

# در برابر عقل

## در آمدی به ایمان گرایی

دکتر سید علی باقر



موضوع این نوشتار بررسی پاسخ به این پرسش نیست که آیا ایمان عقلا قابل دفاع است یا نه، بلکه پرداختن به پرسشی بنیادی تر است: آیا اصلا ایمان باید به محک عقل برود؟ ناظر به این پرسش نیز، قصد داریم صرفا پاسخ گروهی موسوم به «ایمان گرایی» را، آن هم به نحوی گذرا، طرح و بررسی کنیم.

### مراد از عقل و ایمان

ایمان، یکی از حالات نفسانی (mental state) آدمی است و دارای حیث التفاتی (intentionality) است. یعنی ایمان آوردن/داشتن، همیشه ایمان آوردن/داشتن نسبت به کسی است. ممکن نیست فردی بگوید من ایمان دارم و در پاسخ به این پرسش که به چه کسی؟ بگوید به هیچ کس. باین حال ظاهر الزومی ندارد که خصوصیات آن کس که متعلق ایمان است، بر مؤمن کاملا واضح و معلوم باشد؛ همین که اجمالا باور داشته باشد کسی وجود دارد و اجمالا چنان صفاتی دارد، برای ایمان آوردن کافی است، حتی اگر صفات او و کیفیت وجود داشتنش، بر مؤمن کاملا معلوم و مشخص نباشد.

منظور از ایمان (faith) در این نوشتار، ایمان دینی است. برخی از محققان ادیان تردید کرده اند که تعبیر ایمان را بتوان در غیر از ادیان سسامی به کار برد. دلیل تردید آنها این بوده است که ایمان، همیشه به معنی ایمان به خدای شخص واری (personal god) است که وحی می فرستد؛ یعنی با انسان از طریق وحی سخن می گوید و او را با فرستادن پیام، هدایت می کند، در حالی که نزد صاحبان ادیان شرق آسیا، یا خدا وجود ندارد و یا اگر وجود داشته باشد، عموما شخص وار یا منشخص (personal) نیست و در نتیجه وحی ای نیز در کار نیست.<sup>(۱)</sup> اگر این تلقی از ایمان را بپذیریم، آن گاه چنین می نماید که تعبیر «ایمان به خدای غیر منشخص» تعبیری نسامی باشد. به تعبیر دیگر متعلق ایمان، همیشه «کسی» است نه «چیزی». هر چند در زبان عرفی (ordinary language) چنین تعبیری به کار می رود که مثلا «من به بنز ایمان دارم» اما ظاهرا کار نیست (استعمال) واژه ایمان در اینجا مجازی است و برای تاکید آورده شده و منظور این است که من اکیدابه اینکه ماشین بنز خوب کار می کند، باور دارم.

نسبت ایمان با باور به گزاره نیز، قابل تأمل است. مشکل بتوان از ایمان کاملا عاری از باور به گزاره سخن گفت، اما این نکته به نظر قابل دفاع می رسد که جنبه باوریننه (doxastic aspect) ایمان، نکته فرعی آن است. به نظر می رسد ایمان، چیزی از جنس «اعتماد به» و «احساس امنیت یافتن در» کسی است و همین، نکته اصلی ایمان است و البته چنین اعتمادی ظاهرا حاوی باور/باورهایی گزاره ای نیست به آن شخص مورد اعتماد و اتکانتیز هست. در برخی از آیات و روایات اسلامی هم بر جنبه های وجودی ایمان دینی تاکید شده است.<sup>(۲)</sup> منظور از عقل در این بحث، مجموعه شواهد و قرائنی است که از راه های متعارف میان عقلا و مستقل از دین و وحی، از آن جهت که دین و وحی اند، به دست می آید؛ مانند به دست آوردن شواهد و قرینه از راه توسل به تاریخ عرفی، استدلال، شهود، استقراء، تجربه و مانند آن. برخی اوقات به عقل به این معنی در این بحث، اکسترنالیزم (برون گروی) externalism هم گفته می شود. منظور از این اصطلاح این است که فرد بیرون از دین و مستقل از آن، به دنبال چیزی برای «توجیه باور دینی» (justification of religious belief) بگردد. توضیح خواهیم داد که ایمان گرایی، جملگی و هر یک به طریقی، با برون گروی مخالف اند.

### رویکردهای مختلف در نسبت عقل و ایمان

در پاسخ به این پرسش که آیا ایمان را باید به محک عقل برد یا خیر، ۲ رویکرد عمده وجود دارد: ۱- عقل گراییان (rationalists) ۲- ایمان گراییان (fideists) عقل گرایی: عقل گراییان کسانی اند که معتقدند باورهای دینی را می بایست به محک عقل مستقل از دین برد؛ چه از این آزمون سربلند بیرون بیاید و چه سرافکنند. آکویناس، لایب نیتس، جان لاک، دکارت و در جهان اسلام بوعلی سینا، ابن رشد و اکثر فیلسوفان و متکلمان اسلامی، جزو عقل گراییان اند. در اردوی عقل گراییان، علاوه بر مؤمنان، ملحدان نیز یافت می شوند مانند هیوم، جی ال مکی، آنتونی فلو و کلیفورد. عقل گرایی اکنون به ۲ دسته تقسیم می شود؛ عقل گرایی حداکثری (strong rationalism) و عقل گرایی حداقلی (moderate rationalism). معیار این تقسیم، تفاوت نگاهی است که این ۲ گروه به توانایی عقل در اثبات موضوع مورد سنجش دارند. عقل گراییان حداکثری، معتقدند که عقل قادر است بر اساس شواهد، گزاره ای را برای همیشه، برای همه افراد (افرادی که با بی طرفی، به شواهد توجه می کنند) و در همه جا، ابطال یا اثبات قطعی کند. به تعبیر دیگر در نظر آنها عقل قادر است که گزاره ای را «به نحوی خدشناپذیر» (irrefutably) وردناکردنی، اثبات با ابطال کند.

اما عقل گراییان معتدل یا حداقلی، چنین توانایی ای برای عقل قائل نیستند و زور شواهد عقلی را جز در موارد نادری مانند قضایای ریاضی، به این مقدار نمی دانند و در نتیجه انتظار آنها از عقل، متواضعانه شده است. آنها به جای اثبات برای همه و همیشه، باز «اثبات وابسته به شخص» سخن می گویند. به این موضع، عقل گرایی انتقادی (critical rationalism) هم گفته می شود.<sup>(۳)</sup> در سنت کلامی-فلسفی ما، عقل در همان معنای حداکثری آن به کار می رود. در دوران سنت، تنها عرفا و افرادی همچون خیام<sup>(۴)</sup> بودند که در توانایی عقل بشری در مقام کشف واقع تردید کردند اما تردیدهای آنان به تشکیل نظریه ای معرفتی دربارۀ توانایی عقل بشری نینجامید بلکه بیشتر عقل کوبیده شد تا عرفا جا را برای کشف و شهود عرفانی باز کنند و در خیام نیز عقل کوبیده شد تا راه برای خوش باشی (hedonism) و دم غنیمت شمردی باز شود و ظاهرا این تنها در تفکر فلسفی غرب پس از رنسانس بود که از نقد عقل، اندک اندک نظریه ای معرفتی در باب حدود و ثغور عقل بشری شکل گرفت.

عقل گرایی حداکثری امروزه طرفداران کمی دارد؛ زیرا اگر عقل گرایی حداکثری معیار قرار گیرد، نه تنها باور دینی غیر معقول خواهد شد بلکه بسیاری از باورهای بی که در فهم عرفی، معقول به نظر می رسند نیز غیر معقول خواهند شد؛ باورهایی مانند «جهان ۵ ثانیه قبل به وجود نیامده است». اشکالاتی مانند مسخ در خمره (brain in vat) که تقریری جدید از شیطان شیر د کاز تی است، به خوبی می تواند به ما نشان دهد که اگر عقل گرایی حداکثری معیار قرار گیرد، تعداد باورهای معقول ما، به صفر میل خواهد کرد. باور به اینکه می توان برای وجود جهان مستقل از ذهن برهانی آورد که برای همه افراد عاقل در همه زمان ها و مکان ها کاملا و برای همیشه قانع کننده باشد، امروزه طرفدار چندانی ندارد. وقتی چنین باور بدیهی ای با معیار عقل گرایی حداکثری اثبات نشده بماند، تکلیف باورهای دیگری که به این بداهت نیستند، از جمله باور دینی، مشخص خواهد بود.

ایمان گرایی: ایمان گرایی یا فیدئیزم (fideism) از واژه لاتینی fides به همان معنی faith در انگلیسی مشتق شده است. از ایمان گرایی، تعاریف مختلفی داده شده که بنا به هر کدام از تعریفها، دایره فیلسوفانی که ایمان گرا محسوب می شوند، موسع یا مضیق می شود. مثلا نویسندگان کتاب عقل و اعتقاد دینی، ایمان گرایی را این گونه تعریف می کنند: «ایمان گرایی دیدگاهی است که نظام های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی داند»<sup>(۵)</sup> تعریف پلاتینگا- فیلسوف دین معاصر آمریکایی- از ایمان گرایی هم نزدیک به همین تعریف است: «ایمان گرایی، اتکای انحصاری یا بنیادی بر ایمان صرف است همراه با بی اعتبار دانستن به کارگیری عقل در موضوعات

۱  
۲  
۳  
۴  
۵

اگر این تعریف مضیق را لحاظ کنیم، آنگاه امثال پلاتینگا و دیگر گروه‌گان به «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» (reformed epistemology) ایمان‌گرا نخواهند بود. همان‌طور که در کتاب عقل و اعتقاد دینی هم این عده صریحاً غیر ایمان‌گرا خوانده شده‌اند.<sup>(۷)</sup>

اما ایمان‌گرایی بر اساس تعریفی دیگر، معنای موسفی دارد و موضعی است که قائلین به آن، «شان استدلال‌های فلسفی را در اثبات وجود خداوند نه اثبات وجود خداوند، بلکه معقولیت اعتقاد به وجود خداوند می‌دانند؛ یا این استدلال‌ها را بی‌ارتباط با باورهای دینی متدینان در مورد وجود خداوند به شمار می‌آورند یا آنها را مخرب باورهای دینی قلمداد می‌کنند»<sup>(۸)</sup>

صاحب تعریف اخیر، بر اساس تعریف موسع خود از ایمان‌گرایی، آرای پلاتینگا را نیز جزء آرای ایمان‌گرایان آورده است. به نظر می‌رسد در آرای پلاتینگا، باور دینی، بی‌نیاز از ارزیابی و سنجش عقلانی نیست. ارزیابی و سنجش عقلانی در آ مقام صورت می‌گیرد؛ در مقام توجیه گزاره‌ای و در مقام ایراد خدشه بر گزاره‌ای. پلاتینگا معتقد است که باور دینی، باوری پایه (basic) است؛ یعنی از هیچ «گزاره» دیگری استنتاج نشده است و بلکه «باوری صحیحاً پایه» (properly basic belief) است و بر این اساس نیازمند توجیه عقلانی توسط گزاره‌ای دیگر نیست. اما این به معنی بی‌دلیلی باور به خدا نیست؛ بلکه صرفاً به این معنی است که ضرورتی ندارد که باور به خدا از باور به گزاره‌ای دیگر استنتاج شده باشد. از سوی دیگر اگر گزاره‌ای، تجربه‌ما از خداوند را مورد خدشه (defeat) قرار داده، در نظر پلاتینگا باید به آن خدشه جواب داد. همچنین که خود او «دفاعیه مبتنی بر اختیار» اش را در پاسخ به برهان شراره می‌کند پس از نظر او باور دینی، در جنبه ایجابی، نیازمند توجیه عقلانی، به معنایی که گذشت، نیست. اما باور دینی، از حیث سلبی، موضوع ارزیابی عقلانی واقع می‌شود.

برخی از محققان گفته‌اند که ایمان‌گرایان با عقل، به خودی خود مخالفی ندارند، بلکه مخالفت آنها با نحوه خاصی از عقل‌گرایی است؛ مثلاً نحوه عقل‌گرایی مورد توصیه کلیفورد که به آن «فرهنگ‌گرایی» (evidentialism) گفته می‌شود و به عقل‌گرایی حداکثری نزدیک است. اگر این تحلیل از ایمان‌گرایی را بپذیریم، به نظر می‌رسد که آرای یزدان‌شناختی پلاتینگا را می‌توان پیش‌توانهای معرفت‌شناختی برای قرائتی از ایمان‌گرایی که به آن «ایمان‌گرایی مسئولیت‌پذیرانه» (responsible fideism) یا ایمان‌گرایی معتدل (moderate fideism) می‌گویند، به حساب آورد. گرچه خود پلاتینگا تصریح می‌کند که معرفت‌شناسی اصلاح شده، نوعی ایمان‌گرایی نیست.<sup>(۹)</sup>

ریشه‌های تاریخی ایمان‌گرایی

اصطلاح «ایمان‌گرایی» یا «صلالت ایمان» قدمت زیادی ندارد و در حدود نیمه قرن ۱۹ میلادی وارد ادبیات فلسفی شده است. این اصطلاح در ابتدا برای اشاره به تفکر اعضای کلیسای کاتولیک رومی به کار می‌رفته است که به عنوان سنت‌گرایان (traditionalism) شناخته می‌شدند.

سنت‌گرایان کلیسای کاتولیک رومی به «سنت» به عنوان واسطه رساندن وحی الهی به آدمیان باور داشتند و برای عقل در این مورد، نقشی قائل نبودند. بعدها ریشه‌های قدیمی‌تری برای کسنتی که می‌شد آنها را ذیل این اصطلاح گنجانند، یافت شد. مثلاً توتولیان (۲۳۰ - ۱۶۰ بعد از میلاد مسیح) که گفته بود «آتن را باور شلیم چه کار؟» (آتن به عنوان مرکز فلسفه و آموزش شلیم

به عنوان مرکز ایمان)، نیز از جمله ایمان‌گرایان طبقه‌بندی شد. پولس رسول هم که در مسیحیت قدر و منزلتی بی‌مانند دارد، در نامه اول خود به قرنتیان، مضامینی را آورده است که مورد استناد ایمان‌گرایان مسیحی قرار گرفته است. او می‌گوید: «مسیح مرا فرستاد... تا [آ] بشارت رسانم نه به حکمت کلام، مبدا صلیب مسیح باطل شود؛ زیرا ذکر صلیب برای هالکان حماقت است، لکن نزد ما که ناچیان هستیم، قوت خداست. زیرا مکتوب است «حکمت حکما را باطل سازم و فهم فهیمان را نابود گردانم». کجاست حکیم؟ کجا کاتب؟ کجا مباحث این دنیا؟ مگر خدا حکمت این جهان را جهالت نگر ندانیده است؟ زیرا که چون بر حسب حکمت خدا، جهان از حکمت خود به معرفت ترسید».<sup>(۱۰)</sup>

مسیحیان معتقدند گناه نخستین بشر موجب شده است که قوه عقل آدمی از درک حقایق محروم شود. با وجود این، سنت الهیات طبیعی (natural theology) در مسیحیت، عملاین نکته را نادیده گرفته بود و برای عقل در فهم و احیاء موجه کردن الهیات، نقش کم و بیش محدودی قائل بود. اما گروهی از الهی‌دانان پروتستان - از لوثر و کالون گرفته تا کارل بارت - دوباره این نکته را جدی گرفتند و قائل به تقدم ایمان بر اعمال و بر الهیات طبیعی شدند. نکته قابل توجه اینجاست که امروزه، ایمان‌گرایی بیشتر در میان پروتستان‌مذهبها طرفدار دارد و کلیسای کاتولیک مسیحی، بارها ایمان‌گرایی را محکوم کرده است. آخرین بار، در سال ۱۹۹۸ بود که رهبر وقت مسیحیان کاتولیک، پاپ ژان پل دوم که خود کنترا فلسفه داشت، رسماً نسبت به احیای ایمان‌گرایی، هشدار داد.<sup>(۱۱)</sup> در نظر او ایمان‌گرایی در اعتراف به اهمیت شناخت عقلانی و بحث فلسفی درباره ایمان و باور به خدا قصور می‌ورزد.

از خلاف آمد عادت، پاره‌ای از الهی‌دانان پروتستان، اقدام به دفاع از نوعی ایمان‌گرایی کردند که ریشه در گروهی از سنت‌گرایان کاتولیک داشت.

نکته قابل توجه در تاریخ ایمان‌گرایی اینجاست که نهضت اصلاح دین پروتستانی، مصادف با احیای نوشکاکیت‌گرایی در اروپای آن زمان بود. ایمان‌گرایان پروتستانی نیز که عقل را به چیزی نمی‌گرفتند، با نوشکاگان اروپایی آن زمان، یعنی قرن ۱۶ و ۱۷ میلادی، در بی‌اعتنایی به عقل، همدستان شدند. اما نکته مهم اینجاست که این گروه، از عدم قطعیت ادله عقلی، نتایج متفاوتی می‌گرفتند. ایمان‌گراها می‌گفتند حال که عقل نمی‌تواند با قطعیت چیزی را نشان دهد، پس به همان ایمان خود وفادار می‌مانیم.

ادعا شده است که ایمان‌گرایی بر آرای اماتونل کانت اثر گذارنده است؛ خصوصاً در آنجایی که او، ادله رایج برای اثبات وجود خدا، یعنی برهین کیهان‌شناختی، غایت‌شناختی و هستی‌شناختی را ناکافی می‌داند و معتقد می‌شود که عقل نظری از اثبات وجود خدا ناتوان است. اما در عین حال، باور به خدا را از اصول موضوعه عقل عملی (postulate of practical reason) محسوب می‌کند. یعنی خدا از مفروضات اولیه عقل عملی است و بدین ترتیب، کانت باور دینی را از قلمرو عقل خارج می‌کند.

شخصیت ایمان‌گرا

در ادامه این نوشتار، اشاراتی گذرا به آرای ۴ نفر از کسنتی که ایمان‌گرا خوانده شده‌اند (پاسکال، کرگور، وینگستاین و پلاتینگا) خواهیم داشت. پاسکال: پاسکال (۱۶۶۲ - ۱۶۲۳) در پی از سر گذراندن یک تجربه عرفانی تحول‌بخش، از سال ۱۶۵۴، اکثر عمر خود را در صومعه‌ای گذراند و به دفاع از ایمان خویش پرداخت. اما دفاع او از ایمان به خدا، به دفاعیاتی رایج شبیه نبود. نقطه

مهم دفاعیات او این بود که از خدا نمی‌توان بر اساس برهین اثبات خدا دفاع کرد. تمام این برهین ضرورتاً نایسند (inadequate) اند. در نظر پاسکال، نهایت چیزی که با برهین می‌توان اثبات کرد، خدای فلسفه است نه خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب. او معتقد بود که باورهای مسیحی، سفاقت (foolishness) است، احواله به محال است، اما با وجود این، ایمان، عقلانی است! ایمان بر اساس عقل احتیاط‌گر (prudential rationality) معقول است. اینجاست که او برهان معروف خود موسوم به «برهان شرط‌بندی» (Wager argument) را ارائه می‌کند. پاسکال در کتاب معروف خود به نام تأملات (Pensées) می‌نویسد: «برهین وجود خدا قطعی نیستند اما برهین عدم وجود خدا نیز چنین‌اند؛ عقل نمی‌تواند در هیچ چیز حکم کند».<sup>(۱۲)</sup>

راهی که پاسکال پس از این عقل‌شناسی برگزیده، لا ادوری‌انگاری (agnosticism) نبود. در نظر او ما گمان می‌کنیم، وضعیتی که بر ذهن حاکم است، می‌تواند بر عمل هم حاکم باشد؛ یعنی اگر ذهن دارای حالت تعلیق است، عمل هم می‌تواند چنین حالتی داشته باشد در حالی که در عمل، حالت تعلیق وجود ندارد و عمل فقط تعیین دارد. انتخاب نکردن باوری در ظرف عمل، مساوی است با انتخاب کردن ضد آن باور، در عمل اگر کسی خدا را انتخاب نکند، بی‌خدایی را انتخاب کرده است نه لا ادوری‌انگاری را. باور به خدا در نظر پاسکال هیچ ترجیح نظری ندارد؛ اما بر اساس عقل احتیاط‌گر یا به تعبیر دیگر بر اساس تحلیل مبتنی بر هزینه-فایده، باور به خدا ترجیح دارد. رأی پاسکال در مورد باور به خدا را امروزه می‌توان بر اساس تئوری تصمیم (decision theory) به خوبی توضیح داد. امروزه بحثی در منطق تصمیم به نام «اصل سود مورد انتظار» (expected Value Principle) وجود دارد. بنا بر این اصل، اگر فردی با چند گزینه عملی متعارض مواجه شده، باید گزینه‌ای را انتخاب کند که سود مورد انتظار (expected Value) یا امید ریاضی آن بالاتر است. طبق این اصل، ترجیح دادن یک نتیجه بعید هم، به خاطر سود مورد انتظار آن، می‌تواند عقلانی باشد.

در این بحث نیز کسی که در عمل، مؤمن به خدا می‌زید و باور به خدا را ترجیح می‌دهد، اگر خدا وجود داشته باشد، سعادت ابدی را برده است و منتفع می‌پایان کرده است (بنا به فرض قادر و عادل بودن آن خدا) و اگر خدا وجود نداشته باشد، تنها ضرر محدودی کرده است؛ یعنی این ضرر که از برخی مواهب نامشروع این زندگی به خاطر باور به خدا و عمل به دستورات او، محروم شده است. اما از سوی دیگر اگر کسی به خدا باور نداشته باشد و خدا وجود داشته باشد، ضرر بی‌پایان کرده است، زیرا منتفع می‌پایانی را که می‌توانسته از طریق مؤمن زیستن به دست بیابد. از دست داده است و احیاناً گرفتار عذاب ابدی خداوند خواهد شد. اما از سوی دیگر منتفع محدودی به دست آورده و آن، انجام همان امور لذت‌آور نامشروع در این چندروزه دنیاست. خلاصه استدلال پاسکال را می‌توان در این جدول نشان داد:

خدا وجود ندارد	خدا وجود دارد
ضرر محدود	سود بی‌پایان
منفعت محدود	ضرر بی‌پایان
	عدم ضرر به خود خدا

در سنت اسلامی نیز مشابه این استدلال در قالب کلماتی منسوب به امام علی<sup>(ع)</sup>، امام صادق<sup>(ع)</sup> و امام رضا<sup>(ع)</sup> موجود است. همچنین غزالی نیز مشابه همین استدلال را در کتاب‌های خود (میزان العمل، کیمیای سعادت، احیاء علوم الدین) ذکر کرده است. حتی ادعا شده که این برهان از

طریق کتاب یک متکلم اسپانیایی که به ذکر آرای غزالی پرداخته بوده است، به دست پاسکال رسیده و او در این برهان متأثر از غزالی است.<sup>(۱۳)</sup> این استدلال هر چند خدای دین خاصی را ترجیح نمی‌دهد، یعنی مثلاً نشان نمی‌دهد که خدای مسیحیت کاتولیک بهتر از مسیحیت پروتستان یا خدای مسیحیت بهتر از خدای ادیان دیگر است، اما در صورت رسایی، نشان می‌دهد که اصل خداپاوری مذهبی (theism) بهتر از الحاد (atheism) یا لاداری‌انگاری (agnosticism) و نیز احتمالاً خداپاوری فارغ از شرایع (deism) است.

در مورد این استدلال، این نکته به نظر می‌رسد که از کجا فهمیده‌ایم اگر خدایی وجود داشته باشد، بندگان خود را تنها در صورتی که به او باور داشته باشند و مؤمن به او بویزند، به سعادت ابدی می‌رساند؟ و اگر چنین نباشند، به عذاب ابدی گرفتار خواهد کرد؟ اگر گفته شود که این مسئله را فرض گرفته‌ایم، می‌توان گفت اگر بتوان نشان داد که سعادت ابدی به صرف داشتن یا نداشتن باوری و عمل مطابق آن، متوقف نیست، آنگاه یکی از پیش‌فرض‌هایی که استدلال پاسکال بر آن استوار است، فرو خواهد ریخت و در پی آن، کاخ رفیع استدلال پاسکال هم به همین عاقبت دچار خواهد شد.

ممکن است کسی بر تاثیر «برآیند باور» بر سعادت انسان تاکید کند، یعنی معتقد باشد که کسی سعادتمند است که اصیل (authentic) زندگی کند و کسی اصیل است که بر اساس فهم خود زندگی کند، نه بر اساس فهم دیگران که اگر بر اساس فهم دیگران زندگی کند، زندگی‌ای عاریتی (vicarious) خواهد داشت. در واقع چنین فردی معتقد است فرد اصیل، بر اساس فهم خود به هر چه که برسد، مشروط به اینکه با صداقت و جدیت به آن رسیده باشد سعادتمند است؛ مثلاً در بحث ما چه این فرد به گزاره «خدا وجود دارد» برسد و چه به گزاره «خدا وجود ندارد» برسد، چه به گزاره «خدا وجود دارد» یا «خدا وجود ندارد» برسد، چه به گزاره «خدا وجود دارد» یا «خدا وجود ندارد» برسد، چه به گزاره «خدا وجود دارد» یا «خدا وجود ندارد» برسد. اما به نظر طبیعتی به شناخت دست یافت، برسد و چه به گزاره «خدا وجود دارد» یا «خدا وجود ندارد» برسد، خود این باور را در سعادت فرد اثری ندارند، بلکه فرایند حصول این باور ما هم است. اگر کسی با صداقت و جدیت به گزاره‌ای برسد که آن گزاره باطل هم باشد، سعادتمند است؛ زیرا صادق باور در اختیار ما نیست و اگر کسی بدون صداقت و جدیت بلکه بر اساس تعبد و تقلید، اتفاقاً به گزاره صادقی هم برسد، باور به آن گزاره، سعادت بی برای او به همراه نخواهد آورد.<sup>(۱۴)</sup>

کرگور: سورن کرگور (۱۸۵۵ - ۱۸۱۳)، الهی‌دان دانمارکی، به تعبیری، پدر ایمان‌گرایان است. او الهام‌بخش اکثر یستانسیالیسم نیز بوده است. برای فهم آرای او، خوب است که از تلقی خاص او در باب حقیقت آغاز کنیم.

به‌طور معمول، ما حقیقت را چیزی می‌دانیم که واقعاً را تا حد امکان، آنجانی که هست، بنمایند. مثلاً اگر کسی بگوید که سیب سرخی در آنجا هست، در صورتی این گزاره صادق یا حقیقی است که واقعا (و این قید مهم است) سیبی سرخ بر روی میز باشد. این، تلقی رایج از حقیقت در فهم متعارف است. حقیقت دینی نیز همین‌طور است. مثلاً گزاره خدا وجود دارد، در صورتی درست است که بتوان عقلاً از این گزاره دفاع کرد و آن را مدلل کرد. در این صورت هر چیزی که این گزاره را ابطال کند، باید خود ابطال شود تا باور به خدا حفظ شود.

همچنین اگر علم جدید با ایراد نظریه به‌طور یا تکامل (evolution) به جنگ روایت کتاب مقدس از خلقت می‌رود، باید دست‌یافته علم جدید تکرار شود و یا بطوری تفسیر شود که منافاتی با روایت کتاب مقدس نبیند؛ یعنی الگوی حقیقت، در حقیقت دینی هم همان الگوی حقیقت در فهم



متعارف است. این نوع تلقی از حقیقت را می توان «تلقی آفاقی (objective) از حقیقت» نامید. این تلقی همانی است که کرگور با آن سخت مخالف است.

در نظر او حقیقت، انفسی (subjective) است نه آفاقی. دست کم حقیقت در اموری که به سعادت آدمی مربوط است، این چنین است. در نظر او، حقیقت نسبت درست باور با متعلق آن نیست بلکه حقیقت چیزی جز حالت باورنده نیست. حقیقت دینی این نیست که آن باور با متعلقش مطابق باشد، بلکه آن است که شورمندانه و با صداقت و جدیت بی حد و حصر به شخص خداوند ایمان بیسواوری؛ ایمان نامطلق و همسرا با تعهد تمام عیار (total commitment).

در اینجا واقعیت باور، همان شور درون است. باور تو حقیقت است، وقتی که تو با شور درون و با دل بستگی بی حد و حصر به آن تعهد سپری، حتی اگر باور تو باطل ابطالی باشد (خود کرگور کسی را که با اخلاص، بت می پرستد مؤمن می داند و کسی را که بی شور و جذبه درون، خدای حقیقی را می پرستد، بت پرست می نامد) و از سوی دیگر، باور تو حقیقت نیست وقتی باور تو مشروط و همراه با تعهد تمام عیار نباشد، حتی اگر حاق حقیقت را باورمند باشی.

مضافاً کرگور استدلال های آفاقی را غیر قطعی می داند. به نظر او عقل یا قطعیت، وجود چیزی را نشان نمی دهد و این عدم قطعیت آفاقی نه تنها به ضرر ایمان نیست بلکه در نظر او دقیقاً به سود ایمان است. به نزدیک او اگر روزی گزاره «خدا وجود دارد» اثبات شود، ایمان به خدا ناممکن خواهد شد؛ زیرا در نظر او ایمان با درجه ای از خطر کردن همراه است. ما برای ایمان آوردن باید ریسک کنیم. او از تمام کسانی که می کوشند ایمان را امری ساده و سهل جلوه دهند - مانند اکثر کشیشان - بیزار است. این درست خلاف علم کلام رایج در اسلام، مسیحیت و یهودیت است که معتقدند اگر نخوان خدا را با استفاده از استدلال ها اثبات کرد، ایمان ناممکن خواهد شد. بر این اساس هر چه که در اثبات باور ایمانی یا ابطال آن گفته شود، هر دو در نظر کرگور، بدفهمی ایمان است. مؤمن نمی گوید من باورم را به خدا در صورتی حفظ می کنم که نتیجه استدلالات عقلانی به سود خدا باشد.

میکل داوانامونو (۱۹۳۶ - ۱۸۶۴)، فیلسوف الهی دان و رمان نویس اسپانیایی جایی در شاهکار خود، «درد جاودانگی» می نویسد: «هیچ کس تا به حال جان خود را برای حقیقت ۲ باضافه ۲ مساوی ۴ فدا نکرده است». این، حقیقتی یقینی و آفاقی است ولی شسوری در کسی بر نمی انگیزد اما دین با آنکه حقیقتی غیر قطعی است، چه شورهای پراکنجیده است. در نظر کرگور درست هنگامی که دست به اثبات دین می زنی، ایمان خود را از دست داده ای و وارد بازی ای شده ای که اولاً اگر آن را خوب بازی کنی، پایانی ندارد و ثانیاً در آن از شور ایمان خیری نیست. در عین حال ایمان چیزی بالاتر از ایمان به امری غیر قطعی است بلکه ایمان به امر غیر معقول و بالاتر از آن، ایمان به امری باطل نما (paradoxical) است.

ایمان، معجزه است، زیرا مؤمن معتقد است که با خدا همه چیز ممکن است پس به امر باطل نما ایمان دارد؛ پس ایمان دارد که خدا می تواند متجسد شود و می تواند در عین آنکه یکی است، ۳ باشد؛ تثلیث مقدس. مؤمن یا به تعبیر خود کرگور، شهسوار ایمان، با ایمان خود از عقل می پرد جهش ایمان (leap of faith). امروزه تعداد فیلسوفان دینی که معتقدند خدا را می توان به نحو قطعی اثبات کرد، چندان زیاد نیست و از این جهت می توان گفت امروزه اکثر فیلسوفان دین با کرگور در اینکه ایمان مذهبی، ایمان به امری غیر قطعی (uncertain) است، هم نظرند.

نکته ای که ناظر به رای کرگور به ذهن می رسد، این است که اگر ایمان نوعی جهش است (جهشی که شهسوار ایمان، آن را انجام می دهد و در این جهش از عقل فرا می رود و به وادی امن ایمان وارد می شود) آنگاه ما از کجا بدانیم که باید به درون کدام ایمان، جهش زد؟ زیرا می دانیم که کسان زیادی هستند که از ما طلب ایمان می کنند آیا باید به درون مسیحیت کاتولیک جهش بزنیم؟ مسیحیت پروتستان؟ اسلام سنی؟ اسلام شیعی ۱۲ امامی؟ اسلام شیعی اسماعیلی؟ بودیسم؟ آیین جین؟ آیین شینتو؟ رای کرگور هیچ چیزی در این باب نمی گوید.

بر این اساس محتمل است که فردی به درون دینی ابتدایی هنوز موجود در گوشه آفریقای شرقی جست بزند و حاضر شود که فرزندش را برای خدای خورشید قربانی کند. این انتقاد نسبت به رای کرگور، انتقادی رایج است.

اما کرگور خود می گوید که اصلاً با حقیقت ادیان کاری ندارد. در کتاب خود، تعلیقه غیر علمی نهایی (concluding unscientific postscript) چنین می نویسد: «مسئله ای که در مقام بررسی آنیم، حقیقت مسیحیت نیست»<sup>(۱۵)</sup>. او معتقد است که اقدام به بررسی حقایق ادیان، ما را وارد بررسی آفاقی می کند که او با ۳ دلیل (برهان تقریب و تخمین، برهان تعویق و برهان شورمندی) که ما در اینجا هر ۲ دلیل را به نحو مختصر توضیح دادیم، نشان می دهد که ایمان را نمی توان و نباید به معرض تحقیق آفاقی یا همان چیزی که ما عقل می نامیم، گذارد. آنچه برای او مهم است، ربط و نسبت افراد با ایمان دینی، حال هر دینی که باشد است. به این فراز از سخن او که قبلاً هم به مضمون آن اشاره شد، توجه کنید: «اگر کسی که در فرهنگ مسیحی می زیست، به خانه خدا، خانه خدای حقیقی، رود و تصور درست از خدا، از معرفت به خدا، داشته باشد و در آنجا به عبادت بپردازد اما نه با خلوص نیت و کسی که در بلاد بت پرستی می زیست با شور مندی تمام و بی حد و حصر عبادت کند، هر چند به تمثال بت چشم دوخته باشد، حقیقت بیشتر در کجاست؟ یکی از سر خلوص عبادت خدا می کند، هر چند بت می پرستد؛ دیگری از سر نفاق و ریا عبادت خدای حقیقی می کند و بنا بر این، در واقع بت می پرستد»<sup>(۱۶)</sup>.

اما به نظر می رسد که از نظر شهودی (دست کم شهود صاحب این نوشتار) تلقی کرگور از حقیقت، موجه نیست. به طور شهودی، گزاره های حقیقی است که ناظر به و مطابق با واقع باشد. ایمان دینی هم همین طور است. ایمان دینی هنگامی حقیقی است که خلصی از واقع نمایی داشته باشد و مؤمن اگر تلاش خود را برای کشف حقیقت کرد اما به حقیقت نرسید، احتمالاً ماجور است اما نه اصل به حقیقت.

باین حال، این نیز درست است که ایمان، صرف اعتقاد به یک گزاره نیست بلکه ایمان آن چیزی است که همراه با صداقت، جدیت و اخلاص است و در ایمان، عناصر وجودی (مانند احساس امنیت، تعهد، سرسپردگی و دل بستگی) وجود دارد. اما، بنا بر رای کرگور، چگونه می شود ایمان را از آرزو اندیشی (wishful thinking) خیال (hallucination) و توهم (illusion) جدا کرد؟ و آیا آدمیان در مقام موجودات دارای باور، به لحاظ اخلاقی وظیفه ندارند که دست کم تلاش عقلانی خود را برای کشف حقیقت صرف کنند؟ به نظر می رسد که اگر آدمیان موظف باشند که تلاش عقلانی خود را برای پرهیز از باورهای کاذب انجام دهند<sup>(۱۷)</sup> آنگاه این تلاش عقلانی، جز از طریق تحقیق آفاقی میسر نیست؛ یعنی همان چیزی که کرگور باز کردن پای آن به وادی ایمان را به معنی تخریب ایمان می داند. کرگور با تاکید رادیکال بر جنبه های وجودی ایمان، آن را به طور کامل از حقیقت جویی

(truth-seeking) معاف می داند.

از این گذشته، این چنین نیست که شور مندی ای که کرگور آن را همان حقیقت ایمان می داند، تنها وقتی حاصل آید که عدم قطعیت آفاقی در آنها باشد؛ یعنی این چنین نیست که شور مندی لازم برای ایمان، تنها وقتی حاصل آید که موضوع ایمان از نظر آفاقی، در حالت عدم تیقن و قطعیت باشد. به نظر می رسد که شور مندی را در موارد دیگری هم می توان سراغ گرفت. مثلاً فرض کنید که کسی خدا را از نظر آفاقی، امری قطعی بداند (البته که کرگور معتقد است که تحقیق آفاقی هیچ چیزی را نمی تواند با قطعیت نشان دهد و در نتیجه او این تلقی مؤمن فرضی ما را اشتباه خواهد دانست) آنگاه برای تقریب بیشتر به آن خدای از نظر آفاقی قطعی، کمال شور و سرسپردگی را بروز کند. در این صورت او مؤمن است، زیرا در شور و دل بستگی بی حد و حصر به سر می برد اما به امری از نظر خود آن مؤمن - مخالف هم، ایمان نیارده است. چه ضرورتی دارد که برای ایمان آوردن حتماً امری نامعقول، متعلق آن ایمان باشد؟ چرا کرگور می گوید: «دقیقاً امر نامعقول، متعلق ایمان است»<sup>(۱۸)</sup>.

در عین حال، کرگور خواهد گفت همچنان چنین فردی مؤمن نیست، چون به نظر او «بی خطر کردن، ایمانی در کار نیست و هر چه خطر کردن بیشتر، ایمان بیشتر»<sup>(۱۹)</sup> اما شهودا می توان ادعا کرد خطر کردنی که فرد را به مخالفت صریح با عقل (به معنی جمیع قوای ادراکی انسان که شامل وجدان اخلاقی هم می شود) بکشاند، او را همیشه به وادی امن ایمان، نخواهد کشید و بسا محتمل است که فرد را به وادی استبداد سازی، خرافه پروری و مرید و مراد تراشی رهنمون کند.

ویتگنشتاین: منظور ما از آرای ویتگنشتاین (۱۹۵۱ - ۱۸۸۹)، آرای دوره دوم فکری اوست. آرای این دوره فکری اوست که به آرای ایمان گریبان نزدیک است یا توسط برخی شارحان او تفسیر ایمان گریبان شده است. ویتگنشتاین بسیار متأثر از داستانیفلسفی کرگور بوده است و حقیقت ایمان را نیز همچون کرگور شوریدگی می داند. به این سخن ویتگنشتاین توجه کنید: «عقل شعوری ندارد برخلاف ایمان که کرگور آن را یک شوریدگی می نامد»<sup>(۲۰)</sup>.

برای تشریح موضع ویتگنشتاین، از تقریر ایمان گریبان آرای وی توسط پارامی از فیلسوفان پیرو او، مانند نورمن مالکوم، پیتر وینچ و دنز فیلیپس<sup>(۲۱)</sup> استفاده کرده ایم.

بگذارید از اینجا آغاز کنیم که باوری مانند باور به «مسیح، همان خدای متجسد است»، توجیه معرفتی (epistemic justification) خود را از کجا می گیرد؟ در این مورد که یک باور، توجیه معرفتی خود را از کجا می گیرد، آرای مختلفی وجود دارد. یک رای بسیار معروف، میناگرووی یا بنیان انگاری کلاسیک است.

بنا بر میناگرووی کلاسیک باورها ۲ دسته یا ۲ طبقه اند؛ یا باورها جزو باورهای پایه اند که چنین باورهایی به اصطلاح سنتی «مبین بنفسه» یا «موجه بنفسه» اند و توجیه خود را از هیچ جامی نمی گیرند بلکه توجیه سر خوداند و یا باورها، باورهایی غیر پایه یا اصطلاحاً مستنتج (derived) یا مشتق اند.

در میناگرووی کلاسیک عموماً باورهای پایه را ۳ دسته می دانند: حسیات (evident to the senses) که از تجربه حسی (perceptual experience) گرفته شده است، مانند: «دشت سبزی روی میرو می است»، دوم گزاره های خطاناپذیر (incorrigible) اند که از حس درون گرفته شده اند؛ مانند: «سرم درد می کند»، (مورد اخیر از اموری است که در منطق قدیم به آن علم حضوری گفته می شد) و آخری هم گزاره های بدیهی (self-evident) است

یعنی گزاره هایی که اگر بر ما عرضه شوند موضوع و محمول آنها را تصور کنیم، شهود (intuition) ما آن گزاره ها را بی هیچ مطالبه دلیلی، تصدیق خواهد کرد، مانند: «گر الف بزرگ تر از ب باشد و ب بزرگ تر از ج، پس الف بزرگ تر از ج است».

دسته دوم، گزاره های غیر پایه یا مستنتج اند. این گزاره ها، «موجه بغیره» یا «مبین بغیره» اند؛ یعنی این گزاره ها برخلاف گزاره های پایه، به خودی خود، موجه نیستند بلکه توجیه خود را از گزاره های دیگر می گیرند و آن گزاره های دیگر نیز یا خود از گزاره های پایه اند و یا بواسطه یا بی واسطه توجیه خود را از گزاره های پایه می گیرند. توجیه معرفتی در میناگرووی کلاسیک، مانند ساختمانی است که پی و پایه آن، گزاره های پایه و خود ساختمان، گزاره های مستنتج اند. علاوه بر این رای در توجیه معرفتی، آرای دیگری نیز وجود دارد مانند میناگرووی معاصر (contemporary foundationalism)، انسجام گرووی (coherentism) و متن گرووی (contextualism).

رای ویتگنشتاین در توجیه معرفتی، بنا بر یک تفسیر، به رای متن گروان نزدیک است. بنا بر متن گرووی، معرفت، حساس به متن (contextualism) است؛ یعنی شرایط صدق (the truth-conditions) یک گزاره و استانداردهای معرفتی (epistemic standards) از یک متن تا متنی دیگر متفاوت است. مثلاً در زبان عرفی، دقت های ششگانه، بی معنی است و شناخت در زبان عرفی، استاندارد خود را دارد اما در زبان فلسفی، ششگانه مهم و معنادار است. از توجه به این نکته معلوم می شود که استانداردهای معرفتی می تواند در یک متن، سهل و ساده باشد (low-standards contexts) و در متنی دیگر، دشوار و دیرپا و حتی محال (high-standards contexts).

متن گریبان کوشیدند تا از طریق این شیوه، به مسئله شکاکیت (skepticism) پاسخ دهند و بگویند شکاکیت، مسئله متن فلسفی یا اگر بخواهیم از تعبیر ویتگنشتاین استفاده کنیم، مسئله بازی زبانی فلسفه است و در بازی زبانی روزمره، جایی ندارد. با این شیوه، متن گریبا به ادله شکاکانه، مانند برهان منخ در خمره (brain-in-vat argument) جایگاه خاص خود را می یخشد و از تسری آن به دیگر متن ها و بازی های زبانی، جلوگیری می کند<sup>(۲۲)</sup>.

ویتگنشتاین نیز به عنوان یک متن گریبا کسی که رای او این گونه تفسیر شده است، معتقد بود که یک باور، توجیه معرفتی خود را از بازی زبانی (language game) و متنی که از آن صادر شده است می گیرد و مثلاً نمی توان بر اساس بازی زبانی و نحوه زیستن (form of life)، به نقد بازی زبانی و نحوه زیستن پرداخت.

برای فهم بهتر رای ویتگنشتاین، به این تمثیل توجه کنید: یک فوتبالیست به دعوت یکی از دوستانش به دیدن بازی هندبال می رود. همان طور که در کنار نشسته است و بازی در ابتدای آن است، ناگهان فوتبالیست میهمان داستان ما، از جایگاه تماشاچیان، برمی خیزد و فریادی زنده این خطاست! تو نباید به دستتان بخورد؛ فقط به پایتان، پایتان را در اینجا چه چیزی رخ داده است؟ حادثه ای که رخ داده این است: قواعد اختصاصی یک نوع بازی (فوتبال)، به قواعد یک بازی دیگر (هندبال)، به خطا تسری داده شده است.

سخن ویتگنشتاین این است که بازی زبانی دین، متفاوت از بازی زبانی علم است و دین را به محک علم برندن، مانند خطا گرفتن از هندبال نیست؛ بر اساس قواعد خاص فوتبال است. به نظر ویتگنشتاین، توضیح جایی پایان می پذیرد و جایی که پایان می پذیرد، جایی است که برای

توضیح به مفاهیم و تصدیقات مسلم در یک متن یا بازی زبانی ارجاع داده می‌شود. مالکوم، در توضیح رای ویتگنشتاین این‌گونه می‌نویسد: «در زندگی سکولار، هنگامی که چیزی ناراحت کننده روی می‌دهد و این تقاضا برای توضیح به وجود می‌آید که چرا چنین چیزی روی داده، ممکن است شخص بگوید: «این بی‌معنی است که جست‌وجو را برای توضیح ادامه دهیم، ما با حقیقتی روبه‌رو هستیم که لاجرم باید آن را بپذیریم: این چیزی است که هست، همین!» کلمات «این خواست خداوند بود»، محتوای دینی بسیاری دارد اما شبیه جمله «این چیزی است که هست» از نیرویی منطقی نیز برخوردار است. در واقع هر دو عبارات از ما می‌خواهند که پرسش «چرا؟» را متوقف کنیم و در عوض حقیقت را بپذیریم.<sup>(۲۲)</sup> توضیح، در بازی زبانی سکولار یا گفتن «این چیزی است که هست» تمام می‌شود و در بازی زبانی دین یا گفتن «این خواست خداست» و هر دو جمله به دلیل انکایشان به بازی زبانی ای که از آن صادر شده‌اند، موجه‌اند.

نکته مهم اینجاست که خود بازی زبانی، چیزی است که نمی‌تواند مورد سؤال قرار گیرد؛ به تعبیر دستوری ویتگنشتاین: «به بازی زبانی به‌عنوان چیزی بنیادین بنگرید»<sup>(۲۳)</sup>. پس ویتگنشتاین، برون‌گرا-به‌معنایی که در ابتدای این نوشتار در معنای عقل گفتیم- نیست یعنی معتقد است دین نیز به چیزی غیردینی و مستقل از دین برای توضیح خود ندارد. دین، خودبسنده است زیرا یک بازی زبانی است و بازی زبانی، توجیه خود را از جایی نمی‌گیرد بلکه امری بنیادین است.

توجه به این نکته هم مهم است که ویتگنشتاین برای ادله اثبات وجود خدا ارزشی قائل نبود و اصولاً با عقلانی کردن دین، میانهای نداشت. به نظر او دین بیشتر نحوه‌ای زیستن و عمل است تا نظریه. و امری است که توجیه باورهای خود را از همین نحوه زیستن می‌گیرد نه از استدلال مستقل از آن.

در باره این رای چه می‌توان گفت؟ به نظر می‌رسد اگر بتوان از حقایق عام زبان‌شناختی (general linguistic truths) دفاع کرد، حقایق عامی که از این متن به آن متن، تغییر نمی‌کند و همچنین، اگر بتوان دفاع کرد که بازی‌های زبانی‌ای وجود دارد که مخصوص سنجش، توصیف و آزمودن بازی‌های زبانی دیگر است، آنگاه متن گروهی به مثابه نظریه‌ای در باب توجیه معرفتی و نظریه بازی‌های زبانی به مثابه تفسیری از دین، قابل دفاع نخواهد بود.

از این گذشته، حتی اگر پذیرفتی باشد که عمل دینی بر باورهای متافیزیکی دینی مقدم است، آنگاه این کاری ممکن و معقول است که از مجموعه آن اعمال دینی، مانند نیایش، تمرکز، دعا و مجموعه‌های باور را استخراج کرد و آنگاه سؤال از صدق این مجموعه باور، امری معقول و پذیرفتنی است.

نورمن مالکوم، معتقد است «ایمان به خدا» (to believe in God) بدون باور به اینکه «خدا وجود دارد» (that God exists) معنی‌دار است. در حالی که به نظر می‌رسد باور داشتن به اینکه خدا وجود دارد، مقدم بر ایمان به خداست.<sup>(۲۴)</sup>

ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی را بر اساس یک تفسیر، می‌توان نحوه‌ای از نواقح‌گرایی دینی (religious non-realism) دانست. بنابراین رای، باورهای دینی، درباره امر آفاقی چیزی نمی‌گویند و مثلاً نیایش به درگاه خدا متضمن باور به خدا نیست بلکه صرفاً نوعی عمل دینی است. در حالی که به نظر می‌رسد دست کم خود متدینان چنین تلقی‌ای از باورهایشان ندارند. چنین تلقی‌ای از ایمان دینی شاید تنها بر برخی از ادیان مدرن در غرب قابل اطلاعی باشد اما بعید به نظر می‌رسد که بر ادیان کهن، خصوصاً ادیان

سامی، به سادگی قابل حمل باشد.

**پلاتینیکا:** توضیح رای پلاتینیکا را ابتدا باید از نقد او بر میناگروی آغاز کرد. مطابق میناگروی که توضیح آن در بخش ویتگنشتاین گذشت، «باوری موجه است که یا پایه باشد و یا با استفاده از روش‌های مقبول استنتاج منطقی، از باورهای پایه استنتاج شود».

پلاتینیکا ۲ اشکال به این رای بسیار مشهور، کهن و وسیعاً پذیرفته شده، وارد می‌آورد. اشکال اول این است که اگر معیار میناگروی سنتی یا کلاسیک درست باشد، آنگاه بسیاری از باورهای رایجی که در آن چون و چرا نمی‌کنیم، غیرعقلانی خواهد بود؛ مانند باورهای ما در مورد افرادی غیر از خودمان و باورهایی در مورد زمان گذشته. پلاتینیکا مثال می‌زند که ایسن باور که «من امروز ظهر نهار خوردم»، مبتنی بر هیچ کدام از معیارهایی که برای موجه و معقول بودن باور اقامه شده است، نیست یعنی نه خطاناپذیر است، نه از حسیات است و نه بدیهی است و نه با استفاده از روش‌های مقبول استنتاج منطقی از گزاره‌های پایه استنتاج شده است. با وجود این، ما خودمان را در باور داشتن به این گزاره که «امروز ظهر نهار خوردم» بر اساس اصلی که به آن «اصل آسان‌باوری» (principle of credulity) گفته می‌شود، موجه و معقول می‌دانیم.

اصل آسان‌باوری به این معنی است که ما به طور طبیعی به باورهایی که از حافظه و دیگر قوای ادراکی مان صادر می‌شود اعتماد می‌کنیم مگر اینکه قریبنه‌ای بالفعل بر عدم اعتماد به آنها، برای ما پدیدار شود. اما نتیجه به کار بردن معیار میناگروی کلاسیک در توجیه معرفتی، این است که باور آوردن به این باورهای رایج، معقول و موجه نیست. اشکال دوم و مهم‌تر به میناگروی کلاسیک این است که میناگروی کلاسیک، «خودمتناقض» (self-referentially incoherent) است. یعنی خود این گزاره که «باوری موجه است که یا پایه باشد و یا با استفاده از روش‌های مقبول استنتاج منطقی، از باورهای پایه استنتاج شود»، خود نه پایه است و نه با روش‌های مقبول استنتاج منطقی از گزاره‌های پایه استنتاج شده است. این گزاره در ارجاع به خود، ناسازگار است.

ممکن است در پاسخ به این اشکال گفته شود که همه گزاره‌های کلی، خودارجاع (self-referential) نیستند. برای اینکه ببینیم این گزاره‌ها خودارجاع‌اند یا نه، باید به جهان‌مقال (universe of discourse) آنها توجه کرد؛ مثلاً اگر کسی بگوید «همه چیز در تغییر است»، نمی‌توان بدون تلاش برای فهم جهان‌مقالی که این گزاره از آن صادر شده است، گفت «پس خود این جمله چه؟» چون ممکن است مقصود صاحب این گزاره این بوده باشد که هیچ کدام از اشیای موجود در عالم همیشه به یک قرار باقی نخواهد ماند بلکه در تطور و تغییر همیشگی است. اما خود جمله «همه چیز در تغییر است» از «اشیای عالم» نیست بلکه یک «گزاره» است. به تعبیر دیگر، حکمی که این گزاره صادر می‌کند، ناظر به امری است که خود این گزاره شامل آن امر نمی‌شود.

درباره این نکته می‌توان گفت درست است که برخی از گزاره‌های کلی، خود شامل خویش نمی‌شوند اما برخی دیگر می‌شوند، یعنی عالم مقالشان طوری است که خودارجاع‌اند. گزاره‌ای که میناگرایان برای باور موجه و معقول، ارائه دادند، اتفاقاً جزو گزاره‌های خودارجاع است. چرا؟ چون این گزاره در مورد معیار موجه بودن «گزاره»ها سخن می‌گوید و خود این معیار هم، یک گزاره است، پس شامل خودش هم می‌شود. یعنی خودش نیز به‌عنوان یک گزاره در صورتی موجه است که معیار موجه بودن گزاره‌ها را رعایت کند و معیار موجه بودن گزاره‌ها به ادعای میناگروان کلاسیک، گزاره‌ای است که خود این

گزاره، دارای معیاری که بیان می‌کند، نیست. بر این اساس، مسئله به این صورت در خواهد آمد که اگر این گزاره درست است، بر اساس آن، این گزاره درست نیست که تناقض است و اگر این گزاره درست نیست، پس سخن آنها نقض شده است.

اشکال پلاتینیکا به میناگروی، به خروج او از میناگروی به‌طور کل نمی‌انجامد بلکه تنها به خروج از میناگروی سنتی می‌انجامد؛ یعنی این ادعا که تنها ۳ دسته باور می‌توانند باورهای پایه باشند. او معتقد است که باورهای دیگری هم می‌توانند باور پایه باشند؛ مانند باور «خدا وجود دارد». ممکن است گفته شود باورهایی که در میناگروی کلاسیک، گزاره پایه بودند، ریشه در امری داشتند؛ یکی ریشه در تجربه حسی داشت، دیگری ریشه در حس درون داشت و دیگری ریشه در شهود داشت؛ هیچ کدام از آنها دل‌خواهی و گزاره (arbitrary) گزاره پایه قرار داده نشده بودند.

در پاسخ می‌توان گفت قائلین به معرفت‌شناسی اصلاح شده معتقدند که گزاره «خدا وجود دارد» گزاره‌ای پایه است، یعنی از هیچ گزاره دیگری استنتاج نشده است اما پایه قرار دادن این گزاره، گزاره نیست بلکه ریشه در تجربه دینی (religious experience) دارد. همچنان که تجربه حسی، باور من به «دشت سبزی مقابل من است» را موجه می‌کند، تجربه دینی نیز باور من به گزاره «خدا وجود دارد» را موجه می‌سازد.

ممکن است گفته شود تجربه حسی یا تجربه دینی بسیار متفاوت است. در پاسخ می‌توان گفت این تفاوت ممکن است در جنس مدرک (امر ادراک شده) باشد و گر نه محتمل است که ساخت تجربه دینی و تجربه حسی، مشابه باشند یعنی در هر دو با ۳ چیز مواجه باشیم؛ مدرک (ادراک‌کننده)، مدرک (ادراک‌شده) و پدیدار (آنچه بر ساحت‌آگاهی ادراک‌کننده آشکار می‌شود).

ممکن است گفته شود از کجا می‌توان فهمید که پدیدار در تجربه دینی حتماً از امری حکایت می‌کند و توهم و تخیل نیست؟ در پاسخ می‌توان گفت در تجربه حسی علی‌الاصول می‌پذیریم که پدیدار ما از مدرک حکایت می‌کند و صرفاً این قید مهم است که برساخته ذهن ما نیست؛ زیرا در صورت عدم پذیرش این سخن، مشکله جهان مستقل از ذهن پدید می‌آید و ما شکاک

خواهیم شد اما ما وجود امری مستقل از ذهن که عامل ایجاد پدیدار است را می‌پذیریم و این پذیرش، موجه و معقول است. در تجربه دینی نیز می‌تواند همین‌طور باشد.

ممکن است گفته شود تجارب حسی آدم‌ها، در صورتی که حواس آنها سالم باشد، تفاوت عظیمی با هم ندارد اما تجارب دینی آدم‌ها، تفاوت‌های عظیم و پرشدنی‌ای با هم دارند. مثلاً چگونه می‌توان تجربه دینی بود را با تجربه دینی مسیح، جمع کردنی دانست؟ آیا این تفاوت عظیم، ما را به ناتوانی تجربه دینی در موجه‌ساختن باور دینی، رهنمون نمی‌کند؟

در پاسخ می‌توان گفت در تجارب حسی یا به تعبیر بهتر، در تفسیر تجارب حسی نیز میان صاحبان آن تجربه اختلاف روی می‌دهد. مثلاً ۲ نفر در بیابان چیزی را از دور می‌بینند که در نظر یکی به آب و در نظر دیگری به سراب تفسیر می‌شود.

در پاسخ به این نکته ممکن است گفته شود که تفاوت برداشت‌ها از تجربه حسی، اولاً قابل رفع است (در مثال مذکور، می‌توان به نقطه مورد نظر در بیابان رفت و دید چه کسی درست می‌گوید) و ثانیاً چندان عظیم و متناقض‌نما نیست، در حالی که تفاوت تجربه‌های دینی اولاً رفع‌شدنی نیست، چون دست کم در این جهان، درستی آن آزمون‌پذیر نیست، ثانیاً آن چنان عظیم و در مواردی متناقض‌نماست که نمی‌تواند ما را در باور به آن موجه کند.

در پاسخ به این نکته می‌توان گفت اولاً تجارب دینی بسا وجود تفاوت‌های زیادی که دارند، دارای شباهت‌هایی نیز هستند. ادعا شده است که تجارب دینی افراد در فرهنگ‌ها و ادیان



دین و فلسفه

۱۱



مختلف و در زمان ها و مکان های متفاوت، در عین تفاوت هادارای هسته مشترک است که پارهای از فیلسوفان دین، کوشیده اند آن هسته مشترک را به شیوه استقرایی فهرست کنند.<sup>(۳۶)</sup>

مثلا یکی از نقاط مشترک تمام این تجارب دینی این است که طبیعت گرای (naturalism) باطل است؛ یعنی این انگاره که جهان تنها در بعد مادی خلاصه می شود.

نکته دیگر آنکه تفاوت تجربه های دینی می تواند به سبب پیچیدگی و راز آلودگی امر مدرک باشد. برای توضیح این نکته به این مثال توجه کنید: وقتی در یک شب بارانی و مه آلود، کسی از دور می آید تشخیص اینکه او چه کسی است، بر افرادی که در فاصله معینی از او قرار دارند، سخت خواهد بود. معقول نیست گفته شود چون این افراد در تشخیص اینکه آن فرد چه کسی است، اختلاف دارند، پس ادراک حسی آنها بی اعتبار است. مسئله می تواند این گونه باشد که ادراک حسی آنها در حد برد و توانی که دارد، آنها را در تشخیص آن فرد یاری می رساند اما ادراک حسی آنها اکنون در «وضعیتی» قرار دارد که نمی تواند مدرک را به خوبی ادراک کند؛ اگر آنها در یک روز آفتابی قرار داشتند، شاید به راحتی می توانستند فرد را از همان فاصله تشخیص دهند. درست به همین منوال، ممکن است خداوند امر مدرکی باشد که در نهایت راز آلودگی و پوشیدگی باشد و شاید به همین دلیل است که تجربه صاحبان تجربه دینی از خداوند، به وضوح و کم اختلافی هنگامی که در حال از سر گذراندن تجربه حسی اند، نیست. به تعبیر دیگر، این لزوما بی اعتباری تجربه دینی نیست که موجب تفاوت به ظاهر عظیم میان صاحبان تجربه دینی شده است بلکه پوشیدگی و پیچیده بودن امر مدرک نیز می تواند علت آن در نظر گرفته شود.

رای معرفت شناسان اصلاح شده در باب باور به خدا، عموما تلاشی برای ارائه روایتی فلسفی از نظریه کالوین، یکی از پدران پروتستانتیسم مسیحی، موسوم به «نظریه حسن الهی» ("sensus divinitatis" doctrine) است.<sup>(۳۷)</sup>

بنابر رای این گروه خداوند آدمیان را طوری سرشته است که طی شرایط خاصی نسبت به او، شناخت حاصل کنند.

شباهت ها و تفاوت های رای پلانتینگا و ویتگنشتاین<sup>(۳۸)</sup> نقطه اشتراک رای دین شناسختی پلانتینگا و ویتگنشتاین، نفی برون گروی است اما نفسی برون گروی در پلانتینگا از نقد مینا گروی سنتی و جایگزین کردن آن با مینا گروی بزادان شناختی (theistic foundationalism) برمی خیزد اما در ویتگنشتاین از موضوعی راهیکال تر برمی خیزد: نظریه بازی زبانی و شیوه زیستن گذشته از این، نفی برون گروی در پلانتینگا تنها نفی برون گروی در توجیه معرفتی است اما در ویتگنشتاین به معنی نفی برون گروی در معنا و فهم نیز هست. یعنی بنا بر نظر ویتگنشتاین، کسی که در بازی زبانی دین و شیوه زیستن دینی، نمی زند، اصولا از فهم مفاهیم دینی قاصر خواهد بود و از سوی دیگر، فردی که در بازی زبانی دین و شیوه زیستن دینی قرار دارد برای فهم مفاهیم دینی احتیاج به مفاهیمی بیرون از بازی زبانی دین و شیوه زیستن دینی ندارد.

یک سؤال بسیار مهم در باره رای پلانتینگا و رای ویتگنشتاین این است که آیا این ۲ رای، پرسش درجه دوم (second-order question) در معقولیت باور دینی را به رسمیت می شناسند؟ پلانتینگا، پرسش درجه دوم را به رسمیت می شناسد اما ویتگنشتاین خیر. ویتگنشتاین، طرح چنین پرسش هایی را نسلانه سوبر داشت نسبت به باور دینی می داند. بنا بر یک تفسیر رایج از نظر او، سنجه معرفت شناختی ای وجود ندارد تا

بازی زبانی دین به محک آن برود. در نتیجه بنا بر ایمان گرای ویتگنشتاین، دین به طور کامل نسبت به ملاحظات برون دینی، انتقادناپذیر (invulnerable) خواهد شد مگر در مقابل این پرسش که «با دین نقشی در زندگی ما دارد؟» اما پلانتینگا معتقد است که مؤمن باید به اشکالاتی که به خدا باوری می شود، پاسخ دهد و از معقولیت رای خود دفاع کند و درست به همین دلیل، خود پلانتینگا، به برهان شر توجه دارد و دفاعیه مبنی بر اختیار خود را علیه برهان شر اقامه می کند اما ویتگنشتاین و ویتگنشتاین ها هیچ التفاتی به براین علییه وجود خداوند ندارند.

نگاه این ۲ فیلسوف به الهیات طبیعی هم با یکدیگر متفاوت است. پلانتینگا معتقد است گرچه الهیات طبیعی برای معقولیت باور دینی ضرورت ندارد اما می تواند برای تقویت ایمان مؤمن به کار آید اما ویتگنشتاین و پیروان اش معتقدند الهیات طبیعی برای توجیه باور دینی به حقایق بیگانه با مذهب متوسل می شود و این خودبنیادی دین را به مخاطره می اندازد.

پلانتینگا تصریح می کند که خدا باوری بر اساس روشنائی عقلی است و ایمان گرایانه نیست: «این نگرش معرفت شناس اصلاح گرا، به حق، تعبیری از ایمان گرای نیست»<sup>(۳۹)</sup>. او اصل باور به وجود خدا را بر اساس عقل موجه می سازد اما بقیه باورهای دینی را مانند اینکه خدا را مسیح، حلول کرده است، از روی ایمان می پذیرد.

### ایمان گرای در ایران معاصر

در میان متفکران معاصر ایرانی، به طور مشخص برخی از آرای عبدالکریم سروش (۱۳۲۴) را می توان تلاشی شبیه ایمان گرایانه برای دفاع از خدا باوری دانست. سروش در گفتگو با جان هیک، تصریح می کند که ادله باور به خدا را بررسی کرده و هیچ کدام از آنها را قانع کننده نیافته است و معتقد است ادله اثبات وجود خدا «حداکثر کاری کمی کنند اما امکان پذیر نمودن وجود خداست»<sup>(۴۰)</sup>. پس او از عقل بیش از امکان پذیر کردن وجود خدا توقعی ندارد. سروش در سخنرانی ای موسوم به «حکمت یونانیان و حکمت ایمانیان»، به این نکته اشاره می کند که پروژه عقلانیت (rationality) خود، عقلانی نیست. به تعبیر دیگر، ما نمی توانیم دلیلی عقلانی بر قبول خود عقلانیت بیابیم، زیرا اقامه هر دلیل عقلانی بر موجه بودن قبول عقلانیت، به معنی فرض گرفتن عقلانیت برای اثبات خود آن است و این چیزی جز دور مصرح که باز عقلا باطل است، نیست. ما تنها به عقل، اعتماد می کنیم و آن را بی دلیل (نظری و نه کار کردی) برمی گزینیم؛ به تعبیر دیگر، ما به عقل، ایمان (به معنی اعتماد بدون دلیل نظری) می آوریم. سروش مثال های دیگری هم بر بی دلیلی برخی از باورهای موجه ما می زند که شبیه مثال های پلانتینگا و نورمن مالکوم است؛ مثال هایی مانند «جهان مستقل از ذهن وجود دارد» و «جهان حقیقه قبل به وجود نیامده است»<sup>(۴۱)</sup>. سروش سپس پیشنهاد راهیکال خود را مطرح می کند: چرا فقط عقل را انتخاب کنیم؟ چرا فقط به عقل ایمان بیابیم؟ او بیان می کند که چنین انحصار گرای در انتخاب کردن، خود غیر عقلانی است پس «بهتر آنکه خود عقلانیت را یک انتخاب بدنام و دستمان را نیز در مقام انتخاب گشوده بگیریم»<sup>(۴۲)</sup>. انتخاب پیشنهادی سروش، برای ایمان آوردن به پیروی از عارفان مسلمان، «ایمان به عالم بی صورتی» است؛ «عالم بی صورتی خوراک عقل نیست؛ خوراک آن چیزی است که شیخ بهایی آن را حکمت ایمانیان می خواند. یعنی چیز دیگری در این عالم هست که ما آن را عالم بی صورتی می نامیم و بزرگان ما هم از آن یاد کرده اند و شما از طریق ایمان یا عشق می توانید به آن نزدیک شوید»<sup>(۴۳)</sup>. عبارتی که عینا از سخنان سروش نقل شده، به نظر کاملا صنفی اصالت ایمانی و ایمان گرایانه دارد. سروش می گوید که عقل، از درک و تقرب به امر بی صورت

که تعبیر عرفانی ای از همان خداست؛ عاجز است. امر بی صورت را تنها می توان با عشق و ایمان درک کرد و به آن نزدیک شد. هر چند سروش با توسع دادن به معنای عقل چنین انتخابی را عقلانی می داند اما به نظر می رسد که قرار دادن درک امر بی صورت بر دوش ایمان و معزول دیدن عقل متعارف (به تعبیر سروش، عقل یونانی) از درک آن، در نهایت به قیمت مصون ماندن آن انگاره از نقدهای عقل فلسفی تمام خواهد شد. سروش خود از این نکته آگاه است و پاسخ او این است که عقل، خود را بالا بکشد تا امر بی صورت را مجال نینگارند؛ «ما یک پیر روشن بینی، ذاتی سز می رسد و می گوید: چون بالاتر از عقل تو است آن را محال می بنداری، عقل خودت را بالا بکش تا آن را محال نینداری»<sup>(۴۴)</sup>. این دقیقا اصالت قائل شدن برای ایمان در کنار عقل و بلکه فوق عقل متعارف است. این انگاره، به ایمان یا عشق که جوهر هر دور واحد می داند، نگاهی همچون منبع مستقل معرفت شناختی دارد. ♦

### پی نوشت ها

- ۱- «ساسا ایمان در قلمرو ادبانی دید آمده است که خودشان را به نوعی به وحی مستند کرده اند به همین دلیل در ادیان هند و خاور دور، موضوعی به نام «ایمان» وجود ندارد و حتی پارای از مفسران آن ادیان با «ایمان» مخالفت هم می کنند». کبان، سال دهم، شماره ۵۲، خرداد-تیر ۷۹، «پرواز در ابرهای ندانستن»، گفتوگو با محمد مجتهد شبستری، ص ۱۰.
- ۲- به عنوان نمونه به این حدیث، منقول از امام علی (ع)، توجه کنید: «لأن عقله لا یمنع من عقابته الامن فلا یمنع عقله من عقابته» زیرا چنانچه از دین، چنانچه از امنیت است و زندگی با هراس، گوارا نباشد اصول کلی، شیخ کلینی، باب عقل و جهل، حدیث سیام.
- ۳- برخی از منابع موجود در فارسی برای آشنایی با عقل گرای عقل و اعتقاد دینی، در آمدی بر فلسفه دین، مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشتناخ، دیوید بازینجر، ترجمه احمد (آرش) نراقی و ابراهیم سلطانی، نشر طرح نو، فصل سوم، ایمان و عقل.
- ۴- برخی خیام شاعر و خیام فیلسوف را ۲ نفر دانسته اند. اگر این گونه باشد، منظور ما خیام شاعر است نه خیام فیلسوف. زیرا خیام فیلسوف، قائل به همان عقل گرای حکاکتری بوده است. به عنوان نمونه به این بیانی خیامی توجه کنید: چون نیست حقیقت و یقین اندر دست / انتوان به امید شک همه عمر نشست
- ۵- هین تا نهیم سافر با ده ز دست / در بی خیری مرد چه هشیار و چه مست.
- ۶- عقل و اعتقاد دینی، در آمدی بر فلسفه دین، مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشتناخ، دیوید بازینجر، ترجمه احمد (آرش) نراقی و ابراهیم سلطانی، نشر طرح نو، ص ۷۹.
- ۷- «Reason and Belief in God», in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), Faith and Rationality: Reason and Belief in God (Notre Dame: University of Notre Dame Press), p 87, quoted in: "fideism", Richard Amesbury "Stanford encyclopedia of philosophy": <http://plato.stanford.edu/>.
- ۸- «این فیلسوفان افیلسوفان معتقد به معرفت شناسی اصلاح شده ایمان گرا [ ] نیستند؛ یعنی اعتقالات بنیادین هر فرد را مصون از ارزیابی عقلانی نمی دانند.» عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۲۴.
- ۹- ایمان گروی (نظریات کرکوتور، ویتگنشتاین و پلانتینگا)، رضا اکبری، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، زمستان ۸۴، ص ۱۴.
- ۱۰- عقل و ایمان، آوین پلانتینگا با مقدمه نیکولاس ولترستورف، ترجمه بهناز صفری، نشر اشراق، چاپ اول، قم، ۱۳۸۱، صص ۱۷۳ و ۳۱۰.
- ۱۱- ترجمه فارسی کتاب مقدس (عهد عتیق و جدید)، انتشارات ایلام، بریتانیا، چاپ سوم، ۲۰۰۲، صص ۱۳۱۶-۱۳۱۵.
- ۱۲- برای آشنایی مختصر با نقدهای مسیحیت کاتولیک بر ایمان گرای و همچنین تاریخچه مخالفت رسمی مسیحیت کاتولیک با این ایده می توان به مدخل fideism در دایره المعارف کاتولیک (Catholic encyclopedia)

www.newadvent.org. مراجعه کرده این آدرس: Louis P. Pojman (2001), The ethics of belief, in: What can we know? Wadsworth, pp. 301-317.

- ۱۳- برای آشنایی با پیشینه اسلامی برهان شرطنبندی فیلسال، بخش اول این مقاله می تواند سودمند باشد: برهان شرطنبندی، حسین یوسفیان، فصلنامه نقد و نظر، سال هشتم، شماره اول و دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۲، ص ۲۵۹ به بعد.
- ۱۴- برای آشنایی بیشتر با این رای، می توان به آثار مصطفی ملکیان (۱۳۳۵) مراجعه کرد؛ خصوصا فصل ۱ از یک کتاب هنوز منتشر نشده وی کاملا به موضوع مورد بحث ما مربوط است: «در رهگذر یاد و نگهدارنده» مقاله - زندگی اصیل (جستاری فلسفی - اخلاقی) و همچنین مقاله: زندگی اصیل و مطالبه خلیل.
- ۱۵- انفسی بودن حقیقت است. سورن کرکوتور، ترجمه مصطفی ملکیان، اکنون در: سیری در سپهر جان (مقالات و مقالاتی در منویست)، ترجمه مصطفی ملکیان، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۲۰.
- ۱۶- همان، صص ۲۷ و ۳۸.
- ۱۷- از این بحث تحت عنوان «خلاق باور» یاد می شود؛ اینکه آدمی به عنوان فاعل شناسا وظیفه اخلاقی دارد که برای باورهای خود در پی توجیه (justification) باشد، در میان معرفت شناسان و فیلسوفان اخلاق محل مناقشه و بحث بوده است. برای آشنایی با این بحث ها می توانید به این اثر مراجعه کنید.
- ۱۸- انفسی بودن حقیقت است، ص ۴۷.
- ۱۹- همان، ص ۴۵.
- ۲۰- دیدگاه دینی ویتگنشتاین، نورمن مالکوم، نقد و بررسی از پیتر ویچ، ترجمه علی زاهد، نشر گام نو، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۳۶.
- ۲۱- توجه به این نکته بایسته است که رای طرفداران و تفسیر برکنندگان ایمان گرای ویتگنشتاینی با یکدیگر تفاوت هایی نیز دارد. مثلا فیلیپس در عین تقریر گرایانه از دیدگاه دینی ویتگنشتاین بر اساس نظریه بازی زبانی او، معتقد است «گرچه ویتگنشتاین بر تمایز میان بازی های زبانی تاکید کرده است، اما در باب ارتباط میان آن ها سخن گفته است».
- ۲۲- 22 - Mark Addis, D.Z. Phillips, fideism in Wittgenstein's mirror, in Wittgenstein and Philosophy of Religion, ed. Robert L. Arrington & Mark Addis. London and New York: Routledge, p. 93.
- ۲۳- برای اساس باید بگوییم که روایت مساز از دیدگاه دینی ویتگنشتاین بیشتر مبتنی بر روایت مالکومی از آن است.
- ۲۴- برای آشنایی بیشتر با متن گروی در معرفت شناسی و نقدهای وارد شد بر آن، می توان به مدخل contextualism در دایره المعارف اینترنتی فلسفه مراجعه کرده این آدرس: <http://www.iep.utoronto.ca/contextu/>.
- ۲۵- دیدگاه دینی ویتگنشتاین، صص ۱۱۸ و ۱۱۹.
- ۲۶- "Philosophy of religion", Charles Taliaferro, Stanford encyclopedia of philosophy.
- ۲۷- نمونه ای از تلاش برای جمع آوری نقاط مشترک تجارب دینی در سنت های مختلف را ببینید: فلسفه دین در قرن بیستم، چارلز تالیافرو، ترجمه آتشالله رحمتی، نشر سپهر روی، تهران، ۱۳۴۴، ص ۴۴۵.
- ۲۸- James F. Bennett (2003). "Reformed Epistemology and the Rationality of Theistic Belief" in God Matters, ed. Ray Martin and Chris Bartram. New York: Longman; p 220.
- ۲۹- برای فهم تشابه ها و تفاوت های رای ویتگنشتاین و ویتگنشتاین ها، خصوصا دز. فیلیپس، نورمن مالکوم و پیتر ویچ در باب دین با رای فیلسوفان متعلق به معرفت شناسی اصلاح شده، خصوصا پلانتینگا از این منبع سود برده شده است: Paul Helm, (2004). "Wittgensteinian Religion and Reformed Epistemology" in Wittgenstein and Philosophy of Religion, ed. Robert L. Arrington & Mark Addis. London and New York: Routledge.
- ۳۰- عقل و ایمان، همان، ص ۲۱۰.
- ۳۱- فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره دوم، پاییز ۱۳۸۴، ص ۵۴.
- ۳۲- برای آشنایی بیشتر با باور هایی که در دلش آنها ما خواهیم اما دلیلی به نفع آنها نداریم، بنگرید به بی دلیلی باور، نورمن مالکوم، ترجمه احمد رضا جلیلی، در فصلنامه نقد و نظر، سال هفتم، شماره یکم و دوم، زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰، ص ۱۰ تا ۱۱.
- ۳۳- حکمت یونانیان و حکمت ایمانیان، عبدالکریم سروش، در: فصلنامه نافذ، سال اول، شماره اول، اسفند ۱۳۸۲، صص ۱۵۳ و ۱۵۴. متن مکتوب این سخنرانی علاوه بر این منبع در بخش مقالات فارسی سایت دکتر عبدالکریم سروش نیز قابل دسترسی است؛ به این آدرس: [www.drseroush.com](http://www.drseroush.com)
- ۳۴- همان، ص ۱۵۶.
- ۳۵- همان، ص ۱۵۷.