

ایمان می‌آورم تا بفهمم؛ تحلیلی برون‌گرایانه از دیدگاه آگوستین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۱۵

مهدی سلیمانی خورموجی*
جهانگیر مسعودی**

چکیده

ادعای نامأنوس الهی‌دان آگوستینی - مبنی بر مشروط بودن فهم به ایمان - ظاهراً با اشکالات متعددی مواجه است. ما با تحلیل، نقد و ردّ اشکالات مزبور، جایگاه معرفت‌شناسانه ادعای این الهی‌دان را نیز تبیین خواهیم کرد. این مقاله شامل دو بخش است. در بخش نخست، با تفکیک دو رویکرد متفاوت درون‌گرایی و برون‌گرایی در باب مسئله توجیه معرفتی، نشان خواهیم داد که اشکالات مزبور ناشی از تعهد به وظایفی معرفتی است که از سوی رویکرد درون‌گرایی بر فرد تحمیل می‌شود. بنابراین اگر لزوم تعهد به چنین وظایفی مرتفع شود، آنگاه اشکالات مزبور نیز منحل خواهند شد. رویکرد برون‌گرایی دقیقاً همین کار را برای ما انجام می‌دهد. سپس نشان خواهیم داد که اگر چه برون‌گرایی به خوبی قادرست شرایط مورد نیاز جهت ارائه یک معرفت‌شناسی عمومی را تأمین کند؛ ولی در مبانی خود متکی به پیش‌شرطی است که فقط با تبیین مؤمنانه فراهم می‌شود. در بخش دوم مقاله اثبات خواهیم کرد که صرفاً ادعای الهی‌دان آگوستینی می‌تواند زمینه مناسبی را برای پیش‌شرط مزبور فراهم کند.

واژه‌های کلیدی

ایمان، توجیه معرفتی، درون‌گرایی، شک، برون‌گرایی، اعتمادگرایی، آگوستین

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

** دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد و پژوهش‌گر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مقدمه

«الزاماً نخواهی فهمید، مگر این که ایمان بیاوری». این سخن، گر چه منسوب به اشعیا نبی است ولی در واقع، جان‌مایه جریانی در الهیات مسیحی به شمار می‌آید که به طور جدی با آگوستین قدیس آغاز شده و به مرور زمان، در آراء الهی‌دانان مشهوری همچون آنسلم، بوناوتورا، ولترستورف و پلنتینگا، بالیده و قوام یافته است. این الهی‌دانان، که از این پس، آنان را آگوستینی می‌نامیم، معتقدند که برای فهمیدن، ابتدا باید ایمان آورد. البته منظور اینان از ایمان آوردن، چیزی شبیه به دل‌گرم بودن به یک حامی آسمانی نیست. چنین ایمان آوردنی، به جای این که حکایت‌گر چیزی درباره عالم واقع باشد، بیشتر به انگیزشی درونی (و یا شاید حالتی روانی) برمی‌گردد. چنین امری را نمی‌توان دارای وجهی معرفتی به شمار آورد. در حالی که این الهی‌دانان، همیشه در دل ایمانشان، امیدوارانه به دنبال شأنی معرفتی بوده‌اند.^۱

«خداوند به کسانی که پیش از این ایمان آورده بودند چنین فرمود: بجوید که آنچه را به دنبال آن هستید لزوماً خواهید یافت [متی، ۷: ۷]. نمی‌توان از «دریافتن» آن چیزی سخن گفت که متعلق ایمان قرار می‌گیرد اما فهمیده نمی‌شود.»

(Augustine, 2010, p.34)

ولی این جستن امیدوارانه، چه بسا سبب شود که فرد، «گرگ را سگ گله ببیند». پس خیلی عجیب نخواهد بود اگر کسی جمله مختصر و مشهور «ایمان می‌آورم تا بفهمم» را از آخر بخواند: «تا نفهمم، دلیلی برای ایمان آوردن ندارم». این، حاکی از پای‌بندی ما به نوعی وظیفه‌گرایی در حیطه باورهایمان است؛ خصوصاً اگر پای چیزی شبیه به ایمان در میان باشد. لاک، با الهام از اولین قاعده از قواعد چهارگانه دکارتی، صراحتاً به این نوع از وظیفه‌گرایی معرفتی اشاره می‌کند:

«ایمان، چیزی جز پذیرشی راسخ از سوی ذهن نیست؛ که اگر این پذیرش هدایت شود - که البته این وظیفه [معرفتی] ماست - هیچ باوری پذیرفته نخواهد شد، مگر این که پای دلیلی معتبر در میان باشد. این چنین پذیرشی نمی‌تواند بر ضد عقلانیت باشد. کسی که بدون داشتن دلیلی [معتبر] به باوری معتقد است، چه بسا که اسیر توهمات خودش باشد و نه تنها حقیقت را آن‌گونه که باید،

نجویید؛ بلکه حتی از خالق خویش نیز حرف‌شنوی نداشته باشد؛ خالقی که بدو دستور داده تا قوای ادراکی ممیزی که بدو اعطا کرده است را بکار گیرد، تا همین امر مانع از اشتباه و به خطا افتادنش باشد.»

^۲(Locke, IV, xvii, 24)

بنا بر این وظیفه‌گرایی، اگر مؤمن در قبال پذیرش راسخی که از خود نسبت به باور یا مجموعه‌ای از باورها نشان می‌دهد، قرائن مناسبی در دست نداشته باشد و یا قادر به ارائه چنین قرائنی نباشد، علاوه بر این که ممکن است به طور رقت‌آوری به اشتباه افتاده باشد، مرتکب گناه نیز شده است؛ زیرا آن‌گونه که خالقش فرمان داده، از قوای ادراکی خود استفاده نکرده است.^۳ این وظیفه‌گرایی، چون اساساً غایت اعطای قوای ادراکی به انسان را در پی‌گیری قرائن واضح و قانع‌کننده می‌بیند، الهی‌دان آگوستینی را با مشکلی جدی مواجه می‌کند؛ زیرا اگر بپذیرد که ایمان صرفاً پذیرش راسخ یک (یا چند گزاره) است، آنگاه با این معضل مواجه می‌شود که چنین گزاره‌ای، نه بدیهی است و نه ظاهراً قرائنی مناقشه‌ناپذیر در تأیید آن وجود دارد. حتی اگر چنین قرائنی وجود داشته باشد، باز هم بنا بر وظیفه‌گرایی مزبور، هنگامی مؤمن مجاز به ارائه قرینه خواهد بود که لااقل به ادراکی واضح و متمایز از متعلق باور خود - که بنا بر فرض، یک یا چند گزاره است - دست یافته باشد. بنا بر نگرشی کانتی، هر ادراک واضح و متمایزی، به طور گزیرناپذیری باید در قالب زمان، مکان و مقولات فاهمه باشد. اما این‌ها پیش شرط تحقق هر گونه تجربه ممکن در عالم محسوسات هستند و فقط در همین قلمرو به نحو معتبری قابل استفاده‌اند.^۴ ولی با این وصف، آیا می‌توان پذیرفت که یک مؤمن، مدلول گزاره‌ای مانند «خداوند مهربان است» را همچون مدلول این گزاره که «کتابی بر روی میزم قرار دارد» تجربه کرده است؟^۵ از سوی دیگر، بنا بر فرض الهی‌دان آگوستینی، چنین ادراکی منوط به ایمان آوردن است و این، دقیقاً دوری معرفتی ایجاد خواهد کرد؛ زیرا مؤمن برای جزم یافتن به یک باور، نیاز به ادراکی واضح و متمایز از متعلق آن باور دارد؛ ادراکی که بنا بر فرض، ظاهراً خودش مشروط به پذیرش جزمی همین متعلق است. بنابراین، یک الهی‌دان آگوستینی لااقل با سه اشکال جدی مواجه خواهد بود:

اشکال (۱): اگر مؤمن دارای قرائنی کافی در تأیید باورش نباشد، علاوه بر این‌که ممکن است دچار اشتباه شده باشد، فرمان خالقش را نیز نادیده گرفته است.

اشکال (۲): برای این‌که قادر به ارائه قرائنی تأییدکننده باشد، باید ادراکی واضح و متمایز از متعلق باور ایمانی‌اش داشته باشد. متعلق باور ایمانی نیز خداوند یا چیزی در ارتباط با اوست. اما از آنجایی که چنین متعلقی، بنا بر فرض، به شهود حسی در نمی‌آید، به نظر می‌رسد که از حیث اعتبار معرفتی دچار اشکال خواهد بود.

اشکال (۳): مؤمن برای جزم یافتن به یک باور، نیازمند به ادراکی واضح و متمایز از متعلق آن باور است. چنین ادراکی، بنا بر فرض الهی‌دان آگوستینی، ظاهراً خودش مشروط به جزم یافتن به متعلق همان باور است و این، دور خواهد بود.

اشکالات سه‌گانه فوق، همگی پیرامون توجیه باور ایمانی و فهم متعلق آن شکل گرفته‌اند. بنابراین در بخش اول مقاله، دامنه تلاش ما برای تبیین ادعای الهی‌دان آگوستینی، محدود به باور ایمانی خواهد بود. ولی این، تمام آن چیزی نیست که ما به دنبالش هستیم؛ زیرا ممکن است همین اشکالات، بار دیگر در قالبی متفاوت تکرار شوند و دوباره ادعای این الهی‌دان را در هاله‌ای از ابهام فرو ببرند. برای جلوگیری از چنین وضعی، باید به دنبال تبیینی باشیم که حیطه آن تنها به اشکالات سه‌گانه فوق محدود نباشد. بنابراین، در بخش دوم نشان خواهیم داد که دامنه ادعای الهی‌دان آگوستینی را می‌توان به سایر باورها نیز تعمیم داد. البته ناگفته نماند که با همین رویکرد معرفت‌شناسانه، مقاله دیگری نیز به قلم زهرا پورسینا نگاشته شده است. سوای از برخی شباهت‌ها، وجه تمایز این دو مقاله در این است که تأکید پورسینا بر نقش اراده در معرفت سبب می‌شود تا ایشان نهایتاً هم‌چون الهی‌دانی ویتگنشتاینی، ملتزم به نحوه‌های متعدد حیات و بالتبع، نحوه‌های متعدد توجیه معرفتی شود؛ و این برخلاف آن چیزی است که ما به دنبال آن هستیم.

۱. برون‌گرایی در توجیه باور ایمانی

مبنای اشکالاتی که بر ساختار معرفتی مؤمن وارد می‌شود، تعهد ناشی از نوعی وظیفه‌گرایی معرفتی است که خودش را نه تنها بر مؤمن، بلکه بر هر فرد دیگری تحمیل می‌کند. فرد

موظف است هیچ باوری را نپذیرد مگر آن‌که بتواند قرینه‌ای در تأیید آن باور ارائه دهد و به نحوی آن را به باورهایی برگرداند که صدق متعلق‌شان برای او محرز است. با این همه، ظاهراً در میان باورهایمان مواردی مشاهده می‌شود که اگر چه با تکیه بر شعور عرفی، خود را در پذیرش آن‌ها موجه می‌یابیم؛ ولی در تأیید آن‌ها، یا خود را موظف به ارائه قرینه نمی‌بینیم، و یا اساساً چنین قرینه‌ای وجود ندارد. باورهایی از این قبیل: «من وجود دارم»، «حتی اگر عالم واقع، آنگونه که غالباً انتظار می‌رود، وجود نداشته باشد، لااقل در پیرامون من چیزهایی وجود دارند که از آن‌ها تأثیر می‌پذیرم یا بر آن‌ها تأثیر می‌گذارم»، «من هرگز خودم را با فرد (یا شیء) دیگری اشتباه نمی‌گیرم»، «تا همین چند لحظه پیش، به کتابی با جلد آبی خیره شده بودم.»

چنین باورهایی نه بدیهی‌اند و نه صرفاً دربارهٔ حیات نفسانی و درونی ماست؛ پس چرا این باورها را بی‌هیچ قرینهٔ تأییدکننده‌ای می‌پذیریم، بی‌آن‌که چنین پذیرشی را ناقض وظیفهٔ معرفتی خود بدانیم؟ چرا از افراد پیرامونمان انتظار نداریم تا در وجود داشتن ما (و یا حتی وجود داشتن خودشان) منتظر شنیدن استدلال باشند؟ پاسخ این پرسش، در رویکرد ما نسبت به ماهیت توجیه معرفتی نهفته است. اگر فرد برای «موجه بودن» نیازمند به مؤلفه‌هایی باشد و نیز اگر رویکرد کلی ما به توجیه معرفتی، مستلزم دسترسی مستقیم فرد به تمام این مؤلفه‌ها باشد، آن رویکرد را درون‌گرایانه می‌نامند؛ در حالی که اگر رویکرد کلی ما به توجیه معرفتی جایز بداند که لااقل برخی از این مؤلفه‌ها در ورای دسترسی مستقیم فرد باقی بمانند، آن رویکرد را برون‌گرایانه می‌نامند (Goldman, 1998, p.206). پس آن وظیفهٔ معرفتی که هر فردی را برای موجه بودن در یک باور متعهد می‌کند تا به تمام مؤلفه‌های توجیه دسترسی مستقیم معرفتی داشته باشد، مبتنی بر رویکردی درون‌گرایانه است؛ در حالی که رویکرد برون‌گرایانه به توجیه معرفتی، نه فقط مؤمن بلکه هیچ فردی را متعهد به چنین وظیفه‌ای نمی‌داند. انتقاد برون‌گرایان، بیشتر معطوف به تأکید بیش از حد درون‌گرایان بر قرینه‌گرایی است. برون‌گرایان، به طور کلی معتقدند که برای موجه بودن در یک باور، علاوه بر آن‌که صرفاً دسترسی به قرائن مناسب و قوی کفایت نمی‌کند؛^۷ بلکه حتی چنین شرطی می‌تواند دست و پا گیر نیز باشد. زیرا عملاً حیطة باورهای ما را صرفاً محدود به آن

مواردی می‌کند که قادر به اثبات‌شان هستیم بی‌آن‌که ضمانت‌کنند چنین باورهایی به همان نسبت که اثبات‌پذیرند، صادق نیز هستند.^۸

اما در مقابل، اعتمادگرایان بر این فرض پافشاری می‌کنند که توجیه، به همان اندازه که متکی بر باورهایی است که پیشتر پذیرفته شده‌اند، متکی بر مؤلفه‌های دیگری نیز هست؛ به عنوان مثال، (۱) مکانیسم‌های قابل اعتماد تولید و حفظ باور؛ (۲) خصلت‌های معرفتی قابل اعتماد افراد در هنگام تولید یا حفظ باور؛ (۳) قوای ادراکی قابل اعتمادی که به نظر می‌رسد برای تولید باوری صادق طرح‌ریزی شده‌اند. این مؤلفه‌ها، صرفاً و مستقیماً از طریق ارائه قرائنی مبتنی بر باورهای قبلی ما به دست نمی‌آیند. با این حال، «یک باور خاص، تا هنگامی که واقعاً دارای منشأ مناسبی باشد؛ یعنی مراحل قابل اعتمادی از تولید و حفظ باور را پشت سر گذاشته باشد، باوری موجه برای فرد خواهد بود»؛ ولو آن‌که قرائن مناسبی در تأیید آن نداشته باشد یا حتی قادر به ارائه چنین قرائنی نباشد (Goldman, 1998, p.205). بنابراین، علاوه بر این‌که برای موجه بودن، صرفاً دست‌رسی مستقیم به قرائنی مناسب کافی نیست؛ بلکه حتی ناکامی فرد در تحقق چنین چیزی، لزوماً باور را از موجه بودن نمی‌اندازد؛ چرا که مؤلفه‌های غیر معرفتی توجیه، همچنان می‌توانند به قوت خود باقی باشند. با این توصیف، چون اشکال (۱) به لزوم همین دست‌رسی مستقیم اشاره داشت، پس با مرتفع شدن چنین الزامی، این اشکال نیز مرتفع خواهد شد؛ چرا که دیگر جایی برای چنان وظیفه‌ای باقی نمی‌ماند، تا معتقد باشیم که مؤمن آن را زیر پا گذاشته است.

اما درباره اشکال (۲) باید گفت که اگر چه با تکیه بر دست‌رسی مستقیم آغاز شده است، ولی در ادامه بر مسئله دیگری متمرکز می‌شود؛ مسئله‌ای که حتی ردپای آن را می‌توان در اشکال (۳) نیز مشاهده کرد. منشأ هر دو اشکال را می‌توان در این تصور لاک از ایمان جست‌وجو کرد که ایمان، پذیرش جزمی یک باور است؛ آن هم باوری که متعلق آن یک (یا چند) گزاره باشد. چنین پذیرشی، لااقل منوط به داشتن ادراکی واضح و متمایز از متعلق باوری است که پذیرفته شده است. بنا بر اشکال (۲)، از آنجا که چنین ادراکی حاکی از تجربه‌ای ممکن در متن عالم واقع است، بنا بر نگرش کانت، مفاد آن باید از طریق شهود حسی به دست آمده و در قالب مقولات فاهمه فهمیده شده باشد. ولی تحقق

چنین چیزی در باب متعلق برخی از باورها، گاه یا محل مناقشه است و یا اساساً ممکن نیست. بنابراین پذیرش چنین باورهایی عقلانی نیست، تا چه رسد به آن‌که فردی بر آن‌ها جزم یابد. در اشکال (۳) نیز مؤمن برای ایمان به این باور که «خداوند مهربان است»، باید ادراکی واضح و متمایز از «مهربانی چیزی یا کسی به عنوان خدا» داشته باشد ولی بنا بر فرض، ظاهراً همین ادراک مستلزم آن است که او به طور جزمی بپذیرد که «خداوند مهربان است» و این، نشان از گرفتار شدن به دوری معرفتی خواهد بود.

ولی بر خلاف تصور لاک از ایمان - که آن را تا حد تمایلی ذهنی برای جزم یافتن به یک باور فرو می‌کاهد - ایمان موضوعی فراتر از چنین تمایلی است.

«ایمان به خداوند، به هیچ وجه چیزی شبیه به این اعتقاد نیست که چنین شخصی به عنوان خدا وجود دارد. به بیان ساده، اعتقاد داشتن به این‌که خدا وجود دارد، تنها پذیرش صدق یک گزاره مشخص است. گزاره‌ای مانند این‌که هستی مشخصی وجود دارد که جهان را خلق کرده است، ازلی است، از نهایت حکمت، عدالت، معرفت، و قدرت برخوردار است. ولی ... شیاطین نیز به چنین چیزی اعتقاد دارند و از آن به خود می‌لرزند. با این همه، شیاطین به خداوند ایمان ندارند؛ چرا که ایمان به خداوند، موضوعی کاملاً متفاوت است ... ایمان به خداوند، به معنای اعتماد کردن به خداوند، پذیرفتن خداوند، پذیرفتن اراده او، زندگی خود را وقف او کردن و زیستن در حضور اوست.»

(Plantinga, 1983, p.18)

ایمان، متفاوت از جزم یافتن به یک باور است؛ چرا که در غیر این صورت، باید ایمان را نهایتاً به اراده انسان برگرداند؛ به این‌که آیا مایل است فلان باور را جزمی بپذیرد یا نه. در حالی که ایمان از دید مسیحیان اولیه، بیش از آن‌که ناشی از فعل انسان باشد، هدیه‌ای از جانب خداوند به شمار می‌آمد. هدیه‌ای که اراده فرد برای پذیرش جزمی متعلق یک باور ایمانی، ناشی از آن است و نه بر عکس.

«با آن‌که پولس گفته است «من بر ایمان مداومت کرده‌ام»، ولی در جای دیگری نیز چنین گفته است: «لطف الهی نصیبم شده است تا بتوانم با ایمان باشم»^۹ ... او نگفت «چون با ایمان بودم لطف الهی نصیبم شده است»، بلکه اصرار داشت

بگوید «[لطف الهی نصیب شده است] تا بتوانم با ایمان باشم». از این سخن آشکار می‌شود که گذشته از آن‌که ایمان داشتن، صرفاً به لطف الهی میسر می‌شود؛ بلکه حتی خود ایمان نیز هدیه خداوند است.»

(Augustine, 2010, p.155)

بنا بر همین دیدگاه، ایمان نه با استدلال (و یا توان بر استدلال) آغاز می‌شود و نه با رد استدلال (یا ناتوانی بر استدلال) از بین می‌رود؛ هر چند که از این نیز نمی‌توان نتیجه گرفت که ایمان، قابل استدلال نیست. دلیل این سخن آن است که بنا بر تعریف ایمان به هدیه خداوند، همیشه یک سوی آن، فراتر از داشته‌ها و یا توان معرفتی فرد قرار می‌گیرد؛ پس وابستگی تام و تمام به این داشته‌ها و یا توان معرفتی فرد نیز ندارد. همین برای برون‌گرا کافی است تا مدعی شود که هیچ دلیل ضروری و کلی‌ای وجود ندارد که مؤمن را در قبال باور ایمانی‌اش، حتی ملزم به داشتن ادراکی واضح و متمایز از متعلق باورش کند. البته اگر از مؤمنی که باور دارد «خداوند مهربان است»، پرسیده شود: «آیا چنین خدایی وجود دارد یا نه»، چنین نیست که او در پاسخ مثبت دادن به این پرسش مردد ماند و یا قادر نباشد توصیفی از مهربانی خداوند ارائه دهد؛ بلکه منظور این است که زیستن در حضور خداوند (و یا همه چیز را جلوه‌ای از مهربانی او دیدن)، به لطف الهی ممکن می‌شود و مشروط به داشتن ادراکی واضح و متمایز از چنین خدایی (و یا مهربانی او) نیست.

ما از مادری که برای چند لحظه از کودکش غافل شده است و اکنون صدای جیغ کشیدنش را می‌شنود، آیا توقع داریم ابتدا به ادراکی واضح و متمایز از آنچه شنیده برسد و سپس به دنبال کودکش بگردد؟ و یا هنگامی که او را در آغوش کشیده و در حال نوازش کردن است، آیا انتظار داریم ادراکی واضح و متمایز از - مثلاً - این گزاره داشته باشد که «آنچه در آغوش کشیده‌ام، نه ربّاتی کودک‌نما بلکه فرزند واقعی‌ام است». اگر چه ممکن است مادری به علت ناتوانی در پذیرش مرگ کودکش، تا مدت‌ها با خیال او زندگی کند، صدایش را بشنود و یا حتی او را در آغوش بکشد؛ ولی این همه سبب نمی‌شود تا همه مادران را دچار چنین توهمی بدانیم و یا ادراکی واضح و متمایز از باور به وجود کودکشان را از آنان طلب کنیم. علاوه بر این، گاهی مادران حتی درباره‌ی اوضاع

درونی کودکان، و یا خطرات احتمالی‌ای که آنان را تهدید می‌کند، باورهای صادقی دارند که نه محتوای حسی دارند و نه این‌که آنها را با تأمل در باورهای سابق‌شان نتیجه گرفته‌اند. آنان این باورها را به نحو غیر استنتاجی به دست می‌آورند. ایمان مؤمن به این‌که «خداوند مهربان است» نیز همین‌گونه است. مؤمن مدعی نیست که چون در درون خودش «مهربانی چیز یا کسی به عنوان خدا» را احساس کرده و بهترین تبیین برای این احساس نیز این است که چنین خدایی وجود داشته باشد، پس «چنین خدایی وجود دارد و البته مهربان است».^۱ این نوعی استنتاج است که اگر نگوییم معیوب، لاقط ناقص است.

باور به این‌که «خداوند مهربان است»، باوری غیر استنتاجی (و یا بی‌واسطه) است که از طریق استدلال بدست نمی‌آید و از همین رو، منوط به در اختیار داشتن ادراکی واضح و متمایز - از قبیل آن ادراکاتی که برای استدلال مورد نیاز است - نیست. این، چیزی شبیه به غیر استنتاجی بودن ادراک حسی است. شما این باور که «اکنون منی در مقابل‌تان قرار دارد» را می‌پذیرید، نه به این دلیل که مثلاً دیدن یا لمس کردن آن را مقدمه‌استدلالی بر وجود آن قرار داده‌اید؛ بلکه می‌پذیرید چون لاقط به چشم یا دستان خود اعتماد دارید و تا هنگامی بر این اعتماد باقی خواهید ماند که قرائنی مناسب و البته قوی بر ضد آن وجود نداشته باشد. بنابراین، تا آنجایی که بتوان نشان داد چنین قرائنی بر ضد این اعتماد وجود ندارند، باورهای شما معتبر و موجّه خواهند بود. مؤمن نیز با وجود آن‌که متعلق باورش فاقد محتوای حسی است؛ و نیز از وضوح و تمایز و یا جزئیات مکفی برخوردار نیست؛ باز هم تا هنگامی که بتواند نشان دهد قوای ادراکی موکد چنین باوری قابل اعتماد هستند، باورش موجّه خواهد بود. هیچ‌یک از این دو ویژگی، ضرورتاً سبب نمی‌شود که ایمان را نوعی از معرفت معتبر ندانیم. اساساً چرا باید حیطة معرفت معتبر خود را با این پیش‌فرض محدود کنیم که «تنها مجاری ادراک حسی ما هستند که ابزارهای ممکن را در اختیار ما قرار می‌دهند تا به کمک آن‌ها، آگاهی تجربی از واقعیت بیرونی داشته باشیم» (Alston, 1998b, p.251). بنا بر این تقریر برون‌گرایانه از توجیه، مؤمن نه متعهد به ارائه (و یا توان بر ارائه) قرائن مناسب است و نه لزوماً باید ادراکی واضح و متمایز از متعلق باور ایمانی خود داشته باشد.

معضل دور مطرح شده در اشکال (۳) نیز به همان تعریفی برمی‌گردد که لاک از ایمان ارائه داده است؛ و گر نه، مؤمن برای پای‌بندی به باور خود، نیازمند به ادراکی واضح و متمایز از متعلق آن نیست.

مطالب ارائه شده تا اینجا مبتنی بر این فرض بود که منظور الهی‌دان آگوستینی از فهمیدن، فهم متعلق باور ایمانی است. ولی آنچه - به عنوان مثال - از این کلام آگوستین برمی‌آید که «ایمان دارم ... حقیقت، هر کجا و به هر طریق که آشکار شود، یگانه تعلیم‌کننده آن تویی» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰)، این احتمال را قوت می‌دهد که احیاناً منظور آگوستین، به بحثی الهیاتی محدود نبوده است. وقتی این احتمال پررنگ‌تر می‌شود که درمی‌یابیم آگوستین و بسیاری از الهی‌دانان قرون وسطی، تمایز چندانی میان فلسفه و الهیات نمی‌دیدند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۰۵). علاوه بر این، پلنتینگا و ولترستورف، تئوری اعتمادگرایی را به مباحثی صرفاً الهیاتی محدود نکرده‌اند و با پی‌گیری آن، به دنبال ارائه یک تئوری معرفت‌شناسانه فراگیر هستند.^{۱۱} در بخش دوم مقاله، ادعای ارائه چنین تئوری فراگیری از سوی الهی‌دان آگوستینی را بیشتر بررسی می‌کنیم.

۲. ایمان به مثابه شرط توجیه معرفت

این بخش مهم‌تر از بخش نخست است؛ زیرا قصد داریم با پی‌گیری رویکرد برون‌گرایانه بخش قبل نشان دهیم که ادعای الهی‌دان آگوستینی، حاوی پیش‌شرطی ضروری برای مواجهه بودن تمام باورهای قابل فهم است. اگر این گونه باشد، آنگاه به جای پاسخ گفتن مجزاً به هر یک از اشکالات احتمالی، زمینه را برای رفع تمام آن‌ها فراهم کرده‌ایم. در سنت ارسطویی، فهم هر چیزی، فهم علل نخستین و یا بنیادین آن است.^{۱۲} بنابراین همین سنت، یک تئوری معرفت‌شناسانه، باید تئوری‌ای درباره علل نخستین و یا بنیادین معرفت باشد. بدین ترتیب، اگر قرار است جمله مشهور «ایمان می‌آورم تا بفهمم»، شاخص یک تئوری معرفت‌شناسانه فراگیر به شمار آید، باید لااقل حاوی یک تئوری علی درباره منشأ معرفت باشد. به عبارت دقیق‌تر، یک الهی‌دان آگوستینی باید بتواند نشان دهد که معرفت، معلول چیزهایی است که تنها و تنها، از ره‌گذر ایمان فراهم می‌شوند. به طور خلاصه، چنین تئوری علی‌ای حداقل باید متضمن چند شرط زیر باشد:

شرط (۱): علل ایجاد‌کننده باور، باوری در حد معرفت ایجاد کنند.

شرط (۲): برای این علل، بدیل شکاکانه‌ای وجود نداشته باشد.

شرط (۳): ایمان، پیش‌شرط این علل باشد و گزینه بدیلی برای آن وجود نداشته باشد.

پیش از این و در پاسخ به اشکال (۱)، توضیح داده شد که یک باور موجّه، باوری نیست که فرد لزوماً به قرینه مناسبی در تأیید آن دسترسی مستقیم داشته باشد؛ بلکه چنین قید درون‌گرایانه‌ای درباره توجیه، علاوه بر سخت‌گیرانه بودن، نه کافی است و نه حتی حاوی ضمانتی در باب صدق آن باور است. در مقابل، رویکرد برون‌گرایانه به توجیه، فرد را وادار نمی‌کند تا برای موجّه بودن، همچون دکارت، ابتدا سبد باورهایش را به کلی خالی کند و سپس با توجه به قرائنی مناسب، دوباره آن را پر کند. این رویکرد، تقریرهای سهل‌الوصول‌تری را برای موجّه بودن فرد در باب باورهایش پیشنهاد می‌کند. از میان این تقریرها، ظاهراً اعتمادگرایی توان تبیینی بالاتری دارد؛ و نیز به نظر می‌رسد که تناسب بیشتری نیز با هدف این مقاله داشته باشد. در این تقریر از موجّه بودن، «یک باور خاص، تا هنگامی که دارای منشأ مناسبی باشد، یعنی مراحل قابل اعتمادی از تولید و حفظ باور را پشت سر گذاشته باشد، باوری موجّه برای فرد خواهد بود»^{۱۳} مگر آن‌که چنین اعتمادی سبب راه یافتن تناقض یا ناسازگاری میان باورهای فرد شود. نکته حائز اهمیت آن است که مشاهده عدم تناقض یا ناسازگاری در مجموعه باورها، مبنای اصلی توجیه نیست؛ بلکه بیشتر نقش یک فسخ‌کننده معرفتی^{۱۴} را ایفا می‌کند؛ چیزی شبیه به یک غربال که دانه‌های معیوب را از دانه‌های سالم تمیز می‌دهد. باید به این نکته توجه داشت که تشخیص و رفع تناقض یا ناسازگاری نیز به نوبه خود مبتنی بر نوعی اعتماد به مراحل تولید و حفظ باور است. پس اگر باوری منشأ قابل اعتمادی داشته باشد، باوری موجّه خواهد بود. این، همان چیزی است که شرط (۱) طلب می‌کند.

اما شرط (۲) از شرط (۱) نیز مهم‌تر است؛ زیرا موجّه بودن بدین شیوه، مستلزم طرد کردن بدیل‌هایی است که از سوی شکاک ارائه می‌شوند؛ بدیل‌هایی که پای مانعی معرفتی را به میان می‌کشند. شکاک سعی دارد تا با ارائه این بدیل‌ها نشان دهد که برای برطرف کردن احتمال وجود مانعی معرفتی، نمی‌توان صرفاً به این نکته بسنده کرد که ما بدو در خود تمایلی به فرض چنین مانعی نمی‌یابیم؛ یا این نکته که در مجموعه باورهایمان

تناقض یا ناسازگاری مشاهده نمی‌کنیم؛ یا حتی این نکته که باورهایمان، مراحل قابل اعتمادی از تولید یا حفظ باور را پشت سر گذاشته‌اند. نمی‌توانیم به این نکات بسنده کنیم؛ چرا که بدیلی شکاکانه مانند «مغزهایی در خمره» نیز قادرست همه این موارد را به خوبی تبیین کند. پس هنوز احتمال وجود مانعی معرفتی برطرف نشده است.

مبنای تمام بدیل‌هایی که از سوی شکاک مطرح می‌شوند این است که «هیچ قضیه‌ای را نمی‌توان به نحو مدلی اثبات کرد، مگر این‌که ثابت شود فرض خلاف آن اشتباه است». او، با تکیه بر همین مبنا قادرست حتی برای باورهای ظاهراً مناقشه‌ناپذیری همچون «عالم خارج وجود دارد»، بدیل‌هایی ارائه دهد که طرد کردن آن‌ها به همین سادگی ممکن نیست. شکاک، به درستی تشخیص داده است که اگر اثبات هر چیزی منوط به اثبات اشتباه بودن فرض خلاف آن باشد، آنگاه بدیلی مانند «مغزهایی در خمره» را نمی‌توان به همین سادگی رد کرد. این بدیل شکاکانه، فرض می‌کند که چنین مغزهایی، همیشه به نحوی تحریک می‌شوند تا عیناً همان ادراک حسی‌ای را داشته باشند که اگر مغزهایی در خمره نبودند و عالم واقعی هم وجود داشت، از آن برخوردار بودند. ما واقعاً نمی‌توانیم به طور مدلی اثبات کنیم که فرض «مغزهایی در خمره» اشتباه است.^{۱۵} چنین بدیل شکاکانه‌ای به خوبی قادرست حتی عدم تمایل ما به فرض مانعی معرفتی، متناقض یا ناسازگار نبودن باورها، یا حتی قابل اعتماد بودن مراحل تولید و حفظ باور را نیز تبیین کند. شاید تمام این‌ها، مشخصه‌هایی باشند که به نحوی در مغزهای ما کاشته شده‌اند؛ شاید مغزهای ما به گونه‌ای تحریک می‌شوند تا همیشه این موارد را مراعات کنند.

با این همه، به نظر می‌رسد که شکاک، هنوز فرض‌هایی مانند وجود عالم خارج و یا بدن را رد نکرده است. واقعیت نیز این است که او چنین فرض‌هایی را رد نمی‌کند؛ چرا که اساساً به دنبال چنین هدفی نیست. اگر ما تصور کرده‌ایم که منظور شکاک از طرح بدیلی شکاکانه این است که فرض‌هایی مانند «وجود عالم خارج» و یا «بدن داشتن» را از ما بگیرد، باید بدانیم که منظور او را از همان ابتدا اشتباه فهمیده‌ایم. او در واقع، به دنبال قوت بخشیدن به این نکته است که ما، دچار توازنی معرفتی میان دو باور مانع‌الجمع هستیم؛ توازنی معرفتی میان این باور که «عالم خارج وجود دارد» و این

باور که «شاید چیزی بیش از مغزهایی در خمره نباشیم». شکاک، همیشه به دنبال طرح همین توازن معرفتی بوده است، نه چیز دیگر (هیوم، ۱۳۸۸، ص ۳۷).

بار دیگر یادآور می‌شود که تلاش برای ردّ یک بدیل، کمکی به حل مسئله نمی‌کند؛ باید راه‌کاری را در پیش گرفت که هر گونه بدیلی را طرد کند. برای طرد هر گونه بدیل شکاکانه نیز باید به دنبال طرد مبنایی باشیم که شکاک، بر اساس آن می‌تواند بدیل‌های شکاکانه‌اش را مطرح کند. آنچه به شکاک اجازه می‌دهد تا بدیلی شکاکانه ارائه دهد، این فرض است که «هیچ قضیه‌ای را نمی‌توان به نحو مدّلی اثبات کرد (و یا در آن موجه بود) مگر این‌که ثابت شود فرض خلاف آن اشتباه است». این فرض، فرضی درون‌گرایانه است؛ زیرا موجه بودن در یک باور را مشروط به دست‌رسی مستقیم معرفتی به تمام مؤلفه‌هایی می‌کند که آن باور را موجه می‌کنند. این مطلب نشان می‌دهد که میان شکاک و قرینه‌گرا، بیش از آنچه غالباً تصوّر می‌شود، همراهی مبنایی وجود دارد. پس تمام آنچه در مورد مبنای قرینه‌گرا صدق می‌کند، در مورد فرض مبنای شکاک نیز صادق است و اساساً شاید بتوان مدّعی شد که وظایف معرفتی درون‌گرایانه، شکاکیتی را همراه با خود پرورش می‌دهد که توان پاسخ‌گویی به آن را ندارد.

در مقابل، رویکرد برون‌گرایانه لزوم پی‌گیری قرینه‌ای دالّ بر اشتباه بودن بدیل شکاکانه را از دایره وظایف معرفتی ما خارج می‌کند؛ ولی در قبال آن از ما می‌خواهد که توقعی متواضعانه‌تر از معرفت داشته باشیم و احتمال خطا را همچون بقیه چیزهایی که ناگزیر از پذیرش آن‌ها هستیم، بپذیریم. اگر چه خطاپذیری^۱ هزینه‌ای است که شاید به مذاق برخی خوش نیاید، ولی همین فرض است که ما را قادر می‌سازد تا با نادیده گرفتن شکاک، فرض کنیم که شرط (۲) نیز برآورده شده است. در واقع، حتی آنگاه که با استدلالی شکاکانه و مبتنی بر فرض مانعی معرفتی روبه‌رو می‌شویم، حتی اگر ندانیم که شکاک در کجای استدلالش به خطا رفته، باز هم قادریم - همچون جی. ای. مور - با بالا گرفتن دست‌هایمان در مقابل شکاک، با اطمینان بگوییم: می‌دانم که این، دست راست من و آن یکی هم دست چپ من است؛ اطمینان ما به چنین چیزی، به مراتب بیشتر از اطمینانی است که ممکن است به صحت استدلال شکاک داشته باشیم (Cohen, 1998, p.497). در این رویکرد به مسئله توجیه، برای موجه بودن در باورهایی مانند «می‌دانم که

این دست راست و آن یکی نیز دست چپ من است»، نیازی نیست که مثلاً نشان دهیم بدیل شکاکانه «مغزه‌هایی در خمره» اشتباه است. توانایی برون‌گرایی در تبیین و حفظ شهودهای متعارفمان، یکی از مهم‌ترین برتری‌های آن نسبت به درون‌گرایی است.

در ادامه باید گفت که شرط (۳)، از هر دو شرط قبلی مهم‌تر است؛ زیرا موضع الهی‌دان آگوستینی مبتنی بر ادعایی است که در همین شرط نهفته است؛ ادعایی مبنی بر این که معرفت، معلول چیزهایی است که تنها و تنها از ره‌گذر ایمان فراهم می‌شوند. باید توجه داشت که ادعای الهی‌دان آگوستینی ربطی به این پرسش ندارد که آیا امکان معرفت برای ما وجود دارد یا نه، تا انتظار داشته باشیم که او هیجان‌زده پاسخ دهد: «آری ... تنها و تنها ایمان است که چنین چیزی را برای ما ممکن می‌سازد». خیر؛ ادعای الهی‌دان آگوستینی متوجه پرسشی کاملاً متفاوت است. او در پی یافتن پاسخی درخور برای این پرسش است که چرا ما می‌فهمیم و درست هم می‌فهمیم (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۶۸). «فهمیدن و درست فهمیدن» معادل با «موجه بودن» است و گر نه حتی یک بی‌ایمان نیز قادرست به خوبی بفهمد که مجموع اندازه‌های دو ضلع یک مثلث، همیشه بزرگ‌تر از اندازه ضلع سوم آن است. پس به عبارت دقیق‌تر، ادعای این الهی‌دان را باید متوجه این پرسش دانست که چرا ما در باورهای خود موجه هستیم؟ او معتقد است با آن که یک بی‌ایمان، خیلی چیزها را به خوبی می‌فهمد، ولی در آنچه می‌فهمد، موجه نیست؛ زیرا این ایمان است که شرایط موجه بودن را فراهم می‌آورد.

اما «موجه بودن»، به شیوه خاصی از تولید و حفظ باور یا حتی داشتن خصلت معرفتی خاصی به هنگام تولید و حفظ باور اشاره ندارد تا کسی بخواهد با تحلیل آن شیوه یا خصلت، مؤلفه‌های «موجه بودن» را نمایان سازد؛ بلکه تمام آن‌ها را شامل می‌شود، بدون آن که نیاز باشد به تک‌تک آن‌ها یا ویژگی‌هایشان اشاره شود. بنابراین درباره این پرسش که «چرا ما در باور خود موجه هستیم»، حتی نباید به دنبال آمار و احتمالاتی باشیم که نشان می‌دهند کدام شیوه یا خصلت، سهم بیشتری در تولید و حفظ باور موجه دارند؛ زیرا موجه بودن همین آمار و احتمالات نیز مبتنی بر پاسخی است که قرار است به این پرسش داده شود. اساساً پاسخ را نباید در داشته‌ها یا توانایی‌های معرفتی انسان جست‌وجو کرد. چنین جست‌وجویی به این می‌ماند که در برابر پرسشی مانند «چرا سنگی

که رها می‌شود، سقوط می‌کند؟» پاسخ دهیم: «سنگی که رها می‌شود، مسیر مستقیمی را تا رسیدن به زمین طی می‌کند». پرسش از چرایی هیچ چیزی را نمی‌توان با توصیفی از چگونگی وقوع آن پاسخ داد. اگر پرسش در این باره است که «چرا ما درباره آنچه بدان باور داریم، می‌توانیم موجه هم باشیم»، پاسخ را نمی‌توان از توصیف شیوه‌های توجیه و یا احیاناً خصلت‌های معرفتی شخص موجه بیرون کشید.^{۱۷} مبنای موجه بودن در باورهایمان (یا علت نخستین آن) را باید در جای دیگری جست‌وجو کرد. آگوستین، این نکته را چنین گوشزد کرده است:

«چنین نیست که ما خودمان، بقدر کافی توان اندیشیدن به هر چیزی را داشته باشیم؛ منشأ توانایی ما [بر انجام چنین کاری] بیشتر از ناحیه خداوند است.»^{۱۸}

(Augustine, 2010, p.154)

این مطلب، صرفاً بذل و بخششی معرفتی برای نشان دادن عمق ایمان نیست؛ بلکه اذعان به مبنای معرفتی به مراتب مهم‌تری است. در رویکرد برون‌گرایانه به مسئله توجیه، یا باید به گفتن این نکته بسنده کرد که باورهای ما، به طور کلی موجه‌اند و دیگر در پی این نبود که با طرح تئوری‌هایی علی، آن بخش از مؤلفه‌های توجیه را که خارج از دست‌رسی مستقیم فرد هستند تبیین کرد - که البته چنین کاری بسیار خام به نظر می‌رسد؛ یا آن‌که اگر با طرح چنین تئوری‌هایی در پی تبیین آن مؤلفه‌ها هستیم، باید سلسله علل را در یک‌جا به نحو مناسبی قطع کنیم تا شرط تعلیل را مراعات کرده باشیم. بنابراین اگر موجه بودن S در باور به P، معلول باورش به Q باشد و موجه بودنش در باور به Q نیز معلول باورش به R باشد و ...، نهایتاً این سلسله باید به باوری ختم شود که موجه بودن S در آن، معلول باور S به چیز دیگری نباشد. اینجا دقیقاً همان جایی است که انتظار می‌رود الهی‌دان آگوستینی، برگ برنده خود را رو کند؛ زیرا در بخش نخست مقاله نشان دادیم که «ایمان به وجود خداوند، معلول باور به هیچ چیز دیگری نیست؛ به عبارت دیگر، ایمان به وجود خداوند، باوری پایه است». ولی پایه بودن صرفاً نشان می‌دهد که فرد برای موجه بودن در آن باور، به باور یا باورهای دیگری نیاز ندارد. از این مطلب نمی‌توان نتیجه گرفت که علت موجه بودن فرد در سایر باورها نیز همین باور است. این، بیش از هر چیزی، شاید حاکی از جواز معرفتی جهت داشتن

معیارهای متعدّد توجیه باشد. ولی ما به دنبال نوعی معرفت‌شناسی فراگیر هستیم؛ نه چیزی که به فرد اجازه دهد تا در میان باورهای خود (و یا حتی نسبت به باورهای سایر افراد)، معیارهای متعددی را برای موجّه بودن اعمال کند. یک معرفت‌شناسی فراگیر مستلزم ارائه معیاری واحد برای موجّه بودن است؛ معیاری که موجّه بودن تمام باورهای فرد (و حتی باورهای سایر افراد)، به یک اندازه بر آن متکی باشد.

پیش از این تصریح شد که در رویکرد برون‌گرایانه، پاسخ نهایی به این پرسش که «چرا در باورهای خود موجّه هستیم» را نباید از صرف داشته‌ها یا توانایی‌های معرفتی خود انتظار داشته باشیم. این امر، مستلزم دخالت دادن عاملی غیر معرفتی برای تبیین موجّه بودن است. دم‌دست‌ترین عامل غیر معرفتی‌ای که احتمال دارد در موجّه بودن ما دخالت داشته باشد، طرحی است که بر اساس آن، قوای ادراکی ما باوری را تولید یا حفظ می‌کنند. طرح داشتن، مستلزم وجود هدفی است که قرار است تحقق یابد. اگر مهم‌ترین هدف - در میان اهداف متعددی که ممکن است برای قوای ادراکی وجود داشته باشد - تولید و حفظ باوری صادق باشد، آنگاه تحقق یافتن این هدف به پیش‌شرط‌هایی کلی و ضروری نیازمند است که عبارت‌اند از: (۱) برای تولید یا حفظ باوری صادق، این قوا باید چنان جهت‌دهی شده باشند که به خوبی قادر باشند از عهده چنین کاری برآیند. به عبارت دیگر، غالب باورهای تولید یا حفظ شده، باورهایی صادق باشند. (۲) باید عالم واقع را محیطی معرفتی و متناسب با این قوای ادراکی فرض کرد (Plantinga, 1993, p.19). حال اگر بتوان نشان داد که یک بی‌ایمان، به طور معقولی نمی‌تواند چنین پیش‌شرط‌هایی را داشته باشد، آنگاه درستی ادعای الهی‌دان آگوستینی آشکار خواهد شد.

برای نمایان شدن این نکته که بی‌ایمان نمی‌تواند به نحو معقولی دارای چنین پیش‌فرض‌هایی باشد، باید بر بنیادی‌ترین باور او انگشت گذاشت. او، برخلاف مؤمن، ایمان ندارد که این جهان و محتوای آن - و بالتبع، ما و قوای ادراکی مان - مخلوق خالق حکیم و قادر است؛ خالق که برای خلقت هدف داشته و این هدف را نیز به بهترین وجه ممکن تحقق بخشیده است. بی‌ایمان، برای برآورده شدن پیش‌شرط‌های فوق ناگزیر است به احتمالاتی بدیل متوسل شود. او، ممکن است پیش‌شرط‌های فوق را تنها واکنشی فیزیولوژیک به تأثیراتی بداند که از سوی محیط پیرامون بر قوای ادراکی ما تحمیل شده

است؛ واکنش‌هایی که بر اساس فرضیهٔ تکامل طبیعی، به مرور زمان با این تأثیرات بیرونی سازگاری پیدا کرده‌اند.^{۱۹} او، ممکن است ادعای خلق شدن به بهترین وجه ممکن را با ادعای وجود جهان‌های ممکن رد کند؛ و یا حتی صدقی پراگماتیستی را جای‌گزین صدق با نظر به عالم واقع کند. ولی او در تمام این جای‌گزینی‌ها، با اشکالاتی جدی مواجه خواهد شد.

اشکال (الف): اگر منظور از عادت کردن و یا سازگار شدن، اشاره به امری اکتسابی باشد، او هنوز تبیین نکرده است که قوای ادراکی ما، قواعد یا مقدمات مورد نیاز برای چنین اکتسابی را از کجا به دست آورده است. فراموش نشود که او باید تبیین کند؛ یعنی علل نخستین را نشان دهد، نه آن‌که به طور مداوم توصیفات پیچیده‌تری را پیش بکشد. او، حتی اگر منشأ این قواعد یا مقدمات را به مشخصه‌های ژنتیکی برگرداند، باز هم روشن نیست که چرا چنین مشخصه‌هایی قادرند فرآیندی را هدایت کنند که به تولید یا حفظ باورهایی ختم می‌شود که غالباً صادق‌اند. او حتی اگر مدعی باشد که مقدمات لازم برای تولید و حفظ باور توسط قوای ادراکی را محیط پیرامون ایجاد کرده و با تأثیر خود بر آن‌ها سبب شده است تا این قوا بتوانند به خوبی از این قواعد و مقدمات برای تولید و حفظ باور استفاده کنند و خودش نیز به نحوی مسبب صادق بودن این باورهاست، آنگاه آیا تلویحاً نشان نداده است که منازعهٔ میان او با مؤمن بر سر این مسئله که «آیا باید به وجود خالق حکیم و قادر معتقد باشیم یا نه»، صرفاً به نوعی نام‌گذاری بر می‌گردد، نه چیزی دیگر.

اشکال (ب): بی‌ایمان، با طرح این فرض که شاید جهان‌های ممکن دیگری وجود داشته باشند، در پی آن است تا نشان دهد آن جهانی که ما جزئی از آن هستیم، ضرورتاً بهترین حالت ممکن نیست؛ پس نمی‌توان مدعی شد که اگر دارای قوایی ادراکی هستیم، این قوا باید متناسب با محیط معرفتی پیرامون باشند، و یا به خوبی بر تحقق بخشیدن به هدفی که برای آن خلق شده‌اند توانا هستند. شاید ما چیزی جز نسخه‌هایی ناقص از خلقتی به مراتب کامل‌تر نباشیم که خالق، صرفاً از سر بی‌تجربگی آن را چنین خلق کرده است (هیوم، ۱۳۸۸، ص ۸۸). این‌که جهان‌های ممکن، چگونه جهان‌هایی هستند، هنوز محل منازعه است. ولی حتی اگر بپذیریم که بنابر فرض بی‌ایمان، این

جهان‌ها می‌توانند نمونه‌هایی ناقص از جهانی کامل‌تر باشند، هنوز مشخص نشده است که منظور از «ناقص» و «کامل‌تر» چیست. اگر منظور از نقص، نداشتن آن چیزهایی است که وجود آن جهان‌ها مقتضی داشتن آن‌هاست، باید مشخص شود که چگونه چنین جهان‌هایی می‌توانند وجود داشته باشند، در حالی که هنوز اقتضای چنین وجود داشتنی را ندارند؟ اگر چنین نقصانی مدنظر نباشد و جهان‌های ممکن دارای تمام چیزهایی باشند که وجودشان مقتضی آن است، پس چگونه می‌توان نتیجه گرفت که قوای ادراکی ما و یا محیط معرفتی پیرامون آن، در چنین جهان‌هایی دارای آن توانایی‌ها و مشخصه‌هایی نیستند که باید داشته باشند.

اشکال (ج): بنابر تقریری پراگماتیستی، ارزش صدق متعلق یک باور ربطی به وضع عالم واقع ندارد؛ بلکه یا مرتبط با بهترین تبیینی است که ما بر سر آن به توافق رسیده‌ایم، یا مرتبط با تبیینی است که به هر حال کارآمدی خود را در دراز مدت نشان داده است. بنابراین، بی‌ایمان مدعی است که از صدق باورها نباید نتیجه گرفت که قوای ادراکی ما، در محیط معرفتی‌ای فعالیت می‌کنند که متناسب با آن هستند. اگر چه یک پراگماتیست ممکن است صدق را اینگونه تبیین کند، ولی باز هم وضع عالم واقع را به طور کلی کنار نزده؛ بلکه به طور پیش‌فرض مدعی شده است که آنچه نهایتاً ادراک خواهد شد، چیزی غیر از عالم واقع نخواهد بود. این پیش‌فرض، باز هم تناسب میان قوای ادراکی و محیط معرفتی پیرامونش را فرض گرفته است. به عبارت دقیق‌تر، مبنای متناسب دانستن قوای ادراکی و محیط معرفتی پیرامون آن، توانایی این قوا بر تشخیص است؛ حال چه این تشخیص، تشخیص وضع عالم واقع باشد و به محض فعالیت قوای ادراکی تحقق یابد، و چه تشخیص بهترین یا کارآمدترین تبیین باشد که نهایتاً تحقق خواهد یافت. در تمام این موارد، بالاخره چیزی برای تشخیص فرض شده است؛ آن هم چیزی که نهایتاً قرار است به درستی تشخیص داده شود.

تمام این اشکالات نشان می‌دهد که بی‌ایمان، یا باید دارای پیش‌شرط‌هایی مؤمنانه باشد و این جهان و محتوای آن - و بالتبع ما و قوای ادراکی‌مان - را مخلوق خالق حکیم و قادر بداند؛ خالق که برای خلقت هدف داشته و این هدف را نیز به بهترین وجه ممکن تحقق بخشیده است؛ یا آن‌که باید در شکاکیتی باقی بماند که هیچ راهی

برای گریز از آن ندارد. اساساً در صورت فقدان این تبیین مؤمنانه که «عالم، مخلوق خالقی حکیم و قادرست»، به هیچ‌وجه معلوم نیست که چرا باید در یک باور خاص، کمتر از باور دیگری شک داشته باشد، و یا حتی چرا باید به قوای ادراکی‌ای اعتماد داشته باشد که چنین باوری را تولید یا حفظ کرده‌اند (Plantinga, 1993, p.237).

نتیجه‌گیری

جست‌وجو در عبارات آگوستین، ما را با فرازهای تأمل برانگیزی مواجه می‌سازد؛ فرازهایی مانند: «پولس قدیس [به ما] تعلیم می‌دهد که نباید به بصیرت خود چنان غرّه شویم که گویی آنچه دیده‌ایم و حتی قوه‌ای که ما را قادر به دیدن می‌سازد، عطیه‌ای از جانب پروردگار نبوده است؛^{۲۰} زیرا هر قوه‌ای که در ما وجود دارد، عطیه‌ای از جانب اوست» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳). اما خدایا ... آنچه عطیه‌ای از جانب توست، آفریده توست و هر آنچه را که تو آفریده‌ای، بسیار نیکو آفریده‌ای^{۲۱} (آگوستین، ۱۳۸۱، صص ۴۶۵-۴۶۶). «[خداوند] می‌دانم تو هرگز فریب‌مان نمی‌دهی؛ هرگز نمی‌گذاری که بیش از حد طاق خود وسوسه شویم؛ و با هر وسوسه‌ای، راه گریز را نیز فراهم آورده‌ای و ما را به پایمردی در برابرش قادر ساخته‌ای» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۲۹۸). و برآستی اگر تو جانب ما باشی، «چه کسی توان آن دارد که به عداوت با ما برخیزد»^{۲۲} (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۳۹۱).

ما با تبیینی ارسطویی (و به عبارتی دقیق‌تر، تعلیل معرفت) نشان دادیم که این عبارات آگوستین، صرفاً بذل و بخششی مؤمنانه در برابر پروردگار نیست؛ بلکه به ضرورتی منطقی در باب معرفت اشاره دارد. به تفصیل نشان دادیم که الهی‌دان آگوستینی، با این ادعا که «ایمان می‌آورم تا بفهمم»، علاوه بر آن‌که وظیفه معرفتی خود را زیر پا نگذاشته؛ بلکه معیار واحد و فراگیری را برای توجیه معرفتی عرضه کرده است. او در قبال این پرسش که «چرا در باورهای خود موجه هستیم؟» چنین پاسخ می‌دهد که جهان و هر چه در آن است - و بالتبع ما و قوای ادراکی‌مان - مخلوق خالقی حکیم و قادرست؛ خالقی که برای خلقتش هدفی داشته و این هدف را نیز به بهترین وجه ممکن محقق کرده است. نتیجه مهمی که از این پاسخ بدست می‌آید آن‌که قوای ادراکی ما، در محیط معرفتی متناسب با خود فعالیت می‌کنند و به نحو شایسته‌ای نیز برای تولید یا حفظ

باوری صادق جهت‌دهی شده‌اند؛ چنان‌که قادرند به خوبی از عهدهٔ چنین کاری برآیند. هم‌چنین نشان دادیم که چرا اعتماد به قوای ادراکی‌ای که مسئول تولید و حفظ باوری صادق هستند، از هیچ طریقی جز تبیینی مؤمنانه ممکن نیست^{۲۳} و نیز نتیجه گرفتیم که بی‌ایمان، ناگزیر است یا به همین تبیین مؤمنانه متوسل شود یا در شکاکیتی باقی بماند که هیچ راهی برای گریز از آن نیست. حتی بی‌ایمانی همچون ویتگنشتاین نیز صادقانه به این گریز ناپذیری اعتراف کرده است: «با آن‌که انسان متدینی نیست؛ ولی چاره‌ای هم ندارم جز این‌که به هر مسئله‌ای، از منظری دینی بنگرم.»^{۲۴}

نکتهٔ پایانی نیز آن‌که پاسخ به «چرایی»، بر معیار ما در پاسخ به «چگونگی» تأثیر می‌گذارد. کسی که همچون لاک در پاسخ به پرسش از «چگونه موجه بودن» معتقد باشد: «هیچ باوری را نباید پذیرفت مگر آن‌که...»، به طور ضمنی قوای ادراکی ما را که جزئی از خلقت خالقی حکیم و قادرند، ناقص فرض کرده و نشان داده که به حکمت خالق یا قدرت او بر تحقق حکمتش مظنون بوده است؛ و یا نهایتاً به چنین نتیجه‌ای خواهد رسید. پس برخلاف نظر لاک، چنین شخصی دقیقاً همان کسی خواهد بود که به لحاظ معرفتی گناهکار است؛ چون زمینهٔ آن را فراهم آورده است. الهی‌دان آگوستینی، به جای آن‌که قرینه‌گرایانه مدعی باشد «هیچ باوری را نباید پذیرفت مگر آن‌که...»، به طور اعتمادگرایانه‌ای مدعی است که «هر باوری را که قوای ادراکی قابل اعتمادمان تولید یا حفظ کند، باید پذیرفت مگر آن‌که...».

یادداشت‌ها

۱. همین فراروی الهی‌دان آگوستینی از وجه عمل‌گرایانهٔ ایمان و تأکید او بر وجه شناختاری و نیز نقش آن در ارائه معرفتی عینی (objective) است که تفاوت میان او و افرادی چون پاسکال یا ویلیام جیمز را نمایان می‌سازد. برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ موضع پاسکال و جیمز، نک: (اکبری و خسروی، ۱۳۸۹، صص ۱۲۰-۹۵).
۲. در منابع کلاسیک فلسفی، نحوهٔ ارجاع به آثار جان لاک، به دلیل نحوهٔ خاص نگارش آن، متفاوت از سایر ارجاعات است. نحوهٔ خوانش منبع مربوطه، به ترتیب از چپ به راست، این‌گونه است: کتاب چهارم، فصل هفدهم، قطعهٔ بیست و چهارم.
۳. مقایسه شود با: (اکبری و خسروی، ۱۳۸۹، صص ۱۰۰-۱۰۴).
۴. نک: (کانت، ۱۳۸۸، ص ۲۰۲).

۵. نک: (کانت، ۱۳۸۸، صص ۲۰۷-۲۰۸).
۶. نک: (پورسینا، ۱۳۸۶، صص ۳-۲۱).
۷. کافی نبودن شرط قرینه‌گرایی برای موجه بودن، به این دلیل است که می‌توان موارد نقضی را برای آن ذکر کرد. نک: (Gooldman, 1998, p.206).
۸. نک: (Alston, 1998a, pp. 821-822).
۹. رساله اول به قرن‌تین، ۷: ۲۵.
۱۰. این مطلب، دقیقاً بر خلاف ادعای صریح کانت است (نک: کانت، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷).
۱۱. این مطلب، برخلاف مبنای الهی‌دانان ویتگنشتاینی است؛ زیرا یک الهی‌دان ویتگنشتاینی به نحوه‌های متعدّد حیات و بالتبع، نحوه‌های متعدّد توجیه معرفتی معتقد است (Wolterstorff, 1998, p.543).
۱۲. نک: (Aristotle, book A, 983a, line 25).
۱۳. مقایسه شود با این کلام آگوستین: «یقیناً هر آن کس که قوای حسی‌اش از سلامت برخوردار است، به جهان پیرامون خود علم دارد» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۳۰۰).
- 14. Epistemic Defeater**
۱۵. برای تقریب به ذهن تصور کنید کسی مدعی شود که در یک آن، همه چیز بزرگ‌تر (و یا کوچک‌تر) شده است؛ البته به نحوی که تمام نسبت‌های پیشین نیز حفظ شده است. تنها مشکل ما در برابر این فرض آن است که نمی‌دانیم چگونه باید به نحو مدگلی آن را اثبات و یا حتی انکار کنیم.
- 16. Fallibility**
۱۷. این نکته، انتقادی است بر تقریر گلدمن از رویکرد برون‌گرایانه به مسئله توجیه. او، موجه بودن را متکی به مکانیسم‌های قابل‌اعتماد تولید و حفظ باور می‌داند (Goldman, 1998, pp. 207-208). همین انتقاد بر زاگزیسکی نیز وارد است؛ زیرا او نیز علاوه بر آن که موجه بودن را متکی بر مراحل قابل‌اعتماد تولید و حفظ باور می‌داند، سعی دارد تا جایگاهی نیز برای خصلت‌های معرفتی و قابل‌اعتماد فاعل شناسا اختصاص دهد (Zagzebski, 1998, p.620). مشکل اساسی این تلاش‌ها آن است که اولاً پرسش از چرایی را با پرسش از چگونگی خلط کرده‌اند؛ و ثانیاً واقعاً معلوم نیست که این پاسخ‌ها، چه هنگام به پایانی قانع‌کننده خواهند رسید. شاید گره‌خوردگی فعلی مسئله معرفت نزد بسیاری از فیلسوفان تحلیلی نیز ناشی از بی‌توجهی به همین نکته باشد.
۱۸. نامه دوم پولس به قرن‌تین، ۳: ۵.
۱۹. نک: (Hume, section IX) که معادل است با: (Hume, 2007, pp. 76-78).
۲۰. رساله اول به قرن‌تین، ۴: ۷.

۲۱. سیفر تکوین، ۱: ۳۱.
۲۲. نامه به رومیان، ۸: ۳۱.
۲۳. «من برای ایمان آوردن، در طلب فهمیدن نیستم؛ من ایمان می‌آورم تا بفهمم. من بر این باورم که تا ایمان نیاورم، نخواهم فهمید.» (Anselm, 2007, p.81)
۲۴. نک: (Malcolm, 1993, p.1).

کتابنامه

- آگوستین (۱۳۸۱)، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، ویراستاری مصطفی ملکیان، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ سوم.
اکبری، رضا؛ خسروی فارسانی، عباس (۱۳۸۹)، «بررسی انتقادی تقریر ویلیام جیمز از شرطیه پاسکال»، *قیاسات*، سال پانزدهم، ش ۵۵.
پورسینا، زهرا (۱۳۸۶)، «ایمان می‌آورم تا بفهمم؛ تجلی عقل‌گرایی اراده‌گرایانه آگوستینی»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، دانشگاه قم، سال نهم، ش ۱.
کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه: فلسفه قرون وسطی از آوگوستینوس تا اسکوتوس*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸)، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
هیوم، دیوید (۱۳۸۸)، *گفت‌وگوها در باب دین طبیعی*، ترجمه حمید اسکندری، تهران: علم.
Alston, W. P. (1998a), "Internalism and Externalism in Epistemology", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), London: Routledge, Vol.4.
Ibid (1998b), "Religious experience", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), London: Routledge, Vol.8.
Anselm (2007), *Basic Writings*, Trans. by Thomas Williams, Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company.
Aristotle (1928), "Metaphysica", *the Works of Aristotle*, Trans. by W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, Vol. VIII.
Augustine (2010), "On the Free Choice of the Will", *Grace and Free Choice & Other Writings*, Trans. by Peter King, Cambridge University Press.
Cohen, S. (1998), "Skepticism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), London: Routledge, Vol.8.
Goldman, A. (1998), "Reliabilism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), London: Routledge, Vol.8.
Hume, D. (2007), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Edited with an Introduction and Notes by Peter Millican, Oxford University Press.
Locke, J. (1824), *The Works of John Lock*, 12th edition, London: Rivington, Vol. II.

- Malcolm, N. (1993), *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, edited with a response by Peter Winch, London: Routledge.
- Plantinga, A. (1983), "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), Notre Dame: University of Notre dame.
- Ibid (1993), *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press.
- Wolterstorff, N. P. (1998), "Faith", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), London: Routledge, Vol.3.
- Zagzebski, L. (1998), "Virtue Epistemology", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), London: Routledge, Vol.9.

Archive of SID