

ارزیابی دیدگاه نیکولاس ولترستورف درباره‌ی فلسفه‌ی تحلیلی دین در اواخر قرن بیستم

علی اصغر درلیک**

محمد رضا بیات*

چکیده

فلسفه‌ی تحلیلی دین در اواخر قرن بیستم، شاهد شکوفایی شایان توجه و البته نقدهای جدی بوده است. نیکولاس ولترستورف فیلسوف تحلیلی دین کوشیده است تا ضمن ارائه‌ی توصیفی از شاکله‌ی فلسفه‌ی تحلیلی دین در این بازه‌ی زمانی، به منتقدان آن نیز پاسخ دهد. وی با تکیه بر ساختار روایی-داستانی فلسفه‌ی تحلیلی دین، معتقد است که تنها با توجه به سه ویژگی اساسی فلسفه‌ی تحلیلی دین در این دوره، یعنی واقع‌گرایی، دفاع از تقریری خاص از مبنای‌گرایی در معرفت‌شناسی و باور به امکان دست‌یابی به معرفت خداوند، می‌توان درک و فهم درستی از آن به دست آورد، وگرنه دچار خطا خواهیم شد و انتظارات نابجایی از آن هم خواهیم داشت. در این مقاله، ضمن توصیف دقیق دیدگاه ولترستورف، انتقاداتی مانند یکی‌گرفتن فلسفه‌ی تحلیلی دین و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و لزوم انکار عقلانیت مشترک در تحلیل وی را بیان خواهیم کرد.

واژه‌های کلیدی: ۱- فلسفه‌ی تحلیلی، ۲- فلسفه‌ی تحلیلی دین، ۳- نگاه روایی، ۴- معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، ۵- واقع‌گرایی، ۶- معرفت خداوند.

۱. درآمد

نیکولاس ولترستورف فیلسوف تحلیلی دین آمریکایی معاصر، با توصیف ویژگی‌های اساسی فلسفه‌ی تحلیلی دین، به ارزیابی ریشه‌های آن پرداخته است. وی ابتدا سعی می‌کند تا نقطه‌ی تاریخی مناسبی را برای شروع توصیف یا به تعبیر وی، روایت خویش پیدا کند؛

چراکه به گمان وی، فلسفه‌ی تحلیلی دین مانند فلسفه‌ی تحلیلی، سرشار از آراء و نظریات متفاوت است و نمی‌توان آن را یک مکتب فلسفی دانست، بلکه باید کوشید آن را در چارچوب یک روایت^۱ دید تا در پرتو آن بتوان ویژگی‌های اساسی آن را به دست آورد. از این رو، نخست دیدگاه وی درباره‌ی ساختار روایی فلسفه‌ی تحلیلی دین را توضیح خواهیم داد، سپس ویژگی‌های اساسی آن را بررسی خواهیم کرد.

۲. ساختار روایی فلسفه‌ی تحلیلی

ولترستورف بر این باور است که ساختار و شاکله‌ی فلسفه‌ی تحلیلی دین متأثر از ساختار فلسفه‌ی تحلیلی است. به باور وی، فلسفه‌ی تحلیلی مملو از تعارضات و چالش‌ها است و فیلسوفان تحلیلی نیز گرایش‌ها کاملاً متضادی دارند، اما به‌رغم این‌ها، همچنان می‌توان آن‌ها را فیلسوف تحلیلی شمرد، زیرا آنچه فیلسوف را در حیطه‌ی سنت تحلیلی قرار می‌دهد، مشارکت در این تعارضات و کشمکش‌هاست: «نظر من این است که هویت فلسفه‌ی تحلیلی بیشتر روایی است تا آن‌که نظام‌مند باشد. آنچه که یک متفکر را در زمره‌ی فلاسفه‌ی تحلیلی قرار می‌دهد این است که او خودش را در محدوده‌ی خط داستانی معینی از فلسفه در قرن بیستم قرار می‌دهد» (۲۱، ص: ۱۷).

وی با مقایسه‌ی رویکردهایی چون پدیدارشناسی، هرمنوتیک، کانتیسم، توماسیسم با فلسفه‌ی تحلیلی، می‌کوشد تا شاکله‌ی روایی و داستانی فلسفه‌ی تحلیلی را توضیح دهد. به اعتقاد وی، در رویکردهای فوق، باید آموزه‌های مشترکی را پذیرفت تا در زمره‌ی یکی از آن‌ها قرار گرفت، اما در فلسفه‌ی تحلیلی چنین نیست، زیرا اصلاً آموزه‌ی مشترکی وجود ندارد؛ با این حال، می‌توان از نقطه‌ی مشترک یا نوعی وحدت در میان فیلسوفان تحلیلی سخن گفت. به گمان ولترستورف، آنچه که در این رویکرد فلسفی حائز اهمیت است و بدان وحدت می‌بخشد ساختار روایی آن و سبک خاصی از فلسفه‌ورزی است نه چیزی بیشتر از آن؛ ساختاری که ما می‌توانیم با آگاهی از روند تطور و تکامل آن، سبک خاصی از فلسفه‌ورزی را از درون آن بیابیم.

بنابراین، برای توصیف فلسفه‌ی تحلیلی، فقط می‌توانیم روایت و داستانی از آن ارائه کنیم. البته روایتی که تمام دیدگاه‌های متفاوت فلاسفه‌ی درون آن را در خود جای دهد. برای دستیابی به این روایت و داستان، باید مانند هر داستان دیگر، از برهه‌ی مشخص و البته سرنوشت‌سازی از تاریخ آن شروع کرد. به نظر وی، داستان فلسفه‌ی تحلیلی از فرگه و تقابل او با روان‌شناسی‌گرایی و نیز نزاع مور و راسل با ایده‌آلیست‌ها آغاز شده و با تفاوت دیدگاه این سه پیشگام فلسفه‌ی تحلیلی با یکدیگر، استمرار یافته و واکنش‌های متفاوتی را

در پی داشته است. به‌باور وی، صرفاً با چنین نگاهی می‌توانیم تبیینی جامع از فلسفه‌ی تحلیلی عرضه کنیم و هر فیلسوفی را که به‌گونه‌ای در کشمکش‌ها و چالش‌های آن سهیم بوده است فیلسوف تحلیلی بدانیم و از حیات فلسفه‌ی تحلیلی هم دفاع کنیم (۲۱، ص: ۱۷). ولترستورف گرایش برخی از فلاسفه‌ی تحلیلی به ایده‌آلیسم، به‌رغم مخالفت شدید فلاسفه‌ی تحلیلی نخستین مانند راسل و مور با این گرایش را مؤید روایی بودن فلسفه‌ی تحلیلی می‌داند، زیرا دو گرایش با وجود دو دیدگاه کاملاً متفاوت، در سنت تحلیلی جای گرفته‌اند (همان، ص: ۲۵).

