خودآشکارگی الهی و راهبرد اخلاقی موزر در توجیه باور به خدا

اعظم السادات حسینی حسین‌آباد[1]
زهرا خزاعی[2]
محسن جوادی[3]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۱
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۱۹

چکیده

مقاله حاضر دیدگاه موزر را درباره توجیه خداباوری به تصویر می کشد. وی با انکار کارامدی عقل نظری محض در ارائه قرینه‌ای بر وجود خداوند، ضمن تأکید بر مرجعیت خداوند در توجیه و با رویکردی اخلاقی، نوعی معرفت ارادی را پیشنهاد می کند. او راهبرد مطلوب به معرفت راستین خداوند را قرینه‌ای بی‌واسطه و هدفمند می‌داند که نحوهٔ دستیابی به آن باید متناسب و در راستای صفات الهی و اهداف برآمده از آنها باشد. خداوند به منظور رستگاری انسان، پیش و بیش از دخالت افکار و عواطف، خواستار تحول اخلاقی و ارادی او از خودخواهی به عشق کامل و ناخودخواهانه است. موزر بر این اساس قرینه‌گرایی فیض‌محوری را مطرح می‌کند که در آن انسان می‌تواند در ضمیر خود دعوت خدا به دوستی با عشق کامل را بپذیرد، و در نتیجه موهبتی خدادادی و تحول‌بخش را در مرکز ارادی و انگیزشی خود تجربه کند. تجربهٔ مذکور خودآشکارگی خداوند و قرینه‌ای بی‌واسطه و غیراستدلالی است، که در پی آن فرد با دریافت صفات اخلاقی و عشق کامل خداوند و نمایان ساختن آن بر دیگران، خود «قرینهٔ تجسم‌بخشی خداوند» می‌شود. افزون بر آن، موزر با شیوهٔ «استنتاج بهترین تبیین موجود» و بر مبنای قرینهٔ تجربی و غیرگزاره‌ای مذکور، استدلالی را نیز برای معقولیت معرفتی باور به خدا تنظیم می‌کند. بدین ترتیب، دیدگاه موزر رهیافتی وجودی و اخلاقی بنا می‌نهد که با وجود نقدهایی همچون شخصی بودن، نسبی بودن و عدم حجیت تجربه‌های دینی، مبانی مغفول‌مانده‌ای را در حوزهٔ خداشناسی احیا می‌کند.

کلیدواژه‌ها

پل موزر، توجیه، خداباوری، خودآشکارگی الهی، قرینهٔ تجسم‌بخش خدا

---

۱. دانشجوی دکتری فلسفهٔ تطبیقی، دانشگاه قم، قم، ایران. (as.hoseini@stu.qom.ac.ir)

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) (z.khazaei@gmail.com)

۳. استاد گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. (moh_javadi@yahoo.com)

۱. مقدمه

مهم‌ترین مسئله در معرفت‌شناسی معاصر و نیز در معرفت‌شناسی دینی «توجیه و ارزش» معرفت است. از عصر روشنگری تاکنون، بسیاری از فلاسفه و متکلّمین، با تمرکز بر خردورزی و استدلال نظری، توجیه و پذیرش باورهای دینی را منوط به داشتن شواهد کافی دانسته‌اند. این رویکرد که «قرینه‌گرایی» نام دارد، بر حسب نوع مقدمات و صورت، گونه‌های متعددی از استدلال را فراهم آورده است. هرچند برهان، از پرجاذبه‌ترین و قدیمی‌ترین الگوهای استدلال است و نمونه‌هایی از آن در الهیات طبیعی قابل مشاهده است، استدلال غیربرهانی (مانند توجیه از راه بهترین تبیین موجود) نیز به طور فزاینده‌ای مورد توجه قرینه‌گرایان معاصر قرار گرفته است.

در عین حال برخی فلاسفه عقل نظری را در اثبات یا انکار وجود خداوند ناتوان دانسته‌اند. آنها در فضایی پراگماتیستی و اراده‌گرایانه، با نامعتبر دانستن شواهدِ متداول در قرینه‌گرایی، عقلانیت عملی باور دینی را مطرح ساخته‌اند. در این رویکرد، که «رویکرد مصلحتی» نام دارد و بلز پاسکال و ویلیام جیمز دو نمایندهٔ مهم آن هستند، با توجه به ملاحظات عملی و عقل معاش، باور به خدا، حکم احتیاط و دوراندیشی است.

رویکرد سوم نسبت به توجیه باور دینی «ایمان‌گرایی» است، که در آن ایمان به خدا فراتر از استدلال عقلی و حتی در برخی گرایش‌های آن در مقابل ادلهٔ عقلی قرار دارد. افزون بر سه رویکرد پیش‌گفته، که از قدمتی نسبی برخوردارند، «الهیات اصلاح‌شده» رویکرد پرنفوذی در معرفت‌شناسی دینی معاصر است. پلانتینگا و ولترستروف دو نمایندهٔ این دیدگاه هستند و معتقدند باور به خدا باوری واقعاً پایه است و نیازی به توجیه و اقامهٔ برهان ندارد.

پل موزر،[1] معرفت‌شناس و فیلسوف دین معاصر، اخیراً خواستار تغییر نگرش در مسیر توجیه باور دینی شده است. او با ناکارآمد دانستن عقل نظری صرف، بر نقش اراده و معرفت ارادی تأکید می‌کند، و در تبیین دیدگاه خود مرجع حقیقی در تعیین نوع قرینه و نیز نحوهٔ دستیابی به آن را خود خداوند و اهداف او می‌داند. توجه جامع موزر به هر دو طرف باور به خدا، یعنی خدا و انسان، دیدگاه او را از اهمیت ویژه‌ای برخوردار ساخته است. او بر خلاف سایر رویکردها، صفات و اهداف الهی و به ویژه اقتدار و عشق کامل الهی را لحاظ کرده است. از سوی دیگر، در تعیین قراین مناسب برای باور به خدا، علاوه بر ساحت نظر و

اندیشه و احساسات و عواطف، برای ارادهٔ بشری نقشی اساسی قائل است.

پرسش‌هایی که در این جستار به دنبال پاسخ آنهاییم عبارت‌اند از «موزر توجیه باور دینی، و به ویژه باور به خداوند، را چگونه تبیین می‌کند؟»، و «چگونه با دخیل کردن عنصر ارادهٔ بشر قرینه‌ای متناسب با خداوند و اهدافش ارائه می‌کند؟»

در این پژوهش، ابتدا به توضیح پیشفرض‌های موزر و برخی مفاهیم کلیدی دیدگاه او می‌پردازیم. آنگاه ضمن اشاره به نظر موزر نسبت به سایر رویکردها، نظریه و استدلال او را توضیح می‌دهیم.[۲]

۲. پیشفرض‌ها

موزر در راستای تبیین نظریهٔ خود، با ترتیب منطقی و ویژه‌ای، مبانی و پیشفرض‌هایی را مطرح می‌کند. آشنایی با این پیشفرض‌ها برای فهم دیدگاه او لازم است.

۲-۱. عنوان پرمطالبهٔ «خدا»

موزر واژهٔ «خدا» را، مطابق کاربردی دیرین در سنت خداباوری، به مثابهٔ عنوانی متعالی (Supreme title) به کار می‌برد. از نظر او عنوان «خدا» مستلزم این شروط و دارندهٔ احتمالی آنهاست: (۱) شایستگی پرستش[۳] و سرسپردگی[۴] در تمام زندگی، و بنابراین (۲) کمال اخلاقی،[۵] و (۳) صفت/سرشت عشق‌ورزی به همه[۶] (Moser 2014, 42; 2002, 122). سزاواری پرستش متضمن نوعی تعالی اخلاقی ذاتی و مستقل از غیر است. وابسته بودن حالات اخلاقی، سزاواری پرستش را متوجه منشأ آن حالات می‌سازد. پرستش، افزون بر تقدیس، عشق و احترام، مستلزم تسلیمی از روی اعتماد و با تمام وجود است. از طرفی نقص اخلاقی شایستگی لازم را برای تسلیم و اعتماد کامل زیر سؤال می‌برد. خدای قادر مطلقی که به لحاظ اخلاقی ناقص است، شاید استحقاق ترس یا تعظیم را داشته باشد، اما شایستهٔ آن نیست که انسان تمام زندگی خود را به او تسلیم کند. اعتماد نکردن به چنین خدایی امری مقبول است (Moser 2003, 56, 23; 2009b, 292-293).

کمال اخلاقی ذاتی و خیرخواهی مطلق خداوند به نوبهٔ خود مستلزم صفت عشقِ رستگاری‌بخش و کامل[۷] یا همان آگاپه[۸] است. تعالی اخلاقی واقعی به طور خاص مستلزم عشق ناخودخواهانه[۹] نسبت به همه، حتی دشمنان است (Moser 2003, 56; 2010, 23).

