

عقلانیت باور دینی از دیدگاه ولترستورف با محوریت نقد اعتدالی

دلیل‌گرایی

قاسم پورحسن^۱، نجم‌السادات الحسینی^{۲*}، پروین کاظم‌زاده^۳

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

۲ و ۳. دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب

(تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۵/۲۶)

چکیده

عقلانیت باور دینی یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه دین است که پنج رویکرد معرفت‌شناسانه متفاوت را در بر می‌گیرد. تا همین اواخر، دلیل‌گرایی رویکرد غالب در حوزه عقلانیت باورهای دینی بود و نماد عقل‌گرایی حداکثری به‌شمار می‌رفت. اما معرفت‌شناسی اصلاح‌شده مکتب نوظهوری است که در مقابل دلیل‌گرایی قرار گرفته، عقلانیت را بی‌جا و بی‌مورد دانسته و معتقد است که اعتقادات دینی شاید کاملاً موجه و معقول باشند، حتی اگر هیچ قرینه‌ای آنها را تأیید نکند. در این میان دیدگاه‌های ولترستورف به‌عنوان یکی از مهم‌ترین افراد مطرح در این رویکرد، متشکل از دو فرضیه عمده است: اول آنکه افراد زیادی به‌صورت مبنایی یعنی بدون واسطه و نه بر اساس دیگر عقاید، به بسیاری عقاید در مورد خدا قائلند؛ و دیگر اینکه آنان اغلب حق دارند، به آن امور معتقد شوند. در این مقاله پس از بیان مخدوش بودن معیار لاک در استفاده از مفهوم معقول که همان معیار میناگروی کلاسیک است، نحوه مواجهه ولترستورف با بحث عقلانیت مشخص می‌شود که او معنای عام و گسترده عقلانیت را می‌پذیرد و مراد وی از عقلانیت، تنها عقل ارسطویی نیست، بلکه خود ایمان را به تنهایی عقلانی می‌داند و ترکیبی از دلیل‌گرایی و ایمان‌گرایی را پیشنهاد می‌دهد.

واژگان کلیدی

جان لاک، دلیل‌گرایی، عقلانیت باور دینی، عقلانیت حداکثری، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، ولترستورف.

۱. مقدمه

این سؤال که یک اعتقاد در چه صورتی معقول محسوب می‌شود، پاسخ‌های متعددی یافته است. یک پاسخ به این سؤال جریان دلیل‌گرایی^۱ است که به عصر روشنگری و دو متفکر و معرفت‌شناس غربی یعنی رنه دکارت و جان لاک و به گونه‌ای عام به ارسطو و آکوئیناس باز می‌گردد. دلیل‌گرایی که خود جنبشی علیه مبنای‌گرایی بود، کار خود را با تفکیک بین باورهای که به نحو پایه پذیرفته شده‌اند و باورهایی که به نحو غیرپایه مورد پذیرشند، آغاز کرد (عظیمی دخت، ۱۳۷۹: ۳۷). در این دیدگاه، اعتقادات پایه (basic beliefs) به نوعی شروع اندیشه هستند که بر پایه دیگر اعتقادات شخص پذیرفته نشده‌اند. اعتقاد به آنها بی‌واسطه و مستقیم است و شخص در معتقد شدن به آنها، استدلال و دلیلی از دیگر اعتقاداتش تهیه ندیده است. اعتقادات غیرپایه نیز باورهایی است که بر پایه دیگر اعتقادات فرد پذیرفته شده است. دلیل‌گرایان معتقدند که تنها گزاره‌های یقینی، به نحو پایه پذیرفتنی هستند. این گزاره‌ها نیز تنها دو نوع از قضایا دارند: ۱. قضایای مربوط به حالات نفسانی شخص، مانند اینکه شخص بگوید به‌نظم می‌رسد درختی را می‌بینم؛ ۲. قضایای بدیهی که فهم آنها، تصدیق به آنها را ایجاد می‌کند، مانند این قضیه که همه اسب‌های سفید، سفید هستند (همان: ۳۸). از سوی دیگر دلیل‌گرایی اعتقاد به قضایای غیر یقینی را تنها در صورتی موجه و معقول می‌داند که بر پایه قضایای یقینی پذیرفته شوند. در نهایت عقلانیت و توجیه یک اعتقاد به این است که یا بدیهی و خطاناپذیر باشد یا با استدلال‌ها و قرائن، بر پایه قضایای یقینی استوار شود و سرانجام این سؤال مطرح می‌شود که عقلانیت در معرفت‌شناسی یک باور دینی به چه معنا خواهد بود؟ جریان دلیل‌گرایی در پاسخ به این سؤال دو ادعا را مطرح می‌کند: ۱. گزاره‌های دینی پایه نیستند؛ ۲. از آنجا که معیار اعتقاد صحیح، معقولیت آن است، به گزاره‌های دینی نیز

1. Evidentialism.

در صورتی می‌توان اعتقاد ورزید که بتوان به سود آن دلیل کافی اقامه کرد (ر.ک: پلاتینگا، آلوین، ۱۳۸۰). مدتی بعد در میان فیلسوفان دین، مکتب معرفت‌شناسی اصلاح‌شده نمایان شد که فیلسوفان دینی نظیر آلوین پلنتینگا، نیکلاس ولترستورف و ویلیام آلستون آن را بسط دادند. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، به دلیل‌گرایی پاسخ‌های فراوانی داد، آن را با انتقادهای جدی روبه‌رو و در مقابل، تفسیر دیگری از عقلانیت معرفی کرد که شایع‌ترین آن از پلاتینگا و بهترین پاسخ نیز از آن ولترستورف است. ولترستورف که کمتر به او توجه شده است، در حقیقت این سؤال را مطرح کرد که اگر اعتقاد به خدا هیچ بنیانی نداشته باشد، معقول است یا خیر؟ دغدغه اصلی او به چالش کشیدن دلیل‌گرایان است. او رویکردهای دلیل‌گرایانه لاک را پذیرفتنی نمی‌داند و نقدهایی بر دیدگاه‌های او وارد می‌کند که ذکر خواهد شد. ولترستورف در این بین، دیدگاه جدیدی را نیز در عقلانیت باور دینی مطرح کرده است که بررسی خواهد شد و مقاله حاضر تحلیلی است اجمالی از دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ولترستورف تا به سؤالات زیر پاسخ دهد: ولترستورف چه مواجهه‌ای با بحث عقلانیت دارد؟ آیا عقلانیت را می‌پذیرد؟ آیا در زمره افراد قائل به عقلانیت حداکثری است؟ یا معنای عام و گسترده عقلانیت را ارج می‌نهد؟

۲. نیکلاس ولترستورف (Nicholas Wolterstorff)

ولترستورف به‌عنوان یکی از نمایندگان پرنفوذ معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، به نقد معیار دلیل‌گرایی پرداخته (که سبب ناهمواری راه ایمان به‌سوی خدا شده) و سپس ملاک و معیار معرفت را از دیدگاه خود تبیین کرده است. یکی از کارهای اساسی او شرح و بسط دیدگاه نوینی در معرفت‌شناسی موسوم به معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در سال ۱۹۸۳ با انتشار مجموعه ایمان و عقلانیت (Faith & Rationality) توسط آلوین پلاتینگا و نیکلاس ولترستورف، بروز کامل یافت. کتاب یادشده، محصول پژوهش پلاتینگا، ولترستورف و دیگران بود که در کالج کالون انجام شد. پلاتینگا و

