

نوشتار حاضر که دومین مقاله از کتاب فلسفه و دستور باور دینی محسوب می‌شود، نخست به صورت سخنرانی درباره یکی از آثار دی. زی. فیلیپس، فیلسوف معاصر، از سوی ویلیام آکستون ارائه شده است. فیلیپس که یکی از مهم‌ترین پیروان ویتگنشتاین است، سعی دارد با استفاده از آراء استاد خود به حل مسائل فلسفی بپردازد. وی با گفتن این جمله که «دین به واقعیات مطرح شده در علوم دیگر ارتباطی ندارد» مشهور شد. ویلیام آکستون که خود یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان معاصر در فلسفه دین و معرفت‌شناسی است، در مقاله

دشنام زدایی از بازی زبان دینی: برداشتی واقع‌گرایانه

از روشهای تشکیل باور

ویلیام بی. آکستون

ترجمه نرجس جواندل

حاضر به بحث پیرامون «بازی زبان» پرداخته است. وی نیز مانند فیلیپس، اعتقاد دارد که دین زبان مخصوص به خود دارد؛ ولی درست برخلاف وی، ادعا می‌کند که زبان دین با زبان معمولی ارتباط دارد. به نظر آلستون، عقل نقش مهمی در استحکام ایمان دارد و دین مربوط به ما بعد الطبیعه است؛ در حالی که فیلیپس این هر دو نکته را انکار می‌کند.

۱

از من درخواست شده تا درباره موضوع «باور دینی و بازی زبان؛ محل توقف درست؟» مطلبی بنویسم. در این پرسش که کجا می‌توانیم محل توقف را پیدا کنیم، نکته قابل اهمیت این است که در چه جریانی توقف کنیم. در اینجا فرض می‌کنیم که جریان مورد بحث، جریان توجیه کردن باشد. یعنی دلیل آوردن، شاهد آوردن، بنیان نهادن، زمینه سازی برای باور کردن چیزی، کوشش برای اثبات این که چیزی واقعی است، یا چیزی قابل توجیه یا معقول و یا مقبول است.^۱ به هر حال، این برداشتی است از موضوع مذکور که به آن خواهیم پرداخت. بنابراین، وقتی که بحث ما در پیرامون گستره خاصی از باورهاست، بدین معنی است که به جلوه خاصی از معرفت شناسی آن گستره باور می‌پردازیم. بدون شک، این همه ماجرا نیست. در توسعه معرفت شناسی باورها درباره انگیزه کار مردم یا باورهای نظری در علوم یا باورهای ادراکی درباره محیط فیزیکی و یا باورهای مذهبی، وظیفه اصلی ما یافتن مناسبات استحکام بخشی است که ساختار معرفت شناسی آن گستره را به وجود می‌آورد. برای مثال، چه نوع تجربه حسی ای زمینه کافی را برای این حکم که این یک درخت زیتون است، فراهم می‌کند و تحت چه شرایطی چنین عمل می‌کند؟ شواهد چگونه باید با این فرض که فلانی قاتل است ارتباط داشته باشند تا پذیرفتن این فرض که او قاتل است معقول شود. این پرسش که جستجو برای توجیه، کجا به اتمام می‌رسد، یکی از پرسشهایی است که فقط بعد از آن که به اندازه کافی مناسبات استحکام بخش را مشخص کردیم به وجود می‌آید تا یک سلسله توجیهاتی داشته باشیم که در ارتباط با آنها، سؤال محل توقف بتواند مطرح شود.

موضوعی که به من محول شده درباره محل توقف در متن «بازی زبان» است. کسی که با آثار مربوط به این اصطلاح آشنا نباشد، تعجب می‌کند از این که چه ارتباط جالبی می‌تواند بین بازی

زبان و یک سلسله توجیحات معرفت‌شناختی وجود داشته باشد. شاید اگر نظر خود را دربارهٔ ارتباط (ارتباط واقعی و ارتباط معرفتی) این دو مسئله توضیح دهیم، موضوع روشن‌تر شود.

ویتگنشتاین که مسئولیت اصلی همهٔ این مباحث را باید به گردن او بیندازیم، در اواخر عمرش بسیار بر «کاربرد»، چونان کلیدی برای فهم معنای زبانی (یا جانشین معنا، بسته به سلیقهٔ شما در تفسیر ویتگنشتاینی) تأکید می‌کرد. ما زمانی معنی یک کلمه، عبارت و یا جمله را می‌فهمیم که منظور کاربران آن را بفهمیم؛ یعنی تشخیص بدهیم که سخنگویان آن زبان با آن اصطلاح چگونه برخورد می‌کنند. متأسفانه این توضیحات به جای تعیین موقعیت دقیق یک واژه، به زمینهٔ ابهام اشاره می‌کند و ویتگنشتاین کشف استنباط خود از چگونگی تعیین معنی از کاربرد را به عهدهٔ ما گذاشته است. در واقع، دیدگاه‌های مختلفی در فلسفهٔ زبان وجود دارند که همهٔ آنها می‌توانند و باید زیر پرچم «معنی کاربرد است» رژه بروند. برای مثال، این نظریه که معنی یک جمله، قوهٔ کردار زبانی است، مورد نظر من و جان سیرل^۲ است. نظر گرایس^۳ نیز مبتنی بر این است که معنی زبان بر نیات ارتباطی پیچیده‌ای استوار است تا عکس‌العمل‌های معینی از مخاطبان دریافت کند. مشی تأییدگرایان^۴ نیز از پیرس^۵ تا دامت^۶ به طور متفاوتی وجود داشته که در حلقهٔ ویتگنشتاینی‌ها شاخص بوده است و آن این که بخش قابل ملاحظه‌ای از «کاربرد» این است که تعیین کنیم چگونه یک ادعا صحیح، موجه و مقبول است. و تفکر ویتگنشتاینی ناظر به این امر است که نحوهٔ زندگی ما که در آن پاره‌گفتاری ادا می‌شود، برای چگونگی فهم آن گفتار، محوری است. قبلاً متذکر شدم که ویتگنشتاین تصریح نکرد که چه جنبه‌هایی از «کاربرد» محوری است؛ گرچه برخی از تأکیدهای وی را یادآوری کرده‌ام، ولی این شعار را که «معنی کاربرد است»، هر طوری که تفسیر کنیم در بردارندهٔ این امر است که آنچه ما با یک پاره‌گفتار انجام می‌دهیم («بازی‌های» زبانی) که با آنها «بازی» می‌کنیم) کلیدی است برای فهم درست آن پاره‌گفتار.

ولی این مسئله چه رابطه‌ای با معرفت‌شناسی دارد؟ واضح‌ترین و غیرقابل بحث‌ترین ارتباط این است؛ آنچه برای توجیه یک باور لازم است به محتوای آن باور و به آن چیزی که باور شده است، بستگی دارد. در زبانی کردن این نکته که مطلوب حلقهٔ ویتگنشتاینی‌هاست توجیه باور به محتوای ادعایی که آن باور ابراز می‌کند بستگی دارد؛ یعنی آن ادعا چگونه ممکن است فهمیده شود. پرواضح است که برای من، توجیه باورهایی همچون «زمان، متناهی ولی بدون مرز است»، و یا این که «روح القدس خود را به کلیسا نشان می‌دهد» عمیقاً وابسته به ادعای من است،

وقتی که آن چیزها را تصدیق می‌کنم. و بنابراین، اگر ویژگی «بازی زبان» به آن چیزی که ادعا می‌کنم ارتباط دارد، در نتیجه به توجیه آن باور نیز ارتباط خواهد داشت.

ویتگنشتاین ارتباط دیگری نیز بین معنی‌شناسی و معرفت‌شناسی مطرح کرده است که آن هم غیرقابل بحث است، ولی مورد قبول من نیست؛ خصوصاً نظریه تأییدگرایان که براساس آن، بخش محوری تبیین محتوای یک ادعا، تعیین آن چیزی است که آن ادعا را اثبات، توجیه و تأیید کند. اگر این نظریه درست باشد پس در تفسیر گستره یک بحث ناگزیر هستیم که ارتباط معرفت‌شناختی آن را تبیین نماییم. چون تأییدگرایی نمی‌تواند مرا وسوسه کند؛ نه در شکل ویتگنشتاینی و نه شکل دیگر. بیش از این در این مورد بحث نمی‌کنم.

۲

بیا بید به کانون اصلی این نوشتار برگردیم؛ یعنی «محل توقف درست» در ارزیابی معرفت‌شناسی باور دینی. گرچه همچنان که بعداً اشاره خواهم کرد، دیدگاه فیلیپس در چند نکته به راحتی قابل تشخیص نیست، ولی به هر حال محل توقف را برای به دست دادن دلایلی به نفع و علیه باور دینی، خیلی روشن و بدون ابهام نشان می‌دهد. و این به نفع فیلسوفی است که به ستوه آمده است. برای این که این مطلب را درست پیروانیم باید دو جریان توجیهی را که در ارتباط با آنها محل‌های توقف نشان داده می‌شود مشخص کنیم. نخست، تلاش برای استحکام باور دینی جزئی و یا حمله به آن، و دیگر تلاش برای ارزیابی کل «بازی زبان»^۷. در این قسمت، گفتار فیلیپس و هریک از این دو مورد را بررسی می‌کنم و با توجه به دلایلی که او ارائه می‌دهد، نشان می‌دهم که چرا جدل وی را متقاعدکننده نمی‌یابم؛ و بعد برای فهم و ارزیابی معرفت‌شناختی باور دینی، به طور خلاصه طرحی از روش «کاربست باور» ارائه می‌دهم که مورد نظر من، و بسیار متفاوت از دیدگاه فیلیپس است.

البته نخست، باید سخنی پیرامون تشخیص بازی زبان در قبال دین بگویم. گرچه اصطلاح «بازی زبان دینی» در آثار ویتگنشتاینی غیرمعمول نیست، چنین به نظر می‌رسد که در هر روش معقول متمایزکننده بین بازیهای زبان، فقط یک بازی زبان دینی وجود ندارد. برای مثال، دین مسیحی و بودایی در مورد اموری از این دست، تفاوت عمیقی دارند: چه چیزی قابل فهم است، برای گفتن و یا باور کردن چه چیزی قابل قبول است و چه مسائلی می‌تواند مطرح بشود. براستی،

شاید کسی بخواهد بازیهای زبان دین مسیحی را متمایزکننده بداند، ولی من نمی‌خواهم درباره آن بحث کنم. نکته‌ای که برای من دارای اهمیت است، این است که درباره بازیهای زبان دینی به طور کلی بحث کنم. به علاوه، همچون فیلیپس، عمدتاً درباره دین مسیحی بحث خواهم کرد.

۳

نخست، مسائلی را مورد توجه قرار خواهم داد که برخاسته از توجیه، معقولیت، قبول و یا صدق باور دینی جزئی باشند. در این مسئله، فیلیپس محل توقف را کجا تعیین می‌کند؟ پاسخ کوتاه، «در مرز بازی زبان» خواهد بود. ملاکهای باور دینی صرفاً «داخل» بازی زبان دینی هستند. فقط ملاحظات «داخل» بازی زبان هستند که به موضوع مربوطند.^۸ ولی این پاسخ کمتر از آنچه قابل تصور است مؤثر می‌باشد. زیرا مسئله ساختار بازی زبان دینی بسیار بحث‌انگیز است. این پدیده به وسیله این واقعیت نامفهوم می‌شود که تقریباً هرکسی که موضع فیلیپس را درباره آنچه به ارزیابی باور دینی مربوط و یا نامربوط است انکار می‌کند، چارچوب بازی زبان را هم قبول ندارد و به همین دلیل، از بیان مخالفت در چگونگی تعبیر بازی زبان دینی اجتناب می‌کند. با این همه، اگر بپذیرند که با اصطلاحات بازی زبان بحث کنند، باید استدلال کنند که فیلیپس شخصیت بازی زبان را درست متوجه نشده است.

بگذارید قدری پیرامون برخی از انکارهای جزئی فیلیپس درباره ارتباط شناختی توضیح بدهم. در نظر وی، براهین سنتی برای وجود خدا و برهان مسئله شر برای الحاد، به ارزیابی باور دینی مربوط نیستند.^۹ این براهین برای فیلیپس ملاحظات خارج از بازی زبان هستند که از بازی زبان متافیزیکی گرفته شده و هیچ‌گونه ارتباطی به باور دینی ندارند. ولی اگر قبول کنیم که این براهین مربوط هستند و با این فرض که بخواهیم با اصطلاحات بوم‌گوش درباره بازی زبان بحث کنیم، باید مدعی این باشیم که تعبیر درست از بازی زبان ادیان توحیدی ثابت می‌کند که این اصطلاحات به هیچ‌وجه خارج از بازی زبان نیستند، بلکه در انواع لوازم و ملاکهای آن زمینه باور و سخن ریشه دارند. نکته‌های این چینی را می‌توان برای مرتبط کردن تحقیقات تاریخی به باور مسیحی و برای ارتباط تجربه الهی (به عنوان آگاهی ادراکی از واقعیت عینی) استحکام باور به واقعیت خدا مطرح کرد.

