اعتدال‌گرایی در معرفت‌شناسی معاصرو پیامدهای آن در معرفت‌شناسی دینی

فهرست عناوین مبینی محمد علی

چکیده

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

کلید واژه‌ها

اعتدال‎گرایی، برون‎گرایی، باور دینی پایه، احتجاب الاهی.

1. مقدمه[1]

آنتونی کنی[2] در کتاب ایمان چیست؟ تعریفی از عقلانیت ارائه می‌دهد که قابل توجه است. او به پیروی از ارسطو که هر فضیلت اخلاقی را میان دو نقیصة افراط و تفریط قرار می‌دهد، هر باور عقلانی را میان دو حد افراط و تفریطِ شکاکیت و ساده‌لوحی قرار داده[3] و می‌گوید:

برای انسان‌ها مهم است که میزان صحیح در اعتقاد ورزیدن را رعایت کنند. انسان ممکن است با اعتقاد ورزیدن بیش از اندازه زیاد یا بیش از اندازه کم، گمراه شود. کسی که بیش از اندازه باور پیدا می‌کند گرفتار ساده‌لوحی یا زودباوری است؛ انسانی که خیلی کم باور پیدا می‌کند گناه شکاکیت یا دیرباوری را به دوش می‌کشد. اگر شما خیلی باور پیدا کنید، ذهن شما با دروغ‌های زیاد درهم ریخته می‌شود؛ اگر خیلی کم باور پیدا کنید، از بسیاری از اطلاعات ارزشمند محروم می‌شوید. برای فضیلتی که میان دو نقیصة ساده‌لوحی و شکاکیت است نامی اجماعی وجود ندارد: نامی که گاهی استفاده می‌شود و مانند برخی نام‌های دیگر مناسب است، «عقلانیت» است.[4]

این رویکرد اعتدال‌گرایانه را می‌توان یکی از شاخصه‌های معرفت‌شناسی معاصر دانست. بسیاری از معرفت‌شناسان معاصر با کاهش سطح انتظارات خود از معرفت‌شناسی، تلاش کرده‌اند نگاهی واقع‌بینانه به توانمندی‌های شناختی انسان داشته باشند. این‌ دسته از معرفت‌شناسان رویکردهای شکاکانه به مسئلة معرفت را ناشی از وجود انتظارات آرمانی و غیر واقع‌بینانه از انسان می‌دانند، که پیامدی جز تلاش در جهت محروم‌کردن خود از توانمندی‌های بالفعل انسانی در پی نخواهد داشت. طبیعی است که دیدگاه‌های این دسته از متفکران - از بعضی جهات - قابل نقد باشد، اما در مجموع به‌نظر می‌رسد با نگاه واقع‌بینانه به مسائل معرفت‌شناختی و رعایت اصل اعتدال در انتخاب معیارهایمان برای ارزیابی‌های معرفتی، بتوان به نتایج مطلوبی دست یافت. اصل اعتدال و میانه‌روی در امور از اصول پذیرفته‌شده‌ای است که مورد تأکید اندیشمندان و مکاتب گوناگون قرار گرفته و در آموزه‌های اسلامی نیز به آن سفارش شده است؛ چنان‌که از پیامبر اسلام9 نقل شده است که «بهترین کارها آن است که به اعتدال نزدیکتر باشد»[5] و علی بن ابی‌طالب7 نیز افراط و تفریط را ویژگی انسان‌های جاهل برشمرده‌اند.[6]

التزام به این اصل در معرفت‎شناسی می‌تواند ما را از افتادن در دام تفریط یا افراط نگه دارد. نادیده‌گرفتن واقعیت‌های انسانی و تلاش در برآورده‌سازی برخی انتظارهای بلند چه‌بسا به بهای از دست‌دادن بسیاری از فرصت‌های دست‌یافتنی تمام شود. البته، در این مقاله بخش مستقلی را برای دفاع از این اصل در معرفت‎شناسی اختصاص نمی‎دهیم و تنها به هنگام ذکر نمونه‎هایی از رویکردهای اعتدال‎گرایانه در معرفت‎شناسی معاصر، با برخی استدلال‎های معرفت‎شناسان در دفاع از این اصل آشنا شده و به نتایج آن در معرفت‎شناسی پی خواهیم برد. در پایان نیز نحوۀ تأثیرگذاری این اصل در برخی مباحث معرفت‎شناختی دینی را مشاهده خواهیم کرد. در واقع، هدف اساسی این مقاله این است که با طرح چنین موضوعی، به این مسئله توجهی درخور شود و زمینه‎ای مناسب برای بررسی ابعاد مختلف آن فراهم گردد.

2. نمونه‎هایی از اعتدال‎گرایی در معرفت‎شناسی معاصر

2. 1. اعتدال‎گرایی ویلیام آلستون در واکنش به شکاکیت

برخورد ویلیام پی. آلستون[7] با گونه‌های مختلف شکاکیت نمونه‌ای گویا از رویکرد اعتدال‎گرایانه به معرفت‎شناسی می‌باشد. او تلاش در جهت پاسخ‌گویی به برخی گونه‌های شکاکیت را - از آن‌جا که مستلزم تبعیت از معیارهای افراطی قائلین به این‌گونه از شکاکیت‌ها است - به مثابه رفتن به چاه با طناب شکاکان تلقی می‌کند.

یکی از ادعاهای شکاکانه که آلستون تلاش در جهت پاسخ‌گویی به آن را بی‌ثمر می‌داند، ادعای عدم قدرت بر حذف احتمالات جایگزین است. در این‏گونه شکاکیت استدلال می‏شود که گزینه‏های منطقاً ممکنی وجود دارند که اگر واقعیت داشته باشند، آن‌گاه همۀ باورهای ما خطا خواهند بود و اگر ما نتوانیم چنین گزینه‎هایی را رد کنیم، آن‎گاه هیچ معرفتی نخواهیم داشت؛ چرا که معرفت تنها در صورتی تحقق می‎یابد که دلایلی کافی برای رد چنین گزینه‎هایی داشته باشیم. از آن‌جا که دغدغۀ دکارت حل چنین شکاکیتی بود، آلستون از آن با عنوان شکاکیت دکارتی[8] یاد می‏کند. احتمال جایگزینی که دکارت آن را مطرح کرد این بود که جهان تحت سیطرۀ شیطان قدرتمندی باشد که امور را به‌گونه‏ای ترتیب داده باشد که هر چیز کاذب، در نزد ما آشکارا صادق به‌نظر برسد. احتمال جایگزین دیگری که امروزه مطرح می‏کنند این است که هر یک از ما انسان‌ها مغزی در خمره باشیم که تحت برنامه‏ای خاص تجربیات و باورهایی پیدا می‏کنیم، بدون آن‏که این تجربیات و باورها صادق باشند.

موضع کلی آلستون در برابر این گونه‌های شکاکیت این است که این شکاکیت‌ها را وابسته به معیاری می‌بیند که برای وضعیت معرفتی باورها در نظر گرفته شده است. به‌گفتة آلستون، هر چه معیار ما برای معرفت یا اعتبار معرفتی باور سخت‌تر باشد، طرح شکاکیت را آسان‌تر و پاسخ به آن را مشکل‌تر می‌سازد. نظر آلستون دربارة شکاکیت دکارتی این است که طرف‌دار چنین شکاکیتی معیار بسیار سنگینی را برای معرفت و اعتبار معرفتی باور در نظر دارد. بر اساس چنین معیاری، پیدا کردن معرفت به یک قضیه مشروط است به این‌که هرگونه امکان کذب آن قضیه منتفی باشد. از دیدگاه آلستون، این شرط برای معرفت شرطی بسیار سنگین و آرمانی است که احتمالاً برآورده شدن آن ناممکن باشد و اساساً هیچ‌کس در زندگی برای تمییز معرفت از غیر آن چنین معیاری را به‌کار نمی‌گیرد. ما با اطمینان کامل، خود را دارای معرفت‌های زیادی می‌دانیم که هیچ‌کدام از آنها شرط یادشده را ندارند. در نتیجه آلستون با انکار معیار یادشده برای معرفت، چنین شکاکیتی را غیر‌قابل طرح به‌شمار می‌آورد.[9]

یکی دیگر از ادعاهای شکاکانه که آلستون به‌تفصیل دربارة آن بحث می‌کند، ادعای عدم امکان تأیید کافی فرض‏های معرفتی‏ای است که در ادعاهای معرفتی، پیش‏فرض قرار می‏گیرند. آلستون این‏گونه شکاکیت را شکاکیت پیرونی[10] می‏نامد، چرا که پیرون[11]، شکاک یونان باستان، از جمله کسانی است که این شکاکیت را به او نسبت می‏دهند. آلستون شکاکیت پیرونی را ناظر به دوری بودن استدلال‌هایی می‌داند که برای اعتمادپذیری بخش‌های مختلف دستگاه شناختی ما اقامه شده‌اند.[12] وی طرد این‌گونه شکاکیت را نیز در گرو تضعیف معیاری می‌داند که در این‌گونه استدلال‌ها برای معرفت در نظر گرفته شده است. به‌نظر آلستون، این معیاری بسیار سخت‌گیرانه است که انسان برای داشتن معرفت یا باورهای دارای اعتبار معرفتی ناچار باشد که ابتدا پیش‌فرض‌های معرفتی خود را به‌گونه‌ای که به دور نیانجامد اثبات کند. به‌نظر آلستون، نه‌تنها برای داشتن معرفت لازم نیست انسان به‌صورت بالفعل استدلالی غیردوری برای اثبات پیش‌فرض‌های معرفتی‌اش داشته باشد، بلکه داشتن معرفت حتی مشروط به امکان چنین استدلال‌هایی نیست.[13]

به گفتة آلستون، تحقیقاتی که در رشته‏های مختلف علمی انجام می‏گیرد، همواره بر سلسله‏ای از پیش‏فرض‏ها مبتنی‌اند. اگر کسی بخواهد قبل از بررسی مسئلۀ اصلی تحقیق، همۀ پیش‏فرض‏ها را نیز مورد تحقیق قرار دهد، نه‌تنها از مسئلۀ اصلی تحقیق بسیار دور می‏افتد، بلکه با سلسله‏ای طولانی از پیش‏فرض‏ها رو‌به‌رو می‏شود که به ترتیب در ورای یک‏دیگر قرار گرفته‌اند و عملاً تحقیق دربارۀ همۀ پیش‏فرض‏ها را ناممکن می‏سازند. از این‌رو، رویۀ متداول و طبیعی در هر تحقیقی، ابتنای آن بر سلسله‏ای از پیش‏فرض‏هاست. آلستون تنها رویکرد معقول در تحقیقات معرفت‌شناختی را نیز همین رویکرد معمول می‌داند. او معتقد است که هرگاه به بررسی یک مسئلۀ معرفت‏شناختی بپردازیم ناچاریم فرض را بر این بگذاریم که از قبل دانسته‏ها یا باورهای موجّهی دربارۀ آن مسئله داریم و بر اساس آن دانسته‏ها و باورهای موجّه است که به تحقیق در مورد آن مسئله می‏پردازیم. آلستون عنوان «معرفت‏شناسی طبیعی‏شده»[14] را برای این روش معرفت‏شناختی که روشی طبیعی و رایج در هر تحقیق است، مناسب می‏بیند؛ البته نه در تقریر افراطی آن که از سوی کواین[15] ارائه شده است[16]، بلکه در تقریری متعادل‏تر که مشخصۀ اصلی آن نیفتادن به ورطۀ شک‏گرایی در معرفت‏شناسی است. معرفت‏شناسی طبیعی‏شده در این معنا خود را بسان فلسفۀ اولی[17] نمی‏بیند که بنابه ادعا بی‌هیچ دانستۀ قبلی آغاز کند، بلکه رویکردش همان رویکرد طبیعی در حوزه‏های دیگر تحقیق است و از این‌رو، تحقیق در مورد وضعیت معرفتی باورها را بر اساس مجموعه‏ای از باورهای دیگر انجام می‏دهد که اعتبار معرفتی آنها را از قبل پذیرفته است.

