

اعتدال‌گرایی در معرفت‌شناسی معاصر و پیامدهای آن در معرفت‌شناسی دینی

محمدعلی مبینی*

چکیده

در این مقاله ابتدا شواهدی بر پیدایش رویکرد اعتدال‌گرایانه در معرفت‌شناسی معاصر ارائه کرده و نشان می‌دهیم که طرفداران این رویکرد با کاهش سطح انتظارات خود از تحقیقات معرفت‌شناختی، معیارهای معتدل‌تری را برای معرفت و توجیه ارائه کرده‌اند. سپس به پیامدهای این رویکرد در معرفت‌شناسی دینی اشاره کرده و برخی فیلسوفان دین معاصر را که در جهت یک‌سان‌سازی معیارهای ارزیابی معرفتی در حوزه دین و غیر دین تلاش کرده و به دوگانگی معیاری موجود در این زمینه انتقاد کرده‌اند، معرفی می‌کنیم. همچنین از برخی فیلسوفان دین معاصر سخن خواهیم گفت که با اتخاذ رویکردی اعتدال‌گرایانه، قلمرو مباحث معرفت‌شناسی دینی را توسعه داده و گزینه‌های جدیدی را به‌مثابه راه‌هایی برای پیدایش معرفت دینی پیشنهاد داده‌اند. در پایان، خواهیم دید که اتخاذ رویکرد اعتدال‌گرا چگونه می‌تواند بر داوری ما درباره مسئله احتجاب الاهی تأثیر داشته بگذارد.

کلید واژه‌ها

اعتدال‌گرایی، برون‌گرایی، باور دینی پایه، احتجاب الاهی.



فصلنامه

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲

۱. مقدمه^۱

آنتونی کنی^۲ در کتاب ایمان چیست؟ تعریفی از عقلانیت ارائه می‌دهد که قابل توجه است. او به پیروی از ارسطو که هر فضیلت اخلاقی را میان دو نقیصه افراط و تفریط قرار می‌دهد، هر باور عقلانی را میان دو حد افراط و تفریط شکاکیت و ساده‌لوحی قرار داده^۳ و می‌گوید:

برای انسان‌ها مهم است که میزان صحیح در اعتقاد ورزیدن را رعایت کنند. انسان ممکن است با اعتقاد ورزیدن بیش از اندازه زیاد یا بیش از اندازه کم، گمراه شود. کسی که بیش از اندازه باور پیدا می‌کند گرفتار ساده‌لوحی یا زودباوری است؛ انسانی که خیلی کم باور پیدا می‌کند گناه شکاکیت یا دیرباوری را به دوش می‌کشد. اگر شما خیلی باور پیدا کنید، ذهن شما با دروغ‌های زیاد درهم ریخته می‌شود؛ اگر خیلی کم باور پیدا کنید، از بسیاری از اطلاعات ارزشمند محروم می‌شوید. برای فضیلتی که میان دو نقیصه ساده‌لوحی و شکاکیت است نامی اجماعی وجود ندارد: نامی که گاهی استفاده می‌شود و مانند برخی نام‌های دیگر مناسب است، «عقلانیت» است.^۴



تفکر

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۳

این رویکرد اعتدال‌گرایانه را می‌توان یکی از شاخصه‌های معرفت‌شناسی معاصر دانست. بسیاری از معرفت‌شناسان معاصر با کاهش سطح انتظارات خود از معرفت‌شناسی، تلاش کرده‌اند نگاهی واقع‌بینانه به توانمندی‌های شناختی انسان داشته باشند. این دسته از معرفت‌شناسان رویکردهای شکاکانه به مسئله معرفت را ناشی از وجود انتظارات آرمانی و غیر واقع‌بینانه از انسان می‌دانند، که پیامدی جز تلاش در جهت محروم کردن خود از توانمندی‌های بالفعل انسانی در پی نخواهد داشت. طبیعی است که دیدگاه‌های این دسته از متفکران - از بعضی جهات - قابل نقد باشد، اما در مجموع به نظر می‌رسد با نگاه واقع‌بینانه به مسائل معرفت‌شناختی و رعایت اصل اعتدال در انتخاب معیارهایمان برای ارزیابی‌های معرفتی، بتوان به نتایج مطلوبی دست یافت. اصل اعتدال و میانه‌روی در امور از اصول پذیرفته‌شده‌ای است که مورد تأکید اندیشمندان و مکاتب گوناگون قرار گرفته و در آموزه‌های اسلامی نیز به آن سفارش شده است؛ چنان‌که از پیامبر اسلام^۵ نقل شده است که «بهترین کارها آن است که به اعتدال نزدیکتر باشد»^۵ و علی بن ابی‌طالب^۷ نیز افراط و تفریط را ویژگی انسان‌های جاهل برشمرده‌اند.^۶

التزام به این اصل در معرفت‌شناسی می‌تواند ما را از افتادن در دام تفریط یا افراط ننگه دارد.

نادیده گرفتن واقعیت‌های انسانی و تلاش در برآورده‌سازی برخی انتظارات بلند چه‌بسا به بهای از دست دادن بسیاری از فرصت‌های دست‌یافتنی تمام شود. البته، در این مقاله بخش مستقلی را برای دفاع از این اصل در معرفت‌شناسی اختصاص نمی‌دهیم و تنها به هنگام ذکر نمونه‌هایی از رویکردهای اعتدال‌گرایانه در معرفت‌شناسی معاصر، با برخی استدلال‌های معرفت‌شناسان در دفاع از این اصل آشنا شده و به نتایج آن در معرفت‌شناسی پی خواهیم برد. در پایان نیز نحوه تأثیرگذاری این اصل در برخی مباحث معرفت‌شناختی دینی را مشاهده خواهیم کرد. در واقع، هدف اساسی این مقاله این است که با طرح چنین موضوعی، به این مسئله توجهی درخور شود و زمینه‌ای مناسب برای بررسی ابعاد مختلف آن فراهم گردد.

۲. نمونه‌هایی از اعتدال‌گرایی در معرفت‌شناسی معاصر

۲.۱. اعتدال‌گرایی ویلیام آلستون در واکنش به شکاکیت

برخورد ویلیام پی. آلستون^۷ با گونه‌های مختلف شکاکیت نمونه‌ای گویا از رویکرد اعتدال‌گرایانه به معرفت‌شناسی می‌باشد. او تلاش در جهت پاسخ‌گویی به برخی گونه‌های شکاکیت را - از آن‌جا که مستلزم تبعیت از معیارهای افراطی قائلین به این گونه از شکاکیت‌ها است - به مثابه رفتن به چاه با طناب شکاکان تلقی می‌کند.

یکی از ادعاهای شکاکانه که آلستون تلاش در جهت پاسخ‌گویی به آن را بی‌ثمر می‌داند، ادعای عدم قدرت بر حذف احتمالات جایگزین است. در این گونه شکاکیت استدلال می‌شود که گزینه‌های منطقی‌ممكنی وجود دارند که اگر واقعیت داشته باشند، آن‌گاه همه باورهای ما خطا خواهند بود و اگر ما نتوانیم چنین گزینه‌هایی را رد کنیم، آن‌گاه هیچ معرفتی نخواهیم داشت؛ چرا که معرفت تنها در صورتی تحقق می‌یابد که دلایلی کافی برای رد چنین گزینه‌هایی داشته باشیم. از آن‌جا که دغدغه دکارت حل چنین شکاکیتی بود، آلستون از آن با عنوان شکاکیت دکارتی^۸ یاد می‌کند. احتمال جایگزینی که دکارت آن را مطرح کرد این بود که جهان تحت سیطره شیطان قدرتمندی باشد که امور را به گونه‌ای ترتیب داده باشد که هر چیز کاذب، در نزد ما آشکارا صادق به نظر برسد. احتمال جایگزین دیگری که امروزه مطرح می‌کنند این است که هر یک از ما انسان‌ها مغزی در خمره باشیم که تحت برنامه‌ای خاص تجربیات و باورهای پیدا می‌کنیم، بدون آن که این تجربیات و باورها صادق باشند.



فراخوان

موضع کلی آلستون در برابر این گونه‌های شکاکیت این است که این شکاکیت‌ها را وابسته به معیاری می‌بیند که برای وضعیت معرفتی باورها در نظر گرفته شده است. به گفته آلستون، هر چه معیار ما برای معرفت یا اعتبار معرفتی باور سخت‌تر باشد، طرح شکاکیت را آسان‌تر و پاسخ به آن را مشکل‌تر می‌سازد. نظر آلستون درباره شکاکیت دکارتی این است که طرف‌دار چنین شکاکیتی معیار بسیار سنگینی را برای معرفت و اعتبار معرفتی باور در نظر دارد. بر اساس چنین معیاری، پیدا کردن معرفت به یک قضیه مشروط است به این که هرگونه امکان کذب آن قضیه منتفی باشد. از دیدگاه آلستون، این شرط برای معرفت شرطی بسیار سنگین و آرمانی است که احتمالاً برآورده شدن آن ناممکن باشد و اساساً هیچ‌کس در زندگی برای تمیز معرفت از غیر آن چنین معیاری را به کار نمی‌گیرد. ما با اطمینان کامل، خود را دارای معرفت‌های زیادی می‌دانیم که هیچ‌کدام از آنها شرط یادشده را ندارند. در نتیجه آلستون با انکار معیار یادشده برای معرفت، چنین شکاکیتی را غیرقابل طرح به‌شمار می‌آورد.^۹

یکی دیگر از ادعاهای شکاکانه که آلستون به تفصیل درباره آن بحث می‌کند، ادعای عدم امکان تأیید کافی فرض‌های معرفتی‌ای است که در ادعاهای معرفتی، پیش‌فرض قرار می‌گیرند. آلستون این‌گونه شکاکیت را شکاکیت پیرونی^{۱۱} می‌نامد، چرا که پیرونی^{۱۱}، شکاک یونان باستان، از جمله کسانی است که این شکاکیت را به او نسبت می‌دهند. آلستون شکاکیت پیرونی را ناظر به دوری بودن استدلال‌هایی می‌داند که برای اعتمادپذیری بخش‌های مختلف دستگاه شناختی ما اقامه شده‌اند.^{۱۲} وی طرد این‌گونه شکاکیت را نیز در گرو تضعیف معیاری می‌داند که در این‌گونه استدلال‌ها برای معرفت در نظر گرفته شده است. به نظر آلستون، این معیاری بسیار سخت‌گیرانه است که انسان برای داشتن معرفت یا باورهای دارای اعتبار معرفتی ناچار باشد که ابتدا پیش‌فرض‌های معرفتی خود را به‌گونه‌ای که به دور نیانجامد اثبات کند. به نظر آلستون، نه تنها برای داشتن معرفت لازم نیست انسان به صورت بالفعل استدلالی غیردوری برای اثبات پیش‌فرض‌های معرفتی‌اش داشته باشد، بلکه داشتن معرفت حتی مشروط به امکان چنین استدلال‌هایی نیست.^{۱۳}

به گفته آلستون، تحقیقاتی که در رشته‌های مختلف علمی انجام می‌گیرد، همواره بر سلسله‌ای از پیش‌فرض‌ها مبتنی‌اند. اگر کسی بخواهد قبل از بررسی مسئله اصلی تحقیق، همه پیش‌فرض‌ها را نیز مورد تحقیق قرار دهد، نه تنها از مسئله اصلی تحقیق بسیار دور می‌افتد، بلکه با سلسله‌ای طولانی از پیش‌فرض‌ها روبه‌رو می‌شود که به ترتیب در ورای یک‌دیگر قرار گرفته‌اند و عملاً تحقیق



توجه:



فایده:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۹

درباره همه پیش فرض‌ها را ناممکن می‌سازند. از این‌رو، رویه متداول و طبیعی در هر تحقیقی، ابتدای آن بر سلسله‌ای از پیش فرض‌هاست. آلستون تنها رویکرد معقول در تحقیقات معرفت‌شناختی را نیز همین رویکرد معمول می‌داند. او معتقد است که هرگاه به بررسی یک مسئله معرفت‌شناختی پردازیم ناچاریم فرض را بر این بگذاریم که از قبل دانسته‌ها یا باورهای موجهی درباره آن مسئله داریم و بر اساس آن دانسته‌ها و باورهای موجه است که به تحقیق در مورد آن مسئله می‌پردازیم. آلستون عنوان «معرفت‌شناسی طبیعی شده»^{۱۴} را برای این روش معرفت‌شناختی که روشی طبیعی و رایج در هر تحقیق است، مناسب می‌بیند؛ البته نه در تقریر افراطی آن که از سوی کواین^{۱۵} ارائه شده است^{۱۶}، بلکه در تقریری متعادل‌تر که مشخصه اصلی آن نیفتادن به ورطه شک‌گرایی در معرفت‌شناسی است. معرفت‌شناسی طبیعی شده در این معنا خود را بسان فلسفه اولی^{۱۷} نمی‌بیند که بنابه ادعا بی‌هیچ دانسته قبلی آغاز کند، بلکه رویکردش همان رویکرد طبیعی در حوزه‌های دیگر تحقیق است و از این‌رو، تحقیق در مورد وضعیت معرفتی باورها را بر اساس مجموعه‌ای از باورهای دیگر انجام می‌دهد که اعتبار معرفتی آنها را از قبل پذیرفته است.

رویکرد دیگر به معرفت‌شناسی رویکرد دکارتی است که از پاسخ به مسائل بنیادین معرفت‌شناسی درباره شکاکیت آغاز می‌کند و هیچ علم و معرفتی را از قبل پیش فرض نمی‌گیرد. در این رویکرد تلاش می‌شود که بدون استفاده از هرگونه دانسته قبلی، نشان داده شود که ما دارای علم و معرفت هستیم. به نظر آلستون، تنها با تأملی کوتاه می‌توان به بی‌ثمر بودن این رویکرد پی برد. به عقیده او، ما هرگز نمی‌توانیم بدون پیش فرض گرفتن برخی دانسته‌ها یا باورهای معتبر نشان دهیم که دارای معرفت هستیم. در واقع، اگر بخواهیم اعتبار معرفتی همه پیش فرض‌هایمان را هم نشان دهیم، سر از تسلسل یا دور درمی‌آوریم. آلستون وضعیت بشری شناخت را به گونه‌ای می‌داند که انسان را قادر به پاسخ‌گویی به مسائل بنیادین معرفتی نمی‌کند. از این‌رو، تنها راه ممکن، گرچه شاید نه کاملاً قانع‌کننده، برای ورود به مباحث معرفت‌شناختی اتخاذ رویکردی طبیعی‌گرایانه^{۱۸} به آن است.^{۱۹} وی این رویکرد طبیعی‌گرایانه را بسیار نزدیک به زمینه‌گرایی^{۲۰} دانسته و در این‌باره می‌گوید:

این دیدگاه بر آن است که هر تحقیقی (درباره وضعیت معرفتی یا هر چیز دیگر) در زمینه‌ای رخ می‌دهد که بر اساس اموری که مسلم گرفته شده‌اند و هرگونه تحقیق درباره دلایل آنها یا هرگونه بررسی انتقادی آنها، در آن زمینه، خارج از دستور

است، تعریف می‌شود. اموری که مسلم گرفته شده‌اند می‌توانند متعاقباً در معرض نقدهای موشکافانه قرار گیرند، اما تنها در زمینه‌ای دیگر که چارچوب آن بر اساس فرض‌های دیگری که، عجلتاً، به آنها امتیاز مصونیت از نقد داده شده، شکل گرفته است.^{۲۱}

به گفته آلستون، بنیادین‌ترین مسئله معرفت‌شناختی این است که نشان دهیم فی الجمله دارای معرفت یا باورهای معتبر معرفتی هستیم. موفقیت ما در این ادعا، به گونه‌ای که پاسخی قانع‌کننده به شکاکیت بدهد، در گرو این است که ادعای خود را بر هیچ پیش‌فرض اثبات‌نشده، به‌ویژه هیچ پیش‌فرض معرفتی اثبات‌نشده‌ای بنا نکنیم. آلستون معتقد است که اساساً امکان ارائه چنین پاسخی وجود ندارد؛ زیرا یا به تسلسل می‌افتیم یا دچار دور می‌شویم. البته، لازم به ذکر است که با این که آلستون وجود دور یا تسلسل را در مسائل بنیادین معرفت‌شناختی ناگزیر می‌داند، معتقد است که این مسئله به شکاکیت نمی‌انجامد و می‌توان پاسخی از نوعی دیگر برای شکاکیت فراهم کرد. در واقع، او صرفاً اثبات منطقی علم و معرفت را ناممکن می‌داند، اما آن را دلیل بر عدم علم و معرفت نمی‌پندارد. عدم توانایی در اثبات علم و معرفت دلیل مناسبی برای شک و تردید در علم و معرفت فراهم نمی‌آورد. کاملاً معقول است که ما در حالی که توانایی اثبات علم و معرفت نداریم، معرفت وجود داشته باشد؛ چه آن که معرفت در گرو اثبات نیست و می‌تواند از راه‌های دیگری حاصل آید.^{۲۲}

