

ارزیابی باورهای دینی بر اساس فضیلت‌گرایی معرفتی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۲۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۷/۲۰

غلامحسین جوادپور*

چکیده

ارزش‌سنجی معرفتی باورهای دینی بر اساس مبانی گوناگون معرفت‌شناختی، انجام‌شدنی است. معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، رویکردی متأخر در مباحث فلسفی است که مناط صدق و ارزش معرفتی باور را به کاربردن فضایل عقلانی و معرفتی در موقعیت متناسب با خود می‌داند. لیندا زگزیسکی، فیلسوف دین و اخلاق معاصر، با طرح یگانگی فضایل اخلاقی و عقلانی، معتقد است اگر عامل معرفتی در هر موقعیت معرفتی، فضیلت عقلانی متناسب با آن را به کار گیرد، به سبب ساختار فضایل که در کسب غایت خود مصیب هستند، به صدق خواهد رسید. برای محک زدن ارزش معرفتی باورهای دینی در این رویکرد باید معیارهای درونی (فضایل عقلانی و حکمت عملی) و بیرونی (تأسی به مرجع معرفتی و انسان حکیم) آن را بر اعتقادات دینی تطبیق داد و میزان سربلندی آنها را در این آزمون سنجید. فارغ از ارزیابی این رویکرد کلان معرفت‌شناختی و با پیش‌زمینه دانستن آن، با کاوش در سیر تکوین باورهای دینی و سیره دینداران در باورگزینی و سلوک معرفتی می‌توان معیارهای پیش‌گفته را بر این باورها منطبق دانست. براین اساس برای ارزیابی باورهای دینی نباید به دنبال معیارهای توجیه‌گرایانه و باورمحور بود؛ بلکه باید نگاهی عامل‌محور و فرایندی داشت و سیر باورگزینی مؤمنان را تحلیل کرد که به نظر می‌رسد آنان در اعتقاد بنیادین به وجود خدا، در این آزمون سربلند هستند.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی دینی، فضیلت‌گرایی معرفتی، باورهای دینی، فضایل عقلانی، زگزیسکی.

* دکتری فلسفه دین از دانشگاه قم.

طرح مسئله

نظریات رایج در معرفت‌شناسی در پی ارائه معیاری بهتر و درست‌تر برای توجیه باورها و در نتیجه اصابت آنها به صدق هستند و در این زمینه، آرا و اندیشه‌های گوناگونی عرضه شده است. قرینه‌گرایی، وثاقت‌گرایی، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، توجیه‌ستیزی، عمل‌گرایی و ... از این رویکردها هستند که در برخی پژوهش‌ها باورهای دینی نیز از دیدگاه آنها سنجیده و ارزیابی معرفتی شده‌اند. یکی از رویکردهای بدیل این نظریات در چندساله اخیر، معرفت‌شناسی فضیلت‌محور است که راه رسیدن به باورهای صادق را در به‌کارگیری فضایل عقلانی و معرفتی در موقعیت‌های گوناگون معرفتی و فرایند باورگزینی می‌داند. حال از آنجا که نظریات رایج در معرفت‌شناسی در پی ارائه معیاری برای احراز صدق باور هستند و معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، مدعی تضمین این عنصر گرانبهاست، با احراز شرایط مورد نظر این رویکرد می‌توانیم مدعی صدق باور دینی و همچنین ارزش معرفتی آن باشیم. به نظر می‌رسد بهترین راه، آن باشد که پس از روشن شدن محورهای اصلی معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، این مؤلفه‌ها بر باورهای دینی تطبیق شود تا معلوم گردد که این باورها تا چه اندازه توانایی برآوردن آن معیارهای معرفتی را دارند. این معرفت‌شناسی دارای دو قرائت اصلی به نظریه‌پردازی ارنست سوسا (Ernest Sosa) و لیندا زگزبسکی (Linda Zagzebski) است که در این مقاله، قرائت دوم، مبنای ارزیابی قرار می‌گیرد.

همچنین از آنجا که پیروان همه ادیان، باورهای مختص به خود را دارند و چه بسا با یک معیار ثابت، برخی از آنها دارای ارزش معرفتی باشند و شماری نه، در اینجا مقصود، باورهای بنیادین اسلام و مسیحیت به‌ویژه باور به خداست؛ یکی به دلیل اینکه نظریات معرفت‌شناختی در غرب بر این باورها متمرکز است و دیگری به دلیل دغدغه‌های بومی و تلاش برای تطبیق نظریات رایج بر باورهای اسلامی. از دیگر سو، در این دو دین بیش از ادیان دیگر بر باور و معقولیت آن تأکید شده است. البته در دوران معاصر، رویکردهای ایمان‌گرایانه در منش معرفتی غرب و مسیحیت غلبه دارد.

نکته دیگر آنکه کسی ادعا نکرده تمام معیارهای معرفت‌شناختی که در مکاتب گوناگون ارائه شده، در همه حوزه‌های معرفتی به‌درستی انجام می‌شود و تنها حوزه دین و باورهای دینی دچار چالش شده‌اند و باید رضایت حداکثری را جلب کنند تا بتوان آنها را معقول دانست. تنها افراد معدودی مانند ویلیام کلیفورد با ارائه نظریه اخلاق‌باور و عقلانیت حداکثری معتقد بودند تک‌تک باورها باید تمام معیارهای عقلانیت را فراهم کنند: «ممکن است فردی بگوید من پرمشغله هستم و فرصتی برای فرایند طولانی تحقیق که لازمه داوری شایسته برای سؤالات مسلم است، ندارم یا فهم ماهیت و کُنه استدلال از توان من خارج است. این شخص هیچ‌گاه فرصتی برای اعتقاد پیدا کردن نخواهد یافت» (Clifford, 1877, p.176).

اما چنین معیار سخت‌گیرانه‌ای، فرایند تعامل اجتماعی و معرفتی را تا حدی مختل می‌کند و کمتر کسی نیز به آن متمایل است. باورهای دینی نیز همچون باورهای دیگر در حوزه‌های معرفتی و اجتماعی دستخوش تغییر و تحولات درونی و بیرونی هستند و به نظر می‌رسد برای بررسی معرفتی آنها باید ملاک‌های کلان و اصلی را محور ارزیابی قرار داد. اساساً رویکردهای برون‌گرایانه در همین راستا شکل گرفته‌اند تا توجیه باور را به فرایندهای دور از دسترس فاعل شناسا مربوط کنند.

نکته درخور یادآوری اینکه، ارزیابی باور دینی با معیار فضیلت‌گرایی معرفتی را می‌توان در دو حالت انجام داد: یکی در حالت باور به‌تنهایی و بدون تعارض آن با باور دیگر و دوم در حالت تعارض آن با باوری دیگر، یعنی الحاد؛ به دیگر سخن، در یک حالت می‌توانیم باور دینی را به‌تنهایی و بدون اینکه باوری مبنی بر وجود نداشتن خدا در میان باشد، ارزیابی کنیم و دیگر اینکه فرض کنیم به همان طریقی که باور دینی پدید آمده است (در بحث ما، از طریق فعالیت فضایل عقلانی)، الحاد نیز پدید آمده باشد و خدانا باوران نیز مدعی باشند فضایل عقلانی خود را به کار گرفته‌اند. حال در این حالت باید چه کرد و کدام را ترجیح داد؟ این مقاله، عهده‌دار ارزیابی معرفتی باور دینی در حالت اول است و سنجش معرفتی آن در حالت تعارض در مقاله‌ای دیگر به همین قلم انجام شده است (ر.ک: جوادپور و مبینی، ۱۳۹۳).

تحلیل مؤلفه‌های نظریه زگزبسکی

زگزبسکی، فیلسوف دین و اخلاق و معرفت‌شناس معاصر، در کتاب‌ها و مقاله‌های خود به تقریر نظریه پرداخته و مبانی و مدعاهای خویش را برشمرده که بیشتر این ادعاها و تحلیل‌ها بر دو محور تحلیل معرفت - با تأکید بر حل معضلات گتیه - و تحلیل فضیلت - با تأکید بر فضیلت‌های عقلانی - است. در این مقاله برای تسهیل در فهم نظریه او و نیز ارزش‌سنجی باورهای دینی، عوامل معرفت به درونی و بیرونی تقسیم می‌شوند که وی در خلال مباحث خود در آثار پیش‌گفته به آنها می‌پردازد؛ اما این‌چنین به دسته‌بندی آنها نمی‌پردازد. این عوامل عبارت‌اند از:

۱. مؤلفه‌های درونی

بر اساس معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، فضایل معرفتی در فرایند کسب باور، تأثیرگذارند و معرفت، براینند فعالیت فضایل است و این فضایل، خود از دو جزء تشکیل شده‌اند؛ یکی درونی (انگیزش) و دیگری بیرونی (موفقیت در کسب غایت). همچنین اکتساب همه فضایل و نیز کارکرد درست آنها در گرو داشتن حکمت عملی است. بنابراین در نگاه زگزبسکی، برای داشتن باوری موجه یا معقول باید انگیزشی در فرد صورت گیرد و پشتوانه آن، فضیلتی مطمئن به نام حکمت عملی باشد. پس معقولیت باور در گرو دو عنصر درونی است:

فضایل عقلانی

در نگاه زگزبسکی، فضایل عقلانی شامل ویژگی‌های اکتسابی هستند که با هدف دستیابی به حقیقت و برای به‌دست‌آوردن معرفت به کار گرفته می‌شوند (Zagzebski, 1996, p.333/ Idem 2009, p.81). بنابراین برای ارزیابی باورها باید بنگریم که عامل، این فضایل را در موقعیت‌های معرفتی خاص به کار گرفته یا نه. در تقریر ابتدایی نظریه زگزبسکی چنین بر می‌آید که وی به‌دست‌آوردن معرفت را منوط به

رسیدن به عامل به این فضایل می‌داند؛ اما وی در لابه‌لای آثار خود و در پاسخ به برخی انتقادات، سرانجام مدعی می‌شود که بنا بر نظریه وی، نیازی نیست که عاملان معرفتی، تک‌تک این فضایل را کسب کنند؛ بلکه مهم در فرایند معرفت، عمل فضیلت‌مندانه است و کافی است افراد در موقعیت‌های گوناگون معرفتی، عمل مربوط به فضیلت خاص آن موقعیت را که فرد بافضیلت یا حکیم انجام می‌دهد، به صورت مقلدانه از خود بروز دهند؛ برای نمونه در موقعیتی که فردی ادله فراوانی اقامه می‌کند، باید فضیلت دقت را به کار گرفت و این ادله را با دقت و احتیاط بررسی کرد یا در جایی که چند نظریه وجود دارد و هر یک ادله خاص خود را دارد، باید خودمختاری و استقلال و نیز انصاف را رعایت کرد و بی‌دلیل به سوی هر یک متمایل نشد یا ...