برای این که کانون توجه کم و بیش مشخصی روی این بحث داشته باشیم، بیایید به این مسئله

فکر کنیم که آیا براهین سستی برای وجود خدا-مانند براهین وجودی، جهانی، غایی، اخلاقی و جز آن- و تحقیقات تاریخی پیرامون انجیل به توجیه، معقول بودن و یا منزلت شناسی باور دینی ارتباط دارند؟ با توجه به آنچه مذکور افتاد، نمی‌توانیم بدون مصادره به مطلوب، این مسئله را به عنوان پرسش تعبیر کنیم که آیا ملاحظات «بیرونی» به موقعیت باور دینی ارتباط دارند؟ بلکه باید بدین گونه تعبیر کنیم که آیا بازی زبان دینی ارتباط چنین ملاحظاتی را رد می‌کند یا خیر.

با تأکید بر این نکته آغاز می‌کنم که در بادی امر، قابل قبول نیست که منکر ارتباط چنین ملاحظاتی باشیم. چگونه می‌شود با دلیل، اظهار کرد که باورهای تاریخی مهم در دینی همچون مسیحیت را نباید با شواهد تاریخی ارزیابی کرد. حتی اگر هیچ گونه تحقیقات تاریخی نتواند آنها را قطعاً اثبات یا رد کند، آیا این سخن تاریک‌اندیشانه‌ای نیست که این گونه تحقیقات را اصولاً نامربوط بدانیم؟ و چطور می‌توانیم پیشینی را رد کنیم؛ این امکان را که ویژگی‌هایی از جهان وجود دارند که کم و بیش بدون ابهام، ناظر به یک خالق متشخص هستند. منظور فیلیپس چیست؟

همچنین مایل هستم تأکید کنم با فرض این که این گونه ملاحظات مربوط باشند هیچ گونه التزامی به یک حکم مخصوص درباره‌ی این که چه نتیجه‌ای از به کارگیری آنها حاصل می‌شود وجود ندارد. شاید تلاش به عمل آمده از سوی تئولوژی (الهیات) طبیعی برای اثبات و یا انکار وجود خدا و یا حتی تأیید و تکذیب وجود خدا، همیشه بدون ثمر باشد، چنانکه بسیاری از فلاسفه این گونه فکر می‌کنند. شاید تحقیقات تاریخی نتواند مسائل مهمی همچون تولد، زندگی، گفتار و اعمال حضرت مسیح را حل و فصل کند؛ حتی اگر چنین باشد نباید منتج به این امر بشود که این گونه تلاشها نامربوط هستند. هنوز این امکان وجود دارد که اگر «برهان وجود خدا» ثمربخش باشد باور به اصول دین توحیدی را مستحکم کند؛ هنوز هم اگر تحقیقات تاریخی بتواند واقعیات خاص محوری را مکشوف کند، می‌تواند شاهدهی به نفع یا علیه باور خاص دین مسیحی درباره‌ی حضرت عیسی باشد- به علاوه، این مستلزم آن نیست که چنین ملاحظاتی بتواند همه امور را به انجام برساند. متکلمانی که اهمیت نتایج تاریخی را تنزل می‌دهند به ما می‌گویند مهم نیست که واقعیات تاریخی چیست؛ زیرا این واقعیات تاریخی ما را ناگزیر به شناخت حضرت عیسی به عنوان مسیح یا به عنوان حلول شخص دوم تثلیث نمی‌کند. سخن متکلمان را می‌پذیرم، ولی این بدین معنی نیست که این گونه دلایل به معقول بودن باور مسیحی درباره‌ی حضرت مسیح مربوط نباشند. به طور کلی درباره‌ی این موضوع بحثهای خوبی صورت نگرفت. زیرا اقوال ارائه شده بسیار افراطی بود و

این موضوع در تحقق این امر که ملاحظات تاریخی می‌تواند مربوط به دین باشد بدون آن که تعیین کننده باشد و یا همهٔ مسائل را حل کند، ناکام ماند.

۴

فیلیپس در قبال این دیدگاه خویش که در بادی امر، غیر قابل قبول به نظر می‌رسد چه پاسخی دارد؟ از یک سو معتقد است که برای بازیهای زبانی مختلف مفاهیم متفاوتی از صدق و واقعیت وجود دارد. مثلاً به فرض که درست باشد که حضرت عیسی در روز سوم بعد از مرگش برخاست، ما همان مفهوم صدق به کار گرفته شده در تحقیقات تاریخی را به منظور تعیین این که آیا درست است که ساکنان جزیرهٔ کرت در ۱۲۰۰ ق.م. به گونه‌ای از زبان یونانی تکلم می‌کردند، استفاده نمی‌کنیم. و یا وقتی که می‌گوییم خدا واقعاً وجود دارد، منظور ما از «واقعاً» همان مفهومی نیست که در جملات شاه آرتور واقعاً وجود دارد و یا اسب یک شاخ واقعاً وجود ندارد، مراد می‌کنیم. زیرا تحقیقات غیردینی - مانند تحقیقات تاریخی، علمی و متافیزیکی - فقط در صورتی دارای شایستگی تعیین صدق و کذب هستند که با آن بازی زبان متناسب باشند. این گونه تحقیقات با صدق و یا کذب باور دینی نمی‌تواند هیچ‌گونه ارتباطی داشته باشد.

فیلیپس برای دیدگاه خود نسبت به صدق دلیلی ارائه نمی‌دهد. ولی تنها مبنایی که من می‌توانم برای آن تصور کنم، «معرفت شناختی کردن» صدق است. یعنی این ادعا که صدق یک گزاره یا باور باید به عنوان منزلت معرفت شناختی مثبت ایده آل برای آن گزاره یا باور تعبیر شود.

این نظریه در ۱۵۰ سال اخیر، مسئله‌ای عادی بوده است. این مشی از ایده آلیسم مطلق در قرن نوزدهم شروع شده، تا پراگماتیست‌های آمریکایی کشیده شده و از آنجا به فلاسفه معاصر، نظیر هیلری پات نم^{۱۰} و میشل دام مت^{۱۱} رسیده، که طبق نظر آنها تعبیر صدق باید براساس معرفت‌شناسی باشد. صادق بودن یک باور یا یک گزاره منوط به این است که مدعی آن در قبال آن باور یا گزاره در یک موقعیت مناسب معرفت‌شناختی باشد. بنابراین، اف. اچ. بردلی^{۱۲} به ما می‌گوید که «صدق آن چیزی است که عقل ما را راضی کند».^{۱۳} «تعبیری ایده‌آل از جهان که هم سازگار است و هم جامع».^{۱۴} نظیر این قول از برنارد بلانشرد^{۱۵} است که چنین اظهار می‌کند: قضیه‌ای صادق است که با یک کل جامع و کاملاً رسا سازگار باشد.^{۱۶}

از سوی پراگماتیست‌ها، نظر معروف پیرس این است که «صدق عقیده‌ای است که نهایتاً همه کسانی که اهل تحقیق هستند با آن موافقت کنند».^{۱۷} در حالی که از نظر ویلیام جیمز «اندیشه‌هایی صادق هستند که بتوانیم آنها را همگون کرده، اعتبار بخشیم و تأیید و تثبیت نماییم»^{۱۸}. جان دیویی اظهار می‌کند اندیشه‌هایی صادق هستند که وسیله‌ای باشند برای «تجدید نظام فعال در محیطی معین و از بین بردن مشکلات و مسائل خاص».^{۱۹} اخیراً هیلری پات نم به «مهم‌ترین نتیجه» یعنی آنچه آن را «رتالیسم متافیزیکی» می‌نامد معترض شده است؛ بدین معنی که صدق باید اساساً غیرشناختی باشد... و بنابراین، نظریه‌ای که از لحاظ سودمندی کاربرد، زیبایی و ظرافت داخلی، «قابلیت پذیرش»، «سادگی»، «محافظه‌کاری» و جز آن می‌تواند «ایده‌آل» محسوب شود، ممکن است کاذب باشد.^{۲۰} شق دیگر پات نم این است که «صدق صرفاً پذیرش معقول نیست، بلکه آرمانی کردن پذیرش معقول است. ما چنان صحبت می‌کنیم که گویا این چیزها موقعیتهای معرفت‌شناختی ایده‌آل هستند و قضیه‌ای را «صادق» می‌نامیم که تحت چنین شرایطی توجیه شود».^{۲۱} به دیگر سخن، «صدق» بر اساس دیدگاه درونی [اصطلاحی که پات نم برای شق ثانی (رتالیسم متافیزیکی) وضع کرده]، نوعی پذیرش معقول ایده‌آل شده است - یعنی نوعی سازگاری ایده‌آل باورهایمان با همدیگر و با تجربیاتمان، چنانکه آن تجارب فی‌نفسه در نظام باورها مؤثر باشند - نه این که با «نفس‌الامر» که مستقل از ذهن و زبان هستند مطابق باشند.

اگر مفهوم معرفت‌شناختی صدق را نظیر آنچه اینک ذکر کردیم، با نسبی کردن ملاکهای معرفت‌شناختی در بازیهای مختلف زبانی جمع نماییم به دیدگاه فیلیپس پی خواهیم برد. زیرا صدق در این دیدگاه عبارت است از رعایت ملاکهای شناخت‌شناسی مناسب؛ و چون این ملاکها

از یک بازی زبان نسبت به بازی زبان دیگر متفاوت است، بنابراین، صدق به نسبت آن بازی زبان متفاوت می شود. ۲۲

به نظر من، دلایل قاطعی برای رد کردن همه مفاهیم شناخت شناسی صدق وجود دارد. «اگر و فقط اگر P» مظهر اساسی ترین ویژگی مفهومی صدق (صدق هر چیز مربوط به قضیه مانند گزاره یا باور) باشد، هر چیزی که باور می کنیم و یا آن چیزی که برای تأیید و تکذیب باور لازم است، وابسته به این است که آیا آنچه باور حاکی از آن است براساس چیزی که باور می کنیم هست یا خیر. این باور من که «سزار از عرض رودخانه روبکان^{۲۳} عبور کرد وقتی صادق است که اگر و فقط اگر سزار از آن رودخانه عبور کرده باشد. چنین شرایطی برای صدق باور من، هم لازم و هم کافی است. و باور من که خدا آسمانها و زمین را خلق کرد فقط در شرایطی صادق است که خدا آسمان و زمین را خلق کرده باشد. به نظر من چنین مفهومی در استفاده روزمره ما از واژه «صدق» گنجائیده شده است (درباره هر چیزی که محتوای قضیه ای دارد).

این ویژگی بنیادی مفهوم صدق برهان ذوجهینی برای نظریه پردازان معرفت شناسی صدق به وجود آورده است. توجه کنید به گزاره «خدا قادر است». یک وجه این برهان این است: اگر معنای این گزاره همان چیزی است که به نظر می رسد، پس طبق فرمول مذکور برای صادق بودن این گزاره فقط لازم است که خدا قادر باشد. ما نمی توانیم شرایط معرفت شناختی دیگری تحمیل کنیم، بدون خدشه دار کردن آن فرمول که براساس آن، قادر بودن خدا فی نفسه برای صدق این قضیه کافی باشد. تا جایی که من می دانم، تنها راه گریزی که برای نظریه پرداز معرفت شناس وجود دارد این است که باید بگوید: این گزاره برخلاف ظاهرش، واقعاً دارای منزلت معرفت شناختی خاص است - منزلتی که به صورت خاص نظریه معرفت شناسی وابسته است. ولی اگر نظریه پرداز از این وجه بگریزد با وجه دیگر قضیه مواجه می شود. علاوه بر این حقیقت روشن که همه گزاره های ما اعم از دینی و غیردینی درباره منزلت معرفت شناسی یک چیز نیستند (ما معمولاً درباره چیزهای مختلفی صحبت می کنیم، حتی فلاسفه نیز ۲۴ ساعته درباره معرفت شناسی بحث نمی کنند). حریف ما نیز نمی تواند با گفتن «خدا قادر است» مشخص کند که کدام گزاره معرفت شناختی است. پاسخی که به نظر می رسد این است که این گزاره باید گزاره «خدا قادر است» باشد. ولی آن گزاره (از میان همه گزاره های دیگر)، گزاره ای است درباره شأن معرفت شناختی یک گزاره؛ ولی کدام گزاره؟ طبق این دیدگاه، سؤال مذکور هرگز نمی تواند پاسخی دریافت کند. کوشش برای پاسخ به

این سؤال منجر به پیدایش تسلسل نامحدود می‌شود. در هر مرحله این تسلسل گزاره بیان شده که دارای شان معرفت‌شناسی خاصی است، خود منزلت معرفت‌شناسی خاصی دارد. پس اگر وجه دوم این برهان انتخاب شود این نظریه نامنسجم می‌شود. به خاطر این دلایل و دلایل دیگر اطمینان دارم که مفهوم شناخت‌شناسی صدق به هیچ وجه قابل دفاع نیست. پس در این صورت، این ایده که بازیهای مختلف زبانی، مفاهیم مختلف صدق را تعیین می‌کنند معنای مناسبی نمی‌تواند داشته باشد. ۲۴ ما در همه بازیهای زبانی مفهوم مشابهی از صدق خواهیم داشت، گرچه راهمان برای تعیین این امر که صدق چیست از یک بازی نسبت به بازی دیگر متفاوت باشد.

