



A New Model of Religious Rationality Based on the Foundations of Religious Knowledge in the Two Intellectual Systems of Mullā Şadrā and Plantinga

Fahimeh Khoshnevisan ¹

1. Corresponding Author, PhD in Philosophy of Religion, Faculty of Theology, Payame Noor University, Graduate Studies Center, Tehran, Iran. Email: fahimekhoshnevisan@gmail.com



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 29 July 2025
Revised: 3 October 2025
Accepted: 20 October 2025
Available Online: 1 November 2025

Keywords:

Religious Knowledge, Mullā Şadrā, Presential Knowledge (*al-‘ilm al-Ḥuḍūrī*), Plantinga, Warrant.



Abstract

The problem of this article is to present a new model of religious rationality based on the foundations of religious knowledge in the two intellectual systems of Mullā Şadrā and Plantinga—a comprehensive model that can integrate the ontological and existential elements of the Islamic tradition with the criteria of contemporary analytic epistemology. Mullā Şadrā, through an emphasis on presential knowledge (*al-‘ilm al-Ḥuḍūrī*), the gradation of existence (*Tashkīk al-Wujūd*), and the unity of the knower and the known (*Ittiḥād al-‘āqil wa al-Ma‘qūl*), offers a structure of religious knowledge organized on the basis of the existential and intuitive realization of knowledge. In contrast, Plantinga, through his warrant theory and the explanation of the proper functioning of cognitive faculties, presents a functionalist picture of religious rationality. Employing an analytical-comparative method, the present article seeks to examine a new model of religious rationality through a dialogue between these two philosophical systems. The significance of this research lies not merely in a conceptual comparison between the two traditions, but in its aim to construct a theory by bringing together the fundamental elements of both systems in order to develop an integrated model of religious rationality. The structure of the article consists of three main parts: first, an explanation of the foundations of religious knowledge in Transcendent Theosophy (*al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah*); second, an analysis of the foundations of religious knowledge based on Plantinga’s warrant theory; and third, the presentation of a proposed model for religious rationality based on the integration of the two traditions. The finding of the article indicates that the combination of the intuitive and presential ontology in Transcendent Theosophy with the functionalist analysis of cognitive faculties in warrant theory can provide a framework in which religious belief can, on the one hand, be rationally explained through presence and existential realization in the human cognitive domain, and on the other hand, through the proper mechanisms of cognition.

Cite this article: Khoshnevisan, F. (2025). A New Model of Religious Rationality Based on the Foundations of Religious Knowledge in the Two Intellectual Systems of Mullā Şadrā and Plantinga. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 143-178. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7659.1666>





Extended Abstract

Introduction

The central problem of this article is to present a new model of religious rationality based on the foundations of religious knowledge in the two intellectual systems of Mullā Ṣadrā and Plantinga. The significance of this research lies not merely in a conceptual comparison between the two traditions, but in its aim to construct a theory by bringing together the fundamental elements of both systems in order to develop an integrated model of religious rationality. The main question of the article is whether, through a dialogue between Mullā Ṣadrā's epistemology and Plantinga's warrant theory, a new and integrated model of religious rationality can be proposed that possesses both an ontological and an epistemological dimension.

Comparative examination of foundations of religious knowledge in Transcendent Theosophy (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah) and Plantinga's warrant theory has remained unattended to in recent scholarship. Existing comparative works have mainly focused on the issue of rationalism and fideism (Fanā'ī Eshkewarī, 2008) or the problem of evil (Khādemī & 'Abbāsī-Kiyā, 2012). Some studies have examined Ṣadrā's epistemology alone (Zākīrī and 'emād-zādah, 2017), while others have focused solely on Plantinga's epistemology (Khādimī, 2025). Consequently, the gap for a study that can derive a new model of religious rationality from two independent traditions—one ontological and the other functionalist—has been clearly left unattended to.

Method

The theoretical framework of this research is based on three main axes:

A) The ontological axis: In Transcendent Theosophy, religious knowledge is rooted in the unity of existence (Waḥdat al-Wujūd), the gradation of existence (Tashkīk al-Wujūd), the levels of perception (Marātib al-Idrāk), and presential knowledge (al-'ilm al-Ḥuḍūrī).

B) The analytical-epistemological axis: In Plantinga's warrant theory, the structure of knowledge is explained on the basis of the proper functioning of cognitive faculties, functioning in a suitable environment, according to a design plan aimed at truth, and operating in accordance with a divine plan.

C) The integrative axis: This seeks to demonstrate that Mullā Ṣadrā's existential ontology can explain the intuitive and existential foundations of religious belief, while Plantinga's functionalist epistemology can clarify the epistemic mechanisms of religious belief.

Research methodology: The research adopts an analytical-comparative approach, not merely juxtaposing concepts, but scientifically explaining the similarities, differences, and the possibility of combining the two epistemic systems. Within this theoretical method, the religious knowledge of Mullā Ṣadrā and Plantinga is analyzed at the foundational level (ontology, epistemology, the principles of perception, and the structure of



justification). The comparison is conducted through a systematic analysis of theoretical structures, with the aim of finding points of convergence and divergence in order to present a new model bridging the two epistemic domains.

Findings

The findings of the article indicate that the combination of intuitive and presential ontology in Transcendent Theosophy with the functionalist analysis of cognitive faculties in warrant theory can provide a framework in which religious belief can, on the one hand, be rationally explained through presence and existential realization in the human cognitive domain, and on the other hand, through the proper mechanisms of cognition.

The existential-functional model is a framework for evaluating the rationality of religious beliefs, derived from the combination of two fundamental components: First, ontological depth and epistemic realization, derived from Mullā Ṣadrā's teachings, including presential knowledge (al-*ilm al-Ḥuḍūrī*), the gradation of existence (Tashkīk al-Wujūd), and the unity of the knower and the known (Ittiḥād al-*ʿāqil wa al-Maʿqūl*). Second, Functional and testable criteria, derived from Plantinga's warrant theory.

This new model preserves intra-traditional depth while simultaneously providing a mechanism for testable criteria. In this way, the gap between internal traditional intuition and external rational criteria is practically and theoretically reduced. The aim is to show how one can preserve the ontological depth of religious belief while at the same time providing a rational and intersubjective criterion for justifying religious belief. Therefore, the integration of these two can compensate for the shortcomings of each. If the proposed model were merely ontological, it would weaken the social function of religious belief; if merely functionalist, the deep experience of religion would be overlooked.

Conclusion

The new model of religious rationality is derived from the combination of two fundamental components, resulting in an existential-functional religious rationality that rests on three conditions. First, in religious belief, presential knowledge is valid only when the individual's cognitive faculties have functioned in natural conditions without error. Second, presential experience and existential principiality are reliable only when the environmental conditions allow for the proper realization of religious knowledge. Third, presential knowledge must be directed toward the reality of existents or divine truths; that is, religious belief possesses existential principiality and is in accordance with reality.

This proposed model solves the problem of religious epistemology, for the Islamic tradition regards religious belief as authentic but lacks testable criteria; analytic philosophy possesses rational criteria but reduces religious experience. The new model provides both simultaneously: religious belief possesses both existential and intuitive depth (the components derived from Mullā Ṣadrā) and rational, measurable criteria (the components derived from Plantinga).



Author Contributions

The corresponding author was responsible for the selection of the topic, analysis, explanation, and presentation of the proposed model. The corresponding author contributed to the conceptualization of the article, the writing of the initial draft, and the subsequent versions, including the revised and edited version.

Data Availability Statement

No data are available.

Ethical Considerations

The author has avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

This article has received no financial support from any institution or organization.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest in the writing of this article.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

In the preparation of this article, the author used ChatGPT for minor textual revisions. The author takes full responsibility for the published content.



بررسی تطبیقی معرفت‌شناسی دینی از دیدگاه ملاصدرا و پلانتینگا

فهیمة خوشنویسان^۱

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری تخصصی، گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه پیام نور (مرکز تحصیلات تکمیلی)، تهران، ایران. رایانامه: fahimekhoshnevisan@gmail.com

چکیده

مسئله مقاله ارائه الگویی نوین از عقلانیت دینی بر اساس مبانی معرفت دینی در دو نظام فکری ملاصدرا و پلانتینگا 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، پلانتینگا 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 بر اساس نظریه ضمانت پلانتینگا؛ 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.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۰

کلیدواژه‌ها

معرفت دینی، ملاصدرا، علم حضوری، پلانتینگا، ضمانت.

استناد: خوشنویسان، فهیمة. (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی معرفت‌شناسی دینی از دیدگاه ملاصدرا و پلانتینگا. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۷)، ۱۴۳-۱۷۸. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7659.1666>





مقدمه

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

در نقطه مقابل، معرفت‌شناسی تحلیلی معاصر به 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 معرفت‌شناسی 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، درحالی‌که این دو سنت با وجود تفاوت‌های هستی‌شناختی و روش‌شناختی می‌توانند یکدیگر را غنی‌تر سازند. برای مثال، آثار تطبیقی موجود عمدتاً بر مسئله عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی (فناپی اشکوری، ۱۳۸۷) یا مسئله شرور (خادمی و عباسی‌کیا، ۱۳۹۱) متمرکز بوده‌اند و برخی پژوهش‌ها صرفاً به مطالعه معرفت‌شناسی ملاصدرا (ذاکری و عمادزاده، ۱۳۹۶) و یا صرفاً به معرفت‌شناسی پلانتینگا (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: پژوهش‌های انجام‌شده یا بر تبیین مفاهیم صدراپی متمرکز بوده‌اند و وارد عرصه معرفت‌شناسی



تحلیلی نشده‌اند؛ یا صرفاً به تبیین و تحلیل 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 می‌نشانند.

پژوهش حاضر می‌کوشد نشان دهد که علم حضوری و اتحاد وجودی در نظام فکری ملاصدرا می‌توانند بنیان‌هایی عمیق‌تر برای برخی مفاهیم کلیدی در نظریه ضمانت پلانتینگا فراهم کنند، در مقابل تحلیل پلانتینگا از کارکرد صحیح قوای معرفتی می‌تواند ابعاد معرفت‌شناختی و توجیه بین‌الاذهانی 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 پلانتینگا 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 مجرد 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» پلانتینگا، ساختار معرفت بر مبنای عملکرد صحیح قوای معرفتی و فعالیت در محیط مناسب، بر اساس برنامه و هدف تعیین شده و عمل در راستای طرح الهی برای رسیدن به 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 پلانتینگا 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، نظریه معرفت دینی ملاصدرا و پلانتینگا 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 الگویی نوین میان دو حوزه معرفتی است.

۲. مبانی معرفت دینی نزد ملاصدرا

در دیدگاه ملاصدرا، مبانی معرفت دینی بر دستگاه هستی‌شناختی او استوار است، به‌گونه‌ای 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 هرآنچه 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، صص. ۵۰-۵۵).

تشکیک وجود بیان می‌کند که وجود حقیقتی واحد اما ذومراتب 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 یکدیگرند 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، صص. ۳۷-۴۰).

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



متفاوت اند. 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، صص. ۳۲-۳۵).

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 نفس اند، نه صرف تعالیم بیرونی (شیرازی، ۱۳۸۲، صص. ۲۹۵-۳۰۰).

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.

۱-۲. 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 نائل شود. عقل نوری قدسی است که حقیقت موجودات را چنان‌که هستند درک می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۲۸۷).

با توجه 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 نیرویی 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 را که توسط عقل نظری صادر شده است دریافت می‌کند و در نسبت با مصادیق 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 و عمادزاده، ۱۳۹۶). اگر بین عالم و معلوم اتحاد یا پیوستگی



وجودی باشد و عالم و معلوم هر دو مجرد و عالم قائم‌به‌ذات 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 به عنوان ظرفیت مجرد 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 هستی‌شناختی 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، صص. ۳۳۰-۳۳۱). 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، ۱۹۸۱، ج. ۷، صص. ۱۲۵-۱۲۶).

بنابراین، هرچند 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 اینکه «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؛ و 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 ارتقا یابد. بنابراین «عقل صرف» گرچه می‌تواند انسان را تا مرز عین‌الیقین 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 مؤمن 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، صص. ۷۸، 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 این رو 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 برساند، احکام علم حضوری بر آن‌ها قابل حمل خواهد بود. از نظر ملاصدرا میان عقل و دین هماهنگی کامل وجود دارد و ممکن نیست با هم 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، خطا بی معنا خواهد بود، ولی علم حصولی به دلیل واسطه بودن مفاهیم ذهنی می‌تواند 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 معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه است و شناخت آن و تحلیل لوازم و نتایج آن می‌تواند به حل بسیاری از دشواری‌های اساسی در معرفت و در مابعدالطبیعه کمک کند (اشکوری، ۱۳۸۷، ص. ۱۵). ملاصدرا بارها تأکید می‌کند که علم حضوری، اصل و ریشه همه علوم است، حتی علوم حصولی بر آن مبتنی‌اند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۴۸). ملاصدرا تصریح می‌کند که علم مساوق با حضور است؛ وی همه ادراک‌ها را شهود و حضور می‌شمارد و علم حصولی را به لحاظ وجودی به علم حضوری برمی‌گرداند (حسین‌زاده، 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 نمی‌داند، بلکه حقیقت دین را امری شهودی و ذوقی معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۱۰۲). ملاصدرا مهم‌ترین منبع معرفتی خود را شهود معرفی می‌کند، تا جایی که تنها راه شناخت حقایق را شهود می‌داند و آنچه از استدلال به دست می‌آید ناچیز می‌شمرد (ذاکری و عمادزاده، ۱۳۹۶).

اصل «اتحاد عاقل و معقول» کارکرد مهمی در توجیه باور دینی دارد. ملاصدرا بر اساس اتحاد عاقل و معقول معتقد است در معرفت، قوه مدرکه و ادراک‌کننده و ادراک‌شونده و خود ادراک



سه چیز مستقل از یکدیگر نمی‌باشند. بر این اساس، وقتی مؤمن حقیقتی الهی را شهود می‌کند، آن حقیقت در وجود او حاضر می‌شود و عین علم اوست. بنابراین ایمان دینی به مثابه علم حضوری، توجیهی ذاتی و یقینی برای باور دینی فراهم می‌آورد (شیرازی، ۱۳۸۵، ج. ۳، ص. ۲۴۴).

این سؤال مطرح می‌شود که آیا «علم حضوری» ملاصدرا نیاز به توجیه دارد؟ چگونه می‌توان ادعای شهود شخصی را به‌عنوان معرفت عینی معتبرسازی کرد؟ ملاصدرا «علم حضوری» را یقینی‌ترین مرتبه معرفت می‌داند و آن را بی‌نیاز از هرگونه توجیه می‌داند. 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، صص. ۳۱۰ و 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 «پایه‌ترین علم» است. چیزی که پایه است فراتر از توجیه می‌باشد. بنابراین از نظر صدرا، پرسیدن «چرایی» درباره علم حضوری بی‌معناست، چون خود معیار دیگر معارف و بدیهی بالذات است (شیرازی، ۱۳۸۲، صص. ۷۸، ۸۲).

ملاصدرا برای پاسخ به اینکه چگونه علم حضوری را می‌توان عینیت‌مند کرد از دو ظرفیت درونی و بیرونی علم حضوری سخن می‌گوید. 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 می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۲۹۲).

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

بنابراین از منظر ملاصدرا، پاسخ به عینیت‌مند 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) به‌ویژه در عرصه معرفت دینی برای عینیت لازم



است. این معیارها علم حضوری را به سطحی از عینیت منتقل می‌کنند؛ بی‌آنکه آن را به معرفت حصولی تقلیل دهند.

از مجموع این نکات می‌توان کارکردهای اصلی علم حضوری در توجیه باور دینی را این‌گونه خلاصه کرد:

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

این سؤال مطرح می‌شود که اگر علم حضوری خطاناپذیر است، چگونه می‌توان آن را به دیگران منتقل کرد؟ ملاصدرا سه نکته را مطرح می‌کند:

۱. انتقال مستقیم علم حضوری غیرممکن است. در علم حضوری، معلوم «عیناً» در نفس حاضر می‌شود. بنابراین این نوع معرفت نمی‌تواند 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 می‌کند که انبیا و اولیا با واسطه وحی یا شریعت، علم حضوری خود را به دیگران به شکل «علم حصولی» با «آیات و نصوص» منتقل می‌کنند (شیرازی، ۱۳۸۲، صص. ۱۵۲، ۱۵۵). این نوع انتقال، به جای ارائه حضور مستقیم حقیقت، آموزه‌ها و احکام دینی را ارائه می‌دهد 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، صص. ۱۴۶، ۱۴۸). 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، صص. ۳۰۵، 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 مقوله علم حضوری شهودی قرار می‌گیرد، نه علم حصولی. نبی، حقیقت وحی را بی واسطه صورت ذهنی و از سنخ حضور معلوم نزد عالم ادراک می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۴۲). نفس نبی با معارف وحیانی 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 ساحات هستی را با لایه و مرتبه‌ای از دستگاه ادراکی خود که با آن ساحت متناسب و مرتبط است اخذ کند (ارشاد ریاحی و رهبری، ۱۳۹۵).

بنابراین علم حضوری نبی ذاتی الصدق 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 به 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 وحیانی 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 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. بر این 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 به دست آمده باشد. او در همین راستا بحث کارکرد مناسب قوه معرفتی را مطرح می‌کند و معتقد است فرایند معتبر و موثق، فرایندی 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 طرح‌ریزی 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 به دست آمده از آن معتبر تلقی خواهد شد. او با این مبانی بیان شده در معرفت‌شناسی عام، وارد بحث معرفت‌شناسی دینی می‌شود و نظریه حس الوهی را به عنوان قوه معتبر در وصول به معرفت دینی قابل قبول و معتبر مطرح می‌کند. پلانتینگا 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 مؤدی به صدق در معرفت دینی پلانتینگا 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 بیش 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 در نهایت به باور یا باورهای پایه پایان می‌یابد (کشفی، ۱۳۸۳). مبنای گرایان باورهای پایه را به دو دسته باورهای بدیهی و باورهای مربوط به ادراک حسی دسته‌بندی می‌کردند. مبنای گرایان 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 (پلانتینگا، ۱۳۸۱، ص. ۱۸۰).

به اعتقاد پلانتینگا، معیار مبنائگرایی کلاسیک برای توجیه باورها ناکافی است. او در نقد این دیدگاه نشان می‌دهد که دایره باورهای پایه بسیار وسیع‌تر از آن چیزی است که مبنائگرایان 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).

پلانتینگا در نقد مبنائگرایی کلاسیک دو اشکال اساسی مطرح می‌کند:

الف) پلانتینگا نخست به مشکل خودارجاعی در معیار مبنائگرایی کلاسیک اشاره می‌کند. به‌گفته او، اگر معیارهای مبنائگرایان را بر خود این معیار تطبیق دهیم، روشن می‌شود که این معیار «موجه» 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 پلانتینگا 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؛ درحالی‌که معیار مبنائگرایان 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. پلانتینگا تصریح می‌کند که مبنائگرایان 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 مبنائگرایی 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، یا باید این باورهای



طبیعی خود را کنار بگذاریم و پذیرش آن‌ها را خلاف وظیفه معرفتی خود تلقی کنیم یا باید معیار سخت‌گیرانه مبنایگرایی کلاسیک را نپذیریم (Plantinga, 1983, p. 8).

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

۳-۲. نظریه کارکرد صحیح و ضمانت

معرفت‌شناسی پلانتینگا در قالب نظریه تضمین و در پاسخ به اعتراضات گتیه مطرح شد. پلانتینگا 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. پلانتینگا 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 پلانتینگا، 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، به طوری که احتمال صدق باورهای تولیدشده به وسیله این قوا در حد بالایی باشد (Plantinga, 1997, p. 384).

او پس از این شروط چهارگانه، درصد نشان‌دادن 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 بر جنبه‌های مختلف حیات معرفتی می‌پردازد. از نظر او باورهای ناظر به خودمان، باورهای مبتنی بر حافظه، باورهای ناظر به اشخاص دیگر، باورهای مبتنی بر ادراک حسی، باورهای پیشینی و باورهای مبتنی بر استقراء 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 قوه شناختی (حس الوهی) داریم که در شرایط مختلف، باورهایی درباره 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 به دست نمی‌آیند. بر اساس این دیدگاه، انسان هنگام مواجهه با آسمان شب یا چشم‌انداز کوهستان، به صورت آنی و غیراستنتاجی باور به خدا در درونش پدیدار می‌شود (Plantinga, 1983, p. 80). 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 غیراستدلالی حاصل می‌شود (Plantinga, 2015, p. 46).

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؛ چراکه خداوند انسان را به صورت خویش آفریده است و مهم‌ترین تشابه انسان به خداوند، توانایی کسب معرفت است (Plantinga, 2011, p. 177).

ج) گناه سبب تضعیف و اخلال در کارکرد حس خداشناسی می‌شود. پلانتینگا تأکید می‌کند که این حس به سبب 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 خاموش شده 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 سؤال مطرح می‌شود که نظریه «حس خداشناسی» پلانتینگا با مسئله «تکثر ادیان» و تجارب دینی متعارض چه می‌کند؟ آیا صرف کارکرد صحیح یک قوه، ضامن صدق باورهای تولیدشده توسط آن است؟

پلانتینگا می‌گوید تفاوت میان ادیان ناشی از اختلالات عملکردی حس خداشناسی و تأثیرات محیطی است، نه نقص در اصل این قوه. پلانتینگا صریحاً می‌پذیرد که پیروان ادیان دیگر نیز ممکن است «باورهای دینی موجه» داشته باشند. اما این بدین معنا نیست که همه ادیان صحیح‌اند. پلانتینگا بر انحصارگرایی معرفتی مسیحی باقی می‌ماند (Plantinga, 2000, pp. 313-314). او اختلاف میان ادیان را دلیلی بر تناقض‌آمیز بودن کثرت‌گرایی و حقانیت انحصارگرایی می‌داند. باورهای انحصارگرا توسط قوای مولد معرفتی و در وضع و محیط مناسب تولید می‌شوند. این قوای معرفتی اگر بر اثر گناه کارکرد خود را از دست ندهند، باورهای صادق درباره خدا تولید می‌کنند که دارای شرایط تضمین هستند و این انتقادی که باور انحصارگرا فاقد تضمین لازم است منتفی می‌شود (یزدانی و جهان‌مهر، ۱۳۹۲). پلانتینگا می‌گوید ریشه اختلاف ادیان ناشی از تأثیر گناه بر حس خداشناسی است. از دیدگاه او، حس خداشناسی سالم یک خروجی دارد: خداشناسی توحیدی-مسیحی و ادیان متعارض، خروجی «غیربهنه» یک قوه شناختی خراب‌شده‌اند (Plantinga, 2000, pp. 205-210).

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

در نظریه ضمانت پلانتینگا، اگر چهار شرط ضمانت برقرار باشد، باور تولیدشده دارای



ضمانت و بسیار محتمل‌الصدق است. پلانترینگا می‌پذیرد تضمین به معنای «صادق بودن در همه حالات ممکن» نیست؛ بلکه تضمین یعنی باور با احتمال قوی صادق می‌باشد. او می‌گوید عملکرد صحیح معیار صدق مطلق نیست، بلکه شرط موجه بودن معرفتی است. کارکرد صحیح قوه صدق را تضمین نمی‌کند، اما به لحاظ معرفتی ما را مجاز می‌کند باوری را علم بدانیم (پلانترینگا، ۱۹۹۳، صص. ۲۰۰-۲۰۳).

کارکرد صحیح صدق مطلق نیست، اما پلانترینگا می‌گوید حس خداشناسی سالم باور صادق تولید می‌کند. چون باورها صادق‌اند، پس حس خداشناسی سالم است. پلانترینگا نمی‌تواند معیار روشنی برای تشخیص کارکرد سالم از ناسالم ارائه دهد. این مسئله موجب دور در استدلال می‌شود.

۳-۴. جایگاه حس خداشناسی در تجربه دینی

پلانترینگا نشان می‌دهد 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 می‌آید که متکی بر تجربه دینی در وضعیت‌های معرفتی مناسب باشد. به نظر پلانترینگا، 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 غیراستنتاجی 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 (عظیمی دخت شورکی، ۱۳۹۴، ص. ۲۸۹).

بر اساس تبیین پلانترینگا، وجود خداوند بهترین توضیح برای تجربه دینی است. در نظریه «حس 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 پلانتینگا، 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؟

پلانتینگا دو ادعا را مطرح می‌کند: ادعای معرفت‌شناختی که باور دینی می‌تواند بدون استدلال، موجه و تضمین شده باشد و ادعای الهیاتی که باور صحیح، باور مسیحی است. پلانتینگا از حیث الهیاتی خروجی حس خداشناسی را مسیحی می‌داند، اما از حیث معرفت‌شناختی چنین انحصاری را اثبات نمی‌کند. پلانتینگا ادعان 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 پلانتینگا حس خداشناسی می‌نامد، در فلسفه صدرایی نحوه‌ای از وجود نفس و شدت وجودی آن است؛ در ملاصدرا گناه از حجاب و ضعف وجودی نفس است؛ در پلانتینگا گناه باعث آسیب زدن به حس خداشناسی و اختلال در کارکرد قوه می‌شود. تعارض میان ملاصدرا و پلانتینگا 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 گفت‌وگو میان دو دیدگاه

ملاصدرا و پلانتینگا هر دو با مبانی فلسفی متفاوت، معیارهایی برای معرفت دینی عرضه می‌کنند. ملاصدرا معرفت دینی را در هستی‌شناسی وحدت وجود و علم حضوری می‌فهمد؛ پلانتینگا 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 هر دو دیدگاه را بیان می‌کنیم:

۱. ادعای ملاصدرا: علم حضوری و اتحاد وجودی بنیاد معرفت دینی است. پاسخ پلانتینگا:



اگر معرفت حقیقی صرفاً وجودی باشد، چگونه می‌توان عملکرد آن را بین افراد مختلف سنجید؟ اینجاست که معیارهای عملکرد صحیح وارد می‌شوند.

۲. ادعای پلانترینگا: 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 پلانترینگا از منظر ملاصدرا: مدل پلانترینگا چون بر عملکرد صحیح تکیه دارد، اگر معرفت دینی صرفاً تابع عملکرد سازوکارها باشد، مؤلفه‌های متافیزیکی که در معرفت دینی هست نادیده گرفته می‌شود.

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

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا «تضمین» پلانترینگا 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. پلانترینگا 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 پلانترینگا از حیث ساختار هرگز قصد ارائه «معرفت خطاناپذیر» ندارد. در نتیجه، تضمین پلانترینگا 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 و معرفت‌شناختی، باید گفت تضمین پلانترینگا نمی‌تواند «یقین» مورد ادعای ملاصدرا در علم حضوری را تأمین کند.

ملاصدرا و پلانترینگا هر دو به توجیه معرفت دینی می‌پردازند، اما از دو مبنا کاملاً متفاوت



شروع می‌کنند. این تفاوت متافیزیکی پیامدهای عمیقی برای توجیه، معیار صدق و ساختار معرفت دینی دارد.

نسبت معرفت دینی و ساختار واقعی: در ملاصدرا، معرفت دینی مستقیماً درون ساختار هستی جای می‌گیرد. از آنجاکه 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 پلانتینگا، 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 پلانتینگا، انسان فاعل معرفتی است با ساختاری ثابت؛ تفاوت‌ها به شرایط محیط معرفتی و سلامت قوای شناختی بازمی‌گردد. 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 پلانتینگا 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. پلانتینگا 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 پلانتینگا در معرفت دینی، اختلافی در سطح بنیادین است؛ یکی



معرفت دینی را «تحقق وجودی حقیقت در نفس» می‌داند و دیگری «باور صادق تضمین شده در چارچوب طراحی الهی». در ملاصدرا، معرفت دینی «وجودی شدن حقیقت» است؛ در پلانتینگا، «درست‌کارکردن یک سازوکار معرفتی».

این سؤال مطرح می‌شود که در توجیه معرفت دینی اگر حق با ملاصدرا باشد، چه اشکالی بر پلانتینگا وارد است؟ اگر علم حضوری ملاصدرا درست باشد، صدق و توجیه ذاتی است و هیچ وابستگی به عملکرد صحیح ندارد؛ یعنی دیدگاه پلانتینگا صرفاً مبتنی بر شرایط مادی و روان‌شناختی است و نمی‌تواند «یقین خطاناپذیر» ارائه دهد. پلانتینگا تنها می‌تواند عقلانیت و موجه بودن باورهای دینی را توضیح دهد، اما اتحاد وجودی با معلوم را نمی‌تواند توجیه کند. حال اگر حق با پلانتینگا 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 پلانتینگا 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 پلانتینگا.

هدف عینی این الگو آن است که باور دینی را نه صرفاً تجربه‌ای درون‌ذهنی و نه صرفاً محصولی عمل‌کردی تلقی کند، بلکه تنها زمانی آن را عقلانی و موجه بداند که هم وزن 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 بین‌الذهانی معیارهای آزمون‌پذیر ندارند؛ معرفت‌شناسی تحلیلی (مثل پلانتینگا) 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. بدین سان شکاف میان «شهود درون‌سنتی» و «معیارهای عقلانی» بیرونی به‌طور عملی و نظری کاهش می‌یابد.

هدف آن است که نشان دهیم چگونه می‌توان عمق هستی‌شناختی باور دینی را حفظ کرد و هم‌زمان معیاری عقلانی و بین‌الذهانی 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 باشد:

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.

نتیجه‌گیری

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: باور دینی هم عمق وجودی و شهودی دارد (مؤلفه‌های ملاصدرا) و هم معیارهای عقلانی و قابل سنجش (مؤلفه‌های پلانتینگا).

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله از تأمین مالی هیچ نهاد و مؤسسه‌ای برخوردار نبوده است.

مشارکت نویسندگان

نویسنده مسئول عهده‌دار انتخاب موضوع، تحلیل و تبیین و ارائه الگوی پیشنهادی است و در مفهوم‌سازی مقاله، نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن، نسخه بازبینی شده و ویرایش شده و... کسی با او مشارکت نداشته است.



اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

نویسنده در آماده‌سازی مقاله، در ترجمه انگلیسی از هوش مصنوعی چت جی‌پی‌تی استفاده کرده و سپس محتوای تولیدشده را بازبینی و ویرایش نموده است و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده را بر عهده می‌گیرد.

تعارض منافع

نویسنده در نگارش مقاله هیچ تعارض منافی ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف و سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده است.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۷). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: بوستان کتاب.
۲. ارشد ریاحی، علی؛ و رهبری، مسعود. (۱۳۹۵). مبادی فلسفی وحی در اندیشه ملاصدرا. آموزه‌های فلسفه اسلامی (دانشگاه علوم اسلامی رضوی)، (۳۱)، ۳-۱۸.
۳. پلانتینگا، آلوین. (۱۳۸۱). عقل و ایمان (ترجمه بهناز صفری). قم: اشراق.
۴. پلانتینگا، آلوین. (۱۳۷۴). آیا اعتقاد به خدا واقعا پایه است؟. در پلانتینگا و دیگران (ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی). قم: مؤسسه فرهنگی صراط.
۵. جوادی، محسن. (۱۳۸۵). نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی. خردنامه صدرا، (۳۲)، ۲۹-۴۳.
۶. حسین زاده، محمد. (۱۳۸۶). منابع معرفت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۷. خادمی، عین‌الله؛ صلواتی، عبدالله؛ و قنواتی، علی. (۱۴۰۴). بررسی چالش‌ها و کارکردهای معرفت‌شناسی دینی از دیدگاه پلانتینگا. قبسات، ۳۰(۱۵۰)، ۶۳-۸۸. <https://doi.org/10.22034/QABASAT.2025.725049>.
۸. خادمی، عین‌الله و عباسی‌کیا، کبری. (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی مواجهه ملاصدرا و پلانتینگا با مسئله شرور. پژوهش‌های هستی‌شناختی، (۱۱)، ۱۷-۴۴.
۹. ذاکری، مهدی، و عمادزاده، حسین. (۱۳۹۶). منابع معرفت از نظر ملاصدرا. خردنامه صدرا، (۸۷)، ۷۹-۹۲.
۱۰. رضایی، مرتضی. (۱۳۸۶). درآمدی بر معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. شیروانی، علی. (۱۳۹۱). بازسازی برهان تجربه دینی بر اساس دیدگاه پلانتینگا. پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱(۱۰)، ۵۵-۷۴. <https://doi.org/10.30497/PRR.2012.1055>
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب (تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی با اشراف سید محمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱، ۲، ۳، ۶، ۷). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۶، تصحیح احمد احمدی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (تصحیح سید مصطفی محقق داماد). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۵). شرح اصول الکافی (ج ۳، تصحیح محمود فاضل یزدی مطلق). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.



۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰). **المبدأ و المعاد** (ترجمه جعفر شانظری). قم: انتشارات دانشگاه قم.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۱). **بداية الحكمة** (ترجمه و شرح علی شیروانی). قم: انتشارات دارالعلم.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). **درآمدی به نظام حکمت صدرایی** (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۱. عظیمی دخت شورکی، حسین. (۱۳۹۴). **معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلانتینگا**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۲. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۸۷). **علم حضوری**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. کشفی، عبدالرسول. (۱۳۸۳). **مبناگروی و برهان تسلسل**. فصلنامه اندیشه دینی، ۶ (۱۰)، ۱۲۳-۱۳۲.
۲۴. یزدانی، عباس؛ و جهان‌مهر، مهدی. (۱۳۹۲). **مقایسه دیدگاه تکثرگرایی دینی هیک با دیدگاه انحصارگرایی دینی پلانتینگا**. *مجله الهیات تطبیقی*، ۴ (۱۰)، ۷۱-۸۲. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6765.1588>
25. Plantinga, Alvin. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.
26. Plantinga, Alvin. (1993). *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press.
27. Plantinga, Alvin. (1999). *Warranted Belief in God*. In *Philosophy of Religion: The Big Questions* (ed. Eleonore Stump & Michael J. Murray). Malden, MA: Blackwell.
28. Plantinga, Alvin. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
29. Plantinga, Alvin. (1997). Is belief in God Rational?. In *Rationality and Religious Belief* (ed. C. F. Delaney). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
30. Plantinga, Alvin. (2015). *Knowledge and Christian Belief*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.
31. Plantinga, Alvin. (1983). Reason and Belief in God. In *Faith and Reason* (ed. A. Plantinga & N. Wolterstorff). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
32. Plantinga, Alvin. (2011). *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism*. New York: Oxford University Press.



Resources

The Holy Qur'ān.

1. 'ubūdiyat, 'A. (2006). *Darāmadi beh niẓām-e hikmat-e Ṣadrā'ī* (An introduction to the Ṣadrian system of wisdom) (Vol. 1). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzeshī wa Pazhūheshī-ye Imām Khumaynī. [In Persian]
2. Arshad Riyāhī, 'A., & Mas'ūd, R. (2016). Mabānī-ye falsafī-ye waḥy dar andīshah-ye Mullā Ṣadrā (Philosophical principles of revelation in Mullā Ṣadrā's thought). *Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Islāmī*, 31, 3–18. [In Persian]
3. Āshtiyānī, J. (2008). *Zindaḡīnāmeḥ wa ārā-e falsafī-ye Mullā Ṣadrā* (Biography and philosophical views of Mullā Ṣadrā). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]
4. 'Azīmī Dukht Shūrākī, Ḥ. (2015). *Ma'refat-shenāsī-ye bāwar-e dīnī az dīdgāh-e Plāntīngā* (Epistemology of religious belief from Plantinga's perspective). Qom: Pazhūhishgāh-e Ḥawzeh va Dāneshgāh. [In Persian]
5. Fanā'ī Eshkewarī, M. (2008). *Rūyārū-ye 'ilm* (Face-to-face science). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzeshī wa Pazhūheshī-ye Imām Khumaynī. [In Persian]
6. Ḥuseyn-zādeh, M. (2007). *Manābe'-e ma'refat* (Sources of knowledge). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzeshī wa Pazhūheshī-ye Imām Khumaynī. [In Persian]
7. Jawādī, M. (2006). *Nazarīyeh-ye Mullā Ṣadrā darbārah-ye 'aql-e 'amalī* (Mullā Ṣadrā's theory on practical reason). *Ṣadrā-ye Hikmat*, 32, 29–43. [In Persian]
8. Kāshifī, 'A. R. (2004). Asālat-garā'ī wa burhān-e Estemrār (Foundationalism and the argument of continuity). *Faṣḥnāmeḥ-ye Andīsheh-ye Dīnī*, 6(10), 123–132. <https://doi.org/10.22099/jrt.2004.1236> [In Persian]
9. Plantinga, A. (1983). Reason and belief in God. In A. Plantinga & N. Wolterstorff (Eds.), *Faith and rationality*. University of Notre Dame Press.
10. Plantinga, A. (1993a). *Warrant and proper function*. Oxford University Press.
11. Plantinga, A. (1993b). *Warrant: The current debate*. Oxford University Press.
12. Plantinga, A. (1997). Is belief in God rational? In C. F. Delaney (Ed.), *Rationality and religious belief*. University of Notre Dame Press.
13. Plantinga, A. (1999). *Warranted belief in God*. In E. Stump & M. J. Murray (Eds.), *Philosophy of religion: The big questions*. Blackwell.
14. Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian belief*. Oxford University Press.



15. Plantinga, A. (2002). *Reason and faith* (B. Šafari, Trans.). Qom: Ishraq. [In Persian]
16. Plantinga, A. (2005). Is belief in God really fundamental? (E. Sultānī & A. Narāqī, Trans.). In A. Plantinga et al., *Pluralism, tolerance and religious belief*. Qom: Mu'assaseh-ye Farhangī-ye Šerāṭ. [In Persian]
17. Plantinga, A. (2011). *Where the conflict really lies: Science, religion and naturalism*. Oxford University Press.
18. Plantinga, A. (2015). *Knowledge and Christian belief*. Cambridge University Press.
19. Rezā'ī, M. (2007). *Darāmadī bar ma'refat-shenāsī* (An introduction to epistemology). Qom: Mu'assasah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī-yi Imām Khumaynī. [In Persian]
20. Mullā Šadrā, M. ibn I. (1975). *Al-Mabdā wa al-ma'ād* (The origin and the return). Tehran: Anjuman-e Ḥekmat wa Falsafeh-ye Īrān. [In Persian]
21. Mullā Šadrā, M. ibn I. (1981). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqlīyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (Vols. 1–3, 6–7). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
22. Mullā Šadrā, M. ibn I. (2002). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqlīyah al-arba'ah* (Vol. 6) (A. Aḥmadī, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥikmat-e Eslāmī-ye Šadrā. [In Persian]
23. Mullā Šadrā, M. ibn I. (2003). *Al-Shawāhid al-rubūbiyyah fī al-manāhij al-sulūkiyyah* (Divine witnesses on spiritual paths) (M. Muḥaqqiq Dāmād, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Šadrā. [In Persian]
24. Mullā Šadrā, M. ibn I. (2006). *Sharḥ 'uṣūl al-kāfī* (Commentary on The Sufficient principles) (Vol. 3) (M. Fāḍil Yazdī Muṭlaq, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Šadrā. [In Persian]
25. Mullā Šadrā, M. ibn I. (2011). *Mabdā-e ma'ād* (The origin of the resurrection) (J. Shanzarī, Ed.). Qom University. [In Persian]
26. Mullā Šadrā, M. ibn I. (2017). *Mafātīḥ al-ghayb* (Keys to the unseen) (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Šadrā. [In Persian]
27. Shīrawānī, 'A. (2012). Bāzāsāzī-ye burhān-e tajrubeh-ye dīnī bar asās-e dīdgāh-e Plāntīngā (Reconstruction of the argument from religious experience based on Plantinga's view). *Nāmeḥ-ye Ḥekmat*, 1(10), 55–74. <https://doi.org/10.30497/PRR.2012.1055> [In Persian]
28. Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (2002). *Bidāyat al-ḥikmah* (The beginning of wisdom) ('A. Shīrwānī, Trans. & Comm.). Qom: Dār al-'ilm. [In Persian]
29. Yazdānī, 'A., & Jahān Mehr, M. (2013). Muqāyeseh-ye naẓarīyeh-ye pluralism-e dīnī-e Hik



bā nazariyeh-ye ihtishār-garāyi-ye dīnī-e Plāntīngā (Comparing Hick's religious pluralism with Plantinga's religious exclusivism). *Kalām-e Taṭbīqī*, 4(10), 71–82. [In Persian]

30. Zākīrī, M., & 'Imād-zādeh, Ḥ. (2017). Manābi'-e ma'rifat az dīdgāh-e Mullā Ṣadrā (Sources of knowledge from the perspective of Mullā Ṣadrā). *Ṣadrā-ye Hikmat*, 87, 79–92. [In Persian]