در برخورد با شکاکیت بیرونی نیز آلستون معتقد است که از آن‌جا که یک شکاک بیرونی به فراگیر بودن دور معرفتی قائل است، این دور دامن خود او را نیز می‌گیرد. فراگیری دور معرفتی به گونه‌ای است که امکان اطمینان معرفتی به اعتمادپذیری هیچ‌یک از شیوه‌های باورساز نمی‌دهد و از این‌رو، امکان هرگونه باوری که اعتبار معرفتی دارد را منتفی می‌داند. در نتیجه، ادعاهای خود شکاک نیز بی‌اعتبار معرفتی می‌شود؛ چرا که او نیز نمی‌تواند با تکیه بر پیش‌فرض‌های معرفتی‌اش به نتایجی برسد که به‌لحاظ معرفتی اعتبار داشته باشند. در نتیجه نه شکاک و نه کسی که می‌خواهد به شکاک پاسخ دهد، نمی‌تواند حرکتی انجام دهند و هر دو طرف مجادله به حالت تعلیق در می‌آیند؛ چرا که هرگونه استدلالی که بخواهند اقامه کنند بر پیش‌فرض‌های معرفتی‌ای مبتنی‌اند که امکان اثبات آنها به‌صورت غیر دوری، وجود ندارد. البته، فردی که در مقابل شکاک است، گرچه



تفکر

نمی تواند با پای بندی به معیارهای شکاک به او پاسخ گوید، اما این گونه نیست که به طور کامل دست بسته باشد. او می تواند به گونه ای دیگر، هر چند رضایت شکاک را در پی نداشته باشد، با دور معرفتی کنار آید. او می تواند بر مبنای باورهایی حرکت کند که از دید خودش دارای اعتبار معرفتی اند. به عبارت دیگر، او می تواند معیار خاص خودش را برای اعتبار معرفتی ارائه کند و بدین ترتیب از حالت تعلیق در آید.^{۲۳}

از دیدگاه آلستون، مسئله را می توان این گونه مطرح کرد: ما به ناچار با دور معرفتی روبه رو هستیم؛ پرسش این است که برای گریز از در برابر این دور چه راه هایی می توانیم اتخاذ کنیم. یک راه این است که به شکاکیت فراگیر روی آوریم و هیچ باوری را قابل اعتبار معرفتی ندانیم و عملاً از داشتن هر گونه باوری سرباز زنیم. اما به گفته آلستون، این گزینه کاملاً بر خلاف واقعیت های زندگی ماست. شرایط زندگی به گونه ای است که ناچاریم باورهای زیادی داشته باشیم و از آنها برای هدایت رفتار و اندیشه خود استفاده کنیم و اساساً باورها به صورتی غیر ارادی بر ما تحمیل می شوند و راهی جز داشتن باور، وجود ندارد. بنابراین، اتخاذ چنین شیوه ای در زندگی ناممکن است و به فرض آن که ممکن باشد، ناخوشایندترین راه قابل تصور است. از این رو، باید در جست و جوی راه های دیگری بود.



فایده

راه دیگر این است که از قوای شناختی و یا به تعبیر آلستون، از «رویه های باورساز»^{۲۴} خود که گرایش شدید به اعتماد کردن به آنها داریم، استفاده کنیم، بی آن که از قبل اعتمادپذیری آنها را اثبات کنیم. اما به راستی آیا در اتخاذ این راه، اشکال خودسرانگی^{۲۵} یا جزمیت^{۲۶} پیش نمی آید؟ عقلاً قابل قبول است که شیوه باورسازی را به کار گیریم، بی آن که اعتمادپذیری آن را ثابت کرده باشیم؟ به اعتقاد آلستون راه بهتری جز این سراغ نداریم. بلی این راه بر خلاف آرمان بلند معرفت شناسی است که استفاده از هر گونه شیوه باورسازی را قبل از اثبات اعتمادپذیری آن محکوم می کند، اما دست یابی به این آرمان امری ناممکن است، همان گونه که مرع کردن یک دایره ناممکن است. از این رو، خرد اقتضاء می کند که بر این واقعیت صحنه بگذاریم و بی جهت به دنبال ایجاد امر ناممکن نباشیم. مشکل خودسرانگی و جزمیت را می توان از طریق کاهش داد. بعد از آن که مجموعه ای از باورها را در ذهن خود ذخیره کرده و به شیوه هایی از تولید باور ملتزم شدیم، می توانیم به نقد و ارزیابی هر یک از آن باورها یا رویه های باورساز پردازیم. البته، همه را به یک باره نقد نمی کنیم. اما در عین حال، می توانیم هر بار با مسلم انگاشتن مجموعه ای از آنها یکی

از آنها را نقد کنیم. از دیدگاه آلستون، این ویژگی بنیادینِ ساحت شناختی بشر است که در هر استدلالی باید مقدماتی را به کار بریم و اعتمادپذیری شیوه‌هایی از تولید باور را مسلم بینگاریم. اینک، این سؤال مطرح می‌شود که اگر بخواهیم به این ویژگی بنیادین تن دهیم در ابتدای کار، اعتمادپذیری کدام یک از رویه‌های باورساز را باید مسلم بگیریم. در این جا نیز، به گفته آلستون، اگر بخواهیم دلایلی برای گزینش و ترجیح برخی رویه‌های باورساز بیاوریم، باز با مشکل روبه‌رو خواهیم شد؛ زیرا فرض ما آن است که در آغاز کار هستیم و هیچ مستمسکی برای استدلال بر این که از کدام رویه باورساز استفاده کنیم در دست نداریم. بنابراین، اگر بخواهیم در این وضعیت به گزینش دست یازیم و برای برخی رویه‌های باورساز موقعیت ممتازی قائل شویم، به ورطه خودسرانگی و تحکم افتاده‌ایم. در نتیجه، تنها گزینه ممکن این است که در ابتدای کار همان رویه‌ای را اتخاذ کنیم که در آن قرار داریم. ما خود را در هنگام طرح سؤالات بنیادین معرفت‌شناختی به گونه‌ای می‌یابیم که از رویه‌های باورساز مختلف استفاده می‌کنیم و به خروجی‌های آنها اعتماد داریم. ما می‌توانیم بی‌آن که در ابتدا امتیاز برتری برای برخی از آنها قائل شویم، به نقد و ارزیابی هر یک از آنها پردازیم. می‌توانیم هر رویه باورساز یا هر باوری را در هر نقطه‌ای، با استفاده از باورهای دیگرمان و دیگر رویه‌های باورسازمان ارزیابی کنیم. در یک کلام، برای شروع هیچ نقطه‌ای جز نقطه‌ای که در آن هستیم، نداریم.^{۲۷}

۲.۲. اعتدال‌گرایی آلوین پلنتینگا در تعیین معیارهای معرفتی

ملاحظه کردیم که برخوردهای معتدلانه با شکاکیت به تغییر معیارهای معرفتی انجامید و آلستون با انتخاب معیارهایی متعادل‌تر در برابر شکاکیت موضع گرفت، یکی از فیلسوفانی و متفکران دیگری که به صراحت، برای انتخاب معیارهای معرفتی چنین رویکردی اتخاذ کرده است آلوین پلنتینگا^{۲۸} است. به نظر او هر گونه معیار شناختی را باید با توجه به ساختار معرفتی موجود خود به دست آوریم و از این رو، راه به دست آوردن معیارهای معرفتی استقرا است و نه قیاس و استدلال. به عقیده پلنتینگا، ما باید فرض را بر آن بگذاریم که ساختار معرفتی ما تا اندازه زیادی آن‌طور است که باید باشد. در این ساختار معرفتی، برخی نمونه‌های روشن و قطعی وجود دارند و باید با جمع‌آوری این نمونه‌ها ویژگی‌های آنها را دریابیم و سپس حکم آنها را به نمونه‌های نیمه‌روشنی مشکوک سرایت دهیم.^{۲۹}



توجه



فراخوان

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۰

بر اساس این رویکرد استقراگرایانه به معرفت است که پلنتینگا مصادیق معرفت را محدود به احکام عقلی^{۳۰} نمی‌کند. احکام عقلی، در اصطلاح پلنتینگا، عبارت‌اند از: قضایای بدیهی اولی و قضایایی که نتیجه بدیهی آن قضایا باشند. عقلانیت در این معنا به این است که باورهای خود را با احکام عقلی تطبیق دهیم؛ بنابراین، یک قضیه عقلانی است اگر در زمره احکام عقلی باشد، و یک قضیه غیرعقلانی است اگر انکار آن در زمره احکام عقلی باشد. اما نکته مورد توجه این است که به گفته پلنتینگا، بسیاری از قضایا وجود دارند که در این معنا نه عقلانی‌اند و نه غیرعقلانی. برای مثال، این قضیه که «تهران، پایتخت ایران است» نه خودش جزء احکام عقلی است و نه تکذیب آن؛ از این رو نه می‌توان گفت عقلانی است و نه می‌توان گفت غیرعقلانی است. بر این اساس، پلنتینگا تصریح می‌کند که حقایق بنیادین مسیحی نیز به این معنا عقلانی نیستند؛ زیرا نه بدیهی‌اند و نه به گونه‌ای هستند که بتوان آنها را از بدیهیات نتیجه گرفت. با این حال، پلنتینگا این مسئله را اشکالی بر اعتبار معرفتی باور مسیحی قلمداد نمی‌کند و به عقیده‌اش، باورهای مسیحی همچنان می‌توانند از اعتبار معرفتی برخوردار باشند و از مصادیق معرفت به‌شمار آیند. این وضعیت نه تنها در دین بلکه در قلمروهای دیگر، مانند فیزیک و تاریخ، هم صادق است و با این که باورهای ما در آن قلمروها از احکام عقلی به‌شمار نمی‌آیند، می‌توانند از مصادیق معرفت به‌شمار آیند.^{۳۱}

۳.۲. اعتدال‌گرایی معرفت‌شناسان در وظیفه‌شناسی باور

آلویس پلنتینگا یکی از ویژگی‌های معرفت‌شناسی دکارت و لاک را برداشت به‌شدت وظیفه‌گرایانه آنها از مسئله معرفت و توجیه می‌داند و معتقد است که چنین وظیفه‌گرایی بوده است که آنها را به سمت وسوی درون‌گرایی سوق داده است. دکارت و لاک برای مفهوم وظیفه و تکلیف نقشی محوری در فعالیت‌های باورسازی قائل بوده‌اند. دکارت سرچشمه خطا را سوء اختیار انسان می‌داند و لاک تأکید می‌کند که ما وظیفه داریم هیچ چیزی را تأیید نکنیم مگر آن که بر دلایل معتبری مبتنی باشند.

در این نگرش وظیفه‌شناسانه، ما به‌طور مستقیم نسبت به باورهایی که کسب می‌کنیم، مسئولیم و در صورتی که آن باورها توجیه لازم را نداشته باشند، قابل سرزنش و ملامت خواهیم بود. این مسئله مستلزم آن است که ما از عوامل توجیه آگاهی داشته باشیم تا بتوانیم درباره توجیه یا عدم توجیه باورهایمان داوری کنیم. به عبارت دیگر، اموری که باعث توجیه باورهایمان می‌شوند باید

کاملاً در تیررس آگاهی ما باشند تا تشخیص باورهای موجه از ناموجه برایمان ممکن باشد؛ وگرنه اگر ما نتوانیم آگاهی کافی از عوامل توجیه داشته باشیم، آن گاه دیگر مسئولیتی نسبت به وجود یا عدم وجود آن عوامل متوجه ما نمی‌شود. لزوم آگاهی از عوامل توجیه همان دیدگاه درون‌گرایانه در معرفت‌شناسی است که امروزه بیشتر معرفت‌شناسان تعهد کامل به آن را تعهدی بسیار سنگین و غیر قابل اجرا می‌دانند. در نتیجه، وظیفه‌گرایی در معرفت‌شناسی به درون‌گرایی می‌انجامد و درون‌گرایی نیز ملازم با قرینه‌گرایی شمرده می‌شود؛ زیرا اگر عوامل توجیه تنها شامل اموری شوند که می‌توانند در معرض آگاهی ما قرار داشته باشند، آن امور نمی‌توانند چیزی جز دلایل و قرائن باشند؛ چون تنها شواهد و قرائن هستند که ما می‌توانیم از آنها آگاه باشیم.^{۳۲}

امروزه بسیاری از معرفت‌شناسان این گونه وظیفه‌گرایی و قرینه‌گرایی را قابل پذیرش نمی‌دانند. در بخش دوم مقاله، برخورد آلستون با مسئله دور معرفتی را مشاهده کردیم. آلستون با این که معتقد بود امکان اقامه برهان غیر دوری معتبر برای رویه‌های باورساز وجود ندارد، عقلانیت باورهای حاصل از آنها را قابل تصور می‌دانست. آلستون در جایی این مسئله را به نگرش وظیفه‌گرایانه پیوند می‌دهد و تصریح می‌کند که «این نتیجه یک دیدگاه سخت‌گیرانه درباره عقلانیت است که می‌گوید استفاده از روش باورسازی در صورتی معقول است که بتوان اعتبار آن را اثبات کرد.» او این نکته را با دیدگاه سخت‌گیرانه کلیفورد درباره «اخلاق اعتقادات» قابل مقایسه می‌داند.^{۳۳} اما آلستون این دیدگاه سخت‌گیرانه را نمی‌پذیرد و دیدگاه تساهلی جیمز در اخلاق اعتقادات را ترجیح می‌دهد؛ چرا که معتقد است ما در استفاده از برخی منابع معرفتی مانند ادراک حسی یا درون‌نگری بدون آن که معیار کلیفورد را برآورده کنند، کاملاً معقول هستیم. تفاوت رویکرد متعادل آلستون با رویکرد سخت‌گیرانه کلیفورد این است که کلیفورد شرط بی‌گناهی را اثبات بی‌گناهی می‌دانست و حال آن که آلستون چنین شرطی را نمی‌پذیرد و معتقد است تا زمانی که جرمی اثبات نشده است باید به بی‌گناهی حکم کرد. از نظر آلستون، عقلانیت روش‌های باورساز مشروط به اقامه برهان برای اعتبار آنها نیست؛ استفاده از یک روش باورساز مادام که دلایل کافی برای عدم اعتبار آن وجود نداشته باشد، عقلانی است.^{۳۴}

بسیاری از معرفت‌شناسان، صدق وظیفه‌گرایی را منوط به ارادی بودن باور دانسته‌اند و از این رو در مورد ارادی بودن باور به تفصیل بحث کرده‌اند. بر اساس این گفته رایج که «باید مستلزم توانستن است»^{۳۵}، تنها در صورتی می‌توان کسی را مکلف به انجام عملی یا ایجاد وضعیتی کرد که بتواند



توجه:

نسبت به انجام یا عدم انجام آن عمل یا ایجاد یا عدم ایجاد آن وضعیت، گزینش مؤثری انجام دهد.^{۳۶} در مورد مسئله ارادی بودن باور، تاکنون دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است؛ اما می‌توان گفت امروزه کمتر اندیشمندی یافت می‌شود که باور را تحت کنترل مستقیم انسان بدانند. از این رو، بسیاری از معرفت‌شناسان به سوی گونه‌هایی از اراده‌گرایی غیرمستقیم^{۳۷}، که دیدگاهی متعادل‌تر نسبت به اراده‌گرایی مستقیم است، روی آورده‌اند و در نتیجه از شدت وظایف انسان نسبت به تشکیل باورهایش کاسته‌اند.