لذا وی معتقد است که فلسفه‌ی تحلیلی را نمی‌توان به‌مثابه‌ی نظام مشخصی دید که دارای موضوعات و مسائل معینی است و به‌همین جهت، از تعریف فلسفه‌ی تحلیلی به‌مثابه‌ی یک مکتب سرباز می‌زند و تلاش در ارائه‌ی چنین تعریفی را سطحی‌نگری می‌داند (همان، ص: ۱۷). او معتقد است که فلسفه‌ی تحلیلی خصیصه‌ی یک مکتب فلسفی را ندارد؛ یعنی فیلسوفان تحلیلی دیدگاه‌های مسلم و مشترکی ندارند که به‌مدد آن‌ها، به مسائل گوناگون فلسفی پاسخ دهند و به‌کمک آن‌ها بتوان فلسفه‌ی تحلیلی را تعریف کرد و گفت هر فیلسوفی که بدان دیدگاه‌ها باور دارد تحلیلی است، زیرا همان‌طور که بیان شد، چنین دیدگاه‌های مشترکی وجود ندارد.

به‌همین جهت است که به‌گمان وی، بسیاری از فلاسفه‌ی دیگر مکاتب فلسفی نیز در این سنت می‌توانند جای گیرند؛ همان‌گونه که خود وی کسانی چون یورگن هابرماس^۳ و پل ریکور^۴ را نزدیک به این سبک فلسفی می‌داند (همان، ص: ۱۷).

از فیلسوفان تحلیلی کلی جیمز کلارک به‌تصریح^۵ و رورتی^۶، پرستون، لیتز^۷، راس^۸ و دامت^۹ نیز بدون استفاده از تعبیر «روایی بودن»، از فلسفه‌ی تحلیلی، چونان سبکی فلسفی سخن گفته‌اند، که به نظر می‌رسد به یکدیگر نزدیک‌اند و به‌گونه‌ای دو توصیف از یک مطلب است. البته تعبیر روایی بودن دارای بار معنایی بیشتری است، که توضیح داده شد.

ریچارد رورتی، که به‌صراحت از پایان فلسفه‌ی تحلیلی سخن رانده و تمایز میان فلسفه‌ی تحلیلی از دیگر رویکردهای فلسفه را بی‌ارزش می‌داند، در کتاب *فلسفه و آینه‌ی طبیعت*، از گرایش خود به معرفی فلسفه‌ی تحلیلی به‌مثابه‌ی سبک سخن گفته و معتقد است وجه تمایز فلاسفه‌ی تحلیلی بیشتر در سبک آن‌هاست تا در روش یا اصول نخستین‌شان (۵، ص: ۴۹).^{۱۰} برایان لیتز نیز معتقد است که فلسفه‌ی تحلیلی فقط نوعی سبک فلسفه‌ورزی است که وضوح، دقت و سخت‌گیری در استدلال، از مهم‌ترین مؤلفه‌های آن است (۱۶، ص: ۹). بنابراین هر فیلسوف که به این سبک فلسفه‌ورزی تعلق خاطر داشته باشد، در حیطه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی جای می‌گیرد؛ پس در صدق عنوان فیلسوف تحلیلی،

اشتراک نظر در دیدگاهی خاص مهم نیست: «حداقل از سال ۲۰۰۱ به بعد، به صراحت عنوان شده است که فلسفه‌ی تحلیلی دیگر یک برنامه‌ی پژوهشی نیست، بلکه بیشتر با یک سبک مشخص می‌شود تا با دیدگاه‌های فلسفی مخصوص به خود. این مسأله نشان می‌دهد که چیز بسنده‌ای در درون فلسفه‌ی تحلیلی وجود ندارد که آن را به‌عنوان نوع مشخصی از فلسفه‌ورزی متمایز سازد؛ چنان‌که مکتب، نهضت یا سنت (تحلیلی) خطاب شود» (۱۶، ص: ۹).

مایکل دامت نیز با آن که وجه تمایز فلسفه‌ی تحلیلی از دیگر مکاتب فلسفی را چرخش زبانی می‌داند و معتقد است که پوزیتیویست‌های منطقی، ویتگنشتاین متقدم و متأخر، فلسفه‌ی زبان عادی آکسفورد و فلسفه‌ی پساکارناپی در ایالات متحده، همه به این اصل پایبند بوده‌اند، اعتراف می‌کند که با ملاک وی، فیلسوفانی مانند گرث اونس^{۱۱}، که به این اصل تقید نداشتند، در زمره‌ی فلاسفه‌ی تحلیلی به حساب نمی‌آیند، در صورتی که بی‌تردید باید وی را از فیلسوفان تحلیلی دانست (۳، ص: ۴۸).

راس نیز بر این باور است که حتی کسانی را که به‌نظر دامت، اساسی‌ترین ویژگی فلسفه‌ی تحلیلی (چرخش زبانی) را منکر می‌شوند، به‌صرف توسل به آثار فیلسوفانی خاص، در زمره‌ی فلاسفه‌ی تحلیلی می‌توانیم به حساب آوریم (۱۷، ص: ۵۸). پرستون^{۱۲} نیز سخن از فلسفه‌ی تحلیلی به‌مثابه‌ی یک مکتب را به مسخرگی سخن از وجود کسی به نام جادوگر دانسته و معتقد است که هیچ مسأله‌ی وحدت‌بخشی در میان ایشان دیده نمی‌شود که بتواند همه‌ی آن‌ها را یک جا گرد هم آورد (۱۲، ص: ۱۵۱).

به باور ولترستورف، فلسفه‌ی تحلیلی دین نیز از این جهت، شبیه فلسفه تحلیلی است و آن را نمی‌توان در یک چارچوب نظام‌مند درآورد و صرفاً می‌توان روایتی موثق از آن بیان کرد؛ روایتی از تاریخ پیدایی و چگونگی سیر تطور آن، که به فهم بهتر آن کمک می‌رساند (همان، ص: ۳۱). لذا وی درصدد برآمده است تا با ارائه‌ی روایت تاریخی موثقی از فلسفه‌ی تحلیلی دین، نه تنها درک و فهم درستی از فلسفه‌ی تحلیلی دین به دست دهد، بلکه با تکیه بدان‌ها، به بسیاری از نقدها هم پاسخ دهد. وی بهترین نقطه‌ی شروع تاریخی در این روایت را آراء جان لاک در اواخر قرن هفدهم می‌داند، که تاکنون هم ادامه دارد. ولترستورف کوشیده است تا سه ویژگی اساسی را در این دوره‌ی تاریخی یعنی «واقع‌گرایی»، «دفاع از تقریری خاص از میناگرایی در معرفت‌شناسی» و «باور به امکان دستیابی به معرفت خدا» رصد کند؛ ویژگی‌هایی که هر یک از آن‌ها دارای سیر تاریخی مشخصی‌اند و برای فهم و درک علل و دلایل گرایش فلاسفه‌ی تحلیلی دین به این مؤلفه‌ها باید چگونگی سیر تطور تاریخی آن را بررسی کرد؛ ویژگی‌هایی که طبق تحلیل وی از روایی بودن فلسفه‌ی تحلیلی

