

«معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» و عقلانیت باور دینی

محمدعلی مبینی*

ولی‌الله عباسی**

چکیده

معرفت‌شناسی اصلاح‌شده که گاه به آن معرفت‌شناسی کالوینیستی نیز گفته می‌شود، یکی از شاخه‌های نوپیدای معرفت‌شناسی دینی است که به طریقی نواز باور دینی دفاع می‌کند. طرفداران این مکتب نه دفاع ایمان‌گرایانه و غیرعقلانی از دین را می‌پذیرند و نه استدلال ورزی برای دفاع عقلانی از دین را راه مناسبی می‌دانند. این اندیشه‌وران برای تبیین دیدگاه خود، سراغ مبانی معرفتی غرب در گذشته می‌روند و معتقدند که تاکنون بیش‌تر کوشش‌های عقلانی برای دفاع از دین در قالب مبنای کلاسیک که دیدگاه رایج و حاکم بر اندیشه غرب است، صورت پذیرفته. منتقدان به دین نیز با همین پیش‌فرض‌ها به انتقاد از دین پرداخته‌اند؛ اما به گفته آن‌ها، این دیدگاه، امروزه در معرض انتقادات متعددی قرار دارد و دیگر نمی‌توان بر اساس آن، از باورهای دینی دفاع کرد یا آن‌ها را مورد حمله قرار داد. آلون پلاتینگا، فیلسوف دین و نماینده سرشناس مکتب معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، بیش از همه از این رویکرد جانبداری می‌کند. دیدگاه وی در این زمینه را می‌توان تحت عنوان مقاله معروفش چنین خلاصه کرد: «ایا اعتقاد به خدا، واقعاً پایه است؟»

در این نوشتار، پس از تبیین دیدگاه پلاتینگا درباره معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، به نقد و بررسی این دیدگاه خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: عقلانیت باور دینی، مبنای کلاسیک، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، انواع انتقادات به دین، طرح آکویناس - کالوین، انتقادات به معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، انتقاد کدو تنبل، نسبی‌گرایی.

* محقق.

** محقق.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۱/۱۱/۱۴ تاریخ تأیید: ۱۳۸۲/۰۱/۲۵

از ژرف‌ترین عرصه‌هایی که در مباحث دین‌پژوهی و فلسفه دین تأثیرگذار بوده و سؤالات نوی را فراروی دین‌پژوهان و اندیشه‌وران دینی قرار داده، عرصه معرفت‌شناسی است. در قیاس با معاصران متفکران دوران قدیم به این عرصه عنایتی کم‌تر داشته‌اند. چگونه پی می‌بریم که خداوند وجود دارد؟ جواب سنتی مسیحیان و مسلمانان به این پرسش این بود که ما می‌توانیم براهین قیاسی مستحکمی را اقامه کنیم که از مقدماتی بدیهی تشکیل شده و نتیجه آن، بیانگر وجود خدا باشد. اشکالی که امروزه به این پاسخ شده، این است: بسیاری از مقدمات که در گذشته به قدر کافی بدیهی به نظر می‌رسید، اکنون، مورد سؤال قرار گرفته است؛ برای مثال، نقش این اصل را در نظر بگیرید که می‌گوید: عدم تناهی در علت‌های بالفعل محال است (تسلسل در علل). برخی از فیلسوفان و فیزیکدانان و ریاضی‌دان‌های غرب، در درستی این اصل تردید کرده‌اند.^۱ به هر حال، امروزه درباره اعتقادات دینی و اعتقاد به وجود خدا پرسش‌های جدیدی بروز یافته که پاسخ‌های متناسب با خود را می‌طلبند و بر این اساس، جریان‌های متفاوتی شکل گرفته است.

به طور کلی در طول تاریخ در برابر پدیده دین و باورهای دینی، سه واکنش متفاوت و متعارض وجود داشته است:

۱. **الحاد یا بی‌خدایی:** در همه صورت‌های پیچیده آن، مانند «الحاد طبیعی» [عقلانی] جان مکی و آنتونی فلو - با توسل به «مسأله منطقی شر»، در مقابل «مسأله شرّ به منزله قرینه» ای علیه وجود خداوند با نمایندگان غیردینداری نظیر - ادوارد مدین، پیترهر، مایکل مارتین، ویلیام راو و وزلی سالمون، «تبیین طبیعت‌گرایانه» از دین، مانند نظریه جامعه‌شناختی گنت و دورکیم و نظریه روان‌شناختی فروید، و همچنین برخی روایت‌های^۲ غیر توحیدی (البته در برخی تفاسیر)^۳ نظیر نظریه نو افلاطونی فلوطین مبنی بر وجود «سه اُنوم: احد، عقل و نفس»، دیدگاه «همه - خداانگاری»، (Pantheism) فلسفه رواقی، فلسفه اسپینوزا، فلسفه هگل و یگانه‌انگاری (Monistic) هندویی، و دیدگاه «همه - در خداانگاری» در الاهیات پویش بین‌گروهی از متفکران قرن بیستم مانند وایتهد و هارتشورن و نیز شلینگ، بردیاو، رادکریشان و شوایتزر.

فردریش نیچه، سردمدار الحاد جدید، و کسی که به شدت با دین مخالفت می‌کند، به نحو دیگری با اعتقاد به الوهیت (Divine) و دین به مخالفت برخاست. نقطه آغاز اعتقادات نیچه عبارت است از مسأله مرگ خدا. و به همین سبب او را پایه‌گذار مکتب «مرگ خدا»! (Death of God) می‌نامند. پال وان بورن و ویلیام هامیلتون از متکلمان امریکایی در این فضا و مکتب قرار دارند.^۴

۲. **شکاکیت دینی و لا‌آدری‌گری:** شکاکیت دینی با دو انگیزه متفاوت در مواجهه با دین و باورهای دینی پدید آمد. برخی از شکاکان به قصد گریز از دین و انکار آن به شکاکیت پناهنده شدند

و به همین سبب این نوع شکاکیت هم مرز با الحاد است و برخی هم به انگیزه دفاع از دین، شکاکیت را دستاویز خود قرار دادند. شکاکیت قدیم (پورنی و آکادمی) و شکاکیت هیوم (بنیانگذار و پیشگام شکاکیت دینی در دوره جدید) از شکاکان نوع اول، و شکاکیت مونتینی و شکاکیت ایمان‌گرایانی همچون کی یرکگارد از نوع دوم شکاکیت به شمار می‌روند. نمونه دیگر شکاکیت دینی یا به عبارت دقیق‌تر، لادری‌گری (در قرن نوزدهم) هاکسلی است. لادری‌گری، که خود هاکسلی آن را ابداع کرد، بر دیدگاه دینی و فلسفی کسانی اطلاق می‌شود که مدعی‌اند:

آرا متافیزیکی و دینی، نه قابل اثباتند و نه قابل ابطال. لادری‌گری، نوعی شکاکیت است که بر متافیزیک و علی‌الخصوص بر الاهیات اطلاق می‌شود و غالباً کانت را واجد چنین موضعی می‌دانند؛ زیرا او معتقد بود که ما نمی‌توانیم مثبت به خداوند یا جاودانگی علم داشته باشیم.^۵

۳. ایمان و اعتقاد به الوهیت: ابن رویکرد در مقابل الحاد و شکاکیت قرار گرفته و دیدگاهی است که دینداران درباره خداوند و باورهای دینی اتخاذ کرده‌اند. توجیه و عقلانیت معرفت دینی در بین متدینان و اندیشه‌وران دینی با روش‌های گوناگونی صورت گرفته است؛ به طوری که می‌توان پنج رویکرد معرفت‌شناسانه متفاوت را برای توجیه و عقلانیت باورها و عقاید دینی برشمرد: ۱. الاهیات طبیعی؛ ۲. تحلیل‌های احتیاطی و مصلحتی از دین؛ ۳. ایمان‌گرایی؛ ۴. توجیه بر اساس تجربه دینی؛ ۵. معرفت‌شناسی اصلاح شده.

تا سال‌های اخیر، رویکرد غالب در حوزه توجیه و عقلانیت باورهای دینی، الاهیات طبیعی بود که شاخص اصلی آن «عقل‌گرایی حداکثری» است که بر اساس آن، معقولیت معتقدات دینی، شرط مقبولیت آن‌ها است. پیش فرض مهم این تلقی از معقولیت (نزد الاهی‌دانان طبیعی)، پذیرش معیارهای مبنای‌گرایان در ارزیابی عقلانیت باورها است. طبق مبنای‌گرایی سنتی (کلاسیک)، گزاره‌هایی، عقلانی و توجیه پذیرند که یا پایه یا مستنتج از گزاره‌های پایه باشند. در این تفسیر، عقلانیت و صدق همواره توأم‌اند. تردید درباره مبنای‌گرایی در معرفت‌شناسی، تأثیر مهمی بر معرفت‌شناسی دینی نهاده و سبب بسط رویکردهای جدید در معرفت‌شناسی دینی شده است. «معرفت‌شناسی اصلاح شده» (Reformed epistemology) یکی از رویکردهای پرنفوذ در این عرصه است که در برابر مبنای‌گرایی سنتی، تفسیری دیگری از عقلانیت ارائه می‌دهد. مبنای‌گرایان سنتی دایره باورهای واقعاً پایه را بسیار کوچک دانسته، عقلانیت دیگر باورها، از جمله باورهای دینی را به وجود استدلال به نفع آن‌ها منوط می‌دانند؛ اما قائلان به معرفت‌شناسی اصلاح شده بر اساس معیاری که ارائه می‌دهند، ادعا می‌کنند که بیش‌تر باورهای ما، از جمله باورهای دینی، به نحو واقعاً پایه‌موجه و عقلانی‌اند و باورهای استدلالی به ما بسیار محدودند.

آل‌وین پلانتینگا (Alvin Plantinga)، معرفت‌شناس و فیلسوف معاصر دین، نماینده سرشناس معرفت‌شناسی اصلاح شده است که در این نوشتار به نقد و بررسی دیدگاه وی می‌پردازیم.

انواع انتقادات به دین

انتقادات گوناگونی به دین و باورهای دینی وجود دارد که هر کدام از دیدگاه و زاویه خاصی، دین و باورهای دینی را به چالش می‌طلبند. یک بار، بحث بر سر «صدق» و حقیقت باور دینی است و این‌که چه ادله‌ای بر حقیقت و درستی اعتقاد دینی وجود دارد. طبیعی است کسانی که از این زاویه دین را مورد انتقاد قرار می‌دهند، ادله و شواهدی را ذکر می‌کنند تا تزلزل اصل وجود باور دینی و کذب آن را اثبات کنند.

بار دیگر، بحث بر سر صدق و کذب باور دینی نیست؛ بلکه از «عقلانیت» و توجیه باور دینی (بدون در نظر گرفتن وجود یا عدم و صدق یا کذب آن) بحث می‌شود. ممکن است باور دینی صادق باشد و شاید هم کاذب؛ اما حتی اگر باور دینی صادق هم باشد، باز باور دینی دچار مشکل می‌شود. چنین نیست هر باوری که صادق باشد، به لحاظ عقلانی و معرفتی هم معتبر باشد. حدس صائب، باور صادق است؛ اما اعتبار معرفتی ندارد. در باور دینی هم اشکالی از همین نوع خوابیده است؛ یعنی باور دینی به گونه‌ای ناموجه، غیرعقلانی، نامعقول یا به لحاظی دیگر بی‌اعتبار است. پلانتینگا معتقد است که در غرب، از دوران روشنگری تا کنون، دست کم دو نوع مسأله انتقادی درباره باور دینی وجود داشته است.^۶

۱. انتقاد به صدق و واقعی بودن باور دینی

برخی افراد معتقدند که باورهای دینی، کاذب یا به هر روی نامحتملند. این نوع انتقادات، انتقادات مربوط به صدق (de Facto Objections) یا مربوط به ویژگی باور دینی است؛ بدین سبب پلانتینگا از نوع انتقادات، تحت عنوان «مسأله واقعی بودن باور دینی» نام می‌برد. انتقاد به مسأله شر، مهم‌ترین انتقاد از این نوع است. در این استدلال، نتیجه گرفته می‌شود که چون در جهان بشر وجود دارد، قضیه «خدا وجود دارد» نمی‌تواند صادق باشد. همچنین انتقادات دیگری به صدق باور مسیحی وارد شده است مبنی بر این‌که آموزه‌های اساسی مسیحیت (تثلیث، تجسد و فدیة) سازگاری درونی ندارند یا بالضرورة کاذبند. این نوع انتقادات زیادند و تاریخ طولانی و متمایزی دارند.

۲. انتقاد به اعتبار و قانونی بودن باور دینی

دسته دیگری از انتقادات وجود دارند که حتی از انتقادات پیشین نیز رایج‌ترند. انتقادات مربوط به اعتبار، یا صحت، یا معقولیت، یا توجیه، یا عقلانیت، یا مجموع دو ویژگی اخیر، یعنی توجیه

عقلانی باور دینی است. باور دینی ممکن است صادق یا کاذب باشد؛ اما اگر اتفاقاً صادق هم باشد، باز هم این منتقدان می‌گویند: مسائلی جدی در مورد پذیرش معقول و موجه آن باور وجود دارد. پلانتینگا این مسأله را «مسأله قانونی بودن»، باور دینی می‌نامند. این مدعا که خدا باوری ناموجه (یعنی غیرمسئولانه) است، چون قراین کافی در تأیید آن وجود ندارد، نمونه‌ای از انتقاد قانونی بودن است.

در این جا می‌خواهیم دیدگاه پلانتینگا را درباره انتقادات نوع دوم بررسی کنیم؛ اما آن‌گونه که پلانتینگا می‌گوید؛ مشکلی که در این نوع انتقادات وجود دارد، این است که به اندازه انتقادات دسته اول صریح و سراسر نیستند و نوعی پیچیدگی و ابهام در آن‌ها به چشم می‌خورد. آن‌ها فقط بیان می‌دارند که مشکلی در باور دینی (غیر از کاذب بودن یا نبودن آن) نهفته است؛ اما دقیقاً بیان نمی‌کنند که مشکل چیست؛ برای مثال فقط گفته می‌شود که باور دینی ناموجه یا غیرعقلانی است یا قرینه کافی ندارد؛ اما دیگر گفته نمی‌شود که بدی این مسأله دقیقاً چیست. اگر ما باوری ناموجه یا غیرعقلانی داشته باشیم، چه مشکلی پیش می‌آید؟ آیا سرزنش اخلاقی در پی دارد؟ آیا دال بر نوعی بی‌کفایتی است یا غفلت غیرعادی ما را نشان می‌دهد، و... منتقدان ادعا می‌کنند که باور مسیحی [یا دینی] به لحاظ عقلی، موجه یا توجیه پذیر نیست. نقطه ضعف یا نقصی که آن‌ها به باور مسیحی نسبت می‌دهند، دقیقاً چیست؟ سؤال دقیقاً چیست؟ این سؤال را «فراسؤال» می‌نامیم. یکی از مشکلاتی که در مباحث معاصر درباره توجیه باور دینی وجود دارد، این است که این فراسؤال تقریباً هرگز پرسیده نمی‌شود. افراد می‌پرسند: آیا باور مسیحی عقلانی، یا معقول، و یا به لحاظ عقلی توجیه پذیر است؟ آن‌ها بی‌درنگ سراغ پاسخ دادن به این سؤال می‌روند، بدون این‌که در ابتدا ببینند که سؤال دقیقاً چیست.^۷

پلانتینگا انواع انتقاداتی را که به اعتبار باور دینی شده، بررسی کرده است، و می‌کوشد با پاسخ دادن به این فراسؤال، انتقاد واقعی و قابل طرح به اعتبار باور دینی را بیابد. او در این جا سه گزینه را مطرح می‌کند.

۱. این‌که باور دینی «موجه» نیست؛ ۲. این‌که باور دینی «عقلانی» نیست؛ ۳. این‌که باور دینی،

«تضمین شده» نیست.

۳. انتقاد به عقلانیت باور دینی

به گفته پلانتینگا، بسیاری از افراد، انتقاد مربوط به اعتبار را بر حسب عقلانیت مطرح کرده‌اند، و نه بر حسب توجیه. (البته اغلب به هر دو مسأله با هم توجه کرده‌اند، و گاهی هم این دو را مترادف با یک‌دیگر گرفته‌اند.) آیا انتقاد اصلی به اعتبار باور دینی می‌تواند همان انتقاد به عقلانیت آن باشد؟

نخستین نکته قابل این است که برداشت‌های گوناگونی از عقلانیت شده است که باید از میان این برداشت‌ها مفهومی از عقلانیت را که به پرسش پیشین مربوط می‌شود، تشخیص داد، پلاتینگا برای عقلانیت، پنج معنای مختلف، اما به گونه‌ای مرتبط با یکدیگر ذکر می‌کند. معنای اصلی، عقلانیت، عقلانیت ارسطویی است که در این معنا به قول ارسطو، «انسان حیوان عقلانی» است. معنای دیگر مرتبط با این معنا، عبارت است از: کارکرد صحیح، انطباق با احکام عقلی (deliverances of reason)، عقلانیت هدف وسیله (Means - ends rationality) و عقلانیت وظیفه شناختی - پلاتینگا عقلانیت وظیفه شناختی را همان توجیه می‌داند که در بخش پیشین بدان پرداختیم. به نظر وی، انتقاد مربوط به اعتبار باور دینی نمی‌تواند بر اساس هیچ یک از این معانی طرح شود؛ البته وی عقلانیت به معنای کارکرد صحیح را در یک سطح آن طرح و بررسی کرده که در این جا به سبب اهمیت آن، به بحث از همین معنای عقلانیت می‌پردازیم.

عقلانیت به صورت کارکرد صحیح

انسان در جایگاه موجود عقلانی، ممکن است باور دینی را بپذیرد (عقلانیت ارسطویی)؛ اما امکان دارد گفته شود: این گونه نیست که هر موجود عقلانی، دستگاه عقلی اش هم به درستی کار کند. چه بسا فقط آن دسته از انسان‌هایی که قوای عقلی‌شان دچار نوعی کژکاری است، باور دینی را پذیرفته باشند. این یک معنای دیگر از عقلانیت است. در این معنا، شخصی که دچار نوعی گیجی بیمارگونه، یا حواس پرتی، یا بیماری ذهنی دیگری است غیر عاقل خوانده می‌شود. در این جا مشکل در عدم کارکرد درست قوای عقلی است. این گونه اشخاص نمی‌توانند مانند انسان‌های دیگر بیندیشند؛ از این رو باورهایشان نیز باورهای دیگران تفاوت می‌کند.

پلاتینگا عقلانیت به این معنا را به دو نوع تقسیم می‌کند: عقلانیت درونی و عقلانیت بیرونی. منظور از عقلانیت درونی این است تمام فرایندهایی که درون ما سبب تولید باور می‌شوند، درست کار کنند تا ما را به باورهایی متناسب با تجربه‌هایمان (اعم از تصورات پدیداری و تجربه‌های باورساز. برسانند)^۸ برای مثال وقتی یک فیل خاکستری رنگ بر من آشکار می‌شود. این باور در من شکل نگیرد که من دارم یک قناری زرد رنگ مشاهده می‌کنم. با یک شکاک ممکن است همان نوع تجربه باورسازی را داشته باشد که دیگران دارند. در عین حال، او نمی‌تواند باورهایی متناسب آن شکل دهد؛ برای مثال اگر بر او چنین آشکار شود که دوستش به طرف او می‌آید، در حالت عادی این باور در او شکل می‌گرفت که او دوستش را می‌بیند که به طرفش می‌آید؛ اما اکنون که دچار بیماری شکاکیت است با آن که همان نوع تجربه را دارد، نمی‌تواند باور متناسب با آن را در خود شکل دهد. او با خود می‌گوید که ممکن است من خواب می‌بینم که دوستم را می‌بینم. و یا ...، این فرد عقلانیت درونی ندارد به این معنا که فرایندهای تولید باور در او درستکار نمی‌کنند.

عقلانیت بیرونی چگونه است؟ گفتیم که شکاک همان تجربه‌ای را دارد که دیگران دارند. مشکل فقط در این بود که او نمی‌توانست باوری متناسب با تجربه‌اش را شکل دهد؛ اما در این‌جا این‌گونه نیست؛ بلکه مشکل در خود تجربه خوابیده است؛ برای مثال، کسی که دچار نوعی بیماری مغزی باشد، اساساً تجربه‌هایی متفاوت از دیگران در او ایجاد می‌شود. او دنیا را به گونه‌ای دیگر می‌بیند؛ بدین سبب باورهایی متناسب با آن تجربه‌ها در او شکل می‌گیرد؛ بنابراین چه بسا این شخص عقلانیت درونی داشته باشد؛ یعنی مشکلی در فرایندهای درونی تولید باور ندارد؛ بلکه مشکل در این است که به جهت اختلال در برخی شرایط بیرونی، تجربه‌هایی نادرست در او شکل گرفته است.^۹

حال آیا می‌توان گفت که دینداران، چنین عقلانیتی را ندارند و دچار نوعی کژکاری قوای عقلانی هستند. آیا می‌توان گفت که این مسأله می‌تواند اشکالی مهم بر اعتبار باور دینی تلقی شود. آیا ارزش دارد که ما وقت خود را صرف پاسخ دادن به این پرسش کنیم؟ پلانتینگا در این‌جا به گونه‌ای تأمل می‌کند؛ البته او کژکاری قوای شناختی را به سطح گوناگونی تقسیم می‌کند، و اشکال به اعتبار باور دینی را در سطوح ظریف‌تر و دقیق‌تر آن می‌جوید. یک سطح روشن از کژکاری قوای شناختی وجود دارد که به بیماری‌های بالینی مربوط است. مسلماً خیلی از کسانی که به باورهای دینی معتقد هستند، دچار روان‌پریش‌های بالینی نمی‌شوند؛ اما به نظر، شکل‌هایی ظریف‌تر از کژکاری شناختی وجود دارند که ممکن است انتقاد به اعتبار ناظر به آن‌ها مربوط باشد.

۴. انتقاد به تضمین باور دینی

تا این‌جا بیان کردیم که از نظر پلانتینگا چه چیزهایی نمی‌توانند انتقاد به اعتبار باور دینی تلقی شوند در این‌جا می‌خواهیم انتقاد اصلی به اعتبار باور دینی را از دیدگاه وی دریابیم. پلانتینگا برای این منظور، به انتقاد فروید و مارکس به دین توجه می‌کند. به نظر وی، این انتقاد، انتقادی مهم است و پرسش مربوط به اعتبار باور دینی بر همین اساس طرح می‌شود. این سؤال به گونه‌ای است که پاسخ منفی به آن مشکلی جدی برای باور دینی ایجاد می‌کند؛ بنابراین باید در پاسخ آن کوشید.

انتقاد فروید و مارکس از دین^{۱۰}

به گفته پلانتینگا انتقاد فروید از دین، جنبه‌های گوناگونی دارد؛ برای مثال او از تصویری که داروین از زندگی اولیه انسان‌ها دارد (مبنی بر این‌که آن‌ها در ابتدا به صورت گله‌هایی زندگی می‌کردند و همه ماده‌ها متعلق به یک نر قدرتمند، مسلط و غیرتی بودند) استفاده کرده و داستان‌هایی درباره ظهور دین در این گروه‌های ابتدایی بیان می‌کند؛ اما پلانتینگا این‌گونه قصه‌گویی‌های فروید را جنبه

اصلی انتقاد او از دین به شمار نمی‌آورد. وی احتمال می‌دهد که چه بسا منظور فروید هم، معنای ظاهری این داستان‌ها نبوده است. شاید او می‌خواست با همان زبان انجیل صحبت کند و حقیقتی را در قالب داستان یا تمثیل بیان کند.

پلاتنینگا بر روی قسمتی از نظریه فروید تأکید می‌کند که بر اساس آن باورهای دینی ریشه روان‌شناختی دارند. از دیدگاه فروید، طبیعت، همیشه برای انسان مشکلاتی را می‌آفریند و مانعی بر سر راه نیازها و خواسته‌های انسان است. طبیعت، عامل ایجاد دردها، صدمات، و وحشت‌ها است و سرانجام ما را به سوی مرگ می‌کشاند.

وقتی ما در سختی‌ها قرار می‌گیریم و وحشت فرامان می‌گیرد، ناخودآگاه پدیری آسمانی برای خود اختراع می‌کنیم که بسی قدرتمند، داناتر، خوب‌تر و مهربان‌تر از پدیرهای زمینی ما است؛ بنابراین، باورهای دینی ناشی از تجربه یا تفکر ما نیست؛ بلکه توهمات است که برای تحقق آرزوهای دیرینه و بسیار حیاتی انسان پدید آمده‌اند. دورکیم هم نظریه‌ای مشابه این دیدگاه را دارد. از نظر وی، دین فرافکنی^{۱۱} ساختار جامعه است؛ سپس پلاتنینگا به تفاوت بین توهم و خیال اشاره می‌کند، و متذکر می‌شود که توهم، آن‌گونه که فروید می‌گوید، بالضروره خطا نیست. فروید می‌گوید: ما نمی‌توانیم خطا بودن باور دینی را ثابت کنیم؛ اما نکته دیگری که در اندیشه فروید برجسته است، این است که هر چند دین، ریشه‌های روان‌شناختی دارد، ما قدرت داریم در برابر این عوامل روان‌شناختی مقاومت کنیم و نگذاریم که این‌گونه توهمات در ما پدید آید. اگر چنین نکنیم، به لحاظ عقلی کاری غیرمسئولانه و قابل سرزنش انجام داده‌ایم.^{۱۲}

تفاوتی که پلاتنینگا، بین مارکس و فروید مشاهده می‌کند، این است که فروید لزوماً باور دینی را نتیجه کژکاری قوای شناختی انسان نمی‌داند. باور دینی برآمده از تحقق آرزوها و توهمات است. در عین حال، توهم و تحقق آرزو کارکرد خاص خودشان را دارند. کارکرد آن‌ها در این مورد خاص این است که بتوانیم با این طبیعت خشن کنار بیاییم و به آرامش روانی برسیم. انتقاد فروید این است که این نوع کارکرد، باور صادق را در ما ایجاد نمی‌کند و واقعیت را به ما نشان نمی‌دهد. اصولاً این‌گونه فرایندهای شناختی، برای تولید باور صادق برنامه‌ریزی نشده‌اند؛ بلکه اهداف دیگری دارند و کارکرد درست آن‌ها این است که به آن اهداف دست یابند.

به گفته پلاتنینگا، انتقاد مارکس از دین این است که باورهای دینی به سبب اختلال در فرایندهای شناختی ما تولید می‌شوند. دین، در جهان معرفتی تحریف شده پدید می‌آید؛ جهانی که در وضع طبیعی و درست به سر نمی‌برد. مارکس این تحریف را به سبب عدم سلامت جامعه و بی‌نظمی آن می‌داند. جامعه‌ای که به لحاظ ذهنی و عاطفی سالم نباشد، دین را تولید می‌کند؛ بنابراین مؤمن، از

دیدگاه، مارکس، انسانی بی‌خرد و احمق است که دستگاه شناختی‌اش به درستی کار نمی‌کند. در یک کلام، تفاوت مارکس و فروید در این است که مارکس باور دینی را نتیجهٔ کژکاری دستگاه شناختی انسان می‌داند؛ ولی فروید معتقد است: باور دینی ناشی از آن نوع فرایندهای شناختی است که اگرچه درست کار کنند، به هدف تولید باور صادق برنامه‌ریزی نشده‌اند.^{۱۳}

پیش‌فرض‌های فروید و مارکس

به گفتهٔ پلانتینگا، این انتقاد بر تفکری مبتنی است که به افلاطون و ارسطو می‌رسد و آن این‌که ما انسان‌ها دارای نیروها یا قوای شناختی یا عقلی هستیم. کارکرد یا هدف این قوا این است که در ما تولید باور، به طور عمده باور صادق می‌کنند. این باورها دربارهٔ موضوعات بسیار گوناگونی هستند: دربارهٔ خودمان، جهان خارج، قضایا، اعداد، خوب و بد، خدا و ... این قوا و فرایندها ابزارها یا ارگان‌هایی هستند که ما به وسیلهٔ آن‌ها می‌توانیم به معرفت برسیم. این قوا مانند هر ارگان یا ابزار دیگری می‌توانند درست یا نادرست کار کنند؛ اما این قوا چه هستند؟ این قوا عبارتند از: عقل، ادراک حسی، حافظه. همچنین نوعی درون‌نگری که به وسیلهٔ آن می‌توانیم برخی چیزها را دربارهٔ خودمان بیاموزیم یا به وسیلهٔ استقرا و همچنین قوهٔ دیگری که توماس رید آن را همدلی می‌نامد و قوای شناختی دیگری که ممکن است در ما وجود داشته باشد. به گفتهٔ پلانتینگا، ما به طور معمول فرض می‌کنیم که بیش‌تر این قوا، هر گاه درست کار کنند، باورهایی که تولید می‌کنند، باورهایی صادق یا نزدیک به صدق هستند. به طور کلی ما فرض اعتماد را دربارهٔ قوای شناختی مان جاری می‌کنیم.

به گفتهٔ پلانتینگا، شکل‌گیری باورهایی که اعتبار معرفتی ندارند فقط به سبب کژکاری قوای شناختی نیست. راه‌های دیگری هم برای تولید این گونه باورها وجود دارد. برخی فرایندهای تولید باور در ما وجود دارند که هدفشان تولید باور صادق در ما نیست. عواملی مانند حرص و طمع، عشق، ترس، شهرت، غرور، فشار اجتماعی و بسیاری از چیزهای دیگر می‌توانند بر سر راه قوای شناختی قرار گیرند. و مانع کارکرد معمول آن‌ها بشوند. بر همین اساس، فروید و مارکس معتقدند: باور دینی به وسیلهٔ قوا یا فرایندهای شناختی که درست کار کنند و غایتشان صدق باشد، پدید نیامده است و نباید فرض اعتماد را دربارهٔ قوای شناختی مان جاری کنیم.

این انتقاد به نظر پلانتینگا، انتقادی مهم به اعتبار باور دینی است. این‌ها کاری به صدق باور دینی ندارند؛ بلکه می‌گویند: مشکلی در این نوع باور کردن خوابیده است که پذیرش آن را غیرعقلانی می‌کند. به عقیدهٔ پلانتینگا انتقاد فروید و مارکس به باور دینی، در واقع اشکال به تضمین آن است. آن‌ها می‌خواهند بگویند که باور دینی تضمین معرفتی ندارند؛ در نتیجه، انتقاد اساسی مربوط به اعتبار باور دینی این است که باور دینی، چه صادق باشد چه کاذب، فاقد تضمین معرفتی است.^{۱۴}

معرفت از دیدگاه پلانتینگا (نظریه کارکرد صحیح)

اصولاً پلانتینگا برای دفاع از اعتبار باور دینی به مباحث معرفت‌شناختی می‌پردازد و با ارائه نظریه خودش در مسأله معرفت، به شیوه‌ای خاص از باور دینی دفاع می‌کند. تعریف سه جزئی «معرفت» در غرب به صورت «باور صادق موجه» (true justified believe) مشهور است. مخالفت پلانتینگا در دو جزء اول این تعریف نیست. او می‌پذیرد که معرفت، نوعی باور است (باور هم در اصطلاح او همان حالت خاص باور کردن است نه قضیه‌ای که متعلق باور قرار می‌گیرد. و همچنین صادق بودن معرفت را هم قبول دارد؛ اما به آن معرف نمی‌گویند. معرفت به چیزی بیش از باور صادق نیاز دارد.^{۱۵}

آن عنصر کیفی یا کمی که با افزوده شدنش به باور صادق سبب تشکیل معرفت می‌شود چیست در این جا است که اختلاف پلانتینگا با اسلافش آغاز می‌شود. او معتقد است که گذشتگان نتوانسته‌اند تبیین درستی از این عنصر ارائه دهند، از این رو دفاع آن‌ها از باور دینی نیز توفیق‌آمیز نبوده است.

نظریه کارکرد صحیح: پلانتینگا برای اشاره به آن عنصر اضافه (جزء سوم معرفت) از کلمه «تضمین» (Warrant) استفاده می‌کند. وی هر چند توجیه را به معنای وظیفه‌شناختی‌اش، قبول دارد. آن را به صورت شرط کافی یا لازم تضمین نمی‌پذیرد: «توجیه به معنای درست کلمه (توجیه وظیفه‌گرایانه) شرط لازم تضمین نیست. توجیه چیز خوبی است. حالت ارزشمندی است چه از لحاظ درونی و چه از لحاظ بیرونی؛ اما برای تضمین نه لازم است و نه کافی».^{۱۶}

او مهم‌ترین اشکال سنت به ما رسیده را عدم انسجام بین این دو می‌بیند: این‌که توجیه مسأله‌ای مربوط به وظیفه و الزام است، و این‌که توجیه، شرط لازم و کافی تضمین است.^{۱۷}

پلانتینگا برای تبیین تضمین از ساختار معرفتی خود شخص آغاز می‌کند و مصادیق بارز معرفت و تضمین را وسیله تبیین مصادیق دیگر قرار می‌دهد. وی نظریه‌اش را بر اساس الگوها مطرح می‌کند. منظور او از الگوها، نمونه‌های روشن، قطعی، و مرکزی معرفت و تضمین است؛ اما در اطراف این نمونه‌های مرکزی موارد نیمه‌روشن و احتمالی قرار دارند. این نمونه‌ها تطابق دقیقی با نمونه‌های مرکزی ندارند؛ اما با تشبیه و تصمیم تمثیلی با آن‌ها ارتباط می‌یابند و او همچنین از نمونه‌هایی مبهم‌تر در مرز میان این نمونه‌های روشن و مواردی که به قطع تضمین ندارند. نام می‌برد؛ بنابراین به نظر پلانتینگا در تضمین برخی باورها شکمی نیست و ما فقط می‌خواهیم شرایط تضمین موارد دیگر را که در جوار این‌ها هستند، تشخیص دهیم، شیوه‌های مناسب برای این کار آن است که ابتدا شرایط حاکم بر هسته مرکزی را تشخیص دهیم؛ سپس با برخی تصمیم‌های تمثیلی و ارائه

تبیینی از مبنای تمثیلی این تصمیم‌ها کار خود را پیش بریم.

مفهوم کارکرد صحیح در نمونه‌های مرکزی، اهمیت اساسی دارد. (از این رو پلانتینگا نظریه خود را «نظریه کارکرد صحیح» می‌نامند. این مفهوم ملازم با مفهومی دیگر، یعنی مفهوم طرح و برنامه است. این دو مفهوم در تعریف یک‌دیگر دخیلند. یک نظام، کارکرد صحیح دارد، وقتی که مطابق طرح و برنامه خود عمل کند، و منظور از طرح و برنامه، روشی است که یک نظام، هرگاه کارکرد درست داشته باشد، بر اساس آن عمل کند؛ بنابراین نخستین شرط تضمین باور این است که برآورده از قوایی باشد که درست کار می‌کنند و دچار هیچ نقصی نیستند. شرط دوم آن است که محیط شناختی‌ای که باور در آن تولید می‌شود، همان‌گونه باشد که برنامه‌ریزی شده است. شرط سوم تضمین باور این است که هدف و غایت برنامه مذکور تولید باور صادق باشد، و سرانجام شرط چهارم این است که این برنامه برنامه‌ای خوب باشد.

نتیجه‌گیری

تا این جا دریافتیم که از دیدگاه پلانتینگا، انتقاد مهم به اعتبار باور دینی انتقادی است که فروید و مارکس و طرفداران آن‌ها به دین وارد کرده‌اند. این انتقاد مربوط به تضمین باور دینی است، و نه مربوط به توجیه یا عقلانیت آن، آن‌ها می‌گویند: باور دینی تضمین ندارد. مطابق نظر فروید باور دینی برآمده از آن‌گونه قوای شناختی است که هر چند درست کار می‌کنند، فرایند تولید باور در آن‌ها که آرزوآندیشی است، باور صادق را تولید نمی‌کند؛ بلکه هدف از این فرایند، چیز دیگری، برای مثال کنار آوردن با این دنیای خشن، است؛ از این رو باور دینی شرط سوم را ندارد؛ پس نمی‌توان به آن اعتماد کرد. مارکس باور دینی را نتیجه کژکاری قوای شناختی می‌داند. این کژکاری به سبب نوعی تحریف و نابهنجاری است که در ساختار اجتماعی رخ داده؛ بنابراین، از نظر مارکس، باور دینی شرط اول تضمین را ندارد؛ بدین جهت فاقد تضمین است. این با چاین بیان، مشخص می‌شود که هم انتقاد فروید و هم انتقاد مارکس بدین این است که باور دینی بدون تضمین است و این انتقاد به نظر پلانتینگا قابل بحث است.

پلانتینگا پس از یافتن اشکال اساسی به اعتبار باور دینی، در پی پاسخ به این اشکال بر می‌آید، وی برخی از آموزه‌های مهم دینی را به طور خاص مطرح می‌کند و ارزش معرفتی هر کدام را بررسی کرده، در نهایت اظهار می‌دارد که هر کدام از این‌ها دارای تضمین معرفتی هستند. اهمیت این قسمت از مباحث پلانتینگا به این است که چگونگی کاربرد نظریه‌اش را در موارد خاص می‌بینیم؛ اما در این جا فقط به یک نمونه که در عین حال مهم‌تر از همه به نظر می‌رسد، بسنده می‌کنیم. می‌توان گفت:

اساسی‌ترین اعتقادات در دین، دست کم در ادیان توحیدی، اعتقاداتی است که دربارهٔ خدا وجود دارد، و اگر عقلانیت این اعتقادات ثابت شود، بخش اعظم مسألهٔ رابطه میان تعقل و ایمان حل شده است. پلانتینگا نیز پیش از هر چیز می‌کوشد تا از عقلانیت و تضمین این باورها دفاع کند.

پلانتینگا در نخستین گام برای نشان دادن تضمین باورهای دینی، الگویی را پیشنهاد می‌کند که بر اساس ادعایی مشترک از توماس آکوئیناس و جان کالوین بنا شده است. او می‌خواهد با ارائهٔ این الگو دو کار انجام دهد: هم ثابت کند که باورهای دینی می‌توانند تضمین داشته باشند و هم بی‌ثمر بودن انتقاد فروید، مارکس و هم فکران معاصرشان را نشان دهد.

به گفتهٔ پلانتینگا، آکوئیناس و کالوین هر دو اتفاق نظر داشتند که نوعی معرفت به خدا امکان دارد. کالوین این مسأله را گسترش می‌دهد و مدعی می‌شود که در انسان، نوعی میل و گرایش طبیعی وجود دارد که در برخی موقعیت‌ها، باورهایی دربارهٔ خدا در ما ایجاد می‌کند، بنابراین قوه یا سازوکار شناختی ویژه‌ای در ما وجود دارد که در وضعیت‌های بسیار متنوعی، سبب شکل‌گیری باورهای دینی در ما می‌شود. کالوین این قوه را *sensus divinitatis* یا حس خداشناسی می‌نامد. ما همان‌گونه که باورهای مربوط به ادراک حسی و حافظه را در خود می‌یابیم، بدون آن‌که آگاهانه آن‌ها را برگزینیم، باورهای مربوط به خدا را نیز در وضعیت خاص در خود می‌یابیم، بدون آن‌که تصمیم به داشتن این باورها بگیریم و به دنبال کسب آن‌ها باشیم.^{۱۸}

ویژگی‌های این طرح از دیدگاه پلانتینگا

۱. پایه بودن

مطابق طرح آکوئیناس - کالوین، معرفت طبیعی به خدا از طریق استدلال و استنتاج حاصل نمی‌شود؛ بلکه به شیوه‌ای مستقیم‌تر و بی‌واسطه‌تر پدید می‌آید. این‌گونه نیست که ما از طریق اوضاع و احوال مذکور، استدلال‌هایی سریع را ترتیب دهیم، و به طور مثال بگوییم: چون طبیعت خیلی با عظمت و باشکوه است، باید خدای دانا و قدرتمندی وجود داشته باشد. چنین استدلال‌هایی به نظر پلانتینگا بسیار ضعیف و غیرقابل اعتنا هستند. در واقع آن وضعیت‌های خاص، علت ایجاد باورهای خداشناختی هستند و باورهای دربارهٔ خدا را به طور مستقیم در ما ایجاد می‌کنند. وقتی من خطاکاری خودم را می‌بینم، حس خداشناسی من به کار می‌افتد؛ اما نه از این راه که خطاکاری خود را قرینه‌ای برای وجود خدا یا نارضایتی او تلقی کنم؛ بلکه در این وضعیت، من صرفاً این باور را در خود می‌یابم که خدا از من راضی نیست. حس خداشناختی از این لحاظ، شبیه ادراکات مربوط به امور حسی یا حافظه است.^{۱۹}

۲. واقعاً پایه بودن با نظر به مسأله توجیه

پلاتینگا واقعاً پایه بودن را دست کم به دو معنا می‌گیرد. یک معنای واقعاً پایه این است که ما در پذیرش یک باور به صورت باوری پایه موّجه باشیم؛ یعنی در اخذ این باور، هیچ وظیفه معرفتی را زیر پا نگذاشته باشیم.

قرینه گرایان، باور به خدا را واقعاً پایه نمی‌دانند و معتقدند: باور به خدا باید بر اساس قرینه و دلیل باشد. آن‌ها می‌گویند: پذیرش این باور به شیوه پایه ناموّجه است. مقصود آن‌ها از توجیه نیز همان معنای وظیفه‌شناختی آن است؛ اما این مسأله به نظر پلاتینگا بسیار روشن است که معتقد به خدا می‌تواند در باورش به خدا موّجه باشد؛ اگرچه باورش را به شیوه پایه أخذ کرده باشد؛ برای مثال، شما درباره شبّهات وارد شده به باور دینی، از جمله شبّه فروید و مارکس، به خوبی تأمل می‌کنید؛ اما بعد از این تأملات، باز این مسأله را بسیار آشکار می‌یابند که واقعاً شخصی در جایگاه خدا وجود دارد. آیا در این حال می‌توان گفت که شما به مسؤلیت معرفتی خود عمل نکرده‌اید؟ شما در حالی که تمام وظایف معرفتی خودت را به خوبی انجام داده و همه جوانب مسأله را بررسی کرده‌اید، باز باور به خدا را در خودتان به روشنی می‌یابید، بدون آن‌که آن را از قضایایی دیگر أخذ کرده باشید، قول به ناموّجه بودن این باور، از دیدگاه پلاتینگا قولی بی‌دلیل و تحکّم‌آمیز است.^{۲۰}

۳. واقعاً پایه بودن با نظر به مسأله تضمین

معنای دیگر واقعاً پایه بودن از دیدگاه پلاتینگا این است که اگر شخصی به شیوه پایه، فضیله‌ای را باور کند، آن فضیله برای او تضمین داشته باشد. پلاتینگا می‌گوید: باورهای مربوط به ادراکات حسی، به طور معمول به شیوه پایه أخذ می‌شوند و اغلب دارای تضمین هستند. (این باورها به طور معمول به وسیله قوای شناختی تولید می‌شوند که سالمند و در محیط شناختی مناسب و مطابق با برنامه‌ای خوب که به هدف صدق طّراحی شده است کار می‌کنند.) این مسأله درباره باورهای مربوط به حافظه و برخی باورهای پیشینی و بسیاری از باورهای دیگر صادق است. پلاتینگا بر این گمان است که تضمین بیش‌تر باورهای ما از این طریق تأمین می‌شود و فقط در محدوده به نسبت کوچکی، باورهای ما بر پایه باورهای دیگر پذیرفته می‌شوند، و تضمین آن‌ها را از این راه به دست می‌آید.

بر اساس طرح آکوئیناس - کالوین باورهای دینی که به واسطه حسّ خداشناسی فرد پدید می‌آیند می‌توانند به این شیوه نیز واقعاً پایه باشند. این باورها می‌توانند برای فرد تضمین داشته باشند؛ تضمینی که اغلب برای حصول معرفت کفایت می‌کند. حسّ خداشناختی، یک قوه یا سازوکار یا نیروی مولّد باور است که در وضع مناسب، باوری را تولید می‌کند که به لحاظ قرینه‌ای،

بر باورهای دیگر مبتنی نیست. در این طرح قوای شناختی ما به وسیلهٔ خدای دانا طرّاحی و خلق شده‌اند؛ بدین سبب به بهترین نحو برنامه‌ریزی شده‌اند. همچنین هدف از این برنامه‌ریزی، این است که ما به باورهایی صادق دربارهٔ خدا برسیم؛ پس هر گاه این قوهٔ شناختی درست کار کند، به طور معمول، باورهایی صادق دربارهٔ خدا تولید می‌کند؛ از این رو این باورها شرایط تضمین را دارند. اگر این باورها به اندازهٔ کافی قوی باشند، معرفت خواهند بود.^{۲۱}

۴. معرفت طبیعی به خدا

به گفتهٔ پلانتینگا، این استعداد که در ما برای شناخت خدا وجود دارد، جزئی از دستگاه معرفتی ما است که از ابتدای آفرینش در ما نهاده شده؛ البته به نظر وی، این یگانه راه شناخت خدا نیست. راه دیگر، تحریک درونی روح القدس است که ما از طریق آن در می‌یابیم که آن چه در کتاب مقدّس گفته شده، درست است؛ پس خداوند از این طریق با ما سخن می‌گوید و راه رستگاری را به ما می‌آموزد. به عقیدهٔ پلانتینگا اگرچه این عمل روح القدس نیز نوعی ابزار شناختی برای تولید باور شمرده می‌شود، این راه راهی به‌طور کامل غیرعادی است. به بیان دیگر، این‌گونه نیست که ما از ابتدای آفرینش این ابزار را به همراه داشته باشیم؛ بلکه از آن‌جا که انسان مرتکب گناه شده، و در نتیجه سقوط کرده است، خداوند خواسته که او از این راه، یعنی از راه تحریک درونی روح القدس، به نجات برسد؛ پس این ابزار معرفتی در پاسخ به گناه انسان بروز کرده است، و چه بسا اگر گناهی در کار نبود، از این فرایند شناختی نیز خبری نبود؛ اما حسّ خداشناختی قوه‌ای است که از اجزای دستگاه شناختی ما به‌شمار می‌آید و از ابتدای آفرینش در وجود ما نهاده شده است؛ البته چنان که خواهد آمد، گناه تأثیرات عدیده‌ای بر این قوهٔ شناختی ما خواهد داشت.^{۲۲}

۵. تجربی بودن باور به خدا

ویلیام آلتون را نیز از طرفداران معرفت‌شناسی اصلاح شده قلمداد می‌کنند. او نیز برخی اعتقادات دینی را اعتقادات پایه می‌داند؛ اما تفاوتی که رأی او با دیده پلانتینگا دارد، این است که او توجیه این‌گونه اعتقادات را به واسطهٔ تجربه می‌داند.^{۲۳} وی معتقد است که مؤمنان می‌توانند حضور مستقیم خداوند را درک کنند و باورهایی که از این طریق شکل می‌یابند، درست مانند باورهایی هستند که براساس تجربهٔ حسی ما به جهان فیزیکی شکل می‌گیرند؛^{۲۴} اما پلانتینگا باورهای خداشناسی ما را لزوماً ناشی از تجربهٔ مستقیم ما از حضور خداوند نمی‌داند. مطابق دیدگاه پلانتینگا، من در وضعی خاص (برای مثال هنگام مشاهدهٔ آسمان پر از ستاره) به خدا باور می‌یابم مشاهدهٔ آسمان پرستاره قرینه‌ای برای اعتقاد به خدا نیست؛ بلکه یک سازوکار مسبب است. به

عبارت دیگر، خداوند مقدر فرموده است که وضعیّت C سبب ایجاد اعتقاد به P در من شوند؛ اما دیگر لازم نیست بین C و محتوای P رابطه خاصی وجود داشته باشد؛ بنابراین، پلانتینگا نمی خواهد بگوید وضع C سبب می شود که من به تجربه مستقیم خدا نایل شوم؛ بلکه فقط می گوید: در وضع C اعتقاد به خدا در من برانگیخته می شود.^{۲۵}

انتقادات به معرفت‌شناسی اصلاح شده

دیدگاه معرفت‌شناسان اصلاحی، به ویژه پلانتینگا، همواره موجی از انتقادات و اعتراضات را از سوی متفکران گوناگون برانگیخته است که البته برخورد فعال معرفت‌شناسان اصلاحی با این انتقادات، رشد و گسترش نظریه معرفت‌شناسی اصلاح شده را در پی داشته است. در این قسمت به برخی از انتقاداتی که از سوی مخالفان به دیدگاه پلانتینگا وارد شده و پاسخ‌های که وی به این انتقادات داده است، به طور گذرا می‌پردازیم.

مبناگرایی کلاسیک از دیدگاه فیلیپ کوین

فیلیپ کوین، در سال ۱۹۸۵، از برخی مدعیان معرفت‌شناسی اصلاحی اندیش، مقاله‌ای را تحت عنوان «در جست‌وجوی مبانی خداباوری»^{۲۶} منتشر ساخت. این مقاله واکنش شدید پلانتینگا را با ارائه مقاله «مبانی خدا باوری: یک پاسخ»^{۲۷} در پی داشت. کوین در پاسخ به این مقاله پلانتینگا، بار دیگر به ارائه مقاله «باز هم مبانی خدا باوری: پاسخی قاطع به پلانتینگا»^{۲۸} در سال ۱۹۹۲ اقدام کرد. یکی از اعتراضات کوین، به اشکالی مربوط است که پلانتینگا درباره معیار مبناگرایی کلاسیک^{۲۹} مطرح می‌کند مبنی بر این‌که این معیار، گرفتار «مشکل خود ارجاعی» و خودستیزی است؛ بدین سبب دلیلی برای پذیرش مبناگرایی کلاسیک وجود ندارد؛ اما، کوین معتقد است: این امکان وجود دارد که مبناگرایی کلاسیک، معیار خود را به وجهی معقول بر اساس باورهای دیگر پذیرفته باشد و ممکن است او بتواند ساختار معرفتی خود را به گونه‌ای تغییر دهد که پس از پایان پژوهش درباره معیار خود، به نحو درستی بر باورهای دیگر بنا شده، باشد.

به گفته کوین، مبناگرایی کلاسیک هم‌سی تواند برای تحقیق در مسأله، از همان روش جزئی‌نگر که پلانتینگا پیشنهاد کرده، استفاده کند روش پلانتینگا برای کشف و توجیه معیارهای شناختی، روش جزئی‌نگر و تقریباً استقرایی است که به گفته کوین، آن را از چیزم اخذ کرده است؛^{۳۰} اما پلانتینگا با پذیرفتن این امکان، پرسشی را طرح می‌کند. آیا مقدمات جمع‌آوری شده - که به گفته کوین معیار مبناگرایی کلاسیک را بر باورهای بدیهی مبتنی می‌کند - مطابق نظریه کلاسیک واقعاً پایه‌اند؟ بر چه اساسی او اعتقاد دارد برخی باورها در وضعی خاص موجهند، و برخی دیگر در موقعیتی خاص ناموجهند؟

به طور مسلّم این اعتقاد او بدیهی حسی یا خطا ناپذیر نیست؛ بنابراین اگر بنا است واقعاً پایه باشد، باید بدیهی اولی باشد. پلاتینگا می‌گوید میناگرایی کلاسیک در این جا به مشکل حادی برمی‌خورد؛ زیرا این اعتقاد که یک باور ناموجه است، هرگز اعتقاد بدیهی اولی نیست. دلیل این مطلب این است که باورهای ما تحت کنترل مستقیم ما نیستند. ما نمی‌توانیم صرفاً تصمیم بگیریم که باوری را بپذیریم یا ترک کنیم؛ پس در این موارد وظیفه‌ای مطرح نیست تا به گونه‌ی بدیهی معتقد شویم که پذیرش یک باور، مخالف با وظیفه و ناموجه است؛ افزون بر این که از نظر پلاتینگا چه بسا مواردی یافت شوند که یک باور، براساس معیار میناگرایی کلاسیک شکل گیرد و در عین حال ناموجه باشد یا یک باور، مطابق معیار کلاسیک شکل نگیرد و در عین حال، بدیهی باشد که موجه است.^{۳۱}

در حقیقت، اشکال اساسی پلاتینگا به معیار مذکور که کوبین از آن دفاع می‌کند، وجود موارد نقض فراوان است. مشکل خودارجاعی این معیار نیز سرانجام به این اشکال برمی‌گردد که چون موارد نقض فراوانی در ساختار معرفتی ما وجود دارد، متفکر کلاسیک نمی‌تواند با استقرا در این ساختار معرفتی، استدلال خوبی به نفع معیار خود فراهم کند.

واقعاً پایه بودن باور دینی؟

مطابق دیدگاه پلاتینگا، باور دینی، و به‌ویژه اعتقاد به خدا می‌تواند تضمین داشته باشد بدون آن‌که تضمین خود را از باورهای دیگر به‌دست آورد. باور دینی از این حیث، شبیه باورهای مبتنی بر حافظه و باورهای مربوط به ادراکات حسی است. در این دیدگاه، باور دینی نقطه‌ی آغاز مناسبی برای تفکر است، و به عبارت دیگر، باوری واقعاً پایه، با نظر به مسأله‌ی تضمین است. حال انتقاداتی چند به این ادعا که اعتقاد به خدا می‌تواند اعتقادی واقعاً پایه باشد، مطرح شده است. شاید بتوان گفت که وجه مشترک این انتقادات این است که هر کدام از آن‌ها به یکی از لوازم «نسبی‌گرایانه» این دیدگاه اشاره کرده‌اند.

۱. جایگاه استدلال در باور دینی پایه

نخستین انتقاد دین است که اگر باور به خدا واقعاً پایه باشد، آنگاه دیگر جای استدلال و انتقادی درباره‌ی آن باقی نمی‌ماند؛ حال آن‌که کاملاً روشن است که این باور مورد استدلال و انتقاد قرار می‌گیرد؛ بنابراین نمی‌توان گفت که اعتقاد به خدا، اعتقادی واقعاً پایه است. میشل مارتین می‌گوید: میناگرایی پلاتینگا به شدت نسبی‌گرایانه است و هر باوری را وقتی گفته شود پایه است، فراتر از ارزیابی عقلانی قرار می‌دهد.^{۳۲}

پلاتینگا چنین ملازمه‌ای را نمی‌پذیرد. به نظر او نمی‌توان به صورت کلی مدعی شد هر باوری

که به شیوه پایه پذیرفته شد، از استدلال و ارزیابی عقلانی ایمن است. وی با ارائه مثال‌هایی اظهار می‌دارد که صرف این‌که ما باوری را به صورت پایه پذیرفتیم، معنایش این نیست که آن را از استدلال دور نگه داشته‌ایم. تفسیر پلانتینگا از مبنایگرایی به گونه‌ای نیست که باورهای پایه در آن، از ارزیابی عقلانی فراتر باشند.^{۳۳}

من همان‌گونه که اعتقاد به خدا را به صورت پایه اخذ کرده‌ام، باورهای پایه دیگری را هم دارم. ممکن است استدلالی بدیهی بر اساس آن باورهای واقعاً پایه دیگر شکل گیرد و خطاب‌بودن باور به خدا را نتیجه بدهد. در این صورت، شاید نیاز به تغییراتی در ساختار معرفتی داشته باشیم. اگر من آن قضایای واقعاً پایه دیگر را قاطعانه تراز اعتقاد به خدا پذیرفته باشم، احتمالاً اعتقاد به خدا را ترک خواهم کرد. به همین سبب اگر کسی معتقد باشد خدا وجود ندارد؛ ولی به واسطه استدلال مورد قبولش نتیجه بگیرد که خدا وجود دارد، ممکن است به خدا اعتقاد یابد و الحاد را ترک کند؛ بنابراین، واقعاً پایه بودن اعتقاد به خدا در ساختار معرفتی من به معنای پذیرش جزمی آن به گونه‌ای که هر قرینه یا استدلالی را نادیده بگیرم نیست. در واقع عوامل توجیه‌کننده صرفاً توجیه اولیه یا در بادی امر را به باور می‌دهند و نه توجیه نهایی را؛ یعنی توجیهی که همه چیز را در نظر گرفته باشد. پلانتینگا به پیروی از جان پلاک شرایط بر هم زنده توجیه اولیه را شرایط ناقص می‌خواند؛ البته خود ناقص‌ها هم ناقص‌های اولیه هستند؛ چون امکان نقض آن‌ها نیز وجود دارد. در این صورت، باز حق داریم به همان باور اول خود برگردیم.

به گفته پلانتینگا بسیاری از متدینان از ابتدا به گونه‌ای آفریده شده‌اند که به خدا اعتقاد داشته باشند. آن‌ها به لحاظ معرفت‌شناختی حق این باور را دارند؛ اگر چه این حق، حق اولیه است. حال ممکن است آن‌ها با ناقص‌های محکمی روبه‌رو شوند؛ برای مثال ممکن است آثار شک‌گرایان را مطالعه کنند. در این صورت اگر بخواهند باور دینی‌شان همچنان موجه باقی بماند، باید در نقض آنها ناقص‌ها بکوشند. به نظر پلانتینگا، دفاعیه‌های دینی دارای چنین کارکردی هستند. آن‌ها می‌توانند باور دینی ما را همچنان عقلانی و موجه نگه دارند.^{۳۴}

۲. انتقاد کدوتنبل بزرگ

اشکال دیگر این است که شما با رد معیار مبنایگرایی کلاسیک برای باورهای واقعاً پایه، راه را برای واقعاً پایه بودن هر باوری باز کرده‌اید. اگر اعتقاد به خدا واقعاً پایه است، پس چرا هر اعتقادی چنین نباشد؟ آیا نمی‌توانیم پایه بودن را درباره هر فکر نادرست و عجیب و غریبی که به ذهنمان می‌رسد، نظیر افکار جادوگران و طالع‌بینان، یا اعتقاد به ظهور کدوتنبل بزرگ در آخرین شب مهر ماه

صادق بدانیم؟^{۳۵} آیا در این صورت، راه‌هایی را که به «فقدان عقلانیت» و «موهوم پرستی» حتم می‌شوند، هموار نکرده‌ایم؟

چرا باید منتقدان گمان کنند که معرفت‌شناسی وابسته به کلیسای اصلاح شده با چنین مشکلی دست به گریبان است؟ آیا صرفاً به این دلیل که او معیار مکتب مبنای گرای کلاسیک برای تمییز اعتقادات واقعاً پایه را مردود می‌شمارد؟ پاسخ پلانتینگا با توجه به روشی که برای کشف معیار واقعاً پایه بودن ارائه کرد، روشن می‌شود. در این روش ما به جمع‌آوری نمونه‌ها در ساختار معرفتی خود می‌پرداختیم. معرفت‌شناسی اصلاحی اندیش‌هنگام بررسی ساختار معرفتی خود، اعتقاد به کدو تنبل بزرگ را میان نمونه‌های گردآوری شد نمی‌یابد. او به طور قطع می‌داند که این باور در ساختار معرفتی او باوری واقعاً پایه نیست؛ اما اعتقاد به خدا را اعتقادی واقعاً پایه می‌یابد؛ هر چند نتواند معیاری کامل و جامع برای او واقعاً پایه بودن ارائه کند؛ البته او باید بتواند تفاوت‌هایی را میان این دو باور بیابد و یافتن این تفاوت‌ها، به نظر پلانتینگا دشوار نیست.^{۳۶} (زمینه‌هایی وجود دارند که اعتقاد به خدا را در ساختار معرفتی مؤمنان موجه می‌سازند. این مسأله را در ادامه دنبال خواهیم کرد.)

۳. نسبی‌گرایی

این نکته به نظر پلانتینگا بسیار روشن است که وقتی کسی معتقد است برخی باورها واقعاً پایه‌اند، فوراً ملزم نمی‌شود که بگوید همه باورهای دیگر نیز این گونه‌اند: دکارت و لاک هم معتقد بودند: برخی باورها واقعاً پایه‌اند. آیا کسی به آن‌ها گفت که بنابراین شما باید همه باورهای دیگر را واقعاً پایه بدانید؟ در واقع اشکال اصلی منتقدان به نظر پلانتینگا، چیز دیگری است، و آن انتقادی است که میشل مارتین به گونه‌ای آن را مطرح کرده است.

به عقیده مارتین، پلانتینگا جوامع بسیار متفاوتی را ایجاد می‌کند که هر کدام از آن‌ها می‌توانند به طور مشروع، ادعا کنند باورهای پایه آن‌ها عقلانی است؛ برای مثال، جامعه ملحد ادعا کند که باورش واقعاً پایه است پلانتینگا این انتقاد را «پسر کدو تنبل بزرگ» می‌نامد و آن را مهم‌تر از انتقاد پیشین می‌شمرد وی این انتقاد را به صورت ذیل خلاصه می‌کند:

۱. اگر معرفت‌شناسان اصلاحی اندیش‌هنگام بتوانند به طور مشروع ادعا کنند که باورها به خدا به شیوه پایه، به لحاظ عقلی قابل قبول است، آن‌گاه برای هر باور دیگری که در جامعه‌ای پذیرفته شود، معرفت‌شناسان آن جامعه می‌توانستند به طور مشروع ادعا کنند که آن باور واقعاً پایه است، صرف‌نظر از این‌که تا چه اندازه آن باور عجیب و غریب باشد.

۲. اما تالی باطل است.

۳. بنابراین معرفت‌شناس اصلاحی اندیش نمی‌تواند به طور مشروع ادعا کند که اعتقاد به خدا به شیوه پایه، به لحاظ عقل قابل قبول است.^{۳۷}

پلانتینگا می‌گوید: اگر مقصود مارتین از عقلانیت، عقلانیت و وظیفه‌شناختی (توجیه) باشد، روشن است که حتی یک وودو مذهب^{۳۸} هم می‌تواند در باورهاش، به لحاظ معرفتی، بر حق باشد (اگر فقط به سبب نقص دستگاه شناختی‌اش به این باورها رسیده باشد). در این صورت، مقدمه ۲ دیگر صادق نیست؛ اما اگر مقصود مارتین از عقلانیت، عقلانیت به معنای تضمین باشد، آنگاه باید دید مقصود او از «ادعای مشروع» چیست. پلانتینگا سه معنا برای «ادعای مشروع» بیان می‌کند که از میان آن‌ها، اشکال اصلی را به «ادعای تضمین شده» ناظر می‌داند؛ یعنی هم «عقلانیت» و هم «مشروع» را به معنای تضمین می‌گیرد؛ از این رو تفسیر او از انتقاد مذکور چنین است: اگر ادعای معرفت‌شناس اصلاح اندیش (مبنی بر تضمین داشتن اعتقاد به خدا در صورتی که به صورت پایه اخذ شود) تضمین داشته باشد، آنگاه ادعای معرفت‌شناسان هم جامعه‌ای تضمین خواهد داشت؛ اما تالی فاسد است؛ بنابراین ادعای معرفت‌شناس اصلاحی اندیش تضمین ندارد. پلانتینگا پاسخ می‌دهد که من در برابر مسأله تضمین داشتن اعتقاد به خدا موضع فلسفی اتخاذ نمی‌کنم و نمی‌گویم که اعتقاد به خدا واقعاً تضمین دارد، من فقط می‌گویم که اعتقاد به خدا اگر صادق باشد، آنگاه تضمین دارد و دیگر استدلال هم نمی‌کنم که اعتقاد به خدا واقعاً صادق است. (البته پلانتینگا می‌گوید که معرفت‌شناس اصلاحی اندیش واقعاً اعتقاد به خدا و اعتقادهای دیگر مسیحی را صادق می‌داند، و حاضر است چنین ادعایی کند؛ اگرچه استدلالی هم برای آن ارائه ندهد.) حال عجالاً فرض کنید که معرفت‌شناس اصلاحی اندیش واقعاً ادعا می‌کند که اعتقاد به خدا به شیوه پایه تضمین دارد، و فرض کنید که او در این ادعای خود هم تضمین دارد. آیا این نتیجه را می‌دهد که به ازای هر قضیه P، وقتی جامعه‌ای آن را تأیید کرد، آنگاه مردم (یا معرفت‌شناسان آن جامعه) تضمین دارند که بگویند P برای آن جامعه واقعاً پایه است؟ به نظر پلانتینگا این نتیجه‌گیری نادرست است.^{۳۹}

وی می‌گوید: این فرض‌ها هیچ کدام مستلزم آن نیست که بگوییم معرفت‌شناس وودویی هم اگر ادعا کند باور وودویی واقعاً پایه است، در این ادعا خود تضمین دارد؛ چون می‌توان غرض کرد که باور وودویی واقعاً خطا باشد، و برای مثال بر اثر اشتباه یا خلطی پدید آمده است یا از واکنش خوف‌آمیز با پدیده‌های طبیعی ناشی است یا بر ساخته برخی گروه‌های سیاسی برای کسب قدرت است، در این فرض‌ها باور وودویی دیگر تضمین ندارد؛ بنابراین به نظر پلانتینگا این مسأله به طور ممکن است دیدگاه معرفت‌شناس اصلاحی اندیش تضمین داشته و مشروع باشد؛ اما دیدگاه معرفت‌شناس وودویی تضمین نداشته باشد؛ تضمین هیچ کدام، مستلزم تضمین دیگری نیست.

۴. زمینه و اساس باور دینی پایه

اگر اعتقاد به خدا را واقعاً پایه بدانیم، آیا این به معنای بی‌اساس بودن باور به خدا نیست؟ به نظر پلانتینگا، خیر. اگر باورهای واقعاً پایه دیگر را مشاهده کنید (مانند باورهای حسی، حافظه‌ای و باورهای مربوط به حالات روحی دیگران) می‌بینید که گرچه آن‌ها را به طور معمول به صورت پایه أخذ می‌کنیم، آن‌ها بی‌اساس و بدون زمینه نیستند؛ برای مثال، هر باور حسی مسبوق به تجربه خاصی است. اگر آن تجربه نبود، این باور هم نبود.

تفاوت بین زمینه و قرینه چیست؟ مقصود پلانتینگا از قرینه، باوری است که باور دیگر را تأیید کند؛ اما زمینه، چیز دیگری است. اگر من کسی را ببینم که رفتاری حاکی از درد از خود نشان می‌دهد، معتقد می‌شوم که او دارد درد می‌کشد؛ اما این اعتقاد من بر اعتقادی دیگر مبتنی نیست؛ پس قرینه‌ای در کار نیست در عین حال، همین مشاهده من از این رفتار دردآمیز در شکل‌گیری آن باور و توجیه آن نقش مهمی دارد. پس در این جا باور من به این‌که آن شخص دارد درد می‌کشد، زمینه دارد؛ اما قرینه ندارد. من به درستی این باور را به صورت پایه أخذ کرده‌ام. به تعبیری، اگر معنای عامی را برای قرینه در نظر بگیریم می‌توانیم زمینه را قرینه غیرقضیه‌ای بنامیم. باورهای واقعاً پایه ما قرینه قضیه‌ای ندارد؛ اما قرینه غیرقضیه‌ای دارند؛ در نتیجه، اعتقاد به خدا هم گرچه بر باورهای دیگر مبتنی نباشد، بی‌اساس و بدون زمینه نیست و بی‌خود نیامده است. وضع خاصی موجود است که در آن حق داریم اعتقاد به خدا را به صورت پایه أخذ کنیم؛ به طور مثال چنان‌که کالوین می‌گوید: خداوند ما را به گونه‌ای آفریده است که ما میل داریم دست خدا را در جهان مشاهده کنیم. به بیان دقیق‌تر، در ما گرایش یا میلی وجود دارد که وقتی برای مثال به یک گل ذخیره می‌شویم یا آسمان پرستاره را می‌نگریم، می‌خواهیم قضایایی از این دست را باور کنیم که «این گل آفریده خدا است» یا «این جهان گسترده را خدا آفریده است»، یا برای مثال، کسی با قرائت کتاب مقدس باور می‌یابد که خدا با او صحبت می‌کند.^{۴۰}

جی. ون. هوک در مقاله‌ای با عنوان «علم، باور و معرفت‌شناسی اصلاح شده»^{۴۱} پرسشی را مطرح می‌کند مبنی بر این‌که مطابق با مدل اصلاح شده یا ما بعد میناگرایی، «علم» دقیقاً چیست؟ و چگونه با «باور صرف» یا حتی «باور معقول» متمایز می‌شود.^{۴۲} از نظر وی، با زوال میناگرایی، به ضرورت دو راه باز است: شخص می‌تواند یا با معیار و ضوابط میناگرایی موافقت داشته باشد و واقعاً این مطلب را که ما هیچ علمی نداریم (یا دست‌کم علم بسیاری نداریم)، تصدیق کند یا معیارهای ضعیف‌تری که علم را ممکن می‌سازد، مورد پذیرش قرار می‌دهد.^{۴۳}

به عبارت دیگر، ون هوک معتقد است: گرچه پلانتینگا با قراردادن اعتقاد به خدا در سطح پایه‌ای

علم، معقولیت باور دینی را تهیه می‌بیند، این عقلانیت منتهی به صدق نمی‌شود و صادق بودن باور به خدا را تضمین نمی‌کند، و این یعنی دور شدن از مفهوم علم، و پذیرفتن نسبی‌گرایی اعتراضی است؛ نظیر آنچه رو ریچارد رورتی تعریف می‌کند. به اعتقاد رورتی، علم، «آن چیزی است که اقوان به ما اجازه اظهارش را می‌دهند»^{۴۴} پلاتینگا در جوابیه‌ای تحت عنوان «معرفت‌شناسی اصلاح شده»^{۴۵} به ون هوک، خاطر نشان می‌سازد که مدل مبنایگرایی، فقط یک تصویر از علم را بازسازی کرده که همان اثبات با قرینه است و این بدان معنا نیست که چنانچه مبنایگرایی مطرود شد، علم نیز به کلی مطرود واقع شود؛ بلکه نسخ مبنایگرایی کلاسیک، منسوخ شدن یک تصویر از علم را نتیجه می‌دهد، و در عین حال ممکن است علم (با تعریفی دیگر) برقرار باشد. همچنین خطاب به ون هوک می‌گوید که چرا باید این گونه بیندیشید که هر کس به مطالبی علم دارد، باید بتواند آن را برای دیگران اثبات کند و آن‌ها را متقاعد سازد. این درست نیست که علم داشتن به یک مطلب، شرط ضرور و لازمه‌اش، توان متقاعد ساختن دیگران باشد. شاید متقاعد نشدن دیگران، دلیلی درونی داشته باشد؛ برای مثال ممکن است گناه باعث شده باشد که نتوانند نیکو فهم کنند. به عبارت دیگر، پلاتینگا اعتقاد دارد: همواره این گونه نیست که اگر کسی درباره پذیرش باوری، متقاعد نمی‌شود دلالت بر ناآگاهی متقاعد کننده به آن باور کند و به طور کامل موجه است که متقاعد نشدن شخص به علت طفولیت و عدم رشد یا ترس وی باشد؛ پس مطابق یا مبنایگرایی کلاسیک 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 به طور کامل موجه و معقول است که ما این عدم توافق را ناشی از اشخاص و نه ناشی از ناآگاهی آنان به مطلب مورد منازعه بدانیم؛ بنابراین معرفت‌شناسی اصلاح شده، ملزم نیست با ترک مبنایگرایی کلاسیک و تصویری که از علم ارائه می‌داد، به دام نسبیّت رورتی دچار شود؛ بلکه می‌تواند به علم وفادار بماند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: محمد لگنهاوزن: رابطه میان فلسفه و الاهیات در دوران پسامدرن. ترجمه غلامحسین توکلی. نقد و نظر، ش ۱۹، ص ۶۲.
۲. ر.ک: اچ. پی. آون: دیدگاه‌ها درباره خدا، ترجمه حمید بخشنده، قم، انتشارات اشراق، فصل دوم.
۳. ر.ک: ریچارد پاپکین و آروم استرول: کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، انتشارات حکمت، ص ۲۴۷.
۴. کالین براون: فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه‌وس میکائیلان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۳۷.
۵. لویسین پاچمن: لادری‌گری، ترجمه ابراهیم سلطانی، راه نو، ش ۷، ص ۱۷.
6. Plantinga, Warranted Christian Belief, (New York: Oxford University Press, 2000), PP. VIII 1x.
و، آلون پلانینگا: دین و معرفت‌شناسی، در آلون پلانینگا و ...، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی‌زاد، قم، انتشارات اشراق، ص ۵۹.
7. Plantinga. Warranted Christian Belief, P. 67.
۸. پلانینگا در توضیح این مطلب اظهار می‌دارد که تجربه انواع گوناگونی دارد. یک نوع آن تصورات حسی (sensuous imagery) است که گرچه بیش‌تر از طریق حس بینایی حاصل می‌شود، از طریق حواس دیگر (شنیداری، بویایی، چشمایی و لامسه) نیز پدید می‌آید. به گفته پلانینگا، تصورات حسی نقش بسیار مهمی در ادراک (Perception) دارند. باورهای مربوط به ادراک حسی در پاسخ به تصورات حسی و بر پایه آن‌ها شکل می‌گیرند؛ اما به نظر پلانینگا، این تنها نوع تجربه نیست که باورهای ما را شکل می‌دهد. وی از نوع دیگر از تجربه یاد می‌کند و آن را تجربه باورساز (doxastic experience) می‌نامد؛ برای مثال، به عقیده وی اغلب در شکل‌گیری باورهای حافظه‌ای، ما با چنین تجربه‌ای روبه‌رو هستیم.
9. Ibid, PP. 110 - 113.
۱۰. درباره دیدگاه فروید، ر.ک:
زیگموند فروید: آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، تهران، انتشارات آسیا.
همو: توتم و تابو، محمدعلی خنجی، کتابخانه طهوری.
همو: مفهوم ساده و روان‌کاری، ترجمه فرید جواهرکلام، تهران، انتشارات مروارید.
Sigmund, Freud, *Great Books of the Western World*, Vol. 54, Robert Mynord Hutchins (editor in chiefs, William Benton Publisher. 1962.
درباره دیدگاه مارکس، ر.ک: ملکم هیلتون: جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات تبیان؛ ریمون آرن: مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقربرهام.
Ninian Smart, *the Religious Experiences of Mankind*. (third edition), Charles Scribner's sons, New York, 1984.
۱۱. فرافکنی (Projection) این است که انسان ابتدا از خود چیزی بسازد؛ اما پس از گذشت زمان و نفوذ اعتقاد، فراموش کند که آن چیز، ابتدا ساخته خود وی بوده است؛ بدین جهت، آن را امری واقعی انگاشته. برای آن در خارج، تحقق و تاجیل تاصل می‌شود. فروید، مارکس و دورکیم هر سه، نظریه فرافکنی را مطرح کرده‌اند؛ اما هر کدام تقریری متفاوت از آن دارند. ر.ک: پیر آلستون و ... دین و چشم‌اندازهای نو، ترجمه غلامحسین توکلی، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۶۶؛ برای اطلاع بیش‌تر در زمینه نظریه دورکیم، ر.ک: غلام‌عباس توسلی: جامعه‌شناسی دینی، تهران، انتشارات سخن؛ ملکم هیلتون: جامعه‌شناسی دین؛ ریمون آرن: مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی؛ ولی‌الله عباسی: «نظریه جامعه‌شناسی دین» (رویکردی انتقادی به دیدگاه دورکیم در باب خاستگاه دین)، معرفت، ش ۵۶.
- Emile Durkheim, *Elementary Forms of the Religious life*, New York, 1915.

12. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, PP. 137 - 140.
13. Ibid, PP. 141 - 142.
14. Ibid, PP. 145 - 153.
15. Plantinga, *Warrant the Currane Debate*, PP. V. Vi.
16. Ibid, P. 45.
17. Ibid, P. 46.
18. Ibid, PP. 170 - 173.
19. Ibid, PP. 175.
20. Ibid, PP. 177 - 178.
21. Ibid, PP. 178 - 179.
22. I bid. P. 180.
23. William Alston, "Perceiving God" in: *The Epistemology of Religious Experience* (Ithace: Cornell University Press, 1997), P. 36.
24. مایکل پترسون و ...: عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ص ۲۴۶-۲۴۳.
 این تفاوتی است که پاتریک لن بین پلانتینگا و آلستون مشاهده می‌کند. ر.ک:
25. ParticLee, "Eridentialism, Plantinga and Faith and Reason" in Linda Zagaebski, (ed), *Rational Faith*, P. 163, Note 5.
 خود پلانتینگا نیز در کتاب باور مسیحی تضمین شده تفاوت رأی خود را با دیدگاه آلستون به تفصیل بیان کرده است. ر.ک:
 Plantinga, *Warranted Christian Belief*, PP. 180.
26. Philip L. Quinn, "In Search of the Foundations of Theism" in: *Faith and Philosophy 2* (1985).
 این مقاله در برخی کتاب‌های دیگر از جمله کتاب زیر تجدید چاپ شده است و ارجاعات ما نیز از این مأخذ خواهد بود.
 Melville Y. Stewart, ed. , *Philosophy of Religion; An Anthology of Contemporary Views*, (London: Jones and Bartlett Publishers, 1996), PP. 159 - 177.
27. Plantinga , "the Foundations of Theism: A Reply," *Faith and Philosophy 3*, (1986).
28. Quinn, "the Found ations of Theismagain: A Rejoinder to Plantinga," in Linde Zagzbski, ed., *Rational Faith*, PP. 14 - 47.
29. معیار مبنای‌گرایی کلاسیک برای باورهای واقعاً پایه این گونه بود:
 یک باور برای یک شخص قابل پذیرش است اگر (و فقط اگر) این باور یا واقعاً پایه (یعنی بدیهی ولی، خطاناپذیر، یا بدیهی حسی برای آن شخص) باشد یا باور به آن بر پایه قضایایی باشد که آن قضایا و دشان قابل پذیرش باشند و این باور را به صورت قیاسی، استقرایی، و یا نظریه‌ای (abductively) حمایت کنند.
30. Quinn, "the Foundations of Theism again: A Rejoinder to Plantinga", P. 16.
31. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, PP. 94 - 97.
32. Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, (philadinhia: Temple University press, 1990), P. 276.
33. Ibid., PP. 345 - 344.
34. Plantinga, *Reason and Belief in God*, PP. 82 - 84.
35. لینوس (Linus) در کتاب فکاهی شندر نماز، (Peahtus) معتقد است که هر سال در واپسین شب مهرماه یک

کدوتنبیل بزرگ به سراغ کسانی می‌آید که به آموزش اعتقاد دارند و در یک کشتزار واقعی کدوتنبیل انتظار آن را می‌کشند. (مایکل پترسون و ...: عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۳).

36. Plantinga, *Reason and Belief in God*, P. 76.

پلانتینگا: «آیا اعتقاد به خدا، واقعاً پایه است؟». در: کلام فلسفی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ص ۶۳ - ۶۴.

37. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, P. 345.

۳۸. وودو (Voodoo) مذهبی است که مبتنی بر جادوگری که در جزایر هند غربی رواج دارد. محمدرضا باطنی: فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۷۸ ش.

39. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, P. 347 - 348.

و نیز، رک:

Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Chapter 12; and Plantinga, *Warranted Christian Belief*, PP. 227 FF.

40. Plantinga, *Reason and Belief in God*, 78 - 82.

41. Van Hook, "Knowledge, belief and reformed epistemology" From *Philosophy of Religion*, Readings by Michael Peterson and ..., PP. 321 - 29.

۴۲. جی. ام. ون هوک: علم، باور و معرفت‌شناسی اصلاح شده، ترجمه سیدحسین عظیمی دخت، حوزه و دانشگاه، ش ۲۲، ص ۱۵۹.

۴۳. همان، ص ۱۶۱.

۴۴. همان، ص ۱۶۲.

45. Plantinga. "on reformed epistemology" from *Philosophy of Religion*, (Selected Readings), by Micheal Peterson and Others, (New York , Oxford University , 1996) PP. 332 - 333.