ASPI | Afarand Scholarly Publishing Institute; Turkey
ISSN: 2873-1973; Philosophical Thought. 2025;5(1):109-120. 10.58209/jpt.5.1.109

Plantinga and Al-Ghazali; Compatibility of Science and Religious Beliefs

ARTICLE INFO

Article Type
Original Research

Authors
Zarvandi J.
Department of Theology, Faculty of Basic Sciences, Shahid Satari University, Tehran, Iran
Lezgi A.
Department of Theology, Faculty of Theology, Imam Ali University, Tehran, Iran
Farsian K.*
Department of Philosophy, Wisdom and Logic, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

How to cite this article
Zarvandi J, Lezgi A, Farsian K. Plantinga and Al-Ghazali; Compatibility of Science and Religious Beliefs. Philosophical Thought. 2025;5(1):109-120.

ABSTRACT

Atheists often believe that modern science supports their viewpoint. Some claim that the metaphysical basis of contemporary science leaves no room for religious beliefs, asserting a fundamental incompatibility between science and theism. However, some philosophers argue that this claim is misguided and that there are compelling reasons to see a profound compatibility between theism and science. In this paper, we will demonstrate, based on Alvin Plantinga's epistemology on one hand and Al-Ghazali's hermeneutic theory on the other, that not only is there no serious conflict between science and theistic beliefs, but we can also view them as interdependent.

Keywords Science, Religion, Reformed Epistemology, Warrant Theory, Plantinga, Al-Ghazali

***Correspondence**
Address: Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Jalal Ale Ahmad Highway, Tehran, Iran. Postal Code: 1411713116
Phone: +98 (21) 88808079
kasrafarsian@modares.ac.ir

Article History
Received: January 28, 2025
Accepted: March 8, 2025
ePublished: March 15, 2025

CITATION LINKS

[Al-Ghazali, 1904] AL-MUSTASFÂ MIN 'ILM AL-USÛL; [Al-Ghazali, 1993] QANUN AL-TA'WIL; [Al-Ghazali, 2002] FAYSAL AL-TAFRIQA BAYNA L-ISLÂM WA-L-ZANDAQA; [Farabi, 1985] Al-Farabi on the perfect state (MABĀDI' ĀRĀ' AHL AL-MADĪNAT AL-FĀḌILAH); [Helm, 1998] John Calvin, the sensus divinitatis, and the noetic effects of sin; [Hoseini Shahroodi & Mashhadi, 2011] Rational interpretation of religion from the perspective of Tabatabai and Ghazali; [McGinnis & Acar, 2023] Arabic and Islamic philosophy of religion; [Nagel, 2023] Analytic philosophy and human life; [Plantinga, 1993] Warrant and proper function; [Plantinga, 1996] Science: Augustinian or Duhemian?; [Plantinga, 2000] Warranted Christian belief; [Plantinga , 2011] Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism; [Stroumsa, 1999] Freethinkers of medieval Islam: Ibn al-Rawāndī, Abū Bakr al-Rāzī, and their impact on Islamic thought;

Copyright© 2025, the Authors | Publishing Rights, ASPI. This open-access article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License which permits Share (copy and redistribute the material in any medium or format) and Adapt (remix, transform, and build upon the material) under the Attribution-NonCommercial terms.

نوع مقاله: پژوهشی اصیل

پلنتینگا و غزالی؛ سازگاری علم و باورهای دینی

جواد زروندی
گروه الهیات، دانشکده علوم پایه، دانشگاه شهید ستاری، تهران، ایران
علینقی لزگی
گروه الهیات، دانشکده الهیات، دانشگاه امام علی، تهران، ایران
کسری فارسیان*
گروه فلسفه، حکمت و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

چکیده
خداناباوران معتقدند که علم جدید حامی و پشتیبان نوعی از ایده خداناباوری است؛ دست کم در نظر برخی از آنان مبنای متافیزیکی علم جدید هیچ جایگاهی برای پذیرش باورهای ایمانی خداباوران باقی نمی‌گذارد و در نتیجه، علم‌گرایی و خداباوری ناسازگار هستند. اما، در میان فیلسوفان استدلال‌هایی وجود دارد که می‌تواند نشان دهد سخن فوق چندان قابل دفاع نیست و به عکس، دلایل خوبی له سازگاری علم و خداباوری وجود دارد. در این مقاله سعی می‌کنیم نشان دهیم که مبتنی بر معرفت‌شناسی پلنتینگا از یک سو و نظریه هرمنوتیک متن مقدس غزالی در سوی دیگر، نه‌تنها علم‌گرایی و خداباوری تعارض جدی با یکدیگر ندارند بلکه می‌توانند به عنوان اموری به هم وابسته یا مکمل در نظر گرفته شوند.

کلیدواژگان: علم، دین، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، نظریه ضمانت، پلنتینگا، غزالی

***نویسنده مسئول:** kasrafarsian@modares.ac.ir
آدرس مکاتبه: تهران، جلال آل احمد، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس
تلفن محل کار: ۸۸۸۰۸۰۷۹ (۰۲۱)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

مقدمه

اینکه علم در معنای عام (شامل علوم طبیعی و علوم انسانی) چه ارتباطی با الهیات دارد یا می‌توانند داشته باشد، از پرسش‌هایی است که از مدرنیته به این سو همیشه و مداوم محل بحث و اعتنا بوده است. از آنجایی که در گذشته مرزبندی روشنی میان علم و فلسفه در معنای امروزی وجود نداشته است این مناقشه در روزگار کهن‌تر، در قالب پرسش از نسبت میان الهیات و فلسفه بین متفکران غربی رونق ویژه‌ای داشت؛ گاه فلسفه را ملکه علوم (the queen of sciences) و بی‌نیاز از هر نوع معرفت دینی، یا ورای آن برمی‌شمردند و گاه نیز، فلسفه کنیز الهیات (the handmaid of theology) به حساب می‌آمد، همان‌طور که در برهه‌هایی از قرون وسطی چنین قرائتی رواج داشت. به هر حال پرسش از رابطه میان علم و دین، یا به عبارت دیگر امکان الهی‌اندیشی در عین علم‌باوری همچنان یک مساله مهم در فلسفه دین به شمار می‌آید.

