

تجربه^s دینی

یک

آیا ممکن است تجربه^s دینی دلیل یا اساسی برای باور دینی فراهم آورد؟ آیا ممکن است تجربه^s دینی به کار توجیه باور دینی بیاید یا آن را خردپذیر سازد؟ این مقاله با بسیاری از مقالات دیگر درباره^s این موضوع، از این حیث تفاوت دارد که این پرسش را در پرتو مباحث اساسی معرفت‌شناسانه می‌نگرد. ما در سرتاسر این مقاله، به مقایسه^s معرفت‌شناسی تجربه^s دینی با معرفت‌شناسی تجربه^s حسی خواهیم پرداخت.

ما باید میان تجربه^s ای که به نحو مستقیم (directly) و به نحو غیرمستقیم (indirectly) باوری را موجه می‌سازد، تمایز قائل شویم. یک تجربه^s در صورتی باور B_1 را، به نحو غیرمستقیم، موجه می‌کند که آن تجربه^s، باورهای دیگری را موجه کند و آن باورها نیز، باور B_1 را موجه کنند. مثلاً من به نحو غیرمستقیم از طریق تجربه^s آموخته‌ام که طعم

و باور دینی*

ویلیام. پی. آکستون ترجمه امیر مازیار

آب لیمو گس است. زیرا تجربه کرده و دیده‌ام که طعم این آب لیمو، طعم آن آب لیمو و طعم آب لیموی داخل بطری، همگی گس است و این قضایا، مؤید آن تعمیم هستند. یک تجربه در صورتی باوری را به نحو مستقیم موجه خواهد کرد که این توجیه، بدین گونه، از طریق باورهای دیگر به دست نیامده باشد. مثلاً اگر من صرفاً به اعتبار تجربه‌های بصری‌ای که اکنون دارم در این تلقی موجه باشم که آنچه تجربه می‌کنم، ماشین تحریری است که مستقیماً پیش روی من قرار دارد، آنگاه این باور که ماشین تحریری مستقیماً پیش روی من قرار دارد، به اعتبار آن تجربه، به نحو بی‌واسطه، موجه است.

مدعیاتی نسبت به هر دو نوع توجیه مستقیم و غیرمستقیم باورهای دینی از طریق تجربه دینی، وجود دارد. آنجا که شخص باور دارد که نحوه ارتباط و نسبت تازه‌اش با

عالم هستی پس از اختیار کیشی جدید، باید از سوی روح القدس تبیین شود که رحمت الهی را به او می‌رساند: گمان می‌کند باور به این که روح القدس الطاف الهی را به او اعطا می‌کند، به نحو باواسطه از رهگذر تجربه‌اش موجه می‌شود. آنچه او به نحو مستقیم از تجربه‌اش می‌آموزد این است که امور را به نحو متفاوتی می‌بیند و به نحوی متفاوت نیز در برابر آنها واکنش نشان می‌دهد؛ در این صورت، این امر دلیلی تلقی می‌شود بر این که روح القدس رحمت‌های الهی را به او اعطا می‌کند. از طرف دیگر، هنگامی که شخص خود را دستخوش تجربه حضور خداوند می‌یابد، می‌اندیشد که این حال و تجربه‌اش به او این حق را می‌دهد، که تصور کند خدا همان چیزی است که او در حال تجربه کردن آن است؛ بنابراین، تصور می‌کند که در اثر حال و تجربه‌ای که به او دست داده است، به نحو مستقیم در این باور که خدا نزد او حضور دارد توجیه شده است.

من در این مقاله بحث خود را به (بررسی) این مسأله محدود خواهم کرد که آیا ممکن است تجربه دینی توجیه بی‌واسطه‌ای برای باور دینی فراهم کند یا نه. این امر، برای آن دسته از تجربه‌هایی که بدانها خواهیم

پرداخت، لوازمی دارد. «تجربه دینی» به جامع‌ترین معنای آن، بر هر تجربه‌ای اطلاق می‌شود که شخص در نسبت با حیات دینی خود دارد؛ از جمله، بهجت، خوف و شوقی که او در بافت و محیط دینی دارد. اما من در اینجا با تجربه‌هایی سروکار دارم که می‌توان آنها را به نحو مستقیم، توجیه‌کننده باورهای دینی قلمداد کرد؛ یعنی تجربه‌هایی که باعث باور دینی می‌شوند و تجربه‌ای که فاعل تجربه آن را دربردارنده آگاهی بی‌واسطه‌ای از متعلق باور دینی می‌داند. برای عطف توجه بیشتر به این بحث، بیایید بررسی خود را به باورهایی محدود کنیم به این مضمون که خدا - آن چنان که در ادیان توحیدی تصور می‌شود - افعالی انجام می‌دهد که به نحو بی‌واسطه معطوف به فاعل تجربه است؛ مثلاً با او سخن می‌گویند، به او نیرو می‌بخشد، به او روشنگری می‌دهد، به او شهادت می‌بخشد، هدایتش می‌کند، به هستی او قوام و دوام می‌بخشد، یا صرفاً بر او منکشف می‌شود. این باورها را «باورهای تجلی بنیاد» [M-beliefs] می‌نامند. (M نشانه "Manifestation" [به معنای تجلی] است.)

توجه داشته باشید که پرسش ما راجع

است به آنچه می توان از آن به یک «رویه معرفتی» [=epistemic practice] عام تعبیر کرد؛ یعنی پذیرش باورهای تجلی بنیاد براساس تجربه، نه براساس باورهای خاصی از آن نوع. من برآنم که موضوع اصلی توجیه، شیوه عمل یا عادات تشکیل باور هستند و آن باورهای خاص، صرفاً در اثر نشأت گرفتن از یک شیوه عمل (یا فعال سازی یک عادت) موجه می شوند. بحث زیر درباره مفاهیم توجیه، ادله ای بر این داوری فراهم می آورد. این که آیا ممکن است باورهای تجلی بنیاد به نحو مستقیم، با تجربه موجه گردند، در کنار چیزهای دیگر [inter alia] به آن چیزی بستگی دارد که باید در یک باور توجیه شود؛ پس بیاید نگاهی بر آن بیفکنیم.

اولاً توجیهی که ما از آن پرس وجو می کنیم؛ توجیه «معرفتی» [=epistemic] است نه توجیه «اخلاقی» یا «مصلحتی» [=prudential]. فرض کنید کسی معتقد باشد که شیوه عمل مورد بحث ما، به این سبب موجه است که احساسی خوش در ما ایجاد می کند. حتی اگر این مطلب، به یک معنا، صادق باشد، ربطی به توجیه معرفتی ندارد. اما چرا ربطی ندارد؟ چه چیز یک توجیه را به توجیه معرفتی تبدیل می سازد؟

توجیه معرفتی، چنانکه از نام آن برمی آید، با معرفت، یا به طور کلی تر، با هدف دستیابی به حقیقت و اجتناب از خطا سروکار دارد. در برآورد نخست، من زمانی در باور به گزاره P محقق هستم، که از منظر چنین هدفی، امر کاملاً صحیح و برحقی وجود داشته باشد که درباره این واقعیت که من به گزاره P باور دارم، پذیرفتنی باشد. اما وقتی که می خواهیم این مطلب را با تفصیل بیشتری توضیح دهیم، درمی یابیم که باید میان دو نحوه وجودی متفاوت در وضعیتی به لحاظ معرفتی درخور ستایش، تمایزی اساسی نهاد.

در یک سو چیزی وجود دارد که ممکن است از آن به مفهوم دستوری [=normative] از توجیه معرفتی، (J_n) تعبیر می کنیم؛ چرا که این توجیه با چگونگی موضع گیری در برابر هنجارهایی که وظایف عقلانی ما را مشخص می سازند، ارتباط دارد؛ وظایفی که به شخص به عنوان یک فاعل شناختی یا به عنوان یک جستجوگر، تعلق می گیرد. به تعبیری کلی تر، J_n (توجیه دستوری) عبارت است از عدم تخلف و سرپیچی شخص از وظایف عقلانی خویش. ما باید به جای «انجام دادن [وظایف]» از تعبیر «عدم تخلف

[از وظایف] استفاده کنیم. زیرا در همه حوزه‌های دستوری موجه بودن، وضعیتی سلبی است؛ به این معنا که رفتار فردی موجه شمرده می‌شود که از این دستورات تخلف نکند. اگر باور در ضبط و مهار ارادی مستقیم باشد، ممکن است وظایف عقلانی را به گونه‌ای بی‌واسطه، متعلق به باور داشتن در نظر گرفت. مثلاً در غیاب شواهد کافی، ما مکلفیم که از باور داشتن، اجتناب ورزیم. اما اگر، آن‌گونه که به نظر من می‌رسد، باور به طور کلی، در ضبط و مهار ارادی نباشد این وظایف را به نحو بی‌واسطه نمی‌توان متعلق به باور داشتن تلقی کرد. به هر حال، من اقداماتی را که ممکن است بر تشکیل یک باور خاص، برای مثال جستجوی قراین بیشتر، تأثیر بگذارند، در ضبط و مهار ارادی خود دارم؛ و نیز بر اقداماتی که ممکن است بر تشکیل عادات یا تمایلات کلی من تأثیر بگذارند. مانند آن‌که به خود بیاموزم که نسبت به شهادت افراد، نقادتر باشم. اگر ما وظایف عقلانی را اموری مرتبط با اعمالی تلقی کنیم که برای تأثیرگذاری بر تشکیل باور طراحی می‌شوند، می‌توانیم بگوییم که یک شیوه عمل معرفتی خاص به نحو هنجاری موجه است، مشروط بر این‌که قضیه از این

قرار نباشد که کارورز به این شیوه عمل مبادرت نمی‌ورزید، اگر وظایف عقلانی مربوط به پرداختن به اعمالی را که برای ممانعت از آن رویه طراحی شده‌اند، به جا آورده بود. به عبارت دیگر، آن رویه موجه است اگر و فقط اگر کارورز در به جا آوردن وظیفه‌ای برای ممانعت از آن شیوه کوتاهی نکرده باشد.

اما معرفت‌شناسان اغلب اصطلاح «موجه» را به گونه دیگری هم به کار می‌برند که ارتباطی با چگونگی موضع‌گیری کارورز در برابر وظایف عقلانی ندارد، بلکه به قوت و استحکام موضع‌گیری معرفتی عامل در باور به گزاره P مربوط است؛ یعنی به این امر که به چه احتمال باوری از آن سنخ است که حصول یا اعتقاد به آن بدان طریق، صادق است. قول به این که یک رویه معرفتی به این معنای به تعبیر من، «سنجش‌گرانه» [evaluative] موجه است، (J_e) به این معناست که بگوییم باورهایی که مطابق آن رویه به دست می‌آیند و اوضاع و احوالی که در آن، انسانها عموماً یافت می‌شوند، عموماً صادقند. بنابراین، می‌توان گفت که رویه دارای J_e (توجیه سنجش‌گرانه) است اگر و فقط اگر آن رویه معتبر باشد.

یک پیچیدگی دیگر در مفهوم J_n (توجیه دستوری) وجود دارد که باید مورد نظر سنجی قرار گیرد. بالاترین آرزوی معقول ما برای آن که در مقام پذیرش یک باور بر اساس تجربه دارای J_n (توجیه دستوری) باشیم چیست؟ آیا در پذیرش آن دارای J_n (توجیه دستوری) هستیم، بی آن که امر دیگری در آن دخیل باشد؟ توجه مختصری به ادراک حسی خبر از پاسخی منفی به ما خواهد داد. ممکن است من به اتکای این واقعیت که هم اکنون دارای نوع خاصی از تجربه حسی هستم، در باور به این که درختی پیش روی من است موجه باشم، اما این مطلب صرفاً در «شرایط مطلوب» [=Favorable Circumstances] صادق است. اگر من با آرایش پیچیده‌ای از آینه‌ها مواجه شوم، ممکن است در این باور که درخت بلوطی پیش روی من است، موجه نباشم حتی اگر برای تمام مردم جهان چنین به نظر برسد که درخت بلوطی در برابر من است. علاوه بر این، ممکن است به نظر همه مردم جهان چنین بیاید که آب سربالا می‌رود. اما نامحتمل بودن کلی این امر، توجیه باور متناظر آن را که از آن تجربه به دست می‌آید، به غایت تضعیف می‌کند. آنچه این امر نشان می‌دهد این است که

توجیه به دست آمده از طریق تجربه شخص صرفاً توجیهی ابطال پذیر [defeasible] است. این توجیه به طور ذاتی، احتمالاً در اثر ملاحظات قوی تر معارض آن، نادیده گرفته می‌شود، تضعیف می‌گردد و یا باطل می‌شود. بنابراین، توجیه باورهای راجع به محیط مادی که از طریق تجربه حسی به دست آمده است، توجیهی ابطال پذیر یا، به تعبیری دیگر، توجیه در نخستین نگاه [=Prima facie Justification] است. فاعل تجربه به اتکای داشتن تجربه، در چنان موضعی است که به نحوی مقتضی در باور خویش موجه خواهد بود، مگر این که دلایل کافی محکمی برخلاف آن وجود داشته باشد.

به نظر می‌آید که توجیه مستقیم تجربی باورهای تجلی بنیاد هم، در بهترین شرایط، توجیه در نخستین نگاه است. باورهای راجع به ذات و صفات خداوند غالباً در رد باورهای تجلی بنیاد، بویژه برای رد باورهای راجع به ارتباطات کلامی با خداوند به کار می‌روند. اگر روایت کنم که خداوند به من فرموده است که همه پدیدارشناسان را به قتل برسانم، بی شک همقطاران مسیحی من، روایت مرا به حکم این دلیل که خداوند چنین فرمانی به من نمی‌دهد، نادیده می‌گیرند.

تلقى من این است که هم تجربه حسی و هم حال و تجربه دینی، حداکثر می‌توانند توجیه در نخستین نگاه، فراهم آورند.

یک لازمه این موضع آن است که یک رویه معرفتی تجربی خاص لزوماً نحوه‌ای از شناسایی ابطال‌کننده‌ها (defeaters) (مبطلات) را هم شامل خواهد شد. ادیان توحیدی مختلف، حتی فرقه‌های مختلف یک دین، از این حیث تفاوت دارند؛ یعنی از این حیث که کدام کتاب‌های مقدس یا سنتها و یا آموزه‌هایی این ابطال‌کننده‌ها را فراهم می‌آورند. تفاوتی از این نوع را در رویه ادراکی هم می‌یابیم. مثلاً، همزمان با پیشرفت علم، ابطال‌کننده‌های جدیدی بر این مجموعه افزوده شده است البته رویه‌های معرفتی ممکن است با درجات مختلفی از طول و تفصیل از هم متمایز شوند. برای آن‌که افکارمان را با توجه به مسأله بسیار مهم این مقاله تثبیت کنیم، بیایید یک «رویه معرفتی مسیحی» [= Christian epistemic Practice] (CP) را در نظر بگیریم که مبطلاتش را از کتاب مقدس، اعتقادهای مرسوم و عناصر خاصی از سنت می‌گیرد. تفاوت‌هایی میان زیربخشهایی از جماعت کارورزان به نحوی که تعریف شدند، وجود

خواهد داشت؛ اما وجه اشتراك كافی وجود دارد تا این مفهوم را به مفهوم سودمندی مبدل سازد. نقطه مقابل «روش کار معرفتی مسیحی» (CP) یعنی رویه تشکیل باور درباره محیط مادی و بر مبنای تجربه حسی را، «رویه ادراکی» [= Perceptual Practice] (PP) می‌نامم.

درواقع، معلوم خواهد شد که اگر هر یک از رویه‌ها [ی معرفتی] خود را نه تنها متضمن تشکیل باورها بر مبنای تجربه، بلکه دربردارنده به یادسپاری این باورها در حافظه، تشکیل باورهای از نظر عقلی بدیهی، و انواع مختلف استدلال بر پایه همه اینها بدانیم، کاملاً مناسب است CP (رویه معرفتی مسیحی) ترکیب پیچیده‌تری خواهد بود؛ زیرا شامل تشکیل باورهای ادراکی به شیوه معمول هم می‌شود. در حالی که PP (رویه ادراکی) شامل رویه تجربی متمایزی از نوع (CP) تلقی نمی‌شود.

و اما یک تذکر مقدماتی نهایی: J_n (توجیه دستوری) با موقعیت ویژه شخص متناسب است. اگر رویه P_1 کاملاً غیرقابل اعتماد (نامعتبر) باشد، بازهم ممکن است در پرداختن به آن توجیه دستوری داشته باشیم؟ هم به این دلیل که من هیچ راهی برای تشخیص

اعتمادناپذیری آن ندارم و هم به این دلیل که نمی‌توانم خود را از آن برهانم؛ در حالی که شما که به هیچ‌کدام از این ناتوانیها گرفتار نیستید، توجیه دستوری (J_{Π}) نشده‌اید. زمانی که می‌پرسم آیا رویه مفروضی دارای J_{Π} هست یا نه، باید درباره عضو جدید و طبیعی و به لحاظ عقلانی مطلع جامعه خود بیندیشیم.

دو

حال بیایید همه این مطالب را در پرداختن

به این مسأله که آیا در رویه معرفتی مسیحی (CP) و رویه ادراکی (PP) می‌توان موجه بود، بکار ببریم. اگر بخواهیم کارمان را با J_{Π} (توجیه دستوری) آغاز کنیم، ابتدا باید وظایف عقلانی خود را در قبال رویه‌های معرفتی به نحو دقیق‌تری مشخص کنیم. از آنجا که هدف شناختی عمده ما آن است که به بیشترین میزان ممکن صدق دست یابیم و از خطا اجتناب کنیم، به نظر می‌رسد که وظیفه عقلانی عمده شخص در قبال رویه‌های

تشکیل باور این است که آنچه را شخص می‌تواند (یا دست کم انجام دادن آن کاری است که به نحو معقولی می‌توان از شخص انتظار داشت) برای خاطر جمع شدن از این که آیا این رویه‌ها تا حد ممکن قابل اعتماد است یا خیر، به انجام برساند. اما این قضیه همچنان ما را در گزینشی میان نگرش خام‌تر (weaker) و یا نگرش پخته‌تر (stronger) به وظیفه به حال خود رها می‌کند. بنا بر لازمه پخته‌تر شخص ملزم است (یا سعی می‌کند) که از دست یازیدن به یک رویه سرباز زند، مگر آن که دلایل کافی برای قابل اعتماد دانستن آن رویه داشته باشد. در نبود دلایل کافی برای قابل اعتماد دانستن این رویه، آن موجه نیست. در حالی که براساس نگرشی آزادمنشانه‌تر، شخص در وارد شدن در یک رویه موجه است، مشروط بر آن که دلایل کافی برای غیرقابل اعتماد تلقی کردن آن نداشته باشد. همه رویه‌ها دارای صحت هستند، مگر آنها که ناصوابی شان اثبات شود. بیابید (J_{ns}) را علامت اختصاری موجه به معنای دستوری، براساس لازمه محکم‌تر و (J_{nw}) را علامت اختصاری «موجه» به معنای دستوری، براساس لازمه ضعیف‌تر بگیریم. اکنون بررسی کنید که آیا

آقای فلان در وارد شدن به PP [رویه ادراکی] دارای J_{nw} هست یا خیر؟ ظاهراً قضیه از همین قرار است، مگر در مورد کسانی که، مانند پارمنیدس و برادلی، استدلال کرده‌اند که شاکله مفهومی منطوی در PP دارای ناسازگاری ای برطرف ناشدنی است. فلاسفه نپنداشته‌اند که ما می‌توانیم نشان دهیم که ادراکات حسی، راهنمای قابل اعتمادی برای شناخت محیط خارجی بی واسطه ما نیستند. آن کسانی که در PP [رویه ادراکی] شک روا داشته‌اند، عموماً تنها به این استدلال متوسل شده‌اند یا [خود را به این محدود و منحصر کرده‌اند که استدلال کنند] که ما نمی‌توانیم نشان دهیم این ادراک قابل اعتماد است؛ یعنی آنها استدلال کرده‌اند که PP دارای J_{ns} [توجیه دستوری براساس لازمه قوی‌تر] نیست؛ پس می‌توان بدون درنگ و معطلی PP را دارای J_{nw} [توجیه دستوری براساس لازمه ضعیف‌تر] فرض کنیم.

J_{ns} و J_e [توجیه سنجش‌گرانه] را می‌توان در کنار هم در نظر گرفت؛ اگرچه ممکن است یک رویه در واقع قابل اعتماد باشد بی آن که دلایل کافی برای این گونه پنداشتن آن نداشته باشیم و بالعکس، با این همه، در مقام تأمل در مورد این که آیا رویه خاصی

قابل اعتماد است یا نه، درصدد آنیم که مشخص کنیم آیا دلایل کافی برای آن که آن رویه را قابل اعتماد بپنداریم وجود دارد یا خیر؟ یعنی آیا آقای فلان می تواند واجد چنین دلایلی باشد. و اگر ما معتقدیم - چنانکه باید معتقد باشیم - چنین دلایلی وجود ندارد، این مسأله که آیا شخص واجد آن دلایل شده است یا خیر، به میان نمی آید.

به اعتقاد من، دلایل کافی غیر دوری برای اعتبار PP [رویه ادراکی] وجود ندارد. اما در اینجا نمی توانم درباره این نکته به استدلال بپردازم. اگر من استدلالی کلی می داشتم، از آن پرده برمی داشتم، اما تا آنجا که من درمی یابم، این نظر با پرده برداشتن از [چهره حقیقی] هر کدام از مدعیانش صرفاً می تواند آماده پذیرش مؤیدی استقرایی باشد، و از آنجا که این بحث در طی چندین قرن متمادی در صف مقدم آگاهی فلسفی غرب بوده است، مدعیان بسیاری داشته است. من در اینجا این فرصت را ندارم که حتی چند نمونه انتخابی (خاص) آنها را به رشته نقد بکشم؛ در عوض، صرفاً فرض می کنم که PP دارای J_{ns} [توجیه دستوری براساس لازمه ضعیف تر] نیست و سپس ملاحظه می کنم که

این نگرش تا حد زیادی مقبول، چه دخلی به شان معرفتی CP [رویه معرفتی مسیحی] دارد.

اگر J_{nw} [توجیه دستوری براساس لازمه ضعیف تر] نهایت توجیهی باشد که ما برای رویه ادراکی داریم، آنگاه اگر CP هم دارای J_{nw} باشد، دست کم در موضعی معرفتی به همان قوت و استحکام اولی خواهد بود. (من بدون هیچ دلیلی فرض می کنم که - مانند PP - با هیچ استدلال غیر دوری نمی توان نشان داد که CP معتبر است) و CP برای شخص S دارای J_{nw} خواهد بود، به این شرط که شخص S دلایل مهمی برای آن که آن را نامعتبر بداند نداشته باشد. آیا چنین دلایلی در دست داریم؟ این دلایل چگونه دلایلی می توانند باشند؟ خوب، اولاً این رویه ممکن است نظامی فراهم آورد که دارای ناسازگاری درونی غیر قابل حلی باشد (من درباره ناسازگاریهای ترمیم پذیر و منفرد که همواره در همه حوزه های اندیشه و تجربه ظاهر می شوند، سخنی به میان نمی آورم). ثانیاً آن رویه ممکن است نتایجی به بار آورد که با نتیجه رویه های دیگری که با قاطعیت بیشتری بدانها ملتزم هستیم، در تعارضی غیر قابل حل قرار گیرد. برخی از مسیحیان

بنیادگرا به آن رویه معرفتی ای می پردازند که ممکن است بر پایه دلایلی نظیر اینها کنار گذاشته شود. اما من این امر را بدیهی تلقی می کنم که می توان بخشهایی از تجربه شخص یا در واقع همه تجربه شخص را در قالب اصطلاحات مسیحی عینیت بخشید، بی آن که با چنین مشکلاتی برخورد کنیم.

سه

ممکن است شما همه آنچه را که تاکنون گفته ام قبول داشته باشید، و با این همه، از پذیرش این که CP [رویه معرفتی مسیحی] دارای J_{nw} [توجیه دستوری براساس لازمه ضعیف تر] است، اکراه بورزید. CP با PP [رویه ادراکی] از جهات مهمی تفاوت دارند و ممکن است چنین بیندیشیم که برخی از این تفاوتها بر شان معرفتی مربوط به آنها تأثیر بگذارد. چنین پنداشته اند که ویژگیهایی که در زیر، برای PP می آید، ویژگیهایی که در آن با CP شریک نیست، این نوع از تأثیر را [بر شان معرفتی CP] دارند:

۱. در چارچوب PP [رویه ادراکی] روشهای قابل قبولی برای بازیابی (بررسی) صحت هر باور ادراکی خاصی وجود دارد.
۲. با پرداختن به PP می توانیم قاعده مندیهایی

را در رفتار اشیائی که به طور معمول مشاهده می شوند، کشف کنیم و بر این اساس می توانیم، تا حدودی، به نحو مؤثر، روند رویدادها را پیش بینی کنیم.

۳. قابلیت داشتن PP و اعمال آن، به طور کلی در بیان همه انسانهای بالغ به هنجار یافت می شود.

۴. همه انسانهای بالغ به هنجار، فرهنگشان هر چه باشد، اساساً شاکله مفهومی مشابهی را برای عینیت بخشیدن به تجربه های حسی شان به کار می برند.

اگر CP [رویه معرفتی مسیحی] به عنوان جزئی خاص از خود شامل PP [رویه ادراکی] است - به نحوی که درباره آنها بیشتر نظر دادم - چگونه ممکن است فاقد این ویژگیها باشد؟ مراد من آن است که هیچ شباهتی از حیث این ویژگیها برای آن جزء متمایز CP وجود ندارد که به اتکای آن CP از قلمرو PP خارج شود. عنصر اضافی (extra) CP به ما این امکان را نمی دهد که قاعده مندیهایی دیگری هم (مثلاً قاعده مندیهایی در رفتار خداوند) و یا افزایش در قدرت پیش بینی مان را کشف کنیم. باورهای تجلی بنیاد دستخوش آزمون بین الاشخاصی نیستند، بدان گونه که باورهای ادراکی

دستخوش آن هستند. همه اشخاص بالغ به هنجار به رویه تشکیل باورهای تجلی بنیاد براساس تجربه مبادرت نمی ورزند. وقس علیهذا.

پیش از دست به گریبان شدن با وجه (جنبه) معرفتی ادعایی این تفاوتها، می خواهم به دو نکته مقدماتی اشاره کنم:

(۱) ما باید به PP [رویه ادراکی] مبادرت ورزیم تا تعیین کنیم که این رویه واحد ویژگیهای (۴-۱) است و CP [رویه معرفتی مسیحی] فاقد آنهاست. ما جز مشاهده راهی نداریم برای علم به این که، مثلاً در حالی که همه فرهنگها در طریق شناسایی محیط مادی شان توافق دارند، در شیوه های بازشناسی امر الاهی اختلاف نظر دارند یا اینکه PP ما را در موضع پیش بینی قرار می دهد، در حالی که CP چنین نمی کند. ممکن است تصور شود که این امر به معنای این است کفه ترازو را به نفع رقیب سنگین تر می کنم. اگر ما برای تعیین این که PP چه ویژگیهایی دارد باید PP را به کار ببریم و نه منبع بی طرف دیگری را، آیا نباید چنین لطف خودارزیابی ای را در حق CP هم روا داریم؟ چرا باید CP را براساس آنچه از طریق رویه دیگری درباره آن فرامی گیریم، مورد

قضایوت قرار دهیم؛ در حالی که روا می دانیم که رویه دیگر [PP] خود، به ارزیابی خود پردازد؟ مسلّم است که این مطلب فقط هنگامی جدی است که پاسخهایی که از جانب CP [رویه معرفتی مسیحی] به این پرسش داده می شود با آن پاسخهایی که در اثر مبادرت ورزیدن به PP (رویه ادراکی) به دست می آید، متفاوت باشد. خوشبختانه من می توانم براساس این نظر که دغدغه من در اینجا آن است که چگونه CP از منظر PP نگریسته می شود از درگیر شدن در این مباحث اجتناب کنم. آن شخصی که اولاً و بالذات سخن من متوجه اوست، کسی است که -مانند سایرین از ما- به PP مبادرت می ورزد و مانند همه ما مگر اندک شماری از فلاسفه خارق اجماع آن را موجه می داند. هدف من این است که به این شخص نشان دهم، به حکم ادله خودش CP اساساً از همان شان معرفتی PP بهره مند است. از این رو، با اهداف من سازگار است که روا بدانم PP واقعیات مربوط به (ناظر به) موضوع را با توجه به هر دو رویه تعیین کند.

(۲) من می توانستم از این مسأله که آیا تعارض یادشده به همان شدتی که ادعا می شود، هست یا نه، ایرادهای بنی اسرائیلی

بگیرم. پرسشهایی را دربارهٔ هردو وجه این تقسیم متعارف می‌توان به میان آورد. از وجه PP آیا واقعاً درست است که همهٔ فرهنگها تجارب حسی شان را به یک طریق عینیت بخشیده‌اند؟ بسیاری از انسان‌شناسان چنین نمی‌اندیشند. دربارهٔ این نظر که همهٔ انسانهای بالغ به هنجار به رویهٔ ادراکی مشابهی مبادرت می‌ورزند چطور؟ آیا ما در تلقی خودمان از رویهٔ ادراکی مورد قبول (معیار) به منزلهٔ معیار اساسی به هنجار بودن، کفهٔ ترازو را به نفع خود سنگین نمی‌کنیم؟ از وجه CP آیا واقعاً قضیه از این قرار است که این عمل هیچ‌گونه قاعده‌مندی‌ای را بر ما مکشوف نمی‌سازد؟ یا صرفاً قضیه از این قرار است که قاعده‌مندیهی آن با قاعده‌مندیهی جهان مادی بسیار متفاوتند. در باب این مسأله که خداوند به وعده‌های خود وفادار است، چطور؟ یا در مورد این که فقط اشخاص سلیم‌القلب خداوند را رؤیت می‌کنند، چه؟ به هر حال، من معتقدم که اگر همهٔ این ظفره‌رفت‌های برحق، چنانکه باید و شاید، مورد بررسی قرار گیرند، بازهم تفاوت‌های بسیار مهمی میان این دو رویه از این جهات باقی می‌ماند. پس به جای آن که با دعاوی مطابق با واقع جدال بکنم، این بحث

برحق و قانونی را دربارهٔ این که این تفاوتها چه تأثیری بر شان معرفتی [رویهٔ معرفتی مسیحی] دارند، مورد تأکید قرار می‌دهم. نبود ویژگیهای (۱-۴) چگونه مانع از آن می‌شود که CP دارای J_{nw} [توجیه دستوری براساس لازمهٔ ضعیف‌تر] باشد؛ صرفاً با فراهم آوردن دلیل کافی برای حکم بر بی‌اعتباری CP؟ و چرا چنین تصویری باید داشته باشیم؟ البته از لوازم نبود این ویژگیها، به این معناست که ما فاقد آن دلایل قطعی‌ای هستیم که می‌توانستیم به نحو متقاعدکننده‌ای برای معتبر دانستن CP داشته باشیم: اگر می‌توانستیم تحقیق کنیم که PP واجد چنان ویژگیهایی هست، بدون آن که PP را برای انجام دادن این کار استعمال کنیم، این امر دلایلی محکم برای حکم به معتبر بودن PP در اختیارمان می‌نهد. و امکان مشابه آن برای CP نیز کفایت نمی‌کند. این امر نشان می‌دهد که ما نمی‌توانیم دلایلی قطعی برای معتبر دانستن CP داشته باشیم؛ اما از این نتیجه نمی‌شود که ما برای بی‌اعتبار بودن آن دلایلی داریم. چنین نتیجه‌ای تنها زمانی لازم می‌آید که می‌توانستیم اصل را بر این قرار دهیم که یک رویه معتبر است، صرفاً اگر (یا اگر) دارای ویژگیهای (۱-۴) باشد. اما

چرا چنین تصویری داشته باشیم؟

موضع من این است که تنها نوعی تنگ نظری است که نبود ویژگیهای (۱-۴) را ظاهراً دال بر بی اعتباری می داند. واقعیتی که CP مدعی است ما را با آن آشنا می سازد، با واقعیت محیط مادی بسیار متفاوت تلقی می شود. پس چرا انواع روشهای مورد نیاز برای آن که ما را به دریافت شناختی مؤثر از آن واقعیت برساند، نباید به همان سان متفاوت باشد؟ چرا باید چنین پنداشت که ویژگیهای ممیز PP معیاری مقتضی برای رویکردی شناختی به خداست؟ من باید طرحی کلی از وضع امور ممکن را ارائه دهم که در آن CP با آن که فاقد ویژگیهای (۱-۴) هست، کاملاً سزاوار اعتماد است و آنگاه این نظر را بیان می کنم که دلیلی نداریم بر این که این وضع امور به دست نمی آید.

پس فرض کنید که:

الف) خداوند چنان با مخلوقات متفاوت است، و چنان «به کلی دیگر» است، که برای ما درک هیچ گونه قاعده مندی ای در رفتار او، امکان پذیر نیست.

همچنین فرض کنید که:

ب) به همین دلیل ما صرفاً می توانیم به ضعیف ترین، کلی ترین و نامطمئن ترین درک

از ماهیت خدا برسیم.

و سرانجام، فرض کنید که:

ج) تقدیر الهی چنین بوده است که آدمی، صرفاً زمانی که پاره ای شرایط سخت و خاص برآورده شوند، از حضور او به نحوی روشن و به دور از اشتباه آگاهی یابد.

اگر همه اینها صدق کنند، آنگاه جای شگفت نخواهد بود که CP [رویه معرفتی مسیحی]، حتی اگر متضمن تجربه ای حقیقی از خداوند باشد، فاقد ویژگیهای (۱-۴) باشد. این رویه به سبب وضع امور (الف) فاقد ۱-۲ خواهد بود. کاملاً قابل فهم است که به سبب (ب) فاقد ۴ باشد. اگر قوای شناختی ما برای تشکیل تصور مناسبی از خدا [در اذهان ما] مناسب نباشند، به هیچ وجه شگفت نخواهد بود که در کوششهایی که برای انجام این کار صورت می گیرد، تنوع بسیار وجود داشته باشد. این همان چیزی است که عموماً در علم زمانی روی می دهد، که محققان با پدیده ای دست به گریبان می شوند که در واقع، کسی آن را نمی فهمد. تنوع الگوها (مدلها)، تشبیه ها، استعاره ها، فرضیات و ظنیات مطرح می شود و دستیابی به یک توافق کلی امکان ناپذیر می گردد.

۳. به دلیل (ج) مفقود است. اگر شرایط بسیار سختی تعیین شوند شگفت نخواهد بود که عده معدودی برگزیده شوند حال آنچه در سازگاری با الف-ج مطرح است این است که:

(د) تجربه دینی باید، به طور کلی، نوعی آگاهی حقیقی از امر الهی را تشکیل دهد و این که:

(ه) اگرچه هرگونه تنسیق خاصی از چنین تجربه ای ممکن است کم و بیش با اشتباه همراه باشد و در واقع، اگرچه ممکن است همه چنین تنسیق هایی در تلاشهای خود ناموفق از کار درآیند، با این همه، چنین احکامی غالباً شمه ای از حقیقت را دربردارند. همه آنها، یا بسیاری از آنها، شباهت سودمندی به حقیقت دارند. و این که:

(و) طرح و تدبیرهای الهی متضمن پیش بینی هایی است برای اصلاح و پیرایش، به منظور افزایش صحت باورهایی که از حال و تجربه دینی نشأت می گیرند. شاید همان گونه که شخص در یک زندگی معنوی رشد و پرورش می یابد، بصیرت روحانی او صحیح تر و دقیق تر شود. شاید نوعی از وحی و مکاشفه خاص، تحت شرایط

خاصی حاصل می شود و بسیاری احتمالات قابل تصور دیگر هم وجود دارد.

اگر چیزهایی نظیر این امور صادق باشند آنگاه CP [رویه معرفتی مسیحی] حتی اگر فاقد ویژگیهای (۱-۴) باشد، درخور اعتماد خواهد بود. شیوه قابل تصویری که در آن CP راهی به سوی حقیقت ایجاد می کند، با این که از جهات [ویژگیهای] (۱-۴) با PP [رویه ادراکی] تفاوت می کند، همین است. بنابراین، ما در این که نبود ویژگیهای (۱-۴) را دلیل کافی برای حکم به بی اعتباری CP تلقی می کنیم، موجه نیستیم، مگر آن که دلیلی کافی برای این فرض داشته باشیم که چنین ترکیبی از شرایط به دست نمی آید.

افزون بر این، صرفاً چنین نیست که (الف-ج) امکان محضی را تشکیل دهند. با اعمال رویه CP ظاهراً به نحوه وجودی اشیاء پی می بریم. اما راجع به (الف) و (ب)، آموزه مشترك همه ادیان بزرگ این است که خداوند واجد مرتبه وجودی اساساً متفاوتی نسبت به جواهر است و بنابراین، ما نباید انتظار داشته باشیم که به درك ذات و افعال او همانند درك خودمان از اشیاء این جهانی نایل شویم. در مورد (ج) نظر اساسی در مسیحیت و همچنین در دیگر ادیان این است

که تنها هنگامی که شخص در حیات معنوی اش پیشرفت می کند، در احوال و تجربه های خویش، به هر میزان که باشد، خدا را می یابد. خداوند برای دیدگان ناپاک قابل رؤیت نیست. آگاهی از خداوند و درک ذات و اراده و مشیت او برای ما صرفاً یک دستاورد شناختی نیست، بلکه مستلزم استغراق تمام وجود شخص است. این امر همچنان که نیازمند اعمال (به کارگیری) قوای شناختی است، التزام عملی و ممارست در حیات معنوی را هم می طلبد.

البته این نتایجی که ما برای دفاع از CP به کار می بریم، برگرفته از همان رویه CP هستند؛ اما نظر به این واقعیت که خود ویژگیهای مطلوب PP (۱-۴) هم خود در اثر مبادرت ورزیدن به PP به دست آمده است، مدعی ما در موضعی نیست که از این جنبه بتواند بر ما ایراد بگیرد. اما، من فراموش نکرده ام که گفته بودم هدف من این است که نشان دهم حتی کسی که صرفاً به PP مبادرت ورزد، باید CP را دارای J_{nw} (توجیه دستوری براساس لازمه ضعیف تر) بداند. به همین منظور، من از آنچه به واسطه CP می آموزیم تغافل می ورزم و به این نکته بازمی گردم که

رقیب من در ردّ وضع امور به هم پیوسته (الف-ه) هیچ مبنایی ندارد و از این رو، هیچ مبنایی ندارد برای آن که نبود (۱-۴) را نشان آن بگیرد که CP اعتمادپذیر نیست و از این رو، دلیلی برای انکار این که CP واجد J_{nw} نیست، ندارد. نتیجه می گیریم که CP (رویه معرفتی مسیحی) اساساً همان شأن معرفتی ای را داراست که PP (رویه ادراکی) دارد و کسی که بر قسم اخیر صحنه می گذارد در موضعی نیست که از قسم نخست خرده بگیرد.

پی نوشت:

* این نوشتار، برگردان فارسی مقاله ای است که در کتابی با مشخصات زیر به چاپ رسیده است:
Philosophy of Religion (An Anthology) (Second edition)
Louis P. POJMAN (ed). Wadworth (1993) pp.155-160.
اصل این مقاله اول بار در نشریه زیر به چاپ رسیده است:

NOUS. Vol.16. (1982), 3-12.

این مقاله توسط آقای احمدرضا جلیلی با متن اصلی مقابله شده است.