به هر حال، اساسی‌ترین نکته‌ای که می‌خواهم مطرح کنم دفاع از دیدگاه فیلیپس درباره صدق نیست، بلکه درباره ارتباط دیدگاه وی درباره محل توقف درست است. فرض کنید که با نظر فیلیپس دایر بر این که صدق وابسته به بازی زبان است موافق باشیم. این موافقت چیزی بیش از یک مصادره به مطلوب برای نامربوط بودن، مثلاً، تئولوژی (الهیات) طبیعی نصیب ما نمی‌کند. زیرا ادعایی که درباره مفاهیم مختلف صدق وجود دارد، به این ادعا که ملاکهای شناخت‌شناسی کاملاً متفاوتی برای دین، متافیزیک، علوم تجربی، علوم تاریخی و جز آن وجود دارد، وابسته است. ولی اگر خداشناسی طبیعی به توجیه باور دینی مربوط باشد، ملاکهای دین و متافیزیک کاملاً متفاوت نخواهند بود. نمی‌توانند متفاوت باشند؛ زیرا رعایت ملاک در یک زمینه مثل متافیزیک، ما را در رعایت ملاک زمینه دیگری مانند دین یاری می‌رساند. پس پیش فرض این دلیل که مفاهیم صدق مجزا هستند این است که خداشناسی طبیعی به دین مربوط نباشد و این چیزی است که ما می‌خواستیم اثبات کنیم. اگر خداشناسی طبیعی به دین مربوط نیست (و بنا به دلایل دیگری که مورد قبول فیلیپس نیست) پس این مفهوم صدق جداگانه‌ای دارد و بنابراین، خداشناسی طبیعی به دین مربوط نیست. یعنی اگر خداشناسی طبیعی به این مربوط نیست به دین مربوط نیست. این درست، ولی دردی را دوا نمی‌کند.

۵

اینک باید به عمیق‌ترین دلیل فیلیپس برای محل توقف وی برگردم؛ یعنی تفسیر وی از گفته مذهبی. چنانکه در آغاز این مقاله اشاره کردم، تعیین آنچه به توجیه گزاره مربوط است بستگی دارد به محتوای آن گزاره و آنچه اظهار می‌شود. شاید شیوه استنباط فیلیپس از گفته دینی، زمینه‌ای

برای احکام وی از مربوط بودن و نامربوط بودن به دست دهد.

ولی تشخیص استنباط فیلیپس کار آسانی نیست. زیرا از یک سو وی بیش از آن که دیدگاه خود را تبیین کند به رد مواضع دیگران می پردازد. از سوی دیگر، بسیاری از نظرات او مبهم هستند؛ یعنی به بیش از یک گونه تفسیر نیاز دارند.

شاید استفاده از یک مقایسه یعنی استفاده از دیدگاهی سنتی تر برای فهمیدن باور مسیحی، مفید باشد. سنتی نه فقط دیدگاه فلاسفه و متکلمین، بلکه پیشنهاد می کنم دیدگاه توده بزرگی از دین باوران. خلاصه ترین توضیح ممکن این است که وقتی معتقدات مختلفی درباره ذات خدا، فعل خدا، طرح خدا، اوامر خدا و مانند آن دارند، بر این باورند که بدرستی، نفس الامرایی را توصیف می کنند که مستقل از ما و کار مذهبی ما، بازی زبان ما، صورت دینی زندگی ما یا هر چیز دیگری هستند که فکر می کنیم؛ مثل تجربه ساختار مفهومی جهان و یا عکس العمل نسبت به جهان. خداوند به ما و ساختار فرهنگی ما وابسته نیست؛ برای واقعیت او، کاملاً به عکس ما، به او وابسته هستیم، در حالی که او می توانست همیشه باشد، حتی وقتی که ما هرگز نبوده ایم.

ظاهراً فیلیپس این استنباط را با اطمینان رد می کند. اولاً شتون عینی مختلفی وجود دارند که او نسبت به خدا انکار می کند. مثلاً، مسئله وجود خدا مسئله ای نیست که درباره «حقیقت» باشد (FPE, 1-3, 17; RW) و مسئله ای نیست که درباره وجود یک «شیء» باشد. (FPE, 35, 60, 85) برآستی نمی توانیم بگوییم که خدا همیشه وجود داشته است (RWE, 171)، خدا «شخص» نیست (RWE, 148)، خدا «شیء» نیست (RWE, 149, 171, 174; FAF, 321, 324). آیا این انکارها با آن استنباط سنتی ای که قبلاً مطرح کردیم سازگار است؟ این امر به چگونگی تفسیر آثار فیلیپس بستگی دارد. انکار فیلیپس در این مورد که خدا «عین» یا «شیء» است می تواند تصدیق این امر تلقی شود که خدا فقط یک شیء در میان دیگر اشیاء و بدون تفاوت در شأن وجودی از یک درخت یا سنگ نیست. و این استنباط دقیقاً به چگونگی تبیین مفهوم «شیء» بستگی دارد و فیلیپس در این زمینه مانند اکثر فلاسفه دیگر آماده جوابگویی نیست. ولی یقیناً مفهوم سنتی باور مسیحی، خدا را چیزی مانند درخت یا سنگ تلقی نمی کند؛ حتی بر واقعیت عینی و استقلال ذاتی خدا از ساختار فرهنگی ما تأکید دارد. به علاوه، وقتی که فیلیپس وجود خدا را به عنوان یک «حقیقت» نمی پذیرد، معلوم می شود که او چنین می اندیشد که «همه امور حقیقی» ممکن الوجود هستند و نیز وقتی منکر «وجود» خداست، همه موجودات را ممکن الوجود می داند. شاید اینجا بتوان به

فهم زبان انگلیسی وی خرده گرفت که چرا واجب الوجود یک امکان مفهومی نیست؟ ولی اگر این ادعاها صرفاً به عنوان انکار وجود ممکن الوجود الهی محسوب می شود کاملاً با وجود عینی، مستقل و واجب الوجود خداوند سازگار است.

فیلیپس بارها انکار کرده است که وجود خدا یک «فرضیه» است (FPE, 87-92, 101-5); یا مسائل دینی مسائل نظری هستند (RWE, 146)، یا مسائل دینی مسائل نظری هستند (FPE, 26, 32; RWE, 181). به علاوه، باید بینیم این ادعای فیلیپس چگونه قابل فهم است. احتمالاً چنین انکارهایی با تأکید وی که بازتاب سخنان کرگگور^{۲۵} است ارتباط نزدیکی داشته باشد؛ بدین معنی که باور به خدا جدا از ارتباط عاطفی و درگیری با او در زندگی نمی تواند وجود داشته باشد. ظاهراً آنچه فیلیپس انکار می کند این است که اعتقاد به خدا صرفاً یک فرضیه یا صرفاً یک مسئله نظری است؛ این مسئله صرفاً و یا بیشتر به خاطر نقش توصیفی آن جالب است و یا این که دلایل (اصلی) ما برای وارد کردن ساحت مذهبی، ارضای حس کنجکاوی عقلی یا کشف چگونگی جهان و یا تدوین عاقلانه ترین نظریه قانع کننده است. بنابراین، اگر منظور وی این است، انکار او حتماً صحیح است. دین اصولاً یک امر نظری نیست؛ وقتی که در دین عمیق می شویم دین را «صورتی از زندگی» می بینیم که شامل درگیری عاطفی و عملی است. به زندگی فرد به طور خاصی شکل می دهد و اشیاء را به طور خاص «می بیند». ولی همه اینها با آنچه به نظر، واضح و روشن می رسد سازگار است - یعنی دین نوعاً شامل حقایقی است که در دنیای خارج وجود ندارد. در ادیان توحیدی تعهد و التزام به این فرض وجود دارد که خدا واقعی و فعال است، دارای ذات است و نیازهای اساسی ما را برآورده می کند. انسان می تواند این مسئله را بدون انکار این که اصولاً زندگی عملی عاطفی است بپذیرد.

۶

تاکنون در اظهارات فیلیپس چیزی پیدا نکرده ام که واقعاً انکار وی را مبنی بر این که در بازی زبان دینی برای انواع ارزیابیهای باور دینی کلام طبیعی جایی باشد استحکام نبخشد. ولی من فقط در حاشیه این گفتار بحث کرده ام. برای فهمیدن لبّ مطلب باید به توصیف او از محتوای گزاره دینی نگاه دقیق تری بیفکنیم.^{۲۶}

در اینجا باید بین باورهای مختلفی که وی می خواهد استثنا کند تفاوت قائل شویم. یعنی بین

باورهایی که غالباً به عنوان «خرافات» محسوب می‌شوند و تفاسیری که او برای باورهای مجاز ارائه می‌دهد. پیش‌بینی حوادث در مقوله اول بارز است. وی می‌گوید برخلاف ظاهر، باور مسیحی نباید چنین تعبیر کند که وجود بعد از مرگ تداوم دارد. و نیز نباید به عنایت خداوند طوری اعتماد کنیم که فکر کنیم امور زندگی ما به طور خاصی متحقق می‌شوند و طور دیگر امکان تحقق ندارند. باور به این امر که خداوند کلیسا را هدایت می‌کند و یا باور به آغاز ملکوت خداوند در کره زمین مستلزم این نیست که کلیسا در تاریخ بشر دارای قدر و منزلت باشد. تأکید عمده فیلیپس در کتاب مفهوم دعا^{۲۷} این است که دعا نباید به عنوان تلاشی برای تحت تأثیر قرار دادن خدا تلقی شود:

دعا نباید به عنوان تلاشی محسوب شود که در روند امور تأثیر بگذارد، بلکه باید به عنوان یک ابراز و درخواست ارادت به سوی خدا باشد که به وسیله آن امور متحقق شوند (۱-۱۲۰).

وقتی که مؤمنان راستین برای چیزی دعا می‌کنند از خدا نمی‌خواهند که امری را متحقق کند، بلکه به طریقی، شدت خواسته‌های خود را ابراز می‌کنند. آنها می‌دانند که امور همیشه بر وفق مراد آنها پیش نمی‌رود، ولی از خدا می‌خواهند که توان مقابله با آن را داشته باشند (۱۲۱).

در مقوله دوم (استنباط او از باورهایی که مایل به حفظشان نیست) شاید بتوانیم میان گزاره‌های خاص‌تر و عام‌تر تفاوت‌های سودمندی قائل شویم. در میان آنها که عام‌تر هستند گزاره‌هایی می‌یابیم که ظاهراً براساس آنها باور دینی به عنوان ابراز نگرشهایی به سوی جهان طبیعی تعبیر می‌شود، از جمله زندگی بشر، البته نه به عنوان تعهد شناختی نسبت به واقعیتی که فراسوی جهان طبیعی است. فیلیپس ایمان به خدا را به عنوان دیدن معنای زندگی بشر می‌داند (FPE, 182)، و دیدن امکان محبت جاویدان (FPE, 21, 29)، توجه به زندگی فردی و تنظیم آن به روش خاص (FPE, 157)، طوری به موقعیتها عکس‌العمل نشان دادن (FPE, 102) و استفاده از یک تصویر برای نظم بخشیدن به زندگی (FPE, 89, 100). از نظر فیلیپس مسئله وجود خدا، مسئله امکان برای معنا و بی‌معنایی (در دین) برای صدق و کذب (FPE, 3)؛ مسئله دربارهٔ امکان یک جهان متقابل (FPE, 19) و یا صورتی از زندگی است. به علاوه، تفاوت بین مؤمن و کافر مانند تفاوت بین کسی است که به زندگی خود توجه داشته و متناسب با آن منظمش

می‌کند و کسی که برای چنین واکنشی فرصت ندارد و یا چیزی در آن نمی‌بیند (FPE, 157).
 دلیلی که فهم اظهارات فیلیپس را برایم مشکل می‌کند این است که بسیاری از صورت‌بندیها به وسیله کسی که باور دینی اش بر اساس رئالیسم سنتی استوار است قابل قبول است.
 جر و بحث فیلیپسی^{۲۸} (اصطلاحی که خودم آن را وضع کرده‌ام!) بر ضد استنباطهای ناپخته دعا به عنوان تلاشی برای به وجود آوردن اثرات خاص در جهان به طریقی که خدا را طرفدار خود بسازیم، از سوی بسیاری از کسانی که خدا را به عنوان وجودی فراتر از طبیعت می‌نگرند و معتقدند که خدا مستقل از بازی زبان است - که ما بازی بکنیم و یا نکنیم - قویاً تأیید شد. در حلقه‌های مسیحی این تفکر که خدا همیشه به دعاها جواب می‌دهد و جواب غالباً «نه» است یک امر بدیهی قلمداد می‌شود.

