

تحلیل مبانی معرفت دینی غزالی، با نگاهی به استدلال شرطیه‌ی پاسکال

اکرم عسکرزاده‌ی مزرعه* ولی‌الله خوش‌طینت**

چکیده

علم از نظر معرفت‌شناسان عبارت است از باور صادق موجه. درباره‌ی صدق سه نظریه‌ی اصلی وجود دارد که عبارت است از: نظریه‌ی مطابقت؛ نظریه‌ی سازگاری؛ نظریه‌ی عمل‌گرا. نظریه‌های در باب توجیه را می‌توان به دو دسته‌ی درون‌گرایی و برون‌گرایی تقسیم کرد. نظریه‌های عمده‌ی درون‌گرایی عبارت‌اند از: نظریه‌ی مبنای‌گرایی؛ نظریه‌ی انسجام‌گرایی. در نظریه‌های توجیه برون‌گرایی، باورکننده ملزم به داشتن بینه نیست و توجیه، به عوامل بیرون از باورکننده مربوط است؛ مانند نظریه‌های اعتماد‌گرایی و احتمال‌گرایی. استدلال شرطیه‌ی غزالی که استدلالی است در باب پذیرش باور به وجود خدا و معاد، در مقام صدق، نظریه‌ای عمل‌گراست و در مقام توجیه، از نظری مبنای‌گراست؛ چراکه معرفت یقینی در این استدلال، همان معرفت خود موجه و پایه است. از نظری، برون‌گراست؛ زیرا که به عوامل بیرون از فاعل شناسا برای توجیه باور، مثل فرآیند حصول باور، ساحت ارادی عاطفی و وضعیت عقلانی باور توجه دارد.

واژه‌های کلیدی: ۱- معرفت دینی، ۲- توجیه، ۳- صدق، ۴- غزالی، ۵- پاسکال، ۶- درون‌گرایی، ۷- برون‌گرایی.

۱. مقدمه

علم از نظر معرفت‌شناسان عبارت است از باور صادق موجه. صدق و توجیه از ویژگی‌های معرفت است (۵، ص: ۵۳). درباره‌ی صدق سه نظریه‌ی اصلی وجود دارد: نظریه‌ی مطابقت؛ نظریه‌ی سازگاری؛ نظریه‌ی عمل‌گرا. یکی از با نفوذترین نظریه‌های

مطابقت در قرن بیستم، از سوی برتراند راسل پیشنهاد شده است. از نظر وی، باور زمانی صادق است که ساختار واقعیت با ساختار باور مطابقت داشته باشد (۲۵، ص: ۴۳). صورت‌بندی اولیه‌ی نظریه‌ی مطابقت بیان می‌کند که باور زمانی صادق است که مطابق با واقع باشد. نظریه‌ی مطابقت صدق را به گونه‌ای، به امری فراسوی باور، یعنی واقعیت، وابسته می‌سازد. در نظریه‌ی انسجام سعی شده است وضعیتی در درون باورها کشف شود تا براساس آن بتوان گفت باوری صادق است. ساده‌ترین صورت‌بندی این نظریه بیان می‌کند که یک باور زمانی صادق است که عضوی از مجموعه‌ای منسجم از باورها باشد. نظریه‌ی مهم دیگر در باب صدق نظریه‌ی عمل‌گروانه است که از آن، تقریرهای مختلفی شده است، ولی هسته‌ی مشترک این نظریه‌ها را به بیان ساده، می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: باور زمانی صادق است که در عمل به گونه‌ای سودمند باشد. اساسی‌ترین مفهوم این صورت‌بندی سودمندی در عمل است. روایت‌های گوناگون این نظریه از سوی سه فیلسوف، به نام‌های چارلز پیرس و ویلیام جیمز و جان دیویی مطرح شده است (۵، صص: ۱۱۸-۱۰۶). توجیه دارای دو شاخه‌ی درون‌گرایی و برون‌گرایی است. توجیه ویژگی‌ای است که با افزوده‌شدن به باور صادق آن را تبدیل به معرفت می‌کند. اگر این امر را ذهنی و آگاهی فاعل شناسایی آن را لازم بدانیم، دیدگاهمان نسبت به توجیه درون‌گروانه است و اگر آن را امری بیرون از ذهن بدانیم و آگاهی از آن را لازم نشمریم، دیدگاهی برون‌گروانه نسبت به توجیه داریم. بر مبنای درون‌گرایی، فاعل شناسایی S در باور به گزاره‌ی P آن‌گاه موجه است که واجد بینة یا دلیل یا مبنا به سود آن باور باشد. واجد بینة بودن به معنای دسترسی داشتن به بینة است و دسترسی داشتن به بینة، یعنی این‌که فاعل شناسایی بتواند به آن آگاه باشد و در صورتی که از او درباره‌ی مبنای باورش پرسیده شود، بتواند آن را بیان کند و آن را به‌عنوان مقدمه در اثبات صدق باور خود به کار گیرد.»

بر مبنای دیدگاه برون‌گروایی «فاعل شناسایی در موجه بودنش به یک باور، ملزم به داشتن بینة یا دلیل برای آن نیست. توجیه در این دیدگاه، به عوامل بیرون از فاعل شناسایی مرتبط است» (۲۱، صص: ۷۲-۸۷).

دو نظریه‌ی مهم درباره‌ی ساختار توجیه معرفتی از نظریه‌های درون‌گرایانه عبارت است از: مبنای‌گرایی؛ انسجام‌گرایی. نظریه‌ی مبنای‌گرایی در بیان ساختار مجموعه باورهای موجه، مجموعه باورهای آدمی را به دو دسته‌ی باورهای پایه و غیرپایه تقسیم می‌کند. باورهای پایه از راه استنتاج به دست نیامده است و خودموجه‌اند و باورهای غیرپایه توجیه خود را در نهایت، از یک یا چند باور پایه دریافت می‌کنند. پس بخش عمده‌ای از باورهای ما (باورهای غیر پایه)، به گونه‌ی استنتاجی و با اتکای باورهای دیگر (باورهای پایه) موجه

تحلیل مبانی معرفت دینی غزالی، با نگاهی به استدلال شرطیه‌ی پاسکال ۶۷

می‌شوند (۲۸، صص: ۹۳-۸۹؛ ۵، صص: ۱۳۴-۱۲۷). براساس انسجام‌گرایی، «انسجام ارتباط دوسویه‌ی یک باور با مجموعه‌ای از باورهاست... در انسجام‌گرایی، هیچ باوری خود موجه نیست؛ بلکه ارتباط دوسویه‌ی یک باور با مجموعه‌ای از باورهاست که سبب توجیه آن باور است» (۲۱، صص: ۷۶-۷۷). بر وفق نظریه‌ی برون‌گرایی، عواملی بیش از صرف حالت‌های درونی صاحب باور، در توجیه باورها دخیل‌اند که نظریه‌های گسترده‌ای را شامل می‌شود (۱، ص: ۷۴).

در برون‌گرایی، فاعل شناسا ملزم به داشتن بینه یا دلیل برای موجه‌بودن باور نیست. توجیه، با عوامل بیرون از فاعل شناسا مرتبط است (۲۱، ص: ۷۳). اراده‌گرایانی مثل ویلیام جیمز و پاسکال، به دخالت ساحت ارادی عاطفی انسان در شکل‌گیری باور اذعان دارند (۲۳، ص: ۱۶۶).

در مطالب بیان‌شده، نمایی کلی از نظریه‌های معرفت‌شناسی ارائه شد تا زمینه‌ی ورود به نظریه‌ی احتیاط‌گرایانه‌ی امام محمد غزالی مهیا و مبانی معرفت‌شناختی آن بررسی شود.

۲. استدلال شرطیه

یکی از استدلال‌ها در باب معقولیت باور وجود خدا و معقولیت باور دینی «شرطیه‌ی پاسکال» است که احتمالاً بلز پاسکال، مبانی آن را از ابوحامد محمد غزالی (۲۴، ص: ۱)، به واسطه‌ی یک الاهی‌دان و شرق‌شناس مسیحی اسپانیایی به نام ریموند مارتینی اخذ کرده است. استدلال شرطی عمل‌گرایانه است که بر دلایل عمل‌گرایانه و احتیاط‌اندیشانه و سودمحور و نه صدق‌محور مبتنی است. طبق شرطیه‌ی پاسکال، از آن‌جا که دلایل عقلی و تجربی نمی‌توانند وجود خدا را اثبات کنند، می‌توانیم باور به وجود خدا را به دلیل منفعتی که در پی دارد، انتخاب کنیم و این انتخاب، به لحاظ عملی معقول است؛ چون از باورنداشتن به وجود خدا، سود بیشتری دارد (۳، صص: ۳-۴ و ۱۳۱). در شرطیه‌ی پاسکال، از میان دو گزاره‌ی انفصالی حقیقی، یکی را اختیار می‌کنیم که از دیگری، سود محتمل بیشتری دارد. دو گزینه‌ی انفصالی عبارت است از: ۱. خدا وجود دارد؛ بنابراین، در صورت اعتقاد به وجود او، انسان می‌تواند به سود و سعادت ابدی و نامتناهی دست یابد و در صورت بی‌اعتقادی، از سعادت ابدی محروم و به شقاوت ابدی و نامتناهی گرفتار می‌شود. ۲. خدایی وجود ندارد. در نتیجه، در صورت اعتقاد به وجود او، انسان سودی محدود (سود این جهانی) را از دست می‌دهد و در صورت بی‌اعتقادی، چیزی را از دست نداده است. به عبارت دیگر، اگر فرد بر عدم خدا شرط‌بندی کند و برنده شود، سود اندکی را به دست می‌آورد، اما اگر به عدم خدا شرط ببندد، درحالی که خدا وجود داشته باشد و او شرط را ببازد، عواقب

این باخت ممکن است دهشتناک باشد (۲۶، صص: ۱۷۴-۱۷۶؛ ۲۷، صص: ۱۱-۱۵). طبق استدلال شرطی، اگر ادله‌ی عقلی قطعی برای باور به وجود خدا و باورنداشتن به وجود خدا نداریم، می‌توانیم به ملاحظه‌های عمل‌گرایانه و احتیاط‌گرایانه تمسک جوییم (۳، ص: ۵).

غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین و میزان العمل* استدلالی سودمحور برای باور به وجود خدا ارائه می‌دهد و بیان می‌کند که این معنا را از حدیث امام‌علی(ع) و امام‌صادق(ع) یافته است (۱۷، ص: ۲۶؛ ۱۶، ص: ۸۲). او از استدلال شرطی برای اثبات باور به وجود خدا و پاسخ به منکران معاد استفاده می‌کند و باور به وجود خدا و معاد را به طریق حزم و احتیاط معقول می‌داند. «ان العظیم الهائل ان لم یکن معلوماً، فبالاحتمال یتقدم علی الیقین المستحقر» (۱۷، ص: ۲۶).

از آن‌جا که معنای عقل و ایمان از نظر غزالی، در فهم استدلالش مفید است، در ابتدا، تعریف عقل و ایمان از نظر غزالی و سپس مقدمات استدلال شرطی را می‌آوریم. غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین* به تعریف ایمان و بیان اقسام آن می‌پردازد و برای ایمان سه درجه قائل است: ۱. ایمان عوام و آن ایمان تقلید محض است؛ ۲. ایمان متکلمان و آن، ممزوج به نوعی از استدلال است؛ ۳. ایمان عارفان که عبارت است از مشاهده به نور یقین (۱۶، ص: ۲۶).

غزالی می‌گوید چهار معنا برای عقل وجود دارد: ۱. گزینه‌ای است که انسان به کمک آن، آمادگی پذیرش علوم نظری و تدبیر صناعات فکری خفی (یعنی روش‌های استدلال) را درمی‌یابد و این، وجه تمایز انسان از بهایم است؛ ۲. علوم ضروری است که در باب امکان امور ممکن و محال بودن امور محال در سن تمییز پدید می‌آید؛ مانند علم به اینکه یک فرد در آن واحد، نمی‌تواند در دو مکان باشد. غزالی وجود این علوم را نیز پذیرفتنی می‌داند و «عقل» بودن آن‌ها را می‌پذیرد. ۳. علوم و معارفی است که از تجارب، مستفاد می‌شود و راجع به مجاری احوال است؛ شخص آزموده را معمولاً عاقل می‌نامند و فرد ناآزموده را نادان می‌شمرند. ۴. اگر نیروی غریزی عقل (در معنای اول) تا بدان‌جا رسد که به عواقب امور، معرفت پیدا کند و شهواتی را از میان بردارد که آدمی را دعوت به لذات زودگذر می‌کنند، فرد دارای چنین قدرتی را عاقل می‌گویند؛ زیرا اقدام به کار یا اجتناب از کار این شخص، براساس آن چیزی است که با توجه به عواقب کارها اقتضا می‌شود؛ نه براساس شهوات ناپایدار. این معنا نیز از خواص آدمی و مایه‌ی امتیاز او از بهایم است (۱۶، صص: ۱۴۶-۱۴۵). غزالی معتقد است که عقل در معنای چهارم (قوت و قدرت غریزه‌ی عقل)، مقصود غایی است. او معنای غایی عقل را معنایی می‌داند که فرد براساس آن، نتیجه‌ی کارها را ملاحظه

می‌کند و با آینده‌نگری، سودی درازمدت و احتیاط عقلی، به اندیشه و عمل می‌پردازد (۳، صص: ۴۲ - ۴۳).

پیش‌فرض‌ها و مبانی استدلال شرطی غزالی را می‌توان در میان آثارش یافت. او در کتاب *میزان العمل* بحث تناهی و عدم‌تناهی و محدود و نامحدود را می‌آورد و بیان می‌کند که گذشتن از سود نقد اندک برای رسیدن به سود نسیه‌ی فراوان، اقتضای عقل است. در بحث تناهی و عدم‌تناهی، تا حدودی، مشابه پاسکال بحث می‌کند و می‌گوید: «اگر جهان را پر از ذره پنداریم و به حساب آوریم که پرنده‌ای، در هر هزار سال، ذره‌ای از آن را برآید، ذره به پایان رسد و از ابدالآباد، چیزی کاسته نشود، پس از اعتقاد به وجود سعادت، دیگر نیازی به برانگیختن کسی در طلب آن و تقبیح سستی وی در آن، راه نیست؛ زیرا هر عاقل به‌سوی [دستیابی بر] کمترین آن می‌شتابد و دشواری راه و نیاز به ترک لذات دنیا و تحمل انواع رنج در این‌جا، او را از آن [= وصول به سعادت] باز نمی‌دارد. مدت تحمل رنج (در این راه) محدود است و آنچه در آن نیست، اندک است. لذات دنیوی پیوسته نیست و گذران است» (۸، ص: ۱۹). سپس بیان می‌کند که گذشتن از نقد اندک برای رسیدن به نسیه‌ی فراوان، اقتضای عقل است؛ چنان‌که بسیاری از تاجران، چنین می‌کنند: «عاقل را ترک اندک به طور نقد، در طلب چند برابر آن به طور نسیه آسان است. از این رو، می‌بینی که مردم، همه در تجارت‌ها و صناعت‌ها و حتی در طلب علم، تحمل ذلت و خسران و رنج و خستگی بسیار می‌کنند. چون طمع در حصول لذتی دارند که در آینده به‌دست می‌آورند و این لذات آینده، بیش از آن است که در حال حاضر، به طور محدود، از دست می‌دهند. پس چگونه در حال حاضر، ترک آن نکنند تا به مزایای غیرمقدر [بی‌حساب و بی‌قیاس] و غیرمحدود برسند. در جهان، عاقلی آفریده نشده است که حریص در طلب مال باشد و ماهی را به دیناری نگذراند؛ به انتظار آن‌که در پایان ماه، زر ناب به‌دست آورد؟ هرچند این امر مستلزم چشم‌پوشی از لذات حال است. حتی کسی که درد گرسنگی را مثلاً در یک چنین مدت، برای رسیدن به چنان نعمت، تحمل نکند، عاقل شمرده نمی‌شود» (۸، صص: ۱۹ - ۲۰).

این عبارت‌ها و مثال تجارت و بحث از گذشتن از نقد محدود به طمع رسیدن به سود چند برابر یا نامحدود، کاملاً مبتنی بر موضع سودگرایانه و عمل‌گرایانه و احتیاط‌ورزانه است که از پیش‌فرض‌های بنیادین استدلال غزالی است (۳، صص: ۵۲-۵۱). در باب اعتقاد به معاد بیان می‌کند همچنان‌که در امور دنیوی، تحمل سختی‌ها برای رسیدن به منافع معقول است، در امور اخروی نیز برای رسیدن به پاداش عظیم احتمالی اخروی، باید از لذات محدود یقینی دنیوی چشم‌پوشی کرد: «اگر بر بطلان لذات دنیوی گمان می‌بری، عقل تو چنین مقتضی می‌داند که از طلب آن دست بشویی؛ چنان‌که عقل، تحمل مصائب و

دشواری‌هایی را که در سفرهای دریایی برای به‌دست آوردن منافع وجود دارد، منع نمی‌کند... اگر بطلان لذات دنیوی را به ظن غالب، درست می‌دانی، ولی در تو، تجویز صدق انبیا، اولیا و جمهور علما، حتی از دور، وجود دارد و چیزی از آن باقی مانده است، عقل تو نیز از تو می‌خواهد که از راه امن بروی و از چنین خطر هائلی اجتناب کنی» (۸، صص: ۲۴-۲۳).

در کتاب *الاربعین* به سلطنت محدود دنیا و قلمروی نامحدود آخرت تأکید می‌کند: «درازترین عمری که برای تو امکان دارد، صد سال است. پس انگار که تمام ممالک روی زمین، از شرق تا غرب، در مدت صد سال، تحت تصرف و زیر فرمان تو باشد. فکر کن که آیا با سلطنت، مملکت آخرت را از دست نمی‌دهی و آیا از دست‌دادن آخرت ابدی، برای چند سال سلطنت دنیا، جز جهل و نادانی سبب دیگری دارد؟ و اگر نمی‌توانی ابدیت و بی‌نهایت را تصور کنی، دنیا را پر از دانه‌های ذرت فرض کن و انگار که مرغی در هر یک میلیون سال، یک دانه از آن را بردارد. در این حال، باید تصدیق کنی که ذرت‌ها تمام می‌شوند؛ بدون این که چیزی از ابدیت کم شده باشد؛ زیرا آنچه می‌ماند، بی‌نهایت است؛ همچنان که قبلاً بی‌نهایت بود و به خاطر داشته باش که تو در تجارت، برای سود یا برای به‌دست‌آوردن مقام و ریاستی، رنج سفر را تحمل می‌کنی و به آن خشنودی؛ در حالی که رنج فعلی مسلم و قطعی است و نفعی که بدان امیدواری، موهوم است؛ زیرا امکان دارد قبل از آن که به آرزویت نائل گردی، مرگت فرارسد یا اگر زنده بمانی و به مقصود برسی، برایت سازگار نباشد. با این حال، رنج یک‌ساله را به امید آسایشی که در تمام زندگی نصیب شود، ناچیز می‌دانی. اکنون حساب کن که یک سال نسبت به تمام صد سال عمر، بسیار ناچیز و کمتر است از تمام عمر نسبت به ابدیت؛ بلکه این‌ها هیچ‌گاه، باهم قابل‌مقایسه نیستند و اگر در این کتاب دقت کنی، بعید می‌دانم که به جهل خود پی نبری و تصدیق نکنی که سبب محبت دنیا و اعراض از آخرت، جهل و غفلت است» (۷، ص: ۱۷۸).

غزالی در قاعده‌ی عقلی خود بیان می‌کند که سود نامتناهی حاصل از اعتقاد به معاد، به از دست‌رفتن لذت محدود و متناهی دنیوی می‌ارزد: «روشن شد عظیم هایل اگر معلوم نباشد، در احتمال، برتر از یقین مستحقر است. پس به پایان عمر نظر کنیم و به آنچه برای آسایش جویان باقی می‌ماند و به آنچه... از کمال سعادت اخروی و دوام آن میسر می‌شود، بیندیشیم. بالبداهه، می‌دانی که حقیرشمردن آنچه در دنیا برای ما می‌ماند، به بهای بزرگ‌داشتن آنچه در عوض آن به‌دست می‌آوریم، می‌ارزد» (۸، صص: ۲۴-۲۳). در کتاب *الاربعین*، به‌مانند *میزان العمل* معتقد است باور به خدا و اعتقاد به معاد، از طریق ایمان حاصل می‌شود (۷، ص: ۱۷۹). همچنین اعتقاد به معاد را عمل‌گرایانه و محتاطانه و ایمان‌گروانه می‌داند: «اگر از طریق تقلید [صدق و صحت آموزه‌ی دینی معاد را] می‌پذیرد،

تحلیل مبانی معرفت دینی غزالی، با نگاهی به استدلال شرطیه‌ی پاسکال ۷۱

تقلید انبیا و اولیا و علما و حتی تقلید از مردمان و توده‌ی مردم، شایسته‌تر از تقلید از کسی است که معصوم از خطا نیست. اینک تو ای خواستار ارشاد، پس از آن که بر این معتقدات آگاه شدی، به اعتقاد فرقه‌ی ضاله، حال تو یا این است که در بطلان آن گمان می‌بری و یا آن که بر صحت آن، بیشتر گمان داری و بطلان آن را از راه امکان بعیدی، جایز می‌شماری و یا این که به صحت آن، نظر قاطع داری. هرگونه باشی، عقل تو بر تو واجب می‌دارد که به علم و عمل بپردازی و از لذات دنیا روی بگردانی و این در صورتی است که عقل سلیم داشته و آزمایش کرده باشی» (۸، ص: ۲۳).

پیش‌فرض‌های موجود در استدلال شرطی غزالی عبارت است از: ۱. عقل در رسیدن به معرفت یقینی ناتوان است، ولی این توانایی در ایمان وجود دارد (۳، ص: ۴۲)؛ ۲. عقل برای محاسبه‌ی سود و زیان و حکم به احتیاط توانایی دارد؛ ۳. دنیا و سود دنیایی حقیر و سود اخروی عظیم است.

در عبارت‌های یادشده از غزالی، سودجویی، عمل‌گروی، نتیجه‌گروی و احتیاط‌اندیشی که از مبانی و پیش‌فرض‌های استدلال شرطی‌اند، تصریح شده‌اند.

درخور ذکر است که موضع غزالی در مباحث کلامی، به مواضع اشعری‌گری نزدیک است. او برای عقل خود بنیاد بشری، جایگاه محدودی قائل است و بیشتر بر نقل تکیه دارد. در دو کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* و *الاحادیث اقدسیه* که در اواخر عمرش به رشته‌ی تحریر درآورده، موضع کلامی‌اش اشعری‌گری است و اختلاف بنیادینی با دیدگاه‌های کلامی پیروان اشعری ندارد و در سیر عقلانی خود، برای رسیدن به معرفت یقینی، ایمان را بر عقل مقدم می‌داند (۳، ص: ۴۲).

۳. صدق در استدلال شرطیه‌ی امام محمد غزالی

۳.۱. نقش اراده در صدق

در مقدمه آوردیم که سه نظریه در باب صدق باور داریم که عبارت است از: مطابقت؛ سازگاری؛ عمل‌گرایی. باور را صادق می‌دانند یا به دلیل مطابقت با واقع یا به دلیل سازگاری آن با سایر باورها یا به دلیل سود حاصل از پذیرش آن باور و نتایج عملی آن. در استدلال شرطی، غزالی بیان می‌کند که باور به وجود خدا و آخرت را به دلیل منفعت نامتناهی و نامحدودی که در پی دارد، از روی احتیاط باید بپذیریم و انتخاب کنیم؛ هرچند بینه‌ای برای اثبات آن نداریم. تاجرپیشه‌بودن را پیشنهاد می‌کند و می‌گوید انسان در تجارت‌ها و صناعت‌های دنیایی، برای رسیدن به منفعت بیشتر در آینده، احتیاط می‌کند؛ حتی زمانی که بینه‌ای ندارند. پس برای سود اخروی نیز باید تاجرپیشه بود (۸،

ص: ۱۹ - ۲۰). غزالی پذیرش باور وجود خدا و ردّ باور عدم خدا را به دلیل مطابقت با واقع پیشنهاد نمی‌کند؛ بلکه فایده‌ی عملی آن را در نظر می‌گیرد. پس در مقام صدق باور عمل‌گراست و می‌گوید از میان دو باور (وجود خدا و عدم آن)، باید باور به وجود خدا را انتخاب کرد. انتخاب باور را امری می‌داند که ممکن است از سوی انسان انجام شود. پس انسان در مرحله‌ی پذیرش باور، موجودی مختار است. از نظر او، فعل اختیاری فعلی است که شخص می‌تواند آن را انجام دهد و می‌تواند ترک کردن آن را اراده کند (۹، ص: ۲۴۸) و همراه با اراده و عقل است. چنانچه فعل به دلیل خواستن یا نخواستن انجام گیرد، اختیاری است که انجام آن مستلزم توانایی فرد بر انجام دادن آن است و توانایی، منوط بر اراده‌ی فرد بر انجام فعل و اراده، موکول بر آگاهی فرد از سودمندی عمل است. چنانچه آگاهی به سودمندی، بی‌واسطه و آنی حاصل شود، به فعل ارادی منجر می‌شود و اگر با تدبیر حاصل شود، به فعل اختیاری می‌انجامد. پس فعل اختیاری مستلزم انتخاب یکی از دو امر است (۹، صص: ۱۰-۹). ارتباط میان اراده و باور امری مناقشه‌آمیز است. بحث در این است که آیا سلطه‌ی مستقیم بر اکتساب باور داریم؟ آیا می‌توانیم در باور به این که خداوند وجود دارد، مختار باشیم و با اراده‌ی مستقیم خود یکی را بپذیریم؟ حتی اگر شواهد برای باور به وجود خدا و باورنداشتن به آن یکسان باشد. آیا نقش اراده در باور غیرمستقیم است؟ از نظر غزالی و همچنین پاسکال، با توجه به تقریرشان در استدلال شرطی، می‌توان گفت که به دخالت مستقیم اراده‌ی انسان در پذیرش باور معتقدند؟ آن هم در جایی که شواهد یکسان است.

می‌گویند انسان باید باوری را برگزیند که منفعت بیشتری دارد؛ حتی بدون داشتن بینات. برخی درون‌گرایان به دخالت مستقیم اراده و برخی، به دخالت غیرمستقیم آن در پذیرش باور معتقدند (۲، ص: ۳۰۸). هیوم معتقد است که نمی‌توانیم با صرف اراده‌ی باورهایمان، آن‌ها را فراهم آوریم. باور به مثابه امری که منشأ طبیعی آن تصورهای سرزنده در ذهن است، حوادثی است انفعالی، کاملاً غیراختیاری و خارج از حدود اراده‌ی ما. اگر کسی اظهار کند باور به P را برگزیده‌ام، مثل کسی است که بگوید وقتی کسی با مشت، به شکم من می‌کوبد، تصمیم می‌گیرم شکم‌درد بگیرم (۲، صص: ۵۲۲-۵۱۹) و این نظر، خلاف نظر پاسکال و غزالی است: غزالی معتقد است با آگاهی از سود باور، می‌توان پذیرش آن را اراده کرد. پذیرش باور امری غیراختیاری نیست؛ بلکه می‌توانیم در پذیرش و گزینش باور، فاعل ارادی باشیم و نه موجودی منفعل.

نظر پرایس درباره‌ی کسب باور برخلاف نظر هیوم است. به اعتقاد پرایس، در باور، جنبه‌ای از اختیار وجود دارد و کسب باور امری اختیاری است. همچنین تدبیر ما در باب روابط منطقی باورهایمان با همدیگر، امری ارادی و در دست ماست (۲، ص: ۵۳۰)

از نظر غزالی، علم به سودمندی عمل انگیزه‌ی آن است و هرگاه انگیزه‌ی عمل فراهم شود، مراتب بعدی، در پی می‌آیند و به عمل منجر می‌شوند (۲۲، ص: ۲۲). انسان در برابر باور، سه حالت می‌تواند داشته باشد: ۱. پذیرش؛ ۲. وازنش؛ ۳. تعلیق. چنانچه محتوای باوری را بپذیریم، در حالت پذیرشیم و اگر محتوای باوری را نپذیریم، در حالت وازنش. اگر نه بپذیریم و نه نپذیریم، در حالت تعلیقیم (۱۹، صص: ۱۵۹-۱۵۸). از نظر پاسکال، از آنجا که ادله‌ی جهان‌شناختی و وجودشناختی به مثابه ادله‌ی عقلی نمی‌توانند ما را به پذیرش باور به وجود خدا برسانند و از طرفی، دلیلی هم برای رد محتوای باور به وجود خدا و باورنداشتن به آن نداریم، باور به وجود خدا را به دلیل سود احتمالی نامتناهی انتخاب کنیم. هیوم و میل و پرایس وظیفه‌ی عملی ما را در زمینه‌ی باور و پذیرش و اعتقاد به گزاره‌ای می‌دانند که ما را به بهترین نتیجه برساند (۱۹، ص: ۱۷۳). غزالی نیز وظیفه‌ی عملی انسان را در برابر باوری که ادله‌ی عقلی کافی برای ردّ و پذیرش آن نداریم و در حالت موازنه و تساوی ادله‌ایم، «انتخاب و گزینش» می‌داند و معتقد است «اراده» انسان را به انتخاب خاص هدایت می‌کند. اراده‌ی سالم اَضداد و امثال را از همدیگر، برای تعلق قدرت اختیار تمیز می‌دهد (۱۴، صص: ۱۲۹ - ۱۳۰).

از نظر غزالی کسی که معتقد است معرفت و پذیرش باور امری اختیاری است، باید به ارادی‌بودن باور معتقد باشد؛ چراکه افعال اختیاری انسان از طریق صفت اراده محقق می‌شود. صفت اراده باید از میان دو باور، به یک باور اختصاص یابد تا فعل اختیاری پذیرش باور صورت گیرد. پس اراده صفتی است که یکی از دو طرف فعلی را تخصیص می‌دهد که امکان وقوعش هست (۱۱، ص: ۵۳؛ ۱۲، ص: ۱۰۱).

مسأله‌ی توجیه در معرفت با مسأله‌ی ارادی یا غیرارادی بودن باور ارتباط دارد. معرفت‌شناسان با توجه به نظرشان در باب ارتباط باور و اراده، به دو دسته‌ی اراده‌گرایان و ناراده‌گرایان تقسیم می‌شوند. اراده‌گرایان معتقدند که باور در اراده و اختیار آدمی است و ناراده‌گرایان باور را خارج از اراده و اختیار می‌دانند. نظریه‌ی اراده‌گروی به دو دسته‌ی اراده‌گروی مستقیم و اراده‌گروی غیرمستقیم تقسیم می‌شود. بر اساس اراده‌گروی مستقیم، باور در مهار بی‌واسطه‌ی اراده است؛ به این معنا که انسان می‌تواند با اراده و اختیار خود و بی‌واسطه، باوری را در خود پدید آورد، مانع پدیدآمدن باوری در خود شود و باور پیشین در خود را بزدايد. بر اساس اراده‌گروی غیرمستقیم، باور فعل محسوب نمی‌شود. پس در مهار مستقیم اراده و اختیار نیست و مجموعه‌ای از عوامل، در پذیرش یا وازنش باورها دخیل‌اند که پاره‌ای از آن‌ها، از افعال ارادی اختیاری انسان محسوب می‌شود (۲۱، صص: ۶۶ - ۶۷).

غزالی و پاسکال به مانند اراده‌گرایان، باورمندی را در مهار اراده می‌دانند. بنابراین جزو اراده‌گرایان‌اند. قائلان به اراده‌گروی مستقیم، مثل توماس آکویناس، جان لاک، جان هنری نیومن، ویلیام جیمز و... معتقدند زمانی اراده در شکل‌گیری باور دخالت دارد که دلیل کافی برای پذیرش باور وجود نداشته باشد (۲، صص: ۵۴۴-۵۴۳). غزالی هم معتقد است اگر دلیل عقلانی برای پذیرش باور به وجود خدا نداشته باشیم، باید به طریق احتیاط و احتمال (سود احتمالی) دست به گزینش و انتخاب باور به وجود خدا بزنیم. از نظر او، جست‌وجوی بینه در امور دنیوی و مالی ضروری است، ولی برای امور اخروی، خیر (۸، ص: ۲۳).

۲.۳. نقش عقل در باور

یکی از مقدمات استدلال شرطی پاسکال معقولیت باور به وجود خداست؛ چراکه به لحاظ عملی، از سایر باورها سود بیشتری را نصیب می‌کند (۴، ص: ۱۳۰). غزالی نیز در استدلال شرطی، قاعده‌ای عقلی را بیان می‌کند: «عظیم هایل، اگر معلوم (یقینی) نباشد (مردد و محتمل باشد)، بر یقین حقیر و ناچیز، اولویت دارد» (۱۷، ص: ۲۶). همچنین از نظر او، اراده‌ی پذیرش باور منوط است به قطعیت حکم عقل در باب سودمندی آن. وقتی انسان به واسطه‌ی عقل خویش، به عاقبت عملی اندیشه می‌کند و مصلحت خود را در انجام آن می‌بیند، به علم دست یافته است و در ذاتش، شوقی به آن عمل ایجاد می‌شود که همان اراده است. سپس قدرت بر انجام‌دادن کار حاصل می‌شود (۲۲، ص: ۲۵). پس به‌وسیله‌ی عقل است که انسان به عاقبت کارها و خیر و صلاح آن‌ها دست می‌یابد و به‌دنبال آن اراده و سپس اختیار صورت می‌گیرد. همچنین از نظر غزالی اختیار ارادتی خاص است که به اشارت عقل انگیخته می‌شود و عقل البته، قوه‌ای است که ادراک می‌کند و به نحو مستقیم، در انجام‌دادن فعل اختیاری تأثیر ندارد؛ بلکه اراده مستخر ارشادات عقل است، انگیزه‌ی عمل کردن را ایجاد می‌کند. اگر عقل به تنهایی بود، میلی برای انجام‌دادن عمل در شخص ایجاد نمی‌شد و از ادراک عقل سودی حاصل نمی‌گردید (۹، ص: ۷).

در تقریر استدلال شرطی غزالی بیان کردیم که او برای عقل، چهار معنا قائل است که در چهارمی، معنای غایی عقل را معنایی می‌داند که بر اساس آن، در نتیجه‌ی کارها ملاحظه می‌کند و با آینده‌نگری، سودی درازمدت و احتیاط عقلی، به اندیشه و عمل می‌پردازد. نتیجه آن که جایگاه عقل در فرآیند معرفت از نظر غزالی، قبل از عمل گزینش توسط اراده است: ابتدا عقل، حکم به سودمندی می‌دهد و سپس اراده، گزینش می‌کند.

در استدلال شرطی غزالی، کارکرد عقل در توجیه، استنتاج نیست؛ احتساب و حکم به سودمندی باور است که موجب پذیرش باور و توجیه آن است، ولی از نظر مبنای‌گرایان، کارکرد عقل در پذیرش باور، استنتاج عقلانی پس از حکم به صدق آن است.

۴. توجیه در استدلال شرطی امام محمد غزالی

مبناگرایان معتقدند برای پذیرش باور، باید دلیل داشته باشیم. باورها دو دسته‌اند: باورهای پایه و غیرپایه. باورهای پایه خودتوجیه‌گرند و نیاز به توجیه عقلانی ندارند و باورهای غیرپایه را توجیه می‌کنند (۲۱، صص: ۷۲ - ۷۳). در استدلال شرطی غزالی، برای پذیرش باور نیازی به بینه نیست؛ باور با اراده‌ی باورکننده، انتخاب و پذیرفته می‌شود، ولی توجه به این نکته ضروری است که انتخاب را منوط به اراده می‌داند و اراده نیز مبتنی بر علم است. دانش است که موجب ایجاد رغبت و اراده‌ی پذیرش باور می‌شود (۹، صص: ۹-۱۰). اما این علم از چه منبعی حاصل می‌شود؟ خطاپذیر است یا خطاناپذیر؟ پایه است یا غیرپایه؟ بدیهی است یا اکتسابی؟ در محتوای آن می‌توان شک کرد یا خیر؟ غزالی دو نوع سخن در باب محتوا و اعتبار این دانش محرک اراده سخن می‌گوید. از طرفی، آن را علمی می‌داند که توسط عقل عاقبت‌اندیش و محاسبه‌گر حاصل شده است. می‌گوید علم، شرط جزم و قطعیت یافتن اراده است. وقتی انسان به واسطه‌ی عقل خویش، به عاقبت عملی بیندیشد و مصلحت خود را در انجام‌دادن آن عمل ببیند، به علم دست یافته است. در ذاتش، شوقی به آن عمل ایجاد می‌شود که همان اراده است و سپس قدرت بر انجام کار حاصل می‌شود (۹، ص: ۳۵۴). در جای دیگر، این علم را افاضه‌ی خداوند می‌داند و معتقد است از سوی خدا به بشر افاضه شده و انسان نقشی در فاعلیت آن ندارد؛ یعنی همان طور که در عالم خارج از ذهن، همه‌ی حوادث مستند به قدرت و اراده خداوند است، در عالم ذهن نیز همین گونه است (۱۳، ص: ۷۶). از طرفی، علم یقینی در نظر او علمی است که انسان را از خطا باز می‌دارد و کسی نمی‌تواند آن را ابطال کند. هیچ شکی در آن نیست و اشتباه در آن رخ نمی‌دهد (۱۷، ص: ۲۲۲). همچنین عقل و ضروریات عقلی را مبدأ و معیار طلب حقیقت می‌داند و در مجموع، اولیات عقلی و محسوسات، اعم از مشاهدات باطنی و محسوسات ظاهری و تجربیات و متواترات را یقینی و از مقدمات برهان می‌شمارد. معتقد است اگر مقدمات قیاس یقینی باشند و شروط تألیف آن رعایت شود، نتیجه یقینی و ضروری خواهد بود (۱۳، ص: ۱۸۶). علاوه بر علم یقینی اکتسابی، معتقد به افاضه‌ی علم و معرفت از طرف خداوند است و تعلیم ربانی را یکی از راه‌های کسب معرفت می‌داند. نیز جایگاه انبیا، علما، اولیا و حکما را در میزان بهره‌مندی از علم ربانی متفاوت و بالاترین درجات معرفت را متعلق به نبی می‌داند. اولیا و حکما و علما هم، به درجه‌ی سیری که در راه حق کرده‌اند، به مرتبه‌ای از علم ربانی دست می‌یابند (۱۰، ص: ۲۳۰). از نظر درون‌گرایان، فاعل شناسا برای باورمندی، نیاز به دلیل دارد، ولی از نظر برون‌گرایان باورکننده برای پذیرش باور، ملزم به داشتن بینه نیست (۲۱، صص: ۷۲-۷۳). طبق نظریه‌های درون‌انگاران،

توجیه مبتنی بر دسترس، استنتاجی است، ولی برون‌گرایان که اصل دسترس به بینه را رد می‌کنند، توجیه را غیراستنتاجی می‌دانند (۲۰، صص: ۱۰۶ - ۱۱۰).

دو قسم عمده‌ی نظریه‌های برون‌انگازانه، احتمال‌انگاری و اعتمادانگاری است. در نظریه‌های احتمال‌انگاری ذهنی، باور بر طبق درجاتی پدید می‌آید و «درجه‌ی باور» از رهگذر رفتار مشعر به شرط‌بندی سنجیده می‌شود. درجه‌ی باور را وضعیت عقلانی آن مشخص می‌کند (۱، صص: ۲۰۱ - ۲۰۶).

از نظریه‌های اعتمادانگاری، نظریه‌ی اعتمادگرایی فرآیندی است که بر فرآیندشناختی موثق تأکید دارد. ارزش معرفتی هر باور، با توجه به فرآیند شکل‌گیری آن ارزیابی می‌شود. چنانچه فرآیند معتبر و مطمئن باشد، به باورهای حاصل از آن می‌توان اعتماد کرد و نیاز به توجیه استنتاجی ندارد (۱، ص: ۷۴).

درون‌گروی دو نظریه‌ی مهم «مبناگروی» و «انسجام‌گروی» دارد. از نظر مبناگرایان باورها به دو دسته باورهای پایه و غیرپایه تقسیم می‌شوند. باورهای پایه نیازمند توجیه نیستند و خودتوجیه‌گرند و باورهای غیرپایه را توجیه می‌کنند (۲۱، ص: ۷۳) که این توجیه، استنتاجی است.

نظر غزالی در باب باورهای حاصل از تعلیم ربانی و علم یقینی و بی‌نیازی از موجه دانستن آن‌ها، به نظر اعتمادگرایی فرآیندی نزدیک است. در واقع به سازوکار شکل‌گیری باور توجه می‌کند و می‌گوید از آن‌جا که این باور از طریق وحی به دست ما رسیده است، می‌توان آن را پذیرفت. اعتمادگرایان نیز معتقدند چنانچه باور از طریق فرآیندی مطمئن حاصل شده باشد، موجه است. فرآیند وحی از نظر غزالی، یکی از فرآیندهایی است که علوم حاصل از آن یقینی محسوب می‌شود. از نظر او، مهم‌ترین روشی که می‌تواند انسان را به حقیقت برساند و حقایق را آن‌گونه که هست، بر آدمی نمایان سازد، وحی است. معرفت شهودی عارفان، به دلیل اتصال به این منبع، بهترین روش قلمداد شده است (۱۵، ص: ۱۵). باور حاصل از فرآیند وحی از نظر غزالی، باوری است که سازوکار شکل‌گیری آن مطمئن است و در عین اینکه غیراستنتاجی و موجه است، معرفت محسوب می‌شود. همچنین مانند مبناگرایان، قائل به این است که بعضی باورهای اکتسابی بدیهی است و نیازمند توجیه نیست. مجموع اولیات عقلی و محسوسات اعم از مشاهدات باطنی و محسوسات ظاهری و تجربیات و متواترات را یقینی و از مقدمات برهان می‌شمارد. به اعتقاد او اگر مقدمات قیاس یقینی باشند و شروط تألیف آن رعایت شود، نتیجه یقینی و ضروری خواهد بود (۱۳، ص: ۱۸۶). در واقع این نوع باورها را مانند مبناگرایان، پایه‌ی توجیه سایر باورها می‌دانند.

تحلیل مبانی معرفت دینی غزالی، با نگاهی به استدلال شرطیه‌ی پاسکال ۷۷

غزالی مانند برون‌گرایان، توجیه را امری غیراستنتاجی و خارج از حالت درونی فاعل شناسا می‌داند. طبق استدلال شرطی، باور به وجود خدا و معاد را به دلیل سود حاصل از آن می‌توان اراده کرد. نیز می‌توان او را از برون‌گرایان جزو احتمال‌انگاران محسوب کرد؛ چرا که با توجه به وضعیت عقلانی باور، سود حاصل از پذیرش باور، حکم عقل به سودمندی باور (نتیجه‌گروی) و اراده‌ی پذیرش باور را توصیه می‌کند.

غزالی در استدلال شرطی، برای تحقق فعل اختیاری سه مرحله قائل است: ابتدا انسان به وسیله‌ی عقل، به عاقبت کارها و خیر و صلاح آن‌ها دست می‌یابد و به دنبال آن، شوق به آماده‌کردن اسباب انجام‌دادن آن کار ایجاد می‌شود و سپس آن را اراده می‌کند. علاوه بر وضعیت عقلانی اراده، برجسته‌ی عاطفی و انفعالی اراده توجه دارد. از نظر او، هر عمل ارادی نتیجه‌ی برخورد مجموعه‌ای از تمایلات، الهامات، وسوسه‌ها و افکار است. هر انگیزه‌ی رفتار، همراه مجموعه‌ای از تمایلات در درون انسان ایجاد می‌شود.

عوامل رفتار و انگیزه‌ها از نظر او، دو نوع است: ۱. انگیزه‌های خارجی که توسط حواس پنج‌گانه، از بیرون به درون انسان راه می‌یابد؛ ۲. انگیزه‌های درونی که توسط اندیشه و خیالات در نفس ایجاد می‌شود (۶، ص: ۴۱). اعتمادگرایی در مقام شکلی از اشکال برون‌گرایی، به آن ویژگی‌های روان‌شناختی و طبیعت‌شناختی فرد توجه دارد که در فرآیند شکل‌گیری باور مؤثر است یا به زنجیره‌ای از علل و روابط بیرونی که در ایجاد و بقای باور مؤثر است (۲، صص: ۳۲۱ - ۳۲۷).

غزالی علاوه بر جنبه‌ی عقلانی، بر جنبه‌ی روانی و عاطفی اراده توجه دارد که از سنخ علت‌های بیرونی است و بُعد عاطفی آن را فرو نمی‌گذارد.

۵. نتیجه‌گیری

غزالی با استناد به احادیث منقول از ائمه‌ی اطهار، استدلال احتمال‌انگاره‌ای را در باب باور به وجود خدا و معاد صورت‌بندی می‌کند که بعدها، توسط بلز پاسکال مطرح شد. استدلال غزالی در دستگاه معرفت‌شناختی معاصر مطرح نشده است، ولی اگر با مؤلفه‌های معرفت معاصر ارزیابی شود، جمع بعضی نظریه‌های معرفت‌شناسانه، در آن، نتیجه می‌شود. او به معقولیت باور دینی اذعان دارد و باور به وجود خدا را به طریق حزم و احتیاط معقول می‌داند. مبانی و پیش‌فرض‌های استدلالش عبارت است از:

۱. گذشتن از سود نقد اندک، برای رسیدن به سود نسبی فراوان معقول است؛
۲. باور به وجود خدا و معاد، سود نامتناهی و نسبی اخروی را در پی دارد و باورنداشتن به وجود خدا و معاد، سود نقد اندک دنیایی را؛

۳. برای رسیدن به سود نسبی فراوان اخروی، باید از سود نقد اندک دنیا گذشت؛

۴. حکم عقل در محاسبه‌ی سود و زیان باورها مطمئن است.

در بررسی مؤلفه‌های معرفتی استدلال شرطیه‌ی غزالی، باید گفت از آنجا که نتیجه و سود حاصل از باور را در نظر می‌گیرد، در مقام صدق عمل‌گراست. حکم به پذیرش باور به وجود خدا و معاد، بدون داشتن دلیل عقلی و به کمک اراده است. پس اراده‌گراست. استدلال غزالی در مقام توجیه باور به وجود خدا و معاد، در هر دو دسته‌ی نظریه‌های درون‌گرایی و برون‌گرایی جای می‌گیرد؛ البته ساختار اصلی استدلال احتمال‌انگازانه است. از نظر او باورها دو دسته‌اند: باورهای یقینی؛ باورهای غیریقینی. باورهای یقینی نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. باورهای ربانی؛ ۲. اولیات عقلی و محسوسات. باورهای ربانی، از طریق فرآیند وحی حاصل می‌شوند که فرآیندی موثق و مطمئن است و به دلیل موثق بودن فرآیند شکل‌گیری باور، یقینی و معتبر محسوب می‌شوند. اعتمادگرایان فرآیندی، باور حاصل از فرآیند معتبر را موجه می‌دانند. اولیات عقلی و محسوسات را نیز یقینی و مقدمه‌ی برهان می‌دانند که سایر باورها، از آنها استنتاج می‌شوند. این ساختار بندی میان باورها، شبیه ساختار بندی میناگرایان در باب آنهاست که باورها را به دو دسته‌ی باورهای پایه و غیرپایه تقسیم می‌کنند. باورهای پایه موجه و بی‌نیاز از استدلال و باورهای غیرپایه موجه‌اند.

داشتن بینة عقلی را برای پذیرش باور اخروی ضروری نمی‌داند؛ بلکه وضعیت عقلانی حاصل از پذیرش باور را که همان سود احتمالی فراوان است، برای پذیرش باور کافی می‌داند. این نوع صورت‌بندی از استدلال باور به وجود خدا، جزو استدلال‌های احتمال‌انگازانه است که درجه‌ی باور را با توجه به وضعیت عقلانی‌اش ارزیابی و از رفتار مشعر به شرط‌بندی سنجیده می‌شود.

غزالی مانند برون‌گرایانی مثل ویلیام جیمز، به دخالت ساحت ارادی عاطفی باورکننده در پذیرش باور توجه دارد که از سنخ علت‌های بیرونی در پذیرش باور است.

برخی معرفت‌شناسان معاصر سعی بر آن دارند که دو رویکرد درون‌نگرانه و برون‌نگرانه‌ی توجیه را دو سطح از آگاهی و معرفت بشری بدانند که مکمل هم‌اند و دو نظریه‌ی رقیب محسوب نمی‌شوند (۱۸، صص: ۱۷ - ۱۹).

در استدلال شرطی غزالی، سیری از عقل به سوی ایمان صورت گرفته است و ایمان و عقل، دو سطح ناظر به آگاهی بشر قلمداد شده‌اند. با این تفاسیر، جمع نظریه‌های توجیه در این استدلال دور از ذهن به نظر نمی‌رسد. همچنان که معرفت‌شناسان معاصر اخیراً به این نکته توجه داشته‌اند.

منابع

۱. پولاک، جان و جوزف کراز، (۱۳۸۵)، *نظریه‌های امروزی شناخت*، علی حقی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۲. پویمن، لویی پی، (۱۳۸۷)، *معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه‌ی شناخت*، رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام‌صادق (ع).
۳. خسروی فارسانی، عباس، (۱۳۸۵)، *ارزش معرفت‌شناختی و اخلاق؛ استدلال شرطی در منابع اسلامی و الاهیات مسیحی*، تهران: دانشگاه امام‌صادق (ع).
۴. _____، (۱۳۸۴)، «تحلیل و نقد شرطیه‌ی پاسکال با توجه به نظریه‌ی تصمیم‌سازی»، *نامه‌ی حکمت*، شماره‌ی ۶.
۵. شمس، منصور، (۱۳۸۴)، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران: طرح نو.
۶. عثمان، عبدالکریم، (۱۳۸۷)، *روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دیگر اندیشمندان اسلامی*، سیدمحمدباقرحجتی، تهران: فرهنگ اسلامی.
۷. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۶۸)، *کتاب الاربعین*، برهان‌الدین حمدی، تهران: اطلاعات.
۸. _____، (۱۳۷۴)، *میزان العمل*، سلیمان دینا، علی‌اکبر کسمایی، تهران: سروش.
۹. _____، (۱۳۳۶ق)، *إحياء علوم الدين*، المجلد الرابع، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۱۰. _____، (۲۰۰۳)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دار مکتبه الهلال.
۱۱. _____، (۱۹۹۴)، *تهافت الفلاسفه*، بیروت: دار مکتبه الهلال.
۱۲. _____، (بی‌تا)، *روضه الطالبین و عمدہ السالکین*، بیروت: دارالنهضة الحديثه.
۱۳. _____، (۱۹۹۶)، *محک النظر فی المنطق*، بیروت: دارالنهضة الحديثه.
۱۴. _____، (۲۰۰۳)، *رساله اللدنیه فی مجموع رسائل الامام الغزالی*، بیروت: دار الفکر.
۱۵. _____، (۱۹۹۳)، *المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی العزّة و الجلال*، بیروت: دار مکتبه الهلال.
۱۶. _____، (۱۴۰۵)، *إحياء علوم الدين*، المجلد الثامن، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. _____، (۲۰۰۰)، *میزان العمل*، تعلیق بوملحم، بیروت: دار مکتبه الهلال.
۱۸. فتحی‌زاده، مرتضی، (۱۳۸۴)، *جستارهایی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم: کتاب طه.
۱۹. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۷)، *درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی*، قم: معاونت امور اساتید درس معارف اسلامی.
۲۰. فیومرتون، ریچارد، (۱۳۹۰)، *معرفت‌شناسی*، جلال پیکانی، تهران: حکمت.
۲۱. کشفی، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، «دسته‌بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناسی»، *نامه‌ی حکمت*، شماره‌ی ۸.

۲۲. نیاززاده، ام‌البنی، (۱۳۸۹)، دیدگاه غزالی درباره‌ی اراده و نقش آن در تبیین فلسفه‌ی اخلاق، تهران: دانشگاه پیام‌نور.
23. Edwards, Pool, (1967), *The Encyclopedia Of Philosophy*, London: Collier Macmillan.
24. Hajek, Alan, (2004), "Pascal Wager", *The Stanford Encycolopedia Of Philosophy* (Spring 2004 Edition), Edward N.Zalt (ed.), URL=([http://Plato, Stanford. Edu/ archives/ Spr 2004/ entries/ Pascal Wager/](http://Plato.Stanford.Edu/archives/Spr2004/entries/PascalWager/)).
25. Johnson, Lawrence E, (1992), *Focusing on Truth*, London, New York: Rutledge.
26. Jordan, Jeff, (1986), "Duff and the Wager", *Analysis*, Vol 46.
27. Rescher, Nicholas, (1985), *Pascal Wager: A Study Of Practical Reasoning in Philosophical Theology*, Notre Dame: University Of Notre Dame.
28. Steup, Mattias, (1995), *An Introduction To Contemporary Epistemology*, New Jersey: Prentice Hall, Upper Saddle River.