

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.19, No.2, Summer 2019, Ser. 71,
PP: 71-, ISSN: 2251-6123

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۱۹، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، پیاپی ۷۱،
صفحات ۷۱-۹۲، شماره شاپا: ۶۱۲۳-۲۲۵۱

بررسی استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری و نقد سوسا و

پاسخ پلنتینگا

محمد کیوانفر**

مطهره شکویی پور*

چکیده

الوین پلنتینگا درباره‌ی رابطه‌ی علم و دین دو رویکرد کلی دارد: تدافعی و تهاجمی. در رویکرد اول سعی می‌کند نشان دهد تعارض عمیق و جدی‌ای میان علم و دین وجود ندارد. اما در رویکرد دوم می‌کوشد که نشان دهد برخلاف نظر مشهور، میان علم و طبیعت‌باوری تعارض عمیقی وجود دارد. او استدلالی را با عنوان «استدلال تکاملی علیه طبیعت‌باوری» مطرح می‌کند. ایده‌ی اصلی استدلال او این است که احتمال اعتمادپذیر بودن قوای شناختی انسان، با پذیرش توأمان طبیعت‌باوری و نظریه‌ی تکامل، اندک است و این شامل همه‌ی باورهایی می‌شود که قوای شناختی انسان تولید می‌کند، از جمله باور به طبیعت‌باوری؛ لذا پذیرش هم‌زمان طبیعت‌باوری و نظریه‌ی تکامل معقول نیست، درحالی‌که این مشکل در پذیرش هم‌زمان خدا‌باوری و نظریه‌ی تکامل وجود ندارد. استدلال پلنتینگا با واکنش‌ها و انتقادهای فراوانی مواجه شده است. ارنست سوسا با نوشتن دو نقد، از جمله‌ی این منتقدان است. او با ارجاع به دکارت و تمایز گذاشتن میان معرفت تأملی و غیرتأملی، اشکال پلنتینگا را اساساً ناظر به حوزه‌ی معرفت تأملی و نه غیرتأملی می‌داند و آن را نادرست تلقی می‌کند. از نظر سوسا، از این جهت وضعیت خدا‌باوری و طبیعت‌باوری یکسان است. در مقابل، پلنتینگا مشکل اصلی را در معرفت تأملی می‌داند و معتقد است خدا‌باوری از این جهت بر طبیعت‌باوری ترجیح دارد؛ چراکه طبیعت‌باوری برخلاف خدا‌باوری، با ناقض مواجه است.

واژه‌های کلیدی: ۱. علم و دین، ۲. طبیعت‌باوری، ۳. نظریه‌ی تکامل، ۴. معرفت تأملی، ۵. الوین پلنتینگا، ۶. ارنست سوسا.

motaharehshokohi@gmail.com
keivanfar.mohammad@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۲۳

* دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب
** دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب

تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۲۷

۱. مقدمه

چنان که می‌دانیم، درباره‌ی رابطه‌ی میان علم و دین دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که این باربور آن‌ها را در چهار گروه دسته‌بندی کرده است: تعارض، استقلال، گفتگو و یکپارچگی (۲، ص: ۱۹۱). کسانی هم که به یکپارچگی و هماهنگی میان علم و دین معتقدند، دیدگاه‌های مختلفی دارند (همان، ص: ۲۳۷). الوین پلنتینگا فیلسوف دین معاصر، در کتاب *محل نزاع واقعی؛ علم، دین و طبیعت‌باوری*^۱ ضمن تقسیم دو مفهوم هماهنگی و تعارض به سطحی^۲ و عمیق^۳، درخصوص این موضوع دو رویکرد را در پیش می‌گیرد: تدافعی و تهاجمی. او با اتخاذ رویکردی تدافعی، معتقد می‌شود که یا اساساً میان علم و دین تعارضی وجود ندارد، یا اگر هم وجود داشته باشد، سطحی است. از سوی دیگر، او این هماهنگی/تعارض را درباره‌ی رابطه‌ی علم و طبیعت‌باوری نیز مطرح می‌کند. او با اتخاذ رویکردی تهاجمی معتقد است هماهنگی ادعا شده میان علم و طبیعت‌باوری، سطحی است و درواقع، میان این دو حوزه تعارضی عمیق وجود دارد. او مستقیماً به این ادعای مشهور طبیعت‌باوران می‌تازد که علم تجربی همراه و پشتیبان جهان‌بینی مادی‌گرایانه‌ی آنان است و ماده‌باوری به‌خوبی از عهده تبیین مبانی علم تجربی بر می‌آید^۴. درواقع او به تعبیر ارنست سوسا^۵، یک استراتژی خلاقانه را در پیش می‌گیرد، به این صورت که از شمشیر طبیعت‌باوران علیه خودشان استفاده می‌کند (۲۴، ص: ۹۵). طبیعت‌باوران همواره علم تجربی جدید و یافته‌های آن را مؤید دیدگاه‌های خود می‌دانند و خود را کاملاً همراه علم جدید نشان می‌دهند. پلنتینگا در اینجا دقیقاً همراهی بین این دو را هدف قرار می‌دهد و این همراهی را مشکل‌ساز می‌بیند. او استدلال خاصی به نام استدلال تکاملی علیه طبیعت‌باوری را سامان داده است، این استدلال انتقادهای گوناگونی را در پی داشته است؛ یکی از این انتقادهای از ارنست سوسا فیلسوف آمریکایی است، ما ضمن تقریر انتقاد سوسا، پاسخ پلنتینگا به آن را نیز بررسی خواهیم کرد.

۲. تقریر استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری

پلنتینگا به دلیل نقش مهم نظریه‌ی تکامل در استدلالش علیه طبیعت‌باوری، آن را استدلال تکاملی نام نهاده است. نظریه‌ی تکامل برای طبیعت‌باوران، یا دست‌کم خداناباوران جدید، اهمیت خاصی دارد، تا آنجا که آن‌ها افتخار کنارزدن فراطبیعت‌باوری^۶، به‌مثابه امری خرافی، را که علم جدید سبب آن شده است، به پای داروین می‌نویسند؛ افتخاری که مکانیک کوانتوم یا نسبیت عام را از آن بهره‌ای نیست. چنان که استیفن گولد^۷ می‌گوید، «پیش از داروین تصور بر این بوده است که خدای خیرخواهی خالق ماست، اما بعد از او متوجه شده‌ایم که هیچ امر روحانی‌ای در کار خلق طبیعت دخیل نبوده است» (۱۲، ص: ۲۶۷). یا چنان که

بررسی استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری و نقد سوسا و پاسخ پلنتینگا ۷۳

ریچارد داوکینز تصریح می‌کند: «گرچه قبل از داروین هم انکار خالق می‌توانست منطقی باشد، ولی داروین این امکان را فراهم آورد که شخص از نظر عقلانی یک آتئیست (خداناباور) کامل باشد» (۳، ص: ۲۵). این داروین بود که کشف کرد «انتخاب طبیعی ناآگاه و نابیناست. این روند خودکار که اکنون ما آن را توجیه پیدایش و شکل هدف‌دار حیات می‌دانیم، هدفی در سر ندارد. اگر او را ساعت‌ساز طبیعت بدانیم، او ساعت‌سازی نابیناست» (همان، ص: ۲۴). دانیل دنت فیلسوف خداناباور نیز برای نشان دادن اهمیت نظریه‌ی داروین در علم جدید و انقلابی که این نظریه در علم و نیز در فلسفه ایجاد کرده است، کتابی با عنوان *ایده‌ی خطرناک د/روین*^۸ نگاشته است. او می‌گوید ایده‌ی داروین خطرناک است؛ چراکه نشان می‌دهد جهان با همه شگفت‌انگیزی و زیبایی، مخلوق خداوند نیست (۹، ص: ۵۰، ۵۹).

اما نظریه‌ی تکامل^۹ چه می‌گوید؟ گرچه امروزه نظریه‌ی تکامل گسترش بسیاری یافته و شاخه‌های مختلفی پیدا کرده است، اما به‌طور خلاصه، ایده‌ی اصلی نظریه این است که پیدایش گونه‌های طبیعی موجود، برخلاف آنچه در زیست‌شناسی قدیم مطرح بوده، به‌نحو تدریجی و در طی فرایندی به نام انتخاب طبیعی و جهش ژنتیکی تصادفی، در سازگاری با محیط، برای حفظ بقای گونه‌ها صورت گرفته است و گونه‌های موجود، از شکل‌های اولیه و ساده‌ی پیشین، به‌صورت شکل‌های پیچیده‌ی کنونی درآمده است.^{۱۰} آنچه در این میان اهمیت دارد این است که بسیاری از زیست‌شناسان روایتی از این نظریه ارائه می‌دهند که گویا روند خلقت موجودات، کورکورانه و بدون هیچ نوع هدفی صورت گرفته و می‌گیرد (۳، ص: ۲۴).

پلنتینگا در کل به دو صورت با این دیدگاه مواجهه کرده است: تدافعی و تهاجمی. مواجهه‌ی تدافعی پلنتینگا به این صورت بوده است که نشان دهد نظریه‌ی تکامل یک روایت علمی محض دارد و یک روایت علمی مخلوط با ملحقات فلسفی و الاهیاتی. از نظر پلنتینگا نظریه‌ی علمی تکامل فی حد نفسه هیچ منافاتی با خداباوری و نقش هدایتی خداوند در خلقت جهان ندارد و اینکه خلقت عملی بدون هدف بوده است، هیچ جایی در اصل نظریه‌ی علمی تکامل ندارد. در واقع بخش علمی نظریه‌ی تکامل با خداباوری سازگار است، اما بخش الحاقی آن تأییدکننده‌ی طبیعت‌باوری است (۲۰، فصل ۱ و ۲).

مواجهه‌ی تهاجمی پلنتینگا به‌صورت استدلال تکاملی علیه طبیعت‌باوری بروز پیدا کرده است که در این مقاله به آن می‌پردازیم. پلنتینگا مدعی است میان علم و طبیعت‌باوری تعارضی جدی وجود دارد و بر آن استدلال می‌کند. ایده‌ی اصلی پلنتینگا در اینجا، بر این مبتنی است که در پذیرش توأمان نظریه‌ی تکامل و طبیعت‌باوری، نوعی خودابطال‌گری وجود دارد. اصل این ایده که طبیعت‌باوری به‌نوعی زیر پای خود را خالی می‌کند، در آثار متفکران

دیگری از جمله سی. اس. لوییس^{۱۱} در کتاب *Miracles (1974)* و نیز ریچارد تیلور در *Metaphysics (1967)* مطرح شده بوده است، اما پلنتینگا اول بار این ایده را در ۱۹۹۱ ارائه و سپس در فصل دوازدهم کتاب *Warrant and Proper Function (1993)* به تفصیل بسط داده و در طی سال‌های بعد، روایت‌های مختلفی از آن ارائه داده است، البته با حفظ ایده و چارچوب اصلی استدلال. دلیل آن هم اصلاح استدلال در برابر ایرادهای مخالفان بوده است (۲۰، ص: ۳۱۰)^{۱۲}. روایت ما از استدلال پلنتینگا طبیعتاً بر آخرین روایت اصلاحی‌ای مبتنی است که او در سال ۲۰۱۱، در کتاب *Where the Conflict Really Lies* ارائه داده است، اما سایر روایت‌های او را از نظر دور نداشته‌ایم^{۱۳}.

پلنتینگا در استدلالش به دنبال این نیست که نادرستی نظریه‌ی تکامل یا طبیعت‌باوری را نشان دهد. تعارضی هم که در اینجا مدنظر اوست، به معنای وجود تناقض میان این دو نیست. بلکه ادعای او این است که نمی‌توان به‌نحو معقولی این دو را با هم پذیرفت. این گزاره‌ها امکان صدق دارند، یعنی این‌گونه نیست که تناقض ذاتی داشته باشند، اما پذیرش توأمان شان معقول نیست (۱۶، ص: ۲۱۶؛ ۸، ص: vii) به همین دلیل است که استدلال او بر بحث احتمال مبتنی است (۱۶، ص: ۲۱۸).

استدلال پلنتینگا بر قوای شناختی^{۱۴} انسان و اعتمادپذیربودن^{۱۵} آن‌ها تمرکز دارد. منظور از قوای شناختی، قوا یا فرایندهایی است که موجب تولید باور یا معرفت در ما می‌شود: مثل حافظه، ادراک حسی، شهود پیشین، همدلی، درون‌بینی و استقرا. شاید بتوان حس اخلاقی یا حس الهی را نیز به این فهرست اضافه کرد. این قوا یا فرایندها برای ما مجموعه‌ی متنوعی از باورها را فراهم می‌آورند. ما معمولاً قوای شناختی‌مان را اعتمادپذیر می‌دانیم؛ اعتمادپذیری قوای شناختی به این معناست که بیشتر باورهایی که تولید می‌کنند، صادق باشد. اما اینکه نسبت باورهای صادق به کاذب قوای شناختی باید چقدر باشد تا آن را اعتمادپذیر بدانیم، پاسخ دقیقی ندارد، اما قدر مسلم این است که باید تعداد باورهای صادق تولیدشده، بیشتر از باورهای کاذب باشد، پلنتینگا می‌گوید فرض بگیرید دوسوم (۲۰، ص: ۳۱۲-۳۱۳).

پلنتینگا معتقد است اگر خدا باوری را بپذیریم، برای اعتمادپذیربودن قوای شناختی دلیل خوبی داریم؛ زیرا خداوند ما انسان‌ها را براساس تصویر خودش آفریده و از جمله ویژگی‌های الهی که در انسان نیز به ودیعت نهاده شده، قوای شناختی است (همان، ص: ۲۶۶-۲۷۱). اما بنابر طبیعت‌باوری خدایی وجود ندارد و قوای شناختی ما براساس انتخاب طبیعی و جهش ژنتیکی و برای بقای ما به وجود آمده‌اند. باتوجه‌به این نکات، طبیعی است که این سؤال پیش می‌آید که آیا قوای شناختی ما اعتمادپذیرند؟ پاسخ پلنتینگا منفی است،

بررسی استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری و نقد سوسا و پاسخ پلنتینگا ۷۵

چراکه اساس پذیرش طبیعت‌باوری و تکامل، احتمال اعتمادپذیربودن قوای شناختی مفروض، پایین است. در این صورت، اگر من به طبیعت‌باوری و تکامل اعتقاد داشته باشم، آنگاه برای این پیش‌فرض شهودی‌ام که قوای شناختی اعتمادپذیرند، یک ناقض/ابطال‌کننده^{۱۶} خواهم داشت و به تبع آن، ناقض برای هر باوری که از راه این قوا به دست می‌آورد و در نتیجه، ناقض برای باورم به درستی طبیعت‌باوری و تکامل. بنابراین اعتقاد به درستی طبیعت‌باوری و تکامل به قبول ناقض برای خود این اعتقاد منجر می‌شود و اینکه پذیرش توأمان طبیعت‌باوری و تکامل معقول نیست و این‌ها همه بر وجود تعارض جدی میان علم جدید - که تکامل از ارکان آن محسوب می‌شود - و طبیعت‌باوری دلالت می‌کند (۲۰، ص: ۳۱۴).

استدلال پلنتینگا بر این مقدمات^{۱۷} استوار است:

مقدمه‌ی اول: احتمال اعتمادپذیربودن قوای شناختی مفروض، بر پذیرش توأمان طبیعت‌باوری و تکامل پایین یا تشخیص‌ناپذیر^{۱۸} است.

مقدمه‌ی دوم: با پذیرش احتمال اندک اعتمادپذیربودن قوای شناختی براساس پذیرش توأمان طبیعت‌باوری و تکامل، آنگاه اعتمادپذیربودن قوای شناختی ناقضی خواهد داشت.

مقدمه سوم: هر کس که ناقضی برای باور به اعتمادپذیربودن قوای شناختی دارد، آنگاه برای همه‌ی باورهای دیگرش نیز ناقض خواهد داشت، از جمله باور به طبیعت‌باوری و نیز تکامل.

نتیجه: بنابراین طبیعت‌باوری و تکامل، خودمتناقض/ابطال‌کننده^{۱۹} می‌شوند و نمی‌توان به‌نحو معقولی توأمان آن‌ها را پذیرفت (همان، صص: ۳۰۹-۳۱۱).

این خلاصه‌ی استدلال پلنتینگاست. در ادامه به هر یک از این مقدمه‌ها و دلیل درستی آن‌ها می‌پردازیم. در این میان، از مقدمه‌ی اول استدلال که در واقع پایه‌ی اصلی استدلال پلنتینگا را تشکیل می‌دهد، به‌نحو تفصیلی‌تر بحث می‌کنیم.

۳. مقدمه‌ی اول استدلال بر تعارض میان طبیعت‌باوری و تکامل: بیان

مدعا

پلنتینگا از عنوان فرعی «شک داروین» برای این مقدمه استفاده می‌کند، زیرا معتقد است بسیاری از خدانا‌باوران بزرگ و از جمله خود داروین^{۲۰}، بر صحت مقدمه‌ی اول گواهی می‌دهند و قبول دارند که تکامل دلیلی است برای شک‌کردن در اینکه آیا قوای شناختی ما باورهای صادق تولید می‌کنند یا نه؛ چراکه در تکامل، تمرکز اصلی بر بقا و استمرار حیات است، نه صدق و حقیقت و البته در مقابل، کسان دیگری هستند که با این مقدمه مخالف‌اند و این نکته را که ما، موجودات، توانسته‌ایم به بقای خود ادامه بدهیم، شهادی بر درستی

بیشتر باورها و فرضیه‌های ما و به تبع آن، اعتمادپذیربودن قوای شناختی در نظر می‌گیرند؛ از گروه اول می‌توان علاوه بر داروین، از نیچه، تامس نیگل، بری استرود و پاتریشیا چرچلند نام برد (۲۰، صص: ۳۱۴-۳۱۶) و از گروه دوم کسانی مثل کارل پوپر و کواین را (۱۶، ص: ۲۱۹-۲۱۸).

اگر دقت کنیم، در اینجا پلنتینگا صرفاً درصد نشان‌دادن صحت شک داروینی است. به این معنا که می‌خواهد نشان دهد برخلاف دیدگاه کسانی مثل پوپر و کواین که میان بقای کنونی انواع مختلف موجودات و صدق، رابطه‌ی مستقیم برقرار می‌کنند و آن را نشان از نادرستی شک داروینی و بالابودن احتمال اعتمادپذیربودن قوای شناختی براساس نظریه‌ی تکامل و طبیعت‌باوری می‌دانند، احتمال شرطی^{۲۱} اعتمادپذیربودن قوای شناختی، باتوجه‌به پذیرش توأمان نظریه‌ی تکامل و طبیعت‌باوری، پایین است؛ به بیان فنی:

$P(R/N\&E)$ is low [احتمال (اعتمادپذیربودن قوای شناختی مفروض، بر پذیرش

نظریه‌ی تکامل و طبیعت‌باوری) اندک است].

پلنتینگا برای ارائه‌ی استدلال خود در این زمینه، به حوزه‌ی مباحث فلسفه‌ی ذهن درباره‌ی باور و محتوای گزاره‌ای وارد می‌شود و نظریه‌های مختلف طبیعت‌باوران در این زمینه را بررسی می‌کند. تقریرهای پلنتینگا در طول سالیان، در این بخش از استدلال متفاوت بوده، گرچه جوهر استدلال او ثابت بوده است. پلنتینگا به‌طور خلاصه به دنبال نشان‌دادن این است که طبق نظریه‌های طبیعت‌باوران، باور و محتوای گزاره‌ای و به تبع آن، صدق و کذب محتوای گزاره‌ای، جایگاهی در زنجیره‌ی علی و معلولی اعمال انسانی ندارند تا از راه بقای وجود انسان، صدق باورهای او را نتیجه بگیریم. کاری که از نظر او بسیاری از طبیعت‌باوران و از جمله مخالفان شک داروینی انجام می‌دهند. ما در این بخش بیشتر بر تقریر اخیر او در کتاب *محل تعارض واقعی* تمرکز می‌کنیم^{۲۲}. از نظر پلنتینگا، البته با ارائه‌ی دلایلی، تقریباً همه‌ی طبیعت‌باوران نگاهی ماده‌باورانه به انسان دارند؛ به این معنا که از نظر آنان، انسان فقط بدن جسمانی دارد و خود یا جوهری غیرمادی ندارد؛ از نظر آن‌ها انسان صرفاً همان بدن جسمانی یا بخشی از آن است^{۲۳}. بدین ترتیب اگر طبیعت‌باوری را همان ماده‌باوری در نظر بگیریم، این سؤال مطرح می‌شود که از منظر ماده‌باوری، باور چگونه چیزی است؟ باور به اینکه مثلاً «کوه دماوند زیباست»، چه نوع شیء/چیز است؟ ماده‌باوری باور را چیزی شبیه یک رویداد یا ساختار در مغز یا سیستم عصبی می‌داند که در ابتدا، به‌ظاهر دو دسته ویژگی دارد: ویژگی‌های الکتروشیمیایی یا عصبی - فیزیولوژیکی^{۲۴} و ویژگی‌های ذهنی^{۲۵}. ویژگی ذهنی یعنی همان محتوای باورها. باورها محتوای گزاره‌ای^{۲۶} دارند؛ یعنی همان چیزی که می‌تواند صادق یا کاذب باشد. باور من مبنی بر اینکه «همه‌ی انسان‌ها میرایند» صادق است، چون محتوای

بررسی استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری و نقد سوسا و پاسخ پلنتینگا ۷۷

گزاره‌ای آن صادق است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که براساس ماده‌باوری، آیا ارتباطی میان ویژگی‌های ذهنی و مادی باورها وجود دارد؟ به تعبیر دیگر، چگونه ارتباطی می‌توان میان ویژگی محتوایی یک باور و ویژگی عصبی - فیزیولوژیکی آن تصور کرد؟ آیا اساساً ویژگی‌های ذهنی اموری مستقل و جدا از ویژگی‌های مادی هستند یا در واقع، کلاً یک نوع ویژگی داریم که همان ویژگی‌های مادی‌اند؟ (۲۰، صص: ۳۲۰-۳۲۲).

ماده‌باوران دو نظریه درباره‌ی ارتباط میان ویژگی‌های مادی و ذهنی پرورنده‌اند: ماده‌باوری کاهشی^{۲۷} و ماده‌باوری غیرکاهشی^{۲۸}. چنان‌که کسانی مانند فرانسویس کریک^{۲۹} تصریح کرده‌اند که براساس ماده‌باوری کاهشی، شادی و غم و حافظه و آرزو، درک ما از هویت شخصی و اراده‌ی آزاد، در واقع چیزی بیش از رفتار مجموعه‌ای از سلول‌های عصبی و سلول‌های بهم‌مرتبط نیست. در واقع ویژگی‌های ذهنی به ویژگی‌های عصبی - فیزیولوژیکی تقلیل پیدا می‌کند و اساساً صرفاً یک نوع ویژگی وجود دارد که همان ویژگی‌های مادی است. اما براساس ماده‌باوری غیرکاهشی، دو نوع ویژگی داریم؛ ذهنی و مادی که ویژگی‌های ذهنی بر ویژگی‌های مادی «سوپروین^{۳۰}/مبتنی» می‌شوند؛ به تعبیر دیگر، با ویژگی‌های مادی تعیین می‌شوند. بنابراین اگر ما حالت ذهنی الف را داشته باشیم، آنگاه ضرورتاً باید حالت مادی ب را داشته باشیم، به‌گونه‌ای که اگر الف وجود داشت، ب وجود دارد و اگر ب وجود داشت، الف وجود دارد؛ یعنی حالت ذهنی وجود دارد، اما بر حالت مادی مبتنی است و با آن تعیین می‌شود.

بنابراین، بر مبنای ماده‌باوری، با هر دو تقریری که در بالا آمد، ویژگی‌های مادی‌اند که ویژگی‌های ذهنی را تعیین می‌کنند (در ماده‌باوری کاهشی، ویژگی‌های ذهنی همان ویژگی‌های مادی است)، لذا با در نظر داشتن نظریه‌ی تکامل، موجودات ساده‌ی اولیه چیزی به اسم باور ندارند، بلکه وقتی به مرحله‌ی خاصی از پیچیدگی می‌رسند، ابتدا ساختار عصبی می‌یابند و سپس با پیچیده‌تر شدن، به مرحله‌ای می‌رسند که ساختارهای عصبی آن‌ها دارای محتوا می‌شود و به اصطلاح، باور شکل می‌گیرد. این روند تولید باور براساس طبیعت‌باوری و نظریه‌ی تکامل است. اما اکنون زمان طرح این پرسش فرارسیده است که با این اوصاف، چقدر محتمل است که براساس طبیعت‌باوری و تکامل، محتوای مرتبط با ساختارهای عصبی صادق باشد؟ براساس طبیعت‌باوری و تکامل چقدر احتمال دارد که قوای شناختی ما اعتمادپذیر باشد و باور صادق تولید کنند؟ (۲۰، صص: ۳۲۲-۳۲۵).

۳.۱. استدلال بر مقدمه‌ی اول، از منظر ماده‌باوری غیرکاهشی

با پذیرش طبیعت‌باوری و نیز نظریه‌ی تکامل، فرض کنید در مرحله‌ی خاصی از سیر موجودات به سمت پیچیده‌تر شدن، ساختارهای عصبی به‌گونه‌ای تشکیل می‌شوند که محتوا

هم دارند. این موجودات، هرچه شما فرض کنید، برای میلیون‌ها سال باقی مانده‌اند، چراکه رفتار سازگار داشته‌اند؛ این رفتار، معلول ساختارهای عصبی است، یعنی ساختارهای عصبی خودشان را با محیط سازگار کرده‌اند و باورهایی را براساس این سازگاری تولید کرده‌اند که در ادامه، به پیدایش رفتارها و عملکردی سازگار منجر شده و در نهایت، بقای آن موجود را تضمین کرده است. بنابراین، این باورها را ساختارهای عصبی تعیین کرده‌اند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که به چه دلیل باید محتوای این باورها را صادق بدانیم؟ تنها چیزی که در اینجا می‌توان گفت این است که این باورها را ساختار عصبی مادی تعیین کرده‌اند، اما این تضمین‌کننده‌ی صدق آن‌ها نیست؛ چراکه لازمه‌ی بقای موجودات، سازگاری میان ساختارهای عصبی و رفتاری موجودات با محیط است، نه چیزی بیش از آن.

اما شاید کسی این نکته را نپذیرد و در قالب مثال، اشکالی را مطرح کند: قورباغه‌ای را در نظر بگیرید که مگسی را شکار می‌کند. شکاری که قورباغه می‌کند، مستلزم این است که او فاصله‌ی مگس از خود، سرعت، جهت و اندازه‌اش را با دقت ثبت و ضبط و سپس اقدام به شکار کند. آیا این سازوکار بخشی از قوای شناختی حیوان نیست؟ آیا برای انجام رفتار مناسب در این زمینه، به صحت و دقت در قوای شناختی نیاز نیست؟ یعنی بقای موجودی مثل قورباغه مستلزم صحت و دقت در قوای شناختی اوست و این نکته را به بسیاری از موجودات دیگر نیز می‌شود تعمیم داد.

اما پلنتینگا این اشکال را درست نمی‌داند، از نظر او، قورباغه «هدایتگر^{۳۱}»هایی دارد، یعنی ساختارهای عصبی‌ای که از طریق اندام‌های حسی، داده دریافت می‌کند و با عضلات و ماهیچه‌های قورباغه در پیوند است و به محض مشاهده‌ی مگس، عمل می‌کند. البته می‌توان این هدایتگرها را تحت قوای شناختی دانست. اما تفاوتی که در اینجا وجود دارد این است که هدایتگری از این نوع، نیازمند باور نیست؛ برای مثال، برخی باکتری‌ها که اکسیژن موجود در سطح آب برایشان کافی نیست، با ابزارهای خاصی به سمت اعماق حرکت می‌کنند، اما این به هیچ وجه به این معنا نیست که آن‌ها برای این کار به تشکیل باور نیازمند هستند. غریزه برای انجام وظایف خود به باور نیازمند نیست (۲۰، ص: ۳۲۶-۳۲۸).

بنابراین در اینجا، سؤال اصلی این است که احتمال اعتمادپذیر بودن باورها براساس پذیرش ماده‌باوری غیرکاهشی، در کنار پذیرش نظریه‌ی تکامل، چقدر است؟ یعنی اگر جهانی را فرض کنیم که در آن خدایی نیست و در آن موجودی شبیه انسان با قوای شناختی‌ای مشابه او وجود دارد که باور دارد، استدلال می‌کند و گاه باورهایش را تغییر می‌دهد، احتمال اعتمادپذیر بودن قوای شناختی چنین موجودی چقدر است؟ توجه داریم که ساختارهای عصبی آن موجود به گونه‌ای است که قابلیت ساخت باور را دارد. فرض می‌کنیم که این

بررسی استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری و نقد سوسا و پاسخ پلنتینگا ۷۹

ساختارها به حضور یک طعمه در فاصله‌ای متوسط واکنش مناسب و درست نشان می‌دهند و هدایتگر او به سمت آن طعمه هستند. در چنین حالتی این ساختارها باوری را هم می‌سازند؛ به چه دلیل باید این باور را صادق بدانیم، حال آنکه نشانه‌ها و هدایتگرها یک چیز است و باور چیز دیگر. محتوای باور اساساً چیز دیگری است. ما دلیلی نداریم بر اینکه محتوای باور با آنچه باور، نشانه‌ی آن است، همسان باشد. ساختارها محتوا را می‌سازند، اما لزوماً محتوا با آنچه ساختار بر آن دلالت می‌کند یکی نیست. لزوماً گزاره‌ای که تشکیل می‌شود، درباره‌ی آن شکار نیست و لزوماً صادق نیست. اکنون احتمال مدنظر ما چقدر خواهد بود؟ ویژگی‌های عصبی - فیزیولوژیکی باوری را می‌سازند، اما تا جایی که به بقا و تولید مثل مربوط می‌شود، این ساختارها کار خود را می‌کنند و چندان به صدق محتوای باور نیازی ندارند، لذا محتوای باور ممکن است صادق باشد و ممکن است کاذب باشد: ۵۰ - ۵۰. البته احتمالی که اینجا از آن سخن می‌رود، احتمال عینی است، نه ذهنی و معرفت‌شناختی.

حال که احتمال هر باوری در این موجودات ۵۰٪ است، احتمال اینکه قوای شناختی آن‌ها اعتمادپذیر باشد چقدر است؟ چه نسبتی از باورهای آن موجود باید درست باشد تا قوای شناختی را اعتمادپذیر بدانیم؟ از منظر پلنتینگا پاسخ این پرسش مبهم است، اما او خود احتمال می‌دهد که حداقل شرط این است که قوای شناختی او سه‌برابر باورهای کاذب، باورهای صادق به او بدهند. براین اساس، احتمال بسیار کمی دارد که قوای شناختی او بتوانند فراوانی لازم باورهای صادق برای اعتمادپذیر بودن را تولید کنند؛ برای مثال اگر من هزار باور مستقل داشته باشم، احتمال اینکه سه‌چهارم آن‌ها صادق باشند، کمتر از 10^{-58} خواهد بود و اگر فقط صد باور را در نظر بگیرم، این احتمال چیزی نزدیک به $1/1000000$ می‌شود (۲۰، صص: ۳۳۰-۳۳۳).

۲.۳. استدلال بر مقدمه‌ی اول از منظر ماده‌باوری کاهشی

چنان‌که گفته شد، براساس این نوع ماده‌باوری، ویژگی‌های ذهنی چیزی جز ترکیبات پیچیده ویژگی‌های عصبی - فیزیولوژیکی نیستند. حال براساس پذیرش ماده‌باوری کاهشی و نظریه‌ی تکامل، احتمال اعتمادپذیر بودن قوای شناختی ما چقدر خواهد بود؟ نتیجه‌ی اینجا نیز شبیه چیزی است که درباره‌ی ماده‌باوری غیرکاهشی داشتیم. برای اینکه ببینیم چرا، مجدداً آن مثال فرضی پیشین را در نظر بگیرید. باوری که آن موجود خاص دارد، یک رویداد عصبی است، مجموعه‌ای از اعصاب به‌گونه‌ای پیچیده در پیوند با یکدیگر قرار گرفته‌اند. درواقع این رویداد بیانگر تعداد فراوانی از ویژگی‌های عصبی - فیزیولوژیکی است. این رویداد در پیوند و سازگاری با شرایط پیرامونی رخ می‌دهد. از طرف دیگر این رویداد یک محتوای گزاره‌ای دارد که البته بنابر ماده‌باوری کاهشی، همان ویژگی‌های عصبی - فیزیولوژیکی هستند. باتوجه‌به

این توصیفی که از وضعیت داشتیم، لزوماً این محتوای گزاره‌ای صادق نیست، همچنان که در بحث قبلی بیان شد. البته ساختار عصبی موجود، در سازگاری و پیوند با رفتار مناسب است، اما صدق محتوای گزاره‌ای ربط مستقیمی با این پیوند ندارد و این گزاره می‌تواند صادق یا کاذب باشد. ویژگی‌های عصبی - فیزیولوژیکی، رابطه‌ی علی خود با محیط پیرامونی را به وجه مناسبی برقرار می‌کنند، اما این رابطه‌ی علی به صدق محتوای گزاره‌ای دخلی ندارد. اگر این ویژگی‌ها محتوای دیگری را بسازند، باز هم پیوندی سازگارانه با محیط اطراف خواهند داشت و رابطه‌ی علی نسبت به رفتارهای متناسب تفاوتی نمی‌کند. پس احتمال صدق محتوای گزاره‌ای ۵۰-۵۰ خواهد بود و اگر چنین باشد، احتمال اینکه قوای شناختی چنین موجودی اعتمادپذیر باشد، بسیار پایین خواهد بود، چنان‌که پیش‌تر از این هم گفته شد (۲۰، صص: ۳۳۵-۳۳۳).

۳.۲.۱. اشکال: محتمل بودن سازگاری باورهای صادق در مقایسه با باورهای

کاذب: آیا نمی‌توان گفت باورهای صادق نسبت به کنش‌های مناسب و سازگار، تسهیل‌کننده‌تر هستند؟ آهویی که به اشتباه شیرها را دوست خود می‌داند، بقایش چندان نمی‌پاید و صخره‌نوردی که گمان می‌کند پرش از صخره‌ای دویست متری برایش آسیب‌زا نیست، عمر چندان نخواهد داشت. آیا از این نمی‌توان نتیجه گرفت که آشکارا سازگار بودن باورهای صادق، محتمل‌تر از باورهای کاذب است؟

۳.۲.۲. پاسخ: فقدان تأثیر محتوای گزاره‌ای باور در صورت پذیرش ماده‌باوری:

گرچه این پذیرفتنی است که باورهای صادق در مقایسه با باورهای کاذب، موفق‌تر و در عمل کارآمدتر و کامیاب‌ترند، اما نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که ما اکنون در این باره بحث نمی‌کنیم. ما درباره‌ی میزان احتمال اعتمادپذیر بودن قوای شناختی براساس واقعیت امور بحث نمی‌کنیم، بلکه در این باره بحث می‌کنیم که بنابر پذیرش طبیعت‌باوری و تکامل، احتمال اینکه بتوانیم به قوای شناختی مان اعتماد کنیم چقدر است؟ یعنی بحث بر سر این است که با قبول ماده‌باوری، آیا می‌توان به اعتمادپذیر بودن قوای شناختی باور داشت یا نه؟ واقعیت این است که اگر ماده‌باوری درست باشد، دیگر نمی‌توان گفت باورهای صادق در اکثر موارد به اعمال موفقیت‌آمیز می‌انجامند و باورهای کاذب در عمل ناکامیاب‌اند؛ چراکه اگر ماده‌باوری درست باشد، باور چیزهای جز ساختار عصبی متشکل از ویژگی‌های عصبی - فیزیولوژیکی نیست. بر این مبنا آنچه موجب می‌شود باوری علت فعل خاصی محسوب شود، نه محتوای آن، بلکه ویژگی‌های عصبی - فیزیولوژیکی مغز است. این ویژگی‌ها موجب تحریک عصبی می‌شوند و آن تحریک، از راه رشته‌ی عصب‌ها به ماهیچه‌ها و عضلات منتقل و موجب انجام فعل می‌شود؛ در این میان، محتوای باور تأثیری ندارد. پلنتینگا برای روشن‌تر شدن

بررسی استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری و نقد سوسا و پاسخ پلنتینگا ۸۱

مطلب مثالی می‌زند؛ فرض کنید که پدربزرگی با نوه‌اش توپ بازی می‌کند، در یکی از دفعات پرتاب توپ، به دلیل ضربه‌ی محکمی که به توپ زده می‌شود، شیشه‌ی خانه می‌شکند، علت شکستن شیشه، حجم توپ و میزان ضربه و سرعت برخورد و فاصله‌ی توپ با شیشه بوده است، نه اینکه فرضاً این توپ هدیه‌ی روز تولد بوده یا به فلان قیمت از فلان فروشگاه خریداری شده است (۲۰، صص ۳۳۵-۳۳۷).

۴. مقدمه‌ی دوم استدلال بر تعارض میان طبیعت‌باوری و تکامل

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، مقدمه‌ی دوم استدلال پلنتینگا این بود:

با پذیرش احتمال اندک اعتماد‌پذیربودن قوای شناختی براساس پذیرش توأمان طبیعت‌باوری و تکامل، آنگاه ناقضی برای اعتماد‌پذیربودن قوای شناختی وجود خواهد داشت. در اینجا منظور از ناقض^{۳۲}، به‌طور خلاصه این است: وقتی برای باوری مثل الف، ناقضی وجود دارد، یعنی باور بای هست که تا وقتی به ب باور دارید نمی‌توانید به‌نحو معقولی به الف باور داشته باشید. وقتی به مزرعه‌ای نگاه می‌کنید و گوسفندی را در آنجا می‌بینید، اگر صاحب مزرعه بیاید و به شما بگوید اصلاً گوسفندی در آنجا نیست بلکه نوعی سگ وجود دارد که از فاصله‌ی دور به شکل گوسفند دیده می‌شود، با اعتماد به سخن مالک مزرعه، شما از باورتان درباره‌ی مشاهده‌ی گوسفند دست می‌کشید. باور به سخن مالک مزرعه، ناقض باور اولیه محسوب می‌شود. در وضعیت حاضر نیز با اینکه باور ما به اعتماد‌پذیربودن قوای شناختی، مثل باور به وجود گوسفند در مزرعه، باور پایه^{۳۳} محسوب می‌شود، اما این مانع از ناقض داشتن نیست. اینکه بدانیم با پذیرش توأمان طبیعت‌باوری و تکامل، احتمال اعتماد‌پذیربودن قوای شناختی‌مان پایین است، خود، ناقضی برای باور پایه‌ای ما به اعتماد‌پذیربودن قوای شناختی است، لذا یا باید درخصوص این باور پایه، در حالت لادری‌گرایانه^{۳۴} قرار بگیریم یا طرف مقابل آن را بپذیریم^{۳۵} (همان، صص: ۳۳۹-۳۴۲).

۴.۱. اشکال: وجود موارد نقض

مواردی وجود دارد که گزاره‌هایی مانند مقدمه‌ی دوم صادق نیستند، گرچه موارد صادقی هم وجود دارد؛ مثلاً این گزاره را در نظر بگیرید:

«احتمال اینکه شخص الف در تهران زندگی می‌کند به خاطر اینکه زمین دور خورشید می‌گردد، کم است.» اما این ناقض و ابطال‌کننده‌ای برای این باور که «شخص الف در تهران زندگی می‌کند» نیست. چرا اعتماد‌پذیری باورها براساس فرض طبیعت‌باوری و تکامل را از این سنخ ندانیم؟

۴.۲. پاسخ: تبیین وجود موارد نقض

پلنتینگا می‌گوید این درست است که هر گزاره‌ای از نوع گزاره‌ی دوم درست نیست، اما گزاره‌ی دوم درست است؛ چراکه مسئله‌ی مدنظر ما به این بستگی دارد که چه چیزهای دیگری را می‌دانیم. اگر علاوه بر گزاره‌های مدنظر، اطلاعات دیگری داشته باشیم که بتواند گزاره‌ی ما را مشروط و مقید کند، اشکال وارد است، اما اگر گزاره‌ی دیگری در کار نباشد، باید تسلیم شویم. یعنی اگر اطلاعات دیگری غیر از این نداشته باشیم که احتمال زندگی شخص الف در تهران، بنابر فرض گردش زمین به دور خورشید، اندک است، آنگاه باید این را ابطال‌کننده‌ای برای زندگی در تهران بدانیم. اما من اطلاعات دیگری هم دارم، مثلاً اینکه من در منطقه‌ی فرحزاد زندگی می‌کنم که در تهران واقع است. این گزاره، گزاره‌ی قبلی را مشروط می‌کند. اما در خصوص بحث اخیر، آیا غیر از اینکه اعتمادپذیر بودن قوای شناختی، بنابر فرض طبیعت‌باوری و تکامل، پایین است، اطلاع دیگری داریم؟ (۲۰، صص: ۳۴۲-۳۴۳).

۵. مقدمه‌ی سوم استدلال بر تعارض میان طبیعت‌باوری و تکامل

چنان‌که گفته شد، مقدمه‌ی سوم استدلال این است:

هرکسی که برای باور به اعتمادپذیر بودن قوای شناختی ناقضی دارد، آنگاه برای همه‌ی باورهایش ناقض خواهد داشت؛ از جمله خود باور به طبیعت‌باوری و نیز تکامل. از نظر پلنتینگا این گزاره آشکار است و چندان نیازی به توضیح ندارد. وقتی شما به اصل قوای شناختی اعتماد نداشته باشید، حتماً به باورهای حاصل از آن هم نمی‌توانید اعتماد داشته باشید. اگر این مسیر ادامه پیدا کند، منطقیاً به شکاکیت ختم می‌شود (همان، ص: ۳۴۴).

۶. نتیجه‌گیری استدلال

و در نهایت، نتیجه‌گیری: «اگر کسی طبیعت‌باوری و تکامل را توأمان بپذیرد، ناقضی برای طبیعت‌باوری و تکامل خواهد داشت، بنابراین طبیعت‌باوری و تکامل خودناقض می‌شوند و نمی‌توان به‌نحو معقولی هر دوی آن‌ها را پذیرفت».

با این مقدمه استدلال پلنتینگا کامل می‌شود. بحثی که می‌ماند این است که آیا این ناقض، خود ناقض دیگری ندارد؟ آیا علمی وجود ندارد که براساس آن بتوانیم اعتمادپذیر بودن قوای شناختی را نتیجه بگیریم؟ آیا آزمایشگاهی وجود ندارد که در آن بتوان سلامت قوای شناختی را محک زد؟ مشخص است که پاسخ پلنتینگا این خواهد بود که پذیرش نتایج چنین آزمایشگاهی، به پذیرش اصل اعتمادپذیر بودن قوای شناختی منوط است. چنان‌که توماس رید^{۳۶} هم گفته است، اگر شرافت و صداقت فردی زیر سؤال باشد، نمی‌توان برای سنجش آن،

بررسی استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری و نقد سوسا و پاسخ پلنتینگا ۸۳
به سخنان خود آن فرد استناد کرد، همچنان که نمی‌توان با استدلال عقلانی اثبات کرد که
به عقل نمی‌توان اعتماد کرد، چراکه مسئله همین است که آیا به استدلال عقلانی می‌توان
اعتماد کرد یا نه.

بنابراین طبیعت‌باوران با ناقضی مواجه خواهند بود که نمی‌توان آن را نقض کرد؛ لذا
پذیرش توأمان طبیعت‌باوری و تکامل معقول نیست (۲۰، صص: ۳۴۴-۳۴۶؛ ۱۷، صص: ۱۲-۱۳).

۷. نقد ارنست سوسا

استدلال پلنتینگا بر ضد هماهنگی میان علم و طبیعت‌باوری، در طول زمان اصلاحاتی
را به خود دیده، گرچه اصول آن تفاوتی نکرده است (۱۰، ص: ۱). همچنین نقدهایی بر آن
وارد شده است که پلنتینگا به برخی از آن‌ها پاسخ داده است^{۳۷}. اما جامع‌ترین بررسی از
دیدگاه پلنتینگا، در سال ۲۰۰۲ در کتابی با عنوان *Naturalism Defeated* منتشر شد
که در آن، جیمز بایلی مقالاتی را از فیلسوفان مختلف درباره‌ی دیدگاه پلنتینگا جمع‌آوری
کرد^{۳۸}. ارنست سوسا در این کتاب با مقاله‌ای با عنوان «تأملات تکاملی پلنتینگا» به نقد
دیدگاه پلنتینگا می‌پردازد (۲۳، صص: ۹۱-۱۰۲). همو مجدداً در مقاله‌ای که در سال ۲۰۰۷
منتشر شده است، با تغییرات و اصلاحاتی، تقریباً دیدگاه قبلی خود را تکرار می‌کند (۲۴،
صص: ۹۳-۱۰۶). ما در اینجا به‌طور خلاصه، ابتدا نقد سوسا بر پلنتینگا و سپس پاسخ پلنتینگا
را طرح و بررسی می‌کنیم. پیش از طرح نقد سوسا، این نکته را متذکر بشویم که اگر بپذیریم
که به‌طور کلی نقدهایی را که بر استدلال پلنتینگا شده است، می‌توان به دو دسته تقسیم
کرد که عبارت‌اند از: الف. نقدهایی که مقدمه‌ی اول، یعنی پایین‌بودن احتمال اعتماد‌پذیر بودن
قوای شناختی با پذیرش توأمان نظریه‌ی تکامل و طبیعت‌باوری را هدف قرار می‌دهد^{۳۹}؛ و ب.
نقدهایی که مقدمه‌های دیگر را نشان می‌گیرند، یعنی یا معتقدند بر فرض صحت مقدمه‌ی
اول، آن را نمی‌توان ناقض طبیعت‌باوری دانست یا اگر هم بتوان آن را ناقض دانست، ناقضی
است که خود، ناقض دارد (۹، ص: ۲)، آنگاه نقد سوسا در ردیف نقدهای گونه‌ی دوم قرار
می‌گیرد، گرچه در نهایت، ناگزیر به مقدمه‌ی اول هم برمی‌گردد.

سوسا در نقد اول، بخشی از تمرکز خود را بر تأملات دکارت استوار می‌کند و تمایزی را
برجسته می‌کند که دکارت میان معرفت تأملی و غیرتأملی قائل است (۲۳، صص: ۹۱-۹۵).
او از این راه سعی می‌کند نشان دهد که استدلال پلنتینگا به معرفت تأملی ناظر است و نه
غیرتأملی (همان، صص: ۹۸-۱۰۱) و سپس اثبات می‌کند که در معرفت تأملی، وضعیت برای
خدا باور و طبیعت‌باور یکسان است (همان، صص: ۱۰۱-۱۰۲). اما در نقد دوم با مفروض گرفتن
تمایز میان معرفت تأملی و غیرتأملی، پاسخش در خصوص معرفت غیرتأملی را تکرار می‌کند

(۲۴، صص: ۹۵-۹۹) و به جای آن، با تمرکز بیشتر بر بخش معرفت تأملی سعی می‌کند اشکال پلنتینگا را رفع کند (همان، صص: ۹۹-۱۰۶). ظاهراً این تغییر به دلیل پاسخی است که پلنتینگا به نقد اول او داده است.

منظور از معرفت غیرتأملی، معرفت طبیعی و غریزی و حیوانی است و معرفت تأملی^{۴۰}، معرفت درجه‌دومی است که فقط انسان واجد آن است که می‌توان از آن به علم به علم نیز تعبیر کرد. درواقع دکارت با دو اصطلاح لاتینی *cognitio* و *scientia* به این تمایز اشاره دارد. برای اینکه سخن دکارت به خوبی فهم شود، باید یادآور شویم که دکارت در تأمل اول از تأملات شش‌گانه، موضوع شکاکیت و ایده‌ی موجود شریر را مطرح می‌کند و برای حل آن، در تأملات بعدی به کوژیتو و سپس وجود خداوند متمسک می‌شود. مستشکلی به دکارت ایراد می‌گیرد که بنابراین آیا کسی که منکر خداست، نمی‌داند که مجموع زوایای داخلی یک مثلث ۱۸۰ درجه است؟ دکارت در پاسخ، بین دو گونه‌ی فوق‌الذکر معرفت تمایز برقرار می‌کند و می‌گوید از نظر او یک خداناباور هم به‌وضوح به آن قضیه‌ی هندسی علم دارد، اما از نظر او، این دانستن واقعی نیست؛ چراکه معرفت واقعی معرفتی است که تردیدپذیر نباشد و توانسته باشد به سلامت از شکاکیت عبور کرده باشد. از نظر او خداناباور نمی‌تواند برای احتمال فریب‌خوردگی از یک موجود شریر، پاسخی داشته باشد (۲۳، صص: ۹۲-۹۳). به باور سوسا، درواقع ناقض در ایده‌ی پلنتینگا، همان موجود شریر در اندیشه‌ی دکارت است (۲۳، ص: ۹۸). سوسا معتقد است که پلنتینگا نیز همچون دکارت نمی‌تواند درباب معرفت غیرتأملی طبیعت‌باور، با او نزاعی داشته باشد. آیا می‌توان باورهای معمولی یک کودک درباره‌ی غذا و خانه را به این دلیل غیرعقلانی دانست که او علم و معرفتی درباره‌ی اعتمادپذیربودن قوای شناختی خود ندارد؟ این کودک اساساً تصویری از اعتمادپذیربودن قوای شناختی ندارد. همین‌طور است طبیعت‌باور خامی که درباره‌ی اعتمادپذیربودن قوای شناختی خود تأمل نکرده است (همان، ص: ۹۹).

سؤالی که بعد از این نکته مطرح می‌شود این است که اساساً چرا باید میان باورهای متعارف طبیعت‌باور و باور او درباره‌ی اعتمادپذیربودن قوای شناختی فرق گذاشت؟ باور دوم چه ویژگی خاصی دارد؟ چرا نمی‌توان باور طبیعت‌باور به اعتمادپذیربودن قوای شناختی‌اش را در کنار باورهای دیگر او مثل اینکه سنگی که الان در دستش گرفته، گرد و صاف است، یا الان سردرد دارد و... قرار داد؟ به این بیان که همچنان که درخصوص آن باورها به این اعتنایی نمی‌کند که آن‌ها محصول نیروهای کور طبیعت هستند، درباب این باور خاص نیز چنین کند. چرا ضدطبیعت‌باوری مثل پلنتینگا با وسط‌کشیدن معرفت تأملی و به صرف اینکه با فرض پذیرش توأمان طبیعت‌باوری و تکامل، احتمال اعتمادپذیربودن قوای شناختی پایین

بررسی استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری و نقد سوسا و پاسخ پلنتینگا ۸۵

است، می‌تواند درخصوص این باور خاص ایجاد تردید کند^{۴۱}؟ چرا این باور خاص در معرض نقض ادعایی پلنتینگا قرار دارد؟ سوسا احتمال می‌دهد که در اینجا یک مقدمه‌ی مخفی وجود داشته باشد^{۴۲} و آن اینکه داده‌های یک قوه‌ی شناختی به این دلیل پذیرفته می‌شوند که پیشاپیش اعتمادپذیربودن آن قوه مفروض گرفته شده است و چون در اینجا، اصل اعتمادپذیربودن قوای شناختی بحث‌برانگیز است، نمی‌توان به داده‌های خود آن قوا استناد کرد. گویا در اینجا دوری وجود دارد، اما سوسا این دور را نمی‌پذیرد^{۴۳}. لذا سوسا معتقد است فرقی میان باورهای معمولی طبیعت‌باور و باور خاص او به اعتمادپذیربودن قوای شناختی‌اش وجود ندارد (۲۳، صص: ۹۹-۱۰۱ و ۲۴، صص: ۹۷-۹۸).

در ادامه سوسا بر بحث معرفت‌تأملی تمرکز می‌کند و این پرسش را پیش می‌کشد که اگر بپذیریم که پلنتینگا در حوزه‌ی معرفت غیرتأملی نمی‌تواند وجود ناقص برای طبیعت‌باور را نشان دهد، آیا اساساً در حوزه‌ی معرفت‌تأملی، خداباوری در مقایسه با طبیعت‌باوری وضع بهتری دارد؟ از نظر او طبیعت‌باور و خداباور از این لحاظ وضع یکسانی دارند، چراکه هر دو به یک چشم‌انداز یا دیدگاه معرفتی نیاز دارند که براساس آن بتوانند نشان بدهند که قوای شناختی باورهای صادق تولید می‌کنند؛ به تعبیر دیگر، همچنان که خداباور داستانی را تعریف می‌کند که براساس آن، قوای شناختی او اعتمادپذیر است، طبیعت‌باور نیز می‌تواند چنین داستانی را تعریف کند؛ چرا طبیعت‌باور نتواند درباره‌ی خود و محیط خود دیدگاهی را ارائه بدهد که او را در کسب باورهای صادق توانا نشان بدهد. به عقیده‌ی سوسا باور به اینکه انسان‌ها و قوای شناختی‌شان محصول نیروهای کور طبیعت هستند، با این دیدگاه سازگار است که قوای شناختی انسان‌ها به آن‌ها توانایی شناخت از محیط را می‌دهد و آن‌ها می‌توانند به‌درستی بشنوند و ببینند و لمس کنند و...، اگر معتقد باشیم که طبیعت‌باور در این نقطه دچار دور می‌شود، همین دور برای خداباور نیز مطرح خواهد بود^{۴۴} (۲۳، صص: ۱۰۱-۱۰۲ و ۲۴، صص: ۹۹-۱۰۰).

۸. پاسخ پلنتینگا

اگر بخواهیم پاسخ پلنتینگا را به‌طور خلاصه بیان کنیم، باید بگوییم پلنتینگا قبول دارد که کودک می‌تواند باورهای معمولی خود درباره‌ی مثلاً غذا را داشته باشد و کسی بر او و حتی بر طبیعت‌باوری که درباره‌ی اعتمادپذیربودن قوای شناختی خود تأمل نکرده است، خرده نخواهد گرفت. اما بحث پلنتینگا اساساً درباره‌ی وضعت‌تأملی است و آن هم زمانی که ناقضی برای اعتمادپذیربودن قوای شناختی پیدا شده است. این دقیقاً مشابه وضعیتی است که هیوم از استقرا تصویر و بر غیریقینی بودن آن تأکید می‌کند، اما کسی وجود ندارد که در

حالت عادی بر آن اعتماد نکند. در اینجا نیز بحث بر سر اعتمادپذیر نبودن باورهای انسان در وضعیت عادی نیست، بلکه بحث بر سر این است که در وضعیت دکارتی (احتمال وجود موجود شریر)، آیا می‌توان به قوای شناختی اعتماد کرد؟ در اینجا نیز پلنتینگا می‌گوید در وضعیتی که با مورد نقض مواجه هستیم، نمی‌توان با پذیرش توأمان طبیعت‌باوری و نظریه‌ی تکامل، همچنان به قوای شناختی اعتماد کرد، صرفاً به این دلیل که در وضعیت غیرتأملی که به‌طور جدی با مورد نقض مواجه نشده‌ایم، به آن اعتنا نمی‌کنیم (۲۳، صص: ۲۴۳-۲۴۴) پلنتینگا ضمن نپذیرفتن وجود مقدمه‌ی مخفی در باب اختصاص یافتن باور به اعتمادپذیر بودن قوای شناختی، بر این نکته تأکید می‌کند که برای اعتماد به قوای شناختی لازم نیست پیشاپیش، اعتمادپذیر بودن آن را پیش‌فرض بگیریم، اما لازم است که ناقضی درباره‌ی اعتمادپذیر بودن آن وجود نداشته باشد که در بحث کنونی ما وجود دارد (همان، صص: ۲۴۴-۲۴۵ و ۲۴۰-۲۴۱). همچنان که از نظر او طبیعت‌باور و خدا‌باور درباره‌ی معرفت‌تأملی وضعیت یکسانی ندارند. موضوع، صرفاً تعریف کردن داستانی سازگار نیست، بلکه مشکل در اینجاست که در داستان طبیعت‌باور مورد نقضی پیدا شده است که باید حل شود (همان، صص: ۲۴۵-۲۴۶).

۹. خاتمه و نتیجه‌گیری

با اینکه سوسا در واکنش به پاسخ پلنتینگا، در نقد دوم خود، تقریباً همان محتوای نقد اول را تکرار می‌کند، اما افزوده‌ای بر نقد اول دارد و آن اینکه استدلالی را که پلنتینگا درباره‌ی محتوای گزاره‌ای و بی‌نقش بودن آن در زنجیره‌ی علی، بنابر طبیعت‌باوری، اقامه می‌کند، مهم می‌شمارد و متذکر می‌شود که باتوجه‌به آن، طبیعت‌باور چندان نمی‌تواند به داستان سازگار خود دلخوش باشد، چراکه براساس این داستان، نه‌تنها موجودیت انسان بر تضاد مبتنی است، بلکه اعتمادپذیر بودن قوای شناختی‌اش نیز این‌گونه خواهد بود (۲۴، صص: ۱۰۰-۱۰۳). این سخنان خود می‌تواند نوعی عقب‌نشینی محسوب شود؛ با این حال، سوسا برای برون‌رفت از این چالش، راه‌حلی ارائه می‌دهد. او باتوجه‌به این نکته که بقای انسان بدون اعتمادپذیر بودن قوای شناختی‌اش بسیار بعید است، پیشنهاد می‌کند به نظریه‌ی برون‌گرایانه در باب محتوای گزاره‌ای رجوع کنیم که در سال‌های اخیر، فیلسوفانی مثل هیلاری پاتنم و دونالد دیویدسن آن را بسط داده‌اند که براساس آن، بدون توجه به صدق، شکل‌گیری محتوای گزاره‌ای امکان‌پذیر نیست (همان، صص: ۱۰۳). نکته‌ی جالب درباره‌ی این پیشنهاد آن است که سوسا هیچ‌گونه توضیح بیشتری در این ارتباط ارائه نمی‌دهد و بدون هیچ‌رفرنس مشخصی، صرفاً به نظریه‌ی برون‌گرایی محتوا و دو فیلسوف مذکور ارجاع می‌دهد (همان) ۴۵. ظاهراً پلنتینگا در پاسخ به ادعاهایی از این دست، روایت خود درباره‌ی محتوای گزاره‌ای را که

بررسی استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری و نقد سوسا و پاسخ پلنتینگا ۸۷

پیش‌تر در همین مقاله ارائه شد، تقریر مجدد می‌کند که براساس آن، هرگونه ماده‌باوری درباره‌ی محتوای گزاره‌ای، مانع از نقش‌داشتن آن در زنجیره‌ی علی می‌شود. براین اساس می‌توان به سوسا چنین پاسخ داد که در اینجا او میان محتوا و علت شکل‌دهنده‌ی آن خلط کرده است؛ چراکه بحث پلنتینگا بر سر این نیست که محتوا چگونه شکل می‌گیرد، بلکه او بر آن است که اساساً بنا بر ماده‌باوری، محتوا نقشی در زنجیره‌ی علی رفتارهای انسانی ندارد (همین مقاله: بخش ۱). ضمن اینکه براساس برون‌گرایی، نقش باورها در علیت ذهنی، خود، محل نزاع و بحث بوده است (۱۳)؛ یعنی سوسا بی‌آنکه خود در اینجا تلاشی برای اثبات آن بکند، به بحثی استناد می‌کند که بسیاری از فیلسوفان نظری مخالف با آن دارند و چنان‌که پیش‌تر بیان کردیم، پلنتینگا نیز یکی از این مخالفان است. استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری همچنان یکی از استدلال‌های بحث‌برانگیز و مهم در حوزه‌ی مسائل رابطه‌ی علم و دین محسوب می‌شود و در سال‌های اخیر نیز فیلسوفان به آن توجه نشان داده‌اند.

یادداشت‌ها

1. Where the conflict really lies: science, religion and naturalism.
2. Surface.
3. Deep
۴. چنان‌که مشخص است، از نظر پلنتینگا طبیعت‌باوری یعنی انکار وجود موجودی شخصی به نام خدا (۱۵، ص: ۲۲۰) یا انکار هر نوع موجود فراطبیعی دیگر. پلنتینگا طبیعت‌باوری را مقوله‌ای شبه‌دین می‌داند، به این معنا که کارکردهایی شبیه کارکردهای دین دارد، از جمله اینکه مانند دین کلان‌روایت ارائه می‌دهد و برای پرسش‌های مهم و بنیادی انسان پاسخ عرضه می‌کند؛ منظور، سه پرسش اساسی‌ای است که کانت مطرح می‌کند: آیا خدایی وجود دارد؟ آیا ما انسان‌ها اختیار داریم؟ آیا انتظار زندگی بعد از مرگ درست است؟ پاسخ طبیعت‌باوری به پرسش اول و سوم منفی است و پاسخ دومی را نامشخص می‌داند. طبیعت‌باوری درباره‌ی چیستی واقعیت هم تفسیر خودش را به ما ارائه می‌کند. ادعای پلنتینگا این است که بین علم و شبه‌دین (طبیعت‌باوری) و به تعبیری، گونه‌ای خاص از دین، تعارض وجود دارد (۱۹، صص: ۳۰۹-۳۱۱).
5. Ernest Sosa.
6. Super-naturalism.
7. Stephen Gould.
8. Darwin's Dangerous Idea
9. Theory of evolution.
۱۰. پلنتینگا پنج (۱۴، ص: ۲۰) یا شش (۱۹، ص: ۸-۱۰) معنا برای تکامل ارائه می‌دهد.
۱۱. C. S. Lewis، ویکتور رپرت در کتاب *C.S. Lewis's Dangerous Idea* (ایده‌ی خطرناک سی. اس. لوییس) به‌طور خاص، به استدلال لوییس و اشکالاتی پرداخته است که الیزابت آنسکوم بر

آن وارد کرده و نیز گونه‌های مختلف استدلالی که با الهام از ایده‌ی لوییس می‌توان علیه طبیعت‌باوری بسط داد (۲۰).

۱۲. برای مثال یکی از موارد اصلاحی به ایرادی برمی‌گردد که فیتلسون و ساپر بر پلنتینگا وارد دانسته‌اند. اشکال این دو به‌طور خلاصه این بود که پلنتینگا در بحث درباره‌ی پایین‌بودن احتمال اعتمادپذیربودن قوای شناختی براساس فرض پذیرش توأمان طبیعت‌باوری و تکامل، به‌جای احتمال شرطی، از احتمال عینی سخن گفته است (۱۰، ص: ۱۱۶). پلنتینگا ضمن پذیرش این ایراد، آن را اصلاح کرد. گرچه معتقد بود که این ایراد متوجه اصل استدلال او نیست و ایرادی فرعی محسوب می‌شود (۱۸، صص: ۲۹۱-۲۹۲).

۱۳. در حوزه‌ی مکتوبات فارسی توجه چندانی به استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری نشده است. البته در یکی از مقالات با عنوان «بررسی نظریه‌ی تکامل از دیدگاه الوین پلنتینگا» گزارش تقریباً مختصری از آن ارائه شده است. گزارش مذکور ظاهراً بر روایت سال ۲۰۰۲ پلنتینگا از استدلال مبتنی است و به زمینه‌های شکل‌گیری استدلال و نقدهای مخالفان و پاسخ‌های پلنتینگا نمی‌پردازد. برای مقاله مذکور بنگرید به (۴، صص: ۱۸۵-۱۸۹).

14. Cognitive faculties

15. Reliability

16. Defeater

۱۷. البته برخی مقدمه‌ی دیگری را به استدلال اضافه کرده‌اند مبنی بر اینکه این ناقض، خود ناقضی ندارد (۹، ص: ۱). البته پلنتینگا خود متوجه این نکته بوده و به آن اشاره کرده است (۱۹، صص: ۳۴۵-۳۴۶؛ ۱۵، ص: ۲۳۱؛ ۱۶، ص: ۱).

۱۸. *Inscrutable*. گرچه این قید هنگام تقریر مقدمه‌های استدلال در کتاب‌های محل تعارض واقعی و نیز تضمین نیامده است، اما هم در محل تعارض واقعی (۱۹، ص: ۳۴۲-۳۴۵) به محتوای آن توجه شده و هم در تضمین (۱۵، ص: ۲۲۹-۲۳۳)، به تفصیل از آن بحث شده است. همچنین در برخی دیگر از نوشته‌های پلنتینگا، با همین لفظ به آن تصریح شده است (۷، ص: ۲۰۶؛ ۱۶، ص: ۱۱؛ ۱۸، ص: ۲۹۱) و نیز برخی از منتقدان در تقریر قول پلنتینگا آن را آورده‌اند (۷، ص: viii).

19. Self-defeating.

۲۰. داروین در نامه‌ای به ویلیام گراهام تصریح می‌کند که اگر ذهن انسان را توسعه‌یافته‌ی ذهن حیوانات پست‌تر در نظر بگیریم، چندان اعتمادپذیر نخواهد بود؛ کسی به ذهن میمون اعتماد ندارد. بنگرید به: (۱۵، ص: ۲۱۹).

۲۱. *conditional probability*. در علم آمار احتمال شرطی، گزاره‌ی الف نسبت به گزاره‌ی ب مساوی است، با احتمال صدق گزاره‌ی الف مشروط بر صدق گزاره‌ی ب (بنگرید به: ۵، فصل چهارم به‌ویژه صص: ۱۳۰-۱۳۱). برای روشن‌تر شدن بحث، پلنتینگا مثالی را مطرح می‌کند: احتمالش پایین است که شخصی که اکنون سی‌وینج‌ساله دارد و سیگار می‌کشد و ورزش نمی‌کند و اضافه وزن دارد و معمولاً اعضای خانواده‌اش بیش از پنجاه سال عمر نمی‌کنند، هشتاد سال عمر بکند. مقایسه کنید

۸۹ بررسی استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری و نقد سوسا و پاسخ پلنتینگا

این را با احتمال بالای به هشتادسالگی رسیدن فردی که هم‌اکنون هفتادساله است و ورزش می‌کند و سیگار نمی‌کشد و در خانواده‌اش افراد بالای صد سال هم وجود داشته‌اند (بنگرید به: ۱۹، ص: ۳۱۷).

۲۲. برای مقایسه بنگرید به: (۱۵، صص: ۲۲۳-۲۲۸؛ ۱۶، ص: ۵-۱۱)

۲۳. از نظر پلنتینگا طبیعت‌باوران در اثبات دیدگاه خود دست کم سه گونه دلیل اقامه می‌کنند: اول، بر منسجم‌نبودن نظریه‌ی دوگانه‌انگاری و مشکلات فلسفی آن تمرکز می‌کنند؛ دوم، از نظر طبیعت‌باوران، بنابر طبیعت‌باوری، وجود چیزهایی مثل نفوس و ارواح غیرمادی که به خداوند شبیه‌ترند، پذیرفتنی نیست؛ سوم، طبیعت‌باوران به تکامل داروینی در پیدایش اشیا اعتقاد دارند، بنابر تکامل داروینی، وجود چیزی مثل روح غیرمادی چگونه توجیه می‌شود؟ پیداست که باید بتوان آن را براساس انتخاب طبیعی و جهش ژنتیکی توضیح داد، اما چه نوع جهش ژنتیکی باید رخ دهد که نمره‌اش یک نفس غیرمادی باشد؟ آیا در DNA انسان کدی وجود دارد که به‌جای پروتئین، نفس غیرمادی تولید می‌کند؟ مشخص است که انتظار وجود یک امر غیرمادی با توجه به مقدمات مقبول طبیعت‌باوران، غیرمعقول است؛ براساس این سه دسته دلیل که از نظر پلنتینگا قطعی نیستند، بیشتر طبیعت‌باوران در خصوص انسان، به ماده‌باوری اعتقاد دارند (۱۹، صص: ۳۱۸-۳۲۰).

24. Electro-chemical or neuro-physiological properties .

25. Mental properties.

26. Propositional content.

27. Reductive materialism.

28. Non-reductive materialism.

29. Francis Crick.

۳۰. Supervene ، سوپروینینس / supervenience (که در اینجا حالت فعلی آن به کار رفته است) از واژه‌هایی است که در حوزه‌های مختلف فلسفی، به‌ویژه در حوزه‌ی فلسفه‌ی ذهن کاربرد دارد و عمدتاً برای بیان یک نوع وابستگی میان دو نوع ویژگی است که به یکدیگر تقلیل‌پذیر نیستند و از سوی دیگر، با وابستگی مشهور علی متفاوت است. در فارسی برای آن از واژه‌هایی مثل ابتننا و ترتب دفعی استفاده می‌شود، اما این اصطلاحات، هنوز تبدیل به اصطلاحات مستقر نشده‌اند (بنگرید به ۴، صص: ۱۲۵-۱۲۶). به‌طور خلاصه، اگر در اینجا گفته می‌شود ویژگی‌های ذهنی بر ویژگی‌های مادی سوپروین می‌شوند، یعنی بدون تغییر در ویژگی مادی، تغییری در ویژگی ذهنی صورت نمی‌پذیرد و اساساً نقش تعیین‌کننده از آن ویژگی مادی است. برای آگاهی بیشتر در این زمینه، بنگرید به (۱۳)

31. Indicator.

۳۲. پلنتینگا در چند جا درباره‌ی ناقض و ماهیت و انواع آن بحث کرده است؛ بنگرید به: (۱۷، صص:

۲۰۹-۲۰۸؛ ۱۹، صص: ۱۶۴-۱۶۷)

۳۳. basic belief، پایه‌ای‌بودن این باور هم به این معناست که برای اعتماد به قوای شناختی، به هیچ شاهد یا استدلالی نیاز نیست؛ چراکه پذیرش هر شاهده‌ی حسی یا عقلی، به پذیرش اصل اعتماد‌پذیربودن قوای شناختی منوط است.

34. Agnostic.

۳۵. در این زمینه همچنین بنگرید به (۱۵، ص: ۲۳۱).

36. Thomas Reid.

۳۷. ظاهراً اولین واکنش او مقاله‌ای است که در ۱۹۹۴ منتشر کرد؛ این مقاله در سایت کلون کالج در دسترس است (۱۶).

۳۸. این کتاب با مقدمه‌ای از پلنتینگا آغاز می‌شود و با مقاله‌ی مفصلی از او در پاسخ به منتقدان پایان می‌پذیرد. از جمله‌ی این منتقدان می‌توان به ویلیام آلستون، مایکل برگمن، جری فودور، ارنست سوسا، جیمز ون کلیو، تیموتی اکانر، ویلیام رمزی و... اشاره کرد (۷). البته نقدها به آنچه در این کتاب آمده منحصر نیست. از جمله‌ی نقدها می‌توان به نقد فیتلسون و ساپر در فصل‌نامه‌ی فلسفی پاسیفیک اشاره کرد که پلنتینگا در سال ۲۰۰۳ به آن واکنش نشان داد و نیز نقدهای فنگ ی، یینگجین ژو و الکس جدوویچ. بنگرید به بخش منابع مقاله.

۳۹. پلنتینگا خود نیز به دلیل اهمیت مقدمه‌ی اول، بخش عمده‌ای از بحث را بر آن متمرکز کرده و سعی کرده است در تقریر استدلال، برخی از اشکالات مطرح‌شده را پاسخ بگوید.

40. Unreflective and reflective knowledge.

۴۱. البته در اینجا سوسا میان اینکه اعتمادپذیربودن قوای شناختی، ناشناختنی و مبهم است و اینکه اعتمادپذیربودن آن اندک است، فرق می‌گذارد و ادعای دوم را ادعای قوی‌تری می‌داند، اما برای جلوگیری از بحث، آن را علی‌الغرض می‌پذیرد.

۴۲. جیمز ون کلیو نیز در این احتمال با سوسا شریک است، اما او نیز همچون سوسا و خود پلنتینگا آن را درست نمی‌داند (۲۴، صص: ۱۲۱-۱۲۳)

۴۳. سوسا در اینجا درباره‌ی این دور بحث نمی‌کند و آن را به اثر دیگر خودش ارجاع می‌دهد، بنگرید به: (۲۱). ما نیز وارد بحث سوسا درباره‌ی این دور نمی‌شویم؛ چون بحث ما بر سوسا و پلنتینگا متمرکز است و پلنتینگا اساساً مخالف وجود چنین مقدمه‌ای است.

۴۴. ون کلیو نیز در این زمینه با سوسا هم‌عقیده است (۲۴، صص: ۱۲۳-۱۲۴).

۴۵. برای آشنایی با دیدگاه‌های پاتنم و دیویدسن درباره‌ی برون‌گرایی محتوا، در منابع انگلیسی بنگرید به (۱۲) و در منابع فارسی بنگرید به (۴ و ۱).

منابع

۱. امیریان، مهدی، (۱۳۹۲)، «برون‌گرایی در محتوا و نسبت آن با نظریه‌ی این‌همانی ذهن و بدن»، ذهن، شماره ۵۶، صص ۷۵-۹۲.
۲. باریور، ایان، (۱۳۹۲)، دین و علم، ترجمه: پیروز فطوریچی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. داوکینز، ریچارد، (۱۳۸۸)، ساعت‌ساز نابینا، ترجمه محمود بهزاد و شهلا باقری، تهران: مازیار.
۴. عبادی، اعظم، (۱۳۸۴)، «بررسی نظریه‌ی تکامل از دیدگاه آلون پلانتینگا»، انجمن معارف اسلامی، سال دوم، شماره ۱، صص ۱۷۵-۱۹۲.

۹۱ بررسی استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری و نقد سوسا و پاسخ پلنتینگا

۵. مروارید، محمود، (۱۳۸۹)، «برون‌گرایی و برهان جابه‌جایی آرام»، نقد و نظر، سال پانزدهم، شماره ۲، صص ۸۹-۱۳۳.

۶. هاجز، ج. ل. و لهن، ی. ل.، (۱۳۷۱)، مفاهیم پایه‌ای احتمال و آمار، ترجمه: سیامک نوربلوچی، تهران: آوای نور.

7. Baker, Deane-Peter, (2007), *Alvin Plantinga*, Cambridge: Cambridge University Press.

8. Beilby, James, (2002), *Naturalism Defeated*, New York: Cornell University Press.

9. Dennett, Daniel, (1995), *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*, Simon & Schuster Paperbacks.

10. Djedovic, Alex, (2011), "Examining Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism", Academia.

11. Fitelson, Branden & Sober, Elliot, (1988), "Plantinga's Probability Argument Against Evolutionary Naturalism", *Pacific Philosophical Quarterly*.

12. Gould, Stephen Jay, (1977), *Ever Since Darwin*, New York: Norton, p.267.

13. Lau, Joe & Deutsch, Max, (2014), "Externalism About Mental Content"; in <http://plato.stanford.edu/entries/content-externalism>.

14. McLaughlin, Brian and Bennett, Karen, (2018), "Supereminence", in <http://plato.stanford.edu/entries/supervenience>.

15. Plantinga, Alvin, (1991), *When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible*, Hamilton: Redeemer College.

16. _____, (1993), *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University Press.

17. _____, (1994), "Naturalism Defeated", Calvin College' Site.

18. _____, (2002), "Reply to Beilby's Cohorts", in *Naturalism Defeated*, ed. James Beilby, New York: Cornell University Press. pp.206-276.

19. _____, (2003), *Probability and Defeaters*, *Pacific Philosophical Quarterly* 84, pp. 291-298.

20. _____, (2011), *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, & Naturalism*, Oxford: Oxford University Press.

21. Reppert, victor, (2003), *C.S. Lewis's Dangerous Idea, In Defense of the Argument from Reason*, Touchstone Books.
22. Sosa, Ernest, & Van Cleve, James, (1999), "Thomas Reid", in *The Modern Philosophers: From Descartes to Nietzsche*, ed. Steven Emmanuel, Oxford: Blackwell.
23. _____, (2002), "Plantinga's Evolutionary Meditations", in *Naturalism Defeated*, ed. James Beilby, New York: Cornel university press. pp.91-102.
24. _____, (2007). "Natural Theology and Naturalist Anthology: Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism" in *Alvin Plantinga*, ed. Baker, Deane-Peter, Cambridge University Press. pp.93-106.
25. Van Cleve, James, (2002), Can atheists know anything? In *Naturalism Defeated*, ed. James Beilby, New York: Cornel University Press.
26. Xu, Y., (2010), "The Troublesome Explanandum in Plantinga's Argument against Naturalism", *International Journal for Philosophy of Religion*, Doi: 10.1007/s11153-010-9228-7.
27. Ye, F., (2011), "Naturalized Truth and Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism". Doi: 10.1007/s11153-011-9290-9.