با این همه، دو رویکرد اساسی به مساله نسبت میان الهیات و علم می‌توان متصور بود: یک دیدگاه خداناباورانه (Atheist approach) است که عمدتاً تفوق را به گزاره‌های علمی می‌دهد و عموماً این عقیده هم در پشتیبانی خود مطرح می‌کند که دستاوردهای علمی امروز حمایت‌کننده نوعی از خداناباوری است؛ چرا که علم وجود باورهای دینی مثل وجود معجزات، هویات مجرد مثل ملایک یا فرشتگان را رد می‌کند. همچنین است در خصوص خود مساله ایمان، خداناباوران قائل هستند که قرائت علم جدید از معرفت، با مفهوم ایمان ناسازگار است. در سوی دیگر اما دیدگاه خداباورانه (Theist approach) وجود دارد که بیان می‌کند گزاره‌های علمی نه‌تنها با خداباوری ناسازگار نیست؛ بلکه گزاره‌های دینی و علمی دو روی یک حقیقت واحد هستند، یا اگر

چنین هم نباشد، دست کم دارای ارتباطی سازگار و هم‌پوشان با یکدیگر هستند. در مقاله حاضر مساله اصلی ما این است که نشان دهیم اولاً، ادعای خداناباوران در خصوص حمایت علم از دیدگاه ایشان، چندان هم جدی و مورد اعتماد نیست. اتفاقاً اگر چنین سازگاری هم وجود داشته باشد، این سازگاری به عکس میان علم و رویکرد خداباورانه در کار است. برای توضیح این دو نکته به دیدگاه الوین پلنتینگا (Alvin Plantinga) فیلسوف و منطق‌دان برجسته معاصر مراجعه می‌کنیم، سپس همین مساله را در سنت فلسفه دین اسلامی (Islamic philosophy of religion) هم مرور خواهیم کرد. مقصود اصلی مقاله این است که نشان دهد دلایل فلسفی خوبی در حمایت از رویکرد خداباورانه و له امکان الهی‌اندیشی در عین علم‌گرایی وجود دارد.

پلنتینگا در برابر طبیعت‌گرایی

مقصود از طبیعت‌گرایی (Naturalism) رویکردی است که طبق آن «جهانی که توسط علوم و قوانین طبیعی قابل توصیف و توضیح است تنها چیزی است که وجود دارد (و قابل شناخت است)، چیزهایی مانند خداوند یا امور الهی که از این قاعده و معیار جا می‌مانند، وجود ندارند» [Plantinga, 1996: 369]. روشن است که چنین ادعایی اگر درست باشد راه برای خداباوران بسیار دشوار می‌شود؛ دغدغه ما این است که آیا می‌توان با تمام اوصافی که مثلاً در اسلام یا مسیحیت وجود دارد (وجود معجزات، وحی، خلقت جهان توسط خدا، وجود قیامت) خداباور بود و در عین حال علم‌گرا (باورمند به درستی نظریات علمی در خصوص جهان) هم بود؟ پروژه پلنتینگا در کتاب *نزاع واقعی کجا است؟*، دقیقاً با پاسخ مثبت به این پرسش آغاز می‌شود.

ادعای اصلی پلنتینگا معرفت‌شناختی است. او معتقد است، اولاً درک خداباورانه از رابطه میان خدا، جهان طبیعی و ما، خود ادراک و توان عقلانی ما را بدل به اموری قابل اتکا (Reliable) و معقول می‌سازد؛ بنابراین نظریات علمی که می‌توانیم تاسیس کنیم نیز معقول و اتکاپذیر خواهند بود. ثانیاً، درک و قرائت طبیعت‌گرایانه از جهان و خود ما، به عنوان محصولات نظریه هدایت‌نشده تکامل داروینی (unguided Darwinian evolution)، این باور را که قوای شناختی ما اساساً اتکاپذیر و مورد اطمینان باشند را نامعقول خواهد ساخت؛ در نتیجه در این موضع باور به هر نظریه‌ای که به سویش رهنمون شویم (از جمله نظریه تکامل)، نامعقول و اتکاناپذیر خواهند بود [Nagel, 2023: 208-209]. در واقع در توضیح سخن پلنتینگا می‌توانیم بگوییم ادعای او این است که پذیرش طبیعت‌گرایی و همزمان باورداشتن به نظریات علمی همچون نظریه تکامل خودشکن (self-defeating) خواهند بود.

برای فهم این ادعای مهم پلنتینگا که یکی از بخش‌های اصلی این مقاله است؛ نیاز است که ابتدا اندکی به آرای او در معرفت‌شناسی بپردازیم. در این قسمت ما عمدتاً به تقریر روان و دقیق تامس نیگل (Thomas Nagel) بسنده می‌کنیم و راوی روایت او می‌شویم، هرچند که تقریر موجز نیگل را در تمام بحث‌ها با خود سخنان پلنتینگا تکمیل خواهیم کرد. در نظر پلنتینگا هر تقریری از معرفت بایستی یک گزارش و توضیح در خصوص «ضمانت» (Warrant) ارایه کند؛ ضمانت یعنی شرایطی که یک باور صادق (True Belief)، برای اینکه معرفت (Knowledge) باشد، بایستی آن را ارضا کند[۱]. گاهی ما به وسیله شواهدی که از دیگر باورهایمان داریم پی می‌بریم یک باور صادق است. برای مثال می‌توانیم از صدق این باور که «آب در ۱۰۰ درجه سانتی‌گراد به جوش می‌رسد» به صدق این باور پی ببریم که «آب در دمای صد و پنجاه درجه سانتی‌گراد می‌جوشد». اما همه باورهای ما نمی‌توانند به این شکل مبتنی بر باورهای قبلی ما باشند و این پیش‌روی برای اینکه به تسلسل نینجامد منطقاً بایستی حد یقفی داشته باشد. این نقطه توقف را پلنتینگا باورهای پایه

(Basic) می‌نامد. قابلیت‌های شناختی (Cognitive Faculties) که در ما می‌توانند باور پایه ایجاد کنند، در نظر پلنتینگا ادراک حسی (Perception) ما، حافظه (Memories) ما، شهودهای عقلانی (Rational Intuition) ما (در خصوص ریاضی و منطق)، استقرا (Induction) و چیزهایی از این دست هستند [Plantinga, 2000: 147][۱۱]. توضیح سخن پلنتینگا با یک مثال به‌خوبی روشن می‌شود؛ مثلاً اگر کسی از ما بپرسد امروز نهار خورده‌ای؟ ما بی‌واسطه به یاد می‌آوریم که نهار را صرف کرده‌ایم و این باور ما که از طریق حافظه حاصل شده است، مبتنی بر هیچ باور دیگری نیست؛ به همین دلیل حافظه قابلیتی است که باورهای پایه برای ما فراهم می‌کند [Nagel, 2023: 210]. یا مثلاً وقتی از پنجره بیرون را نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که باران در حال باریدن است، این باور که «اکنون باران می‌بارد» به نحو پایه در ما شکل می‌گیرد و چنین باوری تنها و مستقیماً محصول ادراک حسی (بینایی) ما است.