به علاوه، هیچ مسیحی متفکری انکار نمی‌کند که این نوع طرز تلقی و ادراک ارزشی مورد تأکید فیلیپس، در باور مسیحی نقش ذاتی دارد. ولی فقط این سؤال باقی می‌ماند که آیا این همه ایمان است یا ایمان چیزی بیش از اینهاست؛ بالاخره جای درست و ویژگی پیش‌بینی در عقیده دینی موضوع بحث رئالیست‌ها و ضد رئالیست‌ها است. علمای مؤمن رئالیست در این امر با فیلیپس هم‌رأی هستند که استلزامهای دقیق درباره جریان حوادث را نمی‌شود با اعتقاد به عنایت الهی، زندگی اخروی، یا کار روح القدس در کلیسا اثبات کرد. ولی علی‌رغم این ابهامات، به نظر من صبغه بحث فیلیپس روشن است. به نظر وی باور دینی ذاتاً به طرز تلقی و عکس‌العمل ما به جهان طبیعی مربوط است و ظاهراً پیشنهاد می‌کند که چیزی بیش از این وجود ندارد.

اینک به چند مثال خاص از تفسیر وی درباره باور و مفهوم مذهبی اشاره می‌کنم. مثالی خوب درباره اراده خدا از کتاب FAF، بعد از ارائه نقل قولی از جکوب فریز درباره طوفان وحشتناک دریا؛ فیلیپس می‌گوید:

در لحظات بسیار خطرناک، مانند وقتی که دریا طوفانی است، انسان تصور می‌کند شاید زندگی اش در دست خدا باشد. اراده خدا در نجات و یا هلاکت او از طوفان سهمگین متجلی خواهد شد. قدرت خدا فراتر از موجها و رعد و برق است - قدرتی که از نظر نویسنده مخوف و شگفت‌انگیز است. مفهوم اراده خدا در این گونه عکس‌العملها معنا می‌یابد ... مفهوم اراده خدا به آنچه به عنوان یک

تبیین فراتر روی داده مربوط نیست. برعکس، گرچه اراده الهی از این حد فراتر است، رخدادهایی را که توصیف کردم نمی تواند اتفاقی بودن زندگی انسان را در مواجهه با طوفان تبیین کند. «اراده خدا» پاسخگوی این پرسش که «چرا چنین امری روی داده؟» نیست. ولی راهی است که از طریق آن گرایش به پرسش کردن از بین می رود. مفهوم اراده خدا نه در جستجوی تبیین ها، بلکه در ادراک آنها شکل می گیرد... در سایه رحمت خدا بودن منجر به احساس شگفتی می شود. شگفتی در اتفاقی بودن زندگی، شگفتی در معجزه وجود (FAF, 281-2). ۲۹.

آنچه قطعاً می توان از گفتار مذکور برداشت کرد این است که فیلیپس بحث دینی را به عنوان نوعی ابراز، بیان و راهنمایی نگرشهای ما به سوی زندگی بشر می داند، به نحوی که می توانیم جهان و جایگاه خود را در آن ببینیم، به نحوی که می توانیم به زندگی مان نظم ببخشیم- و به طور خلاصه ابراز، بازتاب و شکل گیری «صورت زندگی». هر وقت به اصل مطلب می رسد و سعی می کند که بگوید نهایتاً چه می شود به نظر می رسد که برداشت من درست است (یعنی فیلیپس دیدگاه ابرازی دارد). به نظر می رسد که جایی برای هیچ گونه التزام شناختی نسبت به یک واقعیت متعالی فراتر از بازی زبان وجود نداشته باشد. در این صورت، چنین بازیهای وجود ندارد و با توجه به آن، بازی زبان ما ممکن است درست و یا نادرست باشد. این برداشت با توجه به عبارت زیر از کتاب RWE بیشتر تقویت می شود:

تصورات دینی به انسان زبانی می دهد که در آن امکان تفکر در نحوه زندگی انسان وجود دارد... وقتی این افکار در عبادت پیدا می شود، حمد و تسبیح به شیئی به نام خدا دلالت نمی کند... به راحتی می توان به این نتیجه رسید که اگر اصطلاحات دینی ای که پیرامون خدا بحث می کنند، اصطلاحات دلالت کننده ای نباشند، نه چیزی برای گفتن دارند و نه صادق هستند. به هر حال، در همین فصل دیدیم که این گونه استدلال فرض غیرقابل توجیه دارد. ما برای احتمالات دیگر دلیل به دست دادیم. وقتی که این احتمالات را تشخیص می دهیم می بینیم که اصطلاحات دینی از قبیل حمد، تسبیح و مانند آن اصطلاحات دلالت کننده ای نیستند. این کوششها از نظر ویژگی، ابرازی هستند و آنچه ابراز می شود، عبادت خدا نامیده می شود (RWE, 149-50).

تا جایی که من می فهمم این امر مستلزم این است که بحث دینی به الگوهای زندگی بشر و راههایی که برای دیدن این الگوها در جهان وجود دارد مربوط است و نه هیچ چیز دیگر.^{۳۰} هنوز راه دیگری وجود دارد که فیلیپس برای گریز از این مخمصه بتواند از آن استفاده کند، و در عین حال، به آنچه قبلاً گفته وفادار بماند. «البته» ممکن است ادعا کند «این نکته که خدا فراتر از بازی زبان ماست و برای وجود، ذات و یا فعلش به چگونگی سازی ما وابسته نیست، امر اساسی دیگری است که در داخل بازی زبان دین مسیحی می گوئیم و باید (به طور کلی) آن را همان گونه بفهمیم که مسائل مطرح شده در مباحث مسیحی را می فهمیم». ^{۳۱} در این صورت آنچه من برای نشان دادن فهمیدن رئالیسم سنتی می گوئیم با آنچه فیلیپس ادعا می کند در تضاد است. وی می تواند به روش مطلوب خود، بازی زبان نسبی را تفسیر کند، و اگر من می گوئیم نه، درباره کسی بحث می کنم که اعتقاد دارد خدا وجود واقعاً مستقل از ما دارد و بیرون از هر آنچه می گوئیم و انجام می دهیم است و این که خداوند واقعاً به ما عنایت دارد و ... پاسخ فیلیپس به من مانند پاسخ داده شده در رساله اش با عنوان «سیری درباره بازی زبان و دین»^{۳۲} است و آن این که من فلسفه را ایتالیک کرده ام.^{۳۳} در قبال این پاسخ فیلیپس چه کاری از دست من ساخته است، تا مانع جذب آراء ضد فیلیپسی به وسیله بازی زبان فیلیپسی شوم.

آخرین تلاش من در اینجا متوسل شدن به تضاد میان مفهوم رئالیستی و مفهوم معرفت شناختی صدق است. طبق نظر فیلیپس، دیدیم که صدق باور دینی باید (مانند ما فیلسوفان ایتالیک) مبتنی بر

رعایت ملاکهای بازی زبان دینی مربوط باشد. براساس مفهوم رئالیستی صدق، در مقابل، صدق باور دینی یا هر باور دیگر صرفاً عبارت است از آن چیزی که باور درباره آن است، یعنی طبق آن باور باشد. از رعایت ملاکهای معرفت شناسی یا سایر ملاکهای داخل بازی زبان نمی توانیم درباره صدق هیچ نتیجه ای بگیریم. البته رعایت انتخاب متناسب ملاکها، شاهد محکمی برای صدق خواهد شد. هرچند که ما در باورمان این ملاکهای معرفت شناختی را به خوبی رعایت کنیم، براساس مفهوم رئالیستی صدق همیشه این امکان وجود دارد که آن باورها غلط از آب درآیند. با این روش که بین مفهوم رئالیستی و دیگر مفاهیم تفاوت قائل می شویم، می توانیم از مداخله در جزئیات جر و بحثهای دینی بپرهیزیم و به جای آن، درباره چگونگی صدق بحث کنیم. بنابراین، ارزش صدق باور دینی یک فرد رئالیست مبنی بر این که خدا حضور نزدیکی در مخلوقاتش دارد، صرفاً در ارتباط با این امر یقین می شود که آیا خدا به مخلوقاتش نزدیک است؛ رعایت ملاکهای بازی زبان به هیچ وجه برای آن کافی نیست؛ در حالی که فیلیپس آشکارا آن را انکار می کند. اینک دقیقاً تفاوت بین استنباط فیلیپس از باور مسیحی و آنچه من به عنوان استنباط سنتی تلقی می کنم روشن است.

باید یادآوری کنم که فیلیپس در کتاب RWE مراقب است که بین دیدگاه خود و دیدگاه ابرازی طبیعت گرای ار. بی. بریت ویث^{۳۴} تفاوت قائل شود (۱۴۵-۱۴۰). ولی این مسئله دارای اهمیت است که وی این تفاوت را بیان می کند، در حالی که بریت ویث «داستانهای» دینی را به عنوان کمکی برای اهداف اخلاقی که مستقلاً به وجود آمده اند می شناسد و در نتیجه قائل به ارتباط خارجی دین و اخلاق است. از نظر فیلیپس «باور دینی فی نفسه ابراز بصیرت اخلاقی است». بنابراین، این دیدگاه محصور در بینشی ابرازی است و نمی تواند از قلمرو جهان طبیعی فراتر برود.

۷

برگردیم به بحث «محل توقف درست»، اگر استنباط فیلیپس از باور و گزاره دینی همین باشد، پس واقعاً از تحریم وی از این گونه ملاحظات که وی مایل به کنار گذاشتن آنهاست پشتیبانی می شود. اگر «بحث درباره خدا» صرفاً راهی برای بیان مجموعه ای از نگرشها به سوی زندگی بشر در جهان طبیعی باشد، پس براهین الهیات طبیعی به نفع و علیه وجود خدا با قابلیت قبول وجود

خدا هیچ گونه ارتباطی نخواهد داشت. مسئله قابلیت قبول بدان گونه که برای گزاره های مدعی قاعده صدق مطرح است، طرح نمی شود. البته شاید احساس شود که این نوع طرز تلقی غلط، احمقانه، ساده لوحانه و غیر واقعی باشد و بدون شک، ادعایی که چنین نگرشی مناسب آن است در پرتو ملاحظات گوناگون قابل ارزیابی است. ولی طبق تفسیر ما از افکار فیلیپس، گفته مذهبی صرف ادعا درباره یک نگرش نیست، بلکه ابراز نگرش است و این که آن نگرش با هر چیز خارج از بازی زبان قابل تأیید و تکذیب نیست، قابل نشان دادن صدق و کذب نیست. به همین دلیل ساده به هیچ وجه تحت انقیاد روشهای ارزیابی نیست. اگر بازی زبان دینی این گونه انجام می گیرد برای بازی کننده اش هیچ گونه مخاطره ای از تداخل بیرون از بازی زبان در بر ندارد. زیرا در بحث مذهبی ما ادعا نمی کنیم که حقیقت یک واقعیت فوق طبیعی و عینی را توضیح می دهیم. دلایل به نفع و علیه چنین ادعایی به موضوع ربطی ندارد. لازم نیست درباره «محل توقف» نگران باشیم؛ زیرا با یک معنا آغاز نکرده ایم. ۳۵

پس راهی یافته ایم که در آن فیلیپس می تواند استقلال معرفت شناختی مطلقی برای بازی زبان کسب کند که بر اساس آن به نفع و علیه ملاحظاتی که وی مایل به نادیده گرفتن آنهاست جایی وجود ندارد. ولی آیا وی برای این استقلال بهای گزافی نپرداخته است؟ من و بسیاری از دین باوران چنین فکر می کنیم. باور و بحث دینی با محدود شدن به انعکاس نگرشها و عواطف پیرامون زندگی بشر و جهان طبیعی، انسان را از دین توحیدی، جان و خون زندگی اش تهی کرده است. اگر ما با یک موجود متعالی که دارای نوعی واقعیت است که او را حاکم می کند بر صدق باورها و بر ملاکهای بازی زبان، که بر طبق نظر فیلیپس ایفای نقش می کنند، ارتباط حیاتی نداشته باشیم پس بدبخت ترین انسانها خواهیم بود.

