

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت  
سال دهم، پاییز ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۷

## بررسی تطبیقی «عقلانیت باور دینی» از منظر پلانیتینگا و علامه طباطبائی

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۱۵

هادی صادقی \*

مرتضی حبیبی سی‌سرا \*\*

پرسش از «عقلانیت باور دینی» ذهن دین‌پژوهان، به‌ویژه بسیاری از فلاسفه دین را به خود معطوف کرده است. زمینه طرح این پرسش، مخصوصاً «معقولیت باور به خدا» را باید در مغرب‌زمین جست‌وجو کرد. به چالش کشیده شدن مفاهیم بنیادین دینی، در کنار نارسایی برخی مفاهیم فلسفی، بستر ساز تضارب آرا درباره اعتبار عقلانی باورهای دینی گردید. سؤال محوری در اینجا این است که: آیا اساساً یک باور دینی - و به طور خاص باور به خدا - می‌تواند معقول باشد یا این باور را باید بر مبنای دیگری تبیین نمود؟ در پاسخ به این پرسش، تلاش‌های بسیاری از سوی آن دسته از فلاسفه غربی که دین یکی از دغدغه‌های اصلی تفلسف آنها بوده، و نیز فیلسوفان برجسته مسلمان انجام شده است، که از جمله آن می‌توان به آل‌وین پلانیتینگا و علامه طباطبائی اشاره نمود. رسالت نوشتار فرارو، بررسی تطبیقی موضوع فوق و ارائه ادله و نوع یا الگوی عقلانیتی

\* دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

است که این دو فیلسوف از باور دینی ارائه می‌دهند. در این مقاله از روش کتابخانه‌ای با بهره‌گیری از دو عنصر توصیف و تحلیل برای بررسی تطبیقی آرای علامه و پلانتینگا استفاده شده است. بخش اول این مقاله، راهکارهای پلانتینگا را در پاسخ به منتقدان باوری دینی مورد توجه قرار داده است و در بخش دوم، دیدگاه علامه و مدل وی از عقلانیت باور دینی بررسی می‌شود. پایان‌بخش این نوشتار نیز به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری مقایسه‌ای دیدگاه‌های این دو اندیشمند اختصاص یافته است.

**واژگان کلیدی:** باور دینی، شکاکیت، عقلانیت، پلانتینگا، علامه طباطبائی.

#### مقدمه

انواع رویکردها در قبال دین و باور دینی در سه طیف کلی قابل دسته‌بندی است:

**الف) ملحدان:** این رویکرد طیف متنوعی، از الحاد طبیعی (عقلانی) گرفته تا «تبیین‌های طبیعت‌گرایانه» و حتی برخی روایت‌های غیرتوحیدی، همچون قرائت سه اقنومی (احد، عقل و نفس) و همه‌خداانگاری<sup>۱</sup> را نیز دربرمی‌گیرد.

**ب) شکاکیت و لادری‌گری:** شکاکیت دینی با دو انگیزه متفاوت در مواجهه با دین و باورهای دینی پدید آمد: برخی از شکاکان به قصد گریز از دین و انکار آن به شکاکیت پنهانده شدند که این نوع شکاکیت، هم‌مرز با الحاد است و برخی دیگر به انگیزه دفاع از دین، شکاکیت را دستاویز خود قرار دادند. از گروه اول می‌توان هیوم و از گروه دوم افرادی چون مونتینی، کییرکگارد و هاکسلی را نام برد. لادری‌گری که خود هاکسلی آن را ابداع کرد، بر دیدگاه دینی و فلسفی کسانی اطلاق می‌شود که مدعی‌اند: آرای متافیزیکی و دینی، نه قابل اثبات هستند

#### 1. Pantheism.

و نه قابل ابطال. لادری‌گری، نوعی شکاکیت است که بر متافیزیک و به‌ویژه بر الهیات اطلاق می‌شود و غالباً «کانت» را واجد چنین موضعی می‌دانند؛ زیرا او معتقد بود ما نمی‌توانیم دید مثبت به خداوند یا جاودانگی علم داشته باشیم (نک: پاچمن، بی‌تا، ۱۷).

ج) ایمان و اعتقاد به خدا: رویکرد سوم که در مقابل دو دیدگاه قبلی است، رویکردی است که متدینان در قبال دین و باورهای دینی برگزیده‌اند. در این رویکرد توجیه<sup>۱</sup> و عقلانیت باور دینی<sup>۲</sup> به روش‌های مختلف صورت گرفته که در پنج دسته قابل ارزیابی است: یک: الهیات طبیعی، دو: تحلیل‌های احتیاطی و مصلحتی از دین، سه: ایمان‌گرایی، چهار: تجارب دینی، پنج: معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (مبینی و عباسی، ۱۳۸۲، ۴۷).

رویکرد الهیات طبیعی تا مدت‌ها یکه‌تاز عرصه «توجیه» و «عقلانیت باورهای دینی» بود. شاخصه برجسته این رویکرد، «عقل‌گرایی حداکثری» است که طبق آن شرط مقبولیت باورهای دینی، معقول بودن آنها بوده، پیش‌فرض مهم این تلقی از مقبولیت الهیات طبیعی، پذیرش معیارهای مبنایان در ارزیابی عقلانیت باورهاست. بر اساس مبنایان کلاسیک، تنها گزاره‌هایی توجیه‌پذیر و عقلانی تلقی می‌شوند که یا خود گزاره‌ای پایه باشند و یا گزاره‌ای باشند که از گزاره پایه دیگر به دست آمده است. تردید درباره مبنایان - ریشه این تردید هرچه باشد - به‌مثابه نقطه عزیمت از معرفت‌شناسی دینی مبتنی بر الهیات طبیعی به معرفت‌شناسی اصلاح‌شده<sup>۳</sup> گردید که با نام فیلسوف دین معاصر، آلون پلانتینگا

1. Justification.
2. rationality of religious belief.
3. Reformed epistemology.

قرین شده است. از تفاوت‌های عمده این دو رویکرد، نوع تفسیری است که از عقلانیت ارائه می‌دهند. مبنایان باورهای واقعاً پایه را بسیار محدود می‌دانند و عقلانیت دیگر باورها - از جمله باورهای دینی - را مقید به وجود استدلال به نفع آنها برمی‌شمارند؛ اما در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، مدعا این است که بیشتر باورهای ما - از جمله باورهای دینی - واقعاً پایه، موجّه و عقلانی‌اند؛ بر عکس به اعتقاد مبنایان، این باورهای استدلالی ما هستند که بسیار کم و اندک‌اند. در سنت اسلامی نیز دفاع از باورهای دینی و اعتبار آنها، در دو حوزه درون‌نقلی و برون‌نقلی انجام گرفته است. به لحاظ برون‌نقلی شاید بی‌تردید بتوان گفت مهم‌ترین بحث‌ها در حوزه اعتبار باورهای دینی از سوی فیلسوفان مسلمان انجام شده است و در این میان، یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه متأخر که به این مقوله پرداخته، علامه طباطبائی است. نوشتار حاضر در صدد است تا با بررسی مقایسه‌ای میان دو فیلسوف از دو سنت دینی مختلف (آل‌وین پلانتینگا و علامه طباطبائی) عقلانیت باور دینی را واکاوی کند.

### مفهوم‌شناسی

#### یک - باور دینی

مقصود از باور، همان تصدیق یا تأیید ذهنی یک قضیه است. البته باور معنای دیگری هم دارد که از آن به «باور به»<sup>۱</sup> تعبیر می‌کنند. باور به خدا در این اصطلاح، بدان معناست که به خدا اعتماد کنیم و زندگی خود را به او بسپاریم. شاید بتوان باور به این معنا را همان ایمان بدانیم که ویژه مؤمنان است و غیرمؤمنان چنین باوری ندارند؛ اما مراد پلانتینگا از باور، این معنا نیست، بلکه او

---

1. belief in.

باور را به معنای معرفت‌شناختی آن به کار می‌گیرد؛ یعنی همان «باور به اینکه»<sup>۱</sup>. باور به خدا در این اصطلاح، صرفاً باور به یک قضیه است؛ یعنی باور به اینکه «خدا وجود دارد» (Plantinga, 1983: p.21).

#### دو - عقلانیت

پلانتینگا برای عقلانیت پنج معنای متفاوت برشمرده است: یک: عقلانیت ارسطویی (که در این معنا انسان حیوانی عقلانی تلقی می‌گردد)، دو: کارکرد صحیح، سه: انطباق با احکام عقلی، چهار: عقلانیت هدف - وسیله، پنج: عقلانیت وظیفه‌شناختی (مبینی، ۱۳۸۲: ۳۶). پلانتینگا با توضیح این موارد<sup>۲</sup> مدعی است که باور دینی بر اساس هیچ‌یک از عقلانیت‌های فوق نقد نشده، بلکه آنچه منتقدان باورهای دینی مطرح کرده‌اند، ناظر به «تضمین»<sup>۳</sup> باور دینی است. با این بیان، عبارت «عدم عقلانی بودن یا ناموجه بودن باور دینی» به این معنا خواهد بود که باورهای دینی فاقد تضمین‌اند.

#### سه - تضمین

تضمین واژه‌ای است که پلانتینگا برای اشاره به جزء سوم در تعریف معرفت (باور صادق موجه) به جای واژه «موجه» استفاده کرده است. از مجموع توضیحات وی در این باره می‌شود فهمید که تضمین یک باور، مشروط به تحقق سه شرط است: الف) کارکرد قوای شناختی، ب) تناسب قوای شناختی با محیط، ج) درست بودن طراحی این قوا برای نیل به شناخت. وی می‌نویسد:

یک باور برای شخص S تضمین دارد، اگر و تنها اگر آن باور در شخص S، به واسطه قوای شناختی که درست کار می‌کنند، تولید شده باشد؛ به گونه‌ای که

1. belief that.

۲. برای توضیح بیشتر، نک: ادامه نوشتار.

3. Warrant.

این قوا در محیط شناختی‌ای قرار گرفته باشد که مناسب با آن نوع قوا باشد و نیز برنامه این قوا، در عین حال که برنامه‌ای موفق است، برای رسیدن به صدق طراحی شده باشد (Plantinga, 2000: p.156).

### انتقادات به باور دینی و پاسخ پلانٹینگا

طیف انتقادات درباره دین و باور دینی متفاوت بوده، هریک از زاویه خاصی به دین و باور دینی می‌نگرند و سعی در به چالش کشیدن آن دارند. عمده‌ترین این انتقادات را می‌توان به صورت ذیل بررسی نمود:

#### یک - انتقاد به صدق و واقعی بودن

برخی افراد معتقدند باورهای دینی، کاذب یا نامحتمل‌اند. این نوع انتقادات ناظر به صدق یا مربوط به ویژگی باور دینی است. پلانٹینگا از این انتقادات با عنوان «مسئله واقعی بودن باور دینی» نام می‌برد (مبینی و عباسی، ۱۳۸۲: ۴۸). انتقاد به مسئله شر، مهم‌ترین انتقاد از این نوع است. نتیجه چنین دیدگاهی آن است که جهان آکنده از شرور، نمی‌تواند خدا داشته باشد و به عبارت دیگر، در چنین جهانی گزاره «خدا وجود دارد» امکان صدق ندارد. افزون بر این، در این باره نقدهایی هم مبنی بر کاذب بودن برخی آموزه‌های برخی ادیان، همچون «تثلیث» در مسیحیت وارد شده است.

#### دو - انتقاد به اعتبار و قانونی بودن

این دیدگاه یا به عبارت بهتر، این دسته از نقدها که شیوع بیشتری هم دارند، ناظر به اعتبار، صحت، توجیه یا عقلانیت باورهای دینی است. باور دینی ممکن است صادق یا کاذب باشد؛ اما حتی اگر صادق هم باشد، باز هم از سوی طرفداران این دیدگاه مورد سؤال قرار می‌گیرد که: چه ملاک معقول و موجهی در پذیرش آن باور دینی - ولو صادق - وجود دارد؟ پلانٹینگا این مسئله را «مسئله

قانونی بودن» باور دینی می‌نامد (همان: ۴۹)؛ مانند این مدعا که: چون قراین کافی در تأیید خدا باوری وجود ندارد، بخدا باوری ناموجه و غیرمسئولانه است. مشکلی که در این نوع انتقادهای وجود دارد، عدم صراحت، پیچیدگی و حتی نوعی ابهام در این گونه انتقادهاست. این منتقدان فقط می‌گویند اشکالی در باور دینی - غیر از کاذب بودن یا نبودن آن - وجود دارد؛ اما درباره اینکه مشکل دقیقاً چیست، ساکت‌اند. مثلاً ادعا می‌کنند که باور دینی، ناموجه یا غیرعقلانی است و یا قرینه کافی ندارد، اما دقیقاً مشخص نمی‌کنند که مشکل این امر چیست. اگر گزاره یا باوری طبق نظر ایشان ناموجه، غیرعقلانی یا فاقد قراین کافی باشد، با چه مشکلی روبه‌روست؛ آیا این امر مستوجب سرزنش اخلاقی است؟ آیا غفلت غیرعادی ما را نشان می‌دهد؟ و ... برای مثال، یکی از نقطه ضعف‌هایی که این دسته از منتقدان باور مسیحی - یا باور دینی - نسبت می‌دهند، این است که این باورها به لحاظ عقلی توجیه‌پذیر نیستند؛ اما دقیقاً مشخص نیست سؤال چیست یا چه نقصی متوجه این باورهاست. این سؤال‌ها را «فراسؤال» می‌نامند. یکی از مشکلاتی که در مباحث معاصر درباره توجیه باور دینی وجود دارد، این است که این فراسؤال‌ها تقریباً هرگز پرسیده نمی‌شوند؛ افراد می‌پرسند: آیا باور مسیحی عقلانی یا معقول و یا به لحاظ عقلی توجیه‌پذیر است؟ آنها بی‌درنگ سراغ پاسخ دادن به این سؤال می‌روند، بدون اینکه ابتدا ببینند سؤال دقیقاً چیست (همان).

#### سه - انتقاد به عقلانیت باور دینی

به گفته پلانینگا، بسیاری از افراد، انتقاد مربوط به اعتبار را برحسب عقلانیت مطرح کرده‌اند، نه برحسب توجیه؛ بنابراین، باید پرسید: آیا انتقاد به باور دینی می‌تواند همان انتقاد به عقلانیت باور دینی باشد؟ روشن است که برداشت‌های متفاوتی از عقلانیت وجود دارد که در اینجا با توجه به برداشت‌های مختلف از

عقلانیت به سؤال فوق پاسخ می‌دهیم:

(۱) **عقلانیت ارسطویی:** به باور پلانتینگا بر اساس عقلانیت ارسطویی (انسان حیوان عقلانی است) سؤال از اعتبار باور دینی بدین‌گونه مطرح خواهد شد: آیا این حیوان یا موجود عقلانی می‌تواند باور دینی (مسیحی) را بپذیرد؟ جواب این است که میلیون‌ها نفر این باور را پذیرفته‌اند؛ بنابراین، این سؤال نمی‌تواند خطری جدی برای باور دینی باشد (مبینی، ۱۳۸۲: ۳۶).

(۲) **عقلانیت به معنای احکام عقلی<sup>۱</sup>:** عقل در اینجا به معنای نیرویی است که به کمک آن اولاً، درستی قضایای بدیهی اولی را درک می‌کنیم. ثانیاً، درمی‌یابیم که یک قضیه مستلزم قضیه دیگر است. بنابراین، احکام عقلی، یعنی «قضایای بدیهی» و «قضایایی» که نتیجه بدیهی آن قضایاست، و عقلانیت، یعنی تطبیق باورهای خود با احکام عقلی؛ حال آیا باور دین به این معنا عقلانی است؟ جواب این است که بسیاری از قضایا در علوم مختلف وجود دارند که در معنای مذکور، نه عقلانی‌اند و نه غیرعقلانی و هیچ ضرری هم به آن علوم وارد نمی‌کنند. بنابراین، این مسئله هم نمی‌تواند اشکال جدی بر اعتبار باور دین شمرده شود (نک: همان: ۳۹-۴۰).

(۳) **عقلانیت هدف - وسیله<sup>۲</sup>:** پلانتینگا عقلانیت در این معنا را وصف کار قرار می‌دهد و آن را چنین معنا می‌کند: عقلانیت در اینجا، یعنی اینکه ما با توجه به اهداف ویژه‌ای که داریم، کارهای متناسب با آنها را انتخاب کنیم. حال باید پرسید: آیا انتقاد به عقلانیت باور دینی به این معنا می‌تواند وارد باشد؟ در پاسخ باید گفت اولاً، معلوم نیست باور نوعی کار باشد. ثانیاً، پرسش از عقلانیت باور

1. deliverances of reason.  
2. Means - ends rationality.



دینی در این معنا (هدف - وسیله) در واقع پرسش از عقلانیت باور دینی در معنای ارسطویی یا عقلانیت به صورت کارکرد صحیح (مورد چهارم که در ادامه آمده) است و اساساً در اینجا با معنای مستقلی از عقلانیت روبه‌رو نیستیم (همان: ۴۱).

(۴) **عقلانیت به عنوان کارکرد صحیح:** این نوع عقلانیت در ارتباط با کارکرد قوای عقلانی معنا می‌شود؛ یعنی این‌گونه نیست که الزاماً دستگاه اندیشه‌ورزی هر موجود عقلانی درست کار کند؛ چراکه ممکن است دچار نوعی کژکارکردی در قوای عقلانی خود شده باشد و اساساً باورهای دینی او مبتنی بر همین کارکرد ناصحیح سازماندهی شده باشند.

پلانتینگا عقلانیت به این معنا را به دو دسته تقسیم می‌کند: عقلانیت درونی<sup>۱</sup> و عقلانیت بیرونی<sup>۲</sup>. منظور از عقلانیت درونی این است که تمام فرایندهایی که در درون ما سبب تولید باور می‌شوند، درست کار کنند تا ما را به باورهایی متناسب با تجربه‌هایمان - اعم از تصورات پدیداری و تجربه‌های باورساز - برسانند (Plantinga, 2000: p.67). اما در عقلانیت بیرونی مشکل در خود تجربه است، نه در شکل دادن باوری متناسب با تجربه. برای مثال، کسی که دچار نوعی بیماری مغزی باشد، اساساً تجربه‌هایی متفاوت از دیگران در او ایجاد می‌شود. او دنیا را به گونه‌ای دیگر می‌بیند و بدین سبب، باورهایی متناسب با آن تجربه‌ها در او شکل می‌گیرد. بنابراین، چه‌بسا این شخص عقلانیت درونی داشته باشد؛ یعنی مشکلی در فرایندهای درونی تولید باور ندارد، بلکه مشکل در این است که به دلیل اختلال در برخی شرایط بیرونی، تجربه‌هایی نادرست در او شکل گرفته

1. internal rationality.
2. external rationality.

است. حال سؤال از عقلانیت باور دینی در اینجا این گونه مطرح می‌شود: آیا می‌توان گفت دینداران، چنین عقلانیتهایی را ندارند و دچار نوعی کژکاری در قوای عقلانی هستند؟ آیا می‌توان گفت این مسئله می‌تواند اشکالی مهم در اعتبار باور دینی تلقی شود؟

پلانتینگا پس از تقسیم کژکاری قوای شناختی به سطوح مختلف، اشکال به اعتبار باور دینی را در سطوح ظریف‌تر و دقیق‌تر آن می‌جوید. یک سطح روشن از کژکاری قوای شناختی وجود دارد که به بیماری‌های بالینی مربوط است. مسلماً بسیاری از کسانی که به باورهای دینی معتقدند، دچار روان‌پریشی‌های بالینی نمی‌شوند؛ اما به نظر، شکل‌هایی ظریف‌تر از کژکاری شناختی وجود دارد که ممکن است انتقاد مذکور به اعتباری ناظر به آنها مربوط باشد.

بنابراین، به اعتقاد پلانتینگا انتقاد به باور دینی بر مبنای هیچ‌کدام از عقلانیت‌های مطرح‌شده وارد نیست، بلکه انتقاد جدی به باور دینی، در واقع انتقاد به تضمین باور دینی است که در ادامه از آن بحث خواهیم کرد.

#### چهار - انتقاد به تضمین باور دینی

به عقیده پلانتینگا، انتقاد مهم به اعتبار باور دینی، انتقاد به تضمین باور دینی است، نه انتقاد به توجیه یا عقلانیت باور دینی. طراحان این انتقاد (فروید و مارکس) معتقدند باور دینی صرف‌نظر از صادق یا کاذب بودن، فاقد تضمین معرفتی است (*ibid: p.145*). به نظر پلانتینگا این سخن انتقادی درخور توجه و قابل گفت‌وگوست. بر اساس نظریه فروید، باور دینی برآمده از آن‌گونه قوای شناختی است که هرچند درست کار می‌کنند، فرایند تولید باور در آنها که آرزواندیشی<sup>۱</sup> است، به تولید باور صادق نمی‌انجامد، بلکه اساساً هدف از این

1. wishful thinking.

فرایند چیز دیگری است؛ مثل کنار آمدن با زمختی‌های این دنیای خشن. از این رو، باور دینی قید «موجه» را در تعریف معرفت به «باور صادق موجه» ندارد و به همین دلیل قابل اعتماد نیست (نک: مبینی، ۱۳۸۲: ۵۱). مارکس نیز باور دینی را نتیجه کژکاری قوای شناختی می‌داند؛ البته کژکاری مارکسی در اجتماع رخ می‌دهد و دلیل آن هم نوعی تحریف و نابهنجاری<sup>۱</sup> است که در ساختار اجتماعی رخ داده است. بر این اساس، باور دینی شرط نخست تضمین (اینکه باور ما برآمده از قوایی باشد که به گونه‌ای درست کار می‌کنند و دچار هیچ نقصی نباشند) را ندارد و ناپذیرفتنی می‌نماید (نک: همان).

### راهکار پلانتینگا

#### الف) تغییر تعریف معرفت

پلانتینگا برای دفاع از اعتبار باور دینی، به بررسی تعریف معرفت می‌پردازد. به نظر وی، تعریف معرفت به «باور صادق موجه»<sup>۲</sup> نمی‌تواند تعریف بدون خدشه‌ای باشد. البته او در دو جزء اول مشکلی ندارد و موافقت خود را با پیشینیان ابراز می‌کند؛ سخن وی در جزء سوم این تعریف است. پلانتینگا معتقد است عدم توفیق گذشتگان را در دفاع از اعتبار باور دینی باید در تبیین نادرستان از همین جزء سوم دانست.

در حقیقت پلانتینگا تلاش کرده اثبات کند که شرط «توجیه» در تعریف معرفت، شرطی اضافی و زاید است، نه لازم و کافی (Plantinga, 1993: 45). او برای اشاره به جزء سوم در تعریف معرفت، از واژه «تضمین»<sup>۳</sup> استفاده می‌کند.

1. Perversion.
2. true justified believe.
3. Warrant.

به نظر او، شرط لازم معرفت، تضمین آن است، نه توجیه آن (نک: مبینی، ۱۳۸۲: ۴۸). تضمین از نظر وی چهار شرط دارد: (۱) باور ما برآمده از قوایی باشد که فاقد هرگونه نقص‌اند. (۲) محیط شناختی باور، همان‌گونه باشد که برای آن برنامه‌ریزی شده است. (۳) هدف برنامه‌ریزی شده برای باور، پیدا کردن باور درست باشد؛ چراکه اگر برنامه ما هدفی غیر از صدق داشته باشد، باور ما تضمین نخواهد داشت. (۴) برنامه‌ای که برای تولید باور در نظر گرفته شده، باید برنامه‌ای «خوب»<sup>۱</sup> باشد.

بنابراین، باور حقیقی از نظر پلانتینگا بدین صورت قابل توضیح خواهد بود که یک باور برای شخص «S» تضمین دارد، تنها اگر آن باور در شخص «S» به واسطه قوای شناختی که درست کار می‌کنند، تولید شده باشد؛ به نحوی که در محیط شناختی متناسب با آن قوا قرار گرفته باشد. همچنین باید برنامه‌ای درست در راستای نیل به صدق برای این قوا طراحی شده باشد (Plantinga, 2000:156).

#### ب) طرح معرفتی

طرح معرفتی پلانتینگا که به «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده»<sup>۲</sup> نام‌بردار شده، مدّعی بزرگ دارد و آن این است که: اعتقاد به خدا می‌تواند «واقعاً پایه» باشد و برای باور داشتن به آن به قراین بیرونی نیازی نیست.

معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، دیدگاهی مشخص در معرفت‌شناسی دینی است و به اعتقاد پلانتینگا نام اصلاح‌شده فقط برای وابستگی برخی از بنیان‌گذاران و طرفداران آن به سنت کلیسای اصلاح‌شده (کلیسای کالونی) به آن داده شده است و هیچ اشاره‌ای به نقص سنت معرفت‌شناسی کاتولیک و لزوم تجدیدنظر و

1. Good.

2. Reformed Epistemology.

اصلاح در آن ندارد (جوادی، ۱۳۸۱: ۲۶). خلاصه سخن پلانیتینگا در این طرح چنین است: در جامعه دینداران، باورهای نمونه‌ای یافت می‌شود که هر کدام در شرایط خاص، باوری پایه است. برای مثال، ممکن است فردی متدین هنگام مطالعه کتاب مقدس، عمیقاً احساس کند «خداوند با او سخن می‌گوید» یا پس از انجام کاری که آن را شرارت‌آمیز می‌داند، معتقد شود «خداوند از کار او ناخرسند است» و پس از اعتراف به گناه و توبه اعتقاد یابد که «خداوند گناه او را آمرزیده است». بنابراین، شرایط فراوانی همچون گناه، حق‌شناسی، احساس خطر و مواجهه با برخی پدیده‌های عالم وجود دارند که وقتی محقق شوند، متدینان به گزاره‌های این‌چنینی به صورت پایه و به نحو معقولی اعتقاد می‌یابند: «خداوند با من سخن می‌گوید»، «خداوند همه هستی را آفریده است» و «خداوند مرا آفریده است». البته پلانیتینگاه اعتراف می‌کند که پدیدارشناسی شرایط یادشده، کاری بس دشوار و نیازمند پژوهشی گسترده است، اما مسلم است که باورهایی از این دست می‌توانند در برخی شرایط، باورهای پایه باشند (عباسی، ۱۳۸۴: ۱۳۰).

عمده‌ترین ویژگی‌های این طرح عبارت‌اند از:

- (۱) پایه بودن: به این معنا که معرفت به خدا نه از راه استدلال و استنتاج، بلکه از راهی بی‌واسطه و به شیوه‌ای مستقیم‌تر به دست می‌آید؛ چیزی شبیه حس یا حافظه. مثلاً قرار گرفتن در موقعیت‌های ویژه سبب به کار افتادن حس خداشناختی می‌شود؛ البته این امر به‌هیچ‌وجه بدان معنا نخواهد بود که شخص، خطاکاری خود را قرینه‌ای بر وجود خدا یا ناخشنودی او بیندارد.
- (۲) واقعاً پایه بودن: این ویژگی خود دو قسم دارد: الف) واقعاً پایه بودن با توجه به مسئله توجیه، یعنی ما در پذیرش یک باور به صورت باوری پایه موجه

باشیم. ب) واقعاً پایه بودن با توجه به مسئله تضمین، یعنی اگر شخصی به شیوه پایه قضیه‌ای را باور کند، آن قضیه برای او تضمین داشته باشد.

(۳) **معرفت طبیعی به خدا:** به معنای نوعی استعداد خداشناختی که جزو دستگاه معرفتی ماست و از آغاز آفرینش در ما نهاده شده است.

(۴) **گناه و معرفت طبیعی به خدا:** معرفت طبیعی به خدا به واسطه گناه و لوازم گناه به خطر افتاده، سست و خاموش می‌شود. به عبارت دیگر، گناه بازدارنده عملکرد حسن خداشناختی است (نک: مبینی، ۱۳۸۲: ۵۵-۶۰).

البته ما در اینجا قضاوتی درباره صحت و سقم سخن پلانتینگا نداریم و در نتیجه‌گیری تطبیقی به آن اشاره خواهیم کرد، اما جمع‌بندی بحث تا اینجا بدین گونه خواهد بود که پلانتینگا ضمن ارائه تعریف جدید از معرفت و به تبع آن از باور دینی، در صدد آن برآمد که باور دینی را - دست‌کم با دگرگون کردن برخی ساختارهای معرفتی قبلی - عقلانی جلوه دهد. به نظر وی از مجموع استدلال‌هایی که علیه عقلانیت باور دینی شده، فقط بحث تضمین باور دینی شایان توجه و درخور گفت‌وگوست. به عبارت دیگر، از نظر وی ایرادهایی که بر عقلانیت باور دینی گرفته شده، در حقیقت ناظر به تضمین باور دین است و باورهای دینی - از نظر ایشان - از تضمین کافی برخوردار است؛ لذا می‌توان گفت باورهای دینی از اعتبار عقلانی لازم - به صورت فی‌الجمله و معنای مدنظر وی - برخوردارند.

### **علامه و عقلانیت باور دینی**

عقلانیت منسوب به عقل در نگاه حکیمان اسلامی کاربردهای متعددی یافته و علامه طباطبائی نیز به عنوان یکی از چهره‌های شاخص حکمت اسلامی به تبیین

آن پرداخته است. علامه اصل معنای آن را در لغت از عقد و امساک دانسته، سه کاربرد اساسی برای آن برشمرده است: (۱) به معنای قوه‌ای از قوای ادراکی انسان که به واسطه آن حق و باطل و خوب و بد را تمییز می‌دهد. (۲) به آنچه ادراک شده (مدرکات) اطلاق می‌شود که می‌توان آن را نتیجه و ثمره قوه عقلانیت انسان دانست. (۳) به معنای خود عمل ادراک است (علامه طباطبائی، ۱۳۷۱، ۱: ۲۴۷).

گرچه مسئله عقلانیت به طور صریح و مستقل در آثار علامه نیامده، می‌توان از برخی تعبیر و اشارات ایشان درباره عقلانیت برای طرح این بحث استفاده کرد. ایشان ویژگی عقلانیت را در انسان، بخشی از ساختار وجودی و الگوی خلقت او می‌داند و از آن به «فطرت» تعبیر می‌کند. آدمی به وسیله فطرت، حق و باطل را در مسائل نظری و خیر و شر را در مسائل عملی از یکدیگر بازمی‌شناسد (نک: همو، ۱۴۱۷ق، ۲: ۲۵۳-۲۵۴).

بر این اساس، علامه با تئوری فطرت، مسئله عقلانیت را بسط و توضیح می‌دهد. به طور کلی گزاره‌ای از عقلانیت برخوردار است که با فطرت انسان هماهنگی داشته باشد؛ یعنی معقولیت آن بدین دلیل است که با فرایند عقلی از قوای عقلی انسان صادر شده باشد که این در حقیقت همان تلائم با فطرت انسانی است. لذا عقلانیت گزاره‌های نظری بر اساس فطرت ادراکی انسان بوده، معقولیت گزاره‌های عملی بر طبق هماهنگی با فطرت احساسی و کششی انسان است. بنابراین، عقل انسان، بخشی از ساختار وجودی و سرشت آدمی و همان فطرت اوست و عقلانیت مستلزم هماهنگی با فطرت و حرکت در مسیر طبیعی آن است و خروج از این ساختار و سرشت وجودی، انحراف از عقلانیت شمرده می‌شود. بدین ترتیب در سطح کلان و ثبوتاً می‌توان گفت طبق نگاه علامه

طباطبائی، عقلانیت - یا دست کم یکی از مهم ترین معانی آن - همان «هماهنگی با فطرت» است.

### ابعاد عقلانیت

عقل دو قلمروی نظری و عملی دارد و بر این اساس، علامه وظیفه عقل را دو چیز می داند: یکی شناخت هست‌ها و نیست‌ها و دیگر شناخت باید‌ها و نباید‌ها. در این دو حوزه عقل ادراکات و علوم دارد: یکی ادراکاتی که ناظر به افعال و رفتار انسان‌هاست و از آن به «علوم عملی» و «ادراکات اعتباری» تعبیر می شود که انسان‌ها در زندگی اجتماعی آنها را وضع می کنند و فعالیت‌های اختیاری خود را در چارچوب آن سامان می دهند و اراده‌ها و خواسته‌های خود را مستند به آن می کنند و دیگر، ادراکاتی که ناظر به حقایق هستی غیر از افعال است که از آن به «علوم نظری» تعبیر می شود (همان: ۱۱۵-۱۱۷ و ۱۵۱؛ ۸: ۵۴).

از نظرگاه علامه، علوم و ادراکات در یک تقسیم بر دو نوع حضوری و حصولی است. علم حصولی همان علم از طریق صور و مفاهیم ذهنی است؛ ولی علم حضوری، حضور حقیقت معلوم بدون وساطت صور و مفاهیم نزد عالم است (همو، بی تاب: ۲۳۷). علم حصولی به تصور و تصدیق منقسم می شود. ادراک تصویری همان حصول صورت شیء بدون حکم است؛ ولی ادراک تصدیقی تصور به همراه حکم است و هر یک از تصور و تصدیق نیز یا بدیهی اند یا اکتسابی. بدیهی آن ادراکی است که محتاج کسب و نظر نباشد، برخلاف اکتسابی (همان: ۲۵۲).

بدین ترتیب روشن می شود که به طور کلی از نگاه علامه، ملاک و میزان عقلانیت ادراکات در مقام ثبوت، هماهنگی تکوینی آن با ساختار فطرت ادراکی و



سرشت فطرت احساسی است؛ ولی در مقام اثبات و کشف نیازمند معیار خُرد و دقیقی هستیم تا بتوان این هماهنگی را اثبات نمود و به همین دلیل، در ادامه از معیارهای علامه در این باب سخن خواهیم گفت.

### ملاک عقلانیت در بدیهیات

بر اساس نگاه علامه، بدیهیات یک معیار عقلانی کلی دارد و آن بی‌نیازی از نظر و تأمل عقلانی است. وقتی می‌گوییم فلان گزاره و تصدیق بدیهی است، یعنی به کسب و استدلال نیاز ندارد و نیز وقتی می‌گوییم فلان تصور بدیهی است، یعنی به فکر و تصوّر نیاز ندارد. از آنجا که ملاک عقلانی بودن ادراکات نزد علامه، در حوزه بدیهیات متفاوت از حوزه کسبیات است، ملاک عقلانیت هر یک را به طور جداگانه ذکر می‌کنیم.

### ملاک عقلانیت در بدیهیات تصوّریه

ملاک عقلانی بودن تصوّرات بدیهی نزد علامه، شمول یا عمومیت مفهومی است. به نظر ایشان هر مفهوم و تصویری که دارای عمومیت و شمول باشد، نمی‌توان تعریف حقیقی از آن ارائه داد. لذا مفاهیم و تصوّراتی که عام‌ترین باشند، از قبیل مفهوم وجود، عدم، شیء، وحدت و ضرورت، اینها بدیهی و عقلانی خواهند بود (همو، ۱۳۶۴، ۲: ۲۶). بر این مبنا، عقلانیت در ادراکات بدیهی بدین معناست که چون آنها مورد پذیرش همگان هستند و عقلای عالم بر آن توافق دارند، بدیهی و غیراکتسابی است. البته علامه ملاک عقلانیت برخی از بدیهیات تصوّری را، ارجاع آنها به علم حضوری خطاناپذیر انسان نیز می‌داند و مفاهیمی از قبیل جوهر و عرض و شادی و ترس را متکی به علم حضوری برمی‌شمارد (همان: ۶۰).

### ملاک عقلانیت در بدیهیات تصدیقی

از نظر علامه، ملاک عقلانی بودن تصدیقات بدیهی، ویژگی‌ای در خود آنهاست که موجب شده به استدلال نیازی نداشته باشند و آن وضوح ادراک تصدیقی به گونه‌ای است که با تصور آن، تصدیق به آن لازم آید و همین ویژگی موجب شده اساساً به استدلال نیازی نداشته باشند، بلکه در برخی موارد استدلال بر آن ممکن نباشد؛ مانند تصدیق امتناع تناقض (همو، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۸۰). بر این اساس، همان‌گونه که در تصورات بدیهی نمی‌توان از مفهوم عام‌تر بهره جست، تصدیقات بدیهی نیز استدلال‌بردار نیست؛ چون قابلیت استدلال و نیاز به آن ندارند؛ چنان‌که در طبیعت می‌گوییم چرب بودن هر چیز به روغن است و روغن ذاتاً چرب است. بدین ترتیب، تصور و تصدیق مجهول به یاری تصور و تصدیق معلوم و بدیهی، روشن می‌شود؛ اما تصورات و تصدیقات بدیهی ذاتاً روشن و معلوم‌اند و در وضوح و روشنی به چیزی نیازی ندارند (نک: همو، ۱۳۶۴، ۲: ۹۲ و ۱۰۳). البته آنچه بیان شد مربوط به تصدیقات بدیهی اولی بود؛ ولی در بدیهیات ثانویه گرچه به دلیل وضوح به اثبات نیاز ندارند، افزون بر تصور طرفین، امر دیگری نیز نقش ایفا می‌کند. بنابراین، همه بدیهیات در یک صف و هم‌عرض نیستند، بلکه مراتب متفاوتی دارند (نک: همو، ۱۳۸۷، ب: ۶۶-۶۷).

ناگفته نماند که معنای بدیهی بودن ادراکات نزد علامه، این نیست که این ادراکات، ذاتی عقل و فطرت ادراکی انسان‌ها و از بدو تولد انسان با او همراه بوده‌اند و در آن موقع نفس انسانی بالفعل واجد آنها بوده است؛ بلکه بدین معناست که وقتی عقل شایستگی دریافت آن را یافت، به دلیل بداهت و وضوح، مورد قبول همگان قرار می‌گیرند (همو، بی‌تاب: ۶۲).

### مصادیق ادراکات بدیهی

حکمای مسلمان و از جمله علامه طباطبائی، معمولاً تعداد بدیهیات را تا شش مورد برشمرده‌اند که شامل اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات است (همان: ۲۵۲). از جمله مصادیق بدیهیات می‌توان به تصور مفهوم وجود، شیء، وحدت و تصدیق کل بزرگ‌تر از جزء است، وجود موجود است و عدد چهار زوج است، اشاره کرد (همان).

فلاسفه اسلامی در اندیشه خود، یک سلسله اصول بدیهی و فطری را مطرح کرده‌اند تا قضایای دیگر را بر آن بنیان نهند. قضایایی از قبیل اصل استحاله اجتماع نقیضین، اصل واقعیت و اصل هوهویت از این قبیل قضایا شمرده می‌شوند. لذا با پایه قرار دادن این اصول فطری یقینی و خدشه‌ناپذیر، بحث را آغاز کرده‌اند و این ارجاع نظریات به بدیهیات را «مبناگرایی در قلمرو تصدیقات» نامیده‌اند (نک: همو، ۱۳۶۴، ۲: ۹۸-۱۱۱).

بر طبق مبناگرایی در حکمت اسلامی اگر گزاره‌های پایه و اصول فطری نباشند، هیچ معرفتی برای ما تحصیل‌پذیر نیست و به همین دلیل، وجود معرفت دلیل بر وجود گزاره‌های فطری و بدیهی است؛ وگرنه، گرفتار دور یا تسلسل خواهیم شد. علامه طباطبائی از جمله کسانی است که به مبناگرایی در تصدیقات و ارجاع نظریات به بدیهیات معتقدند و در رأس تمام آنها اصل بدیهی و پایه امتناع تناقض را می‌پذیرند (همو، ۱۳۸۷/الف: ۱۰۱-۱۰۳). ایشان درباره ارجاع نظریات به معرفت‌های بدیهی و پایه می‌نویسد: «هر معلوم نظری غیربدیهی به واسطه تألیف بدیهیات یا نظریاتی که به بدیهیات منتهی هستند، پیدا می‌شود» (همان).

### معیار عقلانیت ادراکات کسبی و غیر بدیهی

ملاک عقلانیت و پذیرش این نوع ادراکات نظری از نگاه علامه آن است که بر اساس سیر منطقی و در قالب برهان بر بدیهیات مبتنی باشند و به تعبیری، با قواعد منطقی صوری و مادی درست، از بدیهیات استنتاج یافته باشند (همو، ۱۴۱۷ق، ۶: ۲۵۹). بر این اساس، ادراک کسبی‌ای از عقلانیت برخوردار خواهد بود که اثباتاً با روش منطقی صحیح به بدیهیات منتهی گردد؛ لذا معقولیت نظری علامه همان استنتاج منطقی بر اساس مبنای گرایشی خواهد بود. بدین جهت، تصورات نظری به تصورات بدیهی می‌رسند و تصدیقات نظری نیز به تصدیقات بدیهی ارجاع داده می‌شوند.

بنابراین، عقلانیت از منظر علامه طباطبائی پیوند تنگاتنگی با مبنای گرایشی دارد. این پیوند در قلمروی ادراکات نظری روشن‌تر است. عقلانیت در این قلمرو، منطقی بودن ادراکات است؛ یعنی ادراکات عقلانی، آن دسته از ادراکاتی هستند که یا خود بدیهی و آشکارند و با تصور صحیح آنها، بی‌تردید آنها را می‌پذیرد و تصدیق می‌کند و یا اینکه در قالب استدلال برهانی درست که همه شرایط انتاج، شامل شرایط مادی و شرایط صوری را داراست، به بدیهیات می‌انجامد. البته بر طبق مبنای گرایشی علامه طباطبائی، سبب توجیه ادراکات نظری، ابتدای آنها بر بنیادهای بدیهی است. عقلانیت علامه طباطبائی افزون بر مبنای بودن، واقع‌گرا نیز به شمار می‌آید؛ زیرا او ادراکات نظری را برگرفته از واقعیت‌های خارجی و حاکی از آنها می‌داند و به همین سبب است که می‌توان آنها را به صدق و حقایق توصیف کرد (همان، ۱: ۵۵).

### معیار عقلانیت در ادراکات عملی و اعتباری

معیار عقلانیت و معقول بودن مفاهیم و قضایا در مباحث نظری بیان شد، ولی این معیار در خصوص مباحث و مسائل عملی یا اعتباریات صادق نیست؛ به دلیل آنکه یکی ناظر به امور شناختی است و دیگری ناظر به بعد رفتاری و امور عملی. ادراکات عملی یا اعتباریات در منظر علامه طباطبائی به صورت مستقیم برگرفته از حقایق خارجی و حاکی از آنها نیست، بلکه محصول جعل و اعتبار ذهن انسان به قصد جلب مصالح و دفع مفاسد در زندگی انسان است؛ اما این به معنای نفی ریشه واقعی این ادراکات و بی ملاک بودن آنها نیست، بلکه این اعتبارات در واقعیت خارجی ریشه دارد و دارای غایات حقیقی است تا بتواند مصالح و منافع واقعی را برای انسان برآورده کند و زیان و مفاسد واقعی را دفع نماید (همان). به تعبیر دیگر، اعتباریات به دلیل تحصیل کمال واقعی انسان جعل و انشاء شده است و چون این جعل و اعتبار بی ملاک نیست و انسان برای سامان دادن به زندگی خود و رفع نیازها و جلب منافع اقدام به جعل آنها می‌کند، با توجه به تأثیری که در نیل به اهداف منظور در زندگی بشر دارند، ارزیابی می‌شوند. ملاک عقلانیت در نظر علامه - چنان‌که گفتیم - هماهنگی با فطرت انسانی و تلائم اعتباریات با فطرت کششی آدمی بود. به تعبیر بهتر، ملاک معقولیت اعتباریات از نگاه علامه در مقام ثبوت، همسویی آن با هندسه فطرت انسانی و در مقام اثبات و کشف، همسویی و هماهنگی آن با مصالح اجتماعی و سعادت انسانی است (همو، ۱۳۷۱، ۵: ۱۰) یا به تعبیر دیگر، معیار اثباتی معقولیت، غایت‌مندی و مصلحت‌دار بودن آن است؛ بدین شرط که لغو و باطل نبوده، در تضاد با کمال اصیل انسانی نیز نباشند (همو، ۱۴۱۶ق: ۲۵۹). بدین ترتیب، معیار حسن عدالت، احسان به فقیر، تعلیم و تربیت و مانند اینها در نگاه علامه، تلائم با مصالح نوعیه انسانی است و قبح ظلم، بدی کردن و غیره، به دلیل عدم ملائمت آنها با مصالح اجتماعی است (همو، ۱۳۷۱، ۵: ۱۰).

### باور دینی

مراد از باور، همان اعتقاد و تصدیق است که در لسان اهل منطق می‌تواند جزمی و قطعی باشد یا نباشد؛ خواه مطابق با واقع باشد یا نباشد، و خواه ثابت باشد یا نباشد. بر این اساس، باور و اعتقاد پنج قسم دارد: (۱) یقین، اعتقاد جازم مطابق با واقع است که از راه تقلید حاصل نشده باشد. (۲) تقلید، اعتقاد جازم و مطابق با واقع است که از راه اقامه دلیل به دست نیامده باشد. (۳) جهل مرکب، اعتقاد جازم، اما غیر مطابق با واقع است. (۴) ظن صادق، اعتقاد غیر جازم و مطابق با واقع است. (۵) ظن کاذب، اعتقاد غیر جازم و غیر مطابق با واقع است (علامه حلی، ۱۳۱۳ق: ۲۳۶). بر این اساس از نگاه علامه در میان انواع گوناگون اعتقاد و تصدیق، تنها قیاس برهانی است که نتیجه یقینی به دست می‌دهد و قابل اعتماد است (علامه طباطبائی، بی‌تاب: ۴).

امروزه بسیاری از منتقدان دین پیش از آنکه به حقانیت و صدق و کذب باورهای دینی بیندیشند، به معقولیت اعتقادات دینی فکر می‌کنند و سخن آنان در این است که: آیا باور و ایمان دینی، عقلانی است یا خیر؟

بر اساس تعالیم اسلامی، باور و ایمان دینی، رابطه‌ای ناگسستنی با عقلانیت و تفکر عقلی دارد و این رابطه به گونه‌ای است که عقل سلیم انسان را به باور و ایمان برمی‌انگیزاند و ایمان نیز وابسته به عقل و مبتنی بر آن است. این تلازم تا جایی است که قرآن کریم کسی را که از ایمان به خدا و باور به یکتاپرستی رویگردان است، خارج از صراط عقلانیت و در طریق سفاهت دانسته (بقره: ۱۳۰) یا در برخی تعابیر قرآنی، ایمان‌ستیزی را نوعی بی‌خردی برشمرده است (یونس: ۱۰۰). بنابراین، خردورزی و عقلانیت انسان را به تفکر و تدبّر در آیات آفاقی و انفسی برمی‌انگیزد تا از رهگذر آن به باور و ایمان دینی رهنمون گردد. بدین

ترتیب، باور و ایمان با معرفت برخاسته از تفکر عقلی ارتباط ناگسستنی دارد؛ خواه آن معرفت حصولی باشد یا حضوری و شهودی. البته علامه مراتب معرفت و یقین را متفاوت می‌داند و برای آن سه مرتبه علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین قایل است (علامه طباطبائی، بی‌تاج: ۳۳۴).

در نگاه علامه طباطبائی، ایمان و باور دینی از دو عنصر مهم قوام یافته است: عنصر اول، علم و یقین است و عنصر دوم، التزام قلبی یا عقدالقلب است که به متعلق ایمان وابسته است. از نظر وی نشانه وجود چنین التزام قلبی‌ای آن است که آثار علمی ایمان - هرچند به صورت فی‌الجمله - بر آن مترتب گردد (همو، ۱۳۷۱، ۱۸: ۲۵۹). بنابراین، باور و ایمان از نظرگاه علامه به دو تصدیق نیازمند است: مرحله اول تصدیق علمی و مرحله دوم تصدیق قلبی. لذا تصدیق علمی صرف در حصول ایمان کافی نیست و حتماً به مرحله دوم آن، یعنی تصدیق قلبی نیاز است.

از اینجا تفاوت علامه با عقل‌گرایان غربی روشن می‌شود. به طور کلی از یک منظر دو الگو عقل‌گرایی در غرب رواج یافته است: عقل‌گرایی حداکثری و عقل‌گرایی انتقادی. معتقدان به عقلانیت حداکثری، باوری را عقلانی می‌دانند که مورد تصدیق همه عقلای عالم باشد و به همین دلیل، از نظر معتقدان به این نوع عقلانیت، باور دینی و به‌ویژه خداشناسی‌ای قابل اعتماد است که هر عاقلی بتواند با ملاحظه آن، صدق مقدمات و نتیجه آن را تصدیق کند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۳۱). بدیهی است طبق این الگو عقلانیت، اثبات عام است و به‌سختی می‌توان در مسئله‌ای توافق عمومی و پذیرش همگانی عقلا را یافت. الگو دیگر عقلانیت که در غرب رواج یافته، عقلانیت انتقادی است که در برابر عقلانیت سابق ظهور

یافته است. این نوع عقلانیت، تلقی خاضعانه و محدودتری از توانایی عقل دارد. طبق الگوی عقلانیت انتقادی، اثبات قاطع و عام امکان‌پذیر نیست؛ لذا حداکثر توانایی عقل برای سنجش باورها به کار گرفته می‌شود، ولی هیچ‌گاه به مرز قطع و یقین نمی‌رسد (همان: ۱۶). اثبات در این الگو عقلانیت وابسته به شخص است و می‌تواند یک استدلال برای شخصی امری را اثبات و کاملاً او را مجاب کند، ولی برای دیگری چیزی را اثبات نکند (همان: ۸۱).

از دیدگاه‌های علامه طباطبائی برمی‌آید که وی هیچ‌یک از این دو الگو عقلانیت را قبول ندارد و به الگو سومی از عقلانیت معتقد است. عقلانیت ایشان که می‌توان نام «عقلانیت اعتدالی» را بر آن نهاد، چیزی بینابین دو الگو سابق است (علامه طباطبائی، ۱۳۸۱ ب: ۷۲). عقلانیت اعتدالی علامه، اثبات را وابسته به فرد یا عموم نمی‌داند، بلکه اثبات را وابسته به طریق و روش برهانی می‌داند؛ لذا راه و بر طریقی واقعاً زمینه‌ساز اثبات است که یقینی، ذاتی، ضروری و کلی باشد و بر اساس قواعد متقن منطقی به نتیجه یقینی بینجامد (همو، ۱۳۸۷ ب: ۹۵-۱۲۰). بر این اساس، مقدماتی می‌تواند نتیجه برهان را اثبات کند که این شروط را داشته باشد؛ خواه این طریق مورد پذیرش همگان باشد یا نباشد. اقبال و ادبار عمومی قوام‌بخش طریق برهانی و منطقی نیست. بر این پایه، باور دینی‌ای معقول است که بدون واسطه یا با واسطه به برهان یقینی متکی باشد؛ لذا طبق این الگو عقلانیت فرآورده‌های وحی نیز مانند خود عقل حجت است (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۹)؛ بدین معنا که باور دینی، یا باید بر اساس برهان و روش منطقی صحیح استنتاج یافته باشد یا اینکه بر مبنای اصول دینی‌ای که قبلاً مبرهن و مستدل شده‌اند، استنباط یافته باشد. بر اساس این نوع عقلانیت، استدلال عقلی گاه مستقیم و



گاهی غیرمستقیم و با وساطت اصول دینی مبرهن صورت پذیرفته است؛ یعنی باور دینی، یا خود مستقیماً برهانی است و استدلال عقلی بر آن اقامه می‌شود؛ مثل باور به توحید و یا اینکه بنیاد و مبنای آن مبرهن است؛ مانند باور به وجود خدا و صفات نامتناهی او و ضرورت وحی و نبوت و عصمت آنها که با استدلال عقلی و برهانی ثابت شده است و با اتکا به این بنیاد مبرهن، باورهای دینی فرعی را می‌پذیرد.

بر همین اساس، از نظر علامه خداوند هیچ‌گاه انسان را به باور و بندگی کورکورانه و بدون تعقل دعوت نکرده، بلکه آنان را به ادراک عقلی در مسائل فراخوانده است و حتی درباره مسائلی که از قلمروی عقل خارج و فراعقلی است، به ذکر آثار و فواید آن پرداخته تا عقل بتواند در سایه تعقل به آن آثار پی ببرد (همو، ۱۳۷۱، ۵: ۲۵۵).

از اینجاست که نکته دقیق علامه روشن می‌شود که حقیقت ایمان پیش از آنکه به تصدیق قلبی برسد، باید تصدیق و استدلال معرفتی و علمی داشته باشد تا از رهگذر این استدلال عقلی - ولو اجمالی و غیرمستقیم - بتوان به اعتقاد قلبی رسید. به تعبیر علامه، اساساً هیچ‌گاه نمی‌توان به مجهول، باور و ایمان داشت و مجهول مطلق هیچ‌گاه متعلق طلب و باور قرار نمی‌گیرد، مگر اینکه تصور و تصدیقی پیش از آن وجود داشته باشد (همو، بی‌تالیف، ۳: ۴۹۲).

### آیا باور به وجود خدا گزاره پایه است؟

سخن در این است که: آیا باور به خدا از معقولیت برخوردار است یا خیر؟ و اگر از معقولیت برخوردار است، چه نوع معقولیتی دارد؟ پاسخ علامه به سؤال اول مثبت است و نوع معقولیتی را که ترسیم می‌کند، دو گونه است که به توضیح آن

می‌پردازیم. به طور کلی در باب شناخت انسان از خدا، دو نوع خداشناسی را می‌توان مطرح کرد: یکی شناخت حضوری از مبدأ هستی‌بخش و دیگری شناخت حصولی از حقیقت متعالی و برتر. در خداشناسی حصولی، سخن از مفهوم و صورت ذهنی است و به واسطه آن شناخت به واجب حاصل می‌شود؛ ولی در شناخت حضوری، دیگر پای مفهوم و صورت ذهنی در میان نیست، بلکه حقیقت مشهود و معلوم نزد نفس حاضر است؛ البته این شهود وابسته به ظرفیت وجودی عالم است. علامه در الگو عقلانیت باور حضوری به خداوند از تجرّد حقیقت نفس آدمی استفاده کرده و بر آن است که معلول مجرد به علت مجرد هستی‌بخش خود علم حضوری دارد و این خداشناسی در نهاد ضمیر و فطرت انسان‌ها عجزین شده است؛ بدین دلیل می‌نویسد: «العله حاضرة بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقل باستقلالها فهي معلومة لمعلولها علماً حضوريا إذا كانا مجردين و هو المطلوب» (همو، بی‌تاب: ۲۶۰). بر این اساس، روح انسان، به عنوان موجودی مجرد و منزّه از ماده، همان طور که به هستی خویش علم شهودی دارد، به علت و مبدأ هستی‌بخش خود نیز علم حضوری دارد. بنابراین از نگاه علامه، علم فطری انسان به آفریدگار خود به دلیل آنکه از مصادیق علم مجرد به مجرد است، به گونه‌ای است که حقیقت معلوم نزد عالم حاضر است؛ لذا نه تنها از معقولیت برخوردار است، بلکه حقانیت و صدق خود را نیز تضمین می‌کند (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۳ و ۱۷۴).

از نگاه علامه، الگو عقلانیت در خداشناسی حصولی به گونه‌ای دیگر است؛ چراکه دیگر سخن از مواجهه مستقیم نیست، بلکه سروکار با مفهوم است. به تعبیر دیگر، سخن در این است که: آیا قضیه «خدا موجود است» معقول است و

از چه الگو عقلانیتی پیروی می‌کند؟ در نگاه علامه این گزاره و تصدیق، عقلانی است. وی در مبحث اثبات خداوند متعال قایل است که این مسئله، امری عقلانی و فطری بوده، مقتضای ساختمان عقلانی و منطقی بشر است (همو، ۱۳۶۴، ۵: ۴).

الگوی عقلانیتی که علامه پیشنهاد می‌کند، از نوع معقولیت در بدیهیات است. از همین رو، ایشان براهین اثبات واجب را تنبیهی می‌داند و اثبات ذات حق تعالی را بی‌نیاز از هرگونه برهان و استدلالی برمی‌شمارد و می‌فرماید:

على أن القرآن الشريف يعدُّ أصل وجوده تبارك و تعالی بدیهیاً لا يتوقف فی التصدیق العقلی به و إنما یعنی عنایت به باثبات الصفات كالوحدۃ و الفاطریة و العلم و القدرة و غیر ذلک؛ قرآن شریف اصل وجود خداوند تعالی را بدیهی می‌شمارد که به تصدیق عقلی توقف ندارد و همانا بیشتر عنایت خداوند به اثبات صفات خداست؛ مانند وحدت و فاطریت و علم و قدرت و دیگر از صفات (همو، ۱۳۷۱، ۱: ۳۹۵).

ایشان در پاورقی اسفار نیز اصل وجود خدا را فطری و ضروری دانسته، می‌فرماید:

و من هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الإنسان و البراهین المثبتة له تنبیهات بالحقیقة؛ از اینجا برای تأمل‌کننده روشن می‌شود که اصل وجود واجب‌الوجود نزد انسان بدیهی است و همه براهین اثبات‌گر خداوند در حقیقت تنبیهی هستند (همو، بی‌تالف: ۶: ۵).

بنابراین، خداشناسی حصولی و تصدیق به وجود خدا در نگاه علامه، نه تنها عقلانی و فطری است، بلکه اگر کسی تصوّر و درک درستی از آن یافت، تصدیق به آن نیز روشن و بدیهی خواهد بود. لذا نکته مهم در کلام علامه، تصور صحیح این مسئله است که اگر کسی به درستی مبادی آن را تصوّر کند، تصدیق به آن

آسان خواهد بود (همو، ۱۳۸۷، ج، ۲: ۹۵؛ ۱۳۸۸ الف: ۱۷۴).

### نتیجه‌گیری

جمع‌بندی نوشتار حاضر در چند بند زیر قابل ارائه است:

(۱) پلانتینگا باور دینی را عقلانی دانسته، همه اشکالات منتقدان را، نه ناظر به عقلانیت باور دینی، بلکه ناظر به «تضمین»<sup>۱</sup> باور دینی می‌داند. علامه طباطبائی نیز باور دینی را عقلانی دانسته و آن را بر محور انسان‌شناسی خود و نظریه فطرت شرح و بسط داده است.

(۲) پلانتینگا به مبنای قایل است و سیر معرفت را از گزاره‌های استنتاجی به گزاره‌های پایه می‌داند. علامه نیز به مبنای قایل بوده، سیر شناخت را از نظریات منتهی به بدیهیات و در رأس آنها به ابدۀ البدیهیات و قضیه استحاله تناقض می‌داند و معتقد است گزاره‌های پایه می‌توانند خطاناپذیر و ضروری باشند.

(۳) پلانتینگا از گزاره‌های پایه و خودمعیاری آنها سخن به میان آورده، اما دلیل و ملاکی برای آن نیاورده است؛ ولی علامه افزون بر خودمعیاری تصدیقات پایه، ملاک آن را نیز به صورت متقن و شیوه منطقی تقریر کرده است. لذا به نظر علامه، ملاک بی‌نیازی تصورات پایه عمومیت و تصدیقات پایه وضوح آن به صورتی است که از تصور آن، تصدیق به آن لازم می‌آید و به همین دلیل، بی‌نیاز از هرگونه استدلال است. به تعبیر دیگر، از نظر علامه گزاره‌های بدیهی و پایه، اموری هستند که بر طبق مدل عقلانی آفرینش آدمی، و ثبوتاً هماهنگ و همسو با فطرت انسانی‌اند.

(۴) در الگو عقلانیت پلانتینگا، اثبات وابسته به شخص بود، به طوری که یک گزاره می‌تواند برای کسی پایه باشد و برای شخص دیگر پایه نباشد؛ در حالی که از منظر علامه، اثبات به شخص یا جمع وابسته نیست، بلکه به روش صحیح و منطقی وابسته است که بر اساس مقدمات درست انتاج یافته باشد؛ لذا به نظر وی، مقدماتی واقعاً اثبات‌گر نتیجه هستند که یقینی، ذاتی، کلی و ضروری باشند.

(۵) در اندیشه پلانتینگا، باورهای دینی و به‌ویژه «باور به وجود خداوند» باور پایه و بی‌نیاز از استدلال است و به نظر وی از عقلانیت لازم برخوردار است؛ در حالی که علامه باور به وجود خداوند را از دو زاویه می‌نگرد: یکی از جنبه علم حضوری روح مجرد انسان به علت هستی‌بخش خود، که از قبیل علم شهودی مجرد به مجرد است، و دیگر از جنبه علم حصولی بدیهی انسان که خداشناسی را مقتضای دستگاه ادراکی و فطرت عقل آدمی می‌داند. بدین ترتیب، از نظر علامه وجود خدا امری بدیهی بوده، همه براهین اثبات تنبیهی و غفلت‌زداست. لذا وی مشکل نفی‌کنندگان وجود خدا را در تصور نادرست این مفهوم می‌داند؛ چراکه اگر صحیح تصور می‌شد، تصدیق به آن به‌آسانی ممکن بود.

## منابع

- پاچمن، لویسین (بی تا)، «لادری گری»، ترجمه ابراهیم سلطانی، راه نو، شماره ۷.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی، تهران: انتشارات سمت.
- جوادی، محسن (۱۳۸۱)، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۱۱-۱۲.
- عباسی، ولی الله (۱۳۸۴)، «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و قرینه‌گرایی»، اندیشه نوین دینی، شماره ۳.
- علامه حلی (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
- علامه طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۷الف)، اصول فلسفه رئالیسم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ب)، برهان، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، مشهد مقدس: بی نا، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (بی تا الف) حاشیه الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸الف)، رسائل توحیدی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ب)، شیعه در اسلام، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ج)، مجموعه رسائل، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق) نهایة الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (بی تا ب)، نهایة الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوازدهم.

- مبینی، محمد علی (۱۳۸۲)، *عقلانیت باور دینی از دیدگاه پلانتینگا*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- — و ولی الله عباسی (۱۳۸۲)، «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و عقلانیت باور دینی»، *قبسات*، شماره ۲۸.

- Planting, Alvin (2000), *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.

- Planting, Alvin (1993), *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University Press.

Plantinga, Alvin (1983), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