شاید بتوان دیدگاه ویلیام آلستون را شدیدترین دیدگاه در مخالفت با ارادی بودن باور دانست. او تقسیم‌بندی مبسوطی از اعمال ارادی انسان انجام می‌دهد و ارادی بودن باور را بر اساس هر کدام از این اقسام می‌سنجد. او کنترل ارادی مؤثر^{۳۸} بر فعل را به سه قسمت تقسیم کرده است: الف) کنترل ارادی پایه؛^{۳۹} ب) کنترل ارادی غیرپایه فوری^{۴۰} و ج) کنترل ارادی درازمدت^{۴۱} و در ادامه استدلال می‌کند که ما هیچ کدام از انواع کنترل ارادی مؤثر بر باورهای خود را نداریم و از این رو وظیفه و تکلیفی هم از این ناحیه متوجه ما نمی‌شود.^{۴۲} اما باید توجه داشت که حتی افرادی مانند آلستون که رویکردی شدیداً جبرگرایانه نسبت به باور دارند، تأثیر غیرمستقیم اعمال ارادی بر شکل‌گیری باورها را می‌پذیرند و از همین رو، وظایف و تکالیفی را از این ناحیه متوجه باور می‌دانند. آلستون تصریح می‌کند که ما بر بسیاری از اموری که بر باورها یا به‌طور کلی بر روش‌های شکل‌گیری باور تأثیرگذار هستند، کنترل ارادی داریم. برای مثال، نسبت به این که تا به چه اندازه دنبال شاهد و قرینه باشیم کنترل ارادی داریم. همچنین قدرت داریم که روحیه انتقادی خود را بالا ببریم و تمرین کنیم که در اخباری که می‌شنویم به اندازه کافی تأمل کنیم. البته، این به این معنا نیست که ما بتوانیم از این راه‌ها با قصد و اراده خود باوری خاص پیدا کنیم. ولی با این وجود، تأثیرگذاری اموری از این دست بر باورها و به‌طور کلی بر حالت‌های قضیه‌ای، غیرقابل انکار است. ما می‌توانیم از طریق برخی فعالیت‌های ارادی بر روی شیوه باورسازی و عادت‌های خود تأثیرگذار باشیم. برای مثال، می‌توانیم تمرین کنیم تا حساسیت بیشتری نسبت به خبرها و شایعات داشته باشیم یا عادت‌های قوی در خود ایجاد کنیم تا قبل از هرگونه حکمی در مورد مسائل مهم و بحث‌انگیز، دقت و تأمل کافی انجام دهیم. آلستون معتقد است که از ناحیه این امور تأثیرگذار که تحت کنترل ارادی ما هستند، می‌توان وظایفی را متوجه باورهایمان دانست.^{۴۳}



فایده:

۴.۲. اعتدال‌گرایی آلوین گلدمن در طرح برون‌گرایی

در قسمت قبل ملاحظه کردیم که پلنتینگا درون‌گرایی را نتیجهٔ وظیفه‌گرایی در تقریر دکارتی و لاکی آن تلقی کرد. در نتیجهٔ او معتقد است که با دست برداشتن از این گونه وظیفه‌گرایی جایی برای دفاع از درون‌گرایی هم باقی نمی‌ماند. وی یکی از تحولات چشم‌گیر معرفت‌شناسی قرن بیستم را «انکار وظیفه‌گرایی و ظهور ناگهانی انواع متفاوت برون‌گرایی»^{۴۴} می‌داند. با این حساب می‌توان پیدایش برون‌گرایی را نتیجهٔ دورشدن از دیدگاه‌های سخت‌گیرانه در معرفت‌شناسی قلمداد کرد. اعتماد‌گرایی^{۴۵} دیدگاهی شاخص در برون‌گرایی است که در چند دههٔ گذشته، در نظریات معرفت و توجیه از آن دفاع شده است و طرف‌داران زیادی پیدا کرده است که آلوین گلدمن^{۴۶} را می‌توان از بنیان‌گذاران اصلی آن برشمرد. گلدمن رویکرد برون‌گرایانهٔ خود به معرفت را جانشینی برای دیدگاه سنتی دکارتی در معرفت‌شناسی می‌داند و به سخت‌گیرانه بودن دیدگاه دکارتی تصریح می‌کند.

در معرفت‌شناسی سنتی، مسائل معرفت‌شناختی مسائلی مربوط به منطق و دلیل به حساب می‌آیند، اما گلدمن به جای تأکید بر دلایلی که یک فرد برای باور خود دارد، معرفت را اولاً و بالذات مسئله‌ای مربوط به روابط علی می‌داند. گلدمن معتقد است که اگر بخواهیم از معرفت‌شناسی دکارتی تبعیت کنیم، باورهای ما دربارهٔ جهان خارج تنها در صورتی ارزش معرفتی دارند که دلایل معتبری به سود آنها وجود داشته باشد. اما به اعتقاد او دلایلی که تا کنون در این زمینه ارائه شده‌اند، هیچ‌کدام موفق نبوده‌اند. در نتیجه، یا باید بگوییم ما معرفتی نسبت به جهان خارج نداریم و یا معتقد شویم که معرفت‌شناسی دکارتی بیش از اندازه سخت‌گیر است. گلدمن معرفت به جهان خارج را می‌پذیرد و بر همین اساس، معرفت‌شناسی دکارتی را زیر سؤال می‌برد. در نظریهٔ معرفتی گلدمن نیازی نیست که توجیه قضایای راجع به جهان خارج کاملاً مبتنی بر قضایای دیگری باشد که به خودی خود معتبرند. تنها چیزی که لازم است این است که باورهای ما دربارهٔ جهان خارج علت مناسبی داشته باشند.^{۴۷} گلدمن گرچه برای ارائهٔ دیدگاهی برون‌گرایانه در تبیین معرفت، مراحل را طی کرده است و در هر مرحله به برخی اصلاحات در نظریه‌اش دست زده است، اما وجه مشترک همهٔ این مراحل، تأکید بر نقش فرایندهای علی در تولید معرفت بوده است.^{۴۸} و چنان‌که ملاحظه کردیم دخالت دادن فرایندهای علی یا عوامل ثبوتی در مسئلهٔ توجیه و معرفت از رویکردی اعتدال‌گرایانه سرچشمه می‌گیرد که تا اندازهٔ زیادی از نقش دلیل و منطق در



توضیح:

تولید معرفت می‌کاهد.

مسئله را می‌توان به این صورت تصویر کرد: باورهای ما نسبت به جهان خارج از سه حال خارج نیستند: (۱) کاملاً مبتنی بر براهین منطقی معتبرند؛ (۲) گرچه فرد باورکننده توان اقامه براهین منطقی معتبر به سود این باورها ندارد، اما دستگاه شناختی او در عالم واقع و به لحاظ ثبوتی به گونه‌ای عمل می‌کند که صدق باورهای او نسبت به جهان خارج را تا حد زیادی تضمین می‌کند؛ (۳) فرد باورکننده نه تنها توان اقامه براهین منطقی معتبر به سود این باورها ندارد، دستگاه شناختی او نیز به گونه‌ای عمل می‌کند که درصد کذب باورهای او دربارهٔ خارج بسیار زیاد است. معرفت‌شناسی دکارتی اقتضا می‌کند که باورهای ما نسبت به جهان خارج تنها در حالت اول، ارزش معرفتی داشته باشند و حالت دوم و سوم - به لحاظ معرفتی - تفاوتی نکنند و خوب یا بد عمل کردن دستگاه شناختی ما تأثیری در ارزش معرفتی باورهای حاصل از آن نداشته باشد. اما معرفت‌شناسی برون‌گرایانه میان حالت دوم و سوم تمایز می‌نهد. این معرفت‌شناسی گرچه حالت اول را حالت آرمانی و بسیار مطلوب قلمداد می‌کند، اما فقدان این حالت را ضرورتاً به معنای فقدان هرگونه ارزش معرفتی برای باورها نمی‌داند. از منظر برون‌گرایان، حالت دوم بر حالت سوم امتیاز معرفتی دارد و از این رو، باورهایی که در این حالت به وجود بیایند اعتبار معرفتی می‌یابند. چنان که ملاحظه می‌شود این نگاه را می‌توان نگاهی تعدیل‌شده به معرفت دانست.



فراخوان

۲.۵. اعتدال‌گرایی در تعیین اهداف شناخت

معرفت‌شناسان معاصر معمولاً هدف اساسی ساحت شناختی ما را افزایش هرچه بیشتر باورهای صادق و کاهش هرچه بیشتر باورهای کاذب^{۴۹} می‌دانند. این هدف خود از نگرش اعتدال‌گرایانه معرفت‌شناسان حکایت می‌کند. آنها انتظار ندارند که به گونه‌ای عمل کنیم که به هیچ‌وجه باور کاذبی کسب نکنیم، بلکه تأکیدشان این است که در حد توان خود در مسیر کسب باورهای صادق حرکت کنیم. برای مثال، ویلیام آلستون از آن‌جا که معتقد است «جمع کردن مقدار زیادی از باورهایی که کاملاً بدون خطا و اشتباه باشند، احتمالاً فراتر از توان انسان است»، هدف اساسی ساحت شناختی انسان را نزدیک شدن به این مقصد، تا حد امکان، می‌داند.^{۵۰}

اساساً ترکیب دو هدف افزایش حداکثری باورهای صادق و کاهش حداکثری باورهای کاذب باعث می‌شود تا ما برای برآورده ساختن هر دو، حد متعادلی را در نظر بگیریم. به گفته آلستون،

اگر هدف ما تنها پرهیز از هرگونه باور کاذبی بود، آن گاه بهترین راه این بود که اصلاً هیچ باوری نیاوریم و اگر چنین چیزی ممکن نیست به کمترین حد ممکن بسنده کنیم. از سوی دیگر، اگر هدف ما تنها کسب هرچه بیشتر باورهای صادق بود، آن گاه بهترین راه این بود که تا آن جا که ممکن است باور بیاوریم. اما حال که هر دو هدف را با هم در نظر داریم، ناچاریم برای تحقق آنها تعادلی را میان این دو ایجاد کنیم. از این رو، به گفته آلتون، «ما نه باید از خطا و اشتباه بیش از حد هراس داشته باشیم و نه نسبت به صدق بیش از حد حریص باشیم.»^{۵۱} به بیان دیگر، نه باید آن قدر طالب باورهای صادق باشیم که برای رسیدن به آنها تسامحی به خرج دهیم که به هزینه افزایش بی‌رویه باورهای کاذب در ما تمام شود و نه تا آن اندازه از باورهای کاذب هراس داشته باشیم که برای دوری از آنها وسواسی به خرج دهیم که به هزینه کاهش بی‌رویه باورهای صادق تمام شود. به نظر می‌رسد برای رسیدن به حدی متعادل، لازم است نسبت به باور به هر قضیه‌ای رویکردی متعادل و دور از افراط و تفریط داشته باشیم.^{۵۲}

۳. پیامدهای اعتدال‌گرایی در معرفت‌شناسی دینی

۳.۱. پرهیز از دوگانگی در معیار

تبعیت از اصل اعتدال و میانه‌روی مقتضی آن است که در معرفت‌شناسی باور دینی به جست‌وجوی معیارهایی برای ارزیابی باور دینی باشیم که نه سخت‌تر از معیارهایی باشند که برای اعتبار معرفتی باورهای دیگر مانند باورهای حسی یا باورهای مبتنی بر گواهی در نظر می‌گیریم نه آسان‌تر از آنها. ساده گرفتن بیش از حد معمول یا سخت‌گیری بی‌مورد می‌تواند ما را به دوگانگی رفتار در مواجهه با باورهای دینی از یک سو، و باورهای غیر دینی از سوی دیگر، متهم کند. یکی از برنامه‌های برخی از فیلسوفان دین معاصر تلاش در جهت برطرف ساختن این دوگانگی معیاری و یک‌سان‌سازی معیارهای ارزیابی باور در حوزه دین و غیر دین بوده است. برای مثال، نیکولاس ولترستورف^{۵۳} در تضعیف رویکرد قرینه‌گرایانه به دین، اتهام دوگانگی معیاری و به تعبیری، اتهام «یک بام و دوهوایی» را به آن وارد می‌کند و می‌گوید:

هنگامی که دین با معیارهای ما برای عقلانیت توافق نداشت، دین را کنار زدیم، حال آن که وقتی عدم توافق علم با این معیارها ثابت شد، آن معیارها را کنار زدیم.^{۵۴}

استدلال مشابهت^{۵۵} پلنتینگا در کتاب خدا و اذهان دیگر^{۵۶} نیز می‌تواند در مسیر برطرف‌سازی



تفکر

دوگانگی‌های معیاری به حساب آید. پلنتینگا در این کتاب، وضعیت باور به وجود خدا را مشابه وضعیت باور ما به اذهان دیگر یافته و همه برهان‌هایی را که تا کنون به سود یا بر ضد هر کدام از این دو باور اقامه شده‌اند، ناموفق می‌داند.^{۵۷} از این رو، نتیجه می‌گیرد که هر دو باور، وضعیت معرفتی یکسانی دارند و اگر باور به اذهان دیگر عقلانی است - که از نظر او بی‌شک چنین است - پس باور به خدا نیز می‌تواند عقلانی باشد. چنان‌که مشاهده می‌شود، در استدلال مشابهت نتیجه‌گیری بر اساس مقایسه وضعیت معرفتی باور دینی با باورهای دیگر که ما آنها را دارای اعتبار معرفتی می‌دانیم، انجام می‌گیرد. اساساً می‌توان گفت آن‌چه باعث پیدایش و رشد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در دوران معاصر شده است، نتیجه‌ای است که از استدلال مشابهت گرفته شده است. قائلین به معرفت‌شناسی اصلاح‌شده معتقدند که با یک‌سان‌سازی معیارهای معرفتی در حوزه دین و غیر دین می‌توان از عقلانیت باورهای دینی دفاع مناسبی به عمل آورد.

با قطع نظر از این که تلاش این معرفت‌شناسان برای رسیدن به هدف مذکور تا چه اندازه موفقیت‌آمیز بوده است، روش آنها در ارزیابی معرفتی باور دینی روشی مناسب به نظر می‌رسد. در بررسی اعتبار معرفتی باور دینی نباید به دام افراط یا تفریط افتاد و به نوعی دوگانگی معیاری نامعقول تن داد. ممکن است گفته شود که برخورد‌های معرفتی ما با مسائل مختلف بسته به میزان اهمیت آنها متفاوت است. ما نسبت به مسائلی که برای ما چندان مهم نیستند، آسان‌تر عمل می‌کنیم تا مسائلی که برایمان از اهمیت بالایی برخوردارند. برای مثال، اگر در شرایطی خاص، از دوستم خبر موفقیت او را در کنکور بشنوم به همین خبر بسنده کرده و نیازی به بررسی بیشتر احساس نمی‌کنم، اما اگر در همان شرایط از او خبر موفقیت خودم را بشنوم، ممکن است به این خبر بسنده نکرده و تلاش کنم تا خودم به‌طور مستقیم این خبر را دریافت کنم. مثال دیگر در مورد مادری است که شواهدی پزشکی را مشاهده می‌کند که حکایت از مرگ فرزند او دارند. این شواهد در حالی که برای یک پزشک قانع‌کننده‌اند، ممکن است برای مادر فرزند کافی نباشند و از این رو، درخواست بررسی بیشتر کند. به همین سان، هرچه اخبار برای ما مهم‌تر باشند به شواهد معرفتی متعارف که در زندگی روزمره بر اساس آنها باورهای زیادی پیدا می‌کنیم، بسنده نکرده و به دنبال شواهدی قوی‌تر می‌گردیم. در مورد باور دینی نیز از آن‌جا که مسئله وجود یا عدم وجود خدا مهم‌ترین مسئله زندگی بشر به حساب می‌آید، طبیعی است که همواره به دنبال محکم‌ترین شواهد معرفتی درباره آن باشیم و به شواهد ضعیف بسنده نکنیم. اما در این جا باید به دو نکته توجه کنیم:



فایده

الف) در مثال‌های بالا، اصرار بر جست‌وجوی شواهد بیشتر به جهت اهمیت و ارزش مندی موضوع، به معنای کم اهمیت شمردن شواهد موجود نیست. هر چه موضوعی برای ما ارزشمندتر و مهم‌تر باشد، اعتنای ما به شواهد موجود هم بیشتر می‌شود و اگر ما شواهد موجود را دست‌کم بگیریم، به نامعقول بودن متهم می‌شویم. برای مثال، اگر هنگامی که خبر موفقیت در کنکور را از دوستم می‌شنوم، امکان مشاهده مستقیم خودم فراهم نباشد، طبیعی است که همین خبر را مبنای عمل خود قرار داده و در مطالعاتم برای موفقیت در مصاحبه ورودی جدی‌تر شوم. اما اگر به این خبر اهمیت ندهم و مطالعات مورد نیاز برای مصاحبه ورودی را منوط به مشاهده مستقیم خودم بکنم، کاملاً غیرعقلانی عمل کرده‌ام. اساساً هرچه یک موضوع ارزش بیشتری برای فرد داشته باشد، شواهدی که به سود آن وجود دارند - حتی شواهد ضعیف - از اهمیت بیشتری برخوردار می‌شوند و در مقابل، اگر شواهدی بر خلاف آن پیدا شود، تا به مرحله قطعیت نرسیده‌اند قابل اعتنا نخواهند بود. برای مثال، اگر من برای ورود به دانشگاه ارزش فوق‌العاده‌ای قائل باشم، نباید به شواهد ضعیفی که بر عدم موفقیت من دلالت دارند، اعتنا کنم و در مطالعاتم سستی نشان دهم. همچنین اگر موضوعی برای من ارزش منفی داشته باشد، باز شواهدی که به سود آن وجود دارند - هرچند شواهدی ضعیف باشند - قابل اعتنا خواهند بود. اعتنا به این شواهد به این است که تمهیدات لازم برای جلوگیری از تحقق موضوع اندیشیده شود. برای یک مادر، کمترین شاهد بر بیماری فرزندش اهمیت فوق‌العاده دارد و تلاش او برای پیشگیری از آن بیماری احتمالی را به دنبال دارد.^{۵۸} در مورد مسئله خدا نیز، هرچند اهمیت بی‌ظنیر آن در وجود ما عطشی شدید برای آگاهی‌ای هرچه روشن‌تر درباره آن ایجاد می‌کند، مقتضای عقلانیت آن است که اگر حتی به ضعیف‌ترین شواهد برای وجود خدا برخورد کردیم، محکم‌ترین تمهیدات را بیندیشیم و شیوه‌ای از زندگی را برگزینیم که بیشترین تناسب را با وجود خدا داشته باشد؛ شیوه‌ای از زندگی که ما را به اموری که برای ما ارزش دارند نزدیک کند و از اموری که برای ما نامطلوبند دور نگه دارد.

