

## نگاهی دوباره به قرینه‌گرایی (بررسی رابطه عقل و ایمان از دیدگاه کلیفورد همراه با تحلیل و بررسی قرینه‌گرایی)

یحیی کبیر<sup>۱</sup>؛ میثم مولایی<sup>۲\*</sup>

۱. دانشیار دانشکده فقه و فلسفه، پردیس قم دانشگاه تهران

۲. کارشناس ارشد فلسفه دین، پردیس قم دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۱۲؛ تاریخ تصویب: ۹۰/۷/۱۱)

### چکیده

مسئله رابطه عقل و ایمان همواره به عنوان جدالی جدی و اساسی در تاریخ اندیشه رخ نموده است. این نزاع از عصر روشنگری به بعد با جدیت و محوریت بیشتری رویه‌رو شد و تا عصر حاضر، اهمیت خود را حفظ کرده است. از جمله پاسخ‌هایی که به حل این نزاع داده شده است، پاسخ قرینه‌گرایان است. به اعتقاد گروهی از ایشان، باورهای دینی که خاصیتشان ایمان است، نامعقول‌اند و در نتیجه، ایمان‌ورزی امری خطاست.

در میان نظریه‌پردازان معاصر اقبال زیادی به رویکرد قرینه‌گرایانه کلیفورد شده است. مقاله وی با عنوان «اخلاق باور» تاکنون و با گذشت زمان بسیاری از انتشار آن، همچنان دارای نفوذ در محافل فلسفی بوده و تا امروز دیدگاه‌های موافق و مخالف بسیاری را در این زمینه برانگیخته است. بنابراین، همراه با تشریح قرینه‌گرایی به تقریر کلیفوردی از این رویکرد خواهیم پرداخت. در این نوشتار می‌کوشیم تا پس از بررسی ماهیت باورهای دینی، انتقاد قرینه‌گرایی را بر این باورها طراحی کنیم و در پی آن، واکاوی و تحلیل اصل قرینه‌گرایی به اجزای سازنده آن، یعنی اصل معقولیت و اصل اخلاق باور، را مورد موشکافی قرار می‌دهیم. در این روند نقشه‌ای جامع از چگونگی نقد باورهای دینی از سوی قرینه‌گرایان منکر وجود خدا ارائه خواهد شد.

### واژگان کلیدی

قرینه‌گرایی، کلیفورد، اخلاق باور، معقولیت باور، باورهای دینی.

## مقدمه

رابطه عقل و ایمان امروز به عنوان یکی از مسائل مهم در عرصه فلسفه دین رخ نمایانده و ذهن بسیاری از فیلسوفان و دین‌شناسان را به خود مشغول داشته است. هرچند این مسئله ریشه و پیشینه بلندی در مسیحیت دارد اما گستردگی آن دامان دیگر دین‌ها را نیز برکشیده و به عنوان پرسشی فلسفی تمام دین‌ها را به چالش می‌کشانند. وظیفه پاسخ‌گویی به پرسش معقولیت باورهای دینی تنها به عهده مسیحیت نیست؛ به گونه‌ای که گویا دیگر دین‌ها در سایه امن و آرام قرار داشته باشند.

برخی چون ایمان‌گرایان این مسئله را اصلاً مسئله نمی‌دانند. آنها با این پیش‌فرض که باورهای دینی ماهیتی متفاوت دارند، محدوده دین را دژی ممنوعه می‌پندارند که عقل راهی بدان ندارد، و با طرح این نکته جایی برای پرسش از معقولیت باورهای دینی باقی نمی‌گذارند. اما کسان دیگری هم معتقدند نه تنها ورود عقل در قلمرو دین ممنوع نیست، بلکه مجاز و شاید به تعبیری لازم است. دیدگاه این گروه در بحث معقولیت باورهای دینی متمایز از دیدگاه گروه نخست است.

در گروه اخیر - که قرینه‌گرایان باشند - دو پاسخ متفاوت و مخالف در زمینه معقولیت باورهای دینی عرضه می‌شود. برخی چون پلانتینگا، ویلیام جیمز، هیک و آلستون موافق معقولیت باورهای دینی‌اند و برخی دیگر چون مکی، فلو [البته پیش از ایمان آوردن] و کلیفورد از جمله مخالفان معقولیت باورهای دینی به شمار می‌روند.

در میان فهرست بالا، نام کلیفورد برای کسانی که به مقوله عقلانیت تعلق خاطری دارند، یادآور مقاله «اخلاق باور» است که سر منشاء بسیاری از نقدها و ستایش‌ها قرار گرفته و همچنان تاثیرهای سلبی و ایجابی دارد؛ جایی که او وظیفه فرد عقلانی را به گونه‌ای صریح و آشکار بیان کرد.

آنچه در ادامه می‌آید تنها بررسی قرینه‌گرایی مخالف معقولیت باورهای دینی است. ریشه اینگونه قرینه‌گرایی در عصر حاضر به اندیشه‌های کلیفورد باز می‌گردد. از این رو، در

تبیین نقد قرینه‌گرایی بر خداباوری، بیشترین توجه خود را بر دیدگاه‌های او متمرکز کرده‌ایم. این توجه از آن رو مهم است که - همانطور که در ادامه خواهد آمد - نگارنده معتقد است قرینه‌ای، به ویژه آن تقریری که مخالفان خداباوری از آن سود می‌جویند، بر دو اصل اساسی بنا شده است که عبارت‌اند از: ۱. اصل معقولیت باور؛ ۲. اصل اخلاق باور. در مورد اصل معقولیت باور نگارنده می‌کوشد تحلیلی منسجم و در حد فهم خویش از این اصل ارائه دهد و به لایه‌های پید و پنهان آن وضوح بهتر و بیشتری ببخشد. اما در زمینه اصل دوم باید گفت که نظر و توجه اصلی آن به دیدگاه‌های کلیفورد باز می‌گردد. بنابراین، در تبیین این اصل توجه خویش را به او معطوف کرده‌ایم.

شاید بیان این مطلب خالی از لطف نباشد که این تقریر و تحریر تنها آن بخش از معقولیت باورهای دینی را مورد نظر قرار می‌دهد که از آن با عنوان «معقولیت نظری باورهای دینی» یاد می‌شود. نگارنده پنهان نمی‌کند که حتی اگر باورهای دینی در زمان حاضر دارای معقولیت نظری نباشند، باز هم دلیلی ندارد که باور به گزاره‌های دینی بر اساس معقولیت عملی کاری خطاست. حتی صاحب این قلم مایل است پای را از این هم فراتر بگذارد و اذعان کند که خداباوری در زمان حاضر و حتی با پذیرش تقریری از قرینه‌گرایی که در اینجا می‌آید، به لحاظ نظری معقول است.

### ماهیت باورهای دینی

برای هر دینداری می‌توان «مجموعه‌ای از باورهای دینی»<sup>۱</sup> را مفروض گرفت؛ که شامل مجموعه‌ای از باورهاست و برای تمایز و بازشناسی از دیگر گونه‌های باور، آنها را «باورهای دینی»<sup>۲</sup> نام نهاده‌اند. برای اختصار از این پس «مجموعه باورهای دینی» را «SR» و «باور دینی» را «RB» نمادگذاری خواهیم کرد.

هر باوری، باور به یک گزاره است. گزاره‌ها با توجه به متنی که در آن بیان می‌شوند، انواع گوناگونی دارند؛ مانند گزاره‌های فیزیکی که در علم فیزیک مطرح می‌شوند یا

1. A set of religious beliefs (SR)

2. Religious Beliefs (RB)

گزاره‌های متافیزیکی که در متافیزیک مطرح اند. گزاره‌های دینی را نیز می‌توان نمونه‌ای از این گونه دانست.

