

توجیه عقلانی اعتقادات دینی از منظر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده

■ محمد لگنهاوزن

□□ دانشیار پژوهشگاه امام خمینی «قم»

■ نرگس نظرنژاد

□□ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

این نوشتار در نظر دارد چگونگی توجیه عقلانی اعتقادات دینی را از منظر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، شرح و تبیین کند. با این هدف، نخست به جنبه سلبی معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و سپس به جنبه ایجابی آن می‌پردازد. مراد از جنبه سلبی، نقدهایی است که این معرفت‌شناسی بر مدل عقلانیت سنتی یعنی قرینه‌گرایی مبتنی بر بنیان‌انگاری کلاسیک وارد می‌سازد و جنبه ایجابی، همان مدل پیشنهادی خود آن است که نه نفی و طرد مدل پیشین که اصلاح و تعدیل آن، از طریق افزایش تعداد بنیانهای ساختار معرفتی معقول یا اعتقادات واقعاً پایه است.

کلید واژه‌ها: معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، الهیات طبیعی، قرینه‌گرایی، بنیان‌انگاری، اعتقاد واقعاً پایه

۱۲۷

۱. مقدمه

شاید امروزه کمتر انسان خردمندی را بتوان یافت که دغدغه عقلانیت اعتقادات دینی‌اش، اصلیت‌ترین دغدغه خاطر او نباشد و با بازنگری مستمر همه یافته‌هایش درصدد معقولتر، موجه‌تر و پذیرفتنی‌تر کردن آنها برنیامده باشد. هرچند همواره در سراسر تاریخ تفکر ژرف‌اندیشان بسیاری کوشیدند تا قرائتی عقلانی از ایمان خود به‌دست دهند، اما این دغدغه در شکل عام و فراگیرش محصول عصر روشنگری است. این دغدغه با آنکه گاه خداباوران را با معضلات سهمگین مواجه ساخته، در مجموع دستاوردهای میمون و مبارکی را برای آنان به ارمغان آورده است.

فلسفه دین یکی از عرصه‌های عمده پژوهش فلسفی محسوب می‌شود و توجیه عقلانی اعتقادات دینی از موضوعاتی است که در عرصه این پژوهش واجد اهمیت محوری به‌شمار می‌رود. آن شاخه از معرفت‌شناسی که عهده‌دار پرداختن به موضوع توجیه عقلانی اعتقادات



دینی است، «معرفت‌شناسی دین» نامیده می‌شود. ما در این نوشتار به شرح و تبیین یکی از رویکردهای موجود در معرفت‌شناسی دین که به «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» معروف است، خواهیم پرداخت و تلاشمان این است که روشن کنیم در این رویکرد، عقلانیت اعتقادات دینی چگونه توجیه می‌شود.

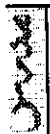
ظاهراً نخستین بار فیلسوف پرنفوذ و بحث‌انگیز معاصر امریکایی، الوین پلنتینجا (۱۹۳۲-) اصطلاح «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» را به کار بسته است. وی در سال ۱۹۸۰ با قرائت مقاله‌ای تحت عنوان «اعتراض اصلاح‌شده نسبت به الهیات طبیعی»^۱ در انجمن فیلسوفان کاتولیک، این اصطلاح را به میان آورد. وجه تسمیه این اصطلاح، ارتباط آن با شاخه اصلاح‌شده یا کالوینیستی مسیحیت است و در واقع این معرفت‌شناسی تا حد زیادی از سنت کلامی و دعاوی معرفت‌شناختی جان کالوین^۲ (۱۵۶۴-۱۵۰۹) ملهم است. اما به نظر می‌رسد با وجود ارتباط مذکور، پذیرش معرفت‌شناسی اصلاح‌شده منوط به پیرو کالوین بودن یا حتی مسیحی بودن نیست، بلکه دعاوی عام این نوع معرفت‌شناسی می‌تواند در صورت دفع انتقادات و رفع کاستیها، همه خداپاوران را مفید افتد.

۲. نقد الهیات طبیعی (عقلی)

یکی از اهداف معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، نقد الهیات طبیعی^۳ و به تبع آن، نقد الحاد طبیعی است. از این رو ما نیز نوشتار خود را با بررسی همین موضوع پی می‌گیریم.

مراد از الهیات طبیعی، تلاش برای اثبات یا برهانی کردن وجود خدا است. در این نوع الهیات - که ریشه‌ای طولانی در تاریخ تفکر دارد و از حمایت فیلسوفان و متکلمان قدرتمندی برخوردار است - تلاش می‌گردد تا برهانهایی اقامه شود که نتیجه آنها اثبات وجود خدا است. پلنتینجا الهیات طبیعی را از دو جنبه نقادی می‌کند.

جنبه اول، ناکارآمدی و ناکافی بودن برهین است که البته می‌دانیم این جنبه از زمان کانت به این سو مطرح شده است و اختصاص به پلنتینجا ندارد و در آثار مثبتان و منکران وجود خداوند می‌توان نمونه‌هایی یافت که در آنها ناکارآمدی یکی از برهانها یا همه آنها ادعا شده، چنان که پلنتینجا خود بدین امر تصریح می‌کند و نمونه‌هایی از نقدهای متفکران اصلاح‌گرا را بر پاره‌ای از برهانها ذکر می‌کند. پلنتینجا علاوه بر نقد الهیات طبیعی به نقد الحاد طبیعی که آن را نوعی وارونه‌سازی^۴ الهیات طبیعی می‌داند نیز می‌پردازد و نقدهای بسیار مؤثر و موفقی بر برهانهای الحاد طبیعی وارد می‌سازد و البته روشن است با توجه به اینکه مدعای الهیات طبیعی



1. The Reformed Objection to Natural Theology
2. John Calvin
3. natural theology
4. Inversion

اثبات وجود خداوند و مدعای الحاد طبیعی انکار وجود او است، غایت نقدهایی که بر برهانهای آنها وارد می‌شود، متفاوت است. اما در عین حال پلنتینجا معتقد است که با وجود تفاوت مدعای این دو و در نتیجه، تفاوت نقدهایی که به هر یک وارد می‌شود، می‌توان هر دو را در معرض نقدی واحد قرار داد و آن عبارت است از نقدی که بر مدل عقلانیت مورد پذیرش هر دو، یعنی قرینه‌گرایی وارد است. ما در جای دیگر به این مطلب خواهیم پرداخت.

دومین جنبه نقد پلنتینجا بر برهانهای الهیات طبیعی، بی‌نیازی اعتقادات خدانشناسانه از ارائه چنین برهانهایی است. نقد پلنتینجا در این جنبه، خود به دو نقد تحلیل می‌شود که می‌توان یکی را «درون دینی» و دیگری را «برون دینی» نامید. وی هر دو نقد را به آثار متکلمان و متفکران اصلاح‌گرا مستند می‌کند؛ اما معتقد است که نقد اول که آن را درون دینی نامیده‌ایم، صراحتاً در آثار آنان بیان شده است و نقد دیگر که برون دینی محسوب می‌شود، هر چند تصریح نشده، اما همان نقدی است که همه نقدهای متفرق، پراکنده و سامان‌نیافته متفکران و متکلمان اصلاح‌گرا در واقع بدان ناظر بوده است.

در نقد اول، برای اثبات بی‌نیازی از برهان، پلنتینجا به کتاب مقدس اشاره می‌کند و می‌گوید کتاب مقدس وجود خدا را نتیجه برهان نمی‌داند و برای اثبات وجود خدا برهان اقامه نمی‌کند، بلکه از خدا شروع و وجود او را مسلم فرض می‌کند؛ چنان‌که: «خداباور [نیز] نوعاً نه به وجود خدا بر اساس برهین اعتقاد می‌ورزد و نه حقایقی از این دست را که مثلاً خدا جهان را خلق کرده است برپایه برهان می‌پذیرد» [۱].

نقد دوم در اثبات بی‌نیازی از برهان، برون دینی است و همین نقد، ابداع پلنتینجا محسوب می‌شود. به اعتقاد وی این نقد بیش از نقدهای دیگر الهیات طبیعی را خدشه‌دار می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان بدون توسل به این نوع الهیات از عقلانیت اعتقادات دینی دفاع کرد. بر اساس این نقد، «برای توجیه عقلانی، نیازی به برهان نیست. فرد خداباور کاملاً به لحاظ معرفت‌شناختی حق دارد که معتقد شود خدا جهان را خلق کرده است، حتی اگر برای این نتیجه‌گیری اصلاً هیچ برهانی در اختیار نداشته باشد» [۱].

همان‌گونه که دیده می‌شود این نقد بر الهیات طبیعی، در واقع، نقد بر مدل عقلانیتی است که الهیات طبیعی بر اساس آن سامان یافته و این مدل عقلانیت، همان است که اصطلاحاً «قرینه‌گرایی» نامیده می‌شود. از این رو، نقد الهیات طبیعی، پلنتینجا را به نقد قرینه‌گرایی می‌کشاند.

۳. نقد قرینه‌گرایی

قرینه‌گرایی، مدلی برای عقلانیت است که بر اساس آن، اعتقادی عقلاً مقبول و موجه است که مستند بر دلایل کافی و مناسب باشد. از این رو پذیرش اعتقاد بی‌دلیل، عملی نامعقول، نادرست



و حتی غیراخلاقی است و در واقع سر باز زدن از تکالیف و وظایف معرفت‌شناختی محسوب می‌شود. این مدل عقلانیت رواج گسترده‌ای دارد و تقریباً همگان بر این باورند که باید فقط به اموری اعتقاد ورزند که برای صحت آنها قرائن و دلایل کافی در اختیار دارند.

قرینه‌گرایی مدل عامی است که خدا باوران، خدا ناباوران و حتی لادریان می‌توانند به یک اندازه از آن بهره‌جویند. اما به مرور زمان تعدادی از فیلسوفان به این نتیجه رسیدند که اعتقادات دینی نمی‌توانند شرایطی را که لازمه عقلانیت قرینه‌گرایانه‌اند برآورند و از این جا بود که قرینه‌گرایی رویارویی و ستیزی را در برابر خدا باوران آغاز کرد و گرایش غالب در میان قرینه‌گرایان این شد که اعتقادات دینی را به دلیل فقدان قرائن کافی، نامعقول تلقی کنند. قرینه‌گرایان در برابر خدا باوران دو ادعا مطرح می‌کنند:

۱. «پذیرش اعتقاد خدا باورانه در غیبت قرائن یا دلایل کافی، غیر عقلانی و نامعقول است» [۲].

۲. «هیچ قرینه‌ای یا به هر حال قرینه کافی‌ای برای قضیه «خدا وجود دارد»، موجود نیست» [۲].

نتیجه دو ادعای فوق روشن و عبارت است از غیرعقلانی و نامعقول بودن پذیرش اعتقاد خدا باورانه؛ یعنی معترض قرینه‌گرا معتقد است که کسی که اعتقاد خدا باورانه را می‌پذیرد تا حدودی غیرعقلانی است یا به لحاظ معرفتی زیر سطح معیار قرار دارد.

پلنتینجا می‌گوید: «عقلانی و غیرعقلانی در اینجا به عنوان واژه‌های دستوری^۱ یا ارزشی^۲ به کار رفته‌اند. به اعتقاد معترض، خدا باور در رسیدن به سطح معیاری که باید خود را با آن تطبیق دهد، کامیاب نیست» [۳].

بر اساس این تلقی، در خصوص اعتقادات، راه درست و راه غلط وجود دارد، همان‌طور که در باب اعمال چنین است. همچنین وظایف، مسئولیتها و تکالیفی در قبال اعتقادات مطرح است که درست شبیه وظایف، مسئولیتها و تکالیفی است که در قبال اعمال خود داریم. تلقی قرینه‌گرایان بر دو پیش‌فرض مبتنی است که شاید هر دو یا دست کم یکی از آنها عمیقاً خدشه‌پذیر باشد. پیش‌فرض اول این است که اعتقادات ما در ضبط و مهار ما هستند و ما به اختیار خود واجد آنها می‌شویم. حال ممکن است کسی در این پیش‌فرض خدشه کند و بگوید بیشتر کسانی که به وجود خدا معتقدند نمی‌توانند خویش را از این اعتقاد باز دارند، درست همان‌گونه که نمی‌توانند خود را از اعتقاد به طولانی بودن عمر جهان، رهایی ببخشند.

چنان که مشاهده می‌شود، اگر کسی پیش‌فرض اول قرینه‌گرا را نپذیرد، به دلیل اینکه معتقد شدن یا نشدن در حیطه قدرت او نیست، به لحاظ معرفت‌شناختی ملزم نیست که از اعتقاد به خدا

در صورت نبود قرینه کافی اجتناب ورزد. اما پلنتینجا این خدشه را خیلی مؤثر نمی‌داند و می‌گوید قرینه‌گرا می‌تواند با فرق نهادن میان اعتقاد و پذیرش، این خدشه را دفع کند. او می‌تواند بگوید که هرچند اعتقادات در ضبط و مهار ما نیستند، اما پذیرش، حالت اختیاری انسان و مقدم بر اعتقاد و زمینه‌ساز آن است. از این رو ما نباید هر چیز را بپذیریم، بلکه از پیش در مورد پذیرش یا عدم پذیرش امور، وظایف و تکالیفی بر عهده داریم.

اما پیش‌فرض دوم قرینه‌گرا این است که اعتقاد به خدا واقعاً پایه نیست؛ یعنی او پیشاپیش مسلم فرض می‌کند که پاره‌ای از گزاره‌ها واقعاً پایه‌اند و پاره‌ای دیگر نمی‌توانند به درستی و به نحو موجه، پایه تلقی شوند و در این میان، گزاره «خدا وجود دارد» در شمار گزاره‌های واقعاً پایه محسوب نمی‌شود. به اعتقاد پلنتینجا، این پیش‌فرض نوعاً در بنیان‌انگاری کلاسیک ریشه دارد و نقد آن منوط به نقد این نوع بنیان‌انگاری است.

۴. نقد بنیان‌انگاری کلاسیک

دانستیم که پلنتینجا از دو جنبه الهیات طبیعی را نقادی کرده است:

۱. ناکارآمدی و ناکافی بودن براهین آن،

۲. بی‌نیازی از برهان.

در باره جنبه اول گفتیم که اختصاص به پلنتینجا ندارد، بلکه از زمان کانت به بعد رفته رفته فیلسوفان به کاستیهای براهین سنتی اثبات وجود خدا پی بردند و نشان دادند که برخلاف تصور قدما نمی‌توان با توسل بدانها به سهولت وجود خدا را به اثبات رساند. اما قبلاً اشاره کردیم که در عین حال، پلنتینجا در باب همین نقد نیز ادعای جدیدی دارد که اکنون به تفصیل به آن می‌پردازیم.

به اعتقاد پلنتینجا اعتراضات متفکران و متکلمان اصلاح‌گرا به الهیات طبیعی، در واقع اعتراض به بنیان‌انگاری کلاسیک است و منظور آنان این است که «اعتقاد به خدا می‌تواند به درستی پایه تلقی شود؛ یعنی شخص کاملاً به لحاظ معرفتی حق دارد و کاملاً عقلانی است که به خدا اعتقاد ورزد، حتی اگر هیچ براهنی برای اعتقاد خود نداشته باشد و این اعتقاد بر اعتقادات دیگر مبتنی نباشد. اصلاح‌گرایان با واقعاً پایه دانستن اعتقاد به خدا، تلویحاً کل تصویر یا شیوه تلقی از معرفت و اعتقاد عقلانی را که بنیان‌انگاری کلاسیک نام دارد، رد می‌کنند» [۱].

برای درک بهتر این ادعا نخست باید با مفهوم بنیان‌انگاری آشنا شویم و آنگاه دریابیم که مراد پلنتینجا از بنیان‌انگاری کلاسیک چیست و چه نقدهایی بر آن وارد می‌کند، البته با توجه به سلسله موضوعاتی که مورد نقادی پلنتینجا قرار گرفته‌اند، نقد بر بنیان‌انگاری کلاسیک از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که به اعتقاد او، رد الهیات طبیعی و رد قرینه‌گرایی منوط به خدشه وارد کردن بر بنیان‌انگاری کلاسیک است.





بنیان‌انگاری را می‌توان به عنوان نظریه‌ای در باب سه امر متفاوت تنسیق کرد:

۱. نظریه‌ای در باب عقلانیت،^۱

۲. نظریه‌ای در باب معرفت،^۲

۳. نظریه‌ای در باب علم معتبر.^۳

ما در این نوشتار با بنیان‌انگاری به عنوان نظریه‌ای در باب عقلانیت سر و کار داریم، یعنی نظریه‌ای در باب اینکه اعتقاد به چه چیزی برای یک شخص مفروض، عقلانی است. بر اساس این تنسیق، بنیان‌انگاری دیدگاهی دستوری است و درصدد بیان شروطی است که هر کسی که می‌خواهد نظام اعتقاداتش عقلانی باشد باید آن شروط را رعایت کند. از این رو، عقلانی در اینجا دستوری است. به نظر بنیان‌انگاران، در خصوص اعتقادات، راه درست و راه غلط وجود دارد و انسانها در قبال اعتقاداتشان مسئولیتها، وظایف و تکالیفی بر عهده دارند، درست همان‌طور که در قبال اعمالشان عهده‌دار مسئولیتها و تکالیفی هستند. جدا از اینکه ماهیت این تکالیف چه باشد، به هر حال چنین تکالیفی وجود دارد و همگامی با آنها به معنای عقلانی بودن و مخالفت با آنها به منزله غیر عقلانی بودن است. پس بنیان‌انگاری تا حدودی یک نظریه دستوری است. حال برای درک بهتر این نظریه باید با مفهوم ساختار معرفتی آشنا شویم. «ساختار معرفتی هر شخص عبارت است از مجموعه قضایایی که فرد بدانها اعتقاد دارد، همراه با روابط معرفتی خاصی که میان آن شخص و آن قضایا برقرار است. بدین ترتیب، پاره‌ای از اعتقادات آن شخص می‌تواند بر امور دیگری که فرد بدانها اعتقاد دارد مبتنی باشد» [۱].

در یک ساختار معرفتی عقلانی، پاره‌ای از اعتقادات بر اعتقادات دیگر مبتنی نیستند که این اعتقادات، بنیانهای آن ساختار معرفتی نامیده می‌شوند. پس هر ساختار معرفتی معقول، بنیانی دارد. آنچه تاکنون در باب بنیان‌انگاری گفته شده، همان چیزی نیست که مورد نقد و انکار پلنتینجا واقع شده، بلکه این نوع بنیان‌انگاری که پلنتینجا آن را «بنیان‌انگاری خفیف» می‌نامد، مورد تأیید است و او خود اذعان دارد که متفکران اصلاح‌گرا نیز منظورشان رد این نوع بنیان‌انگاری نیست. پس او چه چیزی را رد می‌کند و هدفش انتقاد از کدام بنیان‌انگاری است؟ او خود در پاسخ می‌گوید: «مراد ما چهره دیگری است از انواع کلاسیک بنیان‌انگاری. همه آنها شروط خاصی را برای واقعاً پایه بودن یا به نحو عقلانی پایه بودن، مطرح می‌کنند. از دیدگاه بنیان‌انگاران، هر اعتقادی نمی‌تواند در بنیانهای یک ساختار معرفتی معقول قرار گیرد. یک اعتقاد برای اینکه پایه باشد - یعنی پایه در یک ساختار معرفتی معقول - باید واجد شروط خاصی باشد» [۱].



1. a theory of rationality

2. a theory of knowledge

3. a theory of authentic science

از این جا است که پلنتینجا اصطلاح بنیان‌انگاری کلاسیک را مطرح می‌کند و مرادش آن نوع بنیان‌انگاری است که قضایای واقعاً پایه را به سه دسته منحصر می‌کند:

۱. قضایای بدیهی ذاتی،

۲. قضایای بدیهی حسی،

۳. قضایای خطاناپذیر.

البته باید توجه داشته باشیم که پلنتینجا با یک جعل اصطلاح، همه انواع بنیان‌انگاری اعم از بنیان‌انگاری قدیم، قرون وسطی و جدید را در مقایسه با بنیان‌انگاری خفیف، بنیان‌انگاری کلاسیک یا حداکثری می‌نامد و همه آنها را دفاع‌ناپذیر تلقی می‌کند. او می‌گوید: معیاری که بنیان‌انگاری کلاسیک برای واقعاً پایه بودن مطرح می‌کند دو بخش دارد:

۱. یک گزاره واقعاً پایه است، اگر بدیهی ذاتی، خطاناپذیر یا بدیهی حسی باشد.

۲. یک گزاره واقعاً پایه است فقط اگر واجد این شروط باشد.

مورد اول به حد کافی صادق به نظر می‌رسد. فرض کنید آن را بپذیریم، اما در باره مورد

دوم چه باید گفت؟ [۲].

پلنتینجا برای اینکه نشان دهد ادعای دوم صادق نیست، دو برهان اقامه می‌کند:

- برهان اول: معیار بنیان‌انگاری کلاسیک برای اعتقاد واقعاً پایه، بیش از حد محدود است و جامع همه موارد نیست.

او با ارائه چند نمونه از اعتقاداتی که به طور قطع، واقعاً پایه به نظر می‌رسند، اما بنیان‌انگاری کلاسیک آنها را از شمار اعتقادات واقعاً پایه خارج کرده، نشان می‌دهد که این معیار به دلیل جامع نبودن پذیرفتنی نیست. مثلاً اعتقادات ما مبنی بر اینکه اذهان دیگری غیر از اذهان ما وجود دارند، یا اعتقادات مربوط به حافظه، عموماً واقعاً پایه به نظر می‌رسند؛ اما هیچیک از این دو نوع اعتقاد، بدیهی ذاتی، بدیهی حسی یا خطاناپذیر نیستند. پس معیار بنیان‌انگاری کلاسیک بسیار مضیق و محدود و در نتیجه کاذب است.

- برهان دوم: معیار بنیان‌انگاری کلاسیک برای اعتقاد واقعاً پایه، دچار ناسازگاری درونی است.

پلنتینجا می‌گوید این معیار، خود گزاره‌ای است که بنیان‌انگاری کلاسیک بدان اعتقاد می‌ورزد؛ اما پایه و اساس این اعتقاد چیست؟ حال اگر بنیان‌انگاران بتوانند اثبات کنند که این گزاره را بر اساس گزاره‌های دیگری که بدیهی ذاتی، بدیهی حسی یا خطاناپذیرند، پذیرفته‌اند و آن گزاره‌ها به خوبی از گزاره مورد بحث حمایت می‌کنند، آنگاه بر اساس مدل عقلانیت بنیان‌انگاری، پذیرش این گزاره عقلانی خواهد بود. اما ظاهراً تاکنون هیچ بنیان‌انگاری مدعی وجود چنین برهانی نشده است.

قبلاً گفتیم که در یک ساختار معرفتی عقلانی، گزاره‌هایی عقللاً پذیرفتنی‌اند که یا بر اعتقادات





واقعاً پایه مبتنی باشند و مورد حمایت آنها قرار گرفته باشند یا اینکه خود واقعاً پایه باشند. تا اینجا روشن شد که معیار بنیان‌انگاری کلاسیک برای واقعاً پایه بودن، بر اساس اعتقادات دیگر برهانی نشده و از این رو برای اینکه معقول تلقی شود ناگزیر باید واقعاً پایه باشد؛ یعنی باید یا بدیهی ذاتی باشد، یا بدیهی حسی یا خطاناپذیر، اما «واضح است که [این گزاره] واحد هیچیک از این شروط نیست. از این رو برای [بنیان‌انگار کلاسیک] واقعاً پایه نیست. پس بنیان‌انگاری کلاسیک با پذیرش این گزاره به نحو خود ارجاعی^۱ ناسازگار است. بنیان‌انگار کلاسیک این گزاره را به عنوان گزاره پایه می‌پذیرد، بدون توجه به این واقعیت که این گزاره فاقد شروط واقعاً پایه بودن است که خود مطرح می‌کند» [۲].

این دو برهان که به واقع برهان‌هایی قوی هستند، با رد معیار بنیان‌انگاری کلاسیک نشان می‌دهند که شمار اعتقادات معقولی که معقولیت خود را از واقعاً پایه بودن کسب می‌کنند بسیار فراتر از چیزی است که بنیان‌انگاری کلاسیک ادعا می‌کند. در واقع، پلنتینجا برای اینکه بتواند راه توجیه عقلانی اعتقادات دینی را هموار کند، نخست باید حصر اعتقادات واقعاً پایه را در سه مورد بر شمرده شده در بنیان‌انگاری کلاسیک رد کند، زیرا اگر این حصر پذیرفته شود، آنگاه بر اساس مدل عقلانیت بنیان‌انگاری کلاسیک، چاره‌ای نخواهد بود جز اینکه همه اعتقادات دیگر - از جمله اعتقادات دینی - از سه مورد مذکور استنتاج شوند و بر اساس چنین استنتاجی، پذیرش آنها عقلاً موجه گردد؛ در حالی که اگر بتوان نشان داد که اعتقادی، واقعاً پایه است، پذیرش آن بدون تکیه بر استنتاج و به حکم واقعاً پایه بودن، به لحاظ عقلی موجه خواهد بود.

اما قرینه‌گرایی تا آنجا که بر این نوع بنیان‌انگاری مبتنی است و معیار واقعاً پایه بودن آن را می‌پذیرد، قابل دفاع نخواهد بود؛ زیرا قرینه‌گرا از آن رو اعتقادات دینی را نیازمند اثبات می‌داند که آنها را در شمار اعتقادات پایه محسوب نمی‌کند، در صورتی که اگر معلوم شود اعتقادات دینی واقعاً پایه‌اند، آنگاه پذیرش آنها در غیبت قرائن و دلایل کافی غیر عقلانی نخواهد بود. پس با رد بنیان‌انگاری کلاسیک، قرینه‌گرایی مبتنی بر آن نیز رد می‌شود.

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا با رد معیار محدود بنیان‌انگاری کلاسیک می‌توان نتیجه گرفت که اعتقاد به وجود خدا واقعاً پایه است؟ قطعاً پاسخ منفی است، زیرا هرچند ممکن است شمار اعتقادات واقعاً پایه از آنچه بنیان‌انگاری کلاسیک ادعا می‌کند، گسترده‌تر باشد، اما باز این احتمال وجود دارد که گستردگی آنها تا حدی نباشد که اعتقادات دینی و بخصوص محوریت‌ترین آنها، یعنی اعتقاد به وجود خدا را شامل شود. پس برای واقعاً پایه دانستن اعتقادات دینی به چیزی بیش از رد بنیان‌انگار کلاسیک نیاز است.



1. self-refrentional

۵. توسل به سنت اصلاح‌شده

پلنتینجا برای اینکه بتواند نشان دهد اعتقاد به وجود خدا واقعاً پایه است، به سنت اصلاح شده متوسل می‌شود و آرای چند تن از متفکران برجسته پیرو سنت اصلاح شده را نقل می‌کند. او نخست از هرمن باونیک^۱ متکلم هلندی قرن نوزدهم آغاز می‌کند و پنج نکته را در کتاب نظریه خداوند^۲ او می‌یابد که بسیار وافی به مقصود است:

۱. خدا باوران نوعاً به وجود خدا بر اساس برهان اعتقاد نمی‌ورزند.

۲. برای توجیه عقلانی نیاز به برهان نیست.

۳. برهانهای الهیات طبیعی کارایی لازم را ندارند.

۴. در انجیل چیزی شبیه دلیل یا برهان برای اثبات وجود خدا یافت نمی‌شود.

۵. اعتقاد به وجود خدا تقریباً شبیه اعتقاد به وجود خود و جهان خارج است.

پلنتینجا هر پنج مورد فوق را می‌پذیرد و در عین حال، مورد پنجم را بسط می‌دهد و اعتقاد به وجود اذهان دیگر و وجود گذشته را نیز بدان می‌افزاید. وی همچنین به آرای جان کالوین استناد می‌کند و می‌گوید: «... ادعای کالوین این است که خداوند ما را به گونه‌ای آفریده است که گرایش و میل شدیدی داریم که به او اعتقاد بورزیم. این گرایش تا حدی مغلوب گناه و تحت فشار آن است. اگر وجود گناه در عالم نبود، انسانها به خدا اعتقاد می‌ورزیدند...» [۲].

به اعتقاد کالوین انسان با دیدن آسمان پرستاره، کوههای عظیم و ... به لحاظ معرفت‌شناختی کاملاً حق دارد که به وجود خدا معتقد شود، بدون اینکه برای توجیه عقلانیت اعتقاد خود نیازمند اقامه برهان باشد، خاصه آنکه پیامبران نیز به دلایل عقلی متوسل نشدند، بلکه وجود خدا را مسلم فرض کردند و اساساً اعتقادی که منوط به برهان باشد با هر خدشه‌ای که به برهان مورد نظر وارد شود، متزلزل خواهد شد.

پلنتینجا پس از بیان این مطالب می‌گوید به نظر متفکرانی که آرای آنان مورد بحث قرار گرفت، اعتقاد به وجود خدا واقعاً پایه است و «من تلاش می‌کنم این رأی را تبیین کنم و بسط دهم و در برابر اعتراضات از آن دفاع کنم» [۲].

۶. پاسخ به اعتراضات

پلنتینجا پس از آنکه در واقعاً پایه دانستن اعتقاد به وجود خدا، با متفکران پیرو سنت اصلاح شده همصدا می‌شود، دو اعتراض وارد شده بر این رأی را مطرح می‌کند و بدانها پاسخ می‌گوید: - اعتراض اول: پس از آنکه معلوم شد معیار بنیان‌گذاری کلاسیک برای واقعاً پایه بودن بسیار محدود است، می‌توان پذیرفت که اعتقاداتی مانند اعتقاد به وجود اذهان دیگر یا اعتقاد به

1. Herman Bavink

2. The Doctrine of God



وجود جهان خارج یا اعتقاد به وجود گذشته، واقعاً پایه‌اند، زیرا همگان بر آن اتفاق نظر دارند؛ اما در باب واقعاً پایه بودن اعتقاد به وجود خدا، توافقی وجود ندارد.

پلنتینجا در پاسخ می‌گوید: معیار توافق عام که در این اعتراض بدان توسل جسته شده، در واقع، برای اصلاح معیار بنیان‌انگاری کلاسیک و به اندازه آن دچار ناسازگاری درونی است؛ زیرا همین ادعا که «فقط اعتقادی را می‌توان واقعاً پایه دانست که تقریباً همگان پایه بودن آن را بپذیرند» مورد توافق همگان نیست و پذیرش آن علی‌رغم این عدم توافق، نقض اصل ادعا به شمار می‌رود.

- اعتراض دوم: اگر بتوانیم اعتقاد به وجود خدا را واقعاً پایه بدانیم، چرا مجاز نباشیم هر سخن یا وهی را نیز به دلیل عدم ابتنا بر اعتقادات دیگر، واقعاً پایه تلقی کنیم؟

پلنتینجا در پاسخ به این اعتراض می‌گوید: درست است که اعتقاد واقعاً پایه اعتقادی است که مبتنی بر قرینه نباشد، اما بر قرینه مبتنی نبودن به معنای بی‌اساس بودن نیست. اعتقاد فقط در شرایط خاصی واقعاً پایه است و آن شرایط خاص، اساس توجیه آن اعتقاد و توسعاً اساس خود آن اعتقاد است. پس به اعتقاد پلنتینجا، اعتقاد واقعاً پایه اعتقادی نیست که فاقط توجیه باشد، اما توجیه، گاه مبتنی بر قرینه است و گاه مبتنی بر اساس؛ یعنی اساس و قرینه هر دو به مثابه توجیه عمل می‌کنند، با این تفاوت که قرینه اعتقادی است که شخص آگاهانه اعتقادات دیگر را بر آن مبتنی می‌کند، در حالی که اساس، اعتقاد نیست، بلکه موقعیتها یا شرایطی است که اعتقاد را توجیه می‌کند و نوعاً با آگاهی فرد معتقد همراه نیست. از این رو به نظر پلنتینجا در پاسخ به اعتراض دوم باید گفت که برای اعتقاد به خدا موقعیتها و شرایطی وجود دارد که او در آن موقعیتها و شرایط عقلاً موجه است به وجود خدا اعتقاد ورزد، اما در هر مورد نمی‌توان مدعی وجود موقعیتها و شرایط توجیه‌کننده اعتقاد شد.

۷. معیار واقعاً پایه بودن

دانستیم که از نظر بنیان‌انگاری کلاسیک، معیار واقعاً پایه بودن اعتقاد، بدهت ذاتی، بدهت حسی و خطاناپذیری است. حال باید دانست که معرفت‌شناسی اصلاح شده چه معیاری برای واقعاً پایه بودن اعتقاد ارائه می‌دهد. پلنتینجا معتقد است که با هیچ برهان قابل قبولی نمی‌توان از پیش معیاری برای گزاره‌های واقعاً پایه ارائه داد که بیان‌کننده همه شروط لازم و کافی برای چنین گزاره‌هایی باشد، بلکه «شیوه مناسب برای رسیدن به چنین معیاری، استقرا است. ما باید نمونه‌هایی از اعتقادات و شرایط را گرد آوریم، به طوری که آن اعتقادات آشکارا در آن شرایط واقعاً پایه باشند و نیز نمونه‌هایی از اعتقادات و شرایط را جمع‌آوری کنیم که آن اعتقادات آشکارا در آن شرایط واقعاً پایه نباشند. آنگاه فرضیه‌هایی در باره شروط لازم و کافی واقعاً پایه بودن طراحی کنیم و بعد این فرضیه‌ها را با رجوع به نمونه‌های آنها بیازماییم» [۱].



پس به اعتقاد پلنتینجا نمی‌توان آمرانه و از بالا، معیاری برای اعتقادات واقعاً پایه ارائه داد، بلکه پس از بررسی نمونه‌ها و به روش استقرایی، یعنی از پایین به بالا، می‌توان معیاری را پیشنهاد کرد و البته روشن است که با توجه به میزان کارایی و اعتبار استقرا، هیچ دلیلی وجود ندارد که همگان با نمونه‌های گردآوری شده موافق باشند و بتوان به معیاری عام و فراگیر برای تمیز اعتقادات واقعاً پایه - چه در عرصه یافته‌های دینی و چه در عرصه‌های دیگر - دست یافت.

باید توجه داشت که ظاهراً به نظر پلنتینجا اگر ناتوانی در وصول به معیار عام برای واقعاً پایه بودن، نقص محسوب می‌شود، این نقص فقط گریبانگیر اعتقادات دینی نیست، بلکه برای هیچیک از اعتقادات انسان نمی‌توان از پیش با توسل به برهان، معیاری ارائه داد که بتواند اعتقادات واقعاً پایه را از اعتقادات دیگر متمایز سازد. به عبارت دیگر، اگر نقصی در میان باشد فقط متوجه معرفت دینی نیست، بلکه معرفت بشری در همه عرصه‌ها آمیخته به انواع کاستیها است، از جمله کاستی در ارائه معیاری برای اعتقادات واقعاً پایه.

۸. نتیجه‌گیری: اساس توجیه عقلانی اعتقاد به خدا

گفتیم که معرفت‌شناسی دینی با توجیه عقلانی اعتقادات دینی سر و کار دارد و هدف این نوشتار، آشنایی با چگونگی توجیه عقلانی اعتقادات دینی از منظر یکی از رویکردهای موجود در معرفت‌شناسی دینی، یعنی معرفت‌شناسی اصلاح شده است. حال با توجه به آنچه تاکنون گفته شده می‌توان تصویر نسبتاً روشنی از چگونگی امر به دست آورد.

مدل عقلانیت مورد پذیرش معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، بنیان‌انگاری است؛ یعنی از منظر معرفت‌شناسی اصلاح شده، در یک ساختار معرفتی معقول، پذیرش اعتقاداتی عقلاً موجه است که یا واقعاً پایه باشند یا اینکه بر اعتقادات واقعاً پایه مبتنی باشند. اما به اعتقاد پیروان معرفت‌شناسی اصلاح شده، اعتقادات واقعاً پایه در مواردی که بنیان‌انگاران کلاسیک برمی‌شمرند محصور نیست، بلکه شماری از اعتقادات وجود دارند که می‌توانند در موقعیتها و شرایط خاص، واقعاً پایه تلقی شوند. حال نکته حائز اهمیت این است که برطبق معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، در قالب همین مدل عقلانیت می‌توان از عقلانی بودن پذیرش اعتقادات دینی دفاع کرد، بدین طریق که می‌توان مدعی شد، یک ساختار معرفتی معقول قادر است به خوبی در میان بنیانهای خود، مشتمل بر اعتقادات دینی و مهمترین آنها، یعنی اعتقاد به وجود خدا نیز باشد و این عمده‌ترین ادعای معرفت‌شناسی اصلاح شده است.

یعنی به اعتقاد پیروان این نوع معرفت‌شناسی، اگر قوای ادراکی بشر در همان محیطی که برای آن طراحی شده‌اند به درستی کار کنند، آنگاه درست به همان اندازه که اعتقادات حسی مانند اعتقاد به وجود اشیای مادی یا اعتقاد به وجود اذهان دیگر یا اعتقادات مربوط به حافظه،





واقعاً پایه‌اند، اعتقاد به وجود خدا هم واقعاً پایه خواهد بود و همان‌طور که در آن موارد، فرد با قرار گرفتن در موقعیتهای خاص و با اعتماد به قوای ادراکی خود - به لحاظ معرفت‌شناختی - حق دارد واجد اعتقاداتی بشود، در مورد اعتقاد به وجود خدا نیز موقعیتهایی وجود دارد که بر اساس آنها، فرد حق دارد به وجود خدا اعتقاد ورزد و این اعتقاد برای او واقعاً پایه خواهد بود. پس واقعاً پایه بودن به معنای توجیه نداشتن نیست و شخصی که واجد چنین اعتقادی است در پذیرش آن عقلاً موجه است. پلنتینجا در این مورد می‌گوید: «ادعای من این است که اعتقاد به خدا واقعاً پایه است، اما از این ادعا نتیجه نمی‌شود که اعتقاد به خدا بی‌اساس است» [۲].

«پلنتینجا واژه اساس^۱ را به شیوه کاملاً مخصوصی به کار می‌برد که نباید با قرینه خلط شود. قرینه^۲ و اساس هر دو به مثابه توجیه عمل می‌کنند، اما این کار را به روشهای ذاتاً متفاوتی انجام می‌دهند. تفاوت آن دو در این است که قرینه عبارت است از اعتقاداتی که اعتقادات غیرپایه بر آنها مبتنی‌اند و به وسیله آنها توجیه می‌شوند، در حالی که اساس اصلاً اعتقاد نیست، بلکه موقعیتهای یا شرایطی است که اعتقادات واقعاً پایه را سبب می‌شوند و بدین وسیله آنها را توجیه می‌کنند، بدون اینکه در قالب اعتقاد صورت‌بندی شده باشند...»

«تفاوت دوم این است که قرینه داشتن برای اعتقاد عبارت است از پذیرش آن اعتقاد بر پایه اعتقادات دیگری که شخص آگاهانه آنها را برای حمایت از آن اعتقاد به کار می‌برد. اما اساس داشتن برای اعتقاد عبارت است از پذیرش آن اعتقاد به این روش که شرایطی موجود باشند که آن اعتقاد در آن شرایط به وجود آمده باشد و آن شرایط توجیه‌کننده آن اعتقاد باشند، هرچند که فرد معتقد نوعاً در همان وقت از آن شرایط آگاه نباشد» [۴].

پس روشن است که به اعتقاد پلنتینجا، اعتقاد واقعاً پایه، بی‌نیاز از توجیه نیست؛ اما توجیه آن به وسیله موقعیتهای و شرایط خاصی است که سبب پیدایش آن اعتقاد شده است. به همین دلیل اعتقاد به وجود خدا هم به صرف واقعاً پایه بودن بی‌اساس نیست و اساس آن، همان تجارب دینی خاصی است که در مواقعی برای انسانها حاصل می‌شود. پلنتینجا نمونه‌هایی از انواع موقعیتهای یا تجاربی را ارائه می‌دهد که اساس واقعاً پایه بودن اعتقاد به خدا هستند یا آن را توجیه می‌کنند. به نظر او گناه، حق‌شناسی، خطر، احساس حضور خداوند، احساس مورد خطاب خداوند قرار گرفتن و مواجهه با پاره‌ای از اجزای عالم، موقعیتهای و شرایطی هستند که سبب پیدایش اعتقاد به وجود خداوند می‌شوند. مثلاً ممکن است فردی هنگام مطالعه کتاب مقدس عمیقاً دستخوش این احساس شود که خداوند با او سخن می‌گوید. چنین فردی با استناد بر این تجربه خاص عقلاً مجاز است که معتقد شود خداوند با او سخن می‌گوید و این اعتقاد



1. ground

2. evidence

چون بی‌واسطه است پایه است و چون متکی بر آن تجربه خاص است، بی‌اساس نیست و همین بی‌اساس نبودن، سبب موجه بودن آن می‌شود و اعتقاد پایه‌ای که موجه باشد، اعتقاد واقعاً پایه خواهد بود. همچنین ممکن است انسانی که شدیداً از خطاهای خویش شرمگین است پس از اقرار به گناه و توبه، احساس کند که خداوند از خطای او در گذشته و در پی این تجربه خاص معتقد شود که خداوند گناه او را آمرزیده است. این اعتقاد بر اساس آن تجربه عقلاً موجه و واقعاً پایه است. البته از آنجا که این اعتقادات به نحو بدیهی مستلزم وجود خداوند هستند، اعتقاد به وجود خداوند را نیز می‌توان اعتقاد واقعاً پایه تلقی کرد.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود از منظر معرفت‌شناسی اصلاح شده، دفاع از عقلانیتِ ابتدای اعتقادات دینی بر تجارب دینی، بهترین شیوه دفاع از اعتقادات دینی است و هر فرد حق دارد با استناد و اعتماد به تجربه‌های دینی شخصی‌اش از معقولیت اعتقادات دینی خود دفاع کند، اما این موضع معرفت‌شناختی با اینکه بسیار جذاب و پذیرفتنی به نظر می‌رسد، خود پلنتینجا را در معرض یکی از نقدهای مهمی که بر دیدگاه‌های وی وارد شده قرار می‌دهد.

توضیح اینکه آرای پلنتینجا از آغاز تاکنون با نقدهای فراوان مواجه شده که شاید بتوان آنها را به روش زیر دسته‌بندی کرد:

۱. نقدهای ناظر به فلسفه دین او،

۲. نقدهای ناظر بر معرفت‌شناسی او،

۳. نقدهای ناظر بر عدم ابتدای فلسفه دین او بر معرفت‌شناسی‌اش.

هر یک از نقدهای سه‌گانه فوق به تفصیل در کتابها و مقالات فراوان مطرح شده است که پرداختن بدانها نوشتار مستقلی را می‌طلبد؛ اما به نظر می‌رسد جدیترین نقدی که پلنتینجا باید بدان پاسخ گوید، نقد سوم است؛ یعنی او باید توضیح دهد که چگونه با اینکه معرفت‌شناسی او انحصارگرایی دینی را بر نمی‌تابد و مکتبهای دینی و حتی غیر دینی می‌توانند به یکسان بدان استناد کنند، او خود در موضع یک متکلم، مدافع انحصارگرایی دینی است و حتی فرقه‌ای از مسیحیت را بر دیگر فرقه‌های آن ترجیح می‌دهد. به عبارت دیگر، وی باید پاسخ دهد که ملاک برتری یک تجربه دینی بر تجربه دیگر چیست و چگونه می‌توان از میان باورهایی که همگی واقعاً پایه تلقی می‌شوند، مدعی رجحان یکی بر دیگری شد؟

به هر حال دیدگاه‌های پلنتینجا هنوز نیز در شمار دیدگاه‌های مؤثر و پرنفوذ است و او خود می‌کوشد تا با ارائه مقالات و کتابهای جدید، به آخرین اعتراضات منتقدان خود پاسخ گوید؛ اما مسلم است که حتی اگر پاره‌ای از انتقادات به آرای وی وارد باشند، رهانیدن اذهان از سیطره مدل عقلانیت الهیات طبیعی از دستاوردهای مهم و مؤثر پلنتینجا است.

۹. منابع

[1] Peterson, Michael et al, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Oxford



University Press, 1996, p. 310, 311, 313, 316, 319-320.

- [2] Plantinga, Alvin and Nicholas Wolterstorff (eds), *Faith and Rationality*, 3rd ed., University of Notre Dame Press, 1991, p.29, 59, 60-61, 66, 74, 78.
- [3] Geivett, R. Douglas, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, New York, Oxford University Press, 1992, p.134.
- [4] Hoitenga, J.R, *Deweyj, Faith and Reason from Plato to Plantinga*, State University of New York Press, 1991, pp. 187-188.