من پیش از فیلیپس، تحقیق منظمی دایر بر چگونگی استنباط مؤمنان از محتوای باور انجام نداده ام. زیرا طراحی و انجام چنین تحقیقی بسیار مشکل خواهد بود. من فقط می توانم بگویم که احساسم در این مورد این است که من و بیشتر مؤمنانی که با آنها آشنا هستم، تصدیق باور مذهبی خود را فقط و یا حتی اساساً ابراز نگرش و عاطفه درباره جهان طبیعت و زندگی بشر محسوب نمی کنیم. دلایل دیگری هم ندارم که غیر از این باشد. به نظر من پیشنهاد فیلیپس برای تعویض تفکر ما درباره باور دینی به طور معمول، صرفاً توصیف و ویژگی صورت زندگی مذهبی نیست. به گمانم صورت (های) مذهبی بودن پیشنهادی فیلیپس فقط برای یک دسته افراد فرهیخته «متجدد»

امکان واقعی دارد و آن قدر از واقعیت معمولی مذهبی به دور است که برای اکثر برادران ما امکان ندارد.

به علاوه، تفسیر ابرازی بحث دینی اگرچه می تواند برای محل توقف فیلیپس دلیلی به دست دهد، این دلیل هم مانند دلیل نسبی بودن صدق بازی زبان، دور به نظر می رسد. دلایل اصلی فیلیپس برای پذیرفتن تفسیر ابرازی که پی به انکار تفاسیری که بیشتر عینی و «مدلولی» هستند می برد، معرفت شناختی است. دلایلی همچون: آن طور که وجود و حضور خدا را کشف می کنیم حضور و وجود گاو را نمی توانیم دریابیم (RWE, 173, 188; FAF, 203-5, 321)؛ ولی چون محتوای یک باور و یا یک گزاره به آن چیزی وابسته است که به عنوان دلیل به نفع و یا علیه آن محسوب می شود،^{۳۶} نتیجه می گیریم که آن چیز که «درباره خدا» می گوئیم با آنچه درباره گاو می گوئیم متفاوت است. (این فقط نمونه ای بود از طرح مسئله وی، ولی برای نکته ای که به آن خواهیم پرداخت کفایت می کند.) بنابراین، الهیات طبیعی و تحقیقات تاریخی و غیره ارتباطی به ارزشیابی بحث ما پیرامون دین ندارد. زیرا بسیار راحت می توان ملاحظه کرد که نتیجه آن پیش فرض این دلیل است. زیرا اگر ملاحظاتی که فیلیپس استثنا کرده (همچون «تجربه دینی» که می تواند یک آگاهی ادراکی از خدا به عنوان واقعیت عینی باشد) مربوط بودند، پس مقدمه اول که به وسیله نظریه معنایی شایسته است، منجر به تفسیر ابرازی می شود غیر قابل قبول می شود. مقدمه اول (که برای مثال، هیچ راهی برای کشف وجود خدا نیست) متضمن این است که ملاحظاتی را که در نتیجه گیری استثنا کرده بودیم قبلاً مستثنا شده اند. این امر اثبات می کند که تفسیر ابرازی و تعیین موقعیت برای محل توقف ارتباط تنگاتنگ دارند؛ آن قدر تنگاتنگ که امکان ندارد از یکی به عنوان دلیل دیگری بتوانیم استفاده کنیم.

۸

بنابراین، تلاش فیلیپس را در نشان دادن محل توقف برای ارزیابی معرفت شناختی باور دینی خاص ناکام تلقی می کنم. اینک مایلم ارزیابی دیگری را مورد توجه قرار دهم؛ ارزیابی ای که متعلق به بازی زبان به عنوان یک کل است نه باورهایی که در داخل آن به وجود می آید. حتی اینجا هم فیلیپس کمتر مایل است که جریان حرکت به روال طبیعی اش را مجاز بداند. وی ارزیابی باور دینی خاص (ارائه ملاحظات به نفع و علیه) را براساس ملاکهایی که داخل بازی زبان رخ می دهد

مجاز می‌داند، ولی تلاش در ارزیابی بازی زبان را فی‌نفسه مجاز نمی‌داند.

مسئله در توجیه ملاک برای کاربرد ما از اصطلاح «شیء فیزیکی» نیست؛ مسئله در چگونگی استفاده ما از این مفهوم است. مقایسه شیء فیزیکی با واقعیت خدا فقط در سطح دستور زبان معنی می‌دهد. به هر حال، مسئله در توجیه کلی ملاکها برای تمیز دادن بین واقع و غیر واقع نیست (FPE, 70).^{۳۷}

فقط می‌توانیم بگوییم که مردم بدین طریق پاسخ می‌دهند... ولی شدت جوابهای آنها را با یک روش بیرون از بازی زبان نمی‌توانیم توجیه کنیم؛ فقط می‌توانیم نشان بدهیم که این امر درباره پاسخهای دینی صحت دارد... (FPE, 108).^{۳۸}

فیلیپس مانند بسیاری از نکات دیگری که اشاره کرده، به خود زحمت نمی‌دهد تا برای گفته‌هایش دلایلی ارائه دهد؛ فقط می‌گوید این این‌طور است، ولی لازم نیست که برای دلایلی خیلی جستجو کنیم. این یک تم بسیار معمولی ویتگنشتاینی است که ادعا می‌کند ارزیابی خارج از بازی زبان امکان ندارد؛ زیرا هیچ دیدگاهی نیست که از آنجا بتوان این ارزیابی را انجام داد. هر سؤالی فقط می‌تواند از داخل بازی زبان مطرح بشود (RWE, 161-4; FAF, 59-60, 206, 214). بدیهی است که این ارزشیابی از داخل بازی زبان مورد بحث، قابل انجام نیست. ولی چرا این ارزشیابی نمی‌تواند در بازی زبان دیگر عملی شود؟ زیرا این امپریالیسم یا تنگ‌نظری غیرمجاز است. عامل به یک بازی زبان چه حقی دارد که درباره ساختار بازی زبان دیگر حکم جاری کند؟ ولی این پاسخ برای دفاع از نظر فیلیپس کافی نیست. زیرا فرض دیگری هست که او باید رد کند و آن این است که شاید بازیهای زبانی‌ای وجود داشته باشند که مخصوصاً برای بررسی، توصیف و ارزیابی بازیهای زبان دیگر طراحی شده باشند. و نیز یک امکان (فرضی) را باید لحاظ کرد و آن این است که یک کار عقلانی آزاد غیرمنظم براساس مجموعه ثابت ملاکها و روندها مثل بازی زبان معین پیش نمی‌رود و این که در صورتی می‌توانیم چنین کاری کنیم که بازی زبان را بررسی انتقادی بکنیم.

نتیجه این که فیلیپس موفق به دفاع از قول خود درباره محل توقف نشده است. وی نه این امکان را که مناسب است در جستجوی ملاحظاتی بیرون از کاربست دینی و ثمراتش باشیم، یعنی در ملاحظاتی که به نفع و علیه باورهای دینی مختلف هستند رد کرده است، و نه این امکان را که آنچه وی به عنوان بازی زبان دینی در نظر گرفته فی‌نفسه بتواند برای معقولیت و یا توجیه پذیری

ارزیابی شود. من در اینجا اثبات نکردم و یا حتی دلیلی ارائه ندادم مبنی بر واقعی بودن این امکانات، و فقط سعی کردم اثبات کنم (یا دست کم اشاره کنم) که قول فیلیپس قطعی نیست. در ادامه این مقاله از زاویه دیگری به قضیه باور دینی نگاه می‌کنم. از زاویه‌ای که در آن از برخی از اندیشه‌های ویتگنشتاینی سود ببرم، ولی با تفاوتهای زاویه‌ای که برخی از حرکت‌هایی را مجاز می‌کند که فیلیپس با آن «محل توقف» اش سعی در بلوکه کردن آن دارد.

۹

دگزستیک پرکتیس^{۳۹} (DP) یا نوعی کاربست مربوط به باور، مجموعه تمایلات و عاداتی است که حاصل هر یک از آنها باوری است به عنوان برون داد که ارتباط خاصی با درون داد دارد. بنابراین، طبق این تعریف می‌توانیم درباره ادراک حسی به عنوان یک DP فکر کنیم، که شامل مجموعه بزرگی از عادات است که هر یک چنان عمل می‌کند که حاصل آن، باوری درباره محیط فیزیکی فعلی به وجود می‌آورد با محتوایی که کم و بیش کارکرد معین از درون داد حسی است (همراه با باور زمینه‌ای در صورت داشتن ارتباط). تشخیص DP مانند تشخیص «بازی زبان» که ظاهراً براساس نیاز مسئله مورد بحث تمیز داده می‌شود، مشکل است و برای هدف فعلی می‌توانیم درباره کاربست‌های وسیع فکر کنیم؛ مانند کاربست‌های ادراک حسی که اشاره کردم، که هر یک از آنها در قلمرو مشخصی از درون دادها عملی است. مثل تجربه حسی، تجربه درونی، تجربه عرفانی، خاطره، بدیهیات قضایا و مقدمه براهین. بنابراین یک DP درون‌نگرانه خواهیم داشت، DP عرفانی (یعنی براساس تجربیات عرفانی باورهایی درباره خدا شکل دهیم)، و DP‌های استنتاجی مختلفی که انواع آنها به انواع استنتاج وابسته است.

یکی از دلایلی که بحث «بازی زبان» را به DP برمی‌گردانم این است که چون بحث ما درباره معرفت‌شناسی مربوط به باور است به کاربرد مستقیم‌تری به این مطلب نایل خواهیم شد؛ البته اگر کاربستی که بدان متوسل شده ایم به طور خاص درباره شکل‌گیری باور باشد. خود ویتگنشتاین در کتابش تحت عنوان فی‌الیقین^{۴۰} بارها به مسائل معرفت‌شناسی اشاره کرده است. احساس می‌کنم که بهتر بود ویتگنشتاین در مباحث معرفت‌شناسی از مفهوم DP من به جای بازی زبان استفاده می‌کرد. البته چون باورها نوعاً به وسیله زبان ابراز می‌شوند - مخفی و آشکار - کاربردهای زبان متعلق به DP‌ها می‌شوند. پس همراه با DP ادراک حسی، ما بازی زبان تهیه گزارش مشاهده‌ای

داریم. از این رو پیروان ویتگنشتاین می‌توانند هر آنچه را که می‌گوییم به زبان دلخواه خود ترجمه کنند. به هر حال تا حدی که من با بازی زبان سر و کار دارم، توجه‌ام را به آنچه اجزاء «شناختاری» نامیده می‌شود معطوف کرده‌ام؛ یعنی کاربرد زبان برای ابراز باور و ارائه دلایلی برای رد و یا قبول آن. کاربردهای دیگر زبان فقط تا جایی نقش دارند که به فهمیدن تصدیقها و در نتیجه، به محتوای باور مربوط باشند.^{۴۱}

همچنین DP مانند بازی زبان ویتگنشتاینی، دارای جهات ارزیابی و تکوینی است، هر DP نه تنها شامل مجموعه‌ای از ساز و کارهای شکل‌گیری باور است، بلکه شامل روندهای استاندارد برای ارزیابی باور، تصمیم‌گیری درباره اهمیت دلایل، روشهای تصریح و مانند آن هم هست. این امر دال بر یک نظام زمینه‌ای باورهایی است که می‌تواند در چنین ارزشیابی‌ای مورد استفاده قرار گیرد. پس DP ادراک حسی دارای مجموعه‌ای است از باورهایی که درباره چگونگی جهان فیزیکی و اجتماعی است. هم واقعیت‌های خاص - مانند خانه من چگونه به نظر می‌رسد - و هم قوانین کلی - مثل وقتی که کبریت روشن نزدیک روزنامه خشک قرار می‌گیرد چه حادثه‌ای رخ می‌دهد. این امر مستلزم این است که آن چیزی که به نام DP‌های مختلف نام بردیم مستقل از هم نباشند. این نظام زمینه‌ای باورها که از آنها در DP ادراک حسی استفاده کردیم با درگیر شدن در کاربستهای استنتاجی متفاوت و با شکل‌گیری باورهای ادراکی ساخته شده است. از بحث بازی زبان ویتگنشتاینی چند نکته برگرفته‌ام تا از آنها در توضیح DP خود استفاده کنم.

