

دیرباوری قرینه‌گرایانه

مرتضی فتحی‌زاده*

چکیده:

یکی از مولفه‌های دوران روشنگری سلطه قرینه‌گرایی است. قرینه‌گرایی مدعی است که یک باور فقط در صورت برخورداري از قرائن و شواهد مؤید و موجه است. به گفته شهود هیوم «عقل» باورش را با قرائن متناسب می‌سازد. کلیفورد نیز بر این نکته پای می‌فشرد که همواره و در هر کجا و برای هر کس اشتباه است که چیزی را بر پایه قرائن ناکافی باور کند. سه حوزه معرفت‌شناسی دینی، قرینه‌گرایی مستلزم آن است که داشتن باور دینی بدون وجود قرائن قاطع، موجه نیست. اما منتقدان قرینه‌گرایی این مدعا را رد کرده اند و گفته‌اند که انتخاب باورهای گوناگون صرفاً به دلایل دوران‌دیشانه و مصلحت‌جویانه اخلاقاً و عقلاً مجاز است. واژگان کلیدی: دیرباوری، قرینه‌گرایانه، توجیه، معرفت‌شناسی.

*. استادیار دانشگاه تربیت معلّم.

واژه قرینه^۱ به هر گونه اطلاعاتی گفته می‌شود که با صدق یا کذب قضیه‌ای مرتبط باشد. در بحث‌های فلسفی نیز قرائن و مدارک افراد همانا اطلاعاتی هستند که سلباً یا اجاباً با قضیه‌ای سروکار داشته باشد. اصطلاح فلسفی قرینه اندکی با کاربرد معمولی آن تفاوت دارد. در زبان روزمره معمولاً امور فیزیکی مانند تار مور مویی یا قطره خونی قرینه به‌شمار می‌آیند؛ اما در زبان فلسفی اطلاعات، درباره چنین اموری نیز می‌تواند قرینه و ملاک باشد.

مفهوم قرینه در فهم ما از معرفت و عقلانیت نقشی بس مهم دارد. بنا به برداشت سنتی و فراگیر از معرفت، فقط در صورتی کسی دارای علم و معرفت است که باور صادقی مبتنی بر قرائن قوی داشته باشد. باور معقول^۲ هم باوری است که بر قرائن کافی تکیه زده باشد، حتی اگر آن قرائن از حد نیاز برای معرفت کمتر باشد. بسیاری از بحث‌های سنتی فلسفی همچون بحث‌های مربوط به معرفت، به جهان خارج، عقلانیت باورهای دینی، و مبانی عقلانی داورهای اخلاقی تا حد بسیاری به این مسأله بازمی‌گردد که آیا قرائن و مدارکی که در این قلمروها داریم برای دستیابی به معرفت یا باور معقول کافی است یا نه.

حواس منبع اولیه قرائن و مدارکنند. سرچشمه بیشتر باورهای ما سرانجام به قرائن و مدارکی از تجربه‌های حسی بازمی‌گردد. افزون بر حواس، حافظه و گواهی دیگران نیز از جمله منابع قرائن و شواهدند که البته آنها نیز به گونه‌ای به حواس بازمی‌گردند. از دیدگاه

^۱. Evidence.

^۲. Rational belief.

عقل‌گرایی، تعقل و ژرفاندیشی^۱ محض نیز قرائنی برای پاره‌ای قضایا فراهم می‌آورند. بنابراین، عقل نیز منبع دیگری برای قرینه به شمار می‌آید.

قرائن، برای یک باور ممکن است قطعی^۲ یا غیرقطعی باشد. قرائن قطعی چنان قوی و قاطعند که هر گونه امکان خطا را می‌زداید. در بحث‌های معرفت‌شناسی کنونی گرایش عمده بر این است که دستیابی به قرائن قطعی برای پاره‌ای از باورهایمان همچون باور ما به جهان خارج، اذهان دیگر، امور گذشته و تقریباً در هر موضوع دیگری از این نوع بسی دشوار یا حتی ناممکن است. بنابراین، تجربه‌های حسی ما فقط قرائنی غیرقطعی برای باورهای ما به جهان خارج فراهم می‌سازند؛ زیرا چنین تجربه‌هایی ممکن است فریبنده یا توهم‌آمیز باشد. قرائن غیرقطعی همانا قرائن بدوی و اولیه‌اند^۳ که همواره می‌توانند با دستیابی به قرائن بعدی نقض یا ابطال شوند. چنان که ممکن است قرائنی متکی به گواهی در نفع قضیه‌ای با یافتن قرائن حاصل از تجربه‌های بعدی ابطال شوند. (آئودی، 1995: 252)

قرینه‌گرایی^۴ دیرینه تاریخی بلندی دارد. در سنت فلسفی قاره‌ای کسانی چون هوسرل و برنتانو این واژه را به کار برده‌اند. (کرینگز، 1973: 35 – 425) در فلسفه انگلیسی زبان نیز لاک و هیوم از مدافعان کلاسیک قرینه‌گرایی پنداشته می‌شوند. (ویوس، 1978: 31) لاک قرینه‌گرایی را سامان داد تا از آن

^۱. Reflection.

^۲. Conclusive.

^۳. Prima facie.

^۴. Evidentialism.

چونان ابزاری برای رویاروی فرقه‌گرایی روزگار خویش سود ببرد. این حربه در دستان کلیفورد به تکلیفی معرفتی و اخلاقی برای پذیرش یا رد همه باورها، انجامید. از دیگر فیلسوفان متأخر نیز براندراسل از موضعی شبیه قرینه‌گرایی دفاع می‌کند به ویژه آنجا که می‌گوید درجه اعتبار یک باور به توجیهی بستگی دارد که از قرائن شناخته شده برای ما به دست می‌آید. (راسل، 1996: 86) گاهی واژه قرینه‌گرایی با اندکی تفاوت معنایی برای اشاره به جستجوی رودریک چیزوم در پی یقین معرفت‌شناختی^۱ به کار می‌رود. وی به حالت‌هایی خود فراموش^۲ معتقد بود. (چیزوم، 1989: 85)

اندیشه قرینه‌گرایی در حوزه‌های عمومی‌تر غیر فلسفی نیز از مقبولیت فراگیری برخوردار است. بیشتر مردم و دست‌اندرکاران رشته‌های علمی گوناگون به ویژه در مغرب زمین بر این عقیده‌اند که ما باید فقط چیزی را باور کنیم که قرائن و مدارک کافی برای آن داشته باشیم. به تعبیر دیگر، در فرهنگ عمومی تقریباً پذیرفته شده است که ما باید باوری را برگزینیم که با قرائن و شواهد کافی توجیه شده است تا اینکه چیزی را باور کنیم که با قرائن لازم توجیه نشده است. فرهنگ مدرن امروزی، هنوز تحت سلطه این اندیشه است که باید هر نظریه معقولی را سخت بیاموزیم و از همه توانمندی‌ها و منابع ارزیابی همچون حواس و تجربه بهره ببریم و تنها در صورت فراهم

^۱. Epistemological certainty.

^۲. Self - presenting states.

آمدن قرائن کافی برای توجیه آن نظریه درباره پذیرش آن تصمیم بگیریم.

به راستی چرا قرینه‌گرایی هنوز از مقام و جایگاه بلند و ارجمندی برخوردار است؟ چرا بسیاری مردمان هنوز فکر می‌کنند که قرینه‌گرایی بهترین راه پاسخگویی به مسائل مربوط به باور و توجیه است؟ چرا برخی از فیلسوفان همچنان از آن دفاع می‌کنند؟ و چرا در حوزه‌های فراگیرتر غیر فلسفی نیز مقبولیت فراوانی دارد؟ آیا این پذیرش و حرمت دلایلی صرفاً فلسفی و معرفت‌شناختی دارد یا دلایل و زمینه‌های ذاتاً سیاسی و اجتماعی نیز در آن مؤثر است. گویی مجموعه‌ای از دلایل فلسفی و سیاسی به یاری قرینه‌گرایی آمده‌اند.

چنان‌که پیش‌تر هم اشاره کردیم، فضای فکری دوران معاصر به رغم کوشش‌های فراوان فیلسوفان پست‌مدرن و پست‌مدرنیست‌ها برای پیروزی بر هژمونی دوران روشنفکری و مدرن، همچنان از آن دوران متأثر است و به همت بازسازی‌ها و پشتیبانی‌های پاره‌ای فیلسوفان و معرفت‌شناسان به شیوه‌هایی جدید مسیر خردورزی خویش را می‌پیماید. معرفت‌شناسی یکی از مؤلفه‌های مسلط دوران روشنفکری و جدید است. منظور از سلطه (هژمونی) معرفت‌شناختی همانا گرایش به خوش‌بینی معرفتی درباره امکان دستیابی به معرفت است؛ یعنی اینکه ما جدا و مستقل از کشف‌گرایش‌های غیرمعرفتی انسان به تشکیل باورها و اندیشه‌ها می‌توانیم معرفت‌شناسی درست را بیابیم و نیز دلایل معقول و مهمی در دست داریم که بهره‌گیری از این معرفت‌شناسی را در تصحیح این گرایش‌ها ضروری می‌سازد.

قرینه‌گرایی قلب‌تپنده در سینه معرفت‌شناسی مسلط دوران روشنفکری و مدرن است. اندیشمند خردگرای روشن‌اندیش خوش‌بین عمیقاً معتقد است که ما نژاد بشر هر چیزی را می‌دانیم و اگر چیزی را اتفاقاً در مرحله‌ای ندانیم، می‌توانیم مطمئن باشیم که به زودی آن را خواهیم یافت. موفقیت‌های غیر یقینی‌شناختی فراگیر نیستند و معرفت ما پیوسته در طی زمان رو به پیشرفت و افزایش است. ما چیزهای بسیاری می‌دانیم و می‌توانیم به طور مناسب تصمیم بگیریم. این نگاه و گرایش همچون افسانه‌ای پرومته‌ای^۱ بر نامحدود بودن منابع شناخت انسان و منزلت خداگونه انسان در امور شناختی و برتری قوای عاقله بر قوای سافله تأکید می‌کند.

نگاه خوش‌بینانه به توانمندی‌های شناختی انسان و منابع نامحدود دانایی به ویژه در محیط اجتماعی و فرهنگی دوران روشنگری و آبی اولیه قرینه‌گرایی که از امکان تحقیق آزاد به سبب حاکمیت پاره‌ای پارادایم‌ها جلوگیری می‌شد، رنگ و بویی سیاسی و اجتماعی هم به خود می‌گرفت. اندیشه قرینه‌گرایی می‌توانست آثار آزاداندیشانه‌ای داشته باشد. در آن روزگار، قرینه‌گرایی ابزاری شد برای تأکید بر خودمختاری افراد در باور کردن چیزهایی که برخلاف شیوه‌های تفکر انقیادی هدایت شده از سوی آموزه‌های سنتی و کلیسایی، معقول می‌نمود.

شیوه تفکر انقیادی نامعقول از دیدگاه قرینه‌گرایی یعنی باور کردن یک مدعا بر پایه قرائن ناکافی. چنین باوری دارای نقص معرفتی^۲

^۱. Promethean myth.

^۲. epistemic defect.

است و همین نقص نمی‌گذارد به معرفت مبدل شوند. ناعقلانی دانستن باورهای مبتنی بر قرائن ناکافی همانا قرینه‌گرایی را آموزه‌ای درباره عقلانیت یا توجیه می‌سازد که طبق آن توجیه یا عقلانیت یک باور به درجه و ماهیت قرائن و شواهدی که برای آن باور داریم بستگی دارد. به تعبیر فنی‌تر:

رویکرد باور محور^۱ D به قضیه p از لحاظ معرفتی برای شخص s در زمان t موجه است اگر و فقط اگر داشتن رویکرد D به P با قرائن شخص s در زمان t تناسب و همخوانی داشته باشد. (فلدمن و کونی، 1985: 15)

بنابراین، بر پایه تفسیر قرینه‌گرایانه از عقلانیت یا توجیه معرفتی که خود، واژه‌ای دستوری و دارای مفادی تکلیف‌شناختی^۲ یا ارزش‌گذارانه و سنجشی^۳ است، وظیفه‌شناختی یا به تعبیر کلیفورد، اخلاق باور حکم می‌کند که سه نوع پاسخ‌شناختی به قرائن و شواهد بدهیم: یا قضیه‌ای را باور کنیم یا نقیض آن را باور کنیم یا اساساً از باور کردن بایستیم و نه آن قضیه و نه نقیض آن را باور کنیم؛ یعنی:

اگر p با قرائن موجود و شناخته شده متناسب باشد، باید «p» را باور کنیم.
اگر p با قرائن موجود و شناخته شده ناهمخوان باشد، باید «نه p» را باور کنیم.