در نظر پلنتینگا باورهای پایه مصون از خطا نیستند؛ یعنی می‌توانند در مقابل شواهد متعارض (Counter Evidence) تسلیم شوند، اما برای اینکه باورهایی ضمانت شده باشند بایستی توسط شواهد دیگری جز خودشان حمایت نشوند. همچنین اتکاپذیری عام این نوع بی‌واسطه از تشکیل باورها را نمی‌توان با توسل به هیچ‌کدام از قابلیت‌های دیگر هم‌رده توضیح داد. در همین مورد پلنتینگا می‌گوید [Nagel, 2023: 211]:

> "شهود عقلانی ما را قادر می‌سازد که حقایق ریاضی و منطق را بشناسیم، اما نمی‌تواند به ما بگوید که ادراک حسی ما اتکاپذیر هست یا نه. همچنین ما با بهره از شهود عقلانی و ادراک حسی با هم [که خود دو قابلیت برای تشکیل باورهای پایه‌اند]، نمی‌توانیم اتکاپذیری قوه حافظه را نشان دهیم، و قطعاً به وسیله ادراک حسی و حافظه نیز نمی‌توانیم نشان دهیم که شهودهای عقلانی ما چنین باشند."

اینجا سوال مهمی قابل طرح است و آن اینکه ضمانت خود این باورهای صادق پایه به چیست؟ پاسخ پلنتینگا در گرو مفهوم دیگری در معرفت‌شناسی او یعنی «عملکرد صحیح[۱۲]» قابلیت‌های شناختی ماست. او قائل است که شرط اصلی اینکه این باورهای صادق پایه ضمانت شده باشند این است که حاصل یا نتیجه عملکرد صحیح قوه یا قابلیت شناختی باشند که خودش به نحو عام اتکاپذیر است. این سخن به این معنی است که مثلاً باور ما به اینکه «باران می‌بارد»، زمانی ضمانت شده است که قوه بینایی (ادراک حسی) ما به نحو درستی عمل کرده باشد. اما یک نکته مهم در اینجا وجود دارد و آن این است که هر عملکرد صحیحی از قابلیت‌های شناختی ما برای تشکیل باورهای پایه، ضرورتاً باورهای ضمانت‌شده (معرفت) را نتیجه نمی‌دهند. مثلاً ممکن است درون‌نگری ما که یک قابلیت شناختی است یک باور خوش‌بینانه را در خصوص زنده‌ماندن بیماری که از یک مرض صعب‌العلاج رنج می‌برد، در ما ایجاد کند، اما شانس زنده‌ماندن آن شخص طبق آمارهای پزشکی بسیار کم باشد. این رده از باورها در نظر پلنتینگا ضمانت‌شده نیستند، چرا که توسط قوای شناختی در ما تشکیل شده است که هدفش چیز دیگری جز تولید باورهای صادق است[۱۳] [Plantinga, 1993: 16]. بنابراین، خلاصه دیدگاه او را می‌توان به این شکل صورت‌بندی کرد: باورهای صادقی که قوای شناختی ما به هنگام عملکرد صحیح تولید می‌کنند، معرفت‌اند؛ مگر اینکه شاهد نقضی آنها را مورد تشکیک قرار دهد.

نتیجه سخنان بالا این است که در نظریه معرفت پلنتینگا اگر قوای شناختی ما بنابر شرایطی که عملکرد صحیح نامیده می‌شوند عمل کنند، آنگاه آن قوای شناختی اتکاپذیرند و در نتیجه عنصر ضمانت را برای باورهای صادق ما فراهم می‌کنند و این به معنی تحصل شناخت و معرفت نسبت به جهان است. پرسش بنیادینی که مقاله

حاضر به دنبال آن است، این است که باورهای دینی ما در معرفت‌شناسی پلنتینگا به چه شکل جای داده می‌شوند؟

نگاه او در نسبت به باورهای دینی، شاید مناقشه‌برانگیزترین نقطه در معرفت‌شناسی پلنتینگا باشد؛ او حس الهی (*sensus divinitatis*) را یکی از قابلیت‌های شناختی انسانی (در کنار شهود عقلانی، ادراک حسی، حافظه و ...) معرفی می‌کند. حس الهی در واقع همان حس طبیعی و درون‌زاد انسان به خدا یا الوهیت است که اصل و منشا جهان و مورد تصدیق ادیان ابراهیمی است [Plantinga, 2000: 148]. در خصوص این قابلیت شناختی نیز پلنتینگا همچون حافظه، ادراک حسی و شهود عقلانی معتقد است که اگر عملکرد صحیحی داشته باشد، می‌تواند برای ما باورهای معرفت‌بخشی در خصوص خداوند ایجاد کند.

در الهیات مسیحی، مشخصاً در قرائت کالوین (Calvin) و آکوئیناس (Aquinas) ایمان هدیه‌ای از سوی خداوند است [Helm, 1998] و بخشی از تجهیزات معرفت‌شناختی معمول ما نیست. در قرائت ایشان ایمان یک منشا باور است، اما منشایی که ورای قوای معرفتی ما (حتا قوه عقل) گام می‌گذارد. در واقع چنان که نیگل می‌گوید ایده این است که خداوند به انسان نوعی حس الوهیت (یا فطرت چنان که در سنت اسلامی رایج است) عطا کرده است که ایشان را به سوی باور به خداوند سوق می‌دهد؛ همچنین در الهیات مسیحی خداوند به نحو گزینشی در جهان عمل می‌کند، به این معنی که مسیحیان را با نهادن این حس درونشان قادر به دیدن حقایق آموزه‌های بنیادین انجیل ساخته است [Nagel, 2023: 212].

