

آلوین پلنتینجا^۱

و معرفت‌شناسی اصلاح شده^{۲*}

سیدحسین عظیمی دخت‌شورکی

عضو هیأت علمی دانشگاه یزد

چکیده

از جمله رهیافت‌های عمده در بیان رابطه عقل و دین، دیدگاهی است که به «عقلگرایی حداکثری» مشهور گشته است. تجلی عقلگرایی حداکثری الهیات طبیعی و عقل محور بوده است، و مفروض الهیات طبیعی این است که معقولیت معتقدات و حیانی، شرط مقبولیت آنها را فراهم آورد. تفسیری از معقولیت که همواره مدنظر الهی‌دانان طبیعی بوده، با عنوان مبنایگرایی یا بنیادگرایی سنتی قلمداد شده که مطابق با آن گزاره‌های عقلانی یا پایه هستند یا مستنتج از گزاره‌های پایه. در این تفسیر عقلانیت و صدق همواره توأمانند.

در مقابل مبنایگرایی سنتی، معرفت‌شناسی اصلاح شده، تفسیری دیگر از عقلانیت را معرفی می‌کند. نویسنده در این مقاله می‌کوشد تا با نظر به برخی از متفکران نهضت اصلاح دینی، معرفت‌شناسی اصلاح شده و تفسیر آنان از عقلانیت را معرفی کند و در ادامه با بیان برخی از انتقاداتی که به این نظریه وارد شده، نتیجه می‌گیرد که معرفت‌شناسی اصلاح شده، به نوعی دچار نسبی‌گرایی و تا

۳۰

خبره و دانشگاه / ۲۴ و ۲۵

1. Alvin Plantinga.

2. Reformed epistemology.

* اگرچه مطابق با تصور برخی، وجه تسمیه معرفت‌شناسی اصلاح شده، آن است که این مکتب معرفت‌شناسی، تعدیل یا اصلاحی از مبنایگرایی افراطی سنتی می‌باشد (و شاید این تلقی دور از صواب هم نباشد)، ولی بیشتر از آن رو بدین نام موسوم گشته که برخی از طرفداران آن، در کالج کالوین پرورش یافته‌اند و برخی نیز به سنت الهیاتی اصلاح دینی تعلق دارند.

مقاله حاضر، توصیفی اجمالی از دیدگاه‌های معرفت‌شناختی فیلسوف دین‌شناس امریکایی معاصر، آلوین پلنتینجا (۱۹۳۲م) است که با توجه به مقالات و آثار وی فراهم آمده است. قبل از اینکه در این دیدگاهها تأمل کنیم، آشنایی مختصری با این فیلسوف دین‌شناس بزرگ و پرنفوذ، لازم می‌نماید. معرفی وی را از مقاله «تجربه دینی» نوشته دکتر محمد لگنهاوزن، استاد فلسفه دانشگاه تگزاس، وام می‌گیریم:

امروزه در امریکا، آلوین پلنتینجا در شمار پرنفوذترین و بحث‌انگیزترین فیلسوفان دین است. نوشته‌ها و اندیشه‌های وی در احیای مجدد فلسفه دین و جلب توجه و علاقه فیلسوفان به این شاخه از فلسفه، سهم بزرگی داشته است. او دکترای خود را از دانشگاه ییل دریافت نموده و سال‌ها در دانشگاه ایالتی وین و کالج کالوین درس آموخته است. وی در حال حاضر استاد فلسفه و صاحب کرسی ابراین در دانشگاه نوتردام است. به‌علاوه، مدتی ریاست شاخه غربی انجمن فلسفی امریکا را بر عهده داشته است. بعضی از آثار او عبارت است از: برهان وجودی از آنسلم تا دکارت (۱۹۶۵)، خدا و دیگر اذهان (۱۹۶۷)، ماهیت ضرورت (۱۹۷۴)، خدا، اختیار و شر (۱۹۷۴)، آیا خداوند ماهیت دارد؟ (۱۹۸۰) و تجویز (۱۹۹۲).

وی مقالات پرشماری هم در مجلات فلسفی نوشته است. سبک نگارش و عرضه‌داشت اندیشه‌هایش همان اندازه در رواج فلسفه وی سهیم بوده که مفاد و محتوای آن. در سنت تجربی، فیلسوفان دین‌باور را بسیار شماتت کرده‌اند که چون دستشان را از برهان تهی می‌دیدند با مبهم‌گویی و استعاره‌پردازی سخن را به گونه‌ای می‌آراستند که استوار و پرمایه می‌نمود، اما به واقع سست و بی‌مایه بود. پلنتینجا و دیگر فیلسوفانی که دست‌اندرکار احیای فلسفه دینی هستند با در پیش گرفتن تحلیل منطقی و زبانی و بهره‌جویی از تکنیک‌های منطقی‌صوری از قبیل ارائه تعریف دقیق برای هر اصطلاح تازه و نمایش برهان با سطرهای شماره داد و بررسی نمونه‌های نقیض، خود را از این‌گونه انتقادات مصون می‌دارند.^(۱)

۱. شاید بتوان گفت واقعیت در سه حوزه متجلی شده است: ساحت واقع (یا به تعبیری عالم خارج که در مقابل ذهن است)، ساحت ذهن، و ساحت زبان. ساحت واقع، ساحتی است و رای ذهن ما انسانها و آن

چیزی است که صرف‌نظر از ذهن من و شما، از هستی برخوردار است. اذهان تنها تأثیری که در ساحت واقع می‌گذارد این است که با وجود خود، شماری بر واقعیت‌های جهان می‌افزاید و با نبود خود، از آنها می‌کاهد؛ (چرا که خود ذهن نیز پدیده‌ای هستموند به شمار می‌رود). ساحت ذهن، واقعیتی است که می‌توان آن را ساحت تصورات و تصدیقات یا معانی ذهنی دانست، که البته از مغز جداست. حوزه سوم، ساحت زبان است که ساحت الفاظ مرتبط با معانی ذهنی می‌باشد. الفاظی که از سرآگاهی بر معانی مشخص ذهنی وضع شده‌اند، تا کار تفهیم و تفهم، انتقال معانی و در نتیجه ارتباط انسانی را به انجام برسانند. برای مثال اهل یک زبان - مثلاً فارسی‌زبانها - لغت خاصی نظیر «خدا» را بر معنایی ذهنی وضع نموده‌اند که این لفظ (خ، د، ا، با همین ترتیبی که بین حروف آن است)، تا زمانی که با معنا و تصور خداوند در ساحت ذهن مرتبط باشد، ساحت زبان را تشکیل می‌دهد؛ اما آنچه با به کار بردن لفظ «خدا» در ذهن فارسی‌زبانها، تداعی می‌شود، تصور یا معنایی است که همراه با تصورات و تصدیقات دیگر، ساحت ذهن را تشکیل می‌دهد. و در صورتی که این تصور ذهنی، مابه‌ازاء و مطابقی در ورای ذهن - یعنی در عالم واقع - داشته باشد، آن مطابق و اعیان و اشیای دیگر، ظرف و ساحت خارج را شکل می‌دهند.

۲. نکته دیگر اینکه این ساحت‌های وجودی به نوعی با هم ارتباط دارند. ارتباط بین ساحت زبان و ذهن (الفاظ و معانی) ارتباطی قراردادی و جعلی است. به تعبیری دیگر ما انسانها بر معانی ذهنی خاص، الفاظ ویژه‌ای را وضع کرده‌ایم. (و شاید در همین مطلب، سر اختلاف زبانها نهفته باشد). از طرف دیگر بین ساحت ذهن و خارج یا واقع نیز ارتباط برقرار است و بسیاری از تصورات و تصدیقات ما، بر اثر مواجهه ما با خارج، در اذهانمان جای گرفته؛ برای مثال ذهنیت من از محسوسات، ناشی از مواجهه حسی من با واقع است و این ابزار حس بوده است که تصویری از امور مادی و جسمانی را به ساحت ذهن من منتقل کرده است.

۳. می‌توان گفت که ساحت ذهن ما انسانها، به‌طور کلی، از طریق چهار منبع یا ابزار با ساحت واقع مرتبط می‌گردد: حس، کشف و شهود، عقل، و وحی.^(۲) به بیانی دیگر ذهنیت ما انسانها، با این ابزارها ساخته می‌شود و دریای ذهنیات بشر از این رودهای چهارگانه، حیات می‌گیرد. چنانکه محسوسات و احکام مبتنی بر حس را به کمک ابزار حس به ذهن می‌آوریم، پاره‌ای از حقایق ذهنی را با کشف و شهود فراچنگ آورده‌ایم. نیز عقل ما بسیاری از اصول ذهنی ما را ایجاد کرده و سرانجام اینکه برخی از ذهنیات ما متدینین، از جانب وحی و با عملی ایمانی حاصل گشته است. لذا می‌توان گفت که ساختار معرفتی انسانها، متشکل از گزاره‌ها و تصوراتی است که از طرق مختلف حس، مکاشفه، عقل و وحی، ایجاد گشته.

پوشیده نیست که ارتباط بین ذهن و واقع، آنجا که طریق ارتباطی ما ابزار حس و شهود است، با موقعی

که طریق ما ابزار عقل و منبع وحی می‌باشد، متفاوت است و این تفاوت از آن جهت است که به نظر می‌رسد در دو طریق نخستین، واقع به نوعی بر ذهن تقدّم دارد؛ یعنی ذهن متأثر از داده‌های حسّ و مکاشفه است و واقعیت موجود به آستانهٔ ذهن قدم گذاشته است. ولی در باب ابزار عقل - و با اندک تسامحی راجع به وحی - مطلب به گونهٔ دیگری است و آن اینکه ما ذهنیت‌هایی داریم که عقل با تفکر و استدلال و فارغ‌بال از جهان خارج، به آنها دست یافته است. و نیز در نهاد انسان متدین، به مدد ایمان ذهنیت‌هایی نقش بسته است، و انسان عقلگرا یا متدین و معتقد به حقانیت آموزه‌های دینی، هر دو برآند که چنین ذهنیت‌هایی صرفاً ساکنان قلمرو ذهن نیستند، بلکه در خارج نیز مطابق و ماب‌ه‌ازا دارند. لذا اگر انسان عقلگرا با استدلال عقلانی به تصور موجودی نائل گشت که مثلاً محرک لایتحرك است، وی معتقد می‌گردد که چون ساختار جهان عقلانی است، پس چنین موجودی که عقلاً اثبات گشته، واقعاً نیز موجود است. یا یک انسان دیندار که وحی مکتوب مقدس دینش، انگاره‌ای از موجودی متعالی، خالق و غیرمخلوق، حی، مرید، عالم، قادر و... در ذهن وی ایجاد کرده، معتقد است که چنین ذهنیتی که از طریق وحی در وی ایجاد شده، در عالم خارج، از وجود بهره می‌برد. به تعبیری دیگر، در طرق حس و کشف، واقعیت یا هستی آنچنان که هست خود را تماماً، یا به وجهی به ذهن عرضه می‌کند، ولی در دو طریق دیگر مفاد عقل و وحی واقعیت را می‌سازند، یعنی می‌گویند واقعیت باید چنین و چنان باشد، پس چنین و چنان است.

۴. عقلگرایی از میان ابزارهای ارتباط معرفتی با جهان خارج - یا به بیانی دیگر ابزارهای شناخت - عقل را سرآمد و حاکم بر دیگر ابزارها قرار می‌دهد و بر آن است که چنانچه ذهنیات ما - اعم از تصورات و تصدیقات - بخواهند از عالم واقع حکایتگری داشته باشند، باید با معیارهای عقلانی مطابقت داشته باشند. این بدان معناست که عقلگرایان در پذیرش تصورات و تصدیقات، معقولیت آنها را شرط می‌کنند. لذا تصورات پارادوکسیکال (خودشکن) و نیز تصدیقات مُحال و خلاف عقل را منکر می‌گردند. بنابراین می‌توان عقلگرایی را در دو عنوان خلاصه کرد: اول اینکه ساختار جهان عقلانی است؛ به این معنا که اگر عقل حکم قاطع بر امری داشت، آن حکم به واقع نیز سرایت خواهد کرد. برای مثال اگر عقل حکم کند که «هر کُلّی از جزء خود بزرگتر است»، در عالم عین نیز چنین حکمی جاری است. اما اصل دومی که عقلگرا بر آن تأکید می‌کند این است که نظام معرفتی آرمانی در نزد ما انسانها، نظامی است که آموزه‌های معرفتی اش - از هر طریقی که کسب گشته اند - از صافی عقل عبور کرده باشند و مخالف عقل نباشند و به تعبیری

جدیدتر، آن آموزه‌ها معیارهای عقلانیت^۱ را برآورده ساخته، عقلانی^۲ باشند.^(۳)

با این وصف، این سؤالات جای طرح دارند که عقلانیت به چه معناست و یک باور یا اعتقاد چگونه معقول می‌گردد؟ ملاک تمایز باور معقول از غیرمعقول چیست؟ به ویژه اینکه ذهنیات ایجاد شده توسط وحی، معقولند یا خیر؟ و به بیانی فنی‌تر، معقولیت باور دینی چیست؟

عقلانیت در قلمرو اعتقادات

۵. این سؤال که یک اعتقاد در چه صورتی معقول است، پاسخ‌های متعددی یافته است. یک پاسخ به این سؤال، جریان‌ی عام از تفکر است که به «مبناگرایی سنتی»^۳ مشهور گشته است.^(۴) این جریان به نحو شاخص، به عصر روشنگری^۴ و به دو متفکر و معرفت‌شناس غربی به نام‌های رنه دکارت و جان لاک انگلیسی - و به گونه‌ای عام به ارسطو و آکوئیناس - برمی‌گردد. این تصویر از مبناگرایی، با تفکیک بین باورهایی که به نحو پایه پذیرفته شده‌اند و باورهایی که به نحو غیرپایه مورد پذیرش واقع شده‌اند، کار خود را آغاز می‌کند.

مطابق این دیدگاه، معتقدات شخص دوگونه‌اند: اعتقادات پایه^۵ و اعتقادات غیرپایه^۶ یا اشتقاقی.^۷ باورهای پایه، به نوعی شروع اندیشه هستند و بر پایه دیگر اعتقادات شخص پذیرفته نشده‌اند. در حقیقت اعتقاد به آن باورها بی‌واسطه و مستقیم است و شخص در معتقد گشتن به آنها، استدلال و دلیلی از دیگر اعتقاداتش تهیه ندیده است؛ برای مثال این اعتقاد که $1+1=2$ مساوی با ۲ است، اعتقادی پایه محسوب می‌گردد. در جانب دیگر، باورهایی وجود دارند که بر پایه دیگر اعتقادات شخص، پذیرفته شده‌اند. این باورها، غیرپایه یا اشتقاقی هستند. مثل این اعتقاد که $(31 \times 22 = 682)$ که بر پایه اعتقاد به $(2 \times 1 = 2)$ و $(2 \times 3 = 6)$ و... پذیرفته شده است. بنابراین ادعای نخستین مبناگرایی سنتی این است که در یک نظام معرفتی انسانی، دو گونه اعتقاد وجود دارد: پایه و غیرپایه.^(۵)

ادعای دیگر مبناگرایی سنتی این است که تنها برخی از گزاره‌ها یا قضایا، به نحو پایه قابل پذیرش هستند و در پاسخ به این سؤال که معیار پذیرش یک اعتقاد به نحو پایه چیست، اذعان می‌دارد که تنها قضایایی را می‌توان به نحو پایه پذیرفت که برای شخص یقینی باشند. اما چه نوع قضایایی یقینی هستند؟

۳۴

1 . rationality. 2 . rational. 3 . classical foundationalism.
4 . Enlightenment. 5 . basic beliefs. 6 . non basic.
7 . derivative.

تنها دو نوع از قضایا: الف) قضایای مربوط به حیات روحی و روانی شخص،^۱ مثل این قضیه که «به نظرم می‌رسد اسی را می‌بینم»؛^(۶) ب) قضایای خودآشکار یا بدیهی،^۲ که فهم آنها، تصدیق به آنها را ایجاب می‌نماید. مثل این قضیه که «همه سگهای سفید، سفیدند» یا « $1+1=2$ ».^(۷)

خوب اگر امر چنین است که تنها دو نوع از قضایا به نحو پایه‌ای و عقلانی، قابل پذیرش هستند، چگونه می‌توانیم به نحو موجه و معقولی به قضایای غیرپایه معتقد گردیم. از این رو باز مبنای سنتی ادعا می‌کند که اعتقاد به قضایای غیریقینی تنها در صورتی موجه و معقول است که بر پایه قضایای یقینی پذیرفته شود. به تعبیر دیگر، موقعی ما انسانها در معتقدگشتن به قضایای غیرپایه، موجه و عقلانی عمل کرده‌ایم که این اعتقادات، نتیجه استدلالاتی باشند که مقدمات آن یقینی بوده و این اعتقادات با استنتاج صحیح منطقی از آن مقدمات یقینی ناشی شده باشند.

بنابراین توضیحات می‌توان گفت بنیادگرایی یا مبنای سنتی مکتبی است در معرفت‌شناسی که معتقد است یک نظام عقیدتی معرفتی باید از دو بخش تشکیل شده باشد:

الف) اعتقادات مبنایی یا پایه؛

ب) اعتقادات اشتقاقی یا فرعی که البته بر اساس قواعد منطق استنتاج و با روشهای قیاس و استقراء از باورهای پایه و یقینی شخص استخراج گشته‌اند.

پس بنابر مبنای سنتی، عقلانیت یا معقولیت و یا موجه بودن یک اعتقاد به این است که یا بدیهی و خطاناپذیر باشد (پایه باشد) یا با استدلال و قرائن، بر پایه قضایای یقینی استوار گردد. مسأله دیگر این است که یک باور دینی چگونه می‌تواند معقول باشد و عقلانیت در معرفت‌شناسی باور دینی به چه معناست؟

عقلانیت باور دینی از دیدگاه قرینه‌گرایان

۶. در فلسفه دین جریان خاصتری - نسبت به مبنای سنتی - وجود دارد که می‌توان گفت زیرمجموعه‌ای از مبنای سنتی است و به سؤال اخیر پاسخ می‌گوید. این جریان فکری با عنوان «قرینه‌گرایی» یا «دلیل‌طلبی»^۳ معروف شده است و می‌توان مدعای آن را در دو اصل تلخیص کرد:

الف) گزاره‌های دینی پایه نیستند (اشتقاقی هستند)؛

ب) از آنجا که معیار اعتقاد ورزیدن صحیح، معقولیت اعتقاد است، به گزاره اشتقاقی دینی، در صورتی

1 . Proposition about mental life.

2 . self evident.

3 . Evidentialism.

می‌توان اعتقاد ورزید که بتوان دلیل کافی و وافی و عقل‌پسند به سود آن اقامه نمود.

پلنتینجا چنین دیدگاهی را این‌گونه توصیف می‌کند:

این ادعا را که اعتقاد به خدا، تنها و تنها در صورتی عقلاً قابل پذیرش است که قرینه کافی در قالب استدلال‌ات متقن و صحیح به سود آن وجود داشته باشد، قرینه‌گرایی نام دهید.^(۸)

معرفت‌شناسی اصلاح شده

۷. اخیراً در میان فیلسوفان دین، مکتب معرفت‌شناسی‌ای به نام «معرفت‌شناسی اصلاح شده» به وجود آمده و فیلسوفان دینی نظیر آلون پلنتینجا، نیکولاس ولترستورف^۱ و ویلیام آلستون^۲، آن را بسط داده‌اند. معرفت‌شناسی اصلاح شده، با نقد مبنای‌گرایی شروع می‌کند و در آخر قرینه‌گرایی را که در چهره الهیات طبیعی (عقلی) نمایان گشته است، مورد انتقاد جدی قرار می‌دهد. ما در ادامه خواهیم کوشید تا با نظر به آراء فیلسوف و متکلم برجسته مسیحیت - آلون پلنتینجا - معرفت‌شناسی اصلاح شده را مورد بحث قرار دهیم. اما قبل از اینکه به آراء پلنتینجا برسیم لازم است مبنای‌گرایی یا بنیادانگاری سنتی را از دیدگاه معرفت‌شناسی اصلاح شده و از قول نیکولاس ولترستورف بررسی کنیم:

۳۶

خبره و دانشگاه / ۲۴ و ۲۵

نقد مبنای‌گرایی سنتی از دیدگاه ولترستورف

برپایه تصویری که مبنای‌گرایی ارائه می‌کند، ذهنیات ما انسانها (تصدیقات و تصورات) در صورتی مطابق با واقع است که عقلاتی باشد و عقلاتی بودن - یا به تعبیری موجه بودن یک باور - به این است که یقینی یا مستنتج از قضایای یقینی باشد. مطابق این دیدگاه، یکی از روش‌های استنتاج از قضایای یقینی، «قیاس» است که به منظور بنانهادن علم بیشتر بر پایه یقینیات مبنایی، مورد استعمال قرار می‌گیرد. روش دیگر «استقراء» است که گرچه از یقین و قطعیت قیاس برخوردار نیست، ولی از آنجا که کمتر می‌توان به قیاس بسنده کرد، به آن نیاز است. پس براساس مبنای‌گرایی، معقولیت یک باور به این است که یا بدیهی باشد یا با قیاس و استقراء (روش‌های استنتاج منطقی که مورد پذیرش مبنای‌گرایی هستند) بر بدیهیات مبتنی گردد. چنین دیدگاهی در باب علم، این تصویر را بازسازی می‌کند که علم، باوری است صادق و موجه.^۳ و چون ما تنها در اعتقاد داشتن به بدیهیات یقینی و گزاره‌های اشتقاقی - که به روش استنتاج منطقی صحیح (قیاس

1 . Nicholas Wolterstorff.

2 . William Alston.

3 . true justified belief.

و استقراء)، از این بدیهیات استنتاج شده‌اند - موجه و معقول هستیم، پس می‌توان گفت که بنابر دیدگاه میناگرایی، ما تنها به همین دو نوع از قضایا علم داریم و علم تنها در باب همین دو نوع از قضایا مطرح می‌گردد.

ولترستورف، میناگرایی را از همین نقطه، به چالش فرامی‌خواند: وی اولاً اظهار می‌دارد که میناگرا با مشکل یافتن گزاره‌های مبنایی به گونه‌ای که بتوانند مبنا و پایه علم قرار گیرند، روبروست. این گزاره‌ها بنا به نظر میناگرایان باید هم صادق باشند و هم بی‌استدلال و به گونه‌ای یقینی صادق تلقی گردند، و یافتن چنین گزاره‌هایی بسیار مشکل است. برای مثال نمی‌توان گزارش‌های بی‌واسطه ادراک حسی را مبنایی و پایه دانست؛ چرا که این گزارش‌ها خطاناپذیر و یقینی نیستند، لذا حتی یک گزارش ابتدایی از ادراک حسی نظیر «گره‌ای بر بام می‌بینم» پس از تحلیل سخت برای خطاپذیر کردن آن، به مدعای محتاطانه‌تری از قبیل «بر من گره‌ای بر بام، پدیدار می‌گردد» تحلیل می‌گردد. به عبارتی دیگر گزاره‌های ناظر به عالم عین و اشیای خارجی، به گزاره‌های ناظر به حالات نفس و روان تبدیل می‌شوند و بنا به نظر ولترستورف «بعید به نظر می‌رسد که بتوانیم از علم درونی‌مان به گزاره‌های ناظر به حالات روانی، ساختار علم عینی (علم ناظر به عالم عین) را برپا کنیم».^(۹)

وی همچنین از روش قیاس و استقراء، که مستمسک میناگرایان است، انتقاد می‌کند. به نظر وی اندکی از آنچه بدان علم داریم، از قضایای یقینی مبنایی و به نحو قیاسی اثبات می‌گردند.^(۱۰) استقراء نیز توجیهی متقاعدکننده ندارد. علاوه بر اینکه روی آوردن به استقراء به نوعی فروکاستن معیارهای بنانهنده علم است.^(۱۱) لذا از دیدگاه ولترستورف، میناگرایی با مشکلاتی روبروست که حیانتش را دچار مشکل ساخته و در نتیجه رو به زوال است.^(۱۲)

نقد میناگرایی سنتی از دیدگاه پلنتینجا

از سویی دیگر آلوین پلنتینجا نیز با تأثر از سنت مسیحیت، اصلاح دینی، میناگرایی سنتی، قرینه‌گرایی و الهیات طبیعی^۱ را مورد انتقاد قرار داده است. پلنتینجا معتقد است که دیدگاه میناگرایی نظیر دکارت و لاک این بود که ما در اعتقاد ورزیدن نیز همانند عمل کردن، تکلیف^۲ و وظیفه^۳ داریم. به عبارت دیگر روش‌های صحیح و غلط اعتقاد ورزیدن وجود دارند و ما اخلاقاً موظفیم که درست اعتماد بورزیم، و درست اعتقاد ورزیدن به این است که مطمئن شویم قضیه‌ای غیر یقینی را به نحو پایه نپذیرفته‌ایم و نیز همواره قضایای غیر یقینی را بر پایه یقینیات - قرائن یقینی - بپذیریم. لذا بنا به نظر لاک و دکارت چنانچه قضیه‌ای غیر پایه را

1 . natural theology.

2 . obligation.

3 . duty.

به نحو پایه بپذیریم، مناقض وظایف معرفتی مان عمل کرده‌ایم و در گناهی معرفتی زیست می‌کنیم. (۱۳)

پلنتینجا در مقابل این نظر بر آن است که این وظیفه و تکلیف اخلاقی وجود ندارد. درست است که هر انسانی موظف به درست اعتقاد ورزیدن است ولی ما مکلف نیستیم که تنها دونوع از قضایا را به نحو پایه بپذیریم. به نظر وی واقع، آن‌گونه که مبنای سستی می‌گوید نیست. وی سپس به ارائه نمونه‌هایی می‌پردازد که هر انسانی به آنها معتقد است بی‌آنکه برای آنها استدلال و دلیلی داشته باشد و بدون اینکه در اعتقاد ورزیدن به آنها به نحو پایه، خلاف اخلاق عمل کرده باشد. از جمله نمونه‌هایی که وی در اکثر آثارش ذکر می‌کند، قضایای راجع به خاطرات شخص است. به نظر پلنتینجا این، اخلاقی است که شخص معتقد باشد «صبحانه پرتقال خورده است» یا اینکه «جهان خارج وجود دارد»، در حالی که اقامه استدلال برای چنین اعتقاداتی اصلاً امکان‌پذیر نیست. به قول پلنتینجا:

...هیچ استدلال مناسب (غیردوری) از قضایای واقعاً پایه با معیارهای مبنای سستی، بر وجود اعیان مادی وجود ندارد. (۱۴)

به علاوه، وی در جایی دیگر از مبنای سستی می‌پرسد که ملاک تشخیص قضایای پایه خطاناپذیر چیست؟ و در پاسخ از قول اینان می‌گوید یک قضیه در صورتی خطاناپذیر است که خطا بودن آن محال باشد و به تعبیری، بدیهی باشد. بعد بلافاصله این سؤال را مطرح می‌کند که مبنای چگونگی بداهت را تشخیص می‌دهد و آیا ممکن نیست قضیه‌ای در نزد ما بدیهی به نظر آید ولی در نفس الامر بدیهی نباشد. وی با تمسک به اوصاف پارادوکسیکال راسل نشان می‌دهد که چنین امری ممکن است (۱۵) و در عین حال چنانچه مبنای سستی پاسخ دهند که «هر آنچه بدیهی به نظر آید به احتمال زیاد صادق است» یا «غالب قضایای که بدیهی به نظر آیند بدیهی هستند (و لذا صادقند)» باز چنین پاسخی اشکال دارد و اشکال آن این است که این دو جواب - که در قالب دو گزاره بیان شده‌اند - هیچ‌کدام پایه نیستند و دلیلی هم برای پذیرفتن این دو نداریم. در حقیقت، مبنای خود را بی‌هیچ دلیلی ملزم و متعهد به پذیرش این دو قضیه ساخته است. (۱۶)

بنابراین مبنای سستی با معیار خویش، خود را ابطال می‌کند. ادعای مبنای سستی این بود که «یک اعتقاد را در صورتی می‌توان پذیرفت که یا پایه باشد (بدیهی یا خطاناپذیر) و یا با استدلال و قرینه، بر قضایای پایه مبتنی گردد» ولی همین قضیه، خود نه پایه است و نه دلیلی بر آن وجود دارد. پس مطابق با تصویر مبنای سستی از عقلانیت، تمسک بدان جایز نیست.

همچنین مدعای مبنای سستی در مورد ارتباط عقلانیت و صدق نیز به نوعی مورد نقد پلنتینجا واقع شده است. از جمله مسائلی که مبنای سستی بر آن تأکید می‌ورزند، ارتباط عقلانیت و صدق است. از دید مبنای سستی یک اعتقاد چنانچه معقول باشد، مطابق با واقع و صادق خواهد بود و همین امر مرز میان علم و

ایمان شناخته می‌شود. ایمان اعتقادی است که موجه و معقول نیست (بدین معنا که معتقدات ایمانی پایه نیستند و نیز قابل استنتاج از قضایای پایه نمی‌باشند) و بنابراین اعتقاد ایمانی ممکن‌الصدق است. (۱۷)

اما آنجا که علم مطرح می‌گردد، موجه بودن و معقولیت مطرح است و همین معقولیت یا عقلانیت، صدق را تضمین می‌کند. لذا از دیدگاه میناگرایی، عقلانیت با صدق ملازم است. ولی پلنتینجا متذکر می‌گردد که همواره عقلانیت و صدق توأمان نیستند. یک انسان می‌تواند در اعتقاد ورزیدن به گزاره‌ای خاص، عقلانی عمل کرده باشد، ولی در عین حال آن گزاره صادق نباشد. به نظر وی اگر گزاره بی «اساس»^۱ نباشد می‌تواند معقول تلقی گردد و لزومی ندارد که برای معقولیت همواره «دلیل»^۲ را شرط کنیم. «اساس»، نوعی تجربه درونی است که مبنای معقولیت باورهای پایه تلقی می‌گردد. مثالی که پلنتینجا می‌آورد قابل تأمل است:

...مثلاً نیوتن معتقد بود که اگر محورهای x و y و z در خط مستقیم حرکت کنند، در آن صورت اندازه حرکت z ، نسبت به x عبارت است از مجموعه اندازه حرکت y به x و [اندازه حرکت] z نسبت به y ، بدون شک این اعتقاد نیوتن معقول بود. اما اگر قول فیزیکدانان معاصر را معتبر بدانیم این اعتقاد کاذب است... (۱۸)

۳۹

آیزن پلنتینجا و معرفت‌شناسی اصلاح شده

شاید ذکر یک مثال به فهم مطلب کمک کند: فرض کنید شخص x با شخص y دوستی دارد و شخص y برادری دارد که z است و با هم دوقلوی همسان هستند و x از این مطلب مطلع نیست. حال هنگامی را در نظر بگیرید که x و دیگران منتظر ورود y هستند و x در جایی می‌بیند که شخصی با تمام مشخصات ظاهری « y » از دور نمایان می‌گردد. بعد x می‌آید و به دیگران خبر ورود « y » را می‌دهد و معتقد می‌گردد که « y » در حال رسیدن است. ولی بعد مشخص می‌گردد که این اعتقاد کاذب بوده و x ، z را به جای y گرفته است. بنابراین گرچه x در معتقد شدن به گزاره فوق عقلانی عمل کرده ولی اعتقادش کاذب بوده است و معقولیت این اعتقاد کاذب از آن جهت است که x در آن وضعیت صحیح عمل کرده و چیز دیگری از وی انتظار نمی‌رفته است.

بدین ترتیب پلنتینجا میناگرایی سنتی را از جنبه‌های مختلف مورد نقد قرار می‌دهد. اما سؤال قابل تأمل این است که آیا پلنتینجا را می‌توان میناگرا نامید یا خیر؟ در پاسخ گوییم میناگرایان در اینکه چه گزاره‌هایی را پایه و مبنای بدانیم، خود قابل تقسیم هستند. میناگرایان سنتی که تا به حال مورد بحث بودند، تنها دوگونه از قضایا را پایه تلقی می‌کنند. ولی گونه‌های دیگری نیز از میناگرایی قابل تصور است که نسبت به گزاره‌های

1 . ground.

2 . evident.

پایه نظر متفاوتی داشته باشند. خود پلنتینجا از آن جهت که با مبنایگرایان سنتی در این مطلب که تنها دو نوع از گزاره‌ها (گزاره‌های بدیهی و خطاناپذیر) پایه هستند، مخالف است، از آنان جدا می‌گردد و از آن جهت که نامزدهای متعددی برای لایه بنیادین و مبنایی علم پیشنهاد می‌کند، در زمره مبنایگرایان قرار می‌گیرد. پلنتینجا مبنایگرایی سنتی را مبنایگرایی افراطی^۱ می‌نامد و برآن است که معرفت‌شناسی اصلاح شده، مبنایگرایی حداقلی یا کم‌رنگ^۲ است. (۱۹)

پلنتینجا و نقد قرینه‌گرایی

در باب قرینه‌گرایی گفتیم که دو اصل اساسی مورد تأکید قرینه‌گرایی عبارتند از: اشتقاقی بودن (پایه نبودن) گزاره‌های دینی و مشروط دانستن پذیرش یک اعتقاد دینی به معقولیت آن و تفسیر معقولیت آنچنان که در مبنایگرایی رایج است (یعنی اقامه دلیل کافی و وافی به سود یک اعتقاد).

آلویس پلنتینجا، از وصف قرینه‌گرایان، به سبب این اعتقاد که گزاره‌های دینی یا حداقل برخی از گزاره‌های دینی نظیر گزاره «خدا وجود دارد» پایه‌اند، جدا می‌گردد. وی در چند مرحله چنین نظری را اظهار می‌دارد:

۴۰

جورج و دانشگاه / ۲۴ و ۲۵

در مرحله نخست در آثارش خطاب به قرینه‌گرایان و مبنایگرایان می‌گوید که شما علی‌رغم معیار و ملاکی که در پذیرش اعتقادات شرط کرده‌اید، گزاره‌هایی را بدون دلیل و قرینه پذیرفته‌اید [برای مثال مبنایگرایان پذیرفته‌اند که آنچه بدیهی به نظر می‌رسد، بدیهی است].

در مرحله بعد، نمونه‌هایی را ذکر می‌کند که ما به آن‌ها اعتقاد می‌ورزیم و به سود آن، قرینه و دلیلی نیز در دست نداریم. از این نمونه‌ها، اعتقاد ما به وجود اشخاص دیگر، یا جهان خارج یا قضایایی راجع به حیات ذهنی و روحی شخص را می‌توان نام برد.

در گام بعدی وی ابراز می‌دارد که چرا اعتقاد به گزاره «خدا وجود دارد» را نتوان اعتقادی پایه دانست. به نظر وی هیچ دلیلی وجود ندارد که به سبب آن نتوان اعتقاد به خدا را پایه قلمداد کرد. اعتقاد به خدا معقول است و هیچ امر خلاف اخلاقی در پایه‌ای دانستن آن نهفته نیست. (۲۰) به علاوه، این اعتقاد افزون بر پایه بودن اعتقادی واقعاً پایه نیز محسوب می‌گردد؛ چرا که بی‌اساس یا بدون زمینه نیست و اساس و زمینه آن را می‌توان تجربه دینی دینداران عنوان کرد. (۲۱) لذا پلنتینجا برخلاف قرینه‌گرایان که اعتقاد به خدا را غیرپایه و نیازمند به قرینه و دلیل تلقی می‌کردند، اعتقاد به خدا را پایه می‌داند.

1 . strong foundationalism.

2 . weak foundationalism.

پلنتینجا و الهیات طبیعی

فیلسوفان متعددی وجود داشته‌اند که سعی‌شان بر آن بوده که به سود گزاره «خدا وجود دارد» دلیل و استدلال اقامه کنند (الهیدانان طبیعی). نیز در مقابل، فیلسوفانی بوده‌اند که علیه چنین اعتقادی قداً برافراشته‌اند. به نظر پلنتینجا هر دو طیف از این متفکران، در این نقطه اشتراک دارند که قرینه‌گرایی و مبنای‌گرایی سنتی را پذیرفته‌اند. در حقیقت اینان مبنای‌گرایی سنتی را در پذیرش اعتقادات معقول، معیار دانسته‌اند^(۲۲) و از همین‌رو مورد اعتراض قرار می‌گیرند.

از دیدگاه پلنتینجا ادله و استدلال‌ات برای اینکه پایه و مبنای باور دینی باشند ناکافی به نظر می‌رسند؛ بلکه اصولاً چنین طرحی که باور دینی را بر پایه استدلال بنا می‌نهد، طرحی نادرست است. وی در یکی از آثارش، ضمن نقل قولی از متکلم هلندی قرن نوزدهم، هرمن بنوینک،^۱ نکاتی را از گفتار وی استخراج می‌کند و می‌پذیرد، که عبارتند از:

الف) به طور کلی، استدلال‌ات و براهین، منبع یقین و اطمینان معتقدان به خداوند نیستند و خدا باوران ایمان خود را به خداوند از استدلال و قرینه به دست نیاورده‌اند.

ب) کتاب مقدس از خداوند به عنوان نقطه حرکت شروع می‌کند و خدا باور نیز باید همین‌گونه باشد؛ یعنی معتقد به خداوند باید از خداوند شروع کند، نه از مقدماتی که نتیجه‌اش وجود خداست.

ج) اعتقاد به خداوند شبیه اعتقاد به وجود جهان خارج، اشخاص دیگر و زمان گذشته است. در این موارد ما احتیاجی به دلیل و قرینه نداریم. پس در باب خداوند نیز همین‌گونه می‌توان اندیشید.^(۲۳)

پلنتینجا همچنین از قول جان کالوین^(۲۴) بیان می‌کند که خداوند در وجود ما میل و گرایش به طرف اعتقاد به خداوند قرار داده است. گرچه این گرایش به سبب گناه تا حدی خدشه‌دار و فاسد شده است، ولی به طور اجمال حضور دارد. اگر گناه نمی‌بود، ما انسانها به همان میزان که به وجود اشخاص دیگر و جهان خارج و گذشته اعتقاد داریم، به خداوند نیز ایمان می‌آوردیم و این ایمان آوردن البته نه از روی استدلال قیاسی و استقرایی بود، بلکه اساساً اعتقادمان به خداوند نیازمند آن نیست که بر پایه هیچ اعتقادی نهاده شود.^(۲۵) بدین ترتیب پلنتینجا الهیات طبیعی را که توجهش به سوی براهین و استدلال‌ات است، ناکام می‌خواند:

... مسیحیت به الهیات طبیعی نیازمند نیست، نه به عنوان منبعی برای اطمینان و

1 . Herman Benvinch.

2 . John Calvin.

یقین و نه برای توجیه اعتقادش، و مسیحیان نباید اعتقادشان را بر پایه استدلال بنا نهند...» (۲۶)

آلوین پلنتینجا و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده

شاید از خلال بحث‌های پیشین، تا حدودی ماهیت معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، مشخص شده باشد. این مکتب معرفت‌شناسی که ناظر به باور دینی است، مشخصه‌هایی دارد که می‌توان آنها را این‌گونه برشمرد:

الف) مخالفت با میناگرایی سنتی، نسبت به پایه‌ای دانستن تنها دو نوع از گزاره‌ها؛

ب) صحه‌گذاردن بر میناگرایی به‌طور ضمنی، و پذیرفتن این مطلب که نظام معرفتی شخص از دو نوع از قضایا تغذیه می‌کند: باورهای پایه و باورهای اشتقاقی، که باورهای اشتقاقی مبتنی بر باورهای پایه هستند؛

ج) مخالفت با قرینه‌گرایی از جهت اذعان به پایه‌ای بودن اعتقاد به خدا؛

د) تفسیر جدیدی از عقلانیت به گونه‌ای که عقلانیت اعم از صدق تلقی می‌گردد؛

ه) اعتقاد به این مطلب که درست اعتقاد ورزیدن وظیفه و تکلیف نیست بلکه کارکرد و مکانیزم است؛

و) پذیرفتن این نکته که عوامل غیرمعرفتی از قبیل گناه در معرفت ما تأثیرگذار بوده‌اند، و گناه در وضعیت عقلی و معرفتی ما خلل ایجاد کرده است؛

ز) حجیت قائل شدن برای کتاب مقدس؛

ح) تأکید و تکیه بر تجربه دینی به عنوان اساسی که باور به خدا را معقول می‌سازد.

مشخصه‌های الف، ب و ج در طی بحث‌های گذشته توضیح و شرح داده شد. بیان سایر مشخصه‌های این مکتب را در پاسخ پلنتینجا به انتقاداتی که به وی شده است، پی‌می‌گیریم:

۴۲

خبره و دانشگاه / ۳۴ و ۲۵

نقد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده

وقتی پلنتینجا این نکته را متذکر می‌گردد که اعتقاد به وجود خداوند، در واقع، اعتقادی پایه است و نیازی به استدلال و دلیل و به تعبیر قرینه‌گرایان «قرینه» ندارد. بسیاری بر وی انتقاد کرده‌اند؛ از جمله این نقدها، جی.ون هوک^۱ (۱۹۳۹م) است. وی در مقاله‌اش با عنوان «علم، باور و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» این سؤال را مطرح می‌سازد که مطابق مدل مابعد میناگرایی یا اصلاح‌شده، علم دقیقاً چیست؟ و چگونه با

1 . J. van. Hook.

«باور صرف» یا «باور معقول» تمایز دارد؟^(۲۷)

ون هوک توضیح می‌دهد که «بنابر دیدگاه میناگرایی، گزاره اعتقادی، صرفاً در صورتی می‌تواند علم تلقی گردد که یا گزاره‌ای پایه یا گزاره‌ای که به شیوه‌ای مناسب از گزاره‌های پایه متخذ است، باشد»^(۲۸) و چنانچه کسانی در میناگرایی تردید کنند - آنچنان‌که ولترستورف و پلنتینجا چنین کرده‌اند - در این صورت دو راه بیشتر باقی نمی‌ماند: «یا شخص با معیارها و ضوابط میناگرایی موافقت داشته باشد و در حقیقت این مطلب را که ما هیچ علمی نداریم (یا لاف علم زیادی نداریم)، تصدیق نماید، یا معیارهایی ضعیف‌تر را که علم را ممکن می‌سازد، بپذیرد.»^(۲۹) و در ادامه می‌گوید اگر قرار باشد که معیارهای علم به صورت ضعیف‌تر ارائه گردند، در آن صورت ما به تقریری از نسبیت‌گرایی - نظیر آنچه ریچارد رورتی،^۱ فیلسوف امریکایی تعریف می‌کرد - نزدیک شده‌ایم. به باور رورتی «علم آن چیزی است که اقران ما اجازه اظهارش را به ما می‌دهند.»^(۳۰) انتقادی که ون هوک به پلنتینجا می‌کند این است که چنانچه اعتقاد به خدا واقعاً پایه باشد، هر شخصی ممکن است هر اعتقادی را به نحو پایه بپذیرد و در آن صورت، صرف اعتقاد، علم‌ساز نخواهد بود. به تعبیری دیگر ون هوک بر آن است که اگرچه پلنتینجا با قرار دادن اعتقاد به خداوند در سطح پایه‌ای علم، معقولیت باور دینی را تهیه می‌بیند، اما این عقلانیت منجر به صدق نمی‌گردد و لازمه چنین عقلانیتی صادق بودن اعتقاد به خداوند در عالم خارج نیست و این دور شدن از مفهوم علم و پذیرفتن نسبی‌گرایی اقرانی است؛ نظیر آنچه رورتی تعریف می‌کرد.^(۳۱)

آلوین پلنتینجا در جوابیه‌ای که به ون هوک می‌دهد خاطر نشان می‌سازد که مدل میناگرایی، تنها یک تصویر از علم را بازسازی کرده که همان اثبات با قرینه است و این بدان معنا نیست که چنانچه میناگرایی مطرود شد علم نیز به کلی مطرود واقع گردد؛ بلکه نسخ میناگرایی سنتی، منسوخ شدن یک تصویر از علم را نتیجه می‌دهد، و در عین حال ممکن است علم - با تعریفی دیگر - برقرار باشد.^(۳۲) همچنین خطاب به ون هوک می‌گوید که چرا بایستی این‌گونه بیندیشید که هر کس به مطلبی علم دارد، باید بتواند آن را برای دیگران اثبات کند و آنها را متقاعد سازد. این صحیح نیست که علم داشتن به یک مطلب، شرط ضروری و لازمش، توان متقاعد ساختن دیگران باشد. شاید متقاعد نگشتن دیگران، دلیلی درونی داشته باشد؛ مثلاً ممکن است گناه باعث شده باشد که نتوانند نیکو فهم کنند. به عبارت دیگر پلنتینجا بر آن است که همواره این‌گونه نیست که اگر کسی نسبت به پذیرش باوری، متقاعد نمی‌گردد، دلالت بر ناآگاهی متقاعدکننده به آن باور کند و کاملاً موجه است که متقاعد نگشتن شخص به علت طفولت و عدم رشد یا ترس وی باشد. پس

1. Richard Rorty.

مطابق با مبنایگرایی سنتی که علم را منوط به موجه بودن می‌داند و موجه بودن را به قابلیت اثبات معلوم - از زمینه مشترک یا باورهای پایه و یقینی - تفسیر می‌کند، موافق نبودن دو طرف منازعه کننده در اثبات یک مطلب، نشانه ناآگاهی آن دو طرف است. ولی کاملاً موجه و معقول است که ما این عدم توافق را ناشی از اشخاص و نه ناشی از ناآگاهی آنان به مطلب مورد منازعه بدانیم. (۳۳)

بنابراین معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، ملزم نیست که با ترک مبنایگرایی سنتی و تصویری که از علم ارائه می‌داد، در دامن نسبیت‌گرایی رورتنی دچار شود، بلکه می‌تواند نسبت به علم وفادار بماند. البته چنین امری مستلزم این است که تصویری جدید از علم ارائه گردد و پلنتینجا به گونه‌ای بسیار مختصر در جوابیه‌اش به ون هوک مفهومی از علم را بازسازی می‌کند. وی می‌گوید:

خداوند ما را به گونه‌ای آفریده است که تحت شرایط مناسب طبیعتاً این اعتقادات را که «خداوند ما را آفریده است» و «ما به او وفاداری و تابعیت را مدیون هستیم» شکل می‌دهیم. بنابراین، مزاج و طبیعت و ذات ما انسانهاست که مستعد تمسک به حقایق معینی راجع به خداوند می‌باشد. این استعداد موهبتی است از جانب خداوند که البته به سبب گناه تحریف شده و به طور نسبی متوقف گشته است. ولی در عین حال در ما حضور دارد و در زمره قوا و استعدادهای معرفتی‌ای می‌باشد که خداوند ما را با آنها آفریده است. خداوند قوای دیگری نیز برای فراچنگ آوردن حقایق به ما عطا کرده است: حس، حافظه و استعداد درک حقایق معین بدیهی. [البته] بر اثر گناه، این استعدادها و قوا، گاه بد عمل می‌کنند. گاه در عمل کردن به مقصود خداوند ناکام می‌مانند. به علاوه (در نتیجه گناه) موجودات بشری «گاه این استعدادها را چنانکه مقصود خداست به استخدام در نمی‌آورند، که نتیجه‌اش خطا، حیرت و همه خطاهای معرفتی است که بشر وارث آن است. اما وقتی که قوای معرفتی ما به گونه‌ای که مقصود خداست به استخدام درآیند و موقعی که مطابق آنچه خداوند می‌خواهد، عمل کنند، نتیجه‌اش علم و معرفت است. بنابراین یک باور در صورتی علم‌ساز است که صادق و نتیجه کاربرد درست و عملکرد مناسب استعدادهای معرفتی ما باشد. (۳۴)

در جایی دیگر پلنتینجا باز برای پاسخ به قرینه‌گرایی و مخالفت با تلقی بنیادانگاری یا مبنایگرایی از علم، باز این سؤال را مطرح می‌کند که:

... آیا من در اعتقاد ورزیدن به خداوند به نحو پایه، موجه هستم یا مجبورم برای

موجه بودن استدلالاتی داشته باشم.... (۳۵)

و سپس برای ارائه صورتی از علم، شأن و موقعیت معرفتی انسان را مورد توجه قرار می‌دهد. به نظر پلنتینجا موقعیت معرفتی شخص در صورتی مثبت و رضایت‌بخش ارزیابی می‌گردد که سه عنصر در آن رعایت شده باشد:

الف) موجه^۱ باشد.

ب) از عقلانیت درونی^۲ برخوردار باشد.

ج) ضمانت^۳ صدق داشته باشد.

در باب توجیه با معیار مبنای‌گرایی مخالفت کرد و گفت که یک باور ممکن است موجه باشد، در عین حال که مدلل نباشد. پس توجیه یک باور همواره با دلیل نیست بلکه بدون دلیل هم می‌توان باوری معقول را معتقد بود.

اما در باب عنصر دوم یعنی عقلانیت درونی می‌گوید که شخص زمانی به لحاظ درونی عقلانی عمل کرده است که پاسخش به قرائن در دسترس وی مناسب و صحیح باشد. وی خاطرنشان می‌سازد که قرائن را نباید صرفاً در دیگر اعتقادات شخص خلاصه کرد، بلکه قرائن علاوه بر دیگر اعتقادات فرد، شامل تجربه‌های روزمره و رایج نیز می‌گردد: تجربه‌های حسی، اخلاقی و حتی دینی. ممکن است سؤال شود که چه موقع یک واکنش عقلانی، صحیح و مناسب تلقی می‌شود؟ پلنتینجا می‌گوید:

واکنش، زمانی مناسب یا صحیح است که موافق با واکنش‌هایی باشد که ممکن است در آن موقعیت خاص توسط شخصی که کاملاً عقلانی است - و از نارسایی معرفتی رنج نمی‌برد - صورت پذیرد. (۳۶)

برای مثال چنانچه یکی از معتقدات من این باشد که در سطح زمین، اجسام دارای وزنی بیش از وزنشان بر روی کره ماه هستند، و بعدها در مواجهه با این قضیه که «ظرف بیست کیلوگرمی آب در سطح زمین، در کره ماه نیز بیست کیلوگرم وزن دارد» موضع تصدیق در پیش بگیرم، به لحاظ درونی، عقلانی عمل نکرده‌ام. در واقع، واکنش صحیح و مناسب نسبت به آن قرینه یقینی مورد اعتقادم - اینکه اشیای زمینی وزنشان بیش از اجسام در کره ماه است - عدم تصدیق گزاره دوم می‌باشد. یا چنانچه تجربه اخلاقی من، دروغ‌گویی را قبیح بشمارد و در عین حال من در موقعیتی خاص، حُسن دروغ را تصدیق نمایم، خلاف قرینه تجربی اخلاقی خود عمل کرده‌ام لذا عقلانیت درونی را وا گذاشته‌ام. نیز در باب تجربیات دینی و

1 . justified.

2 . internal rationality.

3 . warrant.

عرفانی، عکس‌العمل و واکنش صحیح و مناسب، اعتقاد به وجود شیئی یا شخص تجربه‌شونده است. مثلاً شخصی که به نظرش می‌رسد با خداوند ارتباط دارد و با او متحد شده و به نوعی شکوه و جلال عالی الهی را مشاهده کرده است، یا در دعاهاى مستجاب‌شده‌اش دخالت مستقیم الهی را معتقد است، واکنش صحیح و معقولش اعتقاد به وجود خداست، لذا خدا باوران - که اعتقادشان، واکنشی در مقابل تجربیات دینی‌شان است - معقول شمرده می‌شوند و از عقلانیت درونی که شرط دوم برای مثبت بودن نظام معرفتی است برخوردارند (با توجه به این مطلب است که تأکید و تکیه معرفت‌شناسی اصلاح‌شده بر تجربه دینی مشخص می‌گردد).

اما بر فرض که واکنش من به قرائن - اعم از اعتقادات و تجارب - صحیح و از عقلانیت درونی بهره‌مند باشد، از کجا مطابقت با واقع یا صدق واکنش اعتقادی من روشن می‌گردد؟

این سؤال عنصر سوم و وضعیت مثبت معرفتی را لازم می‌گرداند که با وجود آن، علم محقق می‌شود. این عنصر «ضمانت»^۱ نامیده شده است. «ضمانت همان چیزی است که علم را از باور صادق محض جدا می‌گرداند، و مربوط به وضعیت قوا یا فرآیندها و مکانیزمهایی است که در تولید باور شرکت دارند.» پلنتینجا این نکته را متذکر می‌گردد که در درون ما انسانها، قوا و استعدادهایی قرار داده شده که باورساز هستند. این قوا به گونه‌ای طرح‌ریزی شده‌اند که در موقعیت‌های خاص، باورهای خاصی را تولید می‌کنند. و یک باور تنها موقعی ضمانت صدق دارد که از چهار شرط برخوردار باشد: اولین و دومین شرط ضمانت این است که آن باور از قوای معرفتی‌ای شکل گرفته باشد که به گونه‌ای مناسب در نوعی از محیط معرفتی که آن قوا برای آن محیط طرح‌ریزی شده‌اند، عمل کند (شرط عقلانیت درونی را فراموش نکنید). (۳۷)

همچنین پلنتینجا متذکر می‌گردد که در درون هر انسان، قوایی وجود دارد که باورهای صادق را می‌سازد؛ مانند ادراک، حافظه و فرآیندهایی که ما از طریق آنها به حقایق ساده ریاضی و منطق پی می‌بریم. در عین حال قوایی در درون ما انسانها نهاده شده که نه به منظور تولید باور صادق بلکه جهت ایجاد باورهایی که منجر به سهولت در زندگی دنیوی می‌شوند، قصد شده‌اند؛ مثلاً تفکر آرزومندانه و مکانیزمی در درون زنها نهاده شده تا سختی زایمان را فراموش کنند و به تولید نسل ادامه دهند. لذا شرط سومی که ضمانت را در باب اعتقاد فراهم می‌کند و علم‌ساز است، این است که آن اعتقاد باید ساخته قوای مولد باور صادق باشد و نه ساخته قوای مولد باورهایی با خواص و ویژگی‌های دیگر (مثلاً باورهای راحت‌بخش). (۳۸)

شرط چهارم و آخرین شرط ضمانت صدق این است که قوه یا مکانیزم مورد بحث به نحو موفقیت‌آمیزی جهت تولید آن باور طرح‌ریزی شده باشد؛ یعنی بسیار محتمل باشد که آن باور تولید شده، صادق باشد. به تعبیر دیگر صدق آن باور بعید بنظر نیاید.

در قسمت آخر پلنتینجا این سؤال را مطرح می‌کند که آیا اعتقاد خدا باور چنین شرایطی را فراهم می‌کند یا خیر؟ و در پاسخ می‌گوید: مطابق نظر مارکس و فروید، اعتقاد خدا باور، این شرایط را برآورده نمی‌سازد؛ چرا که از نظر فروید، اعتقاد دینی ناشی از تفکر آرزومندانه است، یعنی عملی است که به منظور راحتی روانی، در مقابل جهان طبیعی خشن، توسط شخص صورت پذیرفته است (یعنی شرط سوم را برآورده نمی‌سازد). مارکس نیز معتقد بود که اعتقاد به خدا، ساخته مردمی است که تحت شرایط نامطلوب اجتماعی زندگی می‌کرده‌اند (لذا شرط نخستین از ضمانت را اجابت نمی‌کند). ولی مارکس و فروید هیچ دلیلی بر پیشنهاد هایشان ارائه نکرده‌اند بلکه آنها خطا بودن اعتقاد به خدا را مفروض انگاشته‌اند و بعد درصد تبیین آن برآمده‌اند و البته چنانچه اعتقاد به خدا خطا باشد کارشان صحیح است. اما مهم این است که به نظر معرفت‌شناس معتقد به نهضت اصلاح شده، اعتقاد به وجود خداوند صحیح است، پس از ضمانت بهره‌مند است. معرفت‌شناس اصلاح شده نمی‌گوید که اعتقاد به خدا ضمانت دارد پس صادق است، بلکه گوید چون صادق است، ضمانت دارد.^(۳۹) به بیانی دیگر، بیشترین تأکید میناگرایان بر عقلانیت یک اعتقاد است (یعنی به دنبال اثبات از طریق قرائن کافی است) و از آنجا که عقلانیت و صدق را ملازم می‌دانند، اعتقاد معقول را صادق می‌انگارند و بدینوسیله علم را از باور محض متمایز می‌کنند.

اما پلنتینجا عقلانیت را اعم از صدق معرفی می‌کرد: یک باور در صورتی عقلانی است که پاسخ و واکنش مناسبی به قرائن اعتقادی یا تجربی باشد. پس به نظر وی ممکن است یک باور معقول باشد ولی صادق نباشد. در گام بعدی برای طرح‌ریزی علم، وی معتقد می‌شود که یک باور معقول برای اینکه علم تلقی گردد باید شروط ضمانت را برآورده سازد. برآورده ساختن یا نساختن شروط ضمانت، خود مبتنی بر صادق پنداشتن یا خطا انگاشتن یک اعتقاد است و چون خطا یا صادق انگاشتن یک اعتقاد بی‌دلیل صورت می‌گیرد، پس معتقد به خدا که اعتقاد خود را صادق فرض کرده است، شروط ضمانت در باب اعتقاد خود را برآورده ساخته لذا به باورش علم دارد. و منکر خداوند که اعتقاد به خدا را از پیش خطا دانسته، معتقد است که چنین اعتقادی شروط ضمانت را فراهم نکرده است.

می‌توان گفت مفهومی که پلنتینجا از صدق بازسازی می‌کند صدق وابسته به شخص است؛ یعنی صدق یا کذب گزاره به شخص وابسته است که آیا آن شخص با توجه به سنت برآمده از آن، گزاره را صادق بداند یا کاذب، و بدین ترتیب ضمانت را برآورده سازد یا خیر؟ و این بدین معناست که معرفت‌شناسی اصلاح شده

فاصله زیادی با نسبی‌گرایی ندارد، بلکه به این معناست که معرفت‌شناسی اصلاح شده اگرچه در توجیه اعتقادات و اعمال شخص متدین به دینی خاص موفق بوده است و توانسته برای پیروان یک دین معقولیت آن دین و موجه بودن تلاش برای نیل به سعادت در خلال آن دین را فراهم بنماید (پلورالیزم نجات)، ولی معضل صدق و به تعبیری علم را (knowledge) - در مقابل باور محض - ملاحظه نکرده است، و این موضوع همچنان قابل بحث است که کدامیک از گزاره‌های اعتقادی دینی - اگرچه مبتنی بر تجارب دینی نیز باشند - صادق و مطابق با واقع هستند. (۴۰)

به علاوه، با این بیان به نظر می‌آید که معرفت‌شناسی اصلاح شده، به نوعی از ایمان‌گرایی دچار می‌گردد؛ چرا که مطابق با معیار معرفت‌شناسی اصلاح شده، صدق یک اعتقاد بسته به این است که شخص آن را صادق انگارد و این، بیانگر جمله معروف کرگنگور است که: «انفسی بودن، حقیقت است».

پی‌نوشت‌ها

۱. محمد لگنهاوزن، «تجربه دینی»، کیان، شماره ۹، ص ۳۰-۳۴.
۲. منظور از این ابزارهای چهارگانه، داده‌های مبتنی بر حواس ظاهری، مکاشفات شخصی نظیر رؤیا دیدن، عقل و داده‌های ایمانی است. اگرچه داده‌های وحیانی برای شخص پیامبر از نوع تجربه بی‌واسطه و مباشر محسوب می‌گردد ولی برای مؤمنین به یک دین، غالباً از نوع مکاشفه و تجربه پیامبرگونه نیست، بلکه از سر اعتقاد و با اقدامی ایمانی پذیرفته شده است.
۳. فرهنگ فلسفی کمبریج، در توصیف عقل‌گرایی (Rationalism) گوید: «این اعتقاد که عقل (Reason) بر تمامی طرق کسب معرفت تقدم دارد، یا - حتی به گونه‌ای افراطی‌تر - اینکه عقل تنها طریق کسب معرفت است، عقل‌گرایی می‌باشد». رجوع کنید به:

Audi, Robert, *The cambridge Dictionary of philosophy*, cambridge university press, 1995.

p.673.

همچنین رجوع کنید به: میرعبدالحسین نقیب‌زاده، در آمدی به فلسفه غرب (انتشارات طهوری، ۱۳۷۲ ه. ش)

ص ۱۳۷.

۴. میناگرایی سنتی - یا افراطی - همراه با دو دیدگاه اصالت معرفت انتقادی (critical cognitivism) و اصالت سازواری (coherentism) - که دوتای اخیر میناگرایی معتدل یا کم‌رنگ هستند - سه دیدگاهی را تشکیل می‌دهند که عموماً به اصالت درون یا درون‌گرایی (Internalism) مشهور گشته‌اند. توضیحی بسیار مختصر در باب این دیدگاه‌ها را از کتاب ارزشمند «فلسفه دین معاصر» (contemporary philosophy of Religion) اثر چارلز تالیافرو (charles Taliaferro) ذکر می‌کنیم:

درون‌گرایی: دلیل یا قرینه زمانی درونی (internal) است که در دسترس شخصی که بر آن دلیل اعتماد می‌جوید، باشد؛ یعنی شخصی که درصدد تدارک دلیل یا قرینه برای اعتقادش است، باید یا از ادله توجیهی اعتقادش آگاه باشد یا به گونه‌ای باشد که بتواند از آنها آگاه‌گردد. در مقابل چنین دیدگاهی برون‌گرایی (Externalism) قرار دارد که معتقد است یک باور در صورتی موجه است که با مکانیزم یا فرآیند قابل اعتماد و البته صدق‌ساز (truth-producing) تولید شده باشد. برای مثال فرض کنید که شخصی به نام «جان» تاریخ انگلستان را مطالعه نموده است ولی بر اثر گذشت زمان و عدم تکرار و تمرین حتی فراموش می‌کند که مطالعاتی در زمینه تاریخ داشته است. بعدها به نحو ناگهانی از وی امتحانی راجع به تاریخ انگلستان به عمل می‌آید، و او با بی‌میلی به پاسخ‌گویی حدسی به سؤالات می‌پردازد و شگفت اینکه تمامی پاسخ‌ها را به گونه‌ای صحیح عرضه می‌دارد. حال یک درون‌گرا مایل است که بگوید «جان» در اعتقاد ورزیدن به پاسخ‌هایش موجه نیست؛ چراکه «جان» به گمان خودش در حال حدس زدن بوده و قادر به بازیابی دلیل و قرینه برای پاسخ‌هایش نبوده است. اما برون‌گرا ممکن است مورد را به گونه دیگری تفسیر کند. به نظر وی اگرچه «جان» قادر بر به خاطر آوردن دلیل برای پاسخ‌هایش نبوده است، ولی تا زمانی که بر رویه قابل اعتمادی، در پاسخ به سؤالات، تکیه کرده است - مثلاً بر خاطرات موجود در ضمیر ناخودآگاهش - می‌تواند در پاسخ‌هایش موجه قلمداد گردد. حتی برون‌گرا ممکن است ادعا کند که چنین شخصی به پاسخ‌هایش علم داشته، اگرچه آن را نفهمیده است.

اصالت سازواری (coherentism): عنصر مشترک بین قائلین به این دیدگاه، اعتقاد به این اصل است که توجیه یک باور موضوعی است که درباره ارتباط آن باور با دیگر باورهاست. از قائلین به این دیدگاه «لورنس بنجور» (Laurence Bonjour) را می‌توان نام برد.

اصالت معرفت انتقادی (critical cognitivism): قائلین به این دیدگاه معتقدند که مبنایگرایی شخص را به شکاکیتی چاره‌ناپذیر دچار می‌سازد، لذا نسبت به مبنایگرایان در توجیه گزاره‌های معرفتی معیارهایی با تسامح بیشتری را پیشنهاد می‌کنند. از این دیدگاه شخص در اعتقاد داشتن به یک گزاره مؤجّه است، در صورتی که آن گزاره صادق به نظر آید و شخص از دلیل کذب آن گزاره مطلع نباشد. رودریک چیزولم (Roderick chisholm) چنین دیدگاهی را اتخاذ کرده است. مطابق با هر یک از این سه دیدگاه (اصالت معرفت انتقادی، اصالت سازواری و مبنایگرایی) فرآیند توجیه به عنوان فعالیتی از درون (آنچه در ذهن موجود است)، به بیرون (باورهای ناظر به جهان خارج) تفسیر می‌گردد. رجوع کنید به:

Taliaferro, Charles, *Contemporary philosophy of Religion*, Blackwell publishers, 1998, pp.251-254.

۵. ادعای نخستین مبنایگرایی، مورد توافق تمامی مبنایگرایان است. اگرچه مبنایگرایان در تعیین مصداق گزاره‌های پایه و نحوه‌ی ابتدای گزاره‌های غیرپایه بر پایه اختلاف دارند. ما در اینجا توصیف پلتنینجا از مبنایگرایی را مدنظر داشته‌ایم.

۶. شایان ذکر است که دکارت و لاک، این قضایا را به عنوان داده‌های مبتنی بر حواس نام می‌بردند و در تسری این احکام به عالم خارج تسامح بیشتری به خرج می‌دادند. ولی بعدها چیزولم معتقد گشت که تعبیر صحیح و عقلانی از این داده‌ها را باید در جملاتی نظیر این جمله که مثلاً «اسبی بر من پدیدار می‌گردد» یا «به نظرم می‌رسد که اسبی را می‌بینم» - به جای «اسبی در اینجا هست» - جستجو کرد.

۷. فیلسوفان مسلمان نیز از آن جهت که ساختار معرفت بشری را بر پایه یقینیات بنا می‌نهادند، شبیه مبنایگرایان هستند. گرچه یقینیات از نظر برخی از فیلسوفان، افزون بر بدیهیات اولیه بود ولی دیدگاههایی هم در بین فیلسوفان مسلمان وجود دارد که یقینیات را تنها در بدیهیات اولیه یا اولیات جستجو می‌کند؛ برای مثال علامه طباطبائی معتقد است که همه قضایای ضروری غیراولی به قضیه ضروری اولی منتهی می‌گردند (رجوع کنید به: علامه طباطبائی، برهان، ترجمه و تصحیح مهدی قوام صفری، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۱هـ.ش، ص ۵۲-۶۱).

8. planting, Alvin, "Reformed epistemology" from "A companion to philosophy of Religion" by philip L.Quinn and charles Taliaferro, (Blackwell publishers Ltd. 1997), p.384.

9. wolterstorff, Nicholas, "Reason within the Bounds of Religion" (Grand Rapids: Eerdman, 1976), p.50.

10. Ibid, p.33.

11. Ibid, p.34.

۱۲. برای آشنایی با نقد ولترستورف از الهیات طبیعی - که وامدار مبنایگرای است - و نیز توصیف وی از معرفت‌شناسی اصلاح شده، رجوع کنید به:

wolterstorff Nicholas, "The Reformed tradition" from "A companion to philosophy of Religion" by philip L.Quinn and charles Taliaferro, Blackwell publishers Ltd. 1996 pp.165-170.

13. plantinga, Alvin, "Reformed epistemology", p.386.

14. Ibid, p.386.

۱۵. ر.ک: آلون پلنتینجا، «آیا اعتقاد به خدا معقول است» ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، این مقاله در کتاب کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، توسط انتشارات صراط، سال ۱۳۷۴ ه.ش، به چاپ رسیده است. در صفحات ۳۶-۳۸، پلنتینجا با تمسک به وصف «خود مصداق خود بودن»، بدهت فی نفسه و بدهت فی بادی النظر را تفکیک می‌کند.

۱۶. همان، ص ۳۹-۴۴.

۱۷. البته بدیهی است چنین دیدگاهی در باب ایمان این مطلب را فرض می‌گیرد که ایمان نوعی عقدالقلب یا باور به یک گزاره اعتقادی است؛ و لذا چنانچه شخصی ایمان را اعتماد یا احساس یا عشق و... بداند، می‌تواند چنین سخنی را منکر گردد.

۱۸. همان، ص ۱۳.

19. plantinga, Alvin, "The reformed objection to Natural theology" from "philosophy of Religion (selected readings), by Michael peterson and..., (oxford university 1996). p.309.

۲۰. ر.ک:

الف) آلون پلنتینجا، «آیا اعتقاد به خدا معقول است»، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، گردآوری شده در کتاب کلام فلسفی.

ب) مقاله «معرفت‌شناسی اصلاح شده» (Reformed epistemology).

ج) منبع مذکور در شماره ۱۹، ص ۳۱۷.

۲۱. به نظر معرفت‌شناسان اصلاح شده، تجربه دینی، خود می‌تواند مبنای حکم دینی قرار گیرد و نیازی به تأیید دیگر قوای معرفتی همچون عقل و حس ندارد به بیانی دیگر همان‌گونه که احکام حسی، مبتنی بر تجربه حسی می‌باشند احکام دینی نیز مبتنی بر تجربه دینی‌اند.

۲۲. آلون پلنتینجا، «آیا اعتقاد به خدا معقول است»، ص ۱۵.

23. plantinga, Alvin, *The reformed objection to...*, p.310.

۲۴. اثرپذیری معرفت‌شناسی اصلاح شده از تفکرات جان کالون (۱۵۰۹-۶۴) - متکلم فرانسوی که رهبر

پروتستانها در نهضت اصلاح دینی بود - مورد تصریح طرفداران این مکتب است. رجوع کنید به:

a) plantinga Alvin, *The reformed objection to...*

b) wolterstorff, Nicholas, "Reformed tradition".

25. plantinga, "The reformed objection...", pp.311-312.

26. Ibid, p.313.

27. Van Hook, Jay, "*Knowledge, belief and reformed epistemology*" from "philosophy of Religion" (selected readings) by Michael Peterson and..., pp.321-29.

28. Ibid, p.322.

29. Ibid, P.329.

30. Ibid, p.325.

۳۱. انتقادهای دیگری نیز به پلنتینجا وارد شده است. از جمله انتقاد طنزآمیز «کدوتنبل بزرگ» که پلنتینجا به آن پاسخ گفته است. برای آگاهی از این انتقادات و پاسخ‌ها رجوع کنید به: مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ و دیوید بازینجر، «عقل و اعتقاد دینی»، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۷۶ ه.ش، ص ۲۳۱-۲۳۶.

32. plantinga, "*on reformed epistemology*". from "philosophy of Religion" (Selected Readings), by Michael peterson and others, (New York oxford university 1996) pp.332-333.

33. Ibid, p.339.

34. Ibid, p.336.

35. plantinga, "Reformed epistemology" p.386.

36. Ibid, p.387.

37. Ibid, p.387.

38. Ibid, pp.387-388.

39. Ibid, pp.388-389.

۴۰. این نکته بدین معناست که اگرچه معرفت‌شناسان اصلاح شده در قول به این‌که اعتقاد ورزیدن به نحو معقول همواره محتاج به قرینه نیست، محقق و صحیح تلقی می‌گردند، ولی این مطلب تنها در عرصه درون دینی - در میان پیروان یک دین که در اعتقادات خود وحدت دارند - رضایت‌بخش است. و در عرصه بین‌الادیانی به معیارهای عامی نیاز داریم تا معتقدات مختلف و گاه متعارض ادیان را بررسی کنیم. در این راستا طرحی که مبنای‌گرایی عرضه می‌دارد به نظر موفق‌تر می‌آید.

برای آگاهی از ارتباط و تطبیق دو دیدگاه معرفت‌شناسی اصلاح شده و پلورالیسم، رجوع کنید به:

Basinger, David, "Reformed epistemology and Hick's religious pluralism" from "philosophy of Religion" (Selected Readings), by Michael peterson and others, (New York oxford university 1996) PP.336-347.