

الوین پلانتینگا

و معرفت‌شناسی اصلاح شده

باور دینی واقعاً پایه

محسن جوادی
عضو هیأت علمی دانشگاه قم

این مقاله پس از معرفی اجمالی الوین پلانتینگا به توضیح معرفت‌شناسی اصلاح شده می‌پردازد و موضوع توجیه باور دینی را در چارچوب نظریه باور دینی واقعاً پایه بررسی می‌کند. دیدگاه پلانتینگا در مورد بی‌نیازی توجیه باور دینی از دلیل و برهان، در چارچوب برداشت هنجاری و وظیفه‌گرایانه وی از توجیه، توضیح داده شده است. این مقاله به نظریه برون‌گرایانه‌تر جواز (warrant) که در آثار متأخر وی مطرح است، نمی‌پردازد. کلید واژه‌ها: معرفت‌شناسی اصلاح شده، توجیه، باور دینی، باور واقعاً پایه

الوین پلانتینگا در سال ۱۹۳۲ در ایالت میشیگان آمریکا متولد شد. پدر وی دانش‌آموخته فلسفه و وابسته به کلیسای اصلاح شده بود. الوین هم‌راه پدر را در پیش‌گرفت و در کالج کالون به آموزش فلسفه پرداخت. وی می‌گوید: جاذبه کالج کالون برای ترکیب فعالیت جدی فلسفی با علاقه و دل‌بستگی اصیل دینی بود. مسئله مهم در این کالج یافتن ربط و نسبت‌های فعالیت علمی و عقلانی با حیات دینی بود.^۱

در سال ۱۹۵۴ برای تکمیل تحصیلات فلسفی خود به دانشگاه میشیگان رفت و در کلاس درس کسانی چون ویلیام کی فرانکنا و ویلیام پی آلستون حضور یافت. دقت و وضوح درس‌های آلستون الگویی شد که پلانتینگا کوشید در درس و بحث‌های آینده بدان تأسی کند. وی ضمن اعتراف به شکوه خیره‌کننده مباحث فلسفی در دانشگاه میشیگان، از این‌که تلاش فلسفی آنها مصروف حل پرسش‌های اصلی و مهم نمی‌شد، اظهار نگرانی می‌کرد.^۲

پلانتینگا سپس به دانشگاه ییل می‌رود و در سال ۱۹۵۸ دکترای فلسفه می‌گیرد. پس از فراغت از تحصیل برای تدریس به دانشگاه وین (Wayne) دعوت می‌شود و در آن‌جا با ادموند گتیه، معرفت‌شناس تأثیرگذارِ معاصر، آشنا و همکار می‌شود. هرچند پلانتینگا از محل کار خود راضی است، پس از بازنشستگی اولین استاد فلسفه‌اش در کالج کالون برای جایگزینی وی به شهر و دیار خود دعوت می‌شود و پس از حدود دو دهه تدریس در آن‌جا به گروه فلسفه دانشگاه نتردام می‌پیوندد. تردیدی نیست که انگیزه اصلی وی در برگشت به کالج کالون هم‌سویی فضای حاکم بر آن با باورهای وی بوده است، از جمله این اعتقاد که نه علم و نه تعلیم و تربیت نمی‌تواند از لحاظ دینی خنثا باشند.^۳ این نگرش در کالج کالون مورد قبول و حتی الگوی سازمانی آن‌جا بود و از این رو جای مناسبی برای فعالیت فلسفی و دینی پلانتینگا بود.

حضور کسانی چون نیکولاس ولترستورف و امکان بحث و گفت‌وگوهای فلسفی جدی در

جمع اعضای گروه فلسفه کالج کالون که پلانتینگا آن را یکی از علل موفقیت خود می‌داند، زمینه‌های لازم را برای بنیان‌گذاری معرفت‌شناسی اصلاح شده^۴، فراهم آورد. البته سهم ویلیام پی. آلستون که به گفته پلانتینگا با نگارش کتاب ادراک خدا^۵ نقطه عطفی در بسط و تفصیل یکی از موضوع‌های اساسی معرفت‌شناسی اصلاح شده، یعنی بی‌نیازی باور دینی از استدلال و برهان ایجاد کرد، قابل انکار نیست، هرچند وی به کلیسای اصلاح شده کالون وابسته نیست و چندان تمایلی به استفاده از عنوان معرفت‌شناسی اصلاح شده در مورد کار خود ندارد.^۶ اما نقش مهم پلانتینگا در بسط و گسترش معرفت‌شناسی اصلاح شده و ایجاد نقطه عطف در روند مباحث مربوط به توجیه و معقولیت باور دینی حتی مورد اذعان ویلیام پی. آلستون است.^۷

اینک به اختصار مدّعی اصلی معرفت‌شناسی اصلاح شده را به روایت پلانتینگا توضیح می‌دهیم.

معرفت‌شناسی اصلاح شده یک دیدگاه مشخص در معرفت‌شناسی دینی است و به اعتقاد پلانتینگا نام اصلاح شده فقط برای وابستگی برخی از بنیان‌گذاران و طرفداران آن به سنت کلیسای اصلاح شده (کلیسای کالونی) به آن داده شده است و هیچ اشاره‌ای به نقص سنت معرفت‌شناسی کاتولیک و لزوم تجدیدنظر و اصلاح در آن ندارد.^۸ وی حتی برخی از چهره‌های اصلی کاتولیک مانند توماس آکویناس را هم در کنار کالون در سلسله‌النسب این نوع معرفت‌شناسی قرار می‌دهد.^۹ البته منتقدان معرفت‌شناسی اصلاح شده مدّعی اصلی آن را در تقابل با آموزه ایمان عقلانی کاتولیکی دیده و در مقام پاسخ به آن از دیدگاه کاتولیکی برآمده‌اند، حتی از تفسیر پلانتینگا از آرای آکویناس انتقاد کرده‌اند.^{۱۰}

مدّعی اصلی معرفت‌شناسی اصلاح شده این است که ایمان به خداوند، حتی اگر بدون برهان و استدلال حاصل آید، موجه، پذیرفتنی، معقول و مجاز است. این که آیا اصلاً می‌توان برهانی بر وجود خداوند اقامه کرد یا نه، هرچند بحث مهمی است، از موضوع‌های اصلی معرفت‌شناسی اصلاح شده نیست و پیروان آن دیدگاه‌های مختلفی در این باره دارند.^{۱۱}

الوین پلانتینگا که درباره براهین خداوند تأملاتی دارد، در مجموع برهان وجودشناختی را قابل اصلاح و دفاع می‌داند.^{۱۲} ولی مهم این است که حتی اگر وجود خداوند قابل اثبات یا برهان باشد، هیچ الزام و ضرورتی برای استناد به آنها در باور به خداوند نیست. باور دینی حتی بدون دلیل و برهان می‌تواند کاملاً معقول، موجه و پذیرفتنی باشد.

پیش از توضیح دلیل این مدعا، پلانتینگا دو نکته را تذکر می دهد تا مانع هرگونه سوء تفاهمی شود. یکی این که خدای مورد بحث در این سنت همان خدای ادیان ابراهیمی است؛ یعنی موجود واقعی متعالی که علم و قدرت مطلق دارد. آسمان و زمین و آدمیان را آفریده است و هنوز هم در کار تدبیر آنهاست؛ به ویژه به انسان که در صورت خویش آفریده، عنایت خاص دارد. مدعا این است که ایمان به چنین خدایی بدون برهان و استدلال موجه است. این سنت حاضر نیست برای روایی باور دینی بهای گزارفی را که برخی مانند بولتمان یا حتی جان هیک داده اند، پردازد و دست از تصور واقع گرایانه از مفهوم خداوند بردارد.^{۱۳}

نکته دوم این که واژه *believe* به دو صورت استعمال می شود؛ یکی به معنای تصدیق به مفاد گزاره ای، که در این صورت، معمولاً با *that* می آید، مانند جمله *I believe that God exists* و گاهی به معنای اطمینان و اعتماد به کسی، که در این صورت، معمولاً با *in* به کار می رود، مانند جمله *I believe in God*.

هر چند پلانتینگا می پذیرد که ایمان دینی چیزی بیش از تصدیق یک گزاره است و در واقع، اعتماد (*believe in*) و سپردن زندگی خود به خداست، به هر حال، چون اطمینان و اعتماد به چیزی بدون اذعان و تصدیق به وجود آن ممکن نیست، از این رو، هرگاه در معرفت شناسی اصلاح شده سخنی از ایمان می آید به معنای باور به وجود متعلق آن است.^{۱۴}

معرفت شناسی اصلاح شده از معقولیت و جواز چنین باوری بحث می کند. البته باور و تصدیق، یکی از صورت های مختلف رویکرد گزاره ای است و افزون بر آن، حالت های مختلفی مانند امید، اعتماد و پشیمانی هم می تواند معقول و مجاز یا نامعقول و غیر مجاز باشد. ولتر ستورف ضمن اذعان به این واقعیت، از این که معرفت شناسی دینی تحت تأثیر فلسفه تحلیلی فقط به باور به وجود خدا می پردازد و از حالات دیگر ذهن که به نوعی با مسئله صدق ارتباط دارند، سخن نمی گوید، ناراضی است.^{۱۵} اما به هر حال، در معرفت شناسی اصلاح شده هر وقت از معقولیت ایمان به خدا بحث می شود، مراد، تصدیق و باور به وجود خداست.

هدف اصلی معرفت شناسی اصلاح شده این است که «باور به خدا در کل درست، معقول و خرد پسند است، بدون این که هیچ نیازی به قرینه و برهان باشد».^{۱۶}

اکنون به اختصار این مدعا را از زبان الوین پلانتینگا شرح می دهیم، با این توضیح که در این مقاله بحثی از نظریه جواز وی نخواهیم داشت.^{۱۷}

این ادعا پاسخی به پرسش از معقولیت باور دینی است، از این رو، پلانتینگا برای روشن کردن آن نیم‌نگاهی به تاریخ بحث از معقولیت اعتقاد دینی در الهیات و فلسفه غرب را ضروری می‌بیند.^{۱۸}

مسئله توجیه و معقولیت باور دینی در طول تاریخ طولانی مسیحیت همواره با مسئله اثبات باور دینی گره خورده بود و هرگاه نیازی به بحث از توجیه ایمان پیش می‌آمد، دست به دامان براهین اثبات وجود خداوند می‌زدند. در سایه این نیاز بود که انبوهی از براهین اثبات وجود خدا ساخته و پرداخته و موجب اقتناع ذهنی بسیاری از فیلسوفان و متکلمان شد. اما با گذشت زمان، به‌ویژه پس از پیدایش عصر روشن‌گری و در اثر نقدهای جدی کسانی چون هیوم و کانت، از قوت اقتناع این براهین کاسته و به تدریج اعتبار منطقی آنها نفی شد. در چنین شرایطی و با توجه به این‌که باور دینی اعتقادی نظری و محتاج به دلیل به شمار می‌آمد، مشکلی بزرگ فراروی مؤمنان پدید آمد که معمولاً به نام انتقاد قرینه‌گرا^{۱۹} معروف است.

پلانتینگا در جاهای مختلف، به‌ویژه در بخش اول اثر مهم خود، عقل و ایمان به تشریح پیش‌فرض‌ها و استلزام‌های این انتقاد می‌پردازد، زیرا معرفت‌شناسی اصلاح شده دقیقاً برای حل این مشکل و پاسخ به این انتقاد صورت‌بندی شده است.^{۲۰}

به لحاظ تاریخی یکی از فیلسوفان مهم و تأثیرگذار بر صورت‌بندی معرفت‌شناسانه انتقاد قرینه‌گرا، جان لاک است^{۲۱} که می‌گفت: به هیچ قضیه‌ای نباید بیش از حد اقتضای دلیل و برهان اطمینان داشت. هیوم نیز در تأیید این دیدگاه می‌گوید: «شخص خردورز باورش را متناسب با قرینه سامان می‌دهد». صورت‌بندی نافذ این دیدگاه در اخلاق باور کلیفورد بدین صورت است که: «اعتقاد به هر چیزی بر مبنای قراین نا کافی، همیشه، همه جا و برای همه کس اشتباه است».^{۲۲} این دیدگاه مورد استناد بسیاری از فیلسوفان معاصر و ملحد غربی مانند برتراند راسل، اسکریون و فلو در ردّ معقولیت ایمان است.^{۲۳}

بدیهی است که صرف اعتقاد به لزوم دلیل و برهان برای ایمان را نمی‌توان انتقادی بر مؤمنان دانست، زیرا ممکن است مانند خود لاک شمع عقل را برای روشن کردن راه ایمان کافی دانست، اما اگر اعتقاد به لزوم برهان برای توجیه باور دینی در کنار اعتقاد به بی‌اعتباری براهین اثبات وجود خدا قرار گیرد، در آن صورت، انتقادی بر مؤمنان می‌شود که چرا در غیاب دلایل اطمینان‌بخش، به خداوند ادیان معتقد شده‌اند؟ به عبارت دیگر، مشکل این است که معقولیت و توجیه باور

دینی به وجود برهان و دلیل مشروط شده بود و اینک با از دست رفتن برهان و دلیل باید بر توجیه و معقولیت باور دینی بیمناک شد.^{۲۴}

معرفت‌شناسان اصلاح شده، به ویژه پلانتینگا می‌کوشند نشان دهند که این بیمناکی بی‌جهت است و نباید نگران معقولیت و توجیه باور دینی در وضعیت بی‌اعتباری براهین اثبات خداوند شد. راه دیگری برای نشان دادن معقولیت باور دینی پیش‌روی مؤمنان است که دست بر قضا با رویه معهود در متون مقدّس ادیان درباره دعوت به ایمان و نیز شیوه عمل بسیاری از مؤمنان در طول تاریخ که بدون هیچ استدلالی به عرصه ایمان راه یافته‌اند، بیشتر سازگار است.

انتقاد قرینه‌گر بر مؤمنان این است که قبول باور دینی کاری غیرمعقول و ناموجه است، زیرا پذیرفتن چیزی است که دلیل ندارد، اما باید دید مراد آنان از این اتهام چیست؟

موجه یا ناموجه و معقول یا نامعقول بودن، معمولاً براساس وجود وظایف و الزامات عقلی که تعیین‌کننده شیوه خاص برای باور کردن هستند، تعریف می‌شود؛ وقتی گفته می‌شود یک باور، نامعقول یا ناموجه است، نوعی ملامت و سرزنش شبیه آنچه در نکوهش اخلاقی وجود دارد، مورد نظر است.

از دیدگاه منتقد قرینه‌گرا کسی که به خداوند معتقد است، ناقض یک وظیفه عقلی است که می‌توان در قیاس با وظایف اخلاقی آن را جزء وظایف قواعد اخلاق باور دانست، چنین کسی سزاوار نکوهش است، زیرا بدون دلیل به وجود خداوند معتقد شده است.^{۲۵} البته تفسیر غیرهنجاری از مفهوم توجیه و معقولیت هم قابل طرح است^{۲۶} که بعدها اساس نظریه جواز پلانتینگا شد، اما وی در نظریه باور واقعاً پایه می‌کوشد تا نشان دهد مؤمنانی که بدون دلیل و برهان ایمان آورده‌اند کاری نامعقول و ناموجه نکرده‌اند، زیرا هیچ تعهد و الزام معرفت‌شناسانه مبنی بر این که برای باور دینی حتماً باید استدلال کرد، وجود ندارد.

این ادعا که باور دینی باید استدلالی باشد، اساس انتقاد قرینه‌گراست و بار د آن، پایه این انتقاد فرومی‌ریزد. برای توضیح خاستگاه این ادعا باید گفت که در معرفت‌شناسی دو دیدگاه مهم وجود دارد که هم می‌توان درباره معرفت آنها را صورت‌بندی کرد و هم درباره توجیه و معقولیت که در این جا مراد است. این دو دیدگاه عبارتند از: مبنای گروهی و انسجام‌گروی.

براساس مبنای گروهی درباره توجیه، باورهای موجود در ساختار معرفتی آدمی از جهت توجیه بر دو نوعند؛ باورهای پایه که بدون هیچ استدلال و برهانی موجه‌اند. البته توجیه برخی از این

باورهای پایه، مشروط به وجود زمینه‌های خاص است؛ مثلاً ادراکات حسی در صورت وجود یک موقعیت ادراکی مناسب و عمل کرد درست قوای حسی می‌تواند موجه باشد، ولی به هر حال، نیازی به دلیل و برهان ندارند. نوع دوم، باورهای استدلالی یا غیرپایه هستند که در صورتی موجه‌اند که بتوان به صورت معتبر آنها را از باورهای پایه یا باورهای استدلالی که در مرتبه قبل توجیه شده‌اند، استنتاج کرد.^{۲۷} اما براساس نظریه انسجام‌گروی اصولاً گزاره‌ها فقط از یک طریق قابل توجیه‌اند و آن نشان دادن سازگاری آنها با مجموعه باورهای دیگر آدمی است و در واقع، در این دیدگاه چیزی به نام باور پایه نداریم.^{۲۸}

البته انتقاد قرینه‌گرایان را می‌توان براساس نظریه انسجام‌گروی هم طرح کرد، ولی چون به لحاظ تاریخی زمینه پیدایش این انتقاد در نظریه مبنا‌گروی است، پلانتینگا به بیان آن براساس مبنا‌گروی می‌پردازد.

برخی مبنا‌گرایان مانند آکویناس فقط دو نوع قضیه را پایه می‌دانند؛ یکی قضایای بدیهی عقلی و دیگری بدیهی حسی و سایر قضایا را غیرپایه و استنتاجی قلمداد می‌کنند^{۲۹} و توجیه آنها را در گرو وجود دلایل کافی می‌دانند و برخی دیگر مانند دکارت و لاک، بدیهی حسی را خطاپذیر و از این رو، غیرپایه دانسته و معتقدند آنچه واقعاً پایه است قضیه‌ای است که از حالات ذهنی ما خبر می‌دهند نه آنچه از خارج حکایت می‌کند.^{۳۰} بنابراین، وقتی مثلاً درختی را می‌بینیم درست نیست که بگوییم قضیه «درختی در آنجا هست» پایه است، بلکه این قضیه که «درختی بر من پدیدار شده است»، پایه است، زیرا اولی احتمال خطا دارد، اما در مورد دومی احتمال معقولی برای وقوع خطا نیست. گزاره‌هایی از این دست که حاوی گزارشی از حالات ذهنی و درونی آدمی است به نام قضایای خطاناپذیر^{۳۱} معروف است که جایگزین گزاره‌های حسی در مجموعه باورهای پایه می‌شوند.

به هر حال، مدعای مشترک مبنا‌گرایان مذکور این است که هیچ باوری خارج از این سه نوع، یعنی بدیهی عقلی، قضایای حسی و خطاناپذیر نمی‌تواند باور پایه باشد. بنابراین، کلیه قضایای دیگر در صورتی موجه‌اند که قابل استنتاج از اینها باشند. این ادعا (که از این پس قضیه معیار نامیده می‌شود)، مبنا و اساس معرفت‌شناختی انتقاد قرینه‌گرا بر باور دینی است، که به ضمیمه یک مدعای ضعیف ناظر به واقع (که برهانی برای وجود خدا نیست)، یا مدعای قوی فلسفی (که برهان بر وجود خدا ناممکن است)، موجه و معقول بودن باور دینی را انکار می‌کند.

البته یک راه پاسخ به این انتقاد نشان دادن اعتبار براهین وجود خداست، اما پلانتینگا و کلاً معرفت‌شناسان اصلاح شده این راه را مناسب نمی‌دانند، زیرا مسئله را فیصله نمی‌دهد و جای گفت و گو درباره توجیه اعتقاد دینی را باز می‌گذارد.^{۳۲} در عوض، پلانتینگا برای رد انتقاد قرینه‌گرا به سراغ رد مبنای معرفت‌شناختی آنها، یعنی قضیه معیار می‌رود. وی در کتاب خدا و اذهان دیگر^{۳۳} که می‌توان آن را اولین تلاش پلانتینگا در صورت‌بندی معرفت‌شناسی اصلاح شده دانست، با طرح یک پرسش مهم راه را برای رد و انکار قضیه معیار باز می‌کند.

هر فرد آدمی معتقد است که افراد دیگری غیر از خودش وجود دارند که همچون خود وی دارای ذهن اند و هیچ‌کس تردیدی ندارد که چنین اعتقادی کاملاً موجه و معقول است. پلانتینگا در کتاب مذکور نشان می‌دهد که توجیه و معقولیت باور به اذهان دیگر نمی‌تواند بر مبنای اثبات آنها باشد، زیرا براهین و دلایل اقامه شده (به ویژه دلیل استقرایی) برای اثبات وجود اذهان دیگر فاقد اعتبار منطقی است. وی سپس همین مسئله را در مورد باور دینی بررسی می‌کند و می‌گوید: در این جا هم اعتبار منطقی براهین و دلایل مورد تردید است.

پرسش اساسی این است که چرا حتی منتقدان قرینه‌گرا معقولیت باور به وجود اذهان دیگر را (بدون استدلال) می‌پذیرند، اما معقولیت باور به وجود خداوند را (که برحسب ادعا بدون استدلال است) نمی‌پذیرند، در حالی که وضعیت معرفتی هر دو نوع باور یکسان است و هیچ‌کدام برحسب مفاد قضیه معیار پایه نیست.^{۳۴} بدین ترتیب، می‌توان براساس دلیل تمثیل^{۳۵} مدعی شد که باور دینی هم باید مثل باور به اذهان دیگر، بدون استدلال، موجه و معقول باشد.

مطالب کتاب خدا و اذهان دیگر، به ویژه دلیل تمثیل مورد انتقاد قرار گرفت،^{۳۶} ولی پس از آن پلانتینگا تلاش جدی خود را برای رد قضیه معیار مبنای گرایان قدیم و جدید، به ویژه در اثر مهم عقل و ایمان، با اتخاذ روش دو سویه‌ای که اشاره می‌کنم، نظم و نسق داد.

از یک طرف، وی نشان داد قضیه معیار ناقص است، زیرا جامع تمام موارد باورهای واقعاً پایه نیست.^{۳۷} باورهایی که محتوای حافظه آدمی را بیان می‌کنند، همواره بدون استدلال و برهان معقول و موجه به حساب می‌آیند؛ مثلاً وقتی من معتقد می‌شوم که دیروز در تهران بودم، چنین باوری بدون هیچ استدلالی معقول است؛ یعنی فرد باورکننده هیچ خطای معرفت‌شناختی را در

اعتقاد به آن مرتکب نشده است. هم چنین باور به وضعیت‌های ذهنی دیگران، مانند اضطراب، خشم و خوشحالی، بدون استدلال و به صورت پایه معقول تلقی می‌شود. بدین ترتیب، احتمال ورود انواع دیگری از باورها به مجموعه باورهای واقعاً پایه وجود دارد. پلانتینگا از قول متکلم برجسته هلندی در قرن نوزدهم هرمان باوینک می‌گوید:

باور به خدا به طرز قابل ملاحظه‌ای مانند باور به وجود خود و وجود جهان دیگر و باور به حوادث گذشته است. در هیچ‌یک از این قلمروها، ما نوعاً دلیل و برهانی نداریم، یا به دلیل و برهان نیاز نداریم.^{۳۸}

از طرف دیگر، وی نشان داد که قضیه معیار وقتی بر خودش تطبیق شود، به نقض و ابطال خود منتهی می‌شود، زیرا قضیه معیار، خودش مفاد یک باور است و جای پرسش است که باور مذکور چگونه توجیه می‌شود؟ اگر باور واقعاً پایه است نیازی به استدلال ندارد، اما طبق خود قضیه معیار این باور نمی‌تواند واقعاً پایه باشد، زیرا نه بدیهی عقلی است (چرا که بسیاری از جمله معرفت‌شناسان اصلاح شده آن را نادرست می‌دانند) و نه بدیهی حسی یا خطاناپذیر.

بنابراین، تنها راه معقولیت قضیه معیار وجود برهان و استدلال در تأیید مفاد آن است، اما به اعتقاد پلانتینگا هیچ‌یک از مبنا گرایان کلاسیک و جدید برهان و استدلالی برای آن ندارند، پس با توجه به عدم وجود استدلال به نفع قضیه معیار، و به استناد مفاد آن که پایه بودن خودش را نفی می‌کند، باور به آن نامعقول و ناموجه است.^{۳۹}

پس از ویران ساختن قضیه معیار و به تبع انتقاد قرینه گرا به باور دینی نوبت به ارائه دیدگاه ایجابی و اثباتی معرفت‌شناسی اصلاح شده در خصوص مسئله توجیه یا معقولیت باور دینی می‌رسد.

تذکر دو نکته ضروری است: اول این که انکار قضیه معیار از موضع انسجام‌گروی نیست، زیرا پلانتینگا و اصولاً معرفت‌شناس اصلاح شده جزء مبنا گرایانند و فقط در مسئله معیارهای واقعاً پایه (قضیه معیار) با مبنا گرایان کلاسیک و جدید اختلاف دارند، زیرا باور به وجود خداوند را هم واقعاً پایه می‌دانند. بدین ترتیب، می‌توان آنها را مبنا گرای اصلاح شده نامید.^{۴۰}

دوم این که پلانتینگا هیچ قضیه معیار جایگزینی برای آنچه رد می‌کند، ندارد. وی معتقد است نمی‌توان بدون استقرا موارد باورهای واقعاً پایه در ساختارهای معرفتی آدمیان، قضیه معیار مشخصی را برای تعیین باورهای واقعاً پایه معرفی کرد. ما در مسئله معرفت و توجیه

تابع روش معرفتی مردم هستیم و نمی‌توانیم بدون نظر به آن به صورت پیشین مسئله را روشن کنیم.

معنای استقرایی بودن راه شناخت باورهای واقعاً پایه این است که همواره امکان‌های جدیدی فراروی ما باز است و قضیه معیار قطعی و مشخصی که بدون توجه به باورهای مردم مورد قبول باشد، نداریم.^{۴۱} پلاتینگا معتقد است که عدم قبول معیار مبناگروی کلاسیک و جدید و حتی عدم دست‌رسی به معیار مشخص پیشین، به معنای قبول هرج و مرج درباره توجیه نیست. وی این مسئله را با موضوع رد معیار معناداری پوزیتیویست‌ها مقایسه می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که عدم دست‌رسی به معیار معناداری مشخص مانع از تفکیک جملات معنادار از جملات بی‌معنا نیست، در این جا هم بدون معیار مشخص هنوز می‌توان قضایای واقعاً پایه را از غیر پایه تمیز داد.^{۴۲}

پلاتینگا به بررسی ویژگی‌های برخی از باورهای واقعاً پایه که گمان می‌رود شبیه باور دینی‌اند، می‌پردازد و در می‌یابد که وجود برخی موقعیت‌ها و شرایط خاص، آنها را واقعاً پایه و معقول می‌سازد. باورهای حسی در صورت وجود موقعیت خاص و مناسب و با فرض کارکرد درست قوای احساسی، واقعاً پایه و از این رو، معقول و موجه به حساب می‌آیند. در مورد باورهای دینی هم وجود برخی موقعیت‌ها زمینه لازم برای واقعاً پایه بودن آنها را فراهم می‌آورد، به‌ویژه با این فرض کالونی که خداوند در انسان‌ها نوعی حس الهی، افزون بر حواس معمولی قرار داده است، که در صورت وجود شرایط مناسب، باورهای دینی واقعاً پایه‌ای را در اختیار انسان قرار می‌دهد. البته زمینه‌های احساس الهی زیاد است. زیبایی یک گل، آسمان پرستاره و گستردگی بی‌کران ابعاد عالم، زمینه‌هایی هستند که منشأ‌گرایش به قبول باور دینی‌اند؛ این گل یا آسمان پرستاره و یا عالم گسترده را خداوند آفریده است. گناه، حق‌شناسی، خطر و بسیاری چیزهای دیگر هم می‌تواند منشأ باورهایی مانند «خداوند از عمل من ناخشنود است» یا «خداوند مورد سپاس و شکر قرار گرفته است» یا «خداوند به من کمک کرد»، شود.^{۴۳} این گزاره‌های واقعاً پایه‌ی پذیرش قضیه واقعاً پایه دیگری است که مفاد آن همان ایمان مورد بحث است: یعنی «خدا وجود دارد». انتقال از قضایای مورد بحث به قضیه اخیر غیر استنتاجی است و مانند انتقال از آنچه «درخت به نظر می‌رسد» به قضیه «درخت وجود دارد» است.^{۴۴}

بدین ترتیب، معلوم می‌شود که باور دینی هرچند دلیل ندارد، زمینه و اساس مناسبی می‌خواهد که همین می‌تواند آن را از باورهای خرافی ممتاز کند. تردیدی نیست که باورهای خرافی در نزد برخی، بدون استدلال و به صورت پایه مورد قبول است، اما آنها نمی‌توانند معقول و موجّه باشند، زیرا زمینه‌ها و اساس لازم برای واقعاً پایه بودن را ندارند. آنها محصول عمل کرد حسّ الوهی یا حواس معمولی نیستند و زمینه‌هایی که لازم است تا یک باور به صورت واقعاً پایه درآید، ندارند. این پاسخی است که پلانتینگا به آنچه خود ایراد کدو تنبل می‌نامد، می‌دهد.^{۴۵}

البته برای تکمیل و متمیم پاسخ به یک نکته مهم که جدای از جایگاه آن در پاسخ به ایراد مذکور، دارای اهمیت است، اشاره می‌کند.

او با توجه به تفکیک تأثیرگذاری که دیوید راس در وظایف اخلاقی کرد، یعنی تقسیم به فی‌بادی النظر^{۴۶} و نهایی^{۴۷}، توجیه را دو نوع می‌داند:

توجیه یا معقولیتی که بیشتر باورهای واقعاً پایه و از جمله باور دینی دارد، فی‌بادی النظر است و احتمال دارد مانند وظیفه فی‌بادی النظر از اعتبار بیفتد.

بنابراین، گفتن این که باور دینی واقعاً پایه است لزوماً به معنای آن نیست که فلان باور دینی خاص (مثلاً اعتقاد به وجود خدای ادیان توحیدی) حتماً و همواره موجّه و معقول است. این معقولیت در صورتی است که ناقض^{۴۸} برای باور مذکور پیش نیاید. مراد از ناقض قضیه‌ای است که با اعتقاد به آن دیگر نمی‌توان باور مذکور را قبول داشت؛ مثلاً اگر کسی در محیط اطراف خود گوسفندی را می‌بیند، باور به وجود گوسفند معقول و موجّه خواهد بود (توجیه فی‌بادی النظر) مگر این که مثلاً معلوم شود که اصلاً در این منطقه گوسفند وجود ندارد (قضیه ناقض).

پلانتینگا این احتمال را که مثلاً برهان شرّ توجیه فی‌بادی النظر، باور واقعاً پایه‌ای مانند اعتقاد به خدای ادیان را سلب کند، می‌پذیرد و لذا در ردّ آن می‌کوشد.

بنابراین، موضوع بحث معقولیت باور دینی در مورد آن دسته از مؤمنانی است که ناقض‌هایی برای باور مذکور در اختیار ندارند. مدعای پلانتینگا معقول بودن باور دینی آنهاست، حتی اگر هیچ دلیل و برهانی به نفع باور دینی خود ندارند. به عبارت دیگر، هرچند در معرفت‌شناسی اصلاح شده باور دینی برای معقولیت خود نیازمند دلیل و برهان نیست، اما گاهی برای نگه‌داری

از معقولیت فی بادی النظری، نیاز به بررسی دلایل و براهین علیه وجود خداوند و رد آنها دارد تا استقرار بیشتری به توجیه و معقولیت باور خود بدهد.

یکی از مهم ترین تفاوت های دیدگاه پلانتینگا با ایمان گرایی^{۴۹} همین روایی امکان نقض معقولیت باور دینی از رهگذر دلایل و براهین است که در سنت معرفت شناسی اصلاح شده پذیرفته است. ایمان گرایی نه در جهت قبول ایمان به دلیل و برهان حاجتی می بیند (که از این جهت قابل مقایسه با معرفت شناسی اصلاح شده است) و نه در انکار اعتبار ایمان برای دلیل و برهان منزلت و جایگاهی می پذیرد.

بدین ترتیب، بسیاری از خرافات مانند اعتقاد به کدو تنبل، حتی اگر فی بادی النظر موجّه بیابند، عندالتأمل از مجموعه باورهای واقعاً پایه موجّه و بیرون می روند، زیرا قضایای روشن و آشکاری در نقض آنها وجود دارد که مانع استقرار معقولیت و موجّه بودن باور به کدو تنبل می شود.

پلانتینگا پس از مدتی وقفه با نگارش سه جلد کتاب درباره جواز (warrant) باکنار گذاشتن مفهوم هنجاری توجیه (justification) به بسط و تفصیل دیدگاه نهایی خود درباره جواز باورهای مسیحی پرداخت.^{۵۰}

وی در توضیح دلایل کنار گذاشتن مفهوم توجیه در معرفت شناسی اصلاح شده می گوید: «نکته معرفت شناسی اصلاح شده این است که موجّه سازی، وظیفه و تکلیف و دیگر نکاتی که معرفت شناسی کلاسیک از آنها سخن می گفت، مسائل اساسی نیستند، چراکه موجّه سازی کار ساده ای است و به سادگی می توان باورهای موجّه را عرضه کرد. دکارت آدم های دیوانه ای را مثال می زند که خود را کدو یا دارای شش دست تصور می کردند و این تصور خود را سخت باور داشتند و در این باره موجّه بودند و خلاف وظیفه معرفت شناختی خویش عمل نمی کردند».^{۵۱} مهم این است که ببینیم آیا باور دینی دارای جواز و تضمین است یا نه؟ تضمین یا جواز چیزی است که افزوده شدن مقداری از آن به باور صادق آن را به معرفت تبدیل می کند.

بدین ترتیب، پلانتینگا باکنار گذاشتن مفهوم درون گرایانه توجیه به ارائه نظریه برون گرایانه جواز درباره معرفت پرداخت. در پرتو این نظریه، مسئله اصلی این است که آیا باور دینی تضمین یا جواز دارد؟ تا معرفت به حساب آید.

برای بیان تفصیلی پاسخ به این سؤال، پلانتینگا به نگارش سه گانه مذکور همت می گمارد.

1. J.E.Tomberlin and P.Van Inwagen (eds.), *Alvin Plantinga*, Netherlands: D. Reidel Publishing company, 1985,P.12.
2. Ibid, P. 19.
3. Ibid, P. 20.
4. Reformed Epistemology

5. Alston, William P. *Perceiving God*, Ithaca: Cornel university Press, 1991.
6. Plantinga, Alvin, Reformed Epistemology in Philip L.Quinn and Charles Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, 2000, P.383.
7. Alston, *Plantinga's Epistemology of Religious Belief*, in J.E.Tomberlin and P.Van inwagen (eds.), P.289.
8. Plantinga, *Reformed Epistemology*, P. 383.
۹. الوین پلاتینگا، ایمان و عقل، ترجمه بهناز صفری، انتشارات دانشگاه قم و انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱، ص ۱۱۷.
10. See: Zagzebski, Linda (ed.), *Rational Faith*, University of Notre Dame press, 1993.
۱۱. پلاتینگا، عقل و ایمان، ص ۱۵۲.
12. Plantinga, Alvin, *God, Arguments For The Existence of*, in Routledge Encyclopedia of philosophy ed. Edward Craig, Routledge, 1998, V.4, p. 89.
۱۳. پلاتینگا، عقل و ایمان، ص ۵۱-۵۵.
۱۴. همان، ص ۴۹.
15. Wolterstorff, Nicholas, *Epistemology of Religion in John Greco and Ernest sosa* (eds.), The Blackwell Guide to Epistemology, Blackwell, 1999,P. 304.
۱۶. پلاتینگا، عقل و ایمان، ص ۴۵.
۱۷. الوین پلاتینگا در سال‌های اخیر (از ۱۹۹۱ به بعد) سه جلد کتاب درباره مسئله جواز نگاشته است که به اعتقاد بسیاری شرح و بسط ایده‌های قبلی وی، به‌ویژه تبیین و توضیح نظریه واقعاً پایه بودن باور دینی است، هرچند به جای توجیه باور دینی از جواز آن صحبت می‌کند. اما البته برخی هم می‌گویند که پلاتینگا با پیش کشیدن مسئله جواز و جایگزینی آن به جای توجیه دیدگاهی برون‌گرایانه‌تر درباره معرفت و معقولیت اختیار کرده است.
18. Plantinga, *Reformed Epistemology*, p.383.
19. The Evidentialist objection

20. Plantinga, *Reformed Epistemology*, P.386.
21. Woltrestorff, Nicholas, *Can Belief in God be Rational*, in Alvin Plantinga and Nicholas wolterstorfe (eds), *Faith and Rationality*, university of Notre Dame press, 1983,P. 137.
۲۲. پلاتینگا، *عقل و ایمان*، ص ۶۳-۶۴.
۲۳. همان، ص ۶۴-۷۴.
۲۴. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۲۲۵.
25. Plantinga, *Reformed Epistemology*, P. 386.
۲۶. پلاتینگا، *عقل و ایمان*، ص ۹۶.
۲۷. همان، ص ۱۱۷.
۲۸. ر.ک: مرتضی فتحی زاده، *باورهای پایه*، مجله مدرسی علوم انسانی، ش ۴، زمستان ۷۸.
۲۹. پلاتینگا، *عقل و ایمان*، ص ۱۳۹. پلاتینگا از این دیدگاه با عنوان مبنا گروی کلاسیک نام می برد.
- (ر.ک: همان، ص ۱۱۷).
۳۰. پلاتینگا از این دیدگاه با عنوان مبنا گروی جدید نام می برد. (ر.ک: همان، ص ۱۱۴) ولی گاهی این گروه را هم مبنا گرای کلاسیک می نامد مثلاً ر.ک:
- Plantinga, *Reformed Epistemology*, P. 384.
- به هر حال، چنان که ولتر ستورف می گوید نوعی آشفتگی در نام گذاری انواع مبنا گرایان در آثار پلاتینگا دیده می شود. (ر.ک: مقدمه ولتر ستورف در: الوین پلاتینگا، *عقل و ایمان*، ص ۱۷).
31. Incorrigibles
32. Lee, Patrick, *Evidentialism*, Plantinga and Faith and Reason, in Zagzebeski (ed.), *Rational Faith*, P. 140.
33. Plantinga, Alvin, *God and other Minds*, Ithaca: cornell university press, 1967.
۳۴. نگارنده، کتاب *خدا و اذهان دیگر* را در اختیار نداشت، از این رو، مطالب مربوط به آن را از گزارش خود پلاتینگا در زندگی نامه خود نوشت می آورد. ر.ک:
- J.E.Tamberlin and P.Van Inwagen (eds), Alvin Plantinga, P.55.
35. Parity Argument
36. See: Nacknikian, George, *on Plantinga's 1967 and 1983 Parity Defenses*, in Jeff Jordan and Daniel Howard -snyder, *Faith, Freedom, and Rationality*, Rowman and littlefield Publishers, P. 205-240.
۳۷. الوین پلاتینگا می گوید: اگر ما به مفاد قضیه معیار عمل کنیم بسیاری از باورهای ما، نامعقول

خواهند بود. (ر.ک: پلاتینگا، عقل و ایمان، ص ۱۴۲).

۳۸. همان، ص ۱۵۵.

۳۹. همان، ص ۱۴۱-۱۵۱.

40. Houtenga, Dewey, *Faith and Reason From Plato to Plantinga*, State University of New York Press, 1991, P.180.

۴۱. برای آشنایی با نحوه شناسایی باورهای واقعاً پایه از راه استقرا ر.ک: پلاتینگا، عقل و ایمان، ص ۱۷۸-۱۸۴.

۴۲. همان، ص ۱۷۵.

۴۳. پلاتینگا، آیا اعتقاد به خدا واقعاً پایه است؟ در پلاتینگا و دیگران، کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴، ص ۶۱.

۴۴. همان، ص ۶۳.

۴۵. پلاتینگا، عقل و ایمان، ص ۱۷۴.

46. Prima Facie

47. Ultima Facie

48. defeater

49. Fidism

۵۰. مهم‌ترین اثری که در آن مفهوم هنجاری توجیه مدّ نظر است، هرچند اشاره‌ای به مفهوم غیرهنجاری دارد، همان عقل و ایمان است که در سال ۱۹۸۳ چاپ شد. در این دوره وی با ادعای واقعاً پایه بودن باور دینی اعلام می‌کرد که باور دینی بدون استدلال نقض هیچ تعهد و الزام معرفت‌شناختی یا اخلاقی نیست، اما چندان در مورد معرفت بودن باور دینی و یا صدق آن سخن نمی‌گوید.

۵۱. پلاتینگا، اصلاح معرفت‌شناسی کلاسیک، ترجمه مصطفی شهرآیینی، در گزارش گفت و گو، سال اول، شماره ۴، آذر و دی ۱۳۸۱، ص ۶۶.