رویکرد دیگر به معرفت‏شناسی رویکرد دکارتی است که از پاسخ به مسائل بنیادین معرفت‏شناسی دربارۀ شکاکیت آغاز می‏کند و هیچ علم و معرفتی را از قبل پیش‏فرض نمی‏گیرد. در این رویکرد تلاش می‏شود که بدون استفاده از هرگونه دانستۀ قبلی، نشان داده شود که ما دارای علم و معرفت هستیم. به‌نظر آلستون، تنها با تأملی کوتاه می‏توان به بی‏ثمر بودن این رویکرد پی برد. به عقیدۀ او، ما هرگز نمی‏توانیم بدون پیش‏فرض گرفتن برخی دانسته‏ها یا باورهای معتبر نشان دهیم که دارای معرفت هستیم. در واقع، اگر بخواهیم اعتبار معرفتی همۀ پیش‏فرض‏هایمان را هم نشان دهیم، سر از تسلسل یا دور درمی‏آوریم. آلستون وضعیت بشری شناخت را به‌گونه‏ای می‌داند که انسان را قادر به پاسخ‏گویی به مسائل بنیادین معرفتی نمی‏کند. از این‌رو، تنها راه ممکن، گرچه شاید نه کاملاً قانع‏کننده، برای ورود به مباحث معرفت‏شناختی اتخاذ رویکردی طبیعی‏گرایانه[18] به آن است.[19] وی این رویکرد طبیعی‏گرایانه را بسیار نزدیک به زمینه‏گرایی[20] دانسته و در این‌باره می‏گوید:

این دیدگاه بر آن است که هر تحقیقی (دربارۀ وضعیت معرفتی یا هر چیز دیگر) در زمینه‏ای رخ می‏دهد که بر اساس اموری که مسلّم گرفته شده‏اند و هرگونه تحقیق دربارۀ دلایل آنها یا هرگونه بررسی انتقادی آنها، در آن زمینه، خارج از دستور است، تعریف می‏شود. اموری که مسلّم گرفته شده‏اند می‏توانند متعاقباً در معرض نقدهای موشکافانه قرار گیرند، اما تنها در زمینه‏ای دیگر که چارچوب آن بر اساس فرض‏های دیگری که، عجالتاً، به آنها امتیاز مصونیت از نقد داده شده، شکل گرفته است.[21]

به گفتة آلستون، بنیادین‏ترین مسئلۀ معرفت‏شناختی این است که نشان دهیم فی‏الجمله دارای معرفت یا باورهای معتبر معرفتی هستیم. موفقیت ما در این ادعا، به‌گونه‏ای که پاسخی قانع‏کننده به شکاکیت بدهد، در گرو این است که ادعای خود را بر هیچ پیش‏فرض اثبات‏نشده، به‌ویژه هیچ پیش‏فرض معرفتی اثبات‏نشده‌ای بنا نکنیم. آلستون معتقد است که اساساً امکان ارائۀ چنین پاسخی وجود ندارد؛ زیرا یا به تسلسل می‏افتیم یا دچار دور می‏شویم. البته، لازم به ذکر است که با این‌که آلستون وجود دور یا تسلسل را در مسائل بنیادین معرفت‏شناختی ناگزیر می‏داند، معتقد است که این مسئله به شکاکیت نمی‏انجامد و می‏توان پاسخی از نوعی دیگر برای شکاکیت فراهم کرد. در واقع، او صرفاً اثبات منطقی علم و معرفت را ناممکن می‏داند، اما آن را دلیل بر عدم علم و معرفت نمی‏پندارد. عدم توانایی در اثبات علم و معرفت دلیل مناسبی برای شک و تردید در علم و معرفت فراهم نمی‏آورد. کاملاً معقول است که ما در حالی‌که توانایی اثبات علم و معرفت نداریم، معرفت وجود داشته باشد؛ چه آن‏که معرفت در گرو اثبات نیست و می‏تواند از راه‌های دیگری حاصل آید.[22]

در برخورد با شکاکیت پیرونی نیز آلستون معتقد است که از آن‌جا که یک شکاک پیرونی به فراگیر بودن دور معرفتی قائل است، این دور دامن خود او را نیز می‌گیرد. فراگیری دور معرفتی به‌گونه‌ای است که امکان اطمینان معرفتی به اعتمادپذیری هیچ‌یک از شیوه‌های باورساز نمی‌دهد و از این‌رو، امکان هرگونه باوری که اعتبار معرفتی دارد را منتفی می‌داند. در نتیجه، ادعاهای خود شکاک نیز بی‌اعتبار معرفتی می‌شود؛ چرا که او نیز نمی‌تواند با تکیه بر پیش‌فرض‌های معرفتی‌اش به نتایجی برسد که به‌لحاظ معرفتی اعتبار داشته باشند. در نتیجه نه شکاک و نه کسی که می‌خواهد به شکاک پاسخ دهد، نمی‌توانند حرکتی انجام دهند و هر دو طرف مجادله به حالت تعلیق در می‌آیند؛ چرا که هرگونه استدلالی که بخواهند اقامه کنند بر پیش‌فرض‌های معرفتی‌ای مبتنی‌اند که امکان اثبات آنها به‌صورت غیر دوری، وجود ندارد. البته، فردی که در مقابل شکاک است، گرچه نمی‌تواند با پای‌بندی به معیارهای شکاک به او پاسخ‌ گوید، اما این‌گونه نیست که به‌طور کامل دست‌بسته باشد. او می‌تواند به‌گونه‌ای دیگر، هرچند رضایت شکاک را در پی نداشته باشد، با دور معرفتی کنار آید. او می‌تواند بر مبنای باورهایی حرکت کند که از دید خودش دارای اعتبار معرفتی‌‌اند. به‌عبارت دیگر، او می‌تواند معیار خاص خودش را برای اعتبار معرفتی ارائه کند و بدین ترتیب از حالت تعلیق درآید.[23]

از دیدگاه آلستون، مسئله را می‌توان این‌گونه مطرح کرد: ما به ناچار با دور معرفتی رو‌به‌رو هستیم؛ پرسش این است که برای گریز از در برابر این دور چه راه‌هایی می‌توانیم اتخاذ کنیم. یک راه این است که به شکاکیت فراگیر روی آوریم و هیچ باوری را قابل اعتبار معرفتی ندانیم و عملاً از داشتن هر‌گونه باوری سرباز زنیم. اما به گفتة آلستون، این گزینه کاملاً بر خلاف واقعیت‌های زندگی ماست. شرایط زندگی به‌گونه‌ای است که ناچاریم باورهای زیادی داشته باشیم و از آنها برای هدایت رفتار و اندیشة خود استفاده کنیم و اساساً باورها به‌صورتی غیر ارادی بر ما تحمیل می‎شوند و راهی جز داشتن باور، وجود ندارد. بنابراین، اتخاذ چنین شیوه‌ای در زندگی ناممکن است و به فرض آن که ممکن باشد، ناخوشایندترین راه قابل تصور است. از این‌رو، باید در جست‌وجوی راه‌های دیگری بود.

راه دیگر این است که از قوای شناختی و یا به‌تعبیر آلستون، از «رویه‌های باورساز»[24] خود که گرایش شدید به اعتماد کردن به آنها داریم، استفاده کنیم، بی‌‌آن‌که از قبل اعتمادپذیری آنها را اثبات کنیم. اما به‌راستی آیا در اتخاذ این راه، اشکال خودسرانگی[25] یا جزمیّت[26] پیش نمی‌آید؟ آیا عقلاً قابل قبول است که شیوة باورسازی را به‌کار گیریم، بی‌آن‌که اعتمادپذیری آن را ثابت کرده باشیم؟ به‌اعتقاد آلستون راه بهتری جز این سراغ نداریم. بلی این راه بر خلاف آرمان بلند معرفت‌شناسی است که استفاده از هرگونه شیوة باورسازی را قبل از اثبات اعتمادپذیری آن محکوم می‌کند، اما دست‌یابی به این آرمان امری ناممکن است، همان‌گونه که مربّع کردن یک دایره ناممکن است. از این‌رو، خِرَد اقتضاء می‌کند که بر این واقعیت صحه بگذاریم و بی‌جهت به‌دنبال ایجاد امر ناممکن نباشیم. مشکل خودسرانگی و جزمیّت را می‌توان از طریقی کاهش داد. بعد از آن که مجموعه‌ای از باورها را در ذهن خود ذخیره کرده و به شیوه‌هایی از تولید باور ملتزم شدیم، می‌توانیم به نقد و ارزیابی هر یک از آن باورها یا رویه‌های باورساز بپردازیم. البته، همه را به یک‌باره نقد نمی‌کنیم. اما در عین‌حال، می‌توانیم هربار با مسلّم‌انگاشتن مجموعه‌ای از آنها یکی از آنها را نقد کنیم. از دیدگاه آلستون، این ویژگی‌ِ بنیادینِ ساحت شناختی بشر است که در هر استدلالی باید مقدماتی را به‌کار بریم و اعتمادپذیری شیوه‌هایی از تولید باور را مسلم بینگاریم.

اینک، این سؤال مطرح می‌شود که اگر بخواهیم به این ویژگی بنیادین تن دهیم در ابتدای کار، اعتمادپذیری کدام‌یک از رویه‌های باورساز را باید مسلّم بگیریم. در این‌جا نیز، به گفتة آلستون، اگر بخواهیم دلایلی برای گزینش و ترجیح برخی رویه‌های باورساز بیاوریم، باز با مشکل روبه‌رو خواهیم شد؛ زیرا فرض ما آن است که در آغاز کار هستیم و هیچ مستمسکی برای استدلال بر این‌که از کدام رویة باورساز استفاده کنیم در دست نداریم. بنابراین، اگر بخواهیم در این وضعیت به گزینش دست یازیم و برای برخی رویه‌های باورساز موقعیت ممتازی قائل شویم، به ورطۀ خودسرانگی و تحکم افتاده‌ایم. در نتیجه، تنها گزینة ممکن این است که در ابتدای کار همان رویه‌ای را اتخاذ کنیم که در آن قرار داریم. ما خود را در هنگام طرح سؤالات بنیادین معرفت‌شناختی به‌گونه‌ای می‌یابیم که از رویه‌های باورساز مختلف استفاده می‌کنیم و به خروجی‌های آنها اعتماد داریم. ما می‌توانیم بی‌‌آن‌که در ابتدا امتیاز برتری برای برخی از آنها قائل شویم، به نقد و ارزیابی هر یک از آنها بپردازیم. می‌توانیم هر رویة باورساز یا هر باوری را در هر نقطه‌ای، با استفاده از باورهای دیگرمان و دیگر رویه‌های باورسازمان ارزیابی کنیم. در یک کلام، برای شروع هیچ نقطه‌ای جز نقطه‌ای که در آن هستیم، نداریم.[27]

2. 2. اعتدال‎گرایی آلوین پلنتینگا در تعیین معیارهای معرفتی

ملاحظه کردیم که برخوردهای معتدلانه با شکاکیت به تغییر معیارهای معرفتی انجامید و آلستون با انتخاب معیارهایی متعادل‎تر در برابر شکاکیت موضع گرفت، یکی از فیلسوفانی و متفکران دیگری که به صراحت، برای انتخاب معیارهای معرفتی چنین رویکردی اتخاذ کرده است آلوین پلنتینگا[28] است. به‌نظر او هر‌گونه معیار شناختی را باید با توجه به ساختار معرفتی موجود خود به‌دست آوریم و از این‌رو، راه به‌دست آوردن معیارهای معرفتی استقرا است و نه قیاس و استدلال. به عقیدۀ پلنتینگا، ما باید فرض را بر آن بگذاریم که ساختار معرفتی ما تا اندازة زیادی آن‌طور است که باید باشد. در این ساختار معرفتی، برخی نمونه‎های روشن و قطعی وجود دارند و باید با جمع‌آوری این نمونه‎ها ویژگی‌های آنها را دریابیم و سپس حکم آنها را به نمونه‎های نیمه‌روشنی مشکوک سرایت دهیم.[29]

بر اساس این رویکرد استقراگرایانه به معرفت است که پلنتینگا مصادیق معرفت را محدود به احکام عقلی[30] نمی‌کند. احکام عقلی، در اصطلاح پلنتینگا، عبارت‌اند از: قضایای بدیهی اولی و قضایایی که نتیجة بدیهی آن قضایا باشند. عقلانیت در این معنا به این است که باورهای خود را با احکام عقلی تطبیق دهیم؛ بنابراین، یک قضیه عقلانی است اگر در زمرۀ احکام عقلی باشد، و یک قضیه غیرعقلانی است اگر انکار آن در زمرۀ احکام عقلی باشد. اما نکتة مورد توجه این است که به‌گفتة پلنتینگا، بسیاری از قضایا وجود دارند که در این معنا نه عقلانی‎اند و نه غیر عقلانی. برای مثال، این قضیه که «تهران، پایتخت ایران است» نه خودش جزء احکام عقلی است و نه تکذیب آن؛ از این‌رو نه می‎توان گفت عقلانی است و نه می‎توان گفت غیر عقلانی است. بر این اساس، پلنتینگا تصریح می‌کند که حقایق بنیادین مسیحی نیز به این معنا عقلانی نیستند؛ زیرا نه بدیهی‎اند و نه به‌گونه‎ای هستند که بتوان آنها را از بدیهیات نتیجه گرفت. با این‌حال، پلنتینگا این مسئله را اشکالی بر اعتبار معرفتی باور مسیحی قلمداد نمی‎کند و به عقیده‌اش، باورهای مسیحی همچنان می‌توانند از اعتبار معرفتی برخوردار باشند و از مصادیق معرفت به‌شمار آیند. این وضعیت نه‌تنها در دین بلکه در قلمروهای دیگر، مانند فیزیک و تاریخ، هم صادق است و با این‌که باورهای ما در آن قلمروها از احکام عقلی به‌شمار نمی‌‌آیند، می‌توانند از مصادیق معرفت به‌شمار آیند.[31]

2. 3. ‎اعتدال‌گرایی معرفت‎شناسان در وظیفه‎شناسی باور

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

در این نگرش وظیفه‎شناسانه، ما به‌طور مستقیم نسبت به باورهایی که کسب می‎کنیم، مسئولیم و در صورتی که آن باورها توجیه لازم را نداشته باشند، قابل سرزنش و ملامت خواهیم بود. این مسئله مستلزم آن است که ما از عوامل توجیه آگاهی داشته باشیم تا بتوانیم دربارۀ توجیه یا عدم توجیه باورهایمان داوری کنیم. به‌عبارت دیگر، اموری که باعث توجیه باورهایمان می‎شوند باید کاملاً در تیررس آگاهی ما باشند تا تشخیص باورهای موجه از ناموجه برایمان ممکن باشد؛ وگرنه اگر ما نتوانیم آگاهی کافی از عوامل توجیه داشته باشیم، آن‎گاه دیگر مسئولیتی نسبت به وجود یا عدم وجود آن عوامل متوجه ما نمی‎شود. لزوم آگاهی از عوامل توجیه همان دیدگاه درون‎گرایانه در معرفت‎شناسی است که امروزه بیشتر معرفت‎شناسان تعهد کامل به آن را تعهدی بسیار سنگین و غیر قابل اجرا می‎دانند. در نتیجه، وظیفه‎گرایی در معرفت‎شناسی به درون‎گرایی می‌‌انجامد و درون‎گرایی نیز ملازم با قرینه‎گرایی شمرده می‎شود؛ زیرا اگر عوامل توجیه تنها شامل اموری ‎شوند که می‎توانند در معرض آگاهی ما قرار داشته باشند، آن امور نمی‌توانند چیزی جز دلایل و قرائن باشند؛ چون تنها شواهد و قرائن هستند که ما می‎توانیم از آنها آگاه باشیم.[32]

