



دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین

سال سیزدهم - شماره دوم (پیاپی ۲۶)، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: حسینعلی سعدی

سردبیر: رضا اکبری

ویراستار: محمدابراهیم باسط

مدیر اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران
رضا اکبری استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احمد پاکتچی استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)
محسن جوادی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم
محسن جهانگیری استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران
نجفقلی حبیبی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
سید حسن سعادت مصطفوی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
محمد سعیدی مهر استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
بیوک علیزاده استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احد فرامرز قراملکی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
محمدکاظم فرقانی استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
ضیاء موحد استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
عبدالله نصری استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی
حسین هوشنگی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

با نظر به هفتمین جلسه شورای راهبری ISC در مردادماه ۱۳۹۰، مجله علمی - پژوهشی پژوهشنامه فلسفه دین دارای نمایه ISC همراه با ضریب تأثیر می‌باشد، و در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس isc-gov.ir و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به آدرس sid.ir نمایه می‌شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دو فصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۴۶ صفحه / ۲۰۰,۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱، شماره: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

مدیریت امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

داخلی ۲۴۵، تلفن و شماره: ۸۸۵۷۵۰۲۵

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
 ۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
 - ۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
 - ۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین ... (Ibid) خودداری شود.
- چنانچه از نویسندگانی در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
 ۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، به روش درون‌متنی (بند ۲) باشد).
 ۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتاب‌نامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین) کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد. مثال: هارتناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
- Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
- مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه. مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
- Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله». در نام مجموعه، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: بینا مطلق، محمود (۱۳۸۲)، «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
- Rickman, H.P. (1972), "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌های حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژه‌های کلیدی (حداکثر ۷ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
 ۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
 ۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۳ یا ۲۰۱۰، متن مقاله با قلم BLotus13 (لاتین TimesNewRoman10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 (لاتین TimesNewRoman10) حروفچینی شود.
 ۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
 ۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
 ۱۰. مقاله‌ای ارسال نمی‌شود در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
 ۱۱. مقاله‌ای ارسال نمی‌شود همزمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم همزمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
 ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نام‌ها، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
 ۱۳. «پژوهشنامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
 ۱۴. مقاله‌ای ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.
- کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهشنامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.
- مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، علاوه بر پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نیز نمایه می‌شود.

فهرست مقالات

- چالش‌های اساسی نظریه آفاغلی حکیم درباره «کیفیت معاد جسمانی» از دیدگاه سید جلال‌الدین آشتیانی..... ۱
محمدرضا ارشادی‌نیا
- گستره عصمت انبیا از دیدگاه فخر رازی..... ۲۷
علیرضا پارسا / علی پیریمی
- بررسی و نقد نظریه بسامدی شر؛ بر اساس تقریر وسلی سمن..... ۵۳
قاسم پورحسن / علی حاتمیان
- نقش خوش‌بینی کیهانی و فرهنگ در معناداری زندگی از نظر جان هیک..... ۷۳
احمد پورقاسم شادهی / ریحانه سادات عظیمی / امیرعباس علیزمانی
- باور دینی و خودآئینی عقلانی..... ۹۱
امیرحسین خداپرست
- بازسازی و تحلیل چهار الگوی خداباوری در اندیشه غزالی..... ۱۱۳
خالد زندسلیمی / حسین هوشنگی
- جایگاه نظریه عروض وجود بر ماهیت در الهیات بالمعنی الاخص ابن‌سینا..... ۱۳۵
محمد مهدی سیار / محمد سعیدی‌مهر
- نگاه نقادانه ویلیام جی. وینرایت به نقش داروهای شیمیایی در تحقق تجربه دینی..... ۱۵۵
حسین طوسی
- گفتگوی توافقی یا دیالکتیک هرمنوتیکال میان عقل و دین: «دیدگاهی نو در نسبت میان عقل و دین»..... ۱۷۷
جهانگیر مسعودی
- زبان دینی از منظر استیسی با تأکید بر مبانی معرفت‌شناختی آن..... ۱۹۹
محمدحسین مهدوی‌نژاد / معصومه سالاری راد
- نمایه..... ۲۲۱
- برگه درخواست اشتراک مجله..... ۲۳۳
- چکیده انگلیسی مقالات..... ۲۳۵

باور دینی و خودآیینی عقلانی

امیرحسین خداپرست*

دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۵

پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۲۵

چکیده

خودآیینی عقلانی بیانگر آن است که آدمی چگونه می‌تواند فاعلیت معرفتی خود را محفوظ بدارد و اختیار تنظیم و اداره عقلانی خود را داشته باشد. این ارزش معرفتی غالباً در مقابل دگرآیینی عقلانی طرح شده که مطابق آن، باورنده، به علل درونی یا بیرونی، فاقد توانایی لازم برای اعمال فاعلیت معرفتی خود است. از آغاز دوران مدرن، برخی فیلسوفان و متفکران به تصریح یا تلویح گمان کرده‌اند که باور دینی ناقض خودآیینی عقلانی است. با این حال، روایت مسئولیت‌محور از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا به خوبی نشان می‌دهد که خودآیینی به مثابه یک فضیلت عقلانی به معنای اتکا به قوای معرفتی خود و بی‌نیازی معرفتی از دیگری نیست، بلکه نحوه تنظیم فاعلیت معرفتی باورنده را در تعامل‌های فکری او با دیگری تجویز می‌کند. بر این اساس، باورنده خودآیین بر شناخت اقسام روابط معرفتی خود با دیگری و تنظیم مستقل آن توانا است. این معنا از خودآیینی عقلانی با برگرفت و نگه‌داشت باورهای دینی در تعارض نیست. باور دینی می‌تواند خودآیین باشد، اگر باورنده متدین نقش دیگری را به مثابه ناقل، ناقد، حامی، الگو یا مرجع در باورهای دینی خود دریابد و وجدان‌مداران و به اتکای آراستگی به فضایل عقلانی، نحوه مداخله معرفتی دیگری را در باورهای دینی خود تنظیم کند.

کلیدواژه‌ها

خودآیینی، حجیت معرفتی، معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا، فضیلت‌عقلانی، باور دینی

مقدمه

خودآیینی،^۱ در کنار «مساوات‌طلبی»،^۲ یکی از دوازش اصلی معرفت‌شناسی جدید است. این ارزش بیانگر اهمیت ماهیت اجتماعی معرفت‌انسانی است و بر این مبتنی است که آدمی چگونه می‌تواند فاعلیت معرفتی^۳ خود را در این زمینه اجتماعی محفوظ بدارد و اختیار تنظیم و اداره خود را داشته باشد. تنظیم و اداره اخلاقی و عقلانی خود یکی از حقوق ابتدایی هر فرد است که از حق او بر بودن به مثابه یک خود^۴ برمی‌خیزد. به نظر لیندا زگزبسکی، معرفت‌شناس و فیلسوف معاصر اخلاق، خودآیینی مفهومی پیشااخلاقی^۵ است، چرا که خود به تنهایی برآمده از ارزشی اخلاقی نیست، بلکه مفهومی نخستین است، بدین معنا که بر مبنای ارتباط وثیق آن با خود فاعل، می‌تواند فهم ما از اخلاق را مقید سازد. بنابراین، طرح خودآیینی اخلاقی یا عقلانی به نحو موجه برگ برنده‌ای نزد فاعل است که بر هر دعوی اخلاقی پیشی می‌گیرد (Zagzebski, 2013, p. 243-244). در معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا،^۶ که به جای توجه به باور و ویژگی‌های آن به باورنده و صفات او نظر دارد، و مفاهیم مهم معرفت‌شناسی مانند «توجه» و «وظیفه معرفتی» را در نسبت با مفهوم فضیلت عقلانی^۷ توضیح می‌دهد (نک. Greco, 2011)، «خودآیینی» یکی از فضایل عقلانی اصلی و بسیار تأثیرگذار است.^۸ این فضیلت به ویژه مورد تأکید و توجه آن‌گرایش‌هایی از فضیلت‌گرایی معرفتی است که، در مقابل روایت اعتمادگرایانه،^۹ روایتی اخلاقی و مسئولیت‌محور^{۱۰} از این نظریه معرفت عرضه می‌کنند.^{۱۱}

در این مقاله، نخست، طرحی کلی از خودآیینی و دگرآیینی ترسیم می‌کنیم و سپس، به اقتضای موضوع، به خودآیینی عقلانی و ویژگی‌های باورنده خودآیین می‌پردازیم. طرح خودآیینی عقلانی در اینجا متأثر از رویکرد معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا است و، به طور خاص، تلاش فکری زگزبسکی در سازگار ساختن خودآیینی با دیگر فضایل عقلانی و نیز شیوه‌های برشمرده رابرت رابرتز^{۱۲} و جی وود^{۱۳} را در مورد کمک دیگری به شکل‌گیری خودآیینی عقلانی پیش چشم دارد. می‌دانیم که از آغاز دوران مدرن، برخی فیلسوفان و متفکران به تصریح یا تلویح گمان کرده‌اند که باور دینی ناقض خودآیینی عقلانی است. از این رو، پس از طرح این

فضیلت و به دست دادن مفهومی سنجیده از آن، با توجه به آنچه طرح شده است، به نسبت خودآیینی عقلانی و باوردینی می‌پردازیم که تاکنون از منظر فضیلت‌گرایانه کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در پایان، نشان داده خواهد شد که باوردینی وجدان‌مداران/فضیلت‌مندان^{۱۴} باوردی است که افزون بر اتصاف به دیگر فضایل عقلانی، به طور خاص، خودآیین باشد.