اگر مقدمات بالا را بپذیریم آنگاه به وسیله استاندارد اتکاپذیری و قاعده عملکرد صحیح پلنتینگا، ایمان، حتی اگر هدیه از جانب خداوند باشد (چنان که در قرائت کالوین و آکوئیناس هست) و نه یک قابلیت شناختی عام انسانی، علتی است که ضمانت باورهای خداباورانه (theistic belief) را برای ما فراهم می‌کند. در این رویکرد، ایمان باورهایی به بنیاد شواهد در دسترس خداباوران می‌افزاید که این باورها برای خداناباوران غایب است (مگر اینکه خداوند چنین عمل کند که برای آنان نیز دسترس‌پذیر شود)، پس این وجهه تمایز بین خداباور و خداناباور (یعنی داشتن ایمان و نداشتن آن)، منجر به این می‌شود که مجموعه باورهای مختلفی در خصوص شواهد مشترک میان آنان، معقول و قابل اتکا باشد. برای مثال با نتیجه‌ای که از رویکرد پلنتینگا می‌توانیم بگیریم، یک خداناباور که با علوم زیست‌شناسی و پزشکی مدرن آشنا است، دلیلی برای باورکردن و اعتقاد به داستان کتاب مقدس در خصوص روز قیامت نخواهد داشت؛ اما یک مسیحی یا مسلمان که چنین باوری دارد، نبایستی به وسیله شواهد و نظریات عمومی زیست‌شناسی از باورش به روز قیامت دست بکشد؛ چرا که باور او بنابر استانداردهای پلنتینگا نوعی از معرفت است. با یک مثال می‌توان این ایده را به‌خوبی توضیح داد. فرض کنید شما بنابر شواهدی که در اختیار دادگاه هست به انجام یک قتل متهم می‌شوید. اما شما می‌دانید که چنین قتلی را مرتکب نشده‌اید. قوای شناختی شما مثل حافظه‌تان این باور صادق را که شما قاتل نیستید ضمانت می‌کند و این باور شما به وسیله شواهد دادگاه هیچ‌گاه کنار گذاشته نخواهد شد (حتی با این فرض که حافظه شما برای قاضی دادگاه در دسترس نباشد). ایمان به انجیل و قرآن نزد باورمندان مسیحی [و مسلمان] هم همین‌طور است؛ گرچه قابل دسترس برای خداناباوران نیست، اما توسط شواهد سکولار علیه آموزه‌های آنها تسلیم نمی‌شود [Nagel, 2023: 213].

پرسش مهمی در اینجا قابل طرح است. گاه ما در شرایطی قرار می‌گیریم که پی می‌بریم قوای شناختی ما که باورهای پایه برای ما ایجاد می‌کنند؛ ما را دچار خطا کرده‌اند. مثلاً فرض کنید جمعی از دوستان ما معتقدند که ما چند سال قبل به آنها قول داده‌ایم که اگر یکی از آنان صاحب فرزندی شد؛ جمع دوستانمان را به یک

میهمانی شام دعوت کنیم. اکنون چنین اتفاقی افتاده و اما ما اصلاً به خاطر نداریم که چنین سخنی گفته باشیم. وقتی که شواهد بسیار زیاد و در تناقض با باوری است که حافظه ما تولید کرده است، ما پی می‌بریم که حافظه ما دچار خطا شده است و احتمالاً حق با دوستان ما است. پلنتینگا این را می‌پذیرد. اما پرسش این است که هنگامی که شواهد متعدد و نقیض باورهای ایمانی ما رخ دهند ما باید چه کنیم؟ بایستی از آن باور دینی دست بکشیم همان‌طور که در مقابل دوستانمان در مثال بالا تسلیم شدیم؟ پاسخ پلنتینگا منفی است. او می‌گوید که در چنین موقعیت‌هایی بایستی باورمند به متن مقدس، متن آن آموزه را مورد تاویل قرار دهد. این سنت تفسیر متن مقدس در پرتوی معرفت علمی به آگوستین قدیس (Saint Augustine) بازمی‌گردد. آگوستین خود چنین کاری را در خصوص روز آفرینش به کار برده است و این ایده الهام بخش پلنتینگا در خصوص چنین تعارضاتی است [Nagel, 2023: 213].

خداباوری در معرفت‌شناسی پلنتینگا

نتیجه مهمی که از آنچه در بخش قبلی گفته شد قابل استنتاج است این است که در کانتکست معرفت‌شناسی پلنتینگا، خداباور و طبیعت‌گرا در خصوص اتکاپذیری به نحو جدی اختلاف نظر دارند. در معرفت‌شناسی پلنتینگا فهم خداباورانه از جهان توضیح سر راستی برای امکان علم دارد؛ خداباور می‌تواند (بنابر اتکاپذیری و ضمانت) مدعی باشد که تناسب میان جهان منظم طبیعی و ذهن ما بنابر قصد خداوند است؛ در حالی که طبیعت‌گرا وضعیت دشواری برای توضیح این تناسب میان جهان و ذهن ما دارد. چرا که ابتدا بایستی بتواند توضیح دهد که نگاه طبیعت‌گرایانه چگونه می‌تواند توضیح دهد که قوای شناختی ما قادر به شناخت قوانین طبیعی است؟ پلنتینگا استدلالی دارد که طبق آن، نگاه طبیعت‌گرایانه‌ای که نظریه تکامل داروین را به نحو مادی (Materialistic) تفسیر می‌کند، نمی‌تواند هیچ دلیلی برای اینکه باورهای ما ربطی به حقیقت جهان داشته باشند ارایه کند. در نگاه طبیعت‌گرایانه باورهای انسان حالت‌های مغز هستند؛ انتخاب طبیعی (Natural selection) نیز مکانیسم‌های مغز را تنها به خاطر بقا و تولید مثل مورد التفات قرار می‌دهد. محتوای باورهای ما و صدق یا کذب آنها به ارزش بقای آنان ربطی ندارد. پس نتیجه می‌گیرد که برخلاف آنچه در ابتدای امر به نظر می‌آید، نه‌تنها طبیعت‌گرایی و علم‌گرایی ارتباط وثیقی ندارند، بلکه از اختلاف بنیادینی رنج می‌برند؛ همچنین اختلاف بنیادینی که میان خداباوری و علم‌گرایی در ابتدا می‌توانست در ذهن شکل بگیرد، نه‌تنها اختلافی سطحی است؛ بلکه تطابق و سازواری عمیقی میان آنها حکم‌فرما است [Nagel, 2023: 213].

اگر بخواهیم ایده پلنتینگا را توضیح دهیم بایستی نگاه او را به شکل زیر صورت‌بندی و خلاصه کنیم. او می‌خواهد بگوید که طبیعت‌گرایی در خصوص معرفت به نوعی خودشکنی منجر می‌شود؛ چرا که اگر ما طبیعت‌گرا باشیم، پذیرفته‌ایم که قوای شناختی ما خودشان محصول مستقیم فرآیندهای طبیعت‌گرایانه باشند؛ فرآیندهای طبیعت‌گرایانه نیز به ما تحمیل می‌کند هدف نه حقیقت و صدق، بلکه بقا است؛ دقیقاً به همین دلیل است که این قوای شناختی که طبیعت‌گرایی به ما می‌دهد، ممکن نیست که برای تولید باورهای صادق که شرط لازم معرفت هستند، اتکاپذیر باشد. از آنجایی که نگاه مادی هیچ جایگاهی برای تاثیر حالات ذهنی ما روی وضعیت‌ها و حالات مغزمان قائل نیست، محتوای باورهای ما به بقایمان بی‌ربط خواهند شد. اما اگر ما نتوانیم به قوای شناختیمان برای تولید باورهای صادق تکیه یا اعتماد کنیم، آنگاه باور به خود طبیعت‌گرایی نیز ویران می‌شود، چرا که خود این باور به وسیله قوای شناختی ما تولید شده است.

با این همه می‌توانیم استدلال پلنتینگا را به شکل زیر صورت‌بندی کنیم [Plantinga, 2011: 344-345]:

۱. احتمال اینکه قوای شناختی ما طبق آنچه طبیعت‌گرایی و تکامل به ما می‌گویند، اتکاپذیر باشند اندک است.

۲. اگر کسی به طبیعت‌گرایی و تکامل اعتقاد داشته باشد، و طبق مقدمه بالا احتمال اینکه قوای شناختی او اتکاپذیر باشند پایین باشد، پس بایستی یک شاهد نقض برای اتکاپذیری قوای شناختی‌اش در اختیار داشته باشد.

۳. اگر کسی یک مورد نقض برای باور به اینکه قوای شناختی‌اش اتکاپذیر است در اختیار داشته باشد، آنگاه شاهد نقضی برای تمام باورهایش که توسط قوای شناختی‌اش تولید شده است در اختیار خواهد داشت (مثلاً برای باورش به طبیعت‌گرایی و تکامل).

۴. پس: اگر کسی معتقد به طبیعت‌گرایی و تکامل باشد، توامان شاهد نقض باورش را هم در اختیار دارد. این یعنی طبیعت‌گرایی و تکامل را نمی‌توان به نحو معقولی پذیرفت.

پس می‌توان گفت طبق استدلال پلنتینگا، موضع خداباور به علم، در نسبت به موضع طبیعت‌گرایانه خداناباور به علم نه‌تنها ارجحیت دارد، بلکه موضع دوم حتی قابل دفاع نیست.

البته نقدهایی هم می‌توان به کلیت تقریر و استدلال پلنتینگا وارد کرد که اشاره به سر راست‌ترین آنها خالی از فایده نخواهد بود. یک پاسخ محتمل و دم دستی می‌تواند این باشد که استدلال پلنتینگا عمدتاً درباره و مبتنی بر نظریه تکامل داروین، آن هم قرائت مشخصی از آن است. یک طبیعت‌گرا می‌تواند در پاسخ بگوید که ممکن است نظریه تکامل روزی ابطال شود و به‌راحتی کنار گذاشته شود؛ پس استدلال پلنتینگا شکست خواهد خورد. یا این پاسخ احتمالی دیگر به ذهن می‌آید که در تقریر پلنتینگا گویی این پیش‌فرض وجود دارد که طبیعت‌گرایی ذهن را به مغز تقلیل می‌دهد، در حالی که نسخه‌های مشهوری از طبیعت‌گرایی وجود دارند که چنین تلقی ندارند[۷]. پلنتینگا پاسخ‌هایی به این نکات مطرح کرده است که در این مقاله مجالی برای پاسخ‌گویی به آنها نیست؛ اما آنچه مشخص است این است که حتی اگر ایده پلنتینگا شکست طبیعت‌گرایی را نتیجه ندهد، خود نظری منسجم و استوار است که می‌تواند از این ایده دفاع کند که علم‌گرایی و خداباوری منافاتی با یکدیگر ندارند و سازگار هستند.

فلسفه دین اسلامی

گرچه فضای اندیشه مسلمانان با مباحث فلسفه دین معاصر تفاوت‌های جدی دارد، اما دغدغه‌های مشترکی میان هر دو سنت فلسفی کاملاً محسوس است. در خصوص پرسش از ارتباط و نسبت میان ایمان و آموزه‌های علمی در سنت فلسفه و کلام اسلامی به شیوه‌های مختلف و متنوعی بحث و استدلال شده است. عقلاً می‌توانیم سه موضع را در خصوص این مساله، یعنی تناظر میان استدلال‌ورزی علمی یا عقلی با باورهای ایمانی خود در سنت فلسفی اسلامی ترسیم کنیم. یک موضع که بسیار افراطی است می‌گوید عقل به‌تنهایی این کفایت را دارد که هر آن چیزی که در خصوص شناخت خداوند و مسئولیت‌های اخلاقی (و شرعی) لازم است را به ما بدهد؛ بنابراین نیازی به کتاب مقدس ما مسلمانان یعنی قرآن وجود ندارد [Stroumsa, 1999: 107]. این دیدگاه، موضع ابوبکر رازی است [McGinnis, 2023]. موضع دوم کاملاً در تناقض با رویکرد رازی است و قائل است عقل و استدلال علمی هیچ ربطی به آموزه‌های دینی ندارد و تنها مرجعیتی دینی در فرم یک پیامبر نیاز است تا هر آنچه را که مردم در خصوص خدا بایستی بدانند را به ایشان تعلیم دهد. این دیدگاه دوم نیز

علاوه بر انکار نقش عقل و هم‌پوشانی آن با آموزه‌های دینی، امکان تفسیر و تاویل متن مقدس را نیز منتفی می‌داند [McGinnis, 2023]. اما در میان این دو رویکرد رادیکال، فیلسوفان و متکلمین مسلمانی وجود دارند که قائل هستند علاوه بر اینکه عقل و استدلال علمی می‌تواند ما را در تحصیل باورهای دینی کمک کنند، همچنان نیازی ضروری به متن مقدس برای فهم دین وجود دارد. این موضع که شاید مهم‌ترین و اکثری‌ترین رویکرد به نسبت مورد دغدغه ما در میان اندیشمندان مسلمان باشد چنین ایده‌ای را معرفی می‌کند که عقول انسانی توانایی کسب معرفتی مستقل در خصوص آموزه‌های بنیادی دین اسلام را دارند؛ اما غیرفیلسوفان که اکثریت مردم جامعه را تشکیل می‌دهند، نیاز دارند تا بر منابع دینی تکیه کنند و نسبت به باورهای دینی و خداباورانه خود به واسطه متن مقدس قرآن معرفت بیابند. شاید بتوان موضع این گروه را چنین خلاصه کرد: عقل و استدلال علمی و منابع دینی هر دو کاملاً موافق و سازگار با یکدیگر هستند، اما ظرفیت‌های شناختی انسان‌ها است که باعث می‌شود برای دسته‌ای منابع علمی و عقلی و برای دیگری منابع دینی این حقیقت واحد و سازگار را روشن کند. فارابی، شیخ‌الرئیس، ابن طفیل و ابن رشد در میان باورمندان به این موضع اخیر هستند [McGinnis, 2023].