گزاره‌های دینی را می‌توان در سه دسته جای داد که عبارت‌اند از:

الف) گزاره‌هایی با موضوعیت خدا به عنوان قادر مطلق<sup>۱</sup>، عالم مطلق<sup>۲</sup> و خیر محض<sup>۳</sup>.  
ب) گزاره‌هایی که موضوع آنها خدا نیست ولی فرض در این است که از سوی خدا «وحی» شده‌اند.

ج) گزاره‌هایی که در بردارنده چیزی است که از آن به عنوان «تجربه دینی»<sup>۴</sup> یاد می‌شود.

برای دسته الف می‌توان نمونه‌های زیر را در نظر گرفت:

(۱) خدا وجود دارد؛

(۲) خدا بخشایشگر است؛

(۳) خدا یگانه است.

دسته دوم گزاره‌ها خود گروه‌های گوناگونی را فرا می‌گیرد؛ مثل گزاره‌های اخلاقی، عبادی، اجتماعی و... مانند:

(۴) روز جزا و پاداشی در کار خواهد بود.

(۵) هر مسلمان باید در روز دست کم پنج نوبت نماز بگذارد.

(۶) به پدر و مادر خود نیکی کنید.

اما دسته سوم که با توجه به نظر آلستون<sup>۵</sup> دو برداشت را می‌توان در مورد تجربه دینی در نظر آورد. برداشت اول به نحو عام است. در این برداشت، تجربه دینی در گسترده‌ترین معنا ملاحظه می‌شود و شامل هر تجربه‌ای است که انسان در زمینه زندگی دینی خود دارد.

1. Omnipotent
2. Omniscient
3. Goodness

۴. آنچه از ادیان در اینجا مورد نظر است، تنها محدود به ادیان وحیانی است.

5. Religious experience
6. Alston

آلستون این تجربه را شامل شادی‌ها، ترس‌ها یا آرزوهایی می‌داند که انسان در بافت و زمینه دینی خود از آنها بهره‌مند است. اما تجربه دینی در معنای دوم به نحو خاص، مبنای اعتقاد ما درباره خداوند و ارتباط او با ماست (آلستون، ۱۳۷۹، ص ۸۴). برای معنای اول می‌توان در نظر گرفت:

(۷) عبادت خدا مایه دلگرمی S است.

و در معنای دوم می‌توان نمونه‌های آلستون را ذکر کرد (آلستون، ۱۳۷۹، ص ۸۴):

(۸) خدا چیزی را به S گفت.

(۹) خدا به S آرامش داد.

با این مقدمات می‌توان گزاره‌های دینی را چنین تعریف کرد:

(۱۰) هر گزاره‌ای که عضوی از مجموعه گزاره‌های (الف)، (ب) و (ج) باشد.

و با توجه به گزاره (۱۰) و این که هر باوری را باور به یک گزاره دانستیم، می‌توان

تعریفی چنین از RB ارائه داد:

(۱۱) «باور به P» مصداقی از RB است، اگر و فقط اگر (۱) P,S را باور کند؛ (۲) P یک

گزاره دینی باشد.

همچنین می‌توان SR را چنین تعریف کرد:

(۱۲) هر مجموعه باور N مصداقی از SR است، اگر و فقط اگر هر یک از اعضای N

یک RB باشد.

برای سهولت اجازه دهید SR را مجموعه از باورها به گزاره‌های (۱) تا (۹) و نیز SR را

مجموعه‌ای عقلانی از RB فرض کنیم. منظور از عقلانی بودن SR این است که هر یک از

RB که عضوی از آن است، باوری معقول<sup>۱</sup> است. پس برای اینکه نشان دهیم SR عقلانی و

معقول نیست، کافی است نشان دهیم دست کم یکی از اعضای آن - یعنی (RB1) تا

(RB9)<sup>۲</sup> - نا معقول<sup>۳</sup> است.

1. Rational belief

۲. منظور از RB1، باور دینی به گزاره (۱) است؛ همچنین است RB2 الی RB9.

3. Irrational

با توجه به مطلب بالا و نیز این فرض که برخی باورهای عضو «مجموعه‌ای عقلانی از باورها» در صورتی که این باورها به گونه‌ای هم‌سنخ باشند، می‌توانند از دیگر باورهای این مجموعه پشتیبانی کنند - به این نحو که یا به عنوان مقدمه دلیل دیگر اعضا قرار گیرند یا به عنوان پیش‌فرض<sup>۱</sup> آنها - می‌توان آنها را «باورهای مبنایی<sup>۲</sup>» نامید. منظورم از «مبنایی» صرف پشتیبانی‌کننده است، نه آنچه یک مبنی‌گرا<sup>۳</sup> از این واژه مراد می‌کند. ویژگی اصلی این گونه باورها، فارغ از پشتیبانی کردن، این است که شواهدی که آنها را مستدل می‌کند خارج از مجموعه‌ای است که این باور عضوی عقلانی از آن محسوب می‌شود.

اما کدام عضو یا اعضای SR را می‌توان باور یا باورهای مبنایی SR دانست؟ احتمالا تنها نماینده، باوری نیست مگر RB1. اینکه هرگونه تغییر در جهت تقویت و تضعیف RB1، به تقویت یا تضعیف دیگر اعضای SR می‌انجامد، حکایت از مبنایی بودن RB1 در SR دارد. از این رو، این عضو از SR را مورد ملاحظه قرار خواهیم داد.

در معنای صوری<sup>۴</sup> RB1 با باور به گزاره (۱) موافق است؛ یعنی:

(۱۳) S باور دارد به اینکه «خدا وجود دارد».

گزاره (۱۳) متفاوت است از:

(۱۴) S به وجود خدا اعتقاد دارد.

پلانتینگا<sup>۵</sup> در این زمینه چنین می‌گوید:

«اعتقاد داشتن به اینکه «خدا وجود دارد»، صرفا تصدیق قضیه‌ای است مبنی بر آنکه چنان کسی که خدایش می‌خوانیم واقعا وجود دارد؛ همین و بس» (پلانتینگا، ۱۳۸۴، ص ۱۱-۱۲).

و در مورد اعتقاد به خداوند می‌نویسد:

1. Default
2. Beliefs basis
3. Fundamentalist
4. Formal meaning
5. Plantinga

«اعتقاد به خداوند عبارت است از توکل بر او، زندگی را تسلیم وی کردن و مطلوب او را مطلوب خود ساختن». (پلانتینگا، ۱۳۸۴، ص ۱۲).

با توجه به مضمون این کلام «اعتقاد به خدا<sup>۱</sup>» را می‌توان «ایمان<sup>۲</sup>» ترجمه کرد. آنتونی کنی<sup>۳</sup> در این باره، باور به خدا را در سه معنا در نظر می‌گیرد:

(۱) اعتقاد به اینکه خدا وجود دارد؛ اعتقاد به وجود خدا.

(۲) اعتقاد به آموزه‌ای با استناد به کلام خدا به این عنوان که خدا آن را وحی کرده است.

(۳) اعتقاد به خدا به معنای توکل و وفاداری به او (کنی، ۱۳۸۸، ص ۶).

به هر حال اعتقاد به خدا را به هر معنایی که در نظر بگیریم، خواه دربردارنده معنای ایمان باشد، خواه نه، باید فرض کرد مومن به هر حال به گزاره (۱) باور دارد. از این رو، به RB می‌پردازیم. با تجمیع تمام آنچه گفته شده:

(۱۵) RB1 به این معناست که: (۱) S باور دارد به اینکه «خدا وجود دارد؛ (۲) اینکه «خدا وجود دارد»، در نظر S صادق است.

