

عقلانیتِ باورِ دینی، از نگاهِ برون‌گرایان

محمدعلی مبینی*

چکیده

دفاع از عقلانیتِ باورِ دینی در طول تاریخ، بسته به نوع رویکردهای فلسفی و معرفتی حاکم بر اندیشه‌ی بشر، رنگ‌های مختلفی به خود گرفته و انواع گوناگونی پیدا کرده است. بسط و توسعه‌ی برون‌گرایی در معرفت‌شناسی معاصر، سبب شده است تا عدّه‌های از اندیشمندان دینی، که در باب معرفت، دیدگاهی برون‌گرایانه اتخاذ کرده‌اند، نگاهی جدید به باورهای دینی بیندازند و عقلانیت آن را از نگاهی برون‌گرایانه به اثبات رسانند. در این نگاه برون‌گرایانه، نقش استدلال در توجیح باور دینی تضعیف می‌شود و استدلال مدارای حاکم در الهیات طبیعی و قرینه‌گرایی کسانی مانند لاک و دکارت انکار می‌شود. باور دینی در این نگاه می‌تواند بدون ابتدا بر هر گونه استدلالی، عقلانی و موجه باشد. به بیان دیگر، باور دینی در زمره‌ی باورهای پایه قرار می‌گیرد. تجربه‌گرایی آلستون و ادعای واقعاً پایه بودن باور دینی از سوی پلنتینگا هر دو ناشی از برون‌گرایی آن‌ها در مسأله‌ی معرفت است. به طور کلی می‌توان گفت ظهور مکتب معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در اندیشه‌ی دینی، هم‌زمان با ظهور یا احیاء برون‌گرایی در معرفت‌شناسی معاصر بوده است و از آن بسیار مایه می‌گیرد.

واژگان کلیدی

عقلانیت؛ باور دینی؛ معرفت؛ معرفت‌شناسی اصلاح‌شده؛ درون‌گرایی؛ برون‌گرایی؛ وظیفه‌گرایی؛ قرینه‌گرایی؛ مبناگرایی.

* دانشجوی دکتری کلام، مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.

گفتگو درباره‌ی عقلانیت^(۱) باور دینی،^(۲) بسته به این که چه معنایی از «عقلانیت»، «باور»، و ویژگی دینی بودن آن اراده کنیم، جنبه‌های مختلفی پیدا می‌کند. از این رو مناسب است قبل از هر چیز مراد خود را از این اصطلاحات، تا اندازه‌ی ممکن، روشن کنیم.

باور

مراد از باور در این جا حالت تصدیق و تأییدی است که ذهن، در برخورد با یک قضیه پیدا می‌کند. ذهن ما هنگام رویارویی با یک قضیه ممکن است یکی از این سه حالت را به خود بگیرد: یا هیچ تغییری در ذهن ایجاد نمی‌شود و نسبت به آن قضیه بی‌تفاوتی از خود نشان می‌دهد که در این صورت تعلیق باور^(۳) رخ داده است، یا در مقابل آن قضیه مقاومت کرده و آن را رد می‌کند، و یا آن قضیه را می‌پذیرد و آن را تصدیق می‌کند.^(۴) مراد ما از باور همین حالت سوم ذهن است که در برخورد با برخی قضایا حاصل می‌شود.

باور دینی

اما مراد از دینی بودن یک باور در این جا معنای عام آن نیست که باور به هر امر دینی، از جمله امور اعتقادی، عبادی، اخلاقی، و حتی باور به مسائل تاریخی یک دین را شامل شود. بلکه در این جا تنها بخش کوچکی از باورهای دینی، که می‌توان آن‌ها را باورهای توحیدی نامید، مراد است. باورهای توحیدی باورهایی است درباره‌ی صفات و افعال خدا که مستلزم وجود خدا هستند. برخی از باورهای توحیدی مورد نظر عبارتند از: باور به این که خدا عالم مطلق^(۵) است، قادر مطلق^(۶) است، خیر محض^(۷) است، آفریننده‌ی^(۸) جهان است، و نیز نگهدارنده^(۹) و هدایت‌گر آن پس از آفرینش آن است. در این جا عقلانیت این گونه باورها مورد نظر است.

عقلانیت

از آن جا که معانی گوناگونی از عقلانیت اراده می‌شود، درباره‌ی معنای مورد نظر از عقلانیت باید بیشتر تأمل کنیم. به طور کلی، باید بگوییم که ما از میان معانی گوناگون عقلانیت، به دنبال آن عقلانیتی هستیم که امری لازم برای تشکیل معرفت و شناخت است. ما می‌توانیم از این عقلانیت به عنوان «عقلانیت معرفتی»^(۱۰) یاد کنیم. اما واقعاً کدام معنای

عقلانیت می‌تواند تأمین‌کننده‌ی عقلانیت معرفتی باشد؟ بهتر است در این جا توضیحی درباره‌ی تعریف معرفت بدهیم تا مراد ما روشن تر شود.

بسیاری از معرفت‌شناسان تعریفی سه جزئی از معرفت ارائه داده اند. اختلاف آن‌ها در دو جزء اول تعریف، بسیار ناچیز بوده است. اجماع تقریباً عامی وجود دارد که معرفت، نوعی باور است. مراد از باور نیز، چنان که گفتیم، تأیید و تصدیقی است که ذهن انجام می‌دهد.

برخی فیلسوفان انکار کرده‌اند که باور، جزئی از معرفت باشد، اما حتی آن‌ها نیز موافقتند که معرفت، مستلزم «تأمل همراه با تأیید» است. تا آن جا که باور کردن صرفاً «تأمل همراه با تأیید» باشد، همان گونه که آگوستین می‌گوید، باور کردن، جزئی از دانستن خواهد بود (Zagaebski, 1992, 211).

جزء دیگر تعریف، که در این مورد نیز، توافق گسترده‌ای وجود دارد، مسأله‌ی صدق^(۱۱) است. معرفت باوری است که صادق باشد. هم‌چنین معرفت‌شناسان، معمولاً، قبول دارند که هر باور صادقی، معرفت نیست و این دو جزء هر چند شرایط لازم برای تشکیل معرفت هستند، اما شرایط کافی نیستند. مثلاً حدس صائب^(۱۲) باوری است که به طور اتفاقی، صادق از آب درآمده است، اما کسی به آن معرفت نمی‌گوید. بنابراین، برای تشکیل معرفت به چیز یا چیزهای دیگری هم نیاز است. چه چیزی معرفت را از باور صادق محض، جدا می‌کند؟ بسیاری از اختلافات و نزاع‌ها در معرفت‌شناسی، بر سر تعیین این جزء سوم است. ما نام این جزء سوم را، هر چه که باشد، «عقلانیت معرفتی» گذاشتیم. البته نام مشهورتر آن «توجیه» است؛ بسیاری از معرفت‌شناسان «معرفت»^(۱۳) را به «باور موجه صادق»^(۱۴) تعریف کرده‌اند، و البته درباره‌ی چیستی آن اختلاف نظر زیادی از خود نشان داده اند. چیزولم^(۱۵) در جایی، اصطلاح «وضعیت معرفتی مثبت»^(۱۶) را به کار می‌برد. پیشنهاد ارنست سوسا^(۱۷) این است که از تعبیر «شایستگی شناختی»^(۱۸) برای این جزء سوم استفاده کنیم. آلوین پلنتینگا^(۱۹) نیز از اصطلاح «تضمین»^(۲۰) استفاده کرده است، و کاربرد اصطلاح «توجیه» را، از آن جا که ناظر به یکی از نظرکلت کلاسیک در باب معرفت است، گمراه‌کننده و جانبدارانه تلقی کرده است (Plantinga, 1993, 4-5).

در هر حال، این چندان مهم نیست که چه نامی برای این جزء انتخاب کنیم، بلکه مسأله‌ی مهم‌ترین این است که در چیستی آن کنکاش کنیم و دریابیم که واقعاً یک باور صادق، به چه چیزی دیگر نیاز دارد تا تبدیل به معرفت شود. به تعبیر دیگر، کدام یک از معانی عقلانیت می‌تواند این نقش را ایفا کرده و عقلانیت معرفتی یک باور را تأمین کند؟ ما در این جا چهار معنا از عقلانیت را برای بررسی برمی‌گزینیم. این چهار معنا را با الهام گرفتن از مباحث آلون پلنتینگا دربار هی عقلانیت برگزیده‌ایم. او برای عقلانیت پنج معنای مختلف، اما به گونه‌ای مرتبط با یکدیگر ذکر می‌کند.

به گفتنی او معنای اصلی و محوری عقلانیت، عقلانیت ارسطویی است که در این معنا به قول ارسطو «انسان حیوان عقلانی» است. عقلانیت ارسطویی اشاره به ویژگی ای دارد که انسان را از دیگر حیوانات جدا می‌کند. انسان بر خلاف دست کم برخی حیوانات دیگر، دارای تصوّرات و باورهایی است. انسان می‌تواند فکر کند، دلیل بیاورد، و به معرفت برسد. این گونه عقلانیت، لازمه‌ی انسانیت است و هر انسانی به این معنا دارای عقلانیت است و موجودی است عاقل.

این معنا از عقلانیت، در این جا مراد نیست. روشن است که عقلانیتی که برای تشکیل معرفت، مورد نیاز است غیر از این عقلانیت است. وگرنه هر باور صادقی، از آن جا که از موجود عاقلی صادر می‌شود و دارای این معنای از عقلانیت است، می‌بایست معرفت تلقی می‌شد. هم چنین بسیاری از انسان‌ها، یعنی همین موجودات عاقل، دارای اعتقادات دینی هستند، و دیگر جای این سؤال باقی نمی‌ماند که آیا یک موجود عاقل، به این معنا، می‌تواند باور دینی داشته باشد یا خیر. روشن است که می‌تواند؛ وقوع چیزی بهترین دلیل بر امکان آن چیز است.

معانی دیگر مرتبط با این معنا عبارتند از: عقلانیت هدف-وسیله،^(۲۱) انطباق با احکام عقلی،^(۲۲) عقلانیت وظیفه‌شناختی،^(۲۳) و عقلانیت لاشی از کارکرد صحیح قوای شناختی (Plantinga, 2000, 108-134). آیا هیچ کدام از این معانی می‌توانند شرط لازمی^(۲۴) برای تشکیل معرفت قلمداد شوند؟ در واقع، دو سؤال در این جا مطرح است: نخست آن که عقلانیت معرفتی یک باور به چیست؟ و دوم این که آیا باور دینی، این عقلانیت را دارد یا خیر؟

عقلانیت عملی

تعبیر پلنتینگا از این عقلانیت هدف - وسیله است. عقلانیت هدف - وسیله، مطابق گفقی وی، به این است که ما با توجّه به اهداف خاصی که داریم، افعالی متناسب با آنها انتخاب کنیم. به عبارت دیگر، عقلانیت، در این جا، وصف فعل قرار می‌گیرد. اگر بخواهیم در اسرع وقت از قم به مشهد برسیم، آن‌گاه اگر برای این کار، سوار اتوبوس شویم، یا با دوچرخه حرکت کنیم، کاری غیر عقلانی انجام داده‌ایم؛ کار عقلانی این است که با هواپیما مسافرت کنیم.

حال، آیا می‌توان در مورد عقلانیت باور به این معنا سخن گفت؟ این بستگی دارد به این که آیا می‌توانیم باور کردن را نوعی فعل به حساب آوریم که برای رسیدن به هدفی ویژه آن را انجام می‌دهیم یا خیر. به نظر پلنتینگا معلوم نیست که بتوانیم باور کردن را نوعی فعل بدانیم. معمولاً این گونه نیست که ما باوری را در خود شکل دهیم به جهت آن که ما را به هدف خاصی می‌رساند. اگر هم باور کردن را نوعی فعل بدانیم، آن‌گاه هدف در این جا احتمالاً دانستن یا باور کردن حقیقت باشد. در این صورت، عقلانیت باور دینی، به این است که فردی که قوای عقلی اش به درستی کار می‌کنند، این باور را به عنوان وسیله ای برای رسیدن به حقیقت انتخاب کرده باشد.

اما نکته‌ای که پلنتینگا به آن اشاره می‌کند این است که انتخاب وسیله ای خاص برای رسیدن به هدفی خاص، بستگی به نوع باور ما دارد - مثلاً باور ما راجع به میزان احتمال رسیدن به این هدف توسط آن وسیله. اما در این جا که هدف ما باور کردن حقیقت است مسأله چگونه است؟ مسلماً ما باید قضیه‌ای را باور کنیم که فکر می‌کنیم صادق است؛ چون اگر صادق باشد آن‌گاه باور کردن آن راهی خوب برای باور کردن حقیقت است. در این صورت، به گفقی پلنتینگا باور کردن آموزه‌های دینی در صورتی عقلانی است که ما واقعاً آن‌ها را باور داشته باشیم. پلنتینگا این نکته‌ی عجیب را نشانه‌ی این می‌داند که باور کردن نمی‌تواند به عنوان فعل تلقی شود، یا دست کم نمی‌توان آن را خیلی شبیه اشکال دیگر فعل دانست (Plantinga, 2000, 115-116).

در عین حال، اگر مراد از عقلانیت هدف - وسیله را عقلانیت عملی باور دینی به معنایی عام بگیریم، آن‌گاه به نظر می‌رسد تعداد قابل توجّه‌ی از اندیشمندان، به گونه‌های مختلفی از

عقلانیتِ عملیِ باورِ دینی سخن گفته‌اند. شاید بتوان کسانی را که رویکردهای احطاط‌آمیز و مصلحت‌اندیشانه به دین دارند در این دسته قرار داد. مثلاً بلز پاسکال^(۲۵) بعد از این که عقل را در اثبات یا انکار وجود خدای ناتوان می‌بیند، «باور به وجود خدا» را با «باور به عدم وجود خدا» مقایسه می‌کند و بعد از سنجش منفعت‌های حاصل از این دو باور، باور به وجود خدا را ترجیح می‌دهد (Pascal, 1910, 381-383).

رویکرد پراگماتیستی به دین نیز، رویکردی عمل‌گرایانه است. ویلیام جیمز^(۲۶) معتقد است که نمی‌توان در زندگی فقط تابع دلیل و منطق بود. بسیاری از اوقات، با مسائلی مهم روبرو می‌شویم که، در حالی که دلایل روشنی در دست نداریم، ناچاریم تصمیم بگیریم که به کدام طرف باور بیاوریم؛ یا باید به قضیه‌ای خاص باور بیاوریم و یا به خلاف آن قضیه. به نظر جیمز، دین، برای بسیاری از مردم، چنین حالتی دارد؛ آن‌ها در حالی که دلایل کافی در دست ندارند، یا باید باور دینی را انتخاب کنند یا باور الحادی را. در این صورت، آن‌ها حق دارند که با ملاحظات عملی، گزیرعی بهتر را اختیار کنند (James, 1897, 388-396).^(۲۷)

در رویکردهای کارکردگرایانه^(۲۸) به دین، که بیشتر صیغ‌های جامعه‌شناسانه دارد نیز، به نوعی بر عقلانیتِ عملیِ ایمان، تأکید می‌شود (نک: خسروپناه، ۱۳۷۹، ۲۴۳-۲۷۱). هم‌چنین، می‌توان برخی تفسیرها از ایمان‌گرایی^(۲۹) را در این دسته جای داد.

در این مقاله، عقلانیتِ عملی، در هیچ کدام از این معانی ذکر شده، مورد بحث ما نیست. چنان که گفتیم عقلانیتی که از آن سخن گفته خواهد شد، عقلانیتی است که معرفت و شناخت را در پی خواهد داشت، و می‌خواهیم بدانیم که یک باور دینی در چه صورت، دارای عقلانیتِ معرفتی می‌باشد. البتّه ممکن است کسانی عقلانیتِ عملیِ یک باور را به عقلانیتِ معرفتی آن پیوند بزنند و معتقد شوند که معرفت بودن یک باور بستگی به این دارد که دارای عقلانیتِ عملی باشد. مثلاً یک تفسیر از پراگماتیسم می‌تواند این باشد که عقلانیتِ عملیِ یک باور، موجب صدق آن باور خواهد شد.

اما در این جا دو نکته‌ی قابل تأمل وجود دارد. نخست آن که باید بین دو دسته باور، تمایز قائل شد: باورهایی که صدق آن‌ها تا حدودی بستگی به خود ما دارد، و باورهایی که ما هیچ نقشی در صدق و کذب آن‌ها نداریم. به عنوان مثال، اگر من باور قاطع داشته باشم که می‌توانم از پرتگاهی عبور کنم، آن‌گاه احتمال موفقیت من بیش تر خواهد شد. در این گونه

موارد، که مواردی شخصی است و با شخص باور کننده در ارتباط است، چه بسا وجود باور، به تحقق آن باور در خارج، کمک کند و به یک معنا موجب صدق آن شود. اما باور دینی، مثلاً باور به وجود خدا، از این سنخ نیست و باور کردن یا باور نکردن من، هیچ نقشی در صدق و کذب آن باور ایفا نخواهد کرد.

نکته دوم، این است که حتی در مواردی که به شخص باور کننده مربوط می شود و باور کردن او موجب صدق آن باور خواهد شد، نمی توان گفت موجب معرفت شدن آن باور هم می شود. هر باور صادقی را نمی توان معرفت نامید. اگر من فقط برای این که احتمال موفقیت برای عبور از پرتگاه بیش تر شود، هیچ تردیدی به خود راه ندهم و باور قاطع پیدا کنم که موفق خواهم شد، در این صورت، شاید همین باور قاطع باعث شود که من موفق شوم، اما حتی اگر من موفق هم بشوم، باز نمی توان گفت که من از همان ابتدا می دانستم که موفق خواهم شد. معرفت نامیدن این باور صادق، بر خلاف شهودات ما است. این باور صادق، عقلانیت عملی دارد اما عقلانیت معرفتی ندارد.^(۳۰)

عقلانیت منطقی

منظور ما از عقلانیت منطقی در این جا این است که برای رسیدن به یک قضیه فرایندی را طی کنیم که ما را به یقین ضروری نسبت به آن قضیه برساند، به گونه ای که خلاف آن محال عقلی باشد. به عبارت دیگر، باور به یک قضیه در صورتی عقلانیت منطقی دارد که صدق آن ضروری باشد و خلاف آن قضیه، به لحاظ عقلی، امکان نداشته باشد. در برخی باورها چه بسا ما اصلاً احتمال خلاف ندهیم، چرا که هیچ شاهد مخالفی، وجود ندارد، اما در عین حال، معتقد باشیم که خلاف آن قضیه، به لحاظ منطقی، امکان دارد. اما عقلانیت منطقی به این است که نه تنها احتمال خلاف ندهیم، بلکه امکان عقلی هر گونه خلاف نیز طرد شده باشد.

به نظر می رسد این گونه عقلانیت، تنها در دو حالت، قابل تصور است: یا آن که خود قضیه به گونه ای است که فهم آن بدون تصدیق آن امکان ندارد، و به محض آن که آن را فهمیدیم، لاجرم به صدق آن نیز اعتراف می کنیم؛ و یا آن قضیه را به واسطه استدلال‌هایی که به طور بدیهی معتبرند، از آن قضایای دسته اول استنتاج کرده ایم. تعبیر پلنتینگا از این

عقلانیت، عقلانیت ناشی از انطباق با احکام عقلی است، و مراد او از احکام عقلی عبارت است از: قضایای بدیهی اولی^(۳۱) و قضایایی که نتیجه‌ی بدیهی آن قضایا باشند (Plantinga, 2000, 113).

آیا می‌توان گفت عقلانیت معرفتی یک باور، به این است که عقلانیت منطقی، به معنایی که در بالا ذکر شد، داشته باشد؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان گفت که یک باور صادق، تنها در صورتی معرفت است که صدق آن ضروری باشد؟ اگر چنین باشد، آن‌گاه راه را بر هر گونه معرفت امکانی بسته ایم و مصادیق معرفت را فقط معرفت‌های ضروری دانسته‌ایم. ما فقط می‌توانیم به قضایای بدیهی اولی و قضایایی که از طریق برهان از آن‌ها به دست می‌آیند معرفت پیدا کنیم. استقرا هرگز نمی‌تواند معرفت‌زا باشد، چرا که در استقرا، هرگز، هر چند هم غنی باشد، امکان منطقی خلاف، نفی نمی‌شود. هم‌چنین باورهای حسری ما نیز، هرگز، شایستگی نام معرفت نخواهند بود.

برخی از متفکران اسلامی معاصر، قائل به چنین معیاری برای معرفت هستند. آن‌ها مسائل منطقی را شدیداً به مسائل معرفت‌شناسانه گره زده‌اند. در واقع، آن‌ها هیچ فاصله‌ای را بین منطق و معرفت‌شناسی مشاهده نمی‌کنند. آیت‌الله مصباح یزدی، حتی برای این که مباحث ما در معرفت‌شناسی کاملاً صبیح‌هی منطقی پیدا کند، مراد از معرفت را قضیه‌ای می‌داند که حکایت از واقع دارد و نه باور به آن قضیه که حالتی روانی است در فاعل شناسا. بنابراین، او باور را، به معنایی که در آغاز ذکر کردیم، از تعریف معرفت خارج می‌کند، و به جای آن بر خود قضیه تأکید می‌کند. علم، به گفته‌ی آقای مصباح، دارای دو حیث است؛ حیث انتساب آن به عالم و حیث حکایت‌گری آن از خارج. در عالم واقع، این دو حیث همواره با هم هستند و تفکیکی بین آن‌ها وجود ندارد؛ اما ما می‌توانیم در ذهن خود این دو حیث را از یک‌دیگر جدا کنیم و در بحث معرفت‌شناسی، حیث انتساب آن به عالم را نادیده بگیریم و فقط از حیث حکایت‌گری آن بحث کنیم. به نظر او، مشکلاتی که در معرفت‌شناسی معاصر وجود دارد به این دلیل است که آن‌ها این دو حیث را از یک‌دیگر تفکیک نکرده‌اند و معرفت را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند که حالت نفضائی فاعل شناسا نیز جزئی از معرفت تلقی می‌شود.

ریشوی این طرز تفکّر، برمی‌گردد به این که همی بحث‌ها سر علمی است که برای شخص حاصل می‌شود و رابطه اش با عالم، محفوظ است. اما اگر ما گفتیم اصلاً در بحث معرفت‌شناسی باید این ارتباط را نادیده گرفت [...]، ما می‌گوییم علمی که خود به خود ضروری است، ولو من حالا از چه راهی پیدا کردم، اصلاً ملاک نیست. بحث سر این صفت نفسانی من نیست. صحبت سر این حالت روان‌شناختی نیست. صحبت سر این است که آیا این قضیه می‌تواند مبنا باشد برای یک قضیه دیگری یا نه، این دیگر حالت نفسانی دخالت ندارد که من یقین داشته باشم. یقین یک حالت روانی است و این ربطی به مسأله علم ندارد. یا این که من از چه راهی پیدا کرده باشم؛ من از هر راهی پیدا کرده باشم. مسأله آن نیست که صفت من هست یا در ذهن من هست (مصباح، ۱۳۸۰، جلسه نهم).

آقای مصباح، بر اساس این دیدگاه، معرفت را محدود به قضایایی می‌کند که یا خود بدیهی‌اند و یا بر اساس استدلال قیاسی معتبر، بالضرورة از این قضایا استنتاج می‌شوند. البتّه مراد او از بدیهی هم این نیست که برای کسی بداهت دارد، بلکه مراد قضیه‌ای است که از قضیه‌ای دیگر زاینده نشده باشد.

اگر بنا بود که در معرفت‌شناسی، آن جور که بنده لاقلاً تصور می‌کنم، صحبت سر این باشد که خود این قضیه علمی، این چه اندازه اعتبار دارد، آن وقت ممکن است کسی در مبناگروی هم معتقد بشود که ما یک سلسله قضایایی داریم که مبنا هستند، یعنی رابطه منطقی با یک علم دیگری دارند، حالا من بدانم یا ندانم و از همین رابطه رسیده باشم یا نرسیده باشم؛ این مطرح نیست. اگر باز یک ارتباط منطقی بین دو تا قضیه کشف کردیم که یکی می‌تواند زاینده‌ی یک قضیه دیگر باشد که حالا معمولاً ما در قیاس می‌گوییم دو تا قضیه کبرا و صغرا می‌توانند زاینده‌ی علم دیگر باشند، آن قضیه‌ی اولی می‌شود مبنا منتها یک مبنا نسبی است. هر دو قضیه‌ای که یکی از دیگری استنتاج می‌شود آن مستتر بجهت می‌شود مبنا، اگر خود آن هم مستتر بجهت از یک قضیه دیگری است باز یک مبنا دیگری خواهد داشت تا می‌رسد به مبنا اصلی که آن‌ها به نظر من همان بدیهیات هستند. مبنا مطلق یعنی بدیهی. حالا آیا من این رابطه را کشف کرده‌ام و از همین رابطه رسیده‌ام به آن علم ثانوی یا نرسیدم این ملاک نیست و دخالتی در این قضیه ندارد. چون بحث ما اصلاً، طبق این تعبیری که ما عرض می‌کنیم، سر این حالت نفسانی

من نیست؛ صحبت سر این است که خود این صورت علمی‌ه آیا صحیح است یا نیست، ارزش دارد یا ندارد، توجیه پذیر است یا توجیه پذیر نیست. بدیهیات خود به خود موجه هستند، البته اگر این تعبیر، صحیح باشد، یا به اصطلاح، دیگر احتیاج به توجیه ندارند. سایر علوم، که نظریات باشد، احتیاج به توجیه دارند. توجیهش هم این است که می‌رسند به بدیهیات اولیه. این می‌تواند یکی از نظریات در مکتب میناگرای (۳۲) باشد و آن اشکالات هم، دیگر بر آن وارد نمی‌شود (مصباح، ۱۳۸۰، جلسوی نهم).

اما به نظر می‌رسد چنین برداشتی از مسأله‌ی معرفت، بر خلاف شهودات ما از مفهوم معرفت است. اولاً ما معرفت را حالتی نفسانی در خود می‌یابیم و بنابراین، قید باور را در آن دخیل می‌دانیم، و ثانیاً بسیاری از باورهای خود را که به لحاظ منطقی، امکان خلاف آن‌ها وجود دارد شایسته‌ی نام معرفت می‌شماریم. مثلاً اگر دست نوشته‌ای را دربار هی یک موضوع علمی مشاهده کنیم، باور قاطع پیدا می‌کنیم که کسی آن را نوشته است. ما این باور قاطع را معرفت می‌دانیم، هر چند به لحاظ منطقی نمی‌توانیم امکان این که این جمله به صورتی کاملاً اتفاقی، بر اثر پاشیده شدن جوهر بر روی کاغذ، به وجود آمده است را رد کنیم. بسیاری از باورهای ما راجع به جهان خارج از این قبیل هستند. ما باورهای حسری بی‌شماری داریم که نمی‌توانیم آن‌ها را با برهان به اثبات برسانیم، اما آن‌ها را از مصادیق روشن معرفت به حساب می‌آوریم.

بنابراین، به نظر نمی‌رسد که معرفت، محدود به اموری باشد که ضرورتاً صادق هستند. ما به برخی قضایا نیز که ضرورت منطقی ندارند معرفت داریم. شاید بتوان گفت که اختلاف در این جا به اختلاف در روش بحث برمی‌گردد. به بیان دیگر، باید ببینیم هدف ما از نظری‌پردازی در معرفت‌شناسی چیست؛ آیا می‌خواهیم یک نظریه‌ی توضیحی (۳۳) ارائه دهیم یا در صدد هستیم معیارهایی را برای معرفت تجویز کنیم؟ آلون گلدمن، (۳۴) در ابتدای مقاله‌ی «اعتماد‌گرایی؛ باور موجه چیست؟» به چنین تفاوتی اشاره دارد. او نظریه‌ی خود را نظری‌ای توضیحی می‌داند. به گفتنی او برخی رویکردهای سنتی، معیارهایی را برای توجیه، تجویز کرده‌اند که با معیارهای متداول، تفاوت دارد. اما گلدمن تنها سعی می‌کند معیارهای معمولی را که برای توجیه به کار گرفته می‌شود، تبیین کند (Goldman, 1979, 292).

گلدمن، بر خلاف برخی معرفت‌شناسان کلاسیک، رویکرد عمومی به مسأله‌ی توجیه را اساس کار خود قرار می‌دهد و تلاش می‌کند معیارهای رایج توجیه را تشریح نماید. این شیوه‌ی جزئی‌نگرانه^(۳۵) را برخی دیگر از معرفت‌شناسان نیز به کار برده‌اند. به نظر این معرفت‌شناسان، برای بررسی ملاک‌های توجیه، باید بنا را بر این بگذاریم که ساختار معرفتی ما تا حدّ زیادی آن‌گونه هست که باید باشد. آن‌گاه بر اساس نمونه‌هایی که در این ساختار معرفتی وجود دارد، معیارهای توجیه را به دست می‌آوریم. به عنوان مثال، آلون پلنتینگا معتقد است که مبنای کلاسیک، معیاری را از بیرون، برای معرفت ارائه می‌دهد و هیچ ابایی از این ندارد که بخش اعظم باورهای اکثر افراد را غیرعقلانی جلوه دهد. اما به گفتنی پلنتینگا معیارهای معرفتی را باید از پایین به دست آورد نه از بالا (Plantinga, 1983, 77).

فیلیپ کوین^(۳۶) این روش پلنتینگا برای کشف و توجیه معیارهای شناختی را روشی جزئی‌نگر و تقریباً استقرایی می‌داند که آن را از چیزولم اخذ کرده است (Quinn, 1992, 16).

شاید بهتر باشد در معرفت‌شناسی، به جای آن‌که بخواهیم دستورالعمل‌هایی را به ذهن تحمیل کنیم، به بررسی و تبیین کارکردهای معمول ذهن پردازیم. ما در شرایط عادی، به برخی امور، باور پیدا می‌کنیم، اما همه‌ی باورهایمان را یک‌سان ارزیابی نمی‌کنیم. برای برخی باورهایمان، شأن بالاتری قائلیم و برای برخی، شأن کم‌تر. ذهن ما به طور خودکار معیارهایی را برای ارزیابی باورها به کار می‌برد؛ برخی باورها را معرفت می‌داند و برخی را از حوزه‌ی معرفت خارج می‌کند. حتی باورهایی را که دارای توجیه یا عقلانیت معرفتی می‌داند، درجه‌بندی می‌کند و شدت توجیه برخی باورها را بیش‌تر از باورهای دیگر می‌داند. تلاش ما باید این باشد که این معیارها را کشف کنیم، نه این‌که نسخه‌ای برای ذهن بیچیم که خود نیز، هرگز از آن تبعیت نخواهیم کرد.

یک فیلسوف یا منطق‌دان، شاید همه‌ی ادله‌ی اعتبار استقرا و حس را مخدوش بداند و دلایلی را بر ردّ حجّیت آن‌ها ارائه کند، اما او خود نیز، در مقام عمل، نمی‌تواند باورهای مبتنی بر استقرا و حس را زائل کند؛

هر اعتقاد غیر معتبر یا ناشی از مغالطه، پس از کشف عدم اعتبار و بیان مغالطه لااقل از کاشف و مبطل آن زائل می‌شود، لیکن به رغم این همه ادله و توضیحات، بسیاری از

یقین‌های استقرائی و حسری، حتی از نافی اعتبار استقرا و حس زائل نمی‌شود. فیلسوف، بصورت قضیه‌ی کلی، می‌گوید استقرا و حس، یقین‌آور نیست، اما به مصادیق استقرا و حس، یقین دارد. این خود، منجی است که داستان را خاتمه یافته تلقی نکنیم (فناپی، ۱۳۷۷، ۱۵۵-۱۵۶).

عملکرد طبیعی ذهن، در اصول، تابع تحلیل‌های ما نیست؛ ذهن، به‌طور طبیعی، راه خود را می‌پیماید. منطق، منتزع از رفتار ذهن است نه دستورالعملی برای کارکرد ذهن، دستورالعمل بودنش بالعرض و ثانوی است. این که ذهن به شیوه‌ی قیاسی به نتیجه‌ی یقینی می‌رسد، ناشی از این نیست که در تحلیل قیاس، به این نتیجه رسیده‌ایم که قیاس، معتبر و یقین‌زا است، اگر هم به این نتیجه نمی‌رسیدیم، ذهن به شیوه‌ی قیاسی به نتیجه می‌رسید. ... شاید بتوان گفت که در احساس، تواتر و استقرا و مانند آن نیز «علی‌الأصول» داستان از این قرار است. بلی، در بسیاری از موارد احساس، تواتر و استقرا، مؤدی به نتیجه‌ی نادرست می‌شوند، اما آیا نمی‌توان گفت که ما به مکانیزم، شرائط و موانع علم زائی در این حوزه‌ها واقف نشده‌ایم؟ مکانیسم علم زائی این طرُق، بسیار پیچیده‌تر است و شرائط و موانع آن دشوارتر و ناشناخته‌تر. شکئی در وج ود یقین‌های استقرائی و حسری نیست، مشکل، در تعبیر آن است. دشواری از این جاست که ملاک و ضابطه‌ی روشنی که موارد معتبر و غیر معتبر یقین حسری و استقرائی را به طور قاطع از هم متمایز کند، مکشوف نیست. مکشوف نبودن این امور، دلیل نبودن آن نیست (فناپی، ۱۳۷۷، ۱۵۵).

اگهی به تمایز میان منطق و معرفت‌شناسی واقف شویم، آن‌گاه بهتر می‌توانیم راه چاره را بیابیم. در منطق، فقط بحث صدق و کذب مطرح است، آن هم صدق و کذب قضیه‌ی نه باور. اگر بخواهیم نگاهی صرفاً منطقی به معرفت داشته باشیم، آن‌گاه باید به بررسی روابط بین قضایا پردازیم و نه باورها. در این حالت، از «علم» و «معرفت» هم فقط نام آن‌ها باقی می‌ماند و مراد ما از آن‌ها غیر آن چیزی خواهد بود که در ذهن داریم. معرفت، یعنی حکایتی که یک قضیه، به گونه‌ی خاص، از عالم واقع دارد. در منطق، حالت‌های ذهنی فاعل شناسا هیچ جایگاهی ندارد. مفاهیم یقین، شک، ظن، و علم (به معنای متداول آن) از مباحث منطقی خارج هستند، و اگر چنین اصطلاحاتی هم به کار روند، از باب تسامح خواهد بود.

حتی بداهت هم در منطق، معنای خاص خود را خواهد داشت. بدیهی بودن یک قضیه نه به این معناست که برای فاعل شناسا بدیهی است، بل که به این معناست که آن قضیه، بدون نیاز به قضیه‌ای دیگر، حکایت‌گری از واقع دارد. قضایای غیر بدیهی هم، قضایایی هستند که باید برای حکایت‌گری از واقع، مبتنی بر قضایای دیگر باشند، و این هم تنها از راه قیاس، امکان‌پذیر است. قضایای مبتنی بر قیاس، حاکی از واقع هستند و قضایای مبتنی بر استقرا این حکایت‌گری را ندارند. بنابراین، از نگاهی صرفاً منطقی، علم (= حکایت‌گری از واقع) تنها از راه قیاس، تحقق می‌یابد و از راه استقرا و امثال آن، هیچ‌گاه علمی حاصل نمی‌شود. شایسته‌تر این است که در مباحث منطقی، به جای تغییر معنای رایج «علم» و «معرفت»، از کاربرد این اصطلاحات، صرف نظر کنیم و مباحث خود را در قالب اصطلاحاتی نظیر «صدق» و «کذب» مطرح کنیم تا جلوی برخی ابهام‌ها و سردرگمی‌ها را بگیریم.

اما در معرفت‌شناسی، وضع به گونه‌ای دیگر است. در معرفت‌شناسی، «علم» و «معرفت» به معنای متداول آن موضوع بحث است. در این جا با حالت‌های ذهنی فاعل شناسا روبه‌رو هستیم. ما هر روز داوری‌هایی درباره‌ی این حالات ذهنی به عمل می‌آوریم. برخی از این حالت‌ها را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهیم. باورهایی را معرفت تلقی می‌کنیم و باورهایی دیگر را دارای ارزش معرفتی نمی‌دانیم. کار ما در معرفت‌شناسی، این است که این معیارهای همیشگی را کشف کنیم و تبیینی درست از این داوری‌های روزمره به عمل آوریم. در این جا به قول پلنتینگا نباید معیاری را از بیرون وارد کنیم و باورها را بر اساس آن معیار بسنجیم. بلکه باید معیار را از درون خود ذهن به دست آوریم.

من وقتی با دوستم سخن می‌گویم، باور قاطع دارم که او دوست من است و برای این باور خود ارزش معرفتی قائلم. اما در یک نگاه منطقی محض، این امکان وجود دارد که دانشمند ماهری، روباتی را کاملاً به شکل دوستم ساخته باشد و آن را، بدون آن که من متوجه باشم، از راه دور کنترل می‌کند. پس، این باور من که او دوست من است، صدق ضروری ندارد، ولی من هرگز به سبب این امکان صرفاً منطقی، دست از باور خود برنمی‌دارم. جالب‌تر این که اگر این باور من، به سبب توجه به این امکان، متزلزل شود و من دچار شک شوم، دیگران مرا متهم به وسواس معرفتی می‌کنند و این شک مرا غیرعقلانی

ارزیابی می‌کنند. پس ذهن ما نه تنها در مورد باورها بلکه در مورد شک‌ها نیز داوری می‌کند و برخی شک‌ها را به لحاظ معرفتی می‌ستایند و برخی دیگر را مذمّت می‌کند.

اکنون، باید دید این معیار یا معیارهایی که ذهن برای ارزیابی باورها و شک‌ها به کار می‌گیرد، کدام است. این معیار، هر چه باشد، معرفت‌امکانی را طرد نمی‌کند و از این رو، عقلانیت منطقی نمی‌تواند معیاری برای معرفت باشد. زیرا تنها باورهایی که صدق ضروری دارند، دارای عقلانیت منطقی هستند، درحالی که حوزه‌ی معرفت، بسیار گسترده‌تر از این باورهاست. بنابراین، باید عقلانیت معرفتی را در جایی دیگر جستجو کنیم.

سؤالی که در این جا ممکن است به ذهن بیاید این است که به فرض آن که عقلانیت منطقی، یک شرط لازم برای تشکیل معرفت نباشد، به هر حال، آیا باور دینی، دارای عقلانیت منطقی هست یا خیر، و اگر نیست، آیا مشکلی برای باور دینی به بار نمی‌آورد؟ به بیان دیگر، آیا باور دینی، بالضروره صادق است؟ به گفتگوی آلون پلنتینگا، باورهای ما با نظر به این معنای از عقلانیت به سه دسته تقسیم می‌شوند؛ برخی قضایا عقلانی هستند، چون در زمره‌ی احکام عقلی قرار دارند، و به بیان دیگر صدقشان ضروری است؛ برخی قضایا هم غیرعقلانی‌اند، چون انکار آن‌ها در زمره‌ی احکام عقلی است، یعنی کذبشان ضروری است. اما نکستی مورد توجه در این جا این است که به گفتگوی پلنتینگا بسیاری از قضایا وجود دارند که در این معنای عقلانی‌اند و نه غیرعقلانی. مثلاً این قضیه که «شاه علیّ، زمانی شاه ایران بوده است»، نف‌خودش جزء احکام عقلی است و نه کذب آن؛ از این رو، نه می‌توان گفت عقلانی است و نه می‌توان گفت غیرعقلانی است.

آیا باورهای دینی به این معنا عقلانی هستند؟ اگر باورهای دینی، بدیهی باشند و یا به به گونه‌ای باشند که بتوان آن‌ها را از بدیهیات، نتیجه گرفت، آن‌گاه عقلانی خواهند بود. روشن است که باورهای دینی، بدیهی، به معنایی که ذکر کردیم، نیستند؛ یعنی به گونه‌ای نیستند که با درک آن‌ها لاجرم به صدقشان پی ببریم. اما آیا می‌توان این باورها را به واسطه‌ی قیاس‌های معتبری، از بدیهیات نتیجه گرفت؟ این، بستگی دارد به این که آیا برهان موقفی به نفع باورهای دینی وجود دارد یا خیر. اما سخن کسانی مانند پلنتینگا این است که حتی اگر باورهای دینی این گونه عقلانیت منطقی را نداشته باشند، باز، این مسأله اشکالی بر اعتبار باورهای دینی قلمداد نمی‌شود. چرا که عین این مسأله را ما در برخی علوم دیگر، مانند

فیزیک و تاریخ هم شاهد هستیم، و این را نقصی برای آن‌ها نمی‌دانیم. پس، حتی اگر باور دینی ضروری‌الصدق نباشد، باز، این امکان وجود دارد که باور دینی، دارای ارزش معرفتی باشد و عقلانیت معرفتی داشته باشد.

برخی تلاش کرده‌اند که نشان دهند باور دینی به این معنای مذکور، غیرعقلانی^(۳۷) است، به این معنا که تکذیب باور دینی، یا بدیهی است یا قابل نتیجه‌گیری از بدیهیات است. مثلاً برخی گفته‌اند بین باورهای دینی، ناسازگاری وجود دارد، و یا آن‌ها با احکام عقلی در تعارض هستند. البقاگر این مسأله ثابت شود، آن‌گاه قطعاً برای باور دینی، مشکل ساز خواهد بود. اما سخن ما این بود که اگر باور دینی نه عقلانی، بلکه به معنای مورد نظر، باشد و نه غیرعقلانی، یعنی نه صدقش ضروری باشد نه کذبش، آن‌گاه هنوز جای آن دارد که دارای عقلانیت معرفتی باشد؟ بنابراین، باید ببینیم که معیار عقلانیت معرفتی چیست، و آیا باور دینی این معیار را داراست یا خیر.

عقلانیت و وظیفه‌شناختی

تا این‌جا روشن شد که معرفت‌شناسان، معمولاً معرفت‌امکانی را پذیرفته‌اند، و معیار فوق‌الذکر را برای معرفت، معیاری بسیار سخت‌گیرانه به شمار آورده‌اند. از این رو، آن‌ها در نظر عینت خود، از این معیار فراتر رفته‌اند. یکی از معیارهای معروف در بین معرفت‌شناسان، و در واقع، معیاری که حاکم بر مباحث فلسفی غرب بوده است، معیار مبنائگرایی کلاسیک^(۳۸) برای توجیه می‌باشد. مبنائگرایی، دارای تفسیرهای متعددی است، و آن‌چه در بالا گفتیم نیز، نوعی مبنائگرایی می‌باشد. اما در این‌جا تفسیری بسیار معتدل‌تر از مبنائگرایی مورد نظر است که باورهای بیش‌تری را در قلمرو معرفت، داخل می‌کند. در این تفسیر، علاوه بر بدیهیات اولی، باورهای خطاناپذیر،^(۳۹) یعنی باورهایی که مربوط به حالات روانی و احساسات خود شخص است، و بدیهیات حسّی نیز، می‌توانند به گونه‌ای موجه، مبنای قرار گیرند. توجیه باورهای دیگر نیز، در صورتی است که از راه استدلال، از این باورهای مبنای دست‌آیند، اما لازم نیست که این استدلال، حتماً استدلالی قیاسی باشد، بلکه علاوه بر قیاس، انواع دیگر استدلال، مانند استقرا نیز، می‌توانند باعث توجیه باور شوند.

به گفتی نیکولاس ولترستورف،^(۴۰) به رغم رواج و غلبه‌ی این دیدگاه در فلسفه‌ی غرب، هرگاه کسی نگاه درج‌ه‌ی دوم به این دیدگاه انداخته است، آن را مورد انتقاد قرار داده است، و باز به رغم این که مبنای کلاسیک، در معرض انتقادات متعددی قرار گرفته است، در عین حال، همچنان دارای جایگاهی مهم در اندیشه‌ی غرب است (Wolterstorff, 1983, introduction). آلوین پلنتینگا، که خود از من تقدین سرسخت مبنای کلاسیک است، معتقد است که این دیدگاه، از عصر روشن‌گری^(۴۱) تا کنون، بسیار بانفوذ بوده است. بسیاری از فیلسوفان، آن را به عنوان یک اصل بی‌چون و چرا و فرض مسلّم و غیرقابل تردید پذیرفته بودند. پلنتینگا ریشه‌ی مبنای کلاسیک را در دیدگاه‌های دکارت^(۴۲) و لاک^(۴۳) جستجو می‌کند، و معتقد است که دیدگاه‌های لاک، به ویژه نسبت به دین، به شکل یک سنّت در آمده بود و هم‌ه‌ی مباحث درباره‌ی دین در این چارچوب مطرح می‌گشت (Plantinga, 2000, 85).

به گفته‌ی پلنتینگا، مفهومی که لاک از توجیه در نظر داشته است، مفهومی و وظیفه‌گرایانه^(۴۴) بوده است. او معتقد بوده که ما نسبت به باورهایمان، وظایف و مسئولیت‌هایی داریم، و اگر این وظایف و الزام‌ها را انجام ندهیم، گناه کار بوده و مستحقّ سرزنش خواهیم بود. بنابراین، مبنای کلاسیک و وظیفه‌گرایی^(۴۵) دو دیدگاه کاملاً به هم پیوسته هستند. افزون بر این، در مبنای کلاسیک، بر دلیل و شاهد، تأکید زیادی می‌شود. ما همیشه وظیفه داریم که در حدّ شواهد و قرائن، باورهای خودمان را تنظیم کنیم. باور دینی هم از آن‌جا که نمی‌تواند باوری پایه باشد، بنابراین، توجیه آن بستگی به این دارد که شواهد و قرائنی به نفع آن، موجود باشد. ما در صورتی در داشتن باورهای دینی موجه هستیم، یعنی به وظیفه‌ی خود عمل کرده ایم و قابل سرزنش نیستیم، که آن‌ها را بر اساس دلیل و شاهد پذیرفته باشیم. در نتیجه، خصوصیت دیگر دیدگاه کلاسیک، قرینه‌گرایی^(۴۶) آن است. به گفتی پلنتینگا، این پیوند قوی بین توجیه و دلیل، در مرکز سنّت توجیه‌گرای معرفت‌شناسی غرب قرار داشته است (Plantinga, 2000, 85-88).

ولترستورف نیز، قرینه‌گرایی را به زمان لاک ارجاع می‌دهد:

به نظر من، بعد از اضمحلال دوران باستان، چالش قرینه‌گرایی نسبت به باور دینی، برای اولین بار، در عصر روشن‌گری، جزء مجموعه‌ی فکری اندیشمندان غربی قرار گرفت.

روشن‌گری، طرز تفکُّوی در دوره‌ی «Aufklärung» (دوره‌ی روشن‌فکری) بود. به طور مشخص، نظر من این است که شخصیّت پیشگام روشن‌گری، جان لاک، نخستین بار چالش قرینه‌گرایی را به صراحت، متوجّه مؤمنان نمود. او این کار را به عنوان مسیحی‌ای که فکر می‌کرد می‌تواند این چالش را حل کند، انجام داد (Wolterstorff, 1986, 38-39).

شاید کسانی اشکال کنند که مدّت‌ها پیش از لاک، فیلسوفان و الهی‌دانان قرون وسطی با برنامه‌ی الهیات طبیعی^(۴۷) در تلاش برای حلّ این چالش بودند. اما ولترستورف، معتقد است که برنامه‌ی الهیات طبیعی، در قرون وسطی، بسیار متفاوت از برنامه‌ی دفاعی‌ی قرینه‌گرایانه در عصر روشن‌گری بوده است. آن برنامه، اهداف دیگری داشت، چیزهای دیگری را فرض گرفته بود، و وضعیّت و شرایط دیگری آن را برانگیخته بود. د. البقاو می‌پذیرد که برخی استدلال‌های یک‌سان در هر دو برنامه یافت می‌شوند، اما به نظر او، یک‌سان بودن استدلال‌ها نباید دیده‌ی ما را بر این واقعیّت ببندد که آن‌ها از یک برنامه به برنامه‌ای دیگر منتقل شده‌اند (Wolterstorff, 1986, 39). ولترستورف، هم‌چنین، عقلانیت نزد لاک را به مفهوم مسئولیت پیوند می‌دهد. به گفتگوی او، لاک، کسانی را که بدون قرائن معتبر، باورهای دینی داشته‌اند، به نداشتن حسّ مسئولیّت، مهّم کرده است.

اگر کسی بخواهد به گونه‌ای مسئولانه باور پیدا کند که خدا چیزی را در زمانی وحی کرده است، باید باورش عقلانی باشد. ... و اگر کسی بخواهد باورش به این که خدا چیزی را در زمانی وحی کرده است عقلانی باشد، باید باورش مبتنی بر قرائن معتبر باشد - و در واقع باورش با قاطعیّت همراه باشد که قوت قرائن آن را مجاز بشمارد و نه بیشتر از آن. در این جا هیچ عقلانیّت بدون قرینه وجود ندارد (Wolterstorff, 1986, 41).

بنابراین، می‌توان گفت ولترستورف نیز، عقلانیت نزد لاک را عقلانیّت وظیفه‌شناختی قلمداد می‌کند، و بین وظیفه‌گرایی و قرینه‌گرایی، پیوند می‌زند. باید گفت اصل این که ما وظایفی نسبت به باورهایمان داریم، قابل انکار نیست. البقتّساید نتوانیم نسبت به بسیاری از باورهایمان، کنترل مستقیمی داشته باشیم، اما نسبت به زمینه‌های ایجاد باور، کنترل کافی داریم و از این رو برای تشکیل باورهای سالم، وظایفی متوجّه ما خواهد بود. بنابراین، توجیه

و عقلانیت به معنای وظیفه شناختی آن قابل انکار نیست. اما آیا این عقلانیت، نقشی در تشکیل معرفت و شناخت دارد، و آیا عقلانیت معرفتی را می توان همین عقلانیت وظیفه شناختی دانست؟

به نظر می رسد که انجام وظیفه ی معرفتی نمی تواند شرط لازمی برای تشکیل معرفت باشد. البته معرفت تا حدودی در اختیار ماست؛ ما می توانیم برای کسب معرفت تلاش کنیم و با اختیار خود به معرفت هایی برسیم. اما این گونه نیست که معرفت، متوقف بر انجام وظیفه باشد و اگر وظیفه را انجام ندادیم یا خلاف وظیفه را مرتکب شدیم، به هیچ معرفتی نرسیم. مثلاً یک قاضی، وظیفه دارد تا در مورد یک جنایت، تحقیق کند تا اطلاعات درستی راجع به آن پیدا کند، اما او این وظیفه را ترک می کند و هیچ تحقیقی را انجام نمی دهد. در عین حال، ممکن است به گونه ای کاملاً تصادفی، راز جنایت برای او کشف شود، بدون آن که او هیچ تلاشی در این زمینه انجام داده باشد. بنابراین، انجام وظایف معرفتی، نمی تواند شرط لازمی برای تشکیل معرفت باشد.

از طرف دیگر، ممکن است کسی نسبت به باورهای خود، بسیار احساس مسئولیت کند و تا آن جا که ممکن است، تلاش کند تا باورهای درستی پیدا کند. او تا آن جا که در توان دارد، همه ی وظایف خود را در قبال باورهایش انجام می دهد. اما دستگاه معرفتی این شخص، دچار نقص است. مثلاً، بدون آن که او آگاه باشد، حواسش به درستی کار نمی کنند. در این صورت نیز، هر چند این شخص برای تشکیل باورهایش، به وظایف خود عمل کرده است و قابل سرزنش نیست و به این معنا موجه است، اما به جهت وجود اشکال در دستگاه معرفتی اش، نتوانسته است باورهای درستی را کسب کند و به معرفت برسد. بنابراین، انجام وظایف معرفتی نمی تواند شرط کافی^(۴۸) هم برای تشکیل معرفت باشد. آلون پلنتینگا مهم ترین اشکال سنت معرفتی غرب را عدم انسجام بین این دو رأی می بیند: این که توجه به مسأله ای است مربوط به وظیفه و الزام، و این که توجه شرط لازم و کافی برای عقلانیت معرفتی است (Plantinga, 1993, 46). او می گوید توجه به معنای وظیفه شناختی آن، هر چند چیز خوبی است و حالت ارزشمندی است، اما برای عقلانیت معرفتی نه لازم است و نه کافی (Plantinga, 1993, 45).

اما سخن در این جا هنوز ناتمام است. وظیفه‌گرایان، و به عبارت دیگر، مبنایان کلاسیک، معیاری را برای تشکیل معرفت ارائه دادند. البته آن‌ها، بر اساس تفسیر پلنتینگا، عمل به این معیار را وظیفه‌ی ما دانستند. اما صرف‌نظر از این که آیا عمل به این معیار، وظیفه‌ای برای ما به شمار می‌آید یا خیر، سؤال دیگری که در این جا مطرح است، این است که آیا به هر حال، تشکیل معرفت، متوقف بر این شرایط است یا خیر؟ به بیان دیگر، آیا عقلانیت معرفتی باور، به این است که ما بر اساس استدلال پیش رویم و به اصطلاح قرینه‌گرا باشیم؟ این سؤال، به سؤال بنیادین تری برمی‌گردد، و آن، این است که آیا لزومی دارد ما به هم‌هی شرایط توجیه‌آور و عوامل معرفت‌زا آگاه باشیم؟ آیا امکان ندارد که برخی شرایط و عوامل، وجود داشته باشند که در تشکیل معرفت ما نقش داشته باشند، اما ما از آن‌ها آگاهی نداشته باشیم؟

کسی که معتقد باشد که ما باید به شرایط توجیه‌باور خود، آگاهی داشته باشیم، آن‌گاه این شرایط باید همان دلایل و قرائن باشند؛ چون دلایل و قرائن اموری هستند که ما می‌توانیم از آن‌ها آگاه باشیم. بنابراین، او نسبت به مسأله‌ی معرفت، استدلال‌مدار و قرینه‌گرا می‌شود. اما کسی که مدعی باشد که لازم نیست ما از نحو‌هی توجیه‌باور خود آگاه باشیم، آن‌گاه می‌تواند نقش استدلال را در تشکیل معرفت، بسیار ناچیز قلمداد کند. زیرا به نظر او، ممکن است شرایط و عواملی وجود داشته باشند که در معرفت من، مؤثر باشند، اما من به آن‌ها دسترسی معرفتی نداشته باشم. بنابراین، ممکن است در بسیاری از موارد، معرفت‌هایی در فاعل شناسا تشکیل شوند، بدون آن که او استدلالی را برای آن‌ها ترتیب دهد. در معرفت‌شناسی، دیدگاه اول به «درون‌گرایی»^(۴۹) و دیدگاه دوم به «برون‌گرایی»^(۵۰) معروف است.

تفاوت درون‌گرایی و برون‌گرایی را می‌توان این گونه بیان کرد که درون‌گرایان، توجیه‌باور را وابسته به دلایلی می‌دانند که فاعل شناسا در اختیار دارد. آن‌ها می‌گویند فاعل شناسا در صورتی باور موجه دارد که بتواند، با اندکی تأمل، وجه توجیه‌باور خود را بیان کند و از شرایط توجیه‌باور خود، آگاه شود. اما برون‌گرایان این شرط را برای توجیه‌باور نمی‌پذیرند و معتقدند که شرایطی علی‌هم‌وجود دارند که باعث توجیه‌باور می‌شوند و نیازی نیست که ما به هم‌هی این شرایط، آگاهی داشته باشیم.

آلوین پلنتینگا معتقد است که همان گونه که دکارت و لاک سرچشمه‌ی مبنای کلاسیک هستند، این‌ها منشأ درون‌گرایی کلاسیک نیز هستند. به گفقی او، ممکن است مورخان، ریشه‌ی درون‌گرایی را بسیار قبل از لاک و دکارت بدانند. مثلاً شاید آن را به آکادمی افلاطونی و یا خود افلاطون و سقراط برسانند. اما باید گفت سنت درون‌گرایی در قرون وسطی، در هاله‌ای از ابهام است و قطعاً ریشه‌ی مهم و نزدیک درون‌گرایی در قرائت معاصر آن، همان دیدگاه لاک و دکارت است (Plantinga, 1993, 11).

اما چه چیزی باعث شده است که این اندیشمندان، به درون‌گرایی رو آورند؟ به نظر پلنتینگا، ریشه‌ی درون‌گرایی را باید در وظیفه‌ی گزایی، جستجو کرد. لاک و دکارت، مفهومی وظیفه‌شناختی از توجیه در ذهن داشته‌اند، و این جنبه‌ی وظیفه‌شناختی مفهوم کلاسیک توجیه بوده است که به درون‌گرایی منجر شده است. نزد لاک و دکارت، مفهوم وظیفه یا الزام، در هر عمل باورساز، نقش اساسی را به عهده دارد. موجه بودن، از نظر دکارت، یعنی حق داشتن، هیچ وظیفه‌ی معرفتی را نقض نکردن، و انجام ندادن کاری بیش از حد مجاز. دیدگاه لاک هم، این است که ما به لحاظ معرفتی، وظیفه داریم که ذهنمان، هیچ چیزی را قطعانه تأیید نکند مگر این که دلیل معتبری داشته باشیم. اگر ما به وظایف و الزامات معرفتی خود عمل کنیم، آن‌گاه بر حق هستیم و دیگر مستحق سرزنش نیستیم. و در یک کلام، ما موجه هستیم (Plantinga, 1993, 12-14).

اما چگونه وظیفه‌گرایی منجر به درون‌گرایی شده است؟ اولین نکته‌ی قابل ذکر در این جا این است که به گفقی پلنتینگا، مراد لاک و دکارت از وظیفه، وظیفه‌ی انفسی^(۵۱) بوده است نه وظیفه‌ی آفاقی^(۵۲) (عینی). ممکن است وظیفه‌ی آفاقی و واقعی من، این باشد که A را انجام دهم، اما من خودم گمان می‌کنم که وظیفه‌ام انجام دادن B است. در این جا من باید B را انجام دهم و اگر B را، که وظیفه‌ی انفسی من است، ترک کنم، آن‌گاه مستحق سرزنش و ملامت هستم. بنابراین، خطاکاری و استحقاق سرزنش، مربوط به وظایف انفسی است. و لاک و دکارت هم از وظایف انفسی ما نسبت به باورهائمان سخن می‌گویند، و از این رو است که آن‌ها راجع به گناه و بی‌گناهی و مدح و ذم صحبت می‌کنند. مثلاً دکارت می‌گوید اگر من یقین نداشته باشم، و در عین حال باوری پیدا کنم، در این صورت، از اختیارم سوءاستفاده کرده و مستحق سرزنش هستم.

به گفتمانی پلنتینگا، اولین انگیزه‌ی درون‌گرایانه که از این مفهوم وظیفه شناختی توجیه برمی‌خیزد، این است که توجیه معرفتی، (یعنی، توجیه معرفتی انفسی، که من قابل سرزنش نباشم)، کاملاً به دست خود من و تحت اختیار من است. تنها چیزی که نیاز است، این است که وظیفه‌ی انفسی خ‌ویش را انجام دهم. ممکن است دستگاه معرفتی من، مخدوش شده باشد و مرا به حقیقت نرساند، اما در عین حال، توجیه یا عدم توجیه باورهای من، به دست خود من است.

در عین حال، پلنتینگا معتقد است که لاک و دکارت، علاوه بر وظیفه‌ی انفسی، از وظیفه‌ی آفاقی هم، سخن می‌گویند. دکارت، وظیفه‌ی آفاقی ما را این می‌داند که چیز غیرقطعی را تأیید نکنیم. و لاک وظیفه‌ی ما را این می‌داند که تنها چیزهایی را باور کنیم که دلایل خوبی برای آن‌ها داشته باشیم (یعنی چیزهایی را باور کنیم که با توجه به قرائن، به لحاظ معرفتی، محتمل به نظر برسند). تنظیم باورهایمان به این شیوه، یک وظیفه‌ی آفاقی است. در عین حال، لاک معتقد است که این وظیفه‌ی انفسی من نیز هست. پس وظیفه‌ی انفسی ما این است که تلاش کنیم تا باورهایمان را به شیوه‌ی مذکور تنظیم کنیم. اما این کافی نیست. بلکه ما باید در این تلاش خود، موفق هم بشویم تا قابل سرزنش نباشیم. به بیان دیگر، وظیفه‌ی آفاقی و وظیفه‌ی انفسی در این جا منطبق بر یکدیگرند. نظر دکارت هم به همین صورت است: اگر شما چیز غیرقطعی را تأیید کنید، قابل سرزنش هستید. هم وظیفه‌ی آفاقی خود را نقض کرده‌اید و هم وظیفه‌ی انفسی را.

بنابراین، دومین انگیزه‌ی درون‌گرایانه که از مفهوم وظیفه شناختی توجیه برمی‌خیزد، این است که در بخش وسیعی از وظایف آفاقی معرفتی، وظیفه‌ی آفاقی با وظیفه‌ی انفسی مطابقت می‌کند. آن‌چه را که شما به لحاظ آفاقی باید انجام دهید، به گونه‌ای است که اگر انجام ندهید، خطاکار و قابل سرزنش خواهید بود. ذات و سرشت ما مقتضی چنین ارتباطی بین وظیفه‌ی آفاقی و انفسی است. یعنی در بسیاری از موارد، یک انسان سالم می‌تواند بفهمد که یک باور خاص (به لحاظ آفاقی) برای او موجه است یا خیر.

این انگیزه‌ی دوم، برای درون‌گرایی سه پیامد دارد:

(۱) در بسیاری از موارد مهم، یک انسان سالم می‌تواند به راحتی بفهمد که وظیفه‌ی

معرفتی آفاقی او چیست.

(۲) در بسیاری از موارد مهم، یک انسان سالم می تواند به راحتی بفهمد که آیا یک قضیه، دارای آن ویژگی خاص است که بر اساس آن ویژگی می تواند در مورد توجیه قضیه نظر دهد یا خیر. (آن ویژگی خاص به نظر لاک، این است که قضیه با توجه به قطعیت، محتمل به نظر برسد، و نزد دکارت، آن ویژگی خاص، وضوح^(۵۳) و تمایز^(۵۴) است. بنابراین، به نظر لاک و دکارت ما مستقیماً نمی گوئیم که یک قضیه، موجه است یا خیر، بلکه ابتدا در می یابیم که آیا آن ویژگی خاص را دارد یا خیر، و سپس بر اساس آن نظر می دهیم. به عبارت دیگر، معیاری وجود دارد که مبر اساس آن معیار، در مورد توجیه قضیه داوری می کنیم.)

(۳) در بسیاری از موارد مهم، یک انسان سالم می تواند به راحتی بفهمد که آیا یک قضیه دارای آن ویژگی است که موجب توجیه قضیه می شود یا خیر. در برخی موارد، معیار یک چیز، با علت به وجود آمدن آن، متفاوت است؛ مثلاً معیار فشار خون با علت به وجود آمدن فشار خون، تفاوت دارد. اما در این جا معیار و علت توجیه یک چیز هستند. یعنی، خود همان ویژگی که من بر اساس آن می توانم در مورد توجیه قضیه، داوری کنم، خودش، علت و زمیروی توجیه قضیه است. و خطا در این جا نیز امکان ندارد. از نظر لاک، علت توجیه یک قضیه، این است که با توجه به قرائن، محتمل به نظر برسد و خود این چیز، معیاری برای تعیین توجیه نیز هست. از نظر دکارت هم، قطعیت^(۵۵) قضیه، باعث توجیه قضیه می شود و معیار تعیین توجیه نیز در نزد او همین بود. پس، یک انسان سالم می تواند به راحتی بفهمد که علت توجیه یک قضیه چیست، همان گونه که می توانست به راحتی بفهمد که معیار توجیه چیست. (Plantinga, 1993, 19-22).

به طور خلاصه، پلنتینگا معتقد است که اگر به منشأ سنتی درون گرایی برگردیم، مشاهده می کنیم که درون گرایی از وظیفه گفایی برمی خیزد. تصور وظیفه شناختی از توجیه، مستقیماً به درون گرایی منجر می شود. مفهوم محوری، این است که ما وظایف یا الزامات معرفتی داریم، و این، مستلزم درون گرایی می شود. از این رو، از دیدگاه پلنتینگا، توجیه، درون گرایی، و وظیفه گفایی معرفتی، سه جریان کاملاً مرتبط با یکدیگر هستند. در واقع پلنتینگا با جدا ساختن عقلانیت وظیفه شناختی و عقلانیت معرفتی از یکدیگر، نشان می دهد که هیچ انگیزه ای برای درون گرا شدن در معرفت وجود ندارد. از سوی دیگر،

او برای ارایی یک نظریه‌ی اثباتی در باب معرفت، به ساختار معرفتی آدمی، توجه ویژه می‌کند. به گفتنی او، ما حتی قبل از این که معیاری را کشف کنیم، بسیاری از باورهای خود را به طور مسلّم، معرفت می‌دانیم. از میان این باورها بسیاری از آنها را به صورت پایه پذیرفته‌ایم و مطمئن هستیم که آنها معرفت‌های پایه هستند. بر این اساس، او معتقد است که نمونه‌های زیادی در دستگاه معرفتی ما وجود دارند که ما آنها را معرفت می‌دانیم، اما با معیار مبنای‌گرایی کلاسیک هم خوانی ندارند. این نمونه‌های ناقص، بهترین دلیل برای ردّ مبنای‌گرایی کلاسیک هستند. پلنتینگا بعد از ردّ نظریات درون‌گرا در معرفت‌شناسی، نظریه‌ی او به شدت برون‌گرایانه در معرفت‌شناسی ارائه می‌دهد که در بخش بعد به آن اشاره خواهیم کرد.

عقلانیت علی

تمایز صریح میان درون‌گرایی و برون‌گرایی در معرفت‌شناسی از زمانی که ادموند گتیه^(۵۶) اشکال معروف خود را به تعریف سنتی از معرفت وارد کرد، شروع شد. او در سال ۱۹۶۳، با ارایی دو مثال نقض، تعریف سنتی از معرفت را زیر سؤال برد. یک مثال نقض گتیه، این است که اسمیت شواهدی قوی برای این قضیه در دست دارد که (الف) «جونز، مالک یک ماشین فورد است.» اسمیت، دوست دیگری به نام براون دارد که نمی‌داند الان در کجاست. در عین حال، او بر اساس قضیه‌ی (الف) قضیه‌ی (ب) را می‌سازد که «یا جونز مالک یک ماشین فورد است و یا براون در بارسلونا است.» باور اسمیت به قضیه‌ی (ب) موجه است، زیرا آن را به درستی از (الف)، که شواهدی قوی به نفع آن دارد، اتخاذ کرده است. حال، فرض کنید، علی‌رغم این شواهد قوی، جونز، واقعاً مالک ماشین فورد نباشد، اما کاملاً بر حسب اتفاق، براون در بارسلونا است. در این صورت نیز، (ب) صادق است، اسمیت به آن باور دارد، و باور او هم موجه است. در عین حال، نمی‌توان گفت که اسمیت به (ب) معرفت دارد (Gettier, 1963, 134-136).

رودریک چیزولم، در توضیح این اشکال می‌گوید: هرگاه بپذیریم که استقرا نیز می‌تواند باعث توجیه یک باور شود، آن‌گاه مشکلی در تعریف سنتی برای معرفت، پدید می‌آید که باید برطرف شود. بر اساس تعریف سنتی از معرفت، من در صورتی به یک قضیه معرفت

دارم که اولاً آن را باور داشته باشم، ثانیاً آن قضیه صادق باشد، و سوم آن که باور من به آن قضیه، موجه باشد. اما اگر قرار باشد که استقرا نیز موجب توجیه باور شود، آن گاه این امکان وجود دارد که قضیه‌ای موجه، ولی کاذب باشد، یعنی بر اساس استقرا، به نتیجه‌ای برسم که کاذب از آب در آید. اکنون، اگر وجود قضیه‌ی کاذب موجه را بپذیریم، این راه هم باید بپذیریم که امکان دارد من بر اساس آن قضیه‌ی کاذب موجه، که از کذبش آگاهی ندارم، باوری پیدا کنم که صادق از آب در آید. در این صورت، من باور صادق موجه پیدا کرده‌ام، امّا کسی به این باور صادق موجه، معرفت، اطلاق نمی‌کند (Chisholm, 1987, 103).

این شبهه، منشأ بسیاری از مباحث در معرفت‌شناسی گردید، به گونه‌ای که این بحث و جدل‌ها منجر به طرح دیدگاه‌های تازه‌ای در این رشته شد. پاسخ‌هایی که به شبهه‌ی گتیه^(۵۷) داده شد، در دسته‌های مختلفی جا می‌گرفتند. برخی تسلیم شبهه‌ی گتیه نشدند و بر تعریف سرتی، پافشاری کردند؛ برخی دیگر، با پذیرش شبهه‌ی گتیه، تعریف سنتی را از اساس، انکار کردند؛ و دسته‌ای دیگر نیز، تلاش کردند تا اصلاحاتی را در مفهوم توجیه به عمل آورند. اما در میان پاسخ‌های ارائه شده، برخی پاسخ‌ها به این سمت و سو پیش رفت که اصلاً نیازی نیست که ما به تمام شرایط توجیه باور خود، آگاهی داشته باشیم. ممکن است عواملی وجود داشته باشند که ما از آن عوامل، آگاهی نداشته باشیم، ولی آن‌ها در توجیه باور ما نقش داشته باشند. این‌جا بود که تمایز صریحی میان درون‌گرایی و برون‌گرایی در مباحث معرفت‌شناسی پیدا شد.

آلوین گلدمن یکی از پیشگامان برون‌گرایی در معرفت‌شناسی است. در تحلیل گلدمن، چرخشی بزرگ از تحلیل سنتی مشاهده می‌شود. در معرفت‌شناسی سنتی، مسائل معرفت‌شناختی، مسائلی مربوط به منطق و دلیل محسوب می‌شوند، اما گلدمن به جای تأکید بر دلایلی که یک فرد برای باور خود دارد، معرفت را اولاً و بالذات، مسأله‌ای مربوط به روابط علی می‌داند (Pojman, 1993, 137).

گلدمن، در نظریه‌ی علی خود در باب معرفت، معتقد شد که باید بین باور و واقعیّت مورد باور، رابطه‌ی علی برقرار باشد. او در مورد مثال نقض گتیه می‌گوید آن چه قضیه‌ی (ب) را صادق می‌کند، این واقعیّت است که براون، در بارسلونا است. اما این واقعیّت، هیچ ربطی به باور اسمیت به (ب) ندارد. یعنی، هیچ رابطه‌ی علی میان این واقعیّت که براون در

بارسلونا است و باور اسمیت به (ب)، وجود ندارد. بنابراین، به نظر گلدمن، وجود رابطه‌ی علی میان باور و واقعیت مورد باور، از شرایطی است که باید در تحلیل معرفت، گنجانده شود (Goldman, 1967, 137-138).

البقا و در نوشته‌های بعدی خود، اصلاحاتی را درباره‌ی نظریه‌اش به عمل می‌آورد و در نهایت، بر اساس نظریه‌ی اعتماد‌گرایی^(۵۸) خود معتقد می‌شود که توجیه باور بستگی به این دارد که فرایند تولید این باور، تا چه اندازه قابل اعتماد است. آیا این فرایند معمولاً باور صادق تولید می‌کند و می‌توان از این نظر، به آن اعتماد کرد یا خیر؟ اگر یک باور، از مجاری قابل اعتماد، تولید شود آن باور، موجه خواهد بود (Goldman, 1979, 292-306).

نکته‌ی قابل توجه در نظریه‌ی گلدمن و برون‌گرایان، این است که دیگر نیازی نیست که فاعل شناسا از وجه توجیه باور خود، آگاه باشد. معیار توجیه یک باور، از دیدگاه گلدمن، اعتمادپذیری دستگاه تولید کننده‌ی آن باور است. اما یک فاعل شناسا ممکن است حتی با تأمل در باورهایش، نتواند به اعتمادپذیری قوای تولیدکننده‌ی باورهایش پی ببرد. در عین حال، در عالم واقع، مسأله از دو حال، خارج نیست: یا قوای باورسازش قابل اعتمادند یا نیستند. اگر قابل اعتماد باشند، آن‌گاه باورهای او موجه هستند، و اگر نباشند، باورهای او موجه نخواهند بود (نک: مبینی، ۱۳۸۲، ب).

برون‌گرایی در معرفت‌شناسی، باعث طرح دیدگاه‌هایی نوین درباره‌ی عقلانیت باورهای دینی شده است. در این دیدگاه‌های جدید، عقلانیت معرفتی باور دینی، منوط به وجود استدلال به نفع آن نیست. کاملاً قابل تصور است که ما بدون وجود هر گونه استدلالی، به معرفت دینی دست یازیم. این مسأله بستگی به این دارد که آیا در ما دستگاهی باورساز که به گونه‌ای قابل اعتماد، باور دینی را تولید کند وجود دارد یا خیر. اگر چنین دستگاه قابل اعتمادی وجود داشته باشد، آن‌گاه باورهای دینی که از آن تولید می‌شوند، در صورتی که صادق باشند، معرفت به شمار می‌آیند. بنابراین، باید به روند علی ایجاد این باورها نگاه کرد، و اگر روند تولید این باورها قابل اعتماد بودند، آن‌گاه باورهای به دست آمده از آن، عقلانیت معرفتی را خواهند داشت. در نتیجه عقلانیت معرفتی باور، به اعتمادپذیری فرایند تولید آن بستگی دارد. ما می‌توانیم این گونه عقلانیت را «عقلانیت علی» بنامیم.

ویلیام آلستون^(۵۹) از شیوه‌ای باورساز^(۶۰) در دستگاه معرفتی انسان، سخن می‌گوید که می‌تواند موجب ادراک عرفانی^(۶۱) شود، همان‌گونه که شیوه‌های باورسازی هم در درون ما وجود دارند که توانایی ادراک حسّی^(۶۲) را دارند. و همان‌گونه که ادراک حسّی می‌تواند زمینه‌ی مناسبی برای تشکیل باورهای حسّی در ما شود، ادراک عرفانی هم، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی برای تشکیل باورهای دینی و عرفانی ما گردد. این باورهای دینی، در حالی که بدون وجود هر گونه استدلال، پدید آمده‌اند، اگر ناشی از چنین فرایند قابل اعتمادی باشند، آن‌گاه کاملاً موجّه و عقلانی خواهند بود (Alston, 1991, chapter 5).

پلنتینگا نیز تبیینی به شدت برون‌گرایانه از عقلانیتِ باور دینی ارائه می‌دهد. او در نظریه‌ی معرفت‌شناختی خود، اعتمادگرایی گلدمن را، به عنوان شرطی لازم و نه کافی، می‌پذیرد. پلنتینگا می‌گوید برای این که یک باور، دارای عقلانیت معرفتی، و به اصطلاح او دارای تضمین^(۶۳) باشد به چهار شرط نیاز دارد. اولاً این باور باید از دستگاهی تولید شده باشد که درست، کار کند. کارکرد صحیح یک دستگاه از دیدگاه پلنتینگا دارای اهمیت اساسی است، و از این روست که او نظریه‌ی خود را نظریه‌ی کارکرد صحیح^(۶۴) می‌نامد. بنابراین، اولین شرط عقلانیت معرفتی یک باور، یا به گفته‌ی پلنتینگا تضمین باور، این است که این باور، برآمده از قوایی باشد که به گونه‌ای درست کار می‌کنند و دچار هیچ نقصی نیستند. شرط دوم، آن است که محیط شناختی‌ای که باور در آن تولید می‌شود، همان‌گونه باشد که برنامه‌ریزی شده است. هر قوه‌ای، هر چند سالم باشد، ولی اگر در محیطی غیر از محیط طراحی شده قرار داده شود، نمی‌تواند درست، کار کند. مثلاً اگر ما دارای دستگاه تنفسی کاملاً سالمی باشیم، ولی به زیر آب برویم، این دستگاه نمی‌تواند درست فعالیت کند، زیرا در محیط نامتناسب، قرار گرفته است. به همین ترتیب، اگر قوای شناختی ما سالم باشند، اما در محیط نامتناسب و غیر برنامه‌ریزی شده باوری را شکل دهند، آن باور، تضمین نخواهد داشت. البتّه گفته‌ی پلنتینگا قوای شناختی ما با محیط شناختی ما وفق داده شده‌اند (حال یا توسط خدا، یا به جهت تکامل و یا به خاطر هر دو).

در عین حال، این‌گونه نیست که همواره کارکرد صحیح قوا در محیط مناسب به صدق، منجر شود و باور صادق را تولید کند. به عنوان مثال، اگر شما بیماری مُهلکی داشق باشید، ممکن است باورهایی غیر واقعی راجع به احتمال بهبودیتان در شما پدید آید؛ ممکن است

احتمال بسیار قوی تری از آن چه آمار می‌گوید بدهید. این باورها لزوماً ناشی از کارکرد نادرست قوا نیستند. شاید ما به گونه‌ای طراحی شده‌ایم که در این گونه‌ها مواقع، این گونه خوش‌بینی‌های غیر واقعی از خود نشان دهیم، چرا که این خوش‌بینی‌ها شانس بقای ما را افزایش می‌دهند. به طور کلی‌تر، بسیاری از باورهای ما تا اندازه‌ای نتیجه‌ی آرزواندیشی‌های^(۶۵) ما هستند، و این لزوماً بر نقص قوای باورساز ما دلالت ندارد. آرزواندیشی نیز، اهداف خاص خود را دارد، هرچند راست‌فأیی تمام‌عیار نداشته باشد. پس، در این گونه موارد، علی‌رغم این که قوای باورساز ما درست کار می‌کنند و در محیطی متناسب با برنامه قرار دارند، باز باور حاصل از آن‌ها عقلانیت معرفتی ندارد. شرط سوم عقلانیت معرفتی این است که هدف و غایت برنامه‌ی مذکور، تولید باور صادق باشد. اگر این برنامه‌ی هدفی غیر از صدق داشته باشد، آن‌گاه باور ما عقلانیت معرفتی نخواهد داشت. و بالأخره، شرط چهارم، این است که طرح و برنامه‌ی که برای این هدف در نظر گرفته شده است، باید طرح و برنامه‌ی خوب باشد. صرف این که هدف برنامه‌ریز، تولید باور صادق است، دلیل بر این نمی‌شود که برنامه‌ی که او برای این هدف طراحی کرده است، برنامه‌ی مناسب است و می‌تواند به این هدف منجر شود (Plantinga, 1993, 212-215).

یک باور برای شخص S، تضمین [=عقلانیت معرفتی] دارد تنها اگر آن باور در شخص S، به واسطه‌ی قوای شناختی که درست کار می‌کنند، (دچار هیچ نوع کژکاری نیستند)، تولید شده باشد، به گونه‌ای که این قوا در محیط شناختی‌ای قرار گرفته باشند که مناسب با آن نوع قوا باشد، و نیز برنامه‌ی این قوا، در عین حال که برنامه‌ی موفق است، برای رسیدن به صدق، طراحی شده باشد (Plantinga, 2000, 156).

پلنتینگا بر اساس این نظریه‌ی معرفتی خود، و با استفاده از اندیشه‌ی ه‌ای آکویناس^(۶۶) و کالون^(۶۷) معتقد می‌شود اگر خدا وجود داشته باشد، آن‌گاه کاملاً طبیعی است که فکر کنیم خداوند بر اساس حکمت و رحمت خود، دستگاهی معرفتی را به نام حسّ خداشناختی^(۶۸) در ما ایجاد کرده است تا در ما باورهای صادقی را درباره‌ی خویش، ایجاد کند. از سویی، خداوند مایل است که ما به شناخت او نایل شویم، و از سوی دیگر، راه استدلال، راهی مناسب و همگانی برای شناخت او نیست. پس، طبیعی است که او حسّ خداشناختی را در ما ایجاد کند تا این حسّ، در شرایطی خاص برانگیخته شود، و باورهای دینی صادق را تولید

کند. ما همان گونه که باورهای مربوط به ادراک حسّی و حافظه را در خود می یابیم، بدون آن که آگاهانه آن‌ها را برگزینیم، باورهای مربوط به خدا را نیز در شرایط خاص، در خود می یابیم، بدون آن که تصمیم به داشتن این باورها بگیریم و به دنبال کسب آن‌ها باشیم (Plantinga, 2000, 170-173).

حسّ خداشناختی ما در موقعیّت‌های بسیار گوناگونی برانگیخته می شود، و ما را از وجود خدا و عظمت او آگاه می کند. این شرایط و اوضاع و احوال، که باورهای راجع به خدا را در ما شکل می دهند، بسیار زیاد و متنوع هستند. اما نکفی اساسی در این طرح، این است که معرفت طبیعی به خدا از طریق استدلال و استنتاج حاصل نمی شود، بلکه به شیوه ای مستقیم تر و بی واسطه تر پدید می آید. این گونه نیست که ما به سبب رویارویی با اوضاع و احوال خاص، سریعاً استدلال‌هایی را ترتیب دهیم، و مثلاً بگوییم چون طبیعت خیلی با عظمت و باشکوه است، پس بای خداى دانا و قدرتمندی وجود داشته باشد. به نظر پلنتینگا چنین استدلال‌هایی، بسیار ضعیف و غیرقابل اعتنا هستند. در واقع، آن وضعیّت‌های خاص، *علت* ایجاد باورهای خداشناختی هستند و باورهای دربار هی خدا را مستقیماً در ما ایجاد می کنند. وقتی من خطاکاری خویش را می بینم، حسّ خداشناختی من به کار می افتد، اما نه از این راه که خطاکاری خود را *قرینه‌ای* برای وجود خدا یا نارضایتی او تلقّی کنم، بلکه در این وضعیّت، من صرفاً این باور را در خود می یابم که خدا از من راضی نیست. حسّ خداشناختی از این لحاظ، شبیه ادراکات مربوط به امور حسّی یا حافظه است (Plantinga, 2000, 175).

به گفقی پلنتینگا، باورهای دینی که به واسطه ی حسّ خداشناختی فرد به وجود می آیند، می توانند در حالی که به صورت پایه بوده و مبتنی بر استدلال نیستند، دارای عقلانیّت معرفتی باشند. حسّ خداشناختی، یک قوه، مکانیزم یا نیروی مولد باور است که در شرایط مناسب، باوری را تولید می کند که به لحاظ قرینه ای، مبتنی بر باورهای دیگر نیست. در این طرح، قوای شناختی ما به وسیله ی خدای دانا طرّاحی و خلق شده اند، و لذا به بهترین نحو برنامه ریزی شده اند. هم چنین هدف از این برنامه ریزی این است که ما به باورهای صادق دربارهی خدا برسیم. پس، هرگاه این قوه ی شناختی، درست، کار کند، به طور معمول، باورهای صادقی دربارهی خدا تولید می کند. از این رو، این باورها شرایط عقلانیّت معرفتی را دارند و می توانند معرفت به حساب آیند (Plantinga, 2000, 178-179).^(۶۹)

جمع‌بندی

چنان‌که مشاهده شد، قول به پایه بودن باورهای دینی که به تازگی در برخی مکاتب، مانند مکتب تجربه‌گرایی آلستون و نیز مکتب معرفت‌شناسی اصلاح‌شده^(۷۰) بر آن تأکید می‌شود، ریشه در تحولاتی دارد که در معرفت‌شناسی ایجاد شده است. بر اساس نظریه‌ی برون‌گرایی، عقلانیت معرفتی یک باور یا مجموع‌ه‌ی خاصی از باورها بستگی به این دارد که فرایندی قابل‌اعتماد برای تولید این دسته از باورها در دستگاه معرفتی ما وجود داشته باشد. مثلاً می‌توان فرایندهای باورساز خاصیتی را برای تولید باورهای حسیتی یا باورهای حافظه‌ای در نظر گرفت. به همین روش، به راحتی می‌توان برای تولید باورهای دینی نیز، یک فرایند باورساز دینی، یا به قول آلستون شیو‌ه‌ی باورساز عرفانی و یا به قول پلنتینگا حس‌خداشناختی، را تصور کرد.

مؤمنان، هرگز نیازی ندارند که اثبات کنند که چنین فرایند قابل‌اعتمادی در آن‌ها وجود دارد، هم‌چنان‌که نیازی ندارند در مورد فرایندهای معرفتی دیگرشان چنین کنند. آن‌ها قاطعانه اعتقاد به خدا را در خود می‌یابند و معتقدند که در این اعتقاد خود، عقلانی هستند. حال اگر به راستی باورشان از چنان فرایند قابل‌اعتمادی به وجود آمده باشد، آن‌گاه دارای عقلانیت معرفتی خواهد بود. تفاوت درون‌گرایی و برون‌گرایی، این است که در برون‌گرایی این تبیین اگر-آن‌گاه جایز است، اما درون‌گرایان این تبیین را هرگز روا نمی‌دانند. از نظر درون‌گرایان، یک باورکننده، برای این که باورش موجّه باشد، باید بتواند دقیقاً بیان کند که چرا باورش موجّه است و هرگز حق ندارد بگوید که اگر باور من دارای شرایط توجیه باشد، آن‌گاه موجّه خواهد بود. اصولاً شرایط توجیه باور، از دیدگاه درون‌گرایان، همان دلایل و قرائنی است که به نفع باور وجود دارد، و بنابراین، یک باورکننده، لزوماً باید به شرایط توجیه باورش، آگاهی داشته باشد.

امروزه، بسیاری از معرفت‌شناسان، به گونه‌ای، برون‌گرایی را در مسأل‌ه‌ی معرفت پذیرفته‌اند، و اختلاف آن‌ها تنها در میزان برون‌گرایی است. برای توضیح بیش‌تر این نکته می‌توانیم درون‌گرایی و برون‌گرایی را دو سر یک طیف بدانیم که معرفت‌شناسان، معمولاً در میان این دو نقطه قرار دارند. برخی از آن‌ها در حالی که قیده‌ای برون‌ی را در معرفت،

دخیل می‌دانند، بیشتر متمایل به درون‌گرایی هستند، و برخی دیگر، شدت برون‌گرایی آن‌ها بیش‌تر است و قیده‌های درونی کم‌تری را در معرفت، دخیل می‌دانند.

بنابراین، این‌گونه نیست که کسانی که تفسیری برون‌گرایانه از عقلانیت باور دینی ارائه می‌دهند هیچ‌گونه قید درونی را در آن دخیل ندانند. مثلاً پلنتینگا در عین حال که نظریه‌ای به شدت برون‌گرایانه ارائه داده است، قیدهایی درونی را نیز در تشکیل معرفت دینی، دخیل می‌داند. مثلاً او معتقد است که اگر حسّ خداشناختی، باور دینی پایه‌ای را در ما ایجاد کند و در عین حال، این باور دینی، مورد انتقاد و اشکال قرار گیرد، مؤمن باید به آن انتقاد و شُبهه توجّه کند و پاسخ آن را بدهد. در واقع، عقلانیت باور دینی پایه، یک عقلانیت اولیه و توجیه در بادی امر است که ممکن است بر اساس شبهات، که پلنتینگا آن‌ها را شرایط ناقض^(۷۱) می‌خواند، از بین برود. ما می‌توانیم برای حفظ عقلانیت آن باور، به دفع شبهات و نقض آن ناقض‌ها پردازیم. به نظر پلنتینگا دفاعی‌های دینی^(۷۲) دارای چنین کارکردی هستند. آن‌ها می‌توانند باور دینی ما را هم‌چنان عقلانی و موجه نگه دارند (Plantinga, 1983, 82-84).

نقد و بررسی برون‌گرایی و میزان دخالت آن در تشکیل معرفت، نیاز به تحقیقی جداگانه دارد. یکی از مزایای برون‌گرایی این است که جلوی شکّ گرای^(۷۳) در معرفت‌شناسی را می‌گیرد. زیرا معرفت، باور صادقی است که معلول شیوه‌های درستی باشد و دیگر، مهم نیست که فاعل شناسا بتواند تبیینی درباره‌ی این باورش ارائه دهد. مزیت دیگر آن نیز، این است که مشکل برخی از انواع استدلال، مانند استقرا را از بین می‌برد، زیرا در این دیدگاه، استقرا فرایندی قابل اعتماد شمرده می‌شود که به تولید باور می‌پردازد، و لذا باورهای مبتنی بر آن که معمولاً صادق هستند، دارای عقلانیت معرفتی خواهند بود. اما برون‌گرایی، دارای مشکلاتی نیز هست. مثلاً ما همیشه انتظار داریم که بتوانیم درباره‌ی باورهای خود، داوری کنیم و نحوه‌ی توجیه و عقلانیت باورهای خودمان را بدانیم. اما برون‌گرایی در این‌جا پاسخ قاطعی به ما نمی‌دهد، و ما را هم‌چنان منتظر نگاه می‌دارد.

در عین حال، اگر ما به این نتیجه برسیم که برخی شرایط بیرونی، در تشکیل معرفت، سهمیم هستند، آن‌گاه می‌توانیم مباحث معرفتی در اندیشوی اسلامی را نیز به شیوه‌ای جدید تنظیم کنیم. مثلاً می‌توانیم بحث معرفت فطری را در این چارچوب مطرح کنیم. یا می‌توانیم تبیینی برون‌گرایانه از علم حضوری^(۷۴) ارائه دهیم. علم حضوری، در حقیقت، نوعی تجربه

است که بر اثر حضور مستقیم و بی‌واسطه‌ی^(۷۵) شیء نزد ما ایجاد می‌شود. این تجربه، نوعی آگاهی^(۷۶) و فعّالیّت شناختی است که از قسّم باور نیست. در عین حال، این نوع تجربه و فعّالیّت شناختی را می‌توان به عنوان یکی از شیوه‌های باورساز در نظر گرفت که عرّت پیدایش بخش خاصی از باورهای ما می‌شود. باورهای حاصل از این شیوه‌ی باورساز، در حالی که به صورت پایه هستند، می‌توانند دارای عقلانیت معرفتی باشند. بر اساس این تبیین، ارتباط میان علم حضوری (یا تجربی حضوری) و علم حصولی (یا معرفت) در اصطلاح معرفت‌شناسانی آن، از نوع ارتباط ع لّی است و همین ارتباط ع لّی، برای اعتبار معرفتی باورهای به‌وجودآمده کفایت می‌کند.

پی‌نوشت‌ها:

1. rationality
2. religious belief
3. withholding
۴. این تقسیم سه‌گانه را برخی معرفت‌شناسان، از جمله رودریک چیزولم در کتاب *نظریه‌ی شناخت*، مطرح کرده‌اند. چیزولم، تفاوت این سه حالت ذهن را با مقایسه‌ی مؤمن، ملحد، و لادری‌گرا با یک‌دیگر نشان می‌دهد. مؤمن، باور دارد که خدا وجود دارد؛ ملحد باور دارد که خدایی وجود ندارد، و لادری‌گرا به هیچ‌کدام از این‌ها باور ندارد (Chisholm, 1987, 5).
5. omniscient
6. omnipotent
7. perfect good
8. creator
9. sustainer
10. epistemic rationality
11. truth
12. lucky guess
13. knowledge
14. justified true belief
15. Chisholm, Roderick Milton (1916-)
16. positive epistemic status
17. Sosa, Ernest
18. epistemic aptness
19. Plantinga, Alvin
20. warrant
21. means-end rationality
22. deliverances of reason
23. deontological rationality
24. necessary condition
25. Pascal, Blaise (1623-62)
26. James, William (1842-1910)

۲۷. لوئیس پویمان ، یک تفاوت دیدگاه جیمز با پاسکال را این می داند که اراده گرایی پاسکال ، نوعی اراده گرایی غیرمستقیم (Indirect volitionalism) است؛ ما نمی توانیم به سادگی اراده کنیم که باور دینی بیاوریم، بلکه باید با انجام اعمال دینی، کم کم باور دینی را در خود ایجاد کنیم . اما دیدگاه جیمز را می توان به اراده گرایی مستقیم (direct volitionalism) تفسیر کرد؛ یعنی ما به سادگی و بدون نیاز به مقدمات، می توانیم اراده کنیم که چه باوری داشته باشیم (Pojman, 1986, 380-381).

28. functionalist

29. fideism

۳۰. ویلیام آلستون، به گونه ای دیگر، عقلانیت عملی را به مسأله ی معرفت پیوند می زند. به گفتنی او سر و کار داشتن با قوای معرفتی فعلی خودمان، کاری عقلانی است. زیرا از سویی ما نمی توانیم بدون داشتن هیچ باوری زندگی کنیم و از سوی دیگر، هیچ قوه ی معرفتی دیگری را نمی شناسیم که جایگزین قوای فعلی کنیم، و حتی اگر چنین قوای جایگزینی هم وجود داشتند، ما دلیلی برای ترجیح آن قوا بر قوای فعلی نداشتیم . پس، چاره ای جز سر و کار داشتن با این قوای فعلی و باورهای حاصل از آن ها نداریم. به عبارت دیگر، باورهای حاصل از این قوا عقلانیت عملی دارند. اما چگونه ما از این عقلانیت عملی به عقلانیت معرفتی می رسیم؟ آلستون می گوید وقتی کسی به عقلانیت عملی یک دستگاه معرفتی معتقد می شود، در حقیقت، ملتزم شده است به این که آن دستگاه معرفتی، قابل اعتماد است و تولید معرفت می کند. این، عاقلانه نیست که من در حالی که معتقدم سر و کار داشتن با یک دستگاه معرفتی ، عقلانی است، از حکم کردن راجع به اعتمادپذیری آن دستگاه خودداری کنم و سخنی درباره ی آن نگویم. بنابراین، وقتی من معتقد به عقلانیت عملی یک دستگاه معرفتی می شوم، خود را ملتزم کرده ام به این که آن دستگاه، قابل اعتماد است و باعث توجیه معرفتی باورهای به دست آمده از آن می شود. به عبارت دیگر، با نشان دادن این که سر و کار داشتن با یک دستگاه باورساز، کاری عقلانی است، فرض اعتمادپذیری آن دستگاه نیز ، فرض معقولی می شود. در این جا نیز، چنان که توجیه کردید، هر چند آلستون عقلانیت عملی را به توجیه معرفتی پیوند می دهد و از راه عقلانیت عملی به توجیه معرفتی می رسد، اما به هیچ وجه ، آن دو را یک چیز نمی داند. توجیه معرفتی یک باور، از دیدگاه آلستون، بستگی به اعتمادپذیری دستگاه تولیدکننده ی آن باور دارد. او تنها می خواهد به وسیله ی عقلانیت عملی، دلیلی برای نشان دادن آن توجیه معرفتی فراهم کند، نه این که توجیه معرفتی یک باور را همان عقلانیت عملی آن بداند (Alston, 1991, chapter 4).

31. self evident

32. foundationalism

33. explanatory theory

34. Goldman, Alvin

35. Particularistic way

36. Quinn, Philip L.

37. irrational

38. classical foundationalism

39. incorrigible

40. Wolterstorff, Nicholas

41. the Enlightenment

42. Descartes, René (1596-1650)

43. Locke, John (1632-1704)

44. deontological

45. deontologism

46. evidentialism

47. natural theology

48. sufficient condition

49. internalism

- 50. externalism
- 51. subjective
- 52. objective
- 53. clarity
- 54. distinctness
- 55. certainty
- 56. Gettier, Edmund
- 57. Gettier problem

۵۸. reliabilism. اعتماد‌گرایان یک دسته از برون‌گرایان می‌باشند. دسقی دیگر طبیعت‌گرایان (naturalists) هستند. تفاوت این دو دسته، در این است که اعتماد‌گرایان مفهوم توجیه را می‌پذیرند و فرایند معرفتی قابل اعتماد را عاملی برای توجیه باور به حساب می‌آورند. اما طبیعت‌گرایان، از اساس، مفهوم توجیه را انکار می‌کنند. آن‌ها می‌گویند مفهوم توجیه، دارای باری هنجاری است، در حالی که ما در قبال باورهایمان، هیچ مسئولیتی که حاکی از هنجاری ب‌ودن باورهایمان باشد، نداریم. بنابراین، به نظر این دسته از برون‌گرایان، توجیه در معرفت، هیچ‌گونه دخالتی ندارد و معرفت، مسأله‌ای است مربوط به داشتن باورهایی که معلول شیوه‌های درستی باشند (Pojman, 1993, 290).

- 59. William P. Alston
- 60. doxastic practice
- 61. mystical perception
- 62. sensory perception
- 63. warrant
- 64. the theory of proper function
- 65. wishful thinking
- 66. Aquinas, Thomas (1224/6-74)
- 67. Calvin, John (1509-64)
- 68. sense of divinity

۶۹. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه پلنتینگا نک: محمدعلی مبینی، (۱۳۸۲ الف)، عقلانیت باور دینی از دیدگاه آلون پلنتینگا. نویسنده در این کتاب، طی سه فصل آرای پلنتینگا را در زمینه‌ی عقلانیت باور دینی، به تفصیل بیان کرده است. سپس در فصل چهارم، انتقادات برخی متفکران کاتولیک، نسبت به این رویکرد پروتستانی در مسیحیت ارائه شده، و در نهایت، در فصل پنجم، نقطه‌نظرات نویسنده در این باره مطرح گردیده است.

۷۰. reformed epistemology. آلون پلنتینگا و ولترستورف، از نمایندگان سرشناس این مکتب هستند. تجربه‌گرایی آلستون نیز از آن نظر که نقش استدلال را در عقلانیت باور دینی، تضعیف می‌کند، شبیه معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است. در عین حال، دیدگاه آلستون، تمایزهای اساسی با دیدگاه کسانی مانند پلنتینگا دارد. پلنتینگا در مدل پیشنهادی خود لزومی نمی‌بیند که نقشی برای تجربه‌ی دینی، آن‌گونه که ویلیام آلستون آن را مطرح می‌کند، قابل شود. تجربه‌ای که آلستون در این‌جا مطرح می‌کند، از نوع تجربه‌ی حسّی است. وی معتقد است که مؤمنین می‌توانند حضور مستقیم خداوند را تجربه کنند و باورهایی که از این طریق شکل می‌یابند، درست مانند باورهایی هستند که بر اساس تجربه‌ی حسّی ما نسبت به جهان فیزیکی، شکل می‌گیرند. اما پلنتینگا باورهای خداشناختی ما را لزوماً ناشی از تجربه‌ی مستقیم ما از حضور خداوند نمی‌داند. نکته‌ی قابل توجه این است که هر چند پلنتینگا برای تبیین نظریه‌ی خود از عنصر تجربه بهره‌ای نمی‌گیرد، تبیین آلستون را نیز برای توجیه اعتقادات دینی مناسب ارزیابی نمی‌کند. برای اطلاع بیشتر از تفاوت‌های دیدگاه پلنتینگا با دیدگاه آلستون نک: (Plantinga, 2000, 180-184).

- 71. defeating condition
- 72. theistic apologetics
- 73. skepticism
- 74. knowledge by presence
- 75. immediate
- 76. awareness

فهرست منابع

الف - منابع فارسی

۱. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۷۹)، *کلام جدید*، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه.
۲. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۷۷)، *دانش اسلامی و دانشگاه اسلامی*، قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳. مبینی، محمدعلی (۱۳۸۲ الف)، *عقلانیت باور دینی از دیدگاه آل وین پلتنینگا*، قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴. _____ (۱۳۸۲ ب)، «برون‌گرایی در معرفت‌شناسی آلون گلدمن؛ گزارشی از سه مقاله»، *مجله‌ی پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم*: شماره ۱۳-۱۴ (در شرف چاپ).
۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، *سلسله‌ی جلسات هم‌اندیشی معرفت‌شناسی (با حضور آقایان محمدتقی مصباح یزدی، صادق لاریجانی، محمد لکن‌هاوزن، و غلام‌رضا فیاضی)*، قم: سالن اجتماعات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ب - منابع انگلیسی

6. Alston, William (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* Ithaca: Cornell University Press.
7. Audi, Robert, and William J. Wainwright (1989), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment; New Essays in the Philosophy of Religion*, Ithaca and London: Cornell University Press.
8. Chisholm, Roderick M. (1987), *theory of knowledge*, New Delhi: Prentice-Hall of India.
9. Gettier, Edmund L. (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?" in Louis P. Pojman, ed., *The Theory of Knowledge*. (From *Analysis*, Vol. 23, Blackwell, 1963).
10. Goldman, Alvin I. (1967), "A Causal Theory of Knowing," in Louis P. Pojman, ed., *The Theory of Knowledge*. (Reprinted from *The Journal of Philosophy*, 64, 12, 1967).
11. _____ (1979) "Reliabilism: What Is Justified Belief?" in Louis P. Pojman, ed., *The Theory of Knowledge*. (Reprinted from G. S. Pappas, *Justification and Knowledge*, Dordrecht: D. Reidel, 1979).
12. James, William (1897), "The Will to Believe," in Louis P. Pojman, ed., *Philosophy of Religion*. (Reprinted from William James, *The Will to Believe*, New York: Longmans, Green & Co, 1897.)
13. Pascal, Blaise (1910), "The Wager," in Louis P. Pojman, ed., *Philosophy of Religion*. (Reprinted from Blaise Pascal, *Thoughts*, translated by W. F. Trotter, New York: Collier & Son, 1910.)
14. Plantinga, Alvin, and Nicholas Wolterstorff, (1983), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

15. — (1983), "Reason and Belief in God," in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, ed., *Faith and Rationality*.
16. — (1993), *Warrant: The Current Debate*, New York: Oxford University Press.
17. — (2000), *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.
18. Pojman, Louis, P. (1986), *Philosophy of Religion: An Anthology*, California: Wadsworth Publishing Company.
19. — (1993), *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, California: Wadsworth Publishing Company.
20. Quinn, Philip L. (1992), "The Foundations of Theism again: A Rejoinder to Plantinga," in Linda Zagzebski, ed., *Rational faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*.
21. Wolterstorff, Nicholas (1986), "The Migration of the Theistic Argument: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics," in Robert Audi and William J. Wainwright, ed., *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*.
22. Zagzebski, Linda (1992), *Rational faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
23. — (1992), "Religious Knowledge and the Virtues of Mind," in Zagzebski, Linda, ed., *Rational faith*.