۲-۲. قرینهٔ متناسب با صفات و اهداف الهی

قرینهٔ وجود خداوند و طریقهٔ واکاوی و دستیابی به آن باید با صفات و اهداف الهی هماهنگ باشد. موزر این مسئله را متناظر با اندرزی حکیمانه از ارسطو می‌داند. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس توصیه می‌کند تا جایی که ذات یک موضوع می‌پذیرد و اجازه می‌دهد باید از آن انتظار وضوح داشت. بنابراین باید اجازه داد که فهم ما از معرفت و دستیابی به قرینهٔ یک موضوع، به ویژه خداوند، توسط خود موضوع و ویژگی‌هایی از آن هدایت شود که به راستی هماهنگ با قرینه‌اند. در حوزهٔ خداشناسی نباید راه را به ملاک‌هایی شناختی سپرد که در کنترل بشرند، بلکه برای در امان ماندن از افکار باطل و سایر انحرافات احتمالی باید با محوریت صفات و اهداف خداوند در این مسیر گام نهاد (Moser 2010, 37-38; 2008, 37). موزر بیش از همه بر دو صفت اقتدار مطلق[۱۰] و تعالی اخلاقی خداوند (به ویژه عشق کامل) و اهداف متناظر با آنها تأکید می‌کند.

موزر نتیجهٔ نادیده گرفتن اقتدار خداوند را در قالب دو مفهوم «شواهد ناظر»[۱۱] و «بت‌پرستی شناختی»[۱۲] توضیح می‌دهد. «معرفت ناظر»[۱۳] و «معرفت مقتدر و دعوتی»[۱۴] و قرینه‌های متناظر با آنها نتیجهٔ اعمال دو نگرش متفاوت نسبت به نقش اقتدار و ارادهٔ خداوند در خداپژوهی است. در معرفت ناظر، ارادهٔ بشر برای تسلیم شدن نزد خدا به چالش کشیده نمی‌شود. در مقابل، در معرفت مقتدر، فرد به اطاعت از خدا، به عنوان پروردگار، و مشارکت و همیاری با ارادهٔ الهی دعوت می‌شود (Moser 2010, 22-33). موزر، بر خلاف نگرش معمول فیلسوفان، معرفت به خدا را نه همچون ورزشی پرتماشاگر، بلکه بخشی از فرایندی می‌داند که خدا از رهگذر آن تحول اخلاقی فرد را دنبال می‌کند. موضع ما انسان‌ها نیز در این معرفت، موضع یا حالت انفسی صرف نیست، بلکه شبیه به یک تعهد و التزام فعال در قبال ارتباطی شخصی و تحول‌بخش است. معرفتِ راستین به خدا ذاتاً اخلاقی و عملی است. شناخت خدا مستلزم آن است که فرد دعوتی را درک و دریافت کند که او را فرامی‌خواند تا به برنامهٔ فراگیر و نجات‌بخش خداوند ملحق شود. برنامهٔ مذکور صرفاً معمایی عقلانی برای فلسفه‌ورزی نیست، بلکه مستلزم آن است که ما همهٔ زندگی خود را در جهت پیشبرد و ترویج سیطرهٔ عشق الهی به کار بندیم (Moser 2002, 138; Moser 2004, 48-49).

«بت‌پرستی شناختی» پدیده‌ای در حوزهٔ معرفت به خدا و ناشی از غرور انسانی است. غرور سبب می‌شود انسان در خداشناسی ضوابط خود را محور قرار دهد، و در نتیجه یا با بی‌نقص شمردن ضوابط انسانی به رهیافتی صرفاً نظری همچون الهیات طبیعی بسنده کند، یا با متهم کردن خدا به اخفا و عدم ارائهٔ قرینه، در وادی لاادری‌گری حیران شود و ناباوری به خدا را معقول بپندارد[۱۵] (Moser 2010, 115-116). در حوزهٔ شناخت خدا نیز، مانند دیگر عرصه‌های زندگی انسان، خداوند باید خدایی کند. در بت‌پرستی شناختی، ما با بهره‌گیری از معیارهای شناختی خود اجازه نمی‌دهیم که ذات کاملاً مقتدر و مهربان خداوند تعیین‌کننده باشد.

اهداف خدا که در راستای کمال اخلاقی و عشق کامل اوست نیز نقشی اساسی در معرفت ما به خداوند دارد. خداوند خواهان بهترین‌های اخلاقی در ما و متصف شدن ما به صفات خود است. بهترین صفت اخلاقی، و منشأ صفات خوب دیگر، عشق ورزیدن بدون خودخواهی نسبت به دیگران است. بنابراین هدف خداوند آن است که آدمی همچون خدا عاشق شود. ایجاد و توسعهٔ این مطلوب اخلاقی و عشق کامل در انسان جز از طریق ارتباطی عاشقانه با خدا ممکن نیست. از همین رو، موزر معتقد است که راهبرد معرفت به خدا دوستی با خداست. نتیجهٔ این دوستی قدرت عشقی در ماست که ما را به توافق و آشتی ارادی با خدا به عنوان پروردگار می‌رساند (Moser 2008, 94-95; Moser 2003, 58). بدین ترتیب قرینهٔ هماهنگ با اهداف خدای عاشق کامل باید متناسب با دو نیاز در انسان‌ها باشد: (۱) نیاز به تحول اخلاقی به سوی صفات و عشق الهی، و (۲) نیاز به اتکا به دوستی با خدا برای تحول مذکور (Moser 2003, 59).

با لحاظ صفات و اهداف خداوند و با دخیل شدن ارادهٔ انسانی، خداپژوهی به سطحی فراتر از استنتاجات و تأمّلات صرف و به سوی سطحی جدید حرکت خواهد کرد. در چنین رویکردی موقعیت اخلاقی محقق در معرفت او نسبت به خدا نقشی محوری ایفا خواهد کرد (Moser 2009a, 56-57). موزر سعی کرده است با لحاظ این مطالب و با طرح رهیافتی متمایز در معرفت به خدا قرینه‌ای ارائه کند که همسو با اهداف خدای عاشق کامل، دو نیاز تحول اخلاقی انسان و دوستی او با خداوند را تأمین نماید.

۳. موزر و توجیه باور به خدا

با وجود اهمیت پرسش از وجود خداوند، در طول تاریخ، محققان همواره تمایل داشته‌اند که خود، مقدم بر مرجعیت خداوند، این مسئله را حل‌وفصل کنند. موزر با آسیب‌زا دانستن تمایل و تعصب مذکور، خواهان تجدیدنظر و بازطراحی شیوهٔ دستیابی به قرینه بر وجود خداست. او مدعی است که به محض طرح پرسش از وجود خداوند، عملاً با نوعی خداشناسی مواجه می‌شویم که به شدت اخلاقی است. قرینهٔ مطرح در این خداشناسی نیز نظری و انتزاعی نخواهد بود، بلکه همهٔ اقشار انسان‌ها را درگیر چالشی اخلاقی و وجودی می‌کند. قرینهٔ مذکور زمانی بر محققان آشکار می‌شود که آنها خودشان از روی میل و علاقه قرینه‌ای بر وجود خداوند شوند، یعنی مشتاقانه صفات اخلاقی مطلق خداوند ـ به ویژه عشق ناخودخواهانه الهی ـ را دریافت کنند و برای دیگران نمایان سازند. موزر این قرینه را «قرینهٔ تجسم‌بخشی» خداوند می‌نامد، چرا که مستلزم آن است که در یک عامل قصدی[۱۶]، مانند یک انسان هدفمند، تجسم یابد (Moser 2010, 1-2).

۳-۱. موزر و رهیافت‌های رایج در معرفت‌شناسی دینی

موزر در یک زمینهٔ انتقادی نسبت به رهیافت‌های رایج در معرفت‌شناسی دینی (طبیعت‌گرایی الحادی، ایمان‌گرایی و الهیات طبیعی)، بر خداباوری ارادی تأکید می‌کند. او به منظور مقایسهٔ بهتر، در مواجهه با خداپژوهی و دریافت قرینه بر خداباوری، راهبردهای زیر را مفروض و محتمل می‌داند:

۱. ناامیدی[۱۷]

۲. انتظار منفعلانه[۱۸]

۳. جَست و انتخابی در تاریکی[۱۹]

۴. فهم و دریافت قرینه[۲۰]

۴-۱. فهم هدف‌ـخنثی از قرینه[۲۱]

۴-۲. فهم هدفمند از قرینه[۲۲]

۴-۲-۱. فهم هدفمند و غیرمستقیم قرینه[۲۳]

۴-۲-۲. فهم هدفمند و مستقیم قرینه[۲۴]

طبیعت‌گرایی الحادی و لاادری‌گری ترکیبی از رویکردهای ۱، ۲ و ۴-۱ هستند؛ ایمان‌گرایی از نوع رویکرد ۳ است؛ الهیات طبیعی از نوع رویکرد ۴-۲-۱؛ و نهایتاً خداباوری ارادی از نوع رویکرد ۴-۲-۲ است (Moser 2010, 1- 15).