^۱. Doxastic attitude.

^۲. Deontological.

^۳. Evaluative.

اگر قرائن مؤید و مخالف در حالت برابر باشند، پس باید نه «p» را باور کنیم و نه «نه p» را.

بدین‌سان، گویی قرینه‌گرایی تکلیف معرفتی و اخلاق باوری ما را مشخص می‌سازد و معیاری برای داوری درباره عقلانیت و توجیه باورها عرضه می‌دارد و آن ضابطه و معیار همانا تناسب و همخوانی مدعاها با قرائن و شواهد است. قرینه‌گرایی تکلیف‌شناختی پیوسته بر این اصل پای می‌فشارد که «چیزی را که قرائن ناکافی دارد باور نکن». ویلیام کلیفورد، ریاضیدان و فیلسوف بریتانیایی (79 - 1845) که از برجسته‌ترین نمایندگان قرن نوزدهمی قرینه‌گرایی است در مقاله معروف «اخلاق باور» ضمن تبیین نسبت میان باور و قرائن به دفاع از چنین اصلی می‌پردازد و می‌گوید: «همواره در هر جا و برای هر کس اشتباه است که چیزی را بر پایه قرائن ناکافی باور کند.» مفهوم «اشتباه» در اینجا محتوایی اخلاقی دارد و بیانگر آن است که اگر کسی مدعایی را بر پایه قرائن ناکافی باور کند، کاری غیراخلاقی انجام داده و تکلیفی معرفتی را زیر پا نهاده است. پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

باری مقبولیت نسبی قرینه‌گرایی به پذیرش همین نوع اخلاق باوری بستگی دارد که کلیفورد و همراهان وی به ترویج آن می‌پردازند. وانگهی، معرفتی و روش‌شناختی بودن این اصل نیز سبب شده است که طیف بیشتری از مخاطبان با سهولت بیشتری آن را بپذیرند. تأکید بر فراگیر بودن و کلیت این اصل و تعمیم آن به همه حوزه‌های پژوهش و تحت هر شرایطی حتی در حوزه‌های باورهای دینی و مبتنی کردن عقلانیت مدعا‌های دینی بر قرائن و شواهد معرفتی بر ذائقه

بسیاری از فیلسوفان دین پست مدرن و ضد قرینه‌گرا خوش‌نیامده است و آن را چیزی جز سلطه‌ای قرینه‌گرایانه و امپریالیستی عقلی و نهایتاً چالشی دینی پنداشته‌اند و به رویارویی یا تعدیل آن برخاسته‌اند.

قرینه‌گرایی و نقادی دین

منتقدان دین را به طور کلی می‌توانیم بر دو دسته بدانیم. گروهی که با تکیه بر جهان‌بینی‌های خاصی به‌گونه‌ای پیشینی امکان معقولیت مدعیات دینی را منتفی می‌پندارند و با توسل به انواع نظریه‌های جامعه‌شناختی، روانشناختی و تاریخی می‌کوشند تا علل پیدایش و بقای ادیان را تبیین کنند و بدین‌سان ناعقلانیت آن را طبیعی بنمایانند. کسانی چون فوئرباخ، مارکس، دورکیم، و فروید از این دسته‌اند. اینان پیشاپیش با برگزیدن مواضع فلسفی و جهان‌بینی‌های ضددینی به تحلیل و تبیین و داوری می‌پردازند که بیشتر بر ذائقه دین‌ستیزان و ملحدانی شیرین می‌افتد که هیچ سهم و مشارکتی در جهان‌بینی و زندگی دینی ندارند و فقط از منظری بیرونی و جانبدارانه و معارضانه در دین و مدعیات دینی می‌نگرند و راه تحلیل و تبیین عقلانی دین را یکسره فرو می‌بندند و دلیل ایشان همان پیش‌فرض‌های دین‌ستیزانه است که خود رنگ و بوی ایدئولوژی‌ها و آیین‌ها و جزم‌اندیشی‌هایی غیرعقلانی دارند.

دسته دیگر در گام نخست امکان دین را نفی نمی‌کنند و پیشاپیش گویی جهان‌بینی‌ها و دیدگاه‌های فلسفی خاصی را مبنای داوری خود درباره مدعیات دینی بر نمی‌گزینند. نقد ایشان بر دین و باورهای دینی بیشتر روش‌شناختی

می‌نماید و به جای اینکه از پیش موضعی فلسفی پیشه کنند به معیارها و ضوابطی روش‌شناختی برای داوری درباره باورها توسل می‌جویند و آنگاه آنها را به قلمرو باورهای دینی می‌کشانند و مدعی می‌شوند که پاره‌ای مدعیات دینی نمی‌توانند به ضوابط روش‌شناختی‌شان تن در دهند. سپس بر پایه این توصیف روش‌شناختی به توصیه‌های گوناگون معرفت‌شناختی و اخلاقی می‌پردازند و مثلاً برخی به سکوت در برابر این مدعیات دعوت می‌کنند و شماری دیگر راه دوری و پرهیز از آنها را نشان می‌دهند. پاره‌ای پوزیتیویست‌های منطقی و قرینه‌گرایان و خردگرایان جدید از این گروهند. پوزیتیویست‌های منطقی ضابطه اثبات‌پذیری گزاره‌ها و باورها را میزان عقلانیت و اعتبار و بلکه معیار معناداری آنها می‌پندارند و بر پایه آن حکم می‌کنند که مدعیات دینی اثبات‌پذیر نیستند و بنابراین بی‌معنا و پوچند. (آیر، 1936: 114 - 120) برخی از خردگرایان انتقادی معیار عقلانیت نظریه‌های علمی را ابطال‌پذیری می‌دانند و از آنجا که پاره‌ای از مدعیات دینی به تیغ ابطال‌پذیری تن نمی‌دهند، آنها را غیرعلمی و ناعقلانی می‌خوانند. قرینه‌گرایان نیز بر این اصل پای می‌فشارند که تنها باید مدعیاتی را باور کنیم که قرائن کافی برای آنها داریم. مدعیات دینی را نیز از این قاعده برکنار نمی‌دانند و می‌گویند فقط در صورتی می‌توانیم به طور عقلانی باوری دینی را بپذیریم که از پشتیبانی قرائن کلی^۱ شناخته شده برای ما برخوردار شوند و بدین‌سان توجیهی برای صدق آن باور فراهم سازند. درجه عقلانیت باورهای

^۱. Total evidence.

دینی به میزان توجیه‌پذیری آن بر پایه قرائن و مدارک کافی مؤید آنها بستگی دارد؛ اما ایشان مدعی‌اند که قرائن کافی برای باورهای دینی وجود ندارد، بنابراین عقلانی نیستند.

نقادی گروه اول بیشتر در فلسفه‌های قاره‌ای ریشه دارد و نقادی دسته دوم عمدتاً در فلسفه‌های انگلوساکسونی به چشم می‌خورد. گویی نقادی دسته دوم، مستلزم پیش‌فرض‌های سبک‌تر و کمتری از پیش‌فرض‌های دسته نخست است؛ زیرا آنها به جای مفروض گرفتن جهان‌بینی‌ها و مواضع فلسفی گوناگون، فقط روش‌شناسی‌های خاصی را برمی‌گزینند که از ویژگی‌های عمده فیلسوفان تحلیلی و منطقی و خردگراست. تعصب اندک این روش‌شناسان منتقد دین به جهان‌بینی‌ها و سبک‌تر بودن پیش‌فرض‌های فلسفی آنها مایه این است که پیروان بالقوه بیشتری از پیروان فیلسوفان دین‌ستیز و ملحد دسته نخست داشته باشند. از این رو، به یک معنا، چالش منتقدان گروه دوم جدی‌تر و فراگیر است تا نقادی‌های غیر روش‌شناختی دسته نخست.

بنابراین، همه متکلمان دینی و علاقه‌مندان به دفاعیه‌های دینی باید چالش آنها را جدی‌تر بگیرند و مواضع خود را در برابر آنها شفاف و مستحکم سازند و پاسخی درخور دهند که از مقبولیت و معقولیت بیشتری برخوردار باشد.

پیدا است که منتقدان دسته دوم به‌رغم اینکه مدعی‌اند تورش خاصی به جهان‌بینی‌های جزمی دین‌ستیزانه ندارند، ناگزیر در مواردی آگاهانه یا ناآگاهانه به پذیرش پیش‌فرض فراتر از پیش‌فرض‌های روش‌شناختی تن در می‌دهند و آنها را در داوریه‌های خویش درباره مدعیات دینی، نهفته یا آشکار به میان می‌آورند. چنان که پوزیتویست‌های منطقی چیزی بیشتر از معیار

محض روش‌شناختی را پیش‌فرض می‌گیرند؛ زیرا اگر بپذیریم که اثبات‌پذیری معیاری روش‌شناختی است و محک‌زدن علمی به چنین روشی هر چند تجربی، کاری روش‌شناختی است، نمی‌توانیم به آسانی بپذیریم که تأکید بر تجربی بودن اثبات‌پذیری در داورهای مربوط به باورهای دینی همانا نوعی موضع‌گیری غیر روش‌شناختی و برخاسته از تورش به جهان‌بینی خاصی نیست. چنین نگاهی به ظاهر روش‌شناسانه پیشاپیش پاره‌ای جهان‌بینی‌ها را به دلایل پیشینی از ورود به میدان ارزیابی‌های روش‌شناختی منع می‌کند. روشی که از ابتدا در قد و قامت پاره‌ای گزاره‌ها و باورها و جهان‌بینی‌ها وضع شده است، چنانچه ملک دآوری درباره باورهایی از سخنی دیگر گرفته شود، کاری فراتر از ارزیابی روش‌شناختی باورهاست. حذف باورها و مدعیاتی چون باورهای عرفانی، وحیانی، هنری و زیباشناختی به بهانه تن در ندادن به معیار روش‌شناختی اثبات‌پذیری تجربی و بی‌معنا دانستن آنها کاری غیر روش‌شناختی و کاملاً جانبدارانه و جزم‌اندیشانه است و خود از پیش‌فرض‌های غیر روش‌شناختی حکایت می‌کند.

باری، روی سخن ما در این جستار با منتقدان دین‌ستیز دسته نخست نیست. از میان روش‌شناسان منتقد دین هم به پوزیتیویست‌های منطقی نمی‌پردازیم، بلکه فقط می‌خواهیم مبنای معرفت‌شناختی مدعای قرینه‌گرایان منتقد دین (اصل کلیفورد) را بررسی کنیم.

نسبت میان قرینه‌گرایی و توجیه کلاسیک باورها

هنگامی که از توجیه باورها سخن می‌گوییم معمولاً منظورمان این است که می‌خواهیم

باورهایمان را با شواهد و قرائن کافی، مدلل و استوار سازیم و مشروعیت و معقولیت آنها را نشان دهیم. از این رو، توجیه معنایی دستوری^۱ اعم از تکلیف‌شناختی^۲ یا سنجشی^۳ دارد؛ یعنی تلویحاً بر نوعی «باید» یا «ارزیابی» دلالت می‌کند. بایدها هم بر دو نوعند؛ بایدهای اخلاقی و بایدهای احتیاطی یا مصلحتی^۴. باید مصلحتی به این معناست که ما باید عملی را برای نتیجه و پیامدی که برای ما دارد، انجام دهیم؛ زیرا به ما کمک می‌کند که به منافع و اهداف خود برسیم؛ مثلاً اگر بخواهیم از مسیری دو راهی به مکان خاصی برویم و بدانیم که پل روی جاده سمت راست تخریب شده است، باید از راه چپ برویم؛ زیرا انتخاب جاده سمت چپ، در این شرایط ویژه، کاری احتیاط‌آمیز و مصلحت‌جویانه است.

بنابراین، در صورتی می‌توانیم باوری را به دلایل مصلحت‌جویانه^۵ توجیه کنیم که بتوانیم بگوییم برای ما شایسته، عاقلانه، مشروع یا مصلحت است که آن باور را بپذیریم؛ زیرا پذیرش آن برای ما بهتر است تا نپذیرفتن آن. به همین معناست که پاسکال می‌گوید باید اصول عقاید مسیحیت را بپذیریم؛ زیرا نپذیرفتن آن خطر (ریسک) عذاب جاویدان را در پی دارد. چنان که به دلایل مصلحتی و جزم‌اندیشانه گفته می‌شود که ما باید نظریه تکامل انواع را رد کنیم، نه به این سبب که دلایلی قطعی بر کذب آن گواهی می‌دهند، بلکه چون پذیرش آن موجب از میان رفتن ارزش‌های والای خانواده می‌شود.