دین، کاملاً می‌توانست به‌گونه‌ای دیگر باشد، ولی اینک چنین رقم خورده است و هر فیلسوفی را که به‌گونه‌ای با این ویژگی‌ها درگیر بوده است می‌توان فیلسوف تحلیلی دین شمرد. در این بخش، ضمن توضیح ویژگی‌های فوق، به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۱.۲. واقع‌گرایی

ولترستورف واقع‌گرایی در فلسفه‌ی تحلیلی را نتیجه‌ی تضعیف ایده‌آلیسم و افول پوزیتیویسم منطقی دانسته، می‌کوشد تا دلایل آن را توضیح دهد. به‌طور کلی، گرایش ایده‌آلیست‌ها درباره‌ی حقیقت عالم را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: در دسته‌ی نخست، پیروان آلمانی‌زبان سنت هگلی قرار داشتند، که حقیقت را مبهم و رازآمیز تلقی می‌کردند و معتقد بودند که دسترسی به آن، جز از طریق درک شهودی امکان‌پذیر نیست. دسته‌ی دیگر پیروان انگلیسی‌زبان سنت هگلی بودند که برخلاف دسته‌ی نخست، حقیقت را دارای هویت و ویژگی‌هایی توصیف‌پذیر می‌دانستند و سعی داشتند به‌طریقی واضح، خصوصیات آن را برشمرند.

اگرچه راسل و مور، از زمره‌ی بنیان‌گذاران فلسفه‌ی تحلیلی، ابتدا به ایده‌آلیسم گرایش داشتند، پس از مدتی، با مشاهده‌ی تناقضاتی در این رویکرد فلسفی، به مخالفت با آن برخاستند و کمر همت به نقد آن بستند. برخی به‌همین جهت، ریشه‌های فلسفه‌ی تحلیلی را در مجادلات این دو با ایده‌آلیست‌ها می‌دانند (۲۱، ص: ۲۵ و ۴، ص: ۴۱). راسل در نقد ایده‌آلیست‌ها، متأثر از مقاله‌ی «ماهیت حکم»^{۱۳} جرج ادوارد مور^{۱۴} بود، که در آن مقاله، اظهار داشته است چیزی که نه تجربه شود و نه تجربی باشد ممکن نیست وجود داشته باشد (۱۱، ص: ۳۰۲). لازمه‌ی دیدگاه مذکور این است که مستقل از ذهن ما تنها حقایقی وجود دارند و ما بدان‌ها می‌توانیم معرفت پیدا کنیم که بر تجربه بنا شده باشند (همان، صص: ۳۰۲ - ۳۰۶). این دیدگاه راسل و مور، که از نوعی واقع‌گرایی دفاع می‌کرد و حقیقت را مستقل از اذهان ما می‌دانست، به گسست از ایده‌آلیسم کانتی و هگلی در دنیای انگلیسی‌زبان انجامید. جدال راسل و مور با ایده‌آلیست‌های بریتانیایی موجب شد که رئالیسم تضعیف‌شده‌ی تجربه‌گرایی جایگاه حقیقی خود را بازابد و راه برای دفاع از واقع‌گرایی در فلسفه‌ی تحلیلی گشوده شود.

از سوی دیگر، به نظر ولترستورف، اگرچه در آراء پیشگامان فلسفه‌ی تحلیلی، مانند راسل، مور، فرگه و ویتگنشتاین، گرایش به متافیزیک به‌وضوح به چشم می‌خورد، با ظهور پوزیتیویسم منطقی و مخالفت آن‌ها با متافیزیک، این گرایش به سایه افکنده شد. برای مثال، فیلسوفان پیشگام فلسفه‌ی تحلیلی، مانند فرگه و راسل و تا حدی ویتگنشتاین متقدم، گرایش زیادی به متافیزیک داشتند، در حالی که پوزیتیویسم منطقی و نیز فیلسوفان

زبان متعارف آکسفوردی رویکردی کاملاً متفاوت داشته، به مخالفت با متافیزیک می‌پرداختند.^{۱۵}

اما با افول پوزیتویسم منطقی و کمی پس از آن، با رو به زوال نهادن فلسفه‌ی زبان متعارف آکسفورد، مخالفت با متافیزیک نیز کمرنگ شد و این دو مسأله بار دیگر جایگاه خود را بازیافتند و در نتیجه با گرایش به آن‌ها، شاهد بازگشت به آراء فلاسفه‌ی نخستین، مانند فرگه، راسل و... هستیم. توجه به مباحث متافیزیکی در میان فیلسوفان تحلیلی رشد شایان توجهی پیدا کرد، به گونه‌ای که به تعبیر ولترستورف، فلسفه‌ی تحلیلی به دوران آغازین خویش بازگشت.^{۱۶}

به همین سبب، ولترستورف معتقد است که در اواخر قرن بیستم، به جز فیلسوفان دین ویتگنشتاینی، چون دی. زد. فلیپس^{۱۷}، نورمن مالکوم^{۱۸}، پیترو وینچ^{۱۹} و... کمتر کسی مایل به ارائه‌ی تفسیر ضدواقع‌گرایانه از خداوند است و متفکران، اعم از ملحد و مؤمن، نگاهی واقع‌گرایانه به خدا باوری دارند (۲۱، ص: ۲۶).

۲.۲. دفاع از تقریری خاص از مبنای‌گرایی در معرفت‌شناسی

مبنای‌گرایی سابقه‌دارترین تبیین از ساختار معرفت‌شناختی معارف بشری است که به‌طور کلی بر دو اصل استوار است: نخست این‌که باورها به دو بخش پایه و غیرپایه تقسیم‌پذیرند، دیگر این‌که باورهای غیرپایه توجیه خویش را وام‌دار باورهای پایه‌اند. اما به‌رغم اتفاق نظر مبنای‌گرایان در این دو اصل، دو تقریر حداکثری و حداقلی از آن ارائه شده است. مبنای‌گرایان حداکثری همگی بر این باورند که باورهای پایه صرفاً بدیهیات عقلی، بدیهیات حسی و باورهای خطاناپذیرند^{۲۰} و سایر باورهای غیرپایه بر این سه نوع باور استوارند. بدیهیات عقلی شامل حقایق ریاضی و قواعد منطقی، مانند قاعده‌ی امتناع تناقض، بدیهیات حسی، یعنی باورهایی که متعلق احساس ما قرار می‌گیرند، مانند این‌که من درختی را می‌بینم، و خطاناپذیرها^{۲۱} یعنی باورهایی که نتوان به شخصی که بدان باور دارد نشان داد که باور او برخطا و نادرست است، مانند باور به این‌که من رنج می‌برم یا به نظرم می‌رسد که شیء قرمزی را می‌بینم.

طبق تقریر حداکثری از مبنای‌گرایی، همه‌ی انسان‌ها باید به گزاره‌هایی باور پیدا کنند که یقینی و عاری از خطا و گرنه دفاع کردنی نخواهد بود و تنها گزاره‌های پایه و غیرپایه‌ای که متکی به و مستنتج از باورهای پایه باشند یقینی و خطاناپذیرند.