معرفت به خدا در زندگی انسان اهمیت حیاتی دارد. بنابراین راهبرد ناامیدی و انتظار منفعلانه نسبت به یافتن قرینه‌ای بر وجود خداوند نامعقول است. از آنجا که موزر خداوند را عاملی قصدی و هدفمند می‌داند، قرینهٔ هدف‌ـخنثی در طبیعت‌گرایی الحادی نیز پذیرفتنی نیست. استدلال‌های طبیعت‌گرایی متناسب با علوم طبیعی و غیرهدفمندند. با لحاظ پیشفرض‌های موزر در خداپژوهی، تبیین‌های مذکور برای کاربرد در تأیید یا ردّ خداباوری صلاحیت ندارند. افزون بر این، استنتاج انحصارطلبانهٔ طبیعت‌گرایی حتی در خود علوم طبیعی هم مورد توافق نیست (Moser 2010, 41).

ایمان‌گرایان هر گونه نیاز به قرینهٔ قاطع بر وجود خدا را رد می‌کنند و ایمان را جستی بدون اتکاء به قرینه می‌دانند. موزر همچون ایمان‌گرایان با تأکید بر نقش اراده و تصمیم، ایمان را فراتر از ملاحظات عقلی و نظری می‌داند، اما بر خلاف آنان، تضادی بین ایمان و قرینه نمی‌بیند. وجود شاخصی بر صدق و قرینه‌ای قابل اعتماد در توجیه ایمان ضروری است، و بدون آن ایمان‌گرایی را از استبداد شناختی، جزم‌اندیشی غلط، تعصب مخرب و سایر الزامات دلبخواهانه گریزی نیست (Moser 2012, 17).

الهیات طبیعی نوعی قرینه‌گرایی است که صرفاً بر استدلال تکیه می‌کند. براهین الهیات طبیعی به طور ذاتی و مستقیم هدفمند نیستند. آنها استنتاجاتی مشعر به عاملی شخصی و هدفمندند. ویژگی کلی براهین الهیات طبیعی این است که بر مبنای منابع معرفتی انسانی و طبیعی و بدون استمداد از هر نوع اشراق[۲۵] خاصی از سوی خداوند به دنبال اثبات یا دست‌کم تصدیق وجود خداوندند (Moser 2010, 8, 151). با توجه به صفات و اهداف خدای سزاوار پرستش، الهیات طبیعی از ارائهٔ قرائن مناسب ناتوان است. قرینهٔ مناسب باید علاوه بر وجود خداوند، صفات مطلق خداوند از جمله اقتدار و عشق کامل الهی را نیز اثبات کند، هیچ یک از براهین الهیات طبیعی چنین ویژگی‌ای ندارند (Moser 2010, 152).

اگر خداوند رستگاری‌بخش و در پی آشتی خدا‌ـانسان است، قرینهٔ مناسب نیز باید

رستگاری‌بخش باشد و ارادهٔ انسان را به سوی همیاری با ارادهٔ خداوند سوق دهد (Moser 2013, 85). برای خداوند رستگاری انسان از طریق تحول مرکز ارادی او مهم‌تر از آن است که صرفاً به پذیرش عقلانیِ وجود خداوند نائل شود. الهیات طبیعی فرصتی برای پذیرش عقلانی خداست، در حالی که هدف خداوند در وهلهٔ نخست تصدیق گزاره‌ای مذکور نیست. اولویت نخست خداوند تحول اخلاقی انسان به منظور دوستی خدا-انسان است. البته موزر باورها را نیز از جهاتی مهم می‌داند. از نظر او، الهیات طبیعی هرچند در معرفت دینی لازم است، کافی نیست. باورها می‌توانند رابطهٔ الهی-انسانی را عمق ببخشند، اما در تأمین هدف رستگاری‌بخشی، به اندازهٔ تحول اخلاقی به سوی تشبّه اخلاقی خداوند، مهم نیستند (Moser 2017a, 9).

غرور شناختی پیامد دیگر الهیات طبیعی است. در حالی که هدف خداوند رهایی انسان از غرور و خودخواهی و ایجاد فروتنی در اوست، استدلال‌های الهیات طبیعی قرینه‌های ناظری هستند که به دور از چالش خدا برای انسان، به نوعی از خودبسندگی و استقلال انسان در حوزهٔ شناخت خدا حکایت می‌کنند (Moser 2017a, 1; 2010, 147).

موزر خداباوری ارادی را تنها طریق ممکن برای دستیابی به قرینهٔ مناسب بر وجود خداوند می‌داند. در خداباوری ارادی که شامل فهم مستقیم و هدفمند قرینه است، قرینه به طور ذاتی و مستقیماً واقعیتی هدفمند است و بدون واسطه بر یک عامل شخصی دلالت می‌کند. برای مثال، این قرینه می‌تواند یک ارتباط، به مثابهٔ یک دعوت، پیام، فرمان یا یک چالش باشد. در خداباوری ارادی، ضمیر انسان می‌تواند دست‌کم در برخی شرایط وسیلهٔ چنین ارتباطی با خداوند باشد. خداباوری ارادی به نحو غیراستنتاجی و بدون وابستگی به استدلال‌های الهیات طبیعی، قرینهٔ مداخلهٔ هدفمند خدا در جهان را تصدیق می‌کند (Moser 2010, 9, 16).

۳-۲. قرینهٔ تجسم‌بخش خداوند[۲۶]

در تعاریف مشهور و ارائه‌شده در فرهنگ لغت، معمولاً «Reason» (دلیل) یا «Evidence» (قرینه)، فقط به «Statement» (بیانی، اظهاری) تعریف می‌شود، که در توجیه یک ادعا یا یک عمل به کار می‌رود. با توجه به معنای واژهٔ «Statement» (بیان، اظهار) در تعریف مذکور، دلیل نقشی اساسی در یک استدلال دارد، و از همین رو در فرهنگ لغت آکسفورد

در عبارتی تکمیلی، دلیل به «مقدمهٔ یک استدلال» تعریف شده است. موزر معتقد است که هرچند تعریف مذکور متداول و رایج است، بسیار محدودتر از تصور معمول ما از دلیل است. با وجود آن که یک تجربه از جمله تجربهٔ ادراکی[۲۷]، طبق تعریف، نوعی بیان و گزاره به حساب نمی‌آید، اما قابلیت آن را دارد که دلیل یا قرینه‌ای برای یک باور باشد. برای مثال، تجربهٔ فرد از یک صفحهٔ نمایش کامپیوتر می‌تواند دلیل یا قرینه‌ای برای این باشد که باور کند صفحه نمایش کامپیوتری نزدش وجود دارد، حتی بدون آن که بیان و گزاره‌ای را برای توجیه باورش در یک استدلال به کار ببرد.

تعاریف دیگر ارائه‌شده برای «دلیل» نادیده گرفته شدن نقش تجربه به عنوان یک دلیل یا قرینه را روشن‌تر می‌کند. آکسفورد در تعریف دیگری «دلیل» را این گونه معرفی می‌کند: «قابلیت فکری برای عقلانی اندیشیدن ... توان ذهن برای اندیشیدن و داوری معتبر از طریق فرایند منطقی. استعداد ذهنی که در تطبیق اندیشه یا عمل با یک هدف به کار می‌رود.» در تعریف اخیر نیز کاربرد دو واژهٔ «Logical» (منطقی) و «Valid» (معتبر) حاکی از مشخصه‌سازی دلیل در چارچوب نقش آن در یک استدلال است. موزر متذکر می‌شود که حذف تجربه از مقولهٔ «دلیل» دستاوردی در پی نخواهد داشت، و با تعمیم دلیل به تجربه در واقع بهرهٔ تبیینی بیشتری حاصل خواهد شد (Moser 2016, 9-10).

موزر یکی از ثمرات تبیینی مذکور را استفاده از قرینهٔ تجربی در توجیه باور به خدا می‌داند. اگر به شهادت بسیاری از انسان‌های قابل اعتماد، خداوند قابل دسترسی در تجربهٔ مستقیم انسان باشد، باید استلزامات مهمی را در معرفت به خدا احتمال داد. در این صورت می‌توان در معرفت به خدا بر تجربه به عنوان یک قرینهٔ مبنایی تکیه کرد. قرینهٔ مبنایی قرینه‌ای است که برای توجیه منطقی نیازی به انضمام چیز دیگری ندارد، و در عین حال در معرض ابطال توسط قرینه‌های مبنایی دیگر است.[۲۸] اگر فردی در یک تجربهٔ مستقیم خداوند را درک کند، به موجب آن تجربه قرینه‌ای مبنایی در اختیار خواهد داشت، و دیگر نیازی به اعتبار استدلال نخواهد بود (Moser 2014, 73).