### کلیفورد و انتقاد قرینه‌گرایانه

دابلو. کی. کلیفورد<sup>۴</sup> در مقاله «اخلاق باور<sup>۵</sup>» کشتی داری<sup>۶</sup> را توصیف می‌کند که قصد دارد کشتی خود را به سفری بفرستد. اما ناگهان برای عملی کردن خواسته خود دچار تردید<sup>۷</sup> می‌شود؛ زیرا می‌داند که کشتی قدیمی است و از آغاز نیز چندان خوب ساخته نشده بود. در نتیجه این تردیدها با خود اندیشید که نباید تا زمان تعمیر کامل کشتی، هرچند خرج سنگینی داشته باشد، آن را به این سفر بفرستد.

سرانجام او توانست بر این تردیدها چیره شود. او اندیشید که این کشتی تاکنون

1. Belief in God
2. Faith
3. Anthony Kenny
4. W. K. Clifford
5. Ethics of belief
6. Ship Owner
7. Doubt

سفرهای بسیاری را به سلامت پشت سر گذاشته و هیچ دلیلی وجود ندارد که از این سفر سربلند بیرون نیاید. او بر خدا توکل کرد، به این امید که امکان ندارد خدا از خانواده‌هایی که در پی خوشبختی در سرزمینی دور دست هستند، محافظت نکند.

او در حالی که تماشاگر حرکت کشتی بود، با خاطری آسوده و به دور از هرگونه تردید برای مسافران آرزوی نیک بختی داشت؛ و چندی بعد که کشتی در اعماق دریا آرام گرفت، خسارت آن را از بیمه مطالبه کرد (کلیفورد، ۲۰۰۸، صص ۳۵۹-۳۶۰).

بی‌گمان، پاسخ ما در مقابل پرسش کلیفورد مبنی بر اینکه «ما درباره صاحب کشتی چه خواهیم گفت؟» چیزی نیست مگر مقصر بودن صاحب کشتی در مرگ مسافران. کلیفورد می‌گوید:

باید اعتراف کرد که او [کشتی‌دار] صادقانه به استحکام کشتی خود معتقد بود؛ ولی صداقت داشتن در این اعتقاد، هرگز سودی به حال او ندارد؛ زیرا او بر مبنای قراین<sup>۱</sup> پیش رو، حق نداشت به چیزی معتقد شود. او باور خود را صادقانه و با بررسی صبورانه به دست نیآورده بود، بلکه با فروگذاشتن تردیدهایش به آن رسیده بود (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۰).

در این نقل قول: اولاً، کلیفورد توجه خود را به اعتقاد ورزیدن<sup>۲</sup> معطوف می‌کند؛ به سخن دیگر، داوری کلیفورد درباره کشتی‌دار تنها متوقف بر عمل او در فرستادن کشتی نیست، بلکه عطف نظرش بر باور کشتی‌دار مبنی بر «ایمن بودن کشتی» است؛ ثانیاً، کلیفورد، کشتی‌دار را در اعتقاد ورزیدن<sup>۳</sup> اش «محق» نمی‌داند؛ این نشان می‌دهد که کشتی‌دار از هنجار<sup>۳</sup> و ارزش‌هایی<sup>۴</sup> تخطی کرده است؛ ثالثاً، در نظر کلیفورد این تخطی ریشه در «دلایل» کشتی‌دار دارد.

فرض کنید کشتی و مسافران‌اش با سلامتی کامل به مقصد می‌رسیدند؛ آیا باز کشتی‌دار شایسته نکوهش بود؟ پاسخ کلیفورد به این پرسش مثبت است؛ زیرا در نظر او، نتایج

1. Evidence
2. Believe
3. Norm
4. Values



تصادفی<sup>۱</sup> خوب یا بد شدن یک عمل، چیزی از درست و نادرست بودن همیشگی فعل نمی‌کاهد. وی ریشه درستی یا نادرستی فعل «اعتقاد ورزیدن» را مربوط به منشا باور می‌داند نه محتوا یا صادق و کاذب از کار درآمدن باور. به سخن دیگر، آنچه برای درستی یا نادرستی باور نقش تعیین‌کننده دارد این است که آیا باور مبتنی بر دلایل و شواهد کافی پذیرفته شده است یا نه (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۰).

او می‌نویسد:

پرسش این نیست که آیا باور او صادق یا کاذب از کار درآمد، بلکه این است که آیا او حق داشت بر اساس چنان شواهدی که پیش روی او بود به چیزی معتقد شود (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۰).

پاسخ کلیفورد در مورد این پرسش روشن و قاطع است:

«در هر زمان و هر کجا برای هر کس اعتقاد به چیزی بر اساس شواهد ناکافی خطاست» (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۳).

با توجه به مطالب فوق دو نتیجه - بر اساس نظر کلیفورد - قابل استنباط است:

۱۶) معقولیت باور به P وابسته است به دلایل و شواهد کافی برای P.

۱۷) خطا بودن اعتقاد ورزیدن به P بدون دلایل و شواهد کافی برای P.

گزاره (۱۶) را می‌توان «اصل معقولیت»<sup>۲</sup> و گزاره (۱۷) را «اصل اخلاق باور»<sup>۳</sup> نامید. از

این پس اصل معقولیت را با «Rp» و اصل اخلاق باور را با «Pe» نشان می‌دهیم.

اصل Rp ریشه در مباحث معرفت‌شناختی<sup>۴</sup> و ریشه اصل Pe ریشه در وظایف

اخلاقی‌ای<sup>۵</sup> دارد که یک فرد عقلانی<sup>۶</sup> باید از حیث معرفتی به آنها متعهد بماند. با این

توضیح قرینه‌گرایی<sup>۷</sup> حوزه‌ای برآمده از تجمیع دو اصل Rp&Pe است. در نظر قرینه‌گرا

کسی که بدون شواهد و قراین کافی به P باور بورزد: اولاً، بر اساس اصل Rp نامعقول

1. The results of a randomized
2. Rationality principle
3. The principle of Ethics of belief
4. Epistemological
5. Moral duties
6. Rational person
7. Evidentialism

است؛ ثانياً، چون نامعقول است بر اساس اصل Pe با باور به آن عملی غیر اخلاقی<sup>۱</sup> انجام داده است. از این رو، قرینه‌گرایان با کاربرد مفاهیم معقول و نامعقول نه تنها به اصل Rp اشاره می‌کنند، بلکه اصل Pe را نیز در نظر دارند. با این توضیح اصل قرینه‌گرایی به این شرح است:

(۱۸) باور به P بدون دلایل و شواهد کافی نامعقول است.

اکنون به توضیح انتقاد قرینه‌گرایی می‌پردازیم. انتقاد قرینه‌گرایی بر باورهای دینی به این صورت بیان می‌شود:

(۱۹) RB1 بدون دلایل و شواهد کافی نامعقول است.

(۲۰) RB1 شواهد و قرائین کافی ندارد.

با توجه به انتقاد قرینه‌گرایی، RB1 نامعقول است.

نامعقول بودن RB1 به این معناست که: اولاً، RB1 با توجه به اصل معقولیت، بهره‌مند از شواهد و قرائین کافی نیست؛ ثانياً، با توجه به اصل اخلاق باور، اعتقاد ورزیدن به آن، تخطی از وظایف عقلانی و خطاست. با وجود این، می‌توان پرسید: الف) چرا RB1 بی‌بهره از شواهد و قرائین کافی است؟ ب) چرا S با اعتقاد ورزیدن به RB1 از اصل اخلاق باور تخطی می‌کند؟ پاسخ به این پرسش‌ها در گروهی این است که بدانیم: اولاً، چه چیز شواهد و قرائین کافی برای باور به یک گزاره است؛ ثانياً، چرا با اعتقاد به باوری بدون شواهد کافی از وظایف عقلانی در پرتو اصل اخلاق باور تخطی می‌شود. در ادامه به بررسی این موارد می‌پردازیم.