در واقع نگاه اکثری میان اندیشمندان مسلمان این است که در معرفت‌شناسی دینی، عقل و نقل هم‌سطح و در کنار یکدیگر هستند و هیچ تعارض و ناسازگاری واقعی میان دو منشا معرفتی ما یعنی عقل (علم) و دین وجود ندارد. با این همه ناسازگاری‌های ظاهری که به وجود می‌آید، در اندیشه این فیلسوفان مسلمان نه میان دین و عقل، بلکه میان عقل و متن دینی (نقل) است [Hoseini Shahroodi & Mashhadi, 2011: 2] که آن هم راه حل خودش را دارد که در بخش بعدی مقاله به آن می‌پردازیم. این راه حل زدودن ناسازگاری میان عقل و نقل، همان تاویل یا نظریه هرمنوتیک متن مقدس است.

چنان که مک‌گینیس تقریر می‌کند؛ می‌توانیم عقل‌گرایان سنت اسلامی را مدافع نوعی از شاهدباوری در خصوص معرفت‌شناسی تلقی کنیم. منظور این سخن مک‌گینیس این است که برخی فیلسوفان مسلمان قائل‌اند که عقل در صورت اصول نخستین عقلانی یا اثبات‌های عقلی، برای توجیه باورهای ما (حتی باورهای ما در خصوص دین) ضروری است. اما این نکته در ترکیب با سخنی که در بالا ذکر شد این نتیجه را می‌دهد که برای عقلا یا فیلسوفان، تنها باورهای دینی موجه (و در نتیجه معرفت‌بخش) است که دلایل اثباتی و عقلی لازم را داشته باشد. اما غیرفیلسوفان یا مردم عادی نیز گرچه دین راستین را پذیرفته‌اند (چرا که دلایل عقلی و اثباتی لازم برای آن نزد فیلسوفان وجود دارد)، اما باورهای آنان مبتنی بر تصاویر و استعاراتی است که متن مقدس (قرآن) در اختیارشان قرار داده است و در نتیجه توجیه باورهای دینی ایشان به واسطه متن مقدس فراهم می‌شود.

می‌توان موضع فیلسوفان مسلمان و متکلمان معتزلی را معتقد به یک مقدمه شاهدباورانه با صورت‌بندی زیر معرفی کرد:

(م.ش) کسی به نحو عقلانی در یک باور موجه است (یعنی نه به واسطه ترس و ...) اگر و تنها اگر استدلالی برای آن باور داشته باشد که به قابلیت عقلانی انسان برای به‌دست‌آوردن حقیقت در خصوص متعلق آن باور توسل جسته باشد [McGinnis, 2023].

اما وجهه دیگری نیز برای نقش عقل در توجیه باورهای دینی در سنت اسلامی وجود دارد که شاید ارتباط بیشتری با موضع پلنتینگا داشته باشد؛ و آن این است که نزد مسلمانان عقل نقش کلیدی در تاویل و تفسیر متون مقدس و سخنان پیامبر (ص) دارد. شروع این ایده را می‌توان به آرای فارابی بازگرداند. فارابی معتقد است

که باورهای دینی صادق در واقع عباراتی نمادین از حقایق فلسفی هستند که توسط علم و فلسفه اثبات می‌شوند. بنابراین هنگامی که تباینی میان نظریات فلسفی و آموزه‌های دینی به وجود بیاید، بایستی این نکته را در نظر داشت که معنای متون دینی در عبارات ظاهری آن نهفته نیست [Farabi, 1985: 276-285][vii].

این نگاه توسط ابو حامد غزالی پررنگ می‌شود و راه برای تاویل استعاری برخی متون مشخص از قرآن فرموده‌های پیامبر می‌گشاید. تکیه اصلی غزالی در خصوص توصیفات انسان‌گونه‌انگارانه‌ای است که درباره خداوند وجود دارد، مشخصاً متونی که جسمیت و بدن‌مندی را به خداوند نسبت می‌دهند. در نظر او معنای ظاهری چنین متونی بایستی رد شده و متن مورد تاویل استعاری قرار گیرد. دقیقاً به همین دلیل است که او تقسیم‌بندی انسان‌ها چنان که نزد فارابی بود را می‌پذیرد و مسلمانان را به دو دسته‌ی محققین و مردم عامه تقسیم می‌کند. غزالی بیان می‌کند که مردم عامه بایستی از هرگونه تقریر اشتباه انسان‌گونه‌انگارانه از خداوند مصون نگاه داشته شوند و اگر ایشان جویای معنی این آیات شدند به ایشان گفته شود که تحقیق و تتبع در معانی آیات کار آنان نیست و چنین موضوعاتی اصلاً ارتباطی به ایشان ندارد؛ اما به عکس فهم و پیگیری این مساله کار محققین و دانشمندان است. محرک و ایده اصلی که غزالی را به سوی تاویل و تفسیر قرآن می‌برد این دیدگاه است که ممکن نیست قرآن متضمن تناقض باشد، در نتیجه عباراتی که در ظاهر چنین تبادری دارند، مثلاً آیه ۵ سوره طه «الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» که دربردارنده این معنی ظاهری است که خداوند جسم دارد یا در مکانی مستقر است بخاطر این تناقض بایستی مورد تاویل قرار گیرند. خلاصه کلام غزالی این است: هر ادعای دینی که «عقل به ناممکن‌بودنش حکم می‌کند» بایستی به نحو استعاری مورد تاویل قرار گیرد. البته در سنت اسلامی ابن رشد بر تصمیم‌پذیربودن متون قرآنی قابل تاویل بنابر معیاری که غزالی ارایه می‌کند شبهاتی وارد کرده است.

غزالی و هرمنوتیک متن مقدس

شاید نکته‌ای که بتوان مبتنی بر آن مساله غزالی را با معرفت‌شناسی پلنتینگا در قسمت نخست مقاله متصل ساخت، بحث از هرمنوتیک متن مقدس نزد غزالی است. پلنتینگا معتقد بود که حس الهی در ما یک قوه شناختی است که باورهای پایه ضمانت شده (معرفت) را در خصوص مسایل ایمانی تشکیل می‌دهد. اما در جایی که شواهد نقض متعددی علیه باورهای پدیده آمده توسط این قوه شناختی ما وجود داشته باشد، ما بایستی با روشی هرمنوتیکی متن را مورد تامل مجدد قرار دهیم. در ترمینولوژی پلنتینگایی این ایده را با عنوان «روش آگوستینی» می‌شناسند.

برخلاف آنچه عموما در سالیان اخیر در خصوص غزالی گفته می‌شود و نگاهی ضد عقلی را به غزالی نسبت می دهد، غزالی را می‌توان یکی از نمونه‌های بارز عقل‌گرایی در سنت اسلامی دانست. *تهافت الفلاسفه* را که برخی به معنی خردستیزی او در نظر گرفته‌اند، از نمونه‌های بلند عقل‌گرایی است. مساله اصلی غزالی در *تهافت* نه نادیده‌گرفتن عقل و در نظرنگرفتن جایگاهی ویژه برای آن، بلکه اعلام نگرانی یک عالم علوم دین در خصوص حدود و توانایی‌های عقل است. برای غزالی برهان که سلاح فلاسفه است، چندان یقینی که به نظر می‌رسد نیست. مفاهیم پایه فلسفی برهان، یعنی بداهت یا بساطت و ضرورت در نظر غزالی آن چنان که می‌نمایند یقینی یا خالی از ابهام نیستند و خود همین امر نشان‌دهنده تاکید او بر مفهوم یقیین است. مساله غزالی در *تهافت* نه حذف‌کردن عقل در فهم باورهای دینی، بلکه اعلام نگرانی در خصوص تعارضات حاصل از آن به شکل مورد استفاده نزد فلاسفه (شیخ الرئیس) است؛ خطری که در چشم غزالی می‌تواند منجر به بی‌ایمانی شود.

باری نقطه‌ای که عقل‌گرایی او را به‌خوبی روشن می‌کند همین مساله تاویل یا هرمنوتیک قرآن و برخی از احادیث است. در نظر او امتناع تناقض که قاعده‌ای عقلی است، ما را به سوی فهم غیرظاهری متن قرآن می‌برد. پس معیار یا قانون او در تاویل کلام‌الله این است که ما توسط استدلال عقلی بتوانیم نشان دهیم معنایی که از ظاهر نص استنباط می‌شود ما را به سوی پذیرش تناقض سوق می‌دهد [Al-Ghazali, 2002: 85]. تاویل در حقیقت عبور روشمند از ظاهر متن به معنای مجازی (حقیقی) لفظ است که تنها براساس قراین عقلی مشخص می‌شود [Al-Ghazali, 1904: 387]. این سخن غزالی یک مفروض متافیزیکی پس پشت خود دارد. هستی‌شناسی غزالی نوعی هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی به‌ترتیب زیر است [Al-Ghazali, 2002: 79-81]:

۱. وجود ذاتی: همان حقایق عالم خارج است که منشا ادراک ما است.

۲. وجود حسی: تمثل وجود ذاتی در قوه بینایی و ذهن ما است؛ با این شرط که شناسا (بیننده) و ابژه خارج از سوژه حضور همزمان داشته باشند.

۳. وجود خیالی: همان تمثل حسی بالا است، بدون شرط همزمانی و حضور سوژه و ابژه.

۴. وجود عقلی: درک معنای چیزی در عقل، که کلی و بدون صورت است.

۵. وجود تشبیهی: وجود دو چیز متفاوت از هم با یکدیگر، اما مرتبط به هم به واسطه وجود یک تشابه.

این مفروض متافیزیکی همراه با دو قاعده معرفت‌شناختی زیر نظریه هرمنوتیک غزالی را شکل می‌دهند [Al-Ghazali, 2002: 84-85]:

۱. قاعده تجرید: معنی الفاظ را بنابر سطح وجودی آنها می‌توان با تفسیر به حقیقت معنی به سطوح بالاتر گستراند؛ یعنی تفسیر لفظ می‌تواند معنی جزیی را به معانی وسیع‌تر برساند، از معنی حسی ما را به معنی خیالی و از معنی خیالی به معنی عقلی و کلی همان لفظ برساند.

۲. قاعده تدریج: در تفسیر لفظ سلسله‌مراتب هستی‌شناختی آنان تعیین‌کننده است؛ به این معنی که اگر در تفسیر (یا دقیق‌تر تاویل) بتوانیم لفظی را بر معنای خیالی آن حمل کنیم، نبایستی بر معنای عقلی آن حمل کنیم و همین‌طور اگر بتوانیم لفظ را بر معنی عقلی آن حمل کنیم، چنین اجازه‌ای را در خصوص اخذ معنای تشبیهی لفظ نخواهیم داشت.

از این سخنان حدود و حال و هوای آنچه غزالی در نظریه هرمنوتیکش در سر دارد تا حدی مشخص می‌شود. اگرچه ممکن است ابهامات و پرسش‌هایی در این نظریه وجود داشته باشد که اغلب خود غزالی هم آنها را بی‌پاسخ گذاشته است، اما دو نکته او می‌توانند ایده کامل‌تری از آنچه او در سر داشته را برای ما فراهم کند. پیش‌تر اشاره کردیم که ابن رشد بر غزالی ایراد می‌گیرد که آیات و متون مورد تاویل در نظر او تصمیم‌پذیر نیستند؛ به این معنی که حد و روش مکانیکی برای ما فراهم نمی‌کنند که تشخیص دهیم کدام متون را بایستی تاویل به معنی حقیقی کرد و کدام‌ها چنین الزامی برای ما ندارند؟ بخشی از پاسخ پیش‌تر مطرح شده، آیاتی که صراحتاً به تناقضی ضمنی اشاره دارند قابل تاویل هستند، اما بخش دیگر پاسخ در خصوص آیاتی است که این قابلیت را ندارند و نبایستی مورد تاویل واقع شوند. غزالی حروف مقطعه را از تاویل استثنا می‌کند. نکته مهم دیگر او این است که حکم قطعی عقل همیشه یک قرینه برای لزوم تاویل است [Al-Ghazali, 1993: 126].

نظریه تاویل غزالی یک نتیجه سر راست دارد و آن اینکه عقل و استدلال علمی در نظر او نقش و اهمیت ویژه‌ای دارند؛ اهمیتی تا این اندازه که هم معیار ما در تشخیص آیاتی از قرآن است که نیازمند تاویل هستند، هم تمام

دغدغه او را برای آشتی دین و عقل نمایان می‌سازد. اعتقاد به ضرورت تاویل، به این معنی است که کلام خدا معانی متفاوتی دارند و حقیقت این معانی توسط عقل و استدلال عقلی است که قابل احصا است. اما اشاره مجدد به این نکته خالی از فایده نیست که برای او تاویل، یعنی جهد عقلانی در نص مقدس برای یافتن معنی حقیقی آن، کار تمامی آدمیان نیست. او همچون اسلافش یعنی فارابی مسلمانان را دو دسته در نظر می‌گیرد و تاویل متن را تنها وظیفه دانشمندان و کسانی می‌داند که ظرفیت عقلانی بالایی دارند. برای غزالی حتی پرسش از معانی حقیقی آیات هم برای عامه مردم جایز نیست. با این همه در اندیشه غزالی عقل چنان جایگاه رفیعی دارد که حکم آن به محال، سنجه‌ای در دست دانشمند است تا بتواند در استخراج معنی حقیقی قرآن تعمق کند. پس می‌توان این نتیجه را گرفت که نه‌تنها خداباوری با علم‌گرایی (عقل‌گرایی) در نظر او اموری ناسازگار نیستند، بلکه عقل خود نقشی ویژه در توجیه معانی باورهای دینی هم ایفا می‌کند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت می‌توان این نتیجه را استنتاج کرد که دو فیلسوف مطرح‌شده در مقاله، یعنی پلنتینگا و امام محمد غزالی گرچه از دو نقطه نظر متمایز به مساله نسبت میان علم (عقل) و باورهای دینی ورود دارند، اما هر دو چنین می‌اندیشند که ناسازگاری میان این دو امر وجود ندارد. نظریه معرفت پلنتینگا این ایده را بسط می‌دهد که اختلاف فرامعرفت‌شناختی میان خداباور و خداناباور (طبیعت‌گرا) این استلزام را به همراه خواهد داشت که قوای شناختی دسته نخست اتکاپذیر باشد در حالی که دسته دوم به نوعی نظریه خودشکن منتهی خواهد شد. همچنین برای خداباور، باورهای دینی می‌توانند مصداق معرفت باشند. اما در جایی که شواهد نقض (مشخصاً علمی) می‌تواند باورهای دینی خداباور را به چالش بکشد، پلنتینگا راه تاویل متن مقدس را پیش می‌کشد تا این ناسازگاری ظاهری مرتفع شود. غزالی نیز که معتقد است علم و عقلانیت نمی‌توانند با باورهای دینی ناسازگار باشند نظریه هرمنوتیکی مطرح می‌کند که نشان دهد اختلاف میان عقل و نقل، تنها ناسازگاری در سطح و ظاهر است و علم تاویل که البته خاص دانشمندان و عقلا است؛ با پی‌بردن به معنی حقیقی متن مقدس می‌تواند این تصور اشتباه را پاک کند.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.
تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.
تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.
سهم نویسندگان: جواد زروندی (نویسنده اول)، پژوهشگر اصلی/روش‌شناس (۳۳٪)؛ علینقی لزگی (نویسنده دوم)، پژوهشگر اصلی/روش‌شناس (۳۳٪)؛ کسری فارسیان (نویسنده سوم)، پژوهشگر اصلی/نگارنده متن (۳۴٪)
منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Al-Ghazali AH (1904). AL-MUSTASFÂ MIN ‘ILM AL-USÛL. Boulaq: AL-MATBA’A AL-AMÎRIYYA. [Arabic]
- Al-Ghazali AH (1993). QANUN AL-TA'WIL. Beirut: DAR AL-KOTOB AL-ILMIYAH. [Arabic]
- Al-Ghazali AH (2002). FAYSAL AL-TAFRIQA BAYNA L-ISLÂM WA-L-ZANDAQA. Cairo: DÂR IHYÂ AL-KOTOB AL-‘ARABÎYYA. [Arabic]
- Farabi AN (1985). Al-Farabi on the perfect state (MABĀDI’ ĀRĀ’ AHL AL-MADĪNAT AL-FĀḌILAH). Walzer R, editor. Oxford: Clarendon Press.
- Helm P (1998). John Calvin, the sensus divinitatis, and the noetic effects of sin. International Journal for Philosophy of Religion. 43(2):87-107.

- Hoseini Shahroodi SM, Mashhadi T (2011). Rational interpretation of religion from the perspective of Tabatabai and Ghazali. Comparative Theology. 2(6):1-18. [Persian]
- McGinnis J, Acar R (2023). Arabic and Islamic philosophy of religion. Zalta EN, Nodelman U, editors. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Nagel T (2023). Analytic philosophy and human life. New York: Oxford University Press.
- Plantinga A (1993). Warrant and proper function. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga A (1996). Science: Augustinian or Duhemian?. Faith and Philosophy. 13(3):368-394.
- Plantinga A (2000). Warranted Christian belief. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga A (2011). Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism. New York: Oxford University Press.
- Stroumsa S (1999). Freethinkers of medieval Islam: Ibn al-Rawāndī, Abū Bakr al-Rāzī, and their impact on Islamic thought. Leiden: Brill.

پی‌نوشت

[i] روشن است که طبیعت‌گرایی کلی‌تر از خداناباوری است؛ به این معنی که طبیعت‌گرایی، خداناباوری را نتیجه می‌دهد اما لزوماً چنین نیست که خداناباوری منتج به طبیعت‌گرایی باشد.

[ii] این دیدگاه نسخه بدیلی برای معرفت‌شناسی سنتی است که در آن برای حصول معرفت، باور صادق بایستی «توجیه» داشته باشد.

[iii] پلنتینگا به درون‌نگری (introspection)، سمپاتی و شهادت دیگران نیز به عنوان سایر قابلیت‌های ما در تشکیل باور پایه اشاره می‌کند.

[iv] Properly Functioning

[v] در واقع مقصود پلنتینگا این است که در این کیس مشخص قوه شناختی ما به نوعی در خدمت مکانیسم‌های مقابله‌ای (coping mechanism) هستند که سعی در کنترل شخص برای مقابله با احساسات ناخوشایند او دارند؛ در حالی که در خصوص معرفت همواره قوای شناختی بایستی هدف تولید باور صادق داشته باشند.

[vi] مثلاً ایده سوپروینینس (supervinence) چنین است.

[vii] کسانی چون ابن حنبل و برخی دیگر از متکلمین اشعری مخالف این دیدگاه هستند.