

نقش تجربه دینی در توجیه باورهای دینی

از نگاه ویلیام آلستون

حسین فقیه

چکیده

ویلیام پی. آلستون (۱۹۲۱-) برای تجربه دینی ساختاری مشابه با ساختار تجربه حسی قایل است و آن را آگاهی مستقیم به خدا می‌داند. هدف اصلی او دفاع از این دیدگاه است که آگاهی مستقیم به خدا، می‌تواند اعتقاد به برخی اوصاف و افعال درک‌شدنی خداوند را موجه نماید.

آلستون در تبیین نظریه خود درباره تجربه دینی بیشتر بر دو چیز تکیه می‌کند: نخست، تجربه حسی و دوم، گزارش‌های فراوانی که از صاحبان تجربه دینی نقل شده است. در این نوشتار تنها به سه ایراد از ایرادهای اصلی و مهم دیدگاه آلستون که به برخی از آنها نیز کمتر پرداخته شده است، می‌پردازیم: (۱) ناسازگاری تجربه‌های عرفانی در سنت‌های دینی مختلف و فرهنگ‌های گوناگون؛ (۲) ناهمخوانی نظریه آلستون در باب تجربه دینی با دیدگاه انحصارگرایی او در مورد مسیحی؛ (۳) تکیه آلستون بر کتاب مقدس. هرچند آلستون به بسیاری از نقدها پاسخ داده است، اما پاسخ‌های او در برخی موارد کافی و قانع‌کننده به نظر نمی‌رسند.

کلید واژه‌ها

تجربه دینی، ویلیام آلستون، باور دینی، تجربه عرفانی.



مقدمه

تا پیش از هیوم^۱ (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) و کانت^۲ (۱۷۲۴-۱۸۰۴م)، تقریباً عقل در عرصه شناخت و اثبات وجود خداوند یکه تاز میدان بود و همه تلاش اندیشمندان دینی مصروف برهان‌های عقلی اثبات وجود خداوند (=الاهیات طبیعی) می‌شد، اما در قرن هجدهم، مناقشات بسیاری درباره این برهان‌ها در گرفت.^۳ با کارهای متفکرانی نظیر هیوم و کانت، ضربات سنگینی بر برهان‌های اثبات وجود خداوند وارد شد. آنها متوجه این نکته شدند که برهان‌های سنتی اثبات وجود خداوند بر فرضیه‌هایی استوار هستند که جای چون و چرای بسیار دارند. به همین دلیل برهان‌های مزبور را مورد تردید قرار دادند.

هیوم پیش از همه با تکیه بر مبانی تجربه‌گروی در مخالفت با الاهیات طبیعی نقش داشت و از این طریق آن را با انتقاد جدی مواجه ساخت. او پس از سال‌ها کار بر روی برهان نظم، شش اشکال عمده در کتاب گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی^۴ بر این برهان وارد کرد و برهان معجزه را زیر سؤال برد.

کانت همه برهان‌هایی را که از سوی دینداران بر اثبات وجود خداوند اقامه شده بود به سه برهان اصلی برگرداند: برهان وجودشناختی، برهان جهان‌شناختی و برهان غایت‌شناختی، اما خود او معتقد بود که برهان‌های یادشده توان اثبات چنین امری را ندارند. از همین رو، با مایوس شدن از عقل نظری، به سراغ عقل عملی رفت و درصدد برآمد تا از این راه وجود خداوند را اثبات کند. عقل عملی را منشأ ایمان به مبدأ و معاد می‌دانست که بنیاد عقاید دینی و اخلاقی را استوار می‌سازد. او با ناکارآمد دانستن عقل نظری در اثبات امور مابعدالطبیعی، ضربه دیگری بر الاهیات طبیعی وارد ساخت.^۵

در این هنگام، حفظ دین و ارائه توجیه معقولی از دیانت نیازمند طرح جدیدی بود. شلاپرماخر^۶ (۱۷۶۸-۱۸۳۴) که او را مبدع و پدر بحث تجربه دینی باید دانست، با طرح جدی نظریه تجربه دینی، گوهر همه ادیان را تجربه دینی باطنی که امری خصوصی و شخصی است، می‌دانست. به اعتقاد وی کثرت ادیان محصول تجربه‌های دینی گوناگون است و به همین سبب، همه ادیان در بردارنده حقیقت الاهی‌اند، اما از آن‌جا که از نگاه او، مسیح مصداق عالی‌ترین نوع ممکن تجربه دینی است، کامل‌ترین شکل ایمان نیز در مسیحیت یافت می‌شود و از همین رو،





مدافع برتری مسیحیت نسبت به ادیان دیگر بود.^۷ او در سخنرانی‌هایی که در انجمن رومانیت‌های جوان ترتیب داد، گفت: آنچه شما از آن فرار می‌کنید دین نیست. دین همان چیزی است که شما به دنبال آن هستید. گوهر دین همان تجربه‌های باطنی و عاطفی است که برای انسان‌ها، به ویژه برای شما با رویکرد به عواطف و احساسات دینی ارزشمند است.^۸

به نظر شلایر ماخر مبنای دین نه تعالیم و حیانی است - چنان که در ادیان الاهی مطرح است - و نه عقل نظری است - چنان که در الاهیات طبیعی مطرح است - و نه عقل عملی و اخلاق - چنان که کانت و پیروان وی معتقدند - بلکه اصل و اساس دین تجربه دینی است و تجربه دینی احساس وابستگی به مبدأ و قدرتی متمایز از جهان است.^۹ شلایر ماخر می‌خواست برای دین پایگاه مستقلی بیابد و آن را نه به عنوان محصول عقل نظری یا عقل عملی، بلکه محصول عواطف و احساسات مؤمنان به حساب آورد. او پایگاه دین را از کتاب مقدس، استدلال‌های عقلی و اخلاق به قلب دینداران و احساسات و عواطف شخصی آنها منتقل نمود. او با این نظریه یک حوزه حفاظتی مستقل برای دین پدید آورد و آن را از انتقادات علم جدید و عقلانیت انتقادی مصون نگه داشت.^{۱۰}

پس از شلایر ماخر، فیلسوفانی مانند ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) و رودلف اتو (۱۸۶۹ - ۱۹۳۷) راه او را ادامه دادند. جیمز در کتاب مشهورش با نام *انواع تجربه دینی*^{۱۱} شهرت و رواج فراوانی به این بحث داد. به اعتقاد این فیلسوفان آنچه در دین مهم است، احساس وابستگی و ارتباط شخصی با خداوند است که از طریق تجربه دینی به دست می‌آید.

هم اینک نیز بحث تجربه دینی مورد توجه جدی بسیاری از فیلسوفان مغرب زمین است و اندیشمندانی مانند جان هیک، ویلیام آلستون، ریچارد سویین‌برن، استیس، پراودفوت و ... در آثارشان به این بحث پرداخته‌اند.

حوزه‌های بحث تجربه دینی

بنابراین، بحث تجربه دینی به عنوان یک نظریه، بحثی نوپا و نوین است که در غرب از سوی شلایر ماخر مطرح گردید و به سرعت توجه متکلمان و فیلسوفان دین را به خود معطوف کرد. این

بحث از جهات مختلفی مورد مذاقه قرار گرفت و در هر مورد دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شد. برخی مباحث مطرح شده در باب تجربه دینی به قرار زیر است:

تجربه دینی چیست؟ چند گونه تجربه دینی داریم؟ آیا تجربه‌های دینی هسته مشترکی دارند؟ آیا تجربه دینی امری صرفاً ذهنی و وابسته به فرهنگ و سنت دینی‌ای است که در درون آن شکل گرفته است یا واقعیت عینی دارد؟

برخی از متکلمین و فیلسوفان دین از بحث تجربه دینی برای توجیه باورهای دینی استفاده نمودند. از این رو، پرسش‌هایی از این دست مطرح شد که آیا می‌توان بر اساس تجربه دینی استدلالی را بر اثبات وجود خدا شکل داد؟ آیا تجربه دینی می‌تواند باورهای دینی را توجیه کند؟ و در صورتی که پاسخ مثبت باشد، توجیه گر کدام دسته از باورهای دینی می‌تواند باشد؟ آیا می‌توان تجربه دینی را به عنوان یکی از منابع معرفت دینی تلقی کرد؟

در این جا افرادی مانند شلایر ماکر تجربه دینی را گوهر دین و مرکز ثقل ایمان می‌دانند و استدلال‌های عقلی را پوسته دین تلقی می‌کنند. در برابر، برخی دیگر مانند پراودفوت^{۱۲} (۱۹۳۹-) حتی عینیت تجربه‌های دینی را هم زیر سؤال می‌برند. اشخاصی مانند آلستون (۱۹۲۱-) بر این باورند که تجربه‌های دینی دست کم برخی از باورهای دینی را مستقیماً توجیه می‌کنند. در طرف مقابل، افرادی با هرگونه استفاده از تجربه‌های دینی برای اثبات حقانیت یا عقلانیت باورهای دینی مخالفت می‌نمایند. از یک سو، برخی از جمله والتراستیس^{۱۳} (۱۸۸۶-۱۹۶۷) در میان سنت‌های دینی گوناگون برای تجربه‌های به ظاهر ناسازگار و متناقض، به هسته‌ای مشترک معتقدند و از همین رو، فهرستی از ویژگی‌های هسته مشترک تجربه‌های دینی را ارائه داده‌اند. در طیف مقابل، عده دیگری از جمله استیون کتزر^{۱۴} (۱۹۴۴-) به هیچ‌گونه هسته مشترکی برای تجربه‌های دینی و عرفانی در سنت‌های گوناگون قایل نیستند.^{۱۵}

امروزه با توجه به انتقادات شدید به مبانی عقلانیت در غرب و زیر سؤال رفتن الاهیات طبیعی از یک سو، و وجود معضلات معرفت‌شناختی و چون و چرا پذیرش راه‌های شناخت عالم (علوم عقلی، علوم تجربی و علوم تاریخی) در قلمرو معرفت‌شناسی از سوی دیگر، و همچنین نیاز انسان متجدد به معنویت از سوی دیگر، ضرورت تحقیق در باب تجربه دینی هر چه بیشتر روشن می‌شود. از این رو، برخی فیلسوفان دین از جمله آلستون، در معرفت‌شناسی خود به بحث تجربه دینی پرداخته‌اند.





نگاهی گذرا به اندیشه‌ها و آثار آلستون

ویلیام آلستون معرفت‌شناس برجسته آمریکایی و فیلسوف دین معاصر، به سبب پژوهش‌های جامع، نظریه‌های بدیع و آثار برجسته‌اش در حوزه‌های فلسفی و دینی مدت‌هاست که مورد توجه فیلسوفان و الاهی‌دانان قرار گرفته است. الاهیات فلسفی، نظریه معرفت (مفهوم معرفت و توجیه معرفتی)، نظریه ادراک، معرفت‌شناسی تجربه دینی و فلسفه زبان، عمده موضوعاتی هستند که آلستون بدان‌ها پرداخته است.

مباحث معرفت‌شناسی و بحث تجربه دینی از دغدغه‌های اصلی آلستون است. وی به سبب طرح نظریه بدیعی در معرفت‌شناسی و بحث تجربه دینی هم اکنون از مطرح‌ترین معرفت‌شناسان و فیلسوفان دین به حساب می‌آید. کتاب *ادراک خدا (Perceiving God)* در این زمینه اثری کلاسیک است.^{۱۶} آلستون با رویکردی معرفت‌شناسانه به سراغ تجربه دینی و بحث از ماهیت آن می‌رود. او معتقد است که تجربه دینی همان ساخت تجربه حسی را دارد و نوعی ادراک خداوند است. نظریه او در باب ماهیت تجربه دینی و توجیه‌گری آن نسبت به باورهای دینی از حیث معرفت‌شناسی و همچنین در سنت عرفانی ادیان توحیدی اهمیت بسیار دارد.^{۱۷}

در این جا یادآوری دو نکته لازم است: ۱. با توجه به این که موضوع این نوشتار دیدگاه آلستون درباره نقش تجربه دینی در توجیه باورهای دینی است و این بحث، بحثی معرفت‌شناسانه است و با توجه به این که مهم‌ترین اثر آلستون در این زمینه کتاب *ادراک خداوند* است، از همین رو، در بیان دیدگاه وی بیشتر به همین کتاب ارجاع داده شده است. ۲. شایان توجه است که آلستون در آثارش از جمله *ادراک خداوند* و برخی مقالاتی که در این زمینه نگاشته، به‌طور گسترده دست به جعل اصطلاح زده است و همین امر تا اندازه‌ای فهم و بازخوانی دیدگاه وی را دشوار ساخته است.

مفاهیم محوری در اندیشه آلستون

تجربه عرفانی

تجربه دینی در عام‌ترین معنا، همه تجربه‌هایی را که با زندگی دینی شخص صاحب تجربه مرتبط است، شامل می‌شود و هرگونه لذت، شادی، ترس، آرزو، حس حق‌شناسی و مانند آن را که در

بافتی دینی برای انسان به دست می آید، دربرمی گیرد و محدود به حالت های ویژه آگاهی نیست. بنابراین، تجربه دینی به معنای عام کلمه، همه حوزه های زندگی دینی را دربر می گیرد که از جمله آنها اندیشیدن، شک و تردید کردن، استدلال نمودن و بصیرت پیدا کردن درباره خداوند می باشد. همچنین تلاش شخص برای هدایت به سوی زندگی مسیحی مثلاً، موفقیت ها و ناکامی های وی در این راه و مانند آن نیز به این معنا نوعی تجربه دینی تلقی می شود، اما مراد آلستون از تجربه دینی بسیار محدودتر است و تنها تجربه هایی را شامل می شود که شخص صاحب تجربه آنها را آگاهی تجربی به خدا می داند به گونه ای که به نظر می رسد که خداوند برای شخص صاحب تجربه به عنوان فلان موجود خاص آشکار شده است. و از آن جا که به اعتقاد او این اصطلاح معانی گوناگونی دارد که به کارگیری آن موجب خلط مفهوم می گردد، از همین رو، چندان تمایلی به استفاد از آن ندارد. به همین دلیل آلستون تا آن جا که ممکن است از به کارگیری اصطلاح «تجربه دینی» پرهیز می کند و به جای آن اصطلاح «تجربه عرفا» را به کار می برد.^{۱۸}

آلستون بر آن دسته از تجربه های عرفانی متمرکز می شود که اولاً، بی واسطه اند؛ برخلاف تجربه عرفانی حضرت موسی که خداوند را در بوته ای از آتش که مشتعل بود و نمی سوخت، تجربه کرد.

و اما موسی گله پدر زن خود یثرون را شبانی می کرد... و فرشته خداوند در شعله آتش از میان بوته ای بر وی ظاهر شد، و چون او نگرست اینک آن بوته به آتش مشتعل است، اما سوخته نمی شود... خداوند از میان بوته به وی ندا در داد و گفت: «ای موسی! ای موسی!» گفت: «لیبک».^{۱۹}

دلیل او برای این کار این است که تجربه های عرفانی بی واسطه به نحو بسیار موجهی تجلی خداوند بر فرد صاحب تجربه لحاظ می شوند و تا اندازه ای به شیوه ای که اشیای مادی بر ادراک حسی جلوه گر می شوند، شبیه هستند.

ثانیاً، محتوای غیرحسی داشته باشند؛ برخلاف تجربه خداوند به صورت دیدن نوری یا شنیدن صدایی. تجربه عرفانی نیکولاس کوزایی (۱۴۰۱-۱۴۶۴م) از گونه تجربه های عرفانی بی واسطه ای است که محتوای حسی دربر ندارد:





... نه به مدد چشمان ظاهریم، بلکه به یاری چشمان روح و عقلم حقیقت نادیدنی سیمای تو را درمی یابم. سیمای راستین تو زمان مند و مکان مند نیست؛ چرا که سیمای تو صورت مطلق است، صورت صورت هاست.^{۲۰}

دلیل او برای این کار این است که این گونه تجربه ها برای حکایت گری از خداوند که موجودی کاملاً غیرمادی و روحانی محض است از شانس بیشتری برخوردارند. از همین رو، آلستون تجربه های عرفانی بی واسطه ای را که محتوای حسی ندارند، در کانون توجه خویش قرار می دهد.^{۲۱} کارکرد اصلی تجربه خدا در مسیحیت ایجاد ارتباط صمیمی، عاشقانه و شخص وار با خداست که جلوه های آن عشق، سرسپردگی و گفت و گوست و همین امر بالاترین خیر ما را تشکیل می دهد. قصد اولی خدا این نیست که از طریق حضور در تجربه عرفانی بخواهد باورهای ما را موجه سازد. تجربه خدا راهی را برای ارتباط میان خدا و ما پدید می آورد و برای ما ممکن می سازد که به تعامل شخصی (personal interaction) با خدا پردازیم. و اگر این تجربه، به همان معنای عامی که ما یک دیگر را ادراک می کنیم، متضمن ادراک بی واسطه خدا از جانب ما باشد، این امر می تواند تعامل شخصی به معنای حقیقی کلمه باشد تا برداشت تنزل یافته یا تمثیلی یا نمادین آن. آلستون با تصریح و اعتراف به این که مهم ترین کارکرد تجربه عرفانی در مسیحیت ارتباط صمیمی و شخص وار فرد با خداست، می گوید من از ارزش معرفتی ادراک عرفانی بحث می کنم. نگرانی او درباره این مسئله معرفت شناختی است که آیا انواع خاصی از باورهای درباره خدا می توانند مبتنی بر تجربه باشند؛ به گونه ای که با همین ابتدا موجه شوند.^{۲۲}

ویژگی های تجربه عرفانی از منظر آلستون

آلستون بر اساس گزارش های فراوانی که از صاحبان تجربه عرفانی نقل می کند، بر این باور است که این گونه تجربه ها دارای چند ویژگی هستند:

۱) تجربه عرفانی نوعی آگاهی تجربی (experiential awareness) به خداوند است، به گونه ای که چیزی متفاوت با اندیشه انتزاعی (تفکر درباره خدا، استدلال آوردن درباره خدا یا مطرح کردن پرسش هایی در مورد خدا) است. در تجربه دینی شخص صاحب تجربه، خدا را حاضر می پندارد که به آگاهی او درآمده است، تقریباً به همان گونه ای که هنگام دیدن یک درخت، آن درخت بر آگاهی او ظاهر می گردد. به اعتقاد وی تجربه عرفانی نوعی ادراک تجربی^{۲۳} است؛ همان گونه که

در ادراک حسی^{۲۴}، برای مثال، هنگام نگاه کردن به x ، x بر آگاهی ما ظهور پیدا می‌کند و این ظهور با استدلال کردن، اندیشیدن و تصور صورت ذهنی x متفاوت است، در تجربه عرفانی نیز خداوند به همین سان بر آگاهی شخص صاحب تجربه ظهور پیدا می‌کند و ظهور در این جا نیز با استدلال نمودن و اندیشیدن درباره خداوند تفاوت دارد. به لحاظ معرفتی هم تجربه خداوند نسبت به اعتقادات ناظر به خداوند عمدتاً همان نقش معرفتی را ایفا می‌کند که ادراک حسی نسبت به اعتقادات ناظر به جهان مادی.

۲) این آگاهی تجربی به خداوند بی‌واسطه و مستقیم (direct) است. شخص صاحب تجربه به نحوی بی‌واسطه، آگاهی به خدا را احساس می‌کند، بدون این که این آگاهی از مسیر آگاهی به موجود دیگری به دست آمده باشد؛ یعنی آگاهی به خدا ظاهراً همانند مشاهده نمودن فردی است که روبه‌روی شما قرار دارد، نه شخصی که از صفحه تلویزیون مشاهده می‌کنید که در این مثال، صفحه تلویزیون واسطه است.

۳) در تجربه عرفانی متعلق تجربه، خداوند است. مقصود آلتون از تجربه عرفانی تجربه‌هایی است که در قلمرو ادیان توحیدی و به‌ویژه مسیحیت رخ می‌دهد و متعلق آن خدای ادیان توحیدی است؛ هر چند وی امکان تجربه عرفانی در ادیان غیر توحیدی و یا حتی برای اشخاصی را که به هیچ دینی تعهد ندارند، رد نمی‌کند. لیکن برای راه‌اندازی استدلال اساسی‌اش در این زمینه بر روی ادراک عرفانی مسیحی متمرکز می‌شود.

۴) این تجربه کاملاً بی‌بهره از محتوای حسی، و نوعی ظهور کاملاً غیرحسی از خدا بر آگاهی شخص صاحب تجربه است، البته تجربه‌های دینی با محتوای حسی نیز وجود دارد که متضمن دیدن یا شنیدن چیزی است:^{۲۵}

من بیدار شدم و در حالی که از پنجره به بیرون نگاه می‌کردم چیزی را که به نظرم ستاره‌ای درخشان می‌آمد و به تدریج نزدیک‌تر می‌شد، مشاهده کردم؛ چیزی که به صورت نور سفید و ملایمی که اندکی تیره و تار بود، جلوه‌گر شد. لرزه‌ای شدید سرتاسر وجودم را فراگرفت، اما دلهره‌ای نداشتم. پی بردم که آنچه احساس کرده بودم، دارای هیبتی عظیم بوده است و به دنبال آن، احساس عشقی شدید وجود مرا فراگرفت و از وجودم رخت بریست و سپس احساس رقت قلب فوق‌العاده‌ای در اثر این حضور خارجی به من دست داد.^{۲۶}



نکته‌ها

آلستون درباره تجربه عرفانی مورد نظرش، نکته‌هایی را مطرح نموده که در روشن شدن فضای بحث توجه بدان‌ها لازم است:

(۱) معمولاً منظور دانشمندان از تجربه عرفانی تجربه‌های عرفانی فوق‌العاده شدید است که از بالاترین مراتب بی‌واسطگی مطلق است و در آن هیچ تمایزی حتی میان سوژه و ابژه وجود ندارد و از جمله ویژگی‌های آن متناقض‌آمیز بودن، بیان‌ناپذیر بودن و از همه مهم‌تر، وحدت مطلق است که هیچ کدام از این اوصاف در تجربه عرفانی مورد نظر آلستون وجود ندارد.^{۲۷}

(۲) این که آلستون بر آن دسته از تجربه‌های عرفانی که دارای محتوای غیرحسی‌اند، متمرکز می‌شود منافاتی با دیدگاه وی که تجربه عرفانی را نوعی ادراک تجربی می‌داند، ندارد؛ زیرا مقصود وی از این دیدگاه این است که از آن‌جا که اولاً مؤلفه اصلی ادراک، ظهور (appearance) متعلق ادراک بر آگاهی فاعل شناسا است و ثانیاً ظهور متعلق تجربه عرفانی (خداوند) بر آگاهی شخص صاحب تجربه مانند ظهور متعلق ادراک حسی (اشیای مادی) بر آگاهی فاعل شناسا است، بنابر این تجربه عرفانی نوعی ادراک تجربی است.^{۲۸}

(۳) مقصود آلستون از این که می‌گوید: «تجربه خداوند نسبت به باورهای ناظر به خداوند، همان نقش معرفتی را ایفا می‌کند که ادراک حسی نسبت به باورهای ناظر به جهان مادی»، این نیست که تجربه عرفانی تنها راه معرفت‌یافتن ما به خداوند است همان‌طور که ادراک حسی نیز تنها راه معرفت‌یافتن ما به جهان مادی نیست. برای مثال، تفکر علمی ما را به نتایجی درباره جهان می‌رساند که بسیار فراتر از آن نتایجی است که صرفاً به مدد ادراک حسی توجیه می‌شوند. البته ادراک حسی پایه اساسی معرفت‌یافتن ما به جهان مادی است و بر همین قیاس، تجربه عرفانی نیز پایه اساسی معرفت ما به خداوند است. در هر دو مورد، بعضی از اعتقادات پایه مستقیماً به مدد تجربه مربوطه توجیه می‌شوند و سپس برای توجیه سایر اعتقادات (که فراتر از حد ادراک حسی و عرفانی‌اند) از انواع استدلال‌ها استفاده می‌شود.^{۲۹}

(۴) مقصود آلستون از این که می‌گوید: «تجربه عرفانی باورهای دینی را توجیه می‌کند»، این نیست که تجربه عرفانی می‌تواند نظام کاملی از باورهای دینی را ایجاد کند و توجیه‌گر همه آنها باشد، بلکه منظور وی این است که با تجربه عرفانی می‌توان به درک اجمالی خداوند نایل شد و به



دیگر سخن، تجربه خداوند توان توجیه‌گری برخی اوصاف و افعال درک‌شدنی خداوند را داراست.^{۳۰}

۵) آلتون در تبیین نظریه‌اش درباره تجربه عرفانی بر روی دو نکته بسیار تأکید می‌کند: یکی تجربه حسی است که تجربه عرفانی را از سنخ تجربه حسی می‌داند و معتقد است که به لحاظ معرفتی نیز تجربه خداوند نسبت به باورهای ناظر به خداوند عمدتاً همان نقش معرفتی را ایفا می‌کند که تجربه حسی نسبت به باورهای ناظر به جهان مادی.^{۳۱} نکته دیگر گزارش‌های فراوان و گوناگونی است که از صاحبان تجربه‌های عرفانی نقل شده است. وی دیدگاهش را با ارائه گزارش‌هایی از تجربه‌های دیگران اعم از عارفان اندیشمند کهن و افراد معمولی، روشن می‌سازد و همه نمونه‌ها را از سنت مسیحی که کاملاً با آن آشنا است، می‌گیرد؛ گرچه به اعتقاد وی این پدیده به هیچ وجه اختصاص به مسیحیت ندارد.^{۳۲} از همین رو، آلتون معمولاً در تبیین نظریه‌اش و در مواجهه با اشکالات وارد شده بر دیدگاهش گاهی با نگاه به تجربه‌های حسی در مقام تبیین و پاسخ‌گویی برمی‌آید و گاهی نیز با نگاه به گزارش‌های نقل شده از صاحبان تجربه عرفانی.

اعتقادات M^{۳۳}

نگرانی اصلی آلتون مربوط به توجیه معرفتی اعتقادات M است. اعتقادات M گونه خاصی از باورهای ادراکی هستند که مبتنی بر تجربه عرفانی‌اند و محصول این اندیشه‌اند که خداوند برخی اوصاف درک‌شدنی دارد و در برخی افعال که از او مشاهده می‌شود، جذاب و دوست‌داشتنی است. به دیگر سخن اعتقادات M عبارتند از باورهای مربوط به اوصاف و افعال قابل درک خداوند که بر ادراک عرفی (putative)^{۳۴} خداوند مبتنی‌اند. به بیان سوم اعتقادات M آن دسته از باورهای دینی هستند که دست کم تا اندازه‌ای مستقیماً بازتاب تجربه عرفانی‌اند و از همین راه موجه می‌شوند. این‌ها باورهایی هستند درباره آنچه خداوند انجام می‌دهد، یا نحوه‌ای که خداوند در یک لحظه خاص در برابر فاعل شناسا واقع می‌شود. بنابراین، شخص S به واسطه تجربه حضور و تصرف خداوند درمی‌یابد که ادامه حیاتش قائم به خداوند است، خداوند او را از عشق خویش آکنده ساخته به او نیرو می‌بخشد، یا پیام‌هایی را به او ابلاغ می‌کند.^{۳۵}





به نظر آلستون، اعتقادات M نیز مانند باورهای مبتنی بر ادراک حسی به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست باورهایی هستند که صرفاً بر تجربه عرفانی مبتنی‌اند، و از همین‌روی، به‌طور کاملاً بی‌واسطه موجه‌اند. دسته دوم باورهایی هستند که علاوه بر تجربه عرفانی بر باورهای دیگر هم مبتنی‌اند و در نتیجه، تا اندازه‌ای با واسطه موجه‌اند. البته، حتی در چنین مواردی که باورهای دیگر هم در تکون اعتقادات M نقش دارند، صرفاً برای تکمیل مبنای تجربی آنها می‌آیند نه این‌که بخواهند مستقل از تجربه خود، تأثیرگذار باشند.^{۳۶} اما این‌که کدام یک از اعتقادات M به‌طور کاملاً بی‌واسطه موجهند و کدام یک تا اندازه‌ای با واسطه، باید تک تک موارد را مورد بررسی قرار داد. تأکید آلستون در این‌جا بر باورهای دسته نخست است و اختلاف وی با بسیاری از معرفت‌شناسان نیز از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که آنها به‌طور کلی منکر باورهای دسته نخست‌اند. به اعتقاد آنها باورهای مبتنی بر ادراک و اعتقادات M همواره (دست کم تا اندازه‌ای) بر باورهای دیگر مبتنی هستند.^{۳۷}

بنابراین، از دیدگاه آلستون، اعتقادات M که باورهای ادراکی درباره خداوند هستند، دست کم تا اندازه‌ای بر تجلی خداوند بر آگاهی شخص صاحب تجربه مبتنی‌اند. از همین‌رو، این‌گونه اعتقادات در صورت موجه بودن دست کم در بخشی از توجیه‌شان وام‌دار تجربه هستند. این مطلب برگرفته از این اصل است که:

هر گاه این باور که «x است» دست کم تا اندازه‌ای بر نوعی تجربه مبتنی باشد که در آن تجربه، x بر آگاهی فاعل شناسا به‌عنوان q آشکار شود، آنگاه آن تجربه به توجیه آن باور کمک می‌کند.^{۳۸}

اگر خداوند برای مثال، به‌عنوان مهربان و قادر بر من تجلی کند، این تجربه به توجیه این باور که «خداوند مهربان و قادر است»، کمک می‌کند. حال اگر این باور صرفاً بر تجربه عرفانی مبتنی باشد به‌طور کاملاً بی‌واسطه موجه می‌باشد و دارای توجیه اولیه خواهد بود. اما اگر علاوه بر تجربه عرفانی بر باورهای دیگر نیز مبتنی باشد، در آن صورت در بخشی از توجیه وابسته به تجربه عرفانی و در بخش دیگر وابسته به باورهای دیگر است البته، در این صورت نیز باورهای ادراکی دارای توجیه اولیه می‌باشند.

نکته‌ها

یادآوری چند نکته درباره اعتقادات M جهت روشن تر شدن مراد و مقصود آلتون، لازم است: (۱) با توجه به این که از دیدگاه آلتون، اعتقادات M از اعتقادات پایه هستند و نه از اعتقادات استنتاج شده این، از تجربه‌های عرفانی استنتاج نمی‌شوند، بلکه دست کم تا اندازه‌ای مستقیماً توسط این تجربه‌ها موجه می‌شوند؛ یعنی هیچ باور تجربی میان تجربه عرفانی و اعتقادات M فاصله نمی‌شود.^{۳۹}

در مخالفت با این دیدگاه آلتون، بسیاری از معرفت‌شناسان بر این باورند که اعتقادات M پیوسته بر باورهای مربوط به تجربه فاعل شناسا مبتنی هستند و در نتیجه اعتقادات M که به‌طور کاملاً بی‌واسطه موجه باشند، نداریم؛ یعنی این اعتقاد که برای مثال، «خداوند مهربان است»، چنین نیست که مستقیماً بر تجربه عرفانی مبتنی باشد بلکه همواره بر این باور مربوط به تجربه شخص صاحب تجربه مبتنی است که «خداوند مهربان به نظر می‌آید». و چون خداوند مهربان به نظر می‌آید در نتیجه شخص صاحب تجربه به این باور می‌رسد که «خداوند مهربان است».

آلتون در پاسخ می‌گوید: برای حصول اعتقادات M تجربه عرفانی کافی است و در این میان نیازی به در نظر گرفتن باورهای زمینه‌ای نیست. به اعتقاد وی اشکال از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که میان آنچه این دسته از اعتقادات بر آن مبتنی هستند با آنچه در مقام دفاع از آنها مطرح می‌شود، خلط نموده است.^{۴۰}

(۲) وقتی آلتون می‌گوید: اعتقادات M مستقیماً به وسیله تجربه عرفانی موجه می‌شوند، منظورش این نیست که چنین اعتقاداتی صادق‌اند؛ زیرا در مورد اعتقادات M نیز همانند باورهای رایجی که مبتنی بر ادراکات حسی هستند، ممکن است به اقتضای پاره‌ای ادله معتبر به این نتیجه برسیم که «اشیا آن‌گونه که به نظر می‌رسند، نیستند». برای مثال، ممکن است به هنگام رانندگی کردن با سرعت زیاد چنین به نظر برسد که درختان و خانه‌های اطراف جاده حرکت می‌کنند، اما سایر دانسته‌های من درباره جهان، اجازه نمی‌دهند که این تجربه را صادق بدانم. هم چنین اگر من به شما بگویم که خداوند به من فرمان داده تا همه کودکان زیر پنج سال را به قتل برسانم، بدیهی است که شما در مکاشفه من شک خواهید کرد؛ چرا که معتقدید که خداوند هرگز چنین فرمانی صادر نمی‌کند. بهترین توصیف این وضعیت آن است که بگوییم تجربه در بادی امر، اعتقادات ما



را توجیه می‌کند؛ مگر آن‌که دلیلی قانع‌کننده برای کاذب دانستن آن اعتقادات در اختیار داشته باشیم. این سخن هم دربارهٔ باورهای مبتنی بر ادراک حسی درست است و هم دربارهٔ اعتقادات^{۴۱}. M.

توجیه معرفتی

یکی از مؤلفه‌های اساسی و بسیار مهم در تعریف مسئلهٔ معرفت (knowledge) مؤلفهٔ توجیه (justification) است. آلتون نیز توجه فراوانی به همین مؤلفه دارد و از آن‌جا که توجه به هدف صدق (truth) را در مفهوم توجیه دخیل می‌داند، موجه بودن در باور به p را به این معنا می‌داند که باور به p مبتنی بر زمینه‌ای باشد که به لحاظ عینی کفایت کند. و زمینهٔ کافی نیز زمینه‌ای است که تا اندازه‌ای زیاد نشان‌دهندهٔ صدق آن باور باشد.^{۴۲}

توضیح آن‌که در بحث توجیه، همهٔ معرفت‌شناسان اتفاق نظر دارند که توجیه یک بار ارزشی مثبت (favorable evaluative status) دارد. بنابراین، هنگامی که می‌گوییم شخصی به لحاظ معرفتی در باور به p موجه است یعنی در موقعیت مثبت و مطلوبی قرار دارد. البته، آلتون با این‌که همانند دیگر معرفت‌شناسان، برای توجیه جنبهٔ ارزشی قائل است، اما با نگاه مبتنی بر وظیفه‌گرایی (deontological) به شدت مخالف است. توجیه از منظر افرادی مانند او که به وظیفه‌گرایی معتقد نیستند، به‌طور عام، عبارت است از گونهٔ دیگری از شأن ارزشی، مانند باور کردن به شیوه‌ای که از نقطه نظر هدف صدق و پرهیز از خطا مطلوب است. بنابراین از این منظر، توجیه دارای بار ارزشی است، ولی این بار ارزشی وظیفه‌گرایی نیست، بلکه هدف‌شناختی ما در باورهای مان، رسیدن به صدق است و هر باوری که به این هدف نزدیک‌تر باشد موجه‌تر است.^{۴۳}

ماهیت رویهٔ باورساز

یک رویهٔ باورساز^{۴۴} (doxastic practice) مجموعه‌ای از گرایش‌ها و عادت‌هایی است که باورهایی را به‌عنوان خروجی‌هایی (outputs) که مرتبط با ورودی‌ها (inputs) هستند، به بار می‌آورند. بنابر این خروجی‌ها ارتباط ویژه‌ای با ورودی‌ها دارند. برای مثال، اگر ورودی استدلالی این دو باور باشد که «زید فیلسوف است» و «فیلسوفان احتمالاً بی‌بنیه‌اند»، بر اساس عمل و کارکردی متعارف، باوری با این مضمون و محتوا به‌دست خواهد آمد که «زید احتمالاً بی‌بنیه است». اگر



ورودی داده‌ای حسی باشد نظیر نمودِ بصریِ روشنی از یک شیءِ قرمز رنگِ گلدانی شکل، در آن صورت، با فرض این که ورودی یا سابقه‌ای که بیان‌گر امری خلاف این وضع است در کار نباشد، کارکرد متعارف ورودی - خروجی باوری به این صورت به بار خواهد آورد که «گلدانی قرمز رنگ در پیش روی من است».^{۴۵}

انواع رویه‌های باورساز

رویه‌های باورساز به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) یک دسته، رویه‌های باورساز تولیدی (generational) هستند که با استفاده از ورودی‌هایی که از سنخ باور نیستند، باورهایی را تولید می‌کنند. این دسته از رویه‌های باورساز با تولید باورهای کاملاً جدید بر غنای نظام باورهای ما می‌افزایند و منبع اطلاعات کاملاً جدیدی محسوب می‌شوند. ادراک حسی و ادراک عرفانی و درون‌نگری (introspection) در این دسته قرار می‌گیرند؛ زیرا ورودی‌های آنها از مقوله باور نیستند. یک رویه باورساز تولیدی موجب آشنایی با قلمرو ویژه‌ای از واقعیت می‌شود. برای مثال، از طریق ادراک حسی با جهان مادی آشنا می‌شویم. ادراک عرفانی - بنا به ادعای آلتون - ما را با خدا و برخی اوصاف و افعال او آشنا می‌سازد. درون‌نگری ما را با حالات خودآگاهی آشنا می‌کند.

ب) دسته دیگر رویه‌های باورساز تبدیلی (transformational) هستند که ورودی‌هایی را که از سنخ باور هستند به باور جدید تبدیل می‌کنند. بنابراین، ورودی‌ها و خروجی‌های آنها هر دو از مقوله باور می‌باشند. استدلال‌های قیاسی و استقرایی که مقدمات و نتیجه آنها هر دو از نوع باور می‌باشند، در این دسته قرار می‌گیرند. کاری که این دسته از رویه‌های باورساز می‌کنند این است که باور خروجی را که محصول باورهای ورودی و تقریباً در آنها نهفته است، یک‌جا آشکار می‌سازند.

گفتنی است که دسته سوم از رویه‌های باورساز وجود دارد که بخشی از ورودی‌های آن از سنخ باور است و بخشی دیگر از سنخ غیر باور. این نوع رویه‌ها را رویه‌های باورساز مختلط (mixed) می‌نامند، اما از آن‌جا که حضور یک ورودی از نوع غیر باور، حتی در جایی که ورودی مشتمل بر باور نیز هست، باعث فراهم شدن مجال برای مضمون و محتوایی جدید در نظام باورهای



ما می‌شود، جای دادن این موارد مختلط در دسته رویه‌های باورساز تولیدی کار بجا و مناسبی است.^{۴۶}

هستی‌شناسی تجربه عرفانی از دیدگاه آلستون

هم‌سنجی تجربه عرفانی با تجربه حسی

هدف آلستون در بحث تجربه دینی اثبات وجود خداوند از طریق تجربه عرفانی نیست، بلکه ادعای او این است که تجربه‌های عرفانی شأنیت حکایت‌گری از وجود و برخی اوصاف و افعال خداوند را دارند و از این جهت، می‌توانند برخی ادراکات واقعی را درباره خداوند پایه‌گذاری کنند. مقصود آلستون از ادراک (perceive) مفهوم عامی است که محدود به ادراک حسی نیست و ویژگی حسی بودن (sensory) و هر ویژگی دیگری را که ادراک حسی را از ادراکات دیگر متمایز می‌کند، در مفهوم ادراک لحاظ نمی‌کند. به اعتقاد وی چنین مفهوم عامی از ادراک قابل اطلاق بر آگاهی تجربی غیرحسی به خدا/ نیز می‌باشد.^{۴۷}

شباهت‌های تجربه عرفانی با تجربه حسی

آلستون تجربه عرفانی را از سنخ تجربه حسی می‌داند و با آگاهی و تصریح به وجود برخی تفاوت‌ها میان تجربه عرفانی و تجربه حسی، بر این باور است که شباهت‌های اساسی و مهمی که میان آن دو وجود دارند، موجب می‌شوند که آنها را در یک دسته قرار داده و از یک سنخ بدانیم. برخی از این شباهت‌ها به قرار زیر است:

۱) ساختار واحد: از نگاه آلستون، تجربه عرفانی ساختاری همانند ادراک حسی دارد. در ادراکات حسی معمولی (مانند هنگامی که میزی را مشاهده می‌کنیم)، سه جزء وجود دارد: شخصی که میز را می‌بیند (مدرک)، میزی که مشاهده می‌شود (شیء مدرک) و صورتی از آن میز که بر آگاهی فاعل شناسا آشکار می‌شود (پدیدار). به اعتقاد آلستون، در تجربه عرفانی نیز سه جزء وجود دارد: شخصی که تجربه دینی را از سرمی‌گذراند (مدرک)، خداوند که به تجربه درمی‌آید (مدرک) و تجلی خداوند بر آگاهی شخص صاحب تجربه (پدیدار). در ادراک حسی، اشیای مادی خود را به نحوی به ما نشان می‌دهند که ما قادر به شناخت‌شان باشیم. به همین سان، در



تجربه دینی هم خداوند خود را به گونه‌ای ظاهر می‌کند که ما بتوانیم وی و اوصاف و افعالش را بشناسیم.^{۴۸}

(۲) توجیه در نگاه نخست (prima facie justification): اعتقادات مبتنی بر تجربه حسی به مدد تجربه حسی در نگاه نخست موجه می‌شوند. بر همین قیاس، اعتقادات M نیز به مدد تجربه عرفانی توجیه در نگاه نخست به دست می‌آورند؛ یعنی در هر دو مورد تجربه موجب تصدیق باورهای یادشده می‌شود؛ مگر آن که دلیلی قانع‌کننده برای کاذب دانستن آن اعتقادات در اختیار داشته باشیم که در آن صورت توجیه اولیه از بین می‌رود.^{۴۹} توضیح بیشتر در این زمینه در قسمت‌های بعدی می‌آید.

(۳) وجود برخی اعتقادات پایه کاملاً بی‌واسطه: در هر دو مورد برخی از اعتقادات پایه تنها بر تجربه مبتنی هستند و از همین رو، در توجیه‌شان صرفاً وام‌دار تجربه‌اند. به این دسته از اعتقادات، اعتقادات کاملاً بی‌واسطه گفته می‌شود، در برابر این دسته، اعتقادات پایه تا اندازه‌ای با واسطه قرار دارند که علاوه بر تجربه، بر برخی باورهای زمینه نیز مبتنی‌اند و از همین رو در توجیه‌شان افزون بر تجربه وام‌دار باورهای زمینه نیز هستند. در برابر این دو دسته باورهای پایه که آلستون آنها را اعتقادات M می‌نامد، بارهای غیرپایه قرار دارند که استدلال‌های معتبر، آنها را موجه می‌کنند.^{۵۰}

(۴) وجود مولفه ظهور (appearance): این مؤلفه هم‌چنان که در ادراک حسی وجود دارد در ادراک عرفانی نیز هست؛ یعنی همان‌گونه که در ادراک حسی، برای مثال هنگام نگاه کردن به x ، x بر آگاهی ما ظهور پیدا می‌کند، و این ظهور غیر از استدلال، اندیشیدن و تصور صورت ذهنی x است، در تجربه عرفانی نیز خداوند به همین سان بر شخص صاحب تجربه ظهور و تجلی می‌یابد و ظهور در این جا نیز متفاوت با استدلال و اندیشیدن درباره خداوند است. از همین روست که به لحاظ معرفت‌شناختی، تجربه خداوند نسبت به اعتقادات ناظر به خداوند عمدتاً همان نقش معرفتی را ایفا می‌کند که تجربه حسی نسبت به اعتقادات ناظر به جهان مادی.^{۵۱}

در این جا لازم است با نگاهی هرچند گذرا به برخی از تفاوت‌های تجربه حسی با تجربه عرفانی، با نحوه برخورد آلستون با آنها آشنا شویم.





برخی تفاوت‌های تجربه عرفانی با تجربه حسی

آلستون به تفاوت‌های میان ادراک حسی و ادراک عرفانی آگاه است و خود، به برخی از آنها اشاره می‌کند؛ مانند این که: (۱) ادراک حسی در تمام ساعات بیداری رخ می‌دهد، در حالی که آگاهی تجربی به خدا پدیده‌ای نادر است و در همه دوران زندگی تنها در مواقعی خاص ممکن است برای فرد به دست آید؛ البته به استثنای افراد بسیار اندکی نظیر پیامبران الهی که وضعیت آنها این چنین نیست، (۲) ادراک حسی اطلاعات تفصیلی فراوانی درباره جهان مادی به ما می‌دهد، اما ادراک عرفانی اطلاعات اندک و ناقص و مبهمی در باره خدا به دست می‌دهد، (۳) همه انسان‌ها قابلیت ادراک حسی را دارند، ولی ادراک عرفانی به هیچ وجه فراگیر نیست.^{۵۲}

همان‌گونه که گذشت، به اعتقاد آلستون تجربه حسی و تجربه عرفانی با وجود همه این تفاوت‌ها، اختلاف نوعی با هم ندارند، اصناف و گونه‌های یک نوع هستند و دارای ساختار یکسانی بوده و از نوع آگاهی ادراکی (perceptual consciousness) می‌باشند.^{۵۳} دلیل وی برای این مطلب این است که: اولاً، مهم‌ترین و اصلی‌ترین مؤلفه ادراک حسی که آن را از دیگر حالت‌های آگاهی^{۵۴} جدا می‌کند ظهور متعلق ادراک تجربی بر آگاهی فاعل شناسا است. و این ظهور در هر دو گونه ادراک یافت می‌شود. توضیح آن که همان‌گونه که متعلق ادراک، یعنی اشیای مادی موجود در جهان بر آگاهی فاعل شناسا ظاهر می‌شوند، دقیقاً به همین نحو متعلق ادراک عرفانی یعنی خداوند نیز بر آگاهی شخص صاحب تجربه ظاهر می‌شود. در نتیجه، همان‌گونه که اطلاق عنوان ادراک بر ادراک حسی صحیح است، در مورد ادراک عرفانی نیز صحیح خواهد بود. به اعتقاد آلستون، گزارش‌های صاحبان تجربه عرفانی نیز همگی مؤید دیدگاه او هستند؛ چرا که اگر دیدگاه وی مبنی بر ظهور متعلق تجربه بر آگاهی شخص صاحب تجربه را نپذیریم، باید ادعا کنیم که همه مردم درباره ویژگی و ماهیت پدیدارشناختی تجربه‌هایشان دچار اشتباه شده‌اند.^{۵۵}

ثانیاً، تفاوت‌های بالا نشان می‌دهد که موقعیت ما نسبت به خداوند با موقعیت ما نسبت به موجودات مادی متفاوت است. نمی‌توان انتظار داشت همان شناخت تفصیلی و دقیقی که همه انسان‌ها در تمام اوقات هوشیاری به اشیای مادی پیدا می‌کنند، نسبت به خداوند هم پیدا کنند. عظمت، رازآمیز بودن و نامتناهی بودن خداوند این امکان را به ما نمی‌دهد که او را همانند یک شیء مادی تجربه نماییم و به سادگی و تحت هر شرایطی شناختی روشن و تفصیلی درباره او پیدا

کنیم، همان‌گونه که فعال مایشاء بودن خداوند اجازه نمی‌دهد که افعالش را پیش‌بینی کنیم و او را بیازماییم. اساساً این مسئله با تعالیم ادیان بزرگ نیز مطابق و موافق است؛ زیرا:

خداوند مقرر کرده است که انسان‌ها صرفاً تحت شرایطی خاص و دشوار، درکی روشن و خطاناپذیر از حضور او داشته باشند. البته این شرایط در متن یک زندگی دین‌دارانه محقق می‌شود و کسانی که هیچ تلاشی برای برآوردن آن شرایط نمی‌کنند، نباید از فقدان چنان تجربه‌هایی گله‌مند باشند.^{۵۶}

ما معمولاً برای موجه شدن اعتقاداتمان در باب جهان از ادراکات حسی استفاده می‌کنیم. برای مثال، وقتی که پرنده‌ای را در چمن‌زار می‌بینیم در این اعتقاد که «پرنده‌ای در چمن‌زار است» موجهیم و هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم ادراکات حسی ما نامتعارف‌اند. به همین نحو، دینداران بر مبنای تجربه‌های دینی‌اشان معتقدند که خداوند وجود دارد، آنها را دوست دارد، یا دعاهايشان را اجابت می‌کند.^{۵۷}

به نظر آلستون، خطاست اگر بگوییم تجربه دینی نمی‌تواند اعتقادات دینی را موجه سازد. این ادعا حاکی از گونه‌ای خودرأیی و تعصب علیه تجربه دینی است. بحث او عمدتاً معطوف به دفاع از این نکته و نشان دادن این امر است که اگر ما ادراک حسی را مبنای توجیه باورهایمان درباره جهان مادی بدانیم، لازم است تجربه عرفانی را نیز مبنای توجیه باورهایمان درباره خداوند به‌شمار آوریم.^{۵۸}

نظریه ظهور

یکی از مؤلفه‌های مهم در دیدگاه آلستون درباره تجربه عرفانی، نظریه ظهور (Theory of Appearing) است. مطابق این نظریه، مفهوم ظهور x برای s امری بنیادین و غیرقابل تجزیه و تحلیل به مفاهیم، باورها، تلقی‌ها و یا هر چیز دیگری از این دست است. از همین رو، از منظر آلستون تجربه حسی مستلزم آگاهی مستقیم به شیئی است که بر آگاهی ما تجلی می‌کند. توضیح آن که بر اساس نظریه ظهور، ادراک یک شیء عبارت است از این که آن شیء به گونه‌ای معین بر آگاهی شخص مدرک جلوه کند، بدون این که مدرک به مفهوم‌پردازی و صدور حکم مبادرت ورزد. آلستون مدل ادراکی خود را بر تجربه‌های عرفانی بی‌واسطه‌ای که دارای محتوای غیرحسی‌اند، پیاده می‌کند و نشان می‌دهد که بسیاری از صاحبان این نوع تجربه، از تجربه خود





تلقی ای مشابه با تجربه حسی معمولی دارند. و بدین گونه نتیجه می‌گیرد که ادراکی اصیل و بی‌واسطه از خداوند ممکن است.^{۵۹}

مقصود آلتون از ظهور در این جا، ظهور مستقیم (direct appearing) است نه ظهور غیرمستقیم (indirect appearing)؛ زیرا صاحبان تجربه عرفانی در گزارش‌های خود، از ظهور مستقیم به خداوند سخن گفته‌اند و به هیچ شیء در ک شونده دیگری به عنوان واسطه اشاره نکرده‌اند. ظهور غیرمستقیم در ادراک حسی مانند مشاهده فردی از طریق آینه یا صفحه تلویزیون است و در تجربه عرفانی مانند مشاهده خداوند از طریق زیبایی‌های طبیعت و غروب آفتاب یا شنیدن صدای خداوند از راه خواندن کتاب مقدس. ظهور مستقیم نیز مراتبی دارد. غرض آلتون از آن بی‌واسطگی مطلق (absolute immediacy) نیست که در آن هیچ واسطه‌ای، حتی نوعی آگاهی، میان شخص تجربه‌گر و شیء متعلق تجربه وجود ندارد؛ چرا که در گزارش‌های صاحبان تجربه عرفانی حالت ادراکی و آگاهی آنها متمایز از متعلق تجربه، یعنی خداوند می‌باشد در حالی که در بی‌واسطگی مطلق چنین تمایزی وجود ندارد.^{۶۰}

معرفت‌شناسی تجربه عرفانی و باورهای مبتنی بر آن

اعتمادپذیری رویه‌های باورساز

با این که برهان‌هایی که بر قابل اعتماد بودن رویه‌های باورساز موجود از جمله ادراک حسی، اقامه شده به گونه‌ای مشکل دور معرفتی دارند، ولی با توجه به مجموع نکته‌های زیر، فرض قابل اعتماد بودن آنها معقول به نظر می‌آید:

(۱) به لحاظ اجتماعی تثبیت شده (socially established): رویه‌های باورساز از طریق آموزش‌های تحت کنترل جامعه، به لحاظ اجتماعی تثبیت شده و رسمیت می‌یابند. از همین رو، مردم در آنها سهیم‌اند. افراد مطابق قالب مفهومی که از جامعه خود، به دست می‌آورند باورهای ادراکی درباره محیط را شکل می‌دهند.

هر رویه باورسازی که دارای مقبولیت اجتماعی است، باید به عنوان منبعی برای باورهای عموماً صحیح پذیرفته شود، مگر این که ادله کافی بر ضد اعتمادپذیری آن وجود داشته باشد.^{۶۱}

البته، این امر به معنای انکار نقش مکانیزم‌های درونی و گرایش‌های فطری در شکل‌گیری رویه‌های باورساز نیست. بنابراین، در شکل‌گیری رویه‌های باورساز باید هم به کمک‌های نسبی ساختارهای درونی توجه نمود و هم به آموزش اجتماعی. آلستون در رویکردش به معرفت‌شناسی در باب رویه‌های باورساز از توماس رید^{۶۲} و ویتگنشتاین^{۶۳} الهام گرفته و از همین رو وام‌دار آنها است. اختلاف رید با ویتگنشتاین در این است که رید بیشتر بر کمک‌های ساختار درونی و فطری تأکید می‌ورزد و ویتگنشتاین بر آموزش اجتماعی. به هر حال، هر دو عامل در شکل‌گیری رویه‌های باورساز مؤثرند.^{۶۴}

۲) عقلانیت عملی (practical rationality): با توجه به این که دست ما از رویه‌های باورساز دیگری غیر از رویه‌های باورساز موجود، خالی است و هیچ شیوه جایگزین بهتری که مورد تأیید تفکر عقلانی باشد، سراغ نداریم، پی می‌بریم که کار ما در شکل دادن و ارزیابی باورها از راه رویه‌های باورساز موجود به شیوه‌هایی که در جامعه ما مرسوم است و در اعماق وجود ما نهادینه شده، کاری عقلانی است. البته این نوع عقلانیت که آلستون آن را عقلانیت عملی می‌داند، عقلانیت در نگاه نخست (prima facie rationality) است که در معرض رد شدن یا تقویت شدن است.^{۶۵} او از این طریق می‌خواهد اثبات کند که فرض قابل اعتماد بودن رویه‌های باورساز موجود فرضی عقلانی است، و به دنبال آن اثبات کند که بنابراین، باورهای ادراکی به دست آمده از طریق این رویه‌ها دارای توجیه اولیه قوی هستند.

۳) به اعتقاد آلستون، عواملی نیز که عقلانیت اولیه رویه‌های باورساز موجود را از بین می‌برد، وجود ندارد. به دیگر سخن، ناسازگاری درونی وسیع میان خروجی‌های یک رویه باورساز و ناسازگاری گسترده میان خروجی‌های دو رویه باورساز که قابل اعتماد بودن روش‌های مزبور را زیر سؤال برد نیز، از منظر آلستون در مورد رویه‌های باورساز مشهور وجود ندارد. در نتیجه، فرض قابل اعتماد بودن آنها فرضی معقول است.^{۶۶}

۴) خود حمایت‌گری قابل توجه (significant self-support) یا استدلال عمل‌گرایانه و به تعبیر سوم کسب اعتبار از راه ثمرات: هر کدام از رویه‌های باورساز به شیوه‌ای از مدعیات خود حمایت می‌کنند. برای مثال، ادراک حسی از طریق ثمرات و نتایج مثبتی که دارد قابل اعتماد بودن خودش را ثابت می‌کند. توضیح آن که ادراک حسی اطلاعات زیادی درباره محیط مادی در اختیار ما می‌گذارد که بر اساس آنها تعمیم‌هایی قانون‌وار وضع می‌کنیم و از این طریق قادر به پیش‌بینی و





به دنبال آن کنترل سیر طبیعی حوادث می‌شویم. برای مثال، از راه ادراک حسی با استقرار موارد جزئی، معرفت پیدا می‌کنیم که شیر در هوای سرد دیرتر فاسد می‌شود تا در هوای گرم. نتیجه به دست آمده از این استقرا به ما این توانایی را می‌دهد که پیش‌بینی کنیم که شیر در شیشه‌های نگهداری شده در یخچال در مقایسه با شیشه‌های موجود در خارج از یخچال دیرتر فاسد می‌شود. با توجه به این شناخت و با نگاه داشتن شیر در جاهای سرد می‌توان مدت زمان سالم ماندن شیر را افزایش داد. البته، این مثال از پیش پا افتاده‌ترین مثال‌هاست. دامنه دقت و توانایی ما بر پیش‌بینی، هر چه به سوی مراتب بالاتر آن برویم، بسی بیشتر می‌شود.

نکته اصلی در این جا این است که ادراک حسی اعتمادپذیری خود را به واسطه آنچه که ما را بر انجام دادن آن توانمند می‌سازد، به اثبات می‌رساند. اگر ادراک حسی معمولاً گزارش درستی در باره آنچه در پیرامون ما رخ می‌دهد در اختیار ما نمی‌گذاشت، چگونه می‌توانستیم در مقام پیش‌بینی حوادث آینده تا این اندازه موفق باشیم؟ بقیه رویه‌های باورساز نظیر حافظه (memory)، درون‌نگری، شهود عقلی (rational intuition) - آگاهی از قضایای بدیهی - و انواع گوناگون استدلال نیز به گونه‌ای مشابه با ادراک حسی از مدعیات اولیه خود حمایت می‌کنند. این همان خود حمایت‌گری قابل توجهی است که می‌تواند تا حدی نقص ناشی از دور معرفتی ادله رویه‌های باورساز را جبران کرده و از این رهگذر فرض قابل اعتماد بودن رویه‌های مزبور را فرضی معقول بسازد.^{۶۷}

اشکال دور معرفتی

چرا ما ادراکات حسی را روی هم رفته، منبع دقیقی برای کسب اطلاعات در باره جهان مادی می‌دانیم؟ چرا گمان می‌بریم که حافظه منبع دقیقی برای اطلاع در باره امور گذشته است؟ چرا گمان می‌کنیم که شهود عقلی منبع دقیقی برای اطلاع یافتن در باره قلمرو حقایق ضروری است؟ چرا گمان می‌بریم که استدلال استقرایی (inductive) منبع دقیقی برای کسب اطلاع در باره نظم‌هایی است که بر طبیعت حاکم است؟ و به‌طور کلی چرا می‌پنداریم که هر یک از مبانی‌ای که بر اساس آن، پیوسته و بدون چون و چرا اعتقاداتی پیدا می‌کنیم، قابل اعتماد است و آیا می‌توان به این که آنها در اکثر موارد باورهای صحیح به‌بار می‌آورند، اعتماد کرد؟ از این که ما همواره با

اطمینان کامل از همین شیوه‌ها به باورهایی معتقد می‌شویم پیدا است که سخت دل‌بسته این باوریم که این منابع متعارف قابل اعتمادند، ولی آیا بر این اطمینان‌مان دلیل محکمی هم داریم، یا می‌توانیم به دست بیاوریم؟ یا آن که این اطمینان اعتقادی بی‌منا است که در عین حال بی‌پرس و جو در آن به دیده قبول نگریده‌ایم؟^{۶۸}

آلستون به بررسی مهم‌ترین تلاش‌هایی می‌پردازد که برای اثبات این مطلب صورت گرفته است که ادراکات حسی منبع معتبری برای باورهای مربوط به جهان مادی است. به اعتقاد وی، تلاش‌های مزبور با این که از جهات دیگر دارای شرایط لازم هستند، دستخوش یک نحوه دوری هستند که پرهیز از آن بسیار دشوار است؛ دوری که او آن را دور معرفتی (epistemic circularity) می‌نامد و تا زمانی که استدلال‌های قوی‌تری اقامه نشده‌اند، باید بپذیریم که برای اطمینانی که برای باورهای به‌دست آمده از ادراکات حسی داریم نمی‌توانیم آن نوع پشتوانه‌ای که قدم‌ها در جست‌وجوی آن بوده‌اند، فراهم آوریم.^{۶۹}

نکته اصلی در این جا آن است که هر روشی که ما برای معرفت به واقعیات قابل ادراک حسی در جهان طبیعت در پیش گیریم، در نهایت، بر آنچه ما از طریق ادراکات حسی فرامی‌گیریم، مبتنی خواهد بود. حتی وقتی که مستمسک ما برای اثبات این که «الف ب است یا ب نیست» (برای مثال، این شیئی خرما یا بوشهر است یا خرما یا بوشهر نیست) خود، گزاره‌ای حسی نباشد (برای مثال این خرما گونه منحصر به فردی است که تنها در استان بوشهر یافت می‌شود)، باز هم برای نشان دادن این که وضع به‌همین گونه است، باید در جایی بر گزارش‌های مبتنی بر ادراکات حسی اعتماد کنیم. برای مثال، ممکن است بر اسناد و گزارش‌های گوناگونی که سرگذشت این گونه خاص از خرما را به تفصیل نشان می‌دهند، اعتماد کنیم. در این صورت، نه تنها باید چشم خود را برای خواندن گزارش‌ها به کار بگیریم، بلکه خود آن گزارش‌ها هم، اگر معتبر باشند، مبتنی‌اند بر این که پدید آمدن آن گونه خاص خرما را در استان بوشهر (و نه در استان‌های دیگر) مشاهده کنیم. بنابراین هر راهی که ما برای معرفت یافتن به جهان طبیعت در اختیار داریم در نهایت مبتنی بر ادراکات حسی است. آنچه می‌توان در تأیید و تقویت این نظر گفت این است که اولاً، با دقت در موارد گوناگونی از قبیل مثال مذکور، می‌توان در هر مورد صحت این مدعا را نشان داد که در یک یا چند جا باید بر ادراک حسی اعتماد کرد. ثانیاً، با بررسی منابعی که برای شناخت





واقعیت‌های جزئی قابل ادراک حسی در اختیار داریم، می‌توان این مطلب را به اثبات رساند که قابل اعتماد بودن همه این منابع به گونه‌ای مستلزم اعتماد کردن به ادراک حسی است.^{۷۰}

این دور از نوع دورهای مصرح (direct) منطقی نیست. ما این قضیه را که «ادراک حسی قابل اعتماد است»، به منزله یکی از مقدمه‌های استدلال خود به کار نبرده‌ایم. با این همه، برای فراهم کردن مقدمه‌های استدلال، اعتماد پذیری ادراک حسی (در ضمن استفاده از ادراکات حسی) یا اعتماد پذیری منبع یا منابعی را که مبتنی بر ادراکات حسی هستند (هنگام استفاده از دیگر منابع)، مفروض گرفته‌ایم. اگر بنا باشد کسی مقدمه‌های ما را به چالش بکشد، سرانجام در مقام دفاع از حقانیت مان نسبت به آن مقدمه‌ها، ناگزیر به قابل اعتماد بودن ادراک حسی متوسل می‌شویم. از آن جا که این نوع دور متضمن تن دادن به نتیجه، به عنوان پیش فرضی برای موجه دانستن خودمان در اعتقاد به آن مقدمات است، به حق می‌توانیم آن را دور معرفتی بنامیم.

نتیجه آن که اولاً، به اعتقاد آلستون همه ادله ادراک حسی مشکل دور معرفتی دارند. توضیح آن که، ادله‌ای که برای اثبات قابل اعتماد بودن ادراک حسی مطرح شده اند، از یک نگاه به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست ادله تجربی و پسین هستند. دسته دوم ادله پیشین و ماقبل تجربی اند، که خود به دو دسته الاهیاتی و غیر الاهیاتی تقسیم می‌شوند. در این میان از همه مهم‌تر ادله الاهیاتی‌اند. این دسته از ادله در صورتی که کاملاً پیشین باشند و هیچ تکیه‌ای بر ادراک حسی نداشته باشند، می‌توانند به صورت غیر دوری اعتماد پذیری ادراک حسی را اثبات کنند، اما آلستون هیچ کدام از آنها را در اثبات اعتماد پذیری ادراک حسی کافی نمی‌داند. به اعتقاد وی، تمام تلاش‌هایی که در این زمینه صورت گرفته مشکل دور معرفتی دارند.^{۷۱} بنابراین، تا زمانی که یک برهان غیر دوری یا حتی یک استدلال با پشتوانه قوی بر اعتماد به ادراک حسی ارائه نشود، نمی‌توان ادراک حسی را قابل اعتماد دانست.^{۷۲} بر همین اساس، آلستون همه توجه خود را معطوف به این نکته می‌کند که با فرض عدم امکان اثبات اعتماد پذیری ادراک حسی، شأن معرفتی ادراک حسی چیست و چه نگرشی نسبت به آن معقول است؟^{۷۳} از همین رو، فصل چهارم کتاب *ادراک خدا* را به بررسی همین موضوع اختصاص داده است.^{۷۴}

ثانیاً، رویه‌های باورساز دیگر غیر از ادراک حسی مانند حافظه، شهود عقلی، درون‌نگری و انواع گوناگون استدلال نیز با مشکل دور معرفتی دست به گریبان هستند و اعتماد به آنها متوقف بر

اعتماد به ادراک حسی است. به دیگر سخن، در آنها نیز قابل اعتماد بودن ادراک حسی به عنوان یک پیش فرض در نظر گرفته شده است. بنابراین، اگر ادراک عرفانی نیز مشکل دور معرفتی داشته باشد، این امر موجب نمی شود که ارزش معرفتی آن کمتر از دیگر رویه های باورساز از جمله ادراک حسی باشد.^{۷۵}

نظریه توجیه

پیش از هر چیز یادآوری این نکته لازم است که در مسئله توجیه ما با «موجه بودن فاعل شناسا در اعتقاد به یک باور خاص» (subject S's being justified in believing that P) سروکار داریم، نه با «عمل توجیه کردن یک باور» (activity of justifying)؛ یعنی فاعل شناسا می تواند در باور به p موجه باشد بدون این که برای p یا برای حالت معرفتی خودش نسبت به p به استدلال نیاز داشته باشد؛ در حالی که «عمل توجیه یک باور» این است که فاعل شناسا در دفاع و حمایت از باور به p باید استدلالی را دست و پا کند.^{۷۶} در همین جاست که مسئله توجیه مستقیم و غیرمستقیم مطرح می شود.

توجیه مستقیم و توجیه غیرمستقیم

یک تفاوت مهم میان توجیه مستقیم و توجیه غیرمستقیم این است که اگر در باور داشتن به p به صورت مستقیم و بی واسطه موجه باشیم بدین معناست که اعتقاد به p مستقیماً (و بدون وساطت هر گونه باور موجه دیگری) بر تجربه مبتنی است (و نه استنتاج شده از آن). به دیگر سخن، توجیه مستقیم توجیهی است که از راهی غیر از راه باورهای موجه به دست می آید، اما اگر در باور داشتن به p به صورت غیرمستقیم موجه باشیم معنای آن این است که آنچه ما را در باور به p موجه می گرداند، ادله است؛ یعنی امور دیگری غیر از تجربه، که فاعل شناسا به آنها معرفت دارد یا به نحو قابل توجیهی آنها را باور دارد. مانند این که از طریق آب های باقی مانده در چاله های خیابان، به باریدن باران در شب گذشته معرفت پیدا می کنیم. در این مثال، من در شب گذشته باریدن باران را به صورت مستقیم تجربه و مشاهده نکرده ام، بلکه این باور که «دیشب باران باریده است» را از مشاهده آب های باقی مانده در چاله های خیابان، استنتاج کرده ام. به بیان روشن تر، هر باوری در





موجه شدنش نیاز به زمینه و مبنای کافی دارد؛ در توجیه مستقیم زمینه معمولاً نوعی تجربه (به معنای عام) است که آگاهی فاعل شناسا به بداهت یک قضیه را نیز در بر می گیرد، اما در توجیه غیرمستقیم زمینه امور دیگری غیر از تجربه است. البته، نباید چنین فرض کرد که توجیه همواره یا کاملاً مستقیم است و یا کاملاً غیرمستقیم^{۷۷}؛ زیرا یک باور ممکن است مقداری از توجیهش را از تجربه کسب کند (توجیه مستقیم) و مقداری را هم از باورهای موجه دیگر (توجیه غیرمستقیم)، همان گونه که باورهای ادراکی در موارد فراوانی این چنین اند.^{۷۸}

آلستون پس از بررسی کاربرد مفهوم توجیه معرفتی نسبت به باورهای ادراکی، بر خلاف بسیاری از معرفت‌شناسان باورهای ادراکی را به دو دسته تقسیم می کند: دسته نخست باورهای ادراکی کاملاً مستقیم و بی واسطه اند که صرفاً مبتنی بر تجربه هستند (محل نزاع آلستون با برخی از معرفت‌شناسان). مانند زمانی که من در حال نگاه کردن به یک گل می گویم: «این گل ارغوانی است». در این جا این باور تنها بر تجربه بصری من مبتنی است. دسته دوم باورهای ادراکی تا اندازه‌ای با واسطه اند که علاوه بر تجربه بر باورهای زمینه نیز مبتنی اند. برای مثال، من هنگام عبور از کنار خانه‌ای همین که نگاهم به آن می افتد اعتقاد پیدا می کنم که «این خانه علی است»، با این که در اطراف شهر خانه‌های مشابه با این خانه نیز وجود دارد. این اعتقاد از آن جا ناشی می شود که می دانم «علی در همین محله زندگی می کند». در این جا این باور که «این خانه علی است»، تنها بر تجربه بصری من مبتنی نیست، بلکه افزون بر تجربه، بر این باور که «علی در همین محله زندگی می کند»، نیز مبتنی است، لیکن باور اخیر صرفاً برای تکمیل مبنای تجربی می آید. حال اگر باوری فقط بر تجربه مبتنی باشد و تجربه در مبنا بودن برای آن باور کافی باشد، چنین باوری به طور کاملاً بی واسطه موجه خواهد بود و در توجیهش صرفاً وام‌دار تجربه است. اما اگر یک باور ادراکی تا اندازه‌ای بر تجربه و تا اندازه‌ای بر باورهای دیگر مبتنی باشد، توجیه آن نیز تا اندازه‌ای بی واسطه خواهد بود و تا اندازه‌ای با واسطه. در نتیجه، در توجیهش هم وام‌دار تجربه و هم باورهای زمینه است. داستان در باورهای ادراکی مبتنی بر تجربه عرفانی نیز دقیقاً به همین صورت است.^{۷۹}

بنابراین در مجموع، در شکل‌گیری و توجیه باورهای ادراکی و از جمله اعتقادات M دو عامل مؤثر است: یکی تجربه که همه باورهای ادراکی دست کم تا اندازه‌ای مبتنی بر تجربه هستند، و دیگری باورهای زمینه که برخی از باورهای ادراکی تا اندازه‌ای مبتنی بر آنها هستند.

نقش تجربه در توجیه باورهای ادراکی به این صورت است که هر گاه این باور که « x است» دست کم تا اندازه‌ای بر نوعی تجربه مبتنی باشد که در آن تجربه، x بر آگاهی فاعل شناسا به عنوان q آشکار شود، آنگاه آن تجربه به توجیه آن باور کمک می‌کند. باورهای زمینه نیز که در مبنای برخی از باورهای ادراکی قرار دارند نقش آنها در توجیه باورهای ادراکی به این صورت است که برای تکمیل مبنای تجربی به کمک تجربه می‌آیند نه این که خود به عنوان عامل مستقلى در کنار تجربه به کار توجیه باورهای ادراکی آیند و به صورت علل جانشین پذیر ایفای نقش کنند.^{۸۱}

نقش زمینه مناسب در توجیه باور

یک اختلاف عمده در توجیه معرفتی این است که آیا موجه بودن در باور به p عبارت است از نوعی شأن وظیفه‌گرایی مانند آزاد بودن از سرزنش به دلیل باور به p یا برآوردن وظایف عقلانی که در باور به p به عهده شخص گذاشته می‌شود، یا خیر. از منظر افرادی مانند آلستون که برای توجیه چنین شأنی قابل نیستند، هدف ما در باورهای مان رسیدن به صدق است و هر باوری که به این هدف نزدیک‌تر باشد، موجه‌تر خواهد بود. بنابراین، از آن جا که آلستون در مفهوم توجیه معرفتی مفهوم صدق را دخیل می‌داند، از منظر وی باور موجه باوری است که در راستای گسترش باورهای صادق و کاهش باورهای کاذب باشد. و به دیگر سخن، باور موجه باوری است که مبتنی بر زمینه‌ای ($ground$) باشد که آن زمینه برای توجیه باور مزبور کافی ($adequate$) باشد. زمینه یک باور نیز تنها در صورتی برای توجیه آن باور کافی است که کاملاً بیان‌گر ($indicative$) صدق آن باور باشد. اگر باوری از چنین زمینه‌ای برخوردار باشد، بیان‌گر این است که به احتمال بسیار زیاد صادق است.^{۸۱}

پرسش شایان توجهی که در این جا مطرح است این است که آیا برای موجه شدن یک باور، صرف وجود زمینه مناسب کافی است یا این که افزون بر زمینه مناسب، لازم است که باور یادشده مبتنی بر آن زمینه هم باشد به گونه‌ای که به خاطر آن زمینه فاعل شناسا به آن باور معتقد شده باشد؟ به اعتقاد آلستون، برای موجه شدن یک باور صرف وجود زمینه مناسب کافی نیست. برای مثال، من با توجه به آشنایی‌ای که با جمشید و کارها و نیت‌های احتمالی او دارم، زمینه مناسبی برای این



باور در من پدید آمده است که او قصد کشتن مرا دارد. حال اگر واقعاً باور هم داشته باشم که جمشید قصد کشتن مرا دارد، اما پیدایش این باور برای من نه به سبب داشتن این زمینه مناسب، بلکه به سبب بدگمانی من باشد، در آن صورت من در باورم موجّه نخواهم بود. از همین رو، آلستون می گوید: افزون بر زمینه مناسب، لازم است که باور مبتنی بر آن زمینه نیز باشد که به خاطر آن زمینه شخص به آن باور معتقد شده باشد.^{۸۲}

توجیه در نگاه نخست یا توجیه نهایی؟

به دنبال بحث پیشین، اکنون این پرسش پیش می آید که اگر اعتقادی بر زمینه مناسب و کافی مبتنی بود، موجّه بودن آن آیا صرفاً در اندازه توجیه در نگاه نخست خواهد بود (که توجیهی لِرزان و ضعیف است) یا این که در حد توجیه نهایی است و یک تنه می تواند همه معارض ها را ابطال کند؟ به اعتقاد آلستون، توجیه معمولی باورهای ادراکی تنها در نگاه نخست است. این سخن درباره توجیه کاملاً بی واسطه (purely immediate justification) بدین معناست که اگر درباره یک باور ادراکی خاص ادله ای قوی بر کذب آن باور یا بر این که زمینه آن باور به طور معمول قادر به توجیه آن باور نیست، در اختیار داشته باشیم، در آن صورت باور ادراکی مزبور توجیه اولیه اش را از دست می دهد و از همین رو، آن را کنار می گذاریم. برای مثال، در برابر این باور مبتنی بر تجربه حسی که «این گل برای من ارغوانی به نظر می رسد»، اگر دلیل محکمی پیدا شود که اساساً هیچ گل ارغوانی ای در این باغ وجود ندارد یا دانستم که در نور پدیده ای است که موجب می شود گل های سفید به رنگ ارغوانی ظاهر شوند، در آن صورت به صرف تجربه، من در این باور که «این گل ارغوانی است»، موجه نخواهم بود. همچنان که این باور مبتنی بر تجربه عرفانی که «خداوند مرا مأمور کرده که انسان های بی گناه را به قتل برسانم»، به سبب تعارض آشکاری که با دیگر باورهای ادراکی من دارد، توجیه اولیه اش را از دست می دهد و بنابراین آن را کنار می گذاریم. اما درباره باورهای ادراکی تا اندازه ای با واسطه با توجه به این که باورهای زمینه در مواردی که در شکل گیری بخشی از مبنای باورهای ادراکی شرکت دارند، تنها با فراهم نمودن اطلاعات مناسب باعث تقویت مبنای تجربی آنها می شوند و هرگز موجب کنار گذاشتن



همه ابطال کننده‌ها نمی‌شوند، از این رو، باورهای ادراکی تا اندازه‌ای با واسطه نیز عملاً تنها در نگاه نخست موجه‌اند.^{۸۳}

در یک جمع‌بندی کوتاه از دیدگاه آلستون می‌توانیم بگوییم:

(۱) تجربه عرفانی نوعی ادراک تجربی و از سنخ ادراک حسی است که موجب موجه شدن باورهای دینی می‌شود. البته، مقصود آلستون از این سخن، این نیست که تجربه عرفانی می‌تواند نظام کاملی از باورهای دینی را ایجاد کند و باعث موجه شدن همه آنها شود، بلکه منظور وی این است که با تجربه عرفانی می‌توان به درک اجمالی خداوند نایل شد و به دیگر سخن، تجربه خداوند توان موجه گرداندن شخص صاحب تجربه در برخی از اوصاف و افعال درک‌شدنی خداوند را دارا است.^{۸۴}

(۲) تجربه خداوند نسبت به باورهای ناظر به خداوند، همان نقش معرفتی‌ای را ایفا می‌کند که ادراک حسی در مورد باورهای ناظر به جهان مادی ایفا می‌کند. مقصود آلستون از این سخن نیز، این نیست که تجربه عرفانی تنها راه معرفت یافتن ما به خداوند است، همان طور که ادراک حسی نیز تنها راه معرفت یافتن ما به جهان مادی نیست^{۸۵}؛ زیرا او افزون بر تجربه دینی وحی، سنت و عقل را نیز منبع باورهای دینی می‌داند.^{۸۶}

(۳) وقتی آلستون می‌گوید: اعتقادات M مستقیماً به وسیله تجربه عرفانی موجه می‌شوند، منظورش این نیست که چنین اعتقاداتی صادق و دارای توجیه نهایی‌اند؛ زیرا در مورد اعتقادات M نیز همانند باورهای رایجی که مبتنی بر ادراکات حسی هستند، ممکن است به اقتضای پاره‌ای ادله معتبر به این نتیجه برسیم که «اشیاء آن گونه که به نظر می‌رسند، نیستند». برای مثال، اگر من به شما بگویم که خداوند به من فرمان داده تا همه کودکان زیر پنج سال را به قتل برسانم، بدیهی است که شما در مکاشفه من شک خواهید کرد؛ چرا که معتقدید که خداوند هرگز چنین فرمانی را صادر نمی‌کند. بهترین توصیف این وضعیت آن است که بگوییم تجربه در نگاه نخست (facie prima)، اعتقادات ما را توجیه می‌کند، مگر آن که دلیلی قانع‌کننده برای کاذب دانستن آن اعتقادات در اختیار داشته باشیم. این سخن هم درباره باورهای مبتنی بر ادراک حسی درست است و هم درباره اعتقادات M.^{۸۷}





موجه بودن در نگاه نخست در باور داشتن به p بدین معناست که تجربه در نگاه نخست، اعتقاد به p را موجه می‌کند، مگر آن که ملاحظات کافی برای کاذب دانستن آن اعتقاد در دست داشته باشیم.^{۸۸}

با توجه به این که دست ما از رویه‌های باورساز دیگری غیر از رویه‌های باورساز موجود، خالی است و هیچ شیوه جایگزین بهتری که مورد تأیید تفکر عقلانی باشد، سراغ نداریم، پی می‌بریم که کار ما در شکل دادن و ارزیابی باورها از راه رویه‌های باورساز موجود به شیوه‌هایی که در جامعه ما مرسوم است و در اعماق وجود ما نهادینه شده، کاری عقلانی است. البته، همان‌گونه که گفته شد، این نوع عقلانیت که آلستون آن را عقلانیت عملی می‌داند، عقلانیت در نگاه نخست است که در معرض رد شدن یا تقویت شدن است.^{۸۹} آلستون از این طریق می‌خواهد اثبات کند که فرض قابل اعتماد بودن رویه‌های باورساز موجود فرضی عقلانی است، و به دنبال آن اثبات کند که بنابر این باورهای ادراکی به دست آمده از طریق این رویه‌ها دارای توجیه اولیه قوی‌اند.

۴) خلاصه سه نکته بالا را می‌توان این چنین بیان کرد: تجربه عرفانی به عنوان یکی از منابع باورهای دینی، پایه معتبری برای موجه گرداندن برخی باورهای ناظر به تجلی خداست.

۵) آلستون درصدد ارزشیابی، تحلیل و دفاع از مسیحیت کنونی است، نه اصلاح یا تغییر آن. از همین رو، از انحصارگرایی (exclusivism) دینی مسیحی دفاع می‌کند و به مخالفت با نظریه کثرت‌گرایی (pluralism) دینی افرادی مانند جان هیک می‌پردازد.

چون کار خود را تحلیل و ارزش‌یابی اعمال و شعایر مبتنی بر باورهای دینی که به آن عمل می‌شوند می‌دانم، نه اصلاح یا افساد آن، از این رو، از راه حل هیک استفاده نمی‌کنم.^{۹۰}

۶) این نکته نتیجه دو نکته پیشین است. بر همین اساس، آلستون درباره اعتقادات دینی ناسازگار در سنت‌های دینی مختلف معتقد است که تجربه دینی در مسیحیت اعتقادات درست، ولی در مورد سایر ادیان، اعتقادات نادرست را موجه می‌گرداند.^{۹۱}

۷) سنت کلیسای مسیحی به طور عمده بر کتاب مقدس استوار است و یکی از مبانی آلستون در دفاع از نظریه انحصارگرایی دینی مسیحی نیز تکیه بر کتاب مقدس است.

نقد و بررسی دیدگاه آلستون

نظریه آلستون درباره تجربه عرفانی را می‌توان از زوایای مختلف و به گونه‌های متفاوت مورد نقد و بررسی قرار داد: یک گونه نقد این است که اشکالات مطرح شده بر نظریه آلستون را در دو دسته زیر جای دهیم: الف) اشکالات مربوط به ماهیت و چیستی تجربه عرفانی و ب) اشکالات مربوط به توجیه‌گری تجربه عرفانی. گونه دیگر این است که ایرادهای مطرح شده را در دو بخش هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی قرار دهیم. لیکن ما در این نوشتار با توجه به مقدمات هفت‌گانه بالا، بر آنیم که تنها به سه ایراد از ایرادهای اصلی و مهم دیدگاه آلستون که به برخی از آنها نیز کمتر پرداخته شده است، پردازیم:

۱) ناسازگاری تجربه‌های عرفانی در سنت‌های دینی مختلف و فرهنگ‌های گوناگون: از میان انتقاداتی که به نظریه آلستون شده است آنچه حتی به گفته خودش از همه مهم‌تر و مشکل‌آفرین‌تر است، این است که افراد متعلق به فرهنگ‌ها و سنت‌های دینی متفاوت، درک‌ها و ظاهراً تجربه‌های ناسازگار و کاملاً گوناگونی از خداوند دارند.^{۹۲} یک نمونه آن این است که خداوند در ادیان توحیدی به‌عنوان موجودی مشخص که می‌توان با او رابطه‌ای شخصی برقرار کرد، تجربه شده است؛ در حالی که در دین‌هایی مانند شکل غیر ثنوی هندوئیسم، خداوند همچون احدیتی غیر مشخص درک می‌شود. اگر همه سخنان آلستون تا بدین‌جا درست باشد و تجربه عرفانی در نگاه نخست اعتقادات M را توجیه کند، در این صورت ممکن است هم اعتقاد فرد موحدی که خود را درگیر رابطه‌ای عشق‌آمیز با خدایی مشخص می‌بیند در نگاه نخست موجه باشد و هم اعتقاد آن فرد هندویی که خود را از برهمن غیر قابل تمییز می‌داند. اما این دو اعتقاد متناقض، توأماً نمی‌توانند صادق باشند. حال با توجه به این که شیوه زندگی دیندارانه افراد، به تناسب پذیرش هر یک از این اعتقادات، تفاوت فاحش می‌یابد، بر اساس چه مبنایی باید دست به گزینش زد؟

برخی از پاسخ‌های احتمالی ارائه شده (از سوی آلستون و دیگران) به قرار زیر است:
الف) تفاوت‌های ادیان همان‌گونه که خود آلستون تصریح می‌کند و پیش از این نیز بدان اشاره شد، به آن اندازه که معمولاً پنداشته می‌شود، جدی نیست و ادیان در واقع سخن واحدی





می‌گویند. از سوی دیگر، شباهت‌های آنها بیش از آن مقداری است که در ابتدا به نظر می‌رسد. اما با توجه به تفاوت‌های آشکاری که میان ادیان وجود دارد، نمی‌توان چندان به این پاسخ امید بست. (ب) یک پاسخ محتمل دیگر را می‌توان در این سخن آلستون یافت: «ممکن است بعضی از شیوه‌های دیندارانه زیستن، وعده‌های خود را بهتر از سایر شیوه‌ها محقق کنند».^{۹۳}

(ج) ممکن است کسانی دلیل برتری سنت دینی خود بر سنت‌های دیگر را، اتکای آن سنت بر امری بدانند که ادعا می‌شود فعل خداوند در تاریخ است. (برای مثال، مسیحیان با استناد به رستاخیز عیسی چنین استدلالی می‌کنند).^{۹۴}

(د) شاید بر اساس انسجام‌گرایی بتوان دست به گزینش زد؛ یعنی با نشان دادن این که دین‌های رقیب ناسازگاری درونی دارند، آنها را رد کنیم. اما از آن‌جا که ادیان مختلف و شاید بی‌نهایت، که با یک‌دیگر ناسازگار و در عین حال هر یک در درون خود هماهنگ باشند منطقاً امکان دارد، هماهنگی درونی نیز تمام داستان آنچه که صدق باورهای یک دین را نشان دهد، نیست.^{۹۵}

شایان توجه است که برخی بر این باورند که اگر آلستون با تکیه بر چنین پاسخی بخواهد دلیلی را بر ترجیح تجربه‌های عرفانی یک دین بر تجربه‌های عرفانی ادیان دیگر، جست‌وجو کند در آن صورت، به نوعی قرینه‌گرایی متوسل شده است و این برخلاف مبنای او درباره پایه‌ای بودن باورهای مبتنی بر تجربه دینی است. به بیان روشن‌تر، به اعتقاد آنها آلستون ابتدا بر آن بود که تجربه دینی نقشی مستقل در موجه ساختن باورهای دینی دارد و برای اثبات اعتمادپذیری نیازی به برهان و قرائن و شواهد نداشت؛ اما اینک می‌پذیرد که برای انتخاب میان تجربه‌های دینی متفاوت و ناسازگار، چاره‌ای جز توسل به قراین نیست. و این به معنای دست برداشتن او از نظریه پایه‌ای بودن باورهای مبتنی بر تجربه دینی است و متمایل شدن به نوعی قرینه‌گرایی در این زمینه.^{۹۶}

با این که پاسخ‌های مبهم و ناکارآمد ارائه شده از این دست، هیچ‌کدام مشکلی را از دوش نظریه آلستون بر نمی‌دارند و گره‌ای از کار او نمی‌گشایند، اما به نظر می‌رسد سخن بالا نیز نادرست است؛ زیرا از دیدگاه معتقدان به معرفت‌شناسی اصلاح شده (reformed epistemology)، با توجه به این که اعتقادات پایه خود، از اعتبار در نگاه نخست برخوردارند، بنابراین، چندان نیاز به قرائن موافق نداریم، اما اگر قرائن مخالف وجود داشته باشند، باید دفاع کنیم و آن قرائن را رد کنیم و گرنه، اعتقادات پایه توجیه اولیه خود را از دست خواهند داد. ناسازگاری تجربه‌های عرفانی قرینه

مخالف است و موجب از دست رفتن توجیه اولیه می‌شود و از همین رو باید آن را رد کنیم. بنابراین، ارائه راه حل برای رفع ناسازگاری میان تجربه‌های عرفانی به معنای متمایل شدن به قرینه‌گرایی نیست، بلکه به معنای تلاش برای ابطال قرینه مخالف و جلوگیری از باطل شدن توجیه اولیه باورهای دینی مبتنی بر تجربه عرفانی است.^{۹۷}

۲) ناهمخوانی نظریه آلتون در باب تجربه دینی با دیدگاه انحصارگرایی او در مورد مسیحیت: جان هیک در انتقاد به دیدگاه انحصارگرایی آلتون در باب مسیحیت^{۹۸} می‌گوید: چگونه با این که مطابق رأی آلتون، تجربه دینی از اعتقادات نادرست دیگر ادیان حمایت می‌کند در عین حال، همین تجربه دینی در مورد مسیحیت قابل اعتماد است و به مدد آن به باورهای دینی موخه دست می‌یابیم. به دیگر سخن، با توجه به این که آلتون تجربه دینی را به‌طور کلی، پایه معتبری برای توجیه اعتقادات دینی تلقی می‌کند (مقدمه چهارم در قسمت تحلیل نظریه آلتون)، تجربه دینی به‌عنوان پدیده‌ای مشترک میان همه ادیان مطرح است. اشکال هیک به آلتون این است که بر این اساس، یا باید تجربه دینی مؤید همه ادیان تلقی شود (مانند نظریه خود هیک درباره پلورالیسم دینی)، یا مؤید هیچ دینی. بنابراین، اگر تجربه دینی بهترین توجیه را برای اعتقادات دینی فراهم می‌کند و در همه جا قابل اعتماد است، پس باید بپذیریم که تجربه دینی نه صرفاً برای اعتقادات مسیحی، بلکه برای قبول هر چیزی که مورد حمایت آن باشد، دلیل دارد و توجیه‌کننده آن است. و با توجه به ناسازگاری گسترده میان تجربه‌های دینی در سنت‌های دینی مختلف و فرهنگ‌های گوناگون، به نظر می‌رسد که بیشتر اعتقادات مورد حمایت تجربه دینی در هر یک از نظام‌های دینی جهان با اکثر اعتقادات ادیان دیگر تناقض دارد.^{۹۹}

آلتون در پاسخ، این بخش از سخن هیک را نمی‌پذیرد که بیشتر اعتقادات مورد حمایت تجربه دینی در هر یک از نظام‌های دینی جهان با اکثر اعتقادات ادیان دیگر تناقض داشته باشد. به نظر آلتون، از آن جا که هیچ راهی برای شمارش تعداد اعتقادات دینی وجود ندارد، ما نمی‌توانیم دقیقاً مدعی چنین امری شویم. با این همه، از نگاه آلتون توافق میان ادیان، به‌ویژه ادیان ابراهیمی بیش از آن چیزی است که در آغاز تصور می‌شود و توافق میان آنها بیش از تعارض است. بنابر این به اعتقاد وی تجربه دینی به‌طور کلی می‌تواند قابل اعتماد باشد، حتی وقتی که تنها یک دین درست باشد؛ زیرا چنین نیست که تمام آموزه‌های ادیان کاذب نادرست باشد، بلکه بر عکس،





همه ادیان جهان دربردارنده بسیاری از حقایق مشترک اند و تجربه دینی بیشتر از این گونه حقایق دینی حمایت می کند. از این رو، آن دسته از اعتقادات دینی متعارض که از تجربه دینی به دست می آیند در مقایسه با کل اعتقادات دینی مبتنی بر تجربه دینی، تعدادشان به مراتب کمتر است.

افزون بر این، آلستون از یک سو برای اعتقادات دینی به غیر از تجربه دینی، به منابع دیگری (وحي، سنت و عقل) نیز معتقد است، و از سوی دیگر تجربه عرفانی را امری عینی و واقعی می داند و به امکان تفکیک جنبه مفهومی از جنبه پدیداری آن قائل است.^{۱۱} از همین رو، بر این باور است که شاید بسیاری از ناسازگاری های موجود میان آموزه های دینی در ادیان گوناگون ناشی از فهم متفاوت دینداران و برخاسته از دیگر منابع باشد، نه برخاسته از تجربه های دینی.^{۱۱}

آلستون می افزاید حتی اگر بیشتر اعتقادات مبتنی بر تجربه دینی فاقد حقیقت هم باشند، باز ادعای اصلی او مخدوش نمی گردد. ادعای او این است:

این که در تجربه عرفانی به نظر می رسد واقعیت غایی خود را به عنوان q بر آگاهی شخص صاحب تجربه متجلی می کند، توجیه در نگاه نخست را برای این مطلب فراهم می کند که واقعیت غایی q است.^{۱۲}

توجیه در نگاه نخست نتیجه بسیار ضعیف معرفت شناسی غرب است. افزون بر این، حتی اگر بپذیریم که آلستون در دفاع خود موفق بوده است و تجربه دینی می تواند توجیه در نگاه نخست را برای اعتقادات دینی مسیحی فراهم کند، این دفاع آلستون پاسخ گوی اشکال هیک نیست؛ زیرا برای معقول جلوه دادن یک اعتقاد، توجیه در نگاه نخست، کافی نیست. آنچه هیک به دنبال آن بود دلیلی در خود تجربه دینی بود که بتواند به عنوان مهم ترین منبع شناخت، باور دینی را موجه گرداند. و از آن جا که تجربه دینی پدیده ای جهانی و مشترک در همه ادیان است، به اعتقاد هیک یا باید مؤید همه ادیان و آموزه های ناسازگار آنها باشد یا مؤید هیچ دینی. آلستون راهی برای فرار از این ایراد ندارد، جز پیشنهادهای مبهم و نه چندان کارآمدی که به برخی از آنها اشاره گردید. البته، توجه آلستون و تمرکز وی بر مشترکات ادیان و این که مشترکات ادیان بیش از آن اندازه ای است که در آغاز تصور می شود، مطلب درستی است که نباید آن را نادیده گرفت.^{۱۳}

۳) تکیه آلستون بر کتاب مقدس در دفاع از نظریه انحصارگرایی دینی مسیحی: سنت کلیسای مسیحی به طور عمده بر کتاب مقدس استوار است و یکی از مبانی آلستون در دفاع از نظریه انحصارگرایی دینی مسیحی تکیه بر کتاب مقدس است. با توجه به همه ضعف‌ها و کاستی‌هایی که درباره کتاب مقدس مطرح است؛ کتابی دست نوشته بشری^{۱۴} که به اعتراف پیروان آن در طول ۱۵۰۰ سال تألیف و گردآوری شده است و نام شمار بزرگی از مؤلفان آن در تاریخ دقیقاً مشخص نیست^{۱۵}، آیا چنین کتابی می‌تواند دلیلی بر ترجیح مسیحیت و تجربه‌های دینی برخاسته از آن، بر سایر ادیان باشد؟ آیا چنین کتابی می‌تواند با قرآن - معجزه جاوید پیامبر اعظم - برابری کند؟ کتابی که دلایل گوناگونی بر الاهی بودن و معجزه بودن آن در دست است: پیش‌گویی آن از حوادث آینده^{۱۶}، فصاحت و بلاغت بلامنزاع آن در طول تاریخ با وجود آن همه دشمنان سرسخت و لجوج، عدم وجود اختلاف در محتوای آن^{۱۷} (با آن که در مدت ۲۳ سال و در اوضاع و احوال کاملاً مختلف بر فردی امی و درس‌نخوانده^{۱۸} نازل شده است)، و اعلام تحدی و مبارزه‌طلبی در آوردن حتی یک سوره مانند سوره‌های آن^{۱۹}، که هر کدام شاهد صدقی بر معجزه بودن قرآن هستند^{۱۱}. بنابراین، انحصارگرایی مسیحی که آلستون از آن دفاع می‌کند، هم بر اساس اشکال هیک به وی، از ناسازگاری درونی برخوردار است و هم بر اساس تکیه بر منبعی همچون کتاب مقدس، فاقد وجاهت و اعتبار بوده و بنابراین، مردود می‌باشد.

پسگفتار

آلستون قصد دارد با بهره‌گیری از تجربه عرفانی دو مطلب بسیار مهم را اثبات کند: الف) این که تجربه عرفانی به‌عنوان یکی از منابع باورهای دینی، پایه معتبری برای موجه گرداندن برخی باورهای ناظر به تجلی خداست (هر چند در اندازه توجیه اولیه و در نگاه نخست)؛ ب) می‌خواهد برتری مسیحیت و آموزه‌های دینی آن را بر دیگر ادیان اثبات کند که در هر دو مورد با مشکل جدی روبروست؛ چرا که تجربه‌های دینی متعارض و ناسازگار در ادیان و مذاهب مختلف، اصل و اساس اعتبار تجربه دینی را در توجیه باورهای دینی زیر سؤال می‌برد و با مخدوش شدن آن، دیگر اعتبار و حجیتی برایش باقی نمی‌ماند تا بتوان به مدد آن برتری مسیحیت بر ادیان دیگر را اثبات



نمود. توسل و تکیه آلستون به کتاب مقدس نیز در اثبات انحصارگرایی مسیحی راه به جایی نمی‌برد.

نکته‌هایی نیز که آلستون در گره‌گشایی و حل مشکل در این زمینه مطرح کرده است، بیشتر سلسله‌ای از ادعاهای اثبات‌ناشده است تا نکته‌هایی رهگشا و کارآمد؛ نکاتی مانند این که چنین نیست که اعتقاداتی که از طریق تجربه‌های دینی در ادیان گوناگون به دست می‌آیند غالباً با هم در تعارض باشند؛ زیرا تعداد باورهای دینی مبتنی بر تجربه‌های دینی مشخص نیست. یا این که باورهای مشترک میان ادیان بسیار است و تجربه‌های دینی غالباً از چنین باورهایی حمایت می‌کنند؛ که هر دوی این‌ها خودشان دو ادعا در برابر ادعای هیک (مبنی بر ناسازگاری غالبی باورهای دینی مبتنی بر تجربه‌های دینی) است. البته، همچنان که پیش از این گفته شد، توجه آلستون و تمرکز او بر مشترکات ادیان و این که مشترکات ادیان بیش از آن مقداری است که در ابتدا به نظر می‌آید، سخن به حقی است که نباید آن را نادیده گرفت.

در پایان یادآوری این نکته لازم است که عدم پاسخ‌گویی صحیح آلستون به اشکالات هیک به معنای صحت کثرت‌گرایی هیک و پذیرش آن از سوی ما نیست. امروزه کثرت‌گرایی دینی از زوایای مختلف مورد انتقادات جدی قرار گرفته و بحث در مورد آنها مجال دیگری می‌طلبد.^{۱۱۱}



پی‌نوشت‌ها

1. David Hume
2. Immanuel Kant
۳. توماس ریچارد مایلز، تجربه دینی، ترجمه جابر اکبری، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۷.
4. David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, Edited with an introduction by Norman Kemp Smith (United States of America: The Bobbs – Merrill Company, 1977)
۵. محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران: نشر البرز، ۱۳۷۵، ص ۳۴۳-۳۶۱.
6. Friedrich Schleiermacher
۷. محمد لگنهاوزن، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹، ص ۱۹.

۸. متن این سخنرانی‌ها در کتابی تحت عنوان درباره دین (*On Religion*) به چاپ رسیده است. مشخصات کتاب‌شناختی آن به قرار زیر است:

Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Translated by John Oman with an introduction by Jack Forstman. Westminster/ John Press, 1994.

9. Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith*, (Edinburgh; T & T. Clark, 1928), P. 17

۱۰. ویلیام هوردن، *راهنمای الاهیات پروتستان*، ترجمه طاهوس میکانلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۴۱.

11. William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York: New York University Library, 1958.

12. Wayne Proudfoot

13. W. T. Stace

14. Steven Katz

۱۵. برای توضیح بیشتر، نک: مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶، فصل دوم.

16. William p. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca & London: Cornel University Press, 1991.

۱۷. برای آشنایی بیشتر با اندیشه‌ها و تطورات فکری آلستون، نک: «گفت‌وگوی اختصاصی کیان با ویلیام آلستون» گفت‌وگوکننده: علی اسلامی، در: *کیان*، شماره ۵۰، ص ۴-۱۳؛ ویلیام آلستون «راه رجعت یک فیلسوف به ایمان»، ترجمه هومن پناهنده، در: *کیان*، شماره ۵۲، ص ۳۶-۴۳.

18. *Perceiving God*, pp. 34- 35.

البته، ما در این نوشتار از باب تفنن در عبارت، هر دو اصطلاح را به کار خواهیم برد، ولی هر جا در ارتباط با دیدگاه آلستون از اصطلاح تجربه دینی استفاده نمودیم، باید آن را به همان معنایی دانست که اکنون بیان شد.

۱۹. سفر خروج، ۳: ۱-۴.

۲۰. *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۳۶.

21. *Perceiving God*, pp. 20& 22.

22. *Ibid.*, pp. 12 & 60- 63.

23. perception

24. sensory perception



25. William p. Alston, "Religious Experience" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York, Volume 8, p. 254

26. T. Beardsworth, *A Sense of Presence*, Oxford: Religious Experience Research Unit, 1977, p. 30.

این کتاب منبع مناسبی است که دربرگیرنده مجموعه‌ای از گزارش‌های مربوط به تجربه‌های دینی افراد گوناگون است.

27. *Perceiving God*, p. 24.

۲۸. ویلیام آلستون، تجربه دینی، ص ۱۴۳ و نک: *Perceiving God*, p. 17.

۲۹. عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۳۷.

۳۰. ویلیام آلستون، تجربه دینی، ص ۱۵۳.

۳۱. در بحث معرفت‌شناسانه آلستون از تجربه دینی، ادراک حسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از همین رو، او فصل‌های سوم و چهارم کتاب مهم *ادراک خدا* را به بررسی ادله اعتمادپذیری ادراک حسی و جایگاه معرفتی آن اختصاص داده است. در همین راستا، دو سال بعد (در سال ۱۹۹۳)، کتاب *اعتمادپذیری ادراک حسی (The Reliability Sense Perception)* را به رشته تحریر درآورد و در آن مستقلاً به بررسی ادله اعتمادپذیری ادراک حسی پرداخت. همان‌گونه که خود آلستون نیز در پیشگفتار کتاب اخیر تصریح می‌کند، کتاب یادشده تفصیل یافته فصل سوم کتاب *ادراک خدا* می‌باشد.

۳۲. آلستون در همین زمینه در فصل اول، طولانی‌ترین فصل کتاب *ادراک خدا*، تعداد سی و پنج گزارش از صاحبان تجربه عرفانی نقل می‌کند.

۳۳. M. Manifestation و به معنای آشکارگی و ناطر به تجلی است و لذا می‌توان از آن به *باورهای ناظر به تجلی* یاد کرد.

۳۴. putative (عرفی، متداول، مرسوم) غرض آلستون از این واژه تجربه‌های دینی‌ای است که مردم اعم از عارفان اندیشمند و انسان‌های عادی، معمولاً درباره خداوند گزارش می‌دهند. آلستون با این کار می‌خواهد از این که درباره چنین تجربه‌هایی پیشاپیش قضاوتی کرده باشد و آنها را از ناحیه خداوند بداند مبنی بر این که خداوند آنها را ایجاد کرده است، خودداری کند.

See *Perceiving God*, pp. 2 & 9

۳۵. عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۳۷؛ و نک: *Perceiving God*, pp. 69- 77.





36. *Perceiving God*, P. 77.
37. *Ibid.*, p. 96.
38. *Ibid.*, p. 79.
۳۹. برای آگاهی بیشتر نسبت به اعتقادات پایه و استنتاج شده، نک: *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۲۲۴-۲۲۹.
40. *Perceiving God*, pp. 81-83.
۴۱. *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۲۳۹-۲۴۰؛ ویلیام آلستون، *تجربه دینی*، ص ۱۴۵-۱۴۷.
42. , *Perceiving God*, pp. 99 & 101.
43. *Ibid.*, p. 72.
۴۴. این اصطلاح از خود آلستون است و از آن معنای *باورساز (belief-forming)* را قصد کرده است..
45. *Ibid.*, pp. 153-155.
46. *Ibid.*, pp. 157- 158
47. *Ibid.*, p. 36.
48. Peterson &.... , *Reason and Religious Belief: An Introduction to The Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 17- 18.
۴۹. *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۲۳۹-۲۴۰ و نک: *Perceiving God*, pp. 79- 81.
50. *Perceiving God*, PP. 72- 73
51. *Ibid.*, pp. 14- 20
- توضیح بیشتر درباره مفهوم ظهور و جایگاه آن در نظریه آلستون، در بخش های بعدی می آید.
۵۲. برای توضیح بیشتر درباره این تفاوت ها و آشنایی با دیگر تفاوت های تجربه عرفانی با تجربه حسی، نک: *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۴۵، ۴۸، ۲۴۰-۲۴۴؛ هادی صادقی، *درآمدی بر کلام جدید*، قم: کتاب طه و نشر معارف، ۱۳۸۲، ص ۱۴۰-۱۴۱؛ همو، «دین و تجربه»، *نقد و نظر*، شماره ۲۳-۲۴، ص ۲۳۸؛ ویلیام جیمز، «تجربه دینی، اصل و منشأ دین»، ترجمه مالک حسینی، *نقد و نظر*، شماره ۲۳-۲۴، ص ۲۷ و نک: *Perceiving God*, pp. 36 & 207- 208.
53. *Perceiving God*, pp. 36, 207- 208.
۵۴. دیگر حالت های آگاهی اعم است از معرفت غیر تجربی (nonexperiential cognition) مانند فکر کردن درباره چیزی و به خاطر آوردن آن، و تجربه های غیر معرفتی مانند شادی، ترس و افسردگی.
55. *Ibid.*, p. 36.
۵۶. *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۲۴۰.

در این جا ممکن است به این قسمت پایانی «اشکال دور» وارد شود؛ به این صورت که از یک سو، اگر تجربه عرفانی بخواهد توجیه گر اعتقادات M باشد، متوقف بر آن است که تجربه عرفانی مقدم بر اعتقادات M باشد. از سوی دیگر، اگر بنا باشد که تجربه عرفانی تنها در متن یک زندگی دین دارانه محقق شود، لازمه اش این است که پیش از تجربه عرفانی واجد یک سری اعتقادات M که شرایط ورود ما را در یک زندگی دین دارانه فراهم می سازند، باشیم. و این دور آشکار است؛ زیرا اعتقادات M متوقف بر تجربه عرفانی است و تحقق تجربه عرفانی متوقف بر اعتقادات M. پاسخ این است که زندگی دین دارانه مقوله ای تشکیکی و دارای مراتب است. مقصود از زندگی دین دارانه ای که برای تحقق تجربه عرفانی لازم است نوع رقیق و ضعیف آن است؛ یعنی تجربه عرفانی تنها برای افرادی به دست می آید که حق پذیر باشند و دل نگرانی رسیدن به حق را داشته باشند. در این مرحله همین اندازه کافی است. اما پس از تحقق تجربه عرفانی و پیش رفتن در زندگی دین دارانه به تدریج اعتقادات M تعمیق می یابند.

۵۷. همان، ص ۶۲.

۵۸. همان، ص ۲۳۸.

59. *Perceiving God*, pp. 54- 55.

60. *Ibid.*, 20- 28.

۶۱. ویلیام آلستون، تجربه دینی، ص ۱۴۷.

62. Thomas Reid

63. Ludwig Wittgenstein

64. *Perceiving God*, pp. 163-4.

65. *Ibid.*, p. 168.

66. *Ibid.*, p. 170.

67. *Ibid.*, p. 173.

۶۸. ویلیام آلستون، اعتبار ادراکات حسی، ترجمه حسینعلی شیدان شید، پایان نامه کارشناسی ارشد، ص ۱۱.

۶۹. همان، ص ۱۲.

۷۰. همان، ص ۳۰-۳۱.

71. *Perceiving Go*, p. 134.

72. see *Ibid.*, pp. 102-145.

73. *Ibid.*, p. 143.

74. *Ibid.*, pp. 146-183.

75. *Ibid.*, p. 103.



76. Ibid., pp. 70- 71.

۷۷. شایان توجه است که همان‌گونه که در پاراگراف بعدی نیز می‌آید، آلستون برخلاف بسیاری از معرفت‌شناسان، توجیه کاملاً غیرمستقیم را قبول ندارد. به اعتقاد او هیچ باور ادراکی را نمی‌توان یافت که کاملاً مبتنی بر باورهای زمینه باشد، به‌گونه‌ای که به هیچ‌نحوی مبتنی بر تجربه نباشد. به دیگر سخن، از نگاه آلستون هر باور ادراکی از دو حال خارج نیست: یا تنها مبتنی بر تجربه است و یا تا اندازه‌ای مبتنی بر تجربه و تا اندازه‌ای نیز مبتنی بر باورهای زمینه است.

78. Ibid., p. 70

79. Ibid., pp. 77- 79 & 96

80. Ibid., pp. 77 & 79

81. Ibid., pp. 72- 74.

82. Ibid., pp. 73- 74.

83. Ibid., pp. 79 & 81.

۸۴. ویلیام آلستون، تجربه دینی، ص ۱۵۳.

۸۵. عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۳۷.

86. *Perceiving God*, pp. 289- 290.

۸۷. عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۳۹- ۲۴۰ و ویلیام آلستون، تجربه دینی، ص ۱۴۵- ۱۴۷.

88. *Perceiving God*, p. 72.

89. Ibid., p. 168.

90. Ibid., p. 266.

۹۱. اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ص ۵۳.

۹۲. به‌همین دلیل، آلستون فصل هفتم از کتاب مهم ادراک خدا (*Perceiving God*) را به بررسی همین مسئله اختصاص داده است.

93. William Alston, "Christian Experience and Christian Belief" in Plantinga and Wolterstroff, eds., p. 129 .

94. *Perceiving God*, p. 270.

۹۵. عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۴۲.

۹۶. برای مثال، نک: عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۴۲؛ درآمدی بر کلام جدید، ص ۱۴۵.





۹۷. برای توضیح بیشتر درباره نحوه برخورد مکتب معرفت‌شناسی اصلاح شده با «قراین له و علیه»، نک: عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۴۴-۲۴۵.

۹۸. شایان توجه است معمولاً برای بزرگداشت فیلسوفان بزرگ، مقاله‌نامه‌ای انتقادی در شصتین سالگرد تولدشان، منتشر می‌کنند. این نوع کتاب که یادنامه (festschrift) نامیده می‌شود، معمولاً در بردارنده نقدهای تند نسبت به فیلسوفی است که مورد تقدیر قرار گرفته است. گاهی فیلسوف این وقت را پیدا می‌کند که در بخش پایانی همان کتاب به نقدها پاسخ دهد. یادنامه‌ای که در بزرگداشت آلستون نگاشته شد و مشخصات کتاب‌شناختی آن در زیر می‌آید، شامل مقالات بسیاری از مشاهیر فلسفه دین بود که از آن میان می‌توان به مقاله‌های الوین پلانتینگا، پیتر فن اینواگن و جرج ماورودس، اشاره کرد که هر یک از آنها از تقریری از انحصارگرایی مسیحی دفاع کرده‌اند. جان هیک در مقاله «چالش معرفت‌گرایی کثرت‌گرایی دینی» بر مبنای کثرت‌گرایی خود، به رأی آلستون و اشخاص یادشده حمله می‌کند. جناب آقای دکتر محمد لگنهاوزن در کتاب *اسلام و کثرت‌گرایی دینی* (ترجمه نرجس جواندل) گزارشی از آن یادنامه و خلاصه‌ای از پاسخ‌های آلستون به هیک را آورده است. ضمناً این قسمت از نقدهای وارد شده بر دیدگاه آلستون نیز از همین کتاب اقتباس شده است. مشخصات کتاب‌شناختی یادنامه آلستون به صورت زیر است:

Thomas D. Senor, ed., *The Rationality of Belief and The Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*, Ithaca: Cornell University Press, 1995.

۹۹. همان‌گونه که پیداست ایراد هیک به آلستون به ناسازگاری مقدمه چهارم با مقدمه پنجم (که در قسمت تحلیل دیدگاه آلستون در بخش پیشین بیان شد) مربوط است و از آن جا که هیک با آلستون در مقدمه چهارم موافق است و تجربه دینی را پایه معتبری برای توجیه باورهای دینی می‌داند، از همین روی، در واقع اعتراض هیک به مقدمه پنجم آلستون است و ایراد او مبنایی است؛ یعنی با توجه به اعتقاد هیک به کثرت‌گرایی دینی، به دفاع آلستون از انحصارگرایی دینی اشکال می‌کند؛ زیرا به نظر او انحصارگرایی آلستون با توجه به اعتقادش به مقدمه چهارم، دلیل کافی ندارد.

۱۰۰. این نظریه آلستون مخالف دیدگاه رایج در میان معرفت‌شناسان است؛ زیرا آنها جنبه مفهومی را بخشی از واقعیت تجربه دینی تلقی می‌کنند و از همین رو، تفکیک میان جنبه مفهومی و جنبه پدیداری را ناممکن می‌دانند.

۱۰۱. این‌ها صرفاً ارائه یک دسته احتمالات و انتقال دادن اشکال از تجربه دینی به دیگر منابع باورهای دینی است.

102. William Alston, "Response to Hick", *Faith and Philosophy*, 14/3, p. 287.

۱۰۳. *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ص ۵۳-۶۶.

۱۰۴. توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷، ص ۲۳، ۲۶-۲۷، ۵۷ و دان کیویت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۱۰۷-۱۱۰؛ عبدالرحیم سلیمانی، «درآمدی بر شناخت کتاب مقدس»، هفت آسمان، شماره دوم، ص ۱۵۵.
۱۰۵. آرچیبالد رابرتسون، عیسی اسطوره یا تاریخ، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸، ص ۱۹-۲۰؛ عبدالرحیم سلیمانی، «عهد جدید، تاریخ نگارش و نویسندگان»، هفت آسمان، شماره سوم و چهارم، ص ۸۵-۸۶؛ کلام مسیحی، ص ۲۳-۲۴.
۱۰۶. فتح/۲۲؛ روم/۲.
۱۰۷. نساء/۸۲.
۱۰۸. اعراف/۱۵۷-۱۵۸.
۱۰۹. بقره/۲۳؛ یونس/۳۸.
۱۱۰. برای توضیح بیشتر نک: محمد هادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، جلد پنجم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق؛ محمد تقی مصباح یزدی، قرآن شناسی، تحقیق محمود رجبی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳-۱۹۹؛ رضا مؤدب، اعجاز قرآن در نظر اهل بیت عصمت و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام، قم: احسن الحدیث، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵-۲۰۴.
۱۱۱. برای توضیح بیشتر نک: عقل و اعتقاد دینی، فصل دوازدهم؛ محمد لگنهاوزن، اسلام و کثرت گرایی دینی؛ ترجمه نرجس جواندل؛ هادی صادقی، پلورالیسم (دین، حقیقت، کثرت)، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۷؛ علیرضا قائمی نیا، پلورالیسم تحویلی، قم: دارالصادقین، ۱۳۷۹.

