

معرفت شناسی اصلاح شده و قرینه گرایی

ولی الله عباسی^۱

چکیده

توجیه و عقلانیت باور دینی یکی از مباحث مهم معرفت شناسی دینی است که امروزه در فلسفه دین جایگاه خاصی دارد. در پاسخ به موجه سازی باور دینی رویکردهای مختلفی اتخاذ شده است که معرفت شناسی اصلاح شده آنهاست و در چند سال اخیر از سوی فیلسوفان مشهوری مانند آلون، پلانینگا، نیکولاس ولترستورف و... مطرح شده است. نوشتار حاضر بر آن است که با توجه به مهمترین نمایندگان این مکتب (پلانینگا و ولترستورف) ادعاهای برخی از دیدگاههای آن را به تصویر بکشد. معرفت شناسان اصلاحی اندیش به طور قوی مبنایگرایی کلاسیک و قرینه گرایی را رد می کنند. بر همین اساس در این نوشتار نقدهای متفکران مبنایگرایان کلاسیک و قرینه گرایی بیان شده است، پس از تبیین، مبنایگرایی کلاسیک و قرینه گرایی را رد می کنند. بر همین اساس در این نوشتار نقدهای متفکران مبنایگرایان کلاسیک و قرینه گرایی بیان شده است، پس از تبیین مبنایگرایی کلاسیک و قرینه گرایی، اشکالات آنها طرح می شود.

کلید واژه‌ها

عقلانیت باور دینی، معرفت شناسی اصلاح شده، پلانتینگا، ولترستورف، مبنای گرای کلاسیک،
قرینه گرایی، اخلاق باور.

طرح مسأله

"توجیه"^۱ و عقلانیت باور دینی^۲ یکی از از مهمترین مباحث فلسفه دین است. به طوری که می‌توان پنج رویکرد معرفت شناسانه متفاوت را برای توجیه و عقلانیت باور دینی برشمرد:

۱- الهیات طبیعی؛ ۲- تحلیل مصلحتی از دین؛ ۳- ایمان گرایی؛ ۴- تجربه گرایی دینی؛ ۵- معرفت شناسی اصلاح شده. تا همین اواخر، در میان رویکردهای مختلف معرفت شناسی دینی، الهیات طبیعی رویکرد غالب در حوزه عقلانیت باورهای دینی بود که نماد "عقلگرایی حداکثر"^۳ به شمار می‌رود و بر اساس آن، عقلانیت و صدق توأم‌اند. جست‌وجوی وصفی جدید از عقلانیت باور دینی، در حال حاضر یکی از علایق عمده فلسفه دین انگلیسی آمریکایی است. برای برخی این امر صرفاً واکنشی موقتی در برابر شکاکیت دینی است، اما در واقع بخشی از آرزوی رایج برای بازآزمایی ماهیت عقلانیت است. آرزویی که در میان فیلسوفان، در زمینه‌هایی بسیار گوناگون همچون فلسفه اخلاق و سیاست، فلسفه علم و فلسفه ذهن یافت می‌شود و از دانشمندان برخاسته است که اصولاً تحت تأثیر اروپا بوده و نیز کسانی که به گونه تحلیلی تربیت شده‌اند. معرفت شناسی اصلاح شده^۴ مکتبی نو ظهور در عرصه عقلانیت باور دینی است که به رغم عمر نسبتاً کوتاهش، توان رقابت با سایر گرایش‌های موجود در معرفت شناسی دینی را پیدا نمود. این رویکرد در مقابل الهیات طبیعی، تفسیر دیگری از عقلانیت عرضه میکند و بر آن است که الهیات طبیعی بیجا و بی‌مورد است؛ "زیرا می‌خواهد که با بی

-
1. Justification
 2. rationality of religious belief
 3. strong rationalism
 4. reformed epistemology

ایمانی در سرزمین خودش (یعنی عقل متعارف انسانی) رو در رو شود" (پویمن، ص ۲۰۸).

آلویس پلانترینگا^۱ و نیکولاس ولتر ستورف^۲ از مهمترین نمایندگان و نظریه پردازان این مکتب اند. دلیل نامگذاری این مکتب به "معرفت شناسی اصلاح شده" تشابه دیدگاه طرفداران این مکتب به برخی از آرای مهم در شاخه اصلاح شده (کالوینیستی) پروتستانیسیم می باشد؛ جان کالوین^۳ متفکر الهیات اصلاح شده معتقد است: به برکت حس خدایی به هر جا بنگریم از کوه و دشت، خداوند را می بینیم. معرفت شناسان اصلاحی اندیش از این رهگذر، مساله توجیه را در حوزه های وسیعتر یعنی مابعدالطبیعه مطرح کردند و در پرتو این دیدگاه که خداوند ناظم و طراح کارکرد اعتقادات است، تصویری جامع و پیچیده درباره نحوه توجیه اعتقادات ارایه کرده و به صورت ترکیبی، دلیل مابعدالطبیعی و معرفت شناسانه های به نفع اعتقادات دینی اقامه کرده اند (تالیا فرو، ص ۹۸). به همین خاطر است که به این مکتب "معرفت شناسی کالوینی" هم می گویند.

بنابراین نام "اصلاح شده" فقط برای وابستگی برخی از طرفداران آن به سنت کلیسای اصلاح شده به آن داده شده است و هیچ اشاره ای به نقص سنت معرفت شناسی کاتولیک و لزوم تجدیدنظر و اصلاح در آن ندارد. همان طور که پلانترینگا در مقاله "معرفت شناسی اصلاح شده" گفته، وجه تسمیه این مکتب آن است که برخی طرفداران آن در کالج کالوین تدریس می کنند و تا حدی به منبع الهام جان کالوین و دیگر متفکران الهیات اصلاح شده نظر داشته اند (ص ۶۳). وی حتی برخی از چهره های اصلی کاتولیک مانند توماس آکویناس^۴ را هم در کنار کالوین در حوزه این نوع معرفت شناسی قرار می دهد. البته منتقدان معرفت شناسی اصلاح شده مدعی اصلی آن را در تقابل با آموزه ایمان عقلانی کاتولیکی دیده و در مقام پاسخ به آن از دیدگاه کاتولیکی

-
1. A. Plantinga
 2. N. Wolterstoff
 3. J. Calvin
 4. T. Aquinas

برآمده‌اند، حتی از تفسیر پلانتینگا از آرای آکویناس انتقاد کرده‌اند (جوادی، ص ۲۸). معرفت‌شناسی اصلاح شده متشکل از دو فرضیه عمده است: یکی اینکه افراد زیادی به صورت مبنایی یعنی بدون واسطه و نه براساس عقاید دیگر به بسیاری از عقاید در مورد خدا قائلند؛ و دیگر اینکه بدین سان آنان اغلب حق دارند به آن امور معتقد شوند (ولترستورف، "سنت اصلاح شده"، ص ۹۴).

متفکران وابسته به سنت معرفت‌شناسی اصلاح شده، به طور قوی "قرینه‌گرایی"^۱ را رد می‌کنند و معتقدند که اعتقادات دینی می‌توانند کاملاً موجه و معقول باشند، حتی اگر هیچ قرینه‌ای آنها را تأیید نکند. ابتدا باید دید منظور از "تأیید یک باور توسط قرائن" چیست. در این باره می‌توان دیدگاه‌های مختلفی اتخاذ کرد، اما معمولاً قرینه‌گرایان به گونه‌ای نظریه معرفت‌شناختی قائلند که مبنای کلاسیک^۲ خوانده می‌شود.

مبنای کلاسیک

زمانی مبنای مبنای مورد قبول عام بوده و هر چند جرح و تعدیلاتی پذیرفته است، هنوز هم طرفداران بسیار دارد. انگیزه‌های گرایش به این نظریه جذاب به نظر می‌آید. اگر تلاش کنیم همه باورهایمان را برحسب باورهای دیگر موجه سازیم، توجیه ما گرفتار تسلسل یا دور خواهد شد. بنابراین، باید برخی باورها باشند که نیازی به موجه شدن از طریق دیگر باورها نداشته باشند. به این دلیل که این باورها، مبنای همه معارف را شکل می‌دهند، باورهای پایه^۳ خوانده میشوند و گزاره‌های بیانگر آنها را گزاره‌هایی پایه^۴ می‌خوانند (مارتین، ص ۸۰-۸۱).

مبنای کلاسیک، تقریرهای مختلفی دارد، که در میان آنها مبنای کلاسیک "دیدگاهی بسیار رایج یا به عبارتی تنها دیدگاه موجود درباره ایمان، معرفت، اعتقاد موجه، عقلانیت

-
1. evidentialism
 2. classical foundationalism
 3. basicbeliefs
 4. basic stantent

و مفاهیمی از این دست " است (پلانتینگا، آیا اعتقاد به خدا...، ص ۵۰) که از روزگار افلاطون و ارسطو و هم مشربانشان مقبولیت وسیعی داشته و کماکان، به صورت دیدگاهی غالب، باقی مانده است، مدعای مشترک مبنانگرایان کلاسیک این است که باوری پایه است که یا بدیهی عقلی (اولی) ^۱ یا بدیهی حسی ^۲ و یا خطاناپذیر ^۳ باشد. کلیه فضایی دیگر در صورتی موجه و معقولند که از اینها استنتاج شده باشند.

مبنانگرای کلاسیک در اصطلاح پلانتینگا ترکیبی از مبنانگرای مدرن و مبنانگرای باستان و قرون وسطی است. در مبنانگرای باستان و قرون وسطی تنها دو دسته از باورها را واقعا پایه قلمداد میکردند. پلانتینگا برای بیان این دو دسته از باورها به آرای توماس آکویناس توجه ویژه‌ای میکند. به نظر آکویناس، یک قضیه اگر به صورت بدیهی اولی یا بدیهی حسی باشد می‌توان آن را به عنوان قضیه‌ای پایه پذیرفت. اما به گفته پلانتینگا، مبنانگرایان مدرن به جای فضایی بدیهی حسی، فضایی خطاناپذیر را مطرح کرده‌اند. از این رو، وی فضایی پایه را نزد مبنانگرایان کلاسیک شامل سه دسته "بدیهی حسی"، "بدهی اولی" و "خطاناپذیر" میداند.

ولترستورف در مقدمه خود، تبیینی از "مبنانگرای کلاسیک" ارائه می‌دهد که اندکی متفاوت است. این تفاوت، با توجه به مقصود ولترستورف، تفاوت محسوب نمی‌شود؛ آنچه وی آن را "مبنانگرای کلاسیک" می‌نامد، پلانتینگا "مبنانگرای مدرن" می‌نامد.

الف) بدیهی اولی (عقلی). ویژگی برجسته قضیه بدیهی اولی این است که با فهم یا درک آن می‌توان صدق آن را به راحتی یافت؛ مانند حقایق ساده علم ریاضی نظیر " $۱+۲=۳$ "، حقایق ساده منطقی، نظیر "هیچ انسانی هم مجرد و هم متاهل نیست"، حقایقی که از تعمیم حقایق ساده منطقی به دست می‌آید، نظیر "به ازای هر قضیه p ، عطف p به نقیض p خطاست". فهم یک قضیه بدیهی اولی برای دریافتن صدق آن کفایت میکند. البته این مفهوم نسبت به افراد فرق میکند؛ ممکن است قضیه‌ای برای کسی بدیهی اولی برای دریافتن صدق آن کفایت میکند. البته این مفهوم نسبت به افراد

-
1. self evident
 2. evident to senses
 3. incorrigible

فرق میکند؛ ممکن است قضیه‌های برای کسی بدیهی اولی باشد ولی برای دیگران نباشد. حقایق ساده علم حساب تقریباً برای همه افراد بدیهی اولی است. اما قضیه " $۱۷+۱۸=۳۴$ " ممکن است فقط برای برخی بدیهی اولی باشد. اما "صادق یافتن قضایا" یعنی چه؟ کسانی این مساله را به بصیرت^۱ انسان مربوط میدانند. پلانتینگا جنبه مهم بصیرت و به عبارت دیگر دو مولفه متناظر در ایده بداهت را اینگونه بیان میکند:

۱- مولفه معرفت شناختی، قضیه p فقط در صورتی برای شخص s بدیهی است که s دارای معرفت بیواسطه نسبت به p باشد؛ یعنی به p علم داشته باشد و این علم به p برمبنای معرفت به سایر قضایا نباشد. ۲- مولفه پدیدار شناختی، یک قضیه بدیهی به گونه‌ای است که "وقتی آنرا در ذهن حاضر میکنید یا مد نظر قرار می‌دهید، نوعی درخشش و وضوح دارد". یعنی همان که دکارت آن را "وضوح و تمایز"^۲ و لاک آن را "درخشش آشکار"^۳ نامیدند (همو، عقل و ایمان، ص ۱۳۷).

ب) بدیهی حسی. به گفته پلانتینگا اگر به مساله پیشین بسنده میشد - چنانکه گویا ارسطو چنین کرده است - آنگاه معرفت، محدود به اموری می‌شود که ضرورتاً صادق‌اند؛ زیرا احتمالاً شرط لازم بدیهی اولی بودن یک قضیه این سات که ضرورتاً صادق باشد و لذا هر قضیه دیگری نیز که از طریق شکل‌های بدیهی استدلال، از این قضایا نتیجه شوند خود نیز ضرورتاً صادق‌اند. این در حالی است که به نظر آکویناس، ما به برخی قضایا که ضرورت منطقی ندارد معرفت علمی داریم. چنانکه در علوم طبیعی که موضوع آنها اشیای مادی متغیر است، برخی حقایق که متعلق معرفت قرار می‌گیرند؛ قضایای ممکنه خاص‌اند. در واقع به نظر آکویناس قضایایی که آنها را صادق می‌یابیم بر دو نوعند: قضایای بدیهی اولی که متعلق درک و فهم قرار می‌گیرند و صدق آنها را به گونه‌ای که در قضیه " $۲+۱=۳$ " تماشا می‌کنیم؛ می‌یابیم؛ و قضایای بدیهی حسی که صدق آنها را از راه دیدن، شنیدن، چشیدن، لمس کردن و بوئیدن تشخیص می‌دهیم. مثلاً این قضیه که "این دیوار زرد است"، بداهت حسی دارد.

-
1. vision
 2. clarity and listinciness
 3. evident iuster

بنابراین پلانتینگا مقصود آکویناس از قضایای بدیهی همان قضایای مربوط به ادراک حسی میدانند؛ قضایایی که درستی و نادرستی‌شان را با کاربرد یکی از حواس تشخیص می‌دهیم. پس قضایایی مانند "درختی در مقابل من وجود دارد" و "برگ‌های آن درخت زرد است" از نظر آکویناس بدیهی حسی اند (بینی، ص ۲۴-۲۵).

ج) قضایای خطاناپذیر. مبنای دیگر تاکید کرده‌اند که قضایای واقعا پایه باید به یک معنای مهم یقینی^۱ باشند. به نظر پلانتینگا، دکارت قضایای بدیهی حسی را به صورت واقعا پایه نمی‌پذیرد، بلکه به نظر وی ادعاهای محتاطانه‌تری وجود دارند که ظاهراً ایمن از خطایند، نظیر این قضیه که "به نظرم میرسد که درختی را می‌بینم". پلانتینگا اینگونه بیان میکند: یک قضیه برای S واقعا پایه است فقط اگر برای S بدیهی اولی و یا خطاناپذیر باشد. تعریف پلانتینگا از قضیه خطاناپذیر به این صورت است: p برای S خطاناپذیر است اگر و فقط اگر (الف) ممکن نباشد که S، p را باور کند و p خطا باشد و (ب) ممکن نیست که، S، p را باور کند و p درست باشد.

به گفته پلانتینگا مبنای مبنای باستان و قرون وسطی متمایل به این عقیده بوده‌اند که یک قضیه برای یک شخص واقعا پایه است فقط اگر بدیهی اولی یا بدیهی حسی باشد؛ اما مبنای جدید، دکارت، لاک، لایپ نیتز و... متمایل به این عقیده بوده‌اند که یک قضیه برای S واقعا پایه است تنها اگر بدیهی اولی یا خطاناپذیر برای S باشند. مبنای کلاسیک، از دیدگاه پلانتینگا، شامل هر دو می‌شود. اما قضایای غیر پایه در چه صورت موجه‌اند؟ قضایای غیر پایه باید نوعی رابطه با قضایای واقعا پایه داشته باشند. به گفته پلانتینگا مبنای کلاسیک در تبیین این نوع رابطه اختلاف داشته‌اند. برخی گفته‌اند قضایای غیر پایه حتما باید از قضایای واقعا پایه استنتاج شده باشند. برخی دیگر معتدلتر بوده و گفته‌اند همین که قضایای واقعا پایه محتمل به نظر برسند کافی است. پلانتینگا با توجه به این دیدگاه معتدل‌تر معیار توجیه را از دیدگاه مبنای کلاسیک این گونه بیان میکند: یک باور برای یک شخص قابل پذیرش است اگر (و تنها اگر) این باور یا واقعا پایه (یعنی بدیهی اولی، خطاناپذیر، یا بدیهی حسی برای آن شخص) باشد و

1. certain

یا باور به آن بر پایه قضایایی باشد که آن قضایا خود قابل پذیرش باشند و این باور را به صورت قیاسی، استقرایی و یا نظریه‌ای حمایت کنند (همان، ص ۲۶).

از نظر معرفت‌شناسان اصلاحی اندیش، مبنای گرای کلاسیک بر خطاست؛ چرا که بسیاری از باورها از جمله باورهای دینی با آنکه ذاتا بدیهی اولی خطاناپذیر یا بدیهی حسی نیستند، با این حال یقینا موجه (واقعا پایه) اند. امکان دارد که در شرایطی خاص شخص، خود را به این امر معتقد بیابد که خداوند از وی انجام کاری را می‌خواهد و یا او را بخشیده است، وی در چنین باوری موجه خواهد بود. گرچه برای این باورها هیچ دلیلی در دست نداشته باشد. به اعتقاد پلانتینگا ممکن است برخی افراد به حق به خدا باوری به عنوان یک اصل پایه، یعنی به عنوان حقیقتی بنیادی معتقد باشند که (اگر حق با خدا باوران باشد) خداوند آنان را به قبول آن اعتقاد سوق داده است. این اعتقاد به عنوان یک اصل پایه می‌تواند عقیده‌ای مبنایی باشد که براساس هیچ مجموعه عقاید بنیادی تری توجیه نشده است.

به اعتقاد پلانتینگا، از این واقعیت که همه افراد، خدا باوری را به عنوان اصل پایه نمی‌پذیرند، لزوما نتیجه نمی‌شود که اعتقادات خدا باوران بی توجیه یا ناحق است. و دلیلی ندارد که پیشاپیش مسلم بدانیم که همه کس در مورد این مصادیق [عقاید پایه] با ما موافق خواهند بود. البته مسیحیان مفروض میگیرند که عقیده به خداوند عقیده‌ای کاملا حق و عقلانی است. اگر مسیحیان این عقیده را بر مبنای عقاید دیگر نپذیرفته باشند، نتیجه خواهند گرفت که این عقیده برای آنها عقیده‌ای پایه است و به صورتی کاملا حق این گونه است. ممکن است پیروان برتراند راسل و مادلین موراهر مخالف با این نظر باشند. ولی آیا مخالفت آنها بلاموضوع نیست؟ آیا باید ضوابط جامعه مسیحی با نمونه‌های آنها تطبیق کند؟ یقینا نه، جامعه مسیحی مسوول مجموعه نمونه‌های خویش است نه نمونه‌های آنها (تالیافرو، ص ۴۳۳).

قرینه گرایی

در فلسفه دین، قرینه‌گرایی عبارت است از این نگرش که عقلا باید به اعتقادات دینی باور داشته باشیم. این عقاید یا باید به وسیله دانسته‌های دیگر ما اثبات شوند یا به طرز

معقولی به صادق بودن آنها باور داشته باشیم (هاسکر، ص ۱۹۲-۱۹۳). قرینه‌گرایان معمولاً این نکته را نیز خاطرنشان می‌کنند که درجه اعتقاد فرد باید متناسب با قوت قرائن موید باشد تا حق عقلانیت ادا شود.

قرینه‌گرایی و همچنین مبنایگرایی کلاسیک (در مورد باور دینی) به رنه دکارت و جان لاک باز می‌گردد (پلانتینگا، مفاهیم بنیادی...، ص ۲۸، باورهای پایه، ص ۱۳۵) دکارت و لاک هر دو در زمانی می‌زیستند که جامعه دچار تحولات و دگرگونی‌های جدید و شدیدی بود و از نهضت فراگیر اصلاحات دینی، صد سال گذشته بود. دکارت و لاک زمانی سرگرم نگارش آثار فلسفی بودند که اختلاف دینی شدیدی در اروپا پدید آمده بود. از سویی میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها اختلاف بود و از سوی دیگر، پروتستان‌ها نیز با هم اختلافاتی داشتند. دکارت و لاک که مشاهده می‌کردند دین و باورهای دینی زیر سوال رفته است و می‌خواستند پاسخ گویند که چه چیزی می‌توانیم باور داشته باشیم؟ چگونه می‌توان به درستی باورها پی برد؟ چگونه و با چه روشی می‌توان به باورهای درست دست یافت؟

پاسخ دکارت و لاک، به مبنایگرایی کلاسیک معروف است که براساس آن، باوری پذیرفتنی و اعتمادپذیر است که مبتنی بر موجه‌سازی است؛ و مفهوم موجه‌سازی مبتنی بر مفهوم وظیفه و تکلیف است. اگر در چارچوبی که معرفت‌شناسی تکلیف می‌کند، وظیفه خویش را درست انجام دهید، وظیفه موجه‌سازی را انجام داده اید. مفهومی که دکارت و لاک از توجیه^۱ در نظر دارند، برگرفته از مبانی دینی آنهاست؛ در مسیحیت انسان در محضر حق موجه است. پرسشی که دکارت و لاک مطرح کردند این بود که کدام باورها موجه‌اند و شایستگی پذیرش دارند؟ (پلانتینگا، اصلاح معرفت شناسی...، ص ۶۴)

ولترستوف، چالش قرینه‌گرایانه به باور دینی را چنین تقریر می‌کند: اولاً مصرانه ادعا شده که برای یک شخص، مسیحیت و یا هر شکل دیگری از خدا باوری خطاست، مگر اینکه پذیرش آن برای او عقلانی باشد. ثانیاً این چالش بر این مساله تاکید دارد که

1. justification

پذیرش خدا باوری برای یک انسان عقلانی نیست، مگر آنکه او عقاید دینی خود را بر پایه عقاید دیگرش بپذیرد؛ اعتقاداتی که قرائن کافی برای تایید آن باورها فراهم می‌کنند. هیچ دینی پذیرفتنی نیست مگر آنکه معقول باشد و هیچ دینی معقول نیست مگر اینکه مقرون و موید به قرینه باشد. این همان چالش قرینه‌گرایانه است ("مقدمه عقل و ایمان"، ص ۲۱-۲۲).

ولترستورف بر آن است، که جان لاک اولین کسی بود که قرینه‌گرایی را به وضوح و با قوت مطرح کرد. "از نظر لاک" مبنای این چالش، جانبداری او از مبنای کلاسیک در خصوص عقلانیت بود. اگر چه دکارت مسلماً یک مبنای کلاسیک بود، اما این جای تردید است، او از هر جهت مبنای کلاسیک بود، به جز از لحاظ "معرفت علمی" (همان، ص ۲۲)، از دیدگاه وی، آنچه لاک انجام داد، همان مطالبات مبنای کلاسیک بود که دکارت آنها را برای باور علمی مقرر کرده بود ولی او آنها را برای اعتقاد معقول به طور کلی، مقرر می‌داشت. اگر قرار باشد کسی چیزی را به گونه‌ای معقول باور کند، باید مطالبات مبنای کلاسیک را برآورده سازد. لاک دریافته بود که مدعیات اصلی مسیحیت و مدعیات خدا باوری به طور کلی برای ما نه بدیهی‌اند و نه توصیف‌های خطاپذیر از حالات خود آگاهی ما، لذا وی اصرار داشت که برای اعتقادورزی عقلانی به آنها، نیازمند "قرینه" ایم. اگر قرار است در اعتقاد به آنها منطقی و معقول باشیم، آنها باید در روبروی نظام اعتقادی ما واقع شوند. لاک به عنوان یک پیشگام نهضت روشنگری در این نکته هیچ تردیدی نداشت که آدمی هرگز نباید به چیزی که اعتقاد داشتن بر آن معقول نیست، اعتقاد ورزد (همان، ص ۲۳).

به اعتقاد ولترسورف، در قلب دینداری لاک مشربانه، نوعی حس عمیق شکرگزاری از خداوند به خاطر اعطای عقل وجود دارد و نیز اطاعتی، همین اندازه عمیق از او در بهره جستن از عقل و کار بست شایسته آن. این تقید به اطاعت رفته رفته در قالبی ظاهر می‌گردد که با حصول یقین و اعتقاد به امر محتمل بر مبنای آنچه یقینی است، ارتباطی عمیق می‌یابد (همو، دینداری معرفت‌شناسانه...، ص ۱۴).

نزد فرد لاک مشرب، تلقی متفاوتی از ایمان وجود دارد که براساس آن، ایمان، مبتنی بر عقل است. خداوند از ما می‌خواهد انبوه داده‌های حیاتی را که در رقابت با

یکدیگر، خود را بر ما عرضه می‌کنند، بسنجیم در غیر این صورت رفتار ما بس غیر مسئولانه خواهد بود. "دینداری لاک مشرب، نه تنها در پی کشف و گردآوری و شرح قرآینی بر این مدعاست که کتاب مقدس سند بی‌خطای وحی پروردگار است، بلکه بر آن است تا در جهت اثبات این مدعای مقدم که خدا وجود دارد، قرآینی بیابد، گردآوری و شرح دهد (همان، ص ۱۵).

بر پایه تصویری که میناگرایی کلاسیک ارایه میکند، ذهنیات ما انسانها (تصدقات و تصورات) در صورتی مطابق با واقع است که عقلانی باشد و عقلانی بودن یا به تعبیری موجه بودن یک باور، به این است که یقینی یا مستنتج از قضایای بدیهی باشد. مطابق این دیدگاه یکی از روشهای استنتاج از قضایای یقینی، "قیاسی" است که به منظور بنا نهادن علم بیشتر بر پایه یقینیات مبنایی، مورد استعمال قرار می‌گیرد. روش دیگر "استقرار" است که گرچه از یقین و قطعیت قیاسی برخوردار نیست، ولی از آنجا که کمتر می‌توان به قیاس بسنده کرد، به آن نیاز است. پس بر اساس میناگرایی، معقولیت یک باور به این است که یا بدیهی باشد یا با قیاس و استقرا (روشهای استنتاج منطقی که مورد پذیرش میناگرایی است بر بدیهیات مبتنی گردد. چنین دیدگاهی در باب علم، این تصویر را بازسازی میکند که علم، باوری است صادق و موجه و چون تنها در اعتقاد داشتن به بدیهیات یقینی و گزاره‌های اشتقاقی که به روش استنتاج منطقی صحیح (قیاس و استقرا)، از این بدیهیات استنتاج شده‌اند، موجه و معقولیم، پس می‌توان گفت که بنابر دیدگاه میناگرایی، تنها به همین دو نوع از قضایا علم داریم و علم تنها در باب همین دو نوع از قضایا مطرح می‌گردد.

ولترسورف، میناگرایی را از همین نقطه، به چالش فرا میخواند و وی اولاً اظهار میدارد که میناگرا با مشکل یافتن گزاره‌های مبنایی به گونه‌ای که بتواند مینا و پایه علم قرار گیرند، روبه روست. این گزاره‌ها بنا به نظر میناگرایان باید هم صادق باشند و هم بی‌استدلال و به گونه‌ای یقینی صادق گردند و یافتن چنین گزاره‌ای بسیار مشکل است. برای مثال نمی‌توان گزاره‌هایی بی‌واسطه ادراک حسی را مبنایی و پایه دانست؛ چرا که این گزارش‌ها خطاناپذیر و یقینی نیستند، لذا حتی یک گزارش ابتدایی از ادراک حسی نظیر "گره‌ای بر بام می‌بینیم" پس از تحلیل سخت برای خطاناپذیر کردن آن، به

مدعای محتاطانه تری از قبیل "من گربه‌ای بر بام می‌بینیم" تحلیل می‌شود. به عبارتی دیگر گزاره‌های ناظر به عالم عین و اشیای خارجی، به گزاره‌های ناظر به حالات نفس و روان تبدیل میشوند و بنا به نظر ولترستورف "بعید به نظر میرسد که بتوانیم از علم درونی مان به گزاره‌های ناظر به حالات روانی، ساختار علم عینی (علم ناظر به عالم عین) را برپا کنیم" (عظیمی، ص ۴۰-۴۱).

ولترستورف بر آن است که با آنکه قیاس، یقین و قطعیت را نوید می‌دهد، اما "بیشتر قضایای کلی ناظر به اعیان فیزیکی، تضمین نشده‌اند" مثلاً این قضیه که "تمامی قوها بال دارند" از علم من (حتی اگر این علم یقینی باشد) به اینکه قوهای مشخصی که تا به حال برخورده ام (حتی با شمار زیاد) همگی دارای بال بوده‌اند، قابل استنتاج قیاسی نیست. علاوه بر این، "تمامی قوها بال دارند" قضیه‌ای مبنا و پایه نیز نیست و در باب آن چیزی که مستقیماً بدیهی باشد، وجود ندارد (هوک، ص ۱۵۹).

چنین انتقاداتی زمینه را برای دیدگاه ولترستورف، مبنی بر اینکه مبنای کلاسیک به نوعی رو به زوال است و بایستی رها گردد، فراهم می‌نماید. در عین حال، وی بیان میکند که چنین انکاری از مبنای کلاسیک، نه متضمن شکایت است (این نظر که هیچ چیز قابل شناخت نیست) و نه آسان‌گیری و ولنگاری معرفت‌شناختی (اینکه هر چیزی از کف برود) (همان، ص ۱۶۱، ن: ولترستورف، "سنت اصلاح شده").

انتقادات به باور دینی (واقعی بودن و قانونی بودن باور دینی)

از دوران روشنگری به بعد، دو نوع مساله انتقادی راجع به باور دینی وجود داشته است. از یک سو، کسانی می‌گفتند باورهای دینی، کاذب یا به هر روی نامحتملند؛ مثلاً در نهایت احتمال نمی‌رود کسی به نام خدا وجود داشته باشد. استدلال به وسیله مساله شر مهمترین انتقاد از این نوع است. چون در جهان شر وجود دارد، بنابراین قضیه "خدا وجود دارد" نمی‌تواند صادق باشد. از آنجا که این نوع انتقادات، انتقادات مربوط به صدق^۱ باور دینی است، می‌توان آن را مساله "واقعی بودن" باور دینی نامید. از سوی

1. de facto objections

دیگر، انتقاداتی وجود دارد که درباره صحت^۱ یا معقولیت^۲، یا توجیه، یا عقلانیت^۳ و یا مجموع دو ویژگی اخیر، توجیه عقلانی باور دینی، مطرح است.

در این انتقادات به صدق یا کذب باور دینی نمی‌پردازند و باور دینی ممکن است صادق یا کاذب باشد، اما اگر اتفاقاً صادق هم باشد، باز هم منتقدان می‌گویند مسائلی جدی در مورد پذیرش معقول و موجه بودن آن باور وجود دارد. از آنجا که این نوع انتقادات، انتقادات مربوط به اعتبار^۴ باور دینی است، می‌توان آن را مساله "قانونی بودن"^۵ نامید.

انتقادات دسته دوم نسبت به نوع اول از شیوع بیشتری برخوردارند و تاریخ طولانی دارند. دو نوع انتقاد "قانونی بودن" درباره باور دینی وجود دارد: یکی انتقاد "قرینه گرایانه" مبنی بر اینکه باور دینی (خدا باوری) موجه نیست؛ چون قرائن کافی در تایید آن وجود ندارد و لذا خدا باوری ناموجه (یعنی غیرمسئولانه) است. اما این انتقاد نسبت به انتقاد دوم چندان قوی نیست، البته عمده‌ترین انتقاد قانونی بودن به باور دینی است. پیشتر به انتقاد قرینه‌گرایانه به باور دینی اشاره کردیم، اما نوع دوم از این انتقاد یعنی انتقاد قانونی بودن در قرن ۱۹م مطرح شد. انتقادی که به نام سه "استاد بدبین" به باور دینی، یعنی نیچه، فروید و مارکس تداعی می‌شود (نک: پلانتینگا، دین و معرفت شناسی، ص ۵۹-۶۰).

این نوع انتقاد، انتقادی "طبیعت‌گرایانه"^۶ به باور دینی است که براساس آن "چیزی افزون بر طبیعت وجود ندارد" (آلتون، "احیای طبیعت‌گرایانه دین"، ص ۷۷). و لذا باور دینی "تضمین شده" نیست. طبیعت‌گرا بر آن است که دین سنتی را که براساس اعتقاد به ماوراء طبیعت بنا شده طرد نماید و دین و باور دینی را به امری فروتر یعنی طبیعت، تحویل (رد یا ارجاع) نماید.

-
1. propriety
 2. reasonability
 3. rationality
 4. de jure objections
 5. de jure criticism
 6. naturalistic

فروید و مارکس

زیگموند فروید پیشتاز دانش روانکاوری و از متفکران جنجال‌آفرین قرن است که دیدگاه‌های شگفت و بی‌سابقه‌ای در این عرصه ارایه کرده است. وی تبیینی از دین عرضه کرد که به تبیین روانشناختی از دین نامبردار است. موافق با توصیف فیلیپ رایف، روانکاوری فروید را می‌توان آخرین فرمول بندی عمده سکولاریزم در قرنهای ۱۹ دانست. سده‌های ۱۸ و ۱۹م عصر ظهور پیام آوران سکولاریزم است. نیچه، فروید و مارکس که هر کدام به نحوی باور دینی را مورد انتقاد قرار دادند، از مهمترین این پیام آوران‌اند. مراد از پیام آوران سکولاریزم، کسانی است که مانند انبیا رسالت و پیامی را برای بشریت عرضه می‌کنند و مدعی برنامه نجات بشریت‌اند، اما برخلاف انبیا الهی (ع) نه تنها رسالت خود را از جانب خداوند متعال نگرفته‌اند، بلکه پیام آنها بر انقطاع از آسمان، استغناء از وحی، رقابت با انبیا، حذف دین از عرصه‌های گوناگون بشر و موهوم پنداشتن حقایق آسمانی بنیان نهاده شده است (فرامرز قراملکی، هندسه معرفتی کلام جدید، ص ۲۵۲-۲۵۳).

فروید در تحلیل خاستگاه و علل گرایش به دین نظریه‌ای اخذ کرده است که منجر به موهوم پنداری باورهای دینی شده است (آینده یک پندار، ص ۱۸۶-۱۸۷). وی دین و باورهای دینی را "فرافکنی" ذهن و روان آدمی میدانند: "اعتقاد دینی ناشی از فرافکنیهایی است که به قصد تسکین انواع خاصی از کشمکش ناآگاهانه [است]" (آلتون، "تبیینهای روانشناختی از دین"، ص ۶۷).

فروید در کتاب توتام و تابو دین را براساس جنایت نخستین بشر تفسیر میکند و اولین گونه دین را "توتامیسیم" ذکر میکند (نک: توتام و تابو) او تصور میکند که در روزگاران نخستین، انسانها در گروه‌های کوچک زندگی میکردند و هر گروه، تحت تسلط پدر، که مالک همه زنان بود، قرار داشت. فرزندان که حسادت پدر را برانگیختند، اخراج یا کشته میشدند، اما آنان با یکدیگر متحد شده پدر را کشتند و در اینجا به منشأ توتام میرسیم.

بدین ترتیب، معلوم می‌شود که مفهوم خدا اساساً همان تصویر پدر انسانی است، اما در اندازه‌های بزرگتر (کویری، ص ۲۲۰-۲۲۱). فروید با تبیین ظهور دین در تمدن و نوع

نیازهای انسانی که رفع می‌نماید، آشکار و نهان، به ارزیابی عقاید دینی در پرتو روانشناختی پرداخته و به این نتیجه میرسد که عقاید دینی، با آنکه همچون تعلیم بنیادین جهان و سرنوشت انسان نمایان شده‌اند، اما جز پندار نیستند. "این عقاید که همچون تعلیم اعلام می‌شوند، تجربه یا نتایج نهایی تفکر نیستند؛ بلکه پندارها، تحقق قدیمی‌ترین خواست‌های نوع بشر است و سر قوت آنها در قوت آن خواست‌ها نهفته است" (رو، ص ۱۹۶).

"می‌توان دوران نخستین زندگی را، یعنی دوران کودکی را با وضع بشر در مقابل طبیعت مقایسه و سنجش نمود. انسان ابتدایی مانند کودکی ناتوان و پانگرفته، در برابر توانایی و قدرت طبیعت است. کودک در برابر پدر ترس و وحشت دارد و از خشم او می‌هراسد، در صورتی که از سوی دیگر آگاه است که همین پدر، او را در برابر خطرهای احتمالی و حوادث خارجی حفظ و حراست مینماید" (آینده یک پندار، ص ۱۷۴). از این رو، بشر با قیاس و قرینه، خدایی در مقیاس بسیار بزرگتر میسازد؛ خدایی که باید نسبت به وی هم خوب داشت و هم حرمت و تکریم ورزید؛ یعنی همان صفاتی که پدر داشت، به این خدایان نیز داده می‌شود (توکلی، ص ۲۳).

بنابراین، براساس دیدگاه فروید، خداباوری از یک ساختار و مکانیزم روانی برمی‌خیزد که وی آن را "دلخوشی خیالی" می‌نامد. انسان در مواجهه با طبیعت سرد و خشن، وحشت زده و درمانده (ناآگاهانه) پدری در آسمان جعل میکند که از حیث قدرت و علم و خیرخواهی، بسی والاتر از پدر زمینی است. و این پدر آسمانی (خدا) ما را دوست دارد و از ما مراقبت میکند. بر این اساس، باور به خدا، یک توهم است که از ساختار دلخوشی خیالی برمی‌خیزد. منشأ چنین توهمی، کژکاری^۱ و بدکاری^۲ قوای ادراکی نیست آنگونه که مارکس بدان قائل است، بلکه ناشی از فرآیندهای شناختی است که هدفشان ایجاد باور صادق نیست.

1. malfunction
2. disfunction

وقتی فروید میگوید خدا باوری نامعقول است، نظر اصلی‌اش این است که این نوع باور از کارکرد مناسب و آزاد فرایندهای باورساز پدید نیامده که هدفشان عرضه باور صادق به ماست. بدین معنا که پیش فرض اطمینان بخشی منسوب به قوای ادراکی دارای کارکرد درست را نمی‌توان به فرایندهایی نسبت داد که باور به خدا را پدید آورده‌اند. منبع خدا باوری همان قوای ادراکی ما نیست که هدفشان ایجاد صدق است یا اگر خدا باوری از چنین قوایی پدید آورده باشد، عواملی در کارکرد این قوا و در نتیجه در ایجاد این خدا باوری موثر بوده‌اند. بنابراین، خدا باوری هم به این سبب نامعقول است و هم از آن رو که با سایر باورهای معقول ناسازگار است. بدین دلیل، پیش فرض اطمینان بخشی را نمی‌توان به باور دینی نسبت داد (پلانتینگا، دین و معرفت شناسی، ص ۶۵-۶۶).

در مکتب مارکس، دین ناشی از خیال و توهم است، پس نمودار امور دینی غوطه ور شدن در خیالات و منافی خود آگاهی حقیقی است (جلالی مقدم، ص ۱۵۹). مارکس در مورد ادیان میگوید: "به طور کلی، تمام ادیان جز بازتاب خیالی نیروهای خارجی که بر زندگی روزانه انسانها فرمانروایی می‌کنند، نیست، بازتابی که در آن نیروهای ناسوتی چهره نیروهای لاهوتی را به خود میگیرند" (پی تیر، ص ۱۰۵).

مفصل‌ترین عبارت مارکس درباره دین، در کتاب نقد فلسفه حق هگل آمده است؛ او در این اثر، رهیافت کلی‌اش را در مورد تحلیل دین به گونه‌ای بسیار فشرده بیان میکند. مبنای نقد غیرمذهبی او این است که، انسان دین را میسازد، نه دین انسان را. به سخن دیگر، دین همان خودآگاهی انسانی است که یا هنوز خودش را پیدا نکرده و یا دوباره خودش را گم کرده است. اما انسان موجودی انتزاعی نیست که خارج از جهان چنبره زده باشد. انسان، همان جهان انسانی، دولت و جامعه است. همین دولت و جامعه است که دین را به صورت یک آگاهی جهانی واژگونی [یعنی یک جهان آگاهی تحریف شده، به تعبیر پلانتینگا] ایجاد میکند (همیلتون، ص ۱۴۱-۱۴۳). بنابراین از دیدگاه مارکس، باور دینی محصول کارکرد بد قوای ادراکی است که واکنشی در مقابل کارکرد منفی اجتماعی و سیاسی است.

فروکاستن قانونی بودن باور دینی به واقعی بودن آن

بحث از توجیه و عقلانیت باور دینی (قانونی بودن باور دینی) را نمی‌توان جدا از پرسش "آیا باور دینی یا خدا باوری صادق است؟" (واقعی بودن باور دینی) پاسخ داد. واضح است که اگر باور دینی صادق باشد، پس به احتمال زیاد معقول و موجه هم است؛ زیرا از طریق قوای ادراکی، آزاد از دخالت عوامل دیگر و با کارکرد مناسب و با هدف ایجاد باور دینی پدید آمده است. از این رو، اگر باور دینی صادق باشد، معقول هم است. از سوی دیگر، اگر باور دینی یا خدا باوری کاذب باشد (و اگر مثلاً طبیعت‌گرایی صادق باشد)، آن وقت این باورها مستلزم خطای سنگینی میشوند و به دشواری می‌توان پذیرفت که قوای ادراکی ما درست کار می‌کنند و معطوف به ایجاد باور صادقند. بنابراین، هر ساز و کاری که این باورها را پدید آورده باشد، یا بد کار میکند، یا مانند خیال‌بافی معطوف به هدف دیگری جز رسیدن به صدق است.

ملاحظه این مطلب ما را متوجه نکته مهمی در تفسیر فروید و مارکس از انتقاد قانونی بودن باور دینی می‌کند. از نظر پلانتینگا مسأله عقلانیت (یا فقدان عقلانیت) باور دینی اساساً یک مسأله معرفت‌شناختی نیست، بلکه در بنیاد، یک مسأله متافیزیکی یا کلامی و یا دینی است؛ و با پاسخ به آن باید پاسخ دهیم که انسانها چگونه موجودی‌اند، و قوای معرفتی آنان در هنگام کارکرد مناسب، چه نوع باوری را ایجاد می‌کنند؟ پاسخ دیدگاه شخص را در مورد ماهیت باورهای معقول یا نامعقول انسان مشخص میکند و یا به هر حال بر آن تأثیر فراوانی می‌گذارد. اما پاسخ بستگی دارد به اینکه الهیات دینی (مثلاً الهیات مسیحی) صادق یا کاذب باشد و بنابراین مناقشه بر سر معقولیت خدا باوری، به معنای کنونی، را نمی‌توان فقط با توجه به ملاحظات معرفت‌شناختی فرونشاند. این مناقشه اساساً یک مناقشه معرفت‌شناختی محض نیست، بلکه مناقشه‌ای متافیزیکی یا کلامی است (دین و معرفت‌شناسی، ص ۷۰-۷۹).

بنابراین مسأله عقلانیت باور دینی و مناقشه در مورد آن را صرفاً با توسل به معرفت‌شناسی نمی‌توان فرو نشاند؛ زیرا اصولاً مناقشه‌ای است درباره صدق باور دینی. بنابراین برای داوری درباره الهیات دینی باید اثبات کنیم که باور دینی صادق است. اما این مسأله قانونی بودن باور دینی که مسأله فروید و مارکس است، نهایتاً از مسأله واقعی

بودن آن جدا نیست، و لذا برای پاسخگویی به مسأله نخست باید قبلا مسأله دوم را بدانیم.

معرفت شناسی اصلاح شده و "اخلاق باور"

نکته مهم در بررسی معرفت شناسی اصلاح شده، این است که این نظریه در مقابل نظریه اخلاق باور^۱ قرار دارد. بحث اخلاق باور در دوران جدید و بر مبنای عقلگرایی مدرن توسط دلیو. کی. کلیفورد^۲ مطرح شد. کلیفورد فیلسوفی دلیل‌گراست. وی در مقاله پرآوازه خود "اخلاق باور" (ص ۳۸۳-۳۸۷) استدلال میکند که باور داشتن به گزاره‌های، بدون دلیل کافی غیر اخلاقی و غیرمسئولانه است. پس باور به یک گزاره در صورتی اخلاقی و مقتضای اخلاق باور است که مؤید به ادله کافی باشد. کلیفورد مینویسد: "همیشه و همه جا و برای همه کس، اعتقاد به هر چیزی بر مبنای قرائن ناکافی، کاری خطا و نادرست است. فرض کنید شخص در دوران کودکی یا پس از آن عقیده‌های را پذیرفته است، و آن عقیده را از خار هر گونه اشکالی که در ذهنش می‌خلد، به دور و ایمن نگه میدارد... و طرح پرسش‌هایی را که موجب تشویش آن عقیده میشوند، کافرکیشانه تلقی میکند. زندگی چنین شخصی گناهی عظیم در قبال نوع بشر است... تحقیق درباره قرائن یک عقیده کاری نیست که یک بار و برای همیشه انجام پذیرد و واجد اعتباری قطعی باشد. هرگز نباید مانع شک شد؛ زیرا یا می‌توان آن شک را بر مبنای پژوهش‌های پیشین، واقعا مرتفع کرد، یا این شک ثابت میکند که آن پژوهش‌ها کامل نبوده‌اند" (پترسون، ص ۷۳؛ نک: کلیفورد، ص ۳۲۴).

دیدگاه کلیفورد با انتقادات مهمی روبه‌رو شد. ویلیام جیمز^۳ این نظریه را نپذیرفت و در مقالهای تحت عنوان "اراده معطوف به باور" گفت: "در زندگی روزمره شاهدیم که برای یک اعتقاد و باور، ادله کافی و وافی معمولا حاصل نیست. راهنمای ما در حالت عادی ایمان است. اگر این عامل از دست انسان گرفته شود، ما دست به هیچ عملی

1. ethics of belief

2. W.K.Clifford

3. W. James

نخواهیم زد" (ص ۳۸۸-۳۹۶). کلیفورد همچنین میگوید تمامی باورهای ما و شیوه کسب آنها بر دیگران تأثیر میگذارد و به همین دلیل موظفیم عقلانیت را در همه امور تکمیل کنیم. وی می‌نویسد: باور هیچ انسانی... موضوعی شخصی نیست که صرفاً به او مربوط شود و افرادی که گفته‌های اثبات نشده و مورد چون و چرا قرار نگرفته را به خاطر "لذت و تسلی شخصی خود" می‌پذیرند، تأثیری گمراه کننده دارد (سوین برن، ص ۵۲).

ریچارد سوئین برن در مورد این ادعا می‌نویسد: این سخن در مواردی که تأثیرات انسان بسیار مسلم و مسئولیت او روشن است، مثل وظایف ولی نسبت به فرزندان خود، یا معلم نسبت به شاگردان یا کشیش نسبت به اعضای کلیسا کاملاً درست است. اما یقیناً حیطة‌ای از اخلاقیات شخصی وجود دارد که در آن فرد می‌تواند آنچه را مایل به انجام آن است انتخاب کند، حتی اگر برخی افراد دیگر که وی مسئولیتی نسبت به آنها ندارد، از مشاهده آنچه وی انجام می‌دهد گمراه شوند. البته خارج از زمینه روابط پدر فرزندی، هر کجا بزرگسالان عاقل به رفتار یک فرد می‌نگرند، ممکن است تأثیر عمل ناشیست او بر آنان فقط این باشد که آنها در آینده از اینگونه اعمال دوری کنند. به نظر میرسد که کلیفورد در بیان نکته‌ای که اساساً درست است مبالغه کرده است (همانجا). پلانتینگا، کلیفورد را نمونه درخشان (و تا حدی مبالغه‌آمیز) مشرب مبنایگرایی و قرینه‌گرایی معرفی میکند. از نظر پلانتینگا، اساس دیدگاه هم‌مشربان کلیفورد این است که دسته‌ای از قضایا تحت عنوان f وجود دارد، و اعتقاد من به خدا فقط و فقط در صورتی عقلانی است که در نسبت با f واضح باشد. "اجازه دهید که اعتقادات مقبول یک شخص را همراه با روابط مختلف منطقی و معرفتی موجود میان آنها، "ساختار معرفتی" آن شخص بنامیم. پس مجموعه f مبانی ساختار معرفتی را تشکیل می‌دهد و برای شخص S یک قضیه (p) فقط و فقط در صورتی عقلانی مقبول است که در نسبت با f بدیهی باشد" (کنی، ص ۱۴۶).

از نظر کلیفورد تفاوتی بین اعتقاد دینی و سایر اعتقادات نیست. از دید وی هر اعتقاد (از هر قسم که باشد) فقط در صورتی عقلاً مقبول است که قرائن کافی برای آن وجود داشته باشد. و او به جد تأکید می‌ورزد که پذیرش اعتقادی که فاقد قرائن کافی است، کاری است شرورانه، غیر اخلاقی، خبثت آمیز و حتی شاید خلاف ادب: "کسانی در خور رفتار نیکویند که از خلوص اعتقاداتشان غیورانه محافظت کنند، مبدا آن اعتقادات بر بنیانی نادرست قرار گیرند و رنگی به خود پذیرند که آن را هرگز نتوان زدود." "اعتقاد به هر چیز بر مبنای قرائن ناکافی، همیشه، همه جا و برای همه کس کاری خطا و نادرست است" (پلانتینگا، "آیا اعتقاد به خدا..."، ص ۱۶). و از آنجایی که اعتقاد خداپاوران مبتنی بر قرائن ناکافی است، لذا ایشان در خور طعن و تعری های مذکورند. از نظر او، خداپاور در بهترین حالت آفتی بی‌زیان و در بدترین حالت خطری تهدیدکننده برای جامعه است و در هر حال باید او را طرد کرد.

به عقیده پلانتینگا، مدعای کلیفورد اشکالات مهمی دارد. برای مثال، او نمی‌گوید که حد کفایت قرائن چقدر است. مهمتر از این، مفهوم قرینه هم تقریباً به اندازه مفهوم عقلانیت مبهم و پیچیده است: قرینه چیست؟ از کجا می‌فهمید که قرائنی در دست دارید؟ قرائن در چه موقع به حد کفایت یا بسندگی می‌رسند؟ به علاوه شخصی فکر می‌کند که قرینه کافی برای قضیه p در دست دارد اما در نفس الامر قرینه‌اش در حد کفایت نباشد، آیا در این صورت اعتقاد او به p نامعقول است؟ این امکان وجود دارد که شخصی برای اعتقادی کاذب قرینه کافی داشته باشد یا فیزیکدانان معاصر برای اعتقاداتشان قرینه کافی ندارد. شخصی برای قضیه‌های کاذب مبنی بر آنکه وی به قضیه p قرینه کافی دارد، قرینه کافی داشته باشد، آیا اعتقاد او به p نامعقول است؟ احتمالاً پاسخ منفی است. اما اگر پاسخ منفی باشد آن وقت برخلاف مدعای کلیفورد، داشتن قرینه کافی شرط لازم برای اعتقاد عقلانی نسبت به قضیه p نیست (همان، ص ۱۷).

پس از نقد معیار قرینه گرایانه در مورد باور دینی، به ارایه دیدگاه ایجابی و اثباتی معرفت‌شناسی اصلاح شده در خصوص مساله توجیه یا معقولیت باور دینی می‌پردازیم از دیدگاه معرفت‌شناسان اصلاحی اندیش، شرایط ناشناخته شده زیادی هست که در آن شرایط، باور به خدا، باوری واقعا پایه است، اما نباید چنین تصور کرد که آنان هر

باوری را در هر شرایطی، واقعا پایه می‌شمارند و لذا نباید آنها را به پذیرش عدم عقلانیت متهم نمود. پلانتینگا این موضوع را با رد معیار معناداری پوزیتیویست‌ها مقایسه میکند و می‌گوید پوزیتیویست‌ها با اطمینان، معیار تحقیق‌پذیری خود را به دست گرفتند و بسیاری از گزاره‌هایی را که آشکارا معنادارند، بی‌معنا اعلام کردند. حال فرض کنید کسی تنسیقی از این معیار را نپذیرد، آیا به این معناست که او ملتزم به این عقیده است که جمله‌ای بی‌معنا و مهمل، برخلاف ظاهرش، معنای روشنی دارد؟ قطعاً اینطور نیست. اما در این صورت این مطلب در مورد معرفت‌شناسی اصلاح‌گرا صدق میکند. این واقعیت را که وی معیار پایه بودن واقعی را که مبنای‌گرایی کلاسیک ارایه کرده است، رد میکند، بدین معنا نیست که وی را مستلزم کرده است که هر باوری را واقعا پایه بداند (محمد رضایی، ص ۱۵۱).

ویژگی اصلی «باور واقعا پایه» وجود شرایط توجیه‌کننده است که مبنای اعتقاد مذکور باشد و با توجه به همین ابتننا بر شرایط خاص است که باورهای غیرمعقول و خرافی از دایره باورهای واقعا پایه خارج میشوند. بر همین اساس است که پلانتینگا معتقد است که باور شخص به گزاره‌ای دقیقاً وقتی موجه است که اعتقاد از رهگذر قوای معرفتی شخص که به وجه صحیح و سالم کار می‌کنند (در اوضاع و احوالی که برای آن طرح‌ریزی شده‌اند)، پدید آمده باشد. وی توصیفی از قوای شخص را مرجح می‌داند که به وجه صحیح و سالم کار کنند و کار آنها به همان‌سان باشد که خداوند قصد کرده است به آن‌سان عمل کنند. به علاوه فرد خدا باور ممکن بیندیشد که خداوند مردمان را بدان‌سان طرح و تدبیر نموده است که به وجود او باور بیاورند. اگر این مطلب درست باشد، چنین باوری موجه است. (ویرنگا، ص ۱۰۲).

پلانتینگا معتقد است که اعتقادات پایه‌ای وجود دارند که بر قرائن گزاره‌ای مبتنی نیستند و لذا به توفیق گزاره‌ای نیاز ندارند. در واقع، اگر بتوان این قبیل اعتقادات را «بدون نقض فرایض معرفتی یا بدون ابتلای به نوعی نقصان فکری» تصدیق کرد، می‌توان آنها را واقعا پایه دانست. به نظر پلانتینگا، بسیاری از اعتقادات دینی می‌توانند واقعا پایه باشند: «تحت شرایطی که برای بسیاری از مردم قابل تشخیص است، کاملاً معقول، خردمندانه، و به لحاظ عقلی شایسته و قابل قبول است که [به پاره‌ای اعتقادات دینی]

باور داشته باشیم، بدون آنکه [آن اعتقادات را] براساس قرائن [گزاره‌های] پذیرفته باشیم. (بازینجر، ص ۳۱۴).

پلانتینگا پیش از پرداختن به این مطلب که آیا اعتقاد به خدا، باوری پایه است، بر تمایز بین اعتقاد یا باور به وجود خداوند که همان باور به گزاره «خدا وجود دارد» است، با اعتقاد به خدا تاکید می‌ورزد. اعتقاد به اینکه «خداوند وجود دارد» صرفاً تصدیق این گزاره است که آنچه خدا می‌خوانیم، واقعا هست. در اینجا بر سر مطلب نخست است، اما پلانتینگا، برای رعایت اختصار، همان عبارت «اعتقاد به خدا» را به جای عبارت «اعتقاد به اینکه خدا وجود دارد» به کار می‌برد.

پلانتینگا در پی اثبات آن است که اعتقاد به خدا، یک باور پایه به معنای اخص است. چکیده استدلال او به این شرح است: در جامعه دینداران باورهای نمونه‌ای یافت می‌شود که هرکدام، در شرایط خاص، یک باور پایه به معنای اخص است. برای مثال ممکن است یک فرد متدین در هنگام مطالعه کتاب مقدس، عمیقاً احساس کند که «خداوند با او سخن می‌گوید» یا پس از انجام کاری که آن را شرارت آمیز میدانند، معتقد شود که «خداوند از کار او ناخرسند است» و پس از اعتراف به گناه و توبه اعتقاد می‌یابد که «خداوند گناه او را آمرزیده است». بنابراین، شرایط فراوانی همچون گناه، حق‌شناسی، احساس خطر، مواجهه با برخی پدیده‌های عالم و ... وجود دارند؛ که چون محقق شوند، متدینان به گزاره‌هایی این‌چنینی به صورت پایه و به نحو معقولی، اعتقاد می‌یابند: «خداوند با من سخن می‌گوید»، «خداوند همه هستی را آفریده است»، «خداوند مرا آفریده است».

پلانتینگا اعتراف می‌کند که پدیدارشناسی شرایط یاد شده کاری بسیار دشوار و نیازمند پژوهشی گسترده است اما مسلم است که باورهایی از این دست می‌توانند در برخی شرایط، باورهای پایه به معنای اخص باشند. (فلسفه دین، ص ۲۰-۲۱).

دیدگاه پلانتینگا بی‌شبهت به دیدگاه مدافعان دلیل کلاسیک تجربه دینی نیست، اما او چنین نمی‌اندیشد که باید به روش استدلال مبتنی بر تجربه، ظاهراً تجربه خدا، وجود الهی را استنتاج کنیم، بلکه معتقد است تجارب ما از خدا واقعیت او را بی‌واسطه در اختیار ما می‌نهد. (گاتینگ، ص ۱۴۴). دقیقاً همانطوری که تجربه حسی موضوعات

مادی پیرامون ما را در اختیار ما می‌نهد. مطابق دیدگاه پلانتینگا، فرد در وضعی خاص (برای مثال هنگام مشاهده آسمان پرستاره) به خدا باور می‌یابد. مشاهده آسمان پرستاره قرینه‌ای برای اعتقاد به خدا نیست، بلکه یک ساز و کار مسبب است. به عبارت دیگر، خداوند مقدر فرموده است که وضعیت C سبب ایجاد اعتقاد p به فرد شوند، اما دیگر لازم نیست بین C و محتوای p رابطه خاصی وجود داشته باشد. بنابراین پلانتینگا نمی‌خواهد بگوید وضع C سبب می‌شود که فرد به تجربه مستقیم خدا نایل شود، بلکه فقط می‌گوید: در وضع C اعتقاد به خدا در فرد برانگیخته می‌شود، (مبینی، ص ۵۹).

نقد معرفت‌شناسی اصلاح شده

وقتی پلانتینگا متذکر می‌شود که باور به وجود خدا، در واقع باوری پایه است و نیازی به استدلال و قرینه ندارد، بسیاری از متفکران بر وی انتقاد کرده‌اند. از جمله این نقدها، نقد جی، ون هوک (۱۹۳۹ م) می‌باشد. وی در مقاله‌های با عنوان «علم باور و معرفت‌شناسی اصلاح شده» این سوال را طرح می‌کند که براساس الگوی معرفت‌شناسی مابعد میناگرایی یا اصلاح شده، علم، دقیقا چیست؟ و چگونه با «باور صرف» یا «باور معقول» تمایز دارد؟ آیا معرفت‌شناسان اصلاح شده، اساسا با این ادعا که به وجود خداوند علم دارند در مقابل صرف باور داشتن به خداوند، به چیزی با اهمیت (علاوه بر باور صرف) دست می‌یابند؟

از دیدگاه ون هوک، مطابق دیدگاه میناگرایی، گزاره اعتقادی صرفا در صورتی می‌تواند (علم) تلقی گردد که یا قضیه‌ای مبنایی (پایه)، باشد و یا گزاره‌ای که به شیوه‌ای مناسب از قضایای پایه، مشتق شده است و چنانچه کسانی در میناگرایی تردید کنند - همچنان که پلانتینگا و ولترستورف چنین کرده‌اند - در این صورت دو راه بیشتر باقی نمی‌ماند؛ «شخص می‌تواند یا با معیارها و ضوابط میناگرایی موافقت داشته باشد و واقعا این مطلب را که ما هیچ علمی نداریم (یا حداقل علم زیادی نداریم)، تصدیق نماید و یا معیارهای ضعیف‌تری که علم را ممکن می‌سازد، مورد پذیرش قرار می‌دهد (درصد آنگونه که به عنوان مثال، چنانچه معیارها به اندازه کافی تنزل یافته باشند)، [آموزگار] همواره قادر خواهد بود درجه قبولی را به تمامی دانش‌آموزان عطا

کند. (ص ۱۶۱). وی در ادامه میگوید اگر قرار باشد که معیارهای علم به صورت ضعیف‌تر ارایه گردند، در آن صورت به تقریری از نسبی‌گرایی - نظیر آن چیزی که ریچارد رورتی، فیلسوف معاصر آمریکایی تعریف میکرد - نزدیک شده ایم. از نظر رورتی، علم اساساً «آن چیزی است که اقران به ما اجازه اظهارش را میدهند» (ص ۱۶۲). هوک ضمن توضیح دیدگاه رورتی، خاطرنشان میسازد که مقصود وی نقد رورتی نیست بلکه طرح این سوال است که آیا معرفت‌شناسی اصلاح شده، بهتر از نسبی‌گرایی رورتی خدمت خواهد کرد؟ وی اینگونه به بررسی نظریه پلانتینگا می‌پردازد. پلانتینگا با این حکم موافق است که روایت‌های معمول مبنای‌گرایی (آنچه وی آنها را مبنای‌گرایی افراطی یا سنتی مینامد) غیر قابل دفاع و حتی ناسازگارند. اما وی متمایل به پذیرش مبنای‌گرایی حداقلی یا ضعیف می‌باشد. در حقیقت پلانتینگا مدعی است که اعتقاد به خدا می‌تواند در سطح مبنا و پایه علم قرار داده شود یا به تعبیری دیگر، اعتقاد به خدا گزاره‌های «واقعا پایه» است. این بدین معنی است که وی نمی‌کوشد تا وجود خداوند را از دیگر قضایای بدیهی استنتاج کند و نیز سعی نمی‌کند تا با روش استقراء از داده‌های تردیدآمیز حواس به وجود خداوند نایل آید. در عوض وی با جایگزینی اعتقاد به خدا در سطح پایه و مبنایی علم آغاز میکند. هر چقدر هم که چنین عملی در نزد بسیاری از مسیحیان نهضت اصلاح دینی جذاب بنماید، سوال ون هوک این است که آیا این نظریه، بیرون از منطقه گزندرپیدرز^۱ (یا مکانهایی نظیر آن) را پوشش می‌دهد.

هوک بر آن است که براساس فهم وی، تلاش اصلی پلانتینگا در فلسفه دین رد این اتهام است که اعتقاد به خداوند نامعقول است. وی مکرراً طی استدلالات پرقوت و اغلب پیچیده مدعیان منکران خدا را، مبنی بر اینکه اعتقاد به خدا، غیرموجه، نامعقول و حتی شاید غیراخلاقی است، مخدوش میسازد. یکی از تدابیر وی نشان دادن این مطلب بوده است که اعتقاد به خداوند به لحاظ معرفتی، در وضعیتی مشابه با وضعیت اعتقادات منکران خدا (و بالاخره اعتقاد هرکس دیگر) قرار دارد، اما در عین حال اعتقاد به خدا با سهولت بیشتری قابل اثبات است. اعتقاد به وجود دیگر اشخاص و اعتقاد به وجود جهان

۱. شهری در جنوب غربی پیشگان که اغلب مردم آن پروتستان می‌باشند.

طبیعت که بیش از پنج دقیقه از وجودش گذشته است، از این جمله می‌باشد. پلانتینگا می‌پرسد وقتی اعتقاد داشتن به وجود دیگر اشخاص، علاوه بر وجود خودمان (گرچه وجود خودمان نیز قابل اثبات نیست)، نامعقول نیست، چرا اعتقاد به خداوند نامعقول باشد؟ منکر وجود خدا نامعقول بودن اعتقاد به خدا را اثبات نکرده و لذا، خدا باور با اعتقاد به خداوند، هیچگونه اصل معرفت‌شناختی را نقض ننموده است. از دیدگاه ون هوک، کار پلانتینگا در این محدوده موفقیت بزرگی بوده است و اولین بهره برداران آن، خدا باورانیاند که در معتقد بودن به باورهایی که عقلگرایان آنها را نامعقول می‌شمارند، بیشتر موضعی تدافعی و حتی اعتداری دارند و با کمک پلانتینگا، خدا باور اجازه نمی‌دهد که مورد ریشخند و استهزاء سکولارها واقع گردد.

هوک نسبت به بحث پلانتینگا، مبنی بر اینکه اعتقاد به خداوند معقول و حتی برای برخی از مردم پایه است، اعتراضی ندارد، اما اعتراض میکند که برایم روشن نیست که چگونه می‌توان از این بحث به ادعای علم، منتقل شد. علیرغم این، بی تردید برخی از اقران خدا باور نیز اعتراض می‌کنند که چنانچه اعتقاد به خداوند واقعا پایه محسوب گردد، پس می‌توان مدعی پایه‌ای بودن هر باوری گردید، (ص ۱۴۶-۱۶۵). پلانتینگا خود در کتاب عقل و ایمان این اعتراضات را پیش‌بینی کرده و به آن چنین پاسخ می‌دهد: «اگر باور به خدا واقعا پایه است، چرا دقیقا هر اعتقادی نتواند اعتقادی واقعا پایه باشد؟ آیا نمی‌توانیم همین سخن را در مورد هر امر عجیب و غریبی که می‌توان تصورش را کرد بگوییم؟ درباره وودو^۱ [= مراسم سحر و جادو، به خصوص در هاییتی] یا طالع بینی چه می‌توان گفت؟ یا در مورد این باور که کدو تنبل بزرگ در جشن هالووین [= عید قدیسان در آخرین شب ماه اکتبر] باز خواهد گشت، چه می‌توان گفت: آیا می‌توان آن را باوری پایه به شمار آورد؟ فرض کنید من اعتقاد ارم اگر بازوانم را با نیروی کافی به حرکت درآورم، می‌توانم از زمین برخاسته، در محدوده اتاق پرواز کنم؛ آیا پس از این ادعا که این اعتقاد پایه است می‌توانم در برابر اتهام فقدان عقلانیت از خود دفاع کنم؟ اگر باور به خدا را باوری واقعا پایه بدانیم آیا ملتزم به پذیرش این رای نمی‌شویم

1. voodoo

که هر اعتقادی را اعتقادی واقعا پایه تلقی کنیم و به این ترتیب آیا دروازه‌های ورود به «خرد‌گریزی» و «موهوم پرستی» را نگشوده ایم؟ قطعا اینگونه نیست. طبق نظر معرفت‌شناسی اصلاحگرا، در اوضاع و احوال خاصی باورهای خاصی واقعا پایه‌اند؛ همان باورها ممکن است در اوضاع و احوال دیگری واقعا پایه نباشد... آنچه معرفت‌شناس اصلاحگرا اعتقاد دارد این است که شرایط شناخته شده زیادی هست که در آن شرایط، باور به خدا، باوری واقعا پایه است؛ اما چرا باید تصور شود که ملتزم به این عقیده می‌شود که هر اعتقادی در هر شرایطی واقعا پایه است. یا حتی به این ادعا ملتزم می‌شود که برای هر باوری، شرایطی وجود دارد که در آن شرایط، آن باور واقعا پایه است آیا درست است که او معیارهای واقعا پایه بودن را که توسط مبناگرایان کلاسیک ارایه شده است، رد میکند؟ اما چرا باید آن را التزام وی به پذیرش عدم عقلانیت تصور کرد. (عقل و ایمان، ۱۷۴-۱۷۵).

اما از نظر ون هوک، پلانتینگا این اعتراض را بسیار ساده انگاشته است. مطابق با گفته پلانتینگا، مطمئنا معرفت‌شناسی اصلاح شده ملزم نیست که اعتقاد به کدو تنبل بزرگ را واقعا پایه بداند، اما مطلب این نیست، مساله این است که آیا معرفت‌شناسی اصلاح شده می‌تواند یک طرفدار و حامی جدی کدو تنبل بزرگ (یا کدو باور) را نشان دهد که اعتقادش واقعا پایه نباشد و چنانچه معرفت‌شناسی اصلاح شده بر چنین کاری قادر نباشد، آیا ما به مجموعه اقران نسبی گرایانه رورتنی بازگشت نکرده ایم؟ آیا یک ناظر بی‌طرف حکم نمی‌کند که اختلاف عمده خدا باور و کدو باور در ادعای واقعا پایه بودن، در این است که یکی از این دو، در مقایسه با دیگری از جمعیت طرفدار بیشتری برخوردار است؟ اما چگونه چنین امری مناسب و شایسته است؟ حتی اگر نظر پلانتینگا را مبنی بر اینکه هیچ چیزی از دست نمی‌رود، تصدیق کنیم و با اخراج موارد ظاهراً نامعقول جهت پایه بودن موافق باشیم، دشوار به نظر می‌آید که پیروان ادیان بزرگ جهان و منکران دین نتوانند ادعا کنند که اعتقاداتشان در سطح واقعا پایه‌ای علم، جای می‌گیرد. به اعتقاد هوک، یکی از مشکلات در این حالت این است که معیار عقلانیت به قدری ترخیصی و نسبی‌گرایانه است که نمی‌توان آن را به عنوان معیار و ضابطه علم، به خدمت گرفت. بنا به تفسیر پلانتینگا از عقلانیت، عقلانی بودن یا نبودن یک شخص، با

مناسبات موجود بین اعتقادات مختلفش یا به گفته پلانتینگا «ساختار معرفتی» آن شخص در ارتباط است. شخصی را که اعتقاداتش به نحو متقابل با هم سازگارند، یا کسی که مثلا برای پاره‌ای از اعتقادات خاص خود دلایل مناسبی را در اختیار دارد، حتی در صورتی که بسیاری از اعتقاداتش خطا باشند، می‌توان عقلانی دانست. چنانچه تمامی گزارشهای هواشناسی از کولاک بزرگی خبر دهند، اعتقاد شخص بر اینکه برف خواهد بارید و اینکه وی باید چکمه‌هایش را جهت کار با خود ببرد، عقلانی، محسوب می‌گردد، در عین حال که طوفان ممکن است رخ ندهد. پس انسان می‌تواند به نحو معقول معتقد به باوری باشد که آن باور خطا از کار درآید. به تعبیر دیگر، عقلانیت تضمین صدق نیست. (ص ۱۶۶-۱۶۷).

در نهایت ون هوک بر آن است که با آنکه بسط بیشتر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده ممکن است بر وضوح برخی موضوعاتی که وی مطرح نمود یاری رساند، اما ظاهرا تاکنون در فراهم آوردن معیاری برای علم، که جایگزین معیار مبنایگرایی سنتی گردد، بی‌توفیق بوده است. بدون وجود یک معیار برای آنچه به نحو مشروع، علم تلقی می‌گردد (و به ویژه بدون ارایه معیاری جهت قضایای مبنا یا پایه) شخص متحیر میماند که آیا معرفت‌شناسی اصلاح‌شده می‌تواند از نوعی نسبیگرایی همچون نسبیگرایی رورتی، به دور ماند یا خیر؟ یا شاید هم علم به عنوان امری رایج و عام که مورد توافق همگان است، حقیقتا در معرض زوال و نابودی نیست، اما در این صورت باز شخص مبهور و در تحیر است که آیا انتخاب بین معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و شکاکیت ایمان‌گرایانه (اینکه شخص به خداوند باور داشته باشد، منتها ادعای علم داشتن نکند)، جز ترجیح زبانی صرف، درباره چگونگی کاربرد لفظ مسلما مفید «علم» است یا خیر؛ زیرا چنانکه ریچارد پاپکین، تاریخ فلسفه‌نویسن برجسته شکاکیت، نشان داده است، شک‌گرایی در باب ارزش مدعیات علمی، بدون شک با اعتقاد دینی ضرورتا ناسازگار است، شخص می‌تواند قلبا به «خدای قادر متعال» اعتقاد ورزد، بدون اینکه نسبت به این اعتقادات ادعای علم داشته باشد. اما آیا در اینجا ادعای علم داشتن، به این اعتقاد قلبی و یقین درونی چیزی میافزاید؟ آیا ادعای علم در مورد یک اعتقاد معنایی بیش از این دارد که

آن اعتقاد، تزلزل ناپذیر، بدون تردید و واقع در سطح بسیار درونی وجود شخص می‌باشد؟ اگر چنین است، آن افزونی چیست؟ (همان، ص ۱۶۹).

گری گاتینگ از دیگر کسانی است که نظریه معرفت‌شناسی اصلاح شده را مورد نقد و بررسی قرار داده است. از دیدگاه وی، دیدگاه معرفت‌شناسان اصلاح اندیش و از جمله پلانتینگا، طرفداران نگرش جزم اندیشان درباره عقلانیت اعتقاد دینی را تقویت می‌کنند از این حیث که حقانیت اعتقاد آنها را حتی در برابر ایرادات در بادی امر تهدیدگر نشان می‌دهد. آنها در اعتقاد خود محقاند و با چنین اعتقادی مرتکب جرم معرفتی نمی‌شوند. از طرف دیگر، پلانتینگا هیچ مبنایی برای برتری موضع معرفتی مومن بر موضع معرفتی غیرمومنان ارائه نمی‌دهد. به عنوان مثال، مومن ممکن است در اعتقاد ورزیدن به خدا رسمی از رسوم معرفتی را به طرزی غیرقابل نکوهش نقض کرده باشد. یا ممکن است به سبب وجود نقصی عینی در قوای ادراکی به خداشناسی توحیدی روی آورده باشد. پلانتینگا به او دلداری اندکی می‌دهد که در اعتقادش به خدا به لحاظ ذهنی محق است (یعنی از لحاظ معرفتی مقصر نیست)، اما این مومن را چندان دلگرم نمی‌کند. او هیچ مبنایی برای آنکه مومن خود را در اعتقادش به نحو عینی (بدون نقص معرفتی) موجه بداند، در اختیار او نمی‌نهد (ص ۱۵۴). مومن برخلاف تصویری که پلانتینگا می‌دهد شبیه کسانی است که اعمال نادرست را، در حالی که به طرز علاج ناپذیری به غیراخلاقی بودنشان جاهلاند مرتکب میشوند. گاتینگ در اعتراض به پلانتینگا می‌نویسد: «چگونه یک فرد مومن می‌تواند مدعی شود که اعتقاد بدون دلیل او به فلان امر، کاملاً مجاز است؟ با این واقعیت چه کنیم که بسیاری از انسانهای شریف و هوشمند، درباره اعتقاد دینی عمیقاً تامل کرده‌اند اما اعتقاد به خدا را اعتقادی واقعا پایه نیافته‌اند؟ ... بدون شک ما هم باید همچون فیلسوفان فقط آن اموری را واضح و مسلم تلقی کنیم که توسط هر شخص عاقلی مسلم تلقی شود.» (نک: پترسون، ص ۲۳۱).

گاتینگ این نکته را نیز گرفته است که «آیا عقل سلیم حکم نمی‌کند که وقتی درباره یک مدعا اختلاف نظر وسیعی وجود دارد و طرفین بحث، نظرات ظاهراً قابل قبولی دارند، کسانی که آن ادعا را تایید یا تکذیب می‌کنند، در توجیه رای خود بکوشند؟ (همانجا).

پلانتینگا خود نسبت به این انتقاد کاملا واقف است و پاسخش این است: «معیارهای باور واقعا پایه را باید... با دلیل ثابت کرد و با مجموعه مناسبی از نمونه‌ها به محک زد. اما هیچ دلیلی وجود ندارد که پیشاپیش فرض کنیم همه با این نمونه‌ها سازگار خواهند بود، فرد مسیحی قطعاً گمان میکند که باور به خدا کاملا صحیح و معقول است؛ اگر او این باور را براساس قضایای دیگر نپذیرد. می‌توان نتیجه گرفت که آن باور برای او واقعا پایه است. ممکن است پیروان برتراند راسل و مادلین موری اهر با این امر موافق نباشند، اما این امر چه اهمیتی دارد؟ آیا باید معیارهای من، با معیارهای جامعه مسیحی، با نمونه‌های آن سازگار باشد؟ مطمئنا اینطور نیست؟ جامعه مسیحی مسوول مجموعه نمونه‌های خویش است؟ نه مجموعه نمونه‌های آنها» (عقل و ایمان، ص ۱۸۱).

بنابراین پلانتینگا میگوید که اگر یک فیلسوف خدا باور، «خدا وجود دارد» را یک اعتقاد واقعا پایه به شمار آورد، کاری کاملا موجه انجام داده است حتی اگر دیگران با نظر او موافق نباشند. به این ترتیب پلانتینگا در واقع آنچه را غالبا یکی از اهداف مهم مشغله فلسفی تلقی میشده است، کنار می‌گذرد. یکی از پیش‌فرض‌های فیلسوفان غالبا این بوده است که اگر روش صحیح مواجهه مسائل فلسفی را بیابیم و آن را دقیق و درست به کار ببریم، آنگاه توافق بر سر نتایج اساسی لاجرم خواهد شد. بسیاری از فیلسوفان، حداقل از افلاطون به بعد همین پیش‌فرض را داشته‌اند. اما شک نیست که فیلسوفان عملا در نیل به چنین توافق مفروضی، تا حدی خود با مجموعه‌ای تعهدات ماقبل فلسفی بسیار ریشه دار آغاز می‌کنند و این تعهدات مانع نیل به اجماع و توافقی می‌شود. حتی اگر طرفین مباحثه، دقیقا ضوابط و معیارهای استدلال و احتجاج فلسفی را رعایت کنند. از سوی دیگر، اگر دینداران به خطا اجازه دهند که غیر دینداران قواعد بحث را تعیین کنند یعنی آنها معین کنند که کدام اعتقادات می‌توانند واقعا پایه باشند، در آن صورت نباید تعجب کنیم که دینداران در این بحث مغلوب شوند. روشن است که پلانتینگا از سر تامل و به نحوی سنجیده، «عقلانیت عام» را مردود می‌شمارد. (پترسون، ص ۲۳۲).

کتابشناسی

- آلستون، ویلیام، «احیای طبیعت گرایانه دین»، دین و چشم اندازه‌های نو، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- همو، «تبیینهای روانشناختی از دین»، دین و چشم اندازه‌های نو، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- همو، «آیا اعتقاد دینی معقول است؟»، ترجمه نرجس جواندل، نقد و نظر، سال هفتم، ش ۱ و ۲، ش پیاپی ۲۵-۲۶، زمستان و بهار ۱۳۷۹-۱۳۸۰ ش.
- بازینجر، دیوید، «معرفت‌شناسی اصلاح شده و کثرت‌گرایی دینی هیک»، ترجمه سلطانی ابراهیم، صراط‌های مستقیم، عبدالکریم سروش، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- تالیا فرو، چارلز، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاء... رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- «فلسفه دین»، نگرش‌های نوین در فلسفه، ترجمه یوسف دانشور، قم، موسسه فرهنگی طه و دانشگاه قم.
- توکلی، غلامحسین، رویکردی انتقادی به خاستگاه دین از نگاه فروید، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- پویمن، لوئیس. پی. «معرفت‌شناسی و باور دینی»، ترجمه ایرج احمدی، نقد و نظر، سال هفتم، شماره ۳ و ۴ (پیاپی ۲۷-۲۸) تابستان و پاییز ۱۳۸۰ ش.
- پیتیر، آندره. مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع الدین ضیائی‌ان، تهران انتشارات دانشگاه تهران.
- پترسون، مایکل و همکاران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- پلانتینگا، آلوین، عقل و ایمان، ترجمه بهناز صفری، مقابله و تصحیح حمید بخشنده، قم، دانشگاه قم، انتشارات اشراق.
- همو، «دین و معرفت‌شناسی»، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی زاده، قم، انجمن معارف اسلامی ایران و دانشگاه قم، انتشارات اشراق.

همو، «آیا اعتقاد به خدا واقعا پایه است»، کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، موسسه فرهنگی صراط.

همو، «آیا اعتقاد به خدا معقول است؟»، کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، موسسه فرهنگی صراط.

همو، «فلسفه دین: خدا، اختیار و شر» ترجمه و تعلیقه محمد سعیدی مهر، قم، موسسه فرهنگی صراط.

همو، «معرفت شناسی اصلاح شده»، ترجمه انشاء... رحمتی، ذهن، شماره اول.
همو، «اصلاح معرفت شناسی کلاسیک»، ترجمه مصطفی شهر آیینی، گزارش گفت و گو، شماره ۴، آذر و دی ۱۳۸۱ ش.

همو و دیگران، مفاهیم بنیادین در معرفت شناسی، ترجمه محمدحسین زاده، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

همو، «باورهای پایه و مشکلات آن»، مصاحبه قیسات با پلانتینگا، قیسات، شماره ۲۶، زمستان ۱۳۸۱ ش.

جلالی مقدم، مسعود، درآمدی به جامعه شناسی دین، تهران، نشر مرکز.

جوادی، محسن، «آلوین پلانتینگا و معرفت شناسی اصلاح شده»، پژوهشهای فلسفی کلامی، سال سوم، شماره ۳ و ۴ (پیاپی ۱۱-۱۲)، بهار و تابستان ۱۳۸۱ ش.

سوپن برن، ریچارد، «ارزش باور دینی عقلانی»، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، نقد و نظر، ش ۳ و ۴ (پیاپی ۲۷-۲۸)، تابستان و پاییز ۱۳۸۰ ش.

رو، ویلیام، فلسفه دین، ترجمه قربان علمی، انتشارات آیین.

عظیمی دخت، سیدحسین، «آلوین پلانتینگا و معرفت شناسی اصلاح شده»، حوزه دانشگاه، ش ۲۴-۲۵، پاییز و زمستان ۱۳۷۹ ش.

فروید، زیگموند، توتم و تابو، ترجمه محمد علی خنجی، تهران، کتابخانه طهوری.

فروید، زیگموند، آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، تهران، انتشارات آسیا.

فرامرز قراملکی، احد، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران، موسسه فرهنگی دانش اندیشه معاصر.

- کوپری، جان مک، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی، قم، دفتر انتشارات تبلیغات اسلامی قم.
- کنی، آنتونی، «هنر خردورزی»، ترجمه اعظم پویا، نقد و نظر، ش ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۸۰ ش.
- گاتینگ، گری، «پلانتینگا و عقلانیت اعتقاد دینی»، ترجمه خلیل قنبری، هفت آسمان، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۸۲ ش.
- محمد محمدرضایی و دیگران، جستارهایی در کلام جدید، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و معاونت پژوهشی دانشگاه قم.
- مارتین، میچل، «نقد معرفت‌شناسی دینی پلانتینگا»، ترجمه امیر مازیار، کتاب ماه دین، ش ۴۷ و ۴۸، شهریور و مهر ۱۳۸۰ ش.
- مبینی، محمدعلی، عقلانیت باور دینی از دیدگاه آلوین پلانتینگا، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- همو، «معرفت‌شناسی اصلاح شده و عقلانیت باور دینی»، قبسات، ش ۲۸، تابستان ۱۳۸۲ ش.
- ویرنگا، ادوارد، «فلسفه دین»، ترجمه علی حقی، اندیشه حوزه، ش ۳۵ و ۳۶، مرداد - شهریور، مهر - آبان ۱۳۸۱ ش.
- ولترستورف، نیکولاس، «دینداری معرفت‌شناسانه لاک: عقل شمع پروردگار است»، ترجمه سایه میثمی، نقد و نظر، ش ۲۷-۲۸، تابستان و پاییز ۱۳۸۰ ش.
- همو، «سنت اصلاح شده»، ترجمه محمدصادق طالبی، هفت آسمان، ش ۷.
- وین رایت، ویلیام جی، «آلوین پلانتینگا و باورهای پایه»، ترجمه علیرضا کرمانی، معرفت، ش ۷۴، بهمن ۱۳۸۲ ش.
- هاسکر، ویلیام، «معرفت‌شناسی دینی»، ترجمه سیدمجید ظهیری، اندیشه حوزه، ش ۴۱ و ۴۲، ص ۱۹۲.
- همیلتون، ملکن، جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، موسسه انتشارات تبیان.
- هوک، جی.ام.ون. «علم، باور و معرفت‌شناسی اصلاح شده»، ترجمه سید حسین عظیمی دخت، حوزه و دانشگاه، ش ۲۲، بهار ۱۳۷۹ ش.

Clifford.w.k, "the ethics of Belief", philosophy of Religion,
louis p.pajman (ed) wadsworth, 1986.

James, william, "the will to Believe", philosophy of
Religion, louis p.pajman (ed) wadsworth, 1986.

Peterson, M. & ..., Reason and Religious Belief, Oxford,
University press, 1997.

Pojman Louis p. (ed), philosophy of Religion: An Anthology,
wadsworth, 1986.