

علم، باور

و معرفت‌شناسی

اصلاح شده*

جی. ام. ون هوک

مترجم: سید حسین عظیمی دخت

جی ون هوک (۱۹۳۹م) سؤالاتی را درباره معرفت‌شناسی اصلاح شده، که متفکرانی چون آلوین پلنتینجا^۱ و نیکولاس ولترستورف^۲ دامن زده‌اند، مطرح می‌سازد. وی خاطر نشان می‌سازد که در گذشته‌ای نه چندان دور، معرفت‌شناسی‌های «مبناگرایانه»^۳ بطور عام، عنوان «علم»^۴ را برای باورهایی بسیار اساسی، که (تصور می‌شد) هر شخص عقلگرا مجبور است نسبت به آنها نظر موافق داشته باشد، حفظ کرده‌اند، اما در دوره مابعد مبناگرایی^۵ مشخص شده

* مشخصات مأخذشناختی این مقاله چنین است:

J. Van Hook, "Knowledge, belief and Reformed epistemology" from Philosophy of Religion, by michael peterson and..., oxford university, 1996, pp. 321-329

1. Alvin Plantinga
2. Nicholas Wolterstorff
3. foundationalist
4. Knowledge
5. Post foundationalism

است که باورهایی از این نوع، نسبتاً معدودند. مهمترین مسائل [معرفتی و دینی] در دسترس همه قرار دارد و هیچ روشی، که به منظور ایجاد توافقی عام بتوان بر آن تکیه کرد، در دسترس نیست. با نظر به این مطلب و ن هوک می پرسد: مطابق با مدل اصلاح شده یا مابعد مبناگرایی، «علم» دقیقاً چیست؟ و (اگر اصلاً تمایزی در کار باشد) چگونه از باور صرف یا حتی باور معقول،^۱ متمایز می گردد؟ آیا معرفت شناسان اصلاح شده، اساساً با این ادعا که به وجود خداوند علم دارند در مقابل صرف باور داشتن به خداوند، به چیزی با اهمیت [علاوه بر باور صرف] دست می یابند؟

فلاسفه دیر زمانی است که مبهوت این مسأله بوده اند که کدامیک از باورهای انسان و تحت چه شرایطی می تواند به گونه ای مناسب، نه فقط مدعی باور صرف بودن، بلکه مدعی «علم» بودن باشد. متفکران مسیحی نیز نسبت به این موضوع، نه تنها بطور عام، بلکه با رجوع به باورهای دینی. متحمل زحمت گشته اند. به عنوان مثال، آیا هیچیک از اعتقادات ما در باب خداوند، ممکن است حقیقتاً «علم» محسوب شود؟ اگر چنین است، کدامیک از این اعتقادات و چه موقع؟ و اگر چنین نیست چرا؟

معمولاً ادعای علم داشتن را فیلسوفان و عوام الناس امری قویتر و شدیدتر از ادعای باور داشتن تفسیر می کنند. باورها ممکن است خطا از کار در آیند. ما اعتراف دوستان را مبنی بر اینکه یکی از باورهایش خطا از کار در آمده، امری غیر معمول نمی یابیم، اما اینکه شخصی بپذیرد که خطای پاره ای از علمش اثبات گشته است، عجیب تلقی می کنیم. تصور می شود که علم برخلاف باور، مصون از خطاست و در موردی که یک ادعای علمی خطا از کار در می آید، نتیجه ای که باید گرفت این است که شخص به آنچه که می پنداشته علم دارد، علم



نداشته، تا اینکه علمش خطا بوده باشد.

نظریه‌های شناخت حاکم در فلسفه غرب، هر کدام روایتی از آنچه اغلب «مبناگرایی» نامیده می‌شود، بوده‌اند. مطابق این دیدگاه [مبناگرایی]، گزاره اعتقادی صرفاً در صورتی می‌تواند «علم» تلقی گردد که یا قضیه‌ای مبنایی^۱ (پایه^۲)، باشد و یا گزاره‌ای که به شیوه‌ای مناسب از قضایای پایه، مشتق شده است، گزاره‌های مبنایی، علی‌الادعا، خود آشکار^۳ [بدیهی] و خطاناپذیرند. این گزاره‌ها بی‌واسطه و همراه با یقین و اطمینان درک می‌شوند. با آنکه نسبت به اینکه کدام قضایا واقعاً مبنایی هستند، توافق چندانی وجود ندارد، غالباً قضیه معروف دکارت «می‌اندیشم، پس هستم»، و انطباعات مستقیم از قبیل «من درد دارم»، بعنوان موارد مناسبی برای این قضایا مطرح شده‌اند. هم قیاس و هم استقراء (احتمال‌گرایی)^۵ بعنوان روشهایی مناسب برای بنا نمودن علم بیشتر، بر پایه یقینیات مبنایی، مورد حمایت قرار گرفته‌اند. لذا در نزد پاره‌ای از مبناگرایان [تنها] قضایایی که از قضایای پایه قابل استنتاج قیاسی هستند، نیاز ورود به سرای علم را برآورده می‌سازند، در حالیکه در نظر دیگران، قضایایی که بگونه‌ای احتمالی و برحسب قضایای پایه موجه گشته‌اند، چنین صلاحیتی را [برای پا گذاشتن به سرای معرفت] دارند.

اخیراً در میان فیلسوفان اصلاح شده [پروتستان کالوینی] بحث قابل ملاحظه‌ای راجع به ارتباط باورهای دینی با بنیاد علم و معرفت روی داده است. بنظر من این بحث، لااقل به دو علت رخ داده است: نخست اینکه نظریه مبناگرایی که اکنون رؤس مطالب آن طرح شد، خود به مشکلات فراوانی گرفتار آمده است، و دوم اینکه مسیحیان

1. foundational
3. self - evident
5. probabilism

2. basic
4. incorrigible

نهضت اصلاح دینی، احساس نیاز مستمر کرده‌اند که توجه خود را معطوف به میراث پاینده پوزیتیویسم منطقی سازند، که مطابق با آن، گزاره‌های اعتقادی دینی، در بهترین وضع، اظهاراتی عاطفه بنیاد هستند که کاملاً بیرون از قلمرو علم قرار می‌گیرند.

در آنچه که در پی می‌آید بر آنم تا به موضوع باور دینی و علم، آنچنانکه دو فیلسوف به نامهای نیکولاس ولترستورف، که نقدش بر مبنای بر بسیاری از اهل فن داخل و خارج از جامعه اصلاح شده [پروتستانهای کالوینی] شناخته شده است و آلوین پلنتینجا، که کارش در فلسفه دین مورد توجه بین‌المللی قرار گرفته است (و از مجله تایم، عنوان «فیلسوف خدای مهم و برجسته مسیحیت راست دین» گرفته است)، بدان پرداخته‌اند بپردازم و در اینجا باید بویژه دلمشغول آنچه پلنتینجا اخیراً معرفت‌شناسی اصلاح شده نامیده است باشم. در این راستا به منظور ملاحظه مفهومی که فیلسوف دانشگاه پرینستون، ریچارد رورتی،^۱ از علم به عنوان «آنچه اقران ما اجازه اظهارش را به ما می‌دهند»،^۲ دارد، باید سیر بحث را منحرف کنم. هدف من بیشتر مطرح ساختن سؤالاتی چند به امید دامن زدن به بحث بیشتر است تا تلاش برای دفاع یا رد نظریه خاصی در باب علم.

سؤال اساسی‌ای که باید مطرح سازم اینست: مطابق با مدل مابعد مبنای‌گرایی یا اصلاح شده، علم دقیقاً چیست؟ و چه تفاوتی، اگر تفاوتی در کار باشد، با باور صرف و یا حتی «باور معقول» دارد؟ نخست نگاهی فراتر به مبنای‌گرایی و نقد ولترستورف از آن: چنانکه در بالا ذکر شد مبنای‌گرایی می‌کوشد شرایطی را که بر اساس آن، باورها می‌توانند بگونه‌ای مناسب علم تلقی گردند، ذکر نماید. هدف مبنای‌گرایی جدا کردن پیشداوری و ظن پیوند خورده با

۳۰۴

جوزه و دانشگاه / ۲۲

1. Richard Rorty

2. what our peers will let us get away with saying

باور از علم یقینی عینی است. برای نیل به این غرض مبنای گرای تلاش می‌کند تا با استفاده از روش قیاس و استقرا، رو بنای علم را بر پایه مبنایی استوار از یقین بنا نهد، اما ولتر ستورف ادعا می‌کند که هر دوی این روشها [قیاس و استقرا] با مشکلات غیر قابل حلی مواجهند.

البته تشخیص نیاز به قیاس کار دشواری نیست؛ هر نو آموز منطق این استدلال قیاسی ساده را می‌داند که «هر انسانی فانی است، سقراط انسان است، بنابراین سقراط فانی است». مزیت قیاس این است که چنانچه مقدمات صادق باشند و صورت استدلال نیز معتبر باشد، نتیجه با ضرورت انعطاف‌ناپذیری، به دنبال می‌آید. بنابراین، قضایایی که از قضایای بی‌شک و شبهه مبنایی به صورت قیاسی استنتاج می‌شوند، در بردارنده ویژگی ممتاز یقین و بی‌تردیدی هستند، اما معضل رویکرد قیاسی در این است که تنها از آنچه بدان علم داریم، از قضایای یقینی مبنایی، به نحو قیاسی اثبات می‌گردند. لذا ولتر ستورف بر آن است که با آنکه قیاس، یقین و قطعیت را نوید می‌دهد، [اما] «بیشتر قضایای کلی ناظر به اعیان فیزیکی، تضمین نشده‌اند». مثلاً این قضیه که: «تمامی قوها بال دارند» از علم من (حتی اگر این علم یقینی باشد) به اینکه قوهای مشخصی که تا بحال برخورداریم (حتی با شمار زیاد) همگی دارای بال بوده‌اند، قابل استنتاج قیاسی نیست. علاوه بر این، قضیه «تمامی قوها بال دارند» قضیه‌ای مبنا و پایه نیز نیست و در باب آن چیزی که مستقیماً بدیهی باشد، وجود ندارد.

از آنجا که قیاس‌گرایی خوب عملی نشده است، بسیاری از مبنای‌گرایان به منظور افزودن قضایا به توده یقینیات مبنایی، به یک رویکرد استقرائی یا احتمالی، بجای قیاس، متمایل گشته‌اند. روش استقرائی از یقینیات مبنایی به قضایایی گذر می‌کند که به نظر می‌آید در مقایسه با آن مبنا، کم و بیش احتمالیند، اما ولتر ستورف بحق خاطر نشان می‌کند که تغییر مسیر به سوی احتمال‌گرایی، درگیر

فروکاستنی شدید معیارهای بنا نهنده علم می‌باشد، معیارهایی که توسط شخص قیاس‌گرا که منکر ملاحظه ظنیات بعنوان علم است (مهم نیست چه اندازه، ظنی باشد)، مورد انکار واقع خواهد شد. بنابراین حتی چنانچه روش احتمال‌گرایی [استقرا] موفقیت‌آمیز باشد، تضعیف هدف و غرض آغازین [علم، یعنی] یقینی بودن و خطاناپذیری را در بردارد. فراتر از همه اینها، ولتر ستورف احتجاج می‌کند که نظریه‌پردازان تاکنون در فراهم آوردن توجیهی متقاعدکننده برای خود استقرا ناکام بوده‌اند.

شیوه دیگر در نظر افکندن بدین موضوع این است که مبنای با مشکل یافتن تهیه مناسب قضایای مبنایی، به منظور حمایت از علم روبنایی مواجه است، چرا که چنین گزاره‌هایی باید هم صادق باشند و هم بی‌استدلال و به گونه‌ای یقینی، صادق تلقی گردند. نتیجه اینکه [چنین] قضایای پایه به سهولت بدست نمی‌آیند. چنانچه شخص در صدد برآید تا گزارشات مبتنی بر انطباعات مستقیم را پایه تلقی نماید، باید با این مسأله که گزارشات ما از این انطباعات مستقیم یقیناً خطاناپذیرند، روبرو گردد. ممکن است نسبت به آنچه که به نظر می‌رسد می‌بینم، بر خطا باشم، اما شاید در اینکه به نظر می‌رسد آنچه را که می‌بینم، می‌بینم، نتوانم بر خطا باشم. بنابراین حتی گزارش ابتدائی از انطباع حسی‌ای چون «گره‌ای را بر بام می‌بینم» بعد از جستاری سخت به منظور خطاناپذیر بودن، به این مدعای محتاطانه‌تر که «بر من گره‌ای روی بام ظاهر می‌گردد» تحلیل گردد. گزاره‌هایی که سعی دارند اشیاء عینی و واقعی را مورد بحث قرار دهند، به گزاره‌هایی ناظر به حالات روان و آگاهی ما تبدیل می‌شوند و آنچنانکه ولتر ستورف ابراز می‌دارد، «بعید به نظر می‌رسد از علم درونی خود نسبت به قضایای ناظر به آگاهی‌مان، بتوانیم تمام ساختار علم عینی را برپا کنیم». ظاهراً ما به قدر کافی از قضایای پایه‌ای که

بتوان سرای علم را بر آن استوار کرد، برخوردار نیستیم. چنین ملاحظاتی زمینه را برای نظر ولتر ستورف، مبنی بر اینکه مبنایگرایی به گونه‌ای رو به زوال بیمار است و بایستی رها گردد، فراهم می‌نماید. در عین حال وی از روی دقت بیان می‌کند که چنین انکاری از مبنایگرایی، نه متضمن شکاکیت است (این نظر که هیچ چیز قابل شناخت نیست) و نه آسان‌گیری و ولنگاری معرفت‌شناختی (اینکه هر چیزی از کف برود)، اما کاملاً واضح نیست که چگونه شکاکیت قابل اجتناب است. به نظر من با زوال مبنایگرایی، ضرورتاً دو راه باز است: شخص می‌تواند یا با معیارها و ضوابط مبنایگرایی موافقت داشته باشد و واقعاً این مطلب را که ما هیچ علمی نداریم (یا حداقل علم زیادی نداریم)، تصدیق نماید و یا معیارهای ضعیفتری که علم را ممکن می‌سازد، مورد پذیرش قرار می‌دهد (درست آنگونه که، به عنوان مثال، چنانچه معیارها به اندازه کافی تنزل یافته باشند، [آموزگار] همواره قادر خواهد بود درجه قبولی را به تمامی دانش آموزان را عطا کند). علی‌رغم این، بر من روشن نیست که کدامیک از این رویکردها ذاتاً از دیگری برتر است. به نظر من، ولتر ستورف معیارهای ضعیفتر را برمی‌گزیند، اگرچه تاکنون قاعده‌بندی چنین معیارهایی را منتشر نکرده است. اگر به راستی این چیزی است که وی تمنای انجام دادن آن را دارد، بنابراین نیازمند تشخیص این مطلب هستیم که معیارهای علم واقعاً تنزل یافته‌اند.

نقطه نظر من، در واقع، همین است. غرض اصلی امر خطیر معرفت‌شناسی، از افلاطون تا به امروز، فراهم نمودن آنچه که می‌تواند «زمینه مشترک»^۱ نامیده شود، بوده است، [زمینه‌ای] که گفته می‌شود ادعای علمی بر اساس آن، شکل گرفته و نقادی، موجه و متقن می‌گردد. اکنون ممکن است مسأله این باشد، آنچنانکه بسیاری از

1. common ground

فیلسوفان و غیر فیلسوفان حدس زده‌اند، که چنین زمینه مشترکی وجود ندارد یا قابل شناسایی نیست، اما قول به اینکه در هر صورت، بدون زمینه مشترک قادریم علم را حفظ کنیم، مطمئناً پیشنهاد دادن تغییر و دگرگونی سختی در نفس مفهوم علم است. حتی در این صورت ممکن است هیچ چیز نادرست نباشد و شاید تصور علم نیاز به تغییر و دگرگونی دارد، اما فکر می‌کنم شخص بتواند به حق سؤال کند که چه معیارها و ضوابطی برای علم قرار است وجود داشته باشد، ولی نسبت به این سؤال ولتر ستورف تاکنون پاسخی تهیه ندیده است. شاید معرفت‌شناسی اصلاح شده جدید، معیارهای مورد نیاز را تهیه کند.

قبل از پرداختن به معرفت‌شناسی اصلاح شده، می‌خواهم توجه خود را بر ملاحظه پیشنهاد ریچارد رورتی مبنی بر اینکه علم اساساً «آن چیزی است که اقران به ما اجازه اظهارش را می‌دهند»، متمرکز کنیم. من چنین کاری را نه به خاطر اینکه از متفکران قائل به معرفت‌شناسی اصلاح شده، توقع موافقت با این پیشنهاد را دارم، انجام می‌دهم، بلکه از آن جهت که بر من واضح نگشته که حتی معرفت‌شناسی اصلاح شده، بتواند رأی فراتر از این نظر اتخاذ نماید.

رورتی، همچون ولتر ستورف، معتقد است که میناگرایی غیر قابل دفاع است. وی نیز فکر می‌کند که نیازی نیست تا با تلاش در جایگزین کردن یک معرفت‌شناسی بدیع و بهتر به جای نظریه‌های شناخت رایج، خودمان را به زحمت بیندازیم. در عوض، وی پیشنهاد می‌کند که ما کاملاً بدون معرفت‌شناسی عمل کنیم و محاوره ساده و پیرایش یافته^۱ را جایگزین استدلال آوری مدرسی،^۲ که توده تفلسف معاصر را تشکیل می‌دهد، سازیم (بدین معنی که استدلال انتزاعی منطقی تنها برای عالمان منطقی قابل درک هستند). این پیشنهادات جدید و بدیع هستند و این تازگی بیشتر از آن روست که از طرف ریاست اخیر

1. edifying conversation

2. scholastic argumentation

انجمن فلسفی آمریکا [ریچارد رورتی] مطرح می‌گردند، ولی در اینجا نمی‌توانند متقاعد کننده باشند، هر چند مسلماً بایستی دیدگاه کارگردگرایانه رورتی را در شناخت مورد ملاحظه قرار دهیم.

در نگاه نخست، به نظر می‌آید که مفهوم علم به عنوان «آنچه که اقران اظهارش را به ما اجازه می‌دهند» یقیناً ثمره نسبتاً ضعیف و نومیدکننده ۲۵۰۰ سال تفکر فلسفی جدی باشد، اما چنین اعتقادی تا اندازه‌ای محتمل است و می‌تواند صادقتر از چیزی باشد که اکثر ما با رضایت پذیرفته‌ایم. به مثالهایی که در ذیل می‌آید توجه کنید (این مثالها از رورتی نیستند):

از جمله اموری که مدّعیان بدانها علم دارم این است که جورج واشنگتن نخستین ریاست جمهور ایالات متحده بوده است. حال بر چه اساسی می‌توانم آنقدر بی‌پروا باشم که مدّعی علم به این مطلب گردم؟ من ابداً شخص واشنگتن و نیز یقیناً وظیفه ریاست جمهوری را ندیده‌ام. آیا آموزگارانم این نکته را به من گفته‌اند؟ اما یقیناً آموزگاران من مصون از خطا نیستند. آیا آن را در کتابها مطالعه نموده‌ام؟ ولی من نمی‌توانم به هر چه که می‌خوانم، اعتماد کنم. آیا براساس اسناد و مدارک دولتی است که به این مطلب علم دارم؟ [اما] شاید تعدادی از دولتمردان جاعل بوده‌اند و به همین ترتیب می‌توان ادامه داد... آیا کاملاً بعید است که بگوییم ادّعی علم داشتن در این مورد، دقیقاً از آن جهت برقرار است که هیچ شخصی این ادّعا را به چالش نمی‌خواند؟ در آن موارد که گزاره اعتقادی همان است که دیگران معتقدند، بسیار محتمل است که با اظهار اینکه به آن اعتقاد علم دارم [از اعتراض دیگران] خلاصی یابم.

همچنین ادّعاهای شخص مبنی بر علم داشتن، معمولاً در مواردی که تصوّر می‌رود وی دارای دسترسی ویژه‌ای باشد (برای مثال، در دردهای شخصی یا حالات ذهنی)، بدون چالش تلقی

می‌گردد، مواردی که شخص خبره است، یا مدعایش، واقعاً انگیزه کافی را برای به چالش فراخواندن، بر نمی‌انگیزد. لفظ «معمولاً» را در تعبیرم بکار بردم، زیرا موارد استثنایی وجود دارند که حتی علم شخص به درد خودش نیز مورد چالش قرار می‌گیرد، (عکس‌العمل شک آمیز، نسبت به درد شکم رابرت دوران،^۱ در طی کارزارش با سزار لئونارد^۲ را ملاحظه کنید). در تمامی این موارد، وضعیت شخص در نظر اقرانش، بسته به این است که آیا ادعای علمی وی مورد اعتراض واقع شده است یا خیر. [در این صورت] برخی از مردم از اقبال مساعدی برخوردارند که هرگونه اظهارشان تقریباً و حیانی تلقی می‌گردد (به نظر من چنین مردمانی احتمالاً کمتر احساس گرایش به شکاکیت دارند)، ولی دیگران بی‌هوده تلاش می‌کنند که سخنانشان جدی گرفته شود.

ادعاهای علمی در مثالهای بالا نسبتاً ناچیز و بی‌اهمیت است، اما اکنون فرض کنید که من ادعا کنم به قضیه «خدا وجود دارد و جهان را آفریده است» علم دارم. این ادعا بحث‌انگیز است و همه اقران من آنرا نمی‌پذیرند.

اعضای هم‌کلیسایی و هم‌مقاران مسیحی من این ادعا را می‌پذیرند، [اما] جمعی شاخص از فلاسفه آمریکایی چنین نمی‌کنند. بنابراین، به نظر می‌رسد که من از دیدگاه گروهی از اقرانم، به اموری در باب خداوند علم دارم، اما نه از نظر دیگر گروهها. لذا نظر رورتنی حاوی این نتیجه ناخوشایند است که شخص، هم به صدق قضایای جدلی معینی علم دارد و هم بدانها علم ندارد یا حداقل در بردارنده این پیامد است که هر چه شخص، اقرانش را محدودتر تفسیر کند، بیشتر علم دارد (پیامدی که بیانگر این نکته است که چرا بسیاری از گروههای دینی، تماس با دنیای خارج [از دین خود] را مورد بی‌مهری قرار

۲۱۰

جوزه و دانشگاه / ۲۲

1. Roberto Duran

2. sugar Ray Leonard

می دهند، چنانکه جامعه‌شناسان دین، دیر زمانی است که بدین مطلب پی برده‌اند). علم در هر گروه اقرانی، نسبی است.

به همان میزان که ممکن است نسبت به چنین نظریه نسبی‌گرایانه‌ای در شناخت، ناخرسند باشیم، لازم است بدانیم که این نظریه از ناکامی در مقرر نمودن اساس و زمینه‌ای مشترک که بتواند به عنوان مبنایی غیرجانبدارانه به علم بشر خدمت کند، نشأت می‌گیرد. گرچه رورتی نظریه اساس مشترک را به شیوه خاص الهیاتی تعبیر نمی‌کند، اما به نظر می‌رسد ادعای وی مبنی بر عدم وجود اساس مشترک، به طور کلی، از مدعای برخی از فیلسوفان اصلاح شده (بویژه پیروان کرنلیوس ون تیل^۱) قابل زدودن نباشد. به هر روی، مقصود من در اینجا نقد رورتی نیست بلکه مطرح کردن این سؤال است که آیا معرفت‌شناسی اصلاح شده بهتر [از نسبی‌گرایانه رورتی] به ما خدمت خواهد کرد یا خیر؟ بدین منظور به آلوین پلنتینجا روی می‌آوریم.

پلنتینجا نیز با این حکم موافق است که روایت‌های معمول مبنای‌گرایی (آنچه که وی آنها را مبنای‌گرایی افراطی یا سنتی^۲ می‌نامد) غیر قابل دفاع و حتی ناسازگار هستند، اما وی متمایل به پذیرش مبنای‌گرایی حداقلی یا ضعیف^۳ می‌باشد. در حقیقت او مدعی است که اعتقاد به خدا می‌تواند [در سطح] مبنا و پایه علم قرار داده شود یا به تعبیری دیگر، اعتقاد به خداوند گزاره‌ای «واقعاً پایه» است. این بدین معنی است که وی نمی‌کوشد تا وجود خداوند را از دیگر قضایای بدیهی استنتاج کند (آنچنانکه قیاس‌گرای سنتی‌ای چون دکارت انجام می‌داد)، و نیز سعی نمی‌کند تا با روش استقرا، از داده‌های تردید آمیز حواس به وجود خداوند نائل آید (چنانکه آکوئیناس

1. cornelius van til

2. strong or classical

3. weak

انجام می‌داد). در عوض، وی با جایگزینی متهورانه اعتقاد به خدا در سطح پایه و مبنایی علم آغاز می‌کند. هر چقدر هم که چنین عملی در نزد بسیاری از مسیحیان نهضت اصلاح دینی جذاب بنماید، سؤال من این است که آیا این نظر، بیرون از منطقه گرن‌درپیدز^۱ (یا مکانهایی نظیر آن) را پوشش می‌دهد یا خیر؟

حال مطابق با فهم من، هم اصلی کار پلنتینجا در فلسفه دین، ردّ این اتهام است که اعتقاد به خداوند نامعقول است. وی مکرراً طی استدلال‌ات پر قوت و اغلب پیچیده، مدعیات منکران خدا را، مبنی بر اینکه اعتقاد به خدا، غیر موجه^۲، نامعقول^۳ و حتی شاید غیر اخلاقی^۴ است، مخدوش می‌سازد. یکی از تدابیر وی نشان دادن این مطلب بوده است که اعتقاد به خداوند، به لحاظ معرفتی، در وضعیتی مشابه با وضعیّت اعتقادات منکرین خدا (و بالأخره اعتقاد هر کس دیگر) قرار دارد، اما در عین حال، اعتقاد به خداوند با سهولت بیشتری قابل اثبات است. اعتقاد به وجود دیگر اشخاص و اعتقاد به وجود جهان طبیعت که بیش از پنج دقیقه از وجودش گذشته است، از این جمله می‌باشد. پلنتینجا می‌پرسد که، وقتی اعتقاد داشتن به وجود دیگر اشخاص، علاوه بر وجود خودمان (گرچه وجود خودمان نیز قابل اثبات نیست)، نامعقول نیست، چرا اعتقاد به خداوند نامعقول باشد؟ منکر وجود خدا نامعقول بودن اعتقاد به خدا را اثبات نکرده و لذا، خدا باور با اعتقاد به خداوند، هیچ‌گونه اصل معرفت‌شناختی را نقض ننموده است.

کار پلنتینجا در این محدوده، موفقیت بزرگی بوده است. به نظر من اولین بهره‌برداران آن، خدا باوران هستند که در معتقد بودن به باورهایی که عقلگرایان آنها را نامعقول می‌شمارند، بیشتر موضعی



شهری در جنوب غربی میشیگان که اغلب مردم آن از فرقه پروتستان می‌باشند.

1. Grand Rapids

2. unjustified

3. irrational

4. immoral

تدافعی^۱ و حتی اعتداری^۲ دارند. با کمک پلنتینجا، خدا باور اجازه نمی‌دهد که مورد ریشخند و استهزاء سکولارها واقع گردد.

من نسبت به بحث پلنتینجا، مبنی بر اینکه اعتقاد به خداوند معقول و حتی برای برخی از مردم پایه است، اعتراضی ندارم، ولی بر من روشن نیست که چگونه می‌توان از این بحث به ادعای علم، منتقل شد. علی‌رغم این، بی‌تردید برخی از اقران خدا باور نیز اعتراض می‌کنند که چنانچه اعتقاد به خداوند واقعاً پایه محسوب گردد، پس می‌توان مدعی پایه‌ای بودن هر باوری گردید، اما پلنتینجا این اعتراض را پیش‌بینی می‌کند و به آن چنین پاسخ می‌دهد:

اگر اعتقاد به خداوند واقعاً پایه باشد، چرا هر باوری نتواند اینگونه باشد؟ آیا نمی‌توانیم در باب تمامی کج‌اندیشی‌های خیالی و وهمی خود چنین بگوییم؟ راجع به جادوگری و طالع‌بینی چگونه؟ و راجع به این اعتقاد که کدو تنبل بزرگ در هر شب عید هالوین^۳ برمی‌گردد، چگونه؟ چنانچه ما معتقد باشیم که اعتقاد به خداوند واقعاً پایه است، آیا ملزم بدین مطلب نخواهیم بود که هر اعتقادی یا تقریباً هر اعتقادی، می‌تواند «پایه» تلقی گردد، و در نتیجه دروازه‌ها را به روی غیر عقلانی بودن و خرافه‌پرستی نگشوده‌ایم؟

یقیناً خیر. چه چیزی ممکن است شخص را بدین نکته سوق دهد که معرفت‌شناسی اصلاح شده، در این نوع معضل واقع است؟ آیا این واقعیت که معرفت‌شناسی اصلاح شده، منکر معیاری است که مبنای سستی برای واقعاً پایه بودن، تدارک دیده است؟ اما چرا باید تصور شود که انکار معیار

1. defensive

2. apologetic

3. Halloween

مبناگرایی سنتی، معرفت‌شناس اصلاح شده را ملزم به غیرعقلانی بودن می‌سازد.

به نظر من، پلنتینجا این اعتراض را بسیار ساده انگاشته است. مطابق با قول وی، مطمئناً معرفت‌شناس اصلاح شده ملزم نیست که اعتقاد به کدو تنبل بزرگ را واقعاً پایه بداند، اما مطلب این نیست، مسأله این است که آیا معرفت‌شناس اصلاح شده می‌تواند یک طرفدار و حامی جدی کدو تنبل بزرگ را (اجازه بدهید وی را کدوباور^۱ بنامیم) نشان دهد که اعتقادش واقعاً پایه نباشد و چنانچه معرفت‌شناس اصلاح شده بر چنین کاری قادر نباشد، آیا ما به مجموعه اقران نسبی‌گرایانه رورتی بازگشت نکرده‌ایم؟ آیا یک ناظر بیطرف حکم نمی‌کند که اختلاف عمده خداباور و کدوباور در ادعای واقعاً پایه بودن، در این است که یکی از این دو، در مقایسه با دیگری از جمعیت طرفدار بیشتری برخوردار است؟ اما چگونه چنین امری مناسب و شایسته است؟ حتی اگر نقطه نظر پلنتینجا را مبنی بر اینکه هیچ چیزی از دست نمی‌رود، تصدیق کنیم و با اخراج موارد ظاهراً نامعقول جهت پایه بودن موافق باشیم، دشوار به نظر می‌آید که پیروان ادیان بزرگ جهان و منکران دین نتوانند ادعا کنند که اعتقاداتشان در سطح واقعاً پایه‌ای علم، جای می‌گیرد.

فکر می‌کنم یکی از مشکلات در این حالت این است که معیار عقلانیت^۲ بقدری ترخیصی^۳ و نسبی‌گرایانه است که نمی‌توان آن را به عنوان معیار و ضابطه علم، به خدمت گرفت. بنا به تفسیر پلنتینجا از عقلانیت، عقلانی بودن یا نبودن یک شخص، با مناسبات موجود بین اعتقادات مختلفش - یا بقول پلنتینجا «ساختار معرفتی»^۴ آن شخص - در ارتباط است. شخصی را که اعتقاداتش بنحو متقابل با هم سازگارند، یا کسی که مثلاً برای پاره‌ای از اعتقادات خاص خود دلایل مناسبی را

1. pumpkinite

2. rationality

3. permissive

4. Noetic Structure

در اختیار دارد، حتی در صورتی که بسیاری از اعتقاداتش خطا باشند، می‌توان عقلانی دانست. چنانچه تمامی گزارشهای هواشناسی از کولاک بزرگی خبر دهند، اعتقاد شخص بر اینکه برف خواهد بارید و اینکه وی باید چکمه‌هایش را جهت کار با خود ببرد، عقلانی محسوب می‌گردد، در عین حال که طوفان ممکن است رخ ندهد. [پس] انسان می‌تواند بنحو معقول معتقد به باوری باشد که آن باور خطا از کار درآید. [به تعبیر دیگر] عقلانیت تضمین صدق نیست.

به یکی از مثالهای پلنتینجا توجه کنید:

راجع به یک خدا باور چهارده ساله که در جامعه‌ای تماماً خدا باور رشد یافته است تا به خدا اعتقاد ورزد، چطور؟ فرضاً که چنین شخصی، بر اساس قرینه به خدا معتقد نیست... در عوض، وی یقیناً به آنچه که تعلیم داده شده، معتقد است. [حال] آیا وی ناقض مسؤولیت جامع عقلانی است؟ مسلماً خیر.

من قبول دارم که در این مورد، خدا باور چهارده ساله، «معقول» تلقی می‌گردد و او هیچ اصل معرفت شناختی را نقض ننموده است، اما البته همین مطلب را در باب هر نوجوان چهارده ساله‌ای که بدانچه تعلیم داده شده، معتقد است، می‌توان گفت. (حتی شاید در باب آن کدو باور چهارده ساله که در جامعه دور افتاده روستایی و کدو باور پرورش یافته است). لذا عقلانیت [به معنایی که پلنتینجا می‌گوید] ما را در منتقل شدن از باور به علم مدد نمی‌رساند یا اینکه به نظر بنده چنین می‌نماید و فکر می‌کنم که این مطلب در ضمن جوائیه پلنتینجا به یکی از پرسش‌کنندگان در کنفرانس ویتن، کاملاً واضح باشد:

فکر می‌کنم مناسب نباشد که قضیه «خدا وجود ندارد» را پایه تلقی کنیم اما از این سخن نتیجه نمی‌شود که من خطای

شخصی که پایه‌ای بودن گزاره «خدا وجود ندارد» را مناسب می‌داند، اثبات کنم، یا مجبور باشم که خود را قادر بر اثبات خطای وی بدانم. شاید چنین کاری از من بر نیاید. شاید موقعی که من و منکر وجود خدا جهت بررسی و یافتن معیارمان برای واقعاً پایه بودن، کنار هم می‌نشینیم از نمونه‌های به قدر کافی مشابه و همگون شروع نمی‌کنیم و شاید اصلاً نمی‌خواهیم به معیار یکسانی نائل آئیم. بنابراین من نمی‌توانم خطای منکر را اثبات کنم، اما با این وجود، من بر دیدگاه خود و او نیز بر دیدگاه خود است. او تصور می‌کند که من از موضع خطا شروع می‌کنم. من هم تصور می‌کنم که او از موضع خطا آغاز می‌کند.

آیا هیچ‌کدام از دو طرف، در نزاع فیصله‌ناپذیر فوق می‌تواند ادعای علم داشته باشد؟ من تا اندازه‌ای نسبت به این مطلب تردید دارم. هر دو طرف به این معنا معقول هستند که نسبت به آنچه به عنوان پایه معتقدند، سازگار می‌اندیشند، اما همچنانکه دیدیم، عقلانیت صدق را تضمین نمی‌کند و لذا باور معقول با آنکه در مقایسه با باور نامعقول راجح است، ولی بنظر نمی‌رسد که به علم منجر گردد.

من نسبت به ادعای پلنتینجا مبنی بر اینکه اعتقاد به خداوند [بنا بر تفسیر وی از عقلانیت] معقول است، مناقشه‌ای ندارم، اما مسأله‌ای که باقی می‌ماند این است: آیا در این صورت ما راجح به خداوند می‌توانیم علم داشته باشیم؟ آیا می‌توانیم از انتخاب بین شکاکیت^۱ و نسبت‌گرایی اقرانی^۲ فراتر رویم؟ به نظر می‌رسد پلنتینجا در یک موضع، به انتخاب نسبت‌گرایی اقرانی نزدیک می‌شود و می‌گوید:

شاید یک باور دینی (در مقابل باور ناظر به خاطرات

1. Skepticism

2. Peer - group relativism

شخصی و باور حسی) تنها زمانی واقعاً پایه باشد که مورد موافقت جامعه واقع گردد. شاید یک دین صرفاً اختصاصی نامعقول باشد.

اما باز در اینجا پلنتینجا از عقلانیت بحث می‌کند نه از علم و حتی اگر عقلانیت باور دینی منوط و مشروط به تشریک و توافق جامعه باشد، هنوز مسأله صدق و علم، بی‌پاسخ مانده است و مجموعه باورهای متناقض نسبت به معتقدان و طرفداران آن باورها، می‌توانند معقول تلقی گردند.

با آنکه بسط بیشتر معرفت‌شناسی اصلاح شده ممکن است به ایضاح برخی از موضوعاتی که مطرح نمودم یاری رساند، اما ظاهراً تاکنون در فراهم آوردن معیاری برای علم، که جایگزین معیار مبنای‌گرایی سنتی گردد، بی‌توفیق بوده است. بدون وجود یک معیار برای آنچه که به نحو مشروع، علم تلقی می‌گردد (و بویژه بدون ارائه معیاری جهت قضایای مبنا یا پایه) شخص متحیر می‌ماند که آیا معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، می‌تواند از نسبی‌گرایی‌ای همچون نسبی‌گرایی رورتی، بدور ماند یا خیر، یا شاید هم علم به عنوان امری رایج و عام که مورد توافق همگان است، حقیقتاً در معرض زوال و نابودی نیست، اما در این صورت باز شخص مبهوت و در تحیر است که آیا انتخاب بین معرفت‌شناسی اصلاح شده و شکاکیت ایمان‌گرایانه^۱ (اینکه شخص به خداوند باور داشته باشد، منتها ادعای علم داشتن نکند)، چیزی جز ترجیح زبانی صرف، درباره چگونگی کاربرد لفظ مسلماً مفید «علم» است یا خیر، زیرا چنانکه ریچارد پاپکین،^۲ تاریخ فلسفه نویس برجسته شکاکیت، نشان داده است، شک‌گرایی در باب ارزش مدعیات علمی، بدون شک، با اعتقاد دینی ضرورتاً ناسازگار است. شخص می‌تواند قلباً به «خدای پدر، قادر

1. Fideistic Skepticism

2. Richard popkin

متعال، خالق آسمان و زمین، عیسی مسیح، تنها پسرش، پروردگار
ما «اعتقاد ورزد، بدون اینکه نسبت به این اعتقادات ادّعی علم داشته
باشد. [اما] آیا در اینجا ادّعی علم داشتن، به این اعتقاد قلبی و یقین
درونی چیزی می‌افزاید؟ آیا ادّعی علم در مورد یک اعتقاد [معنایی
بیش از این دارد که آن اعتقاد، تزلزل ناپذیر، بدون تردید و واقع در
سطح بسیار درونی وجود شخص می‌باشد؟ اگر چنین است، آن
افزونی چیست؟

+