معرفت‌شناسان اصلاح‌شده به‌رغم باور به مبنای‌گرایی، تقریر حداکثری از مبنای‌گرایی را به دلایلی مانند کنار نهادن بسیاری از باورهای متعارف ما (۲۲، صص: ۱۵۸ - ۱۵۹) و ناسازگاری درونی مبنای‌گرایی حداکثری (۱۵، ص: ۶۰) شایسته‌ی دفاع ندانسته و تلاش

کرده‌اند تا تقریر دیگری از آن ارائه کنند. طبق تقریر حداکثری از مبنایگرایی، باور به خدا در زمره‌ی باورهای غیرپایه قرار می‌گیرد و خدا باوران باید برای باور به خدا استدلال موجهی بیاورند، اما به‌گمان معرفت‌شناسان اصلاح‌شده، این‌گونه نیست و می‌توان تقریری از مبنایگرایی ارائه داد که خدا باوران بتوانند در باور خویش به خدا موجه باشند، بدون این‌که استدلالی ارائه کنند. به‌باور ولترستورف، تقریر حداکثری از مبنایگرایی، ریشه در آراء معرفت‌شناسانه‌ی دکارت^{۲۲} و لاک دارد که بنا بر آن، باور به خدا در زمره‌ی باورهای پایه قرار نمی‌گیرد و نیاز به استدلال دارد.

معرفت‌شناسان اصلاح‌شده در نقد تقریر حداکثری از مبنایگرایی، تحت تأثیر ژان کالون^{۲۳} و توماس رید^{۲۴}، کوشیده‌اند تا تقریری از مبنایگرایی ارائه دهند که باور به وجود خداوند از باورهای پایه به حساب آید و نیاز به استدلال نداشته باشد. ولترستورف و آلون پلاتینگا در سنتی نئوکالونی پرورش یافته‌اند که در آن، به سرشت پاک انسان اهمیت داده شده و همین نکته در جهت‌گیری فکری آن‌ها نقش بسیاری داشته است. در این زمینه ولترستورف می‌گوید: «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده بدون درک تعهد آن به انسان‌شناسی دینی از نوع کالونی فهم نمی‌شود، یعنی سرشت انسان‌ها خدا باور است» (۲۳، ص: ۵۰).

کالون بر این باور بود که علاقه به دین در درون انسان‌ها جای دارد و هر انسانی در بدو تولد، از فطرتی پاک برخوردار است؛ گرچه این ذات پاک امکان دارد در فرایند رشد و تکامل، به آلودگی و گناه دچار شود و از درک وجود خدا عاجز ماند. طبق نظر او، باور به خدا در درون ماست و ما سرشتی دین‌دار داریم و لذا خدا باوری در سرشت ما نهادینه شده است و الحاد در برخی از افراد بدین سبب است که گناه آن‌ها را از سرشت اولیه‌شان دور ساخته است: «در واقع، فرد ملحد گرچه کورکورانه به مجادله (با وجود خدا) برآمده، قادر نیست که خود را از ترس (وجود) خدا رها سازد و این خود گواه روشنی بر این عقیده است که خدایی وجود دارد و در نهاد همه قرار دارد... از این سخن، نتیجه می‌گیریم که باور به خدا چیزی نیست که در مدرسه آموزش داده شود، بلکه هر یک از ما در بطن مادر دارای آن هستیم» (۱۵، ص: ۶۶).

به باور کالون، ما انسان‌ها به‌گونه‌ای آفریده شده‌ایم که گرایش زیادی برای خدا باوری داریم و اگر گناه نبود، می‌بایست به همان یقینی که به وجود انسان‌های دیگر داریم به وجود خدا نیز باور داشته باشیم. پلاتینگا در تفسیر نگاه کالون می‌گوید: «در واقع، کالون معتقد است که کسی که به خدا باور ندارد در وضعیت معرفتی نامطلوبی قرار دارد و بیشتر شبیه کسی است که باور ندارد که همسرش وجود دارد یا گمان می‌کند که شبیه یک ربات است و هیچ‌گونه اندیشه، احساس و آگاهی ندارد» (۱۵، ص: ۶۶).

از سوی دیگر، ولترستورف در جای جای آثار خویش، دین خود را به توماس رید، یا به تعبیر او، نخستین رقیب مشخص میناگرایی حداکثری کلاسیک، بیان می‌کند، به طوری که معرفت‌شناسی اصلاح‌شده را ادامه‌ی سنتی می‌داند که با رید آغاز شده است (همان، ص: ۱۶۱). او تجربه‌ی شعفانگیز خود و پلانتینگا را از خواندن آثار رید فراموش نمی‌کند و از وی با تعبیر «هم‌درد فلسفی» یاد می‌کند: «در آن سال که من و پلانتینگا به‌همراه یکدیگر در کالج کالون بودیم، برای نخستین بار در طول حیاتمان، آثار توماس رید را مطالعه کردیم. مطالعه‌ی آثار او برای هر دوی ما تجربه‌ای مهیج از یافتن همدردی فلسفی بود. هرگز نمی‌توان به‌تمام و کمال، علت آن هیجان و شور و شعفی را که احساس کرده بودیم بیان کنم. اما نیک می‌دانم که یکی از دلایلی که در من این احساس را پدید آورد کشف یک همدرد فلسفی بود» (۲۴، ص: ۴۹).

رید معتقد است که شیوه‌های دریافت باور در ما یکنواخت نیست و ما جز از طریق استدلال، قوا یا فرایندهای باورساز دیگری نیز داریم که تاکنون بدان‌ها توجه نشده است. او حافظه، حس و تمایلات فطری را از زمره‌ی فرایندهایی می‌داند که می‌توانند باورهای بی‌واسطه و موجه را در ما به‌وجود بیاورند. تجربیات متکی بر حافظه‌ی ما از گذشته، که بخشی از باورهای ما از گذشته را شکل می‌دهند، یا احساسات خاص ما که بخشی دیگری از باورهای ما از اشخاص دیگر را شکل می‌دهند، فرایندهای شکل‌گیری باورهای ماست، که همه به‌گونه‌ای بی‌واسطه به دست می‌آیند (۲۵، ص: ۱۵۰).

توماس رید با تکیه به اصل آسان‌باوری^{۲۵} معتقد است که اصل بر اعتماد به قوای باورساز است، مگر این‌که استدلالی بر کذب یا عدم اعتماد به آن‌ها در موارد معینی اقامه شود. به باور رید، گرایش ما به پذیرش گفته‌های انسان‌های خاصی در وضعیت‌های ویژه‌ای درباره‌ی موضوعات خاصی طبیعی و معقول است و نیاز به استدلال ندارد. توماس رید با اشاره به باور یک کودک به پدر و مادر خود، می‌گوید که چون کودک غالباً درباره‌ی موضوعات خاصی در موقعیت‌های خاصی صدق گفتار پدر و مادر را دیده است، بدان‌ها اعتماد می‌کند. ما نیز در زندگی روزمره، به گفته‌های بسیاری از مردم در موضوعات مشخص و در موقعیت خاصی اعتماد می‌کنیم و سخنان آنان را صادق می‌دانیم. ما با تکیه بر اصل گواهی^{۲۶}، سخن آن‌ها را باور می‌کنیم. ولترستورف معتقد است که اصل آسان‌باوری رید در تقابل با دیدگاه آرمانی باور^{۲۷} لاک و دیگر میناگرایان حداکثری است که معتقدند باورهای متکی بر قوای ما نادرست‌اند، مگر این‌که بر صدق آن‌ها استدلالی اقامه شود (۲۲، ص: ۱۵۹).