۱. خودآیینی: طرحی کلی

تحلیل لغوی «autonomy» و ریشه‌شناسی آن نشان می‌دهد که این کلمه برآمده از مصطلحاتی یونانی، «autos» به معنای «خود» و «nomos» به معنای «قانون/قاعده»، و به معنای «قانون‌گذاری از طریق خود» یا «خودقانون‌گذاری» است و در مقابل «heteronomy» به معنای «قانون‌گذاری از طریق دیگری» یا «ذیل قانون دیگری بودن» قرار دارد (Mele, 1995, p. xii). بحث از این دو مفهوم و تعامل و تقابل آنها نخست در فلسفه اخلاق طرح شد، و ایمانوئل کانت فیلسوفی بود که آن را به طور خاص پیش کشید. او بنای فلسفه اخلاق خود را بر خودآیینی نهاد و بر آن شد که احترام به قانون اخلاقی فقط آنگاه واقعی است و ارزش اخلاقی دارد که خودآیین باشد (Kant, 1996a, p. 4:421-4:430; Hill, 1991, p. 41-52). در فلسفه‌های افلاطون و آکویناس خاستگاه خودآیینی شخص در بهره‌ا از عقلانیت بود. به نظر آنان، عقل بالطبع و به نحو بدیهی حجیت دارد و به هر میزان بهره‌آدمی از آن بیشتر باشد، خودآیینی نظری و عملی او نیز فزونی می‌گیرد. در روایت یونانی این نظریه، حجیت عقل ذاتی است، و فرد تا آنجا خود را به نحوی درست اداره و تنظیم می‌کند که زیر نفوذ نیروی عقل خود، و نه احساس‌ها و هیجان‌ها، باشد، عقلی که بذر آن را عقل حاکم بر جهان در نهاد بشر پاشیده است.^{۱۵} در روایت یهودی-مسیحی، خدا، که نمایانگر تمامیت عقل است، خاستگاه حجیت عقلانی و اخلاقی و راهنمای عقل انسانی است. اما کانت خاستگاه خودآیینی را در اراده عقلانی فاعل می‌جست. به باور او، هر امر بیرونی و درونی که اعمال این اراده را مختل سازد، خودآیینی فاعل را نقض کرده است (Zagzebski, 2013, p. 245-246).

آنچه توجه بیشتری را در تاریخ مفهوم «خودآیینی» جلب کرده امکان نقض خودآیینی از سوی عامل بیرونی یعنی انسان‌های دیگر، اجتماع، یا حکومت است. توجه به این نکته در

نظام‌های دموکراتیک جدید آشکار است. در اینجا، نقض خودآیینی به معنای نقض ضبط و مهار متاملانه فرد بر خود و، در نهایت، انکار شخص‌بودگی^{۱۶} اوست. اما مطابق تحلیل کانت، باید امکان نقض خودآیینی از درون را نیز در نظر داشت. نقض خودآیینی از درون بدان معناست که اراده عقلانی فرد تحت تأثیر عواملی غیرعقلانی یا، به تعبیر خود کانت، «تجربی» قرار گیرد. از آنجا که این عوامل در درون فرد جای دارند، تشخیص و رفع آنها نیز دشوارتر از اخلاالگران بیرونی است (Kant, 1996b, 5:72-5:88; Reath, 2006, p. 17-21). بدین ترتیب، در مجموع، می‌توان گفت فرض بر این است که خودآیینی متضمن پدید آمدن فضایی است که در آن فرد بتواند باورها، امیال، و افعال خود را به تشخیص خود و مستقل از موانع درونی و بیرونی تنظیم کند. در غیر این صورت، او فاقد خودآیینی و گرفتار دگرآیینی است (Coeckelbergh, 2004, p. 14-17).

۲. خودآیینی عقلانی در برابر دگرآیینی عقلانی

دامنه خودآیینی از فعل اخلاقی فراتر می‌رود و وضعیت معرفتی را نیز در بر می‌گیرد. در اینجا، دلالت‌های عملی و اخلاقی خودآیینی را کنار می‌نهیم و به طور خاص به خودآیینی عقلانی نظر می‌کنیم، که در پی حفظ استقلال باورنده در عین توجه به سرشت اجتماعی معرفت و وابستگی‌های معرفتی او به دیگران در معرفت‌گزاره‌ای، فهم امور، شکل دادن به دیدگاه‌ها و جهان‌بینی‌ها، و آزمودن مدعیات طرح‌شده است. به نظر می‌رسد معرفت‌میراثی است که از گذر سده‌ها و هزاره‌ها نصیب آدمی شده و هرگونه اعمال عقلانیت و خردورزی در درون این میراث شکل می‌گیرد. با این حال، خودآیینی عقلانی بیانگراین اندیشه است که سنت‌های فکری و میراث عقلانی بشر توان خردورزی فرد انسان را از او نمی‌ستانند و او قادر است بر مبنای فاعلیت خود، از توان عقلانی‌اش در زمینه‌های مختلف فکری، به ویژه در باورهای حساسیت‌زای اخلاقی، دینی، و سیاسی، استفاده کند. اما اگر باورنده در صورت بندی باورهای خود زیر نفوذ قاطع عوامل بیرونی یا اخلاالگران درونی همچون هیجان‌ها و احساسات ناسنجیده باشد، آنگاه به لحاظ عقلانی دگرآیین است. از این گذشته، به نظر می‌رسد خودآیینی اخلاقی خود تا حدی متکی بر خودآیینی عقلانی است، چراکه اراده هرگزینه و انتخاب اخلاقی مسبوق

به باورهایی در مورد آن گزینه و دیگرگزینه‌هاست. از این رو، خودآیینی اراده اخلاقی فاعل به خودآیینی باورهای عقلانی او در مورد فعل مورد نظر وابسته است (Zagzebski, 2013, p. 247-). (248).

در نظر نخست، همه فاعلان معرفت و حجم عظیم معارف بشری می‌توانند استقلال باورنده را نقض و او را گرفتار دگرآیینی کنند. برخی فیلسوفان آرمان خودآیینی فاعل معرفت را با سوءظنی مبنایی نسبت به نحوه تعامل معرفتی باورنده طرح کرده‌اند، گرچه دست‌یابی به آن را ناممکن تشخیص داده‌اند، تقریباً به این آرمان را فضیلتی عقلانی شمرده‌اند. برای مبنای، اگر باورها با اتکا به قوای معرفتی خود به دست آیند اعتمادپذیرتر از آن‌اند که از طریق قوای معرفتی دیگری، حتی مرجع فکری، حاصل شوند. برای اساس، باید فی بادی النظر،^{۱۷} رأی دیگری را با تردید نگرست، مگر آن که صدق آن با اتکا به قوای معرفتی خود آشکار شود:

این نوع آرمانی در معرفت خود به دیگری اعتماد نمی‌کند. بنابراین، سخن دیگران را نمی‌پذیرد، بلکه فقط چیزی را می‌پذیرد که خود با اعتماد به توانایی‌های شناختی و قوای پژوهشی و استنتاجی خود یافته باشد. (Fricker, 2006, p. 225)

اما عوامل نامطلوب تأثیرگذار بر باور فقط باورهای دیگران را دستخوش اعوجاج نمی‌سازد. این عوامل آگاهانه یا ناآگاهانه بر نظر و باور خود فرد نیز مؤثر می‌افتد. طبیعی است که با فرض صدق و اعتمادپذیری فرآیند کسب یک باور به یک میزان نزد خود فرد و دیگری، باور آوردن از طریق قوای معرفتی خود ارجح است، اما صرف اتکا به خود در کسب باور^{۱۸} به آن می‌انجامد که بخش بزرگی از باورهای معمول بی‌اعتبار شوند، چراکه اتکا به ذهن آدمی و توانایی‌های آن برای کسب حجم عظیمی از باورهای معمول کفایت نمی‌کند.^{۱۹} بنابراین، خودآیینی نه به معنای اتکای معرفتی بر خود، بلکه به معنای توانایی تنظیم درست روابط معرفتی خود با دیگران اعم از پیشینیان و امروزیان است.^{۲۰} در غیراین صورت، خودآیینی بیش از آن که فضیلتی عقلانی به نظر آید، ردیلتی همچون نخوت عقلانی، حق‌ناشناسی نسبت به دیگران، و مجال دادن به خیالات و اوهام خود به قیمت استفاده نکردن از دانسته‌ها، تأملات، و انتقادهای دیگران است.

به زعم زگزیسکی، خودآیینی مستلزم توان فاعل بر تأمل وجدان‌مدارانه بر خود است، و

این خود^{۲۱} صرفاً وجه عملی و تصمیم‌گیر ندارد. انسان خودآیین در پی تنظیم وجدان‌مدارانه همه اجزاء خود، یعنی باورها، عواطف و امیال، مستقل از عوامل اخلاک‌درونی و بیرونی است. با این حال، این عوامل اخلاک‌گرا باید به دقت شناخت. دیگری می‌تواند هم ناقض خودآیینی و هم کمک‌رسان به آن باشد. از این رو، اعتماد و اتکا به او در تنظیم باورها، عواطف، و امیال به ضرورت نافی خودآیینی نیست. اگر فاعل خودآیین در پی تأمل وجدان‌مدارانه بروجه‌گوناگون خود است، پس، چنان که پیشتر گفته شد، می‌تواند به اعتماد فی‌بادی‌النظر و نقض‌شدنی به دیگران و نیز دست‌یازی به حجیت معرفتی و اخلاقی^{۲۲} اتکا کند. این تصور که باورنده می‌تواند به کلی بی‌نیاز و مستقل از همگان، یعنی اجتماع خود و جامعه بشری، بیندیشد هزینه‌ای گزاف و ناموجه را برای خودآیین بودن به وجود می‌آورد. باورنده خودآیین بر میزان گسترده تأثیر دیگران در زمینه‌ها و زمانه‌های مختلف بر خود آگاه است اما، در عین حال، مرعوب آن نمی‌شود.

افزون بر این، سلب اعتماد فرد از دیگر افراد و اجتماع خود خودآیینی را غنی‌تر نمی‌سازد، بلکه آن را نابود می‌کند، چراکه به او القا می‌کند که اعتماد اولیه او به دیگری توهم‌آمیز و نادرست بوده است. بدین ترتیب، اعتماد باورنده به احساس اعتماد خود به غیر به کلی از بین می‌رود. اما خودآیینی برآمده از همین احساس اعتماد شخص به خود و تأمل وجدان‌مدارانه او در خود است که نشان می‌دهد چگونه باید به قوای خود و دیگری اعتماد کرد (Zagzebski, 2012, p. 209). به باور رابرتز و وود،

متفکر خودآیین خودآیین است نه به این دلیل که فردی عقلاً خودساخته است، بلکه به این دلیل که فعالانه و هوشمندانه ساختار معرفتی خود را تنظیم کرده است [...] خودآیینی فقط یک فضیلت اجتماعی سلبی نیست (عدم وابستگی محض به دیگران)، بلکه یک فضیلت اجتماعی ایجابی است (استقلال وابسته [به دیگری ...]) فرد خودآیین و امداری خود به دیگری را امری خوب و مناسب می‌داند، نه چیزی که ارزش دست‌دوم دارد یا باید از آن پشیمان بود. این نیز راهی است برای «از آن خود کردن» دگرتنظیمی و بنابراین افزودن بر خودآیینی. (Roberts, 2007, p. 285)

براین اساس، دانشجو یا پژوهشگری که می‌تواند فعالیت عقلانی خود را پیش‌برد اما این فعالیت عقلانی، در عین حال، دربرگیرنده اتکا به دانش و معرفت دیگران است، خودآیین

به شمار می‌آید، چون در واقع می‌کوشد معرفت دیگری را از آن خود کند. شرط خودآیینی بی‌اعتنایی به دیگری و نادیده گرفتن او نیست، بلکه آن است که باورنده بتواند به کمک تأمل انتقادی در خود در مقابل فشارهای ناموجه دیگران پایدار باشد (Coady, 2002, p. 363-369; Roberts, 2007, p. 258-259).^{۲۳}

بدین ترتیب، برای شناخت دقیق خودآیینی عقلانی باید آن را از «اتکای معرفتی به خود» تمییز و نحوه تعامل عقلانی خود و دیگری را تشخیص داد. این کار با بررسی اقسام روابط معرفتی خود و دیگری انجام و از خلال آن آشکار می‌شود که برخی اقسام اتکای معرفتی به دیگری نه تنها پذیرفته، بلکه لازمه اعمال خودآیینی است، به گونه‌ای که بی‌توجهی به آنها و پافشاری بر توان معرفتی خود نشانگر ابتلای باورنده به رذایل عقلانی است. دیگری می‌تواند به ما اطلاعات، آموزش، و فهم عرضه کند؛ ما را در فعالیت عقلانی و دست‌یابی به پاسخ‌های مناسب برای پرسش‌هایمان هدایت کند؛ بدل به الگو، مرجع، الهام‌بخش، یا قهرمان معرفتی ما شود؛ به کمک عوامل برانگیزاننده یا بازدارنده فعالیت عقلانی درست یا نادرست ما را اصلاح کند؛ و به طور خلاصه، حامی معرفتی ما باشد. از سوی دیگر، دیگری می‌تواند رقیب یا تهدیدی برای فاعل معرفت باشد؛ او را فریب دهد، تطمیع کند، یا ارزش‌های معرفتی عمده و مؤثر را از دسترس او خارج کند. به نظر می‌رسد گونه نخست از دست‌یازی معرفتی به دیگری سازگار با خودآیینی و حتی لازمه آن است، در حالی که وابستگی معرفتی به شیوه‌های اخیر آن را از بین می‌برد. رابرت رابرتز و جی وود در تحلیل خود از خودآیینی عقلانی در فضایل عقلانی برخی از مهم‌ترین اقسام کمک دیگری را به تقویم و تکوین خودآیینی بررسی کرده‌اند:

۱. دیگری به مثابه ناقل معرفت: حتی خلاق‌ترین فاعلان معرفت نیز فعالیت عقلانی خود را بر اساس مجموعه‌ای از فهم‌ها و معرفت‌های گزاره‌ای پیش می‌برند که پیش از آنان تمهید شده یا از طریق آموزگاران و همکاران به آنان القا شده است.^{۲۴} عمق و گستره شبکه وابستگی‌ها در حیات معرفتی چنان است که هیچ کس را بی‌نیاز از دیگران نمی‌سازد، و این بیانی دیگر از سرشت اجتماعی معرفت انسانی است. هر معرفت گزاره‌ای ساده و پیش‌پاافتاده به شبکه‌ای از فهم‌ها و دیگر معارف گزاره‌ای وابسته است، که بدون حضور مؤثر دیگران به چنگ نمی‌آید (Wetterston, 1987, p. 60-61)، به ویژه این که، چنان که گفته‌اند، معرفت انسانی،

از آغاز، با تقلید و تشبیه به دیگران شکل می‌گیرد (Meltzoff, 2002, p. 19-41). دیگری باورنده را به جست‌وجوی غایات معرفتی‌اش ترغیب می‌کند، همان‌گونه که می‌تواند با ممانعت از این کار خودآیینی او را نقض کند. او حتی در برخی شرایط مستقیماً به کمک باورنده می‌آید تا او را در این مسیر راهنمایی کند و به نظر می‌رسد باورنده‌ای که نسبت به درخواست کمک فکری از دیگران بی‌میل باشد، در حال ابراز ردیلتی عقلانی است. باورنده فضیلت‌نمد می‌داند که چه هنگام و چگونه چه کمکی را از دیگری طلب کند. این کار، همان‌طور که در عمل نافی خودآیینی نیست، در نظر نیز پذیرفته و نشانی از فضیلت فروتنی عقلانی^{۲۵} و اعمال مناسب خودآیینی است.

نمونه آشکارتر درخواست کمک معرفتی از دیگری دست‌یازی به حجیت معرفتی است. در این مورد، باورنده چنان دانشی ندارد که بتواند مسئله‌ای خاص را حل کند و بر مرزهای دانش خود واقف است، اما به اتکای فهم عام خود یا با توسل به شخصی ثالث می‌داند که رجوع به فرد یا افرادی یا مطالعه آثار آنان می‌تواند بر توان معرفتی او در پیشبرد فعالیت عقلانی‌اش بیفزاید. اگر او واجد مهارت‌های لازم باشد، می‌تواند پرسش‌های درستی طرح کند، پاسخ‌ها را به خوبی بفهمد و بسنجد و بر مبنای دستاوردهای خود شجاعت داوری و برگرفتن باورهای جدید را در خود بیابد. در واقع، عشق باورنده به حقیقت و آزمون متأملانه اندیشه‌ها، استدلال‌ها، و طرح‌های فکری او را به فراتراز میل خودمحورانه^{۲۶} یا خودپرستانه^{۲۷} به اتکا بر قوای معرفتی خود و یافته‌های آنان می‌برد (Roberts, 2007, p. 261-265).

۲. دیگری به مثابه منتقد: «نقد» معرفت، همچون «نقل» آن، به تکوین خودآیینی فاعل معرفت کمک می‌کند. این نقد ممکن است پذیرفته نشود یا به آن پاسخ داده شود، اما حتی در این صورت، همچون آن هنگام که پذیرفته و در پی آن باورهای فاعل معرفت اصلاح شود، باورنده را خودآیین‌تر می‌کند، چراکه در هر صورت او افزایش معرفت خود، تقویت و اصلاح آن را و امدار ناقد است. فرآیند مواجهه با نقد و توجه به آن از آغازین روزهای معرفت‌آموزی در زندگی آدمی آغاز می‌شود و به تدریج، اشکالی ظریف‌تر و پیچیده‌تر می‌یابد. آشکار است که برخورد انتقادی آموزگار با یک دانش‌آموز و شیوه‌های باورآوری او صورتی ساده‌تر از مواجهه انتقادی ناقد با نوشته یک استاد فلسفه دارد. همچنین، دانش‌آموز احتمالاً بیش از آن استاد از این مواجهه

انتقادی تأثیر می‌پذیرد، اما در هر دو نمونه، خودآیینی فاعل معرفت مقتضی استفاده مؤثر و معقول از راهنمایی فردی دیگر است. این خود نشان می‌دهد که خودآیینی به معنای اتکای محض به خود نیست، بلکه به چگونگی تنظیم وابستگی معرفتی خود به دیگری از طریق توجه به انتقادهای او بازمی‌گردد (Roberts, 2007, p. 266-267).

۳. دیگری به مثابه الگو: چنان که پیش‌تر اشاره شد، اتکا به الگوهای باور و عمل چنان در ضمیر آدمی ریشه‌دار است که در بسیاری از موارد، به ویژه در اوان زندگی، ناخودآگاه شکل می‌گیرد. به میزانی که این اتکا آگاهانه‌تر شود، و باورنده دریابد که بر اساس تحسین^{۲۸} یک فاعل معرفت در حال تشبّه جستن^{۲۹} به اوست، خودآیینی او نسبت به پذیرش و تنظیم تأثیر این تقلید و تشبّه جویی بیشتر می‌شود. این آگاهی متضمن فهم چگونگی فرآیندهای باورآوری یک الگوی عقلانی خوب، حدود تشبّه جویی، و نحوه مواجهه با خطاهای محتمل اوست. از پس این آگاهی‌ها، باورنده می‌تواند نحوه تعامل خود با الگوی عقلانی را ضبط و مهار و آن را به صورتی معقول هدایت کند.

به نظر می‌رسد بتوان سرمشق گرفتن از الگوی عقلانی را به دو شیوه «اصیل» و «سطحی» تقسیم کرد. شیوه سطحی آن است که عاطفه تحسین نسبت به الگوی عقلانی، به جای توجه به خصایص و فضایل عقلانی، به سرمشق گرفتن از «عبارت‌پردازی‌ها»، «حالات چهره»، «ادا و اطوارها» و حتی برخی رذایل او همچون «خودشیفتگی» و «نگاه تحقیرآمیز به دیگران» بینجامد. این الگوگرفتن نه فقط غیراصیل بلکه مغایر با خودآیینی باورنده و صورتی حقیرازدگرآیینی است. آنچه اصالت عاطفه تحسین و تشبّه جویی را تضمین می‌کند توجه به فضایل منشی و تشبّه برانگیز الگوی اخلاقی/عقلانی است، به گونه‌ای که بتوان فاعلی خودآیین و اصیل را تشخیص داد که از فاعلی خودآیین سرمشق می‌گیرد تا خود اخلاقی و عقلانی غنی‌تری به دست آورد (Roberts, 2007, p. 267-268).

۴. دیگری به مثابه حامی: حمایت دیگران بر رفتار معرفتی باورنده‌ها، به ویژه در مراحل نخستین کار آنان، مؤثر است و انگیزش^{۳۰} لازم را برای پیشرفت معرفتی در آنان فراهم می‌کند. نمونه‌ای متعارف از حمایت معرفتی استفاده از بودجه‌های تحقیقاتی در حوزه‌های مختلف علمی است. خودآیینی، در معنایی تام، مقتضی بی‌توجهی به این حمایت‌ها و رهایی از

آنهاست، اما این معنا چنان قاطع و سخت‌گیراست که جز معدودی را در بر نمی‌گیرد. افراد بسیاری متمایل به بهره‌گیری از حمایت‌های مالی و غیرمالی دیگران‌اند و به نظر نمی‌رسد رهایی کامل آنان از این حمایت‌ها لازمه خودآیینی‌شان باشد. خودآیینی بهره‌مندی از حمایت‌ها، پاداش‌ها، و تشویق‌ها یا، برعکس، گریز از جریمه‌ها و هزینه‌ها، یعنی توجه به نیروهای برانگیزاننده و وادارنده، را روا می‌دارد، اما به آن شرط که تأثیر این نیروها در ارزیابی‌های معرفتی تعیین‌کننده نباشد. باورنده خودآیین ارزش «حمایت‌های معرفتی» را از ارزش «خیرهای معرفتی» مجزا می‌کند و، در نهایت، ارزش اخیر را بر همه حمایت‌ها ترجیح می‌دهد، به گونه‌ای که در تعارض بین آنها، حق ارزش‌های معرفتی را ادا می‌کند. بنابراین، خودآیینی سازگار با بهره‌مندی از حمایت‌ها اما مستلزم رهایی از فشار و کشش ناموجه آنهاست. آشکاراست که بدین معنا، خودآیینی با شجاعت عقلانی پیوندی وثیق دارد (White, 2008, p. 35-41).

۵. دیگری به مثابه مرجع: آنچه کانت را به طرح اندیشه خودآیینی برانگیخت توسل گسترده به حجیت اخلاقی و عقلانی بود. با این حال، زگزیسکی نشان داد که اعتماد معرفتی و اخلاقی به خود با اعتماد معرفتی و اخلاقی به دیگری، از جمله مرجعیت، سازگارشدنی است. از این رو، دست‌یازی به حجیت معرفتی را می‌توان از شیوه‌های کمک به تکوین و تقویم خودآیینی شمرد. باورنده خودآیین می‌تواند در زمینه‌ها و چارچوب‌هایی خاص اعتماد خود به مرجعیت معرفتی را فی‌بادی‌النظر و پیش از توجه به هر دلیل دیگر دلیلی موجه تلقی کند و شیوه باورآوری، گواهی، فعل، و توصیه او را بر هر دلیل دیگر مقدم بدارد. بدین ترتیب، زگزیسکی می‌کوشد دو ارزش معرفتی «اعتماد به دیگری» و «خودآیینی» را با یکدیگر متوازن کند. به نظر او،

ما در طی چند قرن [اخیر] کوشیده‌ایم انکار کنیم که حجیت یکی از شروط شکوفایی انسانی است چون در گذشته، در مواقع بسیاری، حجیت‌ها سرکوبگر بودند. اما اکنون برخی از آثار مخرب فقدان حجیت در زندگی انسانی را می‌بینیم. به نظر من، باید دوباره به حجیت معرفتی بازگشت، اما این بار در قالبی جدید. (Zagzebski, 2012, p. 223)