حکمت عملی

این مؤلفه به لحاظ وجودی و شأنی، بر همه فضایل - اعم از عقلانی و اخلاقی - مقدم است و عامل باید آن را در خود ایجاد و تقویت کند. این نیروی درونی، معیاری مطمئن برای هدایت باورها به سوی صدق است و با سازوکار منحصر به فردی که دارد، صاحب خود را ناخودآگاه هدایت می‌کند و در مواقع لغزش به کمک او می‌آید. نکته آنکه، افراد بسیار اندکی در دستیابی به این فضیلت بزرگ کامیاب می‌شوند و دیگران باید با تقلید از الگوهای موجود در جامعه بکوشند آن را در خود همانندسازی کنند. اینجاست که زمینه اجتماعی باورها برجسته می‌شود.

به اعتقاد زگزیسکی، سه دلیل نظری وجود دارد که این نیروی مهم را برای فرایندهای معرفتی ضروری می‌شمرد:

- برای تعیین حد وسط در فضایل نیازمند حد وسط؛
 - برای مدیریت در موارد جمع چند فضیلت جداگانه و تعیین برایندها؛
 - برای هماهنگی میان فضایل و دیگر قوای شناختی برای تولید باور واحد
- (Idem, 1996, pp.220-227).

البته خود ارسطو نیز تعریف کاملی از حکمت و حکیم ارائه نداده و درحقیقت آن را

از مفاهیمی می‌داند که ما از شناخت گنه آن ناتوانیم؛ اما با مشاهده نمونه‌های عینی آن در اجتماع می‌توانیم آن را بشناسیم و با تمرین و الگوگیری از رفتارهای ایشان در حد امکان به آن متصف شویم (Aristotle, 2009, VI, 8. 1142 a, pp.12-15). زگزبسکی معتقد است همان رابطه حکمت با افعال درست، درباره باورهای موجه نیز صادق است و همان‌گونه که ارزشمندی افعال با این معیار سنجیده می‌شود، ارزشمندی باورها نیز به همین شیوه محکوم است (Zagzebski, 2000, p.214).

۲. مؤلفه‌های بیرونی

تا اینجا کسب حکمت عملی یا معیار سنجش کارکرد آن، افراد فرهیخته در جامعه هستند و انسان‌ها باید با سرمشق گرفتن از آنان در ایجاد یا تقویت این نیروی ارزشمند بکوشند. از سوی دیگر، تکیه بر مرجعیت معرفتی در اجتماع، از راه‌های دیگر باورگزینی است و همان‌گونه که در حوزه اخلاق می‌توان با تاسی به الگوهای اخلاقی و وارسته متخلق شد، در حوزه معرفتی نیز می‌توان از یک الگوی معرفتی بهره گرفت و باورهای خود را با آن مقیاس سنجید. البته این در گرو اثبات حجیت معرفت‌شناختی مرجعیت معرفتی (Epistemic authority) است. زگزبسکی با اثبات حجیت این منبع معتقد است باورهای دینی بیش از هر مجموعه باورهای دیگری بر اعتماد به مراجع و افراد معتمد متکی هستند (Idem, 2011, p.400). پس دو راه بیرونی و اجتماعی وجود دارد که انسان‌ها را در باورگزینی یاری می‌کند که البته یکی در فرایند (باورگزینی) و دیگری در فرآورده (خود باور) مؤثر هستند. حکیم به افراد می‌آموزد در فرایند باورگزینی چگونه از فضایل بهره بگیرند و مرجع معرفتی در حوزه‌هایی خاص، خود باور را به مقلدان عرضه می‌کند تا آنها بدان معتقد شوند. در نتیجه عوامل بیرونی مؤثر در معقولیت باور عبارت‌اند از:

اتکا به مرجعیت معرفتی

زگزبسکی تکیه بر یک مرجع مورد اعتماد را رویه بسیاری از دانش‌ها و جریان‌های

اجتماعی می‌داند. در سیاست یا اخلاق و حتی امور رایج اجتماعی، افراد به دیگران اعتماد می‌کنند و اگر آن فرد در شاخه خود دارای برجستگی باشد، گفتار او پذیرفته می‌شود. حجیت اعتماد به دیگران از منظر معرفتی، از موارد اختلاف میان معرفت‌شناسان است و برخی قائل به استقلال و خودمختاری انسان در فرایندهای معرفتی هستند و عده‌ای، مرجعیت معرفتی را می‌پذیرند. او با پذیرش و تئوریزه کردن این امر، آن را شایسته و بلکه بایسته می‌داند و می‌گوید انسان‌ها به خودشان اطمینان دارند؛ حال اگر این اطمینان از لحاظ معرفتی درست باشد، نمی‌توانیم به دیگران بی-اعتماد باشیم. اتکا به خودمختاری، ناکافی است و انسان‌ها در فرایند معرفتی خویش نیازمند اعتماد به دیگران هستند. وی با انتقاد از فیلسوفان برای نپرداختن به این بحث و انحصار مرجعیت به مرجعیت سیاسی - آن هم به دلیل ناچاری - دلیل آن را بدنام شدن این موضوع در دوران مدرن می‌داند (Idem, 2012, p.99). او محور اصلی در زمینه مرجعیت - به‌طورکلی - را این می‌داند که یک نیروی هنجاری وجود دارد که ادله‌ای را برای دیگران فراهم می‌آورد تا برخی امور را انجام دهند یا برخی چیزها را باور کنند (Ibid, p.102).

تأسی به صاحبان حکمت عملی

نظریه معرفت‌شناسی زگزبسکی، بسیار همانند نظریه اخلاق فضیلت است و در نتیجه بسیاری از مبانی اخلاقی وی در معرفت‌شناسی نیز رسوخ کرده‌اند. یکی از این مبانی، نظریه سر مشق‌گرایی در اخلاق است (Idem, 2002, pp.40-57) که بر اساس آن، انسان‌ها برای ایجاد یا تقویت فضایل اخلاقی، نیازمند الگوهایی در اجتماع هستند تا در مواقع لزوم به آنها تأسی کنند و عمل آنها معیار فعل درست و بازشناسی آن از نادرست باشد؛ چراکه همگان توان این بازشناسی را ندارند. بنابراین یک انسان خوب، فردی شبیه او (A person like that) است.

به اعتقاد او، چنین نظریه‌ای در باب معرفت‌شناسی نیز باید طرح شود و برای برون‌رفت از چالش‌های پدیدآمده در این دانش باید نقش الگوهای معرفتی را برجسته

کرد (Idem, 2006, pp.137-143)؛ در نتیجه بیشتر مردم که توان چندانی برای تحلیل مسائل معرفتی ندارند، باید به الگوهای برجسته و مورد اعتماد بهره‌مند از حکمت عملی اقتدا کنند. ارزش این الگوها نیز به حکمت عملی آنهاست و در واقع، این نیروی درونی، مرجع سنجش ارزش‌های معرفتی است.

برایند این مبانی را می‌توان اعتقاد به یک نظریه درون‌گرایانه - برون‌گرایانه دانست؛ به این معنا که به اعتقاد وی، نه باید عوامل توجیه باور را به کلی دور از آگاهی عامل معرفتی پنداشت و نه اینکه کاملاً وی را مسلط بر شرایط توجیه انگاشت؛ بلکه برخی از این عوامل در حیطه آگاهی عامل و برخی نیز فراتر از کنترل وی است؛ برای نمونه فضایل دارای دو جزء (درونی و بیرونی) هستند که جزء بیرونی آن (موفقیت در دستیابی به غایت فضیلت) برون‌گرایی در معرفت را تقویت می‌کند؛ چراکه در فضایل عقلانی، این جزء به معنای رسیدن به صدق است و در نتیجه یکی از شرایط معرفت، دور از دسترس عامل معرفتی است و این فضیلت است که بدون دخالت عامل، صدق باور را فراهم می‌کند. از دیگر سو، او درباره مسئله گتیه مدعی است معرفت باید چنان تعریف شود که صدق آن در طی یک فرایند فضیلت‌محورانه تضمین و در اجزای آن گنجانده شود. پس معرفت دارای جنبه برون‌گرایانه نیز خواهد بود (Idem, 1996, pp.329-334). او که دل‌بستگی خویش را به آیین کاتولیک پنهان نمی‌کند، یکی از ویژگی‌های این آیین را - در مقایسه با کالوینیسیم - دیدگاه معتدل‌تر آن نسبت به گناه اولیه و نیز تمایل به درون‌گرایی می‌داند و در مقابل دیدگاه پلانتینگا، جنبه‌های درونی معرفت را نیز تقویت می‌کند (Ibid).

ارزیابی معرفتی باور دینی بر اساس معرفت‌شناسی فضیلت‌محور

اکنون به ارزیابی باور دینی از این دو منظر درونی (فضایل عقلانی و حکمت عملی) و بیرونی (الگوی حکمت و مرجعیت معرفتی) می‌پردازیم.

۱. سنجش بر اساس مؤلفه‌های درونی

در این بخش، در پی بررسی آن هستیم که آیا باور دینی دارای مؤلفه‌های درونی - مورد نظر زگزبسکی - هست یا نه.

یک: فضایل عقلانی

زگزبسکی باوری را که از فعالیت فضایل عقلانی برآمده باشد، علی‌القاعده صادق می‌داند. حال آیا باورهای دینی چنین فرایندی را طی می‌کنند و محصول تحلیل بر اساس فضایل عقلانی هستند؟ آیا انسانی که با فضایل عقلانی به رویارویی با واقعیت می‌رود، باورهای دینی را بر می‌گزیند یا نه؟ به نظر می‌رسد برای محک زدن وجود و فعالیت این فضایل در مؤمنان یا بزرگان و پیش‌قراولان دینی باید سه مؤلفه را بررسی کرد:

- داشتن انگیزش برای کسب معرفت در مؤمنان: آیا مؤمنان نخستین جزء فضایل (جزء درونی) را در خود دارند یا خیر؟ جزء دیگر فضایل، بیرونی و خارج از محدوده اختیار انسان است و اگر فضیلت در فردی پدید آمد و او در فرایند باورگزینی، آن را به کار گرفت، این جزء بیرونی (موفقیت قابل اعتماد در کسب غایت آن) خودبه‌خود پدیدار خواهد شد.

- اکتساب فضایل عقلانی: آیا آنها به این مزیت‌های اکتسابی تن می‌دهند و برای اکتساب آنها انگیزه و تلاشی دارند یا نه؟ و مهم‌تر اینکه، آیا از جانب ادیان به داشتن این فضایل تشویق می‌شوند یا خیر؟ چراکه اگر دینی خود، به داشتن چنین فضایی راغب نباشد و پیروان خود را به کسب آنها ترغیب نکند، دغدغه‌های معرفتی نخواهد داشت و نمی‌توان به آموزه‌ها و گزاره‌های آن چندان توجه کرد.

- فعالیت این فضایل در فرایند باورهای دینی: آیا آنها این فضایل را در فرایند باورگزینی یا توجیه آن به کار می‌گیرند یا خیر؟ و اینکه آیا باور دینی، محصول فعالیت همین فضایل است یا نه؟

برخی از فضایل و رذایل عقلانی مورد نظر زگزیسکی عبارت‌اند از:

فضایل عقلانی: توانایی شناخت حقایق برجسته، حساسیت به جزئیات، ذهن باز و دقیق جمع‌آوری و ارزیابی قراین، انصاف در ارزیابی استدلال‌های دیگران، تواضع عقلانی، پشتکار و تلاش و احتیاط و دقت، وفق‌پذیری با عقل، فضایل کارآگاهی (پلیسی)، اندیشیدن دربارهٔ انسجام و همخوانی تبیین‌های حقایق، توانایی در شناخت مرجعیت قابل اعتماد، هوشیاری و بصیرت در برابر افراد و مسائل و نظریه‌ها، فضایل اجتماعی برای ایجاد ارتباط با دیگران، همانند بی‌غرضی عقلانی و شناخت مخاطبان و واکنش‌های آنان.

رذایل عقلانی: تکبر، سهل‌انگاری، تنبلی و بطالت، ترس، هم‌رنگی با جماعت، بی‌توجهی به قراین، انعطاف‌ناپذیری، پیش‌داوری، تعصب، آرزواندیشی، بسته‌فکری، حساسیت نداشتن به جزئیات، کندذهنی، بی‌دقتی، تنبلی و نداشتن پشتکار، خودفریبی و... البته پس از همهٔ این صفات باید واژهٔ «عقلانی» را افزود (Idem, 1996, pp.113-114).

الف) داشتن انگیزش برای معرفت

جزء انگیزشی در هر فضیلت عقلانی، مصداقی از انگیزش برای رسیدن معرفت است و این نیز در راستای انگیزش و علاقه به حقیقت است. حال باید بررسی کرد که آیا مؤمنان برانگیختگی و علاقه‌ای به حقیقت دارند و دغدغهٔ معرفتی دارند تا بتوان باورهای آنان را معرفت‌پنداشت یا خیر. زگزیسکی انگیزه و انگیزش را چنین تعریف می‌کند: «انگیزه، عاطفه یا احساسی است که منشأ انجام فعلی می‌شود و آن را به سوی یک هدف معطوف می‌کند» (Ibid, p.131). «انگیزش یعنی یک گرایش پایدار برای برانگیخته شدن بر اثر انگیزه‌ای خاص» (Ibid, p.132).

در باب معرفت نیز یعنی فرد از درون خویش برای دستیابی به معرفت برانگیخته شود و - به یک علت شناخته‌شده یا ناشناخته - در پی معرفت و خواهان آن باشد و این مقوله برای او مهم و حیاتی قلمداد شود (حقیقت‌طلبی محض) اگر این سخن ارسطو را که «همهٔ انسان‌ها ذاتاً علاقه‌مند به حقیقت‌اند» (Aristotle, 2009, 1104a) و نیز گفتهٔ

جان لاک را که «کسی در عالم نیست که ادعای عشق به حقیقت را نداشته باشد» (Locke, 1996, VII, p.120) بپذیریم، به نظر می‌رسد می‌توان مؤمنان را همچون همه انسان‌ها در پی کسب حقیقت و مدعی عشق به آن دانست. کلیت این ادعا - دست‌کم فعلیت (بالفعل بودن) عمومی آن - خدشه‌پذیر است و حتی اگر انسان‌ها ذاتاً چنین باشند، در مقام فعل و عالم خارج نمی‌توان چنین چیزی را مشاهده کرد؛ چراکه برخی در تعارض میان حقیقت و حق خود، دومی را ترجیح می‌دهند. برخی نیز معاند هستند و از اساس با حق مخالف‌اند. به تعبیر قرآن کریم «بل جاءهم بالحق واکثرهم للحق کارهون» (مؤمنون: ۷۰). در انجیل نیز آمده است: «از مردمانی که به حقیقت عشق نمی‌ورزند و از آن شاد نمی‌شوند، مباشید» (رساله دوم پولس به تسالونیکیان: ۲: ۱۰ - ۱۲).

پس باید برخی را از حوزه حق‌جویان و حق‌مداران خارج کرد که افراد پیش‌گفته از برترین مصادیق آن هستند. از آنجاکه این بحث ممکن است به نتیجه نرسد و به اصطلاح جدلی‌الطرفین شود، می‌توان گفت به همان دلیلی که ملحدان، مشتاق حقیقت هستند، مؤمنان نیز چنین‌اند و برای این بحث باید این نکته را علی‌السویه پذیرفت. در مقام خارج نیز، هم مؤمنان و ملحدان حقیقت‌طلب وجود دارد و هم مؤمنان و ملحدان هواطلب و بی‌مبالات به معرفت خود. حاصل آنکه مؤمنان هم باید دوستدار صدق باشند. حتی اگر اشکالات ملحدانی چون جی. ال. مکی، ویلیام رو و ریچارد داوکینز که صدق باورهای دینی را نشانه گرفته‌اند، کامیاب باشند، باز هم این نمی‌تواند نافی علاقه درونی مؤمنان به کسب حقیقت باشد؛ چراکه امری درونی و ثبوتی است و با فرض وجود آنها نیز ممکن است کسی در صدق باورهای ایشان خدشه وارد کند و نمی‌توان یک‌طرفه مؤمنان را انسان‌هایی آرزواندیش و گناهکار معرفتی پنداشت. در نتیجه وجود این علاقه در آنها فی‌الجمله اثبات‌شدنی است.

شاید بتوان نگارش کتاب و رساله علمی و استدلالی دینی فراوان در طول تاریخ سنت‌های دینی و مجادلات علمی با مخالفان و نیز پرسش و پاسخ‌های اعتقادی درون‌دینی در میان دینداران عادی و بزرگان دینی و همچنین تحریص کتب مقدس و متون اولیه دینی بر معرفت‌اندوزی را از دیگر مؤیدات وجود انگیزه معرفتی در میان پیروان ادیان دانست. البته این می‌تواند ناشی از علاقه صرف به آیین خود باشد و اینکه

دینداران، تنها برای دفاع از دین یا مذهب خود به چنین کاری همت گماشته باشند. از سوی دیگر، نمی‌توان انکار کرد که بسیاری از مردم و از جمله مؤمنان عادی، چندان انگیزه معرفتی ندارند و برای باور دینی خویش چندان در پی دلیل و مدرک و گردآوری قراین و شواهد نیستند؛ بلکه ایمان آنان در جانشان رسوخ کرده و امری شهودی و قلبی است که باید در جای خود بحث شود. برخی از دینداران اصلاً به قراین مخالف گوش نمی‌دهند یا آن را پیشاپیش و از اساس باطل می‌دانند یا توان مقابله با آن را ندارند و به دیگر سخن، یا انگیزش کسب معرفت تحلیلی در این زمینه را ندارند و یا خود را به فضایل عقلانی نیارسته‌اند. اشکالات فیلسوفانی مانند هیوم، مارکس و دیگران بر نادرستی خاستگاه دین و دخالت عواملی مانند ترس، جهل، خرافه و عقده درونی در دینداری انسان‌ها را نیز می‌توان در همین زمینه ارزیابی کرد. تعصب نیز از معضلات دیگر در این باب است و برخی دینداران چنان به دین خود جمود دارند که هر خردمندی را از خویش می‌رنجانند.

بر این موارد، دغدغه برخی فیلسوفان ایمان‌گرا را که باور دینی را فارغ از مؤلفه معرفتی می‌طلبند، بیفزاییم که معتقدند استدلال بر باور دینی، برای آن زیان دارد و از ارزش و جذابیت آن می‌کاهد و در نتیجه در پی معرفت بودن و معقول کردن باور دینی خود نه تنها ضروری نیست، بلکه رذیلت و مذموم است. در نتیجه «جمود» و «خمود» از چالش‌های این بحث به شمار می‌روند. برای حل این معضل، چند نکته به نظر می‌رسد:

۱. می‌توان بین باور دینی مجتهدانه و مقلدانه فرق نهاد؛ بدین معنا که یک باور دینی (در بحث ما: «خدا وجود دارد») گاهی باور یک انسان از سنخ افراد پیش‌گفته است و گاهی باور فردی که دغدغه معرفتی دارد یا خود از سنخ بزرگان و فیلسوفان دینی است و یا تنها در حدی که توان بازشناسی صحیح از سقیم را دارد. دسته دوم، انگیزش درونی لازم برای رسیدن به معرفت را دارند و همین قدر برای وجود انگیزش برای معرفت در میان پیروان یک دین کافی است و می‌تواند فضایل عقلانی ایشان را در این مسیر فعال کند. به دیگر سخن، از آنجاکه افراد بسیاری به باورهای دینی مشترکی معتقدند، در بررسی معرفتی آن باورها نیازی به ارزیابی حالت‌ها و موضع‌گیری‌های آن افراد به صورت عام شمولی نیست تا یک باور مشخص را از منظر تک‌تک آنها واکاوی

کنیم؛ بلکه آن باور باید بتواند معیارهای معرفتی را به نحو کلی طبیعی برآورده کند. بله، در ارزیابی افراد دیندار می‌توان به صورت فردی و موردی آن معیارها را بررسی کرد و تخلف‌های معرفتی یا اخلاقی آنان را برشمرد و ایشان را سرزنش کرد؛ اما درباره ارزیابی نفس‌الامری و اینکه آیا گزاره‌های معرفت هست یا نه، تنها یک پاسخ وجود دارد. به همین منوال و از آنجاکه برخی باورهای دینی، مختص گروه خاصی از دینداران و مذاهب خاص است، باید معیارهای پیش‌گفته را بر همان‌ها تطبیق کرد و به ارزیابی پرداخت. حاصل آنکه، برای ارزیابی معرفتی باور به خدا، وجود انگیزش برای رسیدن به معرفت در برخی از معتقدان به آن کافی است و همین مقدار در ارزیابی معرفتی فضیلت‌محورانه آن کافی است.

۲. سی. اس. لوئیس در مقاله مشهور «در باب سرسختی در باور» بین دو مقام تفکیک می‌کند: یکی پذیرش ابتدایی باور و دیگری اعتقاد استمراری به آن، حتی در برابر شبهات. او معتقد است مؤمنان در مقام اول، دغدغه معرفت دارند و باور دینی خود را بر اساس قراین و شواهد بر می‌گزینند؛ اما در مقام دوم چنین نیست و آنان در این باره «سرسختی» نشان می‌دهند:

ما باید از آشفتگی و تذبذب بین دو راه - یکی راهی که مسیحی ابتدا گزاره‌های یقینی را می‌پذیرد و دیگری راهی که در آن سپس به آن گزاره‌ها وفادار می‌ماند - بر حذر باشیم. این دو باید محتاطانه از هم جدا باشند. از جهت دوم صحیح است که گفته شود مسیحیانی جدی نگرفتن قرینه واضح مخالف را امری شایسته می‌دانند، ... اما تا اینجا - از آنجاکه من می‌دانم - انتظاری نیست که فرد باید در نخستین گام بدون قرینه یا علی‌رغم وجود قرینه، این گزاره‌ها را بپذیرد. به هر حال اگر کسی چنین انتظاری دارد، مطمئناً من ندارم (Lewis, 1995, p.116).

اکنون با توجه به این تفکیک می‌توان بی‌مبالاتی بسیاری از دینداران در برابر اشکالات پر دامنه بر ضد باور آنان و سرسختی و لجاجت نشان دادن آنان را ناشی از دل‌بستگی عمیقشان به باور دینی خود دانست؛ چراکه ایمان، مقوله‌ای جذاب است و مؤمنان، آثار این اعتقاد قلبی خود را در زندگی، آشکارا می‌بینند و مؤمنان مورد نظر لوئیس با آرامش یافتن در کلیسا و نیز حالت‌های خاص معنوی، ایمان خود را گوهری

گرانمایه می‌دانند. البته اینکه وی معتقد است همه آنان در ابتدا باور خود را بر اساس قراین بر می‌گیرند - به لحاظ واقعی و خارجی - نپذیرفتنی است و شاید وی هنجار و معیار مورد نظر خویش را بیان کرده و این بسیار همانند نظر بزرگان کلامی و فقهی مسلمان است که اعتقادات انسان باید مبتنی بر استدلال و دلیل عقلی باشد؛ اما آنچه در خارج اتفاق می‌افتد، غیر از این است.

باین حال نمی‌توان آنان را انسان‌هایی نامعقول یا بی‌رغبت به معرفت دانست؛ چراکه اولاً هر کس در حد توان خویش توانایی ارائه دلیل دارد و می‌تواند از باور خویش تا حدی دفاع کند؛ هرچند تاب و تحمل و توان پاسخگویی به شبهات عمیق و جدید را ندارد؛ ثانیاً اعتماد آنان در این باب به بزرگان دینی است و همچون هر رشته علمی یا فنی می‌توانند به ارباب معرفت مراجعه کنند. باین‌همه هیچ دفاعی از متعصبان دینی روا نیست و نخستین پرچمداران مخالفت با این رویه نادرست، خود ادیان هستند و چنین دفاعیه‌هایی را از خود بر نمی‌تابند که شواهد آن خواهد آمد.

در پایان این بحث باید دوباره یادآور شویم که معیار زگزبیسکی برای معرفت، دارای ابهام است. اگر وی حقیقت‌طلبی، انصاف‌ورزی، آزاداندیشی و ... را به معنای واقعی آنها در نظر دارد، امر بسیار دشواری است و ثمره آن در بحث کنونی، آن است که نمی‌توان تنها بر مؤمنان اشکال گرفت که آنان به معنای واقعی به این فضایل متصف نیستند و در میان ایشان، تعصب، بی‌مبالاتی و ... به‌طورنسبی وجود دارد. ادعای این‌بخش آن بود که فضایی که در بحث‌های رایج علمی بین عالمان و عامیان وجود دارد، در میان مؤمنان نیز یافت می‌شود. اگر معیار، همین است، پس باورهای دینی معتبرند و اگر معیار، سخت‌گیرانه‌تر از اینهاست، پس ما معرفت‌اندکی داریم و در بحث ما، ملحدان نیز در باور خود ناموجه‌اند.*

* چنان‌که آشکار است و در آغاز بحث هم گذشت، این مقاله با صرف‌نظر از اشکالات اصلی نظریه معرفت‌شناسی فضیلت‌محور به روایت زگزبیسکی است و تنها رسالتش این است که باورهای دینی را بر اساس آن ارزیابی کند. در مقاله‌های دیگری به ارزیابی خود نظریه پرداخته‌ایم.

ب) اکتساب فضایل عقلانی

برای اینکه بدانیم مؤمنان این فضایل را در خود نهادینه کرده‌اند یا نه، ابتدا باید دید خود ادیان تا چه اندازه پیروان خود را به داشتن آنها تشویق کرده‌اند و بزرگان دینی چقدر اینها را به دینداران عادی آموزش داده‌اند. اینکه در دینی ادعا می‌شود «ایمان می‌آورم تا بفهمم»، اگر مقصود آن باشد که باور به خدا نمی‌تواند از راه قوای شناختی فراهم شود؛ بلکه مقدم بر آنهاست، این باور نمی‌تواند انتظار معرفت‌شناسی فضیلت‌محور را برآورده کند؛ چراکه معیار معرفت، داشتن و فعالیت فضایل عقلانی است. ادیان معمولاً داعیه اخلاق و ارزش را دارند و باید دید آیا در مباحث عقلانی و معرفتی نیز پیروان خود را به آراسته شدن به فضایل عقلانی سفارش می‌کنند یا نه.

این مسئله را می‌توان چند گونه تحلیل کرد؛ نخست اینکه بینیم میان این دو (توصیه به اخلاق و معرفت) پیوند و تلازمی وجود دارد یا نه؛ تا در صورت وجود چنین تلازمی، معرفت‌اندوزی و خردورزی را مرضی و محبوب ادیان بدانیم. زگزبسکی فضایل اخلاقی و عقلانی را دارای روابط علی و منطقی می‌داند (Zagzebski, 1996, pp.158-165). نتیجه آنکه این دو دسته فضایل می‌توانند خاستگاه پیدایش یکدیگر شوند و از وجود برخی به وجود برخی دیگر برسیم. پس کسی که به فضایل اخلاقی آراسته است، بالتبع دارای برخی فضایل عقلانی نیز خواهد بود و از سوی دیگر فرد دارای رذایل اخلاقی، به شماری از رذایل عقلانی نیز متصف خواهد بود. استلزام برخی فضایل عقلانی برای اتصاف به صداقت اخلاقی و نیز مانع شدن حسد، غرور و میل به تعصب (رذایل اخلاقی) از بروز و پرورش برخی فضایل عقلانی، نمونه‌هایی از این دست است.

حال از آنجاکه تأکید ادیان - به‌ویژه اسلام - بر اکتساب فضایل اخلاقی و دوری از رذایل اخلاقی است و مؤمنان نیز فضیلت‌جو و رذیلت‌گریز هستند، پس می‌توان مدعی شد ادیان هم - به نحو غیرمستقیم و استلزام - در پی فضیلت عقلانی هستند و به فراگیری و اکتساب آنها تشویق می‌کنند. با فراهم آمدن این فضایل - بنا بر نظریه زگزبسکی - باورهای صادق فراوانی پدید می‌آیند و در نتیجه باور دینی - فی‌الجمله -

دارای ارزش معرفتی خواهد بود؛ چراکه بر اساس سازوکار فضایل عقلانی به دست آمده است. نوع دیگر تحلیل این مسئله، آن است که با سیر در آموزه‌های ادیان بینیم آنها به‌طورمستقیم تا چه اندازه به کسب فضایل عقلانی توصیه می‌کنند. با بررسی کتب مقدس دو دین بزرگ الهی،* برخی از هنجارها (بایدها و نبایدها)ی مرتبط با مباحث معرفت تطبیق‌پذیر با فضایل عقلانی را در آموزه‌های آنها می‌یابیم:

قرآن

امر به تفکر:** (آیات فراوان)، نهی از آرزواندیشی: (نجم: ۲۴)، نهی از داشتن چشم و گوش و قلب (مجاری معرفتی) معیوب و بدون کارکرد درست: (اعراف: ۱۷۹)، لزوم داشتن دلیل و برهان برای مدعا (سلطان، حجت، برهان، به‌غیر علم و ...): (بقره: ۱۱۱ / غافر: ۵۶ / حج: ۷۱ و ...) درنیامیختن حق و باطل، (آل‌عمران: ۷۱)، کتمان نکردن حق: (آل‌عمران: ۷۱)، انکار نکردن و اکراه نداشتن آن: (مؤمنون: ۷۰ / زخرف: ۳۰)، بازداشتن از تعصب در جاهلیت پیشین و در نتیجه گوش فراندادن به سخن جدید: (فتح: ۲۶)، نهی از تحت تأثیر دیگران قرار گرفتن و استضعاف علمپشدن: (سبأ: ۳۳ - ۳۵)، ستایش بصیرت و هوشیاری: (انعام: ۱۰۴ / یوسف: ۱۰۸)، پرهیز دادن از انکار سخنی به محض نفهمیدن: (احقاف: ۱۱)، نهی از تقلید کورکورانه و متعصبانه در باورها: (زخرف: ۲۲) ستودن استواران در علم: (نساء: ۱۶۲ / آل‌عمران: ۷) بازداشتن از تحریف سخنان مخالف: (بقره: ۷۵ و ۷۹ / نساء: ۶۶ و ...)، نهی از دروغ پنداشتن مخبری، هرچند درحقیقت صادق و مطابق با واقع باشد: (منافقون: ۱)، فروتنی معرفتی: (نحل: ۲۲)، بازداشتن از جدال به باطل: (کهف: ۵۶)، سفارش به گوش فرا دادن به اقوال گوناگون (مخالف و موافق) و تحلیل آنها و پیروی از بهترین آنها و نهی از پیش‌داوری: (زمر)،

* شایان یادآوری است که در تورات نیز جستجو صورت گرفت؛ ولی کمتر یافت شد؛ چراکه بیشتر آنها از نوع هنجارهای اخلاقی است.

** به گفته علامه طباطبایی، در قرآن بیش از سیصد آیه، انسان را به تفکر، تذکر و تعقل فراخوانده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۵۴).

تشویق به رسیدن به مرحله علم و پرهیز از بسنده کردن به گمان و حدس: (اسراء: ۳۶/ نجم: ۲۸)، نهی از کتمان نکردن حقیقت: (بقره: ۴۲ و ۷۲/ آل عمران: ۷۱ و ...)، سفارش به درنیامیختن حق و باطل: (بقره: ۴۲)، نهی از برنتابیدن حقیقت و دوست نداشتن آن: (مؤمنون: ۷۰)، پرهیزدادن از انکار، پس از آمدن شواهد و دلایل روشن و پذیرش آنها: (آل عمران: ۸۶)، نهی از مجادله بدون علم و بر اساس هوا و هوس: (حج: ۳) و

انجیل

تقبیح مردمانی که به حقیقت عشق نمی‌ورزند و از آن شاد نمی‌شوند: (رساله دوم پولس رسول به تسالونیکیان، ۲: ۱۰ - ۱۲)، امر به شناخت حقیقت خدا: (رساله پولس رسول به رومیان، ۱: ۱۹)، تشویق به استواری در ایمان به حقیقت: (رساله پولس رسول به کولسیان، ۱: ۲۳)، نهی از درآمیختن حق و باطل و فراهم کردن موانع شناخت حق: (رساله پولس رسول به رومیان، ۱: ۱۸)، نهی از تکیه بر خیالات باطل و فهم نادرست در شناخت خدا، (رساله پولس رسول به رومیان، ۱: ۲۱ - ۲۲)، تشویق به دقت برای بازشناسی پیامبران دروغین از راستین؛ چراکه اینان مرجع معرفتی خواهند بود: (رساله دوم پطرس، ۲: ۱۰/ رساله اول یوحنا، ۴: ۱ و ۳) تشویق به کامل شدن و نوشدن در فکر و ذهن: (افسیسیان، ۴: ۲۳)، مذمت غیرت و احترام برای خدا بدون شناخت و درک: (رساله پولس رسول به رومیان، ۱۰: ۲)، امر به رشد و پیشرفت در شناخت خدا: (۱۷، ۱: ۱۰)، دعوت به تفکر و خرد و اندیشه: (رساله دوم تیموتائوس، ۲: ۷/ فیلیپیان، ۴: ۸/ تیتوس، ۲: ۶ و ۱۲)، نهی از مباحثات و مسائل بیهوده، احمقانه و جاهلانه که به نزاع می‌انجامد: (رساله دوم تیموتائوس، ۲: ۲۳)، تحذیر از فریب فلسفه و مکر باطل را خوردن: (کولسیان، ۲: ۸)، تحذیر از مباحثاتی که به دروغ و غلط، دانش و معرفت نامیده شده‌اند: (رساله اول تیموتائوس، ۶: ۲۰)، دعوت به فراگرفتن حکمت: (رساله یعقوب، ۳: ۱۳ - ۱۷)، جستجوی علم و معرفت در پرهیزکاری و فضیلت: (پطرس رسول، ۱: ۵ - ۶)، نهی از تعصب و خودخواهی در رویارویی با حقیقت و برنتافتن آن: (رسول به رومیان، ۲: ۸)، سفارش به رعایت اعتدال در فکر و بزرگ نپنداشتن مقام

علمی خود، بیش از آنچه واقعاً هست: (رسول به رومیان، ۱۲: ۳)، نهی از تکبر علمی (توصیه به فروتنی معرفتی): (رسول به رومیان، ۱۲: ۱۶ / اول قرن‌تینان، ۳: ۱۸)، توصیه به جلوگیری از افکار فاسد و پلید: (متی، ۹: ۴ / ۱۵: ۱۹)، نهی از چشم بستن بر حقایق و بی‌توجهی به پیام‌ها و نشانه‌ها (ی‌الهی): (اعمال، ۲۸: ۲۷)، نهی از تاریک‌عقلی و سخت‌دلی که موجب جهالت، بی‌فکری و کفر می‌شود: (افسیان، ۴: ۱۷ - ۱۹)، تشویق به تلاش و تحمل زحمات برای به‌دست‌آوردن قول حق: (رساله دوم تیموتائوس، ۴: ۳ - ۵)، نهی از فریب خوردن با سخنان باطل که لازمه آن، دقت در سخنان دیگران و توان بازشناسی صحیح از سقیم است: (افسیان، ۵: ۶)، نهی از گوش بستن بر حق و گوش فرادادن به افسانه و خرافه: (رساله دوم تیموتائوس، ۴: ۴)، امر به تحقیق برای شناخت امور مورد رضایت خدا: (افسیان، ۵: ۱۰)، امر به رفتار با دقت، نه همچون جاهلان که مانند حکیمان: (افسیان، ۵: ۱۵)، دعوت به فزونی در ایمان و معرفت و کمال اجتهاد: (رساله دوم قرن‌تینان، ۸: ۷)، امر به دقت و احتیاط برای جلوگیری از گمراهی: (لوقا، ۲۱: ۸)، نهی از متموج و مذبذب بودن در باورها همچون کودکان: (افسیان، ۴: ۱۴)*.

در نتیجه متون مقدس در خود ادیان، پیروان خود را به داشتن ویژگی‌های فکری و عقلی تشویق می‌کنند و آنها را از فرو افتادن در دام‌ها، بیراهه‌ها و سنگلاخ‌های معرفتی بر حذر می‌دارند.

ج) به‌کارگیری فضایل عقلانی در فرایند باورهای دینی

بررسی اینکه آیا باورهای دینی محصول به‌کارگرفتن فضایل عقلانی است، می‌طلبد تا سیره علمی و عملی دینداران را در این زمینه بررسی کنیم. انکارکردنی نیست که برخی

* در این بخش، از کتاب هنجارها در سه کتاب مقدس اثر آقای مهدی محسنیان راد (۱۳۹۰) استفاده شده است. در این کتاب، بیش از ده‌هزار هنجار از سه کتاب مقدس قرآن، تورات و انجیل استخراج شده است که با مروری بر آنها، موارد فوق برگزیده شده است. یادکردنی است که تقریباً همه موارد با اصل آیات و فقرات متون مقدس تطبیق داده شد و حتی برخی موارد به دلیل مغایرت یا برداشت نادرست، نقل نشد.

رذایل عقلانی همچون تعصب، جمود، بی‌توجهی به قراین مخالف، بی‌انصافی در برخورد با عقاید دیگران در هر مجموعه‌ای از جمله در پیروان برخی از ادیان دیده می‌شود؛ اما باید به تلاش‌های انبوه در دفاع عقلانی از باورهای دینی در سنت‌های دینی - به‌ویژه مسیحیت و اسلام - و توجه به قراین مخالف نیز توجه کرد.

بر اساس معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، همین که انسان در فرایند معرفت از آنها بهره گیرد، برای ارزشمند بودن باورهای او کافی است. حال از آنجا که باور دینی محصول قوای شناختی و سازوکار درونی انسان‌های باایمان است، باید ارزش معرفتی این باورها را در میزان حضور و نقش فضایل عقلانی در شکل‌گیری آنها جستجو کرد. برای راستی‌آزمایی این معیار، هم می‌توان از راه عملی بهره گرفت و هم از راه نظری. منظور از شیوه نخست، آن است که با بررسی میدانی دریابیم که آنها در فرایند باورهای خود، این فضایل را به کار می‌گیرند یا خیر. برای ما که در سنت این آیین‌ها زندگی می‌کنیم، ادراک آنها خیلی دشوار نیست؛ اما راه نظری، آن است که مسئله را تحلیل کنیم که دینداران عالم و عادی درباره داشتن چنین فضایی و به‌کارگیری آنها چه نظری دارند و از اساس به این شیوه معتقدند یا نه.

یکی از مهم‌ترین فضایل عقلانی، برخورد درست و منطقی با دلایل نظر مخالف است؛ چراکه وقتی فردی به دنبال صدق - نه فقط اثبات عقیده خویش - بود، باید نگاهی عقلانی به همه قراین له و علیه یک باور خاص داشته باشد و از تعصب و پیش‌داوری و دیگر رذایل عقلانی دوری کند. رعایت این معیار را باید در نحوه رویارویی مؤمنان با الحاد و آنچه درباره نفی وجود خداوند گفته شده و همچنین برخی نظریات درباره خاستگاه دین و ابله یا خرافاتی پنداشتن مؤمنان، خردستیز معرفی کردن دین، عاری دانستن باور دینی از تحلیل و استدلال و همراه با تعصب و آرزواندیشی پنداشتن آن و ... مشاهده کرد. اگر آنها هیچ توجهی به این عقیده و براهین به سود آن نمی‌کردند و با مغالطه و بی‌انصافی و بی‌دقتی در مقام نظر و نیز تمسخر و بی‌اعتنایی در مقام عمل، آن را نادیده می‌گرفتند، نشان آن بود که فضایل عقلانی خود را به کار نگرفته‌اند و به تعبیری نقض معرفتی انجام داده‌اند؛ درحالی‌که انبوهی از پاسخ‌های عقلی و استدلالی به براهین پیش‌گفته و حتی پیش از آن، ارائه براهین متعدد بر اثبات وجود خدا و تلاش در جهت اثبات خردپذیر بودن این آموزه‌ها، نشانگر فعالیت فضایل

عقلانی مؤمنان در این فرایند است و نشان می‌دهد آنان افزون بر انگیزش برای کسب معرفت، ویژگی‌های رفتاری عقلانی را نیز در خود پرورانده‌اند.

البته در هر فرهنگ و سنتی، شمار اندکی هستند که واقعاً به عقل و پیامدهای آن پایبند باشند؛ چراکه عقل‌ورزی بسیار سخت و پرمؤونه است و موانع درونی و بیرونی بسیاری در برابر انگیزه و توان انسان برای التزام به عقل وجود دارد. دینداران نیز از این قاعده مستثنا نیستند؛ اما از آنجاکه بحث ما بر سر باورهای بنیادین توحیدی است و سخن بر اصل معقولیت این باورهاست؛ نه داشتن توان اثبات این معقولیت برای هر مؤمن عادی؛ لذا می‌توان از این دفاع کرد که این باورها نوعاً - نه به لحاظ هر شخصی - توان برآورده کردن معیارهای معرفتی را دارند. سخن دیگر آنکه، هر چه درباره اعتقادات دیگر - از جمله در بحث کنونی درباره الحاد - برای عموم مردم عادی و معتقدان معمولی گفته می‌شود، درباره دینداران عادی نیز گفته می‌شود و بیش از آن انتظاری نیست. برای سنجش ارزش معرفتی هر باوری، به بیشینه قراین آن یا بیشینه توان برآورده‌سازی معیارهای معرفتی توجه می‌شود که در دفاع از آن باور گفته شده؛ نه اینکه اگر فرد «الف» نتوانست برای باور «ب» دلیل اقامه کند یا در بحث ما اگر آن فرد در کسب آن باور، فضایل عقلانی خود را به کار نگرفته بود، به کلی آن باور را از بررسی خارج کنیم، و به بی‌ارزشی معرفتی آن حکم بدهیم. بله، اگر سخن از ارزیابی باوری شخصی به میان آمد، باید میزان کارکرد فضایل عقلانی را در آن شخص مورد نظر بررسی کرد و با انتفای این شرط، معرفت را نیز منتفی دانست.

برخی دیگر از فضایل عقلانی، پشتکاری، تلاش، احتیاط و دقت عقلانی در برخورد با ادله و در مقام گردآوری قراین برای باور مورد نظر خویش هستند. شاید انبوه کتب و مباحثات و مجادلات علمی میان فیلسوفان خدا‌باور و دیگران، نشان‌دهنده همین فضایل باشد. باز هم درخور یادآوری است که این فضایل در همه دینداران نیست و اساساً بسیاری از ایشان دغدغه معرفتی ندارند؛ بلکه سخن بر آن است که همه این باورها محصول فضایل عقلانی هستند. همچنین اگر کسی اشکال کند که هر انسانی حتی عامی نیز باید باوری بر اساس همین فضایل برگزیند (همانند معیار سخت‌گیرانه کلیفورد) و چون چنین نیست، پس باور دینی را نمی‌توان در جرگه معرفت داخل کرد، باید گفت

ملحدان عادی که توان ارائه برهان بر ضد خدا را ندارند و تعدادشان بسیار زیاد است نیز، همین‌گونه غیرموجه خواهند بود و اشکال مشترک‌الورود خواهد بود و در نتیجه تخطی معرفتی فقط متوجه مؤمنان نخواهد بود. اگر مستشکل این مقدار را بپذیرد و عامیان از هر دو دسته (مؤمنان و ملحدان) را غیرموجه بداند، آن‌گاه بحث بر تعارض باور خردمندان و اندیشه‌ورزان خدا‌باور و خدا‌ناباور متمرکز خواهد شد که باید به صورت دیگری به حل آن پرداخت.

از سوی دیگر با توجه به مبنای زگزیسکی در پیوند علی و منطقی میان فضایل اخلاقی و عقلانی (Zagzebski, 1996, pp.143-158)، از آنجاکه بسیاری از مؤمنان - با توجه به مشاهده آن در خارج و شهود آن در ضمیر - دارای فضایل اخلاقی هستند؛ پس به فضایل عقلانی نیز آراسته‌اند و روشن است که آنان این فضایل را در بنیادی‌ترین باورهای خویش که با ماورا و غیب مرتبط است، به کار گرفته و می‌گیرند. البته این به معنای آن نیست که این رویه همه ادیان و همه افراد معتقد به ادیان بوده است؛ بلکه نشان‌دهنده وجود این افراد به نحو موجه جزئی است که همین برای بحث ما کافی است.

برای بررسی اینکه آیا پیروان ادیان اعتقادی، فضایل عقلانی را در فرایند باورهای دینی به کار می‌گیرند یا نه، می‌توان نظر بزرگان دینی را جویا شد. در سنت غربی و مسیحی، رویه‌ای فلسفی به نام «الهیات طبیعی» در تحلیل باورهای دینی پدید آمده که از آکوئیناس تاکنون ادامه داشته است. در دوران نوین، بروز دانشی به نام «تفکر نقدی» نیز مؤید همین رویه است؛ ولی در سنت کلامی اسلام، نخستین مسئله «احکام النظر» است و بسیاری از ایشان معتقدند باید اعتقاد کلامی انسان از روی دلیل و استدلال باشد که این، دست‌کم داشتن برخی از فضایل عقلانی را می‌طلبد. برخی دیگر از فضایل عقلانی نیز در کتب فلسفی - کلامی، عرفانی و اخلاقی ذکر و تمجید شده است.

دو: حکمت عملی

زگزیسکی به پیروی از ارسطو، نقش بی‌بدیلی برای حکمت عملی در هدایت همه فضایل اخلاقی و عقلانی قائل است و آن را فضیلت برتر می‌داند. حال با

توجه به کارکردهای پیش‌گفته برای حکمت عملی باید دید باورهای دینی تا چه اندازه به آن وابسته‌اند.

ادیان، مدعی‌اند شخصیت‌های برجسته و مقدس در آنها - با یاری پروردگار - به غیب متصل هستند و نیرویی فوق‌العاده درونی دارند که در مواقع خاص تصمیم‌گیری می‌کنند. از آنجاکه زگزبسیکی افراد دارای چنین نیروی برجسته‌ای را بسیار کمیاب و یک در میلیون یا یک در ده‌میلیون می‌داند، ادعای وجود این افراد، مؤونه فراوانی دارد؛ هرچند وی معتقد است در هر فرهنگی، چند فرد دارای چنین نیرویی وجود دارد؛ چراکه یکی از اصول عقلا نیت، فراگیر و فرافرهنگی بودن آن است و در نتیجه در هر فرهنگی، افراد حکیم وجود دارند و چنین افرادی باید درون و برون آن فرهنگ قابل شناسایی باشند. حال از آنجا که سنت‌های دینی، نوعی فرهنگ به شمار می‌آیند، صاحبان حکمت عملی در جوامع دینی نیز وجود دارند. در اینجا به بیش از این نیازی نیست و تنها کافی است اثبات شود چنین افرادی در شکل‌گیری باورهای دینی مؤثرند که دلیل آن بیان شد و اثبات آن دشوار نیست؛ چراکه برترین مصادیق این حکیمان، بزرگان دینی هستند که خود به همه فضایل اخلاقی آراسته‌اند. البته توضیح بیشتر این مؤلفه، ذیل عناصر بیرونی خواهد آمد.

۲. سنجش بر اساس مؤلفه‌های بیرونی

زگزبسیکی معرفت را دارای مؤلفه‌های اجتماعی و بیرونی می‌داند و هر مکتبی را که با «همتایان معرفتی» (Epistemic peers) قطع ارتباط کند، بر نمی‌تابد. در ادامه به بررسی دو جنبه بیرونی باور دینی می‌پردازیم.

یک: مرجعیت معرفتی در باورهای دینی

زگزبسیکی مرجعیت معرفتی را دارای حجیت معرفت‌شناختی می‌داند. حال باید دید آیا مرجعیت رایج در جوامع دینی از همین نوع است تا باورهای مؤمنانی که باورهای دینی خود را از این طریق بر می‌گزینند، ارزش معرفتی داشته باشد یا نه. برخی فیلسوفان، هرگونه مرجعیت معرفتی را در حوزه باورهای دینی رد کرده و تنها به خودمحموری در این باب قائل شده‌اند. دلیل اصلی آنان، اختلافات گسترده درباره

امور و قضایای دینی است (Hurley, 2008, p.133); برای نمونه اگر برخی بزرگان دینی، سقط جنین را غیراخلاقی دانسته‌اند، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان به سخن آنان اعتماد کرد؛ زیرا اولاً برخی دیگر چنین نظری ندارند و ثانیاً یک خرد رسمی و عرفی وجود ندارد که آن مراجع بتوانند به آن تکیه کنند. زگزبسکی حل این معضلات را ابتدا در بررسی خودمحموری معرفتی و سپس تطبیق آن با زمینه دینی می‌داند.

خودمحموری معرفتی دارای دو تقریر افراطی و متعادل (معیار) است. در تقریر افراطی عبارت است از: «هرگاه فردی باور داشته باشد، هیچ‌گاه دلیلی برای من ارائه نمی‌کند تا بدان معتقد شوم. اگر فردی می‌خواهد من را به p معتقد کند، باید برای من اثبات کند که p از باورهای - پیشین - خود من و قواعد استدلال مقبول من پیروی می‌کند (Zagzebski, 2012, p.182)».

حال تطبیق این بحث بر خودمحموری معرفتی دینی به تقریر زگزبسکی چنین است: «فردی که باور دینی مشخصی دارد، هیچ‌گاه به من دلیلی ارائه نمی‌کند تا آن را بپذیرم. من نباید به وجود خدا معتقد شوم، مگر آنکه برای آن برهانی متشکل از مقدمات مورد قبول خود داشته باشم. همچنین باورها و آموزه‌های یک دین خاص را تنها در صورتی باید بپذیرم که شرایط مشابهی داشته باشند (Ibid)».

به باور وی نمونه‌های این نوع از خودگرایی به‌ویژه در میان فیلسوفان معاصر، فراوان است و بعید است هیچ دینی بتواند این شرایط را برآورده کند. در برابر این باور، رویکرد خفیف‌تر خودمحموری معرفتی معتقد است: «اینکه فرد دیگری که باورهای خاصی دارد، به من دلیلی ارائه می‌کند تا آن را بپذیرم؛ اما تنها هنگامی که من بر اساس قرینه‌ای بدانم که او فردی مورد اعتماد است (Ibid, p.183)».

حال تطبیق این بحث بر خودمحموری معرفتی دینی بر اساس تقریر وی چنین است: «اینکه فرد دیگری باور دینی خاصی دارد، برای من دلیلی می‌آورد که آن را باور کنم؛ اما تنها اگر من بتوانم بر اساس قرینه‌ای، وثاقت این منبع را اثبات کنم (Ibid, p.183)».

به اعتقاد او، جان لاک در قبال باور به مسیحیت، یک خودمحمور معرفتی معتدل است؛ چراکه او وحی را ارتباطی از جانب خدا و نیز ایمان را یک نوع پذیرش باورهایی در جهان خدا می‌داند. او می‌گوید ما ادله محکمی داریم که اناجیل از جانب خدا و از طریق معجزه

حضرت عیسیٰ علیه السلام آمده‌اند و معجزه را دلیلی برای اثبات حقانیت پیامبران و الهی بودن پیام ایشان می‌داند (Locke, 1958, p.145)؛ بنابراین همین که وی بر محتوای وحی تأکید نمی‌کند و همان دلیلی که اصل وحی را اثبات می‌کند، به معنای آن است که این منبع درخور اعتماد است؛ بنابراین لاک در شمار خود محوران معرفتی معتدل است. لاک با توجه به این استدلال می‌گوید حتی اگر محتوای وحی در نظر ما غیرمحمول باشد، باز هم باور به آن عقلانی خواهد بود و از آنجاکه وحی، معمولاً دربارهٔ اموری و رای قوای ادراکی ماست، اغلب موارد باید این انتظار را داشته باشیم که مضمون وحی، فراتر از ادراک ما و حتی نامحتمل باشد (Idem, 1996, IV; chap.IS, sec.7).

زگزبسکی در مقام نقد خودمحوری معرفتی دینی، در صدد بر می‌آید استدلال خود را بر رد خودمحوری معرفتی بر اینجا نیز تطبیق دهد. آن استدلال چنین است: ما انسان‌ها دغدغهٔ صدق باورهای خود را داریم و به این کار علاقه‌مندیم. نیروهای معرفتی ما برای رسیدن به صدق، قابل اعتماد هستند.

۳. وقتی ما انسان‌های وظیفه‌شناس و باوجدانی باشیم، به دیگران نیز در این زمینه اعتماد خواهیم کرد؛ زیرا فرقی میان نیروهای معرفتی ما و دیگران نیست. به دیگر سخن، من نمی‌توانم به نیروهای معرفتی خویش اعتماد کامل داشته باشم؛ ولی به نیروهای دیگران بی‌اعتماد باشم و این دو جهت‌گیری با یکدیگر ناسازگارند. البته همهٔ اینها منوط به آن است که ما وجدان و روحیهٔ وظیفه‌شناسی آنها را احراز کنیم. در نتیجه چون آنها را درخور اعتماد می‌دانیم، دیگر نیازی نیست در تک‌تک باورها از آنان دلیل بخواهیم و یک اعتماد ابتدایی برای پذیرش سخنان ایشان کافی است؛ بنابراین خودمحوری معرفتی افراطی باطل خواهد بود (Zagzebski, 2012, pp.55 - 56).

اکنون این استدلال را بر مرجعیت دینی تطبیق خواهیم کرد.

۱. اگر بررسی صدق امور دینی برای ما دغدغه است، باید به نیروهای معرفتی خویش برای انجام این کار اعتماد کنیم و آنها را برای این کار کافی بدانیم.
۲. همان‌گونه که ما توان محک زدن صدق باورهای دیگر - مانند حقایق دربارهٔ جهان مادی - را داریم، توانایی ارزیابی صدق باورهای دینی را نیز خواهیم داشت و هرچند این

دستیابی، دشوارتر و از دسترس دورتر است، اشتیاق بیشتر به این امور، آن را جبران می‌کند.
۳. همان‌گونه که من به بررسی صدق باورهای دینی اشتیاق دارم، دیگران نیز به صدق دینی اهمیت می‌دهند و همین‌طور دارای نیروهای درخور اعتمادی برای دسترسی به آن هستند (به تعبیر رایج: اعتماد عام).

۴. در نتیجه باید همان اعتمادی را که من به نیروهای معرفتی خود دارم، به کسانی که وجدان و وظیفه‌شناسی معرفتی آنان برای من احراز شده نیز داشته باشم (به تعبیر رایج: اعتماد ویژه).

پس او دو نوع اعتماد عام و ویژه به تصویر کشیده است. نوع اول با عنوان «فراگیری معرفتی دینی» از این قرار است: «اگر فردی یک باور دینی مشخصی داشت، یک دلیل روشن برای من اقامه می‌کند تا به آن معتقد شوم».

این ادعا به زمانی مربوط است که همه انسان‌ها در مالکیت نیروهای معرفتی تقریباً یکسان بوده، یک نوع اعتماد عمومی در بین همه وجود داشته باشد. بر اساس این اصل می‌توان برهان ذیل را صورت‌بندی کرد:

۱. هر انسانی باید دارای یک خوداعتمادی به نیروهای معرفتی خویش باشد. این اعتماد، هم امری طبیعی و ذاتی است و هم اینکه به لحاظ فلسفی، امری عقلانی است.

۲. این رویکرد عام به خوداعتمادی، ما را به یک رویکرد عام به اعتماد به نیروهای معرفتی دیگر انسان‌ها سوق می‌دهد.

۳. پس اینکه فرد دیگری دارای یک عقیده باشد، دلیل روشنی برای من به شمار می‌آید تا من نیز به آن معتقد شوم.

۴. با فرض یکسان بودن شرایط دیگر، اینکه بسیاری از مردم، دارای یک عقیده باشند، بر روشن بودن دلیل من برای اعتقاد به آن می‌افزاید و اگر آنان این باور خود را مستقل از یکدیگر و بدون تقلید یا ... از همدیگر برگرفته باشند، بر قوت این دلیل می‌افزاید.

۵. بسیاری از مردم به خدا معتقدند که این دلیل روشنی برای اعتقاد به وجود خدا به شمار می‌رود. همچنین اینکه میلیون‌ها انسان در طول قرن‌ها به خدا اعتقاد داشته و دارند، بر وضوح دلیل اعتقاد من به خدا می‌افزاید. حتی اگر بسیاری از آنان باورهای خود را از دیگران برگرفته باشند، من در اعتماد به باورهایی که بر اساس اعتماد به

دیگران پذیرفته شده باشند، موجه خواهم بود. به دیگر سخن، من برای اعتماد به اعتماد آنان دلیل کافی دارم. حتی اگر کسی در وابسته بودن اعتقادها به دیگران اشکال کند، باز هم می‌توان گفت میلیون‌ها تن در جهان بوده و هستند که باورهای مستقلاً داشته‌اند (Ibid, pp.186-187).

البته به موازات این دلیل می‌توان دلیلی نیز برای الحاد اقامه کرد؛ چراکه مردم بسیاری نیز به خدا اعتقاد ندارند و این دلیل روشنی برای ایمان نداشتن به خداست. حال اگر مؤمنان بیش از ملحدان بودند، دلیل پذیرفتنی برای ایمان، قوی‌تر از الحاد است و برعکس.

اعتماد نوع دوم به افرادی مربوط است که نیروهای معرفتی خاصی دارند و به منابعی برتر از منابع معرفتی رایج متصل‌اند که اعتماد ویژه نام دارد. البته دلیل پیش‌گفته مبنی بر اعتماد به دیگران در اعتقاد به خدا، ممکن است این‌گونه مورد خدشه قرار گیرد که مثلاً آن افراد از وجدان معرفتی یا نیروهای سالم معرفتی بی‌بهره بوده‌اند یا اینکه دست‌کم احراز آن بسیار دشوار است. این سخن هیوم، مشهور است که «باور به معجزه در بین انسان‌های ابله و بی‌فرهنگ رایج است» (Hume, 1995, II, p.94). برخی مانند ریچارد داوکینز نیز معتقدند انسان‌های فرهیخته غربی اغلب به الحاد تمایل دارند (Dawkins, 2008, pp.123 - 130) و برخی نیز مدعی‌اند باور دینی، رابطه‌ای وارونه با هوش افراد دارد (Lynn & Harvey & Nyborg, 2009, pp.11-15). به اعتقاد آنان، مؤمنان از فردی که بتوان به آن اعتماد کرد، بی‌بهره‌اند و هر قدر از نظر کمی افزوده شوند، این بر اعتبار آنان نمی‌افزاید. در نتیجه اگر کسی وظیفه‌شناس و با وجدان بود، در می‌یابد که باور مؤمنان در غیاب یک ویژگی اصلی، یعنی عقل قابل اعتماد، سامان یافته و مؤمنان بسیاری در طول تاریخ، از این ویژگی بی‌بهره بوده‌اند.

زگزیب‌سکی در پاسخ می‌گوید این یک دلیل نظری در رد استدلال پیش‌گفته است و مستشکل، آن برهان را یک مورد نظری و صرفاً تئوریک برای اثبات وجود خدا پنداشته است؛ در حالی که آن یک استدلال محاسباتی و محتاطانه بود و هر فردی با خوداندیشی وجدانی خویش در بین انبوه اعتمادهای مردمی - اعم از اعتماد آنان به نیروهای معرفتی دیگران، اعتماد به تجربه‌های شخصی آنان، اعتماد به استدلال‌های خاص آنان و ... -

زندگی می‌کند و در نتیجه دیگران می‌توانند ما را در این فرایند یاری کنند و همگی با تشکیل یک اجتماع و در یک پروژه مشترک، در فراهم کردن موجبات رضایت وجدان معرفتی یکدیگر بکوشند. وی مدعی است آنچه در این استدلال، مهم شمرده می‌شود، اشتراکات انسان‌ها از جمله اعتماد رایج میان آنهاست. حال ممکن است این به یک نتیجه روشن و قطعی نظری نرسد؛ اما یک نتیجه اجمالی و حتی مبهم درباره یک امر حیاتی، بنیادی و مهم، ارزشمند از نظریات کامل و روشن در باب یک موضوع پیش‌پافتاده است (Zagzebski, 2012, p.188)؛ بنابراین زگزبسکی تنها در صدد یک نتیجه‌گیری اجمالی از توافق مردمی است که در شرایط گوناگون به یک باور مشترک رسیده‌اند و حد وسط وی در این استدلال، اعتماد آنان به یکدیگر است که بر اساس اعتماد به خود فراهم آمده است.

اکنون با توجه به مبانی و رویکردهای پیش‌گفته زگزبسکی، می‌کوشیم صورت‌بندی نهایی وی را از موجه بودن مرجعیت دینی در ده بند خلاصه کنیم:

۱. همه انسان‌ها به دنبال هدف مشترکی هستند: اقلایق ذاتی، داشتن عواطفی برای برآوردن این موضوع و داشتن معرفت و فهم. برخی از مردم افزون بر این، هدف دیگری، یعنی «مقدس بودن» دارند.

۲. هر فردی به نیروهای معرفتی خویش اعتماد دارد و آنها را در دستیابی غایات پیش‌گفته کامیاب می‌داند.

۳. به همان دلیلی که هر فردی به خویش اعتماد دارد، به دیگران نیز اعتماد می‌کند که این در قالب اعتماد به اجتماع تبلور می‌یابد و این مصداقی از یک فضیلت عقلانی به نام «فروتنی عقلانی» است. در نتیجه، خودمحوری معرفتی، امری نادرست و ناپسند است. تنها فرق آنها این است که اعتماد به خود، گریزناپذیر است و اعتماد به دیگران، گریزپذیر و فرد می‌تواند خود را تافته جدا بافته‌ای از اجتماع بداند. علت اصلی این اعتماد، کمک دیگران به دستیابی انسان به اهداف پیش‌گفته است.

۴. اعتماد به اجتماعی که صدها سال پیشینه دارد، برتر و کم‌نقص‌تر از اعتماد به جوامع نوپا و نیز اعتماد به خود به‌تنهایی است. در برخی از حوزه‌ها باورهای کارشناسان جدید برتر است و باید جایگزین نظریات قدیمی شود؛ از جمله در علوم

تجربی. درمقابل در برخی از قلمروها نیز آرای اندیشمندان سنتی برتری دارند؛ مانند حوزه‌های اخلاقی و دینی؛ چراکه این مانند شناخت یک فرد خاص در طول مدت زندگی اوست که ابتدا به‌خوبی شناخته می‌شود و هرچه زمان به پیش می‌رود، دانستنی‌های اندکی درباره‌ی وی به دست می‌آوریم.

۵. مراجع معرفتی در امور دینی عبارت‌اند از: سنت‌های دینی که شامل پیامبران و بزرگان دینی و اندرزهای آنان می‌شود و متون مقدس آنان که همه‌ی اینها به گونه‌ای پیروی از جامعه‌ی دینی است.

۶. بر اساس یک داوری درست و از روی وجدان معرفتی، اگر من آن چیزی را باور داشته باشم که همه‌ی افراد جامعه‌ی دینی معتقدند، این می‌تواند شناخت مرا با توجه به مجموعه‌ی حالت‌های روانی من بهتر از وقتی که به‌تنهایی در این وادی گام نهم، سامان دهد (اصل موجهیت معرفتی مرجعیت دینی).

۷. اگر من در میان یک اجتماع قرار گیرم و از دستورهای عملی آن پیروی کنم و آموزش‌های آن را باور کنم، آن‌گاه این شیوه با توجه به حالت‌های روانی من، بهتر از هنگامی که به‌تنهایی در صدد باور و افعال برآیم، وجدان معرفتی مرا آسوده می‌کند (اصل موجه بودن مرجعیت دینی).

۸. در سنت رایج در معرفت‌شناسی دینی بر اهمیت تجربه‌های شخصی تأکید شده است؛ درحالی‌که هر فردی می‌تواند بیش از اعتماد به تجربه‌های شخصی خود، به سنت دینی تکیه کند؛ چراکه تجربه به یک فرد خاص محدود می‌شود و فراگیر نیست.

۹. نظریه‌ی معرفتی سلسله‌وار برای اتصال باور خود به تجربه‌ی بزرگان الهی مانند موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله و سلم کافی نیست و نمی‌تواند توجیه درستی برای لزوم اعتماد من به تجربه‌ی ایشان فراهم کند و تحریف‌های نقل‌شده در تاریخ نیز مؤیدی بر غیر قابل اطمینان بودن آنهاست.

۱۰. برای برون‌رفت از این چالش می‌توان یک راه میانه را پیمود و آن اینکه مؤمنان در طول تاریخ، باورهای دینی خود را از یکدیگر برگرفته‌اند؛ البته نه در قالب گواهی و شهادت دیگران؛ چراکه چنین نظریه‌ای، ایمان را در چارچوب قرینه‌گرایی لاک جای می‌دهد که اشکالات خاص خود را دارد؛ بلکه به این صورت که افراد باایمان، به

عواطف و نیروهای دیگران همچون نیروهای خود اعتماد داشته‌اند و براین اساس باورهای خود را از ایشان برگرفته‌اند. این اعتماد به دو صورت عام و ویژه بوده است که نوع دوم، شامل اعتماد به بزرگان دینی است و همان مرجعیت دینی را اثبات می‌کند. روشن است که برخی از این مدعاها خدشه‌پذیر است و در این صورت نمی‌توان نتیجه‌گیری نهایی ایشان را به‌طور کامل پذیرفت. در پایان این بخش، سخنی درخور تأمل را از زگزیسکی بازگو می‌کنیم: «مرجعیت دینی یا خوداندیشی وجدانی، یا فرد را راضی و ارضا می‌کند یا نه. اگر چنین شد، هیچ‌کس نمی‌تواند اشکال بگیرد و اگر چنین نشد، افراد خود این اجتماع (دینی) باید بر آن خرده بگیرند نه دیگران» (Zagzebski, 2012, p.203).

دو: تأسی به صاحبان حکمت عملی

زگزیسکی صاحبان حکمت عملی را افرادی نادر می‌داند؛ به‌گونه‌ای که در هر چند میلیون تن، یکی این‌گونه است و چنین افرادی در جوامع دینی نیز وجود دارند. حال باید دید آیا مؤمنان عادی، در برگرفتن باورهای خود از دیگران به صاحبان حکمت عملی تأسی می‌کنند یا نه؟ آیا بزرگان دینی از جمله همان افراد نادری هستند که حکمت عملی در آنان به ودیعت نهاده شده است یا نه؟

معیاری که زگزیسکی برای این مؤلفه معین کرد، آن بود که در تعارض میان فرهنگ‌ها، این صاحبان حکمت عملی هستند که سخنان معقول جوامع دیگر را می‌فهمند و زمینه عقلانیت جمعی و گفتگو را فراهم می‌کنند. حال از آنجاکه افراد عادی در جوامع دینی، توان ورود به بحث‌های عمیق را ندارند، معمولاً سنت اقتدا به بزرگان دینی در این جوامع رایج است. در سنت مسیحی، عیسی علیه السلام و حواریان او و در سنت اسلامی، حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و امامان پس از او علیهم السلام برجسته‌ترین افراد مورد قبول خود این جوامع و حتی جوامع دیگر هستند که به اصطلاح، قدر متیقن از صاحبان حکمت عملی، همین افراد هستند و پیروان ادیان نیز بنیادی‌ترین باورهای خویش را از همین افراد برگرفته‌اند و پشتوانه اعتقاداتشان همین‌ها هستند.

البته برای ارزیابی معرفتی باور دینی از این منظر، لازم نیست اثبات کنیم که همه - حتی ملحدان - نیز این افراد برجسته را متصف به حکمت عملی می‌دانند یا به وجود و کارکرد

این قوه معتقدند یا ...؛ بلکه باید اثبات کرد که معیارهای ارائه شده در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بر باور دینی صدق می‌کند و روشن است که هر کس این دستگاه معرفتی را علی‌المبنا بپذیرد، اذعان به اینکه باورهای دینی مردم متکی بر اعتقاد صاحبان حکمت عملی در این جوامع - از جمله پیامبران و جانشینان آنها - است، امری پر مؤونه نیست.

نتیجه‌گیری

باور دینی جزو باورهای اساسی و پرمناقشه در کانون مباحث معرفتی و فلسفی بوده و هست و از منظرهای گوناگونی به ارزیابی آن پرداخته شده است. این پژوهش با پیش‌زمینه قرار دادن معرفت‌شناسی فضیلت‌محور سامان یافته و برای ارزش‌سنجی باور دینی بر اساس آن، ابتدا ساختار نظریه به دو مؤلفه درونی (فضایل عقلانی و حکمت عملی) و دو مؤلفه بیرونی (مرجع معرفتی و انسان حکیم) تحلیل شد. برای احراز ارزش معرفتی باورهای دینی بر مبنای این رویکرد کلان معرفتی باید سیر تکوین این باورها را از این دریچه نگریست. گذشته از اینکه نظریه معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، نوپا و دارای ابهام است و باید سال‌ها ارزیابی و تحلیل شود و بنابراین تطبیق آن بر باورها از جمله باورهای دینی، دارای ابهام و چالش‌آفرین خواهد بود. این ارزیابی، فارغ از تحلیل اصل نظریه صورت گرفت که نتیجه آن، دفاع از این باورها به لحاظ معرفتی است. براین اساس باورهای دینی باید فارغ از معیار قرینه‌گرایانه و نگاه باورمحور، تنها در فرایند اکتساب و به صورت عامل محور ارزیابی شوند و به جای اینکه بگوییم این باور باید فلان معیار را داشته باشند، باید گفت آیا فرد دیندار در دستیابی این باور خود، به هنجارهای مورد نظر عمل کرده است یا نه و آیا فضایل عقلانی و خصایص مربوط را به کار گرفته است یا نه. بررسی میدانی و موردی، نشان از رعایت قابل‌پسند چنین رویه‌ای درباره باور بنیادین «خدا وجود دارد» است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

* کتاب مقدس.

۱. جوادپور، غلامحسین و محمدعلی مبینی؛ «داوری معرفتی بین خدا باوری و الحاد بر اساس فضیلت‌گرایی معرفتی»؛ اندیشه نوین دینی، ش ۳۸، ۱۳۹۳.
۲. جوادپور، غلامحسین و محسن جوادی؛ «چیستی فضایل عقلانی و نسبت‌سنجی آنها با فضایل اخلاقی»؛ پژوهشنامه اخلاق، ش ۲۳، ۱۳۹۳.
۳. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴. محسنیان راد، مهدی؛ هنجارها در سه کتاب مقدس؛ قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰.
6. Aristotle; **Nicomachian Ethics**; trans by Daivid Ross; Oxford University Press, 2009.
7. Clifford, William; “The Ethics of Belief”; in **lectures and Essays Amherst**; Prometheus Books, 1877.
8. Dawkins, Richard; **The God Delusion**; New York: Houghton Mifflin, 2008.
9. Hume, David; **An Enquiry Concerning Human Understanding**; ed by C. W. Hendel. Upper Saddle River; first pub, NJ: Prentice Hall, 1995.
10. Hurley, Patrick; **A Concise Introduction to Logic**; Belmont, CA: Wadsworth, 2008.
11. Lewis, C.S; “On Obstinacy in Belief”; in **The World Last Night and Other Essays**; New York: Harcourt, 1995.
12. Locke, John; “A Discourse of Miracles”; in **The Reasonableness of Christianity and A Discourse of Miracles**; Stanford: Stanford University Press, 1958.
13. _____; **An Essay Concerning Human Understanding**; ed Kenneth Winkler; Indianapolis: Hackett, 1996.
14. Lynn, Richard John Harvey, and Helmuth Nyborg; “Average Intelligence Predicts Atheism Rates across 137 Nations”; in **Intelligence**, v; 37, 2009.

15. Zagzebski, Linda; **Virtues of the Mind**. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge; New York, Cambridge University Press, 1996.
16. _____; **Epistemic Authority**; A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief. Oxford University Press, 2012.
17. _____; “**Phronesis and Religious Belief**”; in Knowledge, Belief and Character, New York: Oxford, 2000.
18. _____; “Religious Knowledge”; in **The Routledge Companion to Epistemology**; ed by: Sven Bernecker and Duncan Pritchard, 2011.
19. _____; “**Exemplarist Virtue Theory**”; Journal Compilation; Vol. 4. 2002.
20. _____; “**Ideal Agent and ideal Observers in Epistemology**”; in Epistemology Futures; New York: Oxford University Press, 2006.
21. _____; **On Epistemology**; Belmont, CA: Wadsworth / Broadview Press, 2009.