



معرفت شناسی اصلاح شدہ*

□ آلون پلنتینجا

ترجمہ: انشاء اللہ رحمتی

معرفت‌شناسی اصلاح شده، موضعی در معرفت‌شناسی دینی است که برخلاف دیدگاه قرینه‌گرایی معتقد است باور به خداوند می‌تواند عقیده‌ای واقعاً پایه باشد. براساس دیدگاه قرینه‌گرایی، باور به خداوند فقط هنگامی موجه است که قرینه‌کافی بر آن اقامه شده باشد. مبنای دیدگاه قرینه‌گرایی، تمایز عقاید پایه و غیرپایه است. بر این مبنای آنجا که عقیده به خداوند در زمره قضایای یقینی پایه یعنی اولیات و محسوسات نیست بنابراین تنها بر مبنای استدلال، پذیرفتنی است. معرفت‌شناسی اصلاح شده بر معیار سنتی تفکیک باورهای پایه از غیرپایه شکل می‌گیرد و اظهار می‌دارد هیچ الزامی وجود ندارد که ما تنها قضایای اولی و محسوسات را پایه بدانیم. همچنین معرفت‌شناسی اصلاح شده، مباحثی را در باب انواع وضعیت معرفت‌ایجابی از جمله عقلانیت باطنی و مجوز مطرح می‌کند. در این مقاله، پلنتینجا پس از ارائه مطالب فوق، با توضیح عقلانیت باطنی و مجوز و بیان شرایط آنها و نیز تطبیق آنها بر باور به خداوند، مدعای خود را نتیجه می‌گیرد.

* * *

یکی از پرسشهای مناقشه‌برانگیز اصلی از «عصر روشنگری»^(۱) به بعد، این بوده است که آیا اعتقاد دینی - اجازه دهید بگوییم اعتقاد مسیحی - عقلانی یا معقول یا قابل قبول یا موجه است. معرفت‌شناسی اصلاح شده^(۲) (وجه تسمیه‌اش این است که برخی طرفداران آن در «کالج کالوین» تدریس می‌کنند و تا حدی به منبع الهام ژان کالوین^(۳) و دیگر متفکران الهیات اصلاح شده نظر داشته‌اند) موضعی در معرفت‌شناسی اعتقاد دینی است. علی‌رغم اینکه نظریه مورد بحث یادآور «نهضت اصلاح دینی پروتستانی» است، منظور این نام آن نیست که الهیات یا معرفت‌شناسی کاتولیک رومی نیازمند اصلاح است. نیکولاس ولترستورف^(۴) و نویسنده مقاله حاضر (آلوین پلنتینجا)،^(۵) هر دو از اساتید باسابقه کالج کالوین، از جمله بانیان معرفت‌شناسی اصلاح شده به شمار می‌آیند و نیز می‌توان از ویلیام پی. آلستون^(۶) نام برد که هرچند علاقه چندانی به این نام نشان نمی‌دهد (او بر «معرفت‌شناسی اسقفی»^(۷) اصرار می‌ورزد) یکی از قویترین توسعه‌های بعضی از موضوعات معرفت‌شناسی اصلاح شده (یعنی کتاب ادراک خدا) را به نگارش در آورده است. معرفت‌شناسی اصلاح شده بر عقیده به خدا، مطابق با تصور مسیحیت،

یهودیت و اسلام سنتی از او متمرکز شده است، یعنی تصور خدا به عنوان یک شخص مجرد قادر متعال، عالم مطلق، کاملاً خیرخواه و حی کد عالم را خلق کرده، موجودات بشری را بر صورت خویش آفریده و به عمل در عالم به طریق توجه به مشیه^(۸) اش نسبت به مخلوقات ادامه می دهد. و دعوی اصلی اش این است که عقیده به خدا می تواند عقیده ای «واقعاً پایه»^(۹) باشد. معنای این سخن چیست و چرا مهم است؟