ولترستورف در این کالج عمیقاً تحت تأثیر جنبش نوکالونیستی بودند و شعار اصلی آنها "ایمان در جست‌وجوی فهم"، به معنای فراتر نرفتن از ایمان‌گروی بود. هدف این جنبش، نه طرح براهین برای باورهای دینی، بلکه بیان نقش واقعی ایمان در عقل انسانی بود و اینکه مبانی ایمان نوعاً به تأیید عقل و استدلال نیازی ندارد تا ایمان، پذیرفتنی یا معقول محسوب شود. پیروان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، نه دفاع ایمان‌گرایانه و غیرعقلانی از دین را می‌پذیرند و نه استدلال‌ورزی برای دفاع از دین را ضروری می‌دانند. در این تفسیر، برخلاف رویکرد غالب (مبنای‌گرایی) که معقولیت معتقدات دینی را شرط مقبولیت آنها می‌دانست، باورهای دینی را باورهای پایه می‌داند که به استدلال نیازی ندارد. [نک، پلانینگا، آلوین (۱۳۸۱)؛ «اصلاح معرفت‌شناسی کلاسیک»، گزارش گفت‌وگو، ش ۴؛ همو، (۱۳۸۲)؛ «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و عقلانیت باور دینی»، قیسات، ش ۲۸؛ همو، (۱۳۸۱). «باورهای پایه و مشکلات آن»، مصاحبه قیسات با پلانینگا، قیسات، ش ۲۶؛ و نیز ام. دبلیو. اف، استن (۱۳۷۹). «معرفت‌شناسی دینی»، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، دوره اول تا چهارم؛ ولترستورف، نیکلاس (۱۳۷۹). «سنت اصلاح‌شده»، هفت آسمان، ش ۷: ۹۲-۹۵].

۳. نقد ولترستورف بر دلیل‌گرایی

در نسبت میان عقل و ایمان سه گرایش عمده وجود دارد؛ عده‌ای در این میان جانب عقل را می‌گیرند و معتقدند برای هر چیزی حتی برای اثبات وجود خدا نیز باید به دنبال بینه بود. این گروه به نوعی عقلانیت حداکثری باور دارند و با نام "دلیل‌گرایان" یا "قرینه‌گرایان" شناخته می‌شوند. اینان به دو زیرگروه الحادی و غیرالحادی تقسیم شده‌اند؛ گروه الحادی معتقدند که بینه کافی برای باور به خدا وجود ندارد که افرادی همچون مارکس، کلیفورد، فوئرباخ و فیلون در این گروه جای می‌گیرند. این درحالی است که گروه غیرالحادی با نمایندگانی چون لاک و دکارت، معتقدند که می‌شود وجود خدا را با دلیل عقلی اثبات کرد. به‌طورمثال، لاک معتقد است که وجود خدا بدیهی نیست، ولی او با بخشیدن استعدادهایی

مانند ادراک و عقل و حس، به انسان ابزار شناخت داده است؛ ما وجود خود را به صورت بدیهی درک می‌کنیم و از طریق این درک متوجه می‌شویم که به وجود آورنده ما لازم و ازلی است (مبینی، ۱۳۸۹: ۲۷). از نظر ولترستورف مبنای این چالش و باور مشترک دلیل‌گرایان (موحد و ملحد)، مبنای کلاسیک در زمینه عقلانیت و موجه‌سازی باور است. ایمان‌گرایان درست در این سرطیف، معتقدند که عقل در ایمان و اعتقاد به خدا، هیچ شأنی ندارد و در این گروه افرادی چون کی‌یرکگارد بر این باورند که ایمان مخالف عقل است. عده‌ای همچون ویتکنشتاین نیز اعتقاد دارند که ایمان فراتر از عقل است.

در این میان ولترستورف برای جمع بین دلیل‌گرایان و ایمان‌گرایان، بر عدم انحصار شناخت خدا در استدلال عقلی اصرار دارد. وی در اشاره به چالش‌های دلیل‌گرایان می‌گوید: آنان معتقدند که اگر پذیرفتن گزاره‌ای درباره خدا معقول نیست، انسان نباید آن را بپذیرد و نیز، پذیرفتن گزاره‌هایی درباره خدا معقول نیست، مگر آنکه شخص آنها را بر پایه باورهای دیگر خود بپذیرد که دلیل کافی برای آن فراهم می‌آورند. ولترستورف اساس این چالش را زیر سؤال برده و اصولاً ضرورت پذیرفتن آن را رد کرده است. وی بر آن است که توسل به «قراین و دلایل» گمراه‌کننده‌اند، چون ضرورتی ندارد و در نهایت به کار نمی‌آید. وی دلیل می‌آورد که بیان این نکته که اعتقادات خدا باورانه، پایه و اساسی نیستند چون بدهت ذاتی ندارند یا نزد حواس، آشکار و بدیهی نیستند، نقطه شروع ناصحیحی در سخن گفتن درباره معرفت به خداست. در واقع او احتجاج می‌کند که این مقدمه، برای سخن گفتن راجع به بخش اعظم معرفت بشری نادرست است. ولترستورف از همین نقطه، مبنای را به چالش فرا می‌خواند و می‌گوید: مبنای با مشکل یافتن گزاره‌های مبنایی به گونه‌ای که بتواند مبنا و پایه علم قرار گیرد، روبه‌روست (عظیمی‌دخت، ۱۳۷۹: ۴۰). این گزاره‌ها طبق نظر آنها باید هم صادق باشد و هم بی‌استدلال، به گونه‌ای که یقینی و صادق تلقی شود و یافتن چنین گزاره‌هایی بسیار مشکل است و بعید به نظر می‌رسد که بتوانیم از علم درونی خود به گزاره‌های ناظر به حالت‌های روانی، ساختار علم عینی را برپا

کنیم (Wolterstorff, 1976: 50). او همچنین از روش قیاس و استقرا که مستمسک مبنایان است، انتقاد و بیان می‌کند که اندکی از آنچه به آن علم داریم، از قضایای یقینی مبنایی و به نحو قیاسی اثبات می‌شوند. استقرا نیز توجیه متقاعدکننده‌ای ندارد و روی آوردن به استقرا، به نوعی فروکاستن معیارهای بنانهنده علم است. لذا از دیدگاه او، مبنایان نیز با مشکلاتی روبه‌روست که حیاتش را دچار مشکل کرده و در نتیجه رو به زوال است (Wolterstorff, 1996: 165-170؛ پلانتینگا و ولترستورف، ۱۳۸۶: ۱۹).

ولترستورف مبنایان را این‌گونه با چالش مواجه می‌کند که نمی‌توان گزارش‌های ابتدایی بی‌واسطه ادراک حسی را مبنا و پایه دانست، چرا که آنها هم خطاناپذیر و یقینی نیستند. یک گزارش ساده مانند اینکه "گره‌ای را بر بام می‌بینم"، پس از تحلیل برای خطاناپذیر کردن آن، به مدعای محتاطانه‌تری از قبیل "من گره‌ای بر بام می‌بینم"، تحلیل می‌شود. او می‌گوید با آنکه قیاس، یقین را نوید می‌دهد، بیشتر قضایای کلی ناظر به اعیان فیزیکی، تضمین نشده‌اند. (صفری میان رشیدی، ۱۳۷۹: ۱۵) همین انتقادات زمینه را برای دیدگاه ولترستورف (مبنی بر اینکه مبنایان کلاسیک به نوعی رو به زوال است و باید رها شود) فراهم کرد، چراکه مبنایان می‌کوشد شرایطی را ذکر کند که بر اساس آن، باورها به گونه مناسبی علم تلقی می‌شوند. هدف آنان جداکردن پیش‌داوری و ظن پیوند خورده با باور از علم یقینی عینی است، پس مبنایان تلاش می‌کنند تا با استفاده از روش قیاس و استقرا، رونمای علم را بر پایه مبنای استواری از یقین بنا نهند، اما ولترستورف ادعا می‌کند که هر دوی این روش‌ها (قیاس و استقرا) با مشکلات حل‌ناشدنی مواجهند (هوک، ۱۳۷۹: ۱۵۹). وی برای عقایدی که بی‌واسطه به آنها معتقد هستیم، مثال‌هایی ذکر می‌کند و می‌گوید: تقریباً همه ما به قضیه $1+1=2$ باور داریم و درعین حال اعتقاد ما به آن بر هیچ یک از عقاید دیگرمان مبتنی نیست. ما حقیقتاً می‌فهمیم که این قضیه صادق است. زمانی که فردی معتقد است که احساس سرگیجه می‌کند، این اعتقاد او بر پایه اعتقادات دیگرش نیست. او به‌راستی و بی‌واسطه می‌داند که احساس سرگیجه دارد. بنیان‌انگاران با ترسیم این