^۱. Normative.

^۲. Deontological.

^۳. Evaluative.

^۴. Prudential.

^۵. Prudential grounds.

توجیه معرفتی و غیرتکلیفی

توجیه مصلحتی یا اخلاقی یک باور لزوماً معطوف به صدق و راستی آن باور نیست و دلایل مصلحتی یا اخلاقی پذیرش یک قضیه همواره و لزوماً با دلایل عقلی و غیرتکلیفی ناظر بر صدق آن قضیه یکی نیستند. چه بسیار باورها و عقایدی که بر پایه ملاحظات سیاسی، ایدئولوژیکی، حزبی گزینش و پذیرفته می‌شوند، بی‌آنکه قرائن و دلایل کافی و قاطعی برای درستی و صدق آن در دست باشند.

اما اگر پذیرش قضیه‌ای که بر پایه دلایل عقلی و معرفتی صورت بگیرد، توجیه آن قضیه نیز عقلی و معرفتی خواهد بود. دلایل عقلی به ملاحظات گفته می‌شود که اثبات می‌کنند. قضیه موردنظر صادق است. یا دست کم گمان صدق قضیه را تقویت و اصطلاحاً آن را تأیید می‌کنند. به هر روی، در بحث کنونی، منظور ما از توجیه باور همین‌گونه توجیه است.

اگر بپرسید چرا باید چنین معنایی از توجیه را بپذیریم و اساساً چرا باورها به این نوع توجیه نیازمندند؟ پاسخ آن از دیدگاه حامیان توجیه معرفتی ساده می‌نماید؛ باور کردن چیزی همانا پایبندی به صدق آن چیز است. البته باورهای ما ممکن است قوی یا ضعیف باشند؛ اما قوت و ضعف باورها فقط به معنای این است که تعهد و پایبندی ما به صدق مدعایی گاهی قوی و گاهی ضعیف است که این نیز به سهم خود به این معناست که ما در برابر تغییر موضوع، گاهی پایداری زیاد و گاهی پایداری اندک داریم. اگر باور کردن مدعایی به معنای تعهد و پایبندی ما به صدق آن مدعاست، بنابراین، توجه داشتن به اینکه

باورمان صادق باشد، نه کاذب، اساساً بخشی از معنای باورکردن است. پیداست که در صورت نداشتن توجیه معرفتی فقط می‌توانیم «امیدوار» باشیم که باورهایمان صادقند، اما دلیلی نداریم که فکر کنیم آنها بالفعل هم صادقند.

گاهی واژه «ایمان» نیز به همین معنا به کار می‌رود. باور کردن چیزی از سر ایمان، به این معنا، همانا باور کردن آن چیز بدون داشتن توجیه عقلی است. ایمان به این معنا، نوع ویژه‌ای از توجیه نیست، بلکه اساساً فقدان توجیه است. پس کسانی که به چیزی از سر ایمان باور دارند، گویی دلیلی ندارند که قاطعانه بپندارند باورشان صادق است، بلکه امیدوارند که صادق باشد. حتی ممکن است چنین باوری نه فقط بدون دلیل و قرائن باشد، بلکه با جمعی از قرائن و شواهد مخالف نیز مواجه شود.

جداسازی میان توجیه مصلحت‌جویانه و دوراندیشانه باورها و توجیه عقلی باورها در بحث و مناقشه قرینه‌گرایی و ضد قرینه‌گرایی اهمیت ویژه دارد. جداسازی مهم دوم در این بحث همانا جداسازی میان اثبات^۱ و تأیید^۲ باورها، و طبیعتاً جداسازی میان سالبه‌های آنها یعنی میان ابطال^۳ و عدم تأیید^۴ است. اثبات یک مدعا نشان دادن صادق بودن آن مدعاست؛ یعنی تثبیت یا تضمین یا مبرهن کردن صدق آن است. اگر توجیه را به معنای اثبات بدانیم، به واقع معنایی قوی و حداکثری از آن برگرفته‌ایم؛ اما مدعاهایی که در معرض یا قابل اثباتند بسیار اندک و

^۱. Groundless.

^۲. Verification.

^۳. Confirmation.

^۴. Falsification.

^۵. Disconfirmation.

کم‌شمارند و چندان جالب توجه نیستند. بیشتر مدعاهای ما به ویژه در حوزه‌های غیرتحلیلی و غیر اگزیوماتیک، به آسانی تن به اثبات نمی‌دهند. بنابراین، هنگامی که از توجیه چنین باورهایی سخن می‌گوییم در وهله نخست منظورمان اثبات آنها به معنای قوی و حداکثری کلمه توجیه نیست، بلکه منظورمان معمولاً نشان دادن مشروعیت و مستدل بودن و تأیید آنهاست.

تأیید یک باور، همانا تقویت و افزایش صحت و اعتبار^۱ آن است؛ یعنی دلایل خوب، اما نه لزوماً دلایلی قاطع^۲ عرضه می‌کند تا ما فکر کنیم آن باور به احتمال بیشتر صادق است تا کاذب. دلایل خوب احتمال صدق بیشتر باور موردنظر را توجیه می‌کند، اما هرگز ما را مطمئن نمی‌سازد که چنین باروی قطعاً صادق است. بنابراین ما به خوبی آگاهیم که ممکن است باور تأیید شده کاذب باشد. با این همه، آن را می‌پذیریم، زیرا دلایل خوب و بهتری داریم که فکر کنیم صادق است نه کاذب. پیداست که باوری که با دلایل خوب پذیرفته شده است به طور موقتی موجه است و ما آمادگی داریم که در صورت یافتن دلایل بهتری برخلاف آن و به نفع باور رقیب، از باور پذیرفته شده دست بکشیم.

چنین می‌نماید تا آنکه قرینه‌گرایی پیوند تنگاتنگی با دیدگاه کلاسیک درباره توجیه دارد. توجیه عقلی از دیرینه و حامیان بسیاری برخوردار است. فیلسوفانی چون افلاطون، ارسطو، بیکن، هیوم، میل، کانت، راسل کارنپ، آیر و گروهی از معرفت‌شناسان

^۱. Credibility.

^۲. Conclusive grounds.

معاصر از جمله طرفداران توجیه عقلی باورها به شمار می‌روند. چالش اصلی قرینه‌گرایی با دین‌ورزی این است که آیا همه باورهای دینی از قرائن کافی و توجیهی عقلی برخوردارند. آیا همه باورهای دینی درخور پژوهشی عقلی‌اند و از لحاظ معرفتی عقلانی‌اند. یا پاره‌ای از آنها اساساً بدون هیچ‌گونه توجیهی پذیرفته می‌شوند یا دستکم از توجیهی غیرعقلی و معرفتی برخوردارند؟ چنانچه برخی از باورهای دینی فاقد توجیه یا دارای توجیهی غیرعقلی باشند، چگونه باید با آنها برخورد کنیم؟ آیا در آنها تردید بورزیم و از آنها دوری گزینیم؟ و به تعبیری دیگر، از اصل دیر باوری پیروی کنیم؟ یا به آنها یقین بورزیم و ایمان آوریم و از اصل زودباوری دنباله‌روی کنیم؟ موضع برخی از قرینه‌گرایان، چنان که پیشتر هم اشاره کردیم، منفی و تردیدآمیز است. آنها بسیاری از باورهای دینی را بدون توجیه یا فاقد توجیه عقلی و در نتیجه تردیدآمیز می‌دانند و به کناره‌گیری از آنها سفارش و دعوت می‌کنند. آنها باورهای دینی را در خور پژوهش یا تبیین علمی و عقلی نمی‌دانند و اساساً تبیین یا توجیه عقلی را به دسته ویژه‌ای از باورها و گزاره‌ها محدود می‌کنند. پیدا است که این موضع قرینه‌گرایان بر پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی متعددی استوار است که برای نمونه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم تا زمینه بهتری برای فهم و ارزیابی چالش آن فراهم گردد.

حامیان توجیه عقلی معتقدند پیش از آنکه بکوشیم مدعایی را توجیه کنیم باید معنای آن را بدانیم و پیش از اینکه معنایش را بدانیم باید ببینیم که آیا اساساً معنای

محصولی دارد یا اینکه بی‌معنا و تهی است. واژه «معنا»^۱ خود معانی متعددی دارد و در اینجا ما بر معنای تجربی یا واقعی^۲ «معنا» و به تعبیر دیگر بر محتوای شناختی^۳ یک مدعای معنادار تأکید می‌کنیم.

منظور از معنای تجربی یا واقعی یک مدعا این است که مدعایی درباره «جهان کنونی» و به معنای اعم کلمه، درباره واقعیت و نحوه وجود اشیا در عالم واقع باشد. اگر کسی مدعی قضیه‌ای شد، برای آزمودن معناداری آن باید پرسیم که «اگر آن قضیه، مثلاً p ، کاذب بود، جهان چه تفاوت قابل مشاهده‌ای می‌کرد؟» یا «چه تجربه‌هایی با p ناسازگار می‌افتاد یا خلاف p به شمار می‌آمد؟» یا «چه تجربه‌هایی شما را وامی‌داشت که از مدعای آن منصرف شوید و در پی رد و ابطالش برآیید؟» خلاصه آنکه باید پرسیم که «جهان چگونه می‌نمود اگر p کاذب بود؟»

اگر مدعی بتواند حالات مشاهده‌پذیری از امور را مشخص کند که با صدق p ناسازگارند، پس ما می‌پذیریم که p دارای محتوای شناختی است و مدعایی واقعی و درباره امور واقع است؛ اما لزوماً یک مدعای صادق نیست. به واقع، قضیه p جهان را آن‌گونه که مدعی فکر می‌کند، توصیف می‌کند و بدین‌سان عملاً جهان کنونی را از دیگر شیوه‌های ممکن و فرضی جهان متمایز می‌سازد؛ اما فرض کنید مدعی نتواند نشان دهد که اگر p کاذب بود، اشیا واقعی چه تفاوتی می‌کردند. در این صورت، مدعای p با هر حالت ممکن از امور سازگار می‌شود، یعنی

^۱. Meaning.

^۲. Factual.

^۳. Cognitive content.

اساساً مدعایی درباره واقعیت نخواهد بود؛ زیرا بدون توجه به نحوه وجود واقعی اشیا هم قابل بیان است و هرگز با نحوه‌ای خاص از امور مخالف و ناسازگار نخواهد بود. از این رو، سخنی که درباره این جهان می‌گوید بیش از چیزی نیست که درباره هر جهان ممکن دیگری می‌گوید.

البته درباره جهان واقعی نبودن یک مدعا یا محتوای شناختی و تجربی نداشتن لزوماً موجب کذب یا بی‌معنایی مطلق آن نمی‌شود. مدعای $2+3=5$ را در نظر بگیرید وقتی می‌پرسیم «جهان چگونه بود، اگر این مدعا غلط بود؟» پاسخ مثبتی دریافت نمی‌کنیم. به همین‌سان، اگر مدعای «چمن سبز سبز است» نادرست بود، نمی‌توانیم تصور کنیم که اشیا چه تفاوت قابل مشاهده‌ای می‌کردند. اینها اظهاراتی درباره نحوه وجود واقعی اشیا نیستند. از دیدگاه کلاسیک، این دو مدعای اخیر از محتوای شناختی یا تجربی تهی‌اند. آنها گزاره‌هایی درباره واقعیت نیستند، اما صادقند، نه فقط در این جهان کنونی، بلکه در هر جهان ممکن دیگر هم صدق می‌کنند. تفاوت باورها و گزاره‌های منطقی و ریاضی با گزاره‌ها و باورهای تجربی این است که گزاره‌های ریاضی و منطقی توضیحاتی از این جهان بالفعل و کنونی نیستند و صدق آنها ارتباطی با نحوه وجود جهان ندارد، بلکه صرفاً به سبب معانی و اثره‌های سازنده‌شان صادقند. هیچ حقیقتی فرازبانی در صدق یا کذب آنها دخیل نیست. به همین سبب حقایق منطقی یا ریاضی را حقایقی تحلیلی نامیده‌اند.