برای پاسخ به این سؤال از آوردن تاریخچه مختصر موضوع چاره ای نیست. ابتدا باید توجه داشت که برای بخش اعظم تفکر قرن بیستم بحث درباره قابلیت قبول عقلانی عقیده به خدا متمرکز بر این پرسش بوده است که آیا قرینه^(۱۰) کافی برای وجود خدا هست. اگر قرینه کافی وجود داشته باشد عقیده به خدا عقلاً قابل قبول است و اگر نباشد قابل قبول نیست و جایگزینهای باقیمانده، الحاد و لادری گرایمی خواهد بود. روش شایسته برای پرداختن به این پرسش، به صورتی که آوردیم، بررسی براهین له و علیه وجود خداوند است. در جبهه موافق مستدولترین براهین یا استدلالهای توحیدی سه براهان سنتی عمده یعنی براهین کیهان شناختی، وجودشناختی و غایت شناختی، بنا به اصطلاحات کانت، و نیز براهان اخلاقی بوده است. براهان نخست، استدلال بر [وجود] یک علت اولیه است. براهان دوم، براهانی جذاب ولی حیرت آور برای اثبات وجود موجودی است که بزرگتر از آن تصور نمی توان کرد. براهان سوم، استدلال از طریق نظم آشکاری است که در عالم مشهود است. براهان اخلاقی مدعی است که اگر موجودی چون خدا وجود نداشته باشد، در واقع چیزی چون تکلیف اخلاقی ممکن نیست. براهان غایت شناختی، یعنی براهان نظم شاید عامه پسندترین و هم متقاعدکننده ترین براهان در این میان است. یکی از جدیدترین روایات و شاید بهترین بیان از این براهان در تحقیقات ریچارد سوئین برن^(۱۱) آمده است (وجود خدا).

از سوی دیگر، در جبهه ضد توحیدی^(۱۲)، استدلال اصلی سنتا استدلال از طریق شر بوده است. استدلال این است که وجود خدای کاملاً خیر، عالم مشهود است، سازگار نیست. در اواخر این قرن استدلال قیاسی از طریق شر^(۱۳) مقبولیتش را از دست داد، زیرا فلاسفه به این اعتقاد رسیدند که در اینجا ناسازگاری وجود ندارد. این استدلال، جایش را به استدلال احتمالاتی^(۱۴) از طریق شر، استدلالی به هم ریخته تر و (از منظر مخالفان اندیشه دینی) کمتر مرضی، داده است که بر طبق آن با فرض همه شروری که در واقع در عالم مشهود است بعید است که شخصی چون خدا وجود داشته باشد. این استدلال از طریق شر با کمک استدلالهای معین چون این مدعا که نفس مفهوم خدا ناسازگار است یا این مدعای جدید یا شاید عادات فکری ایجاد شده در اثر علم جدید، یا شاید یک نتیجه خاص علم جدید (مثلاً تکامل) یا به هر تقدیر چیزی در همین حول و حوش، وجود خدا را نامحتمل ساخته، تقویت شده است.

پرسش این است که کدام یک از این دو دسته براهین قویتر است؟ اگر براهین له وجود خدا قویتر باشد، پس (بسته به اینکه تا چه حد قویتر باشند) عقیده به خدا عقلاً موجه است. اگر براهین علیه [وجود خدا] قویتر باشد نتیجه عقلانی این است که یحتمل شخصی چون خدا وجود ندارد. اگر آنها کمابیش از قوتی یکسان برخوردار باشند، در آن صورت موضع حق لادری‌گرایی است که به وجود یا عدم شخصی چون خدا معتقد نیست. این مدعا را - که عقیده به خدا عقلاً قابل قبول است اگر و فقط اگر قرینه کافی در شکل براهین موجه برای آن وجود داشته باشد - قرینه‌گرایی^(۱۵) می‌نامیم. اینک چرا، برطبق نظر قرینه‌گرا، اگر بناست عقیده به خدا عقلاً قابل قبول باشد، باید برهانی قوی برای عقیده به خدا وجود داشته باشد؟ باین همه، هیچ‌کس فکر نمی‌کند که اگر بناست این تصور شما که امروز صبح صبحانه خورده‌اید، معقول باشد، باید دلایلی قوی برای وجود زمان گذشته وجود داشته باشد.

