

توجیه معرفتی باورهای دینی از نگاه ویلیام آلستون

فاطمه باقری^۱

حسین اترک^۲

چکیده

یکی از موضوعات مهم در فلسفه‌ی دین بحث تجربه‌ی دینی و توجیه مفاهیم و باورهای دینی حاصل از آن است. در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، برهان تجربه دینی بیشتر با تقریرهای معرفت شناسانه همراه شده است و برخی از فلاسفه‌ی دین کوشیده‌اند از معقولیت باورهای دینی مبتنی بر تجربه‌ی دینی دفاع کنند. یکی از این فلاسفه ویلیام آلستون است. او با ارائه‌ی نظریه‌ای در باب تجربه‌ی دینی کوشیده است از طریق اعتباربخشی به معرفت تجربی خداوند، که وی آن را تجربه‌ی عرفانی می‌نامد، مبنایی معرفتی برای توجیه و عقلانیت ایمان و باور به خدا فراهم آورد. آلستون در تبیین نظریه‌ی خود، ابتدا با طرح نظریه‌ی نمود و از طریق ادراکی دانستن تجربه‌ی دینی و احاله‌ی توجیه باورهای دینی به ادراکات عرفانی و سپس با توسل به رویکرد «رویه‌ی باورساز» و مبتنی کردن توجیه معرفتی باورهای دینی بر رویه‌ی باورساز عرفانی می‌-

تاریخ دریافت: ۹۲/۵/۲۰، تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۰/۱

^۱. کارشناس ارشد فلسفه دین، دانشگاه زنجان

^۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، atrak.h@znu.ac.ir

کوشد که نشان دهد تجربه‌ی دینی منبعی برای توجیه اعتقادات دینی است.
واژگان کلیدی: تجربه‌ی دینی، ویلیام آلستون، تجربه‌ی عرفانی، نظریه‌ی نمود،
رویه‌ی باورساز.



مقدمه

بشر از ابتدای وجود، خود را با مسئله‌ای مهم به نام وجود خداوند یا امرِ قدسی و رای جهان محسوسات و مدرکات بشری روبرو دیده است و برای شناخت و اثبات وجود او به دلایل بی‌شماری متوسل گردیده است. تا قبل از کانت تمام هم و غم صاحب‌نظران دینی مصروف برهان‌های عقلانی اثبات وجود خداوند بود؛ اما از قرن هجدهم، مناقشاتی درباره‌ی این براهین در گرفت و با آثار هیوم، کانت و هگل ضربات سنگینی بر پیکره‌ی الهیات طبیعی وارد آمد و اعتبار کتاب مقدس محل تردید واقع شد. (مایلز، ۱۳۸۰، ص ۷؛ ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹، ص ۵) به دنبال این مناقشات و انتقادات بحث تجربه‌ی دینی برای نخستین بار توسط فردریک شلایر ماکر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) مطرح شد و نسل نوخاسته‌ی غرب علی‌رغم سرخوردگی از فلسفه و کلام یهودی و مسیحی، به تجربه‌ی دینی روی آورد. شلایر ماکر بیش از آنکه بر جنبه‌ی عقلانی دین تأکید کند، بر جنبه‌ی احساسی آن تأکید می‌کرد و معتقد بود دیانت نه علم است و نه اخلاق؛ بلکه عنصری است در تجربه‌ی انسانی. (صادقی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۶؛ زروانی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۶) از نظر او گوهر دین، احساس درونی و اتکای بی‌واسطه به واقعیت مطلق است. (فوت، ۱۳۷۷، صص ۳۱۳-۳۱۶)

پس از شلایر ماکر نهال نوپای تجربه‌ی دینی توسط اندیشه‌های فیلسوفان دیگری چون رودلف اتو و ویلیام جیمز آبیاری شد. (متقیان، ۱۳۸۹، ص ۱۴۲) اندیشمندان مختلف در این زمینه رویکردهای متعددی را پیش رو گرفتند و از جهات مختلف به این بحث پرداختند. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، صص ۱۰۷-۱۰۵) در قرن بیستم ایده‌ی تجربه‌ی دینی به تدریج جایگاه مهمی در فلسفه‌ی دین پیدا کرد و مورد توجه بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان دینی قرار گرفت. تجربه‌ی دینی با صورت‌بندی‌ها و تقریرهای مختلف به منزله‌ی منبع مهم توجیه مفاهیم و باورهای دینی مطرح شد و به شکل برهانی برای اثبات وجود خداوند و استنتاج صفات او مورد توجه واقع شد. با این توضیح که در نیمه‌ی دوم این قرن، این برهان بیشتر با تقریرهای معرفت‌شناسانه همراه شد و برخی از فلاسفه-ی دین کوشیدند از معقولیت باورهای دینی مبتنی بر تجربه‌ی دینی دفاع نمایند. یکی از این فلاسفه، ویلیام آلستون است که تجربه‌ی دینی را تجربه‌ی ادراکی و باور حاصل از آن را باوری ادراکی می‌دانست.



طبق تعریف آلستون، تجربه‌ی دینی تجربه‌ای است که بنا بر تلقی صاحب آن، آگاهی تجربی به خداست؛ تجربه‌ای که شخص در آن حضور خدا را به نحو بی‌واسطه احساس یا ادراک می‌نماید. (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۲۲؛ قمی، ۱۳۷۹، ص ۵) وی الگوی ادراکی خود؛ یعنی «نظریه‌ی نمود^۱» را بر تجربه‌ی دینی اعمال نموده است و سعی بر این دارد تا نشان دهد که داشتن یک ادراک بی‌واسطه و واقعی از خداوند امکان‌پذیر است. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۳۳) مهم‌ترین اثر آلستون در این زمینه کتابی است که در سال ۱۹۹۱ میلادی تحت عنوان *ادراک خدا: معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی*^۲ انتشار یافت. وی در این کتاب با رویکردی معرفت‌شناسانه به سراغ تجربه‌ی دینی و بحث از ماهیت آن می‌رود.

۱. ماهیت تجربه‌ی دینی از نظر آلستون

از نظر آلستون تجربه شامل هر نوع آگاهی است که در آن به نظر می‌رسد چیزی بر فاعل شناسا پدیدار شده است؛ برخلاف فعالیت ذهنی تفکر درباره‌ی چیزها. تجربه اگر چنین فهم شود، انواع مختلفی دارد، از قبیل تجربه‌ی حسی، زیبایی‌شناختی، اخلاقی، دینی و نظایر این‌ها. طبق این تعریف، نخست اینکه تجربه نوعی کسب آگاهی است که می‌تواند داده‌های مختلفی را در برگیرد؛ دوم اینکه در این نوع آگاهی چیزی بر صاحب آگاهی پدیدار می‌شود. مطابق این تعریف برای این که شخصی واجد تجربه‌ای باشد، کافی است به نظر او برسد که چیزی بر او پدیدار شده است. (کشفی و زارع پور، ۱۳۸۷، صص ۱۵۴-۱۵۵)

آلستون تجربه‌ی دینی را در عام‌ترین معنای آن شامل هر تجربه‌ای می‌داند که شخص در مواجهه با حیات دینی خود دارد؛ از جمله: احساس گناه، رهایی، وجد و سرور، شوق، تمنا، سپاس و غیره. (آلستون، ۱۳۸۳، ص ۶۸) از نظر وی، تجربه‌ی دینی یک تجربه‌ی سه جزئی است که در آن شخص تجربه‌گر، با تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی خداوند، به باورهایی درباره‌ی خدا و برخی صفات او دست می‌یابد. طبق تعریف آلستون تجربه‌ی دینی نوعی از ادراک است که ساختار مشترکی با تجربه‌ی حسی دارد. در ادراک حسی معمولی سه عنصر وجود دارد: مدرک و فاعل شناسا (شخصی که

-
1. Theory of appearing
 2. Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience.



درخت را می‌بیند)، مدرک (درخت) و پدیدار (جلوه و نمودی که درخت برای آن شخص دارد). بر همین قیاس، تجربه‌ی دینی هم واجد این سه رکن است. از آنجایی که تجربه‌ی دینی مورد نظر آلستون، ادراک غیرحسی خداوند است، این سه رکن عبارتند از: شخصی که تجربه‌ی دینی از او سر می‌گذرانند، خداوند که به تجربه درمی‌آید و تجلی خداوند بر آن شخص تجربه‌گر. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، صص ۳۳-۳۹)

در تجربه‌ی دینی شخص تجربه‌گر خداوند را به‌طور مستقیم تجربه نموده و بر مبنای آن به باورهایی درباره‌ی وجود خداوند یا برخی صفات او دست می‌یازد که آلستون آن‌ها را باورهای «تجلی‌بنیاد» می‌نامد. (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۱) آلستون با محدود کردن خود به تجربه‌ی مستقیم خداوند، مواردی را که در آن شخص خود را از طریق واسطه‌هایی مانند جملات کتاب مقدس و یا زیبایی‌های طبیعت، آگاه به خداوند تلقی می‌کند، کنار می‌نهد. دلیل وی برای تمرکز بر تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی خداوند این است که این‌ها تجاربی هستند که به نحو بسیار موجهی جلوه‌کردن‌های خداوند بر شخص تجربه‌گر محسوب می‌شوند، همانگونه که اشیای مادی بر ادراک حسی جلوه‌گر می‌شوند. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۳۵) آلستون به تجربه‌هایی که دارای محتوای غیرحسی هستند اهمیت بیشتری قائل است. دلیل او این است که چون خدا روحانی محض است، برای متجلی شدن او چنان که هست، تجربه‌ی غیرحسی خدا از اقبال بیشتری برخوردار است. اگر خدا به عنوان موجودی بر ما نمایان شود که شکلی دارد یا به آهنگی خاص سخن می‌گوید، از تجلی فی‌ذاته‌ی او فاصله‌ی زیادی خواهد داشت. (عباسی، ۱۳۸۴، صص ۹۹-۱۰۰) وی از تجربه‌ی غیرحسی خدا به عنوان «تجربه‌ی عرفانی» و «ادراک عرفانی»^۱ یاد می‌کند (فقیه، ۱۳۸۳، ص ۱۴۳)

۲. ادراک و نظریه‌ی نمود

آلستون تحلیل خود از تجربه‌ی دینی را بر مبنای نظریه‌ای عام درباره‌ی ادراک ارائه می‌نماید. نظریه‌ای که مفهوم «نمود» یا «نمایان شدن» در آن نقش محوری دارد. بر اساس این نظریه، ادراک چیزی مانند X به منزله‌ی این است که X به عنوان چیزی معین بر انسان پدیدار و نمایان شده است. مهم‌ترین ویژگی نظریه‌ی نمود این است که طبق

1. Mystical perception



آن ادراک، رابطه‌ای تحلیل‌ناپذیر، تقلیل‌ناپذیر و مستقل از باورها و تلقی‌های شخصی در نظر گرفته می‌شود. اینکه چیزی قرمز به نظر من می‌رسد به این معنا نیست که من آن را قرمز تلقی می‌کنم یا آن را تحت عنوان قرمز، مفهوم پردازی یا تفسیر می‌کنم.

بر اساس این نظریه ساختار ادراک، فعل-شیء است؛ یعنی باید چیزی مانند X وجود داشته باشد تا بتواند بر شخص نمودار شود. به عبارت دیگر، وجود شیء مدرک، شرط لازم ادراک است و تا وقتی که X نباشد، ادراکی از X صورت نمی‌گیرد. نمی‌توان درختی را ادراک کرد مگر این که آن درخت وجود داشته باشد تا ادراک شود. بنابراین وجود شیء مدرک پیش شرط ادراک است. وی در تبیین توهم محض می‌گوید: آنچه که در این موارد خود را در تجربه‌ی شخص نمایان می‌کند، یک تصویر ذهنی روشن است. در اینجا مدرک فاقد وجود خارجی بوده و تنها از یک وجود ذهنی برخوردار است. (آلستون، ۱۹۹۱، صص ۵۸-۳۶) شرط دیگر از نگاه آلستون، شرط باور است که طبق آن، فرض بر این است که ادراک X، دست کم مستعد ایجاد باورهایی درباره‌ی X است. (آلستون، ۱۳۸۹، ص ۴۰)

به عقیده‌ی آلستون نظریه‌ی نمود، صورتی از رئالیسم خام است. طبق این دیدگاه، فاعل‌شناسا به‌طور مستقیم از وجود و دست کم برخی ویژگی‌های اشیای مادی پیرامون خود؛ یعنی همان چیزهایی که متعلق تجربه‌ی او قرار می‌گیرند، آگاه می‌شود. (کشفی و زارع پور، ۱۳۸۷، ص ۱۵۹) او تنها موضع اختلاف را در این می‌داند که نحوه‌ی نمود شیء در آگاهی خطاپذیر است و امکان دارد با نحوه‌ی وجود خارجی آن متفاوت باشد. بر این اساس وقتی می‌گوییم: X چنین و چنان بر S پدیدار شد، به این معناست که S به‌طور مستقیم وجود و برخی ویژگی‌های X را درک می‌کند. همه‌ی آنچه درباره‌ی ماهیت ادراک، در تقابل با علل و آثار آن، وجود دارد همین است. جایی که X یک شیء مادی خارجی، به عنوان مثال کتاب است، ادراک کتاب درست همین است که کتاب به صورتی معین بر آدمی نمودار می‌شود. (آلستون، ۱۳۸۹، ص ۳۸)

۳. باورهای تجلی‌بنیاد

طبق نظر آلستون، شخص تجربه‌گر بر مبنای تجربه‌ی دینی‌ای که به آن دست یافته است، خود را در باور به وجود خداوند و برخی صفات او موجه می‌داند. به این معنا که آگاهی تجربی به خدا یا همان ادراک خدا سهم مهمی در مبانی و موجبات باور دینی