امروزه بسیاری از معرفت‎شناسان این‎گونه وظیفه‎گرایی و قرینه‎گرایی را قابل پذیرش نمی‎دانند. در بخش دوم مقاله، برخورد آلستون با مسئلۀ دور معرفتی را مشاهده کردیم. آلستون با این‌که معتقد بود امکان اقامۀ برهان غیر دوری معتبر برای رویه‎های باورساز وجود ندارد، عقلانیت باورهای حاصل از آنها را قابل تصور می‎دانست. آلستون در جایی این مسئله را به نگرش وظیفه‌گرایانه پیوند می‎دهد و تصریح می‎کند که «این نتیجۀ یک دیدگاه سخت‎گیرانه دربارۀ عقلانیت است که می‎گوید استفاده از روش باورسازی در صورتی معقول است که بتوان اعتبار آن را اثبات کرد. » او این نکته را با دیدگاه سخت‎گیرانۀ کلیفورد دربارۀ «اخلاق اعتقادات» قابل مقایسه می‎داند.[33] اما آلستون این دیدگاه سخت‎گیرانه را نمی‎پذیرد و دیدگاه تساهلی جیمز در اخلاق اعتقادات را ترجیح می‎دهد؛ چرا که معتقد است ما در استفاده از برخی منابع معرفتی مانند ادراک حسی یا درون‎نگری بدون آن‎که معیار کلیفورد را برآورده کنند، کاملاً معقول هستیم. تفاوت رویکرد متعادل آلستون با رویکرد سخت‎گیرانۀ کلیفورد این است که کلیفورد شرط بی‎گناهی را اثبات بی‎گناهی می‎دانست و حال آن‎که آلستون چنین شرطی را نمی‎پذیرد و معتقد است تا زمانی که جرمی اثبات نشده است باید به بی‎گناهی حکم کرد. از نظر آلستون، عقلانیت روش‌های باورساز مشروط به اقامۀ برهان برای اعتبار آنها نیست؛ استفاده از یک روش‎ باورساز مادام که دلایل کافی برای عدم اعتبار آن وجود نداشته باشد، عقلانی است.[34]

بسیاری از معرفت‏شناسان، صدق وظیفه‏گرایی را منوط به ارادی‌بودن باور دانسته‏اند و از این‌رو در مورد ارادی‌بودن باور به‌تفصیل بحث کرده‏اند. بر اساس این گفتة رایج که «باید مستلزم توانستن است[35]»، تنها در صورتی می‌توان کسی را مکلف به انجام عملی یا ایجاد وضعیتی کرد که بتواند نسبت به انجام یا عدم انجام آن عمل یا ایجاد یا عدم ایجاد آن وضعیت، گزینش مؤثری انجام دهد.[36] در مورد مسئلۀ ارادی‌بودن باور، تاکنون دیدگاه‎های مختلفی ارائه شده است؛ اما می‎توان گفت امروزه کمتر اندیشمندی یافت می‎شود که باور را تحت کنترل مستقیم انسان بداند. از این‌رو، بسیاری از معرفت‎شناسان به‌سوی گونه‎هایی از اراده‏گرایی غیرمستقیم[37]، که دیدگاهی متعادل‎تر نسبت به اراده‎گرایی مستقیم است، روی آورده‎اند و در نتیجه از شدت وظایف انسان نسبت به تشکیل باورهایش کاسته‎اند.

شاید بتوان دیدگاه ویلیام آلستون را شدیدترین دیدگاه در مخالفت با ارادی‌بودن باور دانست. او تقسیم‏بندی‏ مبسوطی از اعمال ارادی انسان انجام می‏دهد و ارادی‌بودن باور را بر اساس هرکدام از این اقسام می‏سنجد. او کنترل ارادی مؤثر[38] بر فعل را به سه قسمت تقسیم کرده است: الف) کنترل ارادی پایه؛[39] ب) کنترل ارادی غیرپایۀ فوری[40] و ج) کنترل ارادی درازمدت[41] و در ادامه استدلال می‎کند که ما هیچ‏کدام از انواع کنترل ارادی مؤثر بر باورهای خود را نداریم و از این‌رو وظیفه و تکلیفی هم از این ناحیه متوجه ما نمی‏شود.[42] اما باید توجه داشت که حتی افرادی مانند آلستون که رویکردی شدیداً جبرگرایانه نسبت به باور دارند، تأثیر غیرمستقیم اعمال ارادی بر شکل‎گیری باورها را می‎پذیرند و از همین‌رو، وظایف و تکالیفی را از این ناحیه متوجه باور می‎دانند. آلستون تصریح می‎کند که ما بر بسیاری از اموری که بر باورها یا به‌طور کلی بر روش‌های شکل‌گیری باور تأثیرگذار هستند، کنترل ارادی داریم. برای مثال، نسبت به این‌که تا به چه اندازه دنبال شاهد و قرینه باشیم کنترل ارادی داریم. همچنین قدرت داریم که روحیة انتقادی خود را بالا بریم و تمرین کنیم که در اخباری که می‌شنویم به‌اندازۀ کافی تأمل کنیم. البته، این به این معنا نیست که ما بتوانیم از این راه‌ها با قصد و ارادۀ خود باوری خاص پیدا کنیم. ولی با این وجود، تأثیرگذاری اموری از این دست بر باورها و به‌طور کلی بر حالت‌های قضیه‌ای، غیرقابل انکار است. ما می‎توانیم از طریق برخی فعالیت‎های ارادی بر روی شیوۀ باورسازی و عادت‏های خود تأثیرگذار باشیم. برای مثال، می‏توانیم تمرین کنیم تا حساسیت بیشتری نسبت به خبرها و شایعات داشته باشیم یا عادتی قوی در خود ایجاد کنیم تا قبل از هرگونه حکمی در مورد مسائل مهم و بحث‏انگیز، دقت و تأمل کافی انجام دهیم. آلستون معتقد است که از ناحیة این امور تأثیرگذار که تحت کنترل ارادی ما هستند، می‌توان وظایفی را متوجه باورهایمان دانست.[43]

2. 4. اعتدال‎گرایی آلوین گلدمن در طرح برون‎گرایی

در قسمت قبل ملاحظه کردیم که پلنتینگا درون‎گرایی را نتیجۀ وظیفه‎گرایی در تقریر دکارتی و لاکی آن تلقی کرد. در نتیجة او معتقد است که با دست برداشتن از این‎گونه وظیفه‎گرایی جایی برای دفاع از درون‎گرایی هم باقی نمی‎ماند. وی یکی از تحولات چشم‎گیر معرفت‎شناسی قرن بیستم را «انکار وظیفه‎گرایی و ظهور ناگهانی انواع متفاوت برون‎گرایی»[44] می‎داند. با این‌حساب می‎توان پیدایش برون‎گرایی را نتیجۀ دورشدن از دیدگاه‎های سخت‎گیرانه در معرفت‎شناسی قلمداد کرد. اعتمادگرایی[45] دیدگاهی شاخص در برون‌گرایی است که در چند دهة گذشته، در نظریات معرفت و توجیه از آن دفاع شده است و طرف‌داران زیادی پیدا کرده است که آلوین گلدمن[46] را می‌توان از بنیان‌گذاران اصلی آن برشمرد. گلدمن رویکرد برون‌گرایانۀ خود به معرفت را جانشینی برای دیدگاه سنتی دکارتی در معرفت‎شناسی می‎داند و به سخت‎گیرانه بودن دیدگاه دکارتی تصریح می‎کند.

در معرفت‌شناسی سنتی، مسائل معرفت‎شناختی مسائلی مربوط به منطق و دلیل به‌حساب می‎آیند، اما گلدمن به‌جای تأکید بر دلایلی که یک فرد برای باور خود دارد، معرفت را اولاً و بالذات مسئله‎ای مربوط به روابط علّی می‎داند. گلدمن معتقد است که اگر بخواهیم از معرفت‎شناسی دکارتی تبعیت کنیم، باورهای ما دربارۀ جهان خارج تنها در صورتی ارزش معرفتی دارند که دلایل معتبری به سود آنها وجود داشته باشد. اما به اعتقاد او دلایلی که تا کنون در این زمینه ارائه شده‎اند، هیچ‎کدام موفق نبوده‎اند. در نتیجه، یا باید بگوییم ما معرفتی نسبت به جهان خارج نداریم و یا معتقد شویم که معرفت‎شناسی دکارتی بیش از اندازه سخت‎گیر است. گلدمن معرفت به جهان خارج را می‎پذیرد و بر همین‌ اساس، معرفت‎شناسی دکارتی را زیر سؤال می‌‎برد. در نظریة معرفتی گلدمن نیازی نیستکه توجیه قضایای راجع به جهان خارج کاملاً مبتنی بر قضایای دیگری باشد که به‌خودی‌خود معتبرند. تنها چیزی که لازم است این است که باورهای ما دربارة جهان خارج علت مناسبی داشته باشند.[47] گلدمن گرچه برای ارائة دیدگاهی برون‌گرایانه در تبیین معرفت، مراحلی را طی کرده است و در هر مرحله به برخی اصلاحات در نظریه‌اش دست زده است، اما وجه مشترک همة این مراحل، تأکید بر نقش فرایندهای علّی در تولید معرفت بوده است[48] و چنان‎که ملاحظه کردیم دخالت دادن فرایندهای علی یا عوامل ثبوتی در مسئلۀ توجیه و معرفت از رویکردی اعتدال‎گرایانه سرچشمه می‌گیرد که تا اندازۀ زیادی از نقش دلیل و منطق در تولید معرفت می‎کاهد.

مسئله را می‎توان به این صورت تصویر کرد: باورهای ما نسبت به جهان خارج از سه حال خارج نیستند: 1) کاملاً مبتنی بر براهین منطقی معتبرند؛ 2) گرچه فرد باورکننده توان اقامۀ براهین منطقی معتبر به سود این باورها ندارد، اما دستگاه شناختی او در عالم واقع و به‌لحاظ ثبوتی به‎گونه‎ای عمل می‎کند که صدق باورهای او نسبت به جهان خارج را تا حد زیادی تضمین می‎کند؛ 3) فرد باورکننده نه‌تنها توان اقامۀ براهین منطقی معتبر به سود این باورها ندارد، دستگاه شناختی او نیز به‌گونه‎ای عمل می‎کند که درصد کذب باورهای او دربارۀ خارج بسیار زیاد است.

معرفت‎شناسی دکارتی اقتضا می‎کند که باورهای ما نسبت به جهان خارج تنها در حالت اول، ارزش معرفتی داشته باشند و حالت دوم و سوم - به‌لحاظ معرفتی - تفاوتی نکنند و خوب یا بد عمل کردن دستگاه شناختی ما تأثیری در ارزش معرفتی باورهای حاصل از آن نداشته باشد. اما معرفت‎شناسی برون‎گرایانه میان حالت دوم و سوم تمایز می‎نهد. این معرفت‎شناسی گرچه حالت اول را حالت آرمانی و بسیار مطلوب قلمداد می‎کند، اما فقدان این حالت را ضرورتاً به معنای فقدان هرگونه ارزش معرفتی برای باورها نمی‎داند. از منظر برون‎گرایان، حالت دوم بر حالت سوم امتیاز معرفتی دارد و از این‌رو، باورهایی که در این حالت به وجود بیایند اعتبار معرفتی می‎یابند. چنان‎که ملاحظه می‎شود این نگاه را می‎توان نگاهی تعدیل‌شده به معرفت دانست.

2. 5. اعتدال‎گرایی در تعیین اهداف شناخت

معرفت‎شناسان معاصر معمولاً هدف اساسی ساحت شناختی ما را افزایش هرچه بیشتر باورهای صادق و کاهش هرچه بیشتر باورهای کاذب[49] می‎دانند. این هدف خود از نگرش اعتدال‎گرایانۀ معرفت‎شناسان حکایت می‎کند. آنها انتظار ندارند که به‌گونه‎ای عمل کنیم که به‌هیچ‌وجه باور کاذبی کسب نکنیم، بلکه تأکیدشان این است که در حد توان خود در مسیر کسب باورهای صادق حرکت کنیم. برای مثال، ویلیام آلستون از آن‌جا که معتقد است «جمع کردن مقدار زیادی از باورهایی که کاملاً بدون خطا و اشتباه باشند، احتمالاً فراتر از توان انسان است»، هدف اساسی ساحت شناختی انسان را نزدیک شدن به این مقصد، تا حد امکان، می‎داند.[50]

اساساً ترکیب دو هدف افزایش حداکثری باورهای صادق و کاهش حداکثری باورهای کاذب باعث می‎شود تا ما برای برآورده‌ساختن هر دو، حد متعادلی را در نظر بگیریم. به گفتۀ آلستون، اگر هدف ما تنها پرهیز از هرگونه باور کاذبی بود، آن‎گاه بهترین راه این بود که اصلاً هیچ باوری نیاوریم و اگر چنین چیزی ممکن نیست به کمترین حد ممکن بسنده کنیم. از سوی دیگر، اگر هدف ما تنها کسب هرچه بیشتر باورهای صادق بود، آن‎گاه بهترین راه این بود که تا آن‌جا که ممکن است باور بیاوریم. اما حال که هر دو هدف را با هم در نظر داریم، ناچاریم برای تحقق آنها تعادلی را میان این دو ایجاد کنیم. از این‌رو، به گفتۀ آلستون، «ما نه باید از خطا و اشتباه بیش از حد هراس داشته باشیم و نه نسبت به صدق بیش از حد حریص باشیم. »[51] به‌بیان دیگر، نه باید آن‎قدر طالب باورهای صادق باشیم که برای رسیدن به آنها تسامحی به خرج دهیم که به هزینۀ افزایش بی‎رویۀ باورهای کاذب در ما تمام شود و نه تا آن‎ اندازه از باورهای کاذب هراس داشته باشیم که برای دوری از آنها وسواسی به خرج دهیم که به هزینۀ کاهش بی‎رویۀ باورهای صادق تمام شود. به‌نظر می‎رسد برای رسیدن به حدی متعادل، لازم است نسبت به باور به هر قضیه‎ای رویکردی متعادل و دور از افراط و تفریط داشته باشیم.[52]

3. پیامدهای اعتدال‎گرایی در معرفت‎شناسی دینی

3. 1. پرهیز از دوگانگی در معیار

تبعیت از اصل اعتدال و میانه‌روی مقتضی آن است که در معرفت‌شناسی باور دینی به جست‌وجوی معیارهایی برای ارزیابی باور دینی باشیم که نه سخت‌تر از معیارهایی باشند که برای اعتبار معرفتی باورهای دیگر مانند باورهای حسی یا باورهای مبتنی بر گواهی در نظر می‌گیریم نه آسان‌تر از آنها. ساده‌گرفتن بیش از حدّ معمول یا سخت‌گیری بی‌مورد می‌تواند ما را به دوگانگی رفتار در مواجهه با باورهای دینی از یک‌سو، و باورهای غیر دینی از سوی دیگر، متهم کند. یکی از برنامه‌های برخی از فیلسوفان دین معاصر تلاش در جهت برطرف‌ ساختن این دوگانگی معیاری و یک‌سان‌سازی معیارهای ارزیابی باور در حوزة دین و غیر دین بوده است. برای مثال، نیکولاس ولترستورف[53] در تضعیف رویکرد قرینه‌گرایانه به دین، اتهام دوگانگی معیاری و به‌تعبیری، اتهام «یک بام و دوهوایی» را به آن وارد می‌کند و می‌گوید:

هنگامی که دین با معیارهای ما برای عقلانیت توافق نداشت، دین را کنار زدیم، حال آن‌که وقتی عدم توافق علم با این معیارها ثابت شد، آن معیارها را کنار زدیم.[54]

استدلال مشابهت[55] پلنتینگا در کتاب خدا و اذهان دیگر[56] نیز می‌تواند در مسیر برطرف‌سازی دوگانگی‌های معیاری به‌حساب آید. پلنتینگا در این کتاب، وضعیت باور به وجود خدا را مشابه وضعیت باور ما به اذهان دیگر یافته و همة برهان‌هایی را که تا کنون به سود یا بر ضد هرکدام از این دو باور اقامه شده‌اند، ناموفق می‌داند.[57] از این‌رو، نتیجه می‌گیرد که هر دو باور، وضعیت معرفتی یک‌سانی دارند و اگر باور به اذهان دیگر عقلانی است - که از نظر او بی‌شک چنین است - پس باور به خدا نیز می‌تواند عقلانی باشد. چنان‌که مشاهده می‌شود، در استدلال مشابهت نتیجه‌گیری بر اساس مقایسة وضعیت معرفتی باور دینی با باورهای دیگر که ما آنها را دارای اعتبار معرفتی می‌دانیم، انجام می‌گیرد. اساساً می‌توان گفت آن‌چه باعث پیدایش و رشد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در دوران معاصر شده است، نتیجه‌ای است که از استدلال مشابهت گرفته شده است. قائلین به معرفت‌شناسی اصلاح‌شده معتقدند که با یک‌سان‌سازی معیارهای معرفتی در حوزة دین و غیر دین می‌توان از عقلانیت باورهای دینی دفاع مناسبی به عمل آورد.

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

الف) در مثال‌های بالا، اصرار بر جست‌و‌جوی شواهد بیشتر به جهت اهمیت و ارزش‌مندی موضوع، به معنای کم ‌اهمیت شمردن شواهد موجود نیست. هر چه موضوعی برای ما ارزشمندتر و مهم‌تر باشد، اعتنای ما به شواهد موجود هم بیشتر می‌شود و اگر ما شواهد موجود را دست‌کم بگیریم، به نامعقول بودن متهم می‌شویم. برای مثال، اگر هنگامی که خبر موفقیتم در کنکور را از دوستم می‌شنوم، امکان مشاهدة مستقیم خودم فراهم نباشد، طبیعی است که همین خبر را مبنای عمل خود قرار داده و در مطالعاتم برای موفقیت در مصاحبة ورودی جدی‌تر ‌شوم. اما اگر به این خبر اهمیت ندهم و مطالعات مورد نیاز برای مصاحبة ورودی را منوط به مشاهدة مستقیم خودم بکنم، کاملاً غیرعقلانی عمل کرده‌ام. اساساً هرچه یک موضوع ارزش بیشتری برای فرد داشته باشد، شواهدی که به سود آن وجود دارند - حتی شواهد ضعیف - از اهمیت بیشتری برخوردار می‌شوند و در مقابل، اگر شواهدی بر خلاف آن پیدا شود، تا به مرحلۀ قطعیت نرسیده‎اند قابل اعتنا نخواهند بود. برای مثال، اگر من برای ورود به دانشگاه ارزش فوق‎العاده‎ای قائل باشم، نباید به شواهد ضعیفی که بر عدم موفقیت من دلالت دارند، اعتنا کنم و در مطالعاتم سستی نشان دهم. همچنین اگر موضوعی برای من ارزش منفی داشته باشد، باز شواهدی که به سود آن وجود دارند - هرچند شواهدی ضعیف باشند - قابل اعتنا خواهند بود. اعتنا به این شواهد به این است که تمهیدات لازم برای جلوگیری از تحقق موضوع اندیشیده شود. برای یک مادر، کمترین شاهد بر بیماری فرزندش اهمیت فوق‌العاده دارد و تلاش او برای پیشگیری از آن بیماری احتمالی را به‌دنبال دارد.[58] در مورد مسئلة خدا نیز، هرچند اهمیت بی‌نظیر آن در وجود ما عطشی شدید برای آگاهی‌ای هرچه روشن‌تر دربارة آن ایجاد می‌کند، مقتضای عقلانیت آن است که اگر حتی به ضعیف‌ترین شواهد برای وجود خدا برخورد کردیم، محکم‌ترین تمهیدات را بیندیشیم و شیوه‌ای از زندگی‌ را برگزینیم که بیشترین تناسب را با وجود خدا داشته باشد؛ شیوه‎ای از زندگی که ما را به اموری که برای ما ارزش دارند نزدیک کند و از اموری که برای ما نامطلوبند دور نگه دارد.

ب) موضوع مورد بحث در معرفت‌شناسی باور دینی، اعتبار معرفتی باور دینی است نه اعتبار آن از منظرهای دیگر. اهمیت دادن به شواهد ضعیف در مسائل مهم، اعتبار معرفتی آنها را افزایش نمی‌دهد، بلکه از نوعی نگرش مصلحت‌اندیشانه یا کارکردی به آنها حکایت می‌کند. همین‌طور دغدغة جست‌وجوی شواهد بیشتر و کسب معرفت روشن‌تر نیز وضعیت معرفتی موجود را تضعیف نمی‌کند. به‌بیان دیگر، وضعیت معرفتی باورها ربطی به میزان و نوع اهمیت آنها برای افراد ندارد و از این‌رو، ما باید به‌دنبال معیارهایی برای ارزیابی معرفتی باور باشیم که به محتوای باور و میزان اهمیت آن برای فرد باورکننده، بستگی نداشته باشد. این معیارها را باید با توجه به شرایط عادی و فارغ از نوع علقه‌ها و احساسات افراد به‌دست آوریم. ممکن است افراد به جهت علقه‌ها یا گرایش‌هایی که دارند در شرایطی خاص، سخت‌تر یا آسان‌تر از شرایط معمول باور بیاورند، اما این مسئله نباید در ارزیابی معرفتی ما تأثیری بگذارد.

به‌طور کلی، در ارزیابی معرفتی، آنچه اهمیت دارد وضعیت معرفتی موجود است و باید ملاحظه کنیم که آیا وضعیت معرفتی موجود اقتضای باور کردن را دارد یا باور نکردن را. در مورد مادری که با شواهدی قاطع بر مرگ فرزندش روبه‌رو می‌شود، وضعیت معرفتی موجود مقتضی پیدا شدن باور به مرگ فرزند است و باور نکردن مادر، از منظر معرفتی، نامطلوب است، هرچند از منظری انسانی ارزشمند و قابل تحسین باشد. همچنین برخی اوقات، وضعیت معرفتی موجود مقتضی باور نکردن است، هرچند ممکن است باور کردن از منظری دیگر ارزشمند باشد. برای مثال، ممکن است وظیفة زن و شوهر نسبت به یک‌دیگر این باشد که تا آن‌جا که ممکن است به هم اعتماد داشته باشند و برای این اعتماد، حتی شواهد ضعیف معرفتی کافی باشد، در حالی‌که این شواهد برای اعتماد به افراد بیگانه کافی نیست. در این موارد، باورهایی که پیدا می‌شوند از منظر اخلاقی قابل ستایش هستند، اما از منظر معرفتی بی‌اعتبارند؛ زیرا وضعیت معرفتی موجود متقضی چنین باورهایی نیست.[59]

3. 2. دفاع از اعتبار باورهای دینی پایه

تبیین‌های برون‌گرایانه در معرفت‎شناسی معاصر موجب شده است تا راه‎های جدیدی برای دفاع از اعتبار معرفتی باورهای دینی، غیر از راه استدلال و برهان، پیشنهاد شود. می‌توان گفت اعتمادگرایی کلید تبیین‌های جدید از اعتبار معرفتی باورهای دینی بوده است. اگر اعتماد‌پذیری فرایند تولید باور را موجب اعتبار معرفتی باور تولید شده بدانیم، آن‌گاه هرگونه فرایند باورسازی که این ویژگی را داشته باشد، می‌تواند به باورهایی که تولید می‌کند ارزش معرفتی بخشد؛ تفاوتی نمی‌کند که این فرایند، یک فرایند طبیعی و رایج در میان همگان باشد یا فرایندی غیرطبیعی و مختص کسانی که برای فعلیت‌بخشی به آن کوشش کرده باشند؛ همچنین تفاوتی نمی‌کند که این فرایند، فرایندی شناخته‌شده باشد یا ناشناخته؛ برای مثال، گلدمن بعد از دفاع از دیدگاه اعتمادگرایی، حتی قابل تصور می‎داند که فرایندهای علی معرفت‌زای ناشناخته‌ای در ما وجود داشته باشند که به تولید معرفت بپردازند، بی‌آن‌که ما از آنها آگاه باشیم. او از یک فرایند علی مورد تردید با نام «ادراک فراحسی»[60] نام می‎برد که احتمال دارد وجود داشته باشد و واقعاً تولید معرفت کند. گلدمن می‌گوید با فرض آن‌که این فرایند علّی وجود داشته باشد، و بدون کمک گرفتن از فرایندهای حسی رایج، میان برخی وقایع فیزیکی و باورهای شخص ارتباط مناسبی برقرار کند، آن‌گاه می‌توان باورهای حاصل از آن را معرفت نامید، هرچند فاعل شناسا - در این فرض - نتواند آگاهانه از اعتبار معرفتی باوری که از این طریق برای او به‌دست آمده است، دفاع کند.[61]

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

نتیجه آن‌که تبیین‎های برون‎گرایانه در معرفت‎شناسی معاصر که خود از نوعی رویکرد اعتدال‎گرایانه سرچشمه می‎گیرند، اقتضا می‎کنند که در معرفت‌شناسی دینی نیز گزینه‌های مختلفی را برای اعتبار معرفتی باور دینی بررسی کرده و خود را منحصر به یک راه نکنیم. تبیین آلوین پلنتینگا از اعتبار معرفتی باور دینی نمونه‌ای گویا از دفاع از اعتبار معرفتی باور دینی با رویکردی غیر استدلالی است. او اعتبار معرفتی، یا به تعبیر خودش تضمینِ[62] باور دینی، و به‌طور کلی هر باور، را مشروط به وجود چهار شرط می‌داند: 1) باور به‌واسطة قوه‌ای شناختی که درست کار می‎کند تولید شود؛ 2) این قوه در محیط شناختی‎ متناسب با خود قرار گرفته باشد؛ 3) این قوه به هدف تولید باورهای صادق طراحی شده باشد و 4) طرح و برنامه‌ای که برای این قوه در نظر گرفته شده است برنامه‌ای موفق باشد. پلنتینگا بر اساس این نظریه، قابل تصور می‌داند که خداوند متعال در نهاد انسان حسی خداشناختی تعبیه کرده باشد که به‌هنگام رویارویی با پدیده‌های طبیعی فعال شود و به تولید باورهای دینی بپردازد. حال اگر این قوه چهار شرط مذکور را داشته باشد، آن‌گاه باورهای حاصل از آن، تضمین یا اعتبار معرفتی خواهند داشت. شرط اساسی در این تبیین شرط اعتمادپذیری است.[63]

آلستون، نمونه‌ای دیگر از دفاع غیر استدلالی از اعتبار معرفتی باور دینی را در کتاب ادراک خدا[64] انجام داده است. آلستون تقسیم‌بندی اصلی در مبانی باور را تقسیم آن به مبانی عقیدتی[65] (مبانی‌ای که خودشان باور هستند) و غیر عقیدتی[66] (عمدتاً، اگر نه منحصراً، تجربه‌ها) می‌داند و معتقد است که این تمایز - برای معرفت‌شناسی باور - اهمیت بالایی دارد. از این‌رو، لازم می‌داند در معرفت‌شناسی باور دینی هم دربارة مبانی عقیدتی باور دینی و هم دربارة مبانی تجربی آن بحث و بررسی شود. یکی از تلاش‌های برجستة آلستون در فلسفة دین، دفاع او از وجود مبنای تجربی معتبر برای باور دینی است؛ به‌گونه‌ای که این مبنا بتواند مبنای کافی برای باور دینی تلقی شود.[67] او از این مبنای تجربی با عنوان «ادراک عرفانی»[68] یاد می‌کند و با مقایسة ادراک‌ عرفانی با ادراک‌ حسی[69] نتیجه می‌گیرد که ادراک عرفانی نیز می‌تواند به طریق تجربه‌های حسی موجب اعتباربخشی باورهای مبتنی بر آن‌ شود. شرط اصلی این اعتباربخشی از دیدگاه آلستون، اعتمادپذیری تجربه‌های عرفانی است. اگر فرایند تولید باور دینی از طریق تجربة عرفانی اعتمادپذیر باشد، آن‌گاه باورهای دینی حاصل‌شده، از مطلوبیت معرفتی برخوردار خواهند بود.[70]

نکتة قابل توجه در اندیشة آلستون این است که او این مبنای تجربی را نه‌تنها برای کسانی که خودشان شخصاً به چنین ادراکی دست یافته‌اند کارآمد می‌بیند، بلکه معتقد است که این مبنا می‌تواند از طریق گواهی و شهادت[71] آنها، به پیدایش باورهای معتبر در افراد دیگری که خودشان چنین تجربه‌ای نداشته‌اند، بیانجامد.

در این‌جا باید روشن سازم که وقتی از ادراک به‌عنوان مبنایی برای برخی باورهای دینی یک شخص سخن می‌گویم، آن را نه‌تنها شامل ادراک‌های آن شخص، بلکه شامل گزارش‌هایی که از ادراک‌های دیگران به آن شخص هم می‌رسد، می‌گیرم. این متناسب با شیوة سخن‌گفتن ما دربارة ادراک به‌عنوان مبنایی برای باور دربارة جهان فیزیکی است. اگر شناخت من از جهان محدود به تجربیات خودم می‌شد، آن‌گاه دچار فقر شناختی اسف‌انگیزی بودم. من از طریق تعلق به یک جامعه می‌توانم به تجربه‌های بسیاری از افراد دیگر متصل شوم؛ و این به همان اندازه در مورد یک جامعة دینی هم صادق است.[72]

البته، آلستون قبول دارد که پذیرش گواهی‌ مبتنی بر ادراک[73] مشکلات معرفتی پیچیده‌تری را نسبت به زمانی که شخص خودش تجربة دست اول داشته باشد، به‌وجود می‌آورد، اما او این مشکلات را غیر قابل حل نمی‌داند و معتقد است که در مورد ادراک حسی و ادراک عرفانی معیارهایی برای اعتبار شهادت، قابل تصور است که می‌توان از آنها برای کسب باورهای معتبر از گزارش‌های مبتنی بر ادراک استفاده کرد.[74]

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

نظریة فطرت در تفکر اسلامی تا کنون تقریرهای مختلفی داشته است. در یک تقریر جدید، تلاش شده است تا این نظریه بر اساس نظریة پلنتینگا بازسازی شود.[75] اما تقریر دیگری که تفاوت‌های روشنی با نظریة پلنتینگا دارد و با این حال، بر اساس اعتمادگرایی قابل دفاع است این است که انسان قبل از تولد در این دنیا گونه‌ای رویارویی با خدا داشته و با تجربة مستقیم خدا، به وجود او علم پیدا کرده است. حضور در این دنیا و قرار گرفتن در کالبد مادی به فراموشی آن علم انجامیده است و برخی شرایط و وضعیت‌های ویژه آن علم نخستین را زنده می‌کنند. این تقریر که قابل مقایسه با نظریة مثل افلاطونی و برخی آموزه‌های قرآنی[76] است، از این نظر که بر یادآوری علمی فراموش‌شده دربارة خدا تأکید می‌کند، تفاوتی آشکار با نظریة پلنتینگا دارد. اگر تقریر ذکرشده از نظریة فطرت دربارة انسان صادق بوده و شیوة تولید باور دینی بر اساس آن شیوه‌ای اعتمادپذیر باشد، آن‌گاه باور حاصل‌شده از آن، یا به‌تعبیر دقیق‌تر «باور به‌یادآمده»، به‌لحاظ معرفتی مطلوب خواهد بود.

3. 3. اعتدال‎گرایی و مسئلۀ احتجاب الاهی

برخی متفکران با تمسک به ادعای احتجاب الاهی،[77] استدلالی بر ضد وجود خدا اقامه کرده‌اند. در این استدلال بیان می‌شود که اگر خدای خیر محض وجود داشته باشد، آن‌گاه او زمینة شناخت خودش را یا از طریق فراهم کردن راهی برای تجربة مستقیم او و یا از طریق در دسترس قرار دادن شواهد و دلایل آفاقی عام برای همة انسان‌ها در همة زمان‌ها فراهم خواهد کرد؛ اما چنین زمینه‌ای وجود ندارد و وجود خدا به اندازۀ کافی روشن نیست؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که خدای خیر محض وجود ندارد.[78] این استدلال در واقع نمونه‌ای از برهان شرّ است و وضعیت معرفتی موجود را به‌منزلة شرّی معرفتی تلقی کرده است که نفی‌کنندۀ وجود خدای خیر محض است؛ اگر خدای مهربان و خیر محض وجود داشت، آن‌گاه مهربانی او اقتضاء می‌کرد که ما بتوانیم باورهایی روشن دربارة او پیدا کنیم. در این مقاله قصد بررسی تفصیلی مسئلۀ احتجاب الاهی و ارائۀ راه‌حلی برای آن نداریم؛ تنها در صدد تأکید بر این نکته هستیم که اتخاذ رویکرد اعتدال‎گرا یا غیر اعتدال‎گرا به مسئلۀ معرفت می‎تواند تأثیر به‌سزایی در نوع برخورد ما نسبت به مسئلۀ احتجاب الاهی داشته باشد.

در پاسخ به این استدلال راه‌های گوناگونی می‌توان پیمود. یک راه انکار مقدمة دوم و ارائة تبیین‌هایی است که مدعی فراهم بودن زمینة شناخت خدا برای همة انسان‌ها در همة زمان‌ها هستند؛ برای مثال، مدعی بداهت وجود خدا، اثبات‌پذیری وجود خدا از طریق براهین منطقی معتبر، فطری بودن شناخت خدا برای همة انسان‌ها و یا ... هستند. نمونه‌ای از این تبیین را جان بیلی[79] با استدلال بر این‌که همة انسان‌ها در همة اوقات آگاهی تجربی از خدا دارند، ارائه کرده است.[80] اما مشکلی که در این شیوة پاسخ‌گویی وجود دارد این است که تبیین‌های پیش‌گفته، به فرض آن‌که قابل دفاع باشند، هنوز نمی‌توانند اعتبار استدلال فوق را به‌طور کامل از بین ببرند. به هر حال ما با انسان‌های بی‌شماری روبه‌رو هستیم که با وجود این زمینه‌های شناختیِ ادعاشده، به خدا معتقد نیستند. بسیاری از افراد قادر به درک صحت براهین نیستند تا از طریق براهین منطقی به وجود خدا پی ببرند. شناخت فطری هم آن‌گونه روشن نیست که اعتقاد به وجود خدا را بر هر انسانی تحمیل کند. آگاهی تجربی فراگیر از خدا نیز به‌گونه‌ای نیست که راه را بر تفاسیر گوناگون از آن ببندد و از این‌رو، امکان ارائة تفسیری که به اعتقاد به وجود خداوند نیانجامد، وجود دارد. به گفتة آلستون، می‌توان آگاهی‌هایی واقعی از خدا را تصور کرد که فردِ دارندة آن آگاهی، آن را آگاهی از خدا تلقی نکند. گاهی انسان اصلاً توجهی به آگاهی‌های خود ندارد یا حتی در صورت توجه، تفسیری دیگر از آن ارائه می‌دهد. من ممکن است آگاه باشم از این‌که خداوند حافظ من است، در حالی‌که صرفاً احساس راحتی و آرامش می‌کنم یا ممکن است در حال شنیدن سخن گفتن خدا (البته نه از طریق کلمات) باشم، در حالی که صرفاً آن را افکاری می‌دانم که از ذهن خودم تراوش می‌کنند.[81]

از این‌رو، این پرسش مطرح می‌شود که اولاً، چگونه ممکن است انسان در وضعیت معرفتی مطلوبی قرار داشته باشد و با شواهدی کافی و روشن روبه‌رو باشد و با این حال، باوری که مقتضای آن وضعیت است در او ایجاد نشود و ثانیاً، با فرض آن‌که چنین وضعیتی قابل تصور باشد، چگونه می‌توان روشن‌نبودن باور دینی را مصداقی از این وضعیت دانست. در پاسخ به پرسش اول، قابل تصور است که انسان در وضعیت مطلوب معرفتی قرار داشته باشد، اما به جهت غلبة برخی عواطف یا تمایلات نفسانی یا به جهت شک و تردیدهایی که به او القا می‌شود، باوری که مقتضای آن شرایط است در او ایجاد نشود. در واقع، چنین باوری نسبت به شرایط عادی، باوری روشن و آشکار به‌حساب می‌آید، اما برای کسی که به‌شدّت تحت‌تأثیر احساساتی خاص قرار دارد یا شک و تردیدهایی به او القا شده است، آن روشنی و آشکارگی را ندارد. مادری که شواهدی روشن بر مرگ فرزندش را مشاهده می‌کند و با این حال، به مرگ فرزندش باور پیدا نمی‌کند، باورنکردنش نه به جهت ناکافی بودن آن شواهد، بلکه به جهت احساسات خاصی است که در آن وضعیت وجود دارد. همچنین اگر دانشجویی وارد کلاس شود و استادش را در حال تدریس مشاهده کند، به‌روشنی باور پیدا می‌کند که استادش در حال تدریس است. اما اگر دوست او به قصد مزاح، اصرار کند که آنچه در کلاس می‌بیند، رباتی شبیه‌سازی شده است که مشغول سخنرانی است، قطعیت باور آن دانشجو به این‌که استادش در حال تدریس است، از بین می‌رود. اما این نه به جهت روشن نبودن شواهد موجود، بلکه به جهت تردیدی است که به او القا شده است. به‌بیان دیگر، وجود هر پدیده‌ای بستگی به این دارد که مقتضی موجود و مانع مفقود باشد. در مثال‌های بالا، مشکلی در وجود مقتضی نیست، بلکه عدم باور به جهت وجود مانع است. البته، مانع گاه مانع معرفتی است و گاه غیرمعرفتی، که در جای خود توجه به این تفکیک لازم است، اما آنچه اینک مورد نظر است، موانع غیرمعرفتی است.

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

وجود این شرهای اخلاقی در جامعة انسانی امری غیرقابل انکار است؛ تمایلات نفسانی و مقاصد دنیوی نه‌تنها در داوری‌های انسان دربارة دین تأثیر دارند، بلکه در قلمروهای دیگر نیز بسیار اثرگذارند. بسیاری از باورهای نادرست انسان‌ها ناشی از عدم رعایت اخلاق باور - به‌معنای عام آن - سرچشمه می‌گیرد. عدم رعایت اخلاق باور یا تأثیرپذیری از تمایلات نفسانی و عوامل غیر معرفتی را نباید ویژۀ دوران پیامبران دانست و قابل تصور است که در این زمان نیز همین مسئله به بی‌اعتقادی بسیاری از افراد به خداوند بیانجامد. به گفتة سویین‌برن، «انسان‌ها ممکن است زحمت توجه جدّی به استدلال‌ها[ی خداشناختی] را به خود ندهند، ممکن است دربارة این استدلال‌ها با یک‌دیگر صحبت نکنند و ممکن است بر خود روا ندارند که قوت این استدلال‌ها را احساس کنند؛ چرا که در آن‌صورت خود را مکلّف به نوعی دیگر از زندگی خواهند یافت. »[82] در نتیجه، اگر انسان‌ها در همة زمان‌ها به تعهدات اخلاقی خود در حوزة شناخت پایبند بودند، چه‌بسا اختلاف نظرهای موجود بسیار کم‌تر بود و توافقی عام بر سر مسائل دینی وجود می‌داشت و در نتیجه، پذیرش باور دینی بسیار آسان‌تر می‌شد.

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

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

3. 3. 1. اهمیت معرفت دینی

یکی از شیوه‎های پاسخ‎گویی به مسئلۀ احتجاب الاهی می‎تواند کم اهمیت جلوه‎دادن جنبۀ معرفتی باورهای دینی باشد. در این پاسخ تلاش می‎شود تا نشان داده شود که آن‎گونه اهمیتی که در برهان احتجاب الاهی به معرفت دینی داده می‎شود در معرض مناقشه است. به‌بیان دیگر، در این پاسخ اعلام می‎شود که اهمیت باورهای دینی در این نیست که اعتبار معرفتی داشته باشند، و حتی داشتن چنین باورهایی زمانی ارزشمند است که به‌لحاظ معرفتی در وضعیت مناسبی نباشند. برای توضیح مسئله، باید بگوییم که گاهی اهمیت اعتبار معرفتی یک باور تحت‌الشعاع ارزش‌های دیگر قرار می‌گیرد. اساساً اعتبار یک باور را می‌توان از منظرهای مختلف، از جمله از منظر اخلاقی، کارکردی یا معرفتی، بررسی کرد. در برخی موارد، اعتبار کارکردی باور، مهم‌ترین مسئله قلمداد می‌شود؛ برای مثال، هنگام جنگ با دشمن باید تلاش کنیم تا آن‌جا که ممکن است باورهایی داشته باشیم که احتمال پیروزی ما را افزایش می‌دهند، حتی اگر این باورها در برخی موارد واقع‌بینانه نباشند. همچنین در ارتباطمان با دوستان و آشنایان، گاهی مهم است که باورهایی داشته باشیم که سبب تقویت روابط اخلاقی ما شوند، هرچند ممکن است این باورها پشتوانة معرفتی کافی نداشته باشند. البته، در بسیاری موارد، اعتبار معرفتی باورها مهم‌ترین مسئله است؛ زیرا در این موارد تنها باورهای صادق هستند که می‌توانند ما را به اهدافمان برسانند و برای دست‌یابی هرچه بیشتر به باورهای صادق لازم است آن باورها از اعتبار معرفتی کافی برخوردار باشند.

حال، اعتبار باور دینی از چه منظری اهمیت بنیادین دارد؟ کسانی که اهمیت اعتبار معرفتی باور دینی را زیر سؤال می‎برند، ارزش باور دینی را به این می‎دانند که بر پشتوانه‎های معرفتی کافی مبتنی نباشد. در برخی تقریرهای ایمان‌گرایی، دلایلی به چشم می‌خورد که بر تعارض جدّی ایمان و معرفت، دلالت دارند و از آن‌جا که ارزش ایمان را یگانه و بی‌همتا می‌شمارند، ما را از هرگونه تحقیق و تفحصی برای کسب معرفت آفاقی در دین برحذر می‌دارند. یکی از دلایل مهم سورن کی‌یر‌کگور[83] بر ایمان‌گرایی، که رابرت مری هیو آدامز از آن با عنوان «دلیل شورمندی»[84] یاد می‌کند،[85] به چنین چیزی اشاره دارد. کی‌یر‌کگور ایمان را سیر باطنی انفسی می‌داند و می‌گوید:

ایمان دقیقاً تقابل میان شورمندی بی‌حدوحصر سیر باطنی و بی‌یقینی آفاقی است. اگر من بتوانم خدا را به روش آفاقی دریابم به او اعتقاد ندارم؛ بلکه بدین جهت که نمی‌توانم او را به روش آفاقی بشناسم باید ایمان داشته باشم؛ و اگر بخواهم ایمان خود را حفظ کنم، پیوسته باید عزم جزم داشته باشم بر این‌که به بی‌یقینی آفاقی سخت بچسبم... .[86]

از دیدگاه کی‌یر‌کگور، شورمندی‌ای که در ایمان لازم است با حقایق روشن و آشکار سازگاری ندارد، بلکه تنها اموری که باطل‌نما هستند می‌توانند متعلق ایمان قرار گیرند.[87] او دسترسی به خیر اعلی را به داشتن چنین ایمانی وابسته می‌داند و عمل فیلسوفان را که چنین ایمانی را نقض می‌کنند، زیر سؤال می‌برد.

اما فیلسوف نظری امور را یک‌سره به سیرت و سان دیگری می‌بیند. او باور دارد؛ اما فقط تا حد خاصی. دست به‌کار می‌شود، اما فوراً، در پی چیزی برای دانستن، چشم به اطراف می‌چرخاند. از نظرگاه مسیحیت، فهم این معنا مشکل است که چنین کسی چگونه می‌تواند با این شیوه به خیر اعلی دست یابد.[88]

آدامز در استدلال کی‌یر‌کگور، دو مقدمه را از یک‌دیگر تشخیص می‌دهد: 1) اساسی‌ترین و ارزشمند‌ترین ویژگی تدین، شورمندیِ بی‌حدوحصر است؛ و 2) شورمندیِ بی‌حدوحصر مقتضی نامحتمل بودن آفاقی است؛ چرا که هرچه احتمال موفقیت کم‌تر باشد خطر کردن و در نتیجه میزان شورمندی افزایش می‌یابد.[89] اگر شورمندی بی‌حدوحصر را اساسی‌ترین ارزش در دین به‌حساب آوریم، آن‌گاه از ارزش معرفت دینی کاسته می‌شود؛ چرا که تنها در نبود چنین معرفتی است که آن‌گونه شورمندی پدیدار می‌شود. انتقاد آدامز به دیدگاه کی‌یر‌کگور این است که اولاً، شورمندی بی‌حدوحصر به معنای واقعی کلمه امکان‌پذیر نیست. او می‌گوید:

من شک دارم ‌که انسانی بتواند شورمندی‌ای از این دست، داشته باشد؛ زیرا شک دارم ‌که انسانی بتواند به فداکاری‌ای چنان عظیم دست بزند که عظیم‌تر از آن امکان‌پذیر نباشد یا احتمال موفقیتی چنان ضعیف (و البته بیش از صفر) داشته باشد که ضعیف‌تر از آن امکان‌پذیر نباشد.[90]

ثانیاً، آن درجات بالا از شورمندی که در تضاد با همة دلبستگی‌های ما، از جمله دلبستگی‌های معرفتی ما باشند، نمی‌توانند مورد سفارش دین باشند. به عقیدة آدامز، «چنین برداشتی از دین، برداشتی شیطانی است».[91]

در یک اخلاق دینی قابل تحمل، باید راهی برای تصور دلبستگی دینی یافت، به‌عنوان دلبستگی‌ای که جامع بهترین دلبستگی‌های دیگر است، نه طارد آنها، و به‌گمان من، یکی از بهترین دلبستگی‌های دیگر دلبستگی به داشتن عقائد مستند و موجّه است.[92]

البته، این به معنای انکار ارزش هرگونه شورمندی به‌طور مطلق نیست، بلکه تنها شورمندی‌ای را نفی می‌کند که ملازم با جهل و نادانی مفرط است. همان‌گونه که آدامز می‌گوید، می‌توان گونه‌هایی از شورمندی را تصور کرد که با این‌که «بسیار شدید و متضمن فداکاری‌ها و خطرکردن‌های عظیم» هستند، به عقایدی نامحتمل تن نمی‌دهند.[93]

افزون براین انتقاد آدامز، انتقاد دیگری که می‌توان به دیدگاه کی‌یر‌کگور وارد کرد این است که او با فرض صدق باور دینی یا فرض وجود خدا، که در تصویر او فرضی بسیار نامحتمل است، بر ارزش ایمان شورمندانه و خطرپذیر تأکید کرده و آن را تنها راه رسیدن به خیر اعلی می‌شمارد. اما حتی با فرض وجود خدا این مشکل وجود دارد که به جهت تنوع رویکردهای دینی مختلف، ایمان‌های مختلفی امکان‌پذیر است که تنها یکی از آنها می‌تواند ایمان حقیقی بوده و دارندة آن را به خیر اعلی برساند. در نتیجه، جمع بی‌شماری از انسان‌های شیفته که تمامِ دار و ندارشان را به پای ایمان‌شان ریخته‌اند، تیرشان به خطا می‌رود و علی‌رغم همة رنجی که می‌کشند از رسیدن به خیر اعلی بازمی‌مانند. و فرض این است که همة این انسان‌های مؤمن - چه آن‌ جمع اندکی که از روی شانس، ایمان حقیقی نصیبشان شده و چه آن‌ جمع کثیری که دچار بدشانسی شده‌اند - در وضعیت معرفتی کاملاً یک‌سانی به‌سر می‌برده‌اند و از این‌رو، آنها که ایمانی کاذب را برگزیده‌اند هیچ خطای ارادی‌ای از آنها سر نزده است و به‌رغم همة فداکاری‌ها و از خودگذشتگی‌ها، تنها از سر اتفاق و صدفه نتوانسته‌اند با حقیقت سرمدی - آن‌گونه که باید و شاید - ارتباط یابند و ناجوانمردانه از دست‌یابی به خیر اعلی بازمانده‌اند. این وضعیت با تصور ادیان ابراهیمی، از جمله تصور مسیحیت، از خدای عادل و حکیم که خیر همة بندگانش را می‌خواهد، سازگار نیست و برداشت کی‌یر‌کگور از خداوند - که دیدگاهش را در دفاع از ایمان مسیحی ارائه کرده است - نیز نمی‌تواند جز این باشد. خدایی که خودش را آن‌گونه پنهان کند که ایمان به او جز با خطرکردنی بزرگ امکان‌پذیر نباشد و این پنهانی سبب گمراهی انسان‌های بی‌شماری شود، بی‌آن‌که آنها نقشی در این گمراهی داشته باشند، از منظر اخلاقی، نمی‌تواند خدایی ستودنی باشد.

افزون بر این، اگر آن‌گونه که کی‌یر‌کگور می‌گوید، شرط لازم و ضروری برای رسیدن به خیر اعلی، ایمانی است که با خطرکردنی عظیم همراه باشد، آن‌گاه لازم می‌آید که برای کسانی که در زمان پیامبران می‌زیسته‌اند و از جمله برای حواریون عیسی مسیح، دست‌یابی به خیر اعلی ممکن نباشد؛ چرا که آن‌گونه ابهام‌ها و موانع تاریخی که کی‌یر‌کگور با آنها روبه‌رو بوده است، برای آنها وجود نداشته و دست‌کم برخی رخدادهای ایمانی را بی‌هیچ واسطة تاریخی، با چشم خود مشاهده می‌کرده‌اند و از این‌رو، خطرکردن آنها به بزرگی خطر کردن کی‌یر‌کگور نبوده است. اگر کی‌یر‌کگور به چنین لازمه‌ای تن ندهد، معنایش این است که او در واقع، معرفت دینی را مانع رسیدن به سعادت نمی‌دانسته و طرح ایمان‌گرایی را به جهت اعتقادش به عدم امکان چنین معرفتی برای انسان امروزی، پی‌ریزی کرده است. دلایل دیگر کی‌یر‌کگور، که آدامز از آنها با عنوان «دلیل تعویق»[94] و «دلیل تقریب و تخمین»[95] یاد می‌کند[96]، چنین گمانی را تقویت می‌کنند. در این دلایل بیان می‌شود که تحقیقات آفاقیِ تاریخی پایان و نهایتی ندارند و استدلال‌های آفاقی تاریخی تنها برخی گمان‌های ما را تقویت می‌کنند؛ از این‌رو، نه می‌توان ایمان خود را بر اساس گمانه‌زنی‌های تاریخی استوار ساخت و نه می‌توان به امید رسیدن به یک نقطة روشن، ایمان خود را به‌ تعویق انداخت. پس، همان بهتر که از ابتدا به‌جای تلاش برای کسب شناختی روشن، به درون ایمان جست بزنیم و با خطرکردنی این‌چنینی، از خیر اعلای احتمالی محروم نمانیم. این برداشت از کی‌یر‌کگور گویای آن است که یأس و ناامیدی او برای کسب معرفت به ارائة چنین دیدگاهی انجامیده است.

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

... ما نمی‌فهمیم که چگونه چیزی را از جانب خدا، یگانه آفرینندة گشاده‌دست هستی‌مان تلقّی کنیم که اگر صادق قلمداد شود، ناگزیر همة اصول و مبانی علم را، که خود او به ما ارزانی داشته است، زیر و رو خواهد کرد، همة قوای ما را از حیّز انتفاع ساقط خواهد کرد، والاترین بخش مصنوعات او، یعنی فاهمه‌های ما را یک‌سره نابود خواهد ساخت، و آدمی را در وضعی قرار خواهد داد که در آن، نصیب او از نور و هدایت از نصیب دَد و دام که زندگی پس از مرگ ندارند نیز کمتر خواهد بود.[97]

برخورد لاک با قاعدة «ایمان می‌آورم، چون محال است» نیز قابل توجه است. او این قاعده را «برای انسان‌هایی که می‌خواهند آراء و عقائد یا دین خود را براساس آن برگزینند قاعدة بسیار زیانباری[98] می‌داند و معتقد است که کسانی که از چنین قاعده‌ای پیروی کنند «عنان خرافه‌پرستی طبیعی و خیال‌پردازی و رؤیاپروری خود را رها کرده‌اند تا آنان را در دین، به آراء و عقائدی چنان شگفت‌انگیز و افعال و اعمالی چنان عجیب و غریب و نامعقول بکشاند که انسان فکور از حماقت‌هایشان انگشت به دهان می‌ماند و ناگزیر حکم می‌کند که اینان به حدّی از مقبولیّت در پیشگاه خدای عظیم و حکیم به‌دورند که نمی‌توان این فکر را از خود دور کرد که در نظر یک انسان خردمندِ نیک‌خواه، خنده‌آور و آزارنده‌اند؛ به‌طوری که، در عمل، دین که باید بیش از همه، ما را از دام و دَد متمایز و ممتاز سازد و بیش از هرچیزِ دیگر ما موجودات متفکّر را از مرتبة حیوانات فراتَر بَرد، به چیزی تبدیل می‌شود که در آن آدمیان غالباً بی‌تفکّرترین موجودات و بی‌شعورتر از حیوانات به‌نظر می‌آیند. »[99]

در مجموع به‌نظر می‌رسد رویکرد ایمان‌گرایانه‌ای که ارزش معرفت و شناخت را به کل نادیده بگیرد، نه‌تنها با انتظارات متعارف ما آدمیان هم‌خوانی ندارد، بلکه با تصویر خدا در ادیان ابراهیمی - به‌ویژه مسیحیت که کی‌یر‌کگور از آن دفاع می‌کرد - سازگار نیست. در اسلام نیز همواره از خدایی سخن گفته می‌شود که امکان معرفت و شناختش را تا اندازة لازم، برای بندگانش فراهم کرده است. قرآن کریم بارها به نشانه‌ها و دلایلی اشاره می‌کند که برای خداوند وجود دارد و با ذکر پدیده‌های طبیعی، آنها را نشانه‌های آشکار خدا می‌داند: «و اوست کسی که زمین را گسترانید و در آن کوه‌ها و رودها نهاد و از هر‌گونه میوه‏ای در آن، جُفت جفت قرار داد. روز را به شب می‏پوشاند، قطعاً در این [امور] برای مردمی که تفکر می‏کنند، نشانه‏هایی وجود دارد.»[100] این نشانه‌ها نه‌تنها در آسمان و زمین، بلکه در خود انسان‌ هم وجود دارد: «روی زمین برای اهل یقین نشانه‏هایی [متقاعدکننده] است و در خود شما پس مگر نمی‏بینید؟».[101] علاوه بر این، خداوند از مردم انتظار ندارد که بدون وجود دلایل روشن به پیامبرانش ایمان بیاورند؛ از این‌رو، همواره پیامبران را با نشانه‌هایی آشکار به‌سوی مردم فرستاده است: «و به‌یقین موسی را با آیات خود و حجتی آشکار فرستادیم».[102] حتی قرآن از معجزات پیامبران به‌عنوان «آیه» و «برهان»‌ یاد می‌کند، چنان‌که خطاب به موسی می‌گوید: «دست‏خود را به گریبانت ببر تا سپید بی‏گزند بیرون بیاید و [برای رهایی ] از این هراس بازویت را به خویشتن بچسبان. این دو [نشانه] دو برهان از جانب پروردگار تو است [که باید] به‌سوی فرعون و سران [کشور] او [ببری]؛ زیرا آنان همواره قومی نافرمانند.»[103] و این همه از لطف و مهربانی خداست که نمی‌خواهد بندگانش در محذور قرار گیرند و در تاریکی و سردرگمی به او ایمان آورند: «او همان کسی است که بر بندۀ خود آیات روشنی فرو می‏فرستد تا شما را از تاریکی‌ها به‌سوی نور بیرون کشاند. و در حقیقت ‏خدا [نسبت] به شما سخت رئوف و مهربان است».[104]