ب) موضوع مورد بحث در معرفت‌شناسی باور دینی، اعتبار معرفتی باور دینی است نه اعتبار آن از منظرهای دیگر. اهمیت دادن به شواهد ضعیف در مسائل مهم، اعتبار معرفتی آنها را افزایش نمی‌دهد، بلکه از نوعی نگرش مصلحت‌اندیشانه یا کارکردی به آنها حکایت می‌کند. همین‌طور دغدغه جست‌وجوی شواهد بیشتر و کسب معرفت روشن‌تر نیز وضعیت معرفتی موجود را تضعیف نمی‌کند. به بیان دیگر، وضعیت معرفتی باورها ربطی به میزان و نوع اهمیت آنها برای افراد ندارد و



توجه:



فایده:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۸

از این رو، ما باید به دنبال معیارهایی برای ارزیابی معرفتی باور باشیم که به محتوای باور و میزان اهمیت آن برای فرد باورکننده، بستگی نداشته باشد. این معیارها را باید با توجه به شرایط عادی و فارغ از نوع علقه‌ها و احساسات افراد به دست آوریم. ممکن است افراد به جهت علقه‌ها یا گرایش‌هایی که دارند در شرایطی خاص، سخت‌تر یا آسان‌تر از شرایط معمول باور بیاورند، اما این مسئله نباید در ارزیابی معرفتی ما تأثیری بگذارد.

به طور کلی، در ارزیابی معرفتی، آنچه اهمیت دارد وضعیت معرفتی موجود است و باید ملاحظه کنیم که آیا وضعیت معرفتی موجود اقتضای باور کردن را دارد یا باور نکردن را. در مورد مادری که با شواهدی قاطع بر مرگ فرزندش روبه‌رو می‌شود، وضعیت معرفتی موجود مقتضی پیدا شدن باور به مرگ فرزند است و باور نکردن مادر، از منظر معرفتی، نامطلوب است، هرچند از منظری انسانی ارزشمند و قابل تحسین باشد. همچنین برخی اوقات، وضعیت معرفتی موجود مقتضی باور نکردن است، هرچند ممکن است باور کردن از منظری دیگر ارزشمند باشد. برای مثال، ممکن است وظیفه زن و شوهر نسبت به یک‌دیگر این باشد که تا آن‌جا که ممکن است به هم اعتماد داشته باشند و برای این اعتماد، حتی شواهد ضعیف معرفتی کافی باشد، در حالی که این شواهد برای اعتماد به افراد بیگانه کافی نیست. در این موارد، باورهایی که پیدا می‌شوند از منظر اخلاقی قابل ستایش هستند، اما از منظر معرفتی بی‌اعتبارند؛ زیرا وضعیت معرفتی موجود مقتضی چنین باورهایی نیست.^{۵۹}

۲.۳. دفاع از اعتبار باورهای دینی پایه

تبیین‌های برون‌گرایانه در معرفت‌شناسی معاصر موجب شده است تا راه‌های جدیدی برای دفاع از اعتبار معرفتی باورهای دینی، غیر از راه استدلال و برهان، پیشنهاد شود. می‌توان گفت اعتمادگرایی کلید تبیین‌های جدید از اعتبار معرفتی باورهای دینی بوده است. اگر اعتمادپذیری فرایند تولید باور را موجب اعتبار معرفتی باور تولید شده بدانیم، آن‌گاه هرگونه فرایند باورسازی که این ویژگی را داشته باشد، می‌تواند به باورهایی که تولید می‌کند ارزش معرفتی بخشد؛ تفاوتی نمی‌کند که این فرایند، یک فرایند طبیعی و رایج در میان همگان باشد یا فرایندی غیرطبیعی و مختص کسانی که برای فعلیت‌بخشی به آن کوشش کرده باشند؛ همچنین تفاوتی نمی‌کند که این فرایند، فرایندی شناخته‌شده باشد یا ناشناخته؛ برای مثال، گلدمن بعد از دفاع از دیدگاه اعتمادگرایی، حتی قابل

تصور می‌داند که فرایندهای علی معرفت‌زای ناشناخته‌ای در ما وجود داشته باشند که به تولید معرفت پردازند، بی آن که ما از آنها آگاه باشیم. او از یک فرایند علی مورد تردید با نام «ادراک فراحی»^{۶۰} نام می‌برد که احتمال دارد وجود داشته باشد و واقعاً تولید معرفت کند. گلدمن می‌گوید با فرض آن که این فرایند علی وجود داشته باشد، و بدون کمک گرفتن از فرایندهای حسی رایج، میان برخی وقایع فیزیکی و باورهای شخص ارتباط مناسبی برقرار کند، آن‌گاه می‌توان باورهای حاصل از آن را معرفت نامید، هرچند فاعل شناسا - در این فرض - نتواند آگاهانه از اعتبار معرفتی باوری که از این طریق برای او به دست آمده است، دفاع کند.^{۶۱}

بر اساس این تحلیل، دیگر نمی‌توان به کسانی که باور دینی دارند، تنها به این دلیل که نمی‌توانند دلایلی روشن برای باورهای خود بیان کنند، انتقادی معرفت‌شناختی وارد کرد. انتقاد معرفت‌شناختی در صورتی وارد می‌شود که بتوان اعتمادپذیری فرایند تولید باور دینی را زیر سؤال برد. به بیان دیگر، اعتبار معرفتی باورهای دینی در گرو اثبات اعتبار آنها نیست؛ باورهای دینی معتبرند، مادام که برای عدم اعتبار آنها دلیلی اقامه نشده باشد. ما برای بسیاری از باورهای حافظه‌ای خود هم نمی‌توانیم دلایلی روشن بیان کنیم و این به معنای عدم اعتبار معرفتی آن باورها نیست. حتی بسیاری از ما نمی‌توانیم برای باورهای حسی خود نیز دلیل کافی بیاوریم و نهایت چیزی که می‌توانیم انجام دهیم این است که مبنای تشکیل باور خود را بیان کنیم - برای مثال بگوییم خودم دیده‌ام یا شنیده‌ام که چنین و چنان است - بدون این که بتوانیم برای کفایت آن مبنا استدلالی اقامه کنیم. (در مورد باورهای حافظه‌ای، در بسیاری از موارد، حتی بیان مبنا نیز برای ما میسر نیست، چه رسد به آوردن استدلالی برای کفایت آن مبنا.) همین که این باورها از فرایندی قابل اعتماد تولید شده باشند، در اعتبار معرفتی آنها کفایت می‌کند.

نتیجه آن که تبیین‌های برون‌گرایانه در معرفت‌شناسی معاصر که خود از نوعی رویکرد اعتدال‌گرایانه سرچشمه می‌گیرند، اقتضا می‌کنند که در معرفت‌شناسی دینی نیز گزینه‌های مختلفی را برای اعتبار معرفتی باور دینی بررسی کرده و خود را منحصر به یک راه نکنیم. تبیین آلوین پلنتینگا از اعتبار معرفتی باور دینی نمونه‌ای گویا از دفاع از اعتبار معرفتی باور دینی با رویکردی غیر استدلالی است. او اعتبار معرفتی، یا به تعبیر خودش تضمین^{۶۲} باور دینی، و به‌طور کلی هر باور، را مشروط به وجود چهار شرط می‌داند: (۱) باور به‌واسطه قوه‌ای شناختی که درست کار می‌کند تولید شود؛ (۲) این قوه در محیط شناختی متناسب با خود قرار گرفته باشد؛ (۳) این قوه به



تفکر



فایده

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲۰

هدف تولید باورهای صادق طراحی شده باشد و ۴) طرح و برنامه‌ای که برای این قوه در نظر گرفته شده است برنامه‌ای موفق باشد. پلنتینگا بر اساس این نظریه، قابل تصور می‌داند که خداوند متعال در نهاد انسان حسی خداشناختی تعبیه کرده باشد که به‌هنگام رویارویی با پدیده‌های طبیعی فعال شود و به تولید باورهای دینی پردازد. حال اگر این قوه چهار شرط مذکور را داشته باشد، آن‌گاه باورهای حاصل از آن، تضمین یا اعتبار معرفتی خواهند داشت. شرط اساسی در این تبیین شرط اعتمادپذیری است.^{۶۳}

آلستون، نمونه‌ای دیگر از دفاع غیر استدلالی از اعتبار معرفتی باور دینی را در کتاب ادراک خدا^{۶۴} انجام داده است. آلستون تقسیم‌بندی اصلی در مبانی باور را تقسیم آن به مبانی عقیدتی^{۶۵} (مبانی‌ای که خودشان باور هستند) و غیر عقیدتی^{۶۶} (عمدتاً، اگر نه منحصراً، تجربه‌ها) می‌داند و معتقد است که این تمایز - برای معرفت‌شناسی باور - اهمیت بالایی دارد. از این رو، لازم می‌داند در معرفت‌شناسی باور دینی هم درباره مبانی عقیدتی باور دینی و هم درباره مبانی تجربی آن بحث و بررسی شود. یکی از تلاش‌های برجسته آلستون در فلسفه دین، دفاع او از وجود مبانی تجربی معتبر برای باور دینی است؛ به گونه‌ای که این مبنا بتواند مبانی کافی برای باور دینی تلقی شود.^{۶۷} او از این مبانی تجربی با عنوان «ادراک عرفانی»^{۶۸} یاد می‌کند و با مقایسه ادراک عرفانی با ادراک حسی^{۶۹} نتیجه می‌گیرد که ادراک عرفانی نیز می‌تواند به طریق تجربه‌های حسی موجب اعتباربخشی باورهای مبتنی بر آن شود. شرط اصلی این اعتباربخشی از دیدگاه آلستون، اعتمادپذیری تجربه‌های عرفانی است. اگر فرایند تولید باور دینی از طریق تجربه عرفانی اعتمادپذیر باشد، آن‌گاه باورهای دینی حاصل شده، از مطلوبیت معرفتی برخوردار خواهند بود.^{۷۰} نکته قابل توجه در اندیشه آلستون این است که او این مبانی تجربی را نه تنها برای کسانی که خودشان شخصاً به چنین ادراکی دست یافته‌اند کارآمد می‌بیند، بلکه معتقد است که این مبنا می‌تواند از طریق گواهی و شهادت^{۷۱} آنها، به پیدایش باورهای معتبر در افراد دیگری که خودشان چنین تجربه‌ای نداشته‌اند، بیانجامد.

در این جا باید روشن سازم که وقتی از ادراک به‌عنوان مبانی برای برخی باورهای دینی یک شخص سخن می‌گوییم، آن را نه تنها شامل ادراک‌های آن شخص، بلکه شامل گزارش‌هایی که از ادراک‌های دیگران به آن شخص هم می‌رسد، می‌گیریم. این متناسب با شیوه سخن گفتن ما درباره ادراک به‌عنوان مبانی برای باور درباره

جهان فیزیکی است. اگر شناخت من از جهان محدود به تجربیات خودم می‌شد، آن‌گاه دچار فقر شناختی اسف‌انگیزی بودم. من از طریق تعلق به یک جامعه می‌توانم به تجربه‌های بسیاری از افراد دیگر متصل شوم؛ و این به همان اندازه در مورد یک جامعه دینی هم صادق است.^{۷۲}

البته، آلتون قبول دارد که پذیرش گواهی مبتنی بر ادراک^{۷۳} مشکلات معرفتی پیچیده‌تری را نسبت به زمانی که شخص خودش تجربه دست اول داشته باشد، به وجود می‌آورد، اما او این مشکلات را غیر قابل حل نمی‌داند و معتقد است که در مورد ادراک حسی و ادراک عرفانی معیارهایی برای اعتبار شهادت، قابل تصور است که می‌توان از آنها برای کسب باورهای معتبر از گزارش‌های مبتنی بر ادراک استفاده کرد.^{۷۴}

اساساً می‌توان یکی از شیوه‌های اولیه شکل‌گیری باورهای دینی در بسیاری از افراد را از مسیر تعلیم و تربیت و به بیانی عام‌تر، از مسیر اقوال یا گواهی دیگران دانست. در این شیوه، فرد با اعتماد به گفته‌های دیگران به گزاره‌های دینی اعتقاد پیدا می‌کند. در معرفت‌شناسی معاصر، گواهی یا شهادت، به عنوان یکی از منابع تولید معرفت یا تولید باورهای معتبر به لحاظ معرفتی شمرده شده است. البته، میزان آسیب‌پذیری منابع معرفتی یک‌سان نیست و برخی از آنها نسبت به برخی دیگر از آسیب‌پذیری بیشتری برخوردارند. گواهی دیگران یکی از منابع معرفتی با آسیب‌پذیری بالاست. بسیاری از اعتقادات خرافی و کاذب و شایعات در جامعه از اعتماد به گواهی دیگران سرچشمه می‌گیرند و بسیاری از افراد برای استفاده صحیح از این منبع، تمرین کافی انجام نمی‌دهند. در این گونه موارد، این منبع معرفتی شرایط لازم برای اعتمادپذیری را ندارد، اما این به این معنا نیست که هیچ‌گاه نتواند شرایط لازم را دارا باشد؛ به‌رغم این آسیب‌ها - در بسیاری از اوقات - گواهی دیگران منبعی قابل اعتماد برای تولید معرفت یا باورهای معتبر به لحاظ معرفتی است. از نگاه معرفت‌شناسی معاصر، بخش قابل توجهی از باورهای هر فرد در حالی که از راه اعتماد به گواهی دیگران شکل می‌گیرد، از ارزش معرفتی برخوردار است. از این‌رو، در مورد باورهای دینی شکل گرفته از این منبع معرفتی نیز نه می‌توان صرف شکل‌گیری آنها از طریق گواهی دیگران را موجب بی‌اعتباری آنها دانست نه موجب اعتبار آنها. در واقع، اگر فرایند تولید باورهای دینی از طریق گواهی دیگران فرایندی اعتمادپذیر باشد، آن‌گاه باورهای تولیدشده از این طریق، مطلوبیت معرفتی خواهند داشت.



تأمل

نظریه فطرت در تفکر اسلامی تا کنون تقریرهای مختلفی داشته است. در یک تقریر جدید، تلاش شده است تا این نظریه بر اساس نظریه پلنتینگا بازسازی شود.^{۷۵} اما تقریر دیگری که تفاوت‌های روشنی با نظریه پلنتینگا دارد و با این حال، بر اساس اعتمادگرایی قابل دفاع است این است که انسان قبل از تولد در این دنیا گونه‌ای رویارویی با خدا داشته و با تجربه مستقیم خدا، به وجود او علم پیدا کرده است. حضور در این دنیا و قرار گرفتن در کالبد مادی به فراموشی آن علم انجامیده است و برخی شرایط و وضعیت‌های ویژه آن علم نخستین را زنده می‌کنند. این تقریر که قابل مقایسه با نظریه مثل افلاطونی و برخی آموزه‌های قرآنی^{۷۶} است، از این نظر که بر یادآوری علمی فراموش شده درباره خدا تأکید می‌کند، تفاوتی آشکار با نظریه پلنتینگا دارد. اگر تقریر ذکر شده از نظریه فطرت درباره انسان صادق بوده و شیوه تولید باور دینی بر اساس آن شیوه‌ای اعتمادپذیر باشد، آن‌گاه باور حاصل شده از آن، یا به تعبیر دقیق‌تر «باور به یاد آمده»، به لحاظ معرفتی مطلوب خواهد بود.