پاسخ در یک طرز تفکر (یک تصویر، یک طرز تلقی از کل حیات فکری ما) که اغلب «بنیان‌انگاری کلاسیک»^(۱۶) نامیده شده، خفته است. بنیان‌انگاری کلاسیک به عصر روشنگری، به آن مناره‌های دوقلوی معرفت‌شناسی، یعنی رنه دکارت و جان لاک باز می‌گردد. این تصویر از تمایز میان عقایدی که به نحو پایه پذیرفته شده‌اند و عقایدی که به این نحو پذیرفته نشده‌اند، آغاز می‌شود. قبول یک عقیده به نحو پایه به این معناست که [به آن عقیده] باور داشته باشی، اما نه براساس قرینه بنیاد دیگر چیزهایی که مورد اعتقاد توست. یک عقیده پایه نوعی نقطه عزیمت برای فکر است. مثلاً من به قضیه $7=1+6$ به نحو پایه باور دارم. من از طریق قضایای دیگری که مورد اعتقاد هست بر این قضیه استدلال یا احتجاج نمی‌کنم. اعتقاد من بی‌واسطه است، یعنی قضایایی که مقدمه استدلال منتج به عقیده مورد بحث واقع می‌شوند، واسطه این اعتقاد نیستند. از سوی دیگر، من به قضیه $91729=269 \times 341$ (همین الان محاسبه کرده‌ام) بر مبنای قضایای دیگر معتقد هستم؛ قضایایی از قبیل $269=1 \times 269$ ، $36=4 \times 9$ و مانند آن. دیگر اینکه ممکن است از ماشین حساب استفاده کنم، که در این صورت به این قضیه بر مبنای عقاید دیگری چون اینکه ماشین حسابم، حداقل برای محاسبه‌ای از این دست قابل اعتماد است، اعداد را بدرستی وارد کرده‌ام، و آن ماشین نتیجه را به دست داده است، معتقد خواهم بود. این یک مثال مربوط به علم حساب است، ولی البته بسیاری مثالهای دیگر در هر حوزه فکری وجود دارد.

مدعای دوم و مشخص‌تر بنیان‌انگاری کلاسیک این است که فقط بعضی قضایا می‌توانند به حق، یا به‌طور صحیح یا به‌طور موجه به نحو پایه پذیرفته شوند. تصور مبنایی این است که تنها قضایایی که به‌طور موجه می‌توانم به نحو پایه بپذیرم، قضایایی هستند که برای من یقینی‌اند. چه نوع قضایایی برای من یقینی هستند؟ دو نوع. اولاً بعضی قضایا درباره حیات نفسانی خود من هست که یقینی‌اند. برای مثال این قضیه که به نظرم می‌رسد که یک اسب را می‌بینم (نه این

قضیه که یک اسب را می بینیم. قضیه اخیر برخلاف قضیه به نظر می رسد که یک اسب را می بینیم، برای من یقینی نیست. ممکن است دچار توهم شده یا خواب دیده باشم و بیندیشم که یک اسب را می بینم، درحالی که اسبی وجود نداشته باشد تا دیده شود.) ثانیاً قضایای «بدیهی»^(۱۷) برای ما یقینی اند: قضایایی چون $۳=۱+۲$ یا اگر هر انسانی فانی است و سقراط انسان است، پس سقراط فانی است، اینها قضایایی هستند با بداهتی چنان تمام و کمال که نمی توان آنها را حتی بدون توجه به صادق بودنشان، فهم کرد. و بر طبق تصویر بنیان انگار کلاسیک فقط عقایدی از این دو نوع، عقاید واقعاً پایه اند، یعنی عقایدی هستند که به نحو پایه به طور صحیح پذیرفته شده اند. دیگر انواع عقاید، با ساختار شناختاری صحیح^(۱۸)، براساس قرینه بنیاد عقاید دیگر - و بالنهایه بر مبنای عقایدی از دو نوع فوق الذکر - پذیرفته خواهند شد.

اینک عقیده من که شخصی چون خدا وجود دارد، نه بدیهی است (می توان آن را فهمید ولی قبول نکرد) و نه درباره حیات نفسانی خود من است. بنابراین عقیده به خدا، بر طبق این تصویر، فقط در صورتی به طور صحیح پذیرفته است که بر مبنای قرینه بنیاد عقاید دیگر پذیرفته شده باشد. این تصویر از عصر روشنگری به این سو مسلط بوده و تقریباً در همه قرن بیستم تصویر مسلط بوده است، و البته شبیه به مواضع وابسته به هم که به انجای گوناگون اختلاف دارند، نوسانها و مشتقاتی هم داشته است. در اینجا مجالی برای ورود به بحث درباره تفاسیل مبتدل آن نیست. برای بیشتر تفکر قرن بیستم، این شیوه تفکر شیوه پذیرفته بوده است.

معرفت شناسی اصلاح شده دقیقاً همین پذیرفتگی^(۱۹) را مورد مناقشه قرار می دهد. بر طبق تلقی معرفت شناسی اصلاح شده، عقیده به خدا کاملاً صحیح، عقلانی، کاملاً موجه و مقتضی است حتی اگر بر مبنای چنین استدلالهایی پذیرفته نشده باشد، و حتی اگر فرد مؤمن استدلالهایی از این قبیل شناسد و حتی اگر در واقع چنین استدلالهایی وجود نداشته باشد. این نه از آن روست که او، همانند برخی عالمان الهیات، «عقیده به خدا» را به گونه ای تعریف می کند که در واقع به چیزی کاملاً متفاوت می انجامد، شاید چیزی چون بی خیال نشستن در ارتباط با آینده و متوکل بودن در مواجهه با بیماری، مرگ، ابتلا و دیگر ناراحتیهایی که به جسم ما می رسد، یا شاید اعتقاد داشتن به فرآیند تکاملی تاریخی که ما را به وجود آورده است. نه، معرفت شناسی اصلاح شده درباره خدا آن گونه که در مسیحیت، یهودیت و اسلام سنتی تصور می شود یعنی یک شخص قادر متعال، عالم مطلق کاملاً خیر و با محبت که عالم را خلق کرده است و در حال حاضر حافظ وجود آن است، سخن می گوید. و در اینجا ادعا می شود که عقیده به چنین موجودی واقعاً پایه است.

معنای این سخن چیست؟ و چگونه می تواند صادق باشد؟ خاصه اینکه «واقعاً» در اینجا چه معنایی می دهد؟ خب، بر طبق تصویر کلاسیک خطای شما چه خواهد بود اگر به یک قضیه

به نحوی پایه معتقد باشید درحالی که آن قضیه واقعاً پایه نیست؟ دکارت و لاک و بیشتر اخلاف آنها درباره واقعی بودن^(۲۰) [یک عقیده واقعاً پایه] بر وفق تکلیف یا وظیفه اندیشیده‌اند. آنها اندیشیده‌اند که تکالیف و وظایفی (راههای درست و نادرست) در باب عقیده و همچنین در باب عمل وجود دارد. این تکالیف تعیین می‌کنند که ما چگونه باید عقیده خود را زیر نفوذ داشته یا آن را نظام ببخشیم و تکلیف خاص مورد بحث دقیقاً این است که مطمئن شوی که تو به نحو پایه به قضیه‌ای که یقینی نیست، اعتقاد نداری. تنها راه برای اعتقاد به قضایایی که یقینی نیستند اعتقاد به آنها بر مبنای قرینه بنیاد قضایای یقینی است. بنابراین اگر قضیه‌ای را که واقعاً پایه نیست به عنوان قضیه‌ای پایه بپذیری خطای تو این است که بر خلاف تکالیف معرفتی‌ات عمل کرده‌ای، یک الزام یا وظیفه را زیر پا گذاشته‌ای، مرتکب گناهی معرفتی شده‌ای.

معرفت‌شناسی اصلاح‌شده دقیقاً همین مدعا را مورد مناقشه قرار می‌دهد، اولاً بیان انگار کلاسیک در اعتقاد به اینکه ما مکلفیم فقط آن دو نوع قضیه را به نحو پایه بپذیریم، در اشتباه است. حقیقتاً چنین تکلیفی وجود ندارد، او معتقد است به هیچ وجه غیر اخلاقی نیست که مثلاً معتقد باشی دیروز ناهار یک پرتقال داشته‌ای حتی اگر این اعتقادات بر استدلال از طریق مقدماتی که برایت یقینی اند مبتنی نباشد. واقعیت این است که یک استدلال قوی (غیر - دوری)^(۲۱) از طریق چنین قضایایی بر هر پدیده مربوط به گذشته وجود ندارد. ولی اینکه چنین استدلالی وجود ندارد، معنایش این نیست که شما باشکل دادن چنین عقایدی از وظیفه یا تکلیف سرپیچی کرده‌اید. او معتقد است که اعتقاد به اشیا مادی به نحو پایه، به هیچ وجه ضد اخلاق^(۲۲) نیست - مخصوصاً، اگر همانطور که تاریخ فلسفه جدید از دکارت تا دیوید هیوم و توماس رید گواهی می‌دهد - فرض کنیم هیچ استدلال قوی (غیر - دوری) برای وجود اشیا مادی از طریق قضایایی که به حسب معیارهای بنیان انگارانه کلاسیک واقعاً پایه‌اند، وجود ندارد، او همچنین معتقد است که اگر به این نحو پایه به خدا معتقد باشیم به هیچ وجه ضد اخلاقی، خلاف تکلیف، نیست زیرا اولاً ممکن است برایم مقدور نباشد که به این نحو پایه به خدا اعتقاد نورزم. ولی گذشته از این، فرض کنید که پس از تأمل و ملاحظه دقیق برایم واضح شود که شخصی چون خدا وجود دارد (شاید من از نوعی حیات معنوی باطنی غنی^(۲۳)، آنگونه که در عواطف دینی جانانان ادواردز^(۲۴) تصویر شده، برخوردار باشم): چگونه ممکن است در اعتقاد به این عقیده عملی خلاف تکلیف انجام داده باشم؟ بر این اساس معرفت‌شناسی اصلاح شده می‌اندیشد که پیداست عقیده به خدا واقعاً پایه است به این معنا که شخص می‌تواند در اعتقاد به این قضیه به نحو پایه، موجه باشد. در حقیقت این نکته نه فقط واضح، بلکه بدیهی است و مشکل می‌توان گفت چگونه ممکن است قرینه‌گرا تصوری جز این داشته باشد.

معرفت‌شناسی اصلاح‌شده حیات خود را همچون واکنشی به قرینه‌گرایی، همراه با

اهتمامش به توجیه آغاز کرد. پرسش این بود: «آیا من می‌توانم در اعتقاد به خدا موجه باشم یا اگر بخواهم موجه باشم باید استدلال‌هایی داشته باشم؟» ولی معرفت‌شناسی اصلاح‌شده از پرسشهای راجع به توجیه فراتر رفته و به پرسشهای دیگری دربارهٔ وضعیت معرفتی ایجابی^(۲۵) یا پرسشهایی دربارهٔ دیگر انواع معرفت ایجابی رسیده است. از میان دیگر انواع وضعیت معرفتی ایجابی، دوتا از مهمترین آنها عقلانیت باطنی^(۲۶) و مجوز [=دلیل قانع‌کننده]^(۲۷) خواهد بود. عقلانیت باطنی به نوعی واکنش تشکیل‌دهندهٔ اعتقاد که شما نسبت به قرینه قابل دسترسی برای خود نشان می‌دهید - انواعی از اعتقاد که شما در واکنش به آن عقیده شکل می‌دهید یا نمی‌دهید - مربوط می‌شود. در اینجا قرینه^(۲۸) نه فقط شامل قضایای دیگری است که مورد اعتقاد شماست (هرچند این را شامل می‌شود) بلکه تجربه معمول شما یعنی نحوهٔ ظاهر شدن چیزی برای شما را نیز شامل می‌شود، فی‌المثل وقتی حیاط خلوتتان را می‌بایید و حوزهٔ بینایی‌تان از آن الگوی کاملاً پیچیده و مفصل نور، رنگ و شکل پر می‌شود. (این فقط یک نوع تجربه است. مثلاً تجربهٔ اخلاقی هم وجود دارد که به‌موجب آن بعضی افعال درست و بعضی نادرست به‌نظر می‌رسند.) و وقتی که واکنش تشکیل‌دهندهٔ اعتقادتان^(۲۹) نسبت به قراین مقتضی یا صحیح باشد، از عقلانیت باطنی برخوردارید. حال در چه موقع چنین واکنشی مقتضی یا درست است؟ مطلب اول این است که توجه داشته باشیم آنچه در اینجا مدخلیت دارد، مسئلهٔ تکلیف یا وظیفه نیست، بلکه در عوض، به بیان توسعی، مسئلهٔ صحت مزاج، سلامت عقل و کارکرد صحیح است. یک واکنش تشکیل‌دهندهٔ اعتقاد، زمانی مقتضی یا درست است که از جمله واکنشهایی باشد که می‌تواند نسبت به آن وضعیت از سوی شخصی که کاملاً معقول^(۳۰) است - یعنی به هیچ سوء کارکرد شناختاری^(۳۱) مبتلا نیست - صورت بگیرد.

اینک می‌توانیم به پرسش خود بازگردیم: فرض کنید من به‌نحو پایه‌معتقدم که خدا به من محبت دارد، یا اینکه خدا در مسیح بوده است، یا خدا عالم را با خود آشتی می‌دهد. آیا من می‌توانم در این نوع اعتقاد باطناً عقلانی باشم؟ باز پاسخ آسان به‌نظر می‌رسد. البته که می‌توانم، زیرا فرض کنید من از آن حیات معنوی باطنی غنی فوق‌الذکر برخوردار باشم، برای من چنین می‌نماید که با خدا رابطه دارم و چیزی از شکوه و جمال حیرت‌آور او را می‌بینم. محبت او و حضور او با خودم را احساس می‌کنم، پس (جز در صورتی که مانع و رادعی نیرومند داشته باشم و نیازی نیست که فرض کنیم چنین مانع و رادعی دارم) پیداست که واکنش مستلزم عقیده به وجود چنین شخصی، کاملاً معقول است: هیچ امر بیمارگونه‌ای^(۳۲) در خصوص آن عقیده وجود ندارد، شاید چیزی بیمارگونه در خصوص داشتن آن تجربه در مقام اول وجود داشته باشد، چرا که چنین چیزی ممکن است. ولی با فرض آن تجربه هیچ چیز بیمارگونه در خصوص آن واکنش تشکیل‌دهندهٔ اعتقاد، وجود ندارد.

بالاخره دربارهٔ مجوز، آخرین عضو مثلث ما چه باید گفت؟ می‌توان گفت مجوز چیزی است که معرفت^(۳۳) را از صرف عقیده صادق^(۳۴) جدا می‌سازد. مجوز، پاسخی به پرسش افلاطون در ته‌ئه‌توس است: چه چیزی را باید به عقیدهٔ صادق افزود تا به مرتبهٔ معرفت برسد؟ آن کیست یا کیفیت [مورد نیاز]، دقیقاً هر چه که باشد، مجوز نامی برای آن است. حال، مجوز چیست؟ در اینجا بحث را به اختصار و به صورت جزئی برگزار کرده و دیدگاهی را دربارهٔ ماهیت مجوز مفروض می‌گیریم. (اگر دربارهٔ مجوز به دیگر طرق عجالاً موجه بیتدیشیم، همین نتیجه حاصل خواهد شد.) بنابراین، به اعتقاد من، مجوز حاصله برای یک عقیده به وضعیت قوا یا فرآیندها یا سازوکارهای مولد - اعتقاد^(۳۵)، تا آنجا که می‌توانیم دید، وظیفه تولید عقاید صادق را دارند، حذف آنها تولید عقیدهٔ صادق است. در اینجا منظور ما ادراک حسی، حافظه و فرآیندهای دیگر، با هر ماهیتی است که به فضل آنها به حقایق منطقی و نیز حقایق مربوط به علم حساب عالم می‌شویم. ولی دیگر فرآیندهای مولد اعتقاد ظاهراً هدفشان چیزی غیر از عقیده صادق است. برای مثال تفکر آرزومند^(۳۶) وجود دارد. کارکرد این شیوه تولید اعتقاد، تولید عقیدهٔ صادق نیست، بلکه تولید عقیده همراه با نوعی خاصیت دیگر است، شاید عقیده‌ای که تو را قادر خواهد ساخت تا در عالم دشوار و نأسف‌آور ما به زندگی ات ادامه دهی. همچنین سازوکاری مفروض وجود دارد که به موجب آن زنان درد و رنج زایمان را، آن‌گونه که عملاً وقوع می‌یابد، به‌خاطر نمی‌آورند، شاید هدف این سازوکار آن است که آنها به داشتن فرزندان بیشتر رضایت دهند. دیگر سازوکارهای مولد اعتقاد ممکن است هدفشان تولید عقایدی باشد که دوستی را ممکن ساخته و افزایش دهند. یک دوست واقعی دوستی است که اصل را بر براءت تو قرار می‌دهد و به عقیده‌اش به درستکاری تو بعد از توجه دقیق و واقع‌بینانه به شواهدی که نوعی تغییر عقیدهٔ مکره نسبت به تو را دیکته می‌کردند ادامه می‌دهد. پس شرط سوم مجوز این است که به‌واسطهٔ قوای شناختاری یا فرآیندهای مولد اعتقاد که هدفشان تولید عقیدهٔ صادق (و نه بقا یا آرامش روانی) است تولید شده باشد. شرط چهارم و آخرین شرط دقیقاً این است که فرآیند یا قوهٔ مورد بحث با موفقیت^(۳۷) تولید عقیدهٔ صادق را هدف قرار دهد. می‌باید بسیار محتمل باشد که عقیدهٔ تولیدشده به‌واسطهٔ فرآیند مورد بحث (وقتی بدرستی در محیط شایسته عمل کرده باشد) عقیده‌ای صادق خواهد بود.

پس آیا اعتقاد مسیحی و توحیدی این شرایط را احراز می‌کند؟ برطبق نظر زیگموند فروید و کارل مارکس این شرایط را احراز نمی‌کند. جوهرهٔ نقد فروید از عقیدهٔ دینی (مخصوصاً عقیده به خدا) این است که عقیدهٔ دینی به‌واسطهٔ فرآیند تحقق - آرزو^(۳۸) یا تفکر آرزومند، فرآیندی که هدفش تسلی بیمارگونه در مواجهه با یک عالم طبیعی است که [نسبت به احوال بشر] بی‌اعتنا یا معاند به نظر می‌رسد، تولید شده است. بنابراین به اعتقاد فروید عقیده به خدا شرط سوم مجوز را

ایفا نمی‌کند. و بر طبق نظر مارکس عقیده به خدا (و دیگر عقاید دینی) در اثر سوء کارکرد روانشناختی مردمی که تحت شرایط سوء کارکرد اجتماعی، زندگی می‌کنند، ایجاد شده است. البته نه فروید نه مارکس دلیلی برای اعتقاد به پیشنهادها یا خویش ارائه نکرده‌اند. آنها صرفاً این پیشنهادها را اظهار داشته‌اند و با اظهار این پیشنهادها به واقع مفروض گرفته‌اند که عقیده توحیدی^(۳۹) در حقیقت کاذب است. زیرا فرض کنید عقیده توحیدی صادق باشد، در آن صورت ما انسانها مخلوق خدایی با محبت هستیم که با شناخت ما نسبت به خودش اهتمام دارد و به احتمال قریب به یقین راهی به دست خواهد داد تا از آن طریق بتوانیم او را بشناسیم و به او علم داشته باشیم. بنابراین او ما را به گونه‌ای خلق کرده است که تحت شرایط صحیح او را بشناسیم و به او علم داشته باشیم. از آنجا که بسیاری از ما (باز هم فرض می‌گیریم که خدا باوری^(۴۰) صادق است) در واقع او را می‌شناسیم و به او علم داریم، یقیناً طبیعی است که بیندیشیم فرآیندها یا قوایی که این عقاید را شکل داده‌اند، در محیطی که برای آن محیط در نظر گرفته شده‌اند، به طور صحیح عمل می‌کنند. به علاوه آنها با موفقیت تولید آن عقیده صادق، یعنی عقاید متضمن شناخت خدا و شناخت چیزی درباره او را هدف قرار می‌دهند. بنابراین اگر عقیده توحیدی صادق باشد، به اغلب احتمال شرایط مجوز را ایفا می‌کند. از سوی دیگر اگر کاذب باشد به اغلب احتمال این شرایط را ایفا نمی‌کند. بنابراین فروید و مارکس و اتباع آنها به صرف اظهار اینکه عقیده توحیدی فاقد مجوز است، مفروض گرفته‌اند که عقیده توحیدی (و دیگر عقاید دینی) در واقع کاذبند.

البته کسی که عقیده توحیدی را صادق می‌داند (همان طور که معرفت‌شناسان اصلاح‌شده چنین معتقدند) در اینجا از مارکس و فروید تبعیت نخواهد کرد. چنین شخصی دلیل مارکس و فروید برای تلقی اعتقاد توحیدی به عنوان اعتقادی فاقد مجوز را نخواهد داشت. در عوض معرفت‌شناس اصلاح‌شده خاطر نشان خواهد کرد که (به اغلب احتمال) عقیده توحیدی مجوز دارد اگر و فقط اگر صادق باشد. از آنجا که او آن را صادق می‌داند، همچنین معتقد خواهد بود که این عقیده مجوز دارد و به نحو پایه هم مجوز دارد. در اینجا او نمی‌تواند ادعا کند (آن گونه که در مورد توجیه ادعا می‌کرد) که دقیقاً بدیهی است که عقیده توحیدی دارای مجوز است، زیرا دقیقاً بدیهی است که خدا باوری صادق است. در عوض او خاطر نشان خواهد کرد که عقیده توحیدی مجوز دارد اگر و فقط اگر صادق باشد. بنابراین اینکه شخصی عقیده توحیدی را دارای مجوز بداند منوط به این است که آن را صادق بداند.

پی‌نوشتها

* این مقاله ترجمه «Reformed Epistemology» است که از «کتب راهنمای فلسفه دین» با مشخصات زیر گرفته

شده است.

A Companion to philosophy of Religion, edited by Philip L. Quinn & Charles Taliaferro.

- 1- Enlightenment
- 2- Reformed Epistemology
- 3- John Calvin
- 4- Nicholas Wolterstorff
- 5- Alvin Plantinga
- 6- William P. Alston
- 7- Episcopalian Epistemology
- 8- Providential care
- 9- Properly basic
- 10- Edvidence
- 11- Richard Swinburne
- 12- anti-theistic
- 13- The deducative argument from evil
- 14- Probabilistic
- 15- Evidentialism
- 16- Classical Foundationalism
- 17- Self-evident
- 18- Well-run
- 19- Orthodoxy
- 20- Propriety
- 21- a good (non - circular) argument
- 22- Immoral
- 23- rich interior spiritual life
- 24- Jonathan Edwards [1703 - 1758]
- 25- Positive epistemic status
- 26- Internal rationality
- 27- Warrant
- 28- Evidence
- 29- Doxastic response
- 30- Reational

- 31- Cognitive dysfunction
- 32- Pathological
- 33- Knowledge
- 34- Mere true belief
- 35- Belief - Producing
- 36- Wishful thinking
- 37- Successfully
- 38- Wish - Fulfillment
- 39- Theistic belief
- 40- Theism