تمایز شبه روان‌شناختی بین آن دسته از عقاید که به واسطه عقاید دیگر حاصل آمده‌اند و آنهایی که بی‌واسطه ایجاد می‌شوند، چنین استدلال می‌کنند که هر دو نوع عقاید می‌توانند معقول باشند و در حقیقت احتجاج ایشان این‌گونه خواهد بود که اگر برخی از عقاید با واسطه یک شخص معقول باشد، در این صورت باید برخی عقاید بی‌واسطه هم داشته باشد که معقول باشند و در اینجا نیازی نیست که به ترسیم و ارائه ضرورت این استدلال پردازیم. تنها کافی است بگوییم که براساس نظر ایشان باور به هر دو نوع عقاید شاید معقول و موجه باشد (پلاتینگا و ولترستورف، ۱۳۸۶: ۱۴، مقدمه ولترستورف).

۴. نظریه ولترستورف در زمینه موجه‌سازی باور دینی

ولترستورف برای رسیدن به مبنای معرفت‌شناختی خویش، از تعریف مفهوم معقول در دلیل‌گرایان و به‌ویژه لاک شروع می‌کند و قدم به قدم به این معیار می‌افزاید تا به مبنای مورد نظر خود برسد. پرسش‌های گوناگونی را می‌توان درباره چالش دلیل‌گرایانه علیه باور توحیدی مطرح کرد. برای نمونه می‌توان پرسید که فرد قرینه‌گرا چه دلایلی برای موضع‌گیری خود دارد. این همان کاری است که آلون پلاتینگا در رساله «عقل و ایمان به خدا» انجام داده است. او در این رساله اظهار می‌کند که میان تمام دلیل‌گرایان، نوعی «الگو» برای عقلانیت وجود دارد؛ یعنی نوعی معیار برای استفاده از مفهوم معقول وجود دارد که همان معیار مبنای‌گروی^۱ کلاسیک است و معیار مذکور را ناپذیرفتنی می‌داند. راه دیگر سنجیدن دفاع‌پذیر بودن دلیل‌گرایی، شاید تدوین و دفاع از معیاری برای باور عقلانی به‌عنوان جایگزینی برای معیار مبنای‌گروی کلاسیک و سپس آزمودن حقیقت دلیل‌گرایی از طریق رجوع به این معیار باشد. این رویکردی است که ولترستورف دنبال کرده که در صورت موفقیت، ما را یک مرحله از نقطه‌ای که بحث پلاتینگا به آن می‌رساند، فراتر خواهد برد. نقد میانه ولترستورف، به بیان دلیل‌گرایان نزدیک‌تر است. او عقل حداکثری را

1. Foundationalism.

نقد می‌کند و برخلاف پلانتینگا، عقلانیت را در بعضی موارد می‌پذیرد ولی نه عقل تنها، آن‌گونه که مورد پذیرش دلیل‌گرایان است. بحث او ما را در موقعیتی قرار می‌دهد که بینیم معمول‌ترین و قوی‌ترین استدلالی که برای دلیل‌گرایی وجود دارد، مبنای کلاسیک است و مبنای کلاسیک هم ناپذیرفتنی خواهد بود. اما با محروم کردن فرد دلیل‌گرا از بهترین دفاعیه‌اش، هنوز نمی‌توان نشان داد که مدعای وی نادرست است.

آنچه فرد مبنای‌گرا در اینجا فرض می‌کند این است که ما وظایف و مسئولیت‌هایی در خصوص باورهائیمان داریم. همان‌طور که داشتن روحیه «هر چه بادا باد» در مورد اعمالی که در رابطه با انسان‌های دیگر انجام می‌دهیم، صحیح نیست، در مورد اعتقاداتمان نیز داشتن روحیه «هر چه بادا باد» صحیح نخواهد بود. ممکن است راه‌های درست و نادرستی برای به دست آوردن اعتقادات و حفظ و نگهداری آنها وجود داشته باشد. شاید نباید برخی از باورها را داشته باشیم، چرا که تأثیرات زیان‌آوری بر روانمان دارند. شاید گاهی به عقایدی با قاطعیتی بیشتر از آنچه باید (یا کمتر از آنچه مجاز هستیم) اعتقاد داریم و اگر واقعاً وظایفی در مورد اعتقادات ما وجود داشته باشد، قاعدتاً برخی از آنها صرفاً به داشتن یا نداشتن باورها مربوط هستند. واضح است که در مرکز توجه دلیل‌گرایان، این است: نباید برخی از اعتقادات را داشته باشیم و برخی را باید داشته باشیم، برخی را مجازیم که داشته باشیم و برخی را مجازیم که نداشته باشیم. برای سهولت، با توجه به باورهائیمان می‌توانیم این موارد را تعهد در داشتن^۱ باورها بنامیم و با توجه به باورهائیمان این‌گونه تعهدات را تعهدات پایدار^۲ بنامیم. اما لاک نه تنها تصور می‌کند که وظایفی راجع به اعتقادات ما وجود دارد، بلکه دربارهٔ زمینهٔ آن تعهدات و یا حداقل در داشتن تعهدات، توصیه‌ای ارائه می‌کند. او معتقد است که ما انسان‌ها، می‌توانیم بر پذیرشمان تسلط داشته باشیم و با این هدف که به قدر کافی در تماس با واقعیت قرار داشته باشیم، به آن نظم دهیم - تا تعداد باورهای

1. Possession Obligations.

2. Firmness Obligations.

درست خود را افزایش دهیم و از باورهای نادرست دوری یا آنها را حذف کنیم و عقیده‌ او این است که داشتن تعهد در مورد باورهایمان، برای آنکه در مواجهه بیشتر با واقعیت قرار گیریم، مبتنی بر وظیفه ما در داشتن تسلط بر پذیرشمان است. پس او اساساً به تعهد در داشتن باور در راستای خطوط کلی سودگرایانه^۱ می‌اندیشد. به این نحو که داشتن تعهد مبتنی بر تکالیفی است که به قدر کافی در تماس با واقعیت بر عهده داریم و در این زمینه، به اندازه کافی در تماس با واقعیت قرار گرفتن، فی‌نفسه خوب تلقی می‌شود.

حال این‌گونه به‌نظر می‌رسد که اگر می‌توانیم بر اعتقادات خود با این هدف مسلط باشیم که به اندازه کافی در تماس با واقعیت قرار گیریم، می‌توانیم بر اهداف دیگری که در ذهن داریم نیز مسلط باشیم. شاید بتوانیم تا حدی با این هدف که آرامش ذهنی خود را افزایش دهیم، یا با این هدف که با حکومت دچار مشکل نشویم، بر آنها مسلط شویم. به همین ترتیب، شاید با در نظر گرفتن چنین اهدافی، تعهداتی نیز در رابطه با تسلط بر باورمان داریم. برای نمونه کی‌یرکگور تصور می‌کرد که در رابطه با مسائل مذهبی، باید باورهایی داشته باشیم که بیش از همه موجب افزایش شور و اشتیاق در زندگیمان می‌شوند. با این هدف که به اندازه کافی در تماس با واقعیت قرار گیریم و برای فرق نهادن میان تعهدهای این‌چنینی و تعهدات مربوط به تسلط داشتن بر آنها، دومی را تعهد داشتن نسبت به واقعیت^۲ می‌نامیم. واضح است که لاک مفهوم معقول بودن را آن‌گونه که در نظر گرفته است، با تعهداتی که به اعتقادات ما مربوطند، ربط می‌دهد. می‌توان این تعهدات را تعهدات ادراکی^۳ نامید. باور معقول، باوری است که تعهدات ادراکی ما را نقض نمی‌کند. باور معقول، باوری است که با توجه به تعهدات ادراکی ما، مجاز و موجه است. به نظر لاک، ایمان معقول، باوری است که با تعهدات نسبت به واقعیت داشتن و با تزلزل‌ناپذیری

-
1. Utilitarian.
 2. Reality- Possession Obligations.
 3. Noetic.

تعهداتی که به باورهای شخص مربوطند، همخوانی داشته باشد. معقول بودن، مبتنی بر زیر پا گذاشتن آن وظایف^۱ درباره اعتقادات فرد است. معقول بودن در داشتن اعتقادات، همچنین برابر است با رعایت ابعاد تزلزل‌ناپذیری و واقعیت داشتن اعتقادات شخص، که به حق می‌توان از شخص انتظار داشت. یا همان‌طور که عملی که به لحاظ اخلاقی مجاز است، عملی است که با معیارهای عمل اخلاقی همخوانی داشته باشد، باور معقول نیز، باوری است که با معیارهای تزلزل‌ناپذیری و واقعیت داشتن ایمان همخوانی داشته باشد.

به نظر ولترستورف، لاک به‌درستی می‌پندارد که ما ملزم هستیم تا بر پذیرش خود با هدف مواجهه بیشتر با واقعیت، مسلط باشیم. همچنین وی به‌درستی می‌پندارد که هدف یادشده دو جنبه دارد که یکی کوشش بر افزایش مجموعه باورهای درست و دیگری کوشش بر دوری یا حذف باورهای نادرست ماست. به این منظور بهتر است چگونگی تفسیر چیزهولم^۲ را از وظایف عقلانی خود در نظر بگیریم. به گفته او، «هر شخص با دو فرض ضروری و درعین حال متفاوت در رابطه با هر گزاره‌ای روبه‌رو است: (یک) او باید تمام تلاش خود را به‌کار بندد تا چنانچه گزاره‌ای درست است، آن را باور کند و (دو) باید تمام تلاش خود را به‌کار بندد تا چنانچه گزاره‌ای نادرست است، آن را باور نکند»

(Chisholm, 1977: 15).

حال تصور کنید که کسی دومین فرض لازم یادشده را جدی بگیرد و اولی را خیر. یعنی، فرض کنید تنها هدف شخص این باشد که تعداد اشتباه‌هایش در حد کمترین ممکن باشد. در آن صورت چه راهبردی مناسب خواهد بود؟ کاملاً واضح است که راهبرد متعهد بودن به باور کمترین تعداد از گزاره‌هایی که به ذهنش می‌رسند، مناسب است. شخص کاری بهتر از این نمی‌تواند انجام دهد (حتی با وجود اینکه ممکن است با راهبرد یادشده نیز نتوان به نتیجه حذف تمام اشتباه‌ها دست یافت، چرا که بسیاری از چیزهایی را که باور

1. Duties.

2. Roderick Chisholm.

داریم، به‌ناگزیر باور داریم). اما با وجود اینکه با دنبال کردن راهبرد یادشده، به میزان شایان توجهی از تعداد باورهای نادرست کاسته می‌شود، این امتیاز به قیمت از دست دادن میزان زیادی از حقیقت به‌دست می‌آید. و به‌طور قطع این نقص مهمی در راهبرد ناباوری^۱ است. در این روش، حد تماس شخص با واقعیت به میزان زیادی محدود می‌شود.

از سوی دیگر تصور کنید کسی اولین فرض یاد شده را جدی بگیرد و به دومی توجهی نکند. به این نحو که تنها هدف شخص این باشد که بیشترین حقایق ممکن را به دام اندازد. در آن صورت چه راهبردی مناسب خواهد بود؟ کاملاً آشکار است که راهبرد متعهد شدن به باور بیشترین تعداد از گزاره‌هایی که به ذهنش خطور می‌کنند، مناسب خواهد بود. پس هر دو هدف زیر ضروری هستند: ۱. هدف افزایش مجموعه باورهای درست شخص و ۲. هدف پرهیز یا حذف باورهای نادرست. از این‌رو، به‌جای راهبرد کلی ناباوری یا راهبرد کلی زودباوری، باید راهبردهای دقیق‌تری به‌کار گرفته شوند (Wolterstorff, 1983: 159).

مفهوم معقولیت، این واقعیت را مسلم می‌کند که ما انسان‌ها قادر به داشتن تسلط بر باورهایمان هستیم. ولترستورف، از دیدگاه‌های توماس رید^۲ فیلسوف اسکاتلندی و پایه‌گذار مکتب اسکاتلندی فلسفه عقل عرفی انتقاد می‌کند. رید معتقد بود هر یک از ما «تمایلات، گرایش‌ها و قابلیت‌ها و آمادگی‌های متنوعی برای اعتقاد پیدا کردن به چیزها داریم. آنچه مایه و سبب اعتقاداتمان می‌شود، در اکثر موارد، عمل کردن یا به‌فعلیت درآمدن این یا آن گرایش و آمادگی است». ولترستورف می‌گوید: رید در تشریح رویکرد خود این ادعا را مطرح می‌کند که هر یک از ما در هر مرحله‌ای از زندگی‌مان، گرایش‌ها، تمایلات و کشش‌های گوناگونی به‌سوی باورداشتن امور مختلف داریم که می‌توانیم آنها را تمایلات ایمانی^۳ بنامیم. آنچه سبب باورهایمان می‌شود، دست‌کم در اغلب اوقات، تحریک شدن

1. Incredulity.

2. Reid.

3. Belief Dispositions.

یکی از تمایلات این‌چنینی است. به‌همین ترتیب نهاد همگی ما این‌گونه است که در شرایط خاص تمایل داریم آنچه را که از سخنان مردم درک می‌کنیم، باور کنیم، یعنی چنانکه رید به زیبایی نامگذاری کرده است، در همه ما تمایل به زودباوری^۱ وجود دارد یا نهاد همگی ما این‌گونه است که وقتی در قضاوت خود به این نتیجه می‌رسیم که گزاره‌ای که از پیش باور داریم، مدرک خوبی برای گزاره دیگری است که هنوز باور نکرده‌ایم، آنگاه تمایل پیدا می‌کنیم تا آن گزاره دیگر را نیز باور کنیم که «تمایل به استدلال»^۲ نامیده می‌شود (Wolterstorff, 1983: 167).