در نتیجه، تصویر قرآن از خدا به‌گونه‌ای است که ابتدا زمینة شناختی روشن را برای بندگانش فراهم می‌کند و سپس از آنها می‌خواهد که تسلیم شوند: «و بر خدا برتری مجویید که من برای شما حجتی آشکار آورده‏ام.»[105] از این‌رو، سعادت و خوشبختی انسان به خطرکردن و شانس و اقبال او بستگی ندارد، بلکه کاملاً به اراده و خواست او وابسته است. کسانی که ایمان نیاورده‌اند، نه از آن روست که نشانه‌ای ندیده‌اند، بلکه از آن روست که از نشانه‌ها روگردانده‌اند: «و چه بسیار نشانه‏ها در آسمان‌ها و زمین است که بر آنها می‏گذرند در حالی‌که از آنها روی برمی‏گردانند.»[106] و این گروه از انسان‌ها هستند که دچار زیان و خسران می‌شوند: «و کسانی که نشانه‏های خدا را انکار کردند، آنانند که زیان‌کاران‌اند.»[107] نکتة جالب توجهی که اهمیت شناخت و معرفت دینی را از نظرقرآن برجسته می‌کند این است که در بسیاری از آیات، شقاوت و بدبختی به کسانی نسبت داده شده است که به نشانه‌های خدا نگرویده و کفر ورزیده‌اند؛ یعنی کفر یا عدم ایمان به نشانه‌های خدا تعلق گرفته است نه خود خدا: «کسانی که به آیات خدا کفر ورزیدند، بی‏تردید عذابی سخت‏خواهند داشت»؛[108] «و این‌گونه هر که را به افراط گراییده و به نشانه‏های پروردگارش ایمان نیاورده است، ‏ سزا می‏دهیم و قطعاً شکنجة آخرت سخت‏تر و پایدارتر است.»[109]

علاوه بر قرآن، بسیاری از روایات اسلامی، و به‌طور خاص شیعی، نیز بر اهمیت شناخت خدا و نقش آن در ایمان و پرستش تأکید کرده‌اند. پیامبر اسلام9 اساس علم و معرفت را شناخت خدا آنگونه که شایستة اوست می‌داند. برترین مؤمنان را کسانی می‌داند که بالاترین شناخت را داشته باشند.[110] در برخی روایات، معرفت سرآغاز دین و پرستش دانسته‌ شده است[111] و در روایتی، از شناخت خدا به‌عنوان هدف آفرینش و زمینة پرستش خدا یاد شده است.[112]

در مجموع، تصویری که در ادیان و به‌ویژه در دین مبین اسلام از خداوند ترسیم شده است، اقتضا می‌کند که ایمان و پرستش بر معرفت مبتنی باشد و جهان به‌گونه‌ای باشد که انسان‌های حقیقت‌جو و معرفت‌طلبی که معیارهای صحیح معرفتی را دنبال می‌کنند، بتوانند به باورهای دینی برسند. با این‌حال، می‎توان گفت از منظر اسلام، خداوند همة معرفت‌های ممکن دربارة او را از ابتدا به انسان عطا نکرده است و دریافت برخی از درجات معرفت‌ را وابسته به ارادة افراد کرده است. افرادی که بخواهند به درجات بالای معرفت دست یابند، باید به لوازم وضعیت معرفتی موجود گردن نهند و با پذیرش ارادی خود، یعنی ایمان راه را برای فهم بیشتر هموار سازند. از این‌رو، قاعدة «ایمان می‌آورم تا بفهمم» اگر در مقام بیان نتایج معرفتی ایمان باشد، از منظر اسلامی، قاعده‌ای قابل دفاع است؛ چرا که ایمان می‌تواند پیامدهای معرفتی داشته باشد، اما اگر به منظور دفاع از ایمانی کورکورانه و غیر مبتنی بر هرگونه معرفتی باشد، از منظر قرآنی پذیرفته نیست؛ زیرا - چنان‌که اشاره کردیم‌ - قرآن در بسیاری از موارد از مردم می‌خواهد که به شواهد و نشانه‌های موجود ایمان بیاورند و این به معنای آن است که قرآن وضعیت معرفتی موجود را وضعیتی مطلوب به سود باور دینی می‌داند و از مردم می‌خواهد که تسلیم چنین وضعیتی شوند. از دیدگاه قرآن، کسانی گرفتار عذاب الاهی می‌شوند که تسلیم وضعیت معرفتی موجود نشده‌اند: «و چون پیامبرانشان دلایل آشکار برایشان آوردند به آن چیز [مختصری] از دانش که نزدشان بود خرسند شدند و [سرانجام] آنچه به ریشخند می‏گرفتند آنان را فروگرفت. »[113]

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

4. جمع‎بندی

در مجموع به‌نظر می‌رسد که آنچه معرفت‌شناسان معاصر را به‌سوی ارائة معیارهای معتدل برای ارزیابی معرفتی سوق داده است، توجه به واقعیت‌های موجود در زندگی بشر بوده است. این معرفت‌شناسان ضمن آن‌که خود از فیلسوفان تحلیلی هستند و در مباحث تحلیلی خود بسیار دقیق عمل می‌کنند، هنگام ارائة معیارهای معرفتی به فهم مشترک از این مسئله رجوع کرده و بر اساس آن معیارهایی متعادل را پیشنهاد می‌کنند. آلوین پلنتینگا آن‌جا که انتقادات به باور دینی در دورة معاصر را به دو دستة مهم انتقادات ناظر به صدق[114] و انتقادات ناظر به اعتبار[115] تقسیم می‌کند،[116] جایگاه مباحث را به‌خوبی روشن کرده است. طبعاً اگر انتقادی به صدق باور دینی وارد شود، اعتبار آن نیز زیر سؤال می‌رود و از این‌رو، دفاع شایسته از باور دینی وابسته به طرد آن انتقاد است. پلنتینگا خود در مواردی به پاسخ‌گویی به این انتقادات پرداخته است.[117] اما از آن سو، از دیدگاه پلنتینگا اعتبار باور دینی به اثبات صدق آن وابسته نیست. می‌توان تصور کرد که کسی توان اثبات صدق باور دینی را نداشته باشد و با این حال، باور دینی او از اعتبار کافی برخوردار باشد. این در صورتی است که باور او از راه‌های معتبر دیگری غیر از استدلال و برهان حاصل شده باشد. وظیفة‌ مهم معرفت‌شناسی تشخیص این راه‌هاست و چنان‌که در این نوشتار مشاهده کردیم، با اتخاذ رویکردی اعتدال‌گرا و بر پایة فهم مشترک، تعداد این راه‌ها افزایش می‎یابد.

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

پی‌نوشت‌ها

کتاب‌نامه

1. قرآن کریم، ترجمة محمد‌مهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن الکریم، 1385.

2. نهج الفصاحه، گرد آورنده: ابولقاسم پاینده، تحقیق و ترجمه: جعفر دلشاد و نصرالله شاملی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، 1385.

3. نهج البلاغه، گرد‌آورنده: شریف رضی، ترجمة سید جعفر شهیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1384.

4. آدامز، رابرت مری‌هیو، 1977، «ادلة کی‌یر‌کگور بر ضدّ استدلال آفاقی در دین»، ترجمة مصطفی ملکیان، نقد‌و‌نظر، شمارة 3ـ4، تابستان و پاییز 1374، ص 82 ـ 103.

5. آلستون، ویلیام پی. «آیا اعتقاد دینی معقول است؟»، ترجمۀ نرجس جواندل، نقد‌و‌نظر، ش 25 ـ 26، زمستان 1379 و بهار 1380، ص 82 ـ 100.

6. شیخ صدوق، التوحید، قم، موسسة النشر الاسلامی، الطبعة السادسة، 1416 ه‍ . ق.

7. کرکگور، سورن، «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمة مصطفی ملکیان، نقد‌و‌نظر، شمارة 3 ـ 4، تابستان و پاییز 1374، ص 62 ـ 81.

8. لاک، جان، «در باب ایمان و عقل، و ساحت‌های متمایز آنها»، ترجمة مصطفی ملکیان، نقد‌و‌نظر، شمارة 27 ـ 28، تابستان و پاییز 1380، ص 2 ـ 11.

9. مبینی، محمدعلی، 1381، «برون‎گرایی در معرفت‎شناسی آلوین گلدمن؛ گزارشی از سه مقاله»، پژوهش‌های فلسفی ـ‌کلامی، پاییز و زمستان 1381، شمارة 13 ـ 14، ص 82 ـ 115.

10. مجلسی، محمد‌باقر، بحار الانوار، الجزء الثالث والعشرون، بیروت، موسسة الوفاء، 1403 ه‍ .

11. نراقی، احمد، «معقولیت اعتقادات دینی؛ تقریری جدید از نظریة فطرت»، نقد‌و‌نظر، شمارة 3-4، تابستان و پاییز 1374، ص 150 ـ 165.

12. Alston, William P. (1986). "Epistemic Circularity", Philosophy and henomenological Research 47 1-30. Reprinted in Alston, Epistemic Justification, pp. 319-349.

13. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (1988), "The Deontological Conception of Epistemic Justification" In J. E. Tomberlin, ed. Philosophical Perspectives, 2:257-299. Reprinted in Alston, William P. (1989), 115-152.

14. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (1991) Perceiving God; the Epistemology of Religious Experience, Ithaca and London: Cornell University Press.

15. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (1993) The Reliability of Sense Perception, Ithaca, NY: Cornell University.

16. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (2005) Beyond "Justification"; Dimensions of Epistemic Evaluation. Ithaca and London: Cornel University Press.

17. Baillie, John. 1939. Our Knowledge of God, London: Oxford University Press.

18. Feldman, Richard, (2001) "Voluntary Belief and Epistemic Evaluation. " In Mathias Steup, ed., Knowledge, Truth and Duty, Oxford, Oxford University Press, 2001.

19. Goldman, Alvin. I., (1967) "A Causal Theory of Knowledge", The Journal of Philosophy, 64, 12:355-372; Reprinted in Louis P. Pojman, ed. The Theory of Knowledge, pp. 144-153.

20. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (1976) "Discrimination and Perceptual Knowledge", The Journal of Philosophy, 73. 20, 771-791; Reprinted in Louis P. Pojman, ed. The Theory of Knowledge, pp. 169-181.

21. Kenny, Anthony, (1992) What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion, New York, Oxford University Press.

22. Nietzsche, (1982) Daybreak, Trans. R. J. Hollingdale, New York, Cambridge University Press.

23. Plantinga, Alvin, (1967) God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God, Ithaca: Cornell University Press.

24. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (1974) God, Freedom, and Evil, Grand Rapids: Eerdmans.

25. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (1983) “Reason and Belief in God, ” In Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorf, eds. Faith and Rationality: Reason and Belief in God, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

26. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (1993) Warrant: The Current Debate, New York, Oxford University Press.

27. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (2000) Warranted Christian Belief, New York, Oxford University Press.

28. Quine, Willard Van Orman, (1969) "Epistemology Naturalized, " In Ontological Relativity and Other Essays, New York, Columbia University Press.

29. Schellenberg. John, (1993) Divine Hiddenness and Human Reason, Cornell University Press.

30. Swinburne, Richard, (1998) Providence and the Problem of Evil, Oxford, Clarendon Press.

31. Wolterstorff, Nicholas, (1986) "The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics," In Robert Audi & William J. Wainwright, eds. Ratinolality, Religious Belief & Moral Commitmet; New Essays in the Philosophy of Religion, Ithaca & London: Cornel University Press.

--------------------------------------------------------------------------------

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

--------------------------------------------------------------------------------

.[1] از فاضل ارجمند جناب آقای محمود مروارید که با مطالعه پیش‌نویس این مقاله و ارائة نکات انتقادی ارزنده، به تقویت این نوشتار کمک کردند، صمیمانه تشکر می‌کنم.

.[2] Anthony Kenny (1931ـ )؛ متفکر انگلیسی در حوزة فلسفة نفس، فلسفة‌ مدرسی و باستان، فلسفة ویتگنشتاین و فلسفة دین که در باب باور دینی از رویکردی لاادری‌گرایانه دفاع می‌کند.

[3]. کنی معتقد است که ارسطو فضایل عقلی را همانند فضایل اخلاقی دارای حد وسط نمی‌داند. البته، ارسطو حکمت را حد وسط میان حماقت و حیله‌گری می‌داند، اما کنی این را متعلق به قلمرو فضایل عقلی عملی می‌داند و معتقد است که نسبت به قلمرو حالات ذهنی که صرفاً با نظر سر و کار دارند، ارسطو هیچ حد وسطی را مطرح نمی‌کند. به‌گفتة کنی، «این به آن دلیل است که ارسطو به حالاتی ذهنی - همانند معرفت و فهم - توجه دارد که متعلقشان فقط حقیقت و صدق است. از آن‌جا که حقیقت و صدق برای عقل خیر است، و از آن‌جا که آنچه دانسته شود صادق و حقیقی است، معرفت بیش از اندازه نمی‌توان داشت و از این‌رو، نیازی نیست که بکوشیم فضیلتی را تعریف کنیم که برای فهم میزان صحیح معرفت در اشخاص به‌کار آید. » اما کنی باور یا عقیده (opinion) را، حتی مطابق نظر ارسطو، حالتی ذهنی می‌داند که می‌تواند صادق یا کاذب باشد. اگر چیزی کاذب باشد، در این صورت، من علم به آن ندارم، هرچند ممکن است که چنین گمانی داشته باشم. اما باوری که من دارم ممکن است کاذب و با این حال کاملاً واقعی باشد. از این‌رو، جایی برای فضیلتی که حد وسط در باور داشتن را تعیین کند وجود دارد؛ حد وسطی که میزان صحیح باور داشتن را بیان کند. کنی عدم توجه ارسطو به این مسئله را نقصی در نظام فکری او می‌داند. (Anthony Kenny, What is Faith?, pp. 6-7)

[4]. What is Faith?, p. 6.

[5]. خیر الامور اوسطها؛ نهج الفصاحة، ص262، حدیث 1473.

[6]. لا ترَی‌ الْجاهِلُ إِلاّ مُفْرِطاً أَوْ مُفَرِّطاً؛ نهج البلاغه، حکمت،70، ص371.