مداخلهٔ روح خداوند در زندگی و در ضمیر انسان می‌تواند فراهم‌کنندهٔ نوعی تجربهٔ دینی و قرینه‌ای کاهش‌ناپذیر به یک استدلال فلسفی در تأیید باور به خداوند باشد. از نظر موزر، تجربهٔ آگاپه و عشق الهی در این مداخلهٔ احتمالی نقش اساسی دارد. اگر ارائهٔ عشق

الهی را به یک فرد خودآشکارگی خداوند بدانیم، این خودآشکارگی می‌تواند قرینه‌ای بر وجود صفات اخلاقی خداوند برای آن فرد باشد. فقط خداست که به طور مستقل و بالذات از عشق کامل برخوردار است. انسان‌ها به تنهایی و نیز خدایان جعلی و موهوم، فاقد قدرت عشق کامل و ناتوان از ارائهٔ آن هستند. بنابراین، عشق کامل الهی که اساس و محور صفات اخلاقی و بی‌همتای اوست، شاخصی بر وجود خداست. افزون بر این، از آنجا که طبق اعتقادی توحیدی، خداوند در صفات اخلاقی بی‌همتاست، خودآشکارگی مستقیم‌ترین راه برای فهماندن وجود خدا و مهربانی او به انسان‌هاست. هیچ چیز دیگری نمی‌تواند مستقیماً واقعیت وجودی خداوند را نمایان سازد. بدین ترتیب می‌توان برای خداوند نوعی خودـاثباتی[۲۹] را از طریق خودآشکارگی نتیجه گرفت (Moser 2016, 10; 2017b, 121).

خودآشکارگی خداوند، که مستلزم دریافت موهبتی تحول‌بخش از سوی خداست، امری ذومراتب است. در هر مرتبه‌ای فرد تحولی را تجربه می‌کند که حالت جدیدی به سوی عشق الهی را در مرکز انگیزشی او به وجود می‌آورد. ثمرهٔ این تجربهٔ مکرر آن است که فرد قرینهٔ تجسم‌بخشی بر وجود خداوند می‌شود. در این قرینه شدن، فرد از روی اراده، صفت اخلاقی خدا و به ویژه عشق ناخودخواهانه را دریافت و نمایان می‌سازد و نماینده و واسطهٔ اخلاقی خدا برای دیگران می‌شود (Moser 2010, 209).

خودآشکارگی تنها راهی است که فارغ از مشغلهٔ استدلال‌های فلسفی می‌تواند به تصدیق خداوندی برسد که عاملی شخصی با صفات کامل اخلاقی و نه فروتر از آن است. بنابراین خود خداوند مبنای شناختی انسان در حوزهٔ معرفت به خداست و فقط اوست که می‌تواند انسان را مجاب سازد (Moser 2017b, 121). این مبنای شناختی اهمیت حیاتی وجود خداوند را نزد محققان حفظ و تقویت می‌کند و با هر استدلال انتزاعی مغایرت دارد. استدلال‌های فلسفی می‌توانند اهمیت شناخت مستقیم خداوند را مبهم سازند. خداپژوهان معمولاً به دلیل تأکید افراطی بر تقش دلایل عقلانی و استدلالی، اهمیت قرینهٔ آشکارگی را که تجربی و غیراستدلالی است، نادیده می‌گیرند. غفلت مذکور می‌تواند ناشی از خلط بین شرایط داشتن یا ظهور قرینه و شرایط ارائهٔ یک استدلال باشد.

دلیل یا قرینهٔ مبنایی بر وجود خداوند می‌تواند غیراستدلالی باشد، اما در عین حال قرینه‌ای استدلالی را نیز شامل شود. البته قرینهٔ مبنایی برای تصدیق وجود خداوند ضرورتاً به

وجود چنین استدلالی نیاز ندارد. نکتهٔ اساسی این است که صفات ممیّزه و غیرگزاره‌ای خداوند مانند عشق، آرامش، حلم، لطف و مهربانی می‌توانند قراینی مبنایی برای باور به خدا باشند (Moser 2017b, 122; 2014, 77-78). قرینهٔ مذکور، مبتنی بر منظری انسانی، اول‌شخص و مفاهمه‌پذیر[۳۰] است، که شامل یک مواجههٔ وجودی[۳۱] با خداست. اگرچه آگاهی از قرینهٔ خودآشکارگی تا حدودی عمومی و همگانی است و مواجههٔ مربوط به آن برای همهٔ انسان‌ها امکان‌پذیر است، منبع اقناع برای همهٔ انسان‌ها نیست، بلکه ویژهٔ آنانی است که بالفعل از آن برخوردارند. اینجاست که مسئلهٔ باور گزاره‌ای[۳۲] به وجود خداوند مطرح می‌شود. لازم است قرینه‌های باور به خدا به طریقی به دیگران نیز ارائه شود و برای آنان تبیین و تفسیر گردد. به عبارت دیگر، علاوه بر توجیه باور، سخن از معقولیت معرفتی[۳۳] آن باور است، یعنی پاسخ به این پرسش که آیا باور به گزارهٔ «خدا وجود دارد» صادق است (Moser 2016, 11-12; 2017a, 3-4, 8).

۳-۳. استدلال برای خداوند

موزر در زمرهٔ قرینه‌گرایانی است که بر معرفت‌شناسی دینی فیض‌ـمحور تأکید می‌کند. در معرفت‌شناسی مذکور، شناخت مستقیم و بی‌واسطهٔ خداوند موهبتی برآمده از فیض خداوند و غیراکتسابی از سوی انسان‌هاست (Moser 2010, 172). فیض شناختی الهی، علاوه بر این که در شرایط مشخص، موهبتی شناختی و تحول‌بخش را در اختیار انسان قرار می‌دهد، مبنایی را برای او فراهم می‌آورد تا بر اساس آن استدلالی را نیز بر معقولیت معرفتی و گزاره‌ای وجود خداوند اقامه نماید. موزر اهمیت و مفاد شناختی عشق نجات‌بخش الهی را در پرتو یک تعریف و یک استدلال توضیح می‌دهد. او با تعریف «موهبت تحول‌بخش»[۳۴] آغاز می‌کند:

> محکومیت[۳۵] مقتدرانهٔ فرد در ضمیر به گناه و بخشیده شدن گناه او توسط X، که از این طریق، مقتدرانه دعوت می‌شود تا از سر اختیار دوستی با X را در عشقی کامل برگزیند و X را که شایستهٔ پرستش است صادقانه بپرستد. بر این اساس، X آن فرد را از حالت پیشفرض[۳۶] میل به خودخواهی و ناامیدی به سوی یک مرکز ارادی جدید متحول می‌کند که دارای وضعیت پیشفرض عشق ناخودخواهانه‌ای است که گذشت و بخشش نسبت به همهٔ انسان‌ها و نیز امید به غلبهٔ خیر بر شر توسط X را شامل می‌شود. (Moser 2010,

(200

موزر، با لحاظ کردن تعریف پیش‌گفته، استدلال زیر را بر وجود یک خدای عاشق کامل و مقتدر ارائه می‌کند:

۱. اگر موهبت تحول‌بخش به انسانی اعطا شود و او آن را دریافت کند، ضرورتاً این نتیجهٔ قدرت مقتدرانهٔ یک خدای (god) X است که دارای بخششی تمام و کمال، رفاقتی در عشق کامل، شایستگی برای پرستش و امیدی پیروزمندانه است.
۲. این موهبت تحول‌بخش به من اعطا شده و من با میل و اختیار آن را پذیرفته‌ام.
۳. بنابراین خدا وجود دارد. (Moser 2010, 200)

۳-۳-۱. موهبت تحول‌بخش، مداخلهٔ خدا در زندگی انسان

«موهبت تحول‌بخش» در واقع قرینهٔ مبنایی و اراده‌ـمحوری است که هر فردی می‌تواند آن را در ضمیر خود، اگر سرکوب نشده باشد، تجربه کند. موهبت مذکور همان خودآشکارگی خداوند، قدرت عشق الهی و استلزامات آن است، که پیش از این شرح آن گذشت (نک. Moser 2009a, 56) در اینجا به توضیحاتی دربارهٔ مدلول واژهٔ «گناه» و «محکوم شدن» در تعریف پیش‌گفته و نیز موانع تجربهٔ موهبت تحول‌بخش بسنده می‌کنیم.