دارد و باورهای شخص در مورد صفات و افعال خداوند، به موجب و به صرف تجربه‌ی ادراکی او مبنی بر اینکه خداوند چنین است یا چنان می‌کند، موجه هستند. (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۵۱) بنابراین اگر کسی چنین تجربه‌هایی داشته باشد، ممکن است به باورهایی این چنینی دست یازد: «خداوند به من نیرو و شهامت می‌بخشد»؛ «خداوند با من مهربان است»؛ «خداوند من را هدایت می‌کند» و غیره. آلستون این باورها را باورهای تجلی‌بنیاد می‌نامد. (کشفی و زارع پور، ۱۳۸۷، صص ۱۶۵ و ۱۶۴) به بیان دقیق‌تر، باورهای تجلی‌بنیاد نوع خاصی از باورهای ادراکی هستند؛ باورهایی که مطابق آموزه‌های ادیان توحیدی ناظر بر آن دسته از افعال خداوند هستند که معطوف به فاعل تجربه‌اند؛ مانند سخن گفتن، مورد تأیید و حمایت خویش قرار دادن، رهانیدن از جهل و یا صرف آشکار شدن. (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۵) به عبارت دیگر باورهایی هستند مبتنی بر ادراک عرفانی و متضمن این امر که خداوند واجد اوصاف و افعال قابل ادراکی است که از ناحیه‌ی او صادر می‌شود. (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۷۷)

به نظر آلستون باورهای تجلی‌بنیاد نیز مانند باورهای ادراکی حسی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

- ۱- باورهایی که به طور صرف بر تجربه‌ی عرفانی مبتنی‌اند و لذا به طور کاملاً بی-واسطه موجهند.
 - ۲- باورهایی که علاوه بر تجربه‌ی عرفانی، بر باورهای زمینه هم مبتنی هستند.
- البته حتی در مواردی که باورهای زمینه نیز بر مبنای باورهای تجلی‌بنیاد قرار می‌گیرند، فقط برای تکمیل مبنای تجربی آنها می‌آیند، نه اینکه مستقل از تجربه‌ی خود مبنایی را به وجود آورند. تأکید آلستون بر باورهای دسته‌ی نخست است و اختلاف وی با بسیاری از معرفت‌شناسان هم، بر روی همین دسته است که آن‌ها به طور کلی باورهای دسته‌ی نخست را انکار می‌کنند. از نظر آن‌ها باورهای ادراکی و از جمله باورهای تجلی‌بنیاد دست کم تا اندازه‌ای بر باورهای زمینه مبتنی هستند. (عباسی، ۱۳۸۸، صص ۱۱۲-۱۱۳)

بنابراین از دیدگاه آلستون، اعتقادات تجلی‌بنیاد تا اندازه‌ای بر تجلی خداوند بر آگاهی شخص صاحب تجربه مبتنی‌اند. از همین رو این گونه اعتقادات در صورت موجه بودن، دست کم در بخشی از توجیه‌شان وامدار تجربه هستند. این مطلب برگرفته از این اصل است که هرگاه این باور که «الف، ب است»، دست کم تا اندازه‌ای بر



نوعی تجربه مبتنی باشد که در آن، الف بر آگاهی فاعل شناسا به صورت ب آشکار شود. آن گاه آن تجربه به توجیه آن باور کمک می‌کند؛ برای مثال، اگر خداوند به عنوان موجودی مهربان و قادر بر شخصی تجلی کند، این تجربه به توجیه این باور که «خدا مهربان و قادر است» کمک می‌کند. حال اگر این باور به طور صرف بر تجربه‌ی عرفانی مبتنی باشد، به طور کاملاً بی‌واسطه موجه می‌شود و دارای توجیه نخستین خواهد بود؛ اما اگر علاوه بر تجربه‌ی عرفانی بر باورهای دیگر نیز مبتنی باشد، در آن صورت در بخشی از توجیه وابسته به تجربه‌ی عرفانی و در بخش دیگر وابسته به باورهای دیگر است. البته در این صورت نیز باورهای ادراکی دارای توجیه اولیه هستند. (فقیه، ۱۳۸۵، صص ۱۳-۱۴)

البته باید به این نکات توجه کرد که وقتی آلستون می‌گوید باورهای تجلی‌بنیاد به طور مستقیم به وسیله‌ی تجربه‌ی عرفانی موجه می‌شوند، منظورش این نیست که چنین اعتقاداتی صادق هستند؛ چرا که در مورد این باورها نیز، همانند باورهای رایجی که مبتنی بر ادراکات حسی هستند، ممکن است به اقتضای پاره‌ای ادله‌ی معتبر به این نتیجه برسیم که اشیاء آن-گونه 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 ما درباره‌ی جهان اجازه نمی‌دهند که این تجربه را صادق بدانیم. هم چنین اگر کسی به ما بگوید که خداوند فرمان داده تا همه‌ی کودکان زیر پنج سال را به قتل برساند، بدیهی است که در مکاشفه‌ی او باید تردید نماییم؛ زیرا ما معتقدیم 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 این که دلیلی قانع کننده برای کاذب دانستن آن اعتقادات در اختیار داشته باشیم. (همان، صص ۱۵-۱۶)

۳. توجیه معرفتی باورهای دینی

آلستون در فصل دوم کتاب *ادراک خدا*، نظریه‌ی خویش را در باب توجیه معرفتی توضیح می‌دهد. او در تبیین ماهیت توجیه، توجیه باور را براساس ابتدای آن بر مبنای کافی^۱ تعریف می‌کند و در تبیین شرایط توجیه، از ترکیبی از شرایط درون‌گرایانه و

1. Adequant ground



برون گرایانه دفاع می کند. هم چنین او معیار ارزیابی معرفتی باور را معیار صدق آور می - داند و معتقد است که اگر مبانی تشکیل دهنده ی باوری به قدر کافی دلالت بر صدق نماید، آن باور باوری موجه خواهد بود. بنابراین از نگاه او باور به p زمانی موجه است که مبتنی بر مبنایی کافی باشد؛ مبنایی که به طور قابل قبولی حاکی از صدق باور مذکور است. (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۱۰۰)

بنابراین او توجیه را معطوف به صدق می داند و در پی پاسخ به این سؤال است که آیا باورهای تجلی بنیاد مبتنی بر مبنایی کافی هستند یا نه؟ (همان، ص ۷۶) مفهوم مبنای کافی از دیدگاه آلستون، مفهومی محوری در توجیه معرفتی است. مبنای باور می تواند باوری دیگر یا تجربه یا ترکیبی از آن دو باشد. برای مثال وقتی با مشاهده ی درختی باور پیدا می کنیم که این درخت است، در اینجا مبنای باور ما همان تجربه ی بصری است که منجر به این باور شده است. وقتی گفته می شود یک باور دارای مبنای کافی است که تجربیات یا باورهای موجه دیگری وجود داشته باشد که باور مذکور بتواند بر آنها مبتنی گردد و آن تجارب یا باورها دلالتی قوی بر صدق باور مورد نظر داشته باشند.