[7]. William P. Alston (1921ـ )؛ فیلسوف آمریکایی معاصر و صاحب‌نظر در معرفت‌شناسی، متافیزیک، فلسفة زبان و فلسفة دین.

[8]. Cartesian skepticism

[9]. Beyond "Justification", pp. 214-215.

[10]. Pyrrhonian skepticism

[11]. Pyrrho

[12]. البته، دوری که آلستون در این‌جا به شکاکیت پیرونی نسبت می‌دهد، دور معرفتی (epistemic circularity) است. به عقیدة آلستون، تفاوت این دور با دور منطقی این است که در دور منطقی، نتیجۀ استدلال به عنوان یکی از مقدمات استدلال به‌کار گرفته می‏شود و از همین‌روی، خود نتیجه در مقدمات استدلال موجود است، اما در دور معرفتی، بی‌آن‏که نتیجه در مقدمات استدلال موجود باشد، استدلال با اتکا بر نتیجه صورت می‏گیرد؛ به بیان دیگر، توجیه ما برای برخی از مقدمات مشروط به صدق نتیجه است. از دیدگاه آلستون، دور معرفتی، بر خلاف دور منطقی، موجب بی‏اعتباری استدلال نمی‏شود، اما نتیجۀ دلخواه را هم به‌بار نمی‏آورد. برای اطلاع بیشتر از تعریف آلستون از دور معرفتی، نک:

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

[13]. Beyond “Justification”, pp. 216-218.

[14]. naturalized epistemology

[15]. Willard V. Quine (1908 ـ 2000)؛ منطق‌دان و فیلسوف تحلیلی آمریکایی و دارای آثار فلسفی در زمینه‌های منطق، معرفت‌شناسی، وجودشناسی و فلسفه زبان.

[16]. “Epistemology Naturalized”, pp. 69-90.

[17]. first philosophy

[18]. naturalistic approach

[19]. Beyond “Justification”, pp. 6-8.

[20]. contextualism

[21]. Beyond “Justification”, p. 196.

[22]. ibid., pp. 194-196.

[23]. Beyond “Justification”, pp. 216-218.

[24]. doxastic practices

[25]. arbitrariness

[26]. dogmatism

[27]. Beyond “Justification”, pp. 218-220.

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

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

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

Alvin Plantinga .[28] (1932ـ )؛ فیلسوف آمریکایی معاصر و صاحب نظر در معرفت‌شناسی، متافیزیک و فلسفة دین.

[29]. Plantinga, “Reason and Belief in God”, pp. 76-77.

[30]. the deliverances of reason

[31]. Warranted Christian Belief, pp. 113-115.

[32]. برای اطلاع بیشتر از نحوۀ رابطۀ میان وظیفه‎گرایی، درون‎گرایی و قرینه‎گرایی نک:

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

[33]. آلستون، «آیا اعتقاد دینی معقول است؟»، ص 89

[34]. همان، ص 89.

[35]. ought implies can

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

Richard Feldman, "Voluntary Belief and Epistemic Evaluation".

[37]. indirect volitionalism

[38]. effective voluntary control

[39]. basic voluntary control

[40]. nonbasic immediate voluntary control

[41]. long-ranged voluntary control

[42]. see Alston, "The Deontological Conception of Epistemic Justification, " pp. 119-136.

[43]. Ibid., pp. 136-140; & Beyond “Justification”, pp. 73-76.

[44]. Warrant: the Currant Debate, p. 38.

[45]. reliabelism

Alvin Goldman .[46] (1936- )؛ اندیشمند معاصر آمریکایی با آثاری در موضوعات مختلف فلسفی از جمله، معرفت‌شناسی، فلسفة نفس و علوم شناختی.

[47]. Alvin Goldman, "Discrimination and Perceptual Knowledge", pp. 179-180.

[48]. گلدمن در پاسخ به شبهة گتیه چندین مقاله نوشت که حاصل آنها دست‌یابی به رویکردی اعتمادگرایانه نسبت به مسئلة معرفت و توجیه باور است. برای اطلاع از سیر فکری آلوین گلدمن در طرح اعتمادگرایی، نک: محمدعلی مبینی، «برون‎گرایی در معرفت‎شناسی آلوین گلدمن؛ گزارشی از سه مقاله»، پژوهشهای فلسفی - کلامی، پاییز و زمستان 1381، شمارة 13 ـ 14، ص 82 ـ 115.

[49]. برخی معرفت‎شناسان به جهت اشکالاتی که به این هدف مطرح شده، قیدهایی را بر آن افزوده‎اند که در این‎جا به جهت اختصار از ذکر آنها پرهیز می‎کنیم. یک اشکال مهم این است که اگر هدف اساسی دستگاه شناخت ما کسب هرگونه باور صادقی بود، آن گاه ساده‌ترین راه این بود که تمام روز را به حفظ کردن شماره‌های تلفن از دفترچة راهنما اختصاص دهیم و از این راه، باورهای صادق خود را افزایش دهیم. برای دفع و رفع اشکال گفته شده است که هدف اساسی دستگاه شناخت ما کسب باورهای صادق، دربارة اموری است که به آنها علاقه داریم و یا برای ما مهم‌اند. (نک: Alston, Beyond “Justification”, p. 32)

[50]. آلستون، «آیا اعتقاد دینی معقول است؟»، ص 87.

[51]. Beyond “Justification”, p. 32.

[52]. پیشنهادی که آلستون برای رسیدن به این حد متعادل ارائه می‎کند این است که هدف ما نسبت به هرقضیۀ خاصی این باشد که «اگر و تنها اگر آن قضیه صادق باشد، به آن باور بیاوریم.» (Beyond “Justification”, p 32.) گویا آلستون قید «اگر» را برای تحقق هدف کسب باورهای صادق و قید «تنها اگر» را برای تحقق هدف پرهیز از باورهای کاذب در نظر گرفته است. آلستون خودش از کسانی است که رویکردی متعادل به معرفت‎شناسی دارد و روشن نیست که چگونه این بیان با رویکرد متعادلش قابل جمع است.

[53]. Nicholas Wolterstorff (ـ1932)؛ فیلسوف آمریکایی معاصر و صاحب‌نظر در معرفت‌شناسی، متافیزیک و فلسفة دین.

[54]. Wolterstorff, "The Migration of the Theistic Arguments”, p. 56.

[55]. parity argument

[56]. God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God (Ithaca: Cornell University Press, 1967).

[57]. یادآوری این نکته لازم است که کسانی مانند پلنتینگا، اصل برهان‌پذیری وجود خدا را زیر سؤال نمی‌برند؛ بلکه تنها برهان‌هایی را که تا کنون با آنها مواجه بوده‌اند ناموفق یافته‌اند و این امری قابل تصور است که فیلسوفی بدون انکار برهان‌پذیری وجود خدا، در همة برهان‌های ارائه‌شده تا زمان خود نواقصی را مشاهده کند و خودش هم توان حل این نواقص را نداشته باشد. پلنتینگا معتقد است که در این وضعیت هم قابل تصور است که انسان به وجود خدا علم داشته باشد، چرا که راه علم و شناخت منحصر به راه برهانی نیست.

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

[59]. در این‌جا ممکن است این سئوال به ذهن خطور کند که اعتبار معرفتی باور دینی تا چه اندازه مهم است، و آیا اموری غیرمعرفتی وجود دارند که اهمیت اعتبار معرفتی باور دینی را کم‌رنگ کنند. در ادامۀ این مقاله، به این بحث خواهیم پرداخت. ( نک: بخش 3. ‌3. ‌1. اهمیت معرفت دینی)

[60]. extrasensory perception

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

[62]. warrant

[63]. برای اطلاع از نحوة تبیین پلنتینگا از اعتبار معرفتی باور دینی، نک: محمدعلی مبینی، عقلانیت باور دینی از دیدگاه آلوین پلنتینگا.

[64]. Perceiving God

[65]. doxastic

[66]. nondoxastic

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

Alston, Perceiving God, pp. 286-307.

[68]. mystical perception

[69]. sensory perception

[70]. یادآوری این نکته نیز مناسب است که در تبیین آلستون باور دینی شکل‌گرفته به‌لحاظ محتوا منطبق بر همان چیزی است که تجربه شده است، اما در تبیین پلنتینگا، محتوای تجربه مغایر با محتوای باور دینی به‌وجود آمده است؛ آنچه ما تجربه می‌کنیم پدیده‌هایی طبیعی مانند کوه و گل و دریاست، اما باوری که در ما به وجود می‌آید دربارة صفاتی از خدا مانند عظمت یا مهربانی او است. برای آگاهی از تفاوت‌های تبیین پلنتینگا با آلستون نک:

Plantinga, Warranted Christian Belief, pp. 180-184.

[71]. testimony

[72]. Perceiving God, p. 291.

[73]. perceptual testimony

[74]. Perceiving God, p. 291.

[75]. احمد نراقی، «معقولیت اعتقادات دینی؛ تقریری جدید از نظریة فطرت»، نقد و نظر، شمارة 3 و 4، تابستان و پاییز 1374، ص 150 ـ 165.

[76]. نک: سورة اعراف، آیة 172: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِن بَنِی آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَی أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّکُمْ قَالُواْ بَلَی شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِنَّا کُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِینَ»؛ و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریّة آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم» تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این [امر] غافل بودیم. »

[77]. divine hiddenness

[78]. نیچه نمونه‌ای از این استدلال را در کتاب زیر ارائه کرده است:

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

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

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

[79]. Jhon Baillie

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

[81]. Perceiving God, pp. 11-12.

[82]. Providence and the Problem of Evil, p. 203.

[83]. Søren Kierkegaard (1813 ـ 1855)؛ فیلسوف و الاهی‌دان دانمارکی که متفکری برجسته در قرن 19 به شمار آمده و او را پدر اگزیستانسیالیست نامیده‌اند. دیدگاه او دربارة انفسیّت (subjectivity) و جست ایمان (leap of faith) شهرت دارد.

[84]. the passion argument

[85]. آدامز، «ادلة کی‌یر‌کگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ص 82.

[86]. کرکگور، «انفسی بودن حقیقت است»، ص 76.

[87]. همان، ص 78 ـ 80 .

[88]. همان، ص 80 .

[89]. آدامز، «ادلة کی‌یر‌کگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ص 93 ـ 94 .

[90]. همان، ص 100.

[91]. همان، ص 101.

[92]. همان، ص 101 ـ 102.

[93]. آدامز، «ادلة کی‌یر‌کگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ص 101.

[94]. The postponement argument

[95]. the approximation argument

[96]. آدامز، «ادلة کی‌یر‌کگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ص 82.

[97]. جان لاک، «در باب ایمان و عقل، و ساحت‌های متمایز آنها»، ص 7.

[98]. همان، ص 11.

[99]. همان، ص 11.

[100]. وَهُوَ الَّذِی مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِیهَا رَوَاسِیَ وَأَنْهَارًا وَمِن کُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِیهَا زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ یُغْشِی اللَّیْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیَاتٍ لِّقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ. سورة رعد (13) آیة 3.

[101]. وَفِی الْأَرْضِ آیَاتٌ لِّلْمُوقِنِینَ وَفِی أَنفُسِکُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ. سورة الذاریات (51) آیه‌های 20 ـ 21.

[102]. وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَی بِآیَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِینٍ. سورة غافر (40) آیة 23.

[103]. اسْلُکْ یَدَکَ فِی جَیْبِکَ تَخْرُجْ بَیْضَاء مِنْ غَیْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَیْکَ جَنَاحَکَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِکَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّکَ إِلَی فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ کَانُوا قَوْمًا فَاسِقِینَ. سورة قصص (28) آیة 32.

[104]. هُوَ الَّذِی یُنَزِّلُ عَلَی عَبْدِهِ آیَاتٍ بَیِّنَاتٍ لِیُخْرِجَکُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَی النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِکُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِیمٌ. سورة حدید (57) آیة 9.

[105]. وَأَنْ لَّا تَعْلُوا عَلَی اللَّهِ إِنِّی آتِیکُم بِسُلْطَانٍ مُّبِینٍ. سورة دخان (44) آیة 19.

[106]. وَکَأَیِّن مِّن آیَةٍ فِی السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ یَمُرُّونَ عَلَیْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ. سورة یوسف (12) آیة 105.

[107]. وَالَّذِینَ کَفَرُوا بِآیَاتِ اللَّهِ أُوْلَئِکَ هُمُ الْخَاسِرُونَ. سورة زمر (39) آیة 63.

[108]. ان الَّذِینَ کَفَرُواْ بِآیَاتِ اللّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِیدٌ. سورة آل‌عمران (3) آیة 4.

[109]. وَکَذَلِکَ نَجْزِی مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ یُؤْمِن بِآیَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَی. سورة طه (20) آیة 127.

[110]. قال الرجل: ما راس العلم یا رسول الله؟ قال: معرفة الله حق معرفته. (التوحید، باب 40، ج5، ص 285)

[111]. الامام علی7: أول الدین معرفته وکمال معرفته التصدیق به وکمال التصدیق به توحیده (نهج البلاغة: الخطبة 1، ص2)؛ عن ابی‌عبدالله7:«فمن زعم انه یومن بما لا یعرف فهو ضال عن المعرفة» التوحید، باب 11، ح7،ص 143)؛ الامام الرضا7: أول عبادة الله معرفته (التوحید: باب 2، ح2،ص 34).

[112]. الامام حسین7: أیها الناس، إن الله عزوجل ذکره ما خلق العباد إلا لیعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه (بحار الانوار: ج23، باب 4، ح22، ص 83).

[113]. فَلَمَّا جَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَیِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا کَانُوا بِهِ یَسْتَهْزِئُون. سورة غافر (40) آیة83.

[114]. de facto objections

[115]. de jure objections

[116]. Warranted Christian Belief, pp. viii-ix.

[117]. پاسخ پلنتینگا به مسئلة شر نمونه‌ای گویا از فعالیت پلنتینگا در این قسمت است. نک:

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