

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال پنجم، زمستان ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۸

## سازوکار اثبات عقلانیت باور دینی در اندیشه لیندا زگزیسکی

تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۴

تاریخ تأیید: ۹۳/۴/۲۰

غلامحسین جوادپور\*

باورها همواره معجونی از پندارها و خرافات با حقایق و راستی‌ها بوده‌اند و بشر همواره این دغدغه را داشته تا اعتقادات خود را با در دست داشتن معیارهایی بپیراید. معرفت‌شناسان با ارائه ملاک‌هایی درصدد راستی‌آزمایی باورها برآمده و سازوکاری برای این امر ترسیم کرده‌اند. باورهای دینی به دلیل گستره و اهمیت زیاد آنها و نیز ماورایی بودنشان محور اختلاف فراوانی شده‌اند؛ نظام‌های معرفتی‌ای مانند قرینه‌گرایی و وثاقت‌گرایی ارزش معرفتی این باورها را سنجیده‌اند. زگزیسکی، با درانداختن ساختاری فضیلت‌گرا و با ابداع برخی از اصول کلی، نگاهی نو به ارزش عقلانی باورهای دینی دارد. وی، نخست، رویه‌های رایج در معرفت‌شناسی دینی را نقد می‌کند و، سپس، با استفاده از دو ویژگی «فطری بودن» و «فراگیری» عقل سه اصل عقلانیت ارائه می‌کند و باورها را براساس آنها می‌سنجد. در نگاه او، باورهای دینی توان برآوردن این معیارها را دارند. این مقاله به بررسی رویکردهای سلبی و ایجابی وی در این زمینه می‌پردازد.

**واژگان کلیدی:** عقلانیت، باور دینی، فضایل عقلانی، زگزیسکی، قوای

معرفتی، معرفت‌شناسی فضیلت‌محور.

\* دکترای فلسفه دین و مسائل جدید کلامی دانشگاه قم.

### طرح مسئله

باورها و اعتقادات از بنیادی‌ترین مؤلفه‌ها در شکل‌گیری شخصیت انسان‌ها و ابزاری مهم در تعامل آنها با یکدیگر است. آنچه در این تعامل مهم می‌نماید میزان ابتدای این باورها بر خرد بشری و، به تعبیری، عقلانیت آنهاست. فیلسوفان - که درباره باور و عقل فراوان سخن گفته‌اند - عقلانیت باورها را به دقت کاویده‌اند و برای این منظور، معیارها و قواعدی برشمرده‌اند.

از سوی دیگر، دین و باورهای دینی نیز از دغدغه‌های تفکر فلسفی بوده است و فیلسوفان در زمینه تطبیق قواعد پیش‌گفته بر باورهای دینی تلاش‌های فراوانی کرده‌اند. مؤمنان عادی نیز در پی این بوده‌اند که دریابند باورهایشان تا چه اندازه بر معیارهای عقلانی منطبق است.

حال، پرسش این است: آیا اساساً باورهای دینی نیازی به برآوردن این معیارهای عقلانی دارند یا نه؟ و اگر این نیاز وجود دارد، آیا در ارزیابی فیلسوفان، این باورها توانسته‌اند حد نصاب عقلانیت را داشته باشند یا نه؟

بدیهی است که عقلانیت و بایسته‌های عقلانی یکسان نیستند و هر دسته‌ای از فیلسوفان به یک گرایش متمایل‌اند، هر چند جانمایه همه این آرا ابتدای بر عقل است. پس، ارزیابی عقلانی باورهای دینی براساس مدل‌های گوناگونی انجام شدنی است.

لیندا زگزیسکی، فیلسوف دین و معرفت‌شناس معاصر - که دارای رویکردی فضیلت‌محور در معرفت‌شناسی است - عقلانیت باور دینی را بر اساس الگویی خاص تبیین می‌کند. وی هم معیاری برای معرفت و ارزیابی معرفتی ارائه می‌کند و هم سازوکار جدیدی برای عقلانیت پیشنهاد می‌دهد. این دو رویکرد با هم متفاوت‌اند؛ اما در هر دو سویه‌های فضیلتی - با تفاوت در میزان بهره‌گیری از آنها

- وجود دارد.

نگارنده در این پژوهش، ارزیابی باور دینی را از منظر معیار عقلانیت در نگاه زگزبسکی بررسی می‌کند. همچنین، ارزیابی باور دینی بر اساس معیارهای فضیلت‌گونه وی در مقاله‌ای دیگر به همین قلم به انجام رسیده است. شکل‌گیری هر رویکرد جدید در عرصه‌های علمی در گرو نقد و ارائه‌ی نقص نظریات پیشین است. زگزبسکی، با بررسی انتقادی رویکردهای رایج در عرصه‌ی معرفت‌شناسی دینی، در ارائه‌ی رویکرد کامل‌تری می‌کوشد. برخی از انتقادات وی متوجه سیر کلی در چند قرن اخیر و رویه‌ی حاکم بر آنها در سنجش عقلانی باورهای دینی است و برخی نقدها نیز متوجه مکاتب خاصی است که نظریه‌ای مشخص درباره‌ی ارزیابی معرفتی باورهای دینی ارائه کرده‌اند. از این‌رو، مقاله حاضر در دو بخش مواضع انتقادی یا سلبی و اثباتی یا ایجابی سامان یافته است.

## ۱. مواضع سلبی زگزبسکی

### ۱-۱. نقدهای فراگیر

زگزبسکی پیروی از سنت رایج در فلسفه غربی را در ارزیابی معرفتی باور دینی هم به لحاظ روشی و هم به لحاظ مبانی ناکارآمد می‌پندارد و معتقد است: برای اینکه بتوانیم ارزش عقلانی و معرفتی باورهای دینی را به‌درستی واکاوی کنیم، ابتدا، باید معرفت‌شناسی محض را که زمینه‌ای برای تدوین معرفت‌شناسی دینی شمرده می‌شود آسیب‌شناسی کنیم و، سپس، در صورت لزوم، نظام معرفت-شناختی نوینی را ارائه کنیم و باورهای دینی را بر آن پایه بسنجیم.

یکی از اشکال‌های روش‌شناختی زگزبسکی به ارزیابی معقولیت باور دینی یا

سنجش معرفت دینی این است که ابتدا معرفت را از نگاه فلسفی تعریف و تحلیل کنیم و سپس به دنبال تطبیق آن بر معرفت دینی باشیم و پرسیم که معرفت دینی چیست؟ و آیا معرفت دینی ممکن است یا خیر؟

در معرفت‌شناسی با توجه به الگوهای خاص به امر معرفت پرداخته می‌شود که اینها قلمرو معرفت را تحدید می‌کند. برای نمونه، آنچه را معرفت‌شناسان مصادیق معرفت می‌دانند و در پی کشف آنها به تکاپو افتاده‌اند معرفت‌های ادراکی و حافظه‌ای و، به طور کلی، مواردی است که کمتر کسی در آنها مناقشه می‌کند؛ چراکه نگاه فلسفی هر نوع تخصص و تشخیص خاص را نادیده می‌انگارد. بنابراین، برخی از انواع معرفت - مانند معرفت اخلاقی، معرفت متکی بر مهارت، معرفت متکی بر تجربه‌ای خاص یا حکمت - مغفول واقع می‌شود.

به اعتقاد زگزیسکی، اگر بپذیریم معرفتی برآمده از حکمت انسان‌ها یا سنت‌های استثنایی و کمیاب یا محصول تجربه‌ای ویژه از انسان‌های انگشت‌شمار وجود دارد، بدون شک، معرفت دینی از این مقولات به‌شمار می‌رود. این در حالی است که اگر معیار در تعریف معرفت موارد پیش‌گفته باشد، ارائه تعریف معرفت دینی در آن چارچوب سخت و چالشی خواهد بود. ( Zagzebski, 2011[a]: 394)

زگزیسکی بر این باور است که ما وارث سنت فلسفی عصر روشنگری هستیم و رویکردها و اصول مطرح در آن عصر برای منابع معرفت و سازوکار آن توانسته، بر ذهن و ساختار فلسفی ما تأثیر بگذارد. برای نمونه، دکارت و پیروان او نظام باورهای ما را همچون یک هرم وارونه و در قالب مبنای‌گرایی ترسیم کردند تا برای فهم ارزش معرفتی باورهای روبنایی، ابتدا، به یقینی بودن باورهای پایه و،

سپس، ابتدای معقول باورهای روبنایی بر آنها پردازیم. به اعتقاد وی، دکارت چند میراث دیگر برای تفکر عصر خود و همچنین دوران ما برجا گذاشت، از جمله: سوءظن به مرجعیت معرفتی و عدم اعتقاد به حکمت در سنت‌های فلسفی. بنابراین، تلاش دکارت برای بنیان نهادن یک ساختار کلی برای باورها بر پایه بی‌اعتمادی به خود و دیگران نهاده شد. در نگاه زگزیسکی، دکارت آنقدر بزرگ بوده که میراث فلسفی او تا حال و فرهنگ کنونی هم پابرجا مانده است.

زگزیسکی برای نشان دادن تأثیر پارادایم‌های معرفت‌شناسی در دیگر حوزه‌ها از جمله بر باورهای دینی مکتب «مساوات بشر در عقلانیت»<sup>۱</sup> را مثال می‌آورد که در عصر روشنگری در غرب پدید آمد. براساس این مکتب، انسان‌ها همگی دارای توان عقلانی یکسان پنداشته می‌شوند و، در نتیجه، معیار معرفت برای همه یکسان است و اگر کسی براساس تجربه‌ای به باوری دست یافت، آن تجربه در صورتی حجت است که برای هر کسی قابل دسترسی باشد. طبق این سخن، هیچ انسان خردمند متمایزی وجود ندارد و همه مردم در یک گستره کم‌بسامد عقل‌ورزی می‌کنند و ما نمی‌توانیم از کسانی که خرد برتری دارند تقلید کنیم و از آنها بهره بگیریم. همچنین، بنابراین نگاه، هر گونه بصیرت درونی افراد انکار می‌شود. وی می‌گوید این دو تلاش فلسفی، که نسبت به مرجعیت معرفتی سوءظن ایجاد کردند و انسان‌ها را در خردمندی یکسان پنداشتند، در نظریه سیاسی مدرن نیز ریشه دوانده، به «لیبرالیسم سیاسی» منجر شدند. (Ibid: 395)

به اعتقاد وی، رهاورد ناخوشایند این تفکر در ارزیابی معقولیت باورهای دینی نیز دیده می‌شود. برای نمونه، دو تلقی و پیش‌فرض در این چند صد ساله وجود

---

i. Intellectual Egalitarianism.

داشته است: یکی اینکه باور الهیاتی (باور به خدا) بنیانی برای دیگر باورهای دینی خواهد بود و دوم اینکه باورها پایه دین می‌باشند، بدین معنا که ابتدا باورها شکل می‌گیرند و سپس دین رشد می‌یابد و سپس عواطف، اعمال و مناسک دینی بروز می‌کنند. اینها دو نمونه از تأثیر مبنایگرایی در معرفت‌شناسی مطلق بر معرفت‌شناسی دینی است. زگزیسکی حاصل این سیر فکری و تأثیر آن در موجه بودن باور دینی را این‌گونه ترسیم می‌کند:

۱. موجه بودن برگزیدن دین متکی بر موجه بودن باورهای دینی است؛
۲. موجه بودن باورهای دینی در گرو موجه بودن خداباوری (توحید) است؛
۳. توجیه خداباوری منوط به درستی استدلال‌هایی است که مقدمات آن در دسترس هر انسان خردمند عادی باشد: نه تجربه خاصی در این زمینه موثر است و نه به مرجعیت خاصی می‌توان اعتماد کرد؛
۴. هیچ استدلال کامل و درستی به نفع خداباوری که با مقدمات قابل دسترس برای عموم شکل گرفته باشد و متکی بر تجربه یا مرجعیت خاصی نباشد وجود ندارد.<sup>۱</sup> (Ibid: 395)

زگزیسکی همه این موارد را باطل می‌داند:

– معتقد است در گزاره اول، که توجیه مؤلفه‌ها و اجزای دین همگی منوط به توجیه باور دینی شده است، دلیلی وجود ندارد تا حتی توجیه عواطف دینی را در گرو موجه بودن باورهای دینی بدانیم؛ اینها دو مقوله جداگانه با دو روش‌شناسی مستقل‌اند. زگزیسکی عواطف را دو گونه می‌داند: دسته‌ای که باید متکی بر باور

۱. البته، این مقدمه همه گیر نیست ولی رویه غالب چنین است: زگزیسکی مدعی است با

اضافه شدن این مقدمه نوعی شکاکیت دینی پدید می‌آید.

باشند و آنهایی که در توجیه خود نیازی به اتکا بر باور ندارند. برای نمونه، وقتی فردی در یک حیاط تاریک احساس ترس می‌کند، این ترس او تنها در حالتی موجه و بجا است که به وجود قطعی یا محتمل یک مار بزرگ یا انسان خطرناک در آنجا باور داشته باشد. اما برخی عواطف بنیادی‌تر از باورها هستند و حتی می‌توانند باورها را توجیه کنند. زگزبسیکی باورهای اخلاقی را از این دسته می‌داند. برای نمونه، ما از ابراز تکبر احساس انزجار می‌کنیم و شجاعت را تحسین می‌کنیم و از بی‌عدالتی خشمگین می‌شویم و اگر در فلسفه اخلاق ورزیده باشیم، می‌توانیم خوب و بد امور را تشخیص دهیم و تبیین کنیم و اینکه بدانیم چرا این افعال خاص به عنوان افعال برآمده از بی‌عدالتی یا تکبر توصیف می‌شوند، اما این ارزیابی متکی بر یک دریافت درونی پیشین و مبتنی بر ارزش و صد ارزش بودن برخی امور از جمله افعالی که از طریق عواطف کسب کرده‌ایم نیست تا آنها را به عنوان باورهای اخلاقی پذیرفته باشیم و، سپس، براساس آنها به ارزیابی این امور و افعال و برآیند عواطف بپردازیم.

او با تطبیق این بحث بر امور دینی می‌گوید: «برخی عواطف دینی مانند تکریم و تعظیم، شگفتی و ندامت - به موازات بحث قبلی - ارزش‌های دینی را برای ما پدیدار می‌کنند و [مثلاً] ما با احساس ندامت از یک چیزی به این باور می‌رسیم که آن نادرست، قبیح، ضد ارزش یا دارای ارزش است و، در نتیجه، احساس و دریافت درونی ما منشأ پیدایش باور خواهد بود.» (Ibid: 396) حاصل آنکه ایفای نقش بنیادین عواطف دینی در توجیه دین‌ورزی غیرممکن نیست و عواطف دینی این توان را دارند که پشتوانه عقلانیت باورهای دینی قرار گیرند. البته، وی برای اثبات این ادعای خود تنها بر شهود تکیه کرد: اینکه ما درمی‌یابیم که برخی

عواطف مبتنی بر باور نیستند و حتی باورآفرین‌اند، درحالی که دیگران برای اثبات اینکه همه مؤلفه‌های دینی بر باورهای دینی استوارند برهان عقلی اقامه کرده‌اند. - در نقد گزاره دوم، زگزیسکی می‌گوید: «صدق این مدعا هنوز اثبات نشده است». وی در این زمینه از یک آزمایش فیزیکی بهره می‌گیرد و می‌گوید: «عموماً این‌طور فکر می‌شود که تنها وقتی می‌توانیم به وجود انسانی حکم کنیم که ارتباطی با او داشته باشیم. برخی فیزیک‌دانان با انجام یک آزمایش فرکانسی امواجی با مشخصاتی خاص دریافت کردند که برآمده از موجودات هوشمند بود. بنابراین، آنان در این باور موجه‌اند که «برخی موجودات بسیار هوشمند این امواج را فرستاده‌اند و، در نتیجه، نوعی از زندگی بسیار هوشمند در یک جای این عالم وجود دارد یا وجود داشته است.»

این آزمایش در رد این گزاره به‌کارگرفته شد که «کسی نمی‌تواند برای مدعای دینی و مکاشفه‌ای خویش توجیه فلسفی متقاعدکننده‌ای بیاورد، مگر اینکه ابتدا وجه بسیار معقولی برای اثبات وجود خدا فراهم کند». بنابراین، می‌توان بدون اینکه ابتدا باور به اصل وجود خدا را اثبات کرد، به دیگر باورهای دینی ملتزم شد و چه بسا همین باورها انسان را به نحو‌ائی به سوی خدا رهنمون شوند.

زگزیسکی نگاه مبنایانه به ساختار باورهای دینی و اساس قرار دادن به باور خدا را در این هرم معکوس باورها بر نمی‌تابد و معتقد است یک انسان معقول چنان منشی ندارد. برای نمونه، باور به اینکه «من از سوی خداوند بخشیده شده‌ام» منطقاً مستلزم وجود خداوند است، اما این به معنای آن نیست که فرد نمی‌تواند بدون موجه بودن در دومی در اعتقاد به گزاره اول موجه باشد. البته، وی توضیح بیشتری ارائه نمی‌کند، ولی به نظر می‌رسد مقصودش آن باشد که



توجیه امری اثباتی است و آن تلازم منطقی امری ثبوتی است، و در مثال نیز ممکن است فرد با توجه به یک تجربه درونی یا احساس خاصی بخشیده شدن را دریابد، هر چند هنوز خدا را در نیافته باشد.

- گزاره سوم نیز - اما بیش از بقیه - محور بحث و مناقشه بوده تا جایی که اختلاف در آن به بروز رویکردها و مکاتب نوین در معرفت‌شناسی دینی انجامیده است. برای نمونه، آلستون تجربه دینی را همچون تجربه حسی حجت می‌داند و معتقد است بدون اقامه دلیل و استدلال عقلی یا فلسفی به اصطلاح رایج می‌توان برای باورهای دینی از جمله توحید پشتوانه معرفتی دست و پا کرد. (Alston, 2005)

زگزبسکی خود در رد ادعای سوم، با ارائه یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت-شناختی خود و تطبیق آن بر معرفت دینی، می‌گوید: «دین یک آیین اجتماعی است. البته، افراد به تنهایی می‌توانند بدون شرکت در یک اجتماع مذهبی متدین باشند، اما بزرگ‌ترین دلیل آنها برای مذهبی بودن و معرفت دینی مشارکت در اجتماع دینی و کسب معرفت دینی از طریق مرجع‌های معرفتی دینی است. حال، این مرجع می‌تواند برآمده از یک متن مقدس یا یک سنت باشد.»

برای تأیید این گفته زگزبسکی کافی است تا یک مسلمان در جامعه دینی را با یک مسلمان در جوامع غیردینی و یا یک مسلمان حاضر در اجتماع و مرتبط با بزرگان دینی را با یک مسلمان در نقطه‌ای دورافتاده و نامرتبط با مراجع دینی مقایسه کنیم.

وی معتقد است اغلب باورهای مردم در جوامع دینی از طریق تجربه شخصی آنها یا به‌کارگیری عقل و استدلال یا شهادت افراد اجتماع نیست، بلکه باید به

دنبال دلایل دیگری بود. وی در یک سازوکار ابداعی پایه بحث را خوداعتمادی<sup>۱</sup> می‌داند و معتقد است با پیوند آن با علاقه به حقیقت می‌توان راهکاری برای مسئله یافت.

وی این رهیافت را چندگونه تبیین کرده است که به طور خلاصه می‌آید:

۱. همه ما به حقیقت عشق می‌ورزیم و این امر طبیعی و ذاتی است؛
۲. برای رسیدن به این حقیقت، ما یک اعتماد بنیادین به قوا و استعدادهای خویش داریم که این امور ما را در یک موقعیت معرفتی خاصی قرار می‌دهند که مورد اعتماد ماست؛
۳. این خوداعتمادی کافی نیست و، در برخی موارد، موقعیت‌هایی پیش می‌آید که تلاش معرفتی ما ناکام یا ناکافی است؛
۴. در اجتماع، افرادی وجود دارند که همان فرایند مورداعتماد ما در باورسازی و، در نتیجه، رسیدن به صدق را به نحو احسن دارند، مانند وظیفه-شناسی معرفتی، توانایی ارزیابی قراین، داوری خوب و حتی قوای معرفتی بهتر مثل حافظه قوی‌تر؛
۵. پس، از اعتماد به خود به اعتماد به دیگران می‌رسیم و این اعتماد ما را به داشتن باورهای فراوان‌تر و نیز موجه بودن در آنها می‌کشاند. (Zagzebski, 2011[a]: 396- 397)

شیوه دیگری که وی برای تبیین استلزام اعتماد به خود با اعتماد دیگران بیان می‌کند این است: اغلب انسان‌ها به برخی از عواطف اعتماد می‌کنند و به برخی نه، از جمله ستایش و ستودن که یک عاطفه مورداعتماد است: وقتی فردی را

---

i. Self-Trust.

می ستاییم، مطمئن می شویم که این فرد ستودنی و شایسته تحسین است و عاطفه ما به درستی درباره او قضاوت کرده است. گاهی نیز فردی را به لحاظ معرفتی و براساس سازوکار عقلانی می ستاییم و به این عاطفه خود نیز اعتماد داریم. در نتیجه، اگر این فرد در آن قلمرو مورد ستایش - مثلاً در حوزه علوم اجتماعی یا فیزیک - سخنی بگوید، این دلیل خوبی است که ما هم بدان معتقد شویم. بهترین مثال برای این بحث در نگاه زگزیسکی انسان دارای حکمت عملی است: در هر میلیون یا ده میلیون نفر یک نفر یافت می شود که دیگران به او اعتماد می کنند. این فراگرفتن از او در قالب یکی از این دو راه است: پذیرفتن سخن و شهادت او، و تقلید از او.

همان طور که می توان به سخن او توجه نمود و آن را پذیرفت، رفتار و عادات او نیز سرمنشأ خیر و صدق است. زگزیسکی این را یک رویه رایج در طی قرون متمادی در جوامع دینی می داند که همواره انسان های معنوی و اساتید خردمند و روحانی به توسعه ژرف اندیشی کمک کرده اند. به اعتقاد او، دین به انسان های دین دار کمک کرده تا به حداکثر میزانی که یک انسان می تواند به صدق برسد دست یابند. البته، وی اذعان می کند که این با رویه رایج در سنت غربی که انسان ها را به لحاظ عقلانی در یک سطح می پندارند و در این سنت اصالت مساوات بشر حاکم است متعارض می نماید. وی می گوید: «اعتماد در سطح یک اجتماع در قالب شئون گوناگون از جمله اعتماد به مرجعیت سیاسی، دینی و معرفتی صورت می گیرد که در جوامع امروزی همگی متزلزل شده اند؛ در این میان، دین بیشترین ضربه را از انکار مرجعیت خواهد خورد.» (Zagzebski, )

## ۱-۲. نقدهای خاص

زگربسکی به دیدگاه‌های رایج در معرفت‌شناسی دینی نگاهی انتقادی دارد. در ادامه، به بررسی نقدهای وی به این مکاتب می‌پردازیم.

### ۱-۲-۱. نقد وثاقت‌گرایی: وثاقت‌گرایی از رویکردهای مهم در معرفت‌شناسی

معاصر، به‌ویژه در معرفت‌شناسی دینی، است و برجسته‌ترین نوع برون‌گرایی به‌شمار می‌رود. وثاقت‌گرایی در یک گستره‌ی باز بر رویکردهای افرادی همچون گلدمن، پلانینگا، سوسا و گریکو اطلاق می‌شود: گلدمن، با تأکید بر فرایند علی‌باورها، بر قابل‌اعتماد بودن فرایند شناخت متمرکز بود و باور را محصول فرایندی که همگان بدان اطمینان دارند می‌دانست؛ پلانینگا همین قابلیت اعتماد را در قالب کارکرد درست قوای معرفتی تئوریزه کرد و با بیان چند اشکال بر گلدمن سعی کرد سازوکار جدیدی برای فرایند توجیه ارائه کند که به رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده شهرت یافت؛ سوسا نیز با نقد تلقی گلدمن آن را ناقص پنداشت و سه اشکال عمده که نقضی برای آن نظریه شمرده می‌شدند ارائه کرد (Sosa, 1991: 131-135; 236-238; 281-284). وی برای رفع چنین نواقصی درصدد آن برآمد تا یک تصویر فضیلت‌گونه از قوای معرفتی ارائه کند و این کار را با محدود کردن گستره‌ی گزاره‌ها و نیز بیان شرایط مناسب برای ادراک سامان داد. گریکو نیز رویه‌ای مشابه سوسا درپیش گرفت، با این فرق که نام رویکرد خود را «وثاقت‌گرایی عامل‌محور» دانست.<sup>۱</sup>

با وجود این تفاوت در رویکردها، می‌توان عصاره‌ی وثاقت‌گرایی را قابل‌اعتماد بودن فرایند باور کردن دانست، خواه عامل را موثق بدانیم، خواه قوای معرفتی او را، خواه مجموع فرایند باور را و خواه هر امر دیگری.

i. Agent-Relibilism.

زگزیبگی با طرح چند اشکال بر این رویکرد آن را در تحلیل معرفتی باورها ناکام می‌داند. یکی از اشکالات عمده آن است که ارزش یک فرایندِ مورداعتماد برگرفته از ارزش همان محصول یا فرایند آن است. پس، آن محصول ارزش مختص خود دارد، نه اینکه چون از یک فرایند مورداعتماد پدید آمده است ارزش مضاعفی داشته باشد. به دیگر سخن، تنها عنصر ارزشمند در این امر فرآورده است، نه فرایند.

وی برای تبیین این اشکال از یک مثال بهره می‌گیرد و می‌گوید: «در جریان درست کردن قهوه، چون قهوه مطلوب انسان است، فرایند مورداعتمادی که آن را تولید کند نیز مطلوب است، نه اینکه چون قهوه از راه موثقی حاصل شده پس بهتر از قهوه معمولی است. به دیگر سخن، مطلوب انسان قهوه - بدون کم و زیاد - است. حال ممکن است این قهوه از هر راهی درست شود که ارزش این راه‌ها تنها برای تولید قهوه است (مطلوبیت طریقی، نه موضوعی). در نتیجه، اینکه محصولی از راه موثق پدید آید بر ارزش آن نمی‌افزاید.»

وی می‌گوید: «همین سخن درباره معرفت نیز صادق است و فرایندهای مورداعتماد نشان نمی‌دهند که وجه برتری معرفت بر دیگر باورهای صادق چیست بلکه، برعکس، این معرفت است که به این طرق ارزش می‌بخشد. پس، ممکن است A و B یک باور صادق را به دست آورند، اما یکی از راهی مورد اعتماد و دیگری از طریقی غیرقابل اعتماد. با این حال، شیوه فرد نخست نمی‌تواند بر شیوه دومی برتری داشته باشد. حاصل آنکه وثاقت‌گرایی نمی‌تواند تبیین کند که چرا معرفت برتر از باور صادق است.» (Zagzebski, 2000[a]: )

زگزیبسکی معتقد است قرینه‌گرایی با وجود اشکالات فراوان این چالش را ندارد، چراکه پیروی از قرینه و شواهد، امری مطلوب و خوب است: اگر باور او صادق درآمد، باز هم امری پسندیده و خوب است اما اگر باور او کاذب بود، چون فرایندی که پیموده ارزش خاصی داشته است، باز هم از لحاظ معرفت‌شناختی می‌توان برای وی ارزشی قایل شد، درحالی‌که اگر فرایند قابل اعتماد مورد نظر وثاقت‌گرایان به باور کاذبی انجامید، هیچ ارزش معرفت‌شناختی متوجه آن فرد نیست. شاهد سخن آنکه اگر یک قهوه بدمزه از یک شیوه موثق و قهوه بدمزه دیگری از طریق شیوه غیرموثق درست شود، هیچ‌کس نمی‌گوید قهوه اولی بهتر از دومی است. اگر یک شیوه مورد اعتماد هیچ ارزشی به یک باور کاذب نیفزاید، آنگاه، آن شیوه هیچ ارزشی را به باور صادق نخواهد افزود. (Zagzebski, 2000[a]: 114)

به نظر زگزیبسکی، خود وثاقت‌گراها مدعی‌اند: همین‌که شیوه آنها صدق‌آور است، برای اثبات ارزش آن کافی است. اما وی آن را کافی نمی‌داند و ارزش آن را تنها در صورتی می‌داند که باور حاصل از آن صادق باشد. (Zagzebski, 1996: 300-301)

وی، سپس، با تمرکز بر وثاقت‌گرایی قوام‌محور<sup>۱</sup>، یکی از مشکلات این نظریه را ابهام مفهوم قوه می‌داند، چراکه اگر قوه‌ای در انسان باشد که قراین را ارزیابی کند و برپایه آنها باورهایی را سامان دهد، آنگاه، ارزش معرفتی آن قوا از ارزش صدقی که از آنها حاصل می‌شود بیشتر است، زیرا هم - به تعبیر سوسا - آنها فضیلت‌اند و مورد وثوق‌اند و هم اینکه بر قراین تکیه کرده‌اند. با این حال،

---

i. Faculty Relibilism.

زگزیبسی معتقد است ماهیت قوای معرفتی چیزی بیش از یک فرایند موثق نیست و نمی‌تواند به محصول خود ارزشی بیفزاید و همان اشکال پیش‌گفته به وثاقت‌گرایی گلدمن به سوسا نیز وارد است. (Zagzebski, 2000[a]: 115)

پس، آنچه محصول قوا یا فرایند مورداعتماد را ارزشمند می‌کند خود وثاقت‌گرایی نیست، بلکه ممکن است چیزی دیگر باشد. زگزیبسی می‌گوید: «ممکن است آن چیز دیگر بتواند مورد اعتماد بودن قوا یا فرایند معرفتی را تبیین کند. در نتیجه، چیزی عمیق‌تر از وثاقت‌گرایی است که بین باور مورد اعتماد و معرفت ارتباط برقرار می‌کند.» به اعتقاد او، تلاش پلانیتینگا برای تبیین یک برنامه طراحی‌شده<sup>۱</sup> مناسب در فرایند تولید باورها در همین راستا است. پلانیتینگا معتقد بود تضمین باورها در گرو کارکرد صحیح قوای معرفتی است، به شرطی که در یک محیط مناسب و بر اساس طرحی که در جهت دستیابی به صدق برای آنها برنامه‌ریزی شده است فعالیت کنند.

به نظر زگزیبسی، هرچند این رویکرد علاوه بر ابهام قوا ابهام دو مفهوم کارکرد صحیح و برنامه را به آن افزود، دست‌کم دارای این نکته مثبت است که می‌پذیرد وثاقت‌گرایی هیچ ارزشی به فراورده خود نمی‌بخشد. با این حال، این رهیافت نیز مرضی<sup>۲</sup> او نیست، چراکه آن طرح و برنامه‌ای که پلانیتینگا از آن سخن می‌گوید امری بیرونی و خارج از اختیار انسان است. این در حالی است که آنچه حقیقتاً ارزشمند است و اعتماد قوا و فرایندهای باور برگرفته از آن است باید امری درونی باشد تا بتوان بر قوا و فرایندها و نیز محصولات آنها ارزش‌گذاری کرد. (Zagzebski, 2000[a]: 115-116)

---

i. Designed-Plane.

وی در نقد گریکو که ارزش این نوع را در استعدادهای مورد اعتمادی می‌داند که شخصیت فرد را برمی‌سازند، می‌گوید: «اگر مراد گریکو همان چیزی است که سوسا می‌گفت، همان اشکالات وارد است و در فرایند مورداعتماد در نظریهٔ گریکو، چیزی بر شخصیت شناختی فرد افزوده نمی‌شود و اگر آن استعدادهای چنان شخصیتی را برای فرد به ارمغان آوردند، ارزشمندند و اگر چنین نباشد، ارزشمند نیستند.» به نظر زگزیسکی، شخصیت فرد یا انگیزش وی برای کسب معرفت ارزش مستقلی دارد و این ویژگی انسانی درخور تحسین است، حتی اگر به صدق نرسد. در این صورت، ارزشی که ما در جستجوی آن هستیم تا معرفت را برتر از باور صادق کند، همانا برآمده از شخصیت یا انگیزش فرد است. زگزیسکی در این صورت پیشنهاد می‌کند که باید چنین رویکردی را «وثاقت-گرایی شخصیت‌محور»<sup>۱</sup> بنامیم. اما اگر او پایهٔ این ارزش را وثاقت استعدادهای شناختی عامل می‌داند - نه شخصیت درونی فرد - آنگاه همان راه سوسا و دیگران را پیموده و برای نفس وثاقت، ارزشی را تصویر کرده که در تحلیل و مقایسه درمی‌یابیم که چنین نیست و ارزش وثاقت یک فرایند برگرفته از محصول آن است، نه برعکس و اگر چنین فرایندی - یا قوه یا استعدادی - به سرمنزل مقصود نرسید، هیچ ارزشی ندارد. (Zagzebski, 2000[a]: 118)

### ۱-۲-۲. نقد قرینه‌گرایی

همان‌طور که گذشت، زگزیسکی برای قرینه‌گرایی نکات قوتی برشمرد، اما به نظر وی، این شیوه نیز برای ارزیابی معرفتی باورها ناکارآمد است. به نظر وی، یکی از چالش‌های مهم قرینه‌گرایی آن است که - برخلاف وثاقت‌گرایی، که در آن خود این شیوه دارای ارزش معرفتی نبود و طبیعتاً ارزشی هم به باور حاصل

---

i. character reliabilism.



از خود نمی‌افزود، - این رویکرد، ذیل مفهوم توجیه، دو منبع را برای دستیابی به «خوب معرفتی»<sup>۱</sup> معرفی می‌کند که با هم ارتباطی ندارند و زگزبسکی از آن به «مشکل هم‌ترازی»<sup>۱</sup> تعبیر می‌کند. این دو امر عبارت‌اند از: صدق‌آوری و عقلانیت (داشتن شواهد عقلی). او می‌گوید: «هیچ دلیلی وجود ندارد که اثبات کند عقلانیت چیزی آن را به صدق می‌رساند.» (Zagzebski, 2000[a]: 115)

به اعتقاد زگزبسکی، یک قرینه‌گرای افراطی فقط به قراین می‌اندیشد، بدون اینکه نگاهی به اعتمادگرایی افراد نسبت به همدیگر داشته باشد که این حتی خوداعتمادی را از باورمندان می‌گیرد، چراکه اعتماد افراد یک سلسله یا جامعه درهم‌تنیده شده‌است و آنها بدون اعتماد به یکدیگر چیزی از همدیگر قبول نمی‌کنند: اگر من از آنها قبول نکنم، آنها هم می‌توانند از من قبول نکنند. بنابراین، اصل قرینه‌گرایی نه تنها معقولیت اکثر باورهای ما را بر باد می‌دهد، خوداعتمادی را - که لازمه هر زندگی غیرشکاکانه‌ای است - از ما می‌گیرد. (Zagzebski, 2007: 227-228)

زگزبسکی قرائت معتدل از قرینه‌گرایی را هم معقول‌تر می‌داند و هم شایع‌تر، ولی چتر اشکالات خود را بر فراز این تلقی هم می‌گستراند. (Zagzebski, 1993: 4)

وی برخی از اشکالات خود را مستقیم متوجه کلیفورد و نظریه «اخلاق باور» می‌داند و آن را در حوزه عمومی باور ناکارآمد می‌داند، چه برسد به باورهای دینی که به اعتقاد وی سرشت آنها برپایه گواهی دیگران و اعتماد به مرجعیت دینی است. سه اشکال مهم زگزبسکی بر نظریه کلیفورد عبارت است از:

- i. epistemic good.
- ii. The alignment problem.

۱. رویکرد قرینه‌گرایانه کلیفورد محافظه‌کارانه است و بیشتر تحت تأثیر میل به دوری از باورهای کاذب است تا علاقه به کسب باورهای صادق. خود کلیفورد نیز در این باره توضیحی نمی‌دهد.

۲. براساس این اصل، خود آن را نیز نمی‌توان پذیرفت، چراکه خود این ادعا که «اعتقاد ورزیدن بدون داشتن قراین کافی نادرست است» امری است که کلیفورد تنها با ارائه چند مثال بیان کرده است و به سختی می‌توان چنین ادله‌ای را برای چنان ادعایی کافی دانست.

۳. براساس آن اصل، اکثر باورهای ما نادرست خواهد بود، چراکه اغلب آنها را بدون ارزیابی و حتی آگاهی از وثاقت منبع آنها برگرفته‌ایم و این برپایه اعتماد ما به دیگران است؛ ما همان‌طور که به عواطف و قوای خویش اعتماد داریم، در فرایند اجتماعی خویش - از آنجاکه دیگران نیز همچون ما دارای قوای معرفتی معتبر و نیز خوداعتمادی‌اند - به آنها نیز اطمینان داریم. (Zagzebski, 2007: 225-228)

بنابراین، رویه اتکای صرف به قراین، از منظر زگزیسکی به سرمنزل مقصود نخواهد رسید، چراکه قرینه اگر هزاران نیز شود، صدق باور را تضمین نمی‌کند. البته، وی صرف اتکا به قراین را بر نمی‌تابد بلکه آنها را لازم می‌شمرد و، در بیان موارد فضایل عقلانی، دقت در قراین به سود و زیان یک باور و توان ارزیابی درست و دقیق آنها را یکی از فضایل موردنظر خویش برمی‌شمرد.

### ۳-۱. نقد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده

این رویکرد در معرفت‌شناسی برپایه نقد مبنای سستی بنیان یافته است و معتقد است باور به خدا می‌تواند بدون داشتن پشتوانه یا استدلال یا قرینه گزاره‌ای خاصی هم معقول باشد و هم مبنایی برای دیگر باورهای دینی

به شمار رود. زگزیبسی اشکالات خود را متوجه رویکرد پلاتینگا می‌کند. اما، با توجه به نزدیکی قرائت‌های گوناگون این رویکرد به هم، این اشکالات به دیگر نظریه‌پردازان پیش‌گفته نیز وارد خواهد بود.

پلاتینگا معتقد است: «باور B برای S تضمین‌شده (موجه) است، اگر B در حالتی برای S پدید آمده باشد که قوای معرفتی او به‌درستی و طبق یک برنامه معین و ازپیش‌تعیین‌شده فعالیت کرده باشند.»

زگزیبسی در مقام نقد این نظریه، به صورت کلان، معتقد است آنچه باور صادق را به معرفت تبدیل می‌کند به‌هیچ‌وجه یکی از ویژگی‌های باور نخواهد بود؛ این ویژگی فرد باورکننده است که این مهم را تحقق می‌بخشد. بنابراین، نه توجیه، نه تضمین و نه اصطلاحات مشابه در این زمینه هیچ‌کدام کارگر نمی‌افتند، در نتیجه، هر رویکردی - از جمله معرفت‌شناسی اصلاح‌شده - که معیار معرفت را در خود باور جستجو کند ناقص خواهد بود.

اما سه اشکال مهم زگزیبسی به این رویکرد پلاتینگا عبارت‌اند از:

۱. این رویکرد همانند تقریباً همه معرفت‌شناسی آمریکایی معاصر باورمحور است. مراد از باور نیز در اینجا حالتی خاص از باور کردن است (معنای روان‌شناختی)، نه یک امر گزاره‌ای (معرفت‌شناختی منطقی). در نتیجه، همان‌طور که اغلب نظریات رایج در اخلاق فعل‌محورند، نظریات رایج در معرفت‌شناسی نیز باورمحورند و آنچه در هر دو مغفول مانده رویکرد فاعل‌محور و برجسته کردن نقش عامل معرفتی یا اخلاقی است، چراکه فعل و باور هر دو از شئون فاعل‌اند و آنچه باید در تحلیل این دو مدنظر قرار گیرد، ابتدا، توجه به صاحب آنها یعنی همان فاعل است. البته، وی انکار نمی‌کند که برخی از این مکاتب

ارتباط فاعل را با باور متذکر شده‌اند. اما اشکال اصلی وی عدم تمرکز آنها بر ویژگی‌های اوست و اینکه مهم‌ترین مفاهیم معرفتی برپایه ویژگی‌های باور انجام شده است.

۲. نظر پلانترینگا بسیار برون‌گرایانه است. تقسیم درون‌گرایی و برون‌گرایی براساس میزان آگاهی فاعل و دسترسی وی به عوامل توجیه باور خود است. درون‌گرایان، برخلاف برون‌گرایان، این عوامل را در دسترس عامل می‌دانند. از آنجاکه این دسترسی دارای مراتب شدت و ضعف است، درون‌گرایی و برون‌گرایی نیز دارای انواع قوی و ضعیف خواهد بود. یکی از تمایزهای این دو به تحت کنترل بودن یا نبودن عوامل توجیه بازمی‌گردد؛ از آنجا که در برون‌گرایی کنترل بر این فرایند نیست، نقش شانس معرفتی بروز خواهد کرد؛ هر چه عوامل از دسترس عامل دورتر باشند، مداخلیت شانس معرفتی در مسئله توجیه پررنگ‌تر خواهد شد.

رویکرد پلانترینگا که از سویی، معرفت را مبتنی بر کارکرد درست قوای معرفتی می‌داند و، از سویی دیگر، تمایل و علاقه درونی به باور B به جای باور B ~ را نیز خارج از کنترل انسان می‌پندارد، به نحو افراطی برون‌گرایانه است؛ انسانی مؤمن می‌شود که قوای او به درستی کار کنند و این تنها شانسی [در اصل، منوط به خواست روح القدس] خواهد بود، نه اختیاری و انتخابی. در نتیجه، نوعی جبرگرایی در باور دینی پدید می‌آید که در نتیجه آن، تضمین دیگر یک مفهوم هنجاری نخواهد بود.

۳. توجیه در این نظریه امری فردی است، نه اجتماعی؛ پلانترینگا فرایند باور را تنها به قوای معرفتی فرد و عوامل ماورائی مؤثر بر آن منوط می‌کند و از ساختار

«باورساز اجتماعی» غافل است.

زگزبسکی که خود به وجود پیش‌زمینه‌های اجتماعی برای معرفت معتقد است، عدم توجه به آن را در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده یک نقص بزرگ می‌داند، به‌ویژه درباره باورهای دینی، که اغلب مسیحیان دریافت‌کننده وحی را امت مسیحی می‌دانند، نه یک فرد خاص. در نتیجه، افراد این امت - که به‌مثابه یک واحد هستند - باید باورهای درهم‌تنیده و مرتبطی داشته باشند. ( Zagzebski, 1993: 201-206.)

به اعتقاد زگزبسکی، از بین این سه اشکال، اولی ناشی از رویکرد رایج در معرفت‌شناسی آمریکایی است، اما دو تای دیگر، ناشی از نگاه کالوینیستی به معرفت است؛ در این آیین، انسان‌ها آلوده به گناه نخستین پنداشته می‌شوند که در اثر آن، استعداد خداشناسی فطری درون آنها خدشه‌دار شده است. اگر دستگاه شناختی انسان درست و براساس برنامه تعیین‌شده الهی کار کند، به صورت خودکار به خدا معتقد خواهد شد که البته این دیگر به اختیار انسان نیست. به اعتقاد کالوین، گناه نخستین بر قوای معرفتی انسان‌ها و اراده انسان‌ها و طبیعت آنها تأثیر منفی گذاشته است. در نتیجه، باورهای ما به‌ویژه باورهای توحیدی تحت کنترل و خواست ما نخواهند بود.

زگزبسکی در این مواجهه کیش‌محور آیین کاتولیک را برتر می‌داند، چراکه هم نسبت به گناه نخستین تئوری معقول‌تری دارد و هم کنترل بیشتری برای انسان در افعال و افکارش قایل است که آن را به درون‌گرایی نزدیک‌تر می‌کند. همچنین، به اعتقاد وی، نقیصه سوم رویکرد پلانینگا حاصل از نگاه کالوینیستی به مسئله است، چراکه تجربه دینی در آن آیین نقشی محوری در متدین بودن دارد و این

یک امر شخصی و فردی است و دین را نیز فردی جلوه می‌دهد، اما کاتولیک‌ها بر جنبه اجتماعی فعالیت‌های انسانی تأکید دارند و باورها را محصول فرایندهای اجتماعی می‌دانند؛ از آنجاکه آنان مهبط وحی الهی را امت مسیحی می‌دانند، هر گونه تجربه دینی یا ارجاع به شخص خاصی را به دلیل آنکه وحی بر او نازل شده بر نمی‌تابند و تنها رضایت جامعه مسیحی را شرط می‌دانند، نه رفتار فردی خاص را. (Zagzebski, 1993: 206-208)

زگزیسکی، سپس، با مبانی خود به سوی مبانی معرفت‌شناسی اصلاح‌شده بازمی‌گردد. آنها معتقد بودند باید بر خود باور تکیه کرد، اما زگزیسکی معتقد است باور فرآورده فعالیت فضایل عقلانی است و فضایل عقلانی همچون فضایل اخلاقی در اثر یک انگیزش درونی پدید می‌آیند و این یعنی آنکه باید صاحب باور یا همان عامل معرفتی را در کانون توجه و تحلیل فلسفی بیاوریم.

آنها بسیار برون‌گرا بودند و زگزیسکی، هرچند برون‌گرایی را به کلی رد نمی‌کند، حالت افراطی آن را بر نمی‌تابد و با تأکید بر نقش اراده و کنترل عامل بر باور رویکردی میانه را در پیش می‌گیرد. آنها به فردگرایی معتقد بودند و باور را فرایندی فردی و نه اجتماعی می‌دانستند. در مقابل، زگزیسکی با برشمردن برخی از جنبه‌های اجتماعی باور و ابتدای معرفت بر ساختار اجتماعی این پندار را نادرست می‌شمارد. (Zagzebski, 1993: 216)

#### ساماندهی بحث

نتیجه‌ای که زگزیسکی از این مباحث انتقادی می‌گیرد آن است که باید در تحلیل و تعریف معرفت رویکردی را برگزینیم که اولاً، برخلاف قرائت‌های گوناگون وثاقت‌گرایی بتواند ارزش و وجه برتری معرفت را بر باور صادق نشان دهد و ثانیاً، برخلاف قرینه‌گرایی بتواند بین عقلانیت/موجهیت با صدق ارتباط

برقرار کند. در نگاه او، تأکید بر انگیزش برای کسب صدق راه حل این مسئله است و این مؤلفه در فضایل یافت می‌شود، هرچند ممکن است همیشه آگاهانه یا از روی قصد نباشند. از آنجاکه در به‌دست آوردن هدف خود به شیوه غیراتفاقی موفق‌اند و، به همین دلیل، بر آنها «فضیلت» اطلاق می‌شود، می‌توان به آنها اعتماد کرد و آنها را ابزاری برای کسب معرفت دانست. (Zagzebski, 2000[a]:120)

پس، آنچه زگزیبسکی در اینجا بیان می‌کند تنها ذکر این نکته است که انگیزش‌ها - برخلاف رویه یا قوای مورداعتماد - خوب و ارزشمندند و می‌توانند این خوبی را به آنچه عامل معرفتی برای انجام آن برانگیخته می‌شود منتقل کنند. برای نمونه، انگیزش برای کسب معرفت یک عنصر درونی خوب است و، در نتیجه، آنچه در اثر به‌کارگیری آنها پدید می‌آید ارزشمند است.

وی در تبیین رویکرد کلان خویش می‌گوید: «اگر یک عامل شناختی انگیزشی برای کسب حقیقت داشته باشد و، به همین دلیل، در یک شیوه قابل اعتماد فعالیت کند و، بر اثر همین رویه مورد اعتماد و نیز انگیزش، به صدق اصابت کند، آنگاه، او یک عامل شناختی است که به یک حالت معرفتی ارزشمند - نه فقط صدق، که معرفت - دست یافته است.» (Ibid:121)

آنچه از این سخن برمی‌آید این است که زگزیبسکی وثاقت‌گرایی را به یک بیان می‌پذیرد، هرچند آن را ناقص می‌پندارد و آن را با نظریه انگیزش‌محور خویش پیوند می‌دهد تا عمده‌ترین چالش آن، یعنی «مسئله ارزش»، را حل کند. وی در جایی دیگر به این سخن تصریح می‌کند. (Zagzebski, 1996: 300)

## ۲. مواضع اثباتی زگزیبسکی

در این قسمت، نخستین گونه از ارزیابی معرفتی باور دینی، یعنی میزان

معقولیت آن را، بررسی می‌کنیم. قبل از اینکه دربارهٔ عقلانیت یا معقولیت باورها سخن بگوییم، باید عقل و عقلانیت را واکاوی کنیم و بدانیم مقصود زگزیسکی از این اصطلاحات چیست.

#### ۲-۱. معیار عقلانیت

زگزیسکی با برشمردن برخی از اقوال و آرا در این زمینه می‌گوید: «عقلانیت یک فرایند محدود به فعالیت‌های شناختی انسان نیست؛ نباید غافل بود که حالات عاطفی و احساسی ما با حالات شناختی مان درهم‌تنیده شده‌اند.»

هیلاری پاتنم<sup>i</sup> معتقد است عقل دارای دو ویژگی فطری بودن<sup>ii</sup> و فراگیری<sup>iii</sup>

است که در واقع یکی درونی و دیگری بیرونی است. (Putnam, 1992: v. 52, p. 23) زگزیسکی با پذیرش این مدعا می‌گوید: «از این مبنا می‌توان چند نکته برداشت کرد یکی اینکه، هرچه عقلانی یا معقول است نیز باید این دو ویژگی را داشته باشد و دیگر اینکه برای ارائهٔ یک تصویر درست از عقل و عقلانیت نباید به برداشت صرفاً ظاهری و رسمی یا صرفاً جوهری و ذاتی دربارهٔ آنها اکتفا کرد، چراکه ما در تصور جوهری، در پی ارائهٔ جزئیات و حقایقی ویژه دربارهٔ آنها هستیم و طبعاً به ویژگی‌های انسانی آن توجه خواهیم کرد، زیرا آنچه در دسترس ماست همین مصادیق انسانی است. آنگاه، این آسیب وجود دارد که تصور ما مربوط به یک فرهنگ یا جامعه‌ای خاص باشد و، در نتیجه، آن خصیصهٔ فراتجربی و فوق‌بشری عقل فراموش گردد.»

«از سوی دیگر، اگر بخواهیم یک تصویر صرفاً صوری و رسمی از عقلانیت

ارائه دهیم - مانند اینکه آن را به ویژگی یا فعالیتی که ما را به صدق می‌رساند

- 
- i. Hilary Putnam.
  - ii. Immanent.
  - iii. Transcendent.



تعریف کنیم - در این صورت، فعالیت‌های خاص انسان عقلانی - مانند ارزیابی  
قراین و ویژگی‌های آزادفکری - را نادیده گرفته‌ایم. پس، در یکی تنها به صدق  
توجه کرده‌ایم و از ویژگی‌های فرد معقول غفلت ورزیده‌ایم و در دیگری از  
صدق غافل شده‌ایم. در نتیجه، خطر نسبیت عقلانی با توجه به فرهنگ نیز وجود  
دارد.» (Zagzebski, 2000[b]: 205-206)

استدلال زگزیسکی بر ویژگی‌های فراانسانی و فرافرهنگی بودن عقلانیت آن است  
که وقتی به کاربرد عقلانیت در طول تاریخ مراجعه می‌کنیم، با برخی قیود ذاتی و  
جوهری مواجه می‌شویم که همه انسان‌ها در آن مشترک‌اند. البته، ارسطو نیز  
عقلانیت را وجه متمایز انسان و حیوان می‌دانست. زگزیسکی می‌گوید: «اینکه  
عقلانیت را یک خصیصه انسان بمانند انسان بدانیم، ظاهراً امری غیرقابل مناقشه  
است؛ این تنها یک ادعای تجربی نیست، چراکه ما این را از روی شانس و  
احتمال نمی‌گوییم بلکه یک جزء از معنای عقلانیت آن است که این مفهوم با  
انسانیت ما پیوند خورده است. در نتیجه، آنچه عقلانی است آن چیزی است که  
همه انسان‌ها آن را عقلانی می‌دانند و عقلانیت یعنی آنکه بتوانیم با دیگران گفتگو  
کنیم و دیگران را درک نماییم.» (Ibid: 208)

یکی از پیامدهای عمومیت عقلانیت در بین افراد گوناگون در عالم آن است  
که خوداعتمادی را به دیگراعتمادی تبدیل کنیم، چراکه همگی در عقلانیت  
مشترکیم و باید به فرهنگ و گروه اجتماعی و جامعه دینی خود اعتماد داشته  
باشیم.

از سوی دیگر، عقلانیت یک امر فطری است. در این صورت، نباید تنها معیار  
عقلانیت را برآوردن ملاک‌های مستقل از فرهنگ‌ها دانست و انسان عقلانی را  
تنها کسی برشمرد که فراتر از یک فرهنگ خاص بیندیشد. زگزیسکی می‌گوید:

«با توجه به دو خصیصه پیش گفته برای عقل و عقلانیت، سه نتیجه منطقی قابل برداشت است که هر یک از آنها مستقیم یا غیرمستقیم با آن مبانی گره خورده‌اند:

**ا. اصل تشخیص عقلانی (RR) i:** اگر یک باور عقلانی بود، آنگاه عقلانیت آن - به‌طور کلی - برای همه انسان‌های عقلانی در دیگر فرهنگ‌ها قابل شناخت است.

**ب. اصل میزان حساسیت فرهنگ (CS) ii:** باورهای یک فرهنگ به همان اندازه که باورهای هر فرهنگ دیگری موجه‌اند قابل قبول خواهند بود.

**ج. اصل نیاز به حل تعارض (NRC) i i i:** تلاش برای حل تعارض‌های احتمالی باورها در بین فرهنگ‌ها امری عقلانی است.» (Ibid: 208-209)

البته، زگزیسکی تصریح می‌کند که مقصود آن نیست که هر انسانی در هر مکانی قادر به تشخیص عقلانیت هر باور عقلانی دیگر انسان‌ها است، بلکه آنهایی که بیشترین بهره عقلانیت را دارند می‌توانند باورهای عقلانی دیگر فرهنگ‌ها را ارزیابی و تصدیق کنند و، به عبارتی، سردمداران و رؤس هر فرهنگ و تمدنی توانایی ارزیابی عقلانی باورهای دیگر ملل را دارند.

وی برای تعریف یا تبیین مفهومی عقلانیت از الگویی فلسفی کمک می‌گیرد که در گذشته ارسطو و در دوران معاصر هم پاتنم و کریپکی آن را برای تعریف برخی مفاهیم پیشنهاد کرده‌اند. بر این اساس، برای تعریف اشیائی که ماهیت آنها بر ما پوشیده است از الگوی «مانند آن» استفاده می‌کنیم. برای نمونه، در تعریف طلا، آب و انسان می‌توانیم بگوییم: «طلا هر آن چیزی است که شبیه آن [مصدق خاصی از این ماده] باشد»، «آب هر چیزی است که دارای ترکیبی شیمیایی

- 
- i. Rational Recognition Principle.
  - ii. Culture Sensitivity principle.
  - iii. Need to Resolve Conflict principle.

(H<sub>2</sub>O) شبیه این داشته باشد»، «انسان هر چیزی است که یک عضو از این گونه خاص باشد». ارسطو نیز در تعریف حکمت، با ناممکن دانستن تعریف آن، برخی از اموری را که حکمت دربردارد به جای تعریف آن ذکر می‌کند. حال، زگزبسکی نیز عقلانیت را بر اساس مصادیق برجسته آن در اجتماع تعریف می‌کند، بدین صورت که انسان عقلانی فردی است که شبیه او باشد. (Ibid: 213-214)

سپس، زگزبسکی، با درآمیختن این اصول با مبنای مشهور خود مبنی بر کاربرد حکمت در بازشناخت فعل درست و باور صادق، دو مبنای خود درباره باور عقلانی (PRB) <sup>۱</sup> را چنین ارائه می‌کند: «باور S به P در فرهنگ C تنها هنگامی معقول است که فردی دارای حکمت عملی در خارج از آن فرهنگ به P معتقد باشد، به شرطی که در موقعیتی مشابه موقعیت S در فرهنگ C قرار گرفته باشد.»

و «باور S به P در فرهنگ C به لحاظ معرفتی دارای ارزش است، اگر آن باور براساس فضایل برانگیخته شده باشد و فرد حکیمی خارج از آن فرهنگ در موقعیت مشابه به P معتقد باشد.» (Ibid: 215)

اصل نخست درباره عقلانیت باور و اصل دوم درباره ارزشمند بودن این باورهای عقلانی است.

تفصیل این استنتاج در جای خود آمده است و به نظر می‌رسد می‌توان کلیت آنها را پذیرفت، اما در این زمینه چند اشکال وجود دارد: یکی اینکه اگر عقلانیت را پدیده‌ای اجتماعی شمردیم و عوامل اجتماعی و نیز ساحات فردی را نیز مؤثر بر آن دانستیم، آنگاه، ممکن است میزان عقلانیت یا حتی اصل آن درباره برخی از

---

i. Principle of Rational Belief.

گزاره‌ها از فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق کند. زگزیسکی برای حل این معضل اصل سوم را پیشنهاد می‌کند: «اگر فرهنگ A به P و فرهنگ B به  $\sim P$  اعتقاد داشتند، آنگاه باید با یکدیگر گفتگو کنند و با قبول نسبت فرهنگ‌ها یا با برتری یک فرهنگ یا با هر روشی که بتوان ماجرا را فیصله دهند.»

به اعتقاد زگزیسکی این عمیق‌ترین اصل عقلانیت است، اما بازهم نمی‌توان همه موارد اختلاف را فیصله داد و حتی با چشم‌پوشی از عوامل بیرونی، مانند تعصب، سطح پایین عقول برخی جوامع یا استعمار معرفتی آنها، نمی‌توان از نقش پیش‌فرض‌ها و زمینه‌های تاریخی باورهای برخی اقوام و نحله‌ها غافل شد و بحث را باید بر اساس اصول هرمنوتیکی پیش برد.

زگزیسکی، در ادامه، سه الزام یا شرط ضروری را برای عقلانیت برمی‌شمرد:

(۱) عقلانیت باید ما را در بهترین حالت برای به‌دست آوردن صدق قرار دهد؛ ضمن اینکه این امر نباید خیلی آسان یا خیلی سخت صورت بگیرد و ملاک‌های این‌چنینی در کسب صدق ناکام‌اند؛

(۲) عقلانیت بر اساس محتوای یک باور تعیین نمی‌شود، بلکه این فرایند تولید است که به عقلانیت متصف می‌شود؛

(۳) هرگاه باورهایی با یک نظریه عقلانیت محک بخورند و ارزیابی شوند، با همان نظریه نمی‌توان آن باورها را پشتیبانی کرد تا دور لازم نیاید. (Ibid: 210-212)

## ۲-۲. عقلانیت باور دینی

خلاصه مباحث پیش‌گفته آن است:

۱. عقلانیت باید برپایه الگوهای مصداقی تعریف گردد؛

۲. باور عقلانی آن چیزی است که چنان فردی در موقعیت مشابه داشته یا

ممکن است داشته باشد؛

۳. انسان دارای حکمت عملی بهترین گزینه برای ایفای چنین نقشی است؛

۴. فطری و عمومی بودن عقلانیت و سه الزام پیش گفته آنها در فضای بحث

درباره باورهای یک فرهنگ بسیار مهم هستند.

زگزبسکی برای تطبیق این بحث بر باوری دینی، جوامع دینی را مصداق فرهنگ‌های گوناگون در اصول پیش گفته می‌داند. از سوی دیگر، معنای حکمت و حکیم در فرهنگ‌های گوناگون متفاوت است و جوامع دینی هم برداشت خود را دارند. زگزبسکی می‌گوید: «با توجه به اصل فطری بودن عقلانیت - که گذشت - هر فرهنگی می‌تواند تصور خاص خود را از حکمت داشته باشد. اما اصل دوم، یعنی عمومی و فرافرهنگی بودن عقلانیت مستلزم آن است که همگی یک تصور مشترک از آن داشته باشند و حکما باید در بیرون و درون فرهنگ خود برای همه قابل شناسایی باشند. در نتیجه، اگر در جوامع مختلف، افرادی به عنوان حکیم شناخته می‌شوند، مؤمنان نیز آنها را به صفت حکمت می‌شناسند و، برعکس، حکمای باایمان برای دیگر جوامع نیز پذیرفته‌اند. بنابراین، چون مؤمنان باورهای خویش را از آنها گرفته‌اند، باورهای ایشان عقلانی است و دیگر عقلا در دیگر فرهنگ‌ها نیز باید عقلانیت آنها را تأیید کنند.»

زگزبسکی این بحث را بر باورهای مسیحیان تطبیق می‌دهد، اما اذعان می‌کند که ادیان بزرگ جهان نیز قادر به برآوردن این انتظار و جامه عمل پوشاندن به این معیار می‌باشند.

حال، به تطبیق سه اصل پیش گفته درباره عقلانیت بر باورهای دینی از منظر

زگزبسکی می‌پردازیم:

۱. **تطبیق اصل تشخیص عقلانی (RR):** بر اساس این اصل، باورهای دینی برای همه فرهنگ‌ها عقلانی‌اند و ما نه صرفاً برای کنجکاوی بلکه برای تبادل اطلاعات و یادگیری و یاددهی به مطالعه دیگر ادیان می‌پردازیم. بدین‌سان، جوامع عقلانی غیردینی نیز می‌توانند با جوامع دینی تعامل کنند. این گونه است که فهم مشترک جوامع گسترش خواهد یافت.

۲. **تطبیق اصل میزان حساسیت فرهنگ (CS):** تعامل پیش‌گفته تأییدی بر اصل دوم است؛ فرهنگ‌ها یکدیگر را تجربه نموده، درباره هم مطالعه می‌کنند. بدین ترتیب، این اصل از انحصارگرایی دینی و حجیت یک باور خاص جلوگیری می‌کند.

۳. **تطبیق اصل نیاز به حل تعارض (NRC):** یکی از مصادیق این اصل اختلاف بین نتیجه ارزیابی‌های معرفتی گوناگون است و وقتی متدینان به باورهای مخالفی در دیگر ادیان برخورد می‌کنند، باید آمادگی تغییر را داشته باشند. به نظر زگزبسکی، یکی از علل این مواجهه و تأمل در حرف دیگران آن است که ما نباید صرفاً به دنبال ارزش معرفتی باورهای خویش باشیم تا به لحاظ معرفت‌شناختی تحسین شویم، بلکه باید تلاش خود را برای رسیدن به صدق قرار دهیم و یکی از این راه‌ها گوش‌فرادادن به آرای معقول دیگران است. این سخن وقتی آشکارتر می‌شود که دو سنت دینی دو باور مخالف داشته باشند که دست‌کم یکی از آنها می‌تواند صادق باشد. آنگاه، علاوه بر عقلانیت هر دو - که پیش‌فرض بحث است - باید با تعامل با یکدیگر به باور معقول‌تر معتقد شد. (Ibid: 217-218)

زگزبسکی در مقام تطبیق برخی از الزامات پیش‌گفته عقلانیت بر باور دینی معتقد است که یکی از چالش‌های مسئله عقلانیت چگونگی پیوند آن با صدق

است و اینکه این دو چه تلازمی دارند، تا وقتی باوری عقلانی شد صدق آن تضمین یا دست‌کم محتمل شود، که زگزیبسی از آن با «معضل هم‌ترازی» یاد کرد. حال، دربارهٔ باور دینی باید گفت: این چالش متوجه هر باور عقلانی از هر دینی خواهد بود، اما از آنجاکه در هر باور عقلانی از هر حوزه‌ای این چالش وجود دارد، پس، یک مشکل خاص برای باورهای دینی به‌شمار نمی‌رود. البته، زگزیبسی با طرح موضوع حکمت عملی سعی کرده تا حدی این چالش را حل کند، اما خود او هم اذعان دارد که در این راه کاملاً کامیاب نبوده است.

در میان معرفت‌شناسان دینی، برخی برای تلازم عقلانیت و صدق چاره اندیشیده‌اند، از جمله پلانتینگا با پذیرفتن مقدمهٔ سوم قرینه‌گرایان - که پیش از این گذشت - نوعی جدید از میناگرایی را بنیان می‌نهد و باور به خدا را به عنوان باور پایه می‌پذیرد (Plantinga, 1983: 43; Id, 1993: 12). البته در رویکرد متأخر وی دیگر باورهای مسیحی نیز به عنوان پایه پذیرفته می‌شود. (Id, 2000: 116) به اعتقاد پلانتینگا، در اثر تحریک روح‌القدس در انسان‌ها باورهای مسیحی در آنها پدید می‌آید و از آنجاکه این باورها براساس یک برنامه و فرایند مشخص و منظم در انسان‌ها پیدا می‌شوند، این فرایند در به دست آوردن صدق قابل اعتماد خواهد بود و قوای معرفتی به خواست خداوند درست کار خواهند کرد و، در نتیجه، باورها معقول و صادق خواهند بود.

پلانتینگا، البته، صدق و معقولیت را دو مقوله جدا از یکدیگر می‌داند. با این حال، وی سازوکار باور دینی را به گونه‌ای تبیین می‌کند که این دو با هم پیوند می‌خورند و بین آنها استلزام پدید می‌آید. پس، استدلال وی متکی بر شیوه‌ای است که فرد مسیحی به اصول دین خود معتقد می‌شود. بر پایهٔ استدلال وی،

مسیحیت نه تنها نشان می‌دهد که صدق دینی چیست، شیوه رسیدن به آن باورهای صادق را به گونه‌ای معقول تبیین می‌کند و در پی معقولیت، صدق را نیز به بار می‌آورد. در این شیوه، ساختار درونی انسان‌ها به گونه‌ای ترسیم شده که با هدف دستیابی به صدق فعالیت می‌کنند و قوای معرفتی انسان مانند احساس، حافظه، قوه استنتاج‌گر و ... طبق این هدف در تلاش‌اند. خلاصه آنکه اگر مسیحیت برحق و صادق باشد، باورهای مسیحیان هم صادق و معقول است و در نتیجه، معرفت دینی پدید می‌آید. (Ibid: chaps 6 & 8)

زگزیسکی با این استدلال پلانتینگا موافق است که اگر مسیحیت صادق باشد و در میان تعالیم خود، شیوه تعلیم و فراگرفتن باورهای مسیحی را برای مسیحیان اعلام کند، آن تعالیم برای آن افراد معقول خواهد بود. اما به نظر وی، این سخن که «اگر صادق باشد، معقول هم خواهد بود» چندان ارزش معرفتی ندارد و پذیرفتنی نیست. به اعتقاد زگزیسکی، حتی مسیحیانی که آیین خود را صادق می‌دانند دوست دارند بدانند باورهایشان تا چه اندازه با استانداردهای عقلانی مطابق است. در نتیجه، این استدلال نه برای غیرمسیحیان و نه برای مسیحیان مطلوبیت ندارد. (Zagzebski, 2011[a]: 399)

به اعتقاد وی، پلانتینگا از اصل اول عقلانیت (اصل تشخیص عقلانی) مبنی بر اینکه «اگر یک باور عقلانی باشد، عقلانیت آن برای انسان‌ها در دیگر فرهنگ‌ها هم شناسایی شدنی است» تخطی کرده است و به یک نفر خارج از مسیحیت اجازه نمی‌دهد که عقلانیت باور مسیحی را با باورهای دیگر احزاب بسنجد. از سوی دیگر، پیروان هر آیینی می‌توانند استدلال پلانتینگا را برای صدق و



معقولیت باورهای خویش به کارگیرند. برای نمونه، پیروان زئوس<sup>۱</sup> (خدای بزرگ یونانیان) می‌توانند ادعا کنند که زئوس آنها را در حالت خاصی قرار داده تا به او معتقد گردند. این باور، علاوه بر آنکه مجال اثبات غیرعقلانی خدایان را فراهم می‌کند، انحصارگرایی موردنظر پلانتینگا را نقض می‌کند. به اعتقاد زگزیسکی، راه حل همان اصل پیش‌گفته است که عقلانی بودن یک باور باید به تأیید هر انسان عقلانی برسد یا دست‌کم خردمندترین افراد هر فرهنگ و ملتی بر آن صحه بگذارند. (Ibid: 400)

خلاصه آنکه معرفت دینی از نظر زگزیسکی، هر چند در برخی جهات شبیه یک معرفت خاص است - چراکه بسیار بر مرجعیت دینی و الگوهای حکیم متکی است - از بسیاری جهات نیز شبیه دیگر معرفت‌ها است که در آن، از شیوه‌های رایج در معرفت‌شناسی - که دقیق و مورد اطمینان‌اند - برای این مهم بهره گرفته می‌شود. هنوز هم برای زگزیسکی تلازم عقلانیت و صدق یک مسئله است. این البته در ساحت عقلانیت باور دینی است اما از جنبه سنجش معیارهای معرفت نیز می‌توان باور دینی را ارزیابی کرد که در بحثی دیگر به آن پرداخته می‌شود.

وی در برهانی دیگر از حدوسطی به نام «خوداعتمادی» بهره می‌گیرد. برخی فیلسوفان معاصر مانند ریچارد فولی برای گریز از اشکال شکاکیت (Foley, 2001: 24) و ویلیام آلستون برای گریز از دور معرفتی (Alston, 2005: 209-210) درباره لزوم خوداعتمادی سخن گفته‌اند؛

۱. همه انسان‌ها به حقیقت عشق می‌ورزند و جوایای آن هستند.

---

i. Zeus.

۲. لازمه چنین امری آن است که آنها باید به خویش و قوای معرفتی خویش اعتماد داشته باشند؛ نمی‌شود انسان به امری علاقه‌مند باشد اما راه مطمئنی برای نیل به آن نداشته باشد؛ تکیه صرف بر دلایل برای باورها به دور معرفتی می‌انجامد؛ چاره‌ای جز اعتماد به خویشتن نیست؛ گذشته از آنکه هیچ تضمینی بین دلایل با صدق وجود ندارد (مشکل هم‌ترازی)، مگر اینکه ابتدا ویژگی وظیفه‌شناسی را در خویش نهادینه کنیم و، سپس، به قوای معرفتی خود اعتماد داشته باشیم.

۳. حال که ما باید به خود اعتماد داشته باشیم، ضرورتاً باید به دیگران و قوای معرفتی ایشان نیز اعتماد داشته باشیم، چراکه دیگری نیز فردی مثل ماست و همین استدلال قبلی درباره‌ی وی نیز جاری است.

۴. اینکه فردی به امری باور داشته باشد، در وهله‌ی اول، دلیلی برای من به‌شمار می‌رود تا آن را بپذیرم.

۵. اگر مردم بسیاری در جهان - به‌ویژه از فرهنگ‌ها و ملل گوناگون - به امری اعتقاد داشته باشند، ارزش دلیل پیش‌گفته رو به فزونی می‌رود، چراکه نمی‌شود به همه‌ی ایشان بی‌اعتماد بود.

۶. بسیاری از مردم در نقاط دور و نزدیک در جهان به وجود خدا اعتقاد دارند، که این می‌تواند دلیل ابتدایی من بر وجود خدا را تقویت کند. و در نتیجه، اعتقاد دیگران به خدا قرینه‌ای بر وجود حقیقی خداوند باشد. (Zagzebski, 2011[b]: 34)

البته، جای انکار نیست که بنا بر همین اصل، مخالفت بسیاری از مردم با این اعتقاد نیز تهدیدی برای استدلال به‌شمار می‌رود که باید در جای خود بدان

پرداخت.

### نتیجه‌گیری

باورهای دینی همچون دیگر باورها در معرض ارزیابی‌های عقلانی قرار گرفته‌اند. اما از آنجاکه این باورها با عواطف و احساسات سروکار دارند و نیز بدان رو که این باورها از اموری ماورایی حکایت می‌کنند، محک زدن عقلانیت آنها بیشتر از دیگر باورها دغدغه فیلسوفان شده است.

زگزبسیکی، با نقد رویکردهای رایج به عقلانیت باورهای دینی، برخی پارادایم‌های رایج بر تفکر قرون اخیر را که بر هر ارزیابی عقلانی سایه می‌افکند به نقد می‌کشد و آنها را در این امر ناموفق می‌داند. به نظر وی، بر فرهنگ‌ها و اجتماع‌ها اصولی حاکم است که با توجه به آنها می‌توان عقلانیت باورهای دینی را نیز اثبات کرد. عقل به دو ویژگی «فطری» و «فراگیری» می‌بالد. در نتیجه، می‌توان بین همه فرهنگ‌ها اصول مشترکی یافت و افراد برجسته و دارای عقول کامل می‌توانند این اشتراکات را دریابند. بدین ترتیب، بین فرهنگ‌ها تبادل نظر رخ می‌دهد. باورهای دینی نیز در جمع باورهایی جای دارند که می‌توانند معیارهای عقلانی بودن را در دیگر فرهنگ‌ها برآورده سازند. و در نتیجه، عقلانیت این باورها براساس اصول پیش‌گفته قابل اثبات است.

## منابع

1. Alston, William, (2005). *Beyond Justification*, Cornell University.
2. Foley, Richard. (2001). *Intellectual Trust in Oneself and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Putnam, Hilary, (1992). "Why Reason Cant be Naturalized?", *Synthese*, v. 52, p.
4. Plantinga, Alvin, (1983). "Reason and Belief in God," in *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. A. Plantinga and N. Wolterstorff. Notre Dame: University of Notre Dame Press;
5. ----- (1993). *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press.
6. ----- (2000). *Warranted Christian belief*, New York: Oxford University Press.
7. Sosa, Ernest (1991). *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge university press.
8. Zagzebski, Linda (2011[a]). "Religious Knowledge", in *The Routledge Companion to Epistemology*, ed by Sven Bernecker and Duncan Pritchard, Routledge Press.
9. -----, (2000a). "From reliabilism to virtue epistemology," in Guy Axtell ,*Knowledge, belief and character: readings in virtue epistemology*.
10. ----- (1996) *Virtues of the mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, New York: Cambridge University Press.
11. ----- (2007). *Philosophy of Religion: A Historical Introduction*, Blackwell.
12. ----- (1993). "Religious Knowledge and the Virtues of the Mind", in *Rational Faith, Catholic Responses to Reformed Epistemology*.
13. ----- (2000[b]). 'Phronesis and Religious Belief', in G. Axtell (ed.), *Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue*

Epistemology (New York: Rowman and Littlefield Publishers), 205–20.

14. ----- (2011[b]). “Epistemic Self-Trust and the Consensus Gentium Argument”, in: *Evidence and Religious Belief*, ed by Kelly James Clark.