اما مدعاهای کلامی و دینی چگونه‌اند؟ آیا مدعاهایی درباره این جهان بالفعل و کنونی‌اند یا درباره همه جهان‌های ممکن؟ همین

پرسش درباره مدعاهای متافیزیکی هم مطرح می‌شود. برای نمونه، اگر کسی که می‌گوید «خدا هر يك از ما را دوست دارد، همچون پدري که فرزندانش را دوست دارد» نتواند حالات ممکني از امور (هر چند غیرواقعی) را مشخص کند که با این مدعا ناسازگار افتد، طبق معنای پیش گفته «معنا»، دارای معنایی تجربی و محتوایی شناختی است؛ مثلاً اگر مرگ هزاران کودک و پیر و جوان بی‌گناه بر اثر حادثه‌ای طبیعی را با این مدعا ناسازگار بدانیم، در این صورت مدعایی درباره این جهان و دارای محتوای شناختی است. اما مؤمنان هرگز چنین حوادثی را با ادعای مذکور ناسازگار نمی‌دانند. چنانکه حوادث طبیعی هولناک مانند سیل، زلزله و آتش‌سوزی و قحطی و بیماری و بلاهای دیگر را با مدعای عدل الهی ناسازگار نمی‌دانند؛ یعنی خداوند همواره عادل است، خواه جهان کنونی بدون هیچ حادثه‌ای طبیعی و هولناک برای بشر باشد یا پر از مرگ و میرهای ناشی از این حوادث. در این صورت، آیا چنین مدعاهایی درباره جهان کنونی و بالفعل خواهد بود یا درباره همه جهان‌های ممکن؟

بنابراین، بر پایه دیدگاه کلاسیک، يك گزاره فقط در صورتی دارای معناست که بتوانیم صدق و راستی آن را صرفاً با تأمل درباره واژه‌های سازنده آن تشخیص دهیم، یا صدق آن با برخی از تجربه‌های مشاهده‌پذیر و قابل تبیین، ناسازگار باشد و بر پاره‌ای از مشاهدات به معنای اعم کلمه برخلاف آن گزاره باشند. پیدا است که طبق این دیدگاه، گزاره‌ها و باورهای صادق معنادار به دو دسته تحلیلی و تألیفی تقسیم می‌شوند و تألیفی‌ها هم باورهایی درباره این جهان فعلی و

کنونی‌اند، نه همه جهان‌های ممکن. از این رو، جایی برای باورهای تألیفی غیرتجربی و معطوف به همه جهان‌های ممکن نیست. فقط باورهای تجربی و واقعی دارای محتوای شناختی در خور پژوهش عقلی و تبیین علمی‌اند.

تبیین علمی یا عقلی یک حادثه یا حالتی از امور نیز عبارت است از فروکاستن آن از حالت پدیداری^۱ یا حیرت‌زا^۲ به حالتی طبیعی^۳ یا شناخته شده^۴، متناسب کردن آن با یک نمونه^۵، و توصیف حقایق خاص و عام لازم آن، و بیان حادثه ویژه‌ای که باید رخ دهد. منظور از حقایق ویژه و خاص، اموری همچون تغییر جهت باد از شرق به غرب یا شلیک گلوله است. منظور از حقایق عام یا کلی نیز اموری شبیه نقطه جوش آب در سطح دریا یا نسبت میان فشار، دما و حجم گاز درون محفظه است. حقایق عام بیانگر تعمیم‌های تثبیت شده یا نظم‌هایی طبیعی‌اند که قانون نام دارند. هنگامی که یک تعمیم، نظمی را در رشته‌ای از حوادث بیان کند، مثلاً نشان دهد حوادثی از نوع الف همواره بلافاصله پس از حوادث نوع ب می‌آیند، آن قانون را قانون علی^۶ و حادثه نخست را علت و حادثه بعدی را معلول می‌نامیم.

نمونه اساسی برای تبیین یک حقیقت خاص همانا گنجاندن آن تحت قانون طبیعی است. ما در چنین فرایندی نشان می‌دهیم که از توصیف شرایط لازمه اولیه (حقایق خاص) و قواعد مربوط (حقایق عام) می‌توانیم توصیف آن حقیقت خاص (f) را نتیجه بگیریم. در مورد روابط علی نیز

^۱. Phenomenal.

^۲. Puzzling.

^۳. Natural.

^۴. Familiar.

^۵. Pattern.

^۶. Casual law.

نشان می‌دهیم که شرایط مقدم ویژه به حقیقت تو به منزله مورد خاصی از یک قانون طبیعی ربط دارند؛ هر گاه این شرایط اتفاق بیفتد، آن حقیقت ویژه نیز رخ می‌دهد. شرایط اولیه همان چیزهای موجودند، و جهان به طور کلی به همان گونه که هست عمل می‌کند، و نیز چیزی است که «باید» رخ دهد. در یک تبیین موفق، آنچه حیرت‌زا و معماگونه می‌نمود، طبیعی و معمولی و آشنا می‌شود؛ مثلاً، برای تبیین شکستگی رادیاتور اتومبیلی در شب زمستانی، هم به شرایط اولیه توجه می‌کنیم، مانند اینکه رادیاتور از مس با فلان ضخامت ساخته شده، از آب معمولی پر شده، دما صفر درجه بوده است، و هم به برخی از قوانین توجه می‌کنیم؛ مانند قوانین مربوط به رفتار آب در زیر نقطه انجماد، و درباره مقاومت مس. ما منطقیاً از مجموع همه این گزاره می‌توانیم شکسته شدن رادیاتور را نتیجه بگیریم. بنابراین، ما شکستن رادیاتور را با اثبات این نکته تبیین می‌کنیم که در تحت شرایط ویژه و کلی شب مذکور، رادیاتور «باید» می‌شکست.

حقایق عام و قوانین کلی نیز به همین شیوه تبیین می‌شوند. برای مثال، قانون کپلر که می‌گفت «سیارات منظومه شمسی در مدار بیضوی حرکت می‌کنند و هر سیاره‌ای در سیر خود مناطق مساوی را در زمان‌های مساوی طی می‌کند» در آغاز حاکی از «واقعیتی خام» درباره منظومه شمسی بود؛ اما ما اکنون می‌دانیم که چرا سیارات باید چنین حرکت کنند؛ زیرا قانون کپلر را می‌توانیم به قوانین حرکت نیوتن همراه با اطلاعات مربوط به این سیارات، مانند جرم نسبی سیارات و خورشید، فرو بکاهیم.

بدین‌سان، قوانین فرو مرتبه‌تر^۱ یا با عمومیت کمتر^۲ نیز با گنجیدن تحت قوانین فرا مرتبه‌تر^۳ یا عام‌تر همراه با اطلاعات مربوط به شرایط اولیه و خاص که این قوانین فرامرتبه درون آنها عمل می‌کنند، تبیین می‌شوند.

قوانین، چنان که پیش‌تر گفتیم، گزاره‌هایی‌اند که نظم‌های کاملاً تثبیت شده‌ای در طبیعت را بیان می‌کنند. طبق برداشت سنتی، یک گزاره بیانگر نظر کاملاً تثبیت شده قانون به شمار می‌آید، اما پیش از تثبیت کامل آن فقط یک فرضیه یا مدعای قانون‌وار^۴ است. فرایندی که با آن چنین مدعای قانون‌واری به یک قانون تبدیل می‌شود، تأیید^۵ نام دارد. ما پیش‌تر گفتیم که تأیید یک باور همانا تقویت و افزایش اعتبار آن است و نشان دادن اینکه احتمال صدق آن از احتمال کذبش بیشتر است و ارائه دادن دلایلی خوب و قرآنی کافی، اما نه لزوماً قاطع، برای این فکر که آن باور، صادق است.

گاهی یک گزاره کلی را می‌توانیم مستقیماً تأیید کنیم؛ چنان‌که فرضیه «همه قوها سفیدند» را با مشاهده هر قوی سفیدی تأیید می‌کنیم. هرچه شمار و تنوع قوهای مشاهده شده سفیدرنگ بیشتر باشد، دلایل بهتری داریم که باور کنیم این فرضیه یک قانون باشد. اما اغلب تأییدها در موارد نمونه‌های پیچیده‌تر به طور غیرمستقیم صورت می‌گیرند. در این موارد، معمولاً از فرضیه آزمون شده، همراه با اطلاعات پیش‌زمینه‌ای که قبلاً دلایل خوبی برای

^۱. Lower – level.

^۲. Less – general.

^۳. High – level.

^۴. Laa – like claim.

^۵. Confirmation.

باورکردن آنها داریم، گزاره‌هایی را نتیجه می‌گیریم که صدق یا کذبشان را می‌توانیم مشاهده کنیم. این نتایج مشاهده‌پذیر آن فرضیه، گزاره‌هایی‌اند که در صورت صادق بودن فرضیه باید صادق باشند. تحقق این نتایج همانا تأییدی برای فرضیه به شمار می‌آیند و دلیل خوبی است برای باور کردن اینکه فرضیه صادق است؛ اما چنین تحققی لزوماً به معنای اثبات آن فرضیه نیست و تضمین نمی‌کند که فرضیه حتماً صادق است. مشاهده قوهای سفید تضمین نمی‌کند که همه قوها سفیدند؛ بلکه زمان بسیاری می‌برد تا اعتبار این گزاره کلی تضمین شود؛ اما اینکه این زمان بسیار چقدر است، یکی از مشکلات منطق استقرایی و نظریه احتمالات است.

چنانچه بپرسید چرا اثبات یک نتیجه منطقی ضروری یک فرضیه، تأیید آن فرضیه به شمار می‌آید، شاید پاسخ این باشد که آنچه به ضرورت منطقی از یک مدعا نتیجه می‌شود، بخشی از محتوای آن است. مثال بسیار ساده‌اش این است که گزاره «هم علی و هم خسرو در خانه‌اند» منطقیاً مستلزم این گزاره است که «علی در خانه است». پیدا است که این گزاره بخشی از چیزی است که گزاره قبلی می‌گوید. مشاهده اینکه «علی در خانه است» باورپذیری^۱ این مدعا را تقویت می‌کند که «علی و خسرو در خانه‌اند» پس بنا به این شرح، تأیید همانا اثبات جزئی^۲ است. در بسیاری از موارد عادی ما نمی‌توانیم صدق یک مدعای کلی را بررسی کنیم؛ اما می‌توانیم صدق یا کذب مدعیات خاصی را مشاهده کنیم که

^۱ Believability.

^۲ Partial verification.

منطقاً مستلزم آن مدعای کلی‌اند یا از آن نتیجه می‌شوند. در این صورت، منطقی است که فکر کنیم اعتبار یک مدعای کلی را با اثبات اینکه بخشی از آنچه می‌گوید صادق است، بالا ببریم.

کذب نتایج ضروری یک فرضیه نیز منطقاً کذب فرضیه است و همین نکته دلیل دیگری است برای اینکه اثبات نتایج یک فرضیه یا مدعا را تأییدی برای آن بدانیم؛ زیرا نتایج مشاهده‌پذیری که از فرضیه (همراه با اطلاعات پیش‌زمینه مفروض گرفته شده) استنتاج می‌شوند منطقاً نتایج ضروری آن فرضیه‌اند، کذب یکی از نتایج سبب کذب فرضیه می‌شوند. از این رو، معمولاً آزمون یک فرضیه کوششی برای ابطال آن به شمار می‌رود و تأیید فرضیه به منزله ناکامی این کوشش است. اگر کوشش ما برای اثبات اینکه فرضیه ما کاذب است شکست بخورد، ما حق داریم آن را صادق بدانیم. چنان‌که برای اثبات کذب گزاره «همه سدیم‌های نمک به رنگ زرد می‌سوزند» کافی است سدیم نمکی بیابیم به رنگ دیگری - مثلاً سبز - بسوزد. چنین سدیمی یک مبطل برای گزاره کلی «همه سدیم‌ها به رنگ زرد می‌شوند» به شمار می‌آید. هر چه شمار و تنوع گسترده‌تری از سدیم نمک‌ها را بسوزانیم، احتمال یافتن یک مبطل بالاتر می‌رود. بنابراین، می‌توانیم تأیید یک گزاره را ابطال به تأخیر افتاده^۲ آن گزاره بدانیم هر چه کوشش‌های جسورانه بیشتر ما برای ابطال یک فرضیه ناموفق باشند، دلیل بهتری داریم برای اینکه آن فرضیه را صادق بدانیم. اثبات یا ابطال غیرمستقیم یک گزاره کلی به ویژه درخور نظریه‌های (تئوری‌های) علمی است که مستقیماً با مشاهدات تأیید نمی‌شوند. اصطلاح علمی «نظریه» با کاربرد معمولی آن در

^۱. Falsifier.

^۲. Delayed falsification.

زبان طبیعی و روزمره فرق می‌کند. در کاربرد معمول و عرفی، واژه نظریه مترادف با فرضیه است و هر دو بیانگر حدسی قریب به یقین یا مدعایی اثبات نشده است؛ چنان که وقتی می‌گوییم «من درباره چگونگی شکستن پنجره یک نظریه (فرضیه) دارم» منظورمان این است که حدسی نزدیک به یقین می‌زنم؛ اما نظریه در کاربرد تخصصی و علمی، دیدگاهی جامع است که شماری از قوانین را در قالب اندیشه‌ای هماهنگ و منسجم در برمی‌گیرد. غالباً یک نظریه با توسل به هویاتی اصل موضوعی^۱، اوصاف^۲، حوادث یا فرایندهایی مشاهده‌ناپذیر کار ویژه خود را انجام می‌دهد. وجود این امور مشاهده‌پذیر سبب می‌گردد که نظریه مستقیماً با امور مشاهده‌پذیر تأیید نشود؛ بلکه برای تأیید آن باید به قدرت نظریه در سازماندهی و سیستماتیزه کردن حجم بزرگی از حقایق توجه کنیم از جهات متعددی منفصل و بی‌ارتباط با یکدیگر می‌نمایند. حسن یک نظریه در اموری چون سادگی^۳، دامنه^۴، سازگاری درونی^۵، همخوانی با دیگر باورهای تثبیت شده، و توانمندی آن در پیشنهاد و هدایت پروژه‌های تحقیقاتی دیگر است. یک نظریه علمی می‌کوشد شماری از باورهای کاملاً تثبیت شده و اما بی‌ارتباط را با ساماندهی آنها در دستگاہی منسجم معنادار کند. بنابراین، توجیه ما برای انتخاب نظریه‌ها این نیست که آنها به درستی جهان را توصیف می‌کنند. آنچه به درستی جهان را توصیف می‌کند باورهای جزئی سامان‌یافته با آن

^۱. Postulate dent ties.

^۲. Properties.

^۳. Simplicity.

^۴. Scope.

^۵. Internal consistency.

نظریه‌ها هستند. توجیه ما برای انتخاب يك نظریه تقریباً قدرت آن در ادغام کردن شمار فراوان و تنوع گسترده‌ای از حقایق کلی درباره جهان است که از پاره‌ای جهات با یکدیگر بی‌ارتباط باقی می‌مانند. از این جهت، مثلاً نظریه تکامل تعداد حیرت‌آوری از حقایق متنوع را از نجوم، زمین‌شناسی، زیست‌شناسی، گیاه‌شناسی و حوزه‌های دیگر به هم ربط می‌دهد و مانند هر نظریه علمی، کاربردش به قدرت ساماندهی و ظرافت آن بستگی دارد.

توجیه باورهای دینی

اکنون به مسأله توجیه باورهای دینی می‌پردازیم. از نکات پیش‌گفته معلوم می‌شود که از دیدگاه قرینه‌گرایان یا حامیان توجیه کلاسیک، آن نوع مدعیاتی، اعم از دینی یا غیردینی، درخور پژوهش عقلی و علمی‌اند که یا توصیف امری حقیقی و واقعی باشد یا به سبب معنای واژه‌هایش صادق باشد؛ مانند مدعاهای تحلیلی. ما از این نوع مدعاهای درمی‌گذریم؛ زیرا تقریباً به آسانی می‌توانیم معلوم کنیم که آیا مدعایی به سبب معنای واژه‌های سازنده‌اش صادق است یا نه. چنانچه در این مورد تردیدی داشته باشیم، با تحلیل واژه‌ها می‌توانیم پاسخ مناسب را بیابیم. به هر روی، به نظر نمی‌رسد که مدعیات دینی چندانی بر پایه دلایل زبانی محض صادق پنداشته شده باشند. شاید تنها استثنای جالب توجه در این خصوص براهین وجودشناختی اثبات وجود خدا باشد که از سوی فیلسوفان و متکلمانی چون آنسلم، دکارت، اسپینوزا، لایب‌نیتز، هارتشون، مالکم و پلانتینگا اقامه شده است و به همین سبب نظر رایج در جریان اندیشه

غربی این است که چنین براهینی نمی‌توانند موفق باشند.

بنابراین، از دیدگاه قرینه‌گرایی یا توجیه کلاسیک آن مدعیاتی دینی که از نظر مدافعان آنها چندان اساسی نمی‌نمایند که با هر جهان ممکن از امور سازگارند، درخور پژوهش علمی و عقلی نخواهند بود. مدعیات غیرتوصیفی دینی نیز درخور پژوهش علمی نیستند. باید و نبایدهای دینی و اخلاقی که از چگونگی هستی اشیا سخن نمی‌گویند، بلکه درباره چگونگی «باید بودن» امورند، از این جمله‌اند. این باورها و مدعاهای غیرتوصیفی که مفادی حقیقی و توصیفی ندارند از مذاقه علمی و عقلی برکنار خواهند بود.

اما وضع اظهارات مبتنی بر ایمان محض چگونه است؟ آیا این گونه اظهارات نیز از پژوهش علمی در امانند؟ اگر کسی صرفاً بر پایه ایمان محض باور داشته باشد که جهان در حدود ده هزار سال پیش پدید آمده است، عیسی مسیح پس از مرگ زنده شد، هر سطر و عبارت کتاب مقدس دقیق و صادق است، یک موجود شخصی قدیر، علیم و وهاب در میان انبوه بی‌شمار موجودات بالفعل وجود دارد، آیا اظهاراتی درخور پژوهش علمی کرده است؟ پاسخ قرینه‌گرایان مثبت است؛ زیرا هر یک از اینها گزاره‌ای درباره امور واقعند که صدق یا کذبشان دارای نتایج مشاهده‌پذیر، و با دیگر اصول کاملاً تثبیت شده و پذیرفته شده سازگار یا ناسازگار خواهند بود. در مورد این اظهارات قرائنی تجربی یافت می‌شوند که آنها را درخور پژوهش علمی می‌سازد. البته باید توجه کنیم که گفتن «من از سر ایمان محض باور دارم که p» مدعایی با نوعی ویژه از

توجیه نیست؛ بلکه به منزله پذیرش این است که من دلایل عقلی برای باور کردن p ندارم، اما به هر حال آن را باور می‌کنم. در چنین موردی، چیزی مانع نمی‌شود که کسی دیگر به گونه‌ای در پی قرائن مربوط به موضوع برآید، اگر آن موضوع از جمله امور تجربی و واقعی باشد. بنابراین، آنچه از سر ایمان محض باور شده است ممکن است کاذب باشد و همین نکته چنین باوری را درخور پژوهش علمی و عقلی می‌سازد.

باورهای مبتنی بر ایمان، چنان‌که پیش‌تر گفتیم، در صورتی با چالش جدی قرینه‌گرایان مواجه می‌شود که اساساً قابلیت برهان‌پذیری و توجیه عقلی را نداشته و فاقد دلایل کافی باشند. توصیه قرینه‌گرایان در مورد مدعاهای دینی بدون دلایل کافی همانا خودداری از پذیرش آنهاست. چنان‌که کلیفورد نیز باورکردن چنین مدعاهایی را برای همه کس و در هر جایی نادرست و برخلاف «اخلاق باور» می‌داند و در دفاع از نظر خویش و اثبات نادرستی پذیرش باورهای بدون قرائن کافی مثالی می‌زند:

«کشتی‌داری را تصور کنید که می‌خواهد کشتی‌اش را برای سفری مهاجرتی به دریا بفرستد؛ اما قرائن و شواهدی قوی برای تردید کردن در آمادگی چنین سفری وجود دارد؛ برای نمونه او می‌داند که کشتی‌اش کهنه است و از ابتدا نیز خوب ساخته نشده و تاکنون نیز به سفرهای دریایی بسیاری رفته و غالباً نیازمند تعمیر بوده است. این تردیدها ذهن او را می‌آزارند و به او می‌گویند که کشتی درخور سفر دریایی نیست. او با خود فکر می‌کند شاید بهتر باشد که آن را به طور کلی واری و تعمیر کند، حتی اگر این کار هزینه فراوانی روی دستش بگذارد؛ اما پیش از به آب انداختن کشتی، بر

این افکار آزارنده مالیخولیایی چیره می‌شود و با چشم‌پوشی از این قرائن خودش را قانع می‌سازد و می‌گوید کشتی‌اش سفرهای دریایی بسیار و آب و هواها و طوفان‌های گوناگونی را به سلامت پشت سر گذرانده و شرایط آن کاملاً خوب است و بیهوده است فکر کند این سفر را نیز به سلامت پشت سر نگذارد. او در این خصوص به مشیت الهی توکل می‌کند و بعید می‌داند چنین مشیتی به کمک مسافران کشتی نیاید که به قصد یافتن کار و فرصت‌های زندگی بهتر سرزمین مادری و خانواده‌های غصه‌دارشان را ترک می‌کنند و به جاهای دیگری می‌روند. او همه تردیدهای مذکور را از سر بیرون می‌کند و بدین‌سان اعتقادی خالص، بی‌ریا و آسوده‌بخشی می‌یابد که کشتی‌اش کاملاً سالم است و آماده سفر دریایی است. او عزیمت کشتی را با نور قلب خویش می‌بیند و برای مسافران آن آرزوی خیر و سلامتی می‌کند. سپس کشتی را به سفر می‌فرستد؛ اما کشتی در دل اقیانوس غرق می‌شود و همه مسافران به کام مرگ فرو می‌روند. او بدون اینکه احساس گناهی بکند خسارت کشتی‌اش را از بیمه می‌گیرد.

کلیفورد می‌پرسد که در این صورت ما درباره کشتی‌دار چه خواهیم گفت. قطعاً او را مسئول مرگ همه مسافران خواهیم دانست. اگر چه بپذیریم او صادقانه به سلامت کشتی‌اش باور داشت، این خلوص باور به هیچ وجه کمکی به او نمی‌کند و از بار مسئولیتش نمی‌کاهد؛ زیرا او «حق» نداشت با وجود چنین قرائن و شواهدی حاکی از نامناسب بودن کشتی برای مسافرت را نادیده انگارد و به سلامت آن باور کند. او این باورش را از راه تحقیق و پژوهش صبورانه، بلکه با خفه‌کردن احساس

تردیدهایش به دست آورده است. اگر چه نهایتاً ممکن است احساس اطمینان کرده باشد که نمی‌تواند در سلامت و آمادگی کشتی تردید کند؛ باز هم از آن جهت که خودش را آگاهانه و عامدانه در این چارچوب ذهنی قرار داده است، باید مسئولیت آن را بپذیرد.

کلیفورد می‌گوید اگر هم فرض کنیم کشتی اصلاً خراب نبوده و این سفر و سفرهای بعدی را هم به سلامت پشت سرگذرانده است، باز چیزی از تقصیر و مسئولیت مالک کشتی کم نمی‌کرد؛ زیرا باید ببینیم که خود آن عمل درست است یا نادرست. نتایج اتفاقی خوب یا بد احتمالاً نمی‌تواند درستی یا نادرستی آن را دگرگون سازد. مساله درست یا غلط با اصل و ریشه باور او سر و کار دارد، نه با موضوع باورش؛ یعنی با نحوه دستیابی وی به آن باور سر و کار دارد، نه با اینکه آن باور چه بوده یا آیا معلوم شده که آن باور صادق یا کاذب است؛ بلکه با این نکته سر و کار دارد که آیا او حق داشت با وجود چنین قرائن و شواهدی در برابرش باز هم باور کند که کشتی‌اش کاملاً سالم است. حقی که کلیفورد از آن سخن می‌گوید، حقی اخلاقی است؛ زیرا چیزی که کشتی‌دار باور کرده است، جنبه کاملاً خصوصی ندارد، بلکه امری جمعی است و ممکن است نتایج مهمی برای دیگران داشته باشد. کلیفورد به ما توجه می‌دهد که اخلاقاً مکلفیم در هر موقعیتی در پی قرائن کافی برآییم و در صورت نیافتن قرائن از باور کردن دست برداریم. این تکلیف را باید در همه احوال رعایت کنیم. هر چند باور بی‌اهمیت و ناچیز باشد؛ زیرا سرپیچی از این تکلیف تأثیری همیشگی و ماندنی بر شخصیت و منش ما خواهد گذاشت. کلیفورد

در پی همین اندیشه، کاتولیک‌گرایی را که خود اساساً به آن تعلق داشت، رد کرد و ندانم‌گیشی^۱ در پیش گرفت. (آئودی، 1995: 126)

چنان‌که از سخنان کلیفورد برمی‌آید اصل روش‌شناختی قرینه‌گرایی اندیشه‌ای کلی و استثناناپذیر است. قرینه‌گرایان معتقدند این اصل را که «چیزی را که قرائن ناکافی دارد باور نکن» باید در همه جا و در همه حوزه‌های پژوهشی و تحت هر شرایطی به کار بندیم. از این رو، اصل پیشنهادی آنها دو مؤلفه دارد؛ یکی مؤلفه لزوم خودداری از باورکردن چیزی در صورت وجود قرائن ناکافی، و دیگری به کارگیری این اصل در همه موارد و شرایط، حتی در حوزه باورها و مدعیات دینی.

تأکید بر چنین اصلی برای دستیابی به دو هدف عمده در زندگی عقلی، یکی کسب باورهای صادق، و دیگری پرهیز از باورهای کاذب، و در نتیجه برای پرهیز از دو نوع خطای مربوط به آنهاست؛ یکی خطای باور نکردن یک حقیقت یا مدعایی صادق، دیگری باور کردن یک باطل یا مدعایی کاذب؛ اما به واقع اصل و روشی ایدئال و قطعی برای پرهیز این دو نوع خطا وجود ندارد. اگر بخواهیم به این قاعده و راهبرد تن در دهیم که از باور کردن هر مدعایی خودداری ورزیم، ممکن است مرتکب خطای نوع اول شویم؛ زیرا اگر مدعایی اتفاقاً صادق باشد، باور نکردن آن همانا به منزله باور نکردن یک حقیقت صادق است. بدینسان راهبرد عقلی ندانم‌گرایی به جای پرهیز از خطا ممکن است به ارتکاب خطای نوع اول بینجامد.

چنانچه بخواهیم برای پرهیز از خطای نوع اول راهبردی برگزینیم بدینسان که «هر چیزی

^۱. Agnosticism.

را باور کنیم»، البته ممکن است با باور کردن هر چیزی مطمئن شویم که هر حقیقتی را باور کرده‌ایم؛ اما هر کذب و باطلی را نیز در این صورت باور خواهیم کرد و در نتیجه مرتکب خطای نوع دوم می‌شویم. بنابراین، راهبرد خودداری از باور کردن کلی و ندانم‌گرایی یا شکاکیت از یک سو، و باور کردن مطلق هر مدعایی و خوش‌باوری از سوی دیگر نمی‌توانند احتمال ارتکاب دو نوع خطای یاد شده را به صفر برسانند.

باری، ما چون نمی‌توانیم احتمال ارتکاب خطا را به طور کلی از بین ببریم، دوست داریم آن را به حداقل برسانیم. البته ارائه یک راهبرد برای به حداقل رساندن خطا از ارائه راهبردی برای حذف خطا آسان‌تر نیست. گویی هنگام برخورد با مدعا و قضیه‌ای که نمی‌دانیم صادق یا کاذب است باید از خود بپرسیم که در چنین موقعیتی ارتکاب کدامین خطا بدتر است؛ باور نکردن آن قضیه، اگر آن قضیه واقعاً صادق باشد؛ یعنی ارتکاب خطای نوع اول؛ یا باور کردن p ، اگر آن قضیه واقعاً کاذب باشد؛ یعنی ارتکاب خطای نوع دوم. گاهی اولی و گاهی دومی «بدتر» به نظر می‌آید یا بسیار پرهزینه‌تر از دیگری است. بنابراین، نباید بر پایه موقعیت پرهزینه‌تر تصمیم بگیریم. اگر احساس کنیم ارتکاب خطای نوع اول (از دست دادن باور صادق و حقیقی) از ارتکاب خطای نوع دوم بدتر است، پس به خود اجازه می‌دهیم قضیه p را بر پایه قرائن اندک باور کنیم تا مبادا از باورکردن این قضیه احتمالاً صادق باز بمانیم و آگاهانه و از روی اختیار خطر باور کردن قضیه کاذب را بپذیریم. به همین سبب است که شماری از متکلمان توصیه می‌کنند

در مسأله انتخاب میان پذیرفتن یا نپذیرفتن باورهای دینی، بهتر است آنها را بپذیریم؛ زیرا اگر آنها را نپذیریم و بعد معلوم شود که صادق بوده‌اند زیان بیشتری می‌بینیم از اینکه آنها را بپذیریم و معلوم شود که کاذب بوده‌اند. در این مورد، ارتکاب خطای نوع اول (نپذیرفتن یک حقیقت) از ارتکاب خطای نوع دوم (پذیرفتن مدعی کاذب و باطل). «بسیار» بدتر است؛ زیرا عذاب ابدی در پی خواهد داشت. این‌گونه تصمیم‌گیری درباره پذیرش یک شرط بندی پاسکال^۱ می‌نامند؛ زیرا پاسکال بر پایه همین رویکرد توصیه می‌کرد مسیحیت را اصولاً بدون قرائن و مدارک مؤید کافی بپذیریم تا مبادا از پذیرش حقیقتی باز بمانیم و گرفتار عذابی جاودانه شویم. از سوی دیگر، اگر احساس کنیم در پاره‌ای موارد بدتر خواهد بود که به خطای نوع دوم دچار شویم تا خطای نوع اول، یعنی پذیرش باور کاذب p را بدتر بدانیم، پس به قرائن و شواهد بسیاری پیش از تصدیق و موافقت نیاز داریم تا مبادا قضیه کاذبی را باور کنیم و بدین‌سان آگاهانه و از روی میل و اختیار خطر باور نکردن قضیه احتمالاً صادق p را بپذیریم؛ مثلاً اگر بخواهیم در مورد مصرف دارویی جدید بدون وجود شواهد و قرائن کافی تصمیم‌گیری کنیم، باید ببینیم که ارتکاب کدام یک از خطاها در مورد قضیه «این دارویی جدید کاملاً سالم و بی‌خطر است» بدتر از دیگری است. اگر دچار خطای نوع اول شویم، یعنی باور نکنیم که این قضیه صادق است، در حالی که این قضیه صادق است، حداکثر از سودمندی این دارو در معالجه بیماری محروم می‌شویم. اما اگر

^۱ Pascal wager.

دچار خطای نوع دوم شویم، یعنی باور کنیم که این دارو سالم و بی‌خطر است، در حالی که نیست، با خطر جبران‌ناپذیر از دست دادن زندگی و با مرگ روبه‌رو می‌شویم. بنابراین، ترجیح می‌دهیم چنین دارویی به بازار نیاید و مصرف نشود مگر آن که قرائن و مدارک کافی در تأیید بی‌خطر بودنش داشته باشیم.

بنابراین، مسأله در مورد هر موقعیت جزئی و خاص این است که ببینیم پیش از اینکه بخواهیم قضیه p را باور کنیم چقدر باید قرائن و مدارک در تأیید آن داشته باشیم. باید معلوم کنیم که چقدر آمادگی یا اکراه داریم قضیه p را باور کنیم. هرچه ارزش نسبی خطاهای نوع دوم را بر ارزش نسبی خطای نوع اول بیشتر بدانیم در باور کردن p اکراه بیشتری داریم؛ یعنی به قرائن قوی‌تر و بیشتری نیاز داریم تا بر این اکراه پیروز گردیم. برعکس، هرچه ارزش نسبی خطای نوع اول را بیشتر بدانیم، آمادگی بیشتر داریم تا p را بر پایه دلایل نسبتاً ضعیف و اندک باور کنیم.

باری، بر پایه این تحلیل می‌توانیم نوع (تیپ) شخصیتی افراد تصمیم‌گیرنده را مشخص کنیم. برخی از مردم به طور کلی معیارهایی نسبتاً حداقلی از قرائن و شواهد دارند و آسان‌تر و سریع‌تر باور می‌کنند. گویی خطای نوع اول را از خطای نوع دوم بدتر می‌دانند و در آنها میل به باور کردن حقایق بیشتر است و طبیعتاً آماده‌ترند تا باورهای کاذب را بپذیرند. اینان را زودباوران^۱ یا ساده‌لوحان^۲ می‌نامند. این نوع زودباوری به

^۱. Credulous.

^۲. Gullible.

طور کلی سیاستی برای به حداقل رساندن خطا پنداشته می‌شود.

در برابر، کسانی هستند که معیارهای شواهد و قرائن حداکثری را ترجیح می‌دهند. این گروه در باورکردن قضایا مقاومت و اکراه می‌ورزند، مگر آنکه قرائن و شواهد کافی بر آن غلبه کند. آنان چنان رفتار می‌کنند که گویی خطای نوع دوم را از خطای نوع اول بدتر می‌دانند و از این بیم دارند که به ساده‌لوحی و زودباوری متهم شوند. اینان دیرباوران و شکاکانی هستند که شکاکیت و تردید را سیاستی برای به حداقل رساندن خطا می‌دانند. امروزه طرفداران شکاکیت از حامیان زودباوری کمتر است، اما چنین می‌نماید که شکاکیت از زودباوری آبرومندانه‌تر است. ویژگی زمانه ما این است که سخت‌گیری در پذیرش مدعاها و تردید در آنها خردمندانه می‌نماید، در حالی که هیچ‌کس ساده‌لوحی و زودباوری را توصیه نمی‌کند. برخلاف روزگار گذشته که گویی زودباوری در پذیرش مدعاها و قضایا کاری عاقلانه و افتخارآمیز و فروتنانه به شمار می‌آمد، در حالی که شکاکیت نوعی بیماری و گستاخی و ستیزه‌جویی پنداشته می‌شد و حتی شکاکان در آتش سوزانده می‌شدند.

دکارت و کلیفورد دو نمونه از مدافعان معیارهای حداکثری قرائن و شواهد، و مخالف زودباوری و ساده‌لوحی معرفت‌شناختی‌اند. رنه دکارت در **تأملات در فلسفه اولی** می‌کوشد بنیادی محکم برای تفکرش بیابد و قضایایی بجوید که تا حد امکان تردیدناپذیر باشند. او این کار را با مطرح کردن معیاری حداکثری پس می‌گیرد و می‌گوید هر چیزی را که

بتوانیم در آن تردید کنیم و هر چیزی که بتواند کاذب باشد، نباید باور کنیم. بنا به تحلیل پیش‌گفته، او به واقع ارتکاب خطای نوع دوم را از خطای نوع اول بدتر می‌داند، حتی اگر این کار سبب شود که او هیچ چیزی را باور نکند؛ اما او از خطر سقوط در ورطه شکاکیت مطلق و ندانم‌کیشی آگاه است و به همین دلیل فوراً نتیجه می‌گیرد که پاره‌ای از قضایا تردیدناپذیرند و کلاً باورکردنی‌اند؛ قضایایی مانند: «من وجود دارم»، «من موجودی اندیشنده‌ام»، «خدا وجود دارد» و «خدا موجودی فریبکار نیست» فریبکار ندانستن خدا به دکارت امکان می‌دهد تا تضمین کند هر آنچه که ما به روشنی و تمایز کافی درک می‌کنیم، صادق بدانیم. ادراک روشن و متمایز، ادراکی حسی نیست، بلکه عقلی است و ما می‌توانیم دریابیم که چنین ادراک روشن و متمایزی را به دست آورده‌ایم یا نه. چنان که می‌دانیم فهم ما از وجود داشتن خودمان مانند فهم‌مان از بسیاری از مفاهیم ریاضی روشن و متمایز است. البته برخی چیزها ممکن است در آغاز به طور مبهم و مغشوش ادراک شوند، اما با توجه دقیق به محتوای ذهن خود می‌توانیم آنها را به روشنی و تمایز کافی درک کنیم.

دکارت می‌گوید چون خداوند فریبکار نیست به ما قوه‌ای ذهنی نداده است که به کارگیری در مورد صدق و راستی قضیه‌ای نمی‌تواند از ادراک روشن و متمایز آن قوی‌تر و تضمین‌کننده‌تر باشد. بنابراین، باید باورهایمان را به چیزهایی محدود کنیم که روشن و متمایزند و بدین‌سان از خطای نوع دوم بپرهیزیم. البته حداکثری کردن معیار پذیرش قضایا و مدعاها سبب می‌شود که طبیعتاً

دچار خطاي نوع اول شويم و بسياري از حقايق را باور نکنيم؛ اما دکارت براي حذف هر چه بيشتري خطاي نوع اول راهکاري ارائه مي‌دهد تا به پذيرش هر چه بيشتري قضايي صادق بينجامد. او مي‌گويد بايد پيوسته به پالایش انتقادي¹ پردازيم تا به درک روشن و متمایز مفاهيم و قضايي بيشتري برسيم و به نامزدهاي ترديدناپذير بيشتري براي باور کردن دست بيابيم. بدین‌سان، از خطاي نوع اول مي‌کاهيم در حالي که همچنان مي‌کوشيم از وقوع خطاي نوع دوم نيز پرهيزيم. دکارت بر اين نکته در سراسر تأملات اشاره مي‌کند، اما هسته سخت آن در چند بند آخر تأمل چهارم و بند اول تأمل پنجم است.

چنين مي‌نمايد که موضع دکارت با تصوير پيش‌گفته از شکاکيت و ديرباوري سازگار است. او از همان آغاز **تأملات** خویش بحث را به گونه‌اي پيش مي‌برد که گويي خطاي نوع دوم، يعني باورکردن قضايي و مدعاهاي کاذب را بدتر از خطاي نوع اول، يعني باورکردن حقايق و باورهاي صادق مي‌داند. از اين رو، مي‌کوشد نخست از بسياري از حقايق چشم بپوشد تا در مجموعه باورهاي کمترین مدعاهاي کاذب را بپذيرد. سپس گام به گام با گذشت زمان قضايي جديد را تصديق مي‌کند، اما فقط پس از اينکه ثابت شود آنها قضايي ترديدناپذيرند، يعني به معيار حداکثري قرائن و شواهد تن درمي‌دهند. بدین‌سان مي‌خواهد در عين حال از دامنه خطاي نوع اول نيز بکاهد.

کلیفورد نیز که پیشتر از وي نام بردیم، بر لزوم رعایت معيارهاي حداکثري قرائن و

¹.quiescent existentialism.

شواهد در پذیرش هر مدعایی پای می‌فشارد و اخلاق باور می‌گوید: «همیشه و همه جا و برای هر کس اشتباه است که چیزی را بر پایه قرائن ناکافی باور کند.» او باورهای بدون قرائن کافی و اثبات نشده را، حتی اگر صادق هم باشند، شر و گناهی می‌داند که باید خودمان را از آنها مصون بداریم؛ چنان که از خود در برابر بیماری طاعون محافظت می‌کنیم. توصیه وی بر جدی گرفتن معیارهای حداکثری و دیرباوری موضع‌اش را به شکاکان و دیرباورانی نزدیک می‌سازد که به محروم‌سازی خویش از باورهای صادق بدون قرائن کافی و اثبات نشده بیشتر خرسندند تا به پذیرش باور و مدعاهای کاذب.

قرینه‌گرایی حقیقت‌نگر و قرینه‌گرایی خموش

توصیه قرینه‌گرایان به خودداری از باورکردن مدعاهای اثبات نشده و دارای قرائن ناکافی را به دو گونه می‌توانیم تفسیر کنیم و براساس آن، قرینه‌گرایی نیز به دو نوع معطوف به صدق یا حقیقت‌نگر^۱ و قرینه‌گرایی خموش^۲ تقسیم می‌شود. قرینه‌گرایی معطوف به صدق مدعی است که اگر قرائن کافی برای پذیرش چیزی نداشته باشیم، نباید آن را باور کنیم. منظور از لزوم خودداری از باورکردن مدعا در صورت وجود قرائن ناکافی این است که نباید به آن مدعا ارزشهای صدق یا کذب را نسبت دهیم؛ یعنی حق نداریم باور کنیم که آن مدعا صادق است. پیداست که این ادعای قرینه‌گرایی حقیقت‌نگر معطوف و محدود به ملاحظات مربوط به صدق و کذب باور است. این قرینه‌گرایی فقط ما را از باور کردن صدق

^۱. Truth – oriented evidentialism.

^۲. Quiescent existentialism.

مدعای بدون قرائن کافی باز می‌دارد و می‌گوید چنین مدعایی به دلیل نبود قرائن کافی، صادق نیست، پس نباید آن را باور کنیم. به بیان دیگر، حق پذیرش صادق بودن یک مدعای بدون قرائن کافی را از ما می‌ستاند؛ اما نمی‌تواند ما را از حق پذیرش و باور آن مدعا بر پایه دلایل یا عوامل غیرمعرفتی باز دارد. فقط می‌تواند بگوید اگر قرائن کافی برای مدعایی ندارید، نباید آن را، به معنای دقیق و اکید واژه صدق، صادق بدانید و باورش کنید. چنانچه قرینه‌گرایی معطوف به صدق و حقیقت پا را از این اندازه فراتر بنهد، به موضع قرینه‌گرایی خاموش نزدیک می‌شود.

قرینه‌گرایی خاموش نه فقط بر دستور لزوم پرهیز از باور کردن مدعایی خاص در صورت نداشتن قرائن کافی پای می‌فشارد، همچنین تأکید می‌ورزد که نباید به دلایل و علل دیگر درباره آن مدعا تصمیم بگیریم و انتخاب و باور کنیم. از این انتخاب و تصمیم باید دوری گزینیم و منتظر بمانیم تا قرائن کافی به دست آید. به بیان دیگر، پذیرش یک مدعای خاص فاقد قرائن کافی بر پایه دلایل غیر معرفتی نیز ممنوع و مردود است. برای نمونه، یک مدعای بدون قرائن کافی را نباید بر پایه دلایلی همچون امید، اراده، شورمندی و اشتیاق و عشق باور کنیم. بنابراین، قرینه‌گرایی خاموش، افزون بر اینکه مانند قرینه‌گرایی حقیقت‌نگر در عرصه نظری و باور، ما را منع می‌کند از اینکه مدعای فاقد قرائن کافی را به معنای اکید واژه صدق، صادق ندانیم و از این جهت باورش نکنیم، ما را از امید و دل بستن به صادق بودن آن مدعا و عزم و اراده کردن برای باور کردن آن در عرصه عمل نیز

بر حذر می‌دارد و به سکوت و خاموشی و عبور از کنار آن دعوت می‌کند.

قرینه‌گرایی خاموش، از این رو، از قرینه‌گرایی معطوف به صدق و حقیقت‌نگر قوی‌تر است؛ زیرا فقط بر مسأله نسبت دادن ارزش‌های صدق و کذب به باورهای دارای قرائن ناکافی اثر نمی‌گذارد، بلکه بر نظریه عمل هم به معنای اعم کلمه مؤثر است و اصل عملی خاصی را در این موارد توصیه می‌کند و به بیان دقیق‌تر بر «اصل بی‌عملی»^۱ پای می‌فشارد و مانع انجام دادن یک رشته اعمال ویژه می‌شود، یعنی ما را از تصمیم‌گیری له یا علیه مسأله خاصی باز می‌دارد. قرینه‌گرایی صدق‌محور فقط ما را از باور کردن مدعاهای دارای قرائن ناکافی بر حذر می‌دارد؛ زیرا چنین باورهایی را بدون توجیه‌شناختی و معرفتی می‌داند؛ اما درباره پذیرش یا انتخاب آن مدعاها به دلایل غیرمعرفتی و شناختی سخنی نمی‌گوید. چون حوزه کاربردش به قلمرو مسائل توجیه معرفتی و شناختی و مسأله ارزش‌های منطقی صدق و کذب باورها محدود است و از این رو در سطح نظر و به اصطلاح در عرصه حکمت نظری باقی می‌ماند؛ اما قرینه‌گرایی خاموش پا را از این هم فراتر می‌گذارد و نه تنها بر نتایج نظری انتساب صدق یا کذب به مدعیات بدون قرائن کافی تأکید می‌کند، بر نتایج عملی به معنای اعم کلمه تأثیر می‌گذارد و اصرار می‌ورزد که اگر قرائن کافی برای مدعای خاصی در چنگ نداشته باشیم، افزون بر اینکه نباید باور کنیم آن مدعا حقیقی و صادق است، باید از تصمیم‌گیری عملی در مورد آن باور بر پایه عوامل غیرمعرفتی مانند امید و اراده و شور و

^۱ Inaction.

اشتیاق خودداری کنیم، تا هنگامی که قرائن کافی به دست نیآورده‌ایم، همچنان باید منتظر بمانیم و از آن مدعی موردنظر در عمل نیز فاصله بگیریم و اقدامی عملی انجام ندهیم. خلاصه آنکه قرینه‌گرایی حقیقت‌نگر، مدعاهای بدون قرائن کافی را فاقد توجیه معرفتی می‌داند، اما قرینه‌گرایی خاموش و سکوت‌محور افزون بر آن، چنین مدعاهایی را فاقد توجیه غیرشناختی و غیرمعرفتی^۱ می‌داند. توجیه غیرمعرفتی یک مدعا همانا توجیهی است بر پایه عوامل و دلایل غیرمعرفتی مانند اراده یا شورمندي و اشتیاق^۲ یا فرایندهای غیرمعرفتی و کارکردهای غیرشناختاری قوای باورساز ما صورت می‌گیرد. کوشش شماری از ضد قرینه‌گرایان همچون جیمز و پلانینگا این است که از معقولیت یا جواز غیرمعرفتی پاره‌ای باورها به ویژه باورهای دینی دفاع کنند؛ یکی (جیمز، 1992) یا نظریه «خواست‌باور» یا باورخواهی (اراده معطوف به باور) و دیگری با نظریه «کارکرد مناسب»^۳ قوای شناختی. (پلانینگا، 1993 و 2000)

این دو نوع قرینه‌گرایی به دو گونه انتقاد از مدعاهای دینی می‌انجامد. نقادی دینی مبتنی بر قرینه‌گرایی صدق‌محور به ما می‌گوید که اگر قرائن کافی برای مدعایی دینی در مشت نداریم، نباید ارزش صدقی به آن نسبت دهیم و آن را به معنای دقیق و اکید واژه صدق، صادق یا کاذب بخوانیم. وانگهی، اگر باور کردن مدعایی مستلزم صادق دانستن آن باشد، ما حق نداریم در صورت نبود قرائن کافی، آن مدعا را باور کنیم. چنان که پیش‌تر هم اشاره کردیم، قرینه‌گرایی حقیقت‌نگر حداکثر می‌گوید در صورت نبود قرائن کافی برای

^۱. Non - epistemic justification.

^۲. Passion.

^۳. Proper functioning.

مدعایی هر چند دینی نباید باور کنیم آن مدعا صادق و حقیقی است؛ اما ما را از پذیرش و باور کردن مدعایی بدون قرائن کافی که بر پایه اعتقاد به فرضی بودن یا حدسی بودن، محتمل بودن صدق آن مدعا یا به امید یافته شدن قرائن کافی در آینده نزدیک صورت بسته است منع نمی‌کند.

نقادی دینی مبتنی بر قرینه‌گرایی خاموش اندکی از انتقاد نخستین فراتر می‌رود و افزون بر اینکه باورکردن صدق و حقانیت مدعاهای فاقد قرائن کافی را روا نمی‌دارد، پذیرش عملی آنها را بر پایه دلایل دیگری غیر از قرائن کافی نیز معقول و موجه نمی‌داند و توصیه می‌کند که هم در نظر و هم در عمل از چنین مدعاهایی دوری بجوییم. چالش قرینه‌گرایی با مدعیات دینی از این روست که این مدعیات را مبتنی بر قرائن و شواهد کافی نمی‌داند؛ اما چون قرینه‌گرای خاموش اصرار نمی‌کند که باورهای دینی حتماً کاذبند، بنابراین یک ملحد به شمار نمی‌آید. تفاوت وی با ملحد در این است که برخلاف ملحد دغدغه‌ای هستی‌شناختی ندارد و پیشاپیش یک جهان‌بینی الحادی را مفروض نمی‌گیرد و از چارچوب آن به ردّ و ابطال مدعیات دینی نمی‌پردازد؛ بلکه دغدغه‌اش معرفت‌شناختی است. او می‌گوید به دلیل معرفت‌شناختی چون قرائن کافی برای مدعیات دینی نداریم باید درباره‌شان خاموشی پیشه کنیم. به بیان دیگر، قرینه‌گرای خاموش به جای الحاد و دین‌ستیزی به ندانم‌گیزی روی می‌آورد. البته ندانم‌گرایی او از ندانم‌گیزی قرینه‌گرای حقیقت‌نگر ژرف‌تر است و از سطح نظر و باور به حوزه عمل نیز کشیده می‌شود.

راهبردهای ضد قرینه‌گرایانه

پیشتر به برخی راهبردهای انتقادی در مورد قرینه‌گرایی اشاره کردیم. این راهبردها یا متوجه خود ضابطه و اصل روش‌شناختی قرینه‌گرایی در توجیه معرفت‌شناختی مدعاها و باورهاست یا معطوف به کلیت و شمول دامنه کاربرد آن است. گروهی از فیلسوفان ضدقرینه‌گرا به طور کلی اصل قرینه‌گرایی را مقبول نمی‌دانند و آن را گونه‌ای از رئالیسم خام همراه با نظریه مطابقت صدق و نظریه بنیان‌گرایی توجیه می‌دانند. دسته‌ای دیگر بر عمومیت و کلیت ضابطه قرینه‌گرایانه خرده می‌گیرند؛ اما خود این ضابطه را در مواردی که قرائن کافی موجود است یا دستکم امیدی به یافتن قرائن کافی در آینده نزدیک هست، پذیرفته و منطقی می‌بینند. اشکال آموزه قرینه‌گرایی از دیدگاه این دسته از فیلسوفان ضد قرینه‌گرا این است که بسیاری از موقعیت‌ها و موارد پیش می‌آید که ما با مدعیاتی مواجه می‌شویم که دارای قرائن ناکافی‌اند و امید چندانی نمی‌رود که در آینده نزدیک نیز چنین قرائنی فراهم آید. از سوی دیگر، این موقعیت‌ها بسیار خطرناک و مهمند و مستلزم تصمیم‌گیری و انتخاب و عمل می‌باشند. در این موارد است که پیروی از ضابطه قرینه‌گرایی به ویژه توصیه‌های قرینه‌گرایی خاموش نامعقول و غیرمنطقی می‌نماید و ما چاره‌ای نداریم جز آن که به رغم وجود قرائن ناکافی و با تکیه بر دلایل غیرمعرفتی دیگر به توجیه غیرمعرفتی آن موقعیت‌ها و مدعاها و ویژه پردازیم و آنها را باور کنیم. اصل لزوم خودداری کردن از باور کردن مدعیات بدون قرائن کافی (قرینه‌گرایی حقیقت‌نگر) یا اصل لزوم خودداری کردن از باورکردن این مدعیات

و لزوم دوری‌گزینی از آنها و دست‌شستن از هر گونه اقدام و تصمیم‌گیری عملی درباره آنها گرهی از مشکلات ناشی از بی‌عملی درباره آن موقعیت‌ها نمی‌گشاید. تردید ورزیدن در پاره‌ای موقعیت‌ها و به امید یافتن قرائن کافی حقیقت‌ما منتظر ماندن پیامدهای جبران‌ناپذیری در پی خواهد داشت. زمان عنصری بسیار تعیین‌کننده در موقعیت‌های ویژه است. بنابراین چنین می‌نماید که این سخن کلیفورد نادرست است که «همواره و در همه جا برای همه کس اشتباه است که چیزی را فراتر از قرائن کافی باور کند.» زیرا شرایط و موقعیت‌هایی یافت می‌شوند که بسیار پیچیده‌اند و یافتن قرائن کافی اگر محال نباشد بسیار بعید و نامحتمل است و پیروی از اصل قرینه‌گرایی در این موارد ناعاقلانه و بدون دوراندیشی است. پیش‌تر یادآوری کردیم که اصل روش‌شناختی قرینه‌گرایی اندیشه‌ای کلی است و همین عمومیت و کلیت آن برای پاره‌ای از باورها و مدعاها به ویژه باورهای دینی چالش‌انگیز می‌نماید. قرینه‌گرایان معتقدند که اصل «چیزی را که قرائن ناکافی دارد، باور نکن» باید در همه جا و در همه حوزه‌های پژوهش و تحت هر شرایطی به کار بندیم. از این رو، اصل پیشنهادی قرینه‌گرایان دو مؤلفه دارد: یکی مؤلفه لزوم خودداری از باور کردن چیزی در صورت وجود قرائن ناکافی، و دیگری به کارگیری این اصل در همه موارد و شرایط، حتی در حوزه باورها و مدعیات دینی.

سه راهبرد در نگاه نخست برای رویارویی با این چالش قرینه‌گرایی در اختیار فیلسوفان و متکلمان و دفاعیه‌نویسان دینی است. یکی اینکه اصل قرینه‌گرایان و شمول آن را

بپذیرند، ولی اتهام برخوردار نبودن باورها و مدعیات دینی از قرائن کافی را بزدایند. کسانی چون ریچارد سویینبرن، از حوزه فلسفه آنگل - امریکایی، و ولفارت پانن برگ از حوزه فلسفه قاره‌ای چین می‌کنند. اینان می‌کوشند با بازسازی براهین سنتی اثبات وجود خدا (سویینبرن) یا احتمال رستاخیز مسیح (پانن برگ) آنها را بر پایه این شواهد و قرائن و افزودن پاره‌ای قرائن دیگر عقلاً توجیه کنند و بر خرده‌گیران قرینه‌گرا بنمایانند که برخلاف پندار ایشان، باورهای دینی بر قرائن کافی تکیه زده‌اند. بنابراین، پذیرش آنها مقبول و مقبول است و چالشی از سوی قرینه‌گرایان مدعیات دینی را تهدید نمی‌کند.

راهبرد دوم این است که به این اصل قرینه‌گرایانه تن در ندهند و در ابطال آن یا دست کم یکی از مؤلفه‌هایش بکوشند. فیلسوفانی چون روتی، پلانتینگا و جیمز چین راهبردی برگرفته‌اند. روتی بر اصل قرینه‌گرایانه خودداری کردن از باور کردن در صورت وجود قرائن ناکافی سخت می‌تازد و آن را منطقاً بر رئالیسم خام یا بنیان‌گرایی^۱ مبتنی و هر دوی آنها را مردود و متروک می‌داند. (روتی، 1997: 86) جیمز برخلاف روتی، اصل قرینه‌گرایانه را از پایه و اساس مردود نمی‌داند، اما شمول و کلیت آن را نمی‌پذیرد. او در مقاله معروف «خواست باور کردن»^۲ دیدگاه کلیفورد را به باد انتقاد می‌گیرد و تأکید می‌ورزد که چنین اصلی در حوزه مدعیات و باورهای دینی کارگر نمی‌افتد و ما در این

^۱. Foundationalism.

^۲. The will to believe.

موارد حق داریم فراسوی قرائن و شواهد باورها و مدعیاتی دینی را بپذیریم مشروط بر آن که هدفی مشروع را تعقیب کنند.

جیمز اندیشه قرینه‌گرایی را اصولاً درست می‌داند، کلیت و عمومیت آن را نمی‌پذیرد؛ او مواردی را برمی‌شمارد که به قرینه‌گرایی تن در نمی‌دهند و به ویژه بر مدعیات دینی پای می‌فشارد و آنها را دارای ویژگی‌هایی می‌داند که داوری با ابزارها و معیارهای قرینه‌گرایانه درباره آنها شایسته و برازنده نیست، بلکه نامعقول می‌نماید. یافتن قرائن و شواهد کافی و قاطع برای پاره‌ای مدعیات دینی دشوار است؛ اما این مدعیات از چنان ضرورت و اهمیتی برخوردارند که نمی‌توانیم به بهانه نبود قرائن کافی به آسانی و خاموشی از کنارشان بگذریم و دست به انتخاب و تصمیم‌گیری نزنیم. اگر چه به سبب نداشتن قرائن کافی نمی‌توانیم بر قوای عقلی و شناختی خویش تکیه کنیم و آن باورها و مدعیات ویژه خطیر را گزینش کنیم و بپذیریم، به ناچار از قوای غیرعقلی و شناختی یاری می‌گیریم و با تکیه بر منابعی غیرشناختی همچون اراده^۱ یا شورمندی^۲ تصمیم‌گیری می‌کنیم. وقتی که قوای عقلی‌مان در پاره‌ای موارد عاجز می‌مانند و مسأله تصمیم‌گیری نیز برایمان سرنوشت‌ساز است، ما کاملاً موجهیم و حق معرفتی داریم که بر ظرفیت‌ها و توانمندی‌های غیرعقلی‌مان تکیه کنیم و از عوامل و عناصر غیرشناختی همچون اراده یا شورمندی برای داوری درباره مدعیات دینی یاری بگیریم. دست شستن از انتخاب و کناره‌گیری از باورهای دینی خطیر و ضروری به نتایج نامعقولی می‌انجامد. معقول و عقلانی آن است که

^۱. Will.

^۲. Passion.

بر اصل کاربرد قرینه‌گرایی در همه موارد استثنا بزنیم و آن را به حوزه‌هایی همچون مدعیات دینی گسترش ندهیم. پلان‌تینگا نیز ضد قرینه‌گرایی دیگری است که در حوزه‌های کلامی معاصر شهرتی به هم آورده است. او هم مانند جیمز توسل به قرینه‌گرایی را در باورهای دینی معقول نمی‌داند و با قرینه‌گرایی یا بنیان‌گرایی معرفت‌شناختی در حوزه مدعیات موافق نیست. البته شیوه نقادانه‌ی وی با شیوه انتقاد جیمز بر قرینه‌گرایی و راه‌حل‌های پیشنهادی و تحلیل‌های‌شان یکسان نیست. جیمز امروزه به سبب پاره‌ای برداشته‌های بیشتر در حوزه فلسفه پراگماتیسم مطرح است تا حوزه کلامی و الهیاتی؛ اما پلان‌تینگا در عرصه فلسفه دین و کلام آوازه‌ای بلند دارد. دیدگاه پلان‌تینگا را درباره مدعیات دینی می‌توانیم نوعی تجربه‌گرایی^۱ بدانیم که مدعی است شماری از باورهای دینی مستقیماً با تجربه دینی توجیه می‌شوند. تفاوت تجربه‌گرایی با قرینه‌گرایی در این است که می‌گوید ما می‌توانیم در پذیرش باورهای دینی کاملاً موجه باشیم حتی اگر چنین باورهایی را از دیگر باورهای پذیرفته شده خود استنتاج و استنباط نکنیم. این باورها می‌توانند مستقیماً در باورهای ادراکی^۲ مستقیماً بر تجربه‌های ادراکی ما تکیه زده‌اند. باورهای متکی بر تجربه‌های بی‌واسطه اعم از باورهای دینی یا ادراکی خود «کاملاً پایه‌اند»^۳. بنابراین، برای توجیه آنها به باورهای پایه دیگر نیازی نداریم. به همین سبب است که

^۱ Experientialism.

^۲ Perceptual belief.

^۳ Properly basic.

ویلیام آلستون نیز از «ادراك کردن خدا»^۱ سخن می‌گوید.

سومین راهبرد ضد قرینه‌گرایانه همانا ایمان‌گرایی^۲ است که پشتیبانی فیلسوفان و متکلمانی چون ترتولین، کرکه گارد، کارل بارث و شماری از ویت‌گنشتاینی‌ها را به همراه دارد. ایمان‌گرایان معتقدند که اعتقادات دینی بنیادی دستخوش ارزیابی‌ها و نکته‌سنجی‌های عقلی مستقل نمی‌شوند. دغدغه اصلی مؤمن یا «واپسین پروای»^۳ وی باید سرسپردگی و دل‌وابستگی به خدا^۴ باشد و بس. چنین چیزی ایمان می‌طلبد نه چند و چون‌های عقلی. اگر ایمان را به پیشگاه عقل ببریم و از عقل بجواییم درباره ایمان داوری کند گویی عقل را داوری‌هایی پنداشته‌ایم و آن را برتر از خداوند نهاده‌ایم.

منابع و مأخذ

۱. Krings, H. et al. (ed.) (۱۹۷۳), *Handbuch philosophischer Grun begiffe vol ۲*, muchen, S. V. "Evidenz".
۲. Audi, Robert (de.) (۱۹۹۵), *The Cambridge Dictionary of philosophy*, Cambridge university press.
۳. Davis, Stephen T. (۱۹۷۸), *Faith, skepticism, and Evidence*, Cranbury, N. J. Russell, Bertrand (۱۹۶۶), "pragmatism", *in philosophical Essays*, London
۴. Chishdm, Roderick (۱۹۸۹), *Theory of knowledge*, Englewood cliffs, Ayer, Alfred (۱۹۳۶), *Language, Truth and Logic*, London.

^۱. Perceiving god.

^۲. Fideism.

^۳. Ultimate concern.

^۴. Devotion to god.

۵. Rorty, Richard (۱۹۹۷), "Religious Faith, Intellectual Responsibility and Remanc", in Ruth A. Putnam (ed.), *The Cambridge companion to William James*, Cambridge.
۶. Jones, William (۱۹۹۲), "The will to Believe", in: E. D. Elemek, *To Believe of Not To believe*, New York: Harcourt Brace Jovanovich college.
۷. Plantinga, Alvin (۱۹۹۳), *warren: The current Debate and warrant and proper function*, (۲۰۰۰), *warranted christion Belief*, oxford.
۸. Feldman, Richard & cone, Earl (۱۹۸۵), *philosophical studies* ۵۸.