مراجع اخلاقی و عقلانی حجیت خود را از طرقی متفاوت به دست می‌آورند. برخی از آنان، همچون متخصصان یا شاهدان، به واسطه معرفت خود این جایگاه را می‌یابند؛ برخی دیگر، همچون مدیراداره یا افسر پلیس، از طریق مقام خاص خود چنین جایگاهی می‌یابند؛ و برخی

بر اساس روابط خاص خود با دیگران به مرجع آنان بدل می‌شوند. برای نمونه، خدا در نسبت با مخلوقات خود یا والدین در نسبت با فرزندان خود چنین وضعیتی دارند. همچنین، می‌توان مرجعی اخلاقی و معرفتی را در نظر آورد که از وجوهی چندگانه و متکثر بر دیگران حجیت دارد (Roberts, 2007, p. 271-272). در همه این موارد، فاعل معرفتی/ اخلاقی حجیت مرجع را فهم می‌کند و باور، گواهی، و توصیه او را دلیلی مستقل می‌یابد. آشکار است که گستره آگاهی و مهارت‌های حجیت معرفتی محدود است و چارچوبی خاص دارد. باورنده خودآیین نیز، با تأمل انتقادی مداوم در خود و عاطفه تحسین و تشبه‌جویی خویش به مرجع، این محدوده را درک می‌کند و از آن فراتر نمی‌رود: «عنصر ضروری خودآیینی در مواجهه با مرجعیت، فهم فرد از مرجعیت و محدودیت‌های آن است: خطاپذیری مرجع و حدود قلمرو او» (Roberts, 2007, p. 272).

توصیه کانت به «جرئت به کار گرفتن فهم خویش» در مقاله «روشنگری چیست؟» (کانت، ۱۳۷۷، ص ۱۵-۲۷)، که آن را در دسامبر ۱۷۸۴ در مجله برلین‌نیشه موناتسشریفت^{۳۱} به مثابه مانیفست مدرنیته نوشت، بیش از آن که منع مطلق دست‌یازی به حجیت‌های معرفتی را تجویز کند، متوجه شناخت قیود این دست‌یازی و ضرورت تأمل انتقادی در خود است. او، در واقع، در حال توصیه به نافرمانی عقلانی موجه و پرهیز از مطلق‌انگاری مراجع معرفتی است. قابل توجه است که آنچه در اینجا توان تشخیص موقعیت را به باورنده می‌دهد و او را به پذیرش موجه قول یا فعل حجیت معرفتی ترغیب یا از آن روی‌گردان می‌کند فضیلت «حکمت»^{۳۲} است. حکمت خودآیینی فاعل معرفت را بر حسب موقعیت‌ها و شرایط مختلف منعطف و سازگار می‌کند. هر چه بر تجربه معرفتی باورنده افزوده شود، ذخیره عقلانیت حکیمانه او برای تشخیص شرایط اعمال خودآیینی و سازگار ساختن آن، با نظریه افعال عقلانی حجیت معرفتی، بیشتر می‌شود.^{۳۳}

به بیان مختصر، اعتماد به دیگری، از جمله مرجع اخلاقی و دینی، در نهایت، برآمده از اعتماد باورنده به خود و قوای معرفتی و عاطفی خود است. هر تغییری در میزان یا چگونگی اعتماد به دیگری یا اجتماع وابسته به آن است که خود باورنده چگونه ببیندیشد، اما این اندیشه به ضرورت باید مبتنی بر تأمل وجدان‌مدارانه باشد. بر خلاف آنچه گاه در دوران جدید القا شده

است، صرف اندیشه در نظر و اراده فاعل در عمل دستمایه روایی معرفتی یا اخلاقی نمی‌شود. اندیشه و اراده فاعل مشروط به تأمل وجدان مدارانه است و اگر این تأمل نشانگر آن باشد که مرجعی معرفتی یا اخلاقی شرایط لازم تأمل وجدان مدارانه را برمی‌آورد و می‌تواند فاعل را در دست‌یابی به صدق معرفتی و درستی اخلاقی پیش‌تراز آن ببرد که خود به تنهایی می‌توانست، آنگاه او قول یا فعل آن مرجع را حجت می‌گیرد تا زمانی که نقض آن را بیابد. در واقع، فاعل خودآیین خود را مقید به هنجارهای ناشی از وجدان‌مداری و فضایل عقلانی می‌کند. از آنجا که وجدان‌مداری مبنای عقلانیت است، رفتار معرفتی غیر وجدان‌مدارانه نقض خودآیینی به شمار می‌آید و از جنس همان چیزی است که کانت تأثیر عوامل تجربی بر فعل اخلاقی می‌نامد (Zagzebski, 2012, p. 218-222; Zagzebski, 2013, p. 258-259).

روش‌های پیشین در تنظیم تعامل معرفتی خود با دیگری نشان می‌دهد که چگونه دیگری می‌تواند باورنده را خودآیین‌تر کند. در واقع، در این نمونه‌ها، باورنده با تنظیم روابط خود با دیگری، دگرآیینی را به خودآیینی بدل کرده و دیگری جزئی از خود او شده است. از آنجا که باورنده آگاهی و فاعلیت خود را در تنظیم روابط معرفتی خود با دیگران نشان می‌دهد، وضعیت او با دگرآیینی محض و ناروا، که برآمده از، به تعبیر کانت، کودکی و نابالغی فکری است، متفاوت است. باورنده خودآیین مقلد طوطی‌وار معرفت‌گزاره‌ای دیگری نیست؛ او به کمک دیگری به فهم مناسبی از موضوع معرفت، مثلاً یک رویه علمی یا اصول یک جهان‌بینی، دست یافته است و می‌تواند آن را مستقلاً در زمینه و موقعیتی متفاوت به کار گیرد. لازمه و نشانه این توانایی فهم و ارزیابی دیدگاه‌ها و استدلال‌های مخالفی است که باورنده در نقطه مقابل آنها ایستاده است. او در این فهم و ارزیابی به خودانگیختگی می‌رسد و چنان نیست که در هر موقعیت جدید خود را نیازمند تجدید و ابستگی به مراجع فکری بیابد. همچنین، می‌تواند در مورد مسائل پیرامون مسئله اصلی بیندیشد و لوازم منطقی باور برگرفته خود را درک کند (Roberts, 2007, p. 278-279).

باری، خودآیینی عقلانی هم «ارزش ذاتی» و هم «ارزش ابزاری» دارد، و انگیزش فاعل به سوی آن برآمده از هر دو نوع ارزش است. ارزش ذاتی خودآیینی عقلانی ناظر بر ارضای دو میل اساسی آدمی، میل به شناختن و میل به فاعلیت او، است. به نظر می‌رسد ارضای این

امیال عقلانی لازمه زندگی معرفتی خوب است. از سوی دیگر، آراستگی به خودآیینی عقلانی موجب می‌شود آدمی شنونده‌ای دقیق‌تر، نقدپذیرتر، و گشوده‌ذهن‌تر باشد. از این نظر، مخاطبه با باورنده خودآیین و هم‌سخنی با او برای پیشبرد فعالیت عقلانی مناسب‌تر است و خیرهای عقلانی بیشتری را نصیب فرد و اجتماع می‌کند.

۳. باور دینی خودآیین

هر دو گونه ارزش خودآیینی عقلانی در مورد باورهای دینی نیز صادق است. باور دینی، همچون دیگر باورهای آدمی، برآمده از میل به شناختن و اعتماد به امکان پاسخ یافتن این میل است (Zagzebski, 2009). این میل آنگاه به درستی شکل می‌گیرد و برآورده می‌شود که فاعلیت^{۳۴} باورنده و وجدان‌مداری او در دست‌یابی به باور صادق ملحوظ شود. در غیراین صورت، باور دینی هرگز باوری متعلق به خود باورنده آن و ناشی از اعمال قوای عقلانی او نخواهد بود؛ چنین باوری عاریتی و غیراصیل است. از سوی دیگر، فهم بهتر مدعیات دینی در گرو توجه به ارزش ابزاری خودآیینی عقلانی است، که بر طبق آن باورندگان دقیق‌تر، نقدپذیرتر، و گشوده‌ذهن‌تر، که به فضایل برآمده از وجدان‌مداری معرفتی آراسته‌اند، در فهم درست باورهای دینی و برگرفتن یا واژدن آنها کامیاب‌ترند. به این ترتیب، شرط فضیلت‌مندانانه/ وجدان‌مدارانه بودن باور دینی احترام به ارزش‌های ذاتی و ابزاری خودآیینی عقلانی است؛ باور دینی هرگز نمی‌تواند این شروط را نقض کند و در عین حال ارزش عقلانی داشته باشد.

اما فهم صحیح خودآیینی عقلانی در مورد باورهای دینی نیز ضروری است. این فضیلت عقلانی به معنای اتکای محض به قوای معرفتی خود در اکتساب باورهای دینی یا ارزیابی آنها نیست. این تفسیر از خودآیینی آن را ناممکن و نامطلوب می‌سازد. چنان‌که زکزیسکی نشان داده است، اعتماد به قوای معرفتی خود، به ضرورت، اعتماد به قوای معرفتی دیگری را نیز لازم می‌آورد. از این رو، باورنده باید در شناخت و ارزیابی باورهای دینی فرایندهای معرفتی دیگران را در نظر آورد و اعتمادی فی‌بادی‌النظر به آنها داشته باشد. آنچه این اعتماد را بر جای می‌نهد، عمق می‌بخشد، یا نقض می‌کند تأمل وجدان‌مدارانه باورنده در مورد آنها با نظر به فضایل عقلانی است. سرشت اجتماعی معرفت در حوزه باورهای دینی نیز چنان

است که صرفاً اتکا بر قوای معرفتی خود را ناممکن می‌سازد. بدین ترتیب، باورنده متدین با اعتماد به رفتار معرفتی وجدان مدارانه خود میزان اعتمادش به دیگری، از جمله حجیت دینی، را تنظیم و از این طریق خودآیینی‌اش را اعمال می‌کند (Zagzebski, 2012, p. 174).

فقدان خودآیینی و ابتلا به دگرآیینی در مورد باورهای دینی دو سویه «درونی» و «بیرونی» دارد. آشکار است که عامل بیرونی، مثلاً حجیت دینی، می‌تواند خودآیینی باورنده را غنی‌تر و عمیق‌تر سازد، اما همچنین آن را تهدید کند. آنچه بدینی فیلسوفان جدید و معاصر، به ویژه قرینه‌گرایان، را به باورهای دینی برمی‌انگیزد آن است که گمان می‌کنند باور دینی یکسره دگرآیین است، و باورنده متدین توانایی عقلانی خود در ارزیابی قراین را، در نهایت، به دیگری وامی‌نهد. از سوی دیگر، عوامل درونی بیانگر هر آن چیزی‌اند که، فارغ از فشارهای بیرونی و سلطه‌جویی معرفتی دیگری، فاعل معرفت را از طریق وجدان‌مداری خارج می‌کند. با این حال، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، دیگری نقش‌هایی متفاوت در فرآیند باورآوری فاعل معرفت دارد، و پاره‌ای از این نقش‌ها بر خودآیینی او می‌افزایند، اگر به نحوی مناسب تنظیم شوند:

دیگری به مثابه «ناقل» باور دینی: باور دینی علی‌الاصول در درون اجتماع شکل می‌گیرد.

این اجتماع در نظر نخست همان اجتماعی است که باورنده را با جهان‌بینی دینی و دعای آن آشنا می‌کند اما، افزون بر این، باید به اجتماع مؤمنان توجه داشت که نظامی از باورهای دینی و فهمی خاص از آنها را در قالب «سنت دینی» در طول تاریخ شکل داده است. سنت واسط تجربه و حیانی نخستین و مؤمنان امروزی است، اما نقش آن عرضه تجربه نخستین و گواهی بر آن نیست، بلکه ایجاد زمینه‌ای برای انتقال و تعمیق فهم دینی نسل‌های متوالی مؤمنان است. بنابراین، کتاب مقدس متنی رازآلود یا ذوب‌ظنون است که باید برای پرده‌برداری از معانی آن کوشید. این کتاب حاوی مطالبی مهم و مؤثر برای مؤمنان است و گرچه خود از گذشته‌ای دور به دست امروزیان رسیده، از اهمیت درس‌های آن برای زندگی امروزی کاسته نشده است. علت این تصور آن است که کتاب مقدس، به واقع، محصول تجربه و حیانی پیامبر است و آنچه طرح می‌کند شامل وجوه اساسی و گریزناپذیر وجود آدمی است. تفسیر مداوم کتاب مقدس خود گونه‌ای مشارکت در سنتی است که از گذشته‌ها آغاز شده و به انسان امروزی رسیده است. این تفسیر روزآمد مؤمنان را در هر زمانه در زندگی منطبق با خواست خداوند یاری

می‌کند. سلسله‌مراتب شکل‌گرفته در سنت نیز در خدمت این هدف است و حجیت دینی نیز در این چارچوب معنا می‌یابد.

حجیت دینی مسئولیت اصالت سنتی را بر عهده دارد که مؤمنان وحی نخستین را در چارچوب آن درمی‌یابند. فرد مؤمن در جامعه مؤمنان به این می‌اندیشد که آیا برگرفتن باور از سنت دینی، که اینک در قالب اجتماع مؤمنان متجلی شده است، و حجیتی که اصالت آن را تضمین می‌کند می‌تواند او را در دست‌یابی به باورهای دینی درست یا باورهایی کمک کند که از محک تأمل وجدان مدارانه او به سلامت بگذرند. اگر پاسخ او به این پرسش مثبت باشد، اعتماد او به اجتماع و حجیت معرفتی موجه است. در این صورت، او فضیلت فروتنی عقلانی را متجلی ساخته و به سنتی اعتماد کرده است که با ساختاری مبتنی بر حجیت قدمتی صدها ساله دارد. این قدمت مسئولیت و خودآیینی عقلانی فرد را نقض نمی‌کند، اما نشانه‌ای برای اعتماد در اختیار او می‌نهد. بنابراین، سنت نافی خودآیینی است اگر باورنده تأملات وجدان مدارانه معرفتی خود را در مواجهه با آن کنار نهد، اما در صورتی که اعتماد فی‌بادی‌النظر خود به آن را از طریق این تأملات به اعتمادی متأملانه بدل کند، به شکل‌گیری خودآیینی عقلانی متدین و غنی ساختن آن کمک خواهد کرد. بدین معنا، سنت دینی حامی و مؤید متدین خودآیین است.

دیگری به مثابه «ناقد» باوردینی: دیگری خواه، به مثابه خداناباور، به کلی با باوردینی مخالف باشد، و خواه از طریق عرضه باورهای دینی متفاوت و دفاع عقلانی از آنها اختلاف در باورهای دینی را نشان دهد، در اختلاف با باورنده متدین است. باورنده متدین وجدان مدار آن میزان از شجاعت عقلانی را داراست که با این اختلاف‌ها و انتقادات مواجه شود و پذیرش یا انکار آنها را به تأملات خود بسپارد. هر چه این تأملات دقیق‌تر و عمیق‌تر باشد، باوردینی برآمده از آنها خودآیین‌تر و، بنابراین، وجدان مدارانه‌تر است.

دیگری به مثابه «الگو» باوردینی: باورنده متدین الگوهای معرفتی را قهرمان‌های فکری خود می‌داند، آن‌ها را تحسین می‌کند و به آنها تشبّه می‌جوید. اگر این فرآیند تشبّه‌جویی بتواند از پس تأملات انتقادی پسین برآید، آنگاه موجه و تداوم آن منطبق با فضایل عقلانی است. توجه به تأملات انتقادی پسین در اینجا نشانگر آن است که باورنده، الگوی عقلانی و

تشبه خود به او را خطاپذیر و قابل بازنگری می‌داند. همچنین، او در پی سرمشق‌گیری اصیل است؛ یعنی به ویژگی‌ها و خصایصی از منش عقلانی الگو نظر دارد که تشبه به آنها او را فضیلت‌مندتر و وجدان‌مدارتر می‌کند، نه آن که ویژگی‌های نامربوط و تصادفی او را پیش چشم آورد. افزون بر این، باورنده متدین و خودآیین حدود و قلمرو خاص سرمشق‌گیری خود از الگو و مرجع فکری-دینی را می‌شناسد و از آن فراتر نمی‌رود. دست‌یازی به حجیت دینی فراتر از حدود آن معنایی جز تقلید فکری ندارد و آشکارا نافی خودآیینی عقلانی است.^{۳۵}

دیگری به مثابه «حامی» باور دینی: برگرفتن باور دینی می‌تواند متدین را از پاره‌ای حمایت‌ها و مصونیت‌های فکری و عملی برخوردار یا محروم کند. این حمایت‌ها و محرومیت‌ها در پرتو استفاده از نیروهای برانگیزاننده و وادارنده شکل می‌گیرند. لازمه خودآیینی باورنده متدین آن نیست که خود را از این نیروها برکنار یا از بهره‌مندی‌های فکری و عملی به دور نگه دارد. آنچه باور دینی را خودآیین می‌کند این است که باورنده هرگز این حمایت‌ها را بر ارزش‌های معرفتی در حوزه باورهای دینی ترجیح ندهد. به عبارت دیگر، ترجیح او در همه حال ارزش‌های معرفتی باشد.

دیگری به مثابه «مرجع» باور دینی: مرجعیت فکری در قلمرو باورهای دینی سازگار با خودآیینی است اگر متدین را در دست‌یابی به پاره‌ای باورها یا شیوه‌های کسب باور کمک کند، و این کمک با تأملات پسین باورنده متدین همراه شود. چنان که از قول زگربسکی دیدیم، نفی مطلق دست‌یازی به مرجعیت در مورد باورهای دینی و اخلاقی و زوال نقش «حکمت» و حکما در دوران جدید آثاری مخرب بر شکوفایی برخی وجوه انسانی داشته است. صورت‌بندی جدید از دست‌یازی به حجیت معرفتی و اخلاقی بر مبنای تحسین وجدان‌مدارانۀ فاعل معرفتی/اخلاقی نسبت به برخی وجوه منشی و عقلانی مرجع است و با اقتدارگرایی نسبتی ندارد. دست‌یازی به مرجعیت دینی در این صورت‌بندی جدید با توجه به خطاپذیری و حدود حجیت اوست. باورنده متدین بر اساس شناخت این قیود و تأمل انتقادی و وجدان‌مدارانه در عاطفه تحسین خود نسبت به مرجعیت دینی به او دست می‌یازد. در این صورت، او خودآیینی و فضایل عقلانی پیوسته با آن را پاس داشته است.

همچون دیگر فضایل عقلانی، دست‌یابی به نحوه تنظیم درست خودآیینی به خواست

باورنده و تجربه‌ی او بسته است. هر چه خواست او آگاهانه‌تر و تجارب او متنوع‌تر باشد، توانایی عقلانی او برای تنظیم بهتر رابطه‌ی معرفتی خود و دیگری بیشتر خواهد شد. بدین ترتیب، فاعل معرفت واجد فضیلت حکمت می‌شود و، بر اساس آن، می‌تواند باورهای دینی خود و مدعیات رقیب را بفهمد و نشان دهد که چرا باورهای خاص را برگرفته و باورهای مقابل آنها را واژه است. همچنین، او باورهای خود را حفظ نکرده، بلکه در خود درونی ساخته است، به گونه‌ای که می‌تواند در مورد آنها و لوازم منطقی‌شان فکر کند یا به صورت خودانگیخته به کارشان گیرد. برای نمونه، به تعالیم رسمی ادیان توحیدی درباره‌ی «ازدواج و جنسیت» یا «سقط جنین» توجه کنید. متدین خودآیین آن است که با پذیرش باورهایی مثل «ازدواج رابطه‌ای بین جنس مذکر و مؤنث است»، «همجنس‌گرایی ناروا است» یا «سقط جنین ممنوع است» و دفاع از آنها، بر چگونگی استناد خود به حجیت دینی آگاه است و یا اساساً تا حدی بر پیشینه‌ی موضوع وقوف دارد، و می‌تواند به اجمال ادله‌ی موافق و مخالف را بیان کند و درباره‌ی مفاهیم اساسی مانند «نهاد ازدواج»، «ارزش حیات»، یا «حجیت امر الهی» توضیح دهد (Roberts, 2007, p. 279). پیشرفت معرفتی باورنده در این مسیر او را به یک فاعل معرفت خودآیین، فضیلت‌مند، و وجدان‌مدار مبدل می‌کند. در مقابل، متدینی که به تعالیم دینی در این باره نیندیشیده است، به چرایی این تعالیم توجه نکرده است، سابقه‌ی آنها را نمی‌داند، و دغدغه‌ی پرداخت عقلانی به آنها را نیز ندارد، اما شورمندان مدعی آنها است و به شدت از این باورها دفاع کند، متدینی دگرآیین خواهد بود. چنین فردی نمی‌تواند نحوه‌ی استناد خود به حجیت دینی در این زمینه را به نحوی وجدان‌مدارانه توضیح دهد.

۴. نتیجه

بر اساس آنچه آمد، خودآیینی یکی از فضایل عقلانی اصلی باورنده و ارزش معرفتی الزام‌آور است و این ارزش را در همه‌ی باورهای او، از جمله باورهای دینی، جاری می‌سازد. اما این به معنای استقلال و عدم وابستگی فکری باورنده به دیگری نیست. خودآیینی عقلانی متناسب ساختن وابستگی‌های معرفتی فرد به دیگری است، به گونه‌ای که بتواند نحوه‌ی مداخله‌ی معرفتی دیگری را در باورهای خود تنظیم کند. فاعل معرفت هرآنچه را از دیگری در مقام ناقل، ناقد،

الگو، حامی، مرجع و مانند آن دریافت می‌کند، فی بادی النظر به جد می‌گیرد و، در عین حال، به محک تأمل وجدان مدارانه در خود می‌سپارد. اگر این تأمل برگرفتن باورهای دیگری یا اصلاح باورهای خود در پرتو آنها را روا بدارد، آنگاه، در واقع، باورنده وابستگی معرفتی خود به دیگری را به گونه‌ای موجه ساخته که لازمه خودآیینی است.

با در نظر داشتن نکات بالا درباره خودآیینی عقلانی و تمیز آن از اتکا به قوای معرفتی خود، اینک آشکار است که باورهای دینی می‌توانند خودآیین باشند، به رغم آن که باورنده در برگرفتن یا اصلاح و تغییر آنها از دیگران به مثابه ناقلان و ناقدان معرفت دینی متأثر گشته یا باورهای مرجعیت دینی را پذیرفته است. شرط خودآیینی آن است که این شیوه‌های باورآوری همراه با تأمل وجدان مدارانه / فضیلت‌مندانه در خود باشد. بدین ترتیب، خودآیینی عقلانی به دو امر فرامی‌خواند: این فضیلت عقلانی، از یک سو، فیلسوفان و متفکران مدرن را می‌خواند که نسبت به باور دینی سوءظن نداشته باشند و آن را یکسره دگرآیین نشمارند؛ و از سوی دیگر، باورندگان متدین را برمی‌انگیزد که وجدان‌مداری معرفتی و توجه به فضایل عقلانی را مبنای شیوه‌ها و عادات باورآوری خود قرار دهند.^{۳۶}

یادداشت‌ها

1. autonomy
2. egalitarianism
3. epistemic agency
4. self
5. pre-moral
6. virtue epistemology
7. intellectual virtue

۸. برای مثال، در اینجا خودآیینی عقلانی پیش شرط خودآیینی سیاسی شمرده شده است: Kaplan, 1991, p.

9. reliabilist
10. responsibilist

۱۱. درباره تقسیم نظریه‌های معرفت فضیلت‌گرا به «اعتمادمحور» و «مسئولیت‌محور»، نک. Greco, 2011; Baehr, . 2011, p. 47-67.

12. Robert Roberts

13. W. Jay Wood

14. conscientious /virtuous

۱۵. به این مضمون و دلالت‌های اخلاقی آن در فلسفه رواقی به قوت تصریح شد. خدای رواقی روح و نفس جهان و اصل محرک و صورت‌بخش آن بود، و به این ترتیب، آنان تمایزی قاطع میان خداوند و پیکره او، یعنی جهان، قائل نبودند. برای توضیح بیشتر، نک. کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۴۴۴-۴۵۹.

16. personhood

17. prima facie

18. epistemic self-reliance

۱۹. دلایل بیشتر در نقد مدعای فریکرو و توجیه اعتماد معرفتی به دیگری را در اینجا بجویید: Zagzebski, 2012, ch. 1-3.

۲۰. یکسان انگاشتن خودآیینی با اتکای معرفتی به خود دست‌مایه نقد آن نیز شده است. برای ملاحظه نمونه‌ای از نقد خودآیینی عقلانی بر مبنای فرض یکسان بودن آن با اتکای معرفتی به خود، نک. McMyler, 2011, ch. 1.

21. self

22. moral and epistemic authority

۲۳. نقش «دیگری» در خودآیینی اخلاقی-عملی نیز قابل توجه است. توجه به اهمیت سرشت اجتماعی انسان برخی را بر آن داشته است که، ضمن نقد تلقی درون‌گرایانه و روان‌شناختی از این مفهوم، آن را پدیده‌ای «اجتماعی-ارتباطی» و پویا در نظر آورند. برای توضیح بیشتر، نک. Christman, 2009, p. 133-163.

۲۴. این جمله از نیوتن به کثرت نقل شده است که «برشانه‌های غولان ایستاده‌ام که دورترها را دیده‌ام». پیشینه این نقل قول مشهور را البته تا سده‌ها پیش از نیوتن رسانده‌اند. نک. Leiman, 1993, p. 90-94.

25. intellectual humility

26. egoistic

27. egotistic

28. admiration

29. immitation

30. motivation

31. Berlinische Monatsschrift

32. wisdom

۳۳. برای ملاحظه نوشته‌ای کوتاه و گویا درباره فضیلت حکمت، نک. حسینی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹-۱۵۷.

34. agency

۳۵. در سنت اسلامی تأکید شده که فهم و پذیرش اصول دین «تحقیقی» است، و نمی‌توان آنها را همچون احکام شرعی از طریق تقلید پذیرفت. از این موضوع با عنوان «قاعده نفی تقلید در اصول دین» یاد می‌شود. برای توضیح بیشتر، نک. رضوی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲-۱۳۲؛ مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۹.

۳۶. در نگارش این مقاله مرهون سخاوت معرفتی و نظرات انتقادی دکتر رضا اکبری، استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)، بوده‌ام. ادب علمی و اخلاقی سپاس‌گزاری عمیق من از ایشان را لازم می‌آورد.

کتاب‌نامه

- حسینی، مالک (۱۳۸۸)، حکمت: چند رویکرد به یک مفهوم، تهران: هرمس.
- رضوی، رسول (۱۳۸۳)، «قاعده نفی تقلید در اصول دین»، کلام اسلامی، ش ۵۰.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۱)، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۷)، «در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟»، در روشن‌نگری چیست؟ نوشته مجموعه نویسندگان، ترجمه سیروس آرین‌پور، تهران: آگه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، کلام، در مجموعه آثار، ج ۴، تهران: صدرا، چاپ چهارم.

Baehr, Jason (2011), *The Inquiring Mind*, Oxford: Oxford University Press.

Christman, John (2009), *The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-historical Selves*, Cambridge: Cambridge University Press.

Coady, C. A. J. (2002), "Testimony and Intellectual Autonomy", *Studies in History and Philosophy of Science*, No. 33.

- Coeckelbergh, Mark (2004), *The Metaphysics of Autonomy: The Reconciliation of Ancient and Modern Ideal of the Person*, New York: Palgrave MacMillan.
- Fricke, Elizabeth (2006), "Testimony and Epistemic Autonomy", Lackey, J., Ernest Sosa (eds.), *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Oxford University Press.
- Greco, John, and John Turri (2011), "Virtue Epistemology", Zalta, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, in <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/epistemology-virtue/>
- Hill, Thomas E. (1991), *Autonomy and Self-respect*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1996a), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, Mary J. Gregor (Trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1996b), *Practical Reason*, in *Practical Philosophy*, Mary J. Gregor (Trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaplan, Laura D. (1991), "Teaching Intellectual Autonomy: The Failure of Critical Thinking Movement", *Educational Theory*, Vol. 41, No. 4.
- Leiman, Shnayer Z. (1993), "Dwarfs On the Shoulders of Giants", *Tradition*, Vol. 27, No. 3.
- McMyler, Benjamin (2011), *Testimony, Trust, and Authority*, Oxford: Oxford University Press.
- Mele, Alfred R. (1995), *Autonomous Agents: From Self-control to Autonomy*, Oxford: Oxford University Press.
- Meltzoff, Andrew N. (2002), "Elements of a Developmental Theory of Imitation", Meltzoff, Andrew N., Wolfgang Prinz (eds.), *The Imitative Mind: Development, Evolution, and Brain Bases*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reath, Andrews (2006), *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Roberts, Robert C., W. Jay Wood (2007), *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.

Wetterston, John (1987), "Achievement and Autonomy in Intellectual Society", *Philosophia*, Vol. 17, No. 1.

White, Richard (2008), *Radical Virtues: Moral Wisdom and the Ethics of Contemporary Life*, MD:, Rowman and Littlefield.

Zagzebski, Linda (2009), "Is it Reasonable to Believe in God?", in: <http://www.faculty-staff.ou.edu/Z/Linda.T.Zagzebski-1/truefamilylec.doc>.

Zagzebski, Linda (2012), *Epistemic Authority*, Oxford: Oxford University Press.

Zagzebski, Linda (2013), "Intellectual Autonomy", *Philosophical Issues*, Vol. 23.

Religious Belief and Intellectual Autonomy

*Amirhossein Khodaparast*¹

Reception Date: 05/01/2015

Acceptance Date: 14/02/2015

Intellectual autonomy indicates how human being can preserve her epistemic agency and intellectually manage and regulate herself. This epistemic value is commonly proposed against intellectual heteronomy according to which the believer is not capable of applying her epistemic agency because of internal or external impediments. Since the early modern era, some philosophers and intellectuals have supposed, implicitly or explicitly, that religious belief violates intellectual autonomy. However, the responsibilist version of virtue epistemology shows that autonomy, as an intellectual virtue, is not epistemic self-reliance and independence from the other but prescribes a way to regulate one's epistemic agency in intellectual interactions with the other. On this basis, a conscientious autonomous believer is capable of knowing and managing the variety of her epistemic relations with others. Intellectual autonomy in this sense is compatible with believing and maintaining religious beliefs. Religious belief can be autonomous if the believer (i) find the other's role in her beliefs as imparting knowledge, critic, model, adherent, and authority and (ii) regulate, conscientiously and equipped with intellectual virtues, the way in which the other participates in them.

Keywords: Autonomy, Epistemic Authority, Virtue Epistemology, Intellectual Virtue, Religious Belief

1. Faculty Member, Iranian Institute of Philosophy
(khodaparast.amir@gmail.com)

Contents

Ashtiani's Objections to Mudarres's Theory of "Bodily Resurrection"	1
<i>Mohammadreza Ershadina</i>	
Fakhr al-Din al-Razi on the Extent of Prophets' Innocence	27
<i>Ali-Reza Parsa, Ali Parimi</i>	
The Frequentist Problem of Evil (Based on Wesley Salmon's Interpretation).....	53
<i>Ghasem Purhasan, Ali Hatamiyan</i>	
John Hick on the Role of Cosmic Optimism and Culture in the Meaning of Life	73
<i>Ahmad Pourghasem Shadehi, Reyhane Sadat Azimi, Amir Abbas Alizamani</i>	
Religious Belief and Intellectual Autonomy	91
<i>Amirhossein Khodaparast</i>	
Four Models of Believe in God in Al-Gazali's Thought.....	113
<i>Khaled Zandsalimi, Hosein Hooshangi</i>	
"Attribution of Existence to Essence": Its Role in Avicennian Theology ..	135
<i>Mohammad Mahdi Sayyar, Mohammad Saeedimehr</i>	
Wainwright on Drug-induced Religious Experience	155
<i>Hossein Tousi</i>	
The Hermeneutical Dialectic between Reason and Religion: A New Approach to Their Relation	177
<i>Jahangir Masoudi</i>	
Stace on Religious Language: The Epistemological Foundations	199
<i>Mohammad Hosein Mahdavinejad, Masome Salari Rad</i>	
Index of Volume 13.....	221
Subscription Form	223
Abstracts (in English)	235

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 13, No. 2, (Serial 26), Autumn 2015 & Winter 2016

Publisher: Imam Sadiq (p.b.u.h) University
Director: Hoseinali Sa'adi
Editor in Chief: Reza Akbari
Literary Editor: Mohamad Ebrahim Baset
Director of Executive Affairs: Amir Hossein Mohamadpur

The Editorial Board:

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)
Reza Akbari (professor)
Ahmad Pakatchi (assistant professor)
Mohsen Javadi (professor)
Mohsen Jahangiri (professor)
Najafqoli Habibi (associate professor)
Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)
Mohammad Sa'idi Mehr (professor)
Boyook Alizadeh (assistant professor)
Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)
Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)
Reza Mohammadzadeh (associate professor)
Zia Movahhed (professor)
Abdollah Nasri (professor)
Hosein Hooshangi (associate professor)

246 Pages / 200,000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology
Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

Subscription & Distribution: Office of Magazines
P.O. Box: 14655-159
Fax: 88575025