

آیا اعتقاد دینی معقول است؟

ویلیام بی. آلستون

ترجمه نرجس جواندل

برای پرداختن به این سؤال، اولین کار من طبعاً این است که آن را تفسیر کنم. نخست آن که لزومی ندارد فرض کنیم که همه اعتقادات دینی یا معقول هستند یا نامعقول. بباید سؤال را این گونه فهم کنیم: «آیا برخی از اعتقادات دینی معقول هستند؟» یا «آیا اعتقادات دینی می‌توانند معقول باشند؟»

وقتی سؤال را این گونه محدود می کنیم، باید نسبت به این وسوسه هشیار باشیم که با کم کردن امیدمان، به پیروزی کم بهایی نایل می شویم. اگر ما مطالبی نظیر «نیروهایی در جهان وجود دارند که اعمال نیک انجام می دهند» یا «مردم گاهی تجربه های معنوی دارند» را اعتقاد دینی حساب کنیم، پس کاملاً مسلم و غیرقابل مناقشه خواهد بود که برخی از اعتقادات دینی معقول باشند. برای پرهیز از این که مسئله را چنین بی اهمیت تلقی کنیم، من در اینجا بر اعتقادات دینی معمولی یک فرد مسیحی میانه رو روش فکر معاصر که نسبت به تعهدات مسیحیت و داشتن یک زندگی مسیحی جدیّت دارد، متمرکز می شوم؛ کسی که با سنت مسیحی احساس وابستگی دارد و فکر می کند که اعتقادات مسیحی خودش، دست کم بخشی از آن، درباره منبع متعالی تمام وجود است و بر این باور است که این اعتقادات صدق عینی دارند. خلاصه آن که، من بر اعتقادات خودم متمرکز می شوم و اطمینان دارم که این اعتقادات منحصر به فرد نیست.

غالباً فرض می کنند که اگر اعتقادات دینی معقول هستند، پس باید دلایل کافی برای چنین اعتقاداتی وجود داشته باشد. با این که این دلایل خود دینی نیستند، به گونه ای هستند که به نظر همه عقلا، چه مذهبی و چه غیر مذهبی، قانع کننده به نظر می رسد. البته همه افراد متوجه می شوند که تجربه دینی نقش روان شناختی محوری ای در زندگی دینی دارد، ولی معمولاً فکر می کنند که این موضوع به این که، آیا اعتقاداتی که در آن زندگی نقش دارند معقول هستند، ربطی ندارد. در این مقاله من رویه و خط مشی مخالفی نسبت به این قضیه در پیش گرفته ام. من این امکان را که تجربه دینی پایه و اساس اعتقاد دینی است، به همان نحوی که تجربه حسی مبنای اعتقاد ما در جهان فیزیکی است، بررسی خواهم کرد. در هر دو مورد، فرض می کنم که ما اعتقادات خاصی را درباره موضوع (خدا یا محیط فیزیکی) براساس تجربه می سازیم. هریک از این اعتقادات، آن چیزی را که ما فکر می کنیم از آن تجربه داشته ایم بیان می کنند و بقیه ساختار اعتقاد ما براساس آن ساخته می شود. درباره چگونگی این جریان، دیدگاههای مختلفی وجود دارد. آیا توجیه ما برای هر اعتقاد ادراکی منفرد، کاملاً مستقل از اعتقادات دیگر ماست؟ و اگر این طور نیست، چه نوع وابستگیهایی نقش دارند؟ انسجام و ویژگیهای درونی دیگر چه نقشی در نظام اعتقادات ما دارند؟ آیا مبنای شامل اقلامی است غیر از گزارش از آن چیزی که تجربه می شود؟ برای اهداف این مقاله، که موضوع آن را به خود این گزارش‌های تجربی محدود

می‌کنم، من نسبت به این سؤالها بیطرف می‌مانم. فقط فرض می‌کنم که گزارش‌های تجربی به طور کلی در موقعیت معرفتی اعتقاد دینی تا اندازه‌ای نقش معرفتی دارند؛ یعنی اگر کسی دست کم دربارهٔ برخی از اعتقاداتی که تجربه کرده است، توجیه نشده باشد، در مورد هیچ اعتقاد دینی ای توجیه نخواهد شد.

من می‌خواهم دربارهٔ انواع اعتقادات تجربی مورد نظرم صریح‌تر توضیح بدهم. در گسترده‌ترین معنا، «تجربه دینی» شامل هر تجربه‌ای است که انسان در ارتباط با زندگی دینی اش دارد. این تجربه شامل خوشحالیها، ترسها و یا آمال و آرزوهایی است که انسان در بافت و زمینه دینی اش دارد. ولی در اینجا دغدغهٔ من تجربیاتی است که مبنای اعتقاد ما دربارهٔ خداوند و ارتباط او با ماست. من تجربیات خود را با گفتن چیزی دربارهٔ ارتباط جاری خدا با خودش صورت بندی کنم؛ مثلاً «خدا چیزی» به او گفت، یا این که خدا او را آگاه کرد، یا به او آرامش داد، راهنمایی اش کرد یا نگهدارندهٔ وجود اوست، و یا این که صرفاً برایش حضور دارد. من این اعتقاد را دربارهٔ خداوند که انسان براساس چنین تجربیاتی آن را کسب می‌کند، «اعتقاد M» می‌نامم.^۱ ولی می‌خواهم هر چیزی را داخل همین محدوده به بحث بگذارم. مخصوصاً نمی‌خواهم خودم را به تجربه عرفانی، که تجربه‌ای است که در آن انسان احساس اتحاد نسبت به وحدتی دارد که در آن هیچ تمایزی وجود ندارد، محدود کنم. من می‌خواهم احساسات زودگذر و زمینه‌ای حضور خدا و تجربه مرکزی‌تر را هم داخل در بحث کنم. می‌خواهم اعتقاد M هم شامل (الف) آن چیزی که به وسیلهٔ پدیدار طبیعی تجربه خدا محسوب می‌شود، مانند زیبایی طبیعت، قرائت کتاب مقدس، ارتباط صمیمی انسانی و یا هر چیز دیگر؛ و هم شامل (ب) یعنی آنچه به عنوان تجربه‌ای حساب می‌شود که حضور خدا مستقیم‌تر است، باشد.

من به جای اعتقاد دربارهٔ ویژگی پدیدارشناختی تجربه افراد، بر اعتقاد تجربی دربارهٔ خداوند متمرکز هستم. زیرا به اعتقادات تجربی که به طور قابل تصوری می‌توانند به منزلهٔ مبنایی برای نظام سنتی اعتقادات دینی مسیحی به کار روند، علاقه‌مندم. تلاشی که برای ساختن همهٔ اعتقادات دینی مسیحی براساس ویژگیهای پدیدارشناختی تجربه صورت می‌گیرد، امیدبخش‌تر از برنامهٔ پدیدارگراها دربارهٔ معرفت ما از جهان فیزیکی نیست.

چند نکته هشداردهنده:

۱. من اصلاً تصور نمی کنم که اعتقاد M بتواند به عنوان بنیانی برای نظام اعتقادی دین تاریخی ای همچون دین مسیحی کافی باشد. افزون بر آن، ما دست کم به شواهد تاریخی معمولی نیاز داریم. ادعای من فقط این است که اعتقاد M بخش ضروری این بنیان است.
۲. وقتی که درباره نظام اعتقادی دین مسیحی به منزله چیزی که مبتنی بر گزارش‌های تجربی است صحبت می کنم، منظورم ترتیب معرفت شناختی است، نه ترتیب زمانی. هرکسی که در جامعه دینی در حال پیشرفت به دنیا می آید، با یک نظام اعتقادی حاضر و آماده روبروست.
۳. واقع بینانه نخواهد بود که فکر کنیم هرکسی تمام اعتقادات M را، که برای تقویت باقی نظام اعتقادات لازم است، از تجربه خودش کسب می کند. باید توجه داشته باشیم که ثمرة تجربه را، چه معرفتی و چه جز آن، در قلمرو دینی سهیم کنیم؛ همچنان که در قلمروهای دیگر باید سهیم شود. آنچه برای من در اعتقاد به تاریخ، جغرافیا یا علم، معقول است، بیشتر به تجربه دیگران بستگی دارد تا به تجربه خودم؛ و در دین هم همین طور. ولی برای اهداف این مقاله می توانیم انتقال اجتماعی توجیه معرفتی را که راه حل مشکل تری دارد و کمتر هم بورسی شده است، کنار بگذاریم. بحث ما در اینجا محدود است به موقعیت معرفتی اعتقادات M برای کسی که این اعتقادات را براساس تجربه دارد است.
۴. شاید کسانی که اسمآ مؤمن هستند، هیچ رابطه زنده تجربی ای با خدا نداشته باشند. در اینجا نمی خواهم در مورد این مسئله که اعتقادات دینی چنین افرادی معقول هستند [یا نه،] صحبت کنم. بحث خود را به کسانی که بیشتر «داخل گرد» هستند محدود می کنم.

بخش دوم

اگر این راه برای نگاه کردن به اعتقادات دینی درست باشد، مسئله عقلانیت اعتقاد دینی به دو بخش تقسیم می شود. از یک سو، ما این مسئله را داریم که آیا راه معقولی برای ساختن یک نظام کامل اعتقاد دینی براساس اعتقاداتی که درباره خدا کسب می کنیم و هر چیز دیگر همراه با آن [مثل منطق و ریاضی و یا چیزهای عرفی و بدیهیات با معنای عام] وجود دارد؟^۷ از سوی دیگر و اساسی ترین مسئله این که، آیا اعتقادات تجربی بنیانی معقول دارند؟ چون نمی توانم به تمام مسئله در این مقاله اشاره کنم، همان طور که پیش از این یادآور شدم، بحث خود را به مسئله دوم محدود می کنم.

بنابراین، نکته اساسی این مقاله این است که، آیا معقول است که اعتقادات نرا براساس تجربه پسازیم؟^۳ این مسئله مربوط به چیزی است که می‌توانیم آن را «Doxastic Practice» یعنی اعتمادات M مبتنی بر تجربه است، و سؤال این است که آیا معقول است که کسی از این روش استفاده کند؟^۴ باید درباره این موضوع کمی صریح تر صحبت کنیم.

این گونه نیست که تشکیل اعتقاد

M براساس تجربه بتواند هر مصداقی برای منظور ما باشد. اگر من به این باور برسم که خداوند مراقب ماست، چون احساس درونی گرم و صمیمانه‌ای دارم، منظور من نوعی انتقال از تجربه به اعتقاد نیست. روش مورد بحث ما تشکیل اعتقاد M براساس تجربه است که به نظر می‌رسد تجربه‌ای است از آنچه مورد اعتقاد ماست. ما این روش را روش «RE» می‌نامیم که مخفف (Religious Experience) است؛ ولی خواننده باید به خاطر داشته باشد که «RE» در اینجا نه برای اشاره به خود تجربه دینی، بلکه برای اشاره به روش اعتقادسازی مبتنی بر تجربه دینی به کار می‌رود. مثلاً «RE» شامل رسیدن به این اعتقاد است که خداوند ما را در وجود حفظ می‌کند، براساس چیزی که به نظر می‌رسد تجربه از خدا حفظ کردن ما در وجود است؛ و یا رسیدن به این اعتقاد که خداوند به من گفت که درباره اتمام کتابی که می‌نویسم نگران نباشم، براساس آنچه من به عنوان تجربه‌ای از سخن خدا به من درباره این که در مورد اتمام کتاب نگران نباشم، تلقی می‌کنم. اما می‌توانیم تجربه مربوط را مشخص کنیم، بدون آن که قبول کنیم باوری که از آن منبعث می‌شود صادق است یا خیر. با وجود این مانعی می‌توانیم بدون مشخص کردن محتوای اعتقاد که از آن [تجربه] منبعث می‌شود، تجربه را مشخص کنیم.

شاید کسی فکر کند که یک روش زمانی عاقلانه است که تمام حاصل آن معقول قلمداد شود؟

ولی این تندروی است. RE می‌تواند معقول باشد و بیشتر دستاوردهای آن به اعتقاد درآید، حتی اگر برخی از آنها معقول نباشند. برخی از این دستاوردها را می‌توان نامعقول تلقی کرد، زیرا با چیزهای دیگری که می‌شناسیم و یا عاقلانه بدانها معتقد‌نماییم تعارض دارند. از این‌رو، اگر من «اعتقاد M» را بسازم که در آن، خداوند به من گفته باشد که همه ویتنگشتاینی‌ها را بکشم، ممکن است در اعتقاد به این امر بی‌عقل جلوه کنم؛ بر این اساس که (من می‌دانم و یا باید می‌دانستم که) خداوند چنین دستوری صادر نمی‌کند. باز هم تکرار می‌کنم شاید به نظرم برسد که من تجربه دارم که خدا با من در موقعیتی گفتگو می‌کند که مورد تردید است که تجربه من آن چیزی را نشان دهد که به نظر من نشان داده می‌شود. مثلاً شاید تحت تأثیر هیپنوتیزم باشم. ما می‌توانیم تشخیص بدھیم که در این گونه موارد، اعتقاداتی که براساس RE تشکیل شده‌اند، معقول نیستند؛ بدون آن که بینان تجربی برای اعتقادات مسیحی را از دست بدھیم. این نکته را می‌توان با بیان این که اعتقاداتی که براساس RE شکل می‌گیرد، پیش‌فرض عاقلانه‌ای به آن می‌دهد، تبیین کرد؛ یعنی اعتقاد شکل گرفته از RE معقول فی بادی النظر است، مگر این که معقول بودنش رد شود. شاید این ضعیف به نظر برسد، ولی اگر محدودیت ما درباره این که چه چیز می‌تواند عقلانیت فی بادی النظر را ملغی کند مشخص باشد، راه برای تعداد بسیاری از اعتقادات M باز می‌شود؛ البته با توجه به این نکته که همه جوانب را سنجیده ایم. بنابراین، در این پرسش که آیا استفاده از RE معقول است، من می‌خواهم پرسم که آیا اعتقادات، دست کم عقلانیت فی بادی النظر را به وسیله RE کسب می‌کنند؟

چگونه می‌توانیم عقلانیت یک روش تشکیل باور را بررسی کنیم؟ مسلماً یک دلیل مربوط، قابل اعتماد بودن باورسازی طبق آن روش است. این امری محوری برای عقلانیت است. زیرا عقلانیت از نظر شناختی، که دیدگاهی است که اولاً با اشاره به هدف رسیدن به صدق و پرهیز از کذب در اعتقادات انسان تعریف می‌شود، یک حالت مطلوب است.^۵ فردی که در اعمال شناختی اش معقول است، فردی است که آن اعمال را به شیوه‌ای انجام می‌دهد که برای کسب اعتقادات صادق شیوه‌ای خوب محسوب می‌شود. جمع کردن مقدار زیادی از باورهایی که کاملاً بدون خطأ و اشتباه باشند، احتمالاً فراتر از توان انسان است؛ ولی هدف مرکزی شناخت انسان، تا حد امکان، نزدیک شدن بدان است. اگر بتوانیم اعتبار روش باورسازی را نشان دهیم، کمک بزرگی برای اثبات این نکته که استفاده از آن معقول است، کرده‌ایم.^۶

متأسفانه مانع بزرگی برای اثبات اعتبار هر روش اساسی باورسازی وجود دارد. چگونه

می‌توانیم تشخیص دهیم که اعتقادی که به وسیله این روش به دست می‌آید، صادق است یا خیر. وقتی ملاحظه می‌کنیم که روشی از یک روش بزرگ‌تر و یا اساسی‌تر منشعب شده و یا در آن روش مندرج است، به این نتیجه می‌رسیم که هیچ اشکالی در این روش وجود نخواهد داشت. اگر سؤال درباره اعتقاداتی است که براساس [نوشته‌های] روزنامه نبیورک تایمز شکل گرفته است، راههای مختلفی داریم برای تشخیص صحت آنچه در این روزنامه آمده است. ولی چه باید کرد اگر روش خاصی تنها راه رسیدن ما به موضوع خاصی باشد؟ راهی که براساس آن هر راه دیگری شکل می‌گیرد. بنابراین، مثلاً ادراک حسی تنها راه اصلی برای جهان فیزیکی به نظر می‌رسد و اگر چنین باشد، چگونه می‌توان اعتبار آنچه را که «روش ادراکی» (SP) Perceptual Practive یعنی روش تشکیل اعتقادات درباره محیط فیزیکی براساس تجربه حسی، می‌شود نامیدش، تعیین کرد؟ اگر بتوانیم تعیین کنیم که آیا اعتقادات ادراکی مختلف صادق هستند، باید از SP هم استفاده بکنیم. بنابراین، فرض ما این است که SP قابلیت اعتبار دارد و یا این که باید از وسائل دیگری (همچون ضبط صوت) استفاده کنیم که پیش فرض آنها هم این است که SP معتبر است. در هر حالت، مانند توافق شواهدی برای اعتبار SP انباشت کنیم، بدون فرض اعتبار آن؛ و این به معنای دوری بودن این قضیه است.

راههای غیرمستقیم تری برای استدلال بر اعتبار SP وجود دارد که غیرمستقیم تر از تعیین ارزش صدق اعتقادات ادراکی است. برای نمونه می‌توان به این نکته اشاره کرد که با تکیه بر ادراک حسی می‌توان به طور مؤثری سیر حوادث را پیشگویی کرد و نیز بر آنها کنترل داشت. ولی این ما را به جایی نمی‌رساند. زیرا دوباره باید بر SP و یا هر چیزی که پیش فرضش قابل اعتماد بودن SP است تکیه کنیم تا مشخص کنیم که پیشگویی مان صحیح است و در کنترل حوادث موفق شده‌ایم. هرچند که برای غور در مطلب به طور شایسته، فرصتی ندارم، اشاره می‌کنم که هر راه دیگری برای اثبات قابلیت اعتبار ادراک حسی به همین صورت دچار دور می‌شود.^۹

ما در این مقاله فرض می‌کنیم که تجربه دینی راه اساسی دسترسی به خداست. (اگر این فرض غلط باشد ما با بازی کاملاً متفاوتی مواجه خواهیم شد). بنابراین، هر راه دیگری برای کسب اطلاعات درباره خدا، مثلاً کتاب مقدس، اعتبار راه تجربی را از پیش فرض می‌کند. زیرا کتاب مقدس آنچه را که اشخاص مختلف از تجربه خود ابراز کرده‌اند، ضبط کرده است. بنابراین، به نظر می‌رسد که هر راه دیگری که بر آن باشد که اعتبار RE را ثابت کند به دور

می‌رسد، همان‌طوری که اثبات اعتبار SP به دور منجر شد.^۷

این خبر هم خوش است و هم بد. بد؛ زیرا بدین معناست که مانعی توانیم عقلانیت RE را با برهان غیر دوری اعتبار آن نشان دهیم. خوش؛ چون مستلزم آن است که اخبار بد از اخبار موازی مربوط به SP بدتر نباشند. اگر از این لحاظ وضع RE بدتر از وضع SP نباشد، می‌توانیم خوشحال باشیم. این که نمی‌توانیم اعتبار RE را اثبات کنیم، به نوعی خود، نشان نمی‌دهد که استفاده از RE عقلانیت کمتری نسبت به استفاده از SP دارد.

بخش سوم

پس چگونه می‌توانیم عقلانیت روش عمل اساسی را ارزشیابی کنیم؟ آیا محال بودن یک برهان غیر دوری معتبر مستلزم آن است که هیچ روش عملی‌ای عاقلانه نباشد؟ این نتیجه یک دیدگاه سخت‌گیرانه درباره عقلانیت است که می‌گوید استفاده از روش باورسازی در صورتی معقول است که بتوان اعتبار آن را اثبات کرد. این نکته با دیدگاه سختگیرانه کلیفورد (Cliffordian) درباره اخلاق اعتقادات قابل مقایسه است. چون از نظر کلیفورد، تنها کسی برای اعتقاد به p توجیه دارد که دلایل کافی برای آن اعتبار داشته باشد. اکثر ما حاضر نیستیم به این اندازه سخت‌گیر باشیم؛ زیرا می‌بینیم که به ناچار، استفاده از ادراک حسی و یا درون‌نگری را به منزله منبع اعتقادات غیرمعقول تلقی می‌کنیم. ولی خوشبختانه دیدگاه جیمز هم مانند دیدگاه کلیفورد است. همانند دیدگاه جیمز که دیدگاهی تساهلی در اخلاق اعتقادات است، دیدگاهی نیز وجود دارد که در آن استفاده از روش عمل اساسی، که برای آن روش برهان اعتبار اصولاً در دسترس نیست، معقول است؛ به شرطی که برای غیرمعتبر تلقی کردن آن دلایل کافی وجود نداشته باشد.

روشهای اساسی تازمانی که جرمشان اثبات نشود، بی‌گناه هستند. بر پایه این رویکرد ما

می‌توانیم با خیال راحت باورهای درون‌نگرانه و ادراکی داشته باشیم. ولی آیا طبق همان اصل، ما نباید شناخت عاقلانه‌ای از RE داشته باشیم؟

بسیار خوب، این وابسته به این است که آیا دلایل کافی برای حکمی بی اعتبار در این مورد وجود دارد یا خیر. حال ممکن است به نظر برسد که یک برهان نامعتبر به همان اندازه معتبر است که برای یک روش عمل اساسی محال باشد. روشن است که استفاده از روش‌های عمل دیگر برای کنترل بازده یک روش عمل اساسی P بی فایده است. زیرا طبق فرض، هر راه دیگری برای رسیدن به این دسته از امور واقعی مستلزم اعتبار P است؛ پس این نوع استدلال، خود را تضعیف می‌کند. و اگر ما از خود P برای تعیین این که بازده‌های آن درست هستند یا نه استفاده کنیم، فقط می‌توانیم جواب مثبت بگیریم. مطمئناً بازده‌های متفاوت P می‌توانند همیگر را نقض کنند. ولی وقتی که P به اعتقاد به Q منجر می‌شود، مانیازی نداریم که دوباره از این روش برای تعیین این که Q صادق است یا خیر استفاده کنیم. [زیرا] این روش پیشتر با تشکیل اعتقاد به Q از اول به آن حکم داد.^۸ ولی این فقط مستقیم ترین نوع دلایل برای بی اعتباری است که ضرورتاً ناکام می‌ماند. ممکن است ویژگیهای (facts) درباره ساختار درونی بازده‌های P وجود داشته باشند که بی اعتباری آنها را نشان دهند. برای درک این امکان، به برخی از برآهین سنتی شک‌گرایی درباره حواس [پنجگانه] نگاه می‌کنیم. منظور من در اینجا شک‌گرایی دکارتی (مانمی‌توانیم همه امکانات اشتباه را کنار بگذاریم) یا شکاکیت هیومی (مانمی‌توانیم از اندیشه‌ها و آثار حسی به چیزی غیر از آنها دست یابیم) نیست، بلکه منظور من اشکالات سنتی درباره اشتباه، تناقض و دیگر عیوب شناختی در ادراک حسی است، که به دو مورد از آنها به اختصار اشاره می‌کنم.

اول اشکالات افلاطونی است، که به این دلیل که ادراک حسی کاملاً دقیق و مشخص نیست نمی‌تواند به طور دقیق حقیقت را نشان دهد؛ زیرا حقیقت کاملاً معین است. این استدلال به فرضهای پیشینی درباره ماهیت حقیقت وابسته است، ولی به مقدمات درباره مابه ازای باورهای حسی (ادراکی) وابسته نیستند. دوم اشکالی که می‌گوید حواس، مکرر اشتباه می‌کنند؛ چون محصولات آنها بسیار با یکدیگر در تناقض اند. به علاوه، این استدلال به مقدماتی درباره این که حقیقت مثلاً نسبت به یک درخت خاص چیست، وابسته نیست، این فقط به ارتباط منطقی بین اعتقادات و اصل پیشینی تناقض نداشتن حقیقت، وابسته است. برآهین مشابهی برای RE نیز وجود دارند. دست کم به همان اندازه SP در میان محصولات RE نیز تناقض آشکار وجود دارد و

محصولات RE دقیق‌تر و معین‌تر از محصولات SP نیستند.

من این دلایل را مذکور می‌گردم نه بدان خاطر که با آنها می‌توانیم یک روش عمل اساسی را «به طور درونی» رد کنیم، بلکه به خاطر این که این دلایل فرصتی در اختیار ما قرار می‌دهند که بتوانیم صریح‌تر توضیح بدهیم که تا چه اندازه و چه نوعی اعتباری ای برای یک حکم نامعقول کافی است. ملاک‌های کم ویش سختی برای این امر وجود دارد. انسان می‌تواند برای لغزش ناپذیری و یا درستی و صحت تغییرناپذیر شرط بگذارد، ولی این کار ما انسانها را بدون هیچ امیدی به عقلانیت همیشه در اشتباه نگه می‌دارد. [پس] یک سیاست «اعقلانه‌تر» این خواهد بود که قدری ناسازگاری را در بازوی مجاز بدانیم، به شرطی که زمینه‌ای برای انتخاب بین چیزهای متناقض در دسترس داشته باشیم. و چنین زمینه‌ای برای هر روش باورسازی وجود دارد و آن این است که می‌توان انسجام کلی، توان تبیین، حفظ حداقل باورهایی که فی بادی النظر قابل قبول هستند و ... را ملاحظه کرد. از لحاظ تعیین، به نظر می‌رسد که باید شجاع باشیم و اجازه بدهیم که اعتقاداتی که کاملاً دقیق نیستند قابل قبول فی بادی النظر باشند.

ولی دغدغهٔ خاص من استدلالهای «درونی» برای بی‌اعتباری RE است که به ویژگیهای RE که متفاوت از ویژگیهای SP هستند بستگی دارند. می‌توانیم با فهرست کردن برخی از ویژگیهای بر جسته SP به این مسئله پردازیم:

۱. با استفاده از SP، می‌توانیم یکنواختیها را در رفتار چیزهایی که مشاهده می‌کنیم پیدا کنیم و از همین رو، تا حدی می‌توانیم پیشگویی دقیق بکنیم.
۲. توان SP و استفاده از آن در میان همه انسانهای معمولی بزرگ‌سال پیدا می‌شود.
۳. تجربهٔ حسی نوعاً روش، مفصل و اصرارورز است.

روشن است که RE دارای این ویژگیها نیست: ۱. نظام اعتقادات مسیحی وسیلهٔ مؤثری برای پیشگویی اعمال خداوند فراهم نمی‌کند. هیچ‌کس، حتی مدعیان مسیحی، از چارچوب مفهومی الهیات مسیحی برای مشخص کردن تجربیات خود استفاده نمی‌کنند؛ ۳. بیشتر کسانی که از RE استفاده می‌کنند، فقط در لحظه‌های زودگذر آن را به کار می‌گیرند و بیشتر تجربه‌های دینی شان تار و مبهم و همراه با شک و تردید است؛ گویی آنها را از پشت مه می‌بینند و یا اگر بخواهیم از مجاز مأتوس تری استفاده کنیم، گویی آن را از پشت شیشه‌ای تیره می‌بینند. ولی چرا ما باید این فتدانها را نشانه‌بی‌اعتباری بدانیم؟ من درباره این موضوع در جای دیگر به تفصیل سخن

گفته‌ام، و در اینجا فقط نکات اصلی را به اختصار بیان می‌کنم.

نخست آن که ما باید فکر کنیم که این ویژگیهای SP دلیلی کافی و واقعی بر اعتبار آن است.

اگر سعی کنیم که چنین برهانی بسازیم، همان طور که قبلًاً متذکر شدم دور به وجود می‌آید. ولی این نکته در برابر چیزی که الآن می‌خواهم در این باره بگویم که آیا فقدان این ویژگیها در RE نشانه بی‌اعتباری است یا نه، چیز مهمی نیست. کسی که این گونه فکر کند، بدرستی فرض می‌کند که وجود این ویژگی در RE نشانه اعتبار آن است. راههایی وجود دارند که در آنها اعتبار این روش محل تأمل است، ولی چون RE فاقد این ویژگیهای نمی‌تواند خود را به متنزله چیزی معتبر نشان دهد؛ آن گونه که می‌توانست باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد که (احتمالاً) غیرقابل اعتبار باشد. اشکال این استدلال این است که فرض می‌کند همه روش‌های باورسازی اعتبارشان را به یک شیوه نشان می‌دهند؛ ولی این نکته را نادیده می‌گیرد که چگونگی نشان دادن اعتبار یک روش به طبیعت حقیقتی وابسته است که این روش درباره آن باور می‌سازد.

اگر موضوع این باورها در بالاترین حد ثابت باشد، چنانکه در ریاضیات چنین است، آن گاه

اگر این روش همیشه یک دسته اعتقاد درباره یک دسته موجودات خاص ایجاد کند، نشانه اعتبار آن است؛ ولی اگر موضوع باور چیزی است که دائم در تغییر باشد، در این صورت همین ویژگی نشان از غیرمعتبر بودن آن دارد. اگر موضوع باور طبیعت غیرآلی جاندار است، روش باورسازی مربوط به ارتباطات معقول از اشیاء غیرمعتبر است، ولی اگر موضوع باور اشخاص باشند، این طور نیست. به عبارت دیگر، ویژگیهایی که نشان دهنده اعتبارند، مبنی بر این هستند که چه نوع اعتقداتی می‌سازیم؛ وقتی که روش معقول انتظار داشته باشیم که درباره آن موضوع صادق باشد؛ یعنی مبنی بر این که چه نوع باوری می‌توانیم به طور معقول انتظار داشته باشیم که درباره آن موضوع صادق باشد؛ یعنی مبنی است بر طبیعت موضوع و این که چگونه می‌توانیم تشخیص دهیم که موضوع چیست. اگر با یک روش اساسی سروکار داشته باشیم باید برای پاسخ به آن سؤال از خود آن روش استفاده کنیم. بنابراین، یک روش باورسازی برای داوری درباره آن موضوع صادق باشد؛ یعنی مبنی علاوه بر آن، داده‌های این قضایت فراهم می‌کند. نه تنها به امتحان خود نمره می‌دهد، بلکه معیار نمره دادن را هم خود او فراهم می‌کند.

این نکته را برای مورد حاضر به کار می‌بریم. قابلیت پیش‌بینی، توزیع عام و غیره را برای اعتبار SP حساب می‌کنیم، همان‌طور که جهان فیزیکی، که با SP نشان داده می‌شود، ما را به

این نکته رهنمون می‌کند که انتظار داشته باشیم که هر روشی که به ما باورهای صادقی درباره جهان فیزیکی می‌دهد، وسیله‌ای برای پیش‌بینی می‌دهد و توزیع عام هم دارد. ولی تصویر خدا و ارتباط خدا با جهان که بر پایه RE ساخته شده است، اجازه چنین چشمداشتی به ما نمی‌دهد. به سختی می‌توانیم فرض کنیم که اگر RE معتبر است، آن‌گاه آن چیزی که به ما می‌دهد ما را در موقعیتی قرار می‌دهد که رفتار منبع نهایی و رب العالمین را پیش‌بینی کنیم. و این با آموزه‌های اساسی مسیحیت که براساس آن تجربه از خدا بالسویه در اختیار همهٔ افراد در همهٔ زمانهاست، کاملاً مغایرت دارد. به عکس، هر چیزی بیش از آکاهی زودگذر از خدا مستلزم عمل و تعهد عملی مشکل و مستمر در زندگی معنوی است. بنابراین، ما برای این فرض که اگر RE معتبر است، ویژگیهای مورد بحث ما را داشته باشد، توجیه نداریم.

من مطمئن هستم که تلاش‌های دیگر هم برای اثبات بی‌اعتباری RE به همین سرنوشت دچار می‌شوند. الآن می‌خواهم به اختصار اشاره‌ای داشته باشم به این که چه برخوردهایی با این تلاشها می‌توان داشت:

۱. «تجربه دینی را می‌توانیم با عواملی که کاملاً طبیعی هستند توضیح دهیم. بنابراین دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم تجربه دینی به تماس با موجود فوق طبیعی مربوط است.»

این مخالفت احتمالاً بر پایه نظریه علی تجربه از اشیاء است؛ تجربه تجربه‌ای است از X فقط وقتی که X در تولید آن تجربه نقش علی داشته باشد. بنابراین، اگر تجربه را بتوانیم به اندازه مناسب مثلاً با عوامل روان‌شناختی فروید، یونگ و یا هرکس دیگری تبیین کنیم، جایی نمی‌ماند که برای خدا نقش علی قائل شویم.

در این باره باید به سه نکته توجه داشته باشیم: نخست آن که، به هیچ وجه روش‌نیست که هر تبیین طبیعت گروانه کافی باشد. شواهد فعلی برای چنین نوع تبیینی اصلاً قطعیت ندارند. تنها چیزی که درباره این خطوط داریم، برنامه‌هایی هستند که می‌بینیم. دومین و محوری ترین نکته این که، حتی اگر هر تجربه دینی علل کافی در جهان طبیعت داشته باشد، به هیچ وجه نمی‌تواند مانع برای ارتباط علی با خدا باشد. براساس دین مسیحی و ادیان الهی دیگر، خداوند با هر حادثه‌ای ارتباط علی دارد. این بیشتر فقط با این نظر که فعل آفرینی خدا لازم است تا هر مخلوقی به نابودی بزنگردد، تضمین می‌شود. بنابراین شرط علی برای تجربه خدا ضرورتاً وجود دارد. شاید مخالفان من سعی کنند که این شرط را به نحوی تفسیر کنند که کفایت تبیین

طبعیت گروانه مانعی باشد نسبت به این که خداوند این شرط را داشته باشد. ولی اصلاً روشن نیست که چه نوع تفسیر قابل باوری باید داشته باشیم تا به این نتیجه برسیم. نکته آخر آن که، حتی اگر معلوم شود که درست نیست که انسان از خدا تجربه داشته باشد، در یک معنای مهم محوری از «تجربه»، هنوز این امر که تجربه دینی منشاً و منبع موثری است درباره اطلاعات ما از خداوند می‌تواند درست باشد. خداوند می‌توانست یک نظام طبیعی بیافریند به نحوی که تجربه‌های یک نوع اصلی به‌طور منظم اعتقادات درستی درباره خودش ایجاد کند. مادام که بدین گونه است ما منشأی مطابق با واقع برای اعتقادات داریم و بعد یک روش معتبر برای باورسازی، حتی اگر گرایش داشته باشیم که آنچه را که با گفتن ما خدا را تجربه می‌کنیم اتفاق می‌افتد، سهواً تقسیم‌بندی کنیم.

۲. در ارائه گزارش درباره مواجهه با خدا، مردم به جای آن که به دنبال حقایقی درباره برخی از واقعیتها عینی از تجربه خودشان باشند، صرفاً چارچوب الهیاتی از پیش تصور شده‌ای را بر تجربه خودشان تحمیل می‌کنند. این نکته از این حقیقت روشن می‌شود که تجربه دینی همیشه الهیات مورد قبول جامعه‌ای را تأیید می‌کند که در داخل آن روی داده است.

در پاسخ به این نکته می‌توان گفت که اولاً، آخرین تعمیم مطلقاً کاذب است؛ چرا که اگر صادق می‌بود هرگز هیچ گونه رشدی در آگاهی دینی جامعه به وجود نمی‌آمد. پیامبران عربی صرفاً یک نمونه خلاف قابل توجه هستند. ولی هنوز باید اذعان کنیم که متقدمان دینی نادر هستند و برای غالب کسانی که از RE و دیگر روش‌های باورسازی استفاده می‌کنند، بر مفاهیم و آموزه‌هایی که فراگرفته‌اند تکیه می‌کنند.^۹ ولی نسبت به عقلانیت RE به چه نتیجه‌ای می‌رسیم؟ باز هم می‌توانیم با SP مقایسه کنیم. اینجا هم مردم تجربه خودشان را آن گونه که در فرهنگ‌شان تعلیم گرفته‌اند، تعریف می‌کنند. اشیاء فیزیکی پخش شده در فضا چارچوب فکری عادی ای هستند که به هزاران روش که برخی لطیف و برخی نه و در سیر اجتماعی شدنمان به ما تلقین شده‌اند. آیا این مستلزم آن است که ما در ساختن اعتقادات ادراکی به روش معیار روش عاقلانه نداریم؟ اگر نداریم چگونه می‌توانیم RE را به این دلیل محکوم کنیم؟

۳. «نکته فقط این نیست که ما در ساختن اعتقادات M از یک چارچوب مفهومی که از فرهنگ منتقل شده استفاده می‌کنیم، بلکه چارچوبهای ناسازگاری هستند که به کار رفته و برای این منظور در جوامع مختلف (ادیان بزرگ جهان) منتقل شده و هیچ مبنایی وجود ندارد که یکی از این

چارچوبها را صحیح و بقیه را غلط بدانیم. پس چگونه استفاده از یکی از این چارچوبها به جای دیگری برای گزارش دادن از تجربه کسی می‌تواند معقول باشد؟

این اشکال نسبت به اشکالات دیگر مسائلی را مطرح می‌کند که پیدا کردن راه حلشان مشکل‌تر است و من در اینجا فقط فرست آن را دارم که به چند مورد اشاره کنم.

الف. روشن نیست که رقبای بزرگ با هم ناسازگار هستند. این تا اندازه‌ای به خاطر آن است که روشن نیست که چه نوع دگرگونی‌ای می‌تواند به وسیله ذات الهی انجام بشود. روشن است که خداوند از این لحاظ که چه چیزی می‌تواند در آغوش وجودش باشد مانند ما محدود نیست و ما نباید فرض کنیم که با قطعیت، محدودیتهای آن قابلیت را درک کرده‌ایم. تا حدودی به خاطر آن است که عناصر این چارچوبها خودشان آن قدر به راحتی قابل تفسیر نیستند که بتوان ارتباطات منطقی شان را با یکدیگر به روشنی معلوم کرد.

ب. حتی اگر ناسازگاری‌ای هم وجود داشته باشد، این نتیجه حاصل نمی‌شود که X نمی‌تواند در تصدیق یک طرف معقول باشد، در حالی که Y در تصدیق طرف دیگر معقول است؛ حتی اگر هر دو نتوانند صحیح باشند. آنچا که P و Q از نظر منطقی ناسازگارند، شاید همه چیزهایی که در اختیار من است باشد اشاره به این نکته می‌کند که P درست است، در حالی که آنچه نزد توست همه گواه درستی Q باشند. اگر دسترسی ما به موضوع کاملاً متفاوت باشد، این امر به راحتی می‌تواند روی دهد. در این صورت، امر معقول برای هریک از ما این است که با چارچوب فعلی خودمان ادامه دهیم و امیدوار و مطمئن باشیم که آرام آرام روشن شود که حق با کدام یک از ماست؛ اگر یکی از ما محق هستیم.

ج. اشکال مورد منازعهٔ ما غالباً همراه با مقایسه‌ای است بین کثرت دینی و اجماع علمی در اشاره به چنین تفاوتی. ما معمولاً درباره موقعیت فعلی که اندکی هم آرمانی اش کرده‌ایم، فکر می‌کنیم. در چنین لحظاتی خاطره تاریخی مان به بیش از ۳۰۰ یا ۴۰۰ سال پیش، زمانی که اجماع در علم بیش از اجماع در دین نبود، نمی‌رسد. مکاتب مخالف، هریک به دنبال کار خود بودند و سعی بر بر اعتبر ساختن رقبایشان داشتند. آیا اینها، دست کم کسانی که بیشتر مورد احترام بودند، در انجام چنین کاری معقول بودند؟ من فکر می‌کنم که حتماً رفتار معقول داشتند و میزان نسبتاً زیادی از اجماع فعلی مان از آن رقابت شدید ناشی شده است. به نظر من موقعیت فعلی دین، از این لحاظ، همانند موقعیت علمی در قرون میانه و رنسانس است و همان ارزشیابی‌های

مشابه درباره عقلانیت مناسب خواهد بود. وقتی که درباره این نکته صحبت می کنیم، پیش بینی نمی کنم که ما به اجماع در دین نزدیک شده ایم؛ شاید چنین اتفاقی هرگز تا آخر الزمان روی ندهد. شاید عقلهای محدود ما تا وقتی که خداوند خود را به صورتی اشتباه نشدنی به همه متجلی کند صرفاً مناسب رسیدن به حقیقت قطعی درباره خداوند نیست. ولی به هر حال، به نظر می رسد که عاقلانه ترین راه آن است که زندگی را در پرتو چنین بصیرتی که به ما رسیده دنبال کنیم و حاضر باشیم که بصیرت بیشتری را هم که قسمت مان می شود قبول کنیم.

بخش چهارم

تا کجا رسیدیم؟ من پیشنهاد می کنم که به پیش فرضی غیرمتزلزل درباره عقلانیت، هر چند که مانع توانیم یک برهان مؤثر بدون دور برای اعتبار RE ارائه کنیم، ولی این علامت و نشانه ضد آن نیست؛ با فرض این که آن یک روش اساسی است، فی نفسه محال است که چنین برهانی بسازیم و هنوز صرف نظر از این که اعتبار RE چقدر باید باشد، ساختن چنین برهانی محال خواهد بود. از این لحاظ، موقعیت RE از موقعیت SP و بسیاری از منابع اعتقادی که به طور گسترده ای قابل اعتماد هستند بدتر نیست. اما نسبت به تلاشهای بلندپروازانه ای که برای نشان دادن نامعقول بودن RE صورت می گیرد، همگی از لحاظ اقامه دلیل اشکال دارند. با فرض این که روشهای عمل اساسی تا اثبات

گناهکاری شان، بی گناه هستند، بنابراین کسی که از RE استفاده می کند حق دارد کار خود را عاقلانه فرض کند.

ولی آیا این صحه گذاشتن نه چندان محکم، همه آن چیزی است که می توان ارائه داد؟ چیز دیگری که بتوان برای تعریف ایمانی که در درون ماست بگوییم نداریم؟ اگر تمام داستان همین است، چرا یک مسیحی، منزلتی دارد که کسی نمی تواند او را از آن بیرون آورد؟ به چه هدفی او را در آن قلعه غیرقابل نفوذ گذاشته اند؟ البته من در این مقاله متوجه شده ام که تصویر کاملی از زندگی مسیحی و ثمرات آن به دست نداده ام، بلکه فقط به یک جنبه از قضیه پرداخته ام. ولی به هر حال وقتی که این سؤالها را می پرسم، به طور ضمنی اعلام می کنم که ثمرات مختلف این زندگی با عقلانیت اعتقادات مسیحی ارتباطی دارد و این که بحث این موضوع باید آن را روشن کند. تلاش من آن است که در پایان مقاله درباره این نکته مشکل چند کلمه ای عرض کنم.

دوباره مستله را با تأملی درباره شان معرفت شناختی SP آغاز می کنم. آیا همه حرفهایی را که در حمایت از عقلانیت SP می باید گفته شود گفته ایم؟ گذشته از این که خاطرنشان کنیم که ما نباید یک برهان اعتبار بدون دور انتظار داشته باشیم و این که ادعای معقولیت آن نمی تواند ابطال پذیر باشد.

خوب مطمئناً حرفهای دیگری هم برای گفتن خواهیم داشت، اگر از داخل این روش صحبت کنیم و درباره دستاوردهایش تأملی بکنیم و آنها را با استفاده از خود آن روش مشخص کنیم؛ به نظر من دستاورده اصلی SP این است که نقشه ای از محیط فیزیکی و اجتماعی برای ما فراهم می کند که براساس آن می توانیم راهمان را پیدا کنیم، سیر حوادث را پیشگویی و رفتارمان را با آنچه با آن مواجه می شویم، تعديل کنیم تا نیازهایمان را مرفوع نماییم و به اهدافمان برسیم.^{۱۰} خود را از داخل این روشها اثبات می کند. می توانیم بگوییم که SP از خود حمایت می کند. ما نباید فرض کنیم که این خود حمایتی موضوع بی اهمیتی است و خود به خود به هر روش عملی ای هرقدر هم که عجیب باشد، تعلق می گیرد. البته نوعی خود حمایتی وجود دارد که مهم نیست و ما پیشتر آن را مذکور شدیم. این همان نوع برهان داخلی اعتبار است که در آن از هر دستاوردهای دوبار استفاده می کنیم: اولاً به عنوان نمونه دستاوردهای دوباره از این آزمایش استفاده کنیم هیچ فرقی بین فال بینی و میکروسکوپ وجود نخواهد داشت. ولی این نوع خود حمایتی که اینک ملاحظه می کنیم چیزی دیگر است. SP می تواند در این آزمایش پیش پا افتاده قبول شود، بدون آن که محیط

نسبتاً ثابتی را به ما نشان دهد که در آن می‌توانیم معرفت فراهم شده از SP را که به طور مؤثری عمل می‌کند، به کار ببریم. دستاوردهای SP می‌توانند به طور قابل ملاحظه‌ای به شیوه‌ای کاملاً تصادفی و بی‌نظم و یا دست کم بدون نشان دادن هرگونه یکنواختی که واقعاً می‌یابیم به هم ارتباط داشته باشند. این حقیقت که SP خود را بدین گونه اثبات می‌کند، می‌تواند حقیقتاً ما را تشویق کند تا آن را به منزله راهی معقول برای باورسازی به حساب بیاوریم.^{۱۱}

و اینک درباره RE چه بگوییم؟ آیا می‌توانیم داخل این روش [=روش باورسازی] ثمراتی را پیدا کنیم که شبیه آنچه پیشتر برای SP به آن اشاره کردیم، قضاوت عقلانی بودن RE را حمایت کند؟ من فکر می‌کنم که بتوانیم، ولی نباید فرض کنیم که این ثمرات خطیر ثمرات SP می‌شوند. برای مشخص کردن این که چه نوع ثمراتی برای هر روش باورسازی مناسب است، چه ثمراتی این چنین است که خروج شان بدرستی ما را تشویق کند که چیزی پیدا کنیم یا با «حقیقت تماس بگیریم» وقتی که از این روش باورسازی استفاده می‌کنیم، باید به کارکرد روشن باورسازی در زندگی بشر توجه داشته باشیم. و طرح این روش چه هدفی برای ما دارد. مطمئناً یک هدف مشترک بین همه روش‌های باورسازی از هر نوعی وجود دارد و آن ایجاد اعتقادات صادق است. ولی قبلًا دیدیم که نمی‌توانیم این هدف را به عنوان ملاکی برای ارزشیابی درونی که روشهای معقول را از غیرمعقول تمیز می‌دهد به کار ببریم. ما به دنبال کارکردهای متمایزتر و مشخص‌تر هستیم. ما باید چنین کارکردی را برای SP مشخص کنیم. چه تأییری نظیر آن برای RE داریم؟^{۱۲} واضح است که علاوه بر ایجاد باورهای صادق درباره خداوند و ارتباط او با جهان چنین کارکردی وجود دارد. RE اساساً بیش از SP به اراضی کنگکاوی عقلانی اختصاص ندارد. کارکرد اصلی هردو مورد عملی است. اگر بخواهیم موضوع را خلاصه کنیم باید بگوییم که کارکرد اصلی RE با بهتر بگوییم کارکرد اصلی آن در زندگی که درون آن نقش دارد، تبدیل انسان به چیزی است که خداوند از ما می‌خواهد آن گونه باشیم. این آن چیزی است که هدف اساسی آن از داخل زندگی مسیحی نشان داده شده است، همان‌طور که هدف اساسی SP ایجاد نقشه‌ای از محیط برای راهنمایی اعمال ما در آن محیط است. بنابراین به نظر می‌رسد که RE خود را از داخل اثبات می‌کند تا حدی که انسان را قادر می‌کند که خود را دگرگون کند و یا به تغییر و تبدیل درآید، وقتی که حالت‌هایی همچون به فعل درآمدن بالقویگهایی که خداوند به ما ارزانی داشته است، به وجود می‌آید، انسان آنها را به منزله انجام نهایی می‌بیند.

البته این داستانی طولانی است که شامل رهایی نفس و استقبال از روح القدس، دریافت

ثمرات روح القدس، زندگی در محضر خدا، پذیرفتن مردم دیگر و عشق ورزیدن بدانها تا حد ممکن- همچنان که خداوند به مردم عشق می‌ورزد- و غیره می‌شود. من نمی‌خواهم در انتهای این مقاله فلسفی تقریر خودم را از شکل اصلی زندگی مسیحی ارائه بدهم، فقط می‌خواهم به آن چیزی اشاره کنم که اگر پیدا شود از انواع ثمرات محسوب می‌شود و چنانکه باید ما را تشویق به این امر می‌کند که فرض کنیم که در استفاده از RE «چیزی پیدا می‌کنیم».

و اینک آیا این ثمرات نزدیکند؟ به همان‌گونه که SP در روش خود، خود را اثبات کرد، آیا RE خود را اثبات می‌کند؟ خوب، در هر دو مورد پاسخ این پرسش فقط این است که تا حدی که انسان کاملاً به روش مورد سؤال مشغول است؛ و اشکالی که این ملاک نسبت به RE دارد این است که:

الف. بسیاری از مردم به هیچ وجه مشغول این روش نیستند؛ و

ب. کسانی که مشغول هستند در مراحل ابتدایی مسیحیت به سر می‌برند، کسانی که در آغاز تشخیص آن حقیقت دیگری جدا از خودشان هستند، کسانی که صرفاً در آغاز یادگیری تشخیص، طرحهای اصلی آن چشم‌انداز و درست در آغاز یادگیری درست پاسخ دادن هستند تا زمانی که فرد به سوی مقام رفیع مسیح پیش نزد برای توجه به این سؤال باید به شهادت کسانی که در عمل به زندگی مسیحی پیشرفت بیشتری کرده‌اند مراجعه کند و به نظر من این شهادت مثبت است. شاید مورد اعتراض قرار بگیرم که منصفانه بحث نکرده‌ام و شواهد را به آنهایی که مطمئناً جواب مثبت می‌دهند، محدود کرده‌ام. ولی از طبیعت این مسئله گریزی نیست. چاره چیست؟

بی‌نوشتهای:

۱. به جای Manifestation به معنای ظهرور، تجلی و یا جلوه، منظور شده است.
۲. البته شاید فقط بتوانم بعضی از قسمتها را توجیه کنم؛ مثلاً مسیحیت سنتی و نه بخشاهای دیگر را.
۳. وقتی که این گونه سؤال می‌کنیم، شاید به نظر برسد که پیش‌فرض است که اعتقادسازی تحت اختیار ماست. ولی منظور من این نیست، این که اعتقادسازی در اختیار ما باشد یا نه، به چگونگی تفسیر ما از «عقلانیت» نیز بستگی دارد. من نمی‌توانم در اینجا به این مسائل پردازم.
۴. من فرض می‌کنم که به راحتی بتوانیم از صحبت درباره عقلانیت اعتقاد دینی به عقلانیت روش اعتقادسازی برسیم و برعکس. به طور تقریبی این که یک اعتقاد معقول باشد (یا به طور معقول کسی آن را پذیرد) به این امر بستگی دارد که به وسیله روش عقلانی اعتقادسازی شکل گرفته باشد؛ یعنی روشی

که استفاده از آن معقول است. این فقط چیزی تقریبی است. شاید کسی به طور عاقلانه به P معتقد باشد، حتی در حالی که این اعتقاد از اول براساس یک روش عاقلانه شکل نگرفته باشد، ولی این اعتقاد می‌تواند عاقلانه باشد به شرطی که به دلایل کافی وابسته شود. من این پیچیدگی را در این مقاله تادیده می‌گیرم. به جای صحبت درباره روش اعتقادسازی می‌توانیم مسئله را با توجه به صدق یا اعتبار اصل توجیه تنظیم کنیم. یک اعتقاد M در صورتی موجه است که از تجربه‌ای منبع شده باشد که به ظاهر، تجربه‌ای باشد از آنچه به آن باور داریم.

۵. این یک ساده‌سازی اغراق‌آمیز است. اهداف مهم دیگری نیز برای شناخت وجود دارد؛ مثلاً کسب اعتقادات درباره موضوعات مهم، حداکثر کردن تبیین و نظم دادن به معرفت‌مان. یک گزارش جامع باید به ارتباط متقابل همه این مطالبات پردازد. ولی هدف ماسعی در رسیدن به صدق و پرهیز از خطای در هدف مرکزی شناخت است.

۶. این نشان می‌دهد که هرچند سوال آیا اعتقاد دینی معقول است یا خیر، با سوال آیا اعتقاد دینی صادق است یا نه، و یا با سوال آیا اعتقاد دینی معرفت محسوب می‌شود یا نه، متفاوت است، ولی این سوال‌ها کاملاً مستقل از هم نیستند. اگر آنچه اینجا مطرح شد صحیح باشد، وقتی فرض می‌کنیم که یک اعتقاد به طور عاقلانه قبول شد، فرض می‌کنیم که آن را به شیوه‌ای کسب کرده‌ایم که به طور کلی انسان را به حقیقت می‌رساند.

۷. برای اعتبار ادراک‌حسی، براهین غیردوری وجود دارند. یکی از مشهورترین آنها برهان دکارت در کتاب *تأملات براساس وجود و ماهیت خداست* که دکارت آن را پیشینی فرض می‌کند، ولی من فرض می‌کنم که همه براهین غیردوری عیوب دیگری دارند.

۸. البته می‌توانیم به این نکته هم توجه داشته باشیم که آیا این روش به باورهای سازگار باهم منجر می‌شود یا نه و این می‌طلبد که بازده‌های مختلف را باهم مقایسه کنیم. ولی نکته من در اینجا این است که مستقیم‌ترین نوع خودارزشیابی برای اعتبار ضرورتاً مثبت است.

۹. البته این بدان معنا نیست که همه محتوای باورهای M آنها از پیش بسته بندی شده است. از سنت یادگرفته‌ام که خدا با کسانی که در جستجوی او هستند صحبت می‌کند. ولی سنت به من نگفت که خدا در ساعت ۳۰/۸/۲۴ صبح ۱۹۸۴ چه چیزی می‌خواست بگوید.

۱۰. نیازی به گفتن نیست که ما باید علاوه بر SP بر خاطره و عقل هم تکیه کنیم تا بتوانیم به این نتایج برسیم.

۱۱. یعنی این یک امکان منطقی است؛ شاید حقیقتی زیست شناختی و یا بوم شناختی باشد که ما باقی نمانیم تا بگوییم اگر SP نظم محیط را با درجه مناسبی نشان ندهد.