### اصل معقولیت

### ملاک معقولیت

همانطور که پلانینگا یادآوری می‌کند، تعیین ملاک عقلانیت<sup>۲</sup> به گونه‌ای که دربردارنده تمام شرایط لازم و در مجموع کافی باشد، دشوار است (پلانینگا، ۱۳۸۴، ص ۱۴-۱۵). در

1. Immoral  
2. Rationality criterion

مورد اینکه باور معقول چیست تاکنون ملاک‌های گوناگونی پیشنهاد شده است.

در بین این ملاک‌های گوناگون آنچه توانسته در هجوم انتقادات پایدار بماند همان ملاکی است که از آن با عنوان «اصل معقولیت» یاد کردیم؛ یعنی:

(۱۶) معقولیت باور به P وابسته است، به دلیل و شواهد کافی برای P.

اصل معقولیت، در طول حیات خود به صورت‌های گوناگون بیان شده است؛ برای نمونه، به نقل از آتونی کنی، جان لاک می‌نویسد: «علامت شخص خردمند این است که هیچ قضیه‌ای را با یقینی بیش از یقینی که براهینی که آن قضیه بر آنها متکی است تضمین می‌کنند نپذیرد» (کنی، ۱۳۸۸، ص ۱۱). برخی دیگر معقول بودن را به معنای هدایت شدن با استدلال صحیح<sup>۱</sup> می‌دانند (کوهن، ۱۳۷۸، ص ۲۰۵) یا برخی عقلا اعتقاد به P را همانگونه با دلایل یا شواهد یا مدارک مناسب در نظر می‌گیرند (هیگ، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵).  
با توجه به ملاک معقولیت:

(۲۱) RBI معقول است اگر و فقط اگر با وجود قراین و شواهد کافی.

اکنون باید بدانیم که آیا RBI برخوردار از دلایل یا شواهد کافی هست یا نه. به سخن دیگر، اگر Q به عنوان دلیل و شاهد RBI ارائه شد باید سنجید که آیا Q برای RBI کافی است یا خیر. برای داوری درباره کافی بودن Q برای RBI، باید بدانیم مراد از شواهد کافی چیست؟

### چیستی دلیل و قراین کافی

کلیفورد درباره اینکه شواهد و قراین کافی چیستند، هیچ نمی‌گوید او تنها به این نکته بسنده می‌کند که باور معقول، باوری دارای شواهد و قراین کافی است. از این رو، تحلیلی را به صورت مفروض صورت‌بندی می‌کنیم.

نخست به نظر می‌رسد باید مفهوم «کافی بودن» را به گونه کیفیت‌مدارانه تحلیل کرد نه کمیت‌مدارانه. به سخن دیگر، نباید چنین تفسیر شود که باور به P معقول است، در صورتی که دلایل له آن «بیشتر از» دلایل له باور به  $\sim P$  باشد؛ زیرا چه بسا برای باور به P دلایل

1. Correct reasoning

بسیاری موجود باشد، در حالی که برای باور به  $P \sim$  تنها یک دلیل وجود دارد؛ اما همین یک دلیل به عنوان دلیلی نقض برای باور به  $P$  به کار می‌آید؛ به طوری که هر کس به آن توجه کند خواهد گفت باور به  $P$  نامعقول است. از این رو، باید دید دلایل باور به  $P$  به لحاظ کیفی از چه ویژگی‌ای برخوردار هستند که آنها را از باور به  $P \sim$  متمایز کرده و عامل معقولیت باور به  $P$  شده‌اند. برای این منظور می‌توان چنین تعریفی را ارائه کرد:

(۲۲) باور به  $P$  دارای دلایل و شواهد کافی است، اگر و فقط اگر در زمان  $T$ : (۱)  $S$ ،  $P$  را باور کند؛ (۲) اگر و فقط اگر  $S$ ،  $Q$  را به عنوان دلیل برای باور به  $P$  ارائه دهد، باور به  $P$  بر پایه  $Q$  موجه باشد؛ (۳) برای  $Q$ ،  $R$  مصداق دلیل شکست‌دهنده نباشد.

با توجه به شرط ۲: اولاً، باور به  $P$  باید موجه<sup>۱</sup> باشد؛ ثانیاً، توجیه باور به  $P$  بر مبنای دلیل خواهد بود؛ ثالثاً، توجیه آن باید بر اساس همان چیزی باشد که به عنوان دلیل آن ارائه شده نه غیر آن. این مورد اخیر را در معرفت‌شناسی معاصر نسبت ابتناء<sup>۲</sup> می‌نامند. جان پولاک<sup>۳</sup> نسبت ابتناء را نسبت روان‌شناختی اعتقاد به باوری بر پایه باور دیگر می‌داند. (پولاک، ۱۳۸۵، ص ۹۳) اگر چه می‌توان در مورد روان‌شناختی بودن نسبت ابتناء با این گفته موافقت کرد اما هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا باید آن را به عنوان نسبتی برای اعتقاد داشتن به باوری بر پایه باور دیگر در نظر گرفت. پیش‌فرض این تحلیل در این است که دلیل را، تنها به نحو گزاره‌ای در نظر می‌گیرد؛ در حالی می‌توان دلیل را اعم از گزاره‌ای در نظر گرفت (پاتریک، لی، ۱۳۸۱، ص ۴۴).

اما مصداق شکست‌دهنده بودن  $R$  برای  $Q$  (شرط ۳) به چه معناست؟ با عنایت به تحلیل پولاک (پولاک، ۱۳۸۵، ص ۹۶) و تاکید بر این نکته که دلیل تنها گزاره‌ای نیست، می‌توان گفت:

(۲۳) اگر  $Q$  دلیلی برای باور به  $P$  باشد،  $R$  شکست‌دهنده این دلیل است اگر و فقط اگر  $Q \& R$  دلیلی برای موجه بودن باور به  $P$  نباشد.

1. Justification
2. Basing relation
3. John Pollock

بنابراین با استناد به گزاره‌های ۱۶، ۲۳ و ۲۴ صورت کامل اصل معقولیت از این قرار است:  
 (۲۴) باور به P معقول است اگر و فقط اگر در زمان T: (۱) P، S را باور کند؛ (۲) اگر و فقط اگر S، Q را به عنوان دلیل برای باور به P ارائه دهد، باور به P بر پایه Q موجه باشد؛  
 (۳) چنین نباشد که Q&R دلیلی برای موجه شدن باور به P نیست.

فرض کنید S به تازگی از محل کار خود به خانه آمده و دوست‌اش که تنها هم‌خانه اوست، برای تماشای مسابقه فوتبال بین دو تیم استقلال و پرسپولیس به ورزشگاه رفته است. S زودتر از معمول به خانه آمده است؛ زیرا مایل بود در خانه و در آرامش مسابقه را از تلویزیون تماشا کند. این بازی در حالی برگزار می‌شود که استقلال با ۲ امتیاز اختلاف بالاتر از پرسپولیس صدر جدول را در اختیار دارد و تا یک هفته دیگر فصل به پایان می‌رسد.

S با روشن کردن تلویزیون متوجه می‌شود بازی آغاز شده و در عین ناباوری پرسپولیس مانند نیم فصل قبل در اولین دقایق گلی را وارد دروازه حریف کرده است. با توجه به این مطلب S به گزاره ذیل باور می‌آورد:

(۲۵) پرسپولیس در بازی نیم فصل دوم در مقابل استقلال با یک گل پیشتاز است.

بی‌گمان موافق هستید که باور S به گزاره (۲۵)، معقول است؛ اولاً، S گزاره (۲۵) را باور دارد؛ ثانیاً، S بر پایه اینکه در تلویزیون پیشتازی پرسپولیس را با یک گل دیده است، به گزاره (۲۵) باور دارد؛ ثالثاً، هیچ شکست‌دهنده‌ای برای باور به P وجود ندارد. اما پایان ماجرا این نیست. دوست S به او زنگ می‌زند و می‌گوید با توجه به اینکه پرسپولیس چند لحظه قبل گلی را دریافت کرده و بازی با یک گل به سود استقلال در جریان است، امید چندانی به قهرمانی پرسپولیس در این فصل وجود ندارد. S شگفت‌زده می‌گوید آنچه او در تلویزیون دیده برتری پرسپولیس بوده، نه استقلال. در این هنگام مجری برنامه ورزشی ظاهر می‌شود و از بینندگان به جهت مشکلات فنی که در پخش مسابقه پیش آمده و آنها به تماشای دقیقی از مسابقه نیم فصل قبل ناگزیر شده‌اند، عذرخواهی می‌کند.

با توجه به این موقعیت تازه، باور S به گزاره (۲۵) دیگر معقول نخواهد بود؛ زیرا

شهادت دوست او و مجری به عنوان شکست‌دهنده عمل می‌کند. با نظر به این موقعیت می‌توان ویژگی‌هایی را برای باور معقول به لحاظ وابستگی آن به دلایل و شواهد کافی در نظر گرفت که چنین‌اند:

۱. ممکن است معقول و نامعقول بودن باور همیشگی نباشد.
۲. چنین نیست که لزوماً معقول بودن باور به  $P$  مستلزم صدق  $P$ ، و نامعقول بودن باور به  $P$  مستلزم کذب  $P$  باشد.
۳. لزوماً چنین نیست که اگر باور به  $P$  برای فرد  $A$  معقول بود، برای  $B$  نیز چنین باشد. ویژگی اول این نکته را یادآور می‌شود که باوری می‌تواند در زمانی معقول باشد و در زمانی نامعقول و برعکس. اگر  $t_1$  زمانی باشد، پیش از تماس دوست  $S$  و حضور مجری و  $t_2$  پس از آن، باور به گزاره (۲۵) در  $t_1$  معقول و در  $t_2$  نامعقول است. البته یک باور می‌تواند در تمام زمان‌ها معقول یا نامعقول باشد، در صورتی که  $t_n$  وجود نداشته باشد که در آن زمان برای باوری که معقول است شکست‌دهنده‌ای فراهم شود یا برای باوری که نامعقول است شکست‌دهنده‌ای برای آنچه شکست‌دهنده دلیل آن محسوب می‌شود، یافت شود.
- در مورد ویژگی دوم نیز مشاهده کردید علی‌رغم اینکه  $S$  باوری معقول به گزاره (۲۵) داشت اما گزاره فوق کاذب بود. اما در مورد اینکه نامعقول بودن باور به  $P$  لزوماً مستلزم کذب  $P$  نیست، فرض کنید من باوری به این گزاره را ابراز دارم:
 

(۲۶) در حال حاضر در قم باران می‌بارد.

و شما از من بپرسید چه دلیلی بر این باور دارم و من دلیلی به این صورت بیاورم که:

(۲۷) سال گذشته در همین زمان در قم بودم و دیدم باران می‌بارد.

بی‌گمان شما به من خواهید گفت باور من به گزاره (۲۶) نامعقول است؛ زیرا صرف مشاهده واقعه‌ای یک‌بار و در زمانی مشخص، نمی‌تواند جوازی برای تعمیم آن به آینده باشد.

در این مورد کاملاً حق با شماست. اما جالب این است که فارغ از اینکه باور به گزاره (۲۶) نامعقول است، بر حسب اتفاق، گزاره (۲۶) صادق از کار در می‌آید؛ یعنی همانطور

که گزاره (۲۶) ابراز می‌دارد، در حال حاضر در قم باران می‌بارد. این مطلب در بردارنده دو نکته است: اولاً، همانطور که کلیفورد خاطر نشان می‌کند معقولیت یک باور مرتبط با صادق یا کاذب بودن متعلق آن نیست؛ ثانیاً، درست است که بگوییم باورهای معقول و نامعقول می‌توانند دارای متعلق صادق یا کاذب باشند. به سخن دیگر می‌توان گفت: (۱) باور معقول و صادق؛ (۲) باور معقول و کاذب؛ (۳) باور نامعقول و صادق؛ (۴) باور نامعقول و کاذب (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۶۹).

اگر به باور S به گزاره (۲۵) دقت کنیم، معنای ویژگی سوم روشن می‌شود. همانطور که دریافتید باور به گزاره (۲۵) برای S زمانی که مورد اعتقاد قرار می‌گیرد، معقول در نظر گرفته شد، اما باور به همین گزاره برای دوست او نامعقول خواهد بود. به سخن دیگر، دوست S نه تنها دلیلی برای توجیه باور به گزاره (۲۵) ندارد، بلکه در مقابل این گزاره دلیلی شکست‌دهنده نیز در اختیار دارد. پس باور به P می‌تواند برای شخصی چون S معقول، اما برای دیگری - چون دوست S - نامعقول باشد.

#### اصل معقولیت و باور دینی

حال به این پرسش باز گردیم که آیا RB1 بر اساس ملاک معقولیت، معقول است؟ در این راستا صورت کامل ملاک معقولیت در گزاره (۲۴) را برای RB1 از نو صورت‌بندی می‌کنیم:

(۲۸) RB1 معقول است اگر و فقط اگر در زمان T: S(۱)، گزاره (۱) را باور کند؛ (۲) اگر و فقط اگر S، Q را به عنوان دلیل برای RB1 ارائه دهد، RB1 بر پایه Q موجه باشد؛ (۳) چنین نباشد که {Q&R دلیلی برای موجه شدن RB1 نیست}.

در مورد صدق شرط‌های ۱ و ۲ برای RB1 در گزاره (۲۸) هیچ‌گونه شکی وجود ندارد؛ زیرا به هر حال هر دین‌داری به گزاره (۱) معتقد است و برای این باور دلایلی نیز دارد؛ به گونه‌ای که بر اساس آنها به گزاره (۱) معتقد می‌شود. در این میان شرط ۳ مشکلاتی را

۱. البته این مورد بر فردی صادق است که قائل به لزوم پذیرش RB1 بر اساس دلایل است و در غیر این صورت اگر آن را بی‌نیاز از دلیل ببیند و یا دلایل را در این راه زیان‌آور یابد، بحث به کلی فرق می‌کند. چنین فردی یک

برانگیخته است؛ اگر نتوان برای RBI شرط ۳ را احراز کرد، نشانه نامعقول بودن آن است. این پرسش مطرح می‌شود که آیا دلایل RBI این شرط را تامین می‌کنند یا نه؟

امروزه به نظر می‌رسد بیشتر فیلسوفان بر عدم وجود دلایل و شواهد کافی برای RBI هم‌داستانی‌اند شاید بتوان منظور آنها را چنین فرو کاست که برای RBI شکست‌دهنده‌ای وجود دارد. برای تصدیق و تایید این منظور آنها توجه خود را به براهین اثبات وجود خدا معطوف کرده‌اند؛ برای نمونه، جان هیک به عنوان فیلسوفی خدا‌باور معتقد است: اثبات وجود یا عدم وجود خداوند از راه براهین عقلی که مبتنی بر مقدمات مورد قبول همگان باشد، ناممکن است. (هیک، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷).

در همین راستا جی. ال. مکی<sup>۱</sup> با تمرکز بر مسئله شر<sup>۲</sup> نظر خود را اینطور ابراز می‌دارد: تحلیل مسئله شر افزون بر اینکه نشان می‌دهد باورهای دینی فاقد تکیه‌گاهی عقلانی‌اند، آشکار می‌سازد که آنها مسلماً غیر عقلانی‌اند (مکی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵).

در مقابل، گروهی از گذشته تا اکنون معتقدند گزاره (۱) در تایید خود شواهد و قراین کافی دارد. در سنت اسلامی بیشتر فیلسوفان و الهی‌دانان، زمانی که برهان وجوب و امکان را تقریر می‌کنند، آن را برهانی شریف می‌یابند. برای مثال، علامه حلی در کشف المراد پس از طرح برهان وجوب و امکان خواجه نصیر، آن را برهانی «استوار» معرفی می‌کند (حلی، ۱۳۸۲، ص ۸). شاید درست باشد که بگوییم کسانی که به ستایش براهین صدیقین یا هر برهان دیگر از این دست، در سنت کلامی اسلام برآمده‌اند، این براهین را چنان یافته‌اند که شواهد کافی برای گزاره (۱) در اختیار ما می‌نهد و از این راه، RBI را معقول می‌سازند. این رویه در سنت الاهیاتی غرب نیز دیده می‌شود؛ برای نمونه، توماس آکویناس<sup>۳</sup> نه تنها به شواهد کافی برای وجود خدا معتقد است - چرا که خود نیز طریقی پنج‌گانه برای اثبات خدا ارائه می‌دهد - بلکه پیشاپیش، همه قراین علیه خدا در تمام زمان‌ها را نامعقول می‌داند؛ او می‌گوید:

---

ایمان‌گراست، و برای آنکه با ما همراه باشد، نخست باید او را به عقل‌گرایی در باور-ورزی به متعلقات دینی متقاعد کنیم. در اینجا فرض این است که عقل‌گرایی غالب بوده و مومن آن را پذیرفته است.

1. J. L. Mackie
2. Problem of evil
3. Thomas Aquinas



هر چه در آینده استدلالات [عقلی] علیه اعتقادهای دینی بیاورند، محصول اشتباه، در نتیجه‌گیری از اصول اولیه و بدیهی وارد شده در طبیعت است؛ چنین نتایجی قدرت اثبات تجربی را ندارد؛ آنها استدلال‌هایی هستند که محتمل یا دارای مغالطه‌اند. پس این امکان وجود دارد که پاسخی برای آنها یافت شود (آکویناس، ۲۰۰۸، ص ۵۰۰).

به هر حال آنچه کلیفورد و همراهان وی بر آن تاکید دارند این است که تاریخ اندیشه در این موضوع نشان می‌دهد، دلایل له در اثبات خداوند کافی نیستند، اگر الاهیات طبیعی<sup>۱</sup> را، کوششی در راستای کامیابی در اثبات وجود خداوند با توسل به عقل و دلایل عقلی بدانیم. پایلین<sup>۲</sup> در گزارش خود تصویرگر ناکامی این کوشش است:

به هر حال، با اینکه از راه اصلاح و بازنگری در استدلال‌های مربوط به واقعیت خدا، کوشش‌هایی برای تدوین الاهیاتی طبیعی بر مبنای اصول کم‌وبیش سنتی انجام گرفت تا از پاره‌ای انتقادات نیز در امان بماند، اصولاً همه انواع الاهیات طبیعی مورد اشکال قرار گرفته اند (پایلین، ۱۳۸۸، ص ۲۸۵).<sup>۳</sup>

اگر مطالب بالا درست باشد آنگاه در نظر قرینه‌گرا و به باور آنها کلیفورد، شرط<sup>۳</sup> درباره معقول بودن RB1 محقق نیست؛ پس RB1 با در نظر داشتن اصل Rp معقول نیست. البته این تنها بخشی از معنایی است که قرینه‌گرا از نامعقول بودن RB1 مراد می‌کند. بخش دیگر را در زیر پا نهادن وظایف معرفتی‌ای می‌داند که اصل Pe تبیین می‌کند. در بخش بعد این معنا را مورد نظر قرار می‌دهیم.

## اصل اخلاق باور

### کلیفورد و وظایف عقلانی

چنان که به یاد دارید، اصل Pe به این صورت تقریر شد:

1. Natural theology
2. David A . Pailin

۳. تمام اشکال‌هایی که به الاهیات طبیعی گرفته شد، از نوع قرینه‌گرایانه نیست، بلکه پاره‌ای از آنها اشکال‌هایی است که ایمان‌گرایان به طریق الاهیاتی طبیعی، از نظر اهتمام به عقل و دلایل در قلمرو دین وارد کرده‌اند. در این جا این اشکال‌ها مدنظر نیست.

۱۷) خطا بودن اعتقاد ورزیدن به P بدون دلایل و شواهد کافی برای P.

همچنین بیان شد که ریشه آن در وظایفی است که از نظر اخلاقی فرد عقلانی از حیث معرفتی باید به آنها متعهد باشد و این وظیفه چیزی نیست مگر برخورداری از دلایل و شواهد کافی در اعتقاد ورزیدن. پرسشی که در این زمینه مطرح شد این بود که چرا چنین وظایفی برای فرد عقلانی تعریف می‌شود؟

به طور اجمال و از نظر کلیفورد می‌توان دلیل چرایی تعهد به وظایف عقلانی را چنین بیان کرد:

۲۹) چرایی این وظیفه و تعهد به آن، وابسته به نتایجی است که باور بدون دلایل و شواهد برای بشریت به ارمغان می‌آورد.

با دقت در کلام کلیفورد می‌توان دو گونه تاثیر عمده را برای اعتقاد ورزیدن از یکدیگر جدا کرد: ۱. تأثیرهای فردی؛ ۲. تأثیرهای فرا - فردی یا اجتماعی. تأثیرهای فردی، تأثیرهایی هستند که هر باوری در ساختار معرفتی فرد و سپس در افعال او ایجاد می‌کند. در نظر او هر چند تفکیک باور از فعل پسی از آن، درست<sup>۲</sup> و ضروری<sup>۳</sup> است؛ اما این به معنای جدایی کامل نیست؛ زیرا تخطئه یکی بدون تخطئه دیگری ناممکن است (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۱). کلیفورد در همین زمینه می‌گوید:

باوری که بر افعال فرد بی‌تأثیر است، در واقع اصلا باور نیست. کسی که واقعا به چیزی که او را به انجام فعلی وا می‌دارد معتقد است، حریصانه به آن فعل نگریسته و پیشاپیش آن را در عمق وجودش مرتکب شده است (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۱).

اما اینگونه تاثیرات تنها در عمل نمودار نمی‌شود، بلکه تاثیرهای آنها را می‌توان در ساختار معرفتی فرد نیز مشاهده کرد؛ چنان که می‌گوید:

هر باور جدیدی که افزوده شود، ساختار کل باورها را تغییر می‌دهد. هر باور واقعی هر اندازه هم که جزئی و نامربوط به نظر برسد، در بی‌اهمیت نیست. چنین باوری ما را برای

1. Personal effects
2. Right
3. Necessary

پذیرش باورهای هم نوع آن آماده‌تر می‌کند و تقویت‌کننده باورهایی است که از پیش با آن مشابهت داشته و دیگر باورها را تضعیف می‌کند (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۱).