۳.۳. اعتدال‌گرایی و مسئله احتجاج الاهی

برخی متفکران با تمسک به ادعای احتجاج الاهی،^{۷۷} استدلالی بر ضد وجود خدا اقامه کرده‌اند. در این استدلال بیان می‌شود که اگر خدای خیر محض وجود داشته باشد، آن‌گاه او زمینه شناخت خودش را یا از طریق فراهم کردن راهی برای تجربه مستقیم او و یا از طریق در دسترس قرار دادن شواهد و دلایل آفاقی عام برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها فراهم خواهد کرد؛ اما چنین زمینه‌ای وجود ندارد و وجود خدا به اندازه کافی روشن نیست؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که خدای خیر محض وجود ندارد.^{۷۸} این استدلال در واقع نمونه‌ای از برهان شر است و وضعیت معرفتی موجود را به منزله شری معرفتی تلقی کرده است که نفی‌کننده وجود خدای خیر محض است؛ اگر خدای مهربان و خیر محض وجود داشت، آن‌گاه مهربانی او اقتضاء می‌کرد که ما بتوانیم باورهای روشن درباره او پیدا کنیم. در این مقاله قصد بررسی تفصیلی مسئله احتجاج الاهی و ارائه راه‌حلی برای آن نداریم؛ تنها در صدد تأکید بر این نکته هستیم که اتخاذ رویکرد اعتدال‌گرا یا غیر اعتدال‌گرا به مسئله معرفت می‌تواند تأثیر به‌سزایی در نوع برخورد ما نسبت به مسئله احتجاج الاهی داشته باشد.

در پاسخ به این استدلال راه‌های گوناگونی می‌توان پیمود. یک راه انکار مقدمه دوم و ارائه



قرائت

تبیین‌هایی است که مدعی فراهم بودن زمینه شناخت خدا برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها هستند؛ برای مثال، مدعی بدهت وجود خدا، اثبات‌پذیری وجود خدا از طریق براهین منطقی معتبر، فطری بودن شناخت خدا برای همه انسان‌ها و یا ... هستند. نمونه‌ای از این تبیین را جان بیلی^{۷۹} با استدلال بر این که همه انسان‌ها در همه اوقات آگاهی تجربی از خدا دارند، ارائه کرده است.^{۸۰} اما مشکلی که در این شیوه پاسخ‌گویی وجود دارد این است که تبیین‌های پیش‌گفته، به فرض آن‌که قابل دفاع باشند، هنوز نمی‌توانند اعتبار استدلال فوق را به‌طور کامل از بین ببرند. به هر حال ما با انسان‌های بی‌شماری روبه‌رو هستیم که با وجود این زمینه‌های شناختی ادعا شده، به خدا معتقد نیستند. بسیاری از افراد قادر به درک صحت براهین نیستند تا از طریق براهین منطقی به وجود خدا پی ببرند. شناخت فطری هم آن‌گونه روشن نیست که اعتقاد به وجود خدا را بر هر انسانی تحمیل کند. آگاهی تجربی فراگیر از خدا نیز به گونه‌ای نیست که راه را بر تفاسیر گوناگون از آن ببندد و از این‌رو، امکان ارائه تفسیری که به اعتقاد به وجود خداوند نیانجامد، وجود دارد. به گفته آلستون، می‌توان آگاهی‌هایی واقعی از خدا را تصور کرد که فرد دارنده آن آگاهی، آن را آگاهی از خدا تلقی نکند. گاهی انسان اصلاً توجهی به آگاهی‌های خود ندارد یا حتی در صورت توجه، تفسیری دیگر از آن ارائه می‌دهد. من ممکن است آگاه باشم از این که خداوند حافظ من است، در حالی که صرفاً احساس راحتی و آرامش می‌کنم یا ممکن است در حال شنیدن سخن گفتن خدا (البته نه از طریق کلمات) باشم، در حالی که صرفاً آن را افکاری می‌دانم که از ذهن خودم تراوش می‌کنند.^{۸۱}



تفکر

از این‌رو، این پرسش مطرح می‌شود که اولاً، چگونه ممکن است انسان در وضعیت معرفتی مطلوبی قرار داشته باشد و با شواهدی کافی و روشن روبه‌رو باشد و با این حال، باوری که مقتضای آن وضعیت است در او ایجاد نشود و ثانیاً، با فرض آن‌که چنین وضعیتی قابل تصور باشد، چگونه می‌توان روشن‌بودن باور دینی را مصداقی از این وضعیت دانست. در پاسخ به پرسش اول، قابل تصور است که انسان در وضعیت مطلوب معرفتی قرار داشته باشد، اما به جهت غلبه برخی عواطف یا تمایلات نفسانی یا به جهت شک و تردیدهایی که به او القا می‌شود، باوری که مقتضای آن شرایط است در او ایجاد نشود. در واقع، چنین باوری نسبت به شرایط عادی، باوری روشن و آشکار به حساب می‌آید، اما برای کسی که به شدت تحت تأثیر احساساتی خاص قرار دارد یا شک و تردیدهایی به او القا شده است، آن روشنی و آشکارگی را ندارد. مادری که شواهدی روشن بر

مرگ فرزندش را مشاهده می‌کند و با این حال، به مرگ فرزندش باور پیدا نمی‌کند، باور نکردنش نه به جهت ناکافی بودن آن شواهد، بلکه به جهت احساسات خاصی است که در آن وضعیت وجود دارد. همچنین اگر دانشجویی وارد کلاس شود و استادش را در حال تدریس مشاهده کند، به روشنی باور پیدا می‌کند که استادش در حال تدریس است. اما اگر دوست او به قصد مزاح، اصرار کند که آنچه در کلاس می‌بیند، ربّاتی شبیه‌سازی شده است که مشغول سخنرانی است، قطعیت باور آن دانشجو به این که استادش در حال تدریس است، از بین می‌رود. اما این نه به جهت روشن نبودن شواهد موجود، بلکه به جهت تردیدی است که به او القا شده است. به بیان دیگر، وجود هر پدیده‌ای بستگی به این دارد که مقتضی موجود و مانع مفقود باشد. در مثال‌های بالا، مشکلی در وجود مقتضی نیست، بلکه عدم باور به جهت وجود مانع است. البته، مانع گاه مانع معرفتی است و گاه غیر معرفتی، که در جای خود توجه به این تفکیک لازم است، اما آنچه اینک مورد نظر است، موانع غیر معرفتی است.

وجود موانع غیر معرفتی درباره باور دینی نیز قابل تصور است. می‌توان تصور کرد که روشن نبودن باور دینی در میان بشر تا اندازه‌ای برآمده از ضروری اخلاقی باشد که بر اثر سوء اختیارهای او به وجود آمده است؛ برای مثال، قابل تصور است که بسیاری از افرادی که با پیامبران راستین خداوند روبه‌رو شده‌اند و آیات روشن آنها را مشاهده کرده‌اند، به جهت منافع شخصی یا گروهی، آنها را نادیده انگاشته و در جهت انکار آنها کوشیده‌اند. آنها نه تنها اخلاق باور را نسبت به خود رعایت نکرده‌اند، وظیفه خود را در ابلاغ یافته‌های خود به دیگران نیز انجام نداده‌اند و برعکس، در کتمان حقیقت کوشیده‌اند. از جمله این افراد می‌توانند کسانی باشند که به آیین یک پیامبر پایبند بوده‌اند، اما به جهت تثبیت موقعیت‌های اجتماعی خود، حاضر به پذیرش دعاوی پیامبر جدید نشده‌اند. همچنین بسیاری بوده‌اند که برای رسیدن به اهداف دنیوی، به دروغ ادعای پیامبری کرده‌اند یا به تحریف سخنان پیامبران - به سود خود - پرداخته‌اند. پیدایش آیین‌ها و مذاهب گوناگون چه بسا پیامد این شرور اخلاقی باشد که به سردرگمی بشر امروز در میان انبوهی از اختلاف نظرها درباره خدا انجامیده است.

وجود این شرهای اخلاقی در جامعه انسانی امری غیر قابل انکار است؛ تمایلات نفسانی و مقاصد دنیوی نه تنها در داورهای انسان درباره دین تأثیر دارند، بلکه در قلمروهای دیگر نیز بسیار اثرگذارند. بسیاری از باورهای نادرست انسان‌ها ناشی از عدم رعایت اخلاق باور - به معنای عام



فایده

آن - سرچشمه می‌گیرد. عدم رعایت اخلاق باور یا تأثیرپذیری از تمایلات نفسانی و عوامل غیر معرفتی را نباید ویژه دوران پیامبران دانست و قابل تصور است که در این زمان نیز همین مسئله به بی‌اعتقادی بسیاری از افراد به خداوند بیانجامد. به گفته سویین‌برن، «انسان‌ها ممکن است زحمت توجه جدی به استدلال‌ها [ی خداشناختی] را به خود ندهند، ممکن است درباره این استدلال‌ها با یک‌دیگر صحبت نکنند و ممکن است بر خود روا ندارند که قوت این استدلال‌ها را احساس کنند؛ چرا که در آن صورت خود را مکلف به نوعی دیگر از زندگی خواهند یافت.»^{۸۲} در نتیجه، اگر انسان‌ها در همه زمان‌ها به تعهدات اخلاقی خود در حوزه شناخت پایبند بودند، چه‌بسا اختلاف نظرهای موجود بسیار کم‌تر بود و توافقی عام بر سر مسائل دینی وجود می‌داشت و در نتیجه، پذیرش باور دینی بسیار آسان‌تر می‌شد.

این ادعا تا اندازه زیادی می‌تواند صادق باشد؛ اما نمی‌توان همه کسانی را که درباره خدا شک می‌کنند از این دسته برشمرد. می‌توان افرادی را تصور نمود که با این که در زندگی تنها دغدغه‌های معرفتی را دنبال می‌کنند، براساس معیارهای معرفتی خود نتوانند به وجود خدا معتقد شوند. مواجهه با این موارد است که ضرورت یافتن معیارهای معرفتی مناسب برای ارزیابی باورها را دوچندان می‌کند؛ چرا که قابل تصور است که نظام باورسازی آدمی تحت تأثیر معیارهای معرفتی نامناسب قرار گیرد. در این جاست که پذیرش یا عدم پذیرش رویکرد اعتدال‌گرایانه به معرفت، تأثیری جدی در انتخاب معیارهای معرفتی دارد. بر اساس رویکرد اعتدال‌گرایانه به مسئله معرفت، همان‌گونه که استفاده از هر کدام از ظرفیت‌ها و توانایی‌های بشری در قلمروهای غیرشناختی می‌تواند به‌گونه معتدل، افراطی یا تفریطی صورت گیرد و افراط و تفریط در بهره‌گیری از هر کدام از قوای انسانی می‌تواند پیامدهای نامطلوبی در پی داشته باشد، در قلمرو شناخت نیز افراط و تفریط می‌تواند نتایج نامطلوبی داشته باشد. همان‌گونه که نبود دغدغه‌های معرفتی، سبب افزایش باورهای خطای انسان می‌گردد، داشتن دغدغه‌های معرفتی نامناسب و افراطی نیز به محرومیت انسان از بسیاری از باورهای ارزشمند منجر می‌شود. کسانی که به وسواس فکری گرفتار می‌شوند به سختی می‌توانند اعتبار معرفتی باورها را تصدیق کنند و همواره در برزخی از پذیرش و عدم پذیرش به سر می‌برند. این افراد به‌جای آن که با معیارهای آرمانی خود به معرفت‌هایی قطعی دست یابند، از دست‌یابی به معرفت‌های مقدور بشر نیز باز می‌مانند و به اصطلاح، به‌جای درست کردن ابرو، چشم خود را هم کور می‌کنند.



عبارت:

در نتیجه، انتخاب معیارهای مناسب معرفتی نقش مهمی در ارزیابی معرفتی باورهای دینی و در نتیجه داوری درباره مسئله احتجاب الاهی دارد. پس از انتخاب معیارهای مناسب است که می‌توانیم به داوری شایسته درباره اعتبار معرفتی باور دینی پردازیم و بررسی کنیم که آیا وضعیت جهان موجود به گونه‌ای است که ارزش معرفتی به باورهای دینی می‌بخشد یا خیر. دفاع شایسته از اعتبار معرفتی باور دینی به این وابسته است که ابتدا معیارهای معرفتی مناسب را که مقتضای وضعیت معرفتی انسان در همه عرصه‌هاست، بیابیم و سپس نشان دهیم که وضعیت جهان موجود به گونه‌ای است که با توجه به این معیارها، اقتضای باور دینی را دارد و عدم باور دینی یا به جهت غلبه برخی خواسته‌ها و احساسات معارض است و یا به جهت پیروی از معیارهای معرفتی نامناسب. در این مقاله تنها بر این نکته تأکید می‌کنیم که قبل از هرگونه داوری درباره این مسئله باید معیارهای مناسب معرفتی را تشخیص دهیم و پذیرش یا عدم پذیرش رویکرد اعتدال‌گرایانه تأثیری قاطع در انتخاب این معیارها و در نتیجه در بررسی مسئله احتجاب الاهی دارد.

۱.۳.۳. اهمیت معرفت دینی

یکی از شیوه‌های پاسخ‌گویی به مسئله احتجاب الاهی می‌تواند کم‌اهمیت جلوه‌دادن جنبه معرفتی باورهای دینی باشد. در این پاسخ تلاش می‌شود تا نشان داده شود که آن‌گونه‌ای که در برهان احتجاب الاهی به معرفت دینی داده می‌شود در معرض مناقشه است. به بیان دیگر، در این پاسخ اعلام می‌شود که اهمیت باورهای دینی در این نیست که اعتبار معرفتی داشته باشند، و حتی داشتن چنین باورهایی زمانی ارزشمند است که به لحاظ معرفتی در وضعیت مناسبی نباشند. برای توضیح مسئله، باید بگوییم که گاهی اهمیت اعتبار معرفتی یک باور تحت الشعاع ارزش‌های دیگر قرار می‌گیرد. اساساً اعتبار یک باور را می‌توان از منظرهای مختلف، از جمله از منظر اخلاقی، کارکردی یا معرفتی، بررسی کرد. در برخی موارد، اعتبار کارکردی باور، مهم‌ترین مسئله قلمداد می‌شود؛ برای مثال، هنگام جنگ با دشمن باید تلاش کنیم تا آن‌جا که ممکن است باورهایی داشته باشیم که احتمال پیروزی ما را افزایش می‌دهند، حتی اگر این باورها در برخی موارد واقع‌بینانه نباشند. همچنین در ارتباطان با دوستان و آشنایان، گاهی مهم است که باورهایی داشته باشیم که سبب تقویت روابط اخلاقی ما شوند، هرچند ممکن است این باورها پشتوانه معرفتی کافی نداشته باشند. البته، در بسیاری موارد، اعتبار معرفتی باورها مهم‌ترین مسئله است؛ زیرا در این



فکر

موارد تنها باورهای صادق هستند که می‌توانند ما را به اهدافمان برسانند و برای دستیابی هر چه بیشتر به باورهای صادق لازم است آن باورها از اعتبار معرفتی کافی برخوردار باشند.

حال، اعتبار باور دینی از چه منظری اهمیت بنیادین دارد؟ کسانی که اهمیت اعتبار معرفتی باور دینی را زیر سؤال می‌برند، ارزش باور دینی را به این می‌دانند که بر پشتوانه‌های معرفتی کافی مبتنی نباشد. در برخی تقریرهای ایمان‌گرایی، دلایلی به چشم می‌خورد که بر تعارض جدی ایمان و معرفت، دلالت دارند و از آن جا که ارزش ایمان را یگانه و بی‌همتا می‌شمارند، ما را از هرگونه تحقیق و تفحصی برای کسب معرفت آفاقی در دین برحذر می‌دارند. یکی از دلایل مهم سورن کی‌یرکگور^{۸۳} بر ایمان‌گرایی، که رابرت مری هیو آدامز از آن با عنوان «دلیل شورمندی»^{۸۴} یاد می‌کند،^{۸۵} به چنین چیزی اشاره دارد. کی‌یرکگور ایمان را سیر باطنی انفسی می‌داند و می‌گوید:

ایمان دقیقاً تقابل میان شورمندی بی‌حد و حصر سیر باطنی و بی‌یقینی آفاقی است. اگر من بتوانم خدا را به روش آفاقی دریابم به او اعتقاد ندارم؛ بلکه بدین جهت که نمی‌توانم او را به روش آفاقی بشناسم باید ایمان داشته باشم؛ و اگر بخواهم ایمان خود را حفظ کنم، پیوسته باید عزم جزم داشته باشم بر این که به بی‌یقینی آفاقی سخت بچسبم...^{۸۶}



تذکره:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲۷

از دیدگاه کی‌یرکگور، شورمندی‌ای که در ایمان لازم است با حقایق روشن و آشکار سازگاری ندارد، بلکه تنها اموری که باطل‌نما هستند می‌توانند متعلق ایمان قرار گیرند.^{۸۷} او دسترسی به خیر اعلی را به داشتن چنین ایمانی وابسته می‌داند و عمل فیلسوفان را که چنین ایمانی را نقض می‌کنند، زیر سؤال می‌برد.

اما فیلسوف نظری امور را یک‌سره به سیرت و سان دیگری می‌بیند. او باور دارد؛ اما فقط تا حد خاصی. دست به کار می‌شود، اما فوراً، در پی چیزی برای دانستن، چشم به اطراف می‌چرخاند. از نظرگاه مسیحیت، فهم این معنا مشکل است که چنین کسی چگونه می‌تواند با این شیوه به خیر اعلی دست یابد.^{۸۸}

آدامز در استدلال کی‌یرکگور، دو مقدمه را از یک‌دیگر تشخیص می‌دهد: (۱) اساسی‌ترین و ارزشمندترین ویژگی تدین، شورمندی بی‌حد و حصر است؛ و (۲) شورمندی بی‌حد و حصر مقتضی نامحتمل بودن آفاقی است؛ چرا که هر چه احتمال موفقیت کم‌تر باشد خطر کردن و در نتیجه میزان

شورمندی افزایش می‌یابد.^{۸۹} اگر شورمندی بی‌حد و حصر را اساسی‌ترین ارزش در دین به حساب آوریم، آن‌گاه از ارزش معرفت دینی کاسته می‌شود؛ چرا که تنها در نبود چنین معرفتی است که آن‌گونه شورمندی پدیدار می‌شود. انتقاد آدامز به دیدگاه کی‌یر کگور این است که اولاً، شورمندی بی‌حد و حصر به معنای واقعی کلمه امکان‌پذیر نیست. او می‌گوید:

من شک دارم که انسانی بتواند شورمندی‌ای از این دست، داشته باشد؛ زیرا شک دارم که انسانی بتواند به فداکاری‌ای چنان عظیم دست بزند که عظیم‌تر از آن امکان‌پذیر نباشد یا احتمال موفقیتی چنان ضعیف (و البته بیش از صفر) داشته باشد که ضعیف‌تر از آن امکان‌پذیر نباشد.^{۹۰}

ثانیاً، آن درجات بالا از شورمندی که در تضاد با همهٔ دل بستگی‌های ما، از جمله دل بستگی‌های معرفتی ما باشند، نمی‌توانند مورد سفارش دین باشند. به عقیدهٔ آدامز، «چنین برداشتی از دین، برداشتی شیطانی است».^{۹۱}

در یک اخلاق دینی قابل تحمل، باید راهی برای تصور دل بستگی دینی یافت، به عنوان دل بستگی‌ای که جامع‌ترین دل بستگی‌های دیگر است، نه طارد آنها، و به گمان من، یکی از بهترین دل بستگی‌های دیگر دل بستگی به داشتن عقائد مستند و موجه است.^{۹۲}

البته، این به معنای انکار ارزش هرگونه شورمندی به‌طور مطلق نیست، بلکه تنها شورمندی‌ای را نفی می‌کند که ملازم با جهل و نادانی مفرط است. همان‌گونه که آدامز می‌گوید، می‌توان گونه‌هایی از شورمندی را تصور کرد که با این که «بسیار شدید و متضمن فداکاری‌ها و خطر کردن‌های عظیم» هستند، به عقایدی نامحتمل تن نمی‌دهند.^{۹۳}

افزون بر این انتقاد آدامز، انتقاد دیگری که می‌توان به دیدگاه کی‌یر کگور وارد کرد این است که او با فرض صدق باور دینی یا فرض وجود خدا، که در تصویر او فرضی بسیار نامحتمل است، بر ارزش ایمان شورمندانه و خطرپذیر تأکید کرده و آن را تنها راه رسیدن به خیر اعلی می‌شمارد. اما حتی با فرض وجود خدا این مشکل وجود دارد که به جهت تنوع رویکردهای دینی مختلف، ایمان‌های مختلفی امکان‌پذیر است که تنها یکی از آنها می‌تواند ایمان حقیقی بوده و دارندهٔ آن را به خیر اعلی برساند. در نتیجه، جمع بی‌شماری از انسان‌های شیفته که تمام دار و ندارشان را به پای



قرآنی

ایمان‌شان ریخته‌اند، تیرشان به خطا می‌رود و علی‌رغم همه رنجی که می‌کشند از رسیدن به خیر اعلی بازمی‌مانند. و فرض این است که همه این انسان‌های مؤمن - چه آن جمع اندکی که از روی شانس، ایمان حقیقی نصیبشان شده و چه آن جمع کثیری که دچار بدشانسی شده‌اند - در وضعیت معرفتی کاملاً یک‌سانی به سر می‌برده‌اند و از این‌رو، آنها که ایمانی کاذب را برگزیده‌اند هیچ خطای ارادی‌ای از آنها سر نزده است و به‌رغم همه فداکاری‌ها و از خودگذشتگی‌ها، تنها از سر اتفاق و صدقه نتوانسته‌اند با حقیقت سرمدی - آن‌گونه که باید و شاید - ارتباط یابند و ناجوانمردانه از دست‌یابی به خیر اعلی بازمانده‌اند. این وضعیت با تصور ادیان ابراهیمی، از جمله تصور مسیحیت، از خدای عادل و حکیم که خیر همه بندگانش را می‌خواهد، سازگار نیست و برداشت کی‌یرکگور از خداوند - که دیدگاهش را در دفاع از ایمان مسیحی ارائه کرده است - نیز نمی‌تواند جز این باشد. خدایی که خودش را آن‌گونه پنهان کند که ایمان به او جز با خطر کردنی بزرگ امکان‌پذیر نباشد و این پنهانی سبب گمراهی انسان‌های بی‌شماری شود، بی‌آن‌که آنها نقشی در این گمراهی داشته باشند، از منظر اخلاقی، نمی‌تواند خدایی ستودنی باشد.

افزون بر این، اگر آن‌گونه که کی‌یرکگور می‌گوید، شرط لازم و ضروری برای رسیدن به خیر اعلی، ایمانی است که با خطر کردنی عظیم همراه باشد، آن‌گاه لازم می‌آید که برای کسانی که در زمان پیامبران می‌زیسته‌اند و از جمله برای حواریون عیسی مسیح، دست‌یابی به خیر اعلی ممکن نباشد؛ چرا که آن‌گونه ابهام‌ها و موانع تاریخی که کی‌یرکگور با آنها روبه‌رو بوده است، برای آنها وجود نداشته و دست کم برخی رخدادهای ایمانی را بی‌هیچ واسطه تاریخی، با چشم خود مشاهده می‌کرده‌اند و از این‌رو، خطر کردن آنها به بزرگی خطر کردن کی‌یرکگور نبوده است. اگر کی‌یرکگور به چنین لازمه‌ای تن ندهد، معنایش این است که او در واقع، معرفت دینی را مانع رسیدن به سعادت نمی‌دانسته و طرح ایمان‌گرایی را به جهت اعتقادش به عدم امکان چنین معرفتی برای انسان امروزی، پی‌ریزی کرده است. دلایل دیگر کی‌یرکگور، که آدامز از آنها با عنوان «دلیل تعویق»^{۹۴} و «دلیل تقریب و تخمین»^{۹۵} یاد می‌کند^{۹۶}، چنین گمانی را تقویت می‌کنند. در این دلایل بیان می‌شود که تحقیقات آفاقی تاریخی پایان و نهایی ندارند و استدلال‌های آفاقی تاریخی تنها برخی گمان‌های ما را تقویت می‌کنند؛ از این‌رو، نه می‌توان ایمان خود را بر اساس گمانه‌زنی‌های تاریخی استوار ساخت و نه می‌توان به امید رسیدن به یک نقطه روشن، ایمان خود را به تعویق انداخت. پس، همان بهتر که از ابتدا به‌جای تلاش برای کسب شناختی روشن، به درون



تاریخ

ایمان جست بزنیم و با خطر کردنی این چینی، از خیر اعلای احتمالی محروم نمایم. این برداشت از کی‌یر کگور گویای آن است که یأس و ناامیدی او برای کسب معرفت به ارائه چنین دیدگاهی انجامیده است.

باید توجه داشت که بحث درباره ایمان و رابطه‌اش با معرفت مجال دیگری می‌طلبد؛ اما آنچه در این جا بر آن تأکید می‌شود، ارزش و اهمیت بی‌بدیل علم و معرفت درباره مبدأ هستی است. هرگونه رابطه‌ای میان ایمان و معرفت وجود داشته باشد، نمی‌تواند از ارزش و اهمیت چنین شناختی بکاهد. اگر خدا - آن‌گونه که در ادیان ابراهیمی تصویر می‌شود - وجود داشته باشد، حکمت، عدالت و مهربانی‌اش اقتضا می‌کند که بندگانش بتوانند با استفاده از قوایی که خود به آنها عطا کرده است، به او برسند نه آن‌که مجبور باشند برای رسیدن به او، چیزی را بپذیرند که از سوی قوای شناختی آنها تأیید نمی‌شود. جان لاک، در مقام بحث درباره ایمان به آموزه‌های و حیانی ادعاشده سخنانی گفته است که می‌تواند به خوبی بیان‌گر موضع کنونی ما باشد. او می‌گوید:

... ما نمی‌فهمیم که چگونه چیزی را از جانب خدا، یگانه آفریننده گشاده‌دست هستی‌مان تلقی کنیم که اگر صادق قلمداد شود، ناگزیر همه اصول و مبانی علم را، که خود او به ما ارزانی داشته است، زیر و رو خواهد کرد، همه قوای ما را از حیز انتفاع ساقط خواهد کرد، والاترین بخش مصنوعات او، یعنی فاهمه‌های ما را یک‌سره نابود خواهد ساخت، و آدمی را در وضعی قرار خواهد داد که در آن، نصیب او از نور و هدایت از نصیب دد و دام که زندگی پس از مرگ ندارند نیز کمتر خواهد بود.^{۹۷}

برخورد لاک با قاعده «ایمان می‌آورم، چون محال است» نیز قابل توجه است. او این قاعده را «برای انسان‌هایی که می‌خواهند آراء و عقائد یا دین خود را براساس آن برگزینند قاعده بسیار زیانباری»^{۹۸} می‌داند و معتقد است که کسانی که از چنین قاعده‌ای پیروی کنند «عنان خرافه‌پرستی طبیعی و خیال‌پردازی و رؤیای‌پروری خود را رها کرده‌اند تا آنان را در دین، به آراء و عقائدی چنان شگفت‌انگیز و افعال و اعمالی چنان عجیب و غریب و نامعقول بکشاند که انسان فکور از حماقت‌هایشان انگشت به دهان می‌ماند و ناگزیر حکم می‌کند که اینان به حدی از مقبولیت در پیشگاه خدای عظیم و حکیم به‌دورند که نمی‌توان این فکر را از خود دور کرد که در نظر یک



فکر

انسان خردمند نیک‌خواه، خنده‌آور و آزارنده‌اند؛ به‌طوری که، در عمل، دین که باید بیش از همه، ما را از دام و دُک متمایز و ممتاز سازد و بیش از هر چیز دیگر ما موجودات متفکر را از مرتبه حیوانات فراتر برد، به چیزی تبدیل می‌شود که در آن آدمیان غالباً بی‌تفکرترین موجودات و بی‌شعورتر از حیوانات به‌نظر می‌آیند.^{۹۹}

در مجموع به‌نظر می‌رسد رویکرد ایمان‌گرایانه‌ای که ارزش معرفت و شناخت را به کل نادیده بگیرد، نه تنها با انتظارات متعارف ما آدمیان هم‌خوانی ندارد، بلکه با تصویر خدا در ادیان ابراهیمی - به‌ویژه مسیحیت که کی‌یرکگور از آن دفاع می‌کرد - سازگار نیست. در اسلام نیز همواره از خدایی سخن گفته می‌شود که امکان معرفت و شناختش را تا اندازه‌ی لازم، برای بندگانش فراهم کرده است. قرآن کریم بارها به نشانه‌ها و دلایلی اشاره می‌کند که برای خداوند وجود دارد و با ذکر پدیده‌های طبیعی، آنها را نشانه‌های آشکار خدا می‌داند: «و اوست کسی که زمین را گسترانید و در آن کوه‌ها و رودها نهاد و از هر گونه میوه‌ای در آن، جُفت جفت قرار داد. روز را به شب می‌پوشاند، قطعاً در این [امور] برای مردمی که تفکر می‌کنند، نشانه‌هایی وجود دارد.»^{۱۰۰} این نشانه‌ها نه تنها در آسمان و زمین، بلکه در خود انسان هم وجود دارد: «روی زمین برای اهل یقین نشانه‌هایی [متقاعدکننده] است و در خود شما پس مگر نمی‌بینید؟»^{۱۰۱} علاوه بر این، خداوند از مردم انتظار ندارد که بدون وجود دلایل روشن به پیامبرانش ایمان بیاورند؛ از این‌رو، همواره پیامبران را با نشانه‌هایی آشکار به‌سوی مردم فرستاده است: «و به‌یقین موسی را با آیات خود و حجتی آشکار فرستادیم».^{۱۰۲} حتی قرآن از معجزات پیامبران به‌عنوان «آیه» و «برهان» یاد می‌کند، چنان‌که خطاب به موسی می‌گوید: «دست خود را به گریبانت ببر تا سپید بی‌گزند بیرون بیاید و [برای رهایی] از این هراس بازویت را به خویشتن بچسبان. این دو [نشانه] دو برهان از جانب پروردگار تو است [که باید] به‌سوی فرعون و سران [کشور] او [ببری]؛ زیرا آنان همواره قومی نافرمانند».^{۱۰۳} و این همه از لطف و مهربانی خداست که نمی‌خواهد بندگانش در محذور قرار گیرند و در تاریکی و سردرگمی به او ایمان آورند: «او همان کسی است که بر بنده خود آیات روشنی فرو می‌فرستد تا شما را از تاریکی‌ها به‌سوی نور بیرون کشاند. و در حقیقت خدا [نسبت] به شما سخت رئوف و مهربان است».^{۱۰۴}

در نتیجه، تصویر قرآن از خدا به‌گونه‌ای است که ابتدا زمینه‌ی شناختی روشن را برای بندگانش فراهم می‌کند و سپس از آنها می‌خواهد که تسلیم شوند: «و بر خدا برتری مجوید که من برای شما



تفکر:

حجتی آشکار آورده‌ام.^{۱۰۵} از این رو، سعادت و خوشبختی انسان به خطر کردن و شانس و اقبال او بستگی ندارد، بلکه کاملاً به اراده و خواست او وابسته است. کسانی که ایمان نیاورده‌اند، نه از آن روست که نشانه‌ای ندیده‌اند، بلکه از آن روست که از نشانه‌ها روگردانده‌اند: «و چه بسیار نشانه‌ها در آسمان‌ها و زمین است که بر آنها می‌گذرند در حالی که از آنها روی برمی‌گردانند.»^{۱۰۶} و این گروه از انسان‌ها هستند که دچار زیان و خسران می‌شوند: «و کسانی که نشانه‌های خدا را انکار کردند، آنانند که زیان‌کاران‌اند.»^{۱۰۷} نکته جالب توجهی که اهمیت شناخت و معرفت دینی را از نظر قرآن برجسته می‌کند این است که در بسیاری از آیات، شقاوت و بدبختی به کسانی نسبت داده شده است که به نشانه‌های خدا نگروده و کفر ورزیده‌اند؛ یعنی کفر یا عدم ایمان به نشانه‌های خدا تعلق گرفته است نه خود خدا: «کسانی که به آیات خدا کفر ورزیدند، بی‌تردید عذابی سخت خواهند داشت»^{۱۰۸} «و این گونه هر که را به افراط گراییده و به نشانه‌های پروردگارش ایمان نیاورده است، سزای دهیم و قطعاً شکنجه آخرت سخت‌تر و پایدارتر است.»^{۱۰۹}

علاوه بر قرآن، بسیاری از روایات اسلامی، و به‌طور خاص شیعی، نیز بر اهمیت شناخت خدا و نقش آن در ایمان و پرستش تأکید کرده‌اند. پیامبر اسلام ﷺ اساس علم و معرفت را شناخت خدا آنگونه که شایسته اوست می‌داند. برترین مؤمنان را کسانی می‌داند که بالاترین شناخت را داشته باشند.^{۱۱۰} در برخی روایات، معرفت سرآغاز دین و پرستش دانسته شده است^{۱۱۱} و در روایتی، از شناخت خدا به‌عنوان هدف آفرینش و زمینه پرستش خدا یاد شده است.^{۱۱۲}

در مجموع، تصویری که در ادیان و به‌ویژه در دین مبین اسلام از خداوند ترسیم شده است، اقتضا می‌کند که ایمان و پرستش بر معرفت مبتنی باشد و جهان به‌گونه‌ای باشد که انسان‌های حقیقت‌جو و معرفت‌طلبی که معیارهای صحیح معرفتی را دنبال می‌کنند، بتوانند به باورهای دینی برسند. با این حال، می‌توان گفت از منظر اسلام، خداوند همه معرفت‌های ممکن درباره او را از ابتدا به انسان عطا نکرده است و دریافت برخی از درجات معرفت را وابسته به اراده افراد کرده است. افرادی که بخواهند به درجات بالای معرفت دست یابند، باید به لوازم وضعیت معرفتی موجود کردن نهند و با پذیرش ارادی خود، یعنی ایمان راه را برای فهم بیشتر هموار سازند. از این رو، قاعده «ایمان می‌آورم تا بفهمم» اگر در مقام بیان نتایج معرفتی ایمان باشد، از منظر اسلامی، قاعده‌ای قابل دفاع است؛ چرا که ایمان می‌تواند پیامدهای معرفتی داشته باشد، اما اگر به منظور دفاع از ایمانی کورکورانه و غیر مبتنی بر هرگونه معرفتی باشد، از منظر قرآنی پذیرفته نیست؛ زیرا



فایده

چنان که اشاره کردیم - قرآن در بسیاری از موارد از مردم می‌خواهد که به شواهد و نشانه‌های موجود ایمان بیاورند و این به معنای آن است که قرآن وضعیت معرفتی موجود را وضعیتی مطلوب به سود باور دینی می‌داند و از مردم می‌خواهد که تسلیم چنین وضعیتی شوند. از دیدگاه قرآن، کسانی گرفتار عذاب الاهی می‌شوند که تسلیم وضعیت معرفتی موجود نشده‌اند: «و چون پیامبرانشان دلایل آشکار برایشان آوردند به آن چیز [مختصری] از دانش که نزدشان بود خرسند شدند و [سرانجام] آنچه به ریشخند می‌گرفتند آنان را فروگرفت.»^{۱۱۳}

به هر حال، خدایی که در ادیانی، مانند مسیحیت و اسلام تصویر و ترسیم شده است اقتضا می‌کند که پیش از آن که خدا از ما ایمان به او و پرستش او را طلب کند، زمینه شناختش را برای ما فراهم کرده باشد. علاوه بر این، عدالت و مهربانی خدا مانع آن است که او از ما چیزی بخواهد که شناختی درباره آن نداریم. شرط انجام یک وظیفه آن است که چنین وظیفه‌ای به ما ابلاغ شود. حال، چگونه می‌توان تصور کرد که موظف به ایمان به خدا و پرستش او باشیم، در حالی که نمی‌دانیم چنین وظیفه‌ای بر دوش ماست و حتی نمی‌دانیم که شخصی که انجام چنین وظیفه‌ای را از ما طلب می‌کند وجود دارد یا خیر؟ بنابراین، آن نوع پاسخ در برابر مسئله احتجاب الاهی که اهمیت معرفت دینی را زیر سؤال می‌برد، پذیرفته نیست. در واقع، اگر نشان داده شود که باورهای دینی به لحاظ معرفتی، در وضعیت نامطلوبی هستند، انتقادی جدی به دین وارد شده است. دفاع مستحکم از باورهای دینی به این است که ارزش معرفتی آنها نشان داده شود و پاسخ به مسئله احتجاب الاهی نیز در صورتی به سود دین خواهد بود که بتواند تصویری معقول از ارزش معرفتی باورهای دینی ارائه کند. چنین تصویری بسته به این که چه رویکردی به مسئله معرفت داشته باشیم بسیار متفاوت خواهد بود. اگر رویکرد اعتدال‌گرایانه به معرفت قابل قبول باشد، آن‌گاه دفاع از اعتبار معرفتی باورهای دینی به گونه‌ای آسان‌تر قابل انجام است و چنان که دیدیم، معرفت‌شناسان بر پایه این رویکرد توانسته‌اند تصویرهای گوناگونی از اعتبار معرفتی باورهای دینی ارائه دهند. این مسئله باز اهمیت بررسی روایی یا ناروایی اصل اعتدال در معرفت‌شناسی را برجسته می‌کند.

۴. جمع‌بندی

در مجموع به نظر می‌رسد که آنچه معرفت‌شناسان معاصر را به سوی ارائه معیارهای معتدل برای ارزیابی معرفتی سوق داده است، توجه به واقعیت‌های موجود در زندگی بشر بوده است. این



تذکره:

معرفت‌شناسان ضمن آن که خود از فیلسوفان تحلیلی هستند و در مباحث تحلیلی خود بسیار دقیق عمل می‌کنند، هنگام ارائه معیارهای معرفتی به فهم مشترک از این مسئله رجوع کرده و بر اساس آن معیارهایی متعادل را پیشنهاد می‌کنند. آلون پلنتینگا آن‌جا که انتقادات به باور دینی در دوره معاصر را به دو دسته مهم انتقادات ناظر به صدق^{۱۱۴} و انتقادات ناظر به اعتبار^{۱۱۵} تقسیم می‌کند،^{۱۱۶} جایگاه مباحث را به خوبی روشن کرده است. طبعاً اگر انتقادی به صدق باور دینی وارد شود، اعتبار آن نیز زیر سؤال می‌رود و از این رو، دفاع شایسته از باور دینی وابسته به طرد آن انتقاد است. پلنتینگا خود در مواردی به پاسخ‌گویی به این انتقادات پرداخته است.^{۱۱۷} اما از آن سو، از دیدگاه پلنتینگا اعتبار باور دینی به اثبات صدق آن وابسته نیست. می‌توان تصور کرد که کسی توان اثبات صدق باور دینی را نداشته باشد و با این حال، باور دینی او از اعتبار کافی برخوردار باشد. این در صورتی است که باور او از راه‌های معتبر دیگری غیر از استدلال و برهان حاصل شده باشد. وظیفه مهم معرفت‌شناسی تشخیص این راه‌هاست و چنان‌که در این نوشتار مشاهده کردیم، با اتخاذ رویکردی اعتدال‌گرا و بر پایه فهم مشترک، تعداد این راه‌ها افزایش می‌یابد.

ارائه برهان برای وجود خدا از بهترین و محکم‌ترین راه‌های دفاع از اعتبار معرفتی باور دینی است، چرا که در این فرایند وجود خدا اثبات می‌شود و اثبات وجود یک چیز مبنایی قاطع برای اعتبار معرفتی باور به وجود آن چیز فراهم می‌آورد. اما اتخاذ رویکرد اعتدال‌گرایانه به معرفت اقتضا می‌کند که از راه‌های دیگر برای ایجاد اعتبار معرفتی باورهای دینی غفلت نورزیم. معرفت‌شناسی معاصر با داشتن چنین رویکردی، گزینه‌های گوناگونی را برای اعتبار معرفتی باورها پیش رو می‌نهد که اثبات از طریق اقامه برهان تنها یکی از این گزینه‌هاست. معرفت‌شناسان معاصر معمولاً قلمرو معرفت‌های غیر استدلالی ما را بسیار توسعه داده‌اند و معتقدند که بخش عظیمی از باورهای ما در حالی که از طریق استدلال به دست نیامده‌اند می‌توانند از اعتبار معرفتی کافی برخوردار باشند. از نظر آنان، باورهای حسی، باورهای مبتنی بر درون‌نگری، باورهای مبتنی بر حافظه و باورهای مبتنی بر گواهی دیگر افراد نیز، هر چند استدلال معتبری به سود آنها اقامه نشود، در صورت داشتن برخی شرایط، به لحاظ معرفتی معتبرند. به همین صورت، باورهای دینی نیز می‌توانند با داشتن برخی شرایط از اعتبار معرفتی غیر استدلالی برخوردار شوند.



فراخوان

پی‌نوشت‌ها

۱. از فاضل ارجمند جناب آقای محمود مروارید که با مطالعه پیش‌نویس این مقاله و ارائه نکات انتقادی ارزنده، به تقویت این نوشتار کمک کردند، صمیمانه تشکر می‌کنم.
۲. Anthony Kenny (۱۹۳۱-); متفکر انگلیسی در حوزه فلسفه نفس، فلسفه مدرسی و باستان، فلسفه ویتگنشتاین و فلسفه دین که در باب باور دینی از رویکردی لادری گرایانه دفاع می‌کند.
۳. کنی معتقد است که ارسطو فضایل عقلی را همانند فضایل اخلاقی دارای حد وسط نمی‌داند. البته، ارسطو حکمت را حد وسط میان حماقت و حيله‌گری می‌داند، اما کنی این را متعلق به قلمرو فضایل عقلی عملی می‌داند و معتقد است که نسبت به قلمرو حالات ذهنی که صرفاً با نظر سر و کار دارند، ارسطو هیچ حد وسطی را مطرح نمی‌کند. به گفته کنی، «این به آن دلیل است که ارسطو به حالاتی ذهنی - همانند معرفت و فهم - توجه دارد که متعلقشان فقط حقیقت و صدق است. از آن‌جا که حقیقت و صدق برای عقل خیر است، و از آن‌جا که آنچه دانسته شود صادق و حقیقی است، معرفت بیش از اندازه نمی‌توان داشت و از این‌رو، نیازی نیست که بکوشیم فضیلتی را تعریف کنیم که برای فهم میزان صحیح معرفت در اشخاص به کار آید.» اما کنی باور یا عقیده (opinion) را، حتی مطابق نظر ارسطو، حالتی ذهنی می‌داند که می‌تواند صادق یا کاذب باشد. اگر چیزی کاذب باشد، در این صورت، من علم به آن ندارم، هرچند ممکن است که چنین گمانی داشته باشم. اما باوری که من دارم ممکن است کاذب و با این حال کاملاً واقعی باشد. از این‌رو، جایی برای فضیلتی که حد وسط در باور داشتن را تعیین کند وجود دارد؛ حد وسطی که میزان صحیح باور داشتن را بیان کند. کنی عدم توجه ارسطو به این مسئله را نقصی در نظام فکری او می‌داند. (Anthony Kenny, *What is Faith?*, pp. 6-7)

4. *What is Faith?*, p. 6.

۵. خیر الامور اوسطها؛ نهج الفصاحة، ص ۲۶۲، حدیث ۱۴۷۳.

۶. لا تری الجاهل إلا مُفْطراً أو مُفْطراً؛ نهج البلاغه، حکمت، ۷۰، ص ۳۷۱.

۷. William P. Alston (۱۹۲۱-); فیلسوف آمریکایی معاصر و صاحب‌نظر در معرفت‌شناسی، متافیزیک، فلسفه زبان و فلسفه دین.

8. Cartesian skepticism

9. *Beyond "Justification"*, pp. 214-215.

10. Pyrrhonian skepticism

11. Pyrrho

۱۲. البته، دوری که آلستون در این‌جا به شکاکیت پیرونی نسبت می‌دهد، دور معرفتی (epistemic circularity) است. به عقیده آلستون، تفاوت این دور با دور منطقی این است که در دور منطقی، نتیجه استدلال به عنوان یکی از مقدمات استدلال به کار گرفته می‌شود و از همین‌رو، خود نتیجه در مقدمات استدلال موجود است، اما در دور معرفتی، بی‌آن‌که نتیجه در مقدمات استدلال موجود باشد، استدلال با اتکا بر نتیجه صورت می‌گیرد؛ به بیان دیگر، توجیه ما برای برخی از مقدمات مشروط به صدق نتیجه است. از دیدگاه آلستون، دور معرفتی، بر خلاف



نظر

دور منطقی، موجب بی‌اعتباری استدلال نمی‌شود، اما نتیجه دلخواه را هم به‌بار نمی‌آورد. برای اطلاع بیشتر از تعریف آلستون از دور معرفتی، نک:

"Epistemic Circularity."؛ *Perceiving God*, ch 3, pp. 102-145. *Beyond "Justification"*, pp. 201-210.

13. *Beyond "Justification"*, pp. 216-218.

14. naturalized epistemology

۱۵. Willard V. Quine (۱۹۰۸ - ۲۰۰۰)؛ منطق‌دان و فیلسوف تحلیلی آمریکایی و دارای آثار فلسفی در زمینه‌های منطق، معرفت‌شناسی، وجودشناسی و فلسفه زبان.

16. "Epistemology Naturalized", pp. 69-90.

17. first philosophy

18. naturalistic approach

19. *Beyond "Justification"*, pp. 6-8.

20. contextualism

21. *Beyond "Justification"*, p. 196.

22. *ibid.*, pp. 194-196.

23. *Beyond "Justification"*, pp. 216-218.

24. doxastic practices

25. arbitrariness

26. dogmatism

27. *Beyond "Justification"*, pp. 218-220.

یادآوری این نکته لازم است که این موضع آلستون در برابر دور معرفتی مبنی بر این که « برای شروع نقطه‌ای جز نقطه‌ای که در آن هستیم، نداریم»، موضع جدید او در این مسئله است که در کتاب فراسوی «توجیه» مطرح می‌کند و با نوع پاسخی که در آثار قبلی‌اش به این مسئله داده بود تا اندازه‌ای تفاوت دارد. آلستون در آثار پیشین خود استدلالی برای عقلانیت عملی (practical rationality) به‌کارگیری رویه‌های باورساز، ترتیب داده بود. او علاوه بر این، استدلال کرده که اگر به‌کارگیری رویه‌های باورساز عقلانیت عملی داشته باشد، آن‌گاه فرض اعتمادپذیری آنها نیز عقلانیت عملی خواهد داشت؛ چرا که اگر در همان حال که رویه‌های باورساز را عملاً به‌کار می‌گیریم، اعتمادپذیری آنها را انکار کنیم، به تناقض عملی دچار شده‌ایم. آلستون در این‌جا به مسئله تثبیت اجتماعی نیز اشاره می‌کند و استدلال می‌کند که هر رویه باورسازی که در اجتماع تثبیت شده است، فرض اعتمادپذیری آن عقلانیت عملی، دست‌کم در بادی‌نظر، دارد، گرچه می‌تواند در صورت وجود تناقض میان خروجی‌های آن با خروجی‌های رویه‌های باورساز دیگر - که تثبیت اجتماعی قوی‌تری دارند - نقض شود. نک:

Alston, *Perceiving God*, ch. 4, pp. 146-183 & *The Reliability of Sense Perception*, ch 5, pp. 120-140.



فصل

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۳۶

آلستون در موضع جدید خود هم استدلال پیشین‌اش را ناقص می‌داند و هم راهی که بی‌جهت طولانی شده و زحمتی اضافی را به دوش ما تحمیل می‌کند. نقص استدلال به جهت آن است که در خود این استدلال هم همان مشکل دور معرفتی وجود دارد، چرا که به‌ناچار بر اعتمادپذیری برخی رویه‌های باورساز تکیه کرده است. از این‌رو، این استدلال نیز هم‌ردیف استدلال‌های دوری دیگر قرار می‌گیرد و بر آنها ترجیحی ندارد. اضافی و غیر ضروری بودن این استدلال هم به این دلیل است که نتیجه‌ای که از آن گرفته می‌شود، نتیجه‌ای است که از ابتدا غیرقابل انکار است و بنابراین می‌توان خیلی راحت‌تر و بدون اقامه استدلال ناظر به عقلانیت عملی بیان کرد. از این‌رو، آلستون در موضع جدیدش به جای توسل به عقلانیت عملی، تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌کند که اگر بخواهیم از جایی آغاز کنیم، برای شروع نقطه‌ای جز جایی که در آن هستیم، وجود ندارد؛ یعنی راهی جز استفاده از رویه‌های باورسازمان و مسلم گرفتن اعتمادپذیری آنها نداریم. البته، در ادامه می‌توانیم به نقد و ارزیابی هر یک از این رویه‌های باورساز - با استفاده از رویه‌های باورساز دیگر - بپردازیم. (Alston, *Beyond "Justification"*, pp. 211-22)

۲۸. Alvin Plantinga (۱۹۳۲-).؛ فیلسوف آمریکایی معاصر و صاحب نظر در معرفت‌شناسی، متافیزیک و فلسفه دین.

29. Plantinga, "Reason and Belief in God", pp. 76-77.

30. the deliverances of reason

31. *Warranted Christian Belief*, pp. 113-115.

۳۲. برای اطلاع بیشتر از نحوه رابطه میان وظیفه‌گرایی، درون‌گرایی و قرینه‌گرایی نک:

Alvin Plantinga, *Warrant: the Currant Debate*, pp. 3-29.

۳۳. آلستون، «آیا اعتقاد دینی معقول است؟»، ص ۸۹

۳۴. همان، ص ۸۹.

35. ought implies can

۳۶. برخی متفکران کلیت قاعده مذکور را قبول ندارند و معتقدند که در برخی مواضع، وظیفه و تکلیف در مورد اموری که ارادی نباشند قابل طرح‌اند. برای مثال، ریچارد فلدمن می‌پذیرد که ما آن‌گونه کنترلی که بر اعمال‌مان داریم بر باورهایمان نداریم. با این حال، او با مقایسه باید معرفت‌شناختی با بایدهایی که در مسائل مالی و حقوقی مطرح می‌شوند، استدلال می‌کند که همانند بایدهای مالی و حقوقی، باید معرفت‌شناختی نیز مستلزم توانستن نیست. نک:

Richard Feldman, "Voluntary Belief and Epistemic Evaluation".

37. indirect volitionalism

38. effective voluntary control

39. basic voluntary control

40. nonbasic immediate voluntary control

41. long-ranged voluntary control



تذکره

42. see Alston, "The Deontological Conception of Epistemic Justification," pp. 119-136.
43. Ibid., pp. 136-140; & *Beyond "Justification"*, pp. 73-76.
44. *Warrant: the Currant Debate*, p. 38.
45. reliabelism
۴۶. Alvin Goldman (۱۹۳۶-); اندیشمند معاصر آمریکایی با آثاری در موضوعات مختلف فلسفی از جمله، معرفت‌شناسی، فلسفه نفس و علوم شناختی.
47. Alvin Goldman, "*Discrimination and Perceptual Knowledge*", pp. 179-180.
۴۸. گلدمن در پاسخ به شبهه گنیه چندین مقاله نوشت که حاصل آنها دست‌یابی به رویکردی اعتماد‌گرایانه نسبت به مسئله معرفت و توجیه باور است. برای اطلاع از سیر فکری آلون گلدمن در طرح اعتماد‌گرایی، نک: محمدعلی مبینی، «برون‌گرایی در معرفت‌شناسی آلون گلدمن؛ گزارشی از سه مقاله»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۱، شماره ۱۳ - ۱۴، ص ۸۲ - ۱۱۵.
۴۹. برخی معرفت‌شناسان به جهت اشکالاتی که به این هدف مطرح شده، قیدهایی را بر آن افزوده‌اند که در این جا به جهت اختصار از ذکر آنها پرهیز می‌کنیم. یک اشکال مهم این است که اگر هدف اساسی دستگاه شناخت ما کسب هرگونه باور صادقی بود، آن گاه ساده‌ترین راه این بود که تمام روز را به حفظ کردن شماره‌های تلفن از دفترچه راهنما اختصاص دهیم و از این راه، باورهای صادق خود را افزایش دهیم. برای دفع و رفع اشکال گفته شده است که هدف اساسی دستگاه شناخت ما کسب باورهای صادق، دربارهٔ اموری است که به آنها علاقه داریم و یا برای ما مهم‌اند. (نک: Alston, *Beyond "Justification"*, p. 32)
۵۰. آلستون، «آیا اعتقاد دینی معقول است؟»، ص ۸۷.
51. *Beyond "Justification"*, p. 32.
۵۲. پیشنهادی که آلستون برای رسیدن به این حد متعادل ارائه می‌کند این است که هدف ما نسبت به هر قضیه خاصی این باشد که «اگر و تنها اگر آن قضیه صادق باشد، به آن باور بیاوریم.» (*Beyond "Justification"*, p. 32.) گویا آلستون قید «اگر» را برای تحقق هدف کسب باورهای صادق و قید «تنها اگر» را برای تحقق هدف پرهیز از باورهای کاذب در نظر گرفته است. آلستون خودش از کسانی است که رویکردی متعادل به معرفت‌شناسی دارد و روشن نیست که چگونه این بیان با رویکرد متعادلش قابل جمع است.
۵۳. Nicholas Wolterstorff (۱۹۳۲-); فیلسوف آمریکایی معاصر و صاحب‌نظر در معرفت‌شناسی، متافیزیک و فلسفه دین.
54. Wolterstorff, "The Migration of the Theistic Arguments", p. 56.
55. parity argument
56. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God* (Ithaca: Cornell University Press, 1967).
۵۷. یادآوری این نکته لازم است که کسانی مانند پلنتینگا، اصل برهان‌پذیری وجود خدا را زیر سؤال نمی‌برند؛ بلکه



فراخوان

تنها برهان‌هایی را که تا کنون با آنها مواجه بوده‌اند ناموفق یافته‌اند و این امری قابل تصور است که فیلسوفی بدون انکار برهان‌پذیری وجود خدا، در همه برهان‌های ارائه‌شده تا زمان خود نواقصی را مشاهده کند و خودش هم توان حل این نواقص را نداشته باشد. پلنتینگ معتقد است که در این وضعیت هم قابل تصور است که انسان به وجود خدا علم داشته باشد، چرا که راه علم و شناخت منحصر به راه برهانی نیست.

۵۸. اساساً عقلانیت اعتنا یا عدم اعتنا به شواهد در گرو نتایجی است که به‌بار می‌آورد و از این جهت، عقلانیت عملی به حساب می‌آید. هر جا که اعتنا به شواهد و عمل بر طبق آنها بتواند نتایج مطلوبی را در پی داشته باشد، اهمیت دادن به آنها معقول خواهد بود و هر جا که اعتنا به شواهد به نتایج نامطلوبی بیانجامد اعتنا به آنها نامعقول خواهد بود. برای مثال، یک قاضی در برخی موارد نباید به شواهد ضعیفی که بر جنایت یک شخص دلالت دارند اعتنا کند؛ زیرا اعتنا به آن شواهد و عمل بر طبق آنها ملازم با قصاص آن شخص خواهد بود و از آن‌جا که کشتن یک بی‌گناه بسیار نامطلوب است، نباید به شواهد ضعیف اعتنا کرد. البته، اعتنا به چنین شواهدی به معنای اهمیت دادن به مسئله و تلاش هر چه بیشتر برای بررسی صحت و سقم مسئله می‌تواند مطلوب باشد، چرا که روشن کردن مسئله منجر به پایمال نشدن حقوق قربانیان حادثه می‌گردد که این خود امری بسیار ارزشمند است.

۵۹. در این‌جا ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که اعتبار معرفتی باور دینی تا چه اندازه مهم است، و آیا اموری غیر معرفتی وجود دارند که اهمیت اعتبار معرفتی باور دینی را کم‌رنگ کنند. در ادامه این مقاله، به این بحث خواهیم پرداخت. (نک: بخش ۳.۱. اهمیت معرفت دینی)

60. extrasensory perception

61. Alvin Goldman, "A Causal Theory of Knowledge", p. 151.

62. warrant

۶۳. برای اطلاع از نحوه تبیین پلنتینگ از اعتبار معرفتی باور دینی، نک: محمدعلی مبینی، عقلانیت باور دینی از دیدگاه آلون پلنتینگ.

64. *Perceiving God*

65. doxastic

66. nondoxastic

۶۷. البته، دفاع همه‌جانبه آلستون از امکان ادراک عرفانی و وجود مبنا‌ی تجربی برای باور دینی به این معنا نیست که او این را تنها راه دفاع از اعتبار معرفتی باور دینی می‌داند. او تأکید می‌کند که اگر بخواهیم برنامه‌ای جامع برای دفاع از اعتبار معرفتی باور دینی بریزیم، مسئله تجربه عرفانی تنها جزئی از یک طرح بزرگ‌تر به‌شمار خواهد آمد (Alston, *Perceiving God*, pp. 4 & 286). وی با این فرض که مبانی معرفتی دیگری غیر از ادراک عرفانی هم برای باور دینی وجود دارند، تلاش می‌کند دورنمایی از آن مبانی را هم در اختیار بگذارد. نک:

Alston, *Perceiving God*, pp. 286-307.

68. mystical perception

69. sensory perception



تذکره

۷۰. یادآوری این نکته نیز مناسب است که در تبیین آلستون باور دینی شکل گرفته به لحاظ محتوا منطبق بر همان چیزی است که تجربه شده است، اما در تبیین پلنتینگا، محتوای تجربه مغایر با محتوای باور دینی به وجود آمده است؛ آنچه ما تجربه می‌کنیم پدیده‌هایی طبیعی مانند کوه و گل و دریاست، اما باوری که در ما به وجود می‌آید درباره صفاتی از خدا مانند عظمت یا مهربانی او است. برای آگاهی از تفاوت‌های تبیین پلنتینگا با آلستون نک: Plantinga, *Warranted Christian Belief*, pp. 180-184.

71. testimony

72. *Perceiving God*, p. 291.

73. perceptual testimony

74. *Perceiving God*, p. 291.

۷۵. احمد نراقی، «معقولیت اعتقادات دینی؛ تقریری جدید از نظریه فطرت»، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴، ص ۱۵۰ - ۱۶۵.

۷۶. نک: سوره اعراف، آیه ۱۷۲: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»؛ و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم» تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این [امر] غافل بودیم. »

77. divine hiddenness

۷۸. نیچه نمونه‌ای از این استدلال را در کتاب زیر ارائه کرده است:

Nietzsche, *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale, New York: Cambridge University Press, 1982.

در دوران معاصر نیز جان شلنبرگ از این استدلال دفاع کرده است؛ نک:

John Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Cornell University Press, 1993.

79. Jhon Baillie

80. see John, Baillie, *Our Knowledge of God*, London: Oxford University Press, 1939.

81. *Perceiving God*, pp. 11-12.

82. *Providence and the Problem of Evil*, p. 203.

۸۳ Søren Kierkegaard (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵)؛ فیلسوف و الهی‌دان دانمارکی که متفکری برجسته در قرن ۱۹ به شمار آمده و او را پدر اگزیستانسیالیست نامیده‌اند. دیدگاه او دربارهٔ انفسیت (subjectivity) و جست ایمان (leap of faith) شهرت دارد.

84. the passion argument

۸۵ آدامز، «ادله کی‌یرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ص ۸۲

۸۶ کرکگور، «انفسی بودن حقیقت است»، ص ۷۶.



فراخوان

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲۰

۸۷. همان، ص ۷۸ - ۸۰.

۸۸. همان، ص ۸۰.

۸۹. آدامز، «ادله کی برگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ص ۹۳ - ۹۴.

۹۰. همان، ص ۱۰۰.

۹۱. همان، ص ۱۰۱.

۹۲. همان، ص ۱۰۱ - ۱۰۲.

۹۳. آدامز، «ادله کی برگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ص ۱۰۱.

94. The postponement argument

95. the approximation argument

۹۶. آدامز، «ادله کی برگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ص ۸۲.

۹۷. جان لاک، «در باب ایمان و عقل، و ساحت‌های متمایز آنها»، ص ۷.

۹۸. همان، ص ۱۱.

۹۹. همان، ص ۱۱.

۱۰۰. وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رِجَاجًا يُغَشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ. سورة رعد (۱۳) آیه ۳.

۱۰۱. وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ. سورة الذاریات (۵۱) آیه‌های ۲۰ - ۲۱.

۱۰۲. وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ. سورة غافر (۴۰) آیه ۲۳.

۱۰۳. اسئلكم يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء واضمم إليك جناحك من الرهب فدانك برهانان من ربك إلى فرعون وملئه إنهم كانوا قوما فاسقين. سورة قصص (۲۸) آیه ۳۲.

۱۰۴. هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ. سورة حدید (۵۷) آیه ۹.

۱۰۵. وَأَنْ لَا تَعْلُوا عَلَى اللَّهِ إِنِّي آتِيكُم بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ. سورة دخان (۴۴) آیه ۱۹.

۱۰۶. وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ. سورة يوسف (۱۲) آیه ۱۰۵.

۱۰۷. وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ. سورة زمر (۳۹) آیه ۶۳.

۱۰۸. ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد. سورة آل عمران (۳) آیه ۴.

۱۰۹. وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى. سورة طه (۲۰) آیه ۱۲۷.

۱۱۰. قال الرجل: ما راس العلم يا رسول الله؟ قال: معرفة الله حق معرفته. (التوحيد، باب ۴۰، ج ۵، ص ۲۸۵)

۱۱۱. الامام علی ۷: أول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحیده (نهج البلاغة:

الخطبة ۱، ص ۲)؛ عن ابی عبدالله ۷: «فمن زعم انه يومن بما لا يعرف فهو ضال عن المعرفة» (التوحيد، باب ۱۱،

ح ۷، ص ۱۴۳)؛ الامام الرضا ۷: أول عبادة الله معرفته (التوحيد: باب ۲، ح ۲، ص ۳۴).



تذکره

۱۱۲. الامام حسين 7: أيها الناس، إن الله عزوجل ذكره ما خلق العباد إلا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه (بحار الانوار: ج ۲۳، باب ۴، ح ۲۲، ص ۸۳).

۱۱۳. فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ. سورة غافر (۴۰) آیه ۸۳

114. *de facto* objections

115. *de jure* objections

116. *Warranted Christian Belief*, pp. viii-ix.

۱۱۷. پاسخ پلنتینگا به مسئله شر نمونه‌ای گویا از فعالیت پلنتینگا در این قسمت است. نک:

Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1974).



تصاویر

کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن الکریم، ۱۳۸۵.
۲. نهج الفصاحه، گرد آورنده: ابولقاسم پاینده، تحقیق و ترجمه: جعفر دلشاد و نصرالله شاملی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۳. نهج البلاغه، گرد آورنده: شریف رضی، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۴. آدامز، رابرت مری هیو، ۱۹۷۷، «ادله کی بر کگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقدونظر، شماره ۳-۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴، ص ۸۲-۱۰۳.
۵. آلستون، ویلیام پی. «آیا اعتقاد دینی معقول است؟»، ترجمه نرجس جواندل، نقدونظر، ش ۲۵-۲۶، زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰، ص ۸۲-۱۰۰.
۶. شیخ صدوق، التوحید، قم، موسسه النشر الاسلامی، الطبعة السادسة، ۱۴۱۶ ه. ق.
۷. کرکگور، سورن، «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقدونظر، شماره ۳-۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴، ص ۶۲-۸۱.
۸. لاک، جان، «در باب ایمان و عقل، و ساحت‌های متمایز آنها»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقدونظر، شماره ۲۷-۲۸، تابستان و پاییز ۱۳۸۰، ص ۲-۱۱.
۹. مبینی، محمدعلی، ۱۳۸۱، «برون‌گرایی در معرفت‌شناسی آلوین گلدمن؛ گزارشی از سه مقاله»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۱، شماره ۱۳-۱۴، ص ۸۲-۱۱۵.
۱۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، الجزء الثالث والعشرون، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ه.
۱۱. نراقی، احمد، «معقولیت اعتقادات دینی؛ تقریری جدید از نظریه فطرت»، نقدونظر، شماره ۳-۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴، ص ۱۵۰-۱۶۵.



تذکره

12. Alston, William P. (1986). "Epistemic Circularity", *Philosophy and Phenomenological Research* 47 1-30. Reprinted in Alston, *Epistemic Justification*, pp. 319-349.
13. _____, (1988), "The Deontological Conception of Epistemic Justification" In J. E. Tomberlin, ed. *Philosophical Perspectives*, 2:257-299. Reprinted in

- Alston, William P. (1989), 115-152.
14. ————, (1991) *Perceiving God; the Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London: Cornell University Press.
 15. ————, (1993) *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca, NY: Cornell University.
 16. ————, (2005) *Beyond "Justification"*; Dimensions of Epistemic Evaluation. Ithaca and London: Cornell University Press.
 17. Baillie, John. 1939. *Our Knowledge of God*, London: Oxford University Press.
 18. Feldman, Richard, (2001) "Voluntary Belief and Epistemic Evaluation. " In Mathias Steup, ed., *Knowledge, Truth and Duty*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
 19. Goldman, Alvin. I., (1967) "A Causal Theory of Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 64, 12:355-372; Reprinted in Louis P. Pojman, ed. *The Theory of Knowledge*, pp. 144-153.
 20. ————, (1976) "Discrimination and Perceptual Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 73. 20, 771-791; Reprinted in Louis P. Pojman, ed. *The Theory of Knowledge*, pp. 169-181.
 21. Kenny, Anthony, (1992) *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, New York, Oxford University Press.
 22. Nietzsche, (1982) *Daybreak*, Trans. R. J. Hollingdale, New York, Cambridge University Press.
 23. Plantinga, Alvin, (1967) *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca: Cornell University Press.
 24. ————, (1974) *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids: Eerdmans.
 25. ————, (1983) "Reason and Belief in God, " In Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
 26. ————, (1993) *Warrant: The Current Debate*, New York, Oxford University Press.
 27. ————, (2000) *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press.



تفصیل

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲۴

28. Quine, Willard Van Orman, (1969) "Epistemology Naturalized, " In *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press.
29. Schellenberg. John, (1993) *Divine Hiddenness and Human Reason*, Cornell University Press.
30. Swinburne, Richard, (1998) *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Clarendon Press.
31. Wolterstorff, Nicholas, (1986) "The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics," In Robert Audi & William J. Wainwright, eds. *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment; New Essays in the Philosophy of Religion*, Ithaca & London: Cornell University Press.



نظر

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۴۵