۳-۳-۱-۱. ریشهٔ گناه از منظر موزر

منظور موزر از گناه در اینجا خودخواهی انسان و عجز او در عشق ناخودخواهانه است. به نظر او گناه انسان میراثی از آدم و حوا و بخشی از مجازات الهی در قبال گناه نخستین آنها نیست و به صورت حالتی ناقص و معیوب و مقدم بر اراده و تصمیمات آزاد به او ارث نرسیده است. موزر به شهادت گفته‌های پولس در کتاب مقدس، مسئولیت گناه را مسئولیتی شخصی برای فرد انسان می‌داند. خدای عاشق کامل، فرزند را مسئول و یا سزاوار مجازات در قبال گناه والدین نمی‌داند. فرزند نمی‌تواند از ارتکاب جرائم والدین خود و یا به ارث نهادن ذات فاسد آنها برای خود جلوگیری کند.

موزر ریشهٔ اصلی گناه را ارادهٔ اخلاقاً مسئول انسان می‌داند. از نظر او گناه صرفاً در مخالفت رفتار بیرونی فرد با قوانین الهی ریشه ندارد، بلکه نگرش‌های روان‌شناختی و عادات او را هم شامل می‌شود. تمایل به خودخواهی سبب می‌شود تا ارادهٔ انسان با ارادهٔ خدا مخالفت کند و یا دست‌کم از همیاری با او امتناع بورزد. بدین ترتیب موزر در دیدگاهی

فردگرایانه، ریشهٔ گناه را در قطع رابطه انسان با خدا می‌داند. خودخواهی نهادینه در انسان‌ها نقطهٔ مقابل عشق ناخودخواهانه الهی است. موزر از خودخواهی انسان و غرور ناشی از آن به اختصار با واژهٔ «گناه» یاد می‌کند. قبلاً به تفصیل روشن شد که لازمهٔ معرفت واقعی انسان به خدا ارتباط دوستانهٔ او در عشقی ناخودخواهانه با خداوند است. بنابراین موزر راه رسیدن به معرفت و قرینهٔ مناسب را اصلاح ارادی انسان و رهایی او از خودخواهی می‌داند. به عبارتی، شناخت خداوند مستلزم عفو الهی و نجات از گناه، و نجات از «گناه» مستلزم تحولی ارادی در انسان است. تحول ارادی از حالت خودخواهی به عشقی ناخودخواهانه موهبتی الهی است که اگر انسان آن را بپذیرد به قرینه‌ای بر وجود خداوند نیز دست خواهد یافت (Moser 2010, 192-195; 2008, 164-175).

۳-۳-۱-۲. محکومیت انسان در ضمیر

محکوم شدن فرد توسط خداوند یکی از مؤلفه‌های تعریف موهبت تحول‌بخش است. ضمیر انسانی منبعی درونی برای این است که خود را به لحاظ اخلاقی محکوم ببیند. اگر ضمیر انسان سرکوب و خاموش نشود، او را محکوم و مجاب می‌سازد که به طور مکرر و مدام در مقابل مطالبهٔ خدای عاشق کامل برای عشق‌ورزی ناخودخواهانه به همهٔ انسان‌ها ناتوان و شکست خورده است (Moser 2008, 43). عشق راستین مستلزم آن است که ما، ورای نیازهای خود، ایثارگرانه به نیازهای دیگران هم توجه کنیم. اما اگر برای نمونه بر رفتار سهل‌انگارانهٔ خود با فقرا، سالمندان و ناتوانان ذهنی تأمّل کنیم، بالوجدان خود را در قبال عشق ناخودخواهانه محکوم می‌یابیم و احساس گناه و حتی شرم می‌کنیم (Moser 2003, 59).

۳-۳-۱-۳. موانع تصدیق مداخلهٔ الهی

در معرفت به وجود خداوند از طریق آشنایی مستقیم با عشق ناخودخواهانه، ما با انتخابی زندگی‌ـهدایتگر[۳۷] و فردـمتعیّن[۳۸] مواجهیم: می‌توانیم متحول شدن را بپذیریم و تأیید کنیم، یا این که مستقیم یا غیرمستقیم با انکار یا بی‌تفاوتی از آن روی برگردانیم. مواجهه با چنین انتخابی فرصتی شناختی و سرنوشت‌ساز برای ماست و ما در قبال نحوهٔ برخورد با آن مسئولیم. تجربه‌ای هرچند مبهم و اندک از نشانه‌های موهبت تحول‌بخش برای دعوت فرد و هدایت او از ناامیدی به امید و از مرگ روحانی به زندگی جدید کافی است. با این حال

ممکن است تشویش‌ها و آشفتگی‌های پرابهام و نگرش‌های انگیزشی منحرف و مخدوش در یک فرد مانع از آن شوند که او حتی دعوت خداوند را تشخیص دهد. شاید در میان انسان‌های مواجه با مداخلهٔ الهی کنترل‌هایی در قبال آلودگی و فشار ارادی یا شناختی احتمالی لازم باشد.

موزر برای تصدیق مداخلهٔ خدای عاشق کامل سه مانع انسانی را قابل توجه می‌داند:

۱. جستجوی خداوند در جاهای اشتباه و در حوزه‌هایی مانند استدلال‌های پیچیدهٔ فلسفی که با صفت ذاتی عشق کامل و مقتدر خداوند هیچ ارتباط مستقیمی ندارند و مستلزم یک خدای سزاوار پرستش نیستند. (در حالی که خداوند از طریقی منحصربه‌فرد و مقتدر، که خودش تعیین می‌کند، به انسان‌های مشتاق خواهد رسید.)

۲. یکسان دانستن برخورداری از قدرت عشق ناخودخواهانه و کامل با سایر توانایی‌های طبیعی بشر مانند قدرت تکلم، بینایی، چشایی و... (در حالی که انسان‌ها به طور طبیعی و بدون مداخلهٔ یک قدرت اخلاقی فرابشری نمی‌توانند از عشق کامل و ناخودخواهانه برخوردار شوند. تأمل دقیق در مورد تمایلات واقعی انسانی نامعقول بودن چنین فرضی را تأیید می‌کند.)

۳. این گمان اشتباه که بدون چالش اخلاقی می‌توان به معرفت خداوند و قرینهٔ مقنع به سود آن دست یافت. (نتیجهٔ این اشتباه ترجیح دادن برنامه‌های خودخواهانه انسانی و پرهیز از به چالش کشیدن آنها با نزدیک نشدن به خدای عاشق کامل و مقتدر است. در حالی که معرفت حقیقی به خدا، معرفتی ارادی و بخشی از فرایند تحول بشر و چالش اخلاقی او توسط خداست و نتیجهٔ آن قرینهٔ تجسم‌بخش خداوند است.) (Moser 2010, 201-204; 2008, 136-138).

۳-۳-۲. معقولیت باور به خدا و استنتاج بهترین تبیین موجود

رویکرد موزر در معقولیت معرفتی کلی‌تر و گسترده‌تر از رویکرد سنتی و ارسطویی (مطابقت با واقع) است. اساس رویکرد مبناگرایانهٔ موزر فرضیه‌ربایی[۳۹] یعنی «استنتاج بهترین تبیین موجود» از قرینهٔ مطرح‌شده برای یک فرد است. البته از نظر موزر یک فرد برای داشتن باور معقول همیشه لازم نیست که بهترین تبیین موجود را استنتاج کند، بلکه قابلیت دسترسی به استنتاج مذکور کافی است. استنتاج بهترین تبیین موجود در واقع بین قرینهٔ

مبنایی و تجربهٔ فرد از خودآشکارگی خداوند، از یک سو، و باور او به گزاره «خدا وجود دارد» که ناشی از قرینهٔ مذکور است، از سوی دیگر، ارتباطی معرفتی برقرار می‌کند (Moser 2016, 12-13).

در این مقاله، دغدغهٔ بررسی نظریهٔ «استنتاج بهترین تبیین» را نداریم، اما برای درک بهتر رویکرد موزر، ناگزیر از اشاره به آن هستیم. استنتاج از راه بهترین تبیین امروزه علاوه بر علوم تجربی در حوزه‌های گوناگونِ فلسفی مانند معرفت‌شناسی و توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج، دفاع از واقع‌گرایی، توجیه اذعان دیگران، تبیین معجزه، توجیه تجارب دینی و اثبات خداوند نیز به کار می‌رود. اولین پایه‌گذار رسمی این نوع استنتاج پیرس در اوایل قرن بیستم بود. او استنتاج بهترین تبیین را به عنوان استدلالی مستقل در کنار قیاس و استقراء مطرح کرد و به آن صورتی منطقی بخشید. در این استنتاج، با مشاهدهٔ یک پدیده، برای تبیین آن، فرضیه‌ای را حدس می‌زنیم. قالب کلی این فرایند به این صورت است:

- امر شگفت‌آور C مشاهده شده است.
- اما اگر A صادق باشد، C امری عادی خواهد بود.
- بنابراین، دلیلی هست که حدس بزنیم که A صادق است. (نصیری ۱۳۹۰، ۳۱-۳۲)

موزر در اثبات واقع‌گروی، تجربهٔ حسی را مبنای نهایی و غیرگزاره‌ای برای توجیه باورها و گزاره‌های حسی و تجربی می‌داند. از نظر موزر باورهای پایه، با ادلهٔ معرفتی و با تکیه بر تجربهٔ حسی، توجیه می‌شوند. اما خود تجربهٔ حسی، با ادلهٔ غیرمعرفتی یعنی ادلهٔ تبیینی قابل توجیه است. به عبارت دیگر، موزر دلیل واقعی بودن و وهمی نبودن تجربه را «تبیین» می‌داند. هنگامی که تجربه را واقعی و معلول یک علت و موجود خارجی بدانیم، رویدادهای دیگر برای ما فهم‌پذیری و معنابخشی بهتری خواهند داشت. بنابراین، موزر در پاسخ به چرایی یک تجربه، با رویکردی کل‌نگر و با کنار هم نهادن رویدادهای دیگر، به واقعی بودن و وهمی نبودن رهنمون می‌شود. رویکرد موزر نسبت به تبیین رویکرد علّی است. او تبیین را به تعلیل فرو می‌کاهد و در اثبات علتی بیرونی و متناسب با تجربهٔ حسی از قاعدهٔ سنخیت علی-معلولی بهره می‌گیرد (رضایی ۱۳۸۳، ۷۷-۸۰).

موزر جهت گزاره‌ای باور به خدا را نیز با استفاده از استنتاج بهترین تبیین توجیه کرده

است. در استدلال او، صدق نتیجه (گزارهٔ «خدا وجود دارد»)، با شیوه‌ای قیاسی (قیاس استثنایی) و از مقدماتی تجربی استنتاج شده است. موزر در توجیه مقدمات مذکور، از ادلهٔ تبیینی استفاده می‌کند.

مقدمهٔ ۱ قطعی‌تر به نظر می‌رسد و با رجوع به اوضاع اجتماع‌های بشری قابل فهم است. تمایلات خودخواهانه‌ای که در بشر نهادینه شده مانع از آن است که خود او منشأ پیدایش عشق ناخودخواهانه باشد. انگیزه‌های انسان‌ها مختلف و ناسازگارند. انسان‌ها خودخواهانه نگران و بیمناک‌اند که با ایجاد و حفظ عشق کامل در ارتباطات خود زیان کنند. اگر منشأ عشق کامل، خود فرد یا انسان‌های دیگر بودند، جوامع انسانی در حل‌وفصل جنگ‌ها، برقراری صلح و عمران دسته‌جمعی موفق‌تر بودند و خشونت کمتری بر این جوامع حاکم بود. موارد مذکور برای نمونه کافی است تا تصدیق کنیم که عشق ناخودخواهانه تحت قدرت بشر نیست. دستیابی به عشق مذکور نیازمند یک قدرت برتر اخلاقی و فرابشری است (Moser 2010, 203).

مقدمهٔ ۲ به نحو کاهش‌ناپذیری، اول‌ـشخص[۴۰] و خودـشمول[۴۱] است. این مقدمه مبتنی بر قرینهٔ مقتدر و نقض‌نشده‌ای است که ذاتاً مستقیم و بی‌واسطه است و هدفمندانه در دسترس قرار می‌گیرد. قرینهٔ مذکور متضمن دو امر در تجربهٔ درونی فرد است: یکی پذیرش یک دعوت در ضمیر فرد، که او را به دوستی اختیاری با یک عامل قصدی و سزاوار پرستش فرامی‌خواند، و دیگری مرکز ارادی جدیدی با پیشفرض عشق‌ورزی ناخودخواهانه و گذشت و بخشش نسبت به همهٔ انسان‌ها. قرینهٔ مذکور، به جهت مستقیم بودنش، برای فرد مسلم و قطعی است و نیازی به دلیل و اثبات ندارد. اما فرد در مواجهه با چالش شک‌اندیشان می‌تواند و باید برای توجیه و قابلیت اعتماد مقدمهٔ ۲ استدلالی معقول ارائه کند.

از نظر موزر مقدمهٔ ۲ معقول و موجه است، زیرا در بهترین تبیین موجود نقشی اصلی دارد. تبیین مذکور بهترین تبیین نقض‌نشده در بین کل دامنهٔ تجربه و قرینه‌های فرد است. مقدمهٔ ۲ بهترین پاسخِ موجود به این پرسش جویای تبیین است: «چرا تجربهٔ من از شرایط مفروض دربارهٔ موهبت تحول‌بخش (از جمله تغییر آشکار مرکز ارادی من از حالت پیشفرض خودخواهی به حالت پیشفرض عشق ناخودخواهانه نسبت به دیگران) مطابق با واقع است و برخلاف آن و یا دست‌کم خیلی متفاوت با آن نیست؟» بر مبنای قرینهٔ تجربی

فرد، نقش اساسی مقدمهٔ ۲ در پاسخ به این پرسش می‌تواند برای خود فرد و هر فردی که قرینهٔ مشابهی دارد توجیهی بر مقدمهٔ مذکور به حساب آید (Moser 2010, 205- 206; 2008, 138-139).

بدین ترتیب، فرد می‌تواند معقولانه حکم کند که در بهترین تبیین او از موهبت تحول‌بخش و عشقی که او را در درون به چالش می‌کشد و هدایت می‌کند، مداخلهٔ یک خدای عاشق کامل مطرح است. آن فرد به تبیینی بهتر و یا معادل برای جایگزینی دسترسی ندارد. موزر تبیین‌های طبیعی محض را در این مورد ناقض و رقیب تبیین الهیاتی نمی‌داند. به ادعای او، تبیین‌های طبیعی صرفاً احتمالاتی منطقی‌اند، بدون آن که مکانیسم مشخص و شاخص صدقی برای آنها ارائه شده باشد (Moser 2016, 15-16).

راهبرد موزر در ارائهٔ استدلال را می‌توان به اختصار در سه مرحله بیان کرد.

۱. جهت گزاره‌ای باور به خدا، ارائهٔ تفسیری از یک قرینهٔ تجربی و مبنایی است (مثلاً از طریق تعریف چیستی آن).
۲. تفسیر مذکور می‌تواند در بهترین تبیین موجود از تجربهٔ فرد نقش مهمی داشته باشد.
۳. در صورت فقدان هیچ ناقضی، با ارائهٔ تبیین مذکور، باور به خدا برای فرد، به لحاظ معرفتی، معقول و موجه خواهد بود (Moser 2016, 17).

موزر در توجیه مقدمهٔ ۲، و به عبارتی در توجیه باور به وجود خدا، همسو با رویکردش در توجیه سایر باورها، به رویکرد تبیینی علی و کل‌گرایانه[۴۲] معتقد است. بنابراین در رهیافت او، معقولیت معرفتی باور به وجود خداوند متوقف بر این است که واقعی بودن رابطهٔ علیت را تصدیق کنیم (Moser 2010, 206). موزر کل‌گرایی رویکردش را در قالب قرینه‌های مثبت و ناقض‌های احتمالی توضیح می‌دهد. ناقض‌ها می‌توانند از هر حوزه و هر جهت مرتبط با تجربهٔ فرد ناشی شوند و معقولیت معرفتی باور او را متزلزل سازند. از سوی دیگر انسجام تبیینی با سایر قراین و باورهای مرتبط می‌تواند بر وضعیت مثبت معرفتی یک باور بیفزاید. وضعیت نهایی قرینهٔ تبیینی برای یک فرد مشروط به همهٔ قراین و ناقض‌های احتمالی آن فرد است. بنابراین معقولیت معرفتی برآمده از این نگرش کل‌گرایانه مستلزم صدق نیست و آن را تضمین نمی‌کند. با وجود این، چنین معقولیتی شیوه‌ای غیردلبخواهانه و قابل اعتماد برای کسب صدق و اجتناب از خطاست. به عبارتی این معقولیت شاخص قابل

اعتمادی برای صدق است، حتی اگر این شاخص احتمال خطا داشته باشد (Moser 2016, 16).

در توجیه تبیین‌ـمحور موزر، بهترین تبیین بودن، نسبت به کل گسترهٔ تجربه و قرینهٔ فرد، الزامی است. موزر با توجه به چنین الزامی، دیدگاه تبیینی خود را پرمطالبه‌تر از «رابطهٔ انسجام»[۴۳] صرف و «واقع‌گرایی ساده»[۴۴] می‌داند (Moser 2010, 206–207; 2008, 138-139). در تبیین‌گرایی موزر، باورها یا گزاره‌ها، علاوه بر سازگاری و انسجام، باید بتوانند یکدیگر را تعلیل کنند و به چراهای یکدیگر پاسخ دهند (رضایی ۱۳۸۳، ۸۶–۸۷). افزون بر آن، با توجه به شرایط مذکور، دیدگاه موزر از ایرادهای مربوط به واقع‌گرایی ساده نیز به دور است. واقع‌گرایی ساده، بر اصل آسان‌باوری[۴۵] و مطالبات کم این اصل مبتنی است. اصل مذکور با رهیافت «علم متعارف»[۴۶] نسبت به قرینه و معرفت موافق است. در اصل آسان‌باوری، تصور می‌شود که اشیاء همان طور هستند که به نظر می‌رسند، مگر این که قرینه‌ای برای تردید وجود داشته باشد (Moser 2010, 206-207).

نکتهٔ دیگر دربارهٔ مقدمهٔ ۲ این است که توجیه شناختی مقدمهٔ مذکور، پدیده‌ای مقارن و همزمان[۴۷] نیست، بلکه درـزمانی[۴۸] است. درـزمانی بودن این قرینه متناظر با اهداف در حال تکوین خداوند و در جهت تحول نجات‌بخش انسان‌هاست. یک فرد می‌تواند در طول زمان و نه فقط در یک لحظه حضور عشق الهی را تجربه کند و به سوی آن هدایت شود. به عبارتی، خداوند می‌تواند در طول زمان و به طور فزاینده خود را در موهبتی تحول‌بخش بر انسان پذیرا آشکار سازد و به آن عمق ببخشد. بنابراین، انسان می‌تواند در طول زمان خود را با ملاک‌های عشق ناخودخواهانه بسنجد، محکوم کند و کوتاهی‌های خود را دریابد (Moser 2010, 15; 2016, 207).

به هر حال، با وجود ارائهٔ یک تعریف و یک بهترین تبیین موجود برای قرینهٔ تجربی و مبنایی، موزر اذعان می‌کند که جهت گزاره‌ای ایمان به خدا هنوز ناقص، پیچیده و مبهم است. موضوع ایمان خدایی است که انسان‌ها قادر به درک کامل او نیستند. بنابراین نباید انتظار داشت که می‌توان به خداشناسی‌ای رسید که اهداف خداوند را، از جمله در مورد مسئلهٔ شرّ تبیین کند. افزون بر آن، موزر محدودیت‌های مذکور در فهم انسان را در خدمت اهداف نجات‌بخش خداوند می‌داند. این محدودیت‌ها احساس نیاز و وابستگی به خداوند

و نه صرفاً به یک نظریه را برمی‌انگیزند و قوت می‌بخشند. این احساس نیاز نیز با غرور و خودبسندگی انسان مقابله می‌کند و آن را به چالش می‌کشد (Moser 2016, 17).

۴. نقد و بررسی

با وجود قابل تأمل بودن رهیافت موزر، به نظر می‌رسد نقدهایی با محورهای زیر بر آن وارد است.

۴-۱. ابهام در برخی جزئیات و پیشفرض‌ها

موزر استدلال خود را در مدلی تحلیلی ارائه می‌کند، اما در توضیح مقدمات و نیز در شرح قرینهٔ تجسم‌بخش خداوند، از فلسفه‌ورزی تحلیلی به دور است. او در موارد متعددی، زبان موعظه‌ای به کار می‌گیرد، و در نتیجه برخی مدعیات و جزئیات نظریه‌اش مبهم است. از جمله می‌توان به ابهام در این موارد اشاره کرد: دعوت خدا در ضمیر انسان، ضوابط پدیدارشناسانه در تشخیص خودآشکارگی، قدرت و عشق خداوند، معیار وجود عشق ناخودخواهانه در فرد، تمایز دیدگاه موزر با سایر دیدگاه‌های توجیه از راه تجربهٔ دینی و مهم‌تر از همه معنای دقیق تحول و شیوهٔ تشخیص آن. شاید توجه به دو نکته دلیل عدم توضیح بیشتر از سوی او را روشن سازد. نخست این که موزر بر رویکرد وجودی و اخلاقی تأکید می‌کند. او توضیحات نظری در برخی موارد را نه تنها راهگشا بلکه ممکن نیز نمی‌داند و معتقد است بدون درگیر شدن در چالشی اخلاقی و وجودی، درک صحیح و کامل نظریهٔ او ناممکن است. از طرفی، برخی موارد نیز با دیدگاه موزر در تبیین «معرفت به واقع بر اساس تجربهٔ حسی» ساختاری مشابه دارند و در کتاب معرفت‌شناسی و قرینه به آنها اشاره شده است. اما در هر صورت موزر در آن کتاب موضوع توجیه باور به خدا را در نظر نداشته است. به هر حال ابهامات مذکور، سبب شده تا دغدغهٔ کلامی موزر در اقناع و جذب عموم دینداران ناآشنا به ناقض‌های متداول بیش از شیوهٔ فلسفی و تحلیلی او خودنمایی کند.

۴-۲. بی‌میلی در ارزیابی نسبت به توفیق الهیات طبیعی

موزر ادعا می‌کند که الهیات طبیعی تنها هدف خداوند در حوزه شناختی نیست و نمی‌تواند در اثبات خدای کامل اخلاقی و سزاوار پرستش، موفق باشد. به نظر می‌رسد جانبداری

سرسختانهٔ موزر از مسئلهٔ خفای الهی و تمرکز بر دفاع از آن در مقابل توجیه الحاد، سبب بی‌اشتیاقی او در ارزیابی توفیق الهیات طبیعی باشد. هرچند رویکرد اراده‌گرایانهٔ موزر و التزام اخلاقی به خواست و ارادهٔ خداوند زمینهٔ دستیابی به حد اعلای معرفت به خدا و قرینهٔ تعالی‌بخش متناظر با آن را فراهم می‌کند، اما این به معنای آن نیست که هدف خدا در تعامل با انسان تنها از طریق دعوت به دوستی و تحول اخلاقی لازم برای آن فراهم می‌شود. شاید استدلال‌های الهیات طبیعی نیز راه‌های دیگری باشند که به دور از پیچیدگی، خداوند آنها را در تعامل با برخی افراد قصد کرده است. خارج دانستن قاطعانه الهیات طبیعی از دامنهٔ اهداف الهی شاید خود غروری شناختی به حساب آید. بنابراین بهتر است در بیان هدف خدا برای همهٔ انسان‌ها محتاط‌تر سخن بگوییم.

از سوی دیگر پیشفرض موزر در اختیار انسان‌ها در پذیرش یا رد موهبت تحول‌بخش برتری تبیین خدا‌ـمحوری است که در راستای ادعای الهیات طبیعی است. در این صورت او با یک تنگنا روبرو است: استدلال الهیات طبیعی دلیل بر خدایی فاقد تعالی اخلاقی و خالقی است که صرفاً به شیوه‌ای سودگرایانه می‌آفریند، ولی همین دلیل واسطهٔ رساندن فرد به خدای عاشق کامل و سزاوار پرستش شده است.

۴-۳. عدم تبیین تجربهٔ دینی و نقدهای آن

موزر توجیه باور به خدا را بر نوع خاصی از تجربهٔ دینی مبتنی می‌داند. با وجود این او به دقت و با صراحت به تمایز دیدگاه خود با سایر دیدگاه‌های مشابه و نیز پاسخ به انتقادات فلسفی رایج در مقابل تجربهٔ دینی نپرداخته است. عدم تحقیق‌پذیری، دوری بودن، برتری تبیین‌های طبیعی، نسبی‌گرایی، شخصی بودن و تنوع ادیان از مهم‌ترین محورهای مخالفت با حجیت معرفت‌شناختیِ تجربهٔ دینی است. در این میان موزر، به جز مورد اخیر (نک. Moser 2017b)، سایر موارد را در عباراتی کوتاه بررسی می‌کند و ناقض دیدگاه خود نمی‌داند (نک. Moser 2017c, 123-124; 2016, 15-17; 2003, 68-69). در هر صورت از فیلسوف و معرفت‌شناسی تحلیلی همچون موزر انتظار می‌رود که در فضایی صریح‌تر به مجادلهٔ علمی با شک‌گرایان و ناقض‌های ادعایی آنان بپردازد.

۴-۴. نقاط ضعف استدلال

به نظر می‌رسد که استدلال موزر در موارد زیر نیاز به بازنگری دارد:

- عدم ارائهٔ ملاک و راهی برای تشخیص عشق ناخودخواهانه برای جلوگیری از مبالغهٔ فرد در عشق خود به دیگران.
- تأثیر نداشتن استدلال بر فردی که قبلاً به وجود خداوند یقین ندارد.
- نیاز به بسط استدلال به نفع معقولیت مقدمهٔ ۱ و نامعقول بودن این که تحول اخلاقی مذکور ناشی از تلاش انسانی یا عامل طبیعی دیگری است.
- ناسازگاری نتیجهٔ استدلال (اثبات خدای مشترک بین ادیان) با آموزهٔ کتاب مقدس مبنی بر این که عیسی مسیح تنها راه رسیدن به ایمان به خداست.
- محدودتر بودن دامنهٔ استدلال از اثبات خدای سزاوار پرستش.

۵. نتیجه‌گیری

رهیافت موزر در توجیه باور به خدا رهیافتی قابل تأمل در حوزهٔ فلسفه و الهیات است. موزر معرفت حقیقی و کامل به خداوند را به طور کاهش‌ناپذیری با ابعاد وجودی و اخلاقی زندگی انسانی و نیز صفات و اهداف خدای سزاوار پرستش مرتبط می‌داند. با توجه به تعالی اخلاقی و به ویژه عشق کامل در ذات خدا، او عاملی قصدی و شخصی است که بهترین‌های اخلاقی از جمله عشق‌ورزی خداگونه را برای رستگاری و نجات انسان‌ها دنبال می‌کند. بنابراین، لازمهٔ راهبرد مطلوب به معرفت خداوند و قرینهٔ مقنع بر او این است که افزون بر دخالت اندیشه و عواطف، اراده و نگرش‌های انسان نیز در ارتباطی مستقیم با خداوند و با دریافت موهبتی تحول‌بخش، از خودخواهی به عشق‌ورزی ناخودخواهانه متحول شوند.

نقش محوری اراده در رهیافت موزر سبب می‌شود که او از عقل‌گرایی محض و تجربه‌گرایی محض فاصله بگیرد و بر معرفت ارادی صحّه بگذارد. در معرفت ارادی، ارادهٔ انسان منبع (و شاید بهتر از آن، راه) رسیدن به معرفت و قرینهٔ خداست. موزر قرینه‌گرا و مبناگرایی معتدل است که در زمینه‌ای اراده‌گرا و با تأکید بر تجربهٔ دینی و شیوهٔ استنتاج بهترین تبیین موجود به توجیه باور به خداوند می‌پردازد.

موزر نکات ارزشمند و مغفول‌مانده‌ای را در فلسفه دین یادآور می‌شود و استدلال مهم و بدیعی ارائه می‌دهد. محور استدلال مذکور یعنی شناخت مستقیم خداوند (علم حضوری به وجود خدا) عالی‌ترین و یقینی‌ترین شناخت است. با وجود این، ابهامات در مدعیات و دفاعیات دیدگاه موزر نقدهایی را متوجه آن می‌سازد. حتی اگر انتقادهای مربوط به تجربهٔ دینی را به استدلال موزر وارد ندانیم و آن را رهیافتی شخصی، اما غیرخصوصی و امکانی فراهم (هرچند در مراتبی متفاوت) برای همگان بدانیم، باز هم باید گفت استدلالی مقبول و کمال‌آور برای مخاطبان خاصی است که خدا را در توسعه و تحول اخلاقی خود آشکارا تجربه می‌کنند.

کتاب‌نامه

حسینی، سید نصیر احمد. ۱۳۹۵. «نقد موزر بر استدلال خفای الهی». فصل‌نامهٔ پژوهش‌های فلسفی‌ـکلامی دانشگاه قم ۶۸.

رضایی، رحمت‌الله. ۱۳۸۳. «استنتاج معطوف به بهترین تبیین و توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج». معرفت فلسفی ۶.

نصیری، منصور. ۱۳۹۰. «رابطهٔ فرضیه‌ربایی با استقراء و حدس». نقد و نظر ۶۱.

Moser, Paul K. 2002. “Cognitive Idolatry and Divine Hiding.” in *Divine Hiddinness*, edited by D. Howard Snyder & Paul K. Moser. Cambridge: Cambridge Universety Press.

Moser, Paul K. 2003. “Cognitive Inspiration and Knowledge of God.” in *The Rationality of Theism*, edited by Paul Copan and paul K. Moser. London: Routledge.

Moser, Paul K. 2004. “Does Divine Hiddenness Justify Atheism?” in *Contemporary Dibates in Philosophy of Religion*, edited by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon. Oxford: Blackwell Publaching Ltd.

Moser, Paul K. 2008. *The Elusive God: Reorienting Reorienting Religious Epistemology*. New York: Cambridge University Press.

Moser, Paul K. 2009a. “Evidence of a Morally Perfect God.” in *God Is Great, God Is Good: Why Believing in God Is Reasonable and Responsible*, edited by William Lane Craig and Chad Meister. Nottinghangham: Inter-Varsity Press.

Moser, Paul K. 2009b. “Exclusivism, Inclusivism, and Kardiatheology.” *Philosophia Christi* 11(2).

Moser, Paul K. 2010. *The Evidence for God: Religious Knowledge Reexamined*. New York: Cambridge University Press.

Moser, Paul K. 2012. “Faith” in *Being Good: Christian Virtues for Eveeryday Life*, edited by Michael W. Austin and R. Douglas Geivitt. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Moser, Paul K. 2013. “God and Evidence: A Cooperative Approach.” *European*

Journal for Philosophy of Religion 5(2).
Moser, Paul K. 2014. "God without Argument." In *Is Faith in God Reasonable?* edited by Corey Mila and Paul Gould. London: Routledge.
Moser, Paul K. 2016. "Reason And Faith In God." *Roczniki Filozoficzne* 64(4).
Moser, Paul K. 2017a. "Is Traditional Natural Theology Cognitively Presumptuous." *European Journal for Philosophy of Religion* 9(2).
Moser, Paul K. 2017b. "First-Order Theistic Religion: Intentional Power Beyond Belief." *European Journal for Philosophy of Religion* 9(3).
Moser, Paul K. 2017c. "The Inner Witness of The Spirit." In *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*, edited by William J. Abraham and Frederick D. Aquino. Oxford: Oxford Universety Press.

یادداشت‌ها

۱. پل کی. موزر (Paul k. Moser, 1957-) فیلسوف دین آمریکایی و استاد فلسفه در دانشگاه لویولای (Loyola university) شیکاگو است. او علاوه بر سردبیری مجلات علمی و مجموعهٔ کتاب‌های فلسفی، آثار بسیاری در زمینهٔ معرفت‌شناسی و فلسفهٔ دین دارد و در ویراستاری بیش از ۱۲۰ اثر نقش داشته است.

۲. لازم به ذکر است که تا کنون مقالاتی دربارهٔ دیدگاه موزر در استدلال خفای الهی به زبان فارسی منتشر شده است. دو مقالهٔ مهم در این زمینه عبارت‌اند از «نقد موزر بر استدلال خفای الهی» (حسینی ۱۳۹۵) و «مسئلهٔ خفای الهی از دیدگاه جان شلنبرگ و پل موزر» (محمدپور و علی‌زمانی ۱۳۹۵). محور این دو مقاله توجیه الحاد بر اساس خفای الهی و رد آن است. در این دو مقاله، به ویژه در مقالهٔ اول، به برخی نظرات معرفتی موزر نیز اشاره شده است. اما در مقالهٔ حاضر، با محوریت توجیه باور دینی، دیدگاه موزر و زوایای نگاه او به معرفت ارادی و شناخت مستقیم خداوند و نیز قرینهٔ متناظر با آن مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

3. worthiness of worship.
4. commitment
5. moral perfection
6. all-loving
7. perfect redomptive love
8. agape
9. unselfishness
10. divine perfect authority
11. spectator evidences
12. cognitive idolatry
13. spectator knowledge
14. authoritative invitational knowledge

۱۵. خاستگاه دیدگاه اخیر موزر در توجیه باور به خدا رد نظریهٔ افرادی مانند شلنبرگ است. او در مسئلهٔ توجیه خداناباوری، با لحاظ صفاتی از خداوند به ویژه عشق کامل الهی، خواستار ارائهٔ قرینه‌ای از سوی خداوند است که همگانی و از نوع خودآشکاری باشد (نک. حسینی ۱۳۹۵، ۳۲-۳۶).

16. intentional
17. despairing

18. passively waiting
19. leaping
20. discerning evidence
21. purpose- neutaral discerning of evidence
22. telic discerning of evidence
23. indirect telic discerning of evidence
24. direct telic discerning of evidence
25. Revelation
26. personifying evidence of god
27. perceptual experience

۲۸. برای آگاهی بیشتر از جزئیات نظر موزر دربارهٔ شرایط قرینهٔ مبنایی نک. Moser 1989.

29. self-authentication
30. inter subjective
31. de re ecounter
32. de dicto
33. epistemic reasonableness
34. the transformative gift
35. convicted
36. default
37. life-guiding
38. person-defining
39. abduction
40. first-person
41. self-envolving
42. holistic
43. consistency relation
44. naive realism
45. principle of credulity
46. common sense
47. synchronic
48. diachronic