اکنون با داشتن این تصویر از تمایلات ایمان‌ساز خود، به ظرفیت‌هایمان برای تسلط داشتن بر عملکرد این «سازوکارها» نگاهی بیندازیم. باید توجه داشت که نمی‌خواهیم آنها را تغییر دهیم، بلکه قصد داریم بر عملکرد آنها مسلط باشیم و به این دلیل که می‌توانیم بر این عملکردها مسلط باشیم، مسئول پاسخگویی به دلیل ایمان داشتن یا نداشتن خود هستیم. بر این اساس، معقولیت، تا حد زیادی وابسته به فرد و موقعیت است. به‌طور مثال در جوانی، چیزهایی هستند که باور کردنشان برایمان معقول است، ولی با افزایش سن، دیگر باور کردنشان برایمان معقول نیست و نیز برای شخصی که در جامعه قبیله‌ای سستی پرورش یافته و هرگز در ارتباط با جامعه یا فرهنگ دیگری قرار نگرفته است، چیزهایی هستند که باور کردنشان معقول است، اما برای فردی دیگر، مثلاً به‌عنوان عضو جامعه روشنفکران مدرن غربی، باور کردنشان معقول نیست. معقولیت باور را تنها در یک بافت می‌توان تعیین کرد، یعنی در بافت‌های تاریخی و اجتماعی و حتی به نحو جزئی‌تر از آنها، در بافت شخصی فرد.

فلاسفه از مدت‌ها پیش عادت داشته‌اند که به روش نظری و غیرمشخص سؤال کنند که آیا معقول است به وجود خداوند باور داشته باشیم؟ آیا معقول است که باور کنیم دنیایی

-
1. The Credulity Disposition.
 2. The Reasoning Dispositions.

بیرون از ما وجود دارد؟ آیا معقول است باور کنیم که انسان‌های دیگری نیز وجود دارند؟ و... در نتیجه آنها کوهی از سردرگمی‌ها به وجود آورده‌اند. در حالی که از نظر ولترستورف، تنها پرسش درست همواره این است که: آیا باور داشتن به چیزی برای این یا آن انسان بخصوص در این یا آن شرایط، یا برای شخصی از این یا آن تیپ بخصوص در این یا آن نوع از موقعیت، معقول است یا خیر؟ معقولیت همواره معقولیت در موقعیت خاصی است. اکنون درک این مطلب آسان است که اتهامی که علیه فرد موحد وجود دارد، مبنی بر اینکه اعتقادات مربوط به مباحث توحیدی وی غیرمعقول هستند، اتهامی قطعی نیست. به این معنا که از غیرمعقول بودن باور، این نتیجه به دست نمی‌آید که باید از آن باور دست بکشد. به‌طور خلاصه می‌توان دید که یکی از دو جزء اصلی چالش دلیل‌گرایان در مقابل ایمان توحیدی، دفاع‌نشدنی است.

بیان دیگر لاک در رابطه با غیرمعقول بودن باور این بود که شخص، تمام تلاشی را که باید برای تسلط بر «سازوکارهای» ایمان‌سازش (در راستای هدف در مواجهه هر چه بیشتر با واقعیت قرارگرفتن) انجام دهد، انجام نداده است. اما همان‌گونه که تا اینجا نیز دیده‌ایم، انسان قاعدتاً می‌تواند تسلط یادشده را بر اساس اهداف دیگری نیز انجام دهد که با توجه به آن تسلط جایگزین، تعهداتی نیز بر عهده دارد. در این صورت، هر چند ممکن است باور خاصی نشانگر تسلط ناکافی (با توجه به هدف در مواجهه هر چه بیشتر با واقعیت قرارگرفتن) و در نتیجه غیرمعقول بودن آن باشد، باور مذکور با توجه به هدف دیگری، نشانگر تسلطی کافی و مناسب است. حتی ممکن است که چنین تسلطی با توجه به آن هدف دیگر، بر تسلط با هدف در مواجهه بیشتر با واقعیت قرار گرفتن، اولویت داشته باشد. در نهایت، زندگی تنها تسلط داشتن بر چه بودن و چگونه بودن پذیرش شخص نیست. همچنین تعهدات زندگی، تنها در تعهد تسلط داشتن بر «سازوکارهای» ایمان‌ساز شخص منحصر نیستند. گاه تعهدات دیگری اولویت می‌یابند که نتیجه آن هم این خواهد بود که شخص مجاز است تا به چیزی که باور کردنش معقول نیست، باور داشته باشد و از این

مسئله که شخص باوری را به صورت غیرمعقول دارد، عموماً نتیجه نمی‌شود که او نباید آن باور را داشته باشد (Wolterstorff, 1983: 177).

۵. ولترستورف و آموزه ترکیب عقل و ایمان

اکنون می‌توانیم کمی دقیق‌تر به معیارهای معرفت‌شناختی ولترستورف و دلیل‌گرایان پردازیم و به معیار مطلوب ولترستورف برسیم. او مقدمات ترکیب دلیل‌گرایی و ایمان‌گرایی را آماده کرده است و می‌گوید: ادعای فرد دلیل‌گرا این است که باور توحیدی برای آنکه معقول باشد، باید به وسیله روند استنتاج شکل بگیرد یا دست‌کم تقویت شود. هر یک از ما تعداد زیادی تمایل ایمانی، فطری و آموخته‌شده داریم. از کل این مجموعه، فرد دلیل‌گرا سازوکار استنتاج را به‌عنوان آنچه باید باور توحیدی را برانگیزد یا تقویت کند تا باوری معقول باشد، برگزیده است و از نظر وی تنها همین معیار به کار می‌آید. ولترستورف با اشاره به نظر لاک راجع به لزوم دلایل و شواهد روشن برای اعتقاداتمان و نیز با اشاره به آرای توماس رید (که در سطرهای گذشته توضیح داده شد)، به شرح دیدگاه خود در خصوص معانی مختلف عقلانیت و ارتباط آن با اعتقاد خدا باورانه می‌پردازد که در پرتو ملاکی که به دست داده خواهد شد، دیگر اصول و آرای انتزاعی و عام قرینه‌گرایی چندان توجهی بر نمی‌انگیزد و شایان توجه نخواهد بود. وی با یادآوری مجدد نظرهای رید بیان می‌کند که رید فکر می‌کرد در همگی ما تمایل به زودباوری^۱ وجود دارد؛ یعنی تمایل به باور آنچه که از گفتار دیگران درک می‌کنیم. حاصل کار تمایلمان به زود باوری، به اصطلاح حقوقی «بی‌گناهی»^۲ است، مگر آنکه گناهکاریش اثبات شود، نه اینکه گناهکار باشد، مگر آنکه بی‌گناهیش اثبات شود. انسان منطقی‌موجه است که گزاره خاصی را باور کند و تا زمانی که دلیل کافی برای دست کشیدن از آن ندارد، همچنان به آن باور داشته

1. Credulity Disposition.

2. Innocent.

باشد. باورهای ما معقول هستند، مگر آنکه برای اجتناب از آنها دلیلی داشته باشیم. نه اینکه غیرمعقول باشند، مگر آنکه برای باور کردنشان دلیل کافی داشته باشیم. پس آنچه تا اینجا در دست داریم، این است:

۱. فرد S در داشتن باور p معقول است، اگر و تنها اگر S ، p را باور داشته باشد

و این‌گونه نباشد که S دلیل کافی برای عدم باور به p داشته باشد.

معقولیت باورهای شخص، در پی باور بر اساس دلایل کافی حاصل نمی‌شود. با این حال پدیده داشتن دلیل، نقشی اساسی و انکارناپذیری در معقولیت بازی می‌کند، یعنی نقش حذف‌کننده «معقولیت».

اما فرمول «۱» تنها حدسی ابتدایی است و باید آن را چندین بار بازنگری کرد تا معیار رضایت‌بخشی حاصل شود. گفتیم که معقول است اگر شخص باوری را داشته باشد اگر و تنها اگر چنین نباشد که در میان باورهایش دلیل کافی برای دست کشیدن از باور خود داشته باشد. اما این کافی نیست، زیرا فرض کنید با وجود اینکه فرد S برای باور نکردن p دلیل کافی ندارد، اینکه در میان تمامی باورهایش نمی‌توان دلیل کافی برای این مطلب یافت که دست از باور داشتن به p بردارد، خود واقعیتی است که نشانگر ناتوانی وی از تسلط مناسب و به‌حق بر باورش است. به‌عنوان نمونه، شاید نداشتن دلیل کافی برای دست کشیدن از باور p به این سبب است که محاسبات وی بسیار عجولانه صورت گرفته‌اند. در حالی که او می‌دانست که محاسباتش عجولانه صورت گرفته‌اند و می‌دانست که محاسبات عجولانه، اعتمادناپذیرترین راه رسیدن به حقیقت هستند و در توانش بود که کمتر عجله کند. در نتیجه به‌عنوان دومین حدس برای معیار رضایت‌بخش می‌توان چنین گفت:

۲. فرد S در داشتن باور p معقول است، اگر و تنها اگر S ، p را باور داشته باشد،

و S نه دلیل کافی دارد و نباید داشته باشد که از باور داشتن به p دست بردارد.

بازنگری فرمول اولیه به پیروی از این باور صورت گرفت که گاه شخص باید دلیل کافی داشته باشد که یکی از باورهایش را کنار بگذارد، در حالی که واقعاً دلیل کافی ندارد.

اما آیا گاه عکس این مسئله درست نیست؟ آیا گاه چنین نیست که شخصی دلیل کافی برای دست کشیدن از یکی از باورهایش دارد، در حالی که در واقع نباید داشته باشد؟ موردی را در نظر بگیرید که شخصی دلیل کافی برای دست کشیدن از باورش به p دارد، اما نمی‌داند که دارد. چنین موردی به دو صورت پیش می‌آید: یک) ممکن است این‌گونه باشد که به سبب ناتوانی از فهمیدن اینکه دلیل کافی برای دست کشیدن از باور p دارد، نتوانسته است از ظرفیتهای تسلط بر باورهایش به میزانی که می‌توان به‌حق از او انتظار داشت، استفاده کند. اگرچه دلیل درست در مقابل چشمانش است، اما او متوجه آن نمی‌شود، و ناتوانی از فهمیدن این مسئله به دلیل حواس‌پرتی نابخشودنی او، یا عجله یا هر چیز دیگر است؛ دو) از سوی دیگر ممکن است ناتوانی او از درک وضعی که در آن قرار دارد، کاملاً قابل بخشش باشد. این واقعیت که در میان باورهایش دلیل کافی وجود دارد تا دست از باورش به p بکشد، ممکن است آن قدر ظریف و نامحسوس باشد یا درک ارتباط‌های میانشان چنان دشوار باشد که نتوان به‌حق از او انتظار داشت که متوجه آنها باشد. واضح است که باید به دو نوع فوق به نحو متفاوت پرداخت. حالت دوم، تأثیری بر توجیه‌پذیریش در باور داشتن به p ندارد، اما حالت نخست این‌گونه نیست. بر این اساس می‌توانیم به‌صورت زیر، حدس سومی برای معیار مطلوبیمان ارائه دهیم:

۳. فرد S در داشتن باور p معقول است، اگر و تنها اگر S ، p را باور داشته باشد یا:

الف) فرد S نه دلیل کافی دارد و نباید داشته باشد تا از باورش به p دست بکشد یا:

ب) فرد S دلیل کافی برای دست کشیدن از باورش به p دارد، اما نمی‌داند که دارد و

در این امر منطقی‌موجه است.

برای دستیابی به آخرین فرمولمان، شرط دیگری هم لازم است. فرض کنید که شخصی p را باور دارد و علاوه بر آن باور دیگری نیز دارد که آن را c می‌نامیم. c این باور است که باورهای دیگر وی، دلیل کافی برای او فراهم می‌آورند که دست از باورش به p بردارد. همچنین فرض کنید که او به اشتباه آن باور c را دارد. این موضوع چه بر سر وضعیت

معرفت‌شناختی باورش به p می‌آورد؟ آیا این سخن یعنی او مجاز است تا هر یک از دو راه را برگزیند؟ و آیا این امکان را نیز دارد که باور خود به هر دو مطلب را حفظ کند؟ برای پیش بردن بحث، این فرض را در نظر بگیریم که او مجاز است تا باور خود را به p نگاه دارد، بر این اساس معیارمان چنین خواهد شد:

۴. فرد S در داشتن باور p معقول است، اگر و تنها اگر فرد S ، گزاره p را باور داشته باشد یا می‌توان گفت:

الف) فرد S نه دلیل کافی برای دست کشیدن از باورش به p دارد و نباید داشته باشد، و منطقاً ملزم نیست که باور داشته باشد دلیل کافی برای دست کشیدن از باورش دارد یا:
ب) فرد S دلیل کافی برای دست کشیدن از باورش به p دارد، اما نمی‌داند که دارد و در این موضوع منطقاً موجه است.

حال اصل نظریه ولترستورف این است: فرد S تلاش خود را در استفاده از ظرفیت‌های تسلط بر باور (به‌میزانی که به‌حق می‌توان از او انتظار داشت)، با هدف در مواجهه بیشتر با واقعیت قرار گرفتن، انجام داده است اگر و تنها اگر همه باورهایش با بی‌گناهی ایجاد شده باشند و هیچ کدامشان بر مبنای معیار فوق غیرمعقول نباشند. معیار مربوط به باور نداشتن معقول نیز کاملاً مشابه معیار باور داشتن معقول است:

۵. فرد S در نداشتن باور p معقول است، اگر و تنها اگر S ، p را باور نداشته باشد.

ویژگی‌های معیار مورد بحث این است که هر معیار رضایت‌بخشی برای باور معقول، نه تنها باید معیاری ادراکی باشد و ارجاع آشکار یا ضمنی به باورهای شخص داشته باشد، بلکه باید معیار ادراکی هنجاری نیز باشد و به‌طور آشکار یا ضمنی از مفهومی هنجاری، همانند توجیه‌پذیری یا تعهد استفاده کند. با شناخت این واقعیت‌ها، معیاری که ارائه شد، نه تنها پدیده «دلیل کافی برای دست کشیدن از یکی از باورهای شخص نداشتن» را به‌مثابه پدیده اصلی تعیین‌کننده معقولیت تلقی می‌کند؛ بلکه جزیی به آن می‌افزاید که آشکارا ادراکی هنجاری است (Wolterstorff, 1983: 178-181).

اما این معیار به جدا کردن دلایل کافی از ناکافی برای دست برداشتن از باورها کمکی نمی‌کند و معیاری صرفاً صوری است که البته معیار نهایی این‌گونه نیست. این معیار به ما می‌گوید که باید چه رابطه‌ای میان شخص و یکی از باورهای وی شکل گیرد تا باور داشتنش به آن معقول باشد. به این ترتیب به ما می‌گوید که در هنگام تعیین اینکه باور خاص شخص خاصی معقول است یا نه؟ به دنبال چه باشیم. معیار مذکور می‌گوید که با بررسی دقیق باورهای شخص آغاز کنید تا ببینید آیا دلیل کافی برای دست کشیدن از باور مورد نظر در وی وجود دارد یا نه؟ این راه با آنچه پیروان دلیل‌گرایی و مبناگرایی می‌گویند، متفاوت است. بر پایه معیاری که ارائه شد، تا زمانی که انسان ابزار مفهومی خاص و توانایی استفاده از آن ابزار را کسب نکرده است، در باور داشتن به همه باورهایش منطقی موجه است. به همین ترتیب، احتمالاً در زندگی هر کودکی، زمانی هست که او در داشتن همه باورهایش منطقی موجه است؛ افزایش آگاهی است که گناه ادراکی را ممکن می‌کند. واضح است که معیار ارائه‌شده، معیار دلیل‌گرایانه نیست. بنیان دیدگاه دلیل‌گرایی نسبت به ساختار باور معقول، تمایز میان باورهای باواسطه و باورهای بی‌واسطه است. معیار ارائه‌شده، معیار واحدی است و به یک شکل در مورد باورهای بی‌واسطه و باواسطه عمل می‌کند.

حال می‌توانیم به آغاز کارمان بازگردیم. آیا باور به خداوند بدون داشتن هیچ پایه و اساسی می‌تواند معقول باشد؟ آیا باور شخص به اینکه خدا وجود دارد (یا به هر گزاره توحیدی ایجابی دیگر)، بدون شرایط توجیه‌کننده‌ای مبنی بر اینکه باور او بر پایه باورهای دیگرش است (که به قضاوت او مدرک خوبی برای باور مذکور به‌شمار می‌آید)، موجه است؟ آیا شخصی که باورش به وجود خداوند یکی از باورهای بی‌واسطه‌اش است، به هر حال می‌تواند در داشتن چنین باوری منطقی موجه باشد؟ یا اینکه منحصرراً برای آنکه اعتقادات مربوط به مباحث توحیدی مان معقول باشند، باید به وسیله «سازوکار» استدلال شکل گرفته یا تقویت شده باشند؟

پیروان مکتب دلیل‌گرایی بیان می‌کنند که باور شخص به اینکه خدا وجود دارد تنها در صورتی معقول است که به وسیله استدلال صحیحی از طریق باورهای دیگر شخص که حقیقتاً دارای مدرک کافی هستند، شکل گرفته یا حفظ شده باشد. حال در پرتو معیاری که ارائه شد، درباره ادعای فوق چه می‌توان گفت؟ هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم بر پایه معیاری که ارائه شد، چالش دلیل‌گرایان دفاع‌شدنی است. نمی‌شود فرض کنیم که به‌عنوان یکی از باورهای بی‌واسطه شخص، باورداشتن به وجود خداوند همواره نشانگر عدم تسلط بر باور است، بنابراین از این واقعیت که باور به وجود خداوند برای شخصی معقول نیست، نتیجه نمی‌شود که او باید دست از باور خود بردارد. معقولیت تنها توجیهی ظاهری^۱ است و فقدان معقولیت تنها غیرمجاز بودن ظاهری است. شاید با وجود غیرمعقولیت، شخص باید باورش به وجود خداوند را حفظ کند. شاید وظیفه ماست که وجود داشتن خدا را محکم‌تر از هر گزاره‌ای که با آن مغایرت دارد، باور داشته باشیم. چالش دلیل‌گرایان دفاع‌ناپذیر است. به این معنا که انسان به جای آنکه از فرد بخواهد مدرک ارائه دهد، به او دلایل کافی مبنی بر نادرست بودن باورهایش را نشان دهد. در مواردی گاه ممکن است که فرد این دلایل را بپذیرد و از باورهایش دست بکشد. بدون شک در موارد دیگر فرد بی‌اعتنا به آن دلایل به باور داشتنش ادامه خواهد داد. اما در این مورد به‌طور قطع، این رویکرد از رویکرد دلیل‌گرایان بدتر نیست (Wolterstorff, 1983: 181-186).

بنابراین ولترستورف ایمان خالص و کامل را همواره مقتضی نوعی اعتماد می‌داند و اعتقاد را همواره واجد یک "چیستی متعلق باور" یعنی مضمون و محتوایی گزاره‌ای فرض می‌کند که در نتیجه، ایمان با عقیده یکی نیست. حتی در واقع عقیده، مرکز ایمان هم نیست، بلکه وثوق و اعتماد است که اصل ایمان است. قبل از هر چیز عقیده به واسطه این

1. Prima Facie Justification.

واقعیت وارد می‌شود که شخصی که بر خدا و عیسی مسیح اعتقاد می‌ورزد، به آنچه آنها می‌گویند اعتقاد دارد. لازمه ایمان این است که شخص به کلام آنکه به او اعتماد می‌شود، عقیده داشته باشد. نتیجه ایمان، اعتقادات متنوعی است در مورد دخالت و تأثیر آنان در تجربه خود آدمی. کسی که به خدا اعتماد دارد، اطاعت، امید و پایداری از خود بروز خواهد داد، لکن این فرد اعتقاد خواهد داشت که فراخوانی ما به ایمان از سوی خداوند، همان فراخوانی به اعتقاد ورزیدن است. نوعی از اعتقاد نه تنها مقتضی ایمان خالص و راستین است، بلکه اصولاً اگر ایمان به خدا ضرورت داشته باشد، حتی مقتضی ایمان ناکامل و درحال تکامل است. به‌عنوان مثال فردی که به وجود خدا اعتقاد ندارد، نمی‌تواند به خدا اعتماد کند. معرفت هیچ‌گاه قادر نیست ما را فراتر از ایمان ببرد یا سبب دست برداشتن از ایمان شود، همان‌طور که هر معرفتی با ایمان آغاز می‌شود، همان‌طور هم ثبوت و استواری معرفت در ایمان است و به‌همین طریق، هر ایمانی ناگزیر معرفت می‌شود. ایمان و معرفت به‌نحوی انحلال‌ناپذیر به هم گره خورده‌اند. اگر هر معرفتی تنها بتواند معرفتی از ایمان باشد، ایمان خود در معرفت وارد می‌شود، از این‌رو معرفت عنصری مقدم در ایمان ناب و خالص است و درست همان‌طور از اعتقادی که به ایمان تعلق دارد، غالباً به‌عنوان اعتقادی یاد می‌شود که معرفت است، همین‌طور هم تفاوت اندکی، اگر چنین تفاوتی باشد، بین اعتماد به خدا و داشتن ایمان به خدا و اذعان به او (به‌عنوان خدا) وجود دارد. آنجا که "داشتن" به‌معنای اذعان است، چنانکه در انجیل چنین آمده است، اعتماد به خدا همان شناختن خداست. ایمان داشتن به خدا همان شناختن اوست، شناختن خداوند نیز همان ایمان داشتن به اوست (پلانتینگا و ولترستورف، ۱۳۸۶: ۲۹-۳۱، مقدمه ولترستورف).

۶. نتیجه

وظیفه اصلی ما به‌عنوان انسان، ایمان آوردن به خداوند است. ولترستورف معتقد است: «مردم به راه‌ها و شیوه‌های گوناگون و حیرت‌انگیز به این باور می‌رسند که خدا وجود دارد. بعضی‌ها اعتقادات خدا باورانه‌شان از کودکی از طریق پدر و مادر در آنان نهادینه می‌شود. بعضی‌ها با احساس گناه است که به چنین باوری می‌رسند، آنچنان وسیع و اثرگذار که رفع آن را در توان هیچ انسانی نمی‌یابند. عده‌ای نیز در جذبه‌های عرفانی به این اعتقاد و باور می‌رسند که در تجربه خود وجود الهی را نظاره کرده‌اند. عده‌ای هم که در اضطراب و گم‌گشتگی‌های خویش به خود می‌گویند: آری، ایمان می‌آورم و با این تصمیم احساس صلح و آرامش عمیقی به آنان دست می‌دهد... وی می‌افزاید من هیچ دلیلی برای قبول این نظر نمی‌بینم که با ملاکی که به‌دست دادم، چالش و تحدید قرینه‌گرایان مستدل و توجیه‌پذیر باشد. من هیچ دلیلی بر این فرض نمی‌بینم که اعتقاد به وجود خدا به‌عنوان یکی از اعتقادات بی‌واسطه فرد، در همه موارد بیانگر نوعی شکست و قصور در سلطه بر پذیرش بی‌اساس چیزها است». یکی از نکات اصلی این گفتار، طرح این نظر است که عقلانیت همواره وابسته به موقعیت (situation specific) است. اما پرسش شایان توجه و مهم این است که آیا برخی افراد که اعتقاد بی‌واسطه‌ای به وجود خدا دارند، در این اعتقادشان، عقل و خرد پیشه کرده‌اند یا نه. اما اینکه آیا فلان شخص در چنین اعتقادی بر طریق عقل و منطق است یا نه مسئله‌ای است که نمی‌توان به‌صورت عام و انتزاعی به آن پاسخ داد. تنها با ژرف‌اندیشی در نظام اعتقادی فرد معتقد و نحوه به‌کارگیری توانایی‌های فکری و ذهنی اوست که می‌توان به این پرسش پاسخ داد.

یکی از نتیجه‌گیری‌های مهم ولترستورف این است که به‌دلیل آنکه باور به وجود خداوند برای شخصی معقول نیست، وی ملزم به دست کشیدن از باور خود نیست. به‌نظر وی، معقولیت تنها در ظاهر، دلیل موجهی برای حفظ یک باور است و نبود آن تنها در ظاهر، ناموجه محسوب می‌شود. همچنین وی معتقد است که چالش ایجادشده از سوی

دلیل‌گرایی لاک معتبر نیست. رویکردی که رید در مورد معرفت‌شناسی پیش روی ما گذاشت نیز، اهمیت استدلال را کمتر جلوه می‌دهد. استدلال تنها یکی از حالت‌های فراوان شکل‌گیری باور است و در تولید باورهای منحصر نیست که داشتنشان معقول است. سایر «سازوکارهای» شکل‌گیری باور نیز باورهای معقول ایجاد می‌کنند.

او اگرچه عقل حداکثری را نقد می‌کند، در مواردی عقلانیت دلیل‌گرایان را می‌پذیرد، لکن عقل تنها را بر نمی‌تابد. تفاوت دیدگاه‌های ولترستورف با پلنتینگا نیز در همین نکته است که وی برخلاف پلنتینگا، جایی برای عقل باقی می‌گذارد. وی ترکیبی از دلیل‌گرایی و ایمان‌گرایی را پیشنهاد می‌کند و معتقد است که عقلانیت یا غیرعقلانی بودن، نه در هیچ اعتقاد خاص بلکه در اراده شخص معتقد جای دارد و برای سنجیدن و ارزیابی عقلانی یا غیرعقلانی بودن اعتقادات اشخاص نمی‌توان به پرسش‌های کلی و انتزاعی اکتفا کرد؛ در واقع یک راه‌حل و پاسخ عام برای همه وجود ندارد. او در این مورد می‌نویسد: «فلسوفان این پرسش را که آیا اعتقاد به وجود خدا عقلانی است یا نه، به شکل انتزاعی و عام مطرح می‌کنند. اما همواره، پرسش درست این است که آیا برای فلان یا بهمان شخص در این یا آن موقعیت، عقلانی است که به وجود خدا اعتقاد داشته باشد؟ ... پرسشی که تنها با تأمل در قوا و توانایی‌های فکری فرد معتقد و اینکه این توانایی‌ها را به چه نحو به کار می‌گیرد، می‌توان به آن پاسخ داد». و در نهایت اینکه ولترستورف معنای عام و گسترده عقلانیت را می‌پذیرد اما مراد از عقلانیت را تنها عقل ارسطویی نمی‌داند و خود ایمان را هم به‌تنهایی عقلانی می‌داند که همان ترکیبی از دلیل‌گرایی و ایمان‌گرایی است.

منابع

۱. پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۷۸). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۲. پلانینگا، آلوین (۱۳۸۰). *دین و معرفت‌شناسی، جستارهایی در فلسفه دین*، ترجمه و گردآوری مرتضی فتاحی زاده، قم: انتشارات اشراق.
۳. _____ (۱۳۸۱). *باورهای پایه و مشکلات آن*، مصاحبه قبسات با پلانینگا، قبسات، ش ۲۶.
۴. _____ (۱۳۸۲). *معرفت‌شناسی اصلاح شده و عقلانیت باور دینی*، قبسات، ش ۲۸.
۵. _____ (۱۳۸۷). *دین و معرفت‌شناسی، جستارهایی در فلسفه دین*، ترجمه مرتضی فتاحی زاده، قم: انتشارات اشراق.
۶. پلانینگا، آلوین، و نیکلاس ولترستورف (۱۳۷۹). *آیا اعتقاد به خدا معقول است؟*، کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۷. _____ (۱۳۷۹). *آیا اعتقاد به خدا واقعا پایه است؟*، کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۸. _____ (۱۳۸۶). *عقل و ایمان*، ترجمه بهناز صفری، مقابله و تصحیح حمید بخشنده، قم: انتشارات اشراق.
۹. شجاع، دلبر (۱۳۸۳). *معرفت‌شناسی اصلاح شده و مبانی معرفت‌شناختی آن*، رواق اندیشه، ش ۳۵.
۱۰. صفری میان رشیدی، بهناز (۱۳۷۹). *ترجمه و بررسی آرای آلوین پلانینگا در باب عقل و باور به خدا در کتاب ایمان و عقلانیت*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه قم.
۱۱. عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۴). *معرفت‌شناسی اصلاح شده و قرینه‌گرایی*، فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی، ش ۳.

۱۲. عظیمی دخت، سیدحسین (۱۳۷۹). *آلومین پلانٹینگا و معرفت شناسی اصلاح شده*، حوزه دانشگاه، ش ۲۴-۲۵.
۱۳. مبینی، محمدعلی (۱۳۸۹). *عقلانیت باور دینی از دیدگاه آلومین پلانٹینگا*، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. هوک، جی. ام. ون (۱۳۷۹). *علم، باور و معرفت شناسی اصلاح شده*، ترجمه سید حسین عظیمی دخت شورکی، مجله حوزه و دانشگاه، ش ۲۲.
۱۵. ولترستورف، نیکلاس (۱۳۷۹). *سنت اصلاح شده*، ترجمه محمد صادق ابوطالبی، هفت آسمان، ش ۷.
۱۶. _____ (۱۳۸۰) *دینداری معرفت شناسانه لاک: عقل شمع پروردگار است*، ترجمه سایه میثمی، نقد و نظر، ش ۲۷-۲۸.

17. Chisholm, Roderick (1977). *Theory or Knowledge*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
18. Locke, John (1969). *An essay concerning human understanding/ John Locke*; Abridged, edited and introduced by Maurice Cranston, London: Collier Books.
19. Plantinga, Alvin, Wolterstorff, Nicholas (1983). *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Indiana: University of Notre Dame Press.
20. Wolterstorff, N (1976). *Reason within the Bounds of Religion*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
21. Wolterstorff, N (1996). *The Reformed tradition from A companion to philosophy of Religion by Philip L.Quinn and Charles Taliaferro*, Blackwell publishers Ltd.
22. Wolterstorff, Nicholas (1983), *Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations? Faith And Rationality: Reason and Belief in God*, Indiana: University of Notre Dame Press. (p. 135-186).