۱. کثرت غیر قابل کاهشی از DP‌ها وجود دارد. راههای متعددی برای شکل‌گیری باور وجود دارد که هر یک به شیوه خاص خود از درون داد به برون داد باور می‌روند، هر یک با شیوه خاص توجیه خود، هر یک با احکام ارزیابی و اصلاح باور خود. اصول مشترک توجیه باور که به طور کلی به کار گرفته شود مانند اصولی که فلاسفه‌ای از قبیل افلاطون، دکارت و لاک می‌پنداشتند، وجود ندارد. شاید امکان داشته باشد که بتوانیم اصول مطلقمانند این را که «باوری قابل توجیه است، اگر و فقط اگر بر اساس زمینه مناسبی باشد»، تدوین کنیم، و اگر توانستیم چنان نامشخص هستند که قابل استفاده نخواهند بود. آنچه برای توجیه باور ادراکی لازم است با توجیه باور ریاضی و یا باور دینی کاملاً متفاوت است.

۲. تکوین پیش از آگاهی DP‌ها حاصل می‌شود و ما با آنها بسیار سر و کار داریم، قبل از

آن که از وجود آنها آگاه باشیم و آنها را نقد کنیم. وقتی که کسی به سن آگاهی می‌رسد ناگزیر از به‌کارگیری آنهاست. کاربست مقدم بر نظریه است. جغد مینرو^{۴۲} فقط غروبها به پرواز درمی‌آید. ۳. جامعه بنیادی. غالب DPها کاملاً اجتماعی هستند: به وسیله یادگیری تحت کنترل اجتماع جامعه بنیاد هستند، مجاز اجتماعی و مشترک اجتماعی هستند. مثلاً می‌آموزیم که باور ادراکی را با نظام مفهومی حاصل از اجتماع شکل دهیم. نقش مکانیزم و گرایش فطری را هم انکار نمی‌کنم، ولی این همه قضیه نیست.

۴. دخالت در حوزه بزرگ‌تر از کاربست. ما می‌آموزیم که به دنبال دستیابی به هدفمان باور ادراکی را همراه یادگیری و به‌عنوان بخشی از آن برای چگونگی کار با اشیاء حسی شکل دهیم. من ضمن تشکر، اذعان می‌کنم که در ارتباط با این ویژگیهای بازی زبان / دگرستیک پرتیس به ویتگنشتاین و پیروان او مدیونم. ولی اگرچه مفهوم DP من در مواردی که ذکر کردم به‌طور مشخص ویتگنشتاینی است، خواننده از این بابت که در چند جهت اساسی با ویتگنشتاین اختلاف نظر دارم تعجب نخواهد کرد. قبلاً به این عقیده که هر بازی زبانی و یا DP، مفهومی مشخص و جدا از حقیقت و واقعیت تعیین می‌کند حمله کرده‌ام و نیز با دیدگاهی که «صدق» (و هم احتمالاً «واقع») را معرفت‌شناسانه تعبیر می‌کند مخالفت کرده‌ام، و به جای آن، بر مفهوم رئالیستی صدق تأکید داشته‌ام. اگر با چنین زاویه‌ای به صدق نگاه کنیم دلیلی برای انکار این امر که فقط یک مفهوم صدق یا (واقعیت) در همه بازیهای زبانی وجود دارد نمی‌یابیم. به علاوه، با مفهوم غیررئالیستی باطن‌گرای فیلیپس که مدعی است محتوای باور و بحث دینی داخل بازی زبان است مخالفم و به جای آن تأکید می‌کنم که اساس تشکل زندگی مذهبی (معمولی) دست‌کم برای ادیان توحیدی است که افراد را به واقعیت وجودی فعالی ملتزم و متعهد می‌کند که واقعیت آن وجود به‌هیچ وجه به وجود، ساختار و یا سرنوشت هیچ بازی زبانی دینی‌ای ارتباط ندارد و در نتیجه با توجه به این اختلافات است که با این تفکر که چیزی بیرون از DP نمی‌تواند با منزلت معرفت‌شناختی باور داخل DP ارتباط داشته باشد و نیز این که ما نمی‌توانیم از بیرون، DP را نقد و ارزیابی کنیم موافق نیستم.

و باور دینی قابل استفاده است. در حالی که این مفهوم اساساً متفاوت از دیدگاه فیلیپس است، در عین حال، بصیرت ویتگنشتاینی را در جهاتی که قبلاً گفتم داراست. چنانکه قبلاً درباره‌ی بازی زبان ویتگنشتاینی بحث کردم، درباره‌ی DP مسیحی نیز سخنی خواهم گفت.

تأکیدم بر ویژگیهایی از دیدگاهم است که در تخالف با نظرهای فیلیپس است. نخست، بیابید ببینیم که یک کاربست تا چه حدودی معنی آن چیزی را که گفته می‌شود داخل آن است، تعیین می‌کند. با رهایی از قید و بندهای تئوری تأییدگرایان درباره‌ی معنی، بیشتر می‌توانم تأثیر کاربست را در معنی بپذیرم؛ با توجه به این که معنی فقط کاربست نیست. با ذکر این نکته‌ی اساسی شروع می‌کنم که قائلان به یک دین خاص با افراد خارج از آن دین، دستگاه زبانی و مفهومی مشترکی دارند و مشترك میان خودشان وقتی که با DP غیردینی سروکار دارند. اصطلاحاتی مانند «زبان دینی» از این جهت گمراه‌کننده هستند. ما برای مقاصد دینی زبان جداگانه‌ای استفاده نمی‌کنیم، بلکه از زبان مشترکی استفاده می‌کنیم که با اصطلاحات و مفاهیم مخصوص باور شده است. در میان این اصطلاحات و مفاهیم مخصوص، نفوذ بسیار کاربست را در معنی می‌یابیم. به نظر من درست و مهم است که استنباط مسیحیت از اصطلاحاتی نظیر گناه، بخشش، فدیة، تقدس و روح تا حد زیادی وابسته به نقش این کلمات در زندگی مسیحی باشد. ویتگنشتاین و پیروانش ما را در فهم این مسئله یاری کردند؛ این نکته تا حد زیادی درست است، ولی فقط تا حد زیادی. طبق یک سنت قدیمی قبول می‌کنم که مفاهیم مذهبی ما کم و بیش، مانند مفاهیمی که از خارج از متون مذهبی می‌گیریم شکل می‌گیرند. قبلاً ربانیت حضرت مسیح در مقایسه با سلطنت دنیوی پادشاهان متصور می‌شود. بخشش خدا از بخشش انسان کاملاً جدا نیست؛ اگر بود نمی‌توانستیم آن را بخشش بنامیم. این جهت دیگر زبان دینی بیشتر بر ضد این تفکر افراطی مبارزه می‌کند که مدعی است هیچ‌کسی بیرون از بازی زبان دینی نمی‌تواند آنچه را که در داخل بازی زبان دینی گفته می‌شود بفهمد. زیرا چنین شخصی می‌تواند با داشتن بنیادهای غیردینی برای تمثیلهای مربوط، دست کم برخی از تصدیقها را درک نماید و می‌تواند چنین شکلی از زندگی را بدون آن که خود دارای آن نوع زندگی باشد، تصور کند. بنابراین، حتی اگر قبول کنیم که فهم کامل تصدیقهای مسیحی فقط برای کسانی میسر است که داخل دین هستند، می‌توانیم قبول کنیم که مشترکات دو طرف مرز که بحث واقعی تفسیر، معقولیت و توجیه باور مسیحیت را بین مؤمنان و غیر مؤمنان مجاز می‌داند کافی است.

برخی از آثار فیلیپس ناظر به این امر است که وی تفاوت مذکور را تصدیق می‌کند. در اینجا مایلیم توجهم را بیشتر به ادعای استدلال معرفت‌شناسی مطلق معطوف کنم؛ نکته‌ای که فیلیپس در آن سختگیرتر است. دوباره بحثم را بین باور دینی خاص و DP دینی به عنوان یک کل تقسیم می‌کنیم.

وقتی که خود را از قید و بند تأییدگرایان و ضد رئالیست‌ها رها می‌سازیم و مفهوم رئالیستی عملی عام صدق را می‌پذیریم، دربارهٔ موقعیت معرفت‌شناختی باور دینی چه باید بگوییم؟ به طور کلی به نظر می‌رسد که تصویر کلی به طور قطع آمیخته باشد. DP‌ها در نفوذپذیری از تأثیرات معرفت‌شناختی بیرونی متفاوت هستند. البته آن بخش مفهوم کلی DP است که برای توجیه باور در قلمرو خویش دارای ملاکهای مخصوص به خود است. ولی آن ملاکها ممکن است مورد نیاز باشد و یا نباشد و یا تقویت و یا تضعیف باور داخل DP را با آنچه از DP‌های دیگر آموخته می‌شود، مجاز بدانند؛ و DP‌ها می‌توانند از نظر تعیین حدود صحت مطلب با یکدیگر تفاوت داشته باشند.^{۴۳} نکتهٔ کلی‌ای که قبلاً گفتم این است که نظام باور زمینه‌ای معمولاً با استفاده از تعدادی DP مختلف ساخته می‌شود، نه این که فقط با یک DP همراه باشد. مسلماً نظام باور مسیحی چنین است. در توسعهٔ این نظام، مردم از احساس خود برای خواندن اسناد و مشاهدهٔ حوادث مهم تاریخی بهره می‌گیرند و به انواع مختلف استدلال مشغول می‌شوند و منابع مخصوص، مانند تجربهٔ دینی مشخص را به کار می‌گیرند. ولی این نشان‌دهندهٔ یک جهت نسبتاً جزئی است که در آن، برون‌دادهای DP‌های دیگر از لحاظ معرفت‌شناسی مربوط هستند. بالاخره در نظام باور زمینه‌ای که به هر ترتیب به وجود آمد، بخش ذاتی DP مورد نظر است، و با استفاده از آن در ارزشیابی باورها دقیقاً نمی‌توان گفت که از DP «خارج» شده‌ایم. راههای نفوذ شناختی بیشتری وجود دارند که آشکارا بیرون از DP هستند.

ادراک حسی و DP‌های خویشتن‌نگر بیشتر از مسئولیت به اقتضای بیرونی حمایت شده‌اند، ولی نه کاملاً. گزارشهای مشاهده‌ای گاهی مردود اعلام می‌شوند. زیرا با یک نظریهٔ خیلی معتبر تناقض پیدا می‌کنند. در این طیف، ظاهراً DP‌های مذهبی به آن طرف که قابل نفوذتر است نزدیک‌ترند و دست‌کم در ادیان توحیدی تاریخی، باور دینی با تحقیقات تاریخی، براهین متافیزیکی و نتایج علمی تقویت و یا تضعیف می‌شود. چنانکه دیدیم، این مورد پیشینی می‌تواند بحث‌انگیز باشد، ولی رد این دیدگاه فقط با پرداخت بها، امکان دارد، بهای رد کردن یا تفسیر

غیرتصدیقی اصلاحی از یک ادعای مذهبی مفروض است یا مفهومی معرفت شناختی و غیرقابل دفاع از صدق همراه با ملاکهای معرفت شناختی که در ارتباط با بازی زبان نسبی باشند. دیدگاه رئالیستی مان ما را آزاد می‌گذارد تا این حقیقت واضح را مورد توجه قرار دهیم که مؤمنان تعهدشناختی می‌کنند که برای چگونگی بودن و شدن موجودات التزام داشته باشند؛ التزامهایی که با روشهای مختلف غیردینی قابل آزمایش هستند. این نیز درست است که نظام باور دینی تحت فشارهای روش علوم طبیعی و تاریخی، ناگزیر به زیرپا گذاشتن این تعهدات شد. اکثر انواع دین مسیحی دیگر احساس نیاز ندارند تا پیرامون ساختار جهان، تاریخ زمین یا مبنای زندگی روی زمین فتوا بدهند. و چنانکه قبلاً اشاره کردم، استلزامهایی که در خارج قابل آزمایش هستند، خصوصاً آنهایی که درباره آینده دین مسیحی هستند خیلی واضح نیستند. ولی با وجود این، بین دیدگاهی که استلزامهای عینی، مقید و مشخص دارد و دیدگاهی که فاقد آن است، تفاوت از زمین تا آسمان است.

نکته ای که بیشتر مایلیم در اینجا مطرح کنیم این است که ما می‌توانیم عقاید مذکور را بپذیریم ولی در عین حال، باید اذعان کنیم که DPهای دینی دارای منابعی هستند که شواهد (دلایل، زمینه‌ها، توجیهات...) مخصوص به خود دارند. در میان آنها برجسته‌ترین شاهد، انواع مختلف تجربه دینی هستند که در آن، شخص بی واسطه حضور خدا را ادراک می‌کند، انگار که خدا دارد برای او کاری را انجام می‌دهد. تازه‌ترین کتاب من با عنوان ادراک خدا^{۴۴}، درباره بررسی این گونه تجربه و نقش آن در معرفت‌شناسی باور دینی است. ولی منابع شاهد دیگری نیز وجود دارند که داخل DPهای مذهبی هستند. مانند ادراک حادثه در جهان به عنوان فعل خدا و تجربه زندگی مذهبی. زیرا به خاطر ذاتی بودن این عوامل، باور دینی به هیچ وجه صرفاً

وابسته به تأیید و تکذیب بیرونی نیست. حتی اگر برای عقاید دینی مسیحی همچون خلقت جهان، تجسم و تثلیث هیچ تأیید مهمی بیرون از DP وجود نداشته باشد. هنوز امکان دارد که تأیید داخل DP آنها را از نظر عقلی مقبول کند. این جنبه قضیه مرکز توجه فیلیپس است؛ ولی بدون تردید، من و او درباره جزئیات چگونگی تأیید داخلی اختلاف سلیقه داریم. اما بنیادی ترین اختلاف من با فیلیپس این است که من ضمانت نمی‌کنم که پیشینی که هیچ ملاحظه بیرون از DP ندارد بتواند با منزلت معرفت‌شناسی باور دینی ارتباطی داشته باشد. چون جهت‌گیری فلسفی من، از جمله دیدگاه کلی من درباره DP، جایی برای امکان ارتباط بیرونی باقی گذاشته است، ناگزیر هستم که به هر مورد در شأن خود پردازم و معین کنم که آیا براهین متافیزیکی خاص، نظریه‌های علمی یا نتایج تاریخی، ارتباط قابل ملاحظه‌ای با این و یا آن قاعده دینی دارد یا خیر. و چون امکان داشتن ارتباط بیرون از DP را می‌پذیرم ناگزیر هستم آنچه را که بیزل میچل^{۴۵} برای باور دینی، «مورد تراکمی^{۴۶}» می‌نامد لحاظ کنم و موردی که در آن ملاحظات مختلف در ساختاری مستحکم جمع‌بندی می‌شوند، ساختاری که از هر ستون منفردی محکم‌تر است. به کارگیری این روش «بگذار هزاران گل شکفته شود»^{۴۷} می‌تواند راحت نباشد. گاهی مانند اکنون، خود را در مقام دفاع از ارتباط ملاحظه بیرونی علیه درون‌گرایی افراطی می‌یابم. گرچه بیشتر به دفاع از استوارنامه استحکام داخلی بر ضد بیرون‌گرایی افراطی مشغول هستم، به عنوان یک انگلی کنی^{۴۸} عادت به حد وسط دارم، و خودم را دقیقاً روی مرز به حالت موازنه درآورده‌ام.

۱۱

آخرین نکته موردنظر من مربوط به توجیه DPهاست. در اینجا من خود را در موضع ضد دیدگاه فیلیپس قرار می‌دهم - دیدگاهی که به زبان DP ترجمه‌اش می‌کنیم. نظر فیلیپس این است که هیچ‌گونه ارزشیابی‌ای، چه مثبت و چه منفی، برای DPها ممکن نیست. زیرا هیچ جایگاهی وجود ندارد که این ارزشیابی از آن صورت گیرد. «این بازی زبان بازی می‌کند» آخرین حرف است. موضع من نسبت به این دیدگاه از بسیاری از متفکران دیگر دارای افراط کمتری است. من از دشواری پیدا کردن ملاحظات بیرونی برای تعیین اعتبار و یا عدم اعتبار (یا دیگر شئون معرفت‌شناختی) DPهای مخصوص، نیک آگاهم. دلایل بسیاری ارائه کرده‌ام تا ثابت کنم که

توجیه اعتبار ادراک حسی به عنوان یکی از اساسی‌ترین روشهای شکل‌گیری باور^{۴۹} بدون دور امکان ندارد. پس در ادعای خود در ارزیابی DP‌های بیرونی بسیار متعادل هستیم. کاملاً متوجهم که استیناف نهایی برای هیچ چیز خارج از کاربستهای شکل‌گیری باور که در زندگی کاملاً ثابت هستند وجود ندارد. به هر حال، هرگاه که از DP‌ها ارزشیابی می‌کنیم و یا به سؤالی پاسخ می‌دهیم ناگزیر به استفاده از DP‌ها هستیم. با این همه، یک بار دیگر احساس می‌کنم که بین هیچ چیز و چیزی تفاوت مهمی وجود دارد؛ گرچه این چیزی بسیار اندک باشد. ظاهراً دور راه برای نقد یک DP وجود دارد.

نخست، برخلاف یک DP است اگر برون‌دادهایش دائماً در تناقض دو جانبه باشند؛ ولی این قیود اهمیت زیادی ندارند. زیرا شاهدان جرم و تصادف خیابانی غالباً درباره آنچه رخ داده باهم تناقض دارند و بسیاری از اختلافات دیگر که به آنها توجه نداریم؛ چون اهمیت عملی ندارند. ولی این تناقضها معمولاً در گزارشهای مشاهده‌ای که زمینه‌سازی بسیاری دارند دیده نمی‌شود. از سوی دیگر، اگر برون‌داد یک DP دارای تناقض بسیار بود برای رد کردن آن دلایل کافی موجود است.

ثانیاً اگر بین برون‌دادهای دو DP تناقض بسیار و دائمی پیدا می‌کنیم دلیل خوبی در دست داریم که دست‌کم یکی از آنها را غیر معتبر بدانیم. اگر ادراک حسی اساساً و واقعاً با شهود عقلی ناسازگار بود بر اساس نظر پارامیدسی^{۵۰} و زنون^{۵۱} یکی از آنها را باید کنار بگذاریم. ولی نمی‌دانیم کدام یک را بپذیریم. در چنین مواقعی چگونه باید بین طرفین بحث یکی را انتخاب کنیم؟ به نظر من، فقط یک اصل است که هم قابل قبول است و هم مصادره به مطلوب نیست و آن اصل سستی‌ای است که باید آن را نسبت به کاربست، که ثبات بیشتری دارد، مرجح بدانیم. محکم و ثابت به چه معنی است من تعریف دقیقی از آن ندارم، ولی دارای عناصری است از قبیل: در نزد بیشتر مردم مقبول باشد، ساختارش بیشتر معین باشد، در زندگی ما دارای اهمیت بیشتری باشد، بیشتر بر پایه فطرت استوار باشد، طرحش مشکل‌تر باشد، و درستی و صحت اصولش به روشنی معلوم باشد. با توجه به آنچه گفته شد، نکته اصلی ادعای من این است که تضاد دو جانبه به ما ملاکی می‌دهد که DP‌ها را نقادانه ارزشیابی کنیم.

تاکنون فقط ملاحظاتی را متذکر شده‌ام که می‌تواند در رد کردن DP‌ها مؤثر باشد. و این برای بطلان این اتهام که هیچ چیز نمی‌تواند چنین DP‌هایی را ارزیابی انتقادی کند کفایت می‌کند.

ولی آیا برای استحکام این ادعا که DPها گویای صدق هستند راهی وجود دارد؟ بنده فکر می‌کنم با توجه به آنچه من آن را «خوداستحکامی مهم»^{۵۲} می‌نامم، به چنین راهی می‌توان دست یافت. برای روشن شدن این امر، به شیوه‌های ذیل که در آن DP ادراک حسی (SP)^{۵۳} ادعای خود را قوت می‌بخشد، توجه کنید: ۱. با استفاده از SP و حافظه همراه آن و استدلال، قادر به پیش‌بینی خواهیم بود و بسیاری از این پیش‌بینی‌ها صحیح نیستند و در نتیجه خواهیم توانست پیش‌دستی کرده، تا حد قابل ملاحظه‌ای رویدادها را کنترل کنیم. ۲. با تکیه بر SP و DP همراه آن می‌توان حقایقی درباره عملکرد ادراک حسی اثبات نموده و نیز اعتبار منشأ باور و این را که چرا آن باور معتبر است، نشان داد. نظریه علمی ما درباره فرآیند ادراکی نشان‌دهنده چگونگی عملکرد تجربه حسی به عنوان یک شاخص اساسی برای برخی از واقعیت‌های پیرامون ماست. این نتایج به هیچ وجه بدون اهمیت نیستند. نمی‌توانیم فرض کنیم که هر کاربستی چنین ثمری داشته باشد. کاملاً قابل تصور است که ما نباید این نوع و این مقدار موفقیت را در پیش‌بینی و کنترل با تکیه بر برون‌داد SP کسب کرده باشیم، و به همین مقدار، قابل تصور است که این برون‌داد نباید ما را در موضعی قرار دهد که استنباط کافی از عملکرد ادراک حسی به دست آوریم و ببینیم چرا می‌توان به آن اعتماد کرد. البته استنباطی از این گونه ثمرات نسبت به قابل اعتماد بودن SP هنوز متأثر از دور است؛ زیرا جز تکیه بر SP هیچ راهی برای فهمیدن نتیجه تلاشمان در پیش‌بینی و کنترل برای تأیید فرض‌هایمان درباره عملکرد ادراک حسی وجود ندارد. با وجود این، این یک استحکام دوری خیلی ساده که برای هر کاربستی بتوانیم از آن استفاده کنیم، نیست. استحکامی که در آن از هر برون‌داد دوبار استفاده می‌کنیم: یکی برای آزمایش شونده و دیگری برای آزمایش‌کننده. بسیاری از کاربست‌ها مانند خیره شدن در گوی بلورین هیچ‌گونه خوداستحکامی مهمی را نشان نمی‌دهند. زیرا SP خود را طوری مستحکم می‌کند که ما تصور می‌کنیم شاید نتواند؛ همان‌گونه که سایر کاربست‌ها هم نمی‌توانند. پس در نتیجه، ادعاهایش برای قابل اعتبار بودن تقویت می‌شود و چون خیره شدن به گوی بلورین چیزی برای مقایسه ندارد، ادعاهایش به وسیله این مقایسه لطمه می‌بیند. نکاتی مانند این را می‌توانیم برای حافظه درون‌گرایی شهود عقلی و یا انواع مختلف استدلال مطرح کنیم.

آیا می‌توان شیوه مشابهی یافت که در آن DP مذهبی بتواند خود استحکام بشود؟ به نظر من بله. نقش اصلی SP در زندگی ما این است که در تدارک «طرحی» از محیط اجتماعی و

فیزیکی مان باشیم که بتوانیم راههایی را پیدا کنیم، حوادث را پیش بینی کنیم و رفتارمان را نسبت به آنچه با آن مواجه می شویم تنظیم کنیم، تا نیازمان ارضا شود و به هدفمان برسیم. بخشی از این خوداستحکامی که برای SP ذکر کردیم اسباب موفقیت برای رسیدن به هدف را فراهم می سازد. برای کشف خوداستحکامی همانند برای DP مسیحی باید سؤال کنیم که نقش اساسی آن در زندگی انسان چیست. این نقش عمدتاً نقش تئوریک و یا نظری نیست؛ همان نوع نقش عملی هم نیست، بلکه نقش قیاسی است؛ یعنی «طرحی» از «محیط الهی» به ما می دهد که ما را برای ارتباط به سوی او ارشاد می کند. نقشی دارد که به ما تصویری از خدا، اهداف او، افعال او، اوامر او و طرحهای او ارائه می دهد؛ تصویری که ما را در تعامل به سوی او رهنمون است. و البته این کاری است بزرگ. برای این که کانون توجه روی بحث دقیق تر شود، مایلیم بیشتر به یکی از این جنبه ها بپردازم. رشد روحی فرد، تبدیل فرد به آنچه مطلوب خداست برای او، و به نوعی انسان که شایستگی برقراری ارتباط عاشقانه با خدا را داشته باشد، که به خاطر برقراری همین ارتباط آفریده شده است. بهتر است برای این فرآیند از اصطلاح سنتی مسیحی یعنی تقدس استفاده کنیم. در صورتی که مهم ترین معامله تقدس ارشاد می کند خود را اثبات می کند؛ بنابراین، DP مسیحی در صورتی خود را اثبات می کند که در مهم ترین معامله تقدس و هدایت در مسیری که منجر به ارتباط عاشقانه جاودانه با خدا می شود. این قضیه طولانی است. مستلزم رویدادی اساسی (یعنی تغییر عقیده) ما از ارضای میل شهوانی راحتی، پیروی از آخرین مدها، آرامش و آسایش، مقام و شهرت و همه اهداف خودخواهانه است. مستلزم رویگردانی از امور فوق و جهت گیری به سوی ارتباط عاشقانه با خدا و دیگران است. مستلزم عدم اصرار ما برای کنترل سرنوشتمان و آزاد شدنمان برای استقلال روح و پذیرفتن ثمرات روح عشق، نشاط، صلح و مانند آن به عنوان هدایای مجانی، نه به عنوان چیزی که شخص با تلاش و شایستگی خود آن را کسب کرده باشد، است. مستلزم زندگی در حضور خدا و لبیک گفتن به هر دعوتی که از جانب خدا صورت می گیرد، است. مستلزم گشودن آغوش به سوی دیگران و مودت به آنها همانند خدا و تا سرحد توان است. این فقط طرحی اجمالی است و جایی نیست که درباره زندگی معنوی چیزی بنویسم. فقط می خواهم به ثمرات مشارکت در DP مسیحی اشاره کنم. ثمراتی که خوداستحکامی می دهد از آن نوعی که در DP ادراک حسی دیدیم.

امیدوارم این موضوع روشن باشد که انواع ارزشیابیهای بیرون از بازی زبان که برای DPها توصیف کردم به معنی حاکمیت یک DP بر دیگران نیست. معیارهایی از قبیل سازگاری دوجانبه و داخلی بین DPها و درک نتایج قابل پیش بینی که همه با هر دیدگاه فلسفی که دارند برای DPها به عنوان امر مطلوب می پذیرند.

نکاتی که اینجا مطرح کردم بسیار کمتر از آن حدی است که فلاسفه به عنوان ارزیابی انتقادی اعتبار DPها می خواستند ولی بیشتر از آن مقداری است که فیلیپس حاضر به پذیرفتن آن باشد؛ یعنی بیشتر از هیچ است. وقتی برای معقولیت DP مسیحی و یا DP ادراک حسی حکم می دهیم چیزی در دست داریم. ما می توانیم دلایل خوبی ارائه دهیم بر این فرض که پذیرفتن ما معقول است. طوری که نمی توانیم بگوییم استفاده از گوی بلورین و یا پیش بینی به وسیله روده چون مقدس معقول است. شاید این کمتر از آن حد انتظار ما باشد، ولی خیلی بیشتر از آن چیزی است که ویتگنشتاینی های افراطی به ما می دهند.

پی نوشتها:

*در این مقاله به آثار فیلیپس بدین گونه اشاره شده است:

FPE. Faith and Philosophical Enquiry. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

RWE. Religion Without Explanation. Oxford: Basil Blackwell, 1976.

FAF. Faith After Foundationalism. London and NewYork: Routledge, 1988.

۱. متأسفانه فیلیپس هم مانند ویتگنشتاین دقیقاً بین توجیه و توضیح تفاوت قائل نمی شود. بنابراین، در کتاب RWE گاهی با این سؤال مواجه می شویم که آیا دین به توجیه نیاز دارد یا خیر. این دو مفهوم کاملاً متمایز هستند. ما می توانیم واقعیت هیچ صدایی از بلندگو در نمی آید را بدون آن که چیزی را توجیه کنیم، توضیح بدهیم؛ و می توانیم فرض خود که همسر در خانه نیست را (با آگاهی از این واقعیت که اتومبیل او در گاراژ نیست) بدون آن که چیزی را توضیح بدهیم، توجیه کنیم. گاهی فرضیه ای را نشان می دهیم که آن فرضیه چگونه چیزی را توضیح می دهد، ولی این یک قانون کلی نیست.

2. John Searle

3. Grice

4. verificationist line

5. Peirce

6. Dummett

۷. چنانکه این عبارت نشان می‌دهد، توجه من به محلهای توقف ممکن معطوف است، هم به منظور تلاش برای استحکام چیزی و هم تلاش برای رهایی از آن - هم به نفع و هم علیه ملاحظات - نه فقط تلاش برای توجیه آن به طور مثبت.

۸. اگر این همه با موضوعات دیگر درگیر نبودم، مایل بودم کمی ملاحظات «درونی» را، از نوعی که به نظر فیلیپس به ارزشیابی باور دینی مربوط هستند بررسی کنم. ولی گاهی چنان صحبت می‌کند که گویا هر چیزی که ما می‌گوییم، کاملاً مستقل است (یا در بازی مجاز است که در آن صورت مقبول است یا در بازی مجاز نیست در آن صورت باید رد شود) هر گفته‌ای مستقیماً در مقابل قوانین بازی زبان قرار گرفته یا هیچ گفته‌ای (باوری) به وسیله باور و گفته دیگری قابل توجیه نیست. در جای دیگر، وی بین باور اصلی که همین طور باید قبول شود و باورهایی که به آن وابسته هستند تمایز قائل می‌شود. برای مثال: «... می‌توان پرسید، چه دلیلی مبنی بر بخشوده شدن گناهان وجود دارد؟» و پاسخ احتمالی این است که شما این را باور می‌کنید چون خداوند گناهکاران را مورد آمرزش قرار می‌دهد. ولی اکنون، این چیزی است که باید بدانیم؟ اگر از مؤمن پرسیده شود که چگونه چنین چیزی را می‌داند، شاید پاسخ او این باشد که درباره رحمت خدا تجربه دارد و این که خدا با فدا کردن پسرش برای گناهان دنیا رحمتش را به او نشان داده است. ولی آنچه مؤمن به عنوان پاسخ این پرسش مطرح می‌کند گواه رحمت خدا نیست ولی ابراز رحمت خداست. به سخن دیگر، گاهی می‌توان از یک باور دینی در استحکام باور دینی دیگر سود جست، ولی خیلی زود به بن بست می‌رسیم. زیرا در آنجا دیگر ارائه دلیل امکان ندارد.

۹. این انکار در آثار فیلیپس به حدی ناچیز است که ارائه متبعی خاص برای آن دشوار است. برای مثال نگاه کنید به:

'Philosophy, Theology and the Reality of God?', from world to God?', and 'Religious Belief and Philosophical Enquiry' in FPE.

10. Hilary Putnam

11. Micheal Dummett

12. F.H. Bradley

13. F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality* (Oxford: Clarendon Press, 1914), p.1.
14. *Ibid.*, P.223.
15. Brand Blanshard
16. B. Blanshard, *The Nature of Thought* (London: George Allen & Linwin 1939), Vol.II, P.264.
17. C.S. Peirce, 'How to Make Our Ideas', in *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne and P. Weiss (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), P.268.
18. W. James, *Pragmaticm* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), P.97.
19. I. Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (NewYork: Henry Holt, 1920). P.156.
20. H. Putnam, 'Realism and Reason', in *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978). P.125.
21. H. Putnam, *Reason, Truth, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), P.55.
- ۲۲ . این امر نیز قابل دفاع است که حتی اگر محتوای ملاک معرفت شناسی از یک بازی نسبت به بازی دیگر تفاوت داشته باشد، هنوز یک مفهوم کلی صدق وجود دارد که برای همه این تفاوتها از آن استفاده شود؛ یعنی استاندارد کردن هر ملاک معرفت شناختی که مناسب است. ولی حتی با وجود این، باز هم به این نتیجه می رسیم که صدق در بازیهای زبانی مختلف تفاوت دارد.
23. Rubicon
- ۲۴ . چنین نکاتی را می توان در ارتباط با این ادعا که واقعیت یا وجود برای بازیهای مختلف تفاوت دارد، مطرح نمود.
25. Kierkegaard
- ۲۶ . به من گفته شد، نه توسط فیلیپس، که حرفهایم درستند، ولی مهم نیستند. آنچه مهم است چگونگی تشخیص صدق است و این که مطمئنا در قلمروهای مختلف فکر و سخن متفاوت است. من با ادعای مثبتی که هم اینک مطرح کردم موافقم؛ یعنی بسیار مهم است که بدانیم چگونه تشخیص بدهیم که چه چیزی صدق است و این راهها برای علوم طبیعی، علوم غربی درباره جهان مادی، دین، ارتباط درون شخصی و جز آن متفاوت است. ولی نمی توانیم به این نتیجه برسیم که آن نکته ای که درباره مفهوم

کاربرد کلی صدق گفتم اصلاً مهم نیست. اگر به این نکته توجه نداشته باشیم نمی توانیم بفهمیم چیزی که می گوئیم یا فکر می کنیم صدق است یا خیر، و بالاخره در اختیار ما نیست. بستگی دارد به این که چگونه اشیاء مستقل از بازی زبان ما، شبکه مفهومی ما و مانند آن هستند.

27. D.Z. Phillips, *The Concept of Prayer* (London: Routledge & Kegan Paul, 1965).

28. Phillipics

۲۹. نیز نگاه کنید به مباحث فیض و قضا و قدر در کتاب (FAF, 291ff.) و قدرت خدا در (RWE, 144-51).

۳۰. فیلیپس در سخنرانی افتتاحیه خود با عنوان 'At the Mercy of Method' می نویسد: اگر می خواهید تأکید کنید که لفظ «خدا» به «چیزی» دلالت می کند، ولی بعداً از این باید دستور یک «چیز» را از چیز دیگر روشن کنید. [نگاه کنید به ص ۵ در این مجموعه] منظور او در اینجا برایم روشن نیست. مطمئناً صرف گفتن این که «خدا» بر چیزی دلالت می کند روشنگر این معنا نیست که خدا چه نوع وجودی است، ذاتش چیست، و چگونه با او ارتباط برقرار می کنیم. ولی بین داشتن این باور که خدا یک واقعیت عینی است و نداشتن این باور تفاوت قائل می شود. درباره این امر که فیلیپس اعتراف کرده که تحول در ذهنش ایجاد شده تردید دارم.

۳۱. فیلیپس در طول این کنفرانس چیزی مثل این است.

32. D. Z. Phillips, in *Wittgenstein and Religion* (London: Macmillan, and New York: st. Martin's Press, 1993), PP.153-70.

۳۳. به معنی فلسفه با تأکید و اصرار نه با برهان.

34. R. B. Braithwaite

۳۵. این تفسیر فیلیپس ادعاهای مختلف دیگر او را هم تبیین و هم تقویت می کند. مثلاً مسئله وجود خدا یک مسئله نظری نیست، وجود خدا یک «واقعیت» نیست، لفظ «خدا» به «شیء» دلالت نمی کند و مانند آن. قبلاً تعابیر نسبتاً بی ضرر این انکارها را پیشنهاد کردم که براساس آنها این انکارها با ارتباط خداشناسی طبیعی و مسائل دینی کاملاً سازگار بودند. ولی براساس تفسیر ابرازی آنها را می توانیم دقیق تر بفهمیم. مسئله وجود خدا به هیچ وجه یک مسئله نظری نیست. تصدیق واقعیت خدا به منزله قبول هر نوع واقعیت نیست.

۳۶. تئوری معنایی تأییدگرایان را برای یک لحظه هم قبول نمی کنم، ولی اینجا جایی برای طرح دلایلم نیست.

۳۷. و نیز نگاه کنید به 1-60, FAF.

۳۸ . برای توضیح بیشتر نگاه کنید به کتابم با عنوان

Perceiving God (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), esp. chapters 4 and 5.

39. doxastic Practice (DP)

40. **oncertainty**

۴۱ . یکی از دلایل کلی تر برای تغییر دادن بازی زبان به DP این است که با روش نتیجه گیری ویتگنشتاین درباره معنی (آنچه وی در اصطلاح خود «دستور زبان» می نامد) اصطلاحات و ساختار مفاهیم از ویژگیهای بازی زبان مورد تاکید اوست موافق نیستم . ولی در این رساله برای طرح آن مباحث جایی نیست .

42. Minerva

جغد مینروا، از خدایان روم باستان، نمادی است برای انسان حکیم . یعنی در صورتی انسان به حکمت می رسد که عمری از او گذشته باشد .

۴۳ . ظاهراً گستره ای که در آن برون دادهای یک DP به برون دادهای DP دیگری از نظر معرفت شناسی، حساس باشند به چگونگی تقسیم بندی دامنه DP بستگی دارد .

44. **Perceiving God**

45. Basil Mitchell

46. Cumulative Case

۴۷ . منظور از شکفتن گلها آزادی بیان است؛ یعنی هزاران نظر ابراز شود و رشد کند . اصطلاح فوق جمله مشهور مائو است . آکستون از این اصطلاح استفاده می کند تا بگوید برای استحکام دین باید از هزاران دلیل استفاده شود .

۴۸ . Anglican یکی از فرقه های پروتستان که به فرقه کاتولیک نزدیک تر است .

۴۹ . نگاه کنید به :

Perceiving God, Chapter3 and Reliability of sense Perception (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993).

50. Parmenides

51. Zeno

52. Significant self-support

53. sence-perceptual doxastic practice