به‌همین جهت، ولترستورف و پلانتینگا معتقدند لازمه‌ی دیدگاه رید این است که ما موظف به نیل به صدق باورهایمان نیستیم، بلکه فقط باید در باورهایمان محق^{۲۸} یا مجاز^{۲۹}

ارزیابی دیدگاه نیکولاس ولترستورف درباره‌ی فلسفه‌ی تحلیلی دین در اواخر قرن... ۸۱

باشیم^{۳۰} و این نکته بسیار تفاوت دارد با آنچه از تقریر حداکثری از مبنایگرایی به‌دست می‌آید.

به‌گمان ولترستورف، استحقاق^{۳۱} تابع وضعیت^{۳۱} یا موقعیت هر فرد در جامعه‌ی خویش است و از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر و از تاریخی به تاریخ دیگر متفاوت است و بر همین اساس، باور فردی که در جامعه‌ی مدرن غربی زندگی می‌کند با باور فردی که در یک قبیله‌ی دورافتاده می‌زید مقایسه‌شدنی نیست و شرایط استحقاق باورهای آنان از یکدیگر متفاوت است. عقلانیت فقط با عنایت به زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و تاریخی هر باور ارزیابی می‌شود و نمی‌توان نظریه‌ای کلی درباره‌ی عقلانیت، فارغ از توجه به زمینه‌های آن ارائه کرد. لذا به‌جای پرسش از این که آیا باور به این یا آن قضیه موجه است، باید بگوییم برای این یا آن شخص در این یا آن وضعیت، آیا عقلانی است که به قضیه‌ی خاصی باور یابد یا خیر. به‌باور ولترستورف، پاسخ صحیح به استحقاق باور یک شخص به گزاره‌ای خاص کاملاً به وضعیت او بستگی دارد.

ولترستورف با اشاره به عقیده‌ی خرافی یک قبیله که معتقدند اگر در هر سال طبق یک آیین خاص نرقصند، زمین از حرکت باز خواهد ایستاد، می‌گوید اگرچه این باور برای ما غیرموجه و تاحدی مضحک به نظر می‌رسد، برای آن قبیله، که در شرایط معرفتی خاصی قرار دارند، موجه است؛ هرچند بهره‌ای از صدق ندارد. او باورهای خود در سن جوانی را از این قبیل باورها می‌داند، که ممکن است در دوران جوانی، آن‌ها را عقلانی تلقی می‌کرده است، اما حال چنین نگاهی به آن‌ها ندارد و آن‌ها را عقلانی نمی‌داند (۲۵، ص: ۱۵۵). وی هرگز نمی‌گوید که باور افراد آن قبیله صادق است، بلکه بر این نظر است که آن‌ها در این باور خود محق‌اند و بر این اساس، نمی‌توان گفت که آن‌ها برخلاف وظیفه‌ی معرفتی خود عمل نموده‌اند: «ادعای من این نیست که باور آن‌ها درباره‌ی این که اگر افراد قبیله در هر سال طبق یک آیین خاص نرقصند، جهان از هستی ساقط می‌شود صادق است، بلکه معتقدم که آن‌ها در پذیرش چنین باوری محق هستند» (۲۲، ص: ۳۱۶).

ولترستورف با تفکیک میان موجه بودن یک باور و توجیه کردن یک باور، معتقد است که در مواضع زیادی، این دو یکی گرفته می‌شوند، ولی موجه بودن یک حالت^{۳۲} درونی است، درحالی که توجیه یک فعل یا کنش^{۳۳} بیرونی است و ما در بیشتر مواقع، باورهای خویش را موجه می‌دانیم و هرگز احساس نمی‌کنیم که این باورها به توجیه نیاز دارند و در پی توجیه آن‌ها هم نیستیم (۲۵، ص: ۱۵۸).

ولترستورف با گسترش نظریه‌ی خود به باورهای دینی، بر این عقیده است که دینداران نیز راه‌های گوناگونی برای دستیابی به باورهای دینی در پیش روی خود دارند و به‌طریق

مختلفی به باورهای دینی دست می‌یازند، که این خود نشان از کاربست اصل آسان‌باوری در باورهای آنان دارد. ولترستورف با اشاره به فردی به نام ویرجینیا، که مدعی است که خدا با او سخن گفته است یا نوعی تجربه‌ی دینی از حضور خداوند دارد و به همین سبب باور پیدا کرده است که خدا وجود دارد، نتیجه می‌گیرد که این تجربه به‌نحو بی‌واسطه‌ای این باور را در وی پدید آورده است که خدا با او سخن گفته است و این باور در آن لحظه، به‌نحو بی‌واسطه در او حاصل شده است. لذا ویرجینیا در داشتن چنین باوری محق است، چراکه ساختار معرفتی و فرایندی که این باور در او به وجود آمده هیچ نقصی نداشته است و همین فرایند او را در پذیرش این باور محق می‌سازد، هرچند که این باور می‌تواند صادق نباشد. وی در تبیین فرایند شکل‌گیری باورهای دینی در میان مؤمنان می‌گوید که تجربه‌های خاصی در وضعیت‌های خاصی موجب می‌شوند که ما به گزاره‌های دینی باوری بی‌واسطه پیدا کنیم. ولترستورف فرایند شکل‌گیری باورهای دینی در میان مؤمنان را در اشکال گوناگونی مانند حضور مؤمنان در یک سنت خداپاورانه‌ی پویا یا قرائت، تفسیر و ارتباط ایشان با کتاب مقدس یا داشتن تجربه‌ای دینی مانند احساس گناهی فراگیر یا خلسه‌ای عرفانی یا قرار گرفتن در اوج ناامیدی و احساس تنهایی یا تأمل و تفکر در آفرینش انسان و جهان یا گردآوری مقدمات و استدلال برای اثبات باورهای دینی خویش بیان می‌کند (۲۲، ص: ۳۱۷). البته ولترستورف این نکته را هم بیان می‌کند که یک فرد ممکن است در زمانی خاص، در باور خویش محق باشد و فردی دیگر در زمان دیگر چنین نباشد، چراکه ممکن است وضعیت‌هایی که باعث موجه بودن یا نبودن یک باور برای آن‌ها شده است، کاملاً تفاوت داشته باشند.

به باور ولترستورف و سایر معرفت‌شناسان اصلاح‌شده، عقلانیت شکل واحدی ندارد تا یگانه راه دست‌یابی به عقلانیت باورهای دینی، توسل به معیارهای مبنای‌گرایی حداکثری باشد، بلکه اشکال گوناگونی دارد که به مدد آن‌ها هم می‌توان از عقلانیت باورها دفاع کرد.

۲.۳. باور به امکان دست‌یابی به معرفت خدا

یکی دیگر از ویژگی‌هایی که ولترستورف در روایت خویش از فلسفه‌ی تحلیلی دین در اواخر قرن بیستم، از آن یاد می‌کند باور به امکان دست‌یابی به معرفت خداوند است. ولترستورف معتقد است که فهم و درک دیدگاه فیلسوفان تحلیلی دین درباره‌ی این ویژگی، مبتنی بر دیدگاه معرفت‌شناسانه‌ی لاک، و نه کانت، در اواخر قرن هفدهم است، زیرا عصر لاک عصر منازعات و هرج‌ومرج‌های اجتماعی پس از جنگ‌های سی‌ساله‌ی مذهبی^{۳۴} و عهدنامه‌ی وستفالی^{۳۵} بود و لاک با مشاهده‌ی چالش‌های دینی و اخلاقی روزگار خود، چاره را در دعوت مردم به پیروی از عقل یا استدلال می‌دید. به‌همین سبب، در پی تدوین

ارزیابی دیدگاه نیکولاس ولترستورف درباره‌ی فلسفه‌ی تحلیلی دین در اواخر قرن... ۸۳

نظریه‌ای بود که بتواند به هرج و مرج‌های روزگار خود پایان بخشد. به‌باور ولترستورف، لاک نخستین کسی بود که این بحران را شناخت و درصدد حل آن برآمد: «معرفت‌شناسی لاک تمایل به حل بحران اخلاق و دین در سنت اروپایی در آغاز مدرنیته داشت و نخستین کسی بود که این بحران را آشکار کرد. وی باور جدیدی را تدوین کرد و گفت که همه‌ی ما موظفیم که در تمام دل‌مشغولی‌های عمده‌مان، آن را به کار بندیم، به‌ویژه درباره‌ی دین و اخلاق» (۲۰، ص: ۲۲۷).

لاک با دعوت انسان‌ها به پیروی از عقل، در پی عقلانی‌کردن دین نیز برآمد. او معتقد بود که باید ایمان را با معیار عقل بسنجیم و هر جا که ایمان سخنی مخالف با عقل داشت، باید آن را کنار نهیم. او عقل را قوه‌ای می‌داند که با استفاده از تصوراتی که از احساسات و ادراکات اخذ نموده است، به‌روش قیاسی به کشف یقین نائل می‌شود (۷، ص: ۴۵۱).^{۳۶} به‌همین جهت، لاک برای رفع تعارضات میان دین و معارف بشری، عقل را مقدم می‌دارد و از آن به‌منزله‌ی یکی از فرایندهای شکل‌گیری باور یاد می‌کند و داور نهایی در پذیرش باورهای دینی و صدق و کذب آن‌ها را استدلال می‌داند. به‌گمان وی، کسی که ایمان خویش را بر هیچ‌گونه دلیل عقلی استوار نساخته است عاشق تخیلات خویش و به‌تعبیری، خیال‌اندیش^{۳۷} است و باید از قوای عقلانی و خدادادی خویش استفاده کند تا از آن‌رهایی یابد. لاک ایمان را تأیید گزاره یا گزاره‌هایی می‌داند که شخص نه با قیاس عقلانی، بلکه با اعتماد به شخص یا اشخاصی اخذ کرده است که آن‌ها را فرستاده‌ی خداوند می‌داند (همان، ص: ۴۴۳).

لاک معتقد است که در تعارض میان عقل و ایمان، باید به عقل رجوع کنیم و ایمان نمی‌تواند انسان را وادار کند تا چیزی را علی‌رغم منافات با فاهمه‌ی خود بپذیرد. به‌باور او، داوری نهایی در این تعارض، با عقل است که چیزی یقینی‌تر از آن وجود ندارد. او لازمه‌ی ترجیح دعاوی ایمان بر عقل را تزلزل در مبانی معرفتی و عدم توان ما در تمایز میان صدق و کذب آن‌ها دانسته و معتقد است که در این حال، آدمی در وضعی قرار خواهد گرفت که در آن، نصیب او از نور و هدایت از نصیبِ دد و دام نیز که زندگی پس از مرگ ندارند، کمتر خواهد بود (۸، ص: ۶ - ۷).

به‌باور لاک، باور به وجود خدا خارج از ساحت ایمان قرار دارد و ما می‌توانیم به خدا معرفتی استنتاجی پیدا کنیم. البته منشأ این دیدگاه وی را می‌توان در دیدگاه دیگرش جست‌وجو کرد که گمان می‌کند ما هیچ تصور پیشینی در درون خود از اشیا نداریم و خدا از خود نیز در درون ما هیچ تصویری قرار نداده است (همان، ص: ۳۹۱). به‌باور لاک، هر فرد وظایف و مسؤولیت‌هایی در برابر باورهای خویش دارد و به‌اندازه‌ای که هر فرد بتواند بدان‌ها

توجه کرده، از قواعد و اصول عقلانی‌ای که وی عرضه کرده است پیروی کند، از عقلانیت بیشتری در دین خود بهره‌مند است. این نوع دینداری را می‌توان دینداری لاک‌مشرَبانه نام گذارد.

ولترستورف معتقد است که فلاسفه‌ی تحلیلی دین در این جهت، متأثر از آراء لاک‌اند و دیدگاه کانت، که معرفت نظری به خداوند را غیرممکن می‌دانست، در فلسفه‌ی تحلیلی دین معاصر، هواخواه چندانی ندارد. به باور ولترستورف، این دیدگاه کانت که از راه عقل نظری نمی‌توان به معرفت خدا دست یافت ناشی از قرینه‌گرایی اوست و چون دلیل و قرینه‌ی مناسبی برای وجود خداوند نمی‌یابد، آن را به حیطة‌ی اخلاق سوق می‌دهد. لذا ولترستورف بر این عقیده است که کانت دین را به اخلاق تحویل نمی‌برد، بلکه اخلاق را به‌مثابه‌ی دلیل و پشتوانه‌ای برای وجود خداوند می‌داند، که برخاسته از تلاش کانت برای عقلانی ساختن دین است. به‌رغم تأثیر لاک بر فلسفه‌ی تحلیلی دین، باید به این نکته توجه داشت که این تأثیر فقط در پذیرش نگاه لاک در برابر نگاه کانت درباره‌ی امکان معرفت نظری به خداوند است، وگرنه همان‌طور که بیان شد، فیلسوفان تحلیلی دین تقریر حداکثری امثال لاک از میناگرایی را نمی‌پذیرند و از تقریری حداقلی دفاع می‌کنند. بنابراین، از این جهت نمی‌توان فلسفه‌ی تحلیلی دین در اواخر قرن بیستم را کاملاً لاک‌ی شمرد.

۳. نتیجه‌گیری

تحلیل ولترستورف از فلسفه‌ی تحلیلی دین در اواخر قرن بیستم، به ما در فهم و درک دیدگاه‌های فیلسوفان تحلیلی دین کمک شایانی می‌کند، ولی می‌توان از چند جهت در تحلیل وی مناقشه کرد:

۱. به نظر می‌رسد قلمرو تحلیل ولترستورف معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است، که بخشی از فلسفه‌ی تحلیلی دین است نه کل فلسفه‌ی تحلیلی دین. سه مؤلفه‌ای را هم که به‌منزله‌ی ویژگی‌های فلسفه‌ی تحلیلی دین در اواخر قرن بیستم برشمرده است ویژگی‌های معرفت‌شناسی اصلاح‌شده‌اند، نه فلسفه‌ی تحلیلی دین، زیرا این ویژگی‌ها با دیدگاه‌های متفکرانی چون پلانتینگا، آلستون و برخی از متفکران نزدیک به سنت اصلاح‌شده سازگار است، ولی دیدگاه‌های فلاسفه‌ی ویتگشتاینی چون دی. زد. فیلیپس، نورمن مالکوم، پیتر وینچ یا سوئین‌برن، بازل میچل، جان هیک، گری گاتینگ و... با این که از زمره‌ی فیلسوفان تحلیلی دین هستند، در تحلیل وی جای نمی‌گیرند. وی به‌رغم این که فیلیپس، وینچ و مالکوم را در زمره‌ی فیلسوفان تحلیلی دین به‌شمار می‌آورد، در تبیین خود، به دیدگاه‌های آن‌ها اشاره‌ای نمی‌کند.^{۳۸}

ارزیابی دیدگاه نیکولاس ولترستورف درباره‌ی فلسفه‌ی تحلیلی دین در اواخر قرن... ۸۵

افزون بر این، طبق تحلیل ولترستورف، هر فیلسوفی را که نفیاً یا اثباتاً در چالش‌ها و کشمکش‌های مطرح در طی این دوره‌ی تاریخی مشارکت داشته است، می‌توان فیلسوف تحلیلی دین دانست، ولی در نوشته‌های وی، صرفاً کسانی فیلسوف تحلیلی دین شمرده شده‌اند که درصدد اثبات و دفاع از باورهای دینی بوده‌اند.

۲. اگرچه دیدگاه ولترستورف درباره‌ی عقلانیت، نوعی دفاع از باورهای دینی به حساب می‌آید، به گونه‌ای عقلانیت مشترک میان انسان‌ها را انکار کرده و راه را برای دفاع از هر باوری فراهم می‌سازد، زیرا طبق دیدگاه وی، داوری درباره‌ی عقلانیت یک باور بسته به موقعیت و وضعیت معرفتی و غیرمعرفتی صاحب هر باور است؛ افزون بر این که چنین دفاعی از عقلانیت باورهای دینی، با نگاه متدینان در ادیان مختلف نیز سازگار نیست و چنین دفاعی ایشان را راضی نمی‌کند.

۳. در دیدگاه او و سایر معرفت‌شناسان اصلاح‌شده، معرفت‌شناسی نقش بسیار پررنگی دارد و این باعث کم‌رنگ‌شدن دیگر مباحث در این سنت فلسفی شده است؛ به‌طور مثال، همان‌طور که خود او نیز خاطرنشان می‌سازد، در این سنت، به موضوعی چون مسأله‌ی شر نگاهی معرفت‌شناسانه می‌شود. هم‌چنین سه مؤلفه‌ی مد نظر وی، هر یک به نوعی مؤلفه‌های معرفت‌شناسانه‌اند. البته ولترستورف خود به این نکته اذعان دارد که در سنت فلسفه‌ی تحلیلی دین، توجه بیش‌ازحدی به معرفت‌شناسی شده است و به‌همین جهت، فیلسوفان تحلیلی دین را به بازگشت به مباحث عصر روشنگری فرامی‌خواند، زیرا مباحث معرفت‌شناسی در آن دوره غلبه نداشته است. هم‌چنین معتقد است که به‌جای توجه به جایگاه معرفتی آموزه‌های دینی و ارزیابی آن‌ها در سایه‌ی معرفت‌شناسی، باید به نقش دین در حیات فردی توجه بیشتری مبذول داریم و آشکارا به فیلسوفان دین ویتگنشتاینی نزدیک می‌شود.

۴. در پایان، شاید بتوان به ولترستورف انتقاد کرد که به‌رغم روایی دانستن شاکله‌ی فلسفه‌ی تحلیلی دین و مخالفت با نظام‌مند دانستن آن، ناخواسته با ارائه‌ی ویژگی‌های سه‌گانه، به نوعی در پی ارائه‌ی تصویری نظام‌مند از آن است. اما در واقع چنین نیست، زیرا وی کوشیده است تا گزارشی موثق از وضعیت تاریخی دیدگاه‌ها و مباحث مطرح در یک بازه‌ی زمانی را، یعنی اواخر قرن بیستم، ارائه کند؛ نه این که این ویژگی‌ها را از اجزاء لایتغیر آن بداند. لذا طبق تحلیل وی، کاملاً امکان داشت فلسفه‌ی تحلیلی دین از نظر تاریخی، ویژگی‌های کاملاً متفاوتی داشته باشد.

یادداشت‌ها

1. Narrative

۲. این نقل قول، و نیز دو نقل قول پس از آن، ترجمه‌ی ایمیل آقای پروفسور ولترستورف در پاسخ به روایی بودن فلسفه‌ی تحلیلی است.

3. Jorgen Habermas

4. Paul Ricoeur

۵. از ایمیل جیمز کلارک در پاسخ به سؤالی درباره‌ی مقصود ولترستورف از روایی بودن.

6. Richer Rorty

7. Brian Leiter

8. J. J. Ross

9. Michael Dummett

۱۰. همچنین وی در جای دیگر از همین کتاب می‌گوید: «من گمان نمی‌کنم که دیگر چیزی به‌نام فلسفه‌ی تحلیلی وجود داشته باشد، مگر به همین شیوه‌ی سبک‌شناسانه و جامعه‌شناسانه» (ص: ۲۴۷، ۵).

11. Gareth Evans 12. Aaron Preston 13. On The Nature of Judgement

۱۴. او تأثیرپذیری خود از «مور» را این‌گونه روایت می‌کند: «سال ۱۸۹۸ رو به اتمام بود که من و مور علیه کانت و هگل طغیان نمودیم. مور پیشتاز این راه بود، اما من تقریباً پا جای پای او می‌گذاشتم. به‌نظم نخستین روایت از فلسفه‌ی جدید، مقاله‌ی مور در مجله‌ی مایند درباره‌ی ماهیت حکم بود. هرچند در حال حاضر، من و مور هیچ‌کدام به‌طور کامل به تمام عقاید آن مقاله وفادار نیستیم» (ص: ۳۰۲، ۱۱).

۱۵. از ایمیل ولترستورف در پاسخ به سؤالی درباره‌ی دلایل رشد مباحث وجودشناسی و متافیزیکی در فلسفه‌ی تحلیلی.

۱۶. از ایمیل ولترستورف.

۱۷. Dewi Zephaniah Phillips (۱۹۳۶ - ۲۰۰۴)، فیلسوف ویتگنشتاینی دین، که از آراء

دوره‌ی متأخر ویتگنشتاین تأثیر پذیرفته است.

