

## پایه بودن اعتقاد به خدا از دیدگاه علامه طباطبایی و آلون پلانتینگا

سمیرا فرزین<sup>۱\*</sup>، رضا اکبریان، سیدمحمدعلی حجتی

۱. کارشناس ارشد دانشگاه تربیت مدرس

۲. استاد دانشگاه تربیت مدرس

۳. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

(تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۱۷)

### چکیده

اعتقاد به وجود خدا، همواره در معرض حملات نظری بوده و یکی از این موارد، چالش در توجیه این باور است. در مقاله حاضر، نظرهای علامه سید محمدحسین طباطبایی و آلون پلانتینگا در مواجهه با چالش فوق بررسی و با تحلیل دیدگاه آنها، مقایسه‌ای انجام خواهد گرفت. اگرچه هر دوی ایشان اعتقاد به خدا را از دلیل بی‌نیاز می‌دانند و برهان را تنها مؤید ایمان می‌پندارند، پلانتینگا که به سنت معرفت‌شناسی اصلاح‌شده تعلق دارد، با نقد بنیادی نظریه میناگروی سنتی در توجیه، گزاره «خدا وجود دارد» را برای فرد دیندار از جرگه گزاره‌های واقعاً پایه معرفی می‌کند و البته آن را بدیهی نمی‌داند. این در حالی است که او نمی‌تواند معیار جامع و مانعی را برای گزاره‌های پایه ارائه دهد. اما علامه طباطبایی که به مکتب میناگروی سنتی در توجیه وفادار است، برای اثبات وجود خدا از اصلی بهره می‌برد که مناقشه‌ای در پایه بودن آن وجود ندارد؛ یعنی اصل عدم اجتماع نقیضین. به این ترتیب علامه طباطبایی با تحلیل موضوع گزاره فوق، آن را به‌عنوان گزاره‌ای بدیهی اولی معرفی می‌کند.

### واژگان کلیدی

آلون پلانتینگا، خدا، علامه طباطبایی، گزاره پایه، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده.

## مقدمه

در باب توجیه، به عنوان رکنی در تعریف معرفت، نظریه‌های مختلفی وجود دارد. نظریه‌ای که غالب معرفت‌شناسان بر آن اتفاق دارند مبنایگرایی معرفتی<sup>۱</sup> است. بر اساس مبنایگرایی، باوری قابلیت معرفت بودن دارد و پذیرفتنی است که موجه باشد. باورها از جنبه توجیه به حصر عقلی به دو دسته پایه و غیرپایه تقسیم می‌شوند. باور پایه از طریق دیگر باورها توجیه نمی‌شود و خودموجه است، ولی باور غیرپایه از طریق باورهای پایه دیگر موجه می‌شوند.

گزاره «خدا وجود دارد» از نظر برخی مبنایریان سنتی از گزاره‌های پایه محسوب نمی‌شود. در نتیجه برای توجیه، آن را نیازمند به ابتدای بر گزاره‌های پایه می‌دانند و مبنایرای متاله سعی می‌کند که برهان‌هایی برای اثبات وجود خدا ارائه کند. اما در مکتب معرفت‌شناسی اصلاح‌شده<sup>۲</sup> تعریف مبنایریان سنتی از باور پایه و مصادیق گزاره‌های پایه زیر سؤال می‌رود. آلون پلانینگا<sup>۳</sup> به عنوان نماینده شاخص این مکتب، ابتدا مدعی می‌شود که اعتقاد به خداوند نیز از جرگه گزاره‌های پایه است و سپس می‌کوشد که ثابت کند توجیه اعم از ابتدای باوری بر باور دیگر یا مستند کردن اعتقادات بر بینه<sup>۴</sup> است تا نشان دهد اعتقاد به خدا نیز موجه محسوب می‌شود. از سوی دیگر علامه طباطبایی که باید وی را مبنایرای دانست، با تبیین تصور خداوند نشان می‌دهد که تصدیق او بدیهی اولی خواهد بود. این در حالی بوده است که در پایه بودن گزاره‌های بدیهی اولی در هیچ مکتبی مناقشه‌ای وجود ندارد.

در نوشتار حاضر، برای اختصار، عبارت اعتقاد به خدا به همان معنای اعتقاد داشتن به

- 
1. epistemic foundationalism
  2. reformed epistemology
  3. Alvin Plantinga
  4. evidence

گزاره «خدا وجود دارد» به کار می‌رود؛ و گرنه میان اعتقاد به خداوند و اعتقاد به اینکه خدا وجود دارد، تفاوت هست. پلانتینگا بیان می‌کند که اولی همان توکل بر خدا و اعتماد بر اوست؛ ولی دومی صرفاً تصدیق قضیه‌ای است مبنی بر آنکه چنان کسی که خدایش می‌نامیم، واقعاً وجود دارد.

### نقد پلانتینگا بر مبنای سستی

پلانتینگا مبنای سستی را نظریه‌ای در باب ساختار معرفتی معقول<sup>۱</sup> می‌داند و شناخت کامل مبنای سستی را به شناخت این ساختار منوط می‌داند. ساختار معرفتی مجموعه‌ای از قضایای پایه<sup>۲</sup> و قضایای غیرپایه است که میان آنها روابط خاصی برقرار خواهد بود (Planting, 1996, p.315). به اعتقاد مبنای سستی، ساختار معرفتی در صورتی معقول است که به فردی کاملاً معقول مربوط باشد؛ یعنی کسی که از وظایف معرفتی خویش تخطی نکرده است و باورهای وی با معیارهای مناسب مطابقت داشته باشد. برای درک بهتر این ساختار، دانستن مفهوم پایه و غیرپایه ضروری است. بر اساس نظر ارسطو و آکوئیناس، یک قضیه برای یک شخص واقعاً پایه است فقط اگر بدیهی اولی (ذاتی) یا بدیهی حسی باشد. اما در روایت‌های جدیدتر مبنای سستی گزاره‌های پایه دارای دو زیرمجموعه گزاره‌های بدیهی اولی<sup>۳</sup> و گزاره‌های خطاناپذیر<sup>۴</sup> است. در مبنای سستی قضیه‌ای پایه محسوب می‌شود که یا بطلان‌ناپذیر باشد یا بدیهی اولی یا حسی (Dancy, 1986, p.214).

پلانتینگا دو اشکال جدی را بر مبنای سستی وارد می‌داند:

### الف) تعارض درونی

مبنای سستی گرفتار تعارضی درونی است؛ زیرا شاخصه‌ای برای باور موجه ارائه می‌کند

- 
1. rational noetic structure
  2. basic beliefs
  3. self-evident
  4. incorrigible

که خود فاقد آن است. این شاخصه عبارتست از: شخص  $s$  در پذیرش یک قضیه مثلاً  $p$  فقط و فقط هنگامی موجه است که:

۱.  $p$  برای  $s$  واقعاً پایه باشد یا

۲.  $s$ ،  $p$  را بر اساس قضایایی که شاهدهی برای  $p$  بوده‌اند و واقعاً پایه هستند با روشی

قیاسی، استقرایی یا استنتاج بر اساس بهترین تبیین<sup>۱</sup> باور کرده باشد.

با توجه به «شاخصه» یا «اصل» بالا لازم می‌آید که خود آن در یکی از اقسام قضیه‌های موجه بگنجد. این یعنی پذیرش خود این اصل فقط و فقط وقتی موجه است که یا در گزاره ۱ صدق کند یا در ۲. اما در هیچ کدام صدق نمی‌کند؛ زیرا از طرفی اصل فوق در هیچ‌یک از سه دسته قضایای پایه نمی‌گنجد و از سوی دیگر پلانتینگا بیان می‌کند که مبنایان اصل را با ارائه دلیلی قیاسی یا استقرایی یا استنتاج بر اساس بهترین تبیین از قضایای پایه به دست نیاوردند؛ بلکه اصل را از ذهنیتی ارائه کرده‌اند که طرفداران آن در باب معرفت داشته‌اند. این موضوع بیانگر آن است که آنان به وظیفه معرفتی خود عمل نکرده‌اند؛ در نتیجه پذیرش نظریه مبنای سستی، نقد خود را در دل خود واجد است.

### ب) غیرموجه بودن باورهای موجه

به عقیده پلانتینگا پذیرش مبنای سستی سبب می‌شود که بسیاری از باورهای موجه ما غیرموجه باشند. قضایای مربوط به اعلام وجود جهان خارج و دیگر انسان‌ها، گزاره‌های مبنی بر گزارش حافظه و ... مثل «افراد دیگر وجود دارند»، «جهان خارج وجود دارد»، «آینده تحت تأثیر گذشته است»، «دیروز دوستم را دیدم» و ... با توجه به ملاک مبنای سستی موجه نیستند و در نتیجه افراد، در بیان این قضایا وظیفه معرفتی خود را زیر پا گذاشته‌اند. علت آن است که این قضیه‌ها نه واقعاً پایه هستند و نه با روش قیاسی، استقرایی یا استنتاج بر اساس بهترین تبیین به دست آمده‌اند. اما از آنجا که به نظر نمی‌رسد در پذیرش چنین قضیه‌ای وظیفه‌های معرفتی خود را زیر پا گذاشته

باشیم، معلوم می‌شود که مبنای سستی جای خدشه دارد.

### نظریه جایگزین پلانتینگا

پیشنهاد پلانتینگا این است که باید به روش استقرایی چنین معیاری برای تعیین گزاره‌های پایه طراحی کرد. این روش استقرایی چنین است که ابتدا باید اعتقادهایی را که آشکارا پایه هستند و گزاره‌هایی را که آشکارا پایه نیستند و همچنین شرایطی که در آن این گزاره‌ها پایه هستند یا پایه نیستند، جمع‌آوری شوند. سپس فرضیه‌هایی درباره شرایط لازم و کافی گزاره‌ها طراحی کرد و آن فرضیه‌ها را به وسیله نمونه‌ها آزمود. باید نمونه‌های اعتقادات و شرایط را به گونه‌ای گردآوری کرد که نمونه‌های پیشین به وضوح در نمونه‌های بعدی پایه و نمونه‌های اعتقادات و شرایط چنان باشند که به وضوح موارد پیشینی نسبت به بعدی، واقعاً پایه نباشند. آن‌گاه باید فرضیاتی را شکل داد که نسبت به شرایط ضروری و کافی واقعاً پایه بودن، ضروری باشند و آن‌گاه این فرضیات را با ارجاع به آن نمونه‌ها آزمود (نظرنژاد، ۱۳۸۲: ۱۳۰).

از سوی دیگر پلانتینگا می‌کوشد که با توسعه دادن مفهوم توجیه ثابت کند که باورهای پایه نیز از توجیه معرفتی برخوردارند و به این ترتیب نشان دهد که هر باور بی‌اساسی را نمی‌توان موجه تلقی کرد؛ چه برسد به اینکه آن را پایه به حساب آورد. وی می‌گوید بین باورهای غیرپایه را توجیه می‌کند و اساس<sup>۱</sup> باورهای پایه را. اما برعکس بینه که از سنخ باور است، اساس حالت‌ها یا شرایطی است که باور واقعاً پایه را ایجاد می‌کند. به اعتقاد پلانتینگا باورهای مبتنی بر ادراک حسی، باورهای مربوط به حافظه و باورهای مربوط به حالت‌های ذهنی دیگران که همه از گزاره‌های پایه هستند؛ از آنجا موجه‌اند که بی‌اساس نیستند (Alvin Plantinga and Nichola Wolterstorff, 1983, p. 79). پلانتینگا شرط دیگری برای توجیه باور پایه می‌گذارد که عبارت است از فقدان خلل در قوای ادراکی انسان یا درست کار کردن آنها. وی توصیفی از قوای شخص را مرجح می‌داند که به همانسان باشد

---

1. ground

که خداوند قصد کرده است چنان عمل کنند.

بنابراین در دیدگاه او، توجیه باور پایه با باور دیگری صورت نمی‌گیرد، بلکه تجربه ویژه‌ای در میان است که آن را توجیه می‌کند همچنین نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که معرفت‌شناسی اصلاح‌شده مدعی است که چنین نیست که همه باورها شرایطی دارند که در آن شرایط باور پایه‌ای محسوب شوند و نیز چنین نیست که هر ادعایی در هر شرایطی پایه باشد. با توجه به همین ابتدا بر شرایط خاص است که باورهای غیرمعقول و خرافی از دایره باورهای واقعاً پایه خارج می‌شوند (پلانتینگا، ۱۳۸۱: ۱۷۴ - ۱۹۳).

پلانتینگا خود دو مثال می‌آورد و از آنها نتیجه می‌گیرد که با توجه به معیار مبنایگرایی سنتی، این دو مثال جزو اعتقادات پایه نیستند، ولی کاملاً محق هستید که اعتقادات مذکور را پایه تلقی کنید:

«آشکارا معقول است که شما تحت شرایط مناسب معتقد شوید که انسانی را پیش روی خود می‌بینید: موجودی که می‌اندیشد، احساس می‌کند، اعتقادات و باورهای دارد، تصمیم می‌گیرد، عمل می‌کند. به علاوه، واضح است که لازم نیست شما از میان سایر اعتقاداتتان، برای این اعتقاد دلیل بیاورید ... اعتقاد مورد بحث، تحت شرایط مذکور، اعتقادی واقعاً پایه است، اما برای شما نه «بدیهی» است و نه «بطال‌ناپذیر». همچنین ممکن است شما به یاد آورید که امروز صبح صبحانه خورده‌اید و دلیلی هم برای اعتماد نکردن به حافظه خود نداشته باشید» (پلانتینگا، ۱۳۷۴: ۶۸).

#### مبنایگرایی دیدگاه پلانتینگا در باب پایه بودن اعتقاد به خدا

قلب تفکر پلانتینگا که تأثیر تفکر کلامی سنت اصلاح‌شده را منعکس می‌کند، این ادعای وی است که اعتقاد فرد به خداوند شاید واقعاً پایه باشد؛ یعنی فرد می‌تواند بدون اینکه اعتقاد خود را به خداوند منوط به براهین کند؛ به نحو معقولی به او اعتقاد ورزد. پس اگر دیدگاه مبنایگرایان سنتی در باب باورهای پایه بر یک پیش‌فرض مبتنی است نه یک استدلال، ما نیز می‌توانیم باور به وجود خداوند را در شمار باورهای پایه در نظر بگیریم. این سخن یعنی در ساختار معرفتی معقول یا درست‌ساخت یک متدین، باور به وجود خداوند، در میان باورهای پایه جای دارد و از این واقعیت که همه افراد، خداباوری را

به عنوان اصل پایه نمی پذیرند، لزوماً نتیجه نمی شود که اعتقادات خدا باوران بی توجیه یا ناحق است.

بنابراین معرفت شناسی اصلاح شده در صدد است که نشان دهد برای اعتقاد به خداوند، شرایط شناخت شده بسیاری وجود دارد که در آن شرایط باور به وجود خداوند پایه است (ویرنگا، ۱۳۸۱: ۱۰۲). شاید فرد خدا باور بیندیشد که خداوند مردمان را چنان طرح و تدبیر کرده است که به وجود او باور بیاورند و این خداوند است که مردم را به قبول اعتقاد به وی سوق داده است. در این صورت چنین باوری موجه خواهد بود. این اعتقاد به عنوان یک اصل پایه شاید عقیده ای مبنایی باشد که بر اساس هیچ مجموعه عقاید بنیادی تری توجیه نشده است (تالیافرو: ۴۳۳).

پلانتینگا با تمسک به آرای پاره ای از متفکران وابسته به کلیسای اصلاح شده از جمله جان کالوین<sup>۱</sup> بیان می کند که در جامعه دینداران، باورهای نمونه ای یافت می شود که هر کدام، در شرایط خاص، باور پایه ای محسوب می شود. برای مثال شاید یک فرد متدین در هنگام مطالعه کتاب مقدس، عمیقاً احساس کند که «خداوند با او سخن می گوید» یا پس از انجام دادن کاری که آن را شرارت آمیز می داند، معتقد شود که «خداوند از کار او ناخرسند است» و پس از اعتراف به گناه و اینکه گنااهش او را از خدا غافل کرده است، توبه کند و اعتقاد می یابد که «خداوند گناه او را آمرزیده است». بنابراین، شرایط فراوانی همچون گناه، حق شناسی، احساس خطر، مواجهه با برخی پدیده های عالم و ... وجود دارند که چون محقق شوند، متدینان به چنین گزاره هایی به صورت پایه و به نحو معقول اعتقاد می یابند (پلانتینگا، ۱۳۸۴: ۲۰ - ۲۱). اگرچه پلانتینگا اعتراف می کند که پدیدارشناسی شرایط یاد شده کار بسیار دشواری و نیازمند پژوهش گسترده ای است، اما مسلم می داند که باورهایی از این دست می توانند در برخی شرایط، باورهای پایه باشند.

بنابراین به نظر پلانتینگا اساس اعتقاد به خدا همان تجربه های دینی فردی است که در

خلال آنها شخص حضور و تصرفات خداوند را تجربه می‌کند. دیدگاه پلانتینگا تا حدی شبیه به دیدگاه مدافعان تجربه دینی است؛ اما وی چنین نمی‌اندیشد که وجود الهی را باید به روش استدلال مبتنی بر تجربه استنتاج کنیم؛ بلکه معتقد است تجارب ما از خدا واقعیت او را بی‌واسطه در اختیار ما می‌نهد، بدون اینکه رابطه خاصی میان این تجارب و باور ما وجود داشته باشد. دقیقاً همان طوری که تجربه حسی موضوعات مادی پیرامون ما را در اختیارمان می‌گذارد و این شرایط خاص موجب می‌شوند که اعتقاد به خدا در فرد برانگیخته شود. به این ترتیب پلانتینگا اعتقاد دارد که انسان دارای حس الوهی است که او را با خدا آشنا می‌کند.

### انتقادهای وارد بر پلانتینگا

#### الف) انتقاد کدو تنبل بزرگ

برخی از مسیحیان معتقدند که هر سال کدو تنبل در جشن هالووین بازمی‌گردد. این اعتقاد، اعتقادی به امر دروغینی است. اشکال کدو تنبل بزرگ بیانگر این مطلب است که اگر ملاکی برای گزاره‌های پایه ارائه نشود، هر شخصی می‌تواند گزاره‌ای را که به آن اعتقاد دارد و از جمله بازگشت کدو تنبل بزرگ را گزاره‌ای پایه بداند.

پلانتینگا به این انتقاد چنین پاسخ می‌دهد که در شرایط خاصی، باورهای خاصی واقعاً پایه هستند. شاید همان باورها در اوضاع دیگری واقعاً پایه نباشند. بنابراین معرفت‌شناس اصلاح‌اندیش نه ملتزم به این عقیده می‌شود که هر اعتقادی در هر شرایطی واقعاً پایه است و نه به اینکه برای هر باوری شرایطی وجود دارد که در آن شرایط واقعاً پایه خواهد بود. در واقع پلانتینگا با ارائه معیاری به نام اساس به‌عنوان توجیه‌کننده باورهای پایه، تمایزی بین باورهای معقول و نامعقول قائل می‌شود تا از چنین انتقادهایی محفوظ بماند. همچنین او با مشروط کردن ادراک‌های انسان در شرایط مختلف، به صحت عملکرد قوای ادراکی از این برحذر می‌ماند که مثلاً هر باور فرد بیمار روانی را که بر اثر توهم برایش واقعی جلوه می‌کند، پایه بنامد. بنابراین پاسخ پلانتینگا قانع‌کننده به نظر می‌رسد.



## ب) نقد ون هوک

به عقیده جی. ام. ون هوک<sup>۱</sup> حتی اگر گزاره «خداوند وجود دارد» را پایه تلقی کنیم، نمی‌توان نتیجه گرفت که صادق است و در نتیجه درباره آن ادعای معرفت کرد. بنابراین معرفت‌شناس اصلاح‌اندیش یا باید با معیارها و ضوابط مبنای‌گرایی موافقت و تصدیق کند که ما معرفت زیادی نداریم یا معیارهای ضعیف‌تری ارائه کند که علم را ممکن می‌کند. ولی در صورت اخیر ما را به نوعی نسبی‌گرایی معرفتی دعوت خواهد کرد (ون هوک، ۱۳۷۹: ۱۶۱). پلانتینگا اعتقاد دارد که اشکال ون هوک و نزدیک دانستن معرفت‌شناسی اصلاح‌شده با نسبی‌گرایی ناشی از پیش‌فرضی است که در ذهن ون هوک جای داشت. آن پیش‌فرض این است که فقط وقتی می‌توان در مورد گزاره‌ای ادعای معرفت کرد که بتوان آن را برای همه افراد دیگر اثبات کرد.

به نظر می‌رسد که منظور ون هوک تنها «ادعای معرفت درباره گزاره فوق نیست، بلکه خود معرفت از آن جنبه ارزش دارد و کمال محسوب می‌شود که معرفت است. بنابراین پلانتینگا تا وقتی نشان نداده که گزاره مذکور صادق است، نمی‌تواند آن را حتی برای خویش معرفت بداند. هرچند شاید اساساً پلانتینگا با وجودی که خود موحد است، به دنبال اثبات عقلانی دانستن اعتقاد به وجود خدا باشد نه صادق دانستن آن. شاهدهی که می‌توان در این زمینه اقامه کرد این است که وی با بررسی دقیق برهان‌های مشهور اثبات خدا و حتی تلاش برای تکمیل آنها، در نهایت هیچ‌کدام را تمام نمی‌داند.

## مبنای‌گرایی در فلسفه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی بخش شایان ملاحظه‌ای از کتاب خود تحت عنوان «اصول فلسفه و روش رئالیسم» را به شناخت‌شناسی اختصاص داده و آنها را قبل از طرح بسیاری از مسائل اصیل فلسفی ارائه کرده است؛ زیرا تا نظریه معرفت تبیین نشود، ارائه مسائل فلسفی و از جمله بحث درباره گزاره «خدا وجود دارد» مفید نخواهد بود. روش علامه

در حوزه معرفت‌شناسی، عقلانی و تحلیلی است.

ایشان با بررسی معلومات تصدیقی فراوان و ضرورت ارتباط ادراک‌ها با یکدیگر در ساختار معرفتی، معتقد شده است که تا ثبوت بدیهی و بین بالذات بودن برخی باورها را به انجام نرسانیم، نمی‌توان بسیاری از مسائل را حل کرد. وی بیان می‌کند که محال بودن فرض عدم تناهی در سلسله علل تصدیقی مهم‌ترین دلیل است بر وجود باورهای بی‌واسطه‌ای که بدیهی هستند، زیرا تمام باورهای تصدیقی نظری (باواسطه) باید در جایی متوقف شوند و به تصدیقی ختم یابند که بدون نیاز به تصدیقی دیگر، موجه یا بدیهی اولی باشد؛ در غیر این صورت هیچ‌گاه معرفت بشری شکل نخواهد گرفت (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۰۱ - ۱۰۹).

از اینجا روشن می‌شود که علامه طباطبایی از نظر معرفت‌شناسی مبنی‌گراست. زیرا تصدیق‌ها را به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می‌کند که برای قضایای بدیهی به استدلال آوردن نیازی نیست و قضایای نظری از طریق قضایای بدیهی یقینی می‌شوند. به این ترتیب ساختار معرفتی علامه با مبنی‌گرایی سنتی تشابه و همخوانی دارد. بنابراین می‌توان گفت مفهوم قضایای بدیهی در حکمت متعالیه، با قضایای پایه در مبنی‌گرایی سنتی تطبیق‌پذیر است.

برای روشن شدن اینکه کدام دسته از قضایا پایه هستند و می‌توان بدون نیاز به استدلال، از آنها برای انتاج دیگر قضایا و از جمله گزاره «خدا وجود دارد» استفاده کرد، ابتدا اقسام قضایایی که در برهان به‌عنوان مبادی به‌کار می‌روند را بیان و سپس مشخص می‌کنیم که علامه طباطبایی در اقامه دلیل بر وجود خدا از کدام قسم بهره گرفته است.

### یقینیات

یقین تنها راه معرفت حقیقی به‌شمار می‌رود. شرط اصلی قیاسات برهانی، یقینی بودن مواد و مقدمات آن است. یقینیات در تقسیمی کلی به شش دسته قسمت می‌شوند:

۱. اولیات: در اولیات صرف تصور اجزای قضیه، در حکم به وجوب و تصدیق و یقین به آن، بدون نیاز به حد وسط و علتی از خارج یا اقامه برهان کفایت می‌کند (ابن‌سینا،

۱۳۶۴: ۱۲۱) نه از بیرون سببی احتیاج است تا ثبوت محمول برای موضوع را ثابت کند و نه در ذهن همراه با موضوع و محمول سببی برای اثبات آن هست. به این ترتیب تنها قضیه اولی، امتناع اجتماع نقیضین است که مبدأالمبادی یا اولی‌الاولی نیز نامیده می‌شود. اما دیگر قضایا حتی امتناع ارتفاع نقیضین در ردیف این قضیه نیستند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۷۰ - ۲۷۴).

۲. فطریات: قضایای فطری قضایای روشنی هستند که ثبوت محمول برای موضوع در آنها، نیازمند دلیل است. شدت روشنی و بدهت برخی از قضایای فطری موجب شده است تا بسیاری از قضایای فطری در زمره اولیات شمرده شوند. اما با تأمل عقلی مشخص می‌شود که امکان استدلال بر آنها وجود دارد. از جمله قضایای فطری که در زمره اولیات شمرده شده‌اند، بطلان دور، ضروری بودن ثبوت هر شیئی برای خود، محال بودن سلب هر شیئی از نفس خود و همچنین بزرگ‌تر بودن کل از جزء است. تمام مثال‌های فوق را می‌توان با قیاس‌های مستقیمی به قضیه امتناع اجتماع نقیضین بازگرداند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۰۹).

۳. محسوسات: در محسوسات، دلیل خارجی، حسی است. مثلاً تا انسان آتش را احساس نکند، یقین به گرم بودن آن پیدا نمی‌کند. البته محصول حس همیشه مفرد است و هیچ‌گاه حس عهده‌دار تصدیق نیست، پس هرگز کار وی موصوف به خطا یا صواب نمی‌شود. قضیه‌ای کلی که واسطه یقین به محسوسات می‌شود، همان مبدأ عدم تناقض است. نتیجه قیاساتی که از مقدمات حسی تشکیل شده‌اند، همواره جزیی است.

۴. تجربیات: برای ثبوت یقینی محمول برای موضوع در قضایای تجربی، دو امر نیاز خواهد بود. امر اول تکرار مشاهده است. امر دومی که در تجربیات نیاز خواهد بود، قیاسی خفی است. تشکیل آن قیاس خفی چنین است که پس از تکرار مشاهده در موارد کثیره، از این کبرای کلی استفاده می‌شود که این امر مشاهده‌شده به دلیل اکثری بودن آن اتفاقی نیست. نتیجه‌ای که از این قیاس به دست می‌آید برخلاف محسوسات، کلی و دائمی است. اگر این قیاس وجود نداشته باشد، هرگز نمی‌توان از تجربه یقین حاصل کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۱۷).

۵. متواترات: متواترات قضایایی یقینی هستند که به تکرر سماع و قیاس خفی حاصل شده باشند. تکرار خبری که شنیده می‌شود باید همراه با قیاسی باشد که هم استحاله تواتر بر کذب مخبران را اثبات کند و هم همراه با قیاسی باشد که احتمال اشتباه گوینده آن را رد کند. گرچه امور متواتر از قبیل اصل وجود پیامبر برای کسی که آن حضرت را ندیده است، اموری یقینی هستند، از یک طرف نیازمند به استدلال و در واقع نظری محسوب می‌شوند و از طرف دیگر به دلیل جزئی بودن فقط یکی از دو مقدمه قیاس را تشکیل می‌دهند.

۶. وجدانیات: وجدانیات قضایایی هستند که تصدیق به آنها، متوقف بر حس باطن است. مانند تصدیق به اینکه: من می‌ترسم (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۷۰ - ۲۷۴).

با توجه به اقسام یقینیات، روشن می‌شود که تنها قضایایی که نظری نیستند، بلکه بدیهی‌اند، اولیات و وجدانیات هستند، زیرا همان‌طور که گفته شد اولیات بی‌نیاز از دلیلند و مفاد وجدانیات را نیز نمی‌توان با استدلال برای غیر اثبات کرد؛ بلکه جنبه شخصی دارد و برای خود فرد بدیهی است. پس جز قضیه اولیه استحاله اجتماع نقیضین (که قضیه منحصر به فرد از اولیات است) و وجدانیات، دیگر قضایا که به‌عنوان مبادی قیاسات برهانی در نظر گرفته می‌شوند، در واقع نظری و استدلال‌پذیرند. دلیل فطریات همراه خود قضایای فطری در ذهن موجود است. ذهن بشر با اندک توجهی برخی از مفاهیم را می‌فهمد و در فهم آنها نیازمند فراگیری نیست. حسیات، تجربیات، متواترات و حدسیات که دلیشان خارج از آنهاست، به دلیل نیازمندند. البته با تسامح و از آنجا که این قضایا زودتر از سایر قضایا روشن می‌شوند، بدیهی یا غیرکسبی خوانده می‌شوند. به‌همین دلیل علامه طباطبایی در تشریح انحصار معرفت به یقین، عامل یقینی بودن معرفت حصولی را اصل امتناع تناقض برمی‌شمارد، چرا که یقین معرفتی است که مانع نقیض می‌شود. در معرفت یقینی باید به امتناع نقیض آن هم علم داشته باشیم و علوم غیریقینی به این دلیل از اقسام ظن هستند که مانع نقیض نمی‌شوند.

«فرقی که بدیهیات با نظریات دارند این است که نظریات برای دریافت ماده و صورت، مستمند دیگران هستند، ولی بدیهیات ماده و صورت را از خود دارند، چنانکه در طبیعت هر ترکیب مفروض مستمند آخرین ماده تحلیلی بوده، ولی ماده، دیگر ماده

نمی‌خواهد بلکه خود ماده است. پس سنخ احتیاج هر قضیه به قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین (اول الاوائل به اصطلاح فلسفه) غیر از سنخ احتیاج نظری و بدیهی می‌باشد، که احتیاج مادی و صوری است ... همان‌طوری که از این بیان روشن است، توفقی که نظری به بدیهی پیدا می‌کند، یا در تولد ماده از ماده است و یا در تولد صورت از صورت و دخل به توقف حکم به یک حکم دیگر ندارد و آنچه گفته شد که همه قضایا به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می‌باشد. مراد از آن توقف علم و حکم است. نه توقف مادی و صوری ...» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۲۳ - ۱۲۵).

گاهی گفته می‌شود که گزاره‌های بدیهی فطری هستند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۰ - ۵۱) منظور این است که ذهن بشر همین که به مرحله ادراک رسید، برخی مفاهیم را با اندک توجهی می‌فهمد و در فهم آنها نیازمند به فراگیری نیست. باید دقت شود که معنای فطری بودن قضایای بدیهی یا اولی، آن نیست که این‌گونه از علوم حصولی، همراه بشر آفریده شده‌اند. شاید منشأ این خلط آن باشد که نه تنها این‌گونه از قضایای اولی، به تحصیل، تجربه و مانند آن نیازی ندارند، بلکه مفاهیمی چون ضرورت امتناع و مانند آن را هرگز نمی‌توان از راه تجربه به دست آورد. چون شیء مفروض اگر وجودی باشد، هرچند تجربه توان اثبات وجود آن را دارد، هرگز قدرت اثبات ضرورت آن را ندارد و اگر شیء مفروض عدمی باشد، مانند اجتماع دو نقیض، تجربه در آن اصلاً راه ندارد.

### پایه بودن اعتقاد به خداوند از دیدگاه علامه طباطبایی

معرفت به حصر عقلی متشکل از دو قسم معرفت حصولی و حضوری است. انسان هم با معرفت حصولی امکان دارد به شناخت خدا نائل شود و هم با معرفت حضوری می‌تواند او را شهود کند.

### الف) معرفت حصولی

علامه طباطبایی در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» می‌گوید:

«واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد. به عبارت دیگر، واقعیت هستی بی‌هیچ قید و شرطی واقعیت هستی است و

با هیچ قید و شرطی لاواقعیّت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیّت نفی‌ناپذیر نیست. بلکه با آن واقعیّت، واقعیّت‌دار و بی‌آن از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنا که واقعیّت با اشیا یکی شود و یا در آنها نفوذ کند و یا پاره‌ای از واقعیّت جدا شده و به اشیا بپیوندد؛ بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی‌وی تاریک می‌باشند و در عین حال همین مثال نور، در بیان مقصود خالی از قصور نیست. و به عبارت دیگر، او خودش عین واقعیّت است و جهان و اجزای جهان با او واقعیّت‌دار و بی‌او هیچ و پوچ می‌باشند» (مطهری، ۱۳۷۱: ۹۸۳).

از بیان علامه می‌توان دو نکته را استنتاج کرد. اول اینکه ایشان با تعبیر «واقعیّت هستی» برای روشن کردن مفهوم خداوند (که مفهومی بدیهی است) نشان داده‌اند که اعتقاد به خدا بدون واسطه مقدمات استدلالی ثابت است و به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که گزاره «خدا وجود دارد» پایه است و از آنجا که با تبیین تصور خدا قضیه‌ای را مطرح می‌کند که تصدیق آن با صرف تصور موضوع حاصل می‌شود، پس قضیه‌ای اولی و در نتیجه بدیهی است. باید دقت کرد که متکی نبودن به مبادی تصدیقی، با اعتماد به برخی مبادی تصویری منافات ندارد. نکته دیگر اینکه این بیان با ظرافت و لطافت تمام انکار خدا را نیز غیرممکن می‌کند و انسان را به یقین می‌رساند، زیرا همان‌طور که عقل سلیم واقعیّت نفی‌پذیر را انکار نمی‌کند، واقعیّت نفی‌ناپذیر به طریق اولی انکارشدنی نیست. توضیح اینکه از بیان بالا معلوم می‌شود که از دیدگاه علامه طباطبایی واقعیّت نفی‌پذیر جهان، اضافه اشراقی واقعیّت نفی‌ناپذیر است. امکان ندارد اضافه اشراقی (واقعیّت نفی‌پذیر) بدون طرف اضافه (واقعیّت نفی‌ناپذیر) باشد. به این ترتیب انکار خدا مستلزم انکار واقعیّت و در نتیجه باطل است.

بر این اساس، نه تنها گزاره «خدا وجود دارد» بدیهی اولی خواهد بود، بلکه اصل استحاله جمع دو نقیض نیز به نحوی به پذیرش واقعیّت به معنای مطلق آن که با وجود مطلق یا واجب یکی است، محتاج خواهد بود، چرا که ابتدا باید واقعیّت را به درستی درک کرد تا پس از آن نتیجه گرفت که واقعیّت با لاواقعیّت جمع نخواهد شد. به این ترتیب

انسان می‌فهمد آن خدای عینی نامحدود مبدأ همه اشیا خارجی و ذهنی است. او نه تنها اولین موجود عینی است، بلکه نخستین موجود معرفتی محسوب می‌شود که معقول است نه مجهول.

علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر اسفار می‌گوید:

« این همان واقعی است که به واسطه آن سفسطه را دفع می‌کنیم و همه ذی‌شعورها را به اثبات آن مضطر می‌یابیم و ذات آن بطلان و رفع نمی‌پذیرد تا آنجا که فرض بطلان و رفع آن، مستلزم اثبات و وضع آن است ... چنانچه سفسطی اشیا را موهوم ببیند یا در واقعیت آن شک کند، پس در نزد او اشیا واقعاً موهوم است و واقعیت واقعاً مشکوک است. یعنی اینکه از همان حیثی که رفع می‌شود، اثبات شده است و هنگامی که اصل واقعیت عدم و بطلان را قبول نمی‌کند، پس آن واجب بالذات است. پس در اینجا واقعیت واجب بالذاتی وجود دارد و اشیا بی‌کی که واقعیتی دارند، در واقعیتشان به آن فقیر هستند. و وجود به آن قائم است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۴).

و نتیجه می‌گیرد که

« و از اینجا برای فرد تأمل‌کننده روشن می‌شود که اصل وجود واجب بالذات برای انسان ضروری است و براهین ثابت‌کننده آن در واقع، تبیین و تذکر می‌باشند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۵).

ب) معرفت حضوری

ایشان در رساله الولایه در ذیل روایتی از امام صادق(ع) که منقول از توحید صدوق است، آن را صریح در نفی واسطه در معرفت خداوند سبحان می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۴۶). روایت امام صادق(ع) به شرح زیر است:

«وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ الْحِجَابَ وَالْمِثَالَ وَالصُّورَةَ غَيْرُهُ وَإِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحَّدٌ فَكَيْفَ يُوَحَّدُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ؟ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ... لَأَ يَدْرِكُ مَخْلُوقٌ شَيْئًا إِلَّا بِاللَّهِ وَ لَأَ تُدْرِكُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ إِلَّا بِاللَّهِ» (مجلسی، ۱۳۶۶: ۱۶).

«هر کس خیال کند که خدا را با حجاب یا صورت یا مثال می‌شناسد، مشرک است. چون قائل به دوئیت شده است، یکی خداست، یکی نیز حجاب و صورت و مثال

است که مغایر با خداست. چنین شخصی با اثبات غیر، دیگر نمی‌تواند بر توحید خدا گواه باشد. کسی که خدا را به خدا نشناخته باشد، خدا را نشناخته است، غیر خدا را شناخته است ... مخلوق چیزی را درک نمی‌کند الا با خدا و شناخت خدا جز با خدا حاصل نمی‌شود».

البته باید دقت شود اینکه در پایان روایت بیان شده است که مخلوق با علم به خدا به همه چیز معرفت می‌یابد، با صدر روایت که فرمود امکان ندارد که با علم به شیء، علم به غیر پیدا کرد، منافات ندارد. در ابتدای روایت، علم حصولی نفی می‌شود، ولی در ذیل روایت، مراد علم حضوری است.

علامه در حاشیه‌ای بر بحار در ذیل این روایت شریف فرموده‌اند: «مدلول این اخبار این است که خداوند به ذات خود معروف است و هر چه غیر خدا، به خدا شناخته شده است؛ بر خلاف آنچه که مشهور است که اشیا به ذات و صفات و افعالشان شناخته می‌شوند و الله تعالی به اشیا شناخته می‌شود».

ایشان با استمداد از مفهوم بساطت ذات الهی بر امتناع اینکه معرفت غیر خدا مستلزم معرفت به خدا شود، برهان عقلی می‌آورد:

«علم عین معلوم بالذات است، پس ممتنع است که علم به چیزی، عین علم به چیز دیگری که مابین با آن است، باشد؛ چرا که در این صورت دو امر متباین، امر واحدی می‌شود و این خلف است و محال می‌باشد. پس مستلزم علم به چیزی، علم به چیز دیگر بودن، موجب اتحاد بین دو چیز می‌شود و از آنجا که این دو، دو چیز فرض شده‌اند، پس در آن دو، یک جهت اتحاد و یک جهت اختلاف وجود خواهد داشت. پس هر کدام از آنها، مرکب از دو جهت خواهد بود و حق واحدی است، بسیط الذات که هیچ‌گونه ترکیبی در او وجود ندارد؛ پس ممتنع است که با چیز دیگری شناخته شود» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۴۶ - ۴۷).

### نتیجه‌گیری

در این مقاله بیان شد که پلانتینگا پس از وارد دانستن دو اشکال بر مبنای سستی (۱. مبنای سستی تعارض درونی دارد؛ ۲. با پذیرش مبنای سستی بسیاری از باورهای



ما که آنها را موجه می‌دانیم، غیرموجه خواهند بود) بر این نظر است که همان‌طور که ظاهراً دیدگاه مبنایان سستی در باب باورهای پایه، بر پیش‌فرضی مبتنی است، پس می‌توان باور به وجود خداوند را نیز در شمار باورهای پایه در نظر گرفت. در ساختار معرفتی درست - ساخت یک متدین، باور به وجود خداوند، در میان باورهای پایه جای دارد. در این صورت باور به وجود خدا موجه خواهد بود. پلانتینگا به انتقاد کدو تنبل بزرگ که مخالفان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده به او وارد کرده‌اند، پاسخ می‌دهد که آنچه معرفت‌شناس اصلاح‌اندیش اعتقاد دارد این است که شرایط شناخته‌شده زیادی هست که در آن شرایط، باور به خدا، باوری واقعاً پایه خواهد بود. اما نباید تصور شود که او ملتزم به این عقیده می‌شود که هر اعتقادی در هر شرایطی واقعاً پایه است.

علامه طباطبایی از طرفی در حکمت نظری و معرفت‌حصولی و خصوصاً حکمت متعالیه با توضیح و تبیین «واقعیت هستی» به‌عنوان تصور خدا اولاً روشن می‌کند که تصور او بدیهی است و ثانیاً مبرهن می‌سازد که تصدیق او نیز بدیهی اولی خواهد بود و با تحلیل مفهوم خدا، نشان می‌دهد که اعتقاد به خدا نه تنها شالوده‌عقاید موحدان است، بلکه اصلی از اصول فلسفی هم هست. از طرف دیگر در حکمت عملی و معرفت‌حضور، شناخت خدا را مستقیم و بی‌واسطه می‌داند و به این ترتیب اثبات می‌کند که در باب معرفت خدا هر دو طریق حصولی و حضوری یقینی و تردیدناپذیرند و هم‌زمان قلب و فکر ایمان‌گرا و عقل‌گرا را مرهم هستند.

در مقام مقایسه بین نظرهای این دو متفکر، جهات تشابه و تفارق نظراتشان را مطرح می‌کنیم. هر دوی ایشان اعتقاد به خدا را بی‌نیاز از دلیل می‌دانند. پلانتینگا «خدا وجود دارد» را از جمله گزاره‌های مستغنی از بی‌نیاز به‌شمار می‌آورد و آن را از گزاره‌های پایه‌ای به حساب می‌آورد که بی‌اساس نیستند. علامه طباطبایی نیز با تبیین تصور خدا و «واقعیت نفی‌ناپذیر» دانستن او بدون چیدن صغری و کبری و استدلال متعارف او را ثابت می‌کند. با وجود این هر دوی ایشان برخلاف عده‌ای از ایمان‌گرایان، برهان را منافی ایمان نمی‌پندارند، هرچند اکتفا به مفاهیم ذهنی را برای اعتقاد به خدا کافی نمی‌دانند. آل‌وین پلانتینگا و علامه طباطبایی استدلال بر وجود خداوند را دارای شأن تبیهی و نه اثباتی می‌پندارند که کار آنها

حداکثر غفلت‌زدایی و کشف حقیقت عینی است و نه اثبات‌کنندگی. به‌نظر می‌رسد که شرایطی را که پلانتینگا در آن فرد خدا‌باور را در اعتقادش موجه می‌داند با شهود قلبی که علامه طباطبایی و سایر فلاسفهٔ مسلمان آن را وسیله‌ای برای معرفت خدا می‌دانند، مطابق باشد. زیرا همان‌طور که تلویحاً اشاره‌ای شد از دید پلانتینگا گناه اثرات منفی معرفتی دارد و موجب غفلت از خدا می‌شود و از طرف دیگر محال است که بدون جهاد با نفس و تزکیه، به علم حضوری رسید.

تفاوت آرای آنها در این است که پلانتینگا اعتقاد به خدا را بدیهی نمی‌داند. بلکه آن را تنها در شرایط خاص برای فرد خدا‌باور، پایه می‌داند. پلانتینگا نمی‌تواند معیار مشخص جامع و مانعی را حتی با استقرا برای گزاره‌های پایه ارائه دهد که از طرفی گزارهٔ «خدا وجود دارد» را شامل شود و از طرف دیگر هر قضیهٔ فاسدی را دربر نگیرد. او در واقع با معرفی ملاکی تحت عنوان اساس، می‌تواند اساس باورهای پایهٔ شناخته‌شده را استقرا کند. وی در نهایت فقط به بحث توجیه می‌پردازد و از بحث صدق دور است. در نتیجه نمی‌تواند ادعا کند که حتی خدا‌باوران، به خدا معرفت دارند؛ زیرا معرفت (باور صادق موجه) با صرف باور موجه حاصل نمی‌شود، مگر اینکه بر صدق آن استدلالی علی‌حده نیز بیاورند. اما در مقابل، علامه طباطبایی با اثبات گزارهٔ فوق به‌عنوان اصلی فلسفی، نه‌تنها برای خدا‌باور، فراتر از آن برای هر فرد دیگری نیز آن را تصدیق‌پذیر می‌کند و در پرتو صدق آن، می‌توان ادعای معرفت به آن را کرد. به این ترتیب نه تنها معرفت حصولی به‌دست می‌آید بلکه یقین به آن نیز ممکن می‌شود و بالاتر اینکه می‌توان ادلهٔ مخالفان را هم رد کرد، زیرا انکار خدا مستلزم انکار واقعیت به‌عنوان اشراق واقعیت مطلق باری تعالی می‌شود.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تهران: محمد تقی دانش پژوه
۲. اکبری، رضا (۱۳۹۰). «الگوهای خدا باوری در دوران معاصر و ظرفیت‌های فلسفه اسلامی»، حکمت معاصر، سال دوم بهار و تابستان، ش ۱
۳. پلانتینگا، آلوین (۱۳۷۴). *آیا اعتقاد به خدا واقعاً پایه است؟*، احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران: صراط
۴. پلانتینگا، آلوین (۱۳۸۴). *فلسفه دین خدا، اختیار و شر*، محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه فرهنگی طه
۵. پلانتینگا، آلوین (۱۳۸۱). *عقل و ایمان، بهناز صفری میان رشیدی*، تهران: اشراق
۶. تالیا فرو، چارلز، *فلسفه دین در قرن بیستم*، انشاء الله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *شناخت‌شناسی در قرآن*، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء
۸. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). *شرح حکمت اشراق*، حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه
۹. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۹ ه. ق.). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم: مکتبه المصطفوی، ج ۶.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۰ ه. ق.). *رسالة الولاية*، تهران: قسم الدراسات الاسلامیه
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
۱۲. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۶). *بحار الانوار*، تهران: دارالکتب اسلامیه

۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، قم: صدرا، ج

۲

۱۴. نظرنژاد، نرگس (۱۳۸۲). آیا اعتقاد به خدا عقلانی است؟، تهران: دانشگاه الزهرا (س)

۱۵. ون هوک، جی. ام (۱۳۷۹). «علم، باور و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده»، سید حسین

عظیمی‌دخت، حوزه و دانشگاه، سال ششم، ش ۲۲

۱۶. ویرنگا، ادوارد (۱۳۸۱). «فلسفه دین»، علی حقی، اندیشه حوزه، مرداد - شهریور،

مهر - آبان ش ۳۵ و ۳۶

17. Dancy, Jonathan(1986), *An Introduction to contemporary Epistemology*, New York: Basil Blackwell
18. Planting, Alvin(1983), *Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press
19. Planting, Alvin(1996), *The Reformed objection to Natural theology*, Micheal Peterson New York: Oxford, Universitypress