سپس کلیفورد پیامدهای عملی باور جدید را چنین تشریح می‌کند:

[این باور جدید] بدین ترتیب رشته‌ای پنهانی در اندیشه‌های ما مهیا می‌کند که ممکن است روزی در فعلی مشهود ظهور یابد و برای همیشه بر ما اثر گذارد (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۱).

کلیفورد باورهای انسان را تنها امری شخصی نمی‌داند، بلکه سرمایه‌هایی می‌داند که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۱). مطلب اخیر را باید پیش‌فرض اساسی تاثیرهای فرا-فردی باورها در نظر آورد. با توجه به اهمیت این موضوع کلیفورد معتقد است:

کسی در این امر سزاوار مهربانی هم‌نوعان خود است که با تعصبی فراوان مراقب خلوص باور خود باشد که مبدا هیچ وقت باورش متکی بر امری پیش پا افتاده باشد و چنان لکه‌دار شود که هرگز نتوان آن را زدود (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۲).

به نظر می‌رسد آنچه کلیفورد قصد بیان آن را دارد، این است که باور به  $P$  در صورتی که بدون شواهد و قراین کافی باشد، محتمل است در بردارنده متعلق کاذب باشد. کارکرد شواهد و قراین کافی این است که از نظر منطقی محتمل‌کننده صدق متعلق باور هستند و شواهد ناکافی این تضمین را در اختیار ما نمی‌گذارد، و کوتاهی کردن در دسترسی به شواهد و دلایل کافی، محتمل است در جامعه، باوری با متعلق کاذب را رواج دهد.

نتیجه دیگر باور بدون شواهد و دلایل کافی، غوطه‌ور شدن در لذتی کاذب از احساس قدرتی است که می‌تواند با پراکندن اینگونه باورمند شدن در سطح گسترده، در اجتماع نیز آشکار شود و عامل فریب ما گردد. در نظر کلیفورد اعتقادورزی بدین شیوه، فعلی غیراخلاقی است؛ زیرا بدون در نظر گرفتن وظایف ما نسبت به بشریت پذیرفته شده است. کلیفورد این وظیفه را اینگونه بیان می‌کند:

این وظیفه عبارت از این است که از خودن در برابر چنین عقایدی مراقبت کنیم. همان طور که در برابر طاعون که ممکن است به سرعت بر بدن ما چیره شود و به دیگر نقاط

شهر نیز راه یابد، چنین می‌کنیم. کسی که به خاطر حصول نتیجه‌ای خوشایند، خانواده و هم‌نوعان خود را عملاً در معرض خطر قرار می‌دهد، چه در سر دارد؟ (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۲).

اگر چه برای اعتقادورزی، بودن دلایل و شواهد کافی گسترش باورها و لذت‌های کاذب آفت بزرگی شمرده می‌شود؛ اما در این میان آفت بزرگ‌تری نیز رخ می‌نماید که کلیفورد آن را چنین توصیف می‌کند:

اما آفت بزرگ‌تر و گسترده‌تر زمانی آشکار می‌شود که خصیصه زودباوری مورد تایید و حمایت قرار گیرد و این خصیصه زمانی ظاهر می‌شود که خوی اعتقاد ورزیدن بر اساس دلایل ناچیز پرورش یافته و ماندگار گردد (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۳).

زمانی که فرد از بابت آنچه باور می‌کند، هیچ دغدغه‌ای نداشته باشد، دیگران نیز هیچ حساسیتی نسبت به آن نخواهند داشت. در چنین حالتی هیچ احترامی نسبت به حقیقت میان طرفین شکل نخواهد گرفت و زودباوری در جامعه ریشه خواهد دواند و منشا دروغ‌ها و نیرنگ‌ها خواهد بود (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۳).

با این دقت‌ها می‌توان نتایج باور بدون دلایل و شواهد کافی را که در گزاره (۲۹) به آن اشاره شد، اینگونه برشمرد:

۱. رواج باورهای کاذب؛<sup>۱</sup>

۲. فروغلطیدن در لذات کاذب؛<sup>۲</sup>

۳. عادت به زودباوری.<sup>۳</sup>

تحلیل کلیفورد از وظایف در قلمرو اعتقاد ورزیدن، نشان از آن دارد که وی وظایف را به نحو «غایت‌مدارانه»<sup>۴</sup> تفسیر کرده و سامان داده است. در اخلاق غایت‌مدارانه، وظایف بر اساس خیر حداکثری و شر حداقلی تعریف می‌شود، و بر این اساس می‌توان تعهدات

- 
1. False beliefs
  2. False pleasures
  3. Used to credulity
  4. Teleologically

عقلانی را نمونه ویژه‌ای از این تعهد قلمداد کرد که حکم می‌کند باید به‌گونه‌ای عمل کرد که خوبی به حداکثر و شر به حداقل برسد (پلانینگا، ۱۹۸۳، ص ۳۱).

کلیفورد برای آنکه سه آفت ذکر شده گریبان‌گیر بشریت نشود، به خطا بودن اعتقاد ورزیدن بر اساس دلایل و شواهد ناکافی در هر جا، همیشه و برای هر کسی حکم می‌کند. او معتقد است آنچه علت آفت‌هایی مانند موارد بالا می‌شود چیزی جز باورورزی بدون دلایل و شواهد کافی نیست. در دادگاه اخلاق باور، کسانی که مرتکب چنین اعتقاد ورزیدنی شوند، نه تنها به خود، بلکه به تمام بشریت ستم کرده‌اند. آنها مسئول آفت‌هایی هستند که در نتیجه سستی‌شان بر دوش بشریت نهاده‌اند و با تخطی کردن از وظایف خود از نظر اخلاقی گناهکار<sup>۱</sup> شمرده می‌شوند.

### وظایف عقلانی و باورهای دینی

همچنان که گذشت، کلیفورد با سخت‌گیری بسیار، اعتقاد ورزیدن بر اساس دلایل و شواهد ناکافی را محکوم کرد، و در این بین هیچ تمایزی میان هیچ باوری قائل نشد. در برداشت او آنچه مهم است، اعتقاد ورزیدن بر مبنای دلایل و شواهد کافی است و هرگونه اعتقاد جز در این صورت، خطاکارانه و غیراخلاقی شمرده می‌شود.

با نظر به قسمت «ج» از بخش ۳، قرینه‌گرایی چون کلیفورد معتقد خواهند بود که RBI به این معنا که برخوردار از دلایل و شواهد کافی نیست، نامعقول است. بی‌گمان اگر این نتیجه‌ای درست باشد، کلیفورد ادعا خواهد کرد:

(۳۰) اعتقاد ورزیدن به صورت RBI خطاست.