۱۸. Norman Malcolm (۱۹۱۱ - ۱۹۹۰)، استاد دانشگاه کارنل و شاگرد ویتگنشتاین.

۱۹. Peter Guy Winch (۱۹۲۶ - ۱۹۹۷)، فیلسوف دین، که به خاطر فعالیتش در عرصه‌ی

فلسفه‌ی علوم اجتماعی شناخته شده است.

20. Incorrigibility

۲۱. البته درباره‌ی خطاناپذیری باورها نیز معرفت‌شناسانی مانند دیوید آرمسترانگ، ویلفرد سلارز و لوئیس پویمن سعی کردند با طرح نمونه‌های فرضی، ناکارآمدی آن را نشان دهند. پویمن حکایتی واقعی را بیان می‌کند که بر اساس آن، به شخص متقاضی عضویت در یک انجمن گفته می‌شود که باید مراحل را طی کند. یکی از مراحل هم این است که اعضای انجمن باید حروف یونانی را با آهنی گداخته بر پشت فرد متقاضی حک کنند. لذا آهن گداخته را که از فرط داغی، به قرمزی گراییده و صدای جرجز آن بلند شده است، به فرد نشان می‌دهند، اما بدون این‌که وی متوجه شود، اعضای انجمن به جای آهن گداخته، یک میله‌ی سرد را بر پشت او زدند. نقل شده است که داوطلب برای چند ثانیه سوزش بسیار زیادی داشته است (ص: ۲۴۹، ۱). پویمن با بیان این حکایت، درصدد است تا خطاناپذیر بودن باورهایی را که خطاناپذیر شمرده شده‌اند به چالش بکشد.

ارزیابی دیدگاه نیکولاس ولترستورف درباره‌ی فلسفه‌ی تحلیلی دین در اواخر قرن... ۸۷

۲۲. René Descartes (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰)، فیلسوف عقل‌گرای فرانسوی که شناخت را تنها از طریق عقل ممکن می‌دانست.

۲۳. John Calvin (۱۵۰۹ - ۱۵۶۴)، مصلح و متکلم شهیر فرانسوی، که او را بنیان‌گذار فرقه‌ی کالونیس می‌دانند.

۲۴. Reid (۱۷۱۰ - ۱۷۹۶)، فیلسوف و روان‌شناس اسکاتلندی که به سبب نظریاتش درباره‌ی اعتمادپذیربودن قوای انسان شهرت یافته است.

25. Principle of credulity

26. Testimony

27. Doxastic Ideal

28. Entitlement

29. Warrant

۳۰. پلانتینگا به‌جای اصطلاح «توجیه»، از اصطلاح «جواز» استفاده می‌کند و ولترستورف به‌جای توجیه، واژه‌ی «استحقاق» را به‌کار می‌گیرد.

31. Situation

32. State

33. Action

۳۴. جنگ‌های مذهبی که حداقل سال‌های ۱۶۱۸ تا ۱۶۴۸ در اروپای مرکزی و در میان دو فرقه‌ی کاتولیک و پروتستان رخ داد.

۳۵. عهدنامه‌ی وستفالی (The Peace of Westphalia) نخستین پیمان صلح چندجانبه در اروپای پس از رنسانس است، که پس از جنگ‌های سی‌ساله‌ی مذهبی میان کشورهای اروپایی بسته شد.

۳۶. مصطفی ملکیان فصل هفدهم کتاب چهارم جستاری در فهم بشر را با عنوان *درباب ایمان و عقل، و ساحت‌های متمایز آن‌ها* ترجمه کرده است، که در مقایسه با تلخیص پرینگل پتیسون، که رضازاده شفق ترجمه کرده، کامل‌تر است، اما برای حفظ یکدستی، عبارات نقل شده از کتاب *جستاری در فهم بشر*، ترجیح داده‌ام که آن فصل را نیز از ترجمه‌ی رضازاده شفق استفاده کنم، مگر در مواردی که در آن تلخیص وجود ندارد، که در آن موارد، از ترجمه‌ی آقای ملکیان بهره جسته‌ام.

۳۷. اشاره به بیتی از مولانا: هر درونی که خیال‌اندیش شد/ چون دلیل آری خیالش بیش شد.

۳۸. البته ولترستورف در ایمیل خویش، بر این نکته تأکید کرد که فیلیپس و سایر فیلسوفان ویتگنشتاینی دین را در شمار فیلسوفان تحلیلی دین به حساب می‌آورد.

منابع

۱. پویمن، لوئیس، (۱۳۷۸)، *معرفت‌شناسی؛ مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، چاپ نخست، ترجمه‌ی رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام صادق.

۲. دامت، مایکل، (۱۳۹۲)، *خاستگاه‌های فلسفه تحلیلی*، چاپ نخست، ترجمه‌ی عبدالله نیک‌سیرت، تهران: حکمت.

۳. دانلان، ک. س.، (۱۳۷۴)، «فلسفه تحلیلی و تحلیل زبانی»، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و شاپور اعتماد، *ارغنون*، شماره ۷ و ۸، پاییز و زمستان، صص ۳۹ - ۶۸.

۴. رورتی، ریچارد، (۱۳۹۰)، *فلسفه و آینه‌ی طبیعت*، چاپ نخست، ترجمه‌ی مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.

۵. لاک، جان، (۱۳۸۱)، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه‌ی صادق رضازاده شفق، تهران: شفیعی.

۶. لاک، جان، (۱۳۸۰)، «در باب ایمان و عقل، و ساحت‌های متمایز آن‌ها»، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان، نقد و نظر، شماره ۲۷ و ۲۸، تابستان و پاییز، صص ۲ - ۱۱.

۷. موزر، پاول، (۱۳۸۵)، *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، چاپ نخست، ترجمه‌ی رحمت‌الله رضایی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

8. Glock, H. J., (2008), *What is Analytic Philosophy?*. New York: Cambridge University Press.

9. Plantinga, A., (1983), "Reason and Belief in God" In A. Plantinga & N. Wolterstorff, *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame.

10. Ross, J., (2002), "Analytical Philosophy as a Matter of Style". In A. Biletzki, & A. Matar, *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*, London and New York: Routledge.

11. Wolterstorff, N., (1996), *John Lock and The Ethics of Belief*, New York: Cambridge University Press.

12. _____, (2010a), "Analytic Philosophy of Religion: Retrospect and Prospect" in *Inquiring about God*, Selected Essays, vol. 1. Ed. By Nicholas Wolterstorff & Terence Cuneo. New York: Cambridge University Press.

13. _____, (2010b), *Prctices of Belief*. Selected essays, vol. 2. Ed. By Nicholas Wolterstorff & Terence Cuneo, New York: Cambridge University Press.

14. _____, (2010c), "The Reformed Tradition" In P. L. Quinn. & P. Draper. & C. Taliaferro, *A Companion to the Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell publishers.

15. _____, (2001), "Reformed Epistemology". In D. Z. Philips, & T. Tessin, *Philosophy of Religion in the 21st Century*, New York: Palgrave.

16. _____, (1983), "Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?" In A. Plantinga & N. Wolterstorff, *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame.