

The Fallibility of Reason and the Epistemic Justification of Religious Beliefs

Reconstructing the Authority of Reason in Imami Rational Theology

Mohammad Ebrahim Torkamani¹ 

1. PhD Graduate in Imami Theology, Department of Islamic Theology and Beliefs, Faculty of Islamic Sciences and Teachings, University of Quran and Hadith, Qom, Iran. Email: mohammadebrahimtorkamani@gmail.com

Abstract

Awareness of human fallibility raises a fundamental question: Can religious beliefs remain epistemically justified, or does the possibility of rational error undermine their epistemic standing? Using an analytical-critical method and the theory of epistemic defeaters, this study evaluates an argument that moves from awareness of rational fallibility to the collapse of reason-based justification for religious beliefs. It combines contemporary epistemic analysis with a rereading of rational authority in Imami theological texts. The findings show that the collapse argument conflates three levels: the general possibility of error, an actual defeater in a particular case, and the global unreliability of reason. Fallibility disrupts a belief's justificatory status only when specific and relevant evidence indicates a malfunction in the belief-forming process at issue. General awareness of cognitive limitation has no such effect, while a global denial of rational authority weakens the rational basis of that denial itself. Imami rational theology therefore supports a model of "limited but reliable reason." Reason derives its authority not from infallibility or self-sufficiency, but from ordinary reliability, correctness, and a complementary relationship with revelation. This model reconciles critical rationality with epistemically responsible religious commitment.

Keywords: fallibility of reason, epistemic justification, rationality of belief, defeaters, rational Imami theology.

Introduction

Debates about reason in religious belief are often framed between two maximal positions. Strong rationalism makes the epistemic legitimacy of religion dependent on deductive demonstration, whereas fideism restricts or denies the epistemic role of reason. Both positions tend to tie rational authority to immunity from error. Contemporary epistemology, however, shows that perception, memory, testimony, and inference can produce knowledge under normal conditions despite being fallible. The relevant question is therefore under what conditions awareness of possible error becomes an epistemic defeater.

This issue is especially important in Imami theology because reason occupies a dual position. It plays a foundational role in recognizing basic religious principles, assessing prophetic claims, and interpreting revelation; yet Imami theologians do not regard it as self-sufficient or independent of revelatory guidance. The present study reconstructs this structure through the conceptual resources of defeater theory. It asks whether justified awareness of rational fallibility, by itself, defeats the epistemic justification of religious beliefs. The study hypothesizes that the possibility of error is not identical with the activation of a defeater. Acknowledging the limits of reason does not undermine its authority unless specific evidence bears on the reliability of a particular cognitive process.

Research Findings

The first finding concerns two conceptions of reason. If reason is reduced to deductive inference, the failure of an argument may weaken a belief's rational basis. If reason comprises

the natural capacities for understanding, assessment, criticism, and revision, however, one failed argument does not collapse every justificatory mechanism. Rational authority then depends on reliable performance under normal conditions rather than absolute freedom from error.

The second finding follows from the distinction between potential and actual defeaters. The abstract possibility of error indicates at most that a defeater may arise. An actual defeater requires relevant, situation-sensitive evidence directed at the source of a belief. Information that a measuring instrument is malfunctioning can weaken its results; knowing that instruments sometimes fail does not invalidate every measurement. The same distinction applies to reason.

The third finding concerns the structure of the collapse argument. The argument begins with the dependence of some religious beliefs on rational judgment, the fallibility of reason, and the subject's awareness of that fallibility; it then infers a global weakening of rational trust. This inference is unwarranted. If fallibility functions as a local defeater, it can affect only particular arguments or formulations of religious doctrine. If it functions as a global defeater, it also undermines the premises and inferential procedures on which the collapse argument itself depends. The argument is therefore caught between locality and epistemic self-defeat.

The fourth finding is an Imami model of "limited but reliable reason." The requirement of inquiry and argument in matters of faith is compatible with the need for revelation. Reason enables a justified acceptance of revelation and an assessment of prophetic claims while recognizing its limited independent access to guidance. Neither revelation nor reason replaces the other; their relationship is complementary. Rational limitation thus enables criticism and correction in religious understanding without eliminating rational trust.

Conclusion

Fallibility is a general feature of human cognition, not an independent reason for withdrawing justification from religious beliefs. An actual defeater requires specific evidence that a particular belief-forming process has been impaired. Awareness of rational limitation therefore clarifies the boundaries of rational trust without entailing global skepticism. Imami theology shows that rational authority can rest on ordinary reliability, correctability, and complementary interaction with revelation. This position offers a path between strong rationalism and fideism while preserving a religious commitment open to criticism and revision. The study shifts the debate from a general opposition between reason and faith to the conditions under which epistemic justification persists or is defeated. Future research may examine particular defeaters, peer disagreement, and religious testimony.

Cite this article: Torkamani, M. E. (2026). The Fallibility of Reason and the Epistemic Justification of Religious Beliefs: Reconstructing the Authority of Reason in Imami Rational Theology. *Philosophy and Kalam*, 59 (1), 249-272. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
 Authors retain the copyright and full publishing rights.
 DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2026.411423.523711>



Article Type: Research Paper
Received: 17-Feb-2026
Received in revised form: 30-Jun-2026
Accepted: 16-Aug-2026
Published online: 21-Sep-2026

خطاپذیری عقل و توجیه معرفتی باورهای دینی

بازسازی حجیت عقل در کلام عقلی امامیه

محمد ابراهیم ترکمانی^۱

۱. دانش‌آموخته دکتری کلام امامیه، گروه کلام و عقاید، دانشکده علوم و معارف اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. رایانامه: mohammadebrahimtorkamani@gmail.com

چکیده

آگاهی از خطاپذیری و محدودیت‌های عقل انسانی این پرسش را پیش می‌نهد که آیا باورهای دینی همچنان می‌توانند از توجیه معرفتی برخوردار باشند، یا امکان خطای عقل، اعتبار معرفتی آن‌ها را تضعیف می‌کند. پاسخ به این پرسش بدون تفکیک عقل به مثابه استنتاج قیاسی در الهیات طبیعی کلاسیک، عقل به مثابه مجموعه قوای طبیعی معرفتی انسان در الهیات طبیعی معتدل، عقلانیت باور و توجیه معرفتی روشن نمی‌شود. مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا آگاهی موجه از خطاپذیری عقل می‌تواند به ناقضی برای توجیه معرفتی باورهای دینی در چارچوب کلام عقلی امامیه تبدیل شود، یا آنکه می‌توان هم‌زمان با پذیرش محدودیت عقل، از اعتبار معرفتی آن دفاع کرد. پژوهش با روش تحلیلی - انتقادی و با بهره‌گیری از نظریه ناقض‌های توجیه در معرفت‌شناسی معاصر، استدلال فروپاشی توجیه باورهای دینی را صورت‌بندی و بر پایه مبانی کلام امامیه ارزیابی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد گذار از خطاپذیری عقل به بی‌اعتباری معرفتی آن، مبتنی بر خلط میان محدودیت عقل، امکان خطا و عدم حجیت است. خطاپذیری، به تنهایی، ناقض بالفعل توجیه نیست؛ بلکه تنها هنگامی تهدید معرفتی پدید می‌آورد که دلیلی خاص، مرتبط و موقعیت‌مند بر اختلال در فرایند بازسازی وجود داشته باشد. بر این اساس، الگوی «عقل محدود اما معتبر» در کلام امامیه، از یک‌سو حجیت عقل را حفظ می‌کند و از سوی دیگر، نیاز آن را به هدایت، تصحیح و تکمیل از سوی وحی توضیح می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: خطاپذیری عقل، توجیه معرفتی، عقلانیت باور، ناقض‌های توجیه، کلام عقلی امامیه، باورهای دینی.

استناد: ترکمانی، محمد ابراهیم (۱۴۰۵). خطاپذیری عقل و توجیه معرفتی باورهای دینی: بازسازی حجیت عقل در کلام عقلی امامیه. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۹ (۱)، ۲۴۹-۲۷۲.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸

بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۰۹

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۳۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstp.2026.411423.523711>



مقدمه

در معرفت‌شناسی معاصر، مسئله باور دینی صرفاً به صدق یا کذب گزاره‌های دینی محدود نیست، بلکه به این پرسش نیز مربوط می‌شود که فاعل شناسا تحت چه شرایطی می‌تواند التزام خود به این گزاره‌ها را از حیث معرفتی موجه بداند. از این رو، بخش مهمی از مباحث جدید، به جای تمرکز انحصاری بر اثبات یا ابطال مستقیم آموزه‌های دینی، به تحلیل مفاهیمی چون توجیه معرفتی^۱، اعتماد به منابع شناختی^۲ و معیارهای عقلانیت باور^۳ معطوف شده‌است (Plantinga, 1993: 3-7; Feldman, 2003: 21-25). در این چارچوب، تمایز میان عقلانیت باور و توجیه معرفتی اهمیت بنیادین دارد؛ زیرا عقلانیت، در معنای خاص، بیشتر به انسجام منطقی و رعایت هنجارهای استدلالی ناظر است، در حالی که توجیه معرفتی قلمروی گسترده‌تر دارد و به مجموعه شرایطی مربوط می‌شود که التزام معرفتی فاعل شناسا را موجه می‌سازد. (Alston, 1989: 153-158; Audi, 2011: 214-218) بر این اساس، مسئله پژوهش حاضر نه امکان اثبات قیاسی همه باورهای دینی^۴، بلکه امکان استمرار توجیه معرفتی آن‌ها در پرتو پذیرش محدودیت‌های عقل انسانی است.

این صورت‌بندی، مستلزم تعیین معنای عقل است. در تلقی کلاسیک از الهیات طبیعی^۵، عقل غالباً به توانایی اقامه برهان و استنتاج منطقی برای اثبات وجود خدا و برخی آموزه‌های بنیادین دینی اطلاق می‌شد؛ اما در رویکردهای متأخر، عقل به مجموعه توانایی‌های طبیعی انسان برای فهم، ارزیابی، نقد و بازبینی باورها گسترش یافته و به استدلال قیاسی منحصر نمانده‌است (Plantinga, 2000: 170-186; Rea, 2009: 21-26). قوه‌ای طبیعی، محدود و تصحیح‌پذیر که اعتبار آن نه بر خطاناپذیری، بلکه بر قابلیت اعتماد متعارف^۶، امکان بازنگری انتقادی^۷ و نقش معرفت‌بخش آن در شرایط عادی استوار است. این تلقی با سنت کلامی امامیه نیز سازگار است؛ سنتی که از یک سو، نظر و استدلال را در اصول دین ضروری می‌شمارد و از سوی دیگر، عقل را بی‌نیاز از هدایت وحیانی و مصون از محدودیت‌های انسانی تلقی نمی‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۵-۳۸؛ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۸-۳۱).

در چنین افقی، نظریه ناقض‌های توجیه^۸ چارچوبی مناسب برای بازسازی مسئله فراهم می‌آورد. بر اساس این نظریه، موجه‌بودن یک باور تنها به وجود دلایل مؤید وابسته نیست، بلکه به فقدان عواملی نیز بستگی دارد که بتوانند اعتبار آن دلایل را تضعیف یا خنثی کنند؛ از این رو، باوری که در آغاز از پشتوانه

^۱. Epistemic justification

^۲. Epistemic trust

^۳. Rationality of Belief

^۴. Religious Beliefs

^۵. Natural theology

^۶. Prima facie reliability

^۷. Critical revision

^۸. Defeater Theory

معرفتی کافی برخوردار است، ممکن است در پرتو ظهور ناقضی معتبر، وضعیت توجیهی خود را از دست بدهد. (Pollock, 1986: 44-50) اهمیت این چارچوب برای پژوهش حاضر در آن است که مسئله خطاپذیری عقل^۹ را از ادعایی کلی درباره محدودیت‌های انسان به پرسشی دقیق‌تر تبدیل می‌کند: آیا آگاهی موجه از امکان خطای قوای شناختی، به‌تنهایی، می‌تواند توجیه باورهای دینی را تضعیف کند، یا آنکه برای تحقق چنین نقشی، وجود قرینه‌ای خاص، مرتبط و ناظر به یک فرایند معین باورسازی ضرورت دارد؟

پژوهش‌های معاصر در معرفت‌شناسی و علوم‌شناختی، هم‌زمان بر قابلیت اعتماد و خطاپذیری منابع‌شناختی انسان تأکید کرده‌اند. از یک سو، نظریه‌های فضیلت‌محور و اعتمادگرایانه، توجیه معرفتی را با کارکرد متعارف و قابل اعتماد قوای شناختی پیوند می‌دهند (Goldman, 1986: 109) (Bergmann, 2006: 132-137 و از سوی دیگر، مطالعات مربوط به سوگیری‌های شناختی و عقلانیت محدود نشان می‌دهند که فرایندهای داوری و استدلال انسانی همواره در معرض بازیابی و اصلاح‌اند. (Kahneman, 2011: 19-28) باین‌حال، گذار از خطاپذیری عقل به بی‌اعتباری معرفتی آن، گذری موجه نیست؛ زیرا اگر صرف امکان خطا برای سلب اعتبار از عقل کافی باشد، خود این داوری که «عقل خطاپذیر است» نیز از پشتوانه‌ای معرفتی و قابل اعتماد برخوردار نخواهد بود. ازاین‌رو، مسئله اصلی نه اصل خطاپذیری، بلکه نسبت آن با استمرار حجیت عقل^{۱۰} و امکان حفظ توجیه باورهای دینی در شرایط پذیرش محدودیت‌های انسانی است.

اگرچه در معرفت‌شناسی دین معاصر، آثاری چون پلنتینگا و آلستون بر امکان موجه‌بودن باور دینی بدون اتکای انحصاری به استدلال قیاسی تأکید کرده‌اند و پژوهش‌هایی مانند برگمن و پریچارد مسئله خطاپذیری، اعتماد معرفتی و ناقض‌های توجیه را در سطح عام معرفت‌شناسی بسط داده‌اند، نسبت این مباحث با مبانی حجیت عقل در کلام عقلی امامیه هنوز به‌صورت مستقل و نظام‌مند بررسی نشده‌است. (Pritchard, 2012: 89-96) خلأ این پژوهش در اصل دفاع از عقل نیست، بلکه در بازسازی مبنای معرفت‌شناختی اعتبار عقل در عین پذیرش محدودیت و امکان خطای آن نهفته‌است. بر این اساس، پرسش اصلی مقاله آن است که آیا آگاهی از خطاپذیری عقل می‌تواند توجیه معرفتی باورهای دینی را از میان ببرد، یا می‌توان از الگویی دفاع کرد که در آن عقل، با وجود محدودیت و خطاپذیری، همچنان از حجیت و قابلیت اعتماد کافی برای فهم و توجیه باورهای دینی برخوردار باشد؟ فرضیه مقاله آن است که استدلال فروپاشی توجیه باورهای دینی بر خلط میان خطاپذیری و بی‌اعتباری معرفتی استوار است و پذیرش امکان خطا، مادامی که به وجود ناقضی مشخص، مرتبط و موقعیت‌مند نینجامد، اعتبار عقل را از میان نمی‌برد؛ بلکه امکان نقد، تصحیح و پویایی فهم دینی را حفظ می‌کند.

^۹. Fallibility of Reason

^{۱۰}. Epistemic Authority of Reason

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مرتبط با مسئله حاضر را می‌توان در سه حوزه متمایز پی گرفت. نخست، بخش مهمی از ادبیات معرفت‌شناسی دین معاصر به تبیین شرایط عقلانیت و توجیه باور دینی اختصاص دارد. پلنتینگا، با نقد مبنای کلاسیک، امکان موجه‌بودن باور به خدا را در صورت کارکرد مناسب قوای معرفتی، حتی بدون اتکا به استدلال قیاسی، توضیح می‌دهد. (Plantinga, 1993: 3-7. 2000: 170-186) آلستون نیز با تحلیل جایگاه تجربه دینی و سنجش معیارهای توجیه، کوشیده‌است صورت‌هایی از اعتبار معرفتی باور دینی را بیرون از الگوی صرفاً استنتاجی نشان دهد. (Alston, 1989: 153-158) این رویکردها در دفاع از امکان توجیه باور دینی مؤثرند، اما به این پرسش که آگاهی موجه فاعل از خطاپذیری عقل انسانی، تحت چه شرایطی می‌تواند توجیه یک باور دینی را تضعیف کند نمی‌پردازند. دوم، نظریه ناقض‌های توجیه و ادبیات دلیل مرتبه دوم، نسبت میان دلایل مؤید باور و آگاهی از احتمال احتمالی در فرایند دآوری را بررسی کرده‌اند. پولاک، ناقض را عاملی می‌داند که می‌تواند پشتوانه معرفتی موجود برای یک باور را از میان بردارد یا کاهش دهد. (Pollock, 1986: 44-50) در امتداد این بحث، تون نشان داده‌است که اختلاف دینی و آگاهی از ارزیابی متفاوت فاعلان هم‌سطح، گاه می‌تواند ناقضی جزئی برای باور دینی پدید آورد. (Thune, 2010: 712-724) باین‌حال، این پژوهش‌ها عمدتاً بر اختلاف نظر، گواهی یا تعارض شواهد تمرکز دارند و از صورت‌بندی مستقلی از نسبت میان خطاپذیری عام عقل، ناقض بالفعل و استمرار حجیت عقل در سنت کلامی امامیه به دست نمی‌دهند.

در ادبیات فارسی معرفت‌شناسی دین نیز چند مسیر پژوهشی قابل تشخیص است. مبینی و عباسی، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده را در نسبت با عقلانیت باور دینی بررسی کرده‌اند. مبینی همچنین رویکردهای برون‌گرا را در دفاع از عقلانیت چنین باورهایی کاویده‌است (مبینی و عباسی، ۱۳۸۲: ۴۵-۶۸؛ مبینی، ۱۳۸۲: ۹-۴۳). صادقی و حبیبی سی‌سرا با مقایسه پلنتینگا و علامه طباطبائی، و خداپرست با تمرکز بر خودآیینی عقلانی، امکان سازگاری باور دینی با مسئولیت و فاعلیت معرفتی را سنجیده‌اند (صادقی و حبیبی سی‌سرا، ۱۳۹۷: ۸۵-۱۱۶؛ خداپرست، ۱۳۹۴: ۹۱-۱۱۲). قربانی نیز معیارهای متعددی برای ارزیابی عقلانیت نظری و عملی نظام باورهای دینی پیشنهاد کرده‌است (قربانی، ۱۳۹۸: ۱۰۱-۱۲۱). مسئله مشترک این آثار، معیار یا منشأ عقلانیت باور دینی است، نه تحلیل این‌که پذیرش محدودیت و امکان خطای عقل، دقیقاً در چه وضعی اعتبار معرفتی آن را تهدید می‌کند؟

پژوهش‌های جدیدتر، دامنه بحث را به گواهی و نسبت ایمان با تحقیق گسترش داده‌اند. متولی و دری نوگورانی، دفاع گرکو و زاگربسکی از عقلانیت باور دینی بر پایه معرفت‌شناسی گواهی را ناکافی دانسته‌اند (متولی و دری نوگورانی، ۱۴۰۳: ۲۸۵-۳۰۵). پاکدل، یزدانی و بیات نیز با تمرکز بر تلقی

غیرباورمحور از ایمان، امکان جمع میان ایمان و تحقیق را بررسی کرده‌اند (پاکدل و همکاران، ۱۴۰۴: ۳۶۷-۳۴۷). این دو پژوهش، هرچند در تبیین نسبت باور دینی با منابع شناختی و فرایند تحقیق اهمیت دارند، موضوع خود را بر حجیت عقل خطاپذیر و شرایط تبدیل شدن آگاهی از خطا به ناقض توجیه متمرکز نکرده‌اند.

در حوزه کلام امامیه، پژوهش‌ها بیشتر تاریخی و روش‌شناختی‌اند. رضایی و عرب محفوظی، کاربرست روش عقلی در عصر حضور را بررسی کرده‌اند و رضایی نسبت حجیت عقل و حجیت امام را در میان اصحاب امامیه کاویده‌است (رضایی و عرب محفوظی، ۱۳۹۲: ۷۳-۹۴؛ رضایی، ۱۳۹۹: ۷-۳۲). اهل سمردی نیز جایگاه عقل در اندیشه کلامی شیخ مفید را با نقد تلقی‌های موجود تحلیل کرده‌است (اهل سمردی، ۱۴۰۰: ۳۹-۵۰). این آثار نشان می‌دهند که کلام امامیه نه عقل را بی‌اعتبار می‌انگارد و نه آن را از حدود و نیاز به هدایت وحیانی رها می‌داند؛ اما از بازسازی این موضع در زبان معرفت‌شناسی معاصر و با استفاده از نظریه ناقض‌های توجیه فراتر نمی‌روند.

بنابراین، خلأ پژوهش نه در اصل دفاع از عقلانیت باور دینی و نه در اثبات جایگاه عقل در کلام امامیه است. مسئله مغفول، تعیین ملاکی است که بر اساس آن بتوان میان سه امر تفکیک کرد: محدودیت طبیعی عقل، امکان خطای آن و وجود ناقض بالفعل برای توجیه باور. نوآوری پژوهش حاضر در صورت‌بندی این تفکیک و بازسازی الگوی «عقل محدود اما معتبر» در کلام عقلی امامیه است؛ الگویی که از یک سو حجیت عقل را به خطاناپذیری فرو نمی‌کاهد و از سوی دیگر، شرایط واقعی تضعیف، تصحیح و تکمیل داوری عقلانی را روشن می‌سازد.

۱. عقل، عقلانیت و توجیه: مرزبندی مفهومی

نسبت میان خطاپذیری عقل و امکان توجیه معرفتی باورهای دینی، تنها هنگامی به‌درستی فهم می‌شود که مفاهیم بنیادین این بحث از یکدیگر تفکیک شوند. بخش مهمی از مناقشات مربوط به اعتبار معرفتی^{۱۱} باور دینی، نه از اختلاف بر سر نتایج، بلکه از به‌کارگیری معانی متفاوت برای عقل، عقلانیت و توجیه ناشی می‌شود. اگر عقل صرفاً به توان استنتاج قیاسی فروکاسته شود، خطاپذیری آن عمدتاً به ناکامی برهان‌ها و خطاهای منطقی بازمی‌گردد؛ اما اگر عقل به مجموعه قوای طبیعی انسان برای فهم، ارزیابی، نقد و بازبینی باورها تفسیر شود، محدودیت‌های ادراکی، تاریخی و تفسیری نیز در قلمرو آن قرار می‌گیرد. همچنین، عقلانی بودن یک باور لزوماً با موجه بودن آن یکسان نیست و خلط این دو مفهوم می‌تواند به صورت‌بندی نادرست مسئله باور دینی بینجامد. ازاین‌رو، روشن شدن مرز میان عقل، عقلانیت و توجیه معرفتی پیش‌شرط ارزیابی این مدعاست که آیا آگاهی از خطاپذیری عقل،

^{۱۱}. Epistemic Validity

به خودی خود، توان سلب توجیه معرفتی^{۱۲} از باورهای دینی را دارد یا تنها حدود طبیعی اعتماد عقلانی را آشکار می‌سازد.

۱-۱. دو تلقی از عقل در الهیات طبیعی و کلام عقلی

مفهوم عقل در سنت‌های الهیاتی همواره به معنایی واحد به کار نرفته است. در تلقی کلاسیک از الهیات طبیعی، که گاه از آن با عنوان الهیات طبیعی حداکثری^{۱۳} یاد می‌شود، عقل عمدتاً به توانایی اقامه برهان و استنتاج منطقی برای اثبات وجود خدا و برخی آموزه‌های بنیادین دینی اطلاق می‌گردد. بخش مهمی از براهین سنتی، از برهان حرکت و وجوب و امکان تا تقریرهای گوناگون برهان نظم، در چنین افقی صورت‌بندی شده‌اند؛ افقی که اعتبار عقل را بیش از هر چیز با قدرت استدلالی و توان اثبات مستقل آن می‌سنجد. (Aquinas, 1947, I, q. 2, a. 3; Craig & Moreland, 2009: 17-24). اهمیت این تلقی برای بحث حاضر در آن است که اگر جایگاه معرفتی دین عمدتاً بر موفقیت برهان‌های قیاسی استوار باشد، تزلزل در اعتبار آن براهین می‌تواند مستقیماً به تضعیف توجیه باورهای دینی بینجامد.

با این حال، در رویکردهای متأخرتر، عقل به استدلال صوری و قیاسی فروکاسته نمی‌شود. در آنچه از آن با عنوان الهیات طبیعی معتدل^{۱۴} یاد می‌شود، عقل مجموعه‌ای از توانایی‌های طبیعی انسان برای فهم، ارزیابی و بازنگری باورهاست و افزون بر استدلال نظری، شهود عقلانی، اعتماد موجه به گواهی دیگران، ارزیابی انتقادی قرائن و حتی برخی اشکال تجربه دینی را نیز در برمی‌گیرد (Alston, 1991: 34-39; Plantinga, 2000: 170-186). یک شیوه خاص استدلال مبتنی نیست، بلکه از تعامل مجموعه‌ای از منابع شناختی پدید می‌آید که هر یک، در شرایط متعارف، نقشی معرفت‌بخش ایفا می‌کنند.

مقصود این مقاله از عقل، همین معنای دوم است؛ یعنی عقل به مثابه قوه‌ای طبیعی، محدود و تصحیح‌پذیر که اعتبار آن بر خطاناپذیری استوار نیست، بلکه از قابلیت اعتماد متعارف، امکان بازنگری انتقادی و کارکرد معرفت‌بخش آن در وضعیت‌های عادی ناشی می‌شود. بر این اساس، امکان خطا نه امری استثنایی و ویرانگر، بلکه وصفی طبیعی برای فعالیت معرفتی انسان تلقی می‌شود؛ وصفی که در کنار امکان نقد و اصلاح، شرط پویایی و تداوم فرایند شناخت است.

البته به کارگیری این تمایز به معنای انتساب مستقیم مفاهیم «الهیات طبیعی حداکثری» یا «الهیات طبیعی معتدل» به متکلمان امامیه نیست، بلکه صرفاً ابزاری تحلیلی برای تفکیک دو تلقی متفاوت از کارکرد عقل است. اهمیت این تفکیک در آن است که استدلال فروپاشی توجیه باورهای دینی غالباً بر پیش‌فرض نخست استوار می‌شود و از تزلزل برخی استدلال‌های فلسفی، بی‌اعتباری

¹². Defeat of epistemic justification

¹³. Extreme natural theology

¹⁴. Moderate natural theology

کلی باور دینی را نتیجه می‌گیرد؛ حال آنکه اگر عقل در معنای گسترده‌تر و معرفت‌شناختی آن فهم شود، ناکامی یک استدلال خاص لزوماً به معنای فروپاشی همه منابع و سازوکارهای توجیه نخواهد بود. از این رو، مسئله اصلی این پژوهش نه دفاع از کفایت برهان قیاسی برای اثبات همه باورهای دینی، بلکه بررسی امکان استمرار اعتبار معرفتی آن‌ها در پرتو عقلی است که هم محدود است و هم واجد قابلیت اعتماد متعارف.

۲-۱. تمایز عقلانیت باور از توجیه معرفتی باور

یکی از سرچشمه‌های اصلی ابهام در بحث خطاپذیری عقل، یکسان‌انگاری عقلانیت باور و توجیه معرفتی است. هرچند این دو مفهوم در بسیاری از مباحث معرفت‌شناختی با یکدیگر ارتباط دارند، از حیث قلمرو و کارکرد یکسان نیستند و خلط میان آن‌ها می‌تواند به صورت‌بندی نادرست مسئله باور دینی بینجامد. عقلانیت باور معمولاً به سازگاری منطقی، انسجام درونی و رعایت هنجارهای استدلالی ناظر است؛ اما توجیه معرفتی به پرسشی گسترده‌تر پاسخ می‌دهد و آن این است که آیا فاعل شناسا، با توجه به مجموعه منابع و شرایط معرفتی در اختیار خود، حق دارد به باوری خاص ملتزم باشد یا نه (Feldman, 2003: 20-25; Audi, 2011: 214-218). از این رو، هرچند عقلانیت می‌تواند یکی از مؤلفه‌های توجیه باشد، با آن هم‌معنا نیست و نمی‌توان اعتبار معرفتی باور را صرفاً به توان استدلالی آن فروکاست.

این تمایز برای مسئله باور دینی پیامد تعیین‌کننده‌ای دارد. اگر توجیه معرفتی به استنتاج قیاسی فروکاسته شود، تزلزل برخی براهین فلسفی می‌تواند کل دستگاه اعتقادی را با بحران مواجه سازد؛ حال آنکه در بسیاری از رویکردهای معاصر، توجیه بر مجموعه‌ای از فرایندهای معرفت‌بخش استوار است. ادراک^{۱۵}، حافظه^{۱۶}، گواهی^{۱۷}، شهود عقلانی^{۱۸} و دیگر فرایندهای باورساز^{۱۹}، در شرایط متعارف، می‌توانند منشأ التزامی موجه باشند، حتی اگر آن التزام در قالب برهانی صریح صورت‌بندی نشده باشد. از این رو، ضعف یا ناکامی یک استدلال خاص، لزوماً به معنای فروپاشی همه سازوکارهای توجیه نیست، بلکه تنها بخشی از شبکه گسترده‌تر منابع معرفتی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

تحلیل‌های معاصر این تمایز را از زوایای گوناگون تبیین کرده‌اند. آلستون، توجیه معرفتی را صرفاً محصول انباشت استدلال‌ها نمی‌داند، بلکه آن را با اعتبار رویه‌های باورساز^{۲۰} و قابلیت اعتماد آن‌ها پیوند می‌زند (Alston, 1989, pp. 153-158). به همین دلیل، یک باور می‌تواند حتی در غیاب استدلال قیاسی آشکار، بر پایه عملکرد طبیعی و قابل اعتماد قوای شناختی، از منزلتی معرفتی

¹⁵. Perception

¹⁶. Memory

¹⁷. Testimony

¹⁸. Rational intuition

¹⁹. Belief-forming processes

²⁰. Doxastic Practices

برخوردار باشد. پلنتینگا نیز با تفکیک میان «توجیه» و «ضمانت معرفتی»^{۲۱} نشان می‌دهد که ارزش معرفتی باورها تنها به انجام وظایف عقلانی فاعل وابسته نیست، بلکه به عملکرد صحیح قوای شناختی در محیطی متناسب با غایت طبیعی آن‌ها نیز بستگی دارد. (Plantinga, 1993, pp. 3-14) اهمیت این دیدگاه‌ها برای بحث حاضر نه در پذیرش همه مبانی آن‌ها، بلکه در آشکار ساختن این نکته است که تردید در اعتبار برخی استدلال‌های عقلی، به‌خودی‌خود، مستلزم ناموجه بودن کلی باورهای دینی نیست.

بر این اساس، پرسش اصلی مقاله را نباید با مسئله امکان اثبات قیاسی همه باورهای دینی یکسان انگاشت. آنچه در این پژوهش محل بحث است، امکان استمرار توجیه معرفتی در شرایط پذیرش محدودیت‌ها و امکان خطای عقل انسانی است. گذار از «خطاپذیری عقل» به «فقدان توجیه معرفتی باورهای دینی» تنها در صورتی موجه خواهد بود که نشان داده شود امکان خطا، همه منابع اعتبار معرفتی و همه سازوکارهای باورساز را به‌طور یکسان از کار می‌اندازد؛ مدعایی که نه بدهات دارد و نه بدون استدلالی مستقل قابل دفاع است. بنابراین، صرف آگاهی از محدودیت‌های شناختی، مادامی که به ظهور ناقضی مشخص، مرتبط و موقعیت‌مند نینجامد، نمی‌تواند توجیه معرفتی باور را از میان ببرد. همین مرزبندی مفهومی، مبنای نظری لازم را برای بررسی نسبت میان خطاپذیری عقل و نظریه ناقض‌های توجیه در بخش بعدی فراهم می‌سازد.

۳-۱. مبانی حجیت عقل در کلام عقلی امامیه

مرزبندی میان عقل، عقلانیت و توجیه، هنگامی در افق کلام امامیه اهمیت می‌یابد که روشن شود اعتبار عقل در این سنت بر چه مبنایی استوار است. مسئله اصلی متکلمان امامی آن نیست که آیا عقل از هرگونه امکان خطا مصون است، بلکه این است که آیا انسان، با وجود محدودیت‌های شناختی خود، همچنان می‌تواند عقل را منشأی معتبر برای فهم و ارزیابی باورهای دینی بداند. پاسخ غالب در این سنت مثبت است؛ باین‌حال، اعتبار عقل نه به معنای استقلال مطلق آن، بلکه در چارچوب حدود طبیعی شناخت انسانی و نسبت آن با هدایت وحیانی فهم می‌شود.

شیخ مفید، معرفت خداوند را مبتنی بر نظر و استدلال می‌داند و تقلید را در اصول دین کافی نمی‌شمارد، اما این تأکید بر ضرورت نظر، به معنای انتساب عصمت معرفتی به عقل نیست. عقل در اندیشه او شرط ورود آگاهانه به ایمان است، نه منبعی خودبسنده که بتواند انسان را از همه اشکال هدایت دینی بی‌نیاز سازد (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۵-۳۸). اهمیت این موضع برای مسئله حاضر در آن است که حجیت عقل از آغاز بر فرض محدودیت و نیازمندی انسان بنا می‌شود و نه بر انکار امکان خطا. از این‌رو، اعتبار عقل در کلام امامی، اعتبار قوه‌ای طبیعی و هدایت‌پذیر است، نه اعتبار دانشی معصوم و مصون از بازمینی.

²¹. Warrant

همین تلقی در آثار خواجه نصیرالدین طوسی نیز استمرار می‌یابد. وی معرفت را حاصل نظر صحیح می‌داند، اما تحقق این نظر را وابسته به رعایت شرایط استدلال و رفع موانع ادراکی می‌شمارد (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۸-۳۱). بر این اساس، خطا امری عارضی و قابل اصلاح است، نه دلیلی برای سلب اصل اعتبار عقل. اگر امکان خطا به تنهایی ملاک بی‌اعتباری بود، هیچ‌یک از فرایندهای معرفتی انسان، از ادراک حسی تا استدلال عقلی، نمی‌توانستند منشأ اعتماد معقول قرار گیرند. بنابراین، آنچه مبنای حجیت عقل را تشکیل می‌دهد، عملکرد طبیعی و متعارف آن در شرایط مناسب‌شناختی است، نه فقدان مطلق خطا.

نظریه حسن و قبح عقلی نیز همین منطق را تأیید می‌کند. سید مرتضی و علامه حلی، ادراکات عقلی را مبنایی برای مسئولیت اخلاقی و تکلیف دینی می‌دانند، اما این اعتبار را بر سلامت شرایط‌شناختی و درستی مقدمات استدلال مبتنی می‌سازند، نه بر نفی هرگونه امکان اشتباه (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۷۲-۷۵؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۹-۲۹۲). در نتیجه، حجیت عقل در سنت امامیه به «عقل معتبر» تعلق می‌گیرد؛ یعنی عقلی که در وضعیت متعارف خود توان تشخیص، داوری و تمیز میان مدعیات رقیب را دارد، هرچند همواره در معرض نقد و تصحیح باقی می‌ماند. این تلقی، مسئولیت اخلاقی و الزام دینی را با واقعیت خطاپذیری انسان جمع می‌کند و از فروغلتیدن به شکاکیت فراگیر^{۲۲} جلوگیری می‌نماید.

علامه طباطبایی نیز در نقد شکاکیت عام، بر همین مبنا تأکید می‌کند. به نظر او، هرگونه تردید کلی در اعتبار عقل، ناگزیر بر داوری عقلانی دیگری تکیه می‌کند و بدین‌سان، بنیان خود را نیز متزلزل می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، مرحله اول، فصل اول؛ طباطبایی، ۱۳۶۹، ج ۵: ۷۵-۸۳). ازاین‌رو، امکان خطا به‌خودی‌خود نمی‌تواند مجوز نفی فراگیر اعتماد به عقل باشد؛ زیرا خود آگاهی به این امکان نیز جز از رهگذر کارکرد عقلانی انسان حاصل نمی‌شود. آنچه می‌تواند در وضعیت معرفتی یک باور اخلال ایجاد کند، نه اصل خطاپذیری، بلکه ظهور قرینه‌ای مشخص و ناظر به یک فرایند معین داوری است.

بدین‌ترتیب، کلام عقلی امامیه راهی میانه میان عقل‌گرایی حداکثری^{۲۳} و ایمان‌گرایی^{۲۴} می‌گشاید. از یک سو، اعتبار عقل را بر استقلال مطلق و مصونیت کامل آن مبتنی نمی‌سازد و از سوی دیگر، نقش آن را در فهم، ارزیابی و التزام آگاهانه به باورهای دینی انکار نمی‌کند. اهمیت این الگو برای بحث حاضر در آن است که نشان می‌دهد پذیرش محدودیت‌های عقل انسانی، فی‌نفسه، مستلزم فروپاشی اعتبار معرفتی آن نیست. همین مبنا امکان ورود به بحث ناقض‌های توجیه را فراهم می‌آورد؛ زیرا تنها در پرتو تمایز میان اصل حجیت عقل و موارد خاص اختلال در کارکرد آن است که می‌توان

^{۲۲}. Global Skepticism

^{۲۳}. Strong / Maximal Rationalism

^{۲۴}. Fideism

ارزیابی کرد آیا آگاهی از خطاپذیری عقل، ناقضی بالفعل برای باورهای دینی محسوب می‌شود یا صرفاً حدود طبیعی معرفت انسانی را آشکار می‌سازد.

۲. خطاپذیری عقل و امکان ناقض بودن آن

خطاپذیری عقل تنها هنگامی می‌تواند برای اعتبار معرفتی باورهای دینی مسئله‌ساز شود که از سطح یک وصف عام شناخت انسانی فراتر رود و به عاملی مؤثر در تضعیف یا سلب توجیه تبدیل گردد. از این رو، پرسش اصلی این فصل نه امکان وقوع خطا در فرایندهای عقلانی، بلکه شرایطی است که در آن آگاهی از این امکان بتواند جایگاه معرفتی یک باور را دگرگون سازد. معرفت‌شناسی معاصر این مسئله را در قالب نظریه ناقض‌های توجیه صورت‌بندی کرده و نشان داده‌است که استمرار توجیه، افزون بر وجود شواهد مؤید، به فقدان عواملی وابسته‌است که اعتبار منابع یا فرایندهای باورساز را در موردی معین مخدوش کنند. در این چارچوب، خطاپذیری عقل نه دلیلی مستقیم بر کذب باورهای دینی، بلکه نامزدی برای ایفای نقش ناقض توجیه^{۲۵} تلقی می‌شود و همین امر ضرورت بررسی دقیق نسبت میان امکان خطا و فعلیت یافتن ناقض را آشکار می‌سازد.

۲-۱. مفهوم ناقض و جایگاه آن در معرفت‌شناسی معاصر

یکی از دستاوردهای مهم معرفت‌شناسی معاصر، توجه به این نکته‌است که توجیه معرفتی وضعیتی ایستا و صرفاً وابسته به وجود شواهد مثبت نیست، بلکه ساختاری پویا دارد که می‌تواند در پرتو اطلاعات و قرائن جدید دگرگون شود. پولاک این عوامل تأثیرگذار را «ناقض‌های توجیه» می‌نامد و آن‌ها را بخشی ضروری از فرایند ارزیابی معرفتی می‌داند؛ به گونه‌ای که باوری موجه ممکن است در اثر ظهور ناقضی معتبر^{۲۶}، وضعیت توجیهی خود را از دست بدهد، بی‌آنکه کذب آن به اثبات رسیده باشد (Pollock, 1986: 38-50). اهمیت این نظریه در آن است که توجه را از صدق و کذب صرف گزاره‌ها به اعتبار منابع شناختی و کیفیت فرایندهای باورساز معطوف می‌کند.

در ادبیات معاصر، ناقض‌ها معمولاً به دو گونه اصلی تقسیم می‌شوند. «ناقض ابطال‌کننده»^{۲۷} مستقیماً شواهدی علیه صدق یک باور فراهم می‌آورد و محتوای آن را مورد انکار قرار می‌دهد؛ اما «ناقض تضعیف‌کننده»^{۲۸} بدون نفی محتوای باور، رابطه میان آن باور و دلایل مؤیدش را مخدوش می‌سازد. (Pollock, 1986: 48-50) برای مثال، آگاهی از خطای یک ابزار اندازه‌گیری، لزوماً نتیجه حاصل از آن را کاذب نمی‌کند، اما اعتماد به فرایندی را که آن نتیجه از طریق آن به دست آمده‌است، کاهش می‌دهد. بدین ترتیب، نقش ناقض‌ها بیش از آنکه ناظر به محتوای گزاره‌ها باشد، متوجه اعتبار سازوکارهای معرفت‌بخش است.

²⁵. Defeater

²⁶. Genuine defeater

²⁷. Rebutting defeater

²⁸. Undercutting defeater

بر همین اساس، معرفت‌شناسان میان «ناقض بالقوه»^{۲۹} و «ناقض بالفعل»^{۳۰} نیز تمایز می‌گذارند. صرف امکان منطقی یا انتزاعی وقوع خطا، ناقض بالفعل محسوب نمی‌شود؛ بلکه تحقق ناقض مستلزم وجود قرینه‌ای موجه و ناظر به موردی مشخص است که قابلیت اعتماد یک فرایند باورساز را زیر سؤال ببرد. (Bergmann, 2006: 132-137; Christensen, 2010: 185-188) این تمایز، مانع از آن می‌شود که هر امکان فرضی برای خطا به شکاکیتی فراگیر بینجامد و همه داورهای انسانی را یکسره بی‌اعتبار سازد.

اهمیت این چارچوب برای مسئله حاضر در آن است که خطاپذیری عقل، در تقریرهای شکاکانه، عمدتاً در مقام ناقضی تضعیف‌کننده مطرح می‌شود. مدعا این نیست که باورهای دینی ضرورتاً کاذب‌اند، بلکه این است که عقل، به‌عنوان ابزار ارزیابی و استدلال، ممکن است از قابلیت اعتماد کافی برخوردار نباشد. باین‌حال، آلتون نشان می‌دهد که تردید در یک منبع شناختی تنها زمانی موجه است که دلیلی خاص برای بی‌اعتمادی به آن فراهم آید، نه صرف آگاهی کلی از امکان خطا (Alston, 1989: 153-158). سوسا نیز ارزش معرفتی باورها را به عملکرد شایسته قوای شناختی در شرایط متعارف پیوند می‌زند و نه به فرض مصونیت آن‌ها از هرگونه اشتباه. (Sosa, 2007: 19-26) بنابراین، نظریه ناقض‌ها مستلزم آن نیست که هر امکان انتزاعی برای خطا، به سلب توجیه بینجامد؛ بلکه فعلیت‌یافتن ناقض نیازمند قرینه‌ای مشخص، مرتبط و ناظر به یک فرایند معرفتی معین است. همین تمایز، مبنای ورود به مسئله خطاپذیری عقل را فراهم می‌آورد. اگر خطاپذیری صرفاً بیانگر امکان عام خطا در کارکرد عقل انسانی باشد، در بهترین حالت می‌تواند ناقضی بالقوه تلقی شود؛ اما اگر قرائنی ویژه، قابلیت اعتماد عقل را در موردی خاص مخدوش سازند، آنگاه می‌توان از ناقضی بالفعل سخن گفت. ازاین‌رو، تعیین جایگاه معرفتی خطاپذیری عقل، در گرو تمایز دقیق میان امکان انتزاعی خطا و تحقق واقعی شرایط ناقض است؛ تمایزی که در بخش بعد، مبنای ارزیابی مستقیم استدلال‌های شکاکانه درباره توجیه باورهای دینی خواهد بود.

۲-۲. خطاپذیری عقل به مثابه ناقض بالقوه، نه ناقض بالفعل

در پرتو نظریه ناقض‌های توجیه، مسئله اصلی دیگر این نیست که آیا عقل انسانی خطاپذیر است یا نه؛ زیرا خطاپذیری، وصفی پذیرفته‌شده برای همه فرایندهای متعارف شناخت انسانی است. پرسش اساسی آن است که آیا آگاهی موجه از این خطاپذیری، به‌خودی‌خود، می‌تواند وضعیت توجیهی باورهای مبتنی بر عقل^{۳۱} را دگرگون سازد. بسیاری از تقریرهای شکاکانه، از امکان خطا مستقیماً به بی‌اعتباری معرفتی گذر می‌کنند و چنین می‌انگارند که پذیرش محدودیت‌های عقل، اعتماد عقلانی

²⁹. Potential defeater

³⁰. Actual defeater

³¹. Justificatory status of reason-based beliefs

به نتایج آن را ناموجه می‌سازد. با این حال، نظریه ناقض‌ها نشان می‌دهد که میان «امکان خطا» و «فعلیت یافتن ناقض» فاصله‌ای معرفت‌شناختی وجود دارد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

تحقق یک ناقض بالفعل مستلزم ظهور قرینه‌ای خاص، مرتبط و ناظر به موردی معین است که قابلیت اعتماد یک فرایند باورساز را مخدوش سازد؛ در حالی که صرف آگاهی از امکان انتزاعی خطا، در بهترین حالت، ناقضی بالقوه به شمار می‌آید (Pollock, 1986: 59-61; Bergmann, 2006: 132-137). اینک اینکه انسان ممکن است در استدلال‌های خود دچار خطا شود، به خودی‌خود دلیلی بر خطا بودن یا ناموجه بودن هیچ استدلال مشخصی نیست. همان‌گونه که احتمال اشتباه در حافظه، اعتبار همه یادآوری‌های روزمره را از میان نمی‌برد، امکان خطا در فرایندهای عقلانی نیز تا زمانی که قرینه‌ای معین بر اختلال در یک مورد خاص وجود نداشته باشد، توان سلب توجیه را ندارد.

این تمایز را می‌توان در قیاس با ادراک حسی روشن‌تر ساخت. آگاهی انسان از خطاپذیری حواس، به تنهایی، موجب تعلیق اعتماد او به همه ادراکات روزمره نمی‌شود؛ بلکه تنها هنگامی که نشانه‌ای ویژه، مانند تاریکی، بیماری، خطای ابزار یا شرایط غیرعادی ادراک وجود داشته باشد، تردید معرفتی موجه پدید می‌آید. در چنین مواردی، آنچه توجیه را تضعیف می‌کند، اصل امکان خطا نیست، بلکه قرینه‌ای است که قابلیت اعتماد فرایند ادراکی را در همان وضعیت مشخص زیر سؤال می‌برد. عقل نیز از همین منطق پیروی می‌کند؛ زیرا موضوع ارزیابی معرفتی، کارکرد یک قوه‌شناختی در شرایط معین است، نه امکان کلی و همیشگی خطا در آن.

رویکردهای فضیلت‌محور و اعتمادگرایانه در معرفت‌شناسی معاصر این تحلیل را تقویت می‌کنند. سوسا، ارزش معرفتی باورها را به عملکرد شایسته قوای شناختی در شرایط متعارف پیوند می‌زند و نه به فرض مصونیت آن‌ها از هرگونه اشتباه (Sosa, 2007: 23-26). پلنتینگا نیز در نظریه ضمانت معرفتی، اعتبار باور را بر کارکرد صحیح قوای شناختی در محیطی متناسب با غایت طبیعی آن‌ها مبتنی می‌سازد، نه بر ادعای خطاناپذیری آن‌ها (Plantinga, 1993: 3-14). بر این اساس، خطاپذیری نه استثنایی در حیات معرفتی، بلکه ویژگی مشترک همه منابع شناختی انسان است و تنها در صورت ظهور شواهد مرتبه دوم^{۳۲} علیه اعتبار یک فرایند خاص می‌تواند به ناقض بالفعل تبدیل شود (Christensen, 2010: 185-188).

پیامد این تحلیل برای مسئله باورهای دینی تعیین‌کننده است. اگر صرف آگاهی از محدودیت‌های عقل برای سلب توجیه کافی باشد، نه تنها استدلال‌های الهیاتی، بلکه اصول منطقی، داوری‌های اخلاقی، اعتماد به حافظه و حتی خود این گزاره که «عقل خطاپذیر است» نیز از پشتوانه معرفتی قابل اتکایی برخوردار نخواهند بود. در چنین وضعی، خطاپذیری از وصفی ناظر به وضعیت طبیعی شناخت انسانی، به اصلی ویرانگر برای هرگونه داوری عقلانی تبدیل می‌شود؛ نتیجه‌ای که نه با نظریه

³². Higher-order evidence

ناقض‌های توجیه سازگار است و نه با شیوه واقعی عمل انسان در حیات معرفتی روزمره. از این رو، پذیرش امکان خطا، مادامی که به ظهور قرینه‌ای مشخص و موقعیت‌مند نینجامد، نمی‌تواند به‌خودی‌خود توجیه معرفتی باورهای دینی را از میان ببرد، بلکه صرفاً حدود طبیعی اعتماد عقلانی را آشکار می‌سازد.

۲-۳. محدودیت عقل و استمرار اعتماد معرفتی

اگر خطاپذیری عقل به‌خودی‌خود ناقضی بالفعل برای باورهای انسانی نیست، پرسش اساسی آن است که استمرار اعتماد معرفتی به عقل بر چه مبنایی استوار می‌شود. پاسخ این پرسش در تمایز میان «محدودیت» و «بی‌اعتباری» نهفته است. در رویکردهای خطاپذیرگرایانه^{۳۳} و اعتمادگرایانه^{۳۴}، اعتبار یک منبع شناختی نه بر مصونیت مطلق از خطا، بلکه بر قابلیت اعتماد متعارف، امکان تصحیح اشتباهات و کارکرد موفق آن در شرایط عادی استوار است (Goldman, 1986: 106-112; Bergmann, 2006: 132-137). از این رو، محدودیت عقل بیش از آنکه دلیلی بر سلب اعتبار آن باشد، بیانگر حدود طبیعی قلمرو شناخت انسانی و ضرورت بازنگری مستمر در داوری‌های معرفتی است.

این منطق در همه منابع اصلی معرفت انسانی مشاهده می‌شود. ادراک حسی، حافظه و گواهی دیگران، با وجود امکان خطا، همچنان مبنای بخش عمده‌ای از باورهای موجه انسان را تشکیل می‌دهند؛ زیرا اعتماد به آن‌ها بر عملکرد متعارف و موفق آن‌ها در وضعیت‌های عادی مبتنی است، نه بر فرض خطاناپذیری شان (Audi, 2011: 79-85; Alston, 1991: 80-87). اگر صرف امکان اشتباه برای سلب اعتبار کافی بود، هیچ‌یک از این منابع نمی‌توانستند منشأ معرفت باشند و حیات نظری انسان به شکاکیتی فراگیر فرو می‌گلتید. عقل نیز از همین قاعده پیروی می‌کند؛ اعتبار آن ناشی از کارکرد معرفت‌بخش و قابلیت تصحیح خویش است، نه از مصونیت کامل در برابر خطا.

اهمیت امکان تصحیح خطا در آن است که فرایندهای شناختی انسان را به ساختارهایی خوداصلاح‌گر^{۳۵} تبدیل می‌کند. بازنگری در استدلال‌ها، ارزیابی مجدد شواهد، آشکارشدن پیش‌فرض‌های نادرست و نقدهای بیناذهنی، همگی نشان می‌دهند که خطاپذیری نه مانعی برای معرفت، بلکه شرط پویایی و تکامل آن است. همان‌گونه که تحول نظریه‌های علمی از طریق اصلاح خطاهای پیشین تحقق می‌یابد، داوری‌های عقلانی نیز در پرتو نقد و بازبینی استحکام بیشتری پیدا می‌کنند. از این رو، امکان خطا هنگامی به تهدیدی معرفتی تبدیل می‌شود که قابلیت تصحیح و ارزیابی انتقادی از میان برود؛ نه صرفاً به این دلیل که انسان موجودی محدود و غیرمعصوم است.

^{۳۳}. Fallibilism

^{۳۴}. Reliabilism

^{۳۵}. Self-corrective

بر این اساس، پذیرش محدودیت عقل مستلزم پذیرش نوعی اعتماد معرفتی متناسب با وضعیت انسانی است؛ اعتمادی که نه به قطعیت مطلق می‌انجامد و نه به شکاکیت فراگیر. اگر اصل اعتماد به عقل به‌طور کلی نفی شود، خود این داوری نیز ناگزیر بر استدلال و ارزیابی عقلانی تکیه خواهد داشت و بدین‌سان، مبنای خویش را تضعیف خواهد کرد. بنابراین، نفی فراگیر اعتبار عقل نه نتیجه منطقی خطاپذیرگرایی، بلکه گونه‌ای خودویرانگری معرفتی^{۳۶} است که امکان هرگونه داوری نظری را از میان می‌برد. آنچه در معرض ارزیابی قرار می‌گیرد، همواره کارکردهای خاص و موقعیت‌مند عقل است، نه اصل قابلیت اعتماد آن در مقام یکی از منابع بنیادین شناخت انسانی.

در پرتو این تحلیل، خطاپذیری عقل تنها زمانی می‌تواند در وضعیت توجیهی یک باور اخلال ایجاد کند که قرینه‌ای مشخص، مرتبط و ناظر به اختلال در یک فرایند معین باورسازی وجود داشته باشد. آگاهی کلی از محدودیت‌های شناختی، به‌خودی‌خود، چنین نقشی ایفا نمی‌کند؛ بلکه صرفاً حدود طبیعی اعتماد عقلانی را آشکار می‌سازد و ضرورت نقد و بازبینی مستمر را یادآور می‌شود. ازاین‌رو، پذیرش محدودیت عقل نه به فروپاشی توجیه معرفتی، بلکه به فهمی واقع‌بینانه‌تر از شرایط امکان معرفت انسانی می‌انجامد و زمینه نظری لازم را برای ارزیابی استدلال فروپاشی توجیه باورهای دینی در بخش بعد فراهم می‌سازد.

۳. نقد استدلال فروپاشی و بازسازی الگوی امامی

پذیرش خطاپذیری عقل، به‌خودی‌خود، تعیین‌کننده جایگاه معرفتی باورهای دینی نیست. آنچه نیازمند بررسی است، نحوه تأثیر این آگاهی بر استمرار توجیه باورهایی است که در فرایند شکل‌گیری و ارزیابی آن‌ها از عقل بهره گرفته می‌شود. اگر خطاپذیری صرفاً وصفی عام برای قوای شناختی انسان باشد، نمی‌توان بی‌واسطه از آن به سلب اعتبار عقل گذر کرد؛ اما اگر بتوان نشان داد که این وصف، اعتماد معرفتی به عقل را در همه کاربردهای آن از میان می‌برد، آنگاه توجیه باورهای دینی نیز با دشواری بنیادین روبه‌رو خواهد شد. ازاین‌رو، در این فصل نخست استدلال فروپاشی به‌صورت مستقل بازسازی می‌شود، سپس مبانی آن درباره نسبت خطاپذیری و حجیت عقل مورد نقد قرار می‌گیرد و در نهایت، الگوی ایجابی کلام عقلی امامیه برای جمع میان محدودیت و اعتبار عقل صورت‌بندی می‌شود.

۳-۱. صورت‌بندی استدلال فروپاشی توجیه باورهای دینی

استدلال فروپاشی بر این پیش‌فرض استوار است که توجیه معرفتی بخش مهمی از باورهای دینی به اعتبار عقل و فرایندهای داوری نظری وابسته است. انسان در پذیرش آموزه‌های دینی، دست‌کم در سطحی بنیادین، از تحلیل مفاهیم، ارزیابی قرائن، تشخیص سازگاری منطقی و استدلال عقلانی بهره می‌گیرد؛ ازاین‌رو، اعتماد به عقل یکی از شروط استمرار وضعیت توجیهی این باورها به شمار می‌آید.

^{۳۶}. Epistemic Self-Defeat

اگر این اعتماد به نحو موجه از میان برود، باورهای دینی نیز، حتی بدون اثبات کذب آن‌ها، پشتوانه معرفتی خود را از دست خواهند داد.

بر این اساس، استدلال فروپاشی را می‌توان، مستقل از انتساب آن به متفکری خاص، به صورت زیر بازسازی کرد:

۱. توجیه معرفتی بخش مهمی از باورهای دینی بر اعتبار عقل و فرایندهای داوری نظری مبتنی است.

۲. عقل انسانی، همانند دیگر قوای شناختی، خطاپذیر و در معرض محدودیت‌ها، سوگیری‌ها و امکان خطاست.

۳. فاعل شناسا از این محدودیت‌ها و امکان خطا آگاهی موجه دارد.

۴. آگاهی موجه از خطاپذیری عقل، اعتماد معرفتی به فرایندهای عقلانی را تضعیف می‌کند.

۵. هرگاه اعتماد معرفتی به یک منبع شناختی به‌طور موجه تضعیف شود، باورهای مبتنی بر آن نیز توجیه معرفتی خود را از دست می‌دهند.

۶. بنابراین، آگاهی از خطاپذیری عقل، توجیه معرفتی باورهای دینی مبتنی بر عقل را از میان می‌برد یا دست‌کم آن را به‌طور بنیادین تضعیف می‌کند.

اهمیت این بازسازی در آن است که محل نزاع را از سطح صدق و کذب آموزه‌های دینی به سطح اعتبار فرایندهای توجیه منتقل می‌کند. مسئله این نیست که استدلال‌های الهیاتی لزوماً از حیث منطقی نادرست‌اند، بلکه این است که آیا عقل، به‌عنوان ابزار ارزیابی و داوری نظری، همچنان از قابلیت اعتماد کافی برای پشتیبانی از باورهای دینی برخوردار است یا نه. بدین ترتیب، استدلال فروپاشی نه بر ابطال مستقیم باورهای دینی، بلکه بر تضعیف مبنای معرفتی آن‌ها متمرکز می‌شود.

اعتبار این استدلال بیش از هر چیز به دو مقدمه میانی آن وابسته است: نخست، این ادعا که آگاهی از خطاپذیری عقل، فی‌نفسه، اعتماد معرفتی به آن را کاهش می‌دهد؛ و دوم، این ادعا که هرگونه تضعیف در اعتماد به عقل، مستقیماً به سلب توجیه از باورهای مبتنی بر آن می‌انجامد. اگر یکی از این دو مقدمه ناتمام یا بیش از اندازه تعمیم‌یافته باشد، گذار از «امکان خطا» به «فقدان توجیه» موجه نخواهد بود. از این رو، ارزیابی انتقادی استدلال فروپاشی باید دقیقاً بر همین دو نقطه متمرکز شود؛ زیرا محل اصلی اختلاف نه در پذیرش خطاپذیری عقل، بلکه در پیامدهای معرفت‌شناختی مترتب بر آن نهفته است.

۳-۲. خلط میان خطاپذیری، ناقض بالفعل و بی‌اعتباری معرفتی

نقطه اصلی ضعف در استدلال فروپاشی، گذار ناموجه از خطاپذیری به سلب توجیه معرفتی است. این استدلال سه سطح متفاوت را در یکدیگر ادغام می‌کند: نخست، خطاپذیری به‌عنوان وصفی عام برای قوای شناختی انسان؛ دوم، تحقق ناقض بالفعل که ناظر به وجود قرینه‌ای مشخص بر اختلال در یک

فرایند معرفتی معین است؛ و سوم، بی‌اعتباری فراگیر یک منبع شناختی^{۳۷} که اصل قابلیت اعتماد آن را زیر سؤال می‌برد. از این رو، از مقدمه‌ای پذیرفتنی، یعنی امکان خطای عقل، نتیجه‌ای بسیار قوی‌تر، یعنی فروپاشی توجیه باورهای دینی، استنتاج می‌شود.

نظریه ناقض‌های توجیه چنین گذاری را موجه نمی‌شمارد. پولاک، ناقض را عاملی می‌داند که در موقعیتی خاص، رابطه میان باور و شواهد مؤید آن را تضعیف یا خنثی می‌کند و تحقق آن را وابسته به ظهور قرینه‌ای مرتبط و ناظر به همان فرایند باورسازی می‌داند. (Pollock, 1986: 59-61) بنابراین، آگاهی کلی از این واقعیت که عقل انسانی ممکن است دچار خطا شود، تا زمانی که به نشانه‌ای معین از اختلال در مقدمات، سوگیری تعیین‌کننده یا نقص در فرایند استدلال نینجامد، ناقض بالفعل توجیه به شمار نمی‌آید. خطاپذیری، در این معنا، صرفاً شرطی عام برای شناخت انسانی است و نه دلیلی مستقل برای بی‌اعتمادی به هر داوری عقلانی.

همین تمایز در نظریه‌های اعتمادگرایانه نیز مشاهده می‌شود. در این رویکردها، اعتبار یک منبع شناختی بر قابلیت اعتماد نظام‌مند آن در شرایط متعارف استوار است، نه بر مصونیت مطلق از خطا. گلدمن، ارزش معرفتی فرایندهای شناختی را با گرایش آن‌ها به تولید باورهای صادق می‌سنجد و نه با فقدان کامل امکان اشتباه. (Goldman, 1986: 109-112) اگر صرف خطاپذیری برای سلب حجیت کافی باشد، همه منابع اصلی معرفت انسانی، از ادراک و حافظه تا استدلال و گواهی، باید از اعتبار ساقط شوند؛ نتیجه‌ای که نه با عمل واقعی انسان در حیات معرفتی سازگار است و نه با مبانی نظری رویکردهای معاصر معرفت‌شناسی.

از منظر درون‌گرایانه نیز میان آگاهی کلی از امکان خطا و وجود دلیلی خاص برای بی‌اعتمادی تفاوتی اساسی وجود دارد. آنچه وضعیت توجیهی یک باور را تغییر می‌دهد، شواهدی است که مستقیماً با همان باور یا فرایند شکل‌گیری آن ارتباط داشته باشند، نه دانشی کلی درباره محدودیت‌های انسانی. (Feldman, 2003: 72-74) بر این اساس، فاعل شناسا می‌تواند هم‌زمان به خطاپذیری عقل اذعان داشته باشد و همچنان در اعتماد به داوری‌های عقلانی خویش، مادامی که قرینه‌ای مخالف در اختیار ندارد، موجه باشد. بنابراین، مقدمه چهارم استدلال فروپاشی بیش از اندازه تعمیم‌یافته است؛ زیرا از پذیرش امکان خطا، بی‌اعتمادی فراگیر به عقل را نتیجه می‌گیرد، حال آنکه حداکثر نتیجه قابل دفاع، ضرورت نقد، احتیاط و بازبینی مستمر در فرایند استدلال است.

مقدمه پنجم نیز به همین اندازه نیازمند تحدید است. تضعیف موجه اعتماد به یک فرایند معرفتی، تنها زمانی به سلب توجیه می‌انجامد که این تضعیف ناظر به همان فرایند یا همان قرائن خاص باشد. اگر ضعف یک تقریر مشخص از برهان نظم یا اشکال در مقدمات یک استدلال الهیاتی آشکار شود، نتیجه آن، تضعیف همان مسیر استدلالی است، نه فروپاشی توجیه همه باورهای دینی. باورهای دینی می‌توانند بر مجموعه‌ای از منابع و قرائن همگرا استوار باشند؛ از جمله داوری‌های عقلانی، گواهی

³⁷. Global unreliability

معتبر، انسجام درونی نظام اعتقادی و دیگر سازوکارهای معرفت‌بخش. از این رو، نقص در یک عنصر، به خودی خود، کل ساختار توجیه را نابود نمی‌کند.

بر این اساس، استدلال فروپاشی تنها در صورتی موفق خواهد بود که نشان دهد خطاپذیری عقل نه وصفی عام و اصلاح‌پذیر، بلکه ناقضی بالفعل، فراگیر و غیرقابل ترمیم برای همه فرایندهای عقلانی دخیل در توجیه باورهای دینی است. این مدعا به مراتب سنگین‌تر از اصل خطاپذیری عقل است و نیازمند استدلالی مستقل است. تا زمانی که چنین استدلالی ارائه نشود، گذار از امکان خطا به بی‌اعتباری معرفتی باورهای دینی، تعمیمی ناموجه خواهد بود که میان محدودیت‌شناختی، تحقق ناقض و سلب حجیت تمایز لازم را رعایت نمی‌کند.

۳-۳. شکاکیت فراگیر و خودنقضی انکار حجیت عقل

حتی با فرض اینکه پذیرفته شود که خطاپذیری عقل می‌تواند در مواردی خاص به تضعیف توجیه برخی باورها بینجامد، استدلال فروپاشی تنها در صورتی قادر خواهد بود توجیه معرفتی باورهای دینی را به طور بنیادین از میان ببرد که این تضعیف را به همه کاربردهای عقل تعمیم دهد. اما همین تعمیم، آن را با دشواری عمیق‌تری مواجه می‌سازد؛ زیرا عقل صرفاً ابزار صورت‌بندی باورهای دینی نیست، بلکه شرط امکان هرگونه داوری نظری، اخلاقی و معرفت‌شناختی است. اصول منطقی، استدلال‌های فلسفی، ارزیابی‌های علمی و حتی خود حکم به خطاپذیری عقل، همگی بر اعتماد به فرایندهای عقلانی استوارند. از این رو، اگر امکان خطا برای سلب کلی حجیت عقل کافی باشد، هیچ‌یک از این حوزه‌ها از پیامدهای آن مصون نخواهند ماند.

این نتیجه، استدلال فروپاشی را در معرض نوعی خودویرانگری معرفتی قرار می‌دهد. حکم به بی‌اعتمادی فراگیر نسبت به عقل، خود محصول فرایندی عقلانی است و بنابراین، با نفی کلی اعتبار عقل، مبنای خویش را نیز متزلزل می‌سازد. نفی همه داوری‌های عقلانی، نه تنها توجیه باورهای دینی، بلکه امکان هرگونه داوری درباره صدق، کذب، اعتبار یا بی‌اعتباری را از میان می‌برد. در چنین وضعی، شکاکیت دیگر به نقد یک حوزه خاص محدود نمی‌ماند، بلکه بنیان هر نوع استدلال نظری را تضعیف می‌کند.

فضیلت‌گرایان معرفت‌شناسی این مسئله را از زاویه‌ای دیگر توضیح داده‌اند. سوسا ارزش معرفتی باورها را نه بر فرض مصونیت از خطا، بلکه بر عملکرد شایسته قوای شناختی در شرایط متعارف مبتنی می‌سازد و تأکید می‌کند که نفی کلی این توانایی‌ها، امکان هرگونه ارزیابی معرفتی، از جمله داوری شکاکانه، را از میان می‌برد. (Sosa, 2007: 23-26) بر این اساس، شکاکیت تنها هنگامی از خودنقضی^{۳۸} می‌گریزد که دامنه تردید را به مواردی مشخص و موقعیت‌مند محدود سازد؛ اما در این صورت، دیگر توان لازم برای فروپاشی کلی توجیه باورهای دینی را نخواهد داشت.

³⁸. Self-Referential Incoherence / Self-Defeat

بنابراین استدلال فروپاشی، ناگزیر میان دو گزینه قرار می‌گیرد. اگر خطاپذیری عقل را ناقضی موضوعی و محدود تلقی کند، حداکثر می‌تواند برخی استدلال‌ها یا تقریرهای خاص از آموزه‌های دینی را مورد تردید قرار دهد، نه اصل امکان توجیه معرفتی آن‌ها را. اما اگر آن را ناقضی فراگیر بداند، به شکاکیتی تن می‌دهد که اعتبار همه داورهای عقلانی، از جمله مقدمات استدلال خود او، را تضعیف می‌کند. هیچ‌یک از این دو مسیر، نتیجه مورد ادعای استدلال فروپاشی، یعنی سلب بنیادین توجیه از باورهای دینی، را تأمین نمی‌کند.

همین منطق در سنت کلامی امامیه نیز قابل مشاهده است. علامه طباطبایی تردید فراگیر در اعتبار عقل را گرفتار نوعی خودنقضی می‌داند؛ زیرا هرگونه انکار کلی داورهای عقلانی، ناگزیر بر داورهای عقلانی دیگری تکیه دارد و بدین ترتیب، مبنای خویش را نیز بی‌اعتبار می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، مرحله اول، فصل اول؛ طباطبایی، ۱۳۶۹، ج ۵: ۷۵-۸۳). از این رو، آگاهی از خطاپذیری عقل را نمی‌توان مبنایی برای شکاکیت فراگیر قرار داد، بلکه باید آن را شرطی برای عقلانیت انتقادی و تصحیح‌پذیری^{۳۹} مستمر معرفت انسانی دانست. پذیرش محدودیت عقل، هنگامی که با امکان نقد و بازبینی همراه باشد، نه به تعلیق داورهای عقلانی، بلکه به فهمی واقع‌بینانه‌تر از حدود و ظرفیت‌های شناخت انسانی می‌انجامد.

۳-۴. عقل محدود اما معتبر و نسبت تکمیلی عقل و وحی

نقد استدلال فروپاشی نشان داد که خطاپذیری عقل، به خودی خود، نه ناقضی بالفعل برای توجیه باورهای دینی است و نه دلیلی برای سلب کلی حجیت عقل. باین حال، رد شکاکیت فراگیر تنها جنبه سلبی مسئله را روشن می‌کند و برای تبیین ایجابی جایگاه عقل، باید الگویی ارائه شود که بتواند محدودیت و اعتبار عقل را به‌طور هم‌زمان توضیح دهد. کلام عقلی امامیه چنین الگویی را در قالب «عقل محدود اما معتبر»^{۴۰} عرضه می‌کند؛ الگویی که در آن، حجیت عقل نه بر فرض عصمت معرفتی، بلکه بر قابلیت اعتماد متعارف، امکان تصحیح خطا و نسبت تکمیلی آن با وحی استوار است. متکلمان امامی، از شیخ مفید تا خواجه نصیرالدین طوسی، نظر و استدلال را شرط معرفت آگاهانه دینی می‌دانند و تقلید را در اصول اعتقادی کافی نمی‌شمارند؛ اما همین تأکید بر ضرورت عقل با پذیرش نیاز انسان به هدایت وحیانی همراه است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۵-۳۸، ۴۲-۴۵؛ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۸-۳۱، ۲۴۵-۲۴۱). از این رو، عقل در سنت امامیه نه منبعی خودبسنده و مطلق، بلکه قوه‌ای معتبر و درعین حال محدود تلقی می‌شود که توان تشخیص اصول بنیادین ایمان را دارد، اما حدود طبیعی خویش را نیز باز می‌شناسد. اعتبار عقل، در این چارچوب، به معنای استقلال کامل آن نیست، بلکه به کارکرد معرفت‌بخش آن در قلمرو صلاحیتش بازمی‌گردد.

^{۳۹}. Correctability

^{۴۰}. Limited but Reliable Reason

بر همین مبنا، نسبت عقل و وحی را نمی‌توان در قالب رقابت یا جانشینی متقابل فهم کرد. پذیرش معقول وحی، تشخیص صدق دعوی نبوت و فهم ضرورت هدایت الهی، همگی بر داوری عقلانی استوارند؛ اما همین عقل، محدودیت خود را در دستیابی مستقل به همه مراتب هدایت و غایات نهایی انسان نیز درمی‌یابد. بنابراین، وحی جایگزین عقل نیست و عقل نیز جایگزین وحی به شمار نمی‌آید، بلکه هر یک در تکمیل دیگری نقش ایفا می‌کنند. روایت مشهور «حجت باطنی» و «حجت ظاهری» نیز همین ساختار را تأیید می‌کند؛ عقلی که در درون انسان معیار تشخیص و سنجش است، در کنار هدایت پیامبران و امامان معنا می‌یابد و نه در عرض یا نفی آن‌ها (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۶).

اهمیت این الگو برای مسئله حاضر در آن است که توجیه معرفتی باورهای دینی را به موفقیت یک استدلال منفرد یا اثبات قیاسی همه آموزه‌های ایمانی فرو نمی‌کاهد. باور دینی می‌تواند بر مجموعه‌ای از منابع و قرائن همگرا استوار باشد؛ از جمله داوری‌های عقلانی، گواهی معتبر، انسجام درونی نظام اعتقادی و هدایت وحیانی. در چنین ساختاری، ضعف یا ناکامی یک مسیر استدلالی خاص، به‌خودی‌خود، کل وضعیت توجیهی باور دینی را فرو نمی‌پاشد؛ زیرا اعتبار آن بر شبکه‌ای از منابع معرفت‌بخش مبتنی است و نه بر یک سازوکار خطاناپذیر و یگانه.

بر این اساس، خطاپذیری عقل در کلام عقلی امامیه دو کارکرد هم‌زمان دارد. از یک سو، مانع عقل‌گرایی حداکثری و ادعای خودبسندگی عقل^{۴۱} می‌شود و از سوی دیگر، امکان نقد، بازبینی و تصحیح مستمر فهم دینی را فراهم می‌آورد. عقل، چون محدود است، نیازمند هدایت و تکمیل است؛ و چون معتبر است، می‌تواند همین نیاز را تشخیص دهد و بر اساس آن، نسبت خود را با وحی سامان بخشد. بنابراین، پذیرش خطاپذیری عقل نه به تعلیق داوری عقلانی می‌انجامد و نه به شکاکیت فراگیر، بلکه شرطی واقع‌بینانه برای استمرار توجیه معرفتی در قلمرو باورهای دینی به شمار می‌رود. در این چارچوب، حجیت عقل بر خطاناپذیری مبتنی نیست، بلکه بر قابلیت اعتماد متعارف، امکان تصحیح خطا و نسبت تکمیلی آن با وحی استوار است؛ نسبتی که امکان جمع میان عقلانیت انتقادی و التزام دینی را فراهم می‌سازد.

نتایج

خطاپذیری عقل، به‌خودی‌خود، توجیه معرفتی باورهای دینی را فرو نمی‌پاشد؛ زیرا امکان خطا وصفی عام برای همه منابع شناختی انسان است و تنها هنگامی می‌تواند در وضعیت توجیهی یک باور اخلاص ایجاد کند که به قرینه‌ای خاص، مرتبط و موقعیت‌مند بر اختلال در یک فرایند معین باورسازی بینجامد. بر این اساس، مسئله اصلی نه اصل خطاپذیری عقل، بلکه نسبت آن با حجیت معرفتی و شرایط فعلیت‌یافتن ناقض‌های توجیه است.

⁴¹. Self-Sufficiency of Reason

تحلیل حاضر نشان داد که استدلال فروپاشی بر خلط میان سه سطح متفاوت استوار است: خطاپذیری به مثابه وصفی عام برای شناخت انسانی، ناقض بالفعل به مثابه اختلالی ناظر به موردی خاص، و بی اعتباری فراگیر به مثابه نفی اصل قابلیت اعتماد عقل. گذار از سطح نخست به سطح سوم، بدون ارائه دلیلی مستقل، تعمیمی ناموجه است. اگر صرف امکان خطا برای سلب حجیت عقل کافی باشد، نه تنها باورهای دینی، بلکه اصول منطقی، داوری های اخلاقی و حتی خود حکم به خطاپذیری عقل نیز پشتوانه معرفتی خویش را از دست خواهند داد. از این رو، پذیرش محدودیت عقل باید در افق نقد، بازبینی و تصحیح مستمر فهم شود، نه در قالب شکاکیتی که مبنای خویش را نیز متزلزل می سازد.

نوآوری نظری این پژوهش در آن است که مسئله حجیت عقل در کلام امامیه را در چارچوب نظریه ناقض های توجیه بازسازی می کند و نشان می دهد که خطاپذیری عقل تنها در صورت تبدیل شدن به ناقضی بالفعل و ناظر به فرایندی خاص می تواند وضعیت توجیهی باورهای دینی را متأثر سازد. بدین ترتیب، کانون بحث از تقابل کلی میان عقل و ایمان به بررسی شرایط استمرار یا زوال توجیه معرفتی انتقال می یابد و روشن می شود که پذیرش امکان خطا، به خودی خود، مستلزم بی اعتباری عقل نیست. بر پایه این بازسازی، الگوی «عقل محدود اما معتبر» در کلام عقلی امامیه، راهی میانه میان عقل گرایی حداکثری و ایمان گرایی می گشاید. در این الگو، حجیت عقل نه بر فرض عصمت و خودپسندگی، بلکه بر قابلیت اعتماد متعارف، امکان تصحیح خطا و نسبت تکمیلی آن با هدایت وحیانی استوار است. بنابراین، توجیه معرفتی باورهای دینی بر اعتمادی عقلایی به عقلی خطاپذیر اما تصحیح پذیر مبتنی است؛ اعتمادی که با آگاهی از محدودیت های شناختی از میان نمی رود، بلکه در پرتو همان آگاهی، به معرفتی انتقادی تر، واقع بینانه تر و هدایت پذیرتر می انجامد.

منابع

- اهل سمرمدی، نفیسه. (۱۴۰۰ش). جایگاه عقل در اندیشه کلامی شیخ مفید؛ با تأکید بر بررسی و نقد دیدگاه‌های موجود. خردنامه صدرا، ۲۶ (۱۰۳)، ۳۹-۵۰.
- پاکدل، محبوبه؛ یزدانی، عباس و بیات، محمدرضا. (۱۴۰۴ش). امکان‌سنجی سازگاری ایمان و تحقیق در چارچوب دیدگاه هوارد-اسنایدر. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۸ (۲)، ۳۶۷-۳۴۷.
<https://doi.org/10.22059/jitp.2025.394811.523609>
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- خدایپرست، امیرحسین. (۱۳۹۴ش). باور دینی و خودآیینی عقلانی. پژوهش‌نامه فلسفه دین، ۱۳ (۲۶)، ۹۱-۱۱۲.
<https://doi.org/10.30497/pr.2016.1750>
- رضایی، غلامرضا و عرب محفوظی، محمدمهدی. (۱۳۹۲ش). روش کلام عقلی امامیه در عصر حضور. کلام اسلامی، ۲۲ (۸۸)، ۷۳-۹۴.
- رضایی، محمدجعفر. (۱۳۹۹ش). نسبت حجیت عقل و حجیت امام در اندیشه اصحاب امامیه در دوران حضور. کلام امامیه، ۲، ۷-۳۲.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام (ج ۱). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- صادقی، هادی و حبیبی سی‌سرا، مرتضی. (۱۳۹۷ش). بررسی تطبیقی عقلانیت باور دینی از منظر پلاتنینگا و علامه طباطبایی. آیین حکمت، ۱۰ (۳۷)، ۸۵-۱۱۶.
<https://doi.org/10.22081/PWQ.2019.66596>
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۹ش). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۵). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۲۸ق). نه‌ایة الحکمة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). الاقتصاد الیهادی إلى طریق الرشاد. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- قربانی، قدرت‌الله. (۱۳۹۸ش). معیارهای ارزیابی عقلانیت باورهای دینی در رویکرد جامع‌نگر. پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ۸ (۱۷)، ۱۰۱-۱۲۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱). قم: دارالکتب الإسلامیة.

مبینی، محمدعلی. (۱۳۸۲ش). عقلانیت باور دینی از نگاه برون‌گرایان. پژوهش‌نامه فلسفه دین، ۱ (۱)، ۴۳-۹. <https://doi.org/10.30497/prr.2012.1221>

مبینی، محمدعلی و عباسی، ولی‌الله. (۱۳۸۲ش). معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و عقلانیت باور دینی. قیاسات، (۲۸)، ۴۵-۶۸.

متولی، مرتضی و دری‌نوگورانی، علیرضا. (۱۴۰۳ش). عقلانیت باور دینی از نگاه جان‌گرکو و لیندا زاگزیسکی: دفاعی نابسنده بر پایه معرفت‌شناسی گواهی. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۱)، ۲۸۵-۳۰۵. <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.376382.523501>

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. قم: کنگره شیخ مفید.

References

- Ahl Sarmadi, N (2021). The status of reason in Shaykh Mufid's theological thought: A critical examination of existing views. Kheradname-ye Sadra, 26 (103) , 39-50. (in Persian)
- Alston, W. P (1989). Epistemic justification: Essays in the theory of knowledge. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- (1991). Perceiving God: The epistemology of religious experience. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Aquinas, T (1947). Summa theologica (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). New York: Benziger Bros.
- Audi, R (2011). Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge (3rd ed.). New York: Routledge.
- Bergmann, M (2006). Justification without awareness: A defense of epistemic externalism. Oxford: Oxford University Press.
- Christensen, D (2010). Higher-order evidence. Philosophy and Phenomenological Research, 81 (1) , 185-215.
- Craig, W. L. ,& Moreland, J. P. (Eds.) (2009). The Blackwell companion to natural theology. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Feldman, R (2003). Epistemology. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Goldman, A. I (1986). Epistemology and cognition. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hilli, H. ibn Y. ibn Muṭahhar (1993). Kashf al-murād fī sharḥ Tajrīd al-i'ṭiqād. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)
- Kahneman, D (2011). Thinking, fast and slow. New York: Farrar, Straus and Giroux.

- Khodaparast, A (2015). Religious belief and rational autonomy. *Journal of Philosophy of Religion*, 13 (26) , 91-112. <https://doi.org/10.30497/pr.2016.1750> (in Persian)
- Kulayni, M. ibn Ya'qūb (1986). *Al-kāfī* (Vol. 1). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (in Arabic)
- Mobini, M. A (2003). The rationality of religious belief from an externalist perspective. *Journal of Philosophy of Religion*, 1 (1) , 9-43. <https://doi.org/10.30497/pr.2012.1221> (in Persian)
- Mobini, M. A. ,& Abbasi, V (2003). Reformed epistemology and the rationality of religious belief. *Qabasat*, (28) , 45-68. (in Persian)
- Motavalli, M. ,& Dorri Nogoorani, A (2024). The rationality of religious belief from the perspectives of John Greco and Linda Zagzebski: An inadequate defense grounded in the epistemology of testimony. *Philosophy and Kalam*, 57 (1) , 285-305. <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.376382.523501> (in Persian)
- Mufid, M. ibn M (1993). *Awā'il al-maqālāt fī al-madhāhib wa al-mukhtārāt*. Qom: Congress of Shaykh al-Mufid. (in Arabic)
- Murtada, A. ibn al-Ḥ (1990). *Al-dhakhīrah fī 'ilm al-kalām* (Vol. 1). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)
- Pakdel, M. , Yazdani, A. ,& Bayat, M (2025). Exploring the compatibility of faith and inquiry within the framework of Howard-Snyder's view. *Philosophy and Kalam*, 58 (2) , 347-367. <https://doi.org/10.22059/jitp.2025.394811.523609> (in Persian)
- Plantinga, A (1993). *Warrant and proper function*. New York: Oxford University Press.
- (2000). *Warranted Christian belief*. New York: Oxford University Press.
- Pollock, J. L (1986). *Contemporary theories of knowledge*. Totowa, NJ: Rowman& Littlefield.
- Pritchard, D (2012). *Epistemological disjunctivism*. Oxford: Oxford University Press.
- Qorbani, G (2019). Criteria for evaluating the rationality of religious beliefs in a holistic approach. *Epistemological Studies*, 8 (17) , 101-121. (in Persian)
- Rezaei, G. ,& Arab Mahfouzi, M. M (2014). The rational method of Imamiyya theology in the era of presence. *Islamic Theology*, 22 (88) , 73-94. (in Persian)
- Rezaei, M. J (2020). The relation between the authority of reason and the authority of the Imam in the thought of Imamiyya companions during the era of presence. *Imamiyya Theology*, 2, 7-32. (in Persian)

Sadeghi, H. ,& Habibi Sisara, M (2019). A comparative study of the rationality of religious belief in Plantinga and Allameh Tabataba'i. *Ayin-e Hekmat*, 10 (37) , 85-116. <https://doi.org/10.22081/PWQ.2019.66596> (in Persian)

Sosa, E (2007). *A virtue epistemology: Apt belief and reflective knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

Tabataba'i, S. M. H (1990). *Al-mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 5). Qom: Daftar Intishārāt-i Islāmī-yi Jāmi'ah-yi Mudarrisīn. (in Arabic)

----- (2007). *Nihāyat al-ḥikmah*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

Thune, M (2010). Religious belief and the epistemology of disagreement. *Philosophy Compass*, 5 (8) , 712-724. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00314.x>

Tusi, M. ibn H (1985). *Al-iqtisād al-hādī ilā ṭarīq al-rashād*. Qom: Daftar Intishārāt-i Islāmī. (in Arabic)