آلستون از قائلین به معرفت شناسی اصلاح شده^۱ است. طبق این دیدگاه، مجموعه ی باورهای یک شخص به دو گروه باورهای پایه و باورهای غیر پایه تقسیم می شوند. باوری پایه است که توجیه خود را از باورهای دیگر نمی گیرد؛ اما باور غیر پایه در توجیهش به باورهای دیگر متکی است. (عباسی، ۱۳۸۸، صص ۱۰۹-۱۰۸) توجیه معرفتی باورهای پایه از حجیت معرفت شناختی منابعی که این باورها از آن منابع نشأت گرفته اند، اخذ می شود؛ مثلاً اگر مجموعه باورهای شخص الف شامل دو گزاره ی «هم اکنون بیرون از خانه باران می بارد» و «شیشه های پنجره خیس شده است» باشد، آن گاه گزاره ی نخست یک باور غیر پایه برای الف خواهد بود؛ چون توجیه معرفتی خود را از

۱. معرفت شناسی اصلاح شده یکی از مکاتب در حوزه ی عقلانیت باورهای دینی است که به همت فیلسوفانی چون پلانتینگا و ولترستورف رشد کرده است. این نظریه در مقابل قرینه گرایی معتقد است که باور به خدا، بدون نیاز به هیچ دلیلی واقعاً پایه است. دلیل نام گذاری این مکتب به معرفت شناسی اصلاح شده، تشابه دیدگاه طرفداران این مکتب به آرای مهم در شاخه ی اصلاح شده ی پروتستانسیم می باشد. به گفته ی پلانتینگا، آلستون یکی از قویترین توسعه های بعضی از موضوعات معرفت شناسی اصلاح شده (یعنی کتاب ادراک خدا) را به نگارش در آورده است. (عباسی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹)



گزاره‌ی دوم می‌گیرد؛ اما گزاره‌ی «شیشه‌های پنجره خیس شده است» یک گزاره‌ی پایه برای «الف» است؛ چون او توجیه معرفتی این باور را از هیچ باور دیگری نمی‌گیرد؛ بلکه «الف» در داشتن این باور موجه است؛ چون می‌بیند که شیشه‌های پنجره خیس شده‌اند و ادراک حسی نیز یک منبع معرفتی قابل اعتماد است. (کشفی و زارع‌پور، ۱۳۸۷، ص ۸)

آلستون از رویکردی غیراستدلالی نسبت به باورهای دینی حمایت کرده و در کتاب *ادراک خدا*، تلاش می‌کند امکان توجیه بی‌واسطه‌ی باورهای دینی را از طریق ابتدای آن‌ها بر تجربه‌ی دینی نشان دهد. او در پی این است که نشان دهد گزاره‌ی «خدا وجود دارد» یک گزاره‌ی پایه و برآمده از ادراک عرفانی است که می‌تواند منبعی برای توجیه باورهای دینی فرد باشد. از نظر او اگر بتوان نشان داد که ادراک مفروض خدا می‌تواند توجیهی برای برخی باورهای مربوط به خدا فراهم کند، از وقوع ادراک خدا نیز دفاع شده است. (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۶۸)

آلستون در مقاله‌ای تحت عنوان «درون‌گرایی و برون‌گرایی در معرفت‌شناسی»^۱ می‌گوید:

واضح است که به لحاظ مفهومی لازم نیست که باور به p به شیوه‌ای صدق‌آور، تنها در مواقعی رخ دهد که این باور مبتنی به سایر باورهای موجه دیگر شخص باشد؛ زیرا واضح است که روش‌های دیگری نیز ممکن است وجود داشته باشند که شخص طی آن، بدون آن که باورش را مبتنی بر باورهای موجه دیگرش بسازد، موجه و صادق بداند. او نحوه‌ی شکل‌گیری باورهای حسی درباره‌ی دنیای پیرامون‌مان و همین‌طور باورهای شخص درباره‌ی حالات آگاهی خودش را مؤیدات و نمونه‌هایی برای این فرض می‌داند (آلستون، ۱۹۸۶، صص ۲۰۲-۲۰۰)

مطابق نظر آلستون همان‌گونه که تجربه‌ی حسی مبنای اعتقاد ما در جهان متافیزیکی است، تجربه‌ی دینی هم پایه و اساس اعتقاد دینی است. در هر دو مورد فرض بر این است که ما اعتقادات خاصی را درباره‌ی موضوع (خدا یا جهان طبیعی) بر اساس تجربه می‌سازیم. هر یک از این اعتقادات، آن چیزی را که ما فکر می‌کنیم از آن تجربه داشته‌ایم بیان می‌کنند و بقیه‌ی ساختار اعتقاد ما براساس آن ساخته می‌شود؛ به

1. Internalism and Externalism in Epistemology (1986)

این گونه که برخی از اعتقادات پایه به طور مستقیم توسط تجربه‌ی مربوط موجه می‌شوند و سپس برای توجیه سایر اعتقادات که فراتر از حد ادراک حسی‌اند، از انواع استدلال‌ها استفاده می‌شود.

آلستون درباره‌ی چگونگی این جریان چنین توضیح می‌دهد که اگر شخص در دفاع از باورش به تجربه‌ی ادراکی خویش استناد کند، آن توجیه بی‌واسطه^۱ خواهد بود. از سوی دیگر می‌کوشد با بررسی باورهای موجود، که بنا به ادعا بخشی از مبنای باورهای ادراکی‌اند، نشان دهد که این باورها اگر چه معمولاً در مبنای باورهای ادراکی مدخلیت دارند؛ اما چنین نیست که همواره بخشی از مبنای باور ادراکی باشند. بنابراین در موارد زیادی می‌شود از توجیه بی‌واسطه سخن گفت. (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۹۳)

آلستون فرض را بر این می‌گذارد که گزارش‌های تجربی به طور کلی در موقعیت معرفتی اعتقاد دینی، تا اندازه‌ای نقش معرفتی دارند؛ یعنی اگر کسی دست کم درباره‌ی برخی از اعتقاداتی که تجربه کرده است، توجیه نشده باشد، درباره‌ی هیچ اعتقاد دینی توجیه نخواهد شد. او متوجه این امر است که باورهای تجلی‌بنیاد، همانند باورهای حسی راجع به دنیای پیرامونمان، تا حدی مبتنی بر باورهای پیشین ماست. او می‌پذیرد که در پس گرایش انسان‌های دیندار به اینکه تجربه‌های خاصی را آگاهی به اوصاف و افعال الهی تلقی کنند، باورهای متافیزیکی و الاهیاتی خاصی نهفته است؛ اما این موضوع وجود توجیه بی‌واسطه برای باورهای تجلی‌بنیاد را نقض نمی‌کند. وی در برابر این وضع، اصطلاح «رویه‌های باورساز^۲» را ابداع می‌کند؛ یعنی سازوکارهایی که هر یک متضمن راه‌های انتقال از یک مبنا (تجربه، باور و...) به باوری با محتوای خاص است. فرض آلستون این است که برخی از این رویه‌ها به لحاظ اجتماعی تثبیت شده‌اند. یکی از این رویه‌ها، رویه‌ی باورساز ادراک عرفانی است. آلستون برای شروع کار، با هم سنخ دانستن ادراک حسی و ادراک عرفانی، به سراغ ادراک حسی رفته و ابتدا

۱. آلستون تفکیک و تمایزهایی را درباره‌ی مفهوم توجیه مطرح می‌کند. طبق تقریر وی، هر باوری در موجه شدنش نیاز به زمینه و مبنای کافی دارد، در توجیه بی‌واسطه یا مستقیم، زمینه معمولاً نوعی تجربه (به معنای عام) است که آگاهی فاعل شناسا به بدهت یک قضیه را نیز دربرمی‌گیرد، اما در توجیه باواسطه، موجه بودن باور به واسطه‌ی استنتاج از باورهای دیگر است. البته گاهی هم ممکن است توجیه ترکیبی از این دو باشد، یعنی یک باور مقداری از توجیهش را از تجربه کسب کند و مقداری را هم از باورهای موجه دیگر (فقیه، ۱۳۸۲، ص ۲۵)

2. Doxastic practice



رویه‌های باورساز ادراک حسی را بررسی می‌نماید؛ سپس نتایج حاصل از آن رابه ادراک عرفانی سرایت می‌دهد و بدین سان بحث خود را در تجربه‌ی دینی پی می‌گیرد. (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۶۹-۶۸)

۴. اعتمادپذیری ادراک حسی و دیگر منابع معرفت

همان گونه که ذکر شد، یکی از مواردی که آلستون در تبیین نظریه‌ی ش به آن تکیه می‌کند، هم سنخ بودن تجربه‌ی عرفانی با تجربه‌ی حسی است. از دیدگاه او باورهای عرفانی شبیه باورهای حسی است؛ یعنی مبتنی بر تجربه به علاوه‌ی باورهای زمینه‌ای همراه با آن است. از مهم‌ترین دلایل آلستون برای این کار شاید بتوان به این موارد اشاره نمود: نخست اینکه ادراک حسی مشهورتر، قابل فهم‌تر و بررسی آن آسانتر است. ما باورهای ادراکی را بر پایه‌ی تجربه‌ی حسی شکل می‌دهیم و اعتبار سطح بالایی برای آن قائل هستیم؛ لذا با استفاده از نتایج به دست آمده در اینجا می‌توان به سراغ موضوع بحث برانگیز ادراک عرفانی رفت؛ دوم اینکه از منظر بسیاری از فلاسفه برخلاف ادراک حسی که بسیاری از اندیشمندان آن را به عنوان منبعی معتبر برای باورهای حسی می‌دانند و معتقدند که اعتمادپذیری ادراک حسی را می‌توان اثبات کرد، ادراک عرفانی مبنا و منبع قابل اعتمادی نیست؛ اما آلستون می‌کوشد نشان دهد که اشکال‌هایی که در این زمینه ادراک عرفانی با آن‌ها مواجه است، معمولاً گریبان‌گیر ادراک حسی نیز می‌باشد. (فقیه، ۱۳۸۲، ص ۶۵)

ادراک حسی فرایندی ذهنی است که در آن به تفسیر احساس‌ها پرداخته می‌شود و بدین سان، احساس‌ها درک می‌گردند. به تعبیر دیگر ادراک حسی، فرایندی ذهنی یا روانی است که طی آن، تجربه‌های حسی معنا دار می‌شوند و انسان از راه آن، اشیا و روابط آن‌ها را درک می‌کند. از منظر معرفت‌شناسی، ادراک حسی معرفتی است درباره‌ی جهان محسوس بیرون از ذهن که از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود. (حسین‌زاده، ۱۳۸۴، صص ۳۴-۳۵)

آلستون استدلال‌هایی که در دفاع از اعتمادپذیری ادراک حسی ارائه شده‌اند، اعم از استدلال‌های پیشینی (مانند استدلال استعلایی کانت) و استدلال‌های تجربی (مانند استنتاج بهترین تبیین) را بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که تمامی این استدلال‌ها دستخوش یک نحوه دور هستند که پرهیز از آن بسیار مشکل است؛ دوری که وی آنرا



«دور معرفتی^۱» می‌نامد. (عباسی، ۱۳۸۸، ص ۱۶) تفاوت این دور با دور منطقی این است که در دور منطقی نتیجه‌ی استدلال، به عنوان یکی از مقدمات استدلال به کار گرفته می‌شود؛ اما در دور معرفتی بدون آن که از نتیجه در مقدمات استفاده شود، استدلال با اتکاء بر نتیجه صورت می‌گیرد و تنها با فرض صدق نتیجه می‌توان مقدمات را ساخت. طبق تقریر آلستون، با این که دور معرفتی موجب بی‌اعتباری استدلال نمی‌شود؛ ولی نتیجه‌ی دلخواه را هم به بار نمی‌آورد. به عنوان مثال یکی از استدلال‌های مورد نظر آلستون برای اعتمادپذیری دستگاه ادراک حسی، استدلال بر اساس سابقه‌ی کارکرد این دستگاه است که او از آن به عنوان استدلال ناظر بر سابقه^۲ یاد می‌کند. به عقیده‌ی او ساده‌ترین روش برای بررسی اعتمادپذیری یک فرایند شناختی این است که ارزش صدق باورهای تولید شده از طریق آن فرایند را بسنجیم. اگر درصد قابل توجهی از باورهای شکل گرفته صادق باشند، دلیلی قوی برای قابلیت اعتماد این فرایند به دست می‌آید. دوری بودن این استدلال را می‌توان با این مثال نشان داد: شخصی بر اساس مشاهده‌اش باور پیدا می‌کند که گربه‌ای مقابل او ایستاده است. او برای بررسی ارزش صدق باور به دست آمده می‌تواند بار دیگر به آنجا نگاه کند، گربه را لمس نموده و به صدایش گوش دهد. در واقع او ارزش صدق باور حسی مذکور را با دستگاه ادراک حسی‌اش می‌سنجد و لازمه‌ی این کار آن است که وی از قبل، دستگاه ادراک حسی خود را قابل اعتماد بداند. در اینجا است که دور پیش می‌آید. به این معنا که هنگام استدلال بر اعتمادپذیری ادراک حسی، اعتمادپذیری آن را مفروض گرفته و با اعتماد به ادراک حسی در پی اثبات اعتمادپذیری ادراک حسی هستیم. در این جا برای به دست آوردن مقدمات استدلال، بر چیزی که باید در نتیجه به آن برسیم اعتماد کرده‌ایم و به همین جهت است که آلستون دور موجود در این استدلال را دور معرفتی می‌نامد. به زعم آلستون این پاسخ به معارضه‌ی کسانی است که مدعی هستند برای اعتماد به ادراک حسی دلایل کافی وجود دارد؛ اما ادراک عرفانی از چنین پشتوانه‌ای برخوردار نیست. آلستون در پاسخ به این افراد بیان می‌کند که اگر دور معرفتی مجاز باشد، آن‌گاه هر روال باورساز دیگری که به طرز آشکاری دچار ناسازگاری درونی نیست، قابل

1. epistemic circularity
2. track-record argument



دفاع خواهد بود. نتیجه آن است که اگر اعتمادپذیری ادراک عرفانی را نتوان به نحو غیردوری نشان داد، نمی‌توان نتیجه گرفت که از این حیث، منزلت معرفتی آن پایین‌تر از ادراک حسی است. البته آلستون مدعی است که این مشکل مختص ادراک حسی و یا ادراک عرفانی نیست؛ بلکه اعتمادپذیری هیچ کدام از مهم‌ترین منابع شناخت، از جمله یادآوری، شهود عقلی و انواع مختلف استدلال را نمی‌توان با توسل به شیوه‌های موجود به نحو بیرونی و غیردوری اثبات نمود. (آلستون، ۱۹۹۱، صص ۱۴۳-۱۴۶)

مسئله‌ای که در اینجا حائز اهمیت است این است که اگر ما نتوانیم از اعتمادپذیری مهم‌ترین منابع معرفتی خود دفاع کنیم، بیم آن می‌رود که بحرانی در عقلانیت پدید آورد. بنابراین برای مواجهه با چنین شرایطی باید چاره‌ای اندیشید. لذا علی‌رغم این نتیجه‌گیری که نمی‌توان برهانی غیردوری بر اعتمادپذیری منابع معرفتی آورد، آلستون معتقد است که دور معرفتی، استدلال را از هرگونه کارایی نمی‌اندازد و بیان می‌کند که اعتبار معرفتی یک باور وابسته به وجود باور درجه‌ی دوم درباره‌ی اعتبار معرفتی آن نیست. او بیان می‌کند که می‌توان از شأن معرفتی شیوه‌های جا افتاده‌ی ایجاد و ارزیابی باورها به نحو قابل قبول دفاع کرد. وی این دفاع را از طریق رویکرد «رویه‌ی باور ساز» و معقول بودن چنین رویکردهایی طراحی می‌کند و مدعی است که اگر در واقع رویه‌ی باورساز حسی قابل اعتماد باشد، باورهای حسی ما دارای اعتبار معرفتی خواهند بود، بی‌آنکه لازم باشد ما آگاهی سطح بالاتری در ارتباط با اعتمادپذیری ادراک حسی و اعتبار معرفتی باورهای حاصل از آن داشته باشیم.

نتیجه اینکه از دیدگاه آلستون، دور معرفتی برخلاف شکل ساده‌ی دور منطقی که در آن نتیجه به مثابه‌ی یک مقدمه ظاهر می‌شود، به خودی خود مانع کاربرد استدلال برای اثبات نتیجه‌اش نمی‌شود. (مبینی، ۱۳۸۹، صص ۱۰۳-۹۸) حال برای روشن کردن مسئله به بررسی رویکرد «رویه‌ی باور ساز» از نظر آلستون می‌پردازیم.

۵. رویه‌ی باورساز

اصطلاح «رویه‌ی باورساز» یکی از مفاهیم پرکاربرد در معرفت‌شناسی آلستون است. وی این مفهوم را از دیدگاه ویگنشتاین درباره‌ی بازی‌های زبانی و صورت‌های



زندگی^۱ و مباحث تامس رید درباره‌ی منابع باور الهام گرفته است. طبق تقریر آلستون، مکانیزم شکل‌گیری باورهای ما گونه‌های مختلفی دارد؛ برخی از آن‌ها از حس برمی‌خیزند؛ برخی از استنتاج؛ برخی دیگر از حافظه و غیره. او مجموعه‌ای از مکانیزم‌های باور را که در یک خانواده قرار می‌گیرند، یک رویه‌ی باورساز می‌نامد.

یک رویه‌ی باورساز را می‌توان مجموعه‌ای از گرایش‌ها، عادات و به اصطلاح امروزی، مکانیزم‌ها دانست که هر کدام از آن‌ها باوری را به عنوان خروجی‌ای که به گونه‌ای خاص مرتبط با یک "ورودی" است، به ثمر می‌نشانند. برای مثال، ادراک حسی مجموعه‌ای است از عادت‌های شکل‌گیری باورها به شیوه‌هایی خاص بر مبنای ورودی‌هایی که عبارت از تجربه‌های حسی هستند. (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۱۵۳) مفهوم «رویه» در نظر آلستون مفهومی عام بوده و علاوه بر فعالیت‌های ارادی، شامل فرایندهای روانی مانند شکل‌گیری باور نیز می‌شود. (مبینی، ۱۳۸۹، صص ۹۸-۹۴)

او معیار دسته‌بندی مکانیزم‌های شکل‌گیری باور را شباهت موجود بین آن‌ها اتخاذ می‌نماید. مکانیزم‌هایی که از جهاتی شبیه یکدیگرند، در داخل مجموعه‌ای واحد قرار می‌گیرند. روش یکسانی برای این دسته‌بندی وجود ندارد و این مکانیزم‌ها می‌توانند از جهات مختلفی شبیه یکدیگر باشند و بسته به آنکه به کدام وجوه شباهت توجه داشته باشیم، می‌توانیم گروه‌بندی‌های مختلفی انجام بدهیم. لیکن مهم‌ترین وجوه شباهت میان مکانیزم‌ها مربوط به ورودی‌ها، خروجی‌ها و کارکردهای آن‌هاست. شباهت از حیث ورودی‌ها بیشتر در مورد ورودی‌های تجربی مطرح است. برای مثال آن دسته از مکانیزم‌های شکل‌گیری باور که ورودی‌های آن‌ها تجارب حسی‌اند، در گروه رویه‌ی باورساز حسی جای می‌گیرند که خود آن‌ها هم به نوبه‌ی خود می‌توانند به گروه‌های کوچک‌تری چون رویه‌های باورساز بصری، شنیداری و غیره تقسیم شود. مثال دیگر، رویه‌های باورساز استنتاجی است که معیار دسته‌بندی این رویه را می‌توان این دانست که ورودی آن فقط باور است نه غیر باور و افزون بر آن، مکانیزم‌های شکل‌گیری باور در اینجا همگی دارای کارکرد استنتاجی هستند. (مبینی، ۱۳۸۹، صص ۹۸-۹۴)

رویه‌های باورساز انواع مختلفی مانند رویه‌های تکوینی و تبدیلی دارند. رویه‌های تکوینی داده‌های غیر باوربنیاد را تبدیل به باور می‌کنند. درون‌نگری یک رویه‌ی

^۱. Form of lifes



باورساز تکوینی است؛ چون مثلاً باور به این که من تشنه هستم، از هیچ باور دیگری تولید نمی‌شود؛ بلکه مبتنی بر تجربه‌ی شخصی من است. رویه‌های تبدیلی، باوری را به باور دیگر تبدیل می‌نمایند، مانند رویه‌ی استدلال‌های قیاسی یا استقرایی. هر رویه‌ی تکوینی بنیادینی دسترسی ما را به قلمرو خاصی از واقعیت ممکن می‌سازد؛ برای مثال طبق ادعای آلستون رویه‌ی ادراک عرفانی، خدا را برای ما می‌شناساند. البته شاید بتوان دسته‌ی سوم از رویه‌های باورساز؛ یعنی رویه‌های ترکیبی را هم به این دو دسته افزود. رویه‌های ترکیبی، رویه‌هایی هستند که ورودی آنها هم چیزهایی از جنس باور است و هم چیزهای دیگری که از جنس باور نیستند. (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۱۵۷)

رویه‌های باورساز با نظارت اجتماعی جاگیر و تثبیت شده‌اند. ما یاد می‌گیریم که باورهای ادراکی مربوط به دنیای پیرامون خود را ذیل طرح‌واره‌های مفهومی‌ای بسازیم که از جامعه‌مان کسب کرده‌ایم. بنابراین رویه‌های باورساز تحت نظارت، سازمانده‌ی، تقویت و مشارکت اجتماعی شکل می‌گیرند. (عباسی، ۱۳۹۱، صص ۷۵-۷۳)

پس از روشن شدن مفهوم رویه‌ی باورساز از دیدگاه آلستون، اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان از طریق استدلال بر اعتبار معرفتی رویه‌های باور ساز، اعتبار معرفتی باورهای حاصل از آن را نشان داد یا خیر؟

۶. موجه بودن و اعتمادپذیری رویه‌های باورساز

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد برای حل معضل دور معرفتی و شکاکیتی که در پی آن حاصل می‌شد، آلستون به رویه‌های باورساز روی آورد. او در فصل چهارم کتاب *ادراک خدا*، استدلالی مبتنی بر عقلانیت عملی به کارگیری رویه‌های باورساز ترتیب داده است. طبق تقریر او مشارکت در هر رویه‌ی باورسازی که به لحاظ اجتماعی مقبول و تثبیت شده باشد و از سوی دیگر دلایل کافی برای عدم اعتمادپذیری آن وجود نداشته باشد، کار معقولی است. و از آنجا که راهی غیر دوری برای تشخیص رویه‌ی شناختی قابل اعتماد از رویه‌ی غیرقابل اعتماد نداریم، دفاع از این اصل، دفاع عملی و مبتنی بر معقولیت عملی خواهد بود. (مبینی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱) این اصل که آلستون آن را تثبیت شدگی اجتماعی می‌نامد، بیان دیگری از اصل ساده باوری سوئین برن است. مطابق این اصل اگر در تجربه‌ی خود به نظر برسد که چیزی می‌بینیم، یا چیزی وجود دارد و یا چیزی دارای ویژگی‌هایی است، اصل بر درستی این تجربه



است، مگر این که خلاف آن ثابت شود. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۶۳)

آلستون با استفاده از اصل فوق، باورهای حاصل از تجربه را در نظر اول موجه می‌داند و بیان می‌کند که رویه‌های باورساز به لحاظ اجتماعی طی نسل‌های متوالی در تاریخ و جغرافیا تثبیت شده‌اند و مدعای او این است که ما باید این رویه‌های تثبیت شده را قابل اعتماد بدانیم، مگر این که دلایلی بر عدم صحت آنها بیابیم. بنابراین اگر ما در ایجاد و ارزیابی باورهایمان، البته در غیاب قرائن و دلایل منفی، به یک روال معمول و مورد قبول عمل کنیم، نمی‌شود کار ما را نامعقول دانست، به این علل که نخست اینکه گزینه‌های بدیلی وجود ندارد که در قبال همین رویه‌ی موجود از حیث معقولیت برتری داشته باشد. (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۱۶۸) دوم اینکه خروجی‌های این رویه‌های باورساز دچار ناسازگاری درونی گسترده نیستند، نه با خود و نه با دیگران؛ مثلاً ادراکات حسی هر چند گاهی باهم ناسازگارند (برای مثال هنگامی که خطایی در دید رخ می‌دهد و چشم چیزی را می‌بیند؛ ولی دست آن را لمس نمی‌کند) و نیز گاهی امکان دارد که ادراک حسی با حافظه یا استدلال تعارض کند؛ اما این موارد گسترده و فراگیر نیست و در اکثر موارد قابل تصحیح است؛ از این رو، عواملی که عقلانیت نخستین این رویه‌ها را از میان بردارد، وجود ندارد. سوم اینکه نه تنها خروجی‌های این رویه‌ها ناسازگاری درونی گسترده باهم ندارند؛ بلکه به گونه‌ی دعاوی خود را تأیید و از آن پشتیبانی می‌کنند. این رویه‌ها از طریق توانمندی‌های عملی که به ما می‌بخشند، اعتمادپذیری خود را به اثبات می‌رسانند. برای مثال اگر ادراک حسی به طور معمول گزارش درستی درباره‌ی وقایع به ما نمی‌داد، ما نمی‌توانستیم در پیش بینی رویدادهای آینده تا این اندازه موفق باشیم. (شیروانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵)

آلستون در یک اصل کلی و با استناد به آرای تامس رید، همه‌ی رویه‌های باورساز تثبیت شده که به طور عمیق در زندگی ما ریشه دوانیده‌اند را قابل اعتماد می‌داند، مگر اینکه ما دلایل کافی برای رد آنها بیابیم و خطا بودن آنها اثبات شود. (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۱۵۳) افزون بر این، آلستون استدلال می‌کند که اگر به کارگیری رویه‌های باورساز عقلانیت عملی داشته باشند، آن گاه فرض اعتمادپذیری آنها نیز عقلانیت عملی خواهند داشت؛ چرا که اگر در همان حال که رویه‌های باورساز را به طور عملی به کار می‌گیریم، اعتمادپذیری آنها انکار کنیم، به تناقض عملی دچار خواهیم شد. (همان، ۱۷۸-۱۸۰)



استدلالی که آلستون در آن ادراک حسی را برای نمونه بررسی نموده است، از این قرار است که با حکم به معقولیت رویه‌ی ادراک حسی، من حکم نمی‌کنم که قابل اعتماد دانستن رویه‌ی ادراک حسی معقول است؛ بلکه خود را به معقولیت حکم به اعتمادپذیری آن ملتزم می‌دانم. به عبارت دیگر حکم به معقولیت رویه‌ی ادراک حسی، مرا به معقولیت حکم به قابل اعتماد دانستن آن ملتزم می‌کند. او با استناد این استدلال به استلزام عملی بیان می‌کند که تصدیق p شخص را به تصدیق q ملتزم می‌کند، ولو اینکه گزاره‌ی p مستلزم q نباشد. برای مثال وقتی که شخص الف می‌گوید: «این گل قرمز است»، به طور ضمنی بیان می‌کند که «باور دارد این گل قرمز است»، هر چند که این دو گزاره به طور منطقی دو گزاره‌ی جدا محسوب می‌شوند. حاصل آن که مشارکت در رویه‌ی باورساز به معنای ایجاد باورهای خاص و پذیرفتن آن باورها و در اکثر موارد هم به معنای التزام به صدق آن باورها نیز هست؛ یعنی این که باید خود را ملتزم به اعتمادپذیری آن رویه‌ی باورساز بدانیم. بنابراین نامعقول خواهد بود که در رویه‌ی ادراک حسی مشارکت کنیم و باورهایی بیابیم؛ اما این باورها را صادق یا آن رویه را قابل اعتماد ندانیم. (همان، ص ۱۸)

بنابراین نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیریم این است که مطابق رأی آلستون، باید هر رویه‌ی باورساز تثبیت شده‌ای را قابل اعتماد و خروجی‌های آن را در نظر اول موجه بدانیم. (همان)

۷. دفاع از اعتمادپذیری رویه‌ی ادراک عرفانی

اکنون با در نظر گرفتن رویکرد آلستون در معرفت‌شناسی که مبتنی بر رویه‌های باورساز است، می‌توانیم به بحث درباره‌ی توجیه باورهای تجلی‌بنیاد پردازیم. برای شروع باید دید که آیا رویه‌ی ادراک عرفانی شروط مقبولیت و معقولیت رویه‌های باورساز را برآورده می‌کند یا خیر؟

تجربه‌ی عرفانی در رویه‌ی ادراک عرفانی، به عنوان ورودی در نظر گرفته می‌شود که نتیجه و خروجی آن باورهای تجلی‌بنیاد است. آلستون به جهت همین تفاوت در ورودی و خروجی و همین طور تفاوت‌هایی که در موضوع و طرح‌واره‌ی مفهومی رویه‌ی ادراک عرفانی مشاهده می‌شود، آن را به منزله‌ی یک رویه‌ی باورساز متمایز از دیگر رویه‌ها در نظر می‌گیرد و ویژگی‌هایی را که برای سایر رویه‌ها شمرده بود، بر



رویه‌ی ادراک عرفانی نیز منطبق می‌کند. رویه‌ای که دارای زیر مجموعه‌های فراوانی است. این زیر مجموعه‌ها به علت تفاوتی که در نظام اعتقادی هر یک از سنن دینی وجود دارد، به وجود آمده‌اند.

آلستون، برای هر یک از سنت‌های دینی مختلف یک رویه‌ی ادراک عرفانی متمایز در نظر گرفته است. برای مثال مسیحیت، اسلام، بودا و ... هر کدام یک رویه‌ی ادراک عرفانی مختص به خود را دارا می‌باشند که متمایز از دیگری است. سپس او برای سهولت کار، پرسش از معقولیت رویه‌ی ادراک عرفانی را متوجه یکی از مصادیق آن؛ یعنی رویه‌ی ادراک عرفانی مسیحیت می‌کند؛ سپس نتایج حاصل از این بررسی را به همه‌ی ادیان زنده‌ی جهان سرایت می‌دهد. (همان، صص ۱۸۰-۱۹۳)

۸. ارزیابی رویه‌ی ادراک مسیحی

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، مشارکت در یک رویه‌ی باورسازی که به لحاظ اجتماعی تثبیت شده است، معقول است؛ مادام که دلایل و قرائنی علیه آن یافت شود که اعتمادپذیری آن را خدشه‌دار نماید. بر اساس مشاهدات و بررسی‌ها رویه‌ی ادراک مسیحی نیز، یک رویه‌ی باورساز تثبیت شده‌ای است که تاکنون دلایل و قرائن علیه آن به گونه‌ای نبوده است که اعتمادپذیری آن را زیر سؤال برده و از آن سلب صلاحیت نماید. بنابراین مشارکت در آن معقول است و می‌توان آن را منبع توجیه در نظر اول باورهایی دانست که پدید می‌آورد. (همان، ص ۱۹۴)

این مطلب را می‌توان به کل رویه‌ی ادراک عرفانی سرایت داد. طبق نظر آلستون، باورهای حاصل از ادراک عرفانی صحیح است و در فقدان شواهد و قرائن منفی علیه معقول دانستن این باورها، موجه و معقول هست که به آنها اعتماد کرده و آنها را صادق بدانیم.

بنابراین باورهای تجلی‌بنیاد که ناظر به صفات و افعال خداوند هستند و طبق ادعای آلستون به نحوی واسطه‌مبتنی بر ادراکات عرفانی‌اند، از همین طریق موجه می‌گردند؛ زیرا دلیلی ندارد که ما برای مثال، باورهای حاصل از نمایان شدن حسی اشیا را موجه بدانیم؛ اما باورهای نمایان شدن غیرحسی خداوند را موجه ندانیم. پس همان‌گونه که به سایر رویه‌های باورساز اعتماد می‌کنیم، معقول و موجه است که به رویه‌ی باورساز ادراک عرفانی، در صورت دارا بودن شرایط حاکم بر سایر رویه‌ها، نیز اعتماد کرده و



باورهای حاصل از آن را صادق بدانیم. (همان، ص ۱۹۳-۱۸۴)

نتیجه گیری

همان گونه که ملاحظه شد، آلتون تحلیل خود از تجربه‌ی دینی را بر مبنای نظریه‌ی ظهور که نظریه‌ای عام درباره‌ی ادراک است، ارائه می‌نماید و براساس آن در پی دفاع از امکان ادراک خدا و نیز تحقق آن است. او سعی بر این داشت که نشان دهد باورهایی که طی ادراک خداوند حاصل می‌شوند در نگاه نخست موجه هستند. وی در توجیه معرفتی این باورها- که آن‌ها را باورهای تجلی‌بنیاد می‌نامد- اصطلاح رویه‌های باورساز را وضع می‌کند؛ رویه‌هایی که به لحاظ اجتماعی تثبیت شده‌اند. در شروع کار باهم سنخ دانستن ادراک حسی و ادراک عرفانی، به سراغ ادراک حسی می‌رود و رویه‌های باورساز ادراک حسی را بررسی می‌نماید. سپس با سرایت نتایج حاصل از آن به رویه‌ی ادراک عرفانی، نتیجه می‌گیرد که معقول و موجه است که همانند رویه‌ی ادراک حسی به رویه‌ی ادراک عرفانی نیز، در صورت فقدان شواهد و قرائن منفی اعتماد کنیم و باورهای حاصل از آن را صادق و موجه بدانیم؛ چراکه با بررسی ساختار ادراک عرفانی و ادراک حسی به این نتیجه می‌رسیم که این دو ادراک هم‌ساختار هستند و روند تولید و توجیه باورهای مبتنی بر تجربه‌های حسی و باورهای مبتنی بر تجربه‌های عرفانی در رویه‌هایی صورت می‌گیرد که بسیار شبیه به هم هستند. تنها با این تفاوت که در رویه‌ی ادراک حسی، تجربه‌ی ورودی یک تجربه‌ی حسی؛ یعنی تجربه-ی فاعل شناسا از چیزی در جهان خارج است؛ در حالیکه در رویه‌ی ادراک عرفانی تجربه‌ی ورودی یک تجربه‌ی دینی یعنی تجربه‌ی فاعل شناسا از خداوند است. بنابراین هر آن چیزی که قابل اعتماد بودن رویه‌ی ادراک حسی را نشان بدهد، قابل اعتماد بودن در رویه‌ی ادراک عرفانی را نیز نشان می‌دهد. پس چاره‌ای نداریم جز آنکه بپذیریم یا هیچ کدام از این دو رویه قابل اعتماد نیستند و یا هر دوی آن‌ها قابل اعتمادند. به بیان دیگر چاره‌ای نداریم بپذیریم باورهای برآمده از تجربه‌های عرفانی درست به همان اندازه‌ی باورهای برآمده از تجربه‌های حسی موجهند.



منابع

- آلستون، ویلیام (۱۳۸۳) «تجربه‌ی دینی»، ترجمه‌ی حسین فقیه، **حوزه و دانشگاه**، سال دهم، شماره ۳۸.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۹)، **درباره تجربه دینی**، ترجمه مالک حسینی، انتشارات هرمس، چاپ اول، تهران.
- (۱۳۷۶)، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، چاپ اول، تهران.
- پراود فوت، وین (۱۳۷۷)، **تجربه دینی**، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، موسسه فرهنگی طه، قم.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۴) «حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناختی»، **معرفت فلسفی**، سال سوم، شماره دوم، زمستان.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۹) «اسباب و زمینه‌های طرح تجربه‌ی دینی در الاهیات مسیحی»، **مجله تخصصی کلام اسلامی**، سال نوزدهم، شماره ۷۳.
- زروانی، مجتبی (۱۳۸۵) «شلایر ماخر و تجربه‌ی دینی»، نامه حکمت، شماره هشتم، پاییز و زمستان.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳) «وحي و تجربه‌ی دینی»، **معرفت فلسفی**، سال اول، شماره سوم، بهار.
- شیروانی، علی (۱۳۹۰) «سنجش دیدگاه آلستون در باب تجربه‌ی خدا با رؤیت خدا در اندیشه‌ی اسلامی»، **قبستان**، سال شانزدهم، زمستان.
- صادقی، هادی (۱۳۷۹)، «دین و تجربه»، **نقد و نظر**، شماره ۲۳ و ۲۴، تابستان و پاییز.
- عباسی، بