

الگوهای خداباوری در دوران معاصر و ظرفیت‌های فلسفه اسلامی

رضا اکبری*

چکیده

در دوران معاصر، می‌توان سه کلان‌الگوی خداباوری را دنبال کرد. این سه کلان‌الگو عبارت‌اند از ایمان‌گرایی، قرینه‌گرایی، عمل‌گرایی. هریک از این سه کلان‌الگو متضمن الگوهایی است. ایمان‌گروی سه نظریه عمده را شامل می‌شود که براساس آن‌ها، ایمان در تعارض با استدلال عقلانی، بی‌ارتباط با استدلال عقلانی یا بی‌نیاز از استدلال عقلانی است. قرینه‌گرایی دو نظریه عمده قرینه‌گرایی برهانی و قرینه‌گرایی استقرایی (احتمالاتی) را دربر می‌گیرد. عمل‌گرایی نیز مشتمل بر دو نظریه عمل‌گرایی آخرت‌محور و عمل‌گرایی دنیامحور است. مراجعه به آرای فیلسوفان مسلمان و بازسازی آن‌ها به زبان جدید هم‌سخنی با نظریات معاصر را برای ما ممکن می‌کند؛ مثلاً با تأمل در اندیشه‌های ابن سینا می‌توان به بازسازی دیدگاه او در قالب قرینه‌گرایی برهانی و با تأمل در اندیشه‌های ملاصدرا می‌توان به بازسازی دیدگاه او در قالب ایمان‌گرایی از نوع سوم اقدام کرد. همچنین توجه به آرای غزالی امکان بازسازی آن‌ها را در قالب عمل‌گرایی به ما می‌دهد. فهم دقیق الگوهای خداباوری در دوران معاصر و تلاش برای بازسازی نظریات فیلسوفان مسلمان این امکان را به ما می‌دهد که در مواجهه با الحاد و الگوهای مختلف آن نیز به‌خوبی عمل کنیم.

کلیدواژه‌ها: خداباوری، قرینه‌گرایی، ایمان‌گرایی، عمل‌گرایی، فلسفه اسلامی.

* دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق (ع) r.akbari@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۲۴، تاریخ پذیرش: ۹۰/۵/۱۲

مقدمه

مسئله وجود خدا همواره یکی از دغدغه‌های معرفتی انسان بوده است. در این حیطه دو سؤال محوری است: مقصود از خدا چیست؟ و آیا باور به وجود خدا نیازمند دلیل است؟ سؤال اول درباره مفهوم خدا و سؤال دوم ناظر به توجیه باور به وجود خدا است.

پاسخ به سؤال اول الگویی مفهومی در مورد خدا در اختیار ما قرار می‌دهد. باید بدانیم که در طول تاریخ الگوهای مفهومی متعددی از خدا ارائه شده است. در حوزه دین اسلام الگوی مفهومی خدا به گونه‌ای که در اندیشه اشاعره دیده می‌شود با آن چیزی که نزد متکلمان معتزلی یا امامیه وجود دارد، متفاوت است. مثلاً درحالی که اشاعره صفات خدا را زائد بر ذات خدا می‌دانند متکلمان معتزلی غالباً به نیابت ذات خدا نسبت به صفات معتقدند و متکلمان امامیه به تفاوت مفهومی صفات در عین عینیت مصداقی آن‌ها با یکدیگر و با ذات خدا قائل‌اند. در سنت مسیحی نیز تلقی‌های مفهومی متعددی درباره خدا ارائه شده است. روشن است که تلقی مفهومی خدا آن‌گونه که در سنت تومیستی وجود دارد با سنت الهیات پویشی وایتهد و هارتشورن متفاوت است.

پاسخ به سؤال دوم به مسئله توجیه به‌منزله یکی از مؤلفه‌های معرفت ربط پیدا می‌کند. در تلقی سنتی از معرفت، که به افلاطون می‌رسد، هر معرفت نیازمند سه مؤلفه است: باور، صدق، توجیه. براین اساس، معرفت این‌گونه تعریف می‌شود: یک فرد، a ، به یک قضیه، p ، معرفت دارد اگر و فقط اگر:

(الف) a باور داشته باشد که p ;

(ب) p صادق باشد؛

(ج) a در باور خود نسبت به p موجه باشد.^۱

پاسخ سؤال دوم به الگوهای مختلف اثباتی مربوط می‌شود؛ الگوهایی که در ادامه مقاله با آن‌ها آشنا می‌شویم. تذکر این نکته لازم است که ما در این مقاله به الگوهای مفهومی نمی‌پردازیم و صرفاً بر الگوهای اثباتی، که با مسئله توجیه مرتبط‌اند، تمرکز می‌کنیم. توضیحات ذکر شده قسمتی از آنچه را درصدد بررسی آن در این مقاله‌ایم معلوم ساخت. اما مقصود از ظرفیت‌های فلسفه اسلامی چیست؟ تلاش ما در این مقاله آن است که با شناخت الگوهای اثباتی خداباوری در دوران معاصر و رصد فلسفه اسلامی معلوم کنیم که با بازخوانی و بازتقریر مباحث سنتی فیلسوفان مسلمان می‌توانیم در عرصه باور دینی آن‌ها را در مقابل نظریات جدید قرار دهیم و فرصت‌هایی معرفتی فراروی فلسفه دین معاصر بگذاریم.

بدین منظور ابتدا هر یک از الگوهای اثباتی خداباوری در دوران معاصر را توصیف و مختصراً تحلیل و سپس با مراجعه به فلسفه اسلامی، و در مواردی کلام، ظرفیت‌های فلسفه اسلامی را در این خصوص عرضه می‌کنیم. روشن است که در این مقاله مشخصاً از روش توصیف و تحلیل، و در مواردی روش مقایسه، استفاده می‌شود.

۱. عمل‌گرایی

در رویکرد عمل‌گرایانه از توجیه معرفت‌شناختی گذر می‌شود و آثار عملی اعتقاد به وجود خدا در زندگی انسان اهمیت می‌یابد. با فرض «تکافؤ دلایل له و علیه» وجود خدا، اعتقاد به وجود او با توجه به آثار فراوان عملی آن در زندگی انسان موجه است. به عبارت دیگر، در اینجا با توجیه عمل‌گرایانه مواجهیم و با چنین روشی می‌توانیم باور خود را در اعتقاد به وجود خدا موجه بدانیم. مراجعه به متون فلسفی دو تقریر از عمل‌گرایی را در اختیار ما قرار می‌دهد که می‌توانیم آن‌ها را دو الگو در کلان‌الگوی عمل‌گرایی بدانیم. الگوی اول را می‌توان عمل‌گرایی آخرت‌محور و الگوی دوم را عمل‌گرایی دنیا‌محور نام نهاد. شاخص الگوی اول پاسکال و شاخص الگوی دوم جیمز است.

۱.۱ عمل‌گرایی آخرت‌محور

پاسکال به‌طور خاص در کتاب *اندیشه‌ها استدلالی عمل‌گرایانه* برای اثبات وجود خدا ارائه کرده است. این استدلال به «شرط‌بندی پاسکال» مشهور شده است. بر مبنای این استدلال در جایی که هرگونه استدلالی بر اثبات وجود خدا ما را به نتیجه‌ای قطعی و فیصله‌بخش رهنمون نمی‌سازد و از سوی دیگر، ادله علیه وجود خدا نیز از قوت لازم برخوردار نیست، می‌توان با تمسک به روش احتیاط‌اندیشانه، به گونه‌ای عمل کرد که با لحاظ کردن منافع اخروی بیشترین سود و منافع شخصی حاصل آید و از خطر احتمالی اجتناب شود. به عبارت دیگر، استدلال شرط‌بندی پاسکال می‌گوید باور به وجود خدا و آموزه‌های دینی، به لحاظ عملی و در نظر گرفتن سود و زیان اخروی معقول است و در نگاهی عمل‌گرایانه، به ادعای رقیب، یعنی اعتقاد به نبود خدا سود بیشتری نصیب ما می‌کند.

درواقع، از دید پاسکال، ما در زندگی دو وضعیت داریم که در هر وضعیت دو امکان تصمیم‌برایمان فراهم است. آن دو وضعیت و تصمیمی که ما اتخاذ می‌کنیم بدین شرح است:

وضعیت نخست (خدا وجود دارد). از دیدگاه پاسکال، در چنین وضعیتی، انسان دو گزینه پیش رو دارد: یک گزینه اعتقاد به وجود خدا است که در این صورت می‌تواند به سود و سعادت ابدی و نامتناهی دست یابد. گزینه دیگر عدم اعتقاد به خدا است که در این صورت از سعادت ابدی محروم و به شقاوتی ابدی و لایتناهی گرفتار می‌شود.

وضعیت دوم (خدا وجود ندارد). در اینجا نیز انسان دو گزینه جهت تصمیم دارد: گزینه اول اعتقاد به وجود خداست که در این صورت به نظر می‌رسد که انسان سودی محدود و این جهانی را از دست می‌دهد. گزینه دوم عدم اعتقاد به وجود خدا است که در این صورت چیزی را از دست نداده است.

این دو وضعیت حالت برد و باخت دارد. در وضعیت اول برنده کسی است که بر وجود خدا شرط‌بندی کند. در وضعیت دوم برنده به‌ظاهر کسی است که بر عدم وجود خدا شرط‌بندی کند. اما مقایسه دو وضعیت نکته مهمی را در اختیار ما قرار می‌دهد. اگر فرد بر وجود داشتن خدا شرط‌بندی کند و برنده شود، سود اندکی به دست می‌آورد، اما اگر بر عدم وجود خدا شرط ببندد و شرط را ببازد، یعنی خدا وجود داشته باشد، در این صورت عواقب این باخت می‌تواند دهشتناک و نامتناهی باشد. اجازه دهید صورت‌بندی مختصری از شرط‌بندی پاسکال را ارائه کنیم:

۱. خدا یا وجود دارد یا وجود ندارد؛
۲. عقل در پاسخ‌دهی به سؤال از وجود یا عدم وجود خدا ناتوان است؛
۳. اگر خدا وجود داشته باشد، در آن صورت، معتقدان به او یا بی‌نهایت زندگی بی‌نهایت سعادت‌مندانه (= بهشت ابدی) پاداش داده می‌شوند.
۴. اگر خدا وجود نداشته باشد، زندگی هرکس با مرگی طبیعی پایان می‌پذیرد.
۵. ما ناگزیر از شرط‌بندی بر یکی از دو طرف وجود داشتن یا وجود خدا هستیم؛ زیرا اجتناب از شرط‌بندی عملاً شرط‌بندی به زیان وجود خداست.
۶. احتمال بردن یا باختن در این دو تصمیم برابر (پنجاه - پنجاه) $\left(\frac{1}{2}\right)$ است؛
۷. انسان محتاط و دوراندیش و عاقبت‌اندیش و مصلحت‌نگر روی گزینه‌ای شرط‌بندی می‌کند که بیشترین جایزه و پاداش را دربر داشته باشد.
۸. انسان محتاط و دوراندیش و عاقبت‌اندیش و مصلحت‌نگر روی گزینه وجود خدا شرط‌بندی می‌کند (Brwon, 1984: 465-466 با اندکی تغییر).^۲

۲.۱ عمل‌گرایی دنیامحور

ویلیام جیمز مدعی پاسکال را در مسئله شرط‌بندی درست اما دلیل او را غیرقابل دفاع دانست. دفاع ویلیام جیمز از شرط‌بندی پاسکال با رویکردی نسبی‌گرایانه و کاملاً این‌جهانی است، به‌گونه‌ای که اجماً می‌توان گفت ویلیام جیمز در دفاع خود از این استدلال و تقریر دوباره آن از ارتباط باور دینی با ماورای طبیعت تعافل می‌ورزد.^۳

دغدغه اصلی ویلیام جیمز، برخلاف پاسکال، حفظ دیانت و دفاع از ایمان به خدا و زندگی پس از مرگ با انگیزه‌هایی الهی نیست، بلکه او حل مشکلات روانی انسان‌ها و امیدبخشی به آن‌ها در زندگی این‌جهانی را گرانگاه تلاش‌های خود در فلسفه، روان‌شناسی، و دین‌شناسی قرار داد. از نظر او هر آنچه در این مسیر بتواند به‌کار گرفته شود و برای انسان مفید واقع شود، حقیقت دارد و به مصلحت است. جیمز با توجه به همین کارکرد مثبت دین در زندگی انسان محدود افکنده‌شده در دره مهیب و لایتناهی جهان مادی، به دین و تجربه دینی بشر و شرطیه پاسکال توجه نشان داد.

از دیدگاه جیمز، جایی که عقل محض نمی‌تواند جوابی قطعی در رد یا اثبات ارائه دهد، ما نمی‌توانیم تعلیق حکم کنیم، چون روح انسان صرفاً در ساحت عقل نیست، بلکه روح انسان دارای دو ساحت دیگر، یعنی ساحت عواطف و اراده، نیز هست و ما مجاز هستیم که این دو ساحت را نیز در برخی تصمیم‌گیری‌های خود دخالت دهیم. جیمز به فرضیه‌ها و باورهای دینی معنایی کاملاً شخصی و نسبی و ذهنی می‌بخشد و حقیقت آن‌ها را نیز در میزان کاربرد و بهره‌وری آن‌ها می‌داند و لذا، درباب حقیقت مطلق یا نفس‌الامری و عینی این باورها موضعی اتخاذ نمی‌کند. او از دین صرفاً به‌منزله ابزاری برای مقاصد روان‌شناختی بهره می‌برد و عقل را نیز منقاد و تابع خواهش‌ها، آرزوها، عواطف، تمایلات، و احساسات ما قرار می‌دهد. می‌توان استدلال جیمز را این‌گونه بازسازی کرد:

۱. انتخاب اصیل انتخابی زنده و اجتناب‌ناپذیر و سرنوشت‌ساز است که صرفاً براساس عقل نمی‌توان در مورد آن تصمیم گرفت.

۲. فرد در مقام تصمیم‌گیری در مواجهه با یک انتخاب اصیل مجاز و محق است که براساس سرشت احساسی، عاطفی، و اراده‌گر خود دست به انتخاب بزند.

۳. انتخاب‌های دینی انتخاب‌هایی اصیل‌اند.

نتیجه: انتخاب‌های دینی انتخاب‌هایی اصیل، یعنی زنده و اجتناب‌ناپذیر و سرنوشت‌ساز، هستند که می‌توان براساس سرشت احساسی عاطفی و اراده‌گر در مورد آن‌ها تصمیم‌گیری کرد.^۴

۲. ایمان‌گرایی

کلان‌الگوی ایمان‌گرایانه در برگیرنده سه الگو است. در الگوی نخست استدلال در تعارض با ایمان و در الگوی دوم بی‌ارتباط با ایمان است. الگوی سوم نیز ایمان را بی‌نیاز از استدلال می‌داند و در عین حال آن را برای ایمان مفید و در حد مؤید یا منبه تلقی می‌کند. نماینده الگوی اول کرکگور، نماینده الگوی دوم ایمان‌گرایان ویتگنشتاینی و نماینده الگوی سوم پلاتینگا است.

۱.۲ الگوی اول ایمان‌گرایی

کرکگور میان دو دسته پژوهش تمایز می‌نهد: پژوهش‌های آفاقی و پژوهش‌های انفسی. ارائه تعریفی دقیق از این دو پژوهش دشوار است، اما اگر بخواهیم تمایز این دو را از یکدیگر نشان دهیم می‌توانیم بگوییم پژوهش‌های آفاقی هرگونه پژوهشی را که با امری غیر از شهود و وجود آدمی سروکار دارد دربرمی‌گیرد. براین اساس، پژوهش‌های آفاقی شامل پژوهش‌های تجربی، ریاضی، فلسفی، و تاریخی خواهند بود. درمقابل، پژوهش‌های انفسی پژوهش‌هایی از طریق تأمل در وجود خود هستند. در چنین روشی آنچه دارای اهمیت است، عمل به مقتضای باور دینی است که سبب می‌شود انسان، با حرکتی درونی، سیری صعودی یابد و در ارتباط وجودی با خدا قرار گیرد. کرکگور، با کم‌اعتبار کردن پژوهش‌های آفاقی خصوصاً از نوع تاریخی آن، اقامه استدلال‌های عقلی را درباره باورهای دینی خصوصاً اعتقاد به وجود خدا بی‌فایده و حتی مضر می‌داند. از نظر او اقامه چنین استدلال‌هایی، به‌خصوص از نوع تاریخی آن، سه نتیجه غیر قابل قبول دارد:

نخست آنکه از تعصب دینی، که بخش مهم ایمان متدینان را رقم می‌زند، می‌کاهد؛ دوم آنکه شناختی تقریبی از واقعیت می‌دهد که با اهمیت ایمانی که قرار است بر آن استوار شود تناسبی ندارد؛

سوم آنکه ایمان را به تعویق می‌اندازد (اکبری، ۱۳۸۵: فصل اول).

براین اساس است که کرکگور در جایی می‌گوید: «ایمان محتاج برهان نیست؛ آری، ایمان باید برهان را خصم خود بداند» (کرکگور، ۱۳۷۴: ۶۸).

کرکگور با کنار نهادن دلایل آفاقی رویکردی انفسی در پیش می‌گیرد. برای او ارتباط حقیقی فرد با حقیقت بیش از هر چیزی اهمیت دارد، ارتباطی که نه از سر دلایل آفاقی است و نه از روی ظاهرسازی، بلکه ارتباطی وجودی است. از نظر کرکگور، تفاوت مرد

دینی و مرد عادی در اعمال روزمره نیست، بلکه بسیاری از کارهای آن دو یکسان است. «تفاوت این دو مشاهده‌پذیر نیست، بلکه امری نامرئی است». مرد دینی همانند مرد عادی غذا می‌خورد، لباس می‌پوشد، استراحت می‌کند و مانند آن. اما، درحالی‌که امور مذکور اصل زندگی مرد عادی را تشکیل می‌دهند، نقشی محوری در زندگی مرد دینی ندارند. کرکگور نکته‌ای بسیار محوری دارد:

اگر کسی که در فرهنگ مسیحی می‌زید، به ... خانه‌ی خدای حقیقی رود و تصور درست از خدا ... داشته باشد و در آن‌جا به عبادت پردازد - اما نه با خلوص نیت - و کسی که در بلاد بت‌پرستی می‌زید و با شورمندی تمام و بی‌حد و حصر عبادت کند، هرچند به تمثال بُت چشم دوخته باشد، حقیقت بیشتر در کجاست؟ یکی از سر خلوص، عبادتِ خدا می‌کند، هرچند بت می‌پرستد، دیگری از سر نفاق و ریا عبادت خدای حقیقی می‌کند و بنابراین، در واقع، بت می‌پرستد (کرکگور، ۱۳۷۴: ۷۳).

این عبارت به‌خوبی نشان می‌دهد که در اندیشه‌ی کرکگور عمل دینی در کنار نیت صحیح، و به عبارت بهتر، ارتباط وجودی فرد با خدا محور است و در این مسیر استدلال آفاقی کارایی ندارد.

۲.۲ الگوی دوم ایمان‌گرایی

ویتگنشتاین در دوره‌ی دوم فلسفی خود از نظریه‌ی تصویری معنا، که در دوره‌ی اول به آن معتقد بود، دست می‌کشد و نظریه‌ی کاربردی معنا را می‌پذیرد که براساس آن معنای یک لفظ را کاربردهای آن مشخص می‌کند. اعتقاد به نظریه‌ی کاربردی معنا سبب شده است که ویتگنشتاین از اصطلاحات متعددی همچون نحوه‌ی زندگی، بازی زبانی، شباهت خانوداگی، پیروی از قواعد، نفی زبان خصوصی و نظایر آن بهره‌بردار و دیدگاه خود را توضیح دهد. اگر هر لفظی در کاربرد معنا می‌یابد باید به قواعد نانوشته‌ی حاکم بر معناداری لفظ توجه کرد. از نظر ویتگنشتاین، نحوه‌های مختلفی از زندگی وجود دارد که در آن‌ها قواعدی نانوشته موجود است و کاربران زبان با علم به آن‌ها از الفاظ استفاده می‌کنند و لفظ بر پایه‌ی آن‌ها معنادار می‌شود. اگر این‌گونه است معلوم می‌شود که زبان هویتی اجتماعی دارد و این‌گونه نیست که الفاظ بر پایه‌ی حالات روان‌شناختی گوینده که در دسترس دیگران نیست معنادار شوند. کاربرد زبان در هر نحوه‌ی زندگی یک بازی زبانی را در اختیار ما قرار می‌دهد. تفاوت قواعد نانوشته حاکم بر معناداری الفاظ در نحوه‌های مختلف زندگی سبب تفاوت در

بازی‌های زبانی می‌شود به گونه‌ای که، تسری قواعد از یک بازی زبانی به بازی زبانی دیگر خطا خواهد بود.

ویتگنشتاین با چنین ادبیاتی میان بازی زبانی دین و بازی‌های زبانی دیگر تمایز می‌نهد. (البته اندیشمندان متأثر از او مثل ملکوم (Malcolm, 1977) و فیلیپس (Phillips, 1970) به این تمایز توجه جدی‌تری دارند). لذا، تسری قوانین حاکم بر معناداری الفاظ در بازی‌های زبانی دیگر به بازی زبانی دین خطا خواهد بود. براین اساس استدلال‌آوری از هر نوع آن بی‌ارتباط با اعتقاد به وجود خدا است. کسی که در صدد اقامه استدلال بر اثبات وجود خدا باشد همانند کسی است که قواعد بازی هندبال را به بازی فوتبال تسری دهد. هر یک از این دو بازی قواعد خاص خود را دارند. در بازی زبانی دین قواعد مخصوصی داریم که موجب معناداری الفاظ دینی می‌شود و این قواعد متفاوت از قواعد بازی زبانی علم است. مثلاً در بازی زبانی دین، که بر موجودی مشخص دلالت می‌کند، خدا اسم خاص است. درحالی‌که کلمه خدا ممکن است برای یک دانشمند اسمی عام تلقی شود. در این صورت، باید به دنبال آن بود که آیا این اسم از اسامی عام دارای مصداق است یا بدون مصداق و اگر دارای مصداق است آیا مصداق منحصر به فرد دارد یا خیر (اکبری، ۱۳۸۵: فصل دوم).

۳.۲ الگوی سوم ایمان‌گرایی

پلانتینگا را می‌توان نمایندهٔ امروزین سومین تقریر ایمان‌گرایی دانست. او با ارائه مدلی با عنوان مدل آکوئیناس/کالون (Aquinas/Calvin model) توضیح می‌دهد که انسان دارای حس الهی است که او را با خدا آشنا می‌سازد. بنابراین، استدلال‌های اثبات وجود خدا دارای شأن تنبیهی‌اند و نه اثباتی و کار آن‌ها حداکثر غفلت‌زدایی است و نه اثبات‌کنندگی. پلانتینگا نخستین بار در کتاب *خداوند و دیگر اذهان* (Plantinga, 1967) باور به وجود خدا را به باور به وجود «دیگر اذهان» تشبیه کرد. همهٔ مردم، بدون اینکه استدلالی خدشه‌ناپذیر داشته باشند، وجود دیگر اذهان را پذیرفته‌اند. از دیدگاه پلانتینگا می‌توان این مطلب را به باور به وجود خدا نیز تسری داد و معتقد شد که مردم در باور به وجود خدا نیز معقول هستند.

پلانتینگا در مقاله «اشکال اصلاح‌گرایانه به الهیات طبیعی» (Plantinga, 1982a) از موجه بودن ایمان متدینان به وجود خدا بحث کرده است و این اعتقاد را اعتقادی پایه تلقی کرده است. سخن اصلی پلانتینگا در این مقاله نفی الهیات طبیعی است که در آن با پذیرش گزینه‌گرایی بر انجام وظایف معرفتی تأکید می‌شود. مهم‌ترین وظیفه معرفتی پذیرش باورهای

صحیح است. لذا هم خدا باوران و هم ملحدان می‌توانند قرینه‌گرا باشند. دکارت و کلیفورد (Clifford, 1879) نمایندگان شاخص دو دیدگاه‌اند. پلانتینگا از افراد متعددی از هر دو گروه نام می‌برد. «باسیل میچل» (Mitchell, 1981)، «ویلیام آبراهام» (Abraham, 1985)، «استفان ویکسترا» (Wykstra: 1989) و «ریچارد سوئین برن» (Swinburne, 2004) از خدا باوران به لزوم مبتنی‌ساختن باورهای دینی بر شواهد و وجود چنین شواهدی معتقدند. در مقابل، افرادی همچون «براند بلانشارد» (Blanshard, 1974)، «برتراند راسل» (Russell, 1957)، «مایکل اسکریون» (Scriven, 1966)، «آنتونی فلو» (Flew, 1976) و «وسلی سمن» (Salmon, 1978) که مبتنی‌ساختن باورهای دینی را بر شواهد ضروری می‌دانند، معتقد به وجود شواهد کافی نیستند و حتی به وجود شواهدی علیه باورهای دینی اعتقاد دارند و به‌همین دلیل پذیرش باورهای دینی را ناموجه و نامعقول می‌دانند.

پلانتینگا قرینه‌گرایی را مبتنی بر مبنای سستی می‌داند و با نقد مبنای سستی به نگاه معتدلی می‌رسد که در آن باور به وجود خدا برای یک متدین باوری پایه و بی‌نیاز از استدلال و صادق است.

پلانتینگا در کتاب *باور مسیحی تضمین شده* با نگاهی توصیفی و از خلال نظریه تضمین به باورهای دینی می‌نگرد. در دو کتاب اثرگذارش با نام‌های *تضمین، مناقشه جاری* (Plantinga, 1993a) و *تضمین و کاربرد درست* (Plantinga, 1993b)، با نقد و تضعیف نظریه‌های متعدد توجیه معرفت، نظریه‌ای را که «تضمین» (Warrant) می‌نامد عرضه می‌کند. اتخاذ این نظریه توجه او را از بحث معقولیت ایمان به خدا^۱ و موجه‌بودن ایمان به خدا^۲ به بحث تضمین‌داشتن ایمان به خدا، در کتاب *باور مسیحی تضمین شده*، (Plantinga, 2000) معطوف می‌دارد. نگاه پلانتینگا در نظریه تضمین به مسئله توجیه نگاهی توصیفی است و به‌همین دلیل هم به‌جای استفاده از کلمه توجیه، که از لحاظ انگلیسی شأن دستوری و وظیفه‌ای دارد از کلمه تضمین استفاده می‌کند. به نظر او می‌توان قائل شد که در انسان‌ها احساسی الوهی وجود دارد که در وضعیت‌های خاص باورهای دینی تولید می‌کند و خدا باوران در باور خود به وجود خدا دارای تضمین‌اند.

در اندیشه مسیحیت، می‌توان به افرادی همچون توماس آکوئیناس (Thomas Aquinas 1225-1274)، کالون (John Calvin / 1509-1564)، هرمان باوینک (Herman Bavinck 1854-1921)، کورنلیوس ون تیل (Cornelius Van Til / 1895-1987)، گوردن کلارک (Gordon Clark / 1902-1985)، آبراهام کیوپر (Abraham kuyper / 1837-1920)

Jonathan Edwards /1703-), جاناتان ادواردز (generally known as Abraham kuyper), چارلز هاج (1758-1878 / Charles Hodge), بی.بی. وارفیلد (Benjamin William P. Alston /1921 -) و ویلیام آلستون (1921 - /1851 Warfield Breckinridge) اشاره کرد که همگی به نوعی همین دیدگاه را داشته‌اند.^۷

۳. قرینه‌گرایی^۸

در رویکرد قرینه‌گرایی، اقامه دلیل بر وجود خدا امری ضروری است. خداگرایان قرینه‌گرا معتقدند که باید برای اعتقاد به گزاره «خدا وجود دارد» دلیل اقامه کرد و چنین دلیل یا ادله‌ای وجود دارد. با مطالعه کلان‌الگوی قرینه‌گرایی، می‌توان دو الگو را در آن مشاهده کرد. ما می‌توانیم این دو الگو را به ترتیب الگوی قرینه‌گرایی قیاسی و قرینه‌گرایی استقرایی بنامیم. می‌توان فیلسوفانی را که در قالب نظریه منطقی ارسطویی به گزاره خدا وجود دارد توجه کرده‌اند در عداد قرینه‌گرایان قیاسی گنجانند. قرینه‌گرایی استقرایی در دوران معاصر مطرح شده و با مبنا قراردادن حساب احتمالات از نوع بیزی گزاره «خدا وجود دارد» را به صورت احتمالاتی اثبات می‌کند. سوین‌برن شاخص این نوع قرینه‌گرایی است. نخست قرینه‌گرایی قیاسی و سپس قرینه‌گرایی استقرایی را توضیح می‌دهیم.

۱.۳ قرینه‌گرایی قیاسی

در قرینه‌گرایی قیاسی اقامه یک استدلال در چارچوب قواعد برهانی می‌تواند اثبات‌کننده وجود خدا تلقی شود. در این نوع قرینه‌گرایی کمیت استدلال‌ها اهمیتی ندارد. مهم آن است که محتوای استدلال و صورت آن در چارچوب قواعد برهانی باشد.

۲.۳ قرینه‌گرایی استقرایی

این نوع قرینه‌گرایی بر کمیت استدلال‌ها نیز تأکید دارد. در این نوع قرینه‌گرایی استدلال‌های متعدد در کنار یکدیگر میزان احتمال وجود خدا را در مقابل احتمال وجودداشتن خدا افزایش می‌دهند به گونه‌ای که، در مقایسه این دو احتمال میزان احتمال وجود خدا از طرف مقابل خود بیشتر است و به تعبیری بالاتر از نیم است. در این نوع قرینه‌گرایی ادله

جهان‌شناختی (Cosmological arguments)، غایت‌شناختی (Teleological arguments)، تجربه دینی (Argument from religious experience)، معجزه (Argument from miracle) در کنار یکدیگر لحاظ می‌شوند.

الگوی سویین‌برن این‌گونه است که جمع میزان احتمال وجود خدا و میزان احتمال وجودداشتن خدا را برابر در نظر می‌گیرد، به این اعتبار که، این دو یک منفصله حقیقی را می‌سازند. در این صورت، اگر احتمال هر طرف افزایش یابد احتمال طرف مقابل کاهش می‌یابد. در این الگو، سویین‌برن میزان احتمال اولیه هر یک از این دو حالت را معین نمی‌کند و لذا از حساب احتمالات با الگوی بیزی سود می‌جوید.

گام بعدی بررسی شواهد مؤید هر یک از دو گزینه است. سویین‌برن در اینجا از روش تبیین سود می‌جوید. او نشان می‌دهد که پدیده‌هایی همچون نظم عالم، اصل وجود عالم، تجربه دینی، معجزه و مانند آن با فرض خدا تبیین بهتری می‌یابند و لذا، این امور میزان احتمال وجود خدا را افزایش می‌دهند. در مقابل، پدیده شر، که غالباً خدا ناباوران به منزله شاهدی بر صدق وجودداشتن خدا از آن استفاده می‌کنند، میزان احتمال وجود خدا را پایین نمی‌آورد. بنابراین، برآیند پدیده‌ها به سود خدا باوری است و احتمال وجود خدا را در مقابل احتمال وجودداشتن خدا افزایش می‌دهد.^۹

۴. ظرفیت‌های فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی در عرصه مباحث مربوط به اثبات وجود خدا، و به تعبیر دقیق‌تر الگوهای خدا باوری، بحث‌های بسیار مهمی برای فلسفه معاصر دارد. در این مورد توجه به چند نکته ضروری است:

نخست آنکه لازم است سنت فلسفه اسلامی با زبان جدید خوانده شده و در قالب‌های زبانی جدید ریخته شود. این همان کاری است که افرادی همچون پلان‌تینگا در مورد فیلسوفان و متألهان سنتی خود، همچون آکوئیناس، انجام داده‌اند.

دوم آنکه از تطبیق یافته‌ها در سنت فلسفه اسلامی با یکی از الگوهای ذکر شده پرهیز شود. ممکن است بازخوانی سنت فلسفی ما را به الگوهایی مشابه با الگوهای پیش گفته برساند، اما در عین حال، تفاوت‌های عمده‌ای با آنچه در دوران معاصر دیده می‌شود نیز وجود داشته باشد. مهم آن است که ما از سنت فلسفی خود الگوسازی کنیم و در اختیار فیلسوفان معاصر قرار دهیم.

سوم آنکه مراجعه به سنت اسلامی صرفاً یک الگو را در اختیار ما قرار نمی‌دهد. به عبارت دیگر، ظرفیت فلسفه و کلام اسلامی بسیار فراوان است و مراجعه به آن فضایی وسیع در اختیار ما می‌نهد. با توضیح این سه نکته، به برخی از ظرفیت‌های فلسفه و کلام اسلامی در این حیطه اشاره می‌کنیم:

۱.۴ مراجعه به آثار فیلسوفانی همچون ابن سینا اجازه الگوسازی قرینه‌گرایانه قیاسی را در اختیار ما می‌نهد. شاید مهم‌ترین استدلال ابن سینا در اثبات وجود خدا و کامل‌ترین تقریر از آن در نمط چهارم کتاب *الاشارات و التنبيهات* آمده باشد؛ استدلالی که ابن سینا خودش آن را روش صدیقین^{۱۱} نامیده است. این استدلال در دیگر آثار ابن سینا نیز مشاهده می‌شود. کافی است کتاب‌های *عیون الحکمه* (ابن سینا، ۱۹۸۰م: ۵۶ به بعد)، *المبدأ و المعاد* (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۲ به بعد)، *دانش‌نامه علایی* (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۶۵ به بعد)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت* (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۶۶ به بعد) و رساله‌های ابن سینا همچون *عرشیه* (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۲۴۲) را بررسی قرار کنیم.^{۱۱}

۲.۴ رویکرد ایمان‌گرایانه از نوع خداباوری فطری در اندیشمندانی همچون ملاصدرا^{۱۲}، ابن عربی^{۱۳}، علامه مجلسی^{۱۴}، آیت‌الله شاه‌آبادی، امام خمینی^{۱۵} و شهید مطهری دیده می‌شود. مثلاً اجازه دهید اندکی درخصوص دیدگاه شهید مطهری توضیح دهیم: فطرت از دیدگاه شهید مطهری ویژگی‌هایی است که به‌نحو «بالقوه» در انسان وجود دارد و سبب تمایز او از دیگر موجودات جهان می‌شود. «بالقوه‌بودن» امور فطری از دیدگاه شهید مطهری اهمیت فراوانی دارد و به‌همین دلیل ایشان در آثار متعدد در توضیح امور فطری از این اصطلاح استفاده کرده است (مطهری، ۱۳۷۳ب: ج ۴، پاورقی ص ۶۷؛ مطهری، ۱۳۷۱: ۲۴۱). گاه نیز به‌جای استفاده از تعبیر «بالقوه» در آثار ایشان تعبیری همچون «اقتضا» (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۵۲)، «تقاضا» (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۲۴۴؛ مطهری، ۱۳۷۳ ت: ۵۳)، «ماده» (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۵۳)، «بذر» (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۵۳؛ مطهری، ۱۳۷۳ب: ج ۴، ص ۶۶) و «استعداد» (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۲۵۰؛ مطهری، ۱۳۷۰ب: ج ۱، ص ۱۶۲) استفاده شده است.

از دیدگاه شهید مطهری، اموری همچون موارد زیر از امور فطری‌اند:

۱. «حقیقت‌جویی» (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۵۲؛ مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۷۴؛ مطهری، ۱۳۷۱: ۲۴۱)

که با تعبیرهای دیگری همچون «حقیقت‌خواهی» (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۶۱) از آن یاد شده است.

۲. «گرایش به خیر و فضیلت (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۷۸) که با تعبیر «بُعد اخلاقی» نیز در آثار شهید مطهری آمده است.

۳. «گرایش به جمال و زیبایی» (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۸۰) که با تعبیرهای دیگری همچون «هنر و زیبایی» (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۶۱) و «بُعد هنری» نیز در آثار شهید مطهری دیده می‌شود.

۴. «گرایش به خلاقیت و ابداع» (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۸۳) که با عناوین دیگری چون «خلاقیت، فن‌انیت، ابداع و آفرینندگی» (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۶۱) و «میل به نوآوری» نیز به آن اشاره شده است.

۵. «عشق و پرستش» (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۶۱، ۸۴، ۹۰) که با تعبیرهای متعدد دیگری همچون «حسن پرستش» (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۳۳)، «حسن تقدیس» (مطهری، ۱۳۷۲ ب: ۵۲)، «گریزه دینی» (مطهری، ۱۳۶۶ ج: ۲: ۱۵۶)، «خداجویی، خداطلبی و خداپرستی» (مطهری، ۱۳۶۰ ج: ۲، ۱۱۹) نیز در آثار ایشان دیده می‌شود. گاه نیز عباراتی مثل «انسان بالقوه متدین است» (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۴۱) مورد استفاده ایشان قرار گرفته است.

۶. آزادی‌خواهی (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۵۲).

۷. برتری‌طلبی (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۶۱).

۸. میل به داشتن فرزند که تابع میل به تشکیل خانواده است (مطهری، ۱۳۷۰ الف: ۶۱).
از نظر ایشان قلب انسان به حسب فطرت خدای خودش را می‌شناسد (مطهری، ۱۳۷۲ ب: ۱۲۵). یعنی در خمیره انسان اقرار به وجود خدا هست (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۳۳-۳۴) و انسان با یک شامه مخصوص ناآگاهانه خدا را می‌شناسد (مطهری، ۱۳۷۲ ب: ۱۲۷). در کنار این شناخت فطری از خدا، گرایشی فطری نیز به او در نهاد انسان وجود دارد. در فطرت و خلقت هر انسانی احساس و تمایلی وجود دارد که، خود به خود، انسان را به سوی خدا می‌کشاند و از این جهت مثل خدا و انسان مثل مغناطیس و آهن است (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۳۲). به عبارت دیگر، «در انسان میلی وجود دارد که آرام نمی‌گیرد مگر آن که خود را با خدا و منبع هستی متصل ببیند» (مطهری، بی‌تا: ۳۴). چنین تمایل فطری به خدا است که سبب شده ایشان معتقد شود حس پرستش به نحو فطری در انسان وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۳۳) و به تبع آن عبادت را تجلی خواست روحی بشر تلقی کرده است (مطهری، ۱۳۷۲ ب: ۱۲۲). نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت آن است که ایشان در مواردی تمایل به خدا را به همه موجودات تسری می‌دهد و آن را خاص انسان نمی‌داند (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۳۴).

۳.۴ مراجعه به آثار غزالی می‌تواند نمونه‌هایی از الگوی عمل‌گرایی را در اختیار ما قرار دهد. برخی گفته‌اند که پاسکال احتمالاً مبانی و اساس استدلال شرط‌بندی خود را به‌واسطه یک متکلم و مستشرق اسپانیایی به نام ریموندو مارتینی (Raimundo Martini/1220-1285) از غزالی گرفته است.^{۱۶} جالب است بدانیم که غزالی نیز متأثر از روایتی از حضرت امیر علیه السلام است. این مطلب به‌نوبه خود نشان می‌دهد که مراجعه به روایات نیز ظرفیت عظیمی را در اختیار ما قرار می‌دهد تا در زبانی جدید آن‌ها را در اختیار اندیشمندان قرار دهیم.

نتیجه‌گیری

در این مختصر، تلاش کردیم تا با استقصای روش‌های مختلف معرفتی مواجهه با مسئله وجود خدا، نشان دهیم که مراجعه به سنت اسلامی، اعم از آیات و روایات و اندیشه‌های کلامی و فلسفی، ظرفیت‌های عظیمی در اختیار ما قرار می‌دهد تا آن‌ها را با بازخوانی و قالب‌بندی جدید در اختیار اندیشمندان دوران معاصر قرار دهیم. این ظرفیت بسیار عظیم اجازه ورود به گفتگو با دوران جدید را به ما می‌دهد و علاوه بر آن افق‌های جدیدی را فراروی اندیشمندان دیگر نحله‌های فکری قرار می‌دهد.

پی‌نوشت

۱. در دوران معاصر این تعریف به صورت جدیدش در آثار چیزم (۱۹۵۷) و آیر (۱۹۵۶) و پس از این دو در آثار دیگر معرفت‌شناسان (برای مثال رُزبوم (Rozeboom, 1967) با تفاوت‌های اندک آمده است. این تعریف مورد نقد قرار گرفته است. ناقد اصلی این تعریف در دوران معاصر «گتیه» است. پلانینگا بیان می‌کند که روزی گتیه به او گفته است که مدیر گروه از فعالیت اندک پژوهشی او ناراضی است. گتیه به پلانینگا گفته است که در صدد نوشتن مقاله‌ای است که بسیار اثرگذار باشد. چندی بعد گتیه مقاله‌ای بسیار مختصر می‌نویسد (۱۹۶۳) که در آن با دو مثال نقض اشکالی اساسی بر تعریف سه‌جزئی علم وارد کند. این مقاله بسیار اثرگذار بود و افراد متعددی در واکنش به آن مقالاتی نگاشتند. از مهم‌ترین فیلسوفان که در این مورد مطالبی نوشته‌اند می‌توان به «گلدمن» (۱۹۶۷)، «لِرر» و «پاکسن» (۱۹۶۹)، «هارمن» (۱۹۷۳) و «رُزبوم» (۱۹۶۷) اشاره کرد.
۲. درخصوص تقریرهای متعدد از شرط‌بندی پاسکال نک: خسروی فارسانی و اکبری، ۱۳۸۴، صص ۱۲۹ - ۱۶۳.

۳. برای توضیح بیشتر دربارهٔ تقریر ویلیام جیمز از شرطیهٔ پاسکال، نک: اکبری و خسروی فارسانی، ۱۳۸۹، صص ۹۵ - ۱۲۰.
۴. درخصوص این تقریر ← خسروی فارسانی، ۱۳۸۹: ۹۵ - ۱۲۰.
۵. پلاتینگا این نگاه را در کتاب *خداوند و دیگر اذهان* و مقالهٔ «آیا ایمان به خداوند، معقول است؟» (۱۹۷۹) داشته است.
۶. پلاتینگا در مقاله‌های «اشکال اصلاح‌گرایانه به الهیات طبیعی» (a ۱۹۸۲)، «آیا ایمان به خداوند به نحوی صحیح، پایه است؟» (۱۹۸۱)، «در باب معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» (b ۱۹۸۲) و «توجیه معرفت‌شناختی» (۱۹۸۶) به این نگاه توجه کرده است.
۷. برای آشنایی تفصیلی با دیدگاه پلاتینگا ← اکبری، ۱۳۸۵، فصل سوم.
۸. مقصود از قرینه‌گرایی در اینجا معنایی است که در مباحث معرفت‌شناسی مورد استفاده قرار می‌گیرد. در معرفت‌شناسی می‌توان از قرینهٔ نقض‌پذیر یا قرینهٔ نقض‌ناپذیر سخن گفت. قرینهٔ منفرد و قرینهٔ تجمیعی و قرینهٔ فردی و قرینهٔ جمعی می‌تواند تقسیمات دیگری باشد. همچنین در مباحث معرفت‌شناسی دو اصطلاح قرینه و دلیل غالباً به‌صورت مترادف استفاده می‌شوند. براین‌اساس است که برخی همچون پاپکین در مقالهٔ «تاریخ شکاکیت» در جلد نهم *دائرةالمعارف فلسفه* پل ادواردز ویراست دوم از شاهد قیاسی و استقرایی بحث کرده است. با توجه به این توضیحات از آنجاکه دلیل ما بر صحت یک ادعا می‌تواند از نوع قیاسی یا استقرایی باشد قرینه‌گرایی را به قیاسی و استقرایی تقسیم کرده‌ایم. همچنین می‌توان از تقسیمات دیگر قرینه‌گرایی سخن گفت. لذا باید توجه داشت که کاربرد قرینه در اینجا مساوق قرینهٔ تجربی از نوعی که مثلاً در مسئلهٔ قرینه‌ای شر با آن مواجهیم نیست.
۹. دیدگاه سویین‌برن (Swinburne, 2004) در کتاب *مشهورش یعنی وجود خداوند* به تفصیل توضیح داده شده است.
۱۰. عبارت ابن سینا در این‌باره چنین است: ... هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود؛ فشهد به الوجود من حيث هو وجوده و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»؛ أقول إن هذا حكم لقوم؛ ثم يقول «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»؛ أقول إن هذا حكم للصدقيين الذين يستشهدون به لا عليه (← ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/ ۶۶).
۱۱. نگارنده مقاله‌ای در موضوع قرینه‌گرایی ابن سینا نگاشته که امید است به‌زودی در مجلهٔ *آئینه معرفت* منتشر شود.
۱۲. مؤلف این مختصر در حال نگارش مقاله‌ای درخصوص فطری بودن اعتقاد به خدا از دیدگاه ملاصدرا است که امید است به فضل الهی به‌زودی در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد.

۱۳. درخصوص فطری بودن خداباوری در اندیشه ابن عربی ← اکبری، رضا و محمد غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹.

۱۴. بخشی از سخن علامه مجلسی چنین است: «علم بوجود صانع بدیهی است و همه عقول بر این مفسورند، چنانچه حق تعالی فرموده است که اگر از کافران سؤال کنی که کی آفریده است آسمانها و زمین را هرآینه گویند که خدا آفریده است و باز فرموده است که *أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* آیا در خدا شکی هست که آفریننده آسمانها و زمین است؛ ایضاً فرموده است که دین حق فطرت خداست که مردم را بر آن مفسور و مخلوق گردانیده است. لهذا پیغمبران که مبعوث گردیدند، مردم را امر به توحید و یگانه‌پرستی و گفتن «لا اله الا الله» نمودند نه اقرار به صانع؛ و بینه بر این معنی اینست که همه خلق در وقت الحجا و اضطرار که دست ایشان از وسایل ظاهره کوتاه می‌گردد البته پناه به صانع خود می‌برند و اقرار می‌نمایند که خدای یگانه دارند چنانچه این مضمون در احادیث معتبره وارد شده است» (مجلسی، بی تا: ۵).

۱۵. برای آشنایی با دیدگاه آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی ← اکبری، رضا و محمد غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹.

۱۶. برای آشنایی با پیشینه شرط‌بندی پاسکال ← بدوی، ۱۹۷۹: ۲۸-۲۷؛ بدوی، ۱۹۹۳: ۳۱۰-۳۰۹؛ نیز ← Flew, 1979, p. 244; Rescher; 1985, pp. 138-139.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). «الرسالة العرشية في توحيد تعالی و صفاته». فی *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰م). *عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق: عبدالرحمن البدوی، الطبع الثانی، بیروت: دارالقلم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵) «الاشارات و التنبیها»، فی *شرح الاشارات و التنبیها*، لخواجه نصیر الدین الطوسی، ج ۲، قم: نشرالبلاغه.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران: دانشگاه تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الهيات دانشنامه علائی*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

اکبری، رضا و عباس خسروی فارسانی (۱۳۸۹). «بررسی انتقادی تقریر ویلیام جیمز از شرطیه پاسکال»، *قبسات*، سال پانزدهم، شماره ۵۵، ص ۹۵-۱۲۰.

اکبری، رضا و محمد غفوری‌نژاد (۱۳۸۹). «فطرت در اندیشه ابن عربی و ارتباط آن با وجود خداوند»، *پژوهش‌نامه عرفان*، سال اول، شماره دوم، بهار و تابستان.

اکبری، رضا (۱۳۸۵). *ایمان‌گرایی: نظریات کرگگور، ویتگنشتاین و پلاتنینگا*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
خسروی فارسانی، عباس و رضا اکبری (۱۳۸۴). «تحلیل و نقد شرطیه پاسکال با توجه به نظریه تصمیم‌سازی»، *نامه حکمت*، سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان.
کرگگور، سورن (۱۳۷۴). «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، *نقد و نظر*، سال اول، شماره ۳ و ۴، تابستان و پاییز.

مجلسی، علامه محمدباقر (بی‌تا). *حق‌الیقین*. تهران: اسلامیة.
مطهری، مرتضی (۱۳۶۰). *شرح منظومه*، ج ۲، تهران: حکمت.
مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). *مقالات فلسفی*، ج ۲، تهران: حکمت.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۰ الف). *فطرت*، تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۰ ب). *فلسفه تاریخ*، تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). *مسئله شناخت*، تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ الف). *اصول تکامل اجتماعی انسان به ضمیمه هدف زندگی*، تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ ب). *فلسفه اخلاق*، تهران: حکمت.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ الف). *توحید*، تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ ب). *قیام و انقلاب مهدی (عج)*، تهران: حکمت.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ ات). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، ج ۴، تهران: حکمت.
مطهری، مرتضی (بی‌تا). *امدادهای غیبی در زندگی بشر*، تهران: صدرا.

- Ayer, A. J. (1956). *The Problem of Knowledge*, London: Macmillan.
Chisholm, Roderick M. (1957). *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
Blanshard, Brand (1974). *Reason and Belief*, London: Allen and Unwinn.
Clifford, W. K. (1879). "The Ethics of Belief", in: Louis P. Pojman (1987), *Philosophy of Religion: An Anthology*, Belmont, California: Wadsworth, pp 383-387.
Gettier, Edmond L. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, Vol. 23, No. 6.
Goldman, Alvin I. (1967). "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy*, Vol. 64, No. 12.
Harman, Gilbert (1973). *Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Lehrer, Keith and Paxson, Thomas D. (1969). "Knowledge: Undefeated Justified True Belief", *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 8.
Mitchell, Basil (1981). *The Existence of God*, New York: Oxford University press.
Rozeboom, William (1967). "Why I Know So Much More Than You do", *American Philosophical Quarterly*, 4.
Brwon, Geoffrey T. (1984). "A Defence of Pascal's Wager", *Religious Studies*, Vol.20, pp. 465-466.
Flew, Antony (ed.) (1979). "Pascal's Wager", in *A Dictionary of Philosophy*, London: Pan Books.

- Plantinga, Alvin (1967). *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University press.
- Plantinga, Alvin (1979). "Is Belief in God Rational?", in *Rationality and Religious Belief*, ed. by C.F. Delaney, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Plantinga, Alvin (1981). "Is Belief in God Properly Basic", *Nous*, 15, pp 41-51.
- Plantinga, Alvin (1982a). "Reformed Objection to Natural Theology", *Christian Scholar Review*, 11, pp. 187-98.
- Plantinga, Alvin (1982b). "On Reformed Epistemology", *The Reformed Journal*, 32 (January), pp 13-17.
- Plantinga, Alvin (1986). "Epistemic Justification", *Nous*, 20, pp 3-18.
- Plantinga, Alvin (1993a). *Warrant: the Current Debate*, New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (1993b). *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (2000). *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand (1975). "Why I Am Not a Christian?", in *Why I Am Not a Christian*, New York: Simon and Schuster.
- Salmon, Wesley (1978). "Religion and Science: A New Look at Humes Dialogues", *Philosophical Studies*, 33.
- Scriven, Michael (1966). *Primary Philosophy*, New York: McGraw-Hill.
- Phillips D. Z. (1970). "Religious Beliefs and Language Games". *Ratio*, vol. 12(1): pp 26-46.
- Malcolm, Norman (1977). "The Groundlessness of Belief", in *Thought and Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press, pp 199-216
- Swinburne, Richard (2004). *The Existence of God*. 2d ed, Oxford: Oxford University Press.
- Rescher, Nicholas (1985). *Pascal's Wager: A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Wykstra, Stephan J. (1989). "Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of Needing Evidence". in *Philosophy of Religion; Selected Readings*, 2nd ed., ed. by William Rowe and William Wainwright, New York: Harcourt Brace Jovanovich.