

امکان‌سنجی اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی با تأکید بر مبنای کلاسیک

یحی کبیر^{۱*}، محمد تاجیک^۲

۱. دانشیار، دانشکده الهیات، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. دانشجوی سطح ۴، مرکز مطالعات اسلامی، حوزه علمیه قم، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱/۱۸)

چکیده

یکی از اصلی‌ترین مباحث فلسفه دین بدون کمترین تردید، بحث اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی است. در این بحث به امکان‌سنجی اثبات گزاره‌های دینی بر اساس بنیان‌های عقلی به‌گونه‌ای که ارضاکنده حس حقیقت‌طلب انسان باشد، پرداخته می‌شود. دسته‌ای از مخالفان عقل‌گرایانی هستند که به‌نظر می‌رسد قصد دارند، بساط ایمان را به بهانه ارزش عقل جمع کنند و عده‌ای ایمان‌گرایانی که ایمان را فوق‌طور و مقام عقل می‌دانند و بخشی هم پوزیتیویست‌هایی که معیار معناداری یک گزاره را تجربی بودن آن می‌دانند. در مقابل عده‌ای با مصلحت‌سنجی یا با اختیار مبنای سستی یا معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، به‌عنوان مبنای معرفت‌شناختی خود، در تلاش برای اثبات گزاره‌های دینی هستند. یقین بالمعنی الاخص متاع ارزشمندی است که هر گروهی برای امکان یا عدم امکان رسیدن به آن استدلال می‌کند و بر این اساس مدعی اثبات‌پذیری یا عدم اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی می‌شوند. از میان روش‌های مذکور، روش مبنای‌گرایی با رویکرد کلاسیک مدعی تأمین این غایت قضوی است. در این پژوهش مدعیات هر یک از انظار مختلف و نقدهای وارد بر آن بررسی و تلاش شده است تا تحقق چنین معرفتی در حیطه گزاره‌های پیشینی دینی را نه‌تنها ممکن، بلکه واقع و محقق‌شده نشان دهد.

واژگان کلیدی

اثبات‌پذیری، معرفت‌پیشین و پسین، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، مبنای‌گرایی کلاسیک.

مقدمه

بحث از اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی به منزله شریان اصلی حیات عقلانی زندگی دینمدارانه است. در این بحث نقطه ثقل و محل نزاع بر امکان اثبات گزاره‌های دینی یا حداقل برخی از آنها توسط عقل بشری و بدون یاری جستن از محتوای دینی یا وحیانی یا شهودی و تجربی است.

در جست‌وجوی پاسخی برای این پرسش بنیادین، انظار مختلفی در میدان بحث علمی نضج یافته است. عده‌ای ساحت عقل را بس رفیع دانسته‌اند، به گونه‌ای که صحیح بودن اعتقاد دینی را به امضای جناب عقل در ذیل آن منوط می‌دانند و عده‌ای هم به سبب تعلق خاطر به ایمان خود ترجیح می‌دهند که عقل را به کناری بنهند و عده‌ای هم شیفته تجربه و حس‌گرایی هستند، پس آنچه را ورای حس و تجربه است، بی‌معنا می‌شمرند. اما در این میان هم عده‌ای در صدد نمایاندن جنبه عقلانی گزاره‌های دینی برآمده‌اند و سعی بر حفظ هر دو گوهر عقل و ایمان به صورت توأمان داشته‌اند. در این گروه، جماعتی با تأکید بر مصلحت بیشتر دینداری نسبت به بی‌دینی سعی کرده‌اند که رنگ عقل بر چهره گزاره‌های دینی بزنند، عده‌ای پا را فراتر نهاده و گزاره‌های دینی را در میان اصول پذیرفته‌شده عقلی یا گزاره‌های پایه قرار داده‌اند و دسته‌ای هم بدون تصرف در حیطه گزاره‌های پایه و با اعتماد به توانایی عقل به میدان اثبات گزاره‌های دینی پا گذاشته‌اند و تلاش کرده‌اند که دین خود را با استمداد از اصول پذیرفته‌شده عقلی به اثبات رسانند.

اهمیت این موضوع از چند منظر جای بررسی دارد. عده‌ای اعتقاد به امری که توسط عقل ادله کافی و قانع‌کننده برای آن اقامه نشده است را امری غیراخلاقی می‌دانند (Clifford, 1877: 159). عده‌ای هم منبعی جز عقل برای ایمان آوردن در دسترس ندارند، همانند فردی که تصمیم به التزام به یک دین گرفته و هم‌اکنون به هیچ گزاره دینی ایمان ندارد تا بتواند از آن به عنوان ابزار فهم و اعتقاد بهره‌مند شود، در نتیجه تنها راه پیش‌روی او، استفاده از ابزار عقل است و گروهی هم در مقام مقایسه بین ادیان در جست‌وجوی دینی کم‌نقص‌تر، کامل‌تر و نزدیک‌تر به حقیقت هستند، و در این راه عقل را سنجه مناسب برای شناسایی دین کامل‌تر می‌یابند.

در این تحقیق تلاش شده است که با تبیین موضوع بحث، با زوایای مختلف آن آشنا شده و سپس به بررسی نظریات مخالفان و موافقان به همراه نقد هر یک پرداخته شود و در نهایت با ارائه دلایلی و پیراستن شبهات، در مقام ارائه طریق اثبات‌پذیری گزاره‌های دین برآییم.

مفاهیم و کلیات

معرفت

مقصود ما از معرفت در این نوشتار «باور صادق موجه» است. این تعریف سه رکن دارد. اولین رکن آن باور است، یعنی معرفت چیزی است که به آن اعتقاد داشته باشیم، این امر را گاهی رویکرد گزاره‌ای (propositional attitudes) نیز می‌گویند که بیشتر امری مرتبط با ذهن است و در ارتباط با شخص مدرک معنا می‌یابد؛ دومین رکن آن صدق است که به حیث ارتباط و مطابقت معرفت با واقع می‌پردازد که بنا بر نظریه مطابقت در صدق، این امر شرطی عینی است (Bernecker & Pritchard, 2010: 3 & 306)، سومین رکن این تعریف موجه بودن گزاره‌ای بوده که معرفت به آن تعلق یافته است، یعنی ما در صورتی می‌توانیم ادعای معرفت به گزاره‌ای داشته باشیم که برای آن دلیل موجهی داشته باشیم؛

دین

مقصود از دین در این پژوهش، مجموعه گزاره‌های اخباری یا انشایی است که بر پیامبران الهی از جانب خداوند متعال نازل شده‌اند. اگر مدعای ما قابلیت اثبات‌پذیری تمام گزاره‌های دینی باشد که عقل مجالی برای ورود به آنها را دارد، باید قید تحریف‌نشده را به تعریف دین اضافه کنیم. ولی اگر فقط در صدد امکان‌سنجی حصول معرفت دینی باشیم که این مهم با اثبات یک گزاره دینی هم تحقق‌پذیر است (مانند اثبات گزاره خدا وجود دارد) به تقیید تعریف دین به تحریف‌نشده، نیازی وجود ندارد، چون بعضی از گزاره‌های دینی مانند آنچه به آن اشاره شد، در بین ادیان الهی مشترک است.

گزاره‌های دینی را هم به دو دسته تقسیم می‌کنیم، گزاره‌های دینی پیشین و گزاره‌های

دینی پسین. آنچه در این مجال به آن خواهیم پرداخت، گزاره‌هایی است که قابلیت اثبات و تحقیق عقلانی در مورد آنها وجود دارد که همان گزاره‌های پیشین یا زیرساختی موجود در دین هستند. از این دسته از گزاره‌های در لسان و ادبیات دینی، به عقاید تعبیر می‌شود. فلذا بی‌تردید گزاره‌های فقهی، اخلاقی و تاریخی موجود در دین از موضوع این بحث خارج هستند؛

اثبات‌پذیری

همان‌گونه که بیان شد، تعریف معرفت دارای سه رکن است. اما سؤالی که ایجاد می‌شود این خواهد بود که ما در اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی در صدد پرداختن به کدام یک از این ارکان سه‌گانه هستیم. بخش اول که اعتقاد به آن گزاره است، قطعاً منظور نیست، چون اعتقاد امری مرتبط با مدرک و شخصی است. اما برای اینکه متوجه شویم که نزاع در رکن دوم یا همان صدق یا رکن سوم یا توجیه‌پذیری است، باید به ادله و مناقشه‌های مخالفان و مدافعان این نظریه پرداخت تا محل نزاع را از خلال کلمات آنها کشف کرد.

یکی از نظریه‌های رایج در مخالفت با اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی، نظریه عقل‌گرایی حداکثری است، مطابق این دیدگاه برای آنکه نظام اعتقادات دینی واقعاً و عقلاً مقبول باشد، باید صدق آن را اثبات کرد (پترسون، ۱۳۹۳: ۷۲). چنانکه روشن است، این دسته در صدد اثبات صدق هستند، و اثبات صدق یعنی توجیه و استدلال برای صدق باور.

از سوی دیگر ایمان‌گرایان که مخالف دخالت عقل در حیطه ایمان هستند، ایمان را ورای طور عقل و برهان یا در مقابل آن می‌دانند. با توجه به دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری و ایمان‌گرایی، که به آنها خواهیم پرداخت و هر دو به‌گونه‌ای مخالف اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی هستند، می‌توان گفت که مقصود از اثبات‌پذیری در بحث حاضر، بررسی امکان رکن سوم معرفت یا همان توجیه یا استدلال‌پذیری یا مقام اثبات است.

بررسی نظریات مخالفان و موافقان

در این قسمت با بررسی نظریات مخالفان و موافقان در صدد ارائه تصویر روشن‌تری از

اختلاف‌های موجود در بحث هستیم. با دسته‌بندی نظریات مخالفان در سه گروه، ابتدا به بررسی آنها و نقدهایی می‌پردازیم که بر هر یک وارد شده است.

عقل‌گرایی حداکثری

نظام عقل‌گرایی حداکثری معتقد است که «برای آنکه یک نظام اعتقاد دینی واقعاً و عقلاً مقبول باشد، باید بتوان صدق آن را اثبات کرد». البته واژه اثبات در این بیان دارای ابهام است. برای زدودن این ابهام، عده‌ای مانند مایکل پترسون با توجه به مثال‌های ذکرشده در کتاب اخلاق باورمندی، اثر کلیفورد یکی از مدافعان عقل‌گرایی حداکثری، مقصود از اثبات را چنین تبیین می‌کند: «صدق اعتقادی را چنان معلوم کنیم که جمیع عقلا قانع شوند» (پترسون، ۱۳۹۳: ۷۲). کلیفورد در کتاب خود برای تبیین عقیده داشتن بر پایه دلایل ناکافی، یک مالک کشتی را مثال می‌زند که نسبت به کارکرد درست کشتی شک می‌کند، ولی با قلبی روشن و دعای خیر بر این شک‌ها غلبه و کشتی را روانه دریا می‌کند و کشتی در بین راه غرق می‌شود و تمام مسافران می‌میرند و البته مالک کشتی، خسارتش را از بیمه می‌گیرد و لب به شکایت نمی‌گشاید. او در پایان سؤال می‌کند: «ما درباره چنین شخصی چه قضاوتی می‌کنیم؟ بدون شک خواهیم گفت که او حقیقتاً مسئول مرگ آن انسان‌ها بوده است. اما خلوص و صداقت عقیده‌اش به هیچ‌وجه کمکی به او نمی‌کند، زیرا او حق نداشت بر مبنای آن قرائنی که در پیش رو داشت، چنان اعتقادی داشته باشد» (Clifford, 1877, ص. ۱۵۹). وی مالک کشتی را سرزنش می‌کند، به دلیل اینکه دلایل کافی و قراین قانع‌کننده‌ای برای از بین بردن شک خود در مورد سالم بودن کشتی نداشته و تأکید او بر نداشتن دلایل کافی و قانع‌کننده بوده، هر چند او با طرح سؤالی و نشان دادن همراهی مخاطبانش با خود، در صدد این است که شاهد دیگری برای صحت مدعای خود بیاورد، والا او در چند سطر بعد اذعان می‌کند که حتی اگر این اتفاق نمی‌افتاد و کشتی سالم به مقصد می‌رسید، باز هم این مالک سزاوار سرزنش بود، زیرا باز هم اعتقاد او به سلامت کشتی، بر دلایل ناکافی مبتنی شده بود. فلذا به نظر می‌رسد، این برداشت صحیح نباشد که بگوییم در عقل‌گرایی

حداکثری، اثبات به معنای وفاق و موافقت عام معنا شده است (خسروپناه، ۱۳۸۲: ۱۷۳) و سپس اشکال شود که صدق عبارت است از موافقت با واقع و بر قبول و عدم قبول افراد متوقف نیست و این مطلب را ناشی از خلط بین صدق مخبری و خبری بدانیم، زیرا از اساس این برداشت از صدق در کلام کلیفورد صحیح نیست، چون در صورتی هم که کشتی سالم به مقصد برسد، وی مالک را سزاوار سرزنش می‌داند؛ در حالی که در چنین موقعیتی مخاطب با او همراهی نمی‌کند و به معنایی وفاق عام وجود ندارد.

نقد و بررسی

می‌توان چنین اشکال کرد که موافقت جمیع عقلا، نشانه درستی برای نمایاندن صدق یک گزاره نیست، اگرچه این خود بحث دامنه‌داری است که باید در معیارهای صدق بررسی شود. برخی نیز بر کلیفورد تاخته‌اند که برای ضرورت اثبات باور و تمسک به استدلال، به ادعایی متوسل شده که برای آن هیچ دلیلی ارائه نکرده و در واقع برای ضرورت استدلال، به ادعایی بدون استدلال تمسک جسته است (Frontuto, 2013).

اما آنچه سبب شد عقلانیت حداکثری را در قسمت مخالفان مطرح کنیم، این است که بعضی از مدافعان این نظریه، مانند کلیفورد معتقد هستند که هیچ دینی چنین معیارهایی را محقق نمی‌کند.

اما شایان ذکر است که افراد دیگری هستند که مدافع تفکر عقلانیت حداکثری محسوب می‌شوند، ولی در عین حال معتقدند که بعضی نظامات دینی، مانند مسیحیت، این معیارها را تأمین می‌کنند. از جمله این افراد می‌توان توماس آکوئیناس، جان لاک و ریچارد سوئین‌برن را نام برد (Wolterstorff, 1986: 33 - 81)؛

ایمان‌گرایی

شاید بتوان یکی دیگر از مخالفان اثبات‌گرایی گزاره‌های دینی را، ایمان‌گرایان دانست. با این تفاوت که نتیجه مخالفت عقل‌گرایان، عدم اعتقاد به چیزی بود که برای آن دلیل کافی نداشتیم، ولی نتیجه ایمان‌گرایی، ایمان و اعتقاد است؛ ولو اینکه دلیل کافی نداشته باشیم.

ایمان‌گرایان معتقدند هر استدلالی مبتنی بر مقدمات و دلایل اثبات‌شده‌ای است که آن دلایل و مقدمات به وسیله برهان دیگری اثبات شده‌اند. اما امکان ندارد که این سلسله تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد، چون به تسلسل منتهی می‌شود و نتیجه آن، این خواهد بود که ما به هیچ دانش و علمی دسترسی پیدا نخواهیم کرد. فلذا باید در نقطه‌ای به مفروضات بنیادین برسیم که بی‌نیاز از اثبات هستند. بنابراین، مطابق دیدگاه ایمان‌گرایان، نکته مهم این است که از نظر یک مؤمن مخلص، بنیانی‌ترین مفروضات، در خود نظام اعتقادات دینی یافت می‌شود و به بیان پل تیلیش: «ایمان دینی دغدغه غایی شخص مؤمن است» (پترسون، ۱۳۹۳: ۷۹).

نقد و بررسی

اما توجه به این نکته ضروری است که هر چند ایمان‌گرایان، گزاره‌های دینی را پایه و اصل می‌دانند، نتیجه‌ای که از اصل مذکور می‌گیرند این است که این گزاره‌ها به اثبات احتیاجی ندارند و به همین دلیل است که ایمان را آمیخته با خطر می‌دانند. سورن کیرکی‌گارد می‌گوید: «بدون خطر کردن ایمانی در کار نیست» (Kierkegaard, 1941: 182).

یا عبارت جهش ایمان^۱ را به کار می‌برند که مشعر به خطر موجود در پذیرش ایمان است. اما به نظر می‌رسد که در این ادعا، بین گزاره‌های بنیادین معرفتی و دینی خلط صورت گرفته است. چنانکه در کتاب «عقل و اعتقاد دینی» به این مطلب اشاره شده است که: «این اعتقاد ناشی از ابهامی است که در واژه بنیادین وجود دارد ... این اعتقادات به زندگی شخص جهت خاصی می‌بخشند و برای زندگی وی اهداف و دلایلی پدید می‌آورند. اما از این امر این نتیجه نمی‌شود که از سایر معلومات و اعتقادات شخص، معلوم‌تر و بدیهی‌تر می‌باشند» (پترسون، ۱۳۹۳: ۸۳).

از سوی دیگر می‌توان این گرایش را ناشی از مبانی الهیاتی نیز ریشه‌یابی کرد که به صورت پررنگ در شاخه پروتستان مسیحی نمود دارد. بر این اساس قوای ادراکی بشر، بر اثر گناه نخستین و هبوط، دچار فساد و صدمه شده است. اصطلاح فساد کامل (total depravity) در

1. Leap of faith

اصطلاحات لوتر و بعد از او در عبارات کالوین به کار رفته است. بر این اساس تمام ساحات بشر بر اثر گناه نخستین (Original Sin) و هبوط (The Fall) تحت تأثیر قرار گرفته و اراده او به طور ذاتی به سمت گناه متمایل است و قوای ادراکی او نیز به همین دلیل فاسد شده‌اند؛ فلذا برای ایمان به مسیحیت راهی به جز ایمان نیست، زیرا بر فرض وجود استدلال، این استدلال به دلیل فساد قوای ادراکی ما اعتباری ندارد (Calvin & Calvin, 2008: 183)؛

پوزیتیویسم منطقی

پوزیتیویست‌ها تحت تأثیر حسگرایی هیوم در صدد اثبات قضایای خارجی با روش علمی بودند و تحقیق‌پذیری را ملاک آن قرار دادند. تعریف زیر را کارناپ (که یکی از اعضای حلقه وین است) در مورد پوزیتیویسم ارائه می‌دهد: «پوزیتیویسم فلسفه‌ای است که چون معرفت واقعی را معرفت مبتنی بر تجربه حسی می‌داند که فقط با آزمایش و مشاهده میسر است، هرگونه مساعی نظری را برای کسب معرفت با عقل محض بدون مداخله تجربی خطا می‌داند» (آرن، ۱۳۵۲: ۷). البته قضایای تحلیلی یا توتولوژی هم به‌عنوان منبع دیگر معرفت در میان پوزیتیویست‌ها محسوب می‌شود. پوزیتیویست منطقی در قضایای متافیزیکی «به‌جای اینکه در صدق آنها شک کند یا کذب آنها را اثبات نماید، مهم‌ترین آن را اظهار می‌کند. بنا بر این دیدگاه دلیلی وجود ندارد که فیلسوف مابعد طبیعی بگوید در ورای عالم تجربه و طبیعت، امور دیگری هست که مورد تجربه حسی قرار نمی‌گیرد» (آرن، ۱۳۵۲: ۱۱).

نقد و بررسی

اما اشکال‌های متعددی به پوزیتیویست‌ها وارد شده که عمده‌ترین آنها از جانب علمای معتقد به مابعدالطبیعه بوده است. آنها گزاره کلیدی پوزیتیویست‌ها «معنای یک گزاره، همانا روش تحقیق‌پذیری آن است» را به چالش کشیدند و گفتند خود این گزاره، نه از راه علمی و نه از راه تجربی به اثبات نرسیده است، فلذا اصل اندیشه و بنیان فکری آنها، ناقص ادعای خودشان و خودویرانگرس (Creath, 2017).

طرفداران اثبات‌گرایی

اما در میان طرفداران اثبات‌گرایی می‌توان به دسته‌های مختلفی اشاره کرد که مهم‌ترین آنها عبارتند از میناگروی کلاسیک و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (Reformed Epistemology) و مصلحت‌گرایی. تلاش این سه گروه برای اثبات مطلب مذکور است که باور به گزاره‌های دینی امری معقول و منطقی است، اما اینکه کدام‌یک از این نحله‌های فکری قادر به تأمین نصاب اثبات‌پذیری هستند، به بررسی بیشتری احتیاج دارد.

مصلحت‌گرایی

این روش به نام بلز پاسکال شهرت یافته است، او اعتقاد دارد که حتی اگر گزاره‌های پیشینی یا پسینی یا تجربه و حتی هیچ دلیل دیگری ما را در راه اثبات وجود خدا یاری نکند، باز هم اعتقاد به وجود خداوند متعال می‌تواند امری عقلانی باشد. او می‌گوید در مقابل ما دو گزینه قرار دارد، یا خدا هست یا نیست، سپس ادامه می‌دهد که اعتقاد به وجود خدا، حتی اگر دلیل محکم و متقنی نداشته باشد، باز هم ارزش دارد تا به آن ملتزم و معتقد شویم و زندگی خود را بر آن شرط ببندیم. به عبارتی وقتی دلیل‌های عقلی کارایی لازم را ندارند، می‌توان بر اساس تمسک به اصل احتیاط و مراعات مصلحت به شکلی عمل کرد که بیشترین منفعت محتمل نصیب انسان شود. البته او در صدد اثبات صدق و کذب گزاره‌های دینی نیست، بلکه استدلال او بیشتر جنبه عمل‌گرایانه دارد و با استدلال مذکور به این نتیجه می‌رسد که گزاره‌های دینی فارق از صدق و کذب یا اثبات‌پذیری و عدم آن، گزاره‌هایی هستند که دارای احتمال معقول‌تری برای باورپذیری هستند (Pascal, 1958: 62).

اما نکته جالب استدلال مذکور این است که حدود هزار سال قبل از پاسکال، امام صادق(ع) آن را به‌عنوان روشی برون‌دینی برای اقناع فردی غیرمعتقد به خدا به‌کار گرفته است (کلینی، ۱۳۶۹: ۹۶).

نقد و بررسی

همان‌طور که گفته شد، این‌گونه از استدلال مبتنی بر احتمالات و عمل‌گرایانه است، پس

آنچه مقصود ما از اثبات یک گزاره دینی است را محقق نمی‌کند، چون ما در صدد اثباتِ صدق مفاد گزاره دینی هستیم، در حالی که این استدلال فارق از صدق و کذب آن، با رویکرد عمل‌گرایانه و مصلحت‌اندیشانه‌ای در صدد اثبات ترجیح و معقول بودن اعتقاد به مفاد گزاره‌های دینی است، این استدلال با تأکید بر مزایای بی‌پایان اعتقاد به وجود خدا و عواقب خطرناک عدم این اعتقاد، فردی را که در شک به سر می‌برد، قانع می‌کند که ایمان به مصلحت او خواهد بود (Jordan, 2006: 16).

معرفت‌شناسی اصلاح‌شده

برای سال‌های متمادی نظریه متداول در معرفت‌شناسی و توجیه و عقلانیت باورهای دینی، مبنای با رویکرد کلاسیک یا سنتی بود. اما اشکال‌هایی که بر این روش وارد شد، از جمله محدود بودن گزاره‌های پایه، سبب ایجاد رویکردهای جدیدی در معرفت‌شناسی معاصر شد. بدین‌سان رویکرد جدیدی آغاز شد که دایره گزاره‌های پایه را گسترش دهد. از مهم‌ترین طرفداران این نظریه می‌توان به آلون پلانتینگا، نیکولاس ولترستورف و ویلیام آلتون اشاره کرد که با تبیین‌های متفاوتی به تقریر این نظریه می‌پردازند.

آلون پلانتینگا به تبعیت از رُدریک چیزم معتقد است که ما نباید همانند مبنایان سنتی، از ابتدا معیار عامی ارائه کنیم. در مقابل، باید کار را از ساختار اعتقادات و معرفتی که پیش‌تر داشته‌ایم، آغاز کنیم و به‌طور موقت فرض کنیم که این ساختار اعتقادات همانی است که باید باشد، سپس از میان مجموعه اعتقادات خود، چند اعتقاد را که فکر می‌کنیم معقول و موجه هستند، به‌عنوان نمونه انتخاب می‌کنیم و از خود می‌پرسیم که آیا این اعتقادی است که ما به آن معتقد هستیم، چون با سایر اعتقادات ما ثابت می‌شود و توسط آنها پشتیبانی می‌شود؟ یا اینکه اعتقادی است که ما به آن معتقد هستیم و سایر اعتقادات ما به‌عنوان دلیل از آن پشتیبانی نمی‌کنند. ما اعتقادات دسته دوم را اعتقادات پایه می‌نامیم. تا اینجا به نظر می‌رسد که اشکالی وجود ندارد. اما پلانتینگا مطلبی را به این مقدمات اضافه می‌کند. او می‌گوید که اعتقاد به وجود خدا هم اعتقادی پایه است و از جمله اعتقاداتی نیست که استنتاجش به سایر اعتقادات منوط باشد. فلذا دینداران برای توجیه اعتقادشان به

مبرهن کردن آن نیازی ندارند، چون اعتقادات پایه بی‌نیاز از استدلال هستند (Plantinga, 1993: 183).

نقد و بررسی

اشکالی که به این استدلال وارد شده این است که اعتقاد به پایه بودن، به‌هیچ‌وجه صدق یک اعتقاد را تضمین نمی‌کند، مانند اعتقاد حسی ما به امری خارجی، در حالی که شاید ما در درک آن امر مرتکب خطا شده باشیم (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۲۹).

گری گاتینگ اشکال‌های دیگری نیز به او وارد کرده است. او می‌گوید با افراد زیرک و باهوشی که در مورد وجود خداوند تأمل کرده‌اند و اعتقاد به آن را پایه نیافته‌اند، چگونه می‌توان برخورد کرد؟ به عبارتی او می‌گوید که صرف یک ادعا نمی‌تواند یک اعتقاد را پایه بکند، بلکه باید نشانه‌ای مانند اعتقاد همگانی به آن وجود داشته باشد (Gutting, 1985: 241).

اشکال دیگر او به پلانتینگا این است که: «آیا عقل سلیم حکم نمی‌کند که وقتی درباره یک مدعا اختلاف نظر وسیعی وجود دارد، و در دو طرف کارشناسان خبره و شایسته‌ای وجود دارد، کسانی که مطلبی را رد یا تأیید می‌نمایند، نیاز دارند تا برای ادعای خود دلیلی اقامه بنمایند» (Gutting, 1982: 83).

پاسخ پلانتینگا به این اشکال چنین است که او می‌گوید همان‌طور که بیان شد، اعتقاد پایه اعتقادی است که در دایره اعتقادی ما بدون کمک از سایر اعتقادات اثبات‌شده باشد و لازمه مطلب مذکور این است که یک اعتقاد پایه در حیطه خاصی از عقاید پایه متصور می‌شود، فلذا یک فرد مسیحی اگر معتقد است که اعتقاد به وجود خداوند یک اعتقاد پایه است و در اثبات آن از سایر اعتقادات کمک نمی‌گیرد، پس این اعتقاد در نظام اعتقادی او، پایه محسوب می‌شود. اما شاید پیروان برتراند راسل با این مطلب مخالف باشند، ولی این مخالفت اهمیتی ندارد، چون جامعه مسیحی بر اساس مجموعه نمونه‌ها و اعتقادات خود، به یک اعتقاد پایه می‌رسد و نه مجموعه اعتقادات تفکر دیگری (Plantinga A., 1983: 77).

آنچه به‌وضوح در کلام پلانتینگا ملاحظه می‌شود، انکار عقلانیت مشترک و جهانی

به‌عنوان پایه‌ای برای سرآغاز اندیشیدن است. ولی التزام به چنین نظری، نیازمند پرداختن چنین بهایی هم هست. اما این اعتقاد مستلزم اشکال دیگری هم خواهد بود. نتیجه این اعتقاد چنانکه فیلیپ کوین در مقاله خود در رد نظر پلانتینگا بیان داشته، این است که صاحب هر عقیده‌ای ولو عقیده باطل و خرافی هم می‌تواند مدعی پایه‌ای بودن عقیده خود شود (Quinn, 1993: 6).

پلانتینگا این اشکال را در واقع می‌پذیرد و می‌گوید که فلاسفه گوناگون با تفکرات و مسلک‌های مختلف، شاید با به‌کار بستن این روش به نتایج گوناگونی برسند. ولی آن را مضر به معرفت‌شناسی اصلاح‌شده نمی‌داند، بلکه می‌گوید این تغییر در نتایج، در تمام مطالب و مباحث فلسفی وجود دارد، بلکه حیات و زندگی فلسفه، به این نوع تغییر و تحولات وابسته است. (Plantinga, 1986: 303).

اما ویلیام آلستون به گونه دیگری تلاش کرده است که دایره اعتقادات پایه را گسترش دهد. او تجربه دینی را مانند یک اعتقاد پایه می‌پذیرد و آن را پایه اساسی معرفت ما به خداوند متعال می‌داند. او می‌گوید: «تجربه خداوند یا به تعبیر من ادراک خداوند، در نسبت با اعتقادات ناظر به خداوند، عمدتاً همان نقش معرفتی‌ای را ایفا می‌کند که ادراک حسی در نسبت با اعتقادات ناظر به جهان فیزیکی» (Alston, 2014: 216). آلستون این‌گونه از اعتقادات را که با تجربه دینی حاصل می‌شوند، اعتقادات «ام، M» می‌نامد که برگرفته از حرف ابتدای کلمه آشکارسازی^۱ یا ظهور است.

به‌نظر می‌رسد رأی آلستون موجه‌تر از نظر پلانتینگا باشد، چون رأی پلانتینگا به نوعی مکابره و ادعایی محض بود. اما آلستون منبع معرفتی مستقلی را برای این قضیه پایه مشخص می‌کند.

اما اشکالی که به او وارد می‌شود این است که چه‌بسا گاهی احساسات درونی، با تجربه دینی اشتباه گرفته شود و آنچه محصول وضعیت روانی یک شخص است، به‌طور نادرست به‌عنوان تجربه دینی تلقی شود.

1. Manifestation

اما وی پاسخ می‌دهد که این مطلب در تجربه حسی هم صادق است، شاید شما در تجربه حسی هم خطا داشته باشید، ولی وجود این خطاها سبب نمی‌شود که دست از پایه بودن تجارب حسی بردارید. (Alston, 2014: 221). لیکن به نظر می‌رسد که این استشهاد به خطای تجربه حسی، برای تصحیح تجربه دینی، به دو دلیل امر صحیحی نیست. وجه اول این است که دقیقاً به دلیل خطاپذیر بودن تجربه حسی، بسیاری از محققان در مبنای کلاسیک، گزاره‌های حسی را از زمره گزاره‌های پایه خارج کرده‌اند. چون خطاپذیر بودن یک تجربه یا ادراک، سبب سلب اعتماد از آن ادراک می‌شود و شایستگی لازم برای قرار گرفتن در بنای یقینی اعتقادات را از آن سلب می‌کند (مصباح، ۱۳۶۶: ۲۱۰). اگرچه به‌عنوان یک منبع ادراکی کماکان معتبر است؛ وجه دوم این است که در گزاره‌های حسی، ما واقعیتی را در دسترس داریم که شاید سنججه و ملاک سنجش تجربه حسی ما قرار بگیرد. اما در تجربه دینی چون امری شخصی است، چنین معیار و ملاکی وجود ندارد، فلذا احتمال خطا و اشتباه بسیار زیاد است.

اشکال دیگری که به آلستون وارد شده است اینکه تجربه‌های دینی گاه بسیار متفاوت و گاه حتی متضاد و متناقض یکدیگر نمود می‌کنند، شخصی که قائل به توحید است، تجربه‌ای توحیدی را از سر می‌گذراند، در حالی که شخصی که قائل به همه‌خدایی است، تجربه متفاوتی دارد و به‌وضوح این تجارب با هم متناقض یا متضاد هستند و تکیه‌گاه مناسبی برای اعتقادات دینی نیستند و نقش اعتقاد پایه را ایفا نمی‌کنند (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۴۰).

پاسخ‌های متعددی به این اشکال داده شده است که به نظر می‌رسد نمی‌توان به آنها امید چندانی بست، از جمله اینکه تفاوت چندانی میان ادیان مختلف وجود ندارد. در حالی که این مطلب انکار اختلاف مسلم و ریشه‌ای است که در میان بسیاری از ادیان مشاهده می‌شود.

بنابراین هرچند راه حل آلستون معقول‌تر و وجیه‌تر از نظر پلانتینگا به نظر می‌رسد، هنوز با اشکال‌های اساسی روبه‌رو است. اما به نظر می‌رسد که راه ساده‌تری برای تحقق این مهم

وجود دارد و آن همان روش مبنانگرای با رویکرد کلاسیک است که تلاش می‌کند بین اصول عقل نظری و اعتقاد دینی، همنشینی و همراهی مورد پذیرش عقل و عقلا را فراهم کند.

مبنانگرایی کلاسیک یا سنتی

مبنانگرایی کلاسیک یا سنتی یا حداکثری، روش دیگری است که برای اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی مطرح می‌کنیم. ریشه این مبنا را می‌توان در کلمات سقراط یافت، آنجا که بین معرفت و حدس یا رأی صائب تفاوت قائل می‌شود (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳۸۶). تفاوت این دو در صدق و کذب آنها نیست، بلکه در ثبات و عدم‌ثبات آن دو است. نظریه کلاسیک درباره معرفت بر آن است که ثابت کند ما در صورتی می‌دانیم گزاره‌ای صادق است که بدیهی یا مبتنی بر بدیهی باشد، وگرنه ما معرفت نخواهیم داشت، بلکه صرفاً عقیده یا رأی در اختیار داریم. (عارفی، ۱۳۸۹: ۳۶۱). در مبنانگروی، گزاره‌ها به دو دسته پایه یا بدیهی و غیرپایه یا نظری تقسیم می‌شوند و برای تحصیل یقین یا باید سراغ قضایای بدیهی برویم یا باید یقین ما (که از سایر قضایا حاصل می‌شود) به این قضایای پایه و یقینی منتهی بشود.

در این فرآیند یقین به تصدیق یقینی ثابت و مطابق با واقع تعریف می‌شود، این تعریف مشتمل بر سه شرط است که عبارتند از یقین، مطابقت با واقع و ثبات. یقین برای اخراج غیریقینیات بوده که عبارت است از ظنیات و وهمیات، قید مطابقت برای اخراج کردن جهل مرکب است و در صدد تأمین صدق ثبوتی قضیه بوده و قید ثبات برای اخراج کردن عدم اعتقاد به زوال قضیه است که برای خروج تقلید در نظر گرفته شده است (یزدی، ۱۴۱۵: ۱۱). با توجه به این تعریف، تعداد گزاره‌های یقینی به تعداد بسیار کمی فروکاسته خواهد شد، آنچه در بین منطقیین از قدیم معروف و رایج بوده، تعداد شش گزاره است که عبارتند از اولیات، مشاهدات، مجربات، متواترات، فطریات و حدسیات. البته تقسیم دیگری در خود این بدیهیات ارائه می‌شود که عبارت است از بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه، بدیهیات اولیه شامل اولیات و وجدانیات می‌شود و بدیهیات ثانویه، شامل سایر اقسام است.

اولیات عبارتند از قضایایی که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق و حکم به رابطه میان آن دو کفایت می‌کند و احتیاج به امر زائدی و خارج از خود ندارند، مانند استحاله اجتماع نقیضین یا الکل اعظم من الجزء. مشاهدات عبارتند از قضایایی که با حس ادراک می‌شوند که با توجه به تقسیم حس به حس ظاهر و باطن، مدرکات آنها هم به دو قسم تقسیم می‌شوند، قضایایی که با حس ظاهر ادراک می‌شوند را حسیات گویند، مانند هوا روشن است و قضایایی که با حس باطن درک می‌شوند یا به عبارتی نفس وجداناً آنها را می‌یابد را وجدانیات می‌نامند، مانند من خوشحالم. فطریات قضایایی هستند که حد وسط آنها از ذهن غایب نیست و احتیاج به تعمل و سیر ذهنی برای تحصیل آن وجود ندارد و به عبارتی در اصطلاح منطقیین گویند: «قضایا قیاساتها معها» یعنی قضایایی که حد وسط خود را به همراه دارند. مجربات عبارت است از تصدیق به حکم به سبب تکرار مشاهده به حدی که احتمال اتفاقی بودن منتفی بشود و با انضمام این حد وسط که اگر این امر اتفاقی بود، دائماً واقع نمی‌شد. متواترات عبارت است از اخبار هماهنگ عدّه کثیر و متعددی از شاهدان عینی، در صورتی که کثرت و تعدد شاهدان و مخبران به حدی است که اجتماع آنها بر کذب در نزد ذهن ممتنع می‌شود. اگر منشأ حکم نفس به تصدیق قضیه، حدس حد وسط ثبوت محمول برای موضوع باشد این قسم را قضیه حدسی گویند (شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۴۵).

البته معیار سخت‌گیرانه‌ای که برای حصول یقین در این باب ارائه می‌شود، سبب شده است که عده‌ای با تفتن به این مطلب، دایره بدیهیات را محدود کنند. ابن‌سینا تجربیات را خارج می‌کند زیرا «تجربیات مفید حکم ضروری نیستند به این دلیل که احتمال خلاف در آن وجود دارد» (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۷۶) یا در جای دیگری در کنار تجربیات، متواترات را نیز از دایره بدیهیات خارج دانسته است و آنها را جزو علوم مکتسبه می‌شمرد (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۴). فخر رازی نیز در «منطق الملخص» تمام بدیهیات را نقد می‌کند و تنها اولیات را واجد ملاک بداهت می‌داند (فخر رازی، ۱۳۸۱: ۳۴۷). در میان معاصران نیز

برخی محققان دامنهٔ بدیهیات را به اولیات و وجدانیات محدود می‌کنند، چون معتقد هستند که معیار مطابقت با واقع را بدون هیچ‌گونه احتمال خطایی، فقط در این دو مورد می‌توانیم احراز کنیم (مصباح، ۱۳۶۶: ۲۲۲).

با توجه به آنچه در مورد ویژگی‌های مبنای کلاسیک بیان شد، اگر ما گزارهٔ دینی پیشینی را (که ساحت، ورود و دخالت عقل است) بتوانیم با این شاخصه‌ها به اثبات برسانیم، بدون تردید تمام ویژگی‌های مد نظر در اثبات‌پذیری را تأمین کرده‌ایم.

طرفداران مبنای کلاسیک نه تنها این روش را بهترین راه برای کسب معرفت می‌دانند، بلکه تحصیل معرفت را هم در این طریق منحصر می‌دانند و برای اثبات این مطلب استدلال‌هایی را مطرح می‌کنند که مهم‌ترین آنها استدلال از راه تسلسل است.

بیان تسلسل چنین است که گزاره‌های پیش‌روی ما ترکیبی از گزاره‌های بیّن و غیربیّن یا کسبی هستند. مقدمات استدلال ما یا از قضایای بیّن تشکیل شده که مطلوب ماست و اگر غیربیّن هستند، احتیاج به استدلال دیگری برای مبین شدن دارند و آن استدلال هم از مقدماتی تشکیل شده که یا بیّن هستند یا غیربیّن، که در صورت دوم باز هم احتیاج به استدلال دارند و این امر باید به جایی منتهی شود که مقدمات ما احتیاج به استدلال نداشته باشند و خود بیّن باشند، والا این امر تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت و نتیجه این خواهد بود که ما به هیچ امر بیّن و یقینی دست نخواهیم داشت، در حالی که بالوجدان ما خود را واجد یقینات می‌یابیم (المظفر، ۱۴۲۳: ۳۲۶).

نقد و بررسی

اما اشکال‌های متعددی به این روش اثبات‌پذیری وارد شده است، که همان‌طور که بیان شد، عدم پاسخ مناسب به این اشکال‌ها، سبب ایجاد و تأسیس روش‌های جایگزین (از جمله معرفت‌شناسی اصلاح‌شده) شده است.

اما یکی از اشکال‌هایی که شاید بتوان آن را مهم‌ترین اشکال قلمداد کرد، موردی است که ریشهٔ تاریخی آن را می‌توان به فخر رازی برگرداند که خواجه نصیرالدین طوسی در

کتاب «نقد المحصل» آن را از او نقل کرده است. وی می‌گوید شما یا به اشکال‌های وارد بر بدیهیات پاسخ می‌دهید یا خیر، در صورت دوم که پاسخ نمی‌دهید، این عدم پاسخ، سبب ورود شک به ساحت بدیهی می‌شود و این شک، مخالف جزم به مفاد بدیهی است و اگر در مقام جواب برآید، در واقع قبول کرده‌اید که گزاره‌هایی که بدیهی بودند و شاخص آنها را بی‌نیازی از کسب و نظر می‌دانستید، محتاج استدلال هستند، فلذا نظری می‌شوند و دیگر بدیهی نخواهند بود (طوسی، ۱۳۵۹: ۴۵).

پاسخ اولی که می‌توان به این اشکال داد، این است که معرفت‌شناسی قدما با معرفت آغاز می‌شود و نه شک، فلذا ما در صدق پاره‌ای از گزاره‌ها یقین داریم و نه شک، به همین دلیل احتیاجی نداریم که برای آنها استدلال کنیم، چون همان‌گونه که بیان شد، آنچه بیّن است، به استدلال احتیاجی ندارد، بلکه استدلال بر بعضی از این باورهای پایه مانند استحاله اجتماع نقیضین ممتنع است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۴۴۳).

از طرفی استدلال‌هایی مانند استحاله تسلسل، صحت و اعتبار تمسک به گزاره‌های پایه را برای ما اثبات می‌کند و به تعبیری دیگر باید بین اثبات گزاره بدیهی و اثبات بداهت آن بدیهی، تفاوت قائل شویم، اثبات گزاره بدیهی بی‌نیاز از برهان است، اما شاید در مورد خاصی برای اثبات بداهت یک گزاره بدیهی، نیازمند استدلال باشیم (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۸۹).

اما اشکال دیگری که به مبنایگرایان وارد شده بود، محدود بودن گزاره‌های پایه است. به نظر می‌رسد که کم بودن گزاره‌های پایه، فی‌نفسه یک اشکال نمی‌تواند تلقی شود، بلکه اگر مقدمه دیگری به این اشکال ضمیمه شود و بیان کند که این مقدمات محدود، وافی به مقصود نیست و قابلیت اثبات گزاره‌های دینی را ندارند، می‌توان آن را به‌عنوان یک اشکال پذیرفت.

ولی به نظر می‌رسد که این امر در نظام اعتقادات اسلامی مشکلی را ایجاد نکرده است، چنانکه فلاسفه اسلامی با استفاده از همین مفاهیم و تصدیقات محدود توانسته‌اند نظام اعتقادی خود را به اثبات برسانند و به یقین مد نظر در بحث اثبات (که از آن به یقین منطقی، یقین بالمعنی الاخص، یقین مضاعف یا یقین ریاضی تعبیر می‌کنند) نائل شوند. اما

اینکه در بعضی نظامات اعتقادی این روش را ناکام دانسته‌اند، آنچه بیشتر محتمل است، نقص در ناحیه نظام دینی باشد و نه روش معرفتی استفاده‌شده، چون بعضی از گزاره‌های متناقض مانند توحید در عین تثلیث توجیه‌ناپذیر عقلانی هستند و چه بسا مواجهه با چنین گزاره‌هایی و عدم تلائم آنها با روش مبنایابی سبب شده است که طرفداران آنها به دنبال روش جایگزین باشند.

اثبات یک گزاره دینی

اما برای تکمیل این بحث سزاوار است که از باب ۵ اذل دلیل علی امکان الشیء وقوعه و به اثبات یک گزاره دینی بپردازیم تا علاوه بر توجیه علمی اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی، در مقام عمل هم به ادعای خود جامه عمل پوشانده باشیم. البته برای وفای به چنین مقصودی، اثبات و تحقق یک مورد با معیارهای مذکور هم کافی است، چون مخالفان اثبات‌پذیری همچون پوزیتیویست‌ها به صورت کلی نفی اثبات می‌کنند و اثبات یک قضیه هم، ناقض ادعای آنها خواهد بود.

گزاره‌ای که در صدد اثبات آن هستیم، قضیه ۵ واجب‌الوجود موجود است و است. این قضیه نتیجه برهانی بوده که در کلام متکلمان و فلاسفه ما از ابن‌سینا تا خواجه نصیر و سایرین به بیانات مختلف وارد شده است. خواجه نصیرالدین در عبارت مختصری، این برهان را این‌گونه تبیین کرده است: «الموجود إن كان واجبا فهو المطلوب و إلا استلزمه، لاستحالة الدور و التسلسل» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۹). علامه حلی در تبیین این برهان، آن را برهانی قرآنی، قاطع و لمی می‌داند (حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۰). این برهان از مقدمات بدیهی، شامل اولیات و وجدانیات تشکیل شده است و برای تبیین مطلب، به بسط این برهان می‌پردازیم که مقدمات مختلف موجود در آن، خود را نشان بدهد.

قضیه و گزاره ما اثبات وجود واجب‌الوجود است یا عبارت «واجب‌الوجود موجود است». برهان این قضیه از مقدمات ذیل تشکیل شده است: «۱. من موجودم (قضیه وجدانی)؛ ۲. اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است (قضیه بدیهی اولی)؛ ۳. هستی یا از غیر

است یا از غیر نیست (قضیه بدیهی اولی)؛ ۴. اگر هستی من (به عنوان یک موجود) از غیر نباشد، پس من واجب‌الوجودم (قضیه بدیهی اولی)؛ ۵. اگر هستی من (به‌عنوان یک موجود) از غیر باشد، پس آن غیر، موجود است به دلیل ضرورت وجود علت وجود المعلول (بدیهی اولی)؛ ۶. آن غیر (به‌عنوان یک موجود) یا معلول غیر است یا معلول غیر نیست (بدیهی اولی)؛ ۷. اگر هستی آن غیر به‌عنوان یک موجود، از غیر نباشد، پس واجب‌الوجود است (بدیهی اولی)؛ ۸. اگر آن غیر به‌عنوان یک موجود معلول غیر باشد، پس مستلزم دور و تسلسل است (بدیهی اولی)؛ ۹. دور باطل است (قضیه نظری) و وجه بطلان آن این است که موجب تحقق موجود قبل از تحقق آن می‌شود. به تقریب اینکه: «الف» چون معلول «ب» است، پس باید بعد از «ب» موجود باشد و چون علت «ب» است، باید قبل از «ب» موجود باشد. و تحقق موجودی قبل از تحقق آن بالضروره باطل است (بدیهی اولی). پس دور باطل است؛ ۱۰. تسلسل نیز باطل است (قضیه نظری) و وجه بطلان آن اینکه تسلسل مصطلح، عبارت است از سلسله نامتناهی از موجوداتی که بالفعل موجودند و همه آنها، هم علتند و هم معلول و چیزهایی که هر یک از آنها هم علت است و هم معلول وسطند و هر وسطی، طرف دارد، پس سلسله مفروض که بی‌نهایت است و قهراً طرف ندارد، محال است.

نتیجه: پس ثابت شود که واجب‌الوجود یعنی موجودی که معلول علتی نیست و ضرورتاً موجود است، تحقق دارد» (عارفی، ۱۳۸۸: ۶۱۸).

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد در عصر کنونی آنچه زبان مشترک و مورد قبول بین نوع بشر است و با وجود تمام تبخترها نسبت به آن با هر نوع گرایش فکری کرنش و خضوع دارد، عقل است و در این میان، هر آنچه به ساحت یقین بالمعنی الاخص نزدیک‌تر باشد، عیار بیشتری از عقلانیت دارد. بنابراین تأیید عقل را پیش‌نیاز هر نوع اعتقاد و التزامی دانسته‌اند و اعتقاد دینی هم از این حکم مستثنا نیست. در این میان نقصان بعضی از ادیان و تناقض‌های

درونی آنها و اصرار بر تعبد، در مکانی که مقام داوری عقل است، عده‌ای را بر آن داشت که ادعا کنند ادیان مختلف، قابلیت مواجهه با عقل را ندارند یا در این مواجهه مغلوب خواهند شد و عده دیگری هم تحت تأثیر پیشرفت شگرف علوم جدید و تمایل به حسگرایی ترجیح دادند که معناداری را هم تابعی از علوم تجربی بدانند و هر گزاره متافیزیکی را به دلیل خروج از این دایره بی‌معنا قلمداد کردند و در نتیجه گزاره‌های دینی را هم به دلیل سنخ متافیزیکی آنها، در این محدوده گنجانند. فلذا آنها را بی‌معنا دانستند. اما در طرف مقابل عده‌ای توانایی مقاومت در برابر تمایل فطری به ایمان‌گرایی را نداشتند و از سویی پاسخ‌های اقناع‌کننده عقلانی، برای دفاع از عقیده خود نیافتند، فلذا ترجیح دادند که عقل را محترمانه از محدوده ایمان و عقیده بیرون برانند و ایمان خود را این‌گونه بیمه کنند. اما گروه دیگری تنها یقین را محصول کارخانه عقل نمی‌دانند و احتمال راجح را (که نتیجه فرآیندی عقلانی است) هم کافی می‌دانند، پس برای این دسته، احتمال بسیار قوی و راجح ایمان به باورهای دینی سبب می‌شود که ایمان را امری عقلانی تلقی کنند. در نهایت هم عده‌ای از دینداران معتقدند که عقل توانایی اثبات گزاره‌های دینی را بر اساس گزاره‌های پایه عقلانی دارد. در این میان عده‌ای در صدد اثبات این مطلب با بنا نهادن نظام معرفت‌شناختی جدیدی هستند: در این نظام، قضایای دینی به‌عنوان قضایای پایه پذیرفته می‌شوند و گروهی هم خود را بی‌نیاز از بازسازی نظام معرفت‌شناختی یافته‌اند، حیطه‌ای را که عقل مجال دخالت دارد (گزاره‌های پیشین) را، از نظر عقلانی اثبات‌پذیر می‌دانند و با بنیان‌های مستحکم مبنای کلاسیک گام‌به‌گام به پیش می‌روند و با ارزش‌ترین محصول کارخانه عقل را (یقین بالمعنی الاخص) نه تنها در وادی امکان، بلکه در عالم خارج، نتیجه ارزیابی عقلانی بعضی از گزاره‌های دینی می‌دانند.

کتابنامه

۱. آرن، نائس (۱۳۵۲). کارناپ، ترجمه م. بزرگمهر، تهران: خوارزمی.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). *احوال النفس*، پاریس - فرانسه: دار بیبلیون.
۳. المظفر، محمدرضا (۱۴۲۳ق). *المنطق*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. پترسون، مایکل (۱۳۹۳). *عقل و اعتقاد دینی*، چاپ هشتم: طرح نو.
۵. جوادی، محسن؛ غفاری، سیداحمد (۱۳۸۷). *بررسی و تفهیم ارتباط بداهت با دو عنوان «وضوح» و «یقین»*، نامه حکمت: ۳۵-۵.
۶. حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۰). *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. حلی، علاهه (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۸. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲). *اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی: قیاسات*، دوره ۸، شماره ۲۷، ص ۱۷۱-۱۷۹.
۹. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹). *دره‌التاج*، تهران: حکمت.
۱۰. صدرالمآلهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الاسفار الاربعه*، بیروت: دارالتراث العربی.
۱۱. طوسی، نصیرالدین. *تلخیص المحصل*، نقد المحصل، تهران: بی‌نا.
۱۲. عارفی، عباس (۱۳۸۸). *مطابقت صور ذهنی با خارج*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. _____ (۱۳۸۹). *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹). *الکافی*، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: الاسلامیه.
۱۵. مبینی، محمدعلی؛ عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۲). *معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و عقلانیت باور دینی: قیاسات*، دوره ۸، شماره ۲۸، ص ۴۵-۶۸.

۱۶. مصباح، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. یزدی، مولی عبدالله بن شهاب الدین الحسین (۱۴۱۵ ق). الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم: مؤسسه الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۸. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ ق). تجرید الاعتقاد. بی جا: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. الطوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، قم: نشر البلاغه.
۲۰. رازی، فخرالدین (۱۳۸۱). منطق الماخص، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
21. Alston, W. P. (1986). "Perceiving God,". Journal of Philosophy.
22. Clifford, W. K. (1877). The Ethics of Belief, in Contemporary Review.
23. Gutting, G. (1982). *Religious Belief and Religious Skepticism*. University of Notre Dame Press.
24. _____ (1985). "The Catholic and the Calvinist: A Dialogue on Faith and Reason." Faith and Philosophy, p. 241.
25. Kierkegaard, S. (1941). *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press.
26. Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (1991). *REASON AND RELIGIOUS BELIEF*. New York: Oxford University Press, Inc .
27. Plantinga. (1986). "The Foundations of Theism: A Reply,". Faith and Philosophy 3, p. 303.
28. _____ (1983). "Reason and Belief in God,". University of Notre Dame Press.
29. _____ (1993). "Warrant and Proper Function" Oxford University Press.
30. Wolterstorff, N. (1986). *The migration of the theistic arguments: from natural theology to evidentialist apologetics*. The migration of the theistic arguments: from natural theology to evidentialist apologetics, 38-81.
31. Alston, W. P. (2014). Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Cornell University Press.
32. Bernecker, S., & Pritchard, D. (2010). *The Routledge Companion to Epistemology*. Taylor & Francis.
33. Calvin, J., & Calvin, J. (2008). *Institutes of the Christian Religion*. Hendrickson Publishers.
34. Creath, R. (2017). *Logical Empiricism*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/logical-empiricism/>

35. Frontuto, T. (2013). "A Critique of William K. Clifford's "The Ethics of Belief". ESSAI, 11, 33-35.
36. Jordan, J (2006). Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God, Clarendon Press, 2006
37. Quinn, P. (1993). *The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga*. In L. Zagzebski (Ed.), *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology* (pp. 14-47). Notre Dame Press.