به سخن ساده‌تر، برای فرد دین‌دار، پذیرش RBI به مثابه آنچه تهی از دلایل و شواهد کافی است، خطا و غیراخلاقی خواهد بود. وظیفه دین‌دار به عنوان فردی عقلانی، پایبندی به اصل Pe می‌باشد؛ در حالی که دین‌دار با قبول RBI این وظیفه را به جای نیاورده است. در نگاهی دیگر، به نظر می‌رسد باید در استنباط پلانینگا مبنی بر فرض منتقد قرینه‌گرا - و از آن جمله کلیفورد - در روی گردانی دین‌دار از تعهدات عقلی مبتنی بر نظر بدوی<sup>۲</sup> با

1. Morally guilty
2. Prima facie obligations

پذیرش RB1، مهر تایید زد. پلانتینگا با تفکیک وظایف مبتنی بر نظر بدوی از وظایف مبتنی بر بررسی همه جانبه<sup>۱</sup> (پلانتینگا، ۱۹۸۳، ص ۳۳) محتمل می‌داند که:

[می‌تواند] ادعای منتقد این باشد که تعهد عقلی ما در نگاه نخست این است که بدون گواه به خدا ایمان نیاوریم. البته این تعهد می‌تواند تحت تاثیر اوضاع و احوال قرار گیرد، اما تعهد مبتنی بر نظر بدوی این است که باید گزاره‌هایی از این نوع را فقط بر مبنای گواه پذیرفت. وی [قرینه‌گرا] می‌افزاید که خداشناس فاقد گواه این تعهد را نقض کرده و در نتیجه، موافق تعهدات عقلی خود رفتار نکرده است (پلانتینگا، ۱۹۸۳، ص ۳۴).

با وجود اینکه کلیفورد معتقد است دین‌دار از وظیفه مبتنی بر نظر بدوی تخطی کرده است، آیا این به معنای آن است که وی تمام دین‌داران را در همه زمان‌ها خطاکار می‌داند؟ آیا دین‌دارانی همچون ابن سینا و آکویناس در قبول RB1 نامعقول بوده‌اند؟ به نظر نمی‌رسد پاسخ این پرسش از سوی کلیفورد و شخص قرینه‌گرا مثبت باشد که اگر چنین باشد چندان خوشایند نیست و در ظاهر باید آن را به حساب شوخ‌طبعی آنها گذاشت. بنابراین باید تأکید کنیم به نظر می‌رسد آکویناس و بوعلی در اعتقاد خود کاملاً معقول و در چارچوب وظایف مبتنی بر نظر نخست عمل کرده‌اند. آنها هیچ دلیل شکست دهنده‌ای علیه RB1 نداشته‌اند. این نشان می‌دهد قرینه‌گرا، باید نوک پیکان انتقادهای خود را به سوی انسان عاقل و بالغ امروزی بگرداند. دین‌دار دوره بعد از عصر روشنگری تا امروز، از نگاه قرینه‌گرا، در نظر نخست بر اساس اصل Pe با پذیرش RB1، از وظایف خود تخطی کرده و گناهکار تلقی می‌شود.

### نتیجه

۱. قرینه‌گرایان، به ویژه کلیفورد با توسل به اینکه باور معقول، دارای شواهد و قراین کافی است و اعتقاد ورزیدن بدون شاهد و مدرک کافی خطا می‌باشد، معتقد است کسی که از این اصول پیروی نکند، خود و جامعه را در خطر بزرگی قرار داده است؛ زیرا با محق دانستن اعتقاد به امری بدون شاهد و قراین کافی ممکن است در ورطه باوری کاذب افتاده و با لذتی غیر واقعی از دریافت حقیقت، خود را سرشار از احساس قدرتی بیابد که ارمغان آن برای او و دیگران، هیچ است. این راحت‌طلبی و بی‌توجهی به باورهای او، این حق را

1. Obligations from all things considered

به دیگران می‌دهد که آنها نیز خود را در آنچه به دیگری می‌گویند بی‌نیاز از دلیل و شاهد بدانند و در نتیجه، کم‌کم هر چیزی به سادگی به باور در خواهد آمد و آنچه را که کلیفورد خطر زودباوری می‌نامد در جامعه همچون بیماری کشنده شیوع خواهد یافت.

۲. مطابق رویکرد قرینه‌گرایی کلیفوردی، RB1 نامعقول است؛ یعنی نه تنها فاقد شواهد و قراین کافی است، بلکه باور به آن غیراخلاقی و خطاکارانه خواهد بود. کسی که به عنوان یک دین‌دار از چنین باوری حمایت می‌کند، آگاهانه یا ناآگاهانه خود و جامعه را در خطر بزرگی قرار می‌دهد. او مسئول باورهای خود است و نباید به علت اینکه با توسل به RB1 می‌تواند زندگی آرامی داشته باشد، از وظایف معرفتی خود رو برگرداند، و در صورتی که شواهد کافی له یا علیه RB1 ندارد، باید در حکم و باور به آن یا نقیض آن، دست به تعلیق بزند.

۳. این تعلیق در نظر کلیفورد به معنای پایان راه نیست. او یاد آور می‌شود:

بررسی قراین وابسته به یک باور نباید یک‌بار و برای همیشه انجام شود و سپس به عنوان امری مسلم و تمام شده تلقی شود. بستن راه شک و تردید هرگز مجاز نیست؛ زیرا یا آن تردید می‌تواند واقعا توسط جست‌وجوهای که در گذشته انجام شده، برطرف شود یا دست کم روشن می‌شود که جست‌وجوها کامل نبوده است (کلیفورد، ۲۰۰۸، ص ۳۶۴). دین‌دار باید تمام کوشش خود را به کار بگیرد تا بتواند شواهد و قراین کافی برای RB1 را فراهم کند؛ به گونه‌ای که بتواند آنچه را که شکست‌دهنده دلایل خداباوری است، از پیش رو بردارد. اما در نظر کلیفورد تا آن زمان باید از پذیرش RB1 پرهیزد.

۴. با توجه به اینکه RB1، باوری مبنایی در SR دانسته شد، به نظر می‌رسد کلیفورد خواهد گفت که SR مجموعه عقلانی نخواهد بود؛ زیرا RB1 به عنوان عضو اصلی و مبنایی از این مجموعه، نامعقول است. در نتیجه، باور به SR نیز از نظر اخلاقی نابخاست.

## منابع و مأخذ

۱. آلستون، ویلیام. پی (۸۰\_۱۳۷۹)، *آیا اعتقاد دینی معقول است؟*، نقد و نظر، سال هفتم، شماره اول و دوم، ص ۸۲\_۱۰۰.
۲. پایلین، دیوید (۱۳۸۸)، *الاهیات جدید مسیحی*، ترجمه جمعی از نویسندگان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳. پلانتینگا، آلوین (۱۳۸۱)، *آیا اعتقاد به خدا معقول است؟*، کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی، تهران: صراط.
۴. پولاک، جان (۱۳۸۵)، *نظریه‌های امروزی شناخت*، ترجمه علی حقی، قم: بوستان کتاب.
۵. علامه حلی (۱۳۸۲)، *کشف المراد*، ج ۱، ترجمه علی شیروانی، قم: دارالعلم.
۶. کنی، آنتونی (۱۳۸۸)، *ایمان چیست؟*، ترجمه اعظم پویا، تهران: هرمس.
۷. کوهن، جانانان (۱۳۷۸)، *معقولیت*، ترجمه سعید ناجی، ارغنون، ۱۵.
۸. لی، پاتریک (۱۳۸۱)، *قرینه‌گرایی پلانتینگا و ایمان و عقل*، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال سوم، شماره سوم و چهارم، صص ۴۱\_۷۳.
۹. مکی، جی. ال (۱۳۸۱)، *شر و قدرت مطلق*، کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی، تهران: صراط.
۱۰. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، *راهی به رهایی*، تهران: نگاه معاصر.
۱۱. هیک، جان (۱۳۸۱)، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: الهدی.
12. Aquinas, Thomas, (2009), *fiath and reason*, reading in philosophy of religion, edited by Linda Zagzebski, Wiley\_Blak well.
13. Clifford, W. K, (2008), *the ethics of belief*, the philosophy of religion reader, edited by Chad Meister, Routledge.
14. Plantinga, Alvin, (1983), *faith and rationality*, University of Notre Dame press.