

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دوازدهم، بهار ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۳

بررسی رویکرد ویلیام آلستون در توجیه باور دینی؛ آثار و نتایج الاهیاتی و معرفتی

تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۱۱

تاریخ تأیید: ۹۸/۲/۲۲

حسن رضایی *

سید محمود موسوی **

توجیه معرفت و باور دینی و فرایند آن از جمله مباحث مهم در معرفت شناسی دینی است. از جمله راه‌هایی که در دوره معاصر برای توجیه باور دینی از سوی برخی فیلسوفان دین ارائه شده است، تجربه دینی است. در این روش، تجربه دینی، نقش باور مبنایی برای توجیه باورهای روبنایی را ایفا می‌کند. ویلیام آلستون فیلسوفی است که توجیه برخی از باورهای دینی را بر اساس حس حضور خداوند و تجربه او در زندگی روزمره انسان‌ها تبیین می‌کند. به نظر آلستون ابتناء باورهای دینی روبنایی بر تجربه دینی، نوعی رویه باورساز اجتماعی تثبیت شده است و از سوی دیگر، همه رویه‌های باورساز قابل اعتماد هستند و استناد به آنها، معقول است. آلستون با این کار، مبادی استدلال را توسعه داده است. این رویکرد دارای مجموعه‌ای از آثار و نتایج معرفتی و الاهیاتی است از جمله توسعه در گزاره‌های پایه، توجیه معرفتی گزاره‌های

* دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (ع) (hasan.rezaei1@gmail.com).

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) (smmusawi@gmail.com).

جلوه‌بنیاد، اثبات صدق و حقانیت باورهای جلوه‌بنیاد، اثبات واقعی بودن تعامل
شخص با خدا، تکثرگرایی دینی و عرضه نقشه راه سعادت.

واژگان کلیدی: توجیه، باور دینی، تجربه جلوه‌بنیاد، باور پایه، تجربه دینی،
ویلیام آلستون.

مقدمه

تعریف رایج معرفت عبارت است از باور صادق موجّه. این تعریف به افلاطون
منسوب است. از میان قیده‌های سه‌گانه معرفت، قید توجیه برای معرفت‌شناسان
غربی دارای اهمیت زیادی است. درباره فرایند توجیه دو دیدگاه متفاوت مطرح
شده است؛ (أ) مبنایگرایی و (ب) انسجام‌گرایی. بر اساس مبنایگرایی که سابقه
دیرینی دارد، باورها به دو دسته باورهای پایه و باورهای غیرپایه تقسیم می‌شوند.
باورهای غیرپایه توجیه معرفتی خود را از راه استنتاج از باورهای پایه به دست
می‌آورند. در این فرایند که به صورت خطی است، باورهای پایه به توجیه نیاز
ندارند. باورهای پایه دارای توجیه ذاتی هستند و به اصطلاح «خودموجّه» شمرده
می‌شوند (آلستون، ۱۳۸۰: ۵۵). قلمرو قضایای مبنایی - که در منطق سنتی از آنها به
مبادی برهان تعبیر می‌شود - در طول تاریخ دچار توسعه و تضییق‌هایی شده
است. از نظر ارسطو، تنها قضایایی که مربوط به ادراک حس ظاهری است،
قضیه‌ای مبنایی است. فارابی، تنها دو دسته از قضایا (یعنی: اولیات و مجربات) را
مبنایی می‌داند (فارابی، ۱۴۰۸: ۲۶۹/۱) و شیخ‌الرئیس و تابعان وی، تعداد قضایای
مبنایی را به شش ماده رساندند. قضایای مبنایی از نظر آنان عبارت است از:
اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات (ابن‌سینا، ۱۳۷۵:
۲۶۹/۱). دلیل اصلی مبنایگری برای وجود قضایای مبنایی، مستلزم تسلسل بودن

انکار قضایای مبنایی است (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۶۲-۱۶۴).

معرفت‌شناسی دینی نیز از این فراز و فرودها بی‌تاثیر نبوده است. در قلمرو معرفت‌شناسی دینی نیز، مبنائیان بر اساس نظریات ارسطویی سعی کرده‌اند باورهای دینی را با ارجاع آنها به قضایای بدیهی توجیه کنند. اما انسجام‌گرایان^۱ در مواجهه با اشکالات مبنائیان، رویکرد جایگزینی ارائه کردند (انیس، ۱۳۸۱: ۱۲۱). در قرن سوم رویکرد سومی شکل گرفت. در این رویکرد جدید سعی شد با اصلاح نظریه مبنائیان، توجیهی برای باورهای دینی فراهم گردد. دیدگاه مشترک این دسته از معرفت‌شناسان این بود که حصر باورهای پایه در بدیهیات اولی، حسی و امور خطاناپذیر نادرست است. مدافعان این رویکرد دامنه باورهای پایه را گسترش دادند. این رویکرد با هدف پاسخ به اشکالاتی که به رویکرد مبنائیان حداکثری وارد شده بود، از سوی فیلسوفانی چون نیکولاس ولترستورف، ویلیام آلستون، آلوین پلانتینگا و سوئین‌برن مطرح شد (پلانتینگا، ۱۳۷۹: ۶۲-۶۵). آلستون در این میان نقش مهمی به عنوان یکی از مهمترین پایه‌گذاران این نوع از معرفت‌شناسی بر عهده داشت. وی معتقد بود همه باورهای دینی یا دست‌کم آن دسته از باورهای دینی که ناشی از تجربه دینی افراد است، در زمره باورهای واقعاً پایه قرار دارد. توجیه این دسته از باورهای دینی از باورهای دیگری ناشی نشده است، بلکه این دسته از باورهای دینی دارای توجیه ذاتی هستند. او از سوی دیگر، در کتاب *ادراک خدا: معرفت‌شناسی تجربه دینی* بیان می‌کند که از نظر عملی، پذیرفتن و اعتماد کردن به رویه‌های باورسازی که

۱. انسجام‌گرایی در باب توجیه باور، نظریه‌ای است در مقابل مبنائیان و بیان می‌کند که تنها زمانی یک قضیه موجه است که در شبکه باورهای هماهنگ و منسجم قرار گیرد.

از نظر اجتماعی نهادینه شده‌اند و آشکارا غیرمؤثق نیستند، کاملاً عاقلانه است. این شیوه توجیه هم در مورد باورهای بنیادی به واقعیت عالم مادی وجود دارد و هم در مورد باورهای بنیادی به واقعیت‌هایی که از طریق تجربه دینی از آنها آگاهی می‌یابیم.

۱. مفهوم‌شناسی

برای بررسی رویکرد آلستون در توجیه باورهای دینی، ابتدا لازم است به مفهوم‌شناسی اصطلاحات به کار رفته در دیدگاه او پرداخت.

۱-۱. تجربه دینی

برای اصطلاح «تجربه دینی»، دو تعریف عام و خاص ارائه شده است که در این جا تعریف خاص آن مورد نظر است. بر اساس تعریف خاص، تجربه دینی تجربه‌ای است که شخص در آن حضور خدا یا موجودی الوهی را به نحو بی‌واسطه احساس یا ادراک می‌کند. تجربه‌ای که بنا بر تلقی صاحب آن، آگاهی تجربی از خداست (*Alston, 1982: 250*). در این احساس، متعلق تجربه، خداوند است؛ نه احوال و افکاری نظیر خوف و رجا، خشیت و شوق، احساس گناه یا آمرزش.

۲-۱. رویه‌های باورساز

باورهای ما سرچشمه‌های متفاوتی دارند. برخی از حس، برخی از حافظه و برخی از استنتاج به دست می‌آیند. به فرایند ایجاد باورها از سرچشمه‌ها، «مکانیزم تولید باور» گفته می‌شود. این مکانیزم‌ها، زمانی که در کنار هم در نظر گرفته شوند و یک مجموعه را تشکیل دهند، یک «رویه باورساز» را تشکیل می‌دهند. آلستون، رویه‌های باورساز را مجموعه یا منظومه‌ای از گرایش‌ها، عادات یا مکانیزم‌هایی می‌داند. هر

کدام از این مکانیزم‌ها باوری را تولید می‌کند که خروجی یک سیستم محسوب می‌شود و به یک ورودی خاص مرتبط است (*Alston, 1991: 153*). از نظر او رویه باورساز علاوه بر فعالیت‌های ارادی، فرایندهای روانی مانند شکل‌گیری باور را نیز شامل می‌شود (*Ibid*). البته رویه‌های باورساز از نظر عمومیت با هم تفاوت دارند. برخی از رویه‌های باورساز، مانند رویه‌های باورساز حسّی بسیار گسترده هستند، اما برخی دیگر مانند رویه‌های باورساز بصری از چندان گسترده نیستند (*Alston, 2005: 198-199*). خود رویه‌های باورساز به واسطه شواهدی از جمله تثبیت‌شدگی از نظر اجتماعی، به توجیه نیاز ندارند (*Alston, 1982: 147*). در برخی از رویه‌های باورساز، موفقیت در ایفای کارکرد اصلی خود، مانند رویه ادراک مسیحی در ایجاد تحول روحی در شخص و نیز ایجاد بصیرت نسبت به صفات خدا و افعال او، شاهد و قرینه‌ای بر قابل اعتماد بودن شمرده می‌شود (*ibid: 182-183*).

۱-۳. توجیه

آلستون دو نگاه و رویکرد نسبت به مقوله توجیه دارد. در نگاه متقدم که توجیه را ارزش‌گذاری معرفتی ناظر به صدق معرفتی می‌کرد، آنرا برای معرفت‌امری لازم می‌دانست. او در این نگاه، توجیه را مبتنی بودن یک باور بر باور مبنایی می‌داند که آن باور مبنایی با قوت قابل قبول حاکی از درستی باور مذکور باشد. به باور او این‌گونه توجیه، برای اعتبار باور مذکور کافی است (*Alston, 1991: 100*). اما وی در چند سال آخر عمر خویش، بحث در مورد مسئله توجیه را کنار گذاشت و به جای آن، مطلوب‌های معرفتی^۱ را مطرح کرد. او در هنگام طرح این دیدگاه، از

1. desiderate epistemic.

سویی مبنای بود و از سوی دیگر، توجیه را از مقوله‌ای می‌دانست که هم خصیصه برون‌گرایانه دارد و هم خصیصه درون‌گرایانه. به اعتقاد او، درون‌گرایی تنها سهم کوچکی در این ترکیب دارد (مبینی، ۱۳۸۹: ۱۴۶-۲۵۵). به عبارت دیگر، باور موجه از طرفی عبارت است از باور داشتن به نحوی که نسبت به هدف «به حداکثر رساندن باورهای صادق و به حداقل رساندن باورهای کاذب» ارزشمند باشد. این ویژگی، خصیصه‌ای بیرونی محسوب می‌شود. از سوی دیگر، این نحو باور داشتن عبارت است از مبتنی بودن بر مبنای کافی و وافی به مقصود که خصیصه‌ای است درونی (Alston, 1991: 100).

۱-۴. باورهای جلوه‌بنیاد

یکی دیگر از اصطلاحات به کار رفته در رویکرد آلستون باورهای جلوه‌بنیاد است. وی نوع خاصی از باورهای ادراکی که - مطابق آموزه‌های ادیان توحیدی - به افعال خداوند ناظر هستند، را باورهای جلوه‌بنیاد^۱ می‌نامد. آن دسته از افعالی که درک کننده تجربه دینی/عرفانی آنها را در می‌یابد؛ مانند سخن گفتن، مورد تایید و حمایت قرار داشتن، رهانیدن از جهل، یا صرف آشکار شدن (Alston, 1982: 155) باورهایی هستند که مبتنی بر ادراک عرفانی هستند. این دسته از باورها متضمن این امر هستند که خداوند واجد اوصاف و افعال قابل ادراکی است (Alston, 1991: 77). موجه بودن این باورها صرفاً مبتنی بر تجربه عرفانی خود شخص است. توجیه این دسته از باورها، به صورت بی‌واسطه است. موجه بودن این دسته از باورها صرفاً متکی به تلقی خود شخص است. با این حال، می‌توان به نحو موجه جزئی‌گفت گاهی این ادراک، واقعی است و در ورای چنین ادراکی، متعلق ادراک هم خود خداوند است نه توهم ادراک (Ibid: 1, 11).

1. manifestation beliefs (M. beliefs).

۱-۵. ادراک و نظریه نمود

به نظر آلستون، مؤلفه اصلی ادراک، نمایان شدن است و ادراک عبارت است از این که چیزی به صورتی مشخص در تجربه شخص نمایان شود. نمایان شدن هر پدیده مشخص بر یک شخص، رابطه بنیادین و تحلیل ناپذیر دارد. پس فرایند ادراک صرفاً عبارت است از اینکه آن شیء یا پدیده به نحوی خاص و با ویژگی‌های خاص، بر آگاهی شخص نمایان یا نمودار شود (*ibid: 7, 51*). مهمترین ویژگی نظریه نمود این است که ادراک را رابطه‌ای تحلیل ناپذیر، تقلیل ناپذیر و مستقل از مفهوم‌پردازی‌ها، باورها، تلقی‌ها یا هرگونه کاربست مفاهیم کلی بر شیء می‌کند (*Alston, 1991: 37-55*).

۲. تبیین رویکرد آلستون

اکنون و پس از توضیح مفاهیم اصلی به کار رفته در رویکرد آلستون، به توضیح رویکرد او می‌پردازیم.

۱-۲. توضیح رویکرد

آلستون بر اساس دیدگاهی که در مورد ادراک دارد و الگوی ادراکی خود را «نظریه نمود» معرفی می‌کند، این الگو را از تجربه‌های حسی به تجربه دینی و عرفانی بی‌واسطه نیز تعمیم می‌دهد و نشان می‌دهد که بسیاری از صاحبان تجربه‌های دینی و عرفانی تجربه‌هایی داشته‌اند که ساختاری مشابه تجربه حسی دارد. به گفته آلستون:

تجربه خدا یا به تعبیر من، ادراک خداوند در نسبت با اعتقادات ناظر به خداوند، عموماً همان نقش معرفتی‌ای را ایفا می‌کند که ادراک حسی نسبت به اعتقادات ناظر به جهان فیزیکی. (Alston, 1991: 855)

او این دسته از اعتقادات دینی که به وسیله تجربه دینی موجه می‌شود را

اعتقادات جلوه‌بنیاد معرفی می‌کند. اعتقاداتی که درباره آنچه خداوند انجام می‌دهد یا نحوه‌ای که خداوند در یک لحظه خاص در برابر فاعل شناسا قرار می‌گیرد، هستند. در این صورت، فرد به واسطه تجربه حضور و تصرف خداوند در می‌یابد یا به نحو موجهی معتقد می‌شود که ادامه حیاتش قائم به خداوند است. خداوند او را از عشق خویش آکنده است به او نیرو می‌بخشد یا پیام‌هایی را به او ابلاغ می‌کند. البته این قبیل اعتقادات، از تجربیات دینی، استنتاج نمی‌شوند، بلکه مستقیماً و بدون هیچگونه فرایند استنتاجی توسط تجربه دینی موجه می‌شوند (پترسون، ۱۳۷۹: ۲۳۷). این نظریه بیان می‌کند که «تجربه ادراکی از خدا را می‌توان به نحو معقول و موجهی، ادراک تجربی خداوند دانست». آلستون این نظریه را حاصل پنجاه سال اندیشیدن و تأمل می‌داند. وی نظریه خود را نخست در مقالاتی که بین سال‌های ۱۹۸۱ م. تا ۱۹۸۸ م. منتشر کرد، توضیح داد و سرانجام تقریر نهایی آن را در کتاب *ادراک خدا: معرفت‌شناسی تجربه دینی*^۱ عرضه کرد (Alston, 1991: xi). او برای اثبات این نظریه، دو مرحله را طی می‌کند:

مرحله اول: طرح و تبیین این مدعا که قسمتی از تجربه‌های دینی به لحاظ پدیدارشناختی، نوعی تجربه ادراکی با مضمون دینی هستند. او این مرحله را با دو گام طی می‌کند: گام اول: عرضه نظریه‌ای در باب ادراک با تعمیم و توسعه ادراک نسبت به ادراک عرفانی. بر این اساس که ادراک یک فرایند است که شامل دو نوع حسی و عرفانی است. گام دوم: عرضه نظریه‌ای در باب تجربه دینی تا نشان دهد تجربه دینی نوعی ادراک غیرحسی خداست. نتیجه‌ای که از این مرحله

1. Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience.

عائد می شود آن است که ادراک خدا، به منزله ادراک غیرحسی، متعلق به همان گونه از ادراک است که ادراک حسی تنها یکی از انواع آن است. مرحله دوم: اثبات این که این ادراک عرفانی، منبعی برای توجیه معرفتی باورهای جلوه‌بنیاد است (عباسی، ۱۳۹۱: ۵۳).

۲-۲. ادله آلستون بر رویکرد خود

آلستون برای اثبات نظریه خویش، دو دلیل را در کنار هم مطرح می کند. یکی، توجیه مبتنی بر ادراکی دانستن باورهای عرفانی و دیگر توجیه مبتنی بر رویه‌های باورساز ادراکی. هرچند با نگاه دقیق، این دو دلیل در حقیقت مکمل یکدیگرند.

دلیل اول: توجیه باورهای جلوه‌بنیاد بر اساس ادراکی دانستن آنها

در این استدلال، آلستون با استمداد از شباهت ساختار ادراک حسی و عرفانی و حسی دانستن ادراکات عرفانی، سعی دارد از این طریق، موجه بودن باورهای برآمده از ادراکات عرفانی خاصی را اثبات کند. بر این اساس او بیان می کند ادراک عرفانی، شباهت‌های زیادی به ادراک حسی دارد، از جمله این که هر دو ساختار فاعل شناسا و عین معلوم دارند و در هر دو، چیزی به واسطه تجربه، بر شخص نمایان می شود. تجربه‌ای که نوعی داده و ورودی است و لذا امری بیرونی و عینی است نه درونی و انفسی. به جهت همین ویژگی است که ادراک اصیل، از دیگر حالات آگاهی نظیر تخیل، تفکر یا یادآوری متمایز است (Alston, 1991: 36-37).^۱ بر این اساس، توجیه باورهای دینی را می توان بر ادراک عرفانی مبتنی دانست.

۱. شکل منطقی این استدلال بدین صورت است:

- باورهای جلوه بنیاد، باورهای ادراکی‌اند؛

- باورهای ادراکی، موجه هستند؛

- باورهای جلوه بنیاد، موجه هستند.

به عبارت دیگر، ادراک مستقیم و بی واسطه بر برخی تجربه‌های عرفانی نیز قابل اطلاق است. این تجربه‌های عرفانی، موجب ایجاد باورهایی غیراستنتاجی به نام «باورهای جلوه بنیاد» می‌شود (Papas, 1994: 878).

وی در تکمیل دیدگاه خود به دو نکته اشاره می‌کند: نکته اول: آن قسم نمایان شدنی‌ای که آگاهی ادراکی محسوب می‌شود، همراه با این تصور است که آنچه نمایان می‌شود امری بیرونی است، نه بخشی از ذهن یا آگاهی شخص. در نتیجه مواردی از قبیل درون‌نگری از شمول این دیدگاه و نتایج آن خارج می‌شود. نکته دوم: متعلق ادراک، به منزله امری حاضر نمایان می‌شود و بدین ترتیب، موارد شبه‌ادراکی مربوط به خاطره‌های گذشته از شمول این دیدگاه و نتایج آن خارج می‌شود (Alston, 1994: 896).

دلیل دوم: توجیه باورهای جلوه‌بنیاد بر اساس رویه باورساز عرفانی

استدلال دومی که آلستون برای اثبات نظریه خود اقامه می‌کند، بر رویه‌های باورساز تکیه دارد. در این استدلال بیان می‌شود که باورهای جلوه‌بنیاد، در نتیجه مشارکت در یک رویه باورساز و تثبیت شده اجتماعی شکل گرفته‌اند. از سوی دیگر، باورهایی که در اثر مشارکت در رویه‌های باورساز معهود و تثبیت شده اجتماعی شکل گرفته باشند، موجّه هستند. بنابراین، این باورها موجهند (Alston, 1991: 178-183). این استدلال متضمن چند مقدمه است که عبارتند از:

- (۱) مشارکت در هر رویه باورساز تثبیت شده‌ای در نظر اول معقول است.
- (۲) حکم به معقولیت مشارکت در یک رویه باورساز، شخص را به معقولیت حکم به قابل اعتماد بودن آن رویه ملتزم می‌کند.
- (۳) رویه‌های باورساز مسیحی [و به طور کلی هر رویه باورساز عرفانی دیگر] از نظر اجتماعی، رویه باورساز تثبیت شده‌ای است.

بنابراین، در نظر اول، معقول است که رویه باورساز عرفانی و دینی را قابل اعتماد بدانیم گرچه نمی‌توان به صورت غیر دوری، موجه بودن رویه باورساز عرفانی را اثبات کرد. اما این مشکل به رویه باورساز عرفانی اختصاص ندارد، و در همه رویه‌های باورساز، حتی در رویه باورساز حسی نیز وجود دارد. در نتیجه، تا زمانی که راه معقولی جز مشارکت در رویه باورسازی که از نظر اجتماعی و روانی تثبیت شده است را نداشته باشیم، قویا می‌توان خود را ملتزم به آن رویه دانست (Prison, 2000: 26-27).

به نظر می‌رسد، این دلیل نقطه اصلی اتکای آلستون در دفاع از دیدگاهش باشد. چرا که ادراکی دانستن باورهای جلوه‌بنیاد، تنها زمانی می‌تواند در توجیه یک باور دینی مفید باشد که ادراکی بودن آن از پیش اثبات شده باشد. از سوی دیگر، چون باورهای جلوه‌بنیاد در این دیدگاه، از سنخ باورهای بنیادی دانسته شده است، لازم است بنیادی بودن آنها اثبات شود. به همین جهت، آلستون برای اثبات پایه بودن این قبیل باورها، به «رویه‌های باورساز» که از نظر اجتماعی تثبیت شده و معهود باشند استناد می‌کند.

۲-۳. آثار و نتایج رویکرد آلستون

رویکرد آلستون، مجموعه‌ای از نتایج و لوازم را به دنبال دارد. برخی از این نتایج، نتایج الاهیاتی و برخی، نتایج معرفت‌شناختی است. در صورتی که این دیدگاه قابل اثبات باشد، این ثمرات و نتایج به دست می‌آید. در ادامه با مهمترین نتایجی که از دیدگاه آلستون به دست می‌آید آشنا می‌شویم.

۲-۳-۱. نتایج الهیاتی

مهمترین نتایج الاهیاتی که از این نظریه به دست می‌آید عبارتند از:

نتیجه اول: توجیه معرفتی گزاره‌های راجع به خداوند

به نظر آلستون، آگاهی تجربی مستقیم از خداوند، نقش مهمی در توجیه برخی باورهای دینی دارد. بدین صورت که می‌توان باورهای دینی دربارهٔ به خداوند و صفات و افعال او که به باورهای جلوه‌بنیاد معروفند را توجیه کرد. به عبارت دیگر، باورهای یک انسان راجع به صفات و افعال خداوند، به صرف تجربه ادراکی او مبنی بر این که خدا چنین است و یا چنان می‌کند، موجه می‌شود. شکل منطقی این توجیه بدین صورت است:

۱. م. رویه باورساز عرفانی - مسیحی، به عنوان یک نمونه از رویه‌های باورساز عرفانی، رویه معهود ادراکی اجتماعی است.

۲. م. این امر، در مورد هر رویه باورساز عرفانی جریان دارد.

۳. م. رویه‌های باورساز معهود اجتماعی، می‌توانند منبع توجیه معرفتی اموری باشند که از رهگذر آن رویه‌های ادراکی حاصل شده است.

۴. م. رویه‌های باورساز عرفانی، متضمن ایجاد یک مجموعه باورهای دینی (باورهای جلوه‌بنیاد) است.

نتیجه: می‌توان این رویه‌ها را منبع توجیه معرفتی و قابل اعتماد بدانیم، به صورتی که مشارکت در آن معقول است و آنها را مورد حمایت و تایید خود قرار می‌دهد (Alston, 1991: 278-279) به بیان دیگر، مشارکت در رویه ادراک مسیحی به عنوان رویه باورساز تثبیت شده اجتماعی، در بادی امر معقول و قابل اعتماد است، به گونه‌ای که می‌توان آن را منبع توجیه باورهایی دانست که پدید می‌آورد (Ibid: 194).

نتیجه دوم: اثبات معقولیت گزاره‌های جلوه‌بنیاد

یکی دیگر از ثمراتی که بر نظریه آلستون مترتب می‌شود، اثبات معقولیت

بخش مهمی از باورهای دینی (باورهای جلوه‌بنیاد). بدین صورت که:

م ۱. این که مشارکت در رویه‌های باورساز ادراکی که از نظر اجتماعی معهود و تثبیت شده باشند، کاری است عقلانی.

م ۲. از معقولیت روش باورسازی، می‌توان به عقلانیت آن باور رسید و بالعکس. به گفته آلستون، به طور تقریبی این که یک باور معقول باشد یا به طور معقول کسی آن را بپذیرد، به این امر بستگی دارد که به وسیله روش عقلایی باورسازی شکل گرفته باشد؛ یعنی روشی که استفاده از آن معقول است.

م ۳. باورهایی که مستقیماً از طریق رویه باورساز عرفانی به دست آمده است، باورهای جلوه‌بنیاد هستند.

بنابراین، باورهای جلوه‌بنیاد، معقول هستند و باور به آنها معقول (آلستون، ۱۳۷۹: ۹۹، پاورقی ۴؛ ۱۷).

نتیجه سوم: اثبات صدق و حقانیت گزاره‌های جلوه‌بنیاد

توضیحات آلستون در مورد استنتاج صدق و حقانیت باورهای جلوه‌بنیاد مختلف است. وی در موضعی بیان می‌کند که گرچه معقول بودن باورهای دینی با صادق بودن آنها متفاوت است، این دو کاملاً جدا از یکدیگر نیستند. با این توضیح که:

م ۱. باورهای جلوه‌بنیاد معقول هستند.

م ۲. معقولیت می‌تواند ما را به صدق برساند. زیرا وقتی فرض می‌کنیم که یک باور به شیوه‌ای عاقلانه قبول شده است، فرض ما بر این است که آن را به شیوه‌ای کسب کرده‌ایم که به طور کلی انسان را به حقیقت می‌رساند (همان: ۹۹، پاورقی ۶).

براین اساس، فردی را می‌توان در اعمال شناختی آن معقول دانست که آن

اعمال را به شیوه‌ای انجام دهد که برای کسب باور، شیوه‌ای خوب محسوب می‌شود (همان: ۸۷). به بیان دیگر، چون توجیه معطوف به صدق است، با نشان دادن موجه بودن باورهای جلوه‌بنیاد، از واقعیت ادراک خداوند نیز دفاع کرده‌ایم (Alston, 1991: 68-69).

او در موضعی دیگر صادق و مطابق واقع بودن باورهای جلوه‌بنیاد به روش دیگری نیز به دست می‌آید:

۱. تجربه عرفانی در مورد باورهای جلوه‌بنیاد، از نوع ادراکی است.
 ۲. شروط و لوازمی را می‌توان تامین کرد که مشخص شود این تجربه ادراکی اصیل و واقعی است.
 ۳. بر پایه ارزش و اعتبار رویه‌های ادراکی حسی، در موارد تجربه، شیء مورد تجربه همان چیزی است که بر صاحب آن آشکار می‌شود.
 ۴. رویه باورساز ادراک تجربی در تجربه حسی و عرفانی ساختار مشابهی دارند و برخورد مشابهی با هر دو از نظر معرفت‌شناسی می‌شود.
 ۵. مشکلات و ابهامات به شکل واحدی هم نسبت به شأن ادراک و هم نسبت به شأن معرفتی باورهای مبتنی بر ادراک بروز می‌کند.
- بنابراین، در تجربه عرفانی، این تجربه همان چیزی است که بر صاحب آن آشکار می‌شود مگر این که دلایل کافی برخلاف آن وجود داشته باشد (رک: آلستون، ۱۳۸۳: ۴۹؛ ۵۰).

نتیجه چهارم: اثبات واقعی بودن تعامل با خدا

یکی دیگر از نتایج الاهیاتی نظریه ادراکی آلستون آن است که می‌توان اثبات کرد در هنگام تجربه عرفانی که شخص دارای آگاهی بی‌واسطه از خداوند می‌شود، وی واقعا با خداوند تعامل شخصی یافته است، یا دست کم می‌توان

امکان چنین تعاملی را اثبات کرد. این سخن برخلاف دیدگاه کسانی است که معتقدند اصولاً تعامل شخصی با خداوند امکان ندارد. دلیل آلتون بر این ادعای آن است که کارکرد اصل تجربه خدا در ادیان الهی، این است که شیوه‌ای برای ارتباط میان خدا و بنده پدید آورد و به تعامل شخصی با خداوند بپردازد. در این تبیین، این تعامل می‌تواند به معنای حقیقی باشد نه تمثیلی یا نمادین (پترسون، ۱۳۷۹: ۴۹).

نتیجه پنجم: به دست آوردن معلوماتی درباره خداوند و رابطه او با ما

از دیگر ثمرات رویکرد آلتون، آن است که این رویه‌های ادراک عرفانی، راجع به صفات، ذات و افعال خداوند، به انسان بصیرتی می‌دهد که برای جهت‌یابی به سمت رستگاری به آنها نیاز داریم (Alston, 1991: 250). برای مثال، شخص در حال درخواست از خداوند، در می‌یابد که خداوند به سخن او گوش فرا می‌دهد و نسبت به او مهربان است. بنابراین، به این جمع‌بندی می‌رسد که خداوند سمیع، رحیم و لطیف است.

نتیجه ششم: تکثرگرایی دینی (حقانیت همه رویه‌های باورساز عرفانی)

از لوازم نظریه آلتون تکثرگرایی دینی است. البته خود آلتون، انحصارگراست ولی لازمه دیدگاه او تکثرگرایی است. او معتقد است از آن جا که برای تعیین مصداق دین حق و رویه باورساز و قابل اعتماد از بین رویه‌های باورساز عرفانی زیادی که در جهان وجود دارد، راهی نداریم، معقول است که هر کسی به دین خود و رویه باورساز عرفانی دین خود - که برایش مشکل‌گشا است - تمسک کند (Abid: 271-273, 274). به نظر او، امکان رسیدن به یک دین جهانی چندان قابل تصور نیست ولی تحولات آینده ادیان، ممکن است رو به سوی اجماع بیشتر باشد. او در این زمینه می‌گوید:

من واقعا نمی‌دانم کلیه ادیانی که در طول تاریخ بسط پیدا کرده و تا به امروز دوام یافته‌اند، از نظر معرفت‌شناسی یکسان و برابرند. بحث من در کتاب ادراک خدا، ناظر است به آنچه از تجربه دینی قابل استنتاج است و آنچه شخص تجربه مستقیم از متعلق ادیان می‌انگارد. در آن جا موضع من این است که هر یک از ادیان بزرگ در آموزه‌های علمی توسعه یافته‌ای برای استنتاج و تشکیل و بررسی باورهای دینی مبتنی بر آن تجربه‌ها بهره‌مند است و بنابراین، بر اساس آن تجارب، تمام آن باورها در بادی امر موجّه هستند (آلستون، ۱۳۷۸: ۷).

نتیجه هفتم: ارائه نقش راه سعادت

یکی از کارکردهای اصلی رویه باورساز عرفانی که البته به رویه ادراک مسیحی منحصر نیست این است که نقشه‌ای برای راهیابی در محیطی الهی که در آن قرار داریم، ارائه می‌دهد و ما را در نحوه تعامل خود با خداوند رهنمون سازد (Alston, 1991: 250).

۲-۳-۲. نتایج معرفتی

دیدگاه آلستون در کنار آثار و نتایج الاهیاتی، مجموعه‌ای از نتایج معرفتی نیز دارد که برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از:

نتیجه اول: توسعه در گزاره‌های پایه

یکی از نتایج و ثمرات مهم نظریه آلستون این است که برخی از باورهای دینی که وی آنها را باورهای جلوه‌بنیاد می‌نامد، به استدلال نیازی ندارد و باور پایه محسوب می‌شود. این قبیل باورها، که از طریق آگاهی مستقیم و تجربه عرفانی نسبت به خداوند ایجاد می‌شود، موجّه هستند بدون این که به استدلال و توجیه توسط باورهای دیگر نیاز داشته باشد (Alston, 1976: 22-23).

نتیجه دوم: توسعه در عقلانیت و معنای آن

رویکردی که آلستون در توجیه باورهای دینی و عقلانیت آنها در پیش گرفته

است نشان دهنده آن است که نمی توان به این باورها و رویه های سازنده آنها اعتماد نکرد و قابل اعتماد بودن آنها هم معقول است. این عقلانیت، عقلانیت عملی و ناظر به مقام عمل است (Alston, 1991: 180). یعنی گرچه از جنبه نظری و معرفتی نمی توان این رویه ها و باورهای حاصل از آن را معقول دانست و اثبات کرد ولی به واسطه کارکرد صحیحی که این رویه های باورساز دارد، معقول است این رویه ها را قابل اعتماد بدانیم و خروجی های آن را در بادی امر موجه بشماریم (Ibid: 182-183). محور استدلال و نظریه او مبتنی بر معقولیت تأکید بر عمل است و معقولیت عملی نیز در هنگام مواجهه با کاری است که انجام می دهیم (عباسی، ۱۳۹۱: ۷۵-۷۸).

نتیجه سوم: اثبات امکان معرفت بی واسطه و مستقیم

آلستون، مهم ترین دستاورد خویش در معرفت شناسی را دفاع از امکان حصول معرفت بی واسطه می داند. معرفت بی واسطه معرفتی است که برای حصول هیچ واسطه معرفتی وجود ندارد و فقط بر تجربه مبتنی است. آلستون مهم ترین ثمره دیدگاه خود را این چنین بیان می کند:

گمان می کنم مهمترین آنها [دستاوردهای دیدگاه من در معرفت شناسی باور دینی] دفاعی است که از امکان حصول معرفت بی واسطه کرده ام، یعنی معرفتی که منزلت خود را به عنوان پاره ای از دانستنی ها، از سایر معارف اخذ نکرده است. من این را شرح داده ام، حدود و مرزهایش را مشخص کرده ام و گفته ام شامل چه مواردی می شود و چه شکل هایی می تواند به خود بگیرد. (آلستون، ۱۳۷۸: ۸).

نتیجه چهارم: اعتماد پذیری رویه های معرفت عرفانی

از آن جا که رویه ادراک مسیحی یا هر رویه باورساز عرفانی در هر دین و

آیینی، از نظر اجتماعی کاملاً تثبیت شده و معهود است و از سوی دیگر، عدم اعتمادپذیری آن احراز نشده است یا به شیوه‌های دیگر از آن رویه، سلب صلاحیت نشده است اعتمادپذیر و مشارکت در آن معقول است. بنابراین، می‌توان این رویه ادراکی را معتبر و قابل اعتماد دانست و آن را منبعی برای توجیه در بادی امر باورهایی دانست که پدید می‌آورد (*Ibid: 194*).

البته از آن جا که درون خود رویه ادراک عرفانی نیز تفاوت‌های مهمی به تناسب مفاهیم و باورهای بنیادین و نظام نفی‌کننده‌های مختص به هر دین وجود دارد، بهتر است برای هر یک از سنت‌های دینی، رویه ادراکی عرفانی متمایز در نظر گرفته شود. در مورد فرقه‌های درون یک دین نیز تا جایی که یک فرقه و مذهب، گونه‌ای از یک دین باشد، رویه باورساز و نظام نفی‌کننده‌های آن ذیل همان دین خواهد بود (*Ibid: 192*).

نتیجه پنجم: معقولیت حکم به قابل اعتماد بودن رویه‌های باورساز

یکی دیگر از نتایجی که از این نظریه و فرایند به دست می‌آید، اثبات معقولیت حکم به اعتمادپذیری رویه‌های باورساز است. این حکم، ناشی از معقولیت مشارکت در یک رویه باورساز است. به عبارت دیگر، زمانی که شخص باورهای حاصل از ادراک را می‌پذیرد، به صادق بودن همه یا بیشتر آن باورها و اعتمادپذیری آن ملتزم می‌شود (*Prison, 2000: 26-27*) و آلستون معتقد است گرچه استدلال مبتنی بر معقولیت عملی، اعتمادپذیری رویه ادراک حسی را به لحاظ معرفتی نشان نمی‌دهد ولی نشان می‌دهد که موجه و قابل اعتماد دانستن آن به لحاظ معرفتی معقول است (*Alston, 1991: 180*). به عبارت دیگر، با وجود این گونه معقولیت عملی، کاملاً معقول و قابل قبول است که رویه‌های باورساز را از نظر معرفتی قابل اعتماد بدانیم. البته قابل اعتماد بودن آن صرفاً معقول است؛ نه این که واقعا و در واقع هم بتوان آنها را قابل اعتماد دانست.

۳. تحلیل و بررسی رویکرد آلتون

دیدگاه ویلیام آلتون با وجود مزایایی که در بافت فرهنگی و معرفتی پس از رنسانس و شکاکیت حاصل از آن، دارد، کاستی‌های معرفت‌شناختی چندی داراست. برخی از این کاستی‌ها از سوی معرفت‌شناسان غربی بیان شده است و برخی دیگر از سوی معرفت‌شناسان اسلامی بیان شده است. مهمترین این کاستی‌ها عبارتند از:

- (۱) نخست آن که ایراد مشترکی که بر همه طرفداران میناگرایی معتدل و اصلاح شده وارد شده است، بر این دیدگاه نیز وارد است. بدین صورت که نمی‌توان یک گزاره را پایه دانست ولی آنرا خطاپذیر شمرد (مک‌گرو، ۱۳۸۲: ۱۱۸).
- (۲) از جمله لوازم گریزناپذیر این دیدگاه کثرت‌گرایی است. در حالی که آلتون معتقد است تنها یک رویه باورساز دینی - عرفانی قابل اعتماد وجود دارد، از سوی دیگر بر این باور است که نمی‌توان باورهای هر یک از ادیان را قابل اعتماد دانست. بنابراین اگر به عنوان مثال، یک مسیحی که در رویه باورساز عرفانی و دینی مشارکت دارد بتواند رویه خود را واقع‌نما بداند، پس می‌تواند تجربه‌های دیگران را نواقع‌گرایانه بداند. این وضعیت برای پیروان سایر ادیان و مذاهب نیز ممکن است. پس ارجاع توجیه و ترجیح یک مدعا به تجربه دینی شخص کفایت نمی‌کند.
- (۳) ایده رویه‌های باورساز مدعی معرفت عینی و ادراک واقعی است و این مدعا، مستلزم تایید و تصدیق بین‌الاذهانی است. حال آن که رویه باورساز ادراک مسیحی فاقد این ویژگی است (*Ibid: 215-216*).

- (۴) بر اساس قاعده‌ای که آلتون در اعتبار و عقلانیت رویه‌های باورساز بیان کرده است، ناسازگاری و عدم انسجام درونی زیاد خروجی‌های یک رویه باورساز، دلیلی بر عدم اعتمادپذیری آن رویه است. در رویه ادراک مسیحی نیز ناسازگاری و عدم انسجام درونی خروجی‌های آن چنان زیاد است که

اعتمادپذیری این رویه را مخدوش می‌کند. بنابراین بر اساس معیار خود آلستون نمی‌توان به چنین رویه باورسازی اعتماد کرد (*Ibid: 234-236*).

(۵) به نظر آلستون، هدف از تمسک به رویه‌های باورساز آن است که از گزاره‌های کاذب اجتناب شود و به گزاره‌های صادق باور داشته باشیم. در حالی که در این شیوه، شیوه‌های ایجاد باور چندان در اختیار ما نیست و نمی‌توان به صورت پیشینی، احتمال تاثیرگذاری بر گرایش‌های ایجاد باور را رد کنیم. بنابراین، آن چه از این رویه باورساز به دست می‌آید، فایده عملی است نه کسب معرفت و نیل به حقیقت (*Plantinga, 2000: 31-32*).

(۶) شهود عارف، تنها زمانی برای دیگران یقین‌آور است که دلیل و برهان مستقلی بر واقعیت داشتن متعلق آن شهود و تجربه در اختیار باشد. در حالی که در این جا، تجربه افرادی مورد استناد قرار گرفته است که اثبات پیشینی اعتبار تجربه دینی و عرفانی آنان میسر نیست (*جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۶۰*).

(۷) آن چه آلستون در این نظریه دنبال می‌کند، اثبات وجود خداوند است؛ نه صرفاً داشتن احساس درک موجودی برتر. اما نکته مهم این جاست که این سخن همان ادعای اولیه است، و نمی‌توان به استناد تلقی صاحبان این تجربه، به صدق خبری و مطابقت با واقع این اخبار و حکایت آنان ملتزم شد. استناد به تجربه افراد عادی، نه صرفاً عرفا، گرچه از خطر تاثیر تمایلات درونی و پیش‌فرضها در بیان تجربه ادراکی بی‌واسطه به میزان زیادی می‌کاهد ولی خود باعث می‌شود که احتمال کذب منطقی و اخلاقی منتفی نباشد.

(۸) پیش‌فرض دیگر این استدلال آن است که این تجربه، نمی‌تواند مستند به علل و عوامل طبیعی باشد. در حالی که خود این پیش‌فرض، به اثبات نیاز دارد و

در مقابل، گفته شده است که برخی علل و عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی در پیدایش دست کم پاره‌ای از تجربه‌های دینی موثر است (ر.ک: جوادی آملی، همان: ۲۶۰-۲۶۱). این که شخص در حالت نیازمندی، خدا یا موجودی غیرطبیعی را پشتیبان خود می‌یابد یا در هنگام دعا و راز و نیاز حس می‌کند که خدا با او سخن می‌گوید کاملاً ممکن است بر اساس عوامل روانی مانند این باشد که انسان پیوسته دوست دارد در پناه موجودی برتر و قوی‌تر باشد، خصوصاً در سختی‌ها و مشکلات، یا به واسطه عرف جامعه و هم‌کیشان خود در هنگام دعا فکر می‌کند که با موجودی متعالی مخاطبه دارد.

(۹) این تجربه حتی برای صاحب خود نیز نمی‌تواند یقین منطقی ایجاد کند، زیرا یقین در شهودهایی قابل تصور و تحقق است که از نوع «حق الیقین» باشد؛ نه تجربه‌های متعارف که ناظر به حس خدایابی است آن هم به صورت درک صفاتی از خداوند. بنابراین، حتی صاحب چنین تجربه‌ای نیز نمی‌تواند با اتکا به تجربه شهودی خود، به واقعی بودن متعلق آن یقین بیابد (همان: ۲۶۰-۲۶۱).

(۱۰) این تجربه‌های دینی و شهودی را نمی‌توان برای دیگران تبیین و توصیف کرد؛ زیرا حقیقتی که صاحب تجربه با علم حضوری در می‌یابد، امری است غیر حسی و به همین جهت در قالب مفاهیم محسوس قرار نمی‌گیرد. در عین حال، برای بیان یک تجربه لازم است از مفاهیم متعارف استفاده شود تا فرایند مفاهمه صورت بگیرد. بنابراین، صاحب تجربه نیز مانند عارفی که قصد توصیف شهود خود را دارد، باید علم حضوری خود را به صورت حصولی بیان کند و او هر قدر بکوشد، باز هم نمی‌تواند تجربه خود را به همان صورتی که روی داده است در قالب مفاهیم بیان کند (شیروانی، ۱۳۹۱: ۷۶). در نتیجه واضح

است که باتوجه به غیر متخصص بودن صاحبان این تجربه‌ها، در صورتی که شهود درست و کامل بیان نشود، باعث ایجاد خطا و اشتباه در تلقی می‌شود.

نتیجه‌گیری

تجربه دینی متعارف و عمومی مردم، در نگاه آلستون به منزله رویه‌ای تثبیت شده است که می‌تواند دلیلی باشد برای توجیه و معقولیت برخی از باورهای دینی آنان. این نحوه استناد، استناد به رویه‌های باورساز تثبیت شده اجتماعی است که در زندگی روزمره انسان‌ها وجود دارد و کسی در معقولیت این استناد و قابل اعتماد بودنش خدشه وارد نمی‌کند. البته این توجیه، در بادی امر و تا زمانی است که دلیل قاطعی بر بطلان آن اعتقاد توجیه شده نداشته باشیم. این رویکرد، مجموعه‌ای از آثار و نتایج را به دنبال دارد که برخی از آنها معرفتی است و برخی الاهیاتی. از جمله آثار الاهیاتی این رویکرد می‌توان به توجیه معرفتی گزاره‌های دینی راجع به خداوند، اثبات معقولیت گزاره‌های جلوه‌بنیاد، به دست آوردن اطلاعات یا معلوماتی جدید در رابطه با خداوند و نسبت او با جهان و نیز دستیابی به نقشه راه سعادت اشاره کرد. برخی از مهم‌ترین آثار معرفتی این رویکرد نیز عبارتند از توسعه در گزاره‌های پایه، توسعه در عقلانیت و معنای آن، اثبات امکان معرفت بی‌واسطه و اعتماد پذیری رویه‌های ادراک عرفانی. با این وجود ایرادهای متعددی از جانب معرفت‌شناسان بر این دیدگاه وارد شده است. از جمله این ایرادها می‌توان به این موارد اشاره کرد: تناقض بین پایه‌ای دانستن یک باور و خطاپذیر بودن آن، کثرت‌گرایی، وجود ناسازگاری بین خروجی‌های رویه باورساز مسیحی، عدم وجود پشتوانه معرفتی رویه‌های باورساز دینی مورد نظر آلستون، امکان استناد این تجربه‌ها به عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی به جای واقعی بودن آنها، عدم ایجاد یقین به واقعی بودن تجربه به دست آمده حتی برای خود شخص تجربه‌گر، عدم امکان انتقال و بیان تجربه در قالب الفاظ.

منابع

- آلستون، ویلیام (۱۳۷۹)، *آیا اعتقاد دینی معقول است؟*، ترجمه نرجس جواندل، نقد و نظر، سال هفتم، ش اول و دوم، زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰، صص ۸۲-۱۰۰.
- _____ (۱۳۸۳)، *تجربه دینی و ادراک خدا*، ترجمه مالک حسینی و دیگران، درباره دین، تهران، هرمس.
- _____ (۱۳۸۰)، *دوگونه میناگرایی*، ترجمه سید حسین عظیمی دخت، ذهن، زمستان ۱۳۸۰، ش ۸، صص ۵۵-۸۰.
- _____ (۱۳۷۸)، *گفتگوی اختصاصی کیان با ویلیام آلستون*، مصاحبه کننده علی اسلامی، کیان، ش ۵۰، ۱۳۷۸، صص ۵-۱۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه.
- انیس، دیوید (۱۳۸۱)، *نظریه‌های زمینه‌گرا در باب توجیه معرفتی*، ترجمه سید محسن میری، ذهن، تابستان ۱۳۸۱، ش ۱۰، صص ۱۲۱-۱۳۸.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- پلاتتینگا، آلوین (۱۳۷۹)، *معرفت شناسی اصلاح شده*، ترجمه انشاء الله رحمتی، ذهن، بهار ۱۳۷۹، ش ۱، صص ۶۲-۷۲.
- تیموثی مک گرو (۱۳۸۲)، *دفاعی از میناگرایی کلاسیک*، ترجمه مرتضی فتحی زاده، ذهن، ۱۳۸۲، ش ۱۶ و ۱۵، صص ۱۸۱-۲۰۶.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *تبیین براهین اثبات خدا*، تحقیق و تنظیم محمد پارسانیا، قم، نشر اسراء.
- حسین زاده، محمد (۱۳۹۰)، *پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر*، چاپ سوم، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

- شیروانی، علی (۱۳۹۱)، *تعلیقاتی بر ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عباسی، بابک (۱۳۹۱)، *تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی*، چاپ اول، هرمس.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۸ ق)، *المنطقیات للفارابی*، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- مبینی، محمد علی (۱۳۸۹)، *توجیه باور آری یا نه؟ بررسی آرای ویلیام آلستون*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- Alston, William P (1986), “Internalism and Externalism in Epistemology”, philosophical topics Vol. 14, No. 1, Papers on Epistemology (SPRING 1986), PP. 179-221.
- ——— (1994), “Reply to Commentators”, *philosophy and phenomenological research*, vol. 54, no.4, (December), PP. 891-899.
- ——— (1979), “Two Types of Foundationalism”, *The journal of Philosophy*, Volume 73, Issue 7, April 1976 .
- ——— (1982), “Religious Experience and Religious Belief”, *Nous*, vol.16, PP. 3-12.
- ——— (1991), “*Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*”, Ithaca and London: Cornell University Press.
- ——— (2005), “*Beyond “Justification: Dimension of Epistemic Evaluation”*”. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Papas, George (1994), “Perception and Mystical Experience”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol.54, no.4, December.
- Prison, Robert (2000), “Christian, Mystical Perception and the Theory of Doxastic Practice”, *Sophia*, vol.39, no.1, March-April.
- Plantinga, Alvin (2000), *Warrant Christian Belief*, New York, Oxford University Press.