

بررسی تطبیقی معرفت‌شناسی دینی از دیدگاه ملاصدرا و پلاتینگا

فهیمة خوشنویسان، دانش‌آموخته دکتری تخصصی، گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه پیام نور (مرکز تحصیلات تکمیلی)، تهران، ایران. fahimekhoshnevisan@gmail.com

چکیده

مسئله مقاله ارائه الگویی نوین از عقلانیت دینی براساس مبانی معرفت دینی در دو نظام فکری ملاصدرا و پلاتینگا است. الگویی جامع که بتواند عناصر هستی‌شناختی و وجودی سنت اسلامی را با معیارهای معرفت‌شناسی تحلیلی معاصر تلفیق کند. ملاصدرا با تأکید بر علم حضوری، تشکیک وجود و اتحاد عاقل و معقول، ساختاری از معرفت دینی ارائه می‌کند که بر مبنای تحقق وجودی و شهودی معرفت سامان یافته است. در مقابل پلاتینگا با طرح نظریه «ضمانت» و تبیین «کارکرد صحیح قوای معرفتی»، تصویری کارکردگرایانه از عقلانیت دینی عرضه می‌کند. مقاله حاضر با روش تحلیلی-تطبیقی می‌کوشد الگویی نوین از عقلانیت دینی را از رهگذر گفت‌وگوی میان این دو دستگاه فلسفی بررسی کند. اهمیت موضوع این مقاله در آن است که صرفاً به مقایسه مفهومی میان دو سنت اکتفا نمی‌کند، بلکه با هدف نظریه‌پردازی، عناصر بنیادین هر دو نظام را برای ساختن مدلی تلفیقی از عقلانیت دینی کنار هم قرار می‌دهد. ساختار مقاله شامل سه بخش اصلی است: نخست تبیین مبانی معرفت دینی در حکمت متعالیه؛ دوم، تحلیل مبانی معرفت دینی براساس نظریه ضمانت پلاتینگا و سوم، ارائه مدل پیشنهادی برای عقلانیت دینی بر اساس تلفیق دو سنت. یافته مقاله نشان می‌دهد که ترکیب «وجودشناسی شهودی و حضوری» در حکمت متعالیه با «تحلیل کارکردگرایانه قوای معرفتی» در نظریه ضمانت، می‌تواند چارچوبی فراهم آورد که در آن باور دینی از یک سو بر حضور و تحقق وجودی در ساحت شناختی انسان و از سوی دیگر از طریق سازوکارهای معرفتی صحیح، قابلیت تبیین عقلانی پیدا کند.

کلید واژه: معرفت دینی، ملاصدرا، علم حضوری، پلاتینگا، ضمانت

مقدمه

مسئله عقلانیت باور دینی از بنیادین‌ترین مباحث در معرفت‌شناسی معاصر است. در حکمت متعالیه، مسئله معرفت دینی بر پایه‌ی مراتب ادراک، علم حضوری، تشکیک وجود و اتحاد عاقل و معقول تفسیر می‌شود. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۵ و ص ۳۲۰) در این نظام، معرفت حقیقی ناظر به نوعی «اتحاد وجودی» میان عالم و معلوم است و بدین‌سان، باور دینی در عالی‌ترین مرتبه خود، مقامی از تحقق وجودی و شهودی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲ و ص ۲۵).

در نقطه مقابل معرفت‌شناسی تحلیلی معاصره ویژه در پلانتینگا با طرح نظریه ضمانت، الگویی برای عقلانیت دینی ارائه می‌کند که مبتنی بر «کارکرد صحیح قوای معرفتی در محیط مناسب و مطابق طرح الهی» است. پلانتینگا باورهای دینی را در صورت فعلیت یافتن در بستر «طرح الهی» واجد ضمانت می‌داند و از این طریق، مبنایی معرفت‌شناختی برای عقلانیت دینی فراهم می‌کند که مستقل از شواهد تجربی یا استدلال‌های قیاسی است. (Plantinga, 2000, pp 153–180).

بنابراین سؤال اصلی مقاله نیز بر اساس این دو دیدگاه شکل می‌گیرد: آیا می‌توان از رهگذر گفت‌وگوی میان معرفت‌شناختی ملاصدرا و نظریه ضمانت پلانتینگا، الگویی نوین و تلفیقی برای عقلانیت دینی ارائه کرد که هم دارای جنبه وجودشناختی و هم حیث معرفت‌شناختی باشد.

با وجود این، تاکنون پژوهش‌هایی مبنی بر بررسی تطبیقی میان مبانی معرفت دینی در حکمت متعالیه و نظریه ضمانت پلانتینگا مشاهده نشده است، در حالی که این دو سنت با وجود تفاوت‌های هستی‌شناختی و روش‌شناختی می‌توانند یکدیگر را غنی‌تر سازند. برای مثال آثار تطبیقی موجود عمدتاً بر مسأله عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی «نسبت ایمان و عقل در فلسفه‌های اسلامی از محمد فناهی اشکوری: ۱۳۸۷» یا مسأله شرور «بررسی تطبیقی مواجهه ملاصدرا و پلانتینگا با مسأله شرور از عین الله خادمی و کبری عباسی کیا: ۱۳۹۱» متمرکز بوده‌اند و یا برخی پژوهش‌ها صرفاً به مطالعه معرفت‌شناسی ملاصدرا «منابع معرفت از نظر ملاصدرا از مهدی ذاکری وحسین عمادزاده: ۱۳۹۶» و یا صرفاً به معرفت‌شناسی پلانتینگا «بررسی چالش‌ها و کارکردهای معرفت‌شناسی دینی از دیدگاه پلانتینگا از عین الله خادمی: ۱۴۰۴» پرداخته‌اند، بدون آن‌که سازوکارهای معرفتی در هر دو نظام را برای تولید یک نظریه مشترک یا تکمیلی کنار هم قرار دهند. در نتیجه، جای خالی پژوهشی که بتواند از دل دو سنت مستقل یکی وجودشناختی و دیگری کارکردگرا به الگوی نوینی از عقلانیت دینی دست یابد، کاملاً محسوس است. بنابراین موضوع این مقاله با پژوهش‌های پیشین هم‌پوشانی ندارد: زیرا پژوهش‌های انجام شده یا بر تبیین مفاهیم صدرایی متمرکز بوده‌اند و وارد عرصه معرفت‌شناسی تحلیلی نشده‌اند و یا صرفاً به تبیین و تحلیل از نظریه ضمانت بسنده کرده‌اند، بدون تکیه بر حکمت اسلامی و یا مقایسه‌ها فاقد الگویی نوین برای عقلانیت دینی بوده‌اند. پژوهش حاضر، نخستین تلاشی است که دو چارچوب معرفتی مستقل را برای «ساختن یک الگوی نوین درباره عقلانیت دینی» کنار هم می‌نشاند.

پژوهش حاضر می‌کوشد نشان دهد که علم حضوری و اتحاد وجودی در نظام فکری ملاصدرا می‌تواند بنیان‌هایی عمیق‌تر برای برخی مفاهیم کلیدی در نظریه ضمانت پلاتینگا فراهم کنند. در مقابل تحلیل پلاتینگا از کارکرد صحیح قوای معرفتی می‌تواند ابعاد معرفت‌شناختی و توجیه بین‌الذهانی معرفت دینی صدرایی را تکمیل کند. ترکیب این دو سنت می‌تواند به الگویی نوین از عقلانیت دینی منجر شود که هم از عمق وجودشناختی و هستی‌شناسانه برخوردار است و هم از دقت تحلیلی و معیارهای معرفت‌شناختی مدرن بهره‌بردار.

۱- چارچوب نظری و روش تطبیقی

چارچوب نظری این پژوهش بر سه محور اصلی استوار است که امکان مقایسه میان دیدگاه ملاصدرا و پلاتینگا درباره معرفت دینی را فراهم می‌کند:

الف) محور هستی‌شناختی: در حکمت متعالیه، معرفت دینی ریشه در وحدت وجودی، تشکیک وجود، مراتب ادراک و علم حضوری دارد. در این سنت، معرفت امری وجودی است و تحقق آن در گرو اتحاد عالم و معلوم و درجات تجرد نفس است. بنابراین، هر تحلیل معرفت‌شناختی باید بر بستر هستی‌شناسی صدرایی فهم شود، زیرا از نظر ملاصدرا معرفت دینی، شکوفایی مرتبه عالی وجود انسان است.

ب) محور معرفت‌شناختی تحلیلی: در نظریه «ضمانت» پلاتینگا، ساختار معرفت بر مبنای عملکرد صحیح قوای معرفتی و فعالیت در محیط مناسب، براساس برنامه و هدف تعیین شده و عمل در راستای طرح الهی برای رسیدن صدق تبیین می‌شود.

ج) محور تلفیقی بر آن است تا نشان دهد، هستی‌شناسی وجودی ملاصدرا می‌تواند بنیان‌های شهودی و وجودی باور دینی را توضیح دهد و معرفت‌شناسی کارکردگرایانه پلاتینگا می‌تواند سازوکارهای معرفتی باور دینی را روشن کند. ترکیب این دو محور، ظرفیت شکل‌گیری الگویی نوین از عقلانیت دینی را فراهم می‌آورد.

روش‌شناسی پژوهش: رویکرد پژوهش مبتنی بر روش تحلیلی-تطبیقی است، نه صرفاً کنار هم نهادن مفاهیم، بلکه تبیین علمی شباهت‌ها، تفاوت‌ها و امکان ترکیب دو دستگاه معرفتی است. در این روش نظری معرفت دینی ملاصدرا و پلاتینگا در سطح مبنایی (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، مبادی ادراک، ساختار توجیه) تحلیل می‌شوند. مقایسه بر اساس تحلیل نظام‌مند ساختارهای نظری صورت می‌گیرد. هدف یافتن نقاط اشتراک و افتراق برای ارائه الگونیویں میان دو حوزه معرفتی است.

۲- مبانی معرفت دینی نزد ملاصدرا

در دیدگاه ملاصدرا، مبانی معرفت دینی بر دستگاه هستی‌شناختی او استوار است، به گونه‌ای که معرفت دینی نه صرفاً امری گزاره‌ای، بلکه نحوه‌ای از انکشاف وجود برای نفس انسانی تلقی می‌شود. چهار اصل بنیادین اصالت وجود، تشکیک وجود، مشترک معنوی بودن وجود و حرکت جوهری چارچوب نظری این تلقی را ممکن می‌سازند.

اصالت وجود بدین معناست که واقعیت عینی و منشأ اثر، وجود است نه ماهیت. ماهیت‌ها اعتبارات ذهنی‌اند و هر آنچه در خارج است و آثاری بر آن مترتب است، مصداق مفهوم وجود است. (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴) معرفت دینی در نهایت به «علم حضوری» بازمی‌گردد که خود نحوه‌ای از وجود است، نه صرف بازنمایی ذهنی. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۰ و ص ۵۵)

تشکیک وجود بیان می‌کند که وجود حقیقتی واحد اما ذو مراتب است؛ از ضعیف‌ترین مرتبه مادی تا شدیدترین مرتبه الهی. هر ماهیت نوعیه علاوه بر وجود خاص دارای وجود یا وجودات جمعی نیز هست، به طوری که هریک از وجودها در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود جای دارد. این وجودها در طول یکدیگرگردد و در عرض هم و در یک مرتبه نیستند. (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱) معرفت دینی نیز متناسب با شدت و ضعف مرتبه وجودی نفس تحقق می‌یابد. هرچه وجود نفس شدیدتر و مجردتر شود، امکان ادراک حقایق دینی به نحو یقینی‌تر فراهم می‌گردد. بدین ترتیب، اختلاف مراتب ایمان و یقین، ریشه در تفاوت مراتب وجودی انسان‌ها دارد. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۷ و ص ۴۰)

مشترک معنوی بودن وجود، تضمین‌کننده امکان معرفت الهی است. وجود در همه مصادیق از خدا تا مخلوقات به یک معنا حمل می‌شود، هرچند مصادیق آن از حیث شدت و ضعف متفاوت‌اند. این اشتراک معنوی، امکان نوعی معرفت ایجابی از خداوند را فراهم می‌سازد، بی‌آنکه به تشبیه یا تعطیل بینجامد؛ زیرا معرفت دینی ناظر به همان حقیقت واحد وجود، اما در عالی‌ترین مرتبه آن است. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲ و ص ۳۵).

نفس انسانی در بستر حرکت جوهری، از مرتبه مادی آغاز کرده و به سوی تجرد و عقلانیت سیر می‌کند. معرفت دینی در این سیر، امری تدریجی و تکاملی است؛ یعنی شهود و یقین دینی نتیجه تحول وجودی نفس‌اند، نه صرف تعالیم بیرونی. (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۵ و ص ۳۰۰)

در حکمت متعالیه، معرفت دینی بر مبنای تحول وجودی انسان تبیین می‌شود؛ تحولی که در پرتو اصالت و تشکیک وجود، اشتراک معنوی آن و حرکت جوهری نفس، به ادراک حضوری و یقینی از امر قدسی می‌انجامد.

۲-۱- منابع معرفت دینی (عقل، شهود، وحی)

ملاصدرا عقل را یکی از مهم‌ترین منابع معرفت می‌داند و آن را دارای مراتب نظری و عملی معرفی می‌کند. او معتقد است عقل توانایی درک کلیات و مفاهیم مجرد را دارد و در مراتب عالی‌تر می‌تواند به کشف حقیقت وجودی نایل شود. عقل نوری قدسی است که حقیقت موجودات را چنان که هستند درک می‌کند. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۷)

باتوجه به کارکردهای عقل، عقل نیروی ادراکی مستقلی است که با ادراک تصورات و تصدیقات حقایق را به صورت کلی می‌فهمد و آنها را به صورت جزئی در امور اخلاقی ادراک می‌کند. عقل نظری نیروی ادراکی است که انسان با آن هست‌ها و نیست‌ها را ادراک می‌کند، در مقابل عقل عملی که انسان با آن باید‌ها و نباید‌ها را ادراک می‌کند. در عقل نظری صدق و کذب اصل است و در عقل عملی خیر و شر اساسی است. بنابراین تفاوت این دو عقل در نتیجه است. (جوادی، ۱۳۸۵) عقل عملی در هماهنگی با عقل نظری کار می‌کند، عقل عملی قوانینی که توسط عقل نظری صادر شده است را دریافت می‌کند و در نسبت بامصادیق جزئی اعمال و افعال را می‌سنجد و سپس حکم به فضیلت و رذیلت بودن فعل می‌دهد. (شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۸۵)

یکی از ابتکارات مهم ملاصدرا، تلفیق عقل و شهود است. شهود در اندیشه ملاصدرا مکمل عقل است، نه بدیل آن. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵). ماهیت معرفت شهودی اتحاد و پیوستگی میان عالم و معلوم است. (ذاکری: عمادزاده، ۱۳۹۶) اگر بین عالم و معلوم اتحاد یا پیوستگی وجودی باشد و عالم و معلوم هر دو مجرد و عالم قائم به ذات باشد، علم حضوری محقق می‌شود. (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۵۴)

وحی در اندیشه ملاصدرا عالی‌ترین منبع معرفت دینی است. او وحی را نوعی «علم حضوری» می‌داند که بدون واسطه از عقل فعال یا فیض الهی به قلب نبی می‌رسد. وحی، اشراق ربانی است که در نفس قدسی پیامبر پس از تکامل آن تجلی می‌کند و کامل‌ترین مراتب علم است. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۴۴) ملاصدرا قوه قدسیه را قوه‌ای می‌داند که توسط خداوند به برخی از انسانها داده شده است. این انسانها می‌توانند مجهولات را به معلومات تبدیل کنند بدون اینکه نیاز به مقدمات داشته باشند. انسانهای معمولی با ممارست و تمرین می‌توانند به مرتبه فعلیت تام و قوه قدسیه دست یابند. انبیا و اولیای الهی انسانهایی هستند که از طریق فرایند موهبتی دارای قوه قدسیه می‌شوند، این فرایند موهبتی شامل وحی و الهام است. هنگامی که فاعل شناسا به نحوه ایجاد باور و فرایند اکتساب آن آگاهی دارد واجد وحی است و اگر فاعل شناسا به نحوه ایجاد باور و فرایند اکتساب آن آگاهی نداشته باشد واجد الهام است. این دو فرایند موجد باورهای دینی صادق هستند و افاضه‌کننده آن امری الوهی و فرشته‌ای است که خطا در آن راه ندارد. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۵۲) فاعل شناسا دارای قوه قدسیه هنگام ادراک حقایق جهان مادی می‌تواند به عالم عقول متصل شود و علوم غیبی را دریافت کند. ملاصدرا قوه قدسیه را به‌عنوان ظرفیت تجرد یافتن نفس و پذیرش انوار معقولی می‌فهمد که امکان اتصال فاعل شناسا به عالم عقول و دریافت علوم غیبی را فراهم می‌آورد. اما «حضوریت» نزد ملاصدرا بر مبنای «وضع هستی شناختی حضور معلوم در نفس» تعریف می‌شود، نه صرف فقدان واسطه. معیار «حضور بودن»، نبود واسطه نیست، بلکه «حضور وجودی معلوم در نفس» است. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۰ و ۳۳۱) ملک در حکمت متعالیه «مجرد» است و آنچه افاضه

می‌کند «نور وجودی» است، نه «صورت خیالی». حضوری بودن تابع «کیفیت دریافت» است، نه شکل افاضه. اگر نفس آماده تجرد باشد، افاضه ملک به صورت حضور عین معلوم در نفس تحقق می‌یابد. (شیرازی، ج ۷، ص ۱۲۶ و ص ۱۲۵)

بنابراین هرچند که برخی دریافت‌های غیبی ممکن است از طریق واسطه‌ای (مثل ملک) به نفس منتقل شوند، ملاصدرا می‌پذیرد که در صورت تجرد و آمادگی نفس گیرنده، آن دریافت می‌تواند علم حضوری باشد و لذا این که «چون واسطه‌ای هست پس معرفت دیگر حضوری نیست» را رد می‌کند. بنابراین هیچ ناسازگاری میان دریافت علوم غیبی از طریق قوه قدسیه و حضوری بودن معرفت در عالی‌ترین سطح وجود ندارد. حضوری بودن نه به شکل انتقال، بلکه به «نحوه حضور حقیقت در نفس» وابسته است.

ملاصدرا سه سطح از منابع معرفت دینی را می‌پذیرد: عقل برای درک کلیات و اثبات مبادی دین. شهود برای وصول حضوری به حقیقت وجود. وحی به عنوان کامل‌ترین و نهایی‌ترین منبع معرفت که مختص انبیا است. او بر هماهنگی و مکمل بودن این منابع تأکید دارد. در دیدگاه ملاصدرا عقل و وحی به منزله منابع معرفت‌اند ولی از حیث صورت معرفتی غالباً حصولی‌اند و تنها در صورت گذر نفس به مراتب عالی سلوک می‌توانند به علم حضوری تبدیل شوند. در نظام ملاصدرا وقتی عقل به نتایجی دست می‌یابد، آن نتایج در قالب مفاهیم حصولی به نفس عرضه می‌شوند مگر آنکه نفس عارف از طریق سیر خاص معنوی به مرتبه حضوری ارتقاء یابد. بنابراین «عقل صرف» گرچه می‌تواند انسان را تا مرز عین الیقین بکشانند، به خودی خود علم حضوری نیست مگر همراه با تحول وجودی نفس. وحی ممکن است نزد الوهیت «حضور معرفتی» داشته باشد (در مقام حقیقت وحی) اما برای مخاطب بشری، پذیرش وحی معمولاً از طریق قالب حصولی (تفسیر، لفظ، تصویر معانی) تحقق می‌یابد، مگر وقتی که انسان مومن با سیر سلوکی به تجربه حضوری نسبت به حقیقت وحی دست یابد که آن‌گاه همان پیام وحی به صورت علم حضوری در نفس حاضر می‌گردد. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۸ و ص ۱۰۵)

ملاصدرا میان «عقل، وحی و شهود» تمایزی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی برقرار می‌سازد، حکم او این است که علم حضوری مرتبه‌ای از معرفت است که در آن حقیقت عیناً در نفس حاضر می‌گردد و از این‌رو از حیث اقتدار یقینی و خصوصیات هستی‌شناختی متمایز از علوم حصولی است. عقل و وحی منابع مهم معرفتی‌اند، اما در قالب علم حصولی وارد می‌شوند؛ تنها در صورتی که سیر اخلاقی و وجودی، نفس را به مقام حضوری برسانند، احکام علم حضوری بر آن‌ها قابل حمل خواهد بود.

از نظر ملاصدرا میان عقل و دین هماهنگی کامل وجود دارد و ممکن نیست باهم ناسازگار باشند و حتی میان مراتب دین و وجود انسان و مراتب عقلی او هماهنگی وجود دارد. (شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۶۷)

۲-۲- مراتب معرفت و معیار صدق

ملاصدرا معیار صدق را در فلسفه‌اش بر مبنای اصالت وجود و اتحاد عاقل و معقول قرار می‌دهد. او معتقد است که در معرفت حضوری، حقیقت معلوم نزد عالم حاضر می‌شود و این حضور عین صدق است. صدق عبارت است از مطابقت علم با وجود عینی،

و این مطابقت در علم حضوری تحقق دارد، زیرا شیء به عین خود نزد عالم حاضر است. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۴) معیار صدق در معرفت حصولی مطابقت صورت ذهنی با واقع عینی اما معیار صدق در معرفت حضوری، حضور عینی معلوم نزد عالم، که عین حقیقت و عاری از خطاست (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰) علم حضوری خطاناپذیر است، در جایی که وجود علمی و وجود عینی یک چیز هستند خطایی معنا خواهد بود، ولی علم حصولی به دلیل واسطه بودن مفاهیم ذهنی می تواند دچار خطا شود و راه رفع خطا اتکای همزمان بر برهان عقلی و کشف شهودی است. (رضایی، ۱۳۸۶، ص ۹۸)

۲-۳- کارکرد معرفت حضوری در توجیه باور دینی

علم حضوری مبنایی برای معرفت شناسی و مابعدالطبیعه است و شناخت آن و تحلیل لوازم و نتایج آن می تواند به حل بسیاری از دشواری های اساسی در معرفت و در مابعدالطبیعه کمک کند. (اشکوری، ۱۳۸۷، ص ۱۵) ملاصدرا بارها تأکید می کند که علم حضوری، اصل و ریشه همه علوم است، حتی علوم حصولی بر آن مبتنی اند. باورهای دینی اگر بر علم حضوری استوار شوند، ضمانت صدق دارند و از خطاپذیری علوم حصولی مصون خواهند بود. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۴۸).

ملاصدرا تصریح می کند که علم مساوق با حضور است، وی همه ادراک ها را شهود و حضور می شمارد و علم حصولی را به لحاظ وجودی به علم حضوری بر می گرداند. (حسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹) هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است، اگر علم حضوری وجود نداشته باشد علم حصولی اعتبار ندارد. (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۰)

ملاصدرا دین را صرفاً یک مجموعه قضایا نمی داند، بلکه حقیقت دین را امری شهودی و ذوقی معرفی می کند. باورهای دینی حقیقی نه از راه استدلال صرف، بلکه از طریق علم حضوری به حقایق قدسی حاصل می شوند. (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۰۲) ملاصدرا مهمترین منبع معرفتی خود را شهود معرفی می کند تا جایی که تنها راه شناخت حقایق را شهود می داند و آنچه از استدلال بدست می آید ناچیز می شمرد (ذاکری: عمادزاده، ۱۳۹۶)

اصل «اتحاد عاقل و معقول»، کارکرد مهمی در توجیه باور دینی دارد. ملاصدرا براساس اتحاد عاقل و معقول معتقد است در معرفت، قوه مدرکه و ادراک کننده و ادراک شونده و خود ادراک سه چیز مستقل از یکدیگر نمی باشند. بر این اساس، وقتی مؤمن حقیقتی الهی را شهود می کند، آن حقیقت در وجود او حاضر می شود و عین علم اوست. بنابراین ایمان دینی به مثابه علم حضوری، توجیهی ذاتی و یقینی برای باور دینی فراهم می آورد. (شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۴۴)

این سوال مطرح می شود که آیا «علم حضوری» ملاصدرا نیاز به توجیه دارد؟ چگونه می توان ادعای شهود شخصی را به عنوان معرفت عینی معتبرسازی کرد؟ ملاصدرا «علم حضوری» را یقینی ترین مرتبه معرفت می داند و آن را بی نیاز از هرگونه توجیه می داند. علم حضوری نزد ملاصدرا نوعی اتحاد وجودی میان عالم و معلوم است؛ یعنی معلوم در مرتبه وجودی نفس حضور دارد، به همین دلیل، خطا و شک در آن راه ندارد. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۰ و ص ۳۱۵). علم حضوری از سنخ «وجود» است نه «تصویر».

بنابراین نه به استدلال نیاز دارد و نه به توجیه معرفتی. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۳). معرفت نفس به خود، مصداق علم حضوری است و این معرفت «پایه ترین علم» است. چیزی که پایه است فراتر از توجیه می باشد. بنابراین از نظر صدرا، پرسیدن «چرایی» درباره علم حضوری بی معناست، چون خود معیار دیگر معارف و بدیهی بالذات است. (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۷۸ و ص ۸۲)

ملاصدرا برای پاسخ به اینکه چگونه علم حضوری را می توان عینیت مند کرد از دو ظرفیت درونی و بیرونی علم حضوری سخن می گوید: ملاصدرا معتقد است که علم حضوری به دلیل «وحدت وجودی» میان عالم و معلوم، خود وجود و واقعیت است، نه صرفاً تجربه ذهنی. بنابراین عینیت علم حضوری نه از راه استدلال، بلکه از راه تحقق وجودی عین معلوم در نفس تضمین می شود. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۲)

ملاصدرا معیار بیرونی برای اعتبار داشتن شهود را اینگونه مطرح می کند: او شهود حقیقی را با نظام عقلی و شرعی هماهنگ می داند. اگر شهود با اصول برهانی ناسازگار باشد، اعتبار ندارد. (شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰ و ص ۱۵۵). شهودهای حقیقی پایدارند و تناقض یا زوال پذیری ندارند. ملاصدرا تجربه حضوری را در صورتی معتبر می داند که اثر «تحول وجودی» و «قرب» بر جای گذارد. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۶ و ص ۱۸۹).

بنابراین از منظر ملاصدرا، پاسخ به عینیت مند کردن علم حضوری دوگانه است: از لحاظ درونی علم حضوری به دلیل ذات وجودی خود نیاز به توجیه ندارد؛ اما از لحاظ معیارهای بیرونی (انسجام درونی، ثبات و تحول وجودی) به ویژه در عرصه معرفت دینی برای عینیت لازم است. این معیارها علم حضوری را به سطحی از عینیت منتقل می کنند؛ بی آنکه آن را به معرفت حصولی تقلیل دهند. از مجموع این نکات می توان کارکردهای اصلی علم حضوری در توجیه باور دینی را این گونه خلاصه کرد:

۱. بنیان یقینی: علم حضوری خطاناپذیر است و لذا باور دینی مبتنی بر آن، یقینی و موجه است.

این سوال مطرح می شود که اگر علم حضوری خطاناپذیر است، چگونه می توان آن را به دیگران منتقل کرد؟ ملاصدرا سه نکته را مطرح می کند: ۱. انتقال مستقیم علم حضوری غیر ممکن است. در علم حضوری، معلوم «عیناً» در نفس حاضر می شود. بنابراین این نوع معرفت نمی تواند به شکل عینی و مستقیم به نفس دیگری منتقل شود، مگر آنکه نفس دیگر نیز به مرتبه تجرد و قوه قدسیه رسیده باشد. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۵)

۲. انتقال به صورت علم حصولی یا باور قابل فهم: ملاصدرا تصریح می کند که انبیاء و اولیاء با واسطه وحی یا شریعت، علم حضوری خود را به دیگران به شکل «علم حصولی» با «آیات و نصوص» منتقل می کنند. (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲ و ص ۱۵۵) این نوع انتقال، به جای ارائه حضور مستقیم، حقیقت، آموزه ها و احکام دینی را ارائه می دهد که برای افراد عادی قابل درک است. به این ترتیب، باور دینی مردم، علم حصولی موجه است، ایمان مردم، اگر بر پایه آیات، نصوص، شریعت و آموزش پیامبر باشد، موجه

و راهنماست، حتی اگر به علم حضوری نرسند. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۴۸ و ص ۱۴۶) این باور حصولی به آن‌ها امکان می‌دهد، از موهومات و باطل پرهیز کنند و در مسیر هدایت دینی قرار گیرند

۳. سنجه باور دینی مردم: ملاصدرا معیار ایمان مردم عادی را اطاعت از شریعت و پذیرش آیات و احکام پیامبر می‌داند، نه علم حضوری به حقایق الهی. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۵ و ص ۳۱۰) انسان عادی (به دلیل محدودیت قوا و حجاب مادی)، نمی‌تواند علم حضوری کسب کند. بنابراین ایمان و باور دینی آنان حصولی اما موجه است، زیرا با رعایت نصوص شریعت و تعلیم پیامبران هدایت می‌شوند.

ملاصدرا تفاوتی روشن بین ارتباط علم حضوری و علم حصولی قائل است، اما بین این دو، ارتباط انتقالی و تدریجی وجود دارد. ملاصدرا این دو سطح معرفت را کاملاً تفکیک و پیوند می‌دهد و نشان می‌دهد که ایمان مردم چیزی بیش از «امر شخصی و محدود به اولیاء» نیست، بلکه می‌تواند هدایت‌کننده و موجه باشد. بنابراین، مشکل ظاهری «ایمان مردم ناقص و موهوم است» با معیارهای ملاصدرا حل می‌شود، زیرا علم حضوری پیامبر و علم حصولی مردم دو سطح مکمل و منطبق با هدف هدایت دینی هستند.

علم حضوری پیامبر → افاضه وجودی → آموزش و نصوص → باور حصولی مردم

در چارچوب معرفت‌شناسی صدرا، مسئله نسبت میان باور دینی عامه و علم حضوری نبی یکی از نقاط اتصال معرفت و عقلانیت دینی است. در حکمت متعالیه، وحی نبوی ذیل مقوله‌ی علم حضوری شهودی قرار می‌گیرد، نه علم حصولی. نبی، حقیقت وحی را بی‌واسطه‌ی صورت ذهنی و از سنخ حضور معلوم نزد عالم ادراک می‌کند. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۴۲) نفس نبی با معارف و حیانی متحد گشته و به علم حضوری آنها را اخذ می‌کند. دستگاه ادراکی پیامبر با هر سه عالم (عقل، مثال، طبیعت) پیوند خورده و معارف مربوط به هر ساحت از ساحت هستی را با لایه و مرتبه‌ای از دستگاه ادراکی خود که با آن ساحت متناسب و مرتبط است اخذ کند. (ارشاد ریاحی: رهبری، ۱۳۹۵)

بنابراین علم حضوری نبی ذاتی‌الصدق است، برای خود نبی، نیازمند دلیل بیرونی نیست و از سنخ یقین وجودی است. در مقابل، باور دینی مردم، حصولی، مفهومی و واسطه‌دار است و متکی بر گزارش وحی و از سنخ «علم بالخبر» است، نه «علم بالحضور». ملاصدرا تصریح می‌کند که اکثریت انسان‌ها به دلیل ضعف مرتبه وجودی نفس، امکان وصول به علم حضوری و حیانی را ندارند. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۷)

مسئله اصلی این است موجه بودن باور دینی مردم به علم حضوری نبی چگونه است؟ اگر علم حضوری نبی فقط برای خود او موجه است، و مردم به آن علم دسترسی ندارند، پس باور دینی مردم چگونه و به چه ملاکی موجه می‌شود؟

در حکمت متعالیه، چهار ملاک برای موجه بودن باور دینی عامه به نبی صادق وجود دارد که مجموع آن‌ها باور دینی مردم را موجه می‌کند.

ملاک اول: شواهد وجودی و اخلاقی نبی. ملاصدرا بر صدق وجودی تأکید می‌کند، نه صرف صدق گفتاری. نبی صادق دارای تزکیه نفس، زهد غیرتصنعی، انسجام گفتار و کردار و تحول وجودی پایدار است. نبی کاذب ممکن است ادعا کند اما فاقد انسجام وجودی پایدار است. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۹۸)

ملاک دوم: اعجاز به مثابه صدق حضوری. در دیدگاه ملاصدرا، معجزه صرفاً خرق عادت نیست، بلکه تجلی قدرت نفس متصل به عقل فعال و ظهور تصرف وجودی است. نبی کاذب یا فاقد معجزه حقیقی است یا دچار تناقض، زوال و ناپایداری در ادعا می‌شود. (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۳۶۵)

ملاک سوم: انسجام محتوای وحی با فطرت و عقل کلی. وحی صادق، با عقل سلیم و فطرت وجودی انسان ناسازگار نیست، هرچند فراتر از عقل نظری باشد. نبی کاذب معمولاً گزاره‌هایی متناقض با فطرت اخلاقی یا تصویری فروکاهنده از حقیقت الهی ارائه می‌دهد. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۸)

ملاک چهارم: تأثیر وجودی وحی در مخاطبان. صدق وحی در ثمره وجودی آن نیز آشکار می‌شود، وحی صادق، اخلاق و معنا می‌آفریند و همچنین نظم وجودی ایجاد می‌کند. (شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۷۲)

۲. فراروی از استدلال صرف: باورهای دینی نه از طریق استدلال، بلکه با شهود حضوری به خداوند او توجیه می‌شوند.

۳. ارتباط وجودی با خداوند: در تجربه حضوری، خداوند نزد مؤمن حاضر می‌شود؛ این حضور خود توجیه کافی برای باور دینی است.

۴. پاسخ به شکاکیت: در برابر شکاکیت معرفتی، ملاصدرا با تکیه بر علم حضوری نشان می‌دهد که اساس باور دینی بر حقیقتی استوار است که جای هیچ شک و خطایی در آن نیست.

۳- مبانی معرفت دینی نزد پلانتینگا

پلانتینگا در معرفت‌شناسی عام خویش یک فیلسوف برون‌گرا با گرایش وثاقت‌گرایی است. براین اساس به جایگاه فرایند موثق و قابل اعتماد در توجیه باور اهتمام دارد و معتقد است زمانی یک باور موجه می‌شود که از فرایندهای قابل اعتماد بدست آمده باشد. او در همین راستا بحث کارکرد مناسب قوه معرفتی را مطرح می‌کند و معتقد است فرایند معتبر و موثق فرآیندی است که در آن قوه معرفتی مربوط به آن فرایند کارکرد مناسبی داشته باشد و کارکرد مناسب قوه معرفتی را نیز با چهار شرط مطرح می‌کند:

الف) قوای معرفتی عملکرد صحیحی داشته باشند.

ب) قوای معرفتی در محیط مناسب خویش فعالیت کرده باشند.

ج) قوه معرفتی مطابق با برنامه‌ای که برای آن طرح ریزی شده فعالیت نموده باشد.

د) قوه معرفتی متناسب با اهدافی که برای آن در نظر گرفته شده فعالیت نموده باشد.

اگر قوه معرفتی در فعالیت خویش این سه نکته برایش از سوی فاعل شناسا رعایت شده باشد، واجد کارکرد صحیح خواهد شد و بدین ترتیب فرایند معرفتی حاصل از کارکرد این قوه نیز موثق و قابل اعتماد خواهد بود و نتایج بدست آمده از آن معتبر تلقی خواهد شد. او با این مبانی بیان شده در معرفت شناسی عام، وارد بحث معرفت شناسی دینی می‌شود و نظریه حس الوهی را بعنوان قوه معتبر در وصول به معرفت دینی قابل قبول و معتبر مطرح می‌کند. پلاتینگا اعتقاد دارد انسان‌ها دارای حس خداشناسی هستند، کار این قوه تولید باور دینی است. چنانچه فاعل شناسا در وضعیت مناسب مانند مطالعه کتاب مقدس یا مواجهه با برخی پدیده‌های جهان، یا تحریک درونی روح القدس به وی دست دهد، حس خداشناسی به کار می‌افتد و باور دینی تولید می‌کند. وضعیت مناسب و کارکرد صحیح حس الوهی باعث تجربه دینی می‌شود. فرایند مودی به صدق در معرفت دینی پلاتینگا نه صرفاً بر صادق بودن باور، بلکه بر عملکرد حس خداشناسی، به شرط عمل صحیح و محیط مناسب، می‌تواند باور دینی را به سطح معرفت موجه و تضمین شده برساند.

۳-۱- نقد مبنای کلاسیک

قدیمی‌ترین دیدگاه در باب ساختار توجیه، نظریه مبنای کلاسیک است و فیلسوفانی، از جمله افلاطون، ارسطو، توماس آکویناس تا پیش از دوران معاصر به آن قائل بودند. بر طبق آن، باورهای موجه ما در دو دسته باورهای پایه و غیرپایه قرار می‌گیرد. باور پایه باوری است که توجیه خود را از باور دیگری اخذ نکرده باشد و باور غیرپایه باوری که توجیه خود را از باور یا باورهای دیگر اخذ کرده باشد و درنهایت به باور یا باورهای پایه پایان می‌یابد. (کشفی، ۱۳۸۳) مبنای کلاسیک باورهای پایه را به دو دسته باورهای بدیهی و باورهای مربوط به ادراک حسی دسته‌بندی می‌کردند. مبنای کلاسیک به وجود باورهای پایه و منتهی شدن هر سلسله توجیه به باورهای پایه قائل هستند. بهترین تبیین آنها مبتنی بر این امر است که باوری پایه است که خطاناپذیر باشد و همچنین توجیه باورهای غیرپایه از طریق استنتاج باورهای پایه انجام گیرد. (پلاتینگا، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰)

به اعتقاد پلاتینگا، معیار مبنای کلاسیک برای توجیه باورها ناکافی است. او در نقد این دیدگاه نشان می‌دهد که دایره باورهای پایه بسیار وسیع‌تر از آن چیزی است که مبنای کلاسیک می‌پنداشتند. بر اساس دیدگاه او، باورهای ناظر به خود، باورهای مبتنی بر حافظه، باورهای مربوط به دیگر اشخاص، باورهای مبتنی بر ادراک حسی، باورهای پیشینی و حتی باورهای استقرایی، در صورتی که واجد ضمانت باشند، می‌توانند «علم» تلقی شوند. (Plantinga, 1993, p 24)

پلاتینگا در نقد مبنای کلاسیک دو اشکال اساسی مطرح می‌کند:

الف) پلاتینگا نخست به مشکل خودارجاعی در معیار مبنایابی کلاسیک اشاره می‌کند. به گفته او، اگر معیارهای مبنایان را بر خود این معیار تطبیق دهیم، روشن می‌شود که این معیار «موجّه» نیست؛ زیرا نه بدیهی اولی است، نه بدیهی حسی، و نه خطاناپذیر. برخی ممکن است ادعا کنند که شواهد شهودی برای بدیهی بودن آن وجود دارد؛ اما پلاتینگا معتقد است این شواهد به اندازه‌ای نیستند که آن را در ردیف قضایای بدیهی قرار دهند. یک قضیه تنها زمانی بدیهی اولی شمرده می‌شود که فردی با دستگاه معرفتی سالم، صرفاً با فهم آن به صدق آن اذعان کند؛ در حالی که معیار مبنایان کلاسیک چنین وضعیتی ندارد. ممکن است کسی این معیار را بفهمد اما همچنان به صدق آن قائل نشود. افزون بر این، اگر بنا باشد این معیار بر پایه اصول خود توجیه شود، باید از طریق قیاس، استقرا یا بهترین تبیین موجود، استدلالی در تأیید آن ارائه شود. پلاتینگا تصریح می‌کند که مبنایان کلاسیک هرگز چنین استدلالی ارائه نکرده‌اند. بنابراین، آنان در پذیرش معیار خود به وظیفه معرفتی خویش پایبند نبوده‌اند. (Plantinga, 2000, pp 76-77)

ب) از آنجا که مبنایابی کلاسیک باورهای پایه را تنها در گزاره‌های بدیهی اعم از عقلی و حسی و خطاناپذیر محدود می‌کند، نتیجه آن است که بسیاری از باورهایی که به صورت پایه پذیرفته‌ایم، از اعتبار ساقط می‌شوند. باورهای مربوط به حوادث گذشته، یا باورهایی که درباره دیگر اشخاص داریم، نه بدیهی‌اند، نه خطاناپذیر، و نه از طریق استدلال و برهان اثبات شده‌اند؛ با این حال، آنها را کاملاً معقول و پایه می‌دانیم. بنابراین، باید این باورهای طبیعی خود را کنار بگذاریم و پذیرش آنها را خلاف وظیفه معرفتی خود تلقی کنیم، یا باید معیار سخت‌گیرانه مبنایابی کلاسیک را بپذیریم. (Plantinga, 1983, p8)

این تحلیل پلاتینگا پرده از ویژگی مهمی در «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» برمی‌دارد: نوعی مبنایابی تعدیل‌شده. پلاتینگا همچنان در زمره مبنایان قرار می‌گیرد، اما در معیار تشخیص «باورهای واقعاً پایه» با مبنایان کلاسیک اختلاف دارد. مخالفت اصلی او با این گروه در این نکته است که آنان باور به خداوند را جزو باورهای واقعاً پایه نمی‌شمارند، در حالی که پلاتینگا این باور را واقعاً پایه و موجّه می‌داند. (عظیمی دخت شورکی، ۱۳۹۴، ص ۴۲)

۳-۲- نظریه کارکرد صحیح و ضمانت

معرفت‌شناسی پلاتینگا در قالب نظریه تضمین و در پاسخ به اعتراضات گتیه مطرح شد. پلاتینگا از نظریه‌های رایج درباره معرفت از باور صادق موجه به ضمانت‌بخش بودن معرفت اشاره می‌کند. او تضمین را جایگزین توجیه می‌کند و با رویکردی برون‌گرایانه از مسئله «توجیه» به «تضمین» تغییر عقیده می‌دهد و معرفت را «باور صادق تضمین‌شده» می‌داند. پلاتینگا برای تبیین تضمین، از ساختار معرفتی خود شخص شروع می‌کند. او با طرح نظریه کارکرد صحیح، راه وصول به باورهای صادق را ارائه می‌دهد و توجه خود را به قوای معرفتی و ویژگی‌های فاعل شناسا معطوف می‌کند. این مؤلفه‌ها اگرچه بیرون از ساختار معرفت هستند، در تولید باور صادق مؤثرند. از دیدگاه پلاتینگا، ضمانت یک باور با چهار شرط محقق می‌شود: صحت عمل قوای معرفتی، صحت کار، محیط مناسب، داشتن هدف و برنامه. قوای معرفتی ما عملکرد صحیحی داشته باشند؛ همچنین در محیط معرفتی که برای آن محیط، طرح‌ریزی

شده‌اند، دارای کارکرد صحیحی باشند و این طراحی، طراحی صحیح و نیکویی باشد؛ به‌طوری که احتمال صدق باورهای تولیدشده به وسیلهٔ این قوا، در حد بالایی باشد. (Plantinga, 1997, p 384)

او پس از این شروط چهارگانه، درصدد نشان دادن ضمانت در ساختار معرفتی انسانها است تا بتواند آن را با کارکرد صحیح تبیین کند. پلانتینگا بعد از شرایط ضمانت به اطلاق نظریه کارکرد صحیح برجسته‌های مختلف حیات معرفتی می‌پردازد. از نظر او باورهای ناظر به خودمان، باورهای مبتنی برحافظه، باورهای ناظر به اشخاص دیگر، باورهای مبتنی برادراک حسی، باورهای پیشینی و باورهای مبتنی براستقراء در صورتی که دارای ضمانت باشند، علم تلقی می‌شوند. (Plantinga, 1993, p 139)

۳-۳- نقش حس خداشناسی در باور به خدا

از دیدگاه پلانتینگا، ما انسان‌ها یک قوهٔ شناختی (حس الوهی) داریم که در شرایط مختلف، باورهایی دربارهٔ خدا در ما ایجاد می‌کند. از نظر پلانتینگا، «حس الوهی» که از دیدگاه آکویناس - کالون الهام گرفته است، می‌تواند امکان تضمین باور به خدا را تبیین کند. او بر اساس این الگو، «حس خداشناسی» را در انسان مطرح می‌کند؛ حسی که توانایی تولید باورهایی با شاخصه‌های زیر را دارد:

الف) حس خداشناسی، باور به خداوند را «باوری پایه» می‌داند. احکامی که از حس الوهی صادر می‌شوند، احکامی پایه هستند و از راه استدلال و استنتاج نظری به‌دست نمی‌آیند. بر اساس این دیدگاه، انسان هنگام مواجهه با آسمان شب یا چشم‌انداز کوهستان، به‌صورت آنی و غیراستنتاجی باور به خدا در درونش پدیدار می‌شود. (Plantinga, 1983, p80) به عبارت دیگر، شخص ابتدا به آسمان نگاه نمی‌کند تا نتیجه بگیرد که «باید خدایی وجود داشته باشد» و سپس به خدا ایمان بیاورد؛ بلکه معرفت به خداوند از راهی فوری و غیر استدلالی حاصل می‌شود. (Plantinga, 2015, p46)

ب) حس خداشناسی باور به خدا را «واقعاً پایه» تلقی می‌کند؛ به این معنا که فرد در اعتقاد ورزیدن به چنین باوری هیچ وظیفه معرفتی را نقض نمی‌کند. این باور در «وضعیت معرفتی مناسب» شکل می‌گیرد و مطابق با طرحی است که خداوند در وجود انسان نهاده است. (Plantinga, 1999, pp 248-249) از دیدگاه پلانتینگا تنها در صورتی می‌توان به قوای معرفتی باور داشت که خدا باور باشیم، چرا که خداوند انسان را به صورت خویش آفریده است و مهمترین تشابه انسان به خداوند، توانایی کسب معرفت است. (Plantinga, 2011, p177)

ج) گناه سبب تضعیف و اخلال در کارکرد حس خداشناسی می‌شود. پلانتینگا تأکید می‌کند که این حس به‌سبب زندگی در وضعیت گناه‌آلود، تضعیف شده و به سطحی نازل از عملکرد فروکاسته می‌شود؛ به گونه‌ای که ممکن است توانایی آن در تولید باورهای ناظر به خداوند کاهش یابد یا حتی زوال یابد.

د) پلانتینگا پس از بیان ویژگی‌های حس خداشناسی، به نقش «الهام و تحریک روح القدس» در شکل‌گیری باور دینی اشاره می‌کند. از نظر او، گناه انگیزه‌ها و محرک‌های حس الوهی را خاموش می‌کند، اما راه‌هایی از این وضعیت، بازگشت لطف الهی و مشارکت خداوند در وجود انسان از طریق تحریک درونی روح القدس است. روح القدس به گونه‌ای عمل می‌کند که فرد مؤمن بتواند شکوه و زیبایی پیام انجیل را «ادراک» کند؛ و همین ادراک، زمینه شکل‌گیری باوری است مبنی بر اینکه این تعالیم از سوی خداوند آمده‌اند. این نوع باور، مشابه شیوه‌ای پدید می‌آید که حس الوهی عمل می‌کند؛ زیرا با شنیدن یا خواندن کتاب مقدس، این باور در فرد ایجاد می‌شود که آنچه ادراک می‌کند، حقیقت دارد و تعالیم خداوند است. «تحریک درونی روح القدس» نوع خاصی از ابزار شناختی و فرایند باورساز است. این فرایند، نوعی شناخت فطری ابتدایی از خداوند نیست؛ بلکه پاسخی ویژه از سوی خداوند به وضعیت گناه‌آلود انسان محسوب می‌شود. اگر حس خداشناسی در وضعیت مناسب مانند قرار گرفتن در دل طبیعت و مشاهده زیبایی‌های آن فعلیت یابد، به کار افتاده و باور دینی تولید می‌کند. اما در مواردی که این قوه به سبب گناه خاموش شده است، «تحریک درونی روح القدس» می‌تواند آن را دوباره فعال سازد و موجب تولید باور دینی پایه شود.

بر این اساس، حس خداشناسی در دو فرایند در ایجاد باور دینی نقش دارد:

الف) کارکرد صحیح حس خداشناسی در وضعیت‌های مناسب.

ب) فعال‌سازی حس بالقوه خاموش‌شده از طریق تحریک درونی روح القدس. (Plantinga, 1999, p 304)

پلانتینگا حس الوهی را یک «قوه شناختی پایه» می‌داند که در شرایط مناسب (دیدن زیبایی‌های طبیعت و...) بدون استدلال، باور به خدا را تولید می‌کند. پلانتینگا تصریح می‌کند که همه انسان‌ها از ابتدا به صورت بالفعل تجربه خداشناسی ندارند، بلکه تحت شرایطی این قوه به کار می‌افتد و فعال می‌شود. (پلانتینگا، ۱۳۷۴، ص ۶۱) اگر این حس در شرایط مطلوب فعال شود، به طور طبیعی باور به خدا را تولید می‌کند. پلانتینگا سه علت اصلی برای «از کار افتادن» حس خداشناسی ارائه می‌کند. این نظریه، او را از سطح ادعا فراتر می‌برد و وارد تحلیل انسان‌شناختی، روان‌شناختی و الهیاتی می‌کند. از نظر پلانتینگا، حس خداشناسی بر اثر گناه تضعیف می‌شود و دچار کارکرد نامناسب می‌شود. او گناه را موجب اختلالات معرفتی می‌داند. (Plantinga, 1993, p 207) عامل دوم محیط فرهنگی و تربیتی نامناسب است که می‌تواند این قوه را «خاموش» یا «تحریف» کنند. پلانتینگا تصریح می‌کند که حس خداشناسی تنها در «شرایط مناسب» فعال می‌شود. (Plantinga, 2000, p 178) پلانتینگا بیان می‌کند که انسان می‌تواند دچار بیماری معرفتی شود. این اختلال شبیه حالتی است که فرد توانایی تجربه زیبایی هنری یا اخلاقی را از دست می‌دهد. (Plantinga, 2000, p 210)

اختلال‌های روان‌شناختی، فرهنگی و گناه باعث می‌شوند برخی افراد هیچ باور دینی محسوس نداشته باشند، اما این امر نظریه حس خداشناسی را نقض نمی‌کند؛ بلکه بر ضرورت «شرایط مناسب» تأکید دارد.

این سوال مطرح می شود که نظریه «حس خداشناسی» پلانتینگا با مسئله «تکثر ادیان» و تجارب دینی متعارض چه می کند؟ آیا صرف کارکرد صحیح یک قوه، ضامن صدق باورهای تولیدشده توسط آن است؟

پلانتینگا می گوید تفاوت میان ادیان ناشی از اختلافات عملکردی حس خداشناسی و تأثیرات محیطی است، نه نقص در اصل این قوه. پلانتینگا صریحاً می پذیرد که پیروان ادیان دیگر نیز ممکن است «باورهای دینی موجه» داشته باشند. اما این بدین معنا نیست که همه ادیان صحیح اند. پلانتینگا بر انحصارگرایی معرفتی مسیحی باقی می ماند. (Plantinga, 2000, pp 313-314) او اختلاف میان ادیان را دلیلی بر تناقض آمیز بودن کثرت گرایی و حقانیت انحصارگرایی می داند. باورهای انحصار گرا توسط قوای مولد معرفتی و در وضع و محیط مناسب تولید می شوند. این قوای معرفتی اگر بر اثر گناه کارکرد خود را از دست ندهند، باورهای صادق درباره خدا تولید می کنند که دارای شرایط تضمین هستند و این انتقادی که باور انحصارگرا فاقد تضمین لازم است منتفی می شود. (یزدانی: جهان مهر، ۱۳۹۲) پلانتینگا می گوید ریشه اختلاف ادیان ناشی از تاثیرگناه بر حس خداشناسی است. از دیدگاه او، حس خداشناسی سالم یک خروجی دارد: خداشناسی توحیدی - مسیحی و ادیان متعارض، خروجی «غیربهبه» یک قوه شناختی خراب شده اند. (Plantinga, 2000, pp 205-210)

پلانتینگا با ارجاع به «اختلال عملکرد قوا» تکثر ادیان را تبیین می کند، او نمی تواند معیار روشنی برای تشخیص کارکرد سالم از ناسالم حس خداشناسی ارائه دهد، این مسئله موجب انحصارگرایی معرفتی او می شود. او تجارب دینی متعارض را نتیجه گناه معرفتی، فرهنگ، یا شرایط نامناسب محیطی تلقی می کند، اما تجارب دینی متعارض را نمی توان صرفاً به اختلال قوای معرفتی نسبت داد.

در نظریه ضمانت پلانتینگا اگر چهار شرط ضمانت برقرار باشد، در این صورت باور تولیدشده، دارای ضمانت و بسیار محتمل الصدق است. پلانتینگا می پذیرد تضمین به معنای «صادق بودن در همه حالات ممکن» نیست؛ بلکه تضمین یعنی باور با احتمال قوی صادق می باشد. او می گوید: عملکرد صحیح، معیار صدق مطلق نیست، بلکه شرط موجه بودن معرفتی است. کارکرد صحیح قوه، صدق را تضمین نمی کند، اما به لحاظ معرفتی ما را مجاز می کند باوری را علم بدانیم. (Plantinga, 1993, pp 200-203)

کارکرد صحیح، صدق مطلق نیست، اما پلانتینگا می گوید حس خداشناسی سالم، باور صادق تولید می کند. چون باورها صادق اند، پس حس خداشناسی سالم است. پلانتینگا نمی تواند معیار روشنی برای تشخیص کارکرد سالم از ناسالم ارائه دهد. این مسئله موجب دور در استدلال می شود.

۳-۴- جایگاه حس خداشناسی در تجربه دینی

پلانتینگا نشان می دهد که باورهای حسی و باورهای حاصل از «حس الوهی» هر دو از ویژگی اساسی باورهای «واقعاً پایه» برخوردارند. باور حسی زمانی واقعاً پایه است که بر تجربه مستقیم حسی فرد استوار باشد؛ به همین قیاس، باور دینی نیز در صورتی واقعاً پایه به شمار می آید که متکی بر تجربه دینی در وضعیت های معرفتی مناسب باشد. به نظر پلانتینگا، در باورهای حسی، آنچه را

تجربه کرده‌ایم، توصیف می‌کنیم؛ اما در باورهای دینی، آنچه در تجربه پدیدار می‌شود، مستقیماً محتوای باور را شکل نمی‌دهد. در اینجا، باور دینی ناظر به تجربه‌ای است که از مشاهده طبیعت یا مواجهه درونی، به نحو غیر استنتاجی، به شکل باور به خدا در ما پدید می‌آید. به تعبیر دیگر، در تجربه حسی، باورهای حسی برخاسته از عین واقع خارجی هستند، اما در تجربه دینی، باورهای دینی برخاسته از احساس فاعل شناسا هستند؛ احساسی که با واقعیت خارجی (وجود خدا) انطباق دارد. (عظیمی‌دخت شورکی، ۱۳۹۴، ص ۲۸۹)

بر اساس تبیین پلاتینگا، وجود خداوند بهترین توضیح برای تجربه دینی است. در نظریه «حسّ خداشناسی»، فرد تجربه‌هایی از خداوند به دست می‌آورد که برخاسته از استدلال درباره وجود خدا نیستند؛ بلکه باور به خداوند به صورت آنی و بدون فرایند استنتاجی در ذهن پدیدار می‌شود. (Plantinga, 2000, p 326) بنابراین، فعالیت حس خداشناسی و قرار گرفتن در وضعیت‌های مناسب همان چیزی است که وقوع تجربه دینی را ممکن ساخته و علت شکل‌گیری باورهای خداشناختی در ما به شمار می‌آید. (شیروانی، ۱۳۹۱)

از دیدگاه پلاتینگا حس خداشناسی در شرایط مناسب، باور به خدا را به صورت باور پایه تولید می‌کند. او تصریح می‌کند که نظام‌های الهیاتی غیرمسیحی، از خروجی «ناکارآمد یا مختل» حس خداشناسی حاصل شده‌اند. از این منظر آیا نظام الهیاتی ملاصدرا نشانه اختلال معرفتی تلقی می‌شود، بنابراین چگونه تلفیق آن با دیدگاه ملاصدرا ممکن است؟

پلاتینگا دو ادعا را مطرح می‌کند: ادعای معرفت‌شناختی که باور دینی می‌تواند بدون استدلال، موجه و تضمین‌شده باشد و ادعای الهیاتی که باور صحیح، باور مسیحی است. پلاتینگا از حیث الهیاتی، خروجی حس خداشناسی را مسیحی می‌داند، اما از حیث معرفت‌شناختی چنین انحصاری را اثبات نمی‌کند. پلاتینگا اذعان می‌کند که ساختار معرفتی حس خداشناسی قابل تعمیم است. اما محتوای مسیحی آن، شرط الهیاتی است نه شرط معرفت‌شناختی، (Plantinga, 2000, p. 181).

ملاصدرا معتقد است خداشناسی وجودی و حضوری است. انسان در مرتبه‌ای از تشکیک وجود، به نحو حضوری به مبدأ هستی متصل است. در این چارچوب آنچه پلاتینگا حس خداشناسی می‌نامد، در فلسفه صدرایی نحوه‌ای از وجود نفس و شدت وجودی آن است، در ملاصدرا گناه از حجاب وضعف وجودی نفس است، در پلاتینگا گناه باعث آسیب زدن به حس خداشناسی و اختلال در کارکرد قوه می‌شود. تعارض میان ملاصدرا و پلاتینگا، تعارض معرفت‌شناختی نیست، بلکه تعارض الهیاتی و تفسیری است. با تفکیک سطح «ساختار توجیه» از «محتوای الهیاتی»، می‌توان نشان داد که علم حضوری صدرایی نه رقیب، بلکه تعمیق هستی‌شناختی حس خداشناسی است.

۴- تحلیل تطبیقی: ایجاد گفتگو میان دو دیدگاه

ملاصدرا و پلاتینگا هردو با مبانی فلسفی متفاوت، معیارهایی برای معرفت دینی عرضه می‌کنند. ملاصدرا معرفت دینی را در هستی‌شناسی وحدت وجود و علم حضوری می‌فهمد، پلاتینگا، شرط «کارکرد صحیح قوای معرفتی در محیط مناسب» را معیار عقلانیت باور دینی قرار می‌دهد. مقصود این تحلیل فراهم آوردن پایه‌ای برای گفت‌وگوی نظری و انتقادی است.

برای ایجاد گفت‌وگو میان دو دیدگاه ادعاها و پاسخ‌های مرتبط هردو دیدگاه را بیان می‌کنیم:

۱. ادعای ملاصدرا: علم حضوری و اتحاد وجودی بنیاد معرفت دینی است. پاسخ پلاتینگا: اگر معرفت حقیقی صرفاً وجودی باشد، چگونه می‌توان عملکرد آن را بین افراد مختلف سنجید؟ اینجاست که معیارهای عملکرد صحیح وارد می‌شوند.

۲. ادعای پلاتینگا: باور دینی می‌تواند بدون استدلال قیاسی عقلانی باشد اگر محصول کارکرد صحیح قوای معرفتی در محیط مناسب باشد. پاسخ ملاصدرا: این توجیه کارکردی نمی‌تواند عمق تجربه شهودی و تحقق وجودی معرفت دینی را توصیف کند. تجربه اتحاد و علم حضوری دلالت‌های وجودی دارد که فراتر از فهم کارکرد صحیح است.

اکنون به نقد درونی هر دیدگاه از منظر دیدگاه دیگر می‌پردازیم:

نقد پلاتینگا از منظر ملاصدرا: مدل پلاتینگا چون بر عملکرد صحیح تکیه دارد، اگر معرفت دینی صرفاً تابع عملکرد سازوکارها باشد، مولفه‌های متافیزیکی که در معرفت دینی هست، نادیده گرفته می‌شود.

نقد ملاصدرا از منظر پلاتینگا: تجربه شهودی ملاصدرا منحصر به ذهن فرد است، ملاصدرا نیاز دارد سازوکاری برای ارتباط تجربه شهودی با معیارهای عقلانی عمومی ارائه دهد.

حال این سوال مطرح می‌شود که آیا «تضمین» پلاتینگا می‌تواند «یقین» مورد ادعای ملاصدرا در علم حضوری را تأمین کند؟ پرسش از نسبت میان «تضمین» در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و «یقین» در علم حضوری ملاصدرا، ناظر به دو الگوی کاملاً متفاوت از منشأ، ساختار و معیارهای معرفت است. یقین حضوری به معنای «بی‌واسطگی» و «خطاناپذیری ذاتی» است، زیرا معلوم در مرتبه وجودی نفس تحقق می‌یابد پلاتینگا حتی در بهترین حالت تضمین، معرفت خطاپذیر را می‌پذیرد و صرفاً می‌کوشد نشان دهد که باورهای دینی همچون اعتقاد به وجود خدا می‌توانند «موجه، تضمین‌شده و عقلانی» باشند. بنابراین، تضمین پلاتینگا از حیث ساختار، هرگز قصد ارائه «معرفت خطاناپذیر» ندارد. در نتیجه، تضمین پلاتینگا از سنخ کارکرد معرفتی است، اما یقین صدرا از سنخ وجودی؛ این دو سنخ معرفت از نظر مبنا قابل تقلیل به یکدیگر نیستند. با توجه به تفاوت‌های بنیادی در مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی باید گفت تضمین پلاتینگا نمی‌تواند «یقین» مورد ادعای ملاصدرا در علم حضوری را تأمین کند.

ملاصدرا و پلاتینگا هر دو به توجیه معرفت دینی می‌پردازند، اما از دو مبنای کاملاً متفاوت شروع می‌کنند. این تفاوت متافیزیکی پیامدهای عمیقی برای توجیه، معیار صدق و ساختار معرفت دینی دارد.

نسبت معرفت دینی و ساختار واقعیت: در ملاصدرا، معرفت دینی مستقیماً درون ساختار هستی جای می‌گیرد. از آنجا که وجود اصیل و دارای مراتب تشکیکی است، معرفت نیز مرتبه‌ای از وجود محسوب می‌شود. پیامد متافیزیکی این دیدگاه آن است که صدق معرفت دینی وابسته به نحوه تحقق وجودی نفس است، نه صرفاً به انطباق گزاره با واقع. در پلاتینگا، معرفت دینی در چارچوب متافیزیک الهیاتی مبتنی بر طراحی الهی فهم می‌شود. در اینجا معرفت دینی درون ساختار وجودی نفس تکوین نمی‌یابد، بلکه نتیجه کارکرد صحیح قوای شناختی است.

پیامدهای انسان‌شناختی: در حکمت متعالیه، انسان موجودی سیال و در حال اشتداد وجودی است. معرفت دینی نتیجه حرکت جوهری نفس و ارتقای مرتبه وجودی اوست. در پلاتینگا، انسان فاعل معرفتی است با ساختاری ثابت؛ تفاوت‌ها به شرایط محیط معرفتی و سلامت قوای شناختی باز می‌گردد. پیامد متافیزیکی این دیدگاه، غیرووجودی بودن تفاوت مراتب معرفت است.

نقش خداوند در تحقق معرفت دینی: در ملاصدرا، معرفت دینی دارای ریشه وجودشناختی مستقیم در فیض الهی است، اما در پلاتینگا خداوند طراح نظام شناختی انسان است، نه لزوماً فاعل مستقیم تحقق هر باور دینی خاص. این امر نوعی فاصله متافیزیکی میان خدا و محتوای باور دینی ایجاد می‌کند.

پیامد برای توجیه و معرفت دینی: در ملاصدرا معرفت دینی، اتحاد وجودی میان نفس و معلوم است. معلوم در مرتبه وجودی نفس تحقق می‌یابد، نه به عنوان بازنمایی ذهنی. یقین در این حالت خطاناپذیر و بی‌واسطه است. توجیه معرفت دینی، دیگر مبتنی بر استدلال یا تحلیل برهانی نیست. علم حضوری درونی و بی‌واسطه، مبنای عقلانیت و صدق است. بنابراین، معرفت دینی در نظام صدرا خودتوجیه است. پلاتینگا توجیه معرفت دینی را در قالب نظریه عملکرد صحیح مطرح می‌کند. توجیه معرفت دینی، فرایندی کارکردی و نسبی است؛ امکان شکست یا نقصان وجود دارد، حتی اگر قوه به طور طراحی شده وجود داشته باشد؛ بنابراین معرفت دینی بی‌نیاز از محیط و طراحی صحیح نیست و نیازمند شرایط تحقق عملی است.

اختلاف ملاصدرا و پلاتینگا در معرفت دینی، اختلافی در سطح بنیادین است. یکی معرفت دینی را «تحقق وجودی حقیقت در نفس» می‌داند و دیگری «باور صادق تضمین‌شده در چارچوب طراحی الهی». در ملاصدرا، معرفت دینی «وجودی شدن حقیقت» است؛ در پلاتینگا، «درست کارکردن یک سازوکار معرفتی».

این سوال مطرح می‌شود که در توجیه معرفت دینی اگر حق با ملاصدرا باشد چه اشکالی بر پلاتینگا وارد است؟ اگر علم حضوری ملاصدرا درست باشد، صدق و توجیه ذاتی است و هیچ وابستگی به عملکرد صحیح ندارد، یعنی دیدگاه پلاتینگا صرفاً مبتنی بر

شرایط مادی و روان‌شناختی است و نمی‌تواند «یقین‌خطاناپذیر» ارائه دهد. پلاتینگا تنها می‌تواند عقلانیت و موجه بودن باورهای دینی را توضیح دهد، اما اتحاد وجودی با معلوم را نمی‌تواند توجیه کند.

حال اگر حق با پلاتینگا باشد چه اشکالی بر ملاصدرا وارد است؟ اگر صدق و توجیه معرفت دینی تابع کارکرد صحیح قوا باشد، یقین مطلق علم حضوری غیرقابل تحقق است. پس ملاصدرا که ادعا می‌کند علم حضوری خطاناپذیر است، در جهان واقعی قابل اثبات نیست. علم حضوری در ملاصدرا، تجربه‌ای بی‌واسطه است و در قابلیت انتقال محدودیت دارد. اگر کارکرد صحیح مبنای توجیه باشد، می‌توان معرفت موجه را حتی بدون اتحاد وجودی هم تجربه کرد.

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که تفاوت متافیزیکی در معرفت‌شناسی، تعیین‌کننده امکان توجیه معرفت دینی است. این دو رویکرد منطقاً قابل جمع نیستند؛ اگر یکی درست باشد، دیگری با نقصان مواجه می‌شود. این مقایسه، امکان ایجاد الگوی ترکیبی برای نظریه‌های معرفت دینی را فراهم می‌کند.

با توجه به نکات فوق، می‌توان مدلی پیشنهاد کرد که نقاط قوت هر دو را ترکیب کند:

۱. پایه هستی‌شناختی از ملاصدرا گرفته می‌شود یعنی قبول اینکه معرفت دینی می‌تواند وجودی و متافیزیکی باشد.
۲. معیارهای کارکردی از پلاتینگا گرفته می‌شود یعنی شروط ضمانت برای صحت عملکرد قوای معرفتی.
۳. مکانیزم تلفیقی: هرگاه علم حضوری با شاخص‌های کارکردی مورد قبول همخوانی یابد، آن «معرفت دینی وجودی-کارکردی» خوانده شود.

۵- ارزیابی نهایی و ارائه الگوی پیشنهادی

پس از تحلیل تطبیقی میان مبانی معرفت دینی اکنون به ارزیابی نهایی می‌پردازیم و الگوی تلفیقی پیشنهادی را بیان می‌کنیم.

الگوی «وجودی-کارکردی» یک چارچوب ارزیابی عقلانیت باورهای دینی است که از ترکیب دو مؤلفه بنیادی حاصل می‌شود:

الف. «عمق هستی‌شناختی و تحقق معرفتی»: مشتق از آموزه‌های ملاصدرا: علم حضوری، تشکیک وجود، اتحاد عاقل و معقول.

ب. «معیارهای کارکردی و آزمون‌پذیر»: مشتق از نظریه ضمانت پلاتینگا: هدف عینی این الگو آن است که باور دینی را نه صرفاً به‌عنوان یک تجربه درون‌ذهنی و نه صرفاً به‌عنوان یک محصول عملکردی تلقی کند، بلکه تنها وقتی آن را عقلانی و موجه بداند که هموزن وجودی معرفت را دارد و هم شواهد کارکردی آن را تأیید می‌کند. باور دینی باید هم از نظر هستی‌شناختی و هم از نظر معرفت‌شناسی تحلیلی دارای ضمانت باشد.

در معرفت‌شناسی دینی معاصر یک شکاف توجهی وجود دارد: سنت‌های درون‌سنتی (مثل صدرا) معرفت دینی را عمق می‌دهند، اما در فضای بین‌الاذهانی معیارهای آزمون‌پذیر ندارند. معرفت‌شناسی تحلیلی (مثل پلاتینگا) معیارهای آزمون‌پذیر ارائه می‌دهد، اما عمق هستی‌شناختی معرفت دینی را نادیده می‌گیرد. این الگوی نوین عمق درون‌سنتی را حفظ می‌کند و هم‌زمان سازوکار معیارهای آزمون‌پذیر را فراهم می‌آورد. بدین‌سان شکاف میان «شهود درون‌سنتی و «معیارهای عقلانی» بیرونی به‌طور عملی و نظری کاهش می‌یابد.

هدف آن است که نشان دهیم چگونه می‌توان عمق هستی‌شناختی باوردینی را حفظ کرد و هم‌زمان معیاری عقلانی و بین‌الاذهانی برای توجیه باور دینی فراهم آورد. لذا تلفیق این دو می‌تواند کاستی‌های هر یک را پوشش دهد.

الگوی پیشنهادی اگر فقط هستی‌شناختی باشد این امر کارکرد اجتماعی باور دینی را تضعیف می‌کند و اگر فقط کارکردی باشد، تجربه عمقی دین نادیده گرفته می‌شود.

در عقلانیت دینی وجودی-کارکردی باور دینی زمانی «عقلانی و موجه» است که دارای سه شرط زیر به‌طور هم‌زمان باشند:

شرط اول: در باور دینی، علم حضوری تنها زمانی معتبر است که قوای شناختی فرد در شرایط طبیعی و بدون خطا عمل کرده باشند.

شرط دوم: در باور دینی تجربه حضوری و اصالت وجودی تنها وقتی قابل اعتماد است که شرایط محیطی فرد امکان تحقق درست معرفت دینی را فراهم کند.

شرط سوم: علم حضوری باید متوجه واقعیت موجودات یا حقایق الهی باشد؛ یعنی باور دینی دارای اصالت وجودی بوده و با حقیقت متناسب باشد.

نتیجه

الگوی نوین عقلانیت دینی از ترکیب دو مؤلفه بنیادی حاصل می‌شود: عقلانیت دینی وجودی-کارکردی که دارای سه شرط است: الف) در باور دینی، علم حضوری تنها زمانی معتبر است که قوای شناختی فرد در شرایط طبیعی و بدون خطا عمل کرده باشند. ب) در باور دینی، تجربه حضوری و اصالت وجودی تنها وقتی قابل اعتماد است که شرایط محیطی فرد امکان تحقق درست معرفت دینی را فراهم کند. ج) در باور دینی، علم حضوری باید متوجه واقعیت موجودات یا حقایق الهی باشد؛ یعنی باور دینی دارای اصالت وجودی بوده و با حقیقت متناسب باشد. این الگوی پیشنهادی مشکل معرفت‌شناسی دینی را حل می‌کند زیرا سنت اسلامی باور دینی را اصیل می‌داند ولی معیار آزمون‌پذیر ندارد. فلسفه تحلیلی معیار عقلانی دارد ولی تجربه دینی را تقلیل می‌دهد. الگوی جدید این دو را هم‌زمان فراهم می‌کند: باوردینی هم عمق وجودی و شهودی دارد (مؤلفه‌های ملاصدرا) و هم معیارهای عقلانی و قابل سنجش (مؤلفه‌های پلاتینگا).

منابع

- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۸۷). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: بوستان کتاب.
- ارشدریاحی، علی: مسعود، رهبری. (۱۳۹۵). مبادی فلسفی وحی در اندیشه ملاصدرا، آموزه های فلسفه اسلامی (دانشگاه علوم اسلامی رضوی)، ۱۸، ۳۱-۳.
- پلاتینگا، آلین. (۱۳۸۱). عقل و ایمان. (مترجم: بهناز صفری). قم: اشراق
- پلاتینگا، آلین. (۱۳۷۴). آیا اعتقاد به خدا واقعا پایه است؟ در پلاتینگا و دیگران. (مترجم ابراهیم سلطانی و احمدنراقی). قم: موسسه فرهنگی صراط.
- جوادی، محسن. (۱۳۸۵). نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی. خردنامه صدرا، ۴۳، ۳۲-۲۹.
- حسین زاده، محمد. (۱۳۸۶). منابع معرفت. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ذاکری، مهدی: عمادزاده، حسین. (۱۳۹۶). منابع معرفت از نظر ملاصدرا. خرد نامه صدرا، ۸۷، ۷۹-۹۲.
- رضایی، مرتضی. (۱۳۸۶). درآمدی بر معرفت شناسی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شیروانی، علی. (۱۳۹۱). بازسازی برهان تجربه دینی براساس دیدگاه پلاتینگا. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱(۱۰)، صفحات ۵۵-۷۴. 10.30497/PRR.2012.1055.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب. تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی با اشراف استاد سید محمد خامنه ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار). جلد ۱، ۲، ۳، ۶، ۷. بیروت: دار احیاء تراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. جلد ۶، تصحیح دکتر احمد احمدی. تهران:
- : بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدمصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۵). شرح اصول الکافی، جلد ۳، تصحیح محمود فاضل یزدی مطلق. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰). مبداو معاد. جعفر شافعی. قم: انتشارات دانشگاه قم.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۱). بدایه الحکمه. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: انتشارات دارالعلم.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

عظیمی دخت شورکی، حسین. (۱۳۹۴). معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه پلاتینگا. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فناپی اشکوری، محمد. (۱۳۸۷). علم حضوری. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

کشفی، عبدالرسول. (۱۳۸۳). مبناگروی و برهان تسلسل. فصلنامه اندیشه دینی، ۶ (۱۰)، ۱۲۳-۱۳۲. jr-jrt-4-10-007.

یزدانی، عباس: جهان مهر، مهدی. (۱۳۹۲). مقایسه دیدگاه نکتہ گرایی دینی هیک با دیدگاه انحصارگرایی دینی پلاتینگا. مجله الهیات تطبیقی، ۴ (۱۰)، ۷۱-۸۲، <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6765.1588>

Plantinga, Alvin. (1993). *Warrant And Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.

Plantinga, Alvin. (1993). *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press.

Plantinga, Alvin. (1999). *Warranted Belief in God*. in: *Philosophy of Religion, the Big Question*, ed by E2

Plantinga, Alvin. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: oxford University Press.

plantinga, Alvin. (1997). *Is belief in God Rational?* in *Rationality and Religious Belief*, ed. c.f. Delaney (Notre Dame, In University of Notre Dome presses.

plantinga. Alvin (2015). *Knowledge and Christian Belief*. cambridge printed in united states of Amerrica

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

plantinga , Alvin (2011). *where the Conflict Really lies: science, Religion and Naturalism*. New York: oxford University Press.

Abstract

A Comparative Study of Religious Epistemology from the Perspective of Mulla Sadra and Plantinga

The aim of the article is to present a new model of religious rationality based on the foundations of religious knowledge in the two intellectual systems of Mulla Sadra and Plantinga. A comprehensive model that can combine the ontological and existential elements of the Islamic tradition with the criteria of contemporary analytical epistemology. By emphasizing the knowledge of presence, the formation of existence, and the unity of the wise and the reasonable, Mulla Sadra presents a structure of religious knowledge that is organized on the basis of the existential and intuitive realization of knowledge. In contrast, Plantinga presents a functionalist picture of religious rationality by proposing the theory of "guarantee" and explaining the "correct functioning of epistemic powers." The present article, using an analytical-comparative method, attempts to examine a new model of religious rationality through a dialogue between these two philosophical systems. The importance of the subject of this article lies in the fact that it does not limit itself to a conceptual comparison between the two traditions, but rather, with the aim of theorizing, brings together the fundamental elements of both systems to build a combined model of religious rationality. The structure of the article includes three main parts: first, explaining the foundations of religious knowledge in transcendental wisdom; second, analyzing the foundations of religious knowledge based on Plantinga's theory of guarantee; and third, presenting a proposed model for religious rationality based on the combination of the two traditions. The findings of the article show that the combination of "intuitive and presence ontology" in transcendental wisdom with "functionalist analysis of epistemic powers" in the theory of guarantee can provide a framework in which religious belief, on the one hand, relies on the presence and existential realization in the human cognitive sphere, and on the other hand, through correct epistemic mechanisms, can be rationally explained.

Keywords: Religious knowledge, Mullasedra, In-person science, Plantinga, Guarantee

نسخه پیش از انتشار