

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.20, No.4, Winter 2021, Ser. 77,
PP: 127-150, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2008-9481

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۰، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۷۷،
صفحات ۱۲۷-۱۵۰، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۹۴۸۱-۲۰۰۸

Reliability of Cognitive Faculties: A Critic on Plantinga's View on Atheist Naturalism

Ahmad Ebadi*

Maryam Salehi**

Abstract

In the naturalism and evolutionism context, the ultimate objective and function of cognitive faculties is adaptation, survival and reproduction. Our cognitive faculties are not developed to generate true beliefs, therefore, but to have adapt behavior. Alvin Plantinga is not at ease with naturalism idea. To him, the problem with naturalism is the non-existence of proper understanding on the manner by which the belief and behavior are interrelated, thus, he concludes that the reliability of cognitive faculties are founded on low naturalistic evolutionism; because any alleged argument against these faculties, first, requires reliable perceptual faculties and next, if we realize lack of reliability in these faculties we developed self-defeating belief, consequently, in both the cases naturalism face criticism. Plantinga's criticism on naturalism view as to reliability of cognitive faculties has made some philosophers encounter problems like: 1) high probability of interrelating casual belief and behavior, 2) argument based on personal incredulity, 3) lack of distinction between reflective and non-reflective knowledge, 4) finding independent evidence for reliability as to escape self-defeating, 5) the external status of mental states and 6) the problem of circle. To the authors here, except the problem of circle, Plantinga has been able to find proper answer for the rest of five problems. The objective here is to analyze, complete, expand and criticize Plantinga's notion in rejecting the atheistic naturalism through the ability to secure cognitive faculties to unveil consistency of the new scientific findings with religious beliefs.

Key Words: Cognitive Faculties, Atheistic Naturalism, Theory of evolution, Epiphenomenalism, Methodology of Religious study, Plantinga.

* Associate professor of philosophy and Islamic Theology at university of Isfahan (Corresponding Author). ebadiabc@gmail.com

** M.A. of Logic of understanding of Religion, University of Isfahan. maryamsalehi313@yahoo.com

Date of Receive: 1/7/99

Date of Accept: 6/11/99

اعتبارپذیری قوای شناختی؛ نقد پلنتینگا بر طبیعت‌گرایی خداناباورانه

احمد عبادی*

مریم صالحی**

چکیده

از نظر طبیعت‌گرایی و تکامل‌باوری، هدف و کارکرد نهایی قوای شناختی، سازگاری، بقا و تولید مثل است. لذا، قوای شناختی ما نه برای تولید باورهای صادق، بلکه برای رفتار سازگار به‌وجود آمده‌اند. آلون پلنتینگا با این انگاره‌ی طبیعت‌گرایی مشکل دارد. از نظر او، اشکال اصلی طبیعت‌گرایی آن است که درک درستی از نحوه‌ی ارتباط بین باور و رفتار را ندارد و اصولاً چنین ارتباطی را رد می‌کند. پلنتینگا با بررسی و نقد پنج دیدگاه طبیعت‌باور درباره‌ی ارتباط بین باور و رفتار، نتیجه می‌گیرد که اعتبارپذیری قوای شناختی بنابر تکامل‌باوری طبیعت‌گرایانه، پایین است و چون هر استدلالی علیه این قوا اقامه شود، نخست، نیاز به اطمینان‌بخشی قوای ادراکی دارد و دوم، اگر هم به عدم اعتمادپذیری این قوا برسیم، باوری خودشکن ایجاد کرده‌ایم، در هر دو صورت، طبیعت‌گرایی با انتقاد مواجه است. نقد پلنتینگا بر دیدگاه طبیعت‌گرایانه در اعتبار قوای شناختی از سوی برخی از فلسفه‌دانان با اشکالاتی مواجه شد که عبارتند از: ۱. بالا بودن احتمال ربط علی باور با رفتار، ۲. استدلال مبتنی بر ناباوری شخصی، ۳. عدم تمایز میان معرفت تأملی و غیرتأملی، ۴. یافتن شواهد مستقل برای اعتبارپذیری به‌منظور فرار از خودشکنی، ۵. خارجی بودن جایگاه حالات ذهنی و ۶. مشکل دور. ما معتقدیم غیر از اشکال دور، پلنتینگا به‌درستی توانسته پاسخ مناسبی برای هر یک پیدا کند. هدف این نوشتار، تحلیل، تکمیل، توسعه و نقد دیدگاه پلنتینگا در رد طبیعت‌گرایی خداناباورانه از طریق قابلیت اطمینان‌بخشی قوای شناختی است تا سازگارپذیری یافته‌های علم جدید با باورهای دینی را نشان دهیم.

واژگان کلیدی: قوای شناختی، طبیعت‌گرایی خداناباورانه، نظریه‌ی تکامل، شبه‌پدیدارگرایی، روش‌شناسی دین‌پژوهی، پلنتینگا.

۱. مقدمه

در فلسفه‌ی معاصر، طبیعت‌گرایی^۱ معنای چندان مشخصی ندارد. کاربرد امروزی آن، در مناقشات نیمه‌ی نخست قرن گذشته ریشه دارد. در نظر فلسفه‌دانان طبیعت‌گرا، فلسفه ملزم است تا هرچه بیشتر، خود را با علم همگام کند. آن‌ها استدلال می‌کردند که منشأ دانش مدرن، صرفاً طبیعت است و هیچ امر دینی (امر فراطبیعی) در خود ندارد و برای تحقیق در تمام حوزه‌های واقعیت، از جمله روح انسانی، باید روش علمی را به کار برد. براین اساس، طبیعت‌گرایی را می‌توان به دو جزء هستی‌شناختی و روش‌شناختی تقسیم کرد. بر مبنای جزء هستی‌شناختی، واقعیت هیچ جایی برای موجود فراطبیعی یا روح‌گونه ندارد؛ واقعیت به طبیعت منتهی می‌شود و هیچ چیز فراطبیعی در آن جای ندارد. بر مبنای جزء روش‌شناختی، روش علمی حجیت اساسی دارد و باید برای پژوهش در همه‌ی قلمروهای واقعیت، از این روش استفاده کرد (Kim, 2003).

چه بخواهیم و چه نخواهیم، طبیعت‌گرایی به‌طور وسیعی در محافل علمی و فلسفی، به چشم اصطلاحی مثبت نگریسته می‌شود و همین باعث شده است که فیلسوفان فعال معدودی، با خرسندی، خود را غیرطبیعت‌گرا اعلام کنند. بی‌تردید در شکل‌گیری این طبیعت‌گرایی، نظریه‌ی تکامل^۲ داروین^۳ (۱۸۰۹-۱۸۸۲) نقش قاطعی ایفا کرده است، تا آنجا که برخی از خداناباوران می‌گویند با علم به اینکه ما محصولات تکامل داروینی هستیم، باید از خود بپرسیم که در روند انتخاب طبیعی، چه فشارهایی سبب شده که انگیزه‌ای برای پذیرش دین به وجود آید (Dawkins, 2006, p 163). از منظر این طبیعت‌باوران، باید بتوانیم هوش آدمی یا حیوانات را برحسب نظم او تبیین کنیم و این کار به‌نوبه‌ی خود، برحسب انتخاب طبیعی داروین ممکن است (Dennett, 1978, p12). در مقابل، فلسفه‌دانانی که دغدغه‌ی دین دارند، درباره‌ی موضع‌گیری‌های طبیعت‌باوران نگاه انتقادی دارند^۴. یکی از این فلسفه‌دانان، آلوین پلنتینگا، فیلسوف دین قرن حاضر است که با توجه به کثرت دیدگاه‌های طبیعت‌باور در مسائل علمی، در تلاشی ارزشمند، در پی توسعه، بازسازی و نقد اندیشه‌های این طیف، با رویکردی الاهیاتی است.

پلنتینگا در اکثر مصاحبه‌ها، مناظره‌ها، مقاله‌ها و کتاب‌هایش در صدد است که نشان دهد علم، مقابل طبیعت‌گرایی و در سازگاری با دین است. از نظر او، طبیعت‌گرایی دیدگاهی است که تمام آنچه را در جهان وجود دارد، صرفاً در جهان توصیف‌شده در علوم طبیعی خلاصه می‌کند و به انکار وجود خدا و هر چیزی شبیه او می‌پردازد؛ لذا این دیدگاه نه تنها در برابر دین، بلکه از نظر پلنتینگا، بر ضد دانش مدرن است. به‌طور خاص و بنابر مسأله‌ی نوشتار حاضر، او در تلاش است تا استدلال کند که هیچ شخص معقولی نمی‌تواند هم‌زمان،

هم طبیعت‌گرایی و هم نظریه‌ی تکامل را بپذیرد؛ بنابراین، از نظر او، برخلاف تصور رایج، تضادی عمیق میان علم و تکامل‌باوری طبیعت‌گرایانه وجود دارد. یکی از استدلال‌های مهم پلنتینگا علیه وحدت‌انگاری طبیعت‌گرایی و نظریه‌ی تکامل، اطمینان‌پذیر بودن^۵ قوای شناختی^۶ است. مقصود از قوای شناختی، کنش‌ها و روندهایی است که باعث ایجاد باور یا معرفت در انسان می‌شود؛ مثل حافظه^۷، ادراک^۸، شهود پیشین^۹، حس همدردی^{۱۰}، درون‌نگری^{۱۱} و استقرا^{۱۲} (Plantinga, 2011, p312). در دیدگاه پلنتینگا، این قوا در اکثر مواقع، قابلیت اطمینان‌بخشی^{۱۳} دارند، اما طبق تکامل طبیعت‌گرایانه، کارکرد اصلی قوای شناختی ما تولید باورهای صادق و واقع‌نما نیست، بلکه تولید باورهای تضمین‌کننده‌ی بقا و موفقیت در تولیدمثل است؛ از این‌رو اولویت با سازگاری با محیط است و دلیلی وجود ندارد که به صدق باورهای این قوا اهمیت دهیم.

در مقابل، از نظر پلنتینگا، درستی و حقیقت‌داشتن این باورها، نقشی حیاتی در زندگی دارد و عمل سازگاری را بهبود می‌بخشد. ادعای اصلی پلنتینگا در استدلال مدنظر آن است که با قبول توأمان طبیعت‌گرایی و تکامل‌باوری، احتمال اعتماد‌پذیر بودن قوای شناختی انسان پایین^{۱۴} است و این شامل تمام اعتقادهایی می‌شود که قوای شناختی ما ایجاد کرده است، از جمله باور به خود طبیعت‌باوری. از این‌رو او معتقد است که پذیرش توأمان طبیعت‌باوری و تکامل معقول نیست، در حالی که این مشکل، در پذیرش هم‌زمان خدا باوری و نظریه‌ی تکامل وجود ندارد.

درباره‌ی پیشینه‌ی تحقیق، تا به حال در خصوص مسأله‌ی قابلیت اعتماد‌پذیری قوای شناختی، تحقیقی مستقل صورت نگرفته است. تنها نظر نژاد در مقاله‌ی «نقد طبیعت‌گروی از منظر آلون پلنتینگا» (۱۳۹۷) و شکویی پور و کیوانفر در مقاله‌ی «بررسی استدلال تکاملی پلنتینگا علیه طبیعت‌باوری و نقد سوسا و پاسخ پلنتینگا» (۱۳۹۸) اشاراتی به بحث اطمینان‌بخشی قوای شناختی داشته‌اند، اما تمرکز اصلی هر دو مقاله بر این بحث نبوده است. ما در این نوشتار، استدلال پلنتینگا را تحلیل، تکمیل، بازسازی و نقد می‌کنیم تا از این طریق بتوانیم نقاط قوت و ضعف اندیشه‌ی پلنتینگا علیه طبیعت‌گرایی خدا ناباورانه در مسأله‌ی اعتبار‌پذیری قوای شناختی را نشان دهیم و از این طریق بتوانیم به تعارض‌انگاری یافته‌های علم جدید با باورهای دینی (که طرفداران تکامل‌باوری طبیعت‌گرایانه مطرح می‌کنند) پاسخی دهیم.

۲. ادعای تکامل‌باوری طبیعت‌گرایانه درباره‌ی قوای شناختی

بر مبنای طبیعت‌گرایی، در بحث تکامل، تمام آنچه برای بقا و سازگاری نیاز است، رفتار

سازگار ساختارهای نورونی فیزیکی ما با محیط است. قوای شناختی انسان، بعد از چند میلیون سال، از طریق انتخاب طبیعی، جهش ژنتیکی و دیگر مراحل کور جهش تصادفی ژن‌ها تولید شده است. هدف نهایی این قوا، بقا و تولیدمثل (سازگاری) است. مهم‌ترین مسأله درباره‌ی مغز انسان آن است که تکامل یافته و عملکرد اصلی آن، به حرکت درآوردن انسان به شکل مناسب است. این قوا یک نظام عصبی هستند که جاندار را قادر می‌سازند تا در چهار زمینه رشد کند: تغذیه^{۱۵}، فرار^{۱۶}، مبارزه^{۱۷} و بازتولید^{۱۸}. طبیعت‌گرایان این قوا را به‌وضوح حاصل تکامل، نجات جاندار و درواقع نوعی نظام عصبی می‌دانند که جاندار را قادر می‌سازد از طریق تکامل، بقای خود را تضمین کند، هدف این قوای شناختی، تولید اعتقادات درست و حقیقی نیست، بلکه کار اصلی آن‌ها، قراردادن قسمت‌های مختلف بدن موجودات در جایی است که جاندار بتواند نجات یابد (Charchland, 1987, pp 548 - 549).

خود داروین درخصوص اعتمادپذیربودن این قوا دچار شک جدی شده بود. او می‌گفت: همیشه در من این تردید ترسناک وجود دارد که آیا اعتماد به ذهن انسان که از ذهن یک میمون تکامل یافته و در بسیاری از مواقع، باورهای باارزش و اعتمادپذیر دارد (به‌فرض اینکه چنین اعتقاداتی در آن باشد)، منطقی است؟ (Darwin, 1881, p 262). لذا از نظر داروین، تکامل طبیعت‌گرایانه عاملی است که احتمال اعتمادپذیربودن قوای شناختی انسان را نسبتاً پایین جلوه دهد.

برای فهم دقیق نحوه‌ی شکل‌گیری باورها در این نوع نگرش، باید همه‌ی ابعاد آن را بررسی کرد. تقریباً همه‌ی طبیعت‌گرایان به ماده‌گرایی^{۱۹} گرایش دارند. در لحاظ موجودات انسانی، ماده‌گرایی به این معناست که انسان همان جسم مادی است، نه چیز دیگری؛ یک فرد انسانی، یک جوهر غیرمادی یا شخصی مرتبط به بدن نیست. موجودات انسانی، روح، ذهن و حتی خود غیرمادی ندارند (Planting, 2011, pp 457- 459). در بحث باورها و اینکه چه چیزی باور محسوب می‌شود، نظر ماده‌گرایان بر این است که باورها، یک ساختار بلندمدت در سیستم عصبی مغز هستند. این ساختار عصبی^{۲۰} شامل نورون‌های^{۲۱} بسیاری است که به هم متصل‌اند. مغز انسان عادی صد تا دویست میلیارد نورون دارد و این نورون‌ها از طریق سیناپس^{۲۲}، با نورون‌های دیگر ارتباط برقرار می‌کنند. تحت شرایط خاص، نورونی با یک نورون دیگر می‌سوزد؛ به این معنا که یک ضربه‌ی الکتریکی تولید می‌شود. این ضربه می‌تواند اعصاب فیزیکی را از طریق کابل‌های نورونی، به عضلات یا غدد متصل کند و انقباض عضلانی و رفتارهای این‌چنینی را موجب شود. بنابراین از نگاه ماده‌گرا، باورها یک رویداد یا ساختار عصبی هستند.

چون باورها براساس خواص فیزیکی تعیین می‌شوند، براساس مقیاس تکاملی، هرچه بیشتر پیشرفت کنیم، ساختارهای عصبی پیچیده و پیچیده‌تری خواهیم یافت. در یک نقطه خاص از این فرایند، چیزی به نام باور به وجود می‌آید و این باور، یا درست است یا نادرست؛ یعنی در سطح معینی از پیچیدگی، این ساختارهای عصبی، نمایش دادن محتوای اعتقادی را شروع می‌کنند و این یک حقیقت است، خواه محتوا به خواص عصب-فیزیولوژیکی^{۲۳} تقلیل پذیر باشد، خواه بر آن‌ها تأثیر بگذارد (Planting, 2011, pp 461 - 465).

پلنتینگا معتقد است در اینجا باید نشان دهیم که در ترکیب نظریه‌ی تکامل و طبیعت‌باوری، چقدر احتمال دارد که محتوای مربوط با ساختارهای عصبی درست باشند؛ براساس این ترکیب، احتمال معتبر بودن قوای شناختی چه مقدار است و آیا قادر به ایجاد باور درست است؛ و آیا ممکن است با تقریبی مناسب، عدد این احتمال را مشخص کرد؟ پلنتینگا نشان می‌دهد که وقتی طرفدار طبیعت‌گرایی، تکامل را می‌پذیرد، قطع نظر از هر دیدگاهی که درخصوص ربط باور و رفتار دارد، باید احتمال اعتبار قوای شناختی را پایین بداند و عدد پایینی به آن اختصاص دهد. اما چه عددی؟ به نظر می‌رسد نمی‌توان عدد دقیقی تعیین کرد، در اینجا، تنها سخن دقیق آن است که بگوییم این عدد، یا خیلی پایین یا نامشخص^{۲۴} است.

۳. اعتمادپذیری قوای شناختی

او معتقد است اگر ادعای طبیعت‌گرایان مبنی بر پیوستگی‌شان با نظریه‌ی تکامل، درخصوص موجودات انسانی درست باشد، باید برای راستی‌آزمایی این ادعا، به پرسش‌هایی نظیر پرسش‌های پیش‌تر مطرح‌شده پاسخ قانع‌کننده داد. پیش از تعیین تکلیف پرسش‌های مطرح‌شده، لازم است اعتمادپذیری را تعریف کنیم. در معرفت‌شناسی، اعتمادگرایی نظریه‌ای است که اعتقاد دارد آنچه باعث می‌شود باوری واجد شرایط معرفت شود، یا از نظر معرفت‌شناختی توجیه‌پذیر باشد، پیوند اعتمادپذیر به صدق است (Audi, 1999, p 792). در این نظریه، سوژه در حالی در مواجهه‌ی با گزاره‌ی مفروض P ، معرفت دارد که نخست، P صادق باشد؛ دوم، سوژه به P باور داشته باشد؛ سوم، باور به P ، حاصل روند باورسازی اعتمادپذیر باشد. شرط سوم جانشین این شرط سنتی است که سوژه باید در باور به P موجه باشد؛ چون احتمال دارد سوژه در حال پیروی از روش اعتمادپذیری باشد، بدون آنکه موجه باشد که خود را در حال به‌کارگیری از روش اعتمادپذیر فرض کند و برعکس (Blackburn, 2008, p 314).

پلنتینگا اعتقاد دارد که براساس درک عرفی‌مان باور داریم که قوای معرفتی تا حدود بسیاری اعتمادپذیرند؛ دست‌کم در بخش عمده‌ای از فعالیت‌های خود، مانند فعالیت‌های حوزه‌ی حافظه، ادراک حسی و عقلی. لذا طبیعی است که فکر کنیم تا وقتی این قوا در معرض کارکرد بد نیستند، تا حد بسیاری و در گستره‌ی زندگی روزمره، اعتمادپذیر هستند و باورهایی که محصول این قوای معرفتی‌اند، صادق‌اند. اما طبیعت‌گرایی که به تکامل باور دارد، دلیل متقنی علیه این پیش‌فرض اولیه، یعنی اعتمادپذیری قوای ادراکی، خواهد داشت و منطقاً باید آن‌را انکار کند (Plantinga, 2009, p 641). حال چرا؟ به این دلیل که به اقتضای نظریه‌ی تکامل، ساختار عصب - فیزیولوژیکی‌مان هم علت رفتارهای انطباقی ما هستند که هدفشان بقای ماست، هم علت یا تعیین‌بخش محتوای آن باورهاست، اما لزومی ندارد که فکر کنیم محتوای باوری که از این طریق تعیین یافته، صادق است. تمام آنچه برای بقا و سازگاری نیاز است آن است که سیستم عصبی رفتار انطباقی تولید کند. البته این سیستم، محتوای باورها را نیز متعین می‌کند، اما اینکه محتوای باور، صادق یا کاذب باشد تفاوتی در سازگاری ایجاد نمی‌کند (Plantinga, 2011, p 327).

از نظر پلنتینگا، براساس تفکر سنتی ادیان ابراهیمی، ما انسان‌ها به صورت خدا آفریده شده‌ایم؛ این به آن معناست که خداوند ما را با قدرت کسب معرفت خلق کرده است. حال اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، خدایی وجود نخواهد داشت و این نتیجه را در پی دارد که هیچ خدایی (یا شخص دیگری) بر پیشرفت ما نظارت ندارد و جریان تکامل ما را هدایت نمی‌کند. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا اساساً ممکن است که قوای ادراکی ما، با فرض طبیعت‌گرایی و منشأ تکاملی آن‌ها، به‌طریقی پیشرفت کنند که بتوانند اعتمادپذیر شوند و ما را با باورهای اغلب صادق مواجه کنند؟ (Plantinga, 2002, p 3).

به اعتقاد پلنتینگا، پذیرش اعتمادپذیری قوای ادراکی ما در تولید باور صادق، به این امر بستگی دارد که تعیین کنیم بین باور و رفتار چه ارتباطی وجود دارد. برای بررسی این مسأله، پلنتینگا موجودات خیالی‌ای را فرض می‌کند که عاقل هستند؛ یعنی باورهایی در خود ایجاد می‌کنند، استدلال می‌آورند، قادر به تغییر باورهای خود هستند و... همچنین بنابر فرض، این موجودات و سیستم ادراکی آن‌ها را خدا یا هر شخص دیگری هدایت نکرده، بلکه از طریق مکانیزمی تکامل یافته‌اند که نظریه‌ی تکامل ادعا می‌کند. حال با فرض پذیرش طبیعت‌گرایی و نظریه‌ی تکامل، آیا سیستم ادراکی این موجودات اعتمادپذیر است؟ در خصوص این مسأله، پنج امکان وجود دارد که در ادامه بیان خواهد شد.

۳.۱. حالت‌های ربط باور و رفتار

پرسش اصلی در اینجا آن است که آیا همان‌طور که قوای شناختی ما باور تولید می‌کنند، باور می‌تواند برای ما رفتار تولید کند؟ اکثر طبیعت‌گرایان ربط علی باور به رفتار را نمی‌پذیرند. بیایید احتمال ممکن برای $P(R/(N\&E\&C))$ ^{۲۵} را با توجه به ربط بین باور و رفتار بررسی کنیم. پنج فرض در خصوص ربط باور با رفتار وجود دارد: یا باور علت رفتار نیست، یا هست؛ اگر نیست، سه نظریه‌ی وجود دارد: شبه‌پدیدارگرایی^{۲۶}، حذف‌گرایی^{۲۷} و شبه‌پدیدارگرایی معنایی^{۲۸}؛ اگر هست، یا ارتباط‌های علی ناسازگار داریم، یا ارتباط‌های علی سازگار. حال به بررسی این پنج حالت می‌پردازیم:

یک. شبه‌پدیدارگرایی: در اینجا مراد از شبه‌پدیدارگرایی، هر دیدگاهی است که مدعی باشد در زنجیره‌ی علی منجر به رفتار، باور هیچ نقشی ندارد؛ یعنی باور به کلی از تأثیر علی در رفتار (یا هر چیز دیگری) برکنار است. در این دیدگاه، حرکات و رفتار ما معلول تکانه‌های عصبی است که خود، معلول شرایط زیستی دیگری، از جمله انگیزش حسی^{۲۹} است. در این زنجیره‌ی علی تا مرحله‌ی رفتار، باور جایی ندارد (Plantinga, 2002, p 6).

ترکیب این دیدگاه با N&E به ما می‌گوید که هر چند سازوکارهای شکل‌دهنده‌ی باور، در طول تاریخ تکامل ما پدید آمده‌اند، اما باورهای صادق (یا کاذب) هیچ تأثیری در رفتار سازگار (یا ناسازگار) با محیط ندارند. به این ترتیب، احتمال صدق بخش اعظم باورهای ما حتی اندکی هم بالا نمی‌رود. بنابراین احتمال اعتبار باور (صدق اکثر باورها) براساس N&E در فرض شبه‌پدیدارگرایی، بسیار پایین یا به کلی نامعلوم خواهد بود (Plantinga, 2002, p 6). دو. حذف‌گرایی: احتمال دوم در خصوص ربط باور و رفتار آن است که اصلاً حالتی به نام باور وجود نداشته باشد یا اگر وجود داشته باشد، صرفاً کارکرد تزئینی^{۳۱} داشته باشد؛ یعنی شبیه به نوعی تزئین باشد که در زنجیره‌ی علی منجر به عمل، دخیل نیست. روشن است که در این گزینه نیز همانند گزینه‌ی قبل، باورها ضرورتاً هیچ کارکردی در ربط با صدق ندارند، پس $P(R/(N\&E\&C))$ پایین خواهد بود (Plantinga, 1993, pp 227-228).

سه. شبه‌پدیدارگرایی معنایی: باورهای ما واقعاً تأثیر علی بر رفتارهای ما دارند، اما به واسطه‌ی ترکیب نحوشان^{۳۲} (شکل دستوری) نه به واسطه‌ی معانی‌شان. یعنی با اینکه باورها تأثیر علی دارند، تنها از حیث نحوشان مؤثرند، نه از حیث معانی‌شان. این نظریه دقیقاً بخشی از دیدگاه پرتفردار در میان فلسفه‌دانان ذهن معاصر، یعنی نظریه‌ی محاسباتی ذهن^{۳۳} است. در این نظریه، ذهن به یک رایانه تشبیه می‌شود که می‌توان درون آن، مجموعه‌ای از برنامه‌ها را به شکل دستوری ذخیره کرد؛ مثلاً می‌توان از طریق صفرویک‌های درون مغز، یک سری کدها را ایجاد کرد که به صورت مدارهای بسته و باز تهیه می‌شوند و این مدارهای بسته و باز

هستند که می‌توانند از طریق نحوه‌ی فرمان‌های دستوری در مغز، ما را به رفتاری ترغیب کنند.

درحالی‌که صدق و کذب از ویژگی‌های معنایی باور است، نه از ویژگی‌های نحوی آن، اگر ویژگی‌های معنایی در زنجیره‌ی علی منتهی به رفتار دخالتی نداشته باشند، دوباره باورها و ویژگی‌های معنایی‌شان، از جمله صدق و کذب، در انتخاب طبیعی ناپدید خواهند شد؛ یعنی باورهای صادق (یا کاذب) ابداً هیچ تأثیری در رفتار سازگار (یا ناسازگار) با محیط نخواهند داشت. به این ترتیب، احتمال صدق بخش اعظم باورهای ما، حتی اندکی هم بالا نمی‌رود. بنابراین احتمال اعتبار باور (صدق اکثر باورها) براساس N&E در فرض شبه‌پدیدارگرایی معنایی نیز بسیار پایین یا به کلی نامعلوم خواهد بود. پس در فرض سه هم نمی‌توانیم به طور معقول ادعا کنیم که احتمال R بالاست، بلکه بهترین چیزی که می‌توانیم بگوییم آن است که این احتمال، پایین یا مرموز است (Plantinga, 1993, p 227).

چهار. ارتباط‌های علی ناسازگار: احتمال چهارم آن است که باورها به دلیل محتوایشان، علت رفتار باشند، اما ارتباط‌های علی نامنتطب^{۳۴} داشته باشند؛ به این معنا که باورها هم از لحاظ نحوی و هم محتوایی، با رفتار ارتباط علی داشته باشند، اما نتیجه‌ی این ارتباط، به وجود آمدن یک وضعیت نامنتطب با محیط باشد.

پلنتینگا برای این وضعیت، از باورهای صادق مضر و باورهای کاذب مفید نام می‌برد و اعتقاد دارد که در جاهایی، ممکن است فرایندهای باورهای صادق، زیان‌آور باشند؛ زیرا این باورها، در برابر مدل‌های مفید، به پردازش اطلاعات بیشتری نیاز دارند و این پردازش، انرژی بسیاری را از ارگانیزم و سیستم طلب می‌کند و برعکس، در برخی از جاها، امکان دارد که یک باور کاذب مفید داشته باشیم که انرژی کمتری می‌گیرد و به همین دلیل، می‌تواند در انتخاب طبیعی مفید باشد و انتخاب شود؛ مثلاً چیزی شبیه به رنگ که اگر در باوری کاذب، بپذیریم که در واقع وجود ندارد، باور کاذبمان، باوری مفید است؛ چون پردازش کمی در مغز ما ایجاد می‌کند.

فرض کنید که باورها اکثراً رفتار منطبق تولید نکنند و درعین حال، بتوانند با تولید مکانیزم‌هایی، زنده بمانند. شاید رفتار ما در تعادل، به طور مناسبی منطبق باشد، حتی اگر همه‌ی مقاطعش این طور نباشد. طبق این چهارمین احتمال (که رفتارها و باورها از لحاظ علی مرتبطاند، اما به طرز چشمگیری ناسازگار هستند) هم واضح به نظر می‌رسد که احتمال معتبر بودن قوای شناختی پایین است (Plantinga, 2002, pp 7 - 8).

پنج. ارتباط‌های علی سازگار: در این حالت، باورها به دلیل محتوایشان، علت رفتار هستند و ارتباط‌های علی سازگار دارند. باورها هم از لحاظ معنایی (یعنی محتوایی) و هم نحوی، با

رفتار ارتباط علی دارند و نتیجه‌ی این ارتباط، رفتارهای منطبق^{۳۵} با محیط است. پس باورهای ما از لحاظ علی، با رفتارشان به نحوی مرتبطاند که با محیط سازگار باشند. آیا در این فرض، احتمال اینکه قوای شناختی ما معتبر باشد، بسیار بالا نیست؟ طبق این فرض، باورها دقیقاً مانند آنچه شهوداً تصور می‌کنیم، غالباً با رفتار، ربط علی دارند؛ بنابراین در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که $P(R/(N\&E\&C))$ دست کم در این مورد، بالا باشد، اما پرسش آن است که آیا یک مادی‌گرا می‌تواند با فرض تکامل، (پنج) را بپذیرد؟

به نظر می‌رسد پاسخ منفی است؛ به عبارت دیگر، اگر طرفدار $N\&E$ می‌توانست (پنج) را بپذیرد، آنگاه $P(R/(N\&E\&C))$ در این فرض بالا می‌بود، اما او نمی‌تواند؛ زیرا استدلالی بر مبنای تکامل وجود ندارد تا بگوید باورهای ما با رفتارمان به نحوی مرتبطاند که باورهای کاذب، رفتار ناسازگار تولید می‌کنند، یعنی رفتاری تولید می‌کنند که به کاهش احتمال بقا و تولیدمثل صاحب باور گرایش دارد. باور کاذب به هیچ نحوی تضمین نمی‌کند که محصول آن باور، عمل ناسازگار باشد. البته ممکن است خیلی واضح به نظر برسد که باورهای کاذب، در نهایت نتایج ناسازگار می‌دهند، اما مسأله جز این است؛ زیرا مسلم است که باور به تنهایی مولد رفتار نیست، بلکه باید میل هم به آن ضمیمه شود تا از ترکیب آن دو با هم، رفتار تولید شود. اما جفت‌های باور/رفتار بسیار متفاوتی وجود دارند که یک رفتار واحد را (که فرضاً سازگار هم است) نتیجه می‌دهند، به طوری که برخی از این امیال، با باورهای کاذب همراه‌اند. در نهایت باید گفت که اصولاً بسیار دشوار می‌توان تصور کرد که چگونه $N\&E$ می‌توانند از شبه‌پدیدارگرایی معنایی یا مطلق احتراز کنند تا در پی آن، بتوانند فرض (پنج) را بپذیرند؛ زیرا بسیار دشوار است که بتوان با توجه به مادی‌گرایی، راهی برای تأثیر علی محتوای یک باور در رفتار پیدا کرد. اگر یک باور، تنها، نوع ساختار عصبی باشد، ساختاری که به نحوی محتوا را دربردارد، آنگاه بسیار سخت می‌توان تصور کرد که چطور محتوا توانسته در زنجیره‌ی علی منجر به باور وارد شود.

تأمل در این حالات آشکار می‌کند که احتمال R براساس همه‌ی آن‌ها پایین است. حتی اگر ما ندانیم کدام حالات برای ما به کار می‌رود، خود، دلیل مجزایی بر تردید درباره‌ی R نسبت به خودمان است. پرسش اصلی آن است که با توجه به $N\&E$ ، آیا می‌توانیم به قابلیت‌های شناختی‌مان اعتماد کنیم؟ اگر تردید در R را روا بدانیم، به نظر می‌رسد با یک ناهنجاری معرفتی روبه‌رو هستیم که با هیچ استدلالی نمی‌توانیم از آن بکاهیم؛ زیرا پیش از هر استدلالی به سود اعتبار قوای شناختی‌مان، باید قوای شناختی‌مان را معتبر بدانیم تا استدلالمان معتبر باشد (Plantinga, 2002, pp 8 - 10).

۲.۳. تخمین $P(R/(N\&E\&C))$

اکنون بعد از همه‌ی این بحث‌ها، چطور می‌توان $P(R/(N\&E\&C))$ را تخمین زد؟ البته تخصیص یک ارزش عددی به این احتمال بسیار دشوار است و به‌همین دلیل بهتر است آن را نامشخص و مرموز بدانیم، اما بیایید تلاشمان را انجام دهیم. می‌توان پنج حالت جمع‌ناپذیر و درعین حال مشترک، در ربط بین باور و رفتار تصور کرد. اگر احتمال هریک از این حالت‌ها را P_i بنامیم، استدلال شد که $P(R/(N\&E\&P_i))$ پایین یا مرموز است و در نتیجه به‌دست می‌آید که $P(R/(N\&E\&C))$ پایین یا مرموز است. پس حالت‌های پنج‌گانه را به ترتیب P_1, P_2, P_3, P_4 و P_5 می‌نامیم.

P_i را با احتمالات $N\&E$ در هریک از آن پنج حالت محاسبه می‌کنیم و محاسبه‌ی

احتمال را با این فرمول انجام می‌دهیم:

$$1) P(R/(N\&E\&C)) = (P(R/N\&P_1)) \times P(P_1/N) + (P(R/N\&P_2)) \times P(P_2/N) + (P(R/N\&P_3)) \times P(P_3/N) + (P(R/N\&P_4)) \times P(P_4/N) + (P(R/N\&P_5)) \times P(P_5/N).$$

براین اساس، می‌توانیم بپذیریم که P_2 و P_4 (یعنی حذف‌گرایی و این نظریه که باورها به دلیل محتوایشان، علت رفتار هستند، اما ارتباط‌های علی ناسازگار دارند) بسیار نامحتمل است. از این رو، باتوجه به فرمول یادشده می‌توانیم مشارکتشان در $P(R/N)$ را بدون هیچ ضرری، نادیده بگیریم. همچنین چون شبه‌پدیدارگرایی مطلق و شبه‌پدیدارگرایی معنایی هر دو مستلزم آن هستند که محتوای باور تأثیر علی در رفتار نداشته باشد، بنابراین ما می‌توانیم این دو حالت را در قالب یک حالت بیان کنیم؛ یعنی اینکه محتوای باور تأثیر علی ندارد. این حالت را «C-» می‌نامیم.

به این ترتیب می‌توانیم (1) را به صورت (2) ساده کنیم:

$$2) P(R/N) = P(R/N\&C) \times P(C/N) + P(R/N\&-C) \times P(-C\&N)$$

اکنون طبق آنچه قبلاً بیان شد، می‌گوییم:

(1) احتمال R بر مبنای $N\&-C$ ، پایین یا مرموز است.

(2) احتمال R بر مبنای $N\&C$ نیز مرموز است یا (برای آنکه تا جایی که معقول است،

با مخالفان همراهی کنیم) احتمال آن در بهترین حالت، $0/9$ است.

پس تنها باید وزن عبارت سمت راست دو علامت ضربدر (یعنی $P(C/N)$ و $P(-C/N)$) را ارزیابی کنیم. برای تعیین احتمالات مرتبط با $P(C/N)$ و $P(-C/N)$ ، نخست باید توجه کنید که چقدر دشوار می‌توان باتوجه به N از شبه‌پدیدارگرایی (در هر دو حالت P_1 یا P_3) اجتناب کرد؛ زیرا باتوجه به مادی‌گرایی، تصور اینکه چگونه ممکن است باور و رفتار، از راهی غیر از شبه‌پدیدارگرایی به یکدیگر مرتبط شوند، بسیار دشوار است؛ دلیلش آن است که

باتوجه به مادی‌گرایی، بسیار دشوار می‌توان راهی را تصور کرد که طبق آن، محتوای باور بتواند به‌طور علی در رفتار دخیل شود. اگر باور فقط یک نوع ساختار عصبی باشد، آنگاه محتوا نمی‌تواند در زنجیره‌ی علی منجر به رفتار، داخل شود.

اگر این سخن درست باشد، آنگاه احتمال $P(-C/N)$ بالاتر از $P(C/N)$ خواهد بود؛ اما چقدر بالاتر؟ فرض کنید باتوجه به بحث گذشته در خصوص انواع متفاوت شبه‌پدیدارگرایی، بگوییم $0/7$ برای $P(-C/N)$ و $0/3$ برای $P(C/N)$ (یعنی بگوییم یک مادی‌گرا به احتمال $0/7$ باید انواع متفاوت شبه‌پدیدارگرایی را بپذیرد و به احتمال $0/3$ پذیرای دیدگاه روان‌شناسی عرفی^{۲۶} باشد)، البته ممکن است کسی ارقام دیگری را در اینجا قرار دهد (شاید بهترین کار آن باشد که ارزش آن‌ها مرموز در نظر گرفته شود).

اگر این ارقام به کلی معقول به نظر برسند، برای محاسبه‌ی سرجمع احتمال، با ارزیابی $P(C/N)$ و $P(-C/N)$ با $0/7$ و $0/3$ ، تنها به عددی برای $P(R/N \& C)$ نیاز داریم؛ مثلاً $0/2$ برای آن را برآورد می‌کنیم. به یاد دارید که قبلاً برای $P(R/N \& C)$ ، سخاوتمندانه عدد $0/9$ را اختصاص دادیم، اما حتی با چنین عدد بزرگی برای $P(R/N \& C)$ ، نتیجه‌ی نهایی برای $P(R/N)$ نزدیک به $0/41$ خواهد بود:

$$P(R/N) = P(C/N) \times P(R/N \& C) + P(-C/N) \times P(R/N \& C)$$

$$0/41 = 0/9 \times 0/3 + 0/2 \times 0/7$$

بر مبنای این تخمین، اگر ما طبیعت‌گرا باشیم و نظریه‌ی تکامل را نیز پذیرفته باشیم، احتمال پذیرفتنی بودن قوای شناختی، زیر $0/50$ است که احتمال خیلی پایینی است. این اعداد، بسیار تقریبی و به‌طور آزمایشی فرض شده‌اند و از این‌رو، می‌توان آن‌ها را جابه‌جا کرد، اما تغییری واقعی در نتیجه حاصل نمی‌شود؛ مثلاً شاید شما فکر می‌کنید که $P(R/N \& C)$ بالاتر است، شاید حتی ۱ باشد؛ آنگاه (اگر اعداد دیگر تغییر نکنند) $P(R/N)$ در حدود $0/44$ خواهد بود؛ یا شاید اینکه $P(-C/N)$ را محتمل‌تر از $P(C/N)$ دانستیم، انکار کنید و آن‌ها را تقریباً معادل بدانید؛ آنگاه (اگر اعداد دیگر تغییر نکنند)، $P(R/N)$ نزدیک به $0/55$ خواهد بود که هنوز نشانه‌ی اعتبار نیست.

اما شاید بهتر آن باشد که اصلاً عددی برای احتمالات بالا در نظر نگیریم و به این اکتفا کنیم که بگوییم: نمی‌دانیم، یا بگوییم: احتمالات یادشده، مرموز هستند؛ پس $P(R/N)$ نیز مرموز خواهد بود. به این ترتیب معقول است که تصور کنیم $P(R/N)$ یا پایین است، یا مرموز. اکنون اگر $P(R/N)$ پایین یا مرموز باشد، کسی که به N باور دارد، برای R ناقضی^{۳۷} دارد (Plantinga, 2002, pp 9 - 11).

۴. ملاحظات تحلیلی، تکمیلی و انتقادی

استدلال تکاملی علیه طبیعت‌باوری خداناباورانه نشان می‌دهد که باتوجه‌به ترکیب طبیعت‌باوری و تکامل، احتمال قوای شناختی اطمینان‌بخش پایین است. این بدان معنا نیست که تکامل یافتن مغز، برای دستیابی به شاخص‌های اطمینان‌بخش از محیط خود نیست، بلکه این شاخص‌ها هیچ ارتباط ضروری‌ای با محتوای باور و ارزش صدقشان ندارند. کسی که احتمال پایین را می‌بیند، برای باورنداشتن به اعتمادپذیری قوای شناختی‌اش دلیل دارد؛ بنابراین او دلیلی دارد که هر باوری را که قوای شناختی‌اش تولید کرده است (از جمله باور به طبیعت‌باوری و تکامل) را باور نکند؛ لذا طبیعت‌باوری ناقض خود است. از این لحاظ، طبیعت‌باوری نمی‌تواند به‌طور معقول، جنبه‌ای از واقعیت (یعنی وجود موجوداتی که استدلال می‌کنند، می‌فهمند و درگیر تحلیل علمی هستند) را تفسیر کند. با بررسی و تحلیل دیدگاه پلنتینگا درباره‌ی ناهماهنگی میان علم و طبیعت‌باوری باتوجه‌به اعتبارپذیری قوای شناختی، به چند ملاحظه و افزوده خواهیم رسید که به ما کمک می‌کند تا از طریق بیان نقاط قوت و ضعف نگرش پلنتینگا، به بازسازی، تکمیل و توسعه‌ی دیدگاه‌های او در مسأله‌ی قابلیت اطمینان‌بخشی قوای شناختی دست یابیم.

۴.۱. بالابودن احتمال ارتباط باور صادق با رفتار

برخی معتقدند که در باور بسیاری، احتمال ربط باور سازگار و عمل، نسبتاً بالاست: باور با عمل مرتبط است و به‌نحوی است که باورهای گسترده‌ی کاذب، به رفتار ناسازگار منجر می‌شوند. از نظر این گروه، وقتی ما تکامل یافتیم، می‌توانیم به‌خوبی مطمئن شویم که فرضیات و حدس‌های ما درباره‌ی جهان اکثراً درست هستند. از این‌رو می‌توان گفت که در دیدگاه داورین، دلگرمی‌هایی درباره‌ی پیوند باور و رفتار وجود دارد. اگر مرزبندی درونی مردم، از کیفیات صفتی مرتبط با ژن ناشی شده باشد، آنگاه مرزبندی‌هایی که بیشتر در اثر استقرای موفق ایجاد می‌شوند، به برتری از طریق انتخاب طبیعی گرایش دارند. مخلوقاتی که به‌طور مزمین، در استقرایشان در اشتباه‌اند، پیش از تولیدمثل نوعشان، گرایشی تأثرآور، اما ستودنی، به مرگ دارند؛ به‌عبارت‌دیگر، برای بقا، مفیدتر آن است که ما توصیفی درست و صادق از واقعیت داشته باشیم. یقیناً یک ارگانیزم با قابلیت‌های شناختی درست و معرفت به صدق، بهتر می‌تواند به‌سوی بقا حرکت کند. گوسفندی که به‌نادرستی به‌سوی گرگ‌ها حرکت می‌کند، زنده‌بودنش طولی نخواهد کشید. آیا این حاکی از آن نیست که به‌وضوح، احتمال سازگاربودن باورهای درست (در مقایسه‌ی با باورهای نادرست) بیشتر است؟ اگر باور با رفتار ارتباط علی داشته باشد، ممکن است گفته شود که تنها باورهایی درست هستند که می‌توانند

رفتار سازگار تولید کنند، نه باورهای کاذب و به این ترتیب، طرفدار N&E باید برای گریز از مشکل راهی داشته باشد (Popper, 1972, p 261; Quine, 1969, p 126).

پاسخ این اشکال مشخص است؛ زیرا این دسته از فلسفه‌دانان معتقدند که بین باورها و رفتار، ربط علی وجود دارد، در حالی که اعتقاد به وجود چنین ربطی، اصلاً یک بخش ضروری از تکامل باوری طبیعت‌گرایانه نیست. در واقع اگر ماده‌گرایی راست باشد، دیگر نباید بیان کرد که باورهای درست، در بیشتر حالات، به رفتار توأم با موفقیت منتهی خواهند شد و باورهای نادرست نیز در عمل، موفقیتی نخواهند داشت؛ چون اگر ماده‌گرایی درست باشد، باور، صرفاً ساختار عصبی ساخته شده از خصوصیت‌های عصب‌زیست‌شناختی است. بر این مبنا، آنچه باعث خواهد شد تا باوری علت عمل معینی لحاظ شود، نه محتوای آن، بلکه خصوصیت‌های عصب‌زیست‌شناختی درون مغز است. این خصوصیات باعث تحریک عصبی می‌شوند و آن تحریک، از راه رشته‌ی عصب‌ها، به ماهیچه‌ها و عضلات منتقل می‌شود و باعث انجام عمل خواهد شد. بنابراین، محتوای باور در این فرایندها تأثیری ندارد.

۲.۴. استدلال مبتنی بر ناباوری شخصی

دنیل دنت^{۳۸} (۱۹۴۲-؟) مخالف دیدگاه پلنتینگا درباره‌ی رد ترکیب طبیعت‌گرایی و تکامل است^{۳۹}. او استدلال تکاملی علیه طبیعت‌گرایی پلنتینگا را با این نمونه مقایسه می‌کند که مهندسی یک‌بار نشان می‌دهد که به لحاظ آیرودینامیکی، زنبورهای عسل پشمالو^{۴۰} برای پرواز، بیش از اندازه با چالش مواجه هستند؛ بدون توجه به این واقعیت که در ظاهر، پروازکنان، از جلوی صورت شما عبور می‌کنند. اگر کسی بتواند از نظر ریاضیاتی ثابت کند که زنبورهای عسل پشمالو نمی‌توانند پرواز کنند، نباید برای حل این مشکل چنین پاسخ دهد که خدا همواره تلاش می‌کند که خودش آن‌ها را از کندو بیرون بکشد و همه‌ی آن‌ها را با انگشتی نامرئی^{۴۱} بالا نگه دارد، بلکه باید اثبات ریاضی را نادرست قلمداد کرد؛ زیرا زنبورها بنا بر طبیعت خود، به راحتی می‌توانند پرواز کنند. این مطلب، به این استدلال اشاره دارد که اگر استدلالی داشته باشیم که نشان دهد بنا بر اصول طبیعت‌باورانه، نمی‌توانیم قوای شناختی اطمینان‌پذیر داشته باشیم، پاسخ مناسب، زیر سؤال بردن این استدلال و نه اصول طبیعت‌گرایانه است. دنت معتقد است که این همان خطایی است که پلنتینگا مرتکب شده است؛ کسی که درباره‌ی ناتوانی خود در تصویر یک تبیین طبیعت‌گرایانه اشتباه کرده و لذا برای وارد کردن نقد بر تکامل طبیعت‌گرایانه، اموری را فهرست کرده است. پلنتینگا به چیزی متعهد است که ریچارد داوکینز^{۴۲} (ت ۱۹۴۱) آن را استدلال مبتنی بر ناباوری شخصی^{۴۳} می‌نامد و این مغالطه‌ای آشکار است (Dennett, 2010, P 76).

جای شگفتی است که دنت به این نکته اشاره می‌کند، درحالی‌که پلنتینگا در مقاله‌ی پیش از مقاله‌ی دنت (نک: Plantinga, 2010, p 69) به این مغالطه اشاره کرده و آن را به دنت، داوکینز و نویسندگان هم‌فکر آن‌ها نسبت داده است: دنت و دیگران همین نوع استدلال را از روی ناباوری شخصی علیه خدا‌باوری مطرح می‌کنند. آن‌ها خدا‌باوری را باورنکردنی^{۴۴}، واهی^{۴۵}، غیرعقلانی، شایسته‌ی تمسخر^{۴۶}، مضحکه^{۴۷} و اموری از این دست می‌دانند. آن‌ها معمولاً دلیل نمی‌آورند، اگر هم بیاورند، همانند داوکینز، چنین دلایل ناکافی و بدی دارند: گزاره‌های خدا‌باور صرفاً باورنکردنی هستند. از این‌رو، اگر این ادعا که استدلال پلنتینگا، استدلالی شخصی است، بتواند آن قدر قوی باشد که بر استدلال پلنتینگا اثر سوء بگذارد، پلنتینگا نیز پیش از این، همین نقد را برای انتقاد از طرفداران تکامل‌باوری طبیعت‌گرایانه بیان کرده است. به هر حال، در واقع دنت استدلال تکاملی علیه طبیعت‌گرایی پلنتینگا را رد نکرده است، بلکه ادعا کرده که این استدلال باید فاقد اعتبار باشد؛ زیرا در غیر این صورت، طبیعت‌گرایی نادرست می‌شود و این همان چیزی است که استدلال پلنتینگا خواهان آن است.

۴.۳. تمایز در معرفت‌تأملی و غیرتأملی

ارنست سوسا^{۴۸} (۱۹۴۰-؟) با تفکیک بین معرفت‌تأملی و غیرتأملی معتقد است که استدلال پلنتینگا ناظر به معرفت‌تأملی است، نه معرفت‌غیرتأملی؛ این در حالی است که در معرفت‌غیرتأملی، میان اندیشه‌ی خدا‌باور و طبیعت‌گرا، وضعیت برابری وجود دارد (Sosa, 2002, pp 99-102). در معرفت‌غیرتأملی، طبیعی، غریزی و حیوانی‌بودن، ویژگی اصلی معرفت را می‌سازد و معرفت‌تأملی، معرفتی است درجه‌دوم و صرفاً انسان برای داشتن این معرفت توانایی دارد. چنین تفکیکی به دکارت متعلق است؛ آنجا که برای اشاره‌ی به این تمایز، از دو واژه‌ی لاتینی *Cognito* و *Scientia* استفاده می‌کند. دکارت در تأمل اولش، مسأله‌ی شکاکیت و انگاره‌ی موجود شر را بیان می‌کند و برای پاسخ به آن، در تأمل بعدی، از اصل «می‌اندیشم» و وجود خدا استفاده می‌کند. شکاک به دکارت ایراد می‌گیرد که به نظر او، آیا کسی که وجود خدا را منکر است اطلاع ندارد که مجموع زوایای داخلی یک مثلث ۱۸۰ درجه است؟ در پاسخ، دکارت میان دو نوع معرفت‌تأملی و غیرتأملی تفکیک می‌نهد و معتقد می‌شود که خدا‌باور هم آشکارا از آن قضیه‌ی هندسی اطلاع دارد، اما در فکرش، این علم‌داشتن، حقیقی نیست؛ چون دانش حقیقی دانشی است تردیدناپذیر که توانایی گذار از شکاکیت را دارد. در اندیشه‌ی دکارت، کسی که به خدا باور دارد نمی‌تواند برای احتمال فریب‌خوردگی از یک موجود شر، جوابی داشته باشد (Ibid, pp 92-93).

از این رو، ناقص در انگاره‌ی پلنتینگا همان موجود شر در اندیشه‌ی دکارت است. پلنتینگا همانند دکارت نخواهد توانست با یک طبیعت‌گرا در خصوص معرفت غیر تأملی‌اش مناقشه‌ای ایجاد کند. آیا باورهای غریزی یک کودک درباره‌ی غذا و خانه را می‌توان به این دلیل نامعقول قلمداد کرد که او در خصوص قابلیت اطمینان بخشی قوای شناختی‌اش معرفتی ندارد؟ این کودک، به طور کلی، از اعتمادپذیری این قوا تصویری ندارد. به همین منوال، طبیعت‌گرای خامی که در باب اعتمادپذیری قوای شناختی خود تأمل نکرده نیز تصویری نظیر آن کودک دارد (Sosa, 2002, p 99).

پرسش بعدی آن است که به چه دلیل باید بین باورهای متداول طبیعت‌باور و باور او درباره‌ی قابلیت اطمینان بخشی قوای شناختی تفکیک نهاد؟ باور دوم چه ویژگی خاصی دارد؟ به چه دلیل نمی‌توان باور طبیعت‌باور به اطمینان بخشی این قوا را کنار باورهای دیگرش، مثل زلال بودن رودخانه‌ای که نظاره می‌کند، یا اینکه الان احساس خستگی می‌کند و... قرار داد؟ همچنان که درباره‌ی چنین باورهایی، به این مسأله توجه ندارد که محصول نیروهای کور طبیعت‌اند، در خصوص این باورهای خاص نیز چنین کند. چرا ضد طبیعت‌گرایی مانند پلنتینگا با طرح معرفت تأملی و صرف اظهار اینکه با فرض پذیرش هم‌زمان طبیعت‌گرایی و تکامل، احتمال اعتمادپذیری قوای شناختی پایین است، می‌تواند درباره‌ی این باور معین تردید ایجاد کند؟ چرا این باور معین در اندیشه‌ی پلنتینگا قرار گرفته است؟ علاوه بر این، گویی در اینجا مقدمه‌ای پنهان است و آن اینکه داده‌های قوای شناختی به این دلیل پذیرفته می‌شوند که اعتمادپذیری آن قوا فرض گرفته شده و به دلیل اینکه در اینجا، درباره‌ی اصل اطمینان بخشی این قوا نزاع وجود دارد، نمی‌توان به داده‌های خود آن قوا اتکا کرد. لذا تفاوتی میان باورهای متعارف طبیعت‌گرا و باور خاص او به اعتمادپذیر بودن قوای شناختی‌اش وجود ندارد (Ibid 2007, pp 97-98).

به نظر می‌رسد این اشکال، دقیق نیست؛ زیرا پلنتینگا از یک سو، اساساً در بحث خود، به وضعیت تأملی توجه دارد و آن هنگامی است که او معتقد می‌شود برای قابلیت اطمینان بخشی قوای شناختی، نقض‌کننده‌ای یافته است. این مانند موقعیتی است که هیوم از استقرار تصور می‌کند و بر قطعیت نداشتن آن اصرار دارد، اما در شرایط معمول، کمتر انسانی است که به آن اطمینان نکنند. در این مسأله هم نزاع بر سر اطمینان بخشی باورهای ما در موقعیت معمول نیست، بلکه جدال بر سر آن است که آیا در موقعیت دکارتی (احتمال بودن موجود شر) می‌توانیم به قوای شناختی تکیه کنیم؟ به نظر پلنتینگا، در موقعیتی که با نمونه‌ی ناقص مواجه هستیم، قادر نخواهیم بود با قبول توأمان طبیعت‌گرایی و تکامل، همچنان به قوای

شناختی اطمینان کنیم، صرفاً به این دلیل که در وضعیت غیرتأملی که جداً با نمونه‌ی ناقض روبه‌رو نشده‌ایم، به آن اطمینان نخواهیم کرد (Plantinga 2002, pp 243 - 244).
از سوی دیگر، پلنتینگا این مطلب را رد می‌کند که درباره‌ی اختصاص باور به اعتمادپذیری قوای شناختی، مقدمه‌ای مخفی وجود داشته باشد و تأکید می‌کند که برای اعتماد به چنین قوایی لازم نیست اعتمادپذیر بودن آن‌ها را پیش‌فرض بگیریم، اما باید درباره‌ی اطمینان‌بخشی آن نقضی وجود نداشته باشد که در بحث حاضر، وجود دارد. همچنین باید اضافه کرد که از دیدگاه پلنتینگا، طبیعت‌باور و خداباور در خصوص معرفت‌تأملی، موقعیت مشابهی ندارند. معضل فقط توصیف داستان مشکل سازگاری نیست، بلکه مسأله آن است که در داستان طبیعت‌باور، مورد نقض‌کننده‌ای وجود دارد که باید پاسخ داده شود (برای تفصیل سخن نک: شکویی‌پور و کیوانفر، ۱۳۹۸).

۴.۴. وجود شواهد مستقل برای R، رهایی‌بخش خودشکنی N&E

از نظر دانیل دی. نووتنی^{۴۹} احتمال R با توجه به N&E، تنها با نادیده‌گرفتن این امر که R شواهد مستقلی دارد، تشخیص‌پذیر نخواهد بود. لذا چون R شواهد مستقل دارد و خود پلنتینگا هم نقضی علیه این استدلال وارد نکرده، احتمال R با توجه به N&E بالا خواهد بود؛ بنابراین N&E خودشکن نیست. نتیجه‌ای که نووتنی می‌گیرد این است که « $P(R/N\&E)$ » نامشخص است و لذا استدلال پلنتینگا مبنی بر اینکه « $P(R/N\&E)$ پایین است»، با شکست مواجه خواهد شد (Novotný, 2007, Pp 32-33).

نووتنی معتقد است اگر برخی اصول باشند که حکم مستقلی برای R فراهم کنند، احتمال « $P(R/N\&E)$ بالا خواهد بود». داشتن حکم مستقل برای R یک امتیاز مهم است. برهان نووتنی از آرای پلنتینگا را می‌توان به شکل زیر قرار داد:

P1: $P(R/N\&E)$ نامشخص است؛
P2: اگر شخصی N&E و P1 را بپذیرد، در اعتقادش به R، به لحاظ منطقی با تناقض روبه‌رو می‌شود؛
P3: اگر شخصی در اعتقادش به R با تناقض روبه‌رو شود، برای هر اعتقاد دیگری که پیدا کند نیز دچار تناقض خواهد شد؛
C: N&E خودشکن است.

این فرضیه از نظر نووتنی ابهام دارد؛ زیرا مقدمه‌ی اول تا آنجا که به N&E مربوط شود و هیچ شواهد مستقلی برای R وجود نداشته باشد، نامشخص خواهد بود. برای جلوگیری از ابهام در این استدلال، پلنتینگا یک فرض جدید به P2 اضافه کرده است:
P4: شواهدی مستقل برای R وجود ندارد.

'P2: اگر شخصی N&E و P1 و P4 را بپذیرد، در باورش به R با تناقض روبه‌رو می‌شود. پلنتینگا برای اثبات P2 و P2' تحلیل‌های مختلفی ارائه می‌دهد که قوت همه‌ی آن‌ها به P4 بستگی دارد. از نظر نووتنی «P(R/N&E) پایین است» تنها در صورتی درست خواهد بود که پلنتینگا نشان دهد N&E خودشکن است، درحالی‌که پلنتینگا قبل از اثبات این امر که هیچ شواهد مستقلی برای R وجود ندارد، نمی‌تواند این کار را انجام دهد. نووتنی در دفاع از R، دو استدلال علیه پلنتینگا ارائه می‌دهد: ۱. اینکه R برخی گواه‌های مستقل را داشته باشد، محتمل است؛ ۲. نامشخص بودن «P(R/N&E)» به دلیل توجه‌نداشتن به وجود شواهد مستقل برای R است، پس اگر این شواهد در نظر گرفته شوند، «P(R/N&E) بالا خواهد بود» و لذا N&E، خودشکن نیست (Ibid, p 44).

در اشکال نووتنی، از نظر پلنتینگا، مشکل، نبود شواهد کافی برای R نیست تا به شکل منطقی، آن را باور کنیم. پلنتینگا نیازی به اثبات این امر نمی‌بیند که هیچ شاهد مستقلی برای R وجود ندارد. واقعیت این است که به شهادی برای R نیاز نداریم و این بیانیه‌ی خوبی است؛ چون به نظر می‌رسد فراهم کردن شواهدی برای آن (حداقل تا زمانی که به آن شک داریم) امکان ندارد. ما R را به‌طور طبیعی در نظر می‌گیریم و می‌پذیریم که یک عامل شناختی است، لذا کاملاً منطقی است که به آن باور داشته باشیم؛ البته طبق یک روشی بنیادی، نه شواهد گزاره‌ای. قوای شناختی به‌طور طبیعی، برای موجود اعتمادپذیرند، شواهد مستقل باید بتوانند در عملکرد موجود تأثیرگذار باشند تا بتوان ضرورت وجود آن‌ها را تبیین کرد. رفتار موجود به‌نحو منطقی، مستقیماً از باورهای موجود تأثیر می‌پذیرد و نه شواهد مستقل برای آن باور. از طرفی، باید به‌طور دقیق، تأثیر این شواهد بر رفتار موجود زنده بررسی شود تا میزان تأثیر آن در بروز رفتاری خاص از موجود نشان داده شود. نووتنی در مقاله‌اش به این شواهد اشاره کرده، اما نحوه‌ی تأثیر این شواهد بر رفتار موجود و نیز درستی و نادرستی آن‌ها مدنظرش نبوده است. می‌توان گفت که پیش‌فرض اندیشه‌ی نووتنی، بر تکامل کور و بی‌هدف مبتنی است؛ لذا در نگرش او، تنها عامل مهم برای موجود، افزایش شانس بقاست، نه درستی و نادرستی باورها (Plantinga, 2008, Pp 44-45).

نووتنی دفاعیه‌ای را که پلنتینگا از برهانش ارائه می‌دهد، در دو سناریو قرار می‌دهد. پلنتینگا ابتدا از ما می‌خواهد که موجوداتی را فرض کنیم که در همه‌ی جنبه‌های معقول رفتار، مشابه ما هستند؛ موجوداتی که خدا ایجادشان نکرده، اما به‌طور کامل، با نظریه‌ی تکامل فعلی تکامل یافته‌اند:

S1: باورهای موجودات بر رفتار آن‌ها تأثیری ندارند. طبق این سناریو «P(R/N&E) پایین است»؛

S2: باورهای موجودات بر رفتار آنها تأثیرگذارند و انطباقی نیز هستند.

نووتنی معتقد است (P(R/N&E) برای این احتمال می‌تواند بالا باشد، اما پلنتینگا در این امر با او موافق نیست. از نظر پلنتینگا، بسیاری از باورها با امیال ترکیب شده‌اند و همین امر سبب شده رفتاری سازگارانۀ تولید کنند که بسیاری از باورهای غلط را شامل می‌شود. لذا احتمال کلی از دو سناریو، اگر کنار هم جمع شوند، پایین خواهد بود و از آنجاکه این احتمال برای موجودات فرضی پایین است، برای ما هم به این شکل خواهد بود.

۴.۵. جایگاه حالات ذهنی در محیط خارج

پلنتینگا اعتقاد دارد که دیدگاه طبیعت‌گرایی، نفی‌کننده و ناقضی برای خود دارد و از این رو، هر شناختی که به دست می‌آید، اعتمادناپذیر خواهد بود و این، خود طبیعت‌گرایی را نیز شامل خواهد شد (نک: Planting, 2002). اما برخی با بیان تبیینی متفاوت از جایگاه حالات ذهنی، به این استدلال پلنتینگا واکنش نشان داده‌اند. در این منظر، حالات ذهنی، معلول سیستم‌های عصبی‌اند و لذا این حالات صرفاً در مادیات ریشه دارند. پلنتینگا به دلیل برداشت غیرمادی از خاستگاه حالات ذهنی، تصویری نادرست از این حالات دارد و این برداشت نادرست موجب می‌شود که نتواند حالات ذهنی را در ارتباط با حالات عصبی‌ای تحلیل کند که به‌نحو اتفاقی رخ می‌دهند. اگر حالات ذهنی را محصول سیستم عصبی بدانیم، می‌توانیم از فرایند قوای شناختی خود تبیین‌های درستی داشته باشیم؛ مثلاً می‌توانیم از نیروی اراده یا ماهیت تفکر و باور، تبیینی متفاوت به دست دهیم (Tooley, 2008, Pp 207-212). در پاسخ باید گفت اگر اشیای موجود در جهان خارج (مثلاً یک ببر) ساختارهای عصبی ما را تحریک کنند و آن ساختارهای عصبی با مجموعه رفتارهای انطباقی، از قبیل احساسات، همراه باشند (مانند زمانی که با سیستم بینایی، ببری را می‌بینیم و از دیدن آن وحشت‌زده می‌شویم) و حتی اگر در پی آن سیستم عصبی، حالات ذهنی، به‌طور اتفاقی با ویژگی انطباقی ساختارهای عصبی رخ دهند، باز هم دلیلی ندارد که فکر کنیم این حالات ذهنی، در محیط خارج ریشه دارند (یعنی ببر). همچنین هیچ دلیلی ندارد تا گمان کنیم که باوری که در این موقعیت شکل می‌گیرد، حتماً صادق است، بلکه امکان دارد صادق یا کاذب باشد؛ مانند باورهایی که درباره‌ی تخیل‌های خود داریم، تخیل‌هایی که با ویژگی‌های عصبی انطباقی شکل می‌گیرند، اما هیچ ارتباطی با عالم خارج ندارند (نک: Plantinga, 2008, pp 227-231).

۴.۶. مشکل دور

بدون شک استدلال پلنتینگا در رد طبیعت‌گرایی، به‌خوبی کاستی‌های طبیعت‌گرایان در توجیه جلوه‌های متنوع حیات (که با تقلیل آنها به ماده و خواص آن همراه است) را به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد که برخلاف ادعای مادی‌گرایان، توجیه ساده‌انگارانه‌ی پدیده‌های

ذهنی در بافتی مادی گرایانه، توجیهی نیست که بتوان آن را به راحتی، بهترین و تنها توجیه عقلی ممکن بیان کرد. همچنین ظرافت‌اندیشی وی در امکان‌داشتن یا امکان‌نداشتن اعتمادپذیری قوای ادراکی، به درستی دشواری‌های این دیدگاه را نشان می‌دهد و روشن می‌سازد که با تکیه بر طبیعت‌گرایی نمی‌توان اعتمادپذیری قوای ادراکی را اثبات کرد. با وجود این، شاید نتوان به راحتی با وی همگام شد و پذیرفت که می‌توان رخنه‌های معرفتی را با توسل به وجود خداوند پوشاند (Proudfoot, 2010, p 54).

به نظر می‌رسد پلنتینگا از طریق توسل به خدا و این آموزه که خدا ما را به صورت خود آفریده است، به دنبال آن است که دلیلی برای اعتمادپذیر بودن قوای شناختی ارائه دهد. از پلنتینگا می‌توان پرسید که اگر اعتقاد به وجود خدا، حاصل فعالیت قوای ادراکی ماست، چگونه می‌توان پیش از اثبات اعتمادپذیری آن، محصول و تولید آن را (که وجود خداست) پذیرفت. می‌دانیم هر چند پلنتینگا قبول دارد که در برخی از مقولات دینی، ایمان‌گراست، اما خود تصریح دارد که در بحث اعتقاد به وجود خدا، ایمان‌گرا بودن خود را قبول ندارد و بیان می‌کند که در مسأله‌ی وجود خدا، میان ایمان و عقل تعارضی وجود ندارد و وجود خدا از احکام عقل و واقعیتی بنیادین است که در پایه‌ی ساختار معرفتی ما قرار دارد و ما آن را به‌نحو پایه می‌پذیریم (Plantinga, 1991, pp 89 - 90).

حال کسی که به دلیل پایه‌بودن اعتقاد به خدا، آن را بی‌نیاز از اقامه‌ی برهان می‌داند، باید در اولین گام، ساختار معرفتی و روابط معرفتی و منطقی موجود میان باورهای آن ساختار را بپذیرد و البته پیش از آن، باید ساختار معرفتی و تولیدات آن را که اعم از باورهای پایه و غیر پایه است، اعتمادپذیر به شمار آورد. در اینجا است که به نظر می‌رسد پلنتینگا دچار دور شده است؛ همچنین با فرض رهاشدن او از این دور، به نظر نمی‌رسد که در خصوص اعتمادپذیر بودن قوای شناختی، وضعیت خدا باوری بهتر از طبیعت‌گرایی باشد؛ زیرا ظاهراً امکان دارد که دین‌داران هم در برخی از موضوعات دچار خطای نظام‌مند باشند و بخشی از استدلال آنان اعتمادپذیر نباشد (Proudfoot, 2010, p 54)؛ همچنین برای تفصل سخن نک: نظر نژاد، (۱۳۹۷).

۵. نتیجه‌گیری

پلنتینگا از نگاهی الاهیاتی، قابلیت اطمینان بخشی قوای شناختی را طرح می‌کند و در تلاش است تا این انگاره‌ی طبیعت‌گرایی خدا ناباورانه را رد کند که هدف نهایی قوای شناختی، سازگاری، بقا و تولیدمثل است و در این فرایند، می‌توان امور را با تکیه‌ی بر طبیعت صرف و به دور از هرگونه نگاه فراطبیعی (دینی) تبیین کرد. پلنتینگا پس از نقد این انگاره‌ی

طبیعت‌باوران که قوای شناختی انسان برای سازگاری و بقا تولید شده و نه دستیابی به صدق، در معرض نقد برخی از متفکران قرار گرفت. این انتقادات عبارت‌اند از: ۱. برخی از فلسفه‌دانان معتقدند که بین باور و رفتار ارتباط علی وجود دارد و اگر این ارتباط علی برقرار باشد، می‌توان نتیجه گرفت که باورهای درست، رفتارهای سازگار تولید می‌کنند و این به معنای راه فرار طرف‌دار N&E است. ما اعتقاد داریم چنین ارتباط علی‌ای در نظام فکری ماده‌باوری طبیعت‌گرایانه جای ندارد؛ زیرا از نظر طبیعت‌گرایان، ملاک باور، چیزی جز ساختار عصبی متشکل از ویژگی‌های عصب‌زیست‌شناختی نیست و در چنین نظامی، محتوای باور در این فرایند تأثیری ندارند تا رفتار را متعین کند.

۲. ارائه‌ندان تبیین طبیعت‌گرایانه، به معنای انکار ارتباط میان طبیعت‌گرایی و تکامل نیست. پلنتینگا برای رد طبیعت‌گرایی، چنین رویکردی را دستاویز خود قرار داده است و استدلالش بر ناباوری شخصی مبتنی است که مغالطه‌ای روشن است. اگر صرف این ادعا که «استدلال پلنتینگا یک ناباوری شخصی است»، دلیلی متقن برای رد ادعای او درباره‌ی ترکیب طبیعت‌گرایی و تکامل باشد، خود پلنتینگا هم درخصوص دیدگاه‌های طرف‌داران تکامل طبیعت‌گرایانه چنین نظری دارد و معتقد است که این طیف برای انکار انگاره‌های خدا‌ناباورانه، استدلال مبتنی بر تردید شخصی را به کار گرفته‌اند.

۳. پلنتینگا تفکیک میان معرفت تأملی و غیرتأملی را فراموش کرده است. استدلال پلنتینگا ناظر به معرفت تأملی است. در این نوع معرفت، وضعیت دیدگاه‌های خدا‌باور و طبیعت‌باور یکسان است و پلنتینگا نمی‌تواند در معرفت غیرتأملی، با طبیعت‌باور نزاع داشته باشد. این اشکال دقیق نیست؛ زیرا استدلال پلنتینگا اساساً درباره‌ی وضعیت تأملی است و آن هم زمانی که برای قابلیت اطمینان بخشی قوای شناختی ناقصی پیدا شود و کسی نیست که در حالت عادی، به آن اعتماد نکند. در اینجا، هم اعتمادپذیری باورهای انسان، هم وضعیت، عادی نیست تا صرفاً به این دلیل که در وضعیت غیرتأملی قرار داریم، به آن اعتنا نکنیم.

۴. برخی اعتقاد دارند که نامشخص بودن احتمال اعتمادپذیری قوای شناختی، به شرط تکامل‌باوری طبیعت‌گرایانه، به دلیل توجه‌نکردن به وجود شواهد مستقل برای R است، پس اگر این شواهد در نظر گرفته شوند، « $P(R/N\&E)$ بالا خواهد بود»؛ در نتیجه N&E خودشکن نخواهد بود. اما باید در نظر داشت که در پایین‌بودن اعتمادپذیری قوای شناختی در ترکیب طبیعت‌گرایی و تکامل، مشکل، نبود شواهد کافی برای R نیست؛ زیرا تا زمانی که به R شک داریم، امکان ندارد بتوانیم شواهدی برای آن فراهم کنیم. از دیدگاه پلنتینگا، R

به‌طور طبیعی فرض گرفته شده و عامل شناختی بودن آن را پذیرفته‌ایم؛ بنابراین باور به وجود R کاملاً منطقی است.

۵. اینکه پلنتینگا نتوانسته اتفاقی بودن حالات ذهنی را درست تحلیل کند، به این دلیل است که او ریشه و خاستگاه این حالات را غیرمادی می‌داند. در پاسخ باید گفت اگر اشیای موجود در جهان خارج، ساختارهای عصبی ما را تحریک کنند و آن ساختارهای عصبی، با مجموعه رفتارهای انطباقی (از قبیل احساسات) همراه باشند و حتی اگر در پی آن سیستم عصبی، حالات ذهنی، به‌طور اتفاقی، با ویژگی انطباقی ساختارهای عصبی رخ دهند، باز هم دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم این حالات ذهنی، در محیط خارج ریشه دارند.

۶. تنها اشکالی که به نظر می‌رسد بنابر نظام فکری پلنتینگا، نمی‌توان برای آن راه‌حلی پیدا کرد، بحث وی درباره‌ی پوشاندن شکاف معرفتی از طریق وجود خداوند است که پلنتینگا را در مسیر دوری قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد پلنتینگا با تکیه‌ی بر وجود خدا و این آموزه که خدا ما را به صورت خود آفریده است، دلیلی برای اعتمادپذیر بودن قوای شناختی ارائه می‌دهد. می‌توان از پلنتینگا پرسید که اگر اعتقاد به وجود خدا حاصل فعالیت قوای ادراکی ما باشد، از چه طریق می‌توان پیش از اثبات اعتمادپذیری آن فعالیت، محصول و تولید آن را که وجود خداست، پذیرفت؟

یادداشت‌ها

1. Naturalism 2. Theory of evolution 3. Charles Robert Darwin
۴. برای آشنایی با فهرست اسامی این فلسفه‌دانان، بنگرید به مجموعه‌مقالات مندرج در: Craig and Moreland 2000.

- | | | |
|--------------------------|-------------------------|------------------|
| 5. Reliability. | 6. Cognitive faculties. | 7. Memory. |
| 8. Perception. | 9. A priori intuition. | 10. Sympathy. |
| 11. Introspection. | 12. Induction. | 13. Reliability. |
| 14. Low. | 15. Feeding. | 16. Fleeing. |
| 17. Fighting. | 18. Reproducing. | 19. Materialism. |
| 20. Neural structure. | 21. Neurons. | 22. Synapse. |
| 23. Neuro-physiological. | | 24. Inscrutable. |

۲۵. P: نشانه‌ی احتمال، N: نشانه‌ی طبیعت‌گرایی، E: نظریه‌ی تکامل، C: گزاره‌ای که توضیح می‌دهد که ما چه قوای شناختی‌ای داریم (حافظه، ادراک حسی، تعقل و...) و آن‌ها چه نوع باورهایی تولید می‌کنند، R: اعتبار؛ یعنی اینکه باورهای قوای شناختی ما در اکثر مواقع و با مقداری صلاحیت، معتبرند، به این معنا که در محیط‌هایی که برایشان معمول است، باورهای اکثرأ صادق تولید می‌کنند.

- | | |
|--------------------------------|--------------------------|
| 26. Epiphenomenalism. | 27. Eliminativism. |
| 28. Semantic epiphenomenalism. | 29. Sensory stimulation. |

- | | |
|-----------------------------|-----------------------------------|
| 30. John Maynard Smith. | 31. Decorative. |
| 32. Syntax. | 33. Computational theory of mind. |
| 34. Maladaptive. | 35. Daptive. |
| 36. Folk psychology. | 37. Defeater. |
| 38. Daniel Clement Dennett. | |
۳۹. در ۲۱ فوریه ۲۰۰۹، مناظره‌ای میان دنت و پلنتینگا در انجمن فیلسوفان آمریکا شکل گرفت. بعدها (سال ۲۰۱۰) انتشارات دانشگاه آکسفورد این مناظره را به‌همراه افزوده‌هایی در قالب مقالات، در کتابی با عنوان علم و دین: آیا این دو با هم سازگارند؟ (*Science and Religion: Are They Compatible?*) به چاپ رساند.
- | | |
|-------------------------|---|
| 40. Bumblebees. | 41. Invisible finger. |
| 42. Richard Dawkins. | 43. Argument from personal incredulity. |
| 44. Incredible. | 45. Fantastic. |
| 46. worthy of ridicule. | 47. mockery. |
| 48. Ernest Sosa. | 49. Daniel D. Novotný. |

منابع

۱. شکویی‌پور، مطهره و کیوانفر، محمد، (۱۳۹۸)، «بررسی استدلال تکاملی علیه طبیعت‌باوری و نقد سوسا و پاسخ پلنتینگا»، *اندیشه‌ی دینی شیراز*، شماره‌ی ۷۱، صص ۷۱-۹۲.
۲. نظرنژاد، نرگس، (۱۳۹۷)، «نقد طبیعت‌گرایی از منظر آلبین پلنتینگا»، *فلسفه و کلام اسلامی*، شماره‌ی ۲، صص ۲۹۷-۳۱۹.

References

1. Audi, Robert (ed.), (1999), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press.
2. Blackburn, Simon, (2008), *The Oxford Dictionary of Philosophy*, New York: Oxford University Press.
3. Crrr hhl,, , (99)) , iiiii stemolyyy in tee Aee ff Nrrr ssii eeee”, *Journal of Philosophy* 84, Pp. 544 – 553.
4. Craig, W. and Moreland, J. (eds.) (2000), *Naturalism: A Critical Analysis*, London: Routledge.
5. Dawkins, Richard, (2006), *The God Delusion*, London: Bantam Press.
6. Dennett, Daniel and Plantinga, Alvin, (2010), *Science and Religion: Are They Compatible?* New York: Oxford University Press.
7. Dennett, Daniel, (1974), *Brainstorms*, Montgomery, Vt: Bradford Books.
8. Kim, , , (000)) , hhhe Amrricnn Origiss of hhilooiii aal Ntt uralimm, *Journal of Philosophical Research*, APA Centennial Volume, Pp. 83 - 98.

9. Nazarnejad, N., (9999), "A Critique of Naturalism from Alvin Plantinga's Perspective", *Journal of Philosophy & kalam*, Vol. 51, No. 2, Pp. 291-319. [In Persian].
10. Dinnill, D., (7777), "A Critique of Naturalism from Plantinga's Perspective", *Organon F*, No. 14, 1, Pp. 32-48.
11. Plantinga, Alvin, (2011). *Where the Conflict Really Lies*, New York: Oxford University Press.
12. Plantinga, Alvin, (2000), "Naturalism Implies Nihilism", In: *Readings in Philosophy of Religion*, Zagzebski, Linda (ed.), United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd.
13. Plantinga, Alvin, (2000), "The Ontological Argument", In: *Knowledge of God*, Blackwell Publishing.
14. Plantinga, Alvin, (2002), "The Ontological Argument Revisited", *Naturalism Defeated?* Beilby, James(ed.), United State of America: Cornell University Press, Pp. 1-12.
15. Plantinga, Alvin, (2002), "Reply to Beilby's Comments", In: *Naturalism Defeated*, James Beilby (ed.), New York: Cornell University Press, Pp.206- 276.
16. Plantinga, Alvin, (1993), *Warrant and Proper Function*, United State of America: Oxford University Press.
17. Popper, Karl, (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press.
18. Proudfoot, Michael, (2010), *The Routledge Dictionary of Philosophy*, Fourth Edition, Routledge; London and New York: Taylor & Francis.
19. Quine, Willard Van Orman, (1969), "Ontological Relativity and Other Essays", New York: Columbia University Press.
20. Shokouei-pour, M., Keivanfar, M., (111), "A New Argument Against Naturalism and Sosa's Critique and Plantinga's Response", *Journal of Religious Thought of Shiraz University*, Vol. 19, No. 2, pp. 71-92. [In Persian].
21. Plantinga, Alvin, (2000), "The Ontological Argument", In: *Naturalism Defeated*, James Beilby (ed.), New York: Cornell University Press, Pp 91-102.
22. Plantinga, Alvin, (2000), "The Ontological Argument Revisited", In: *Alvin Plantinga*, Baker, Deane-Peter (ed.), Cambridge University Press, Pp 93-106.
23. Plantinga, Alvin, (2000), "Reply to Plantinga's Ontological Argument", In: *Knowledge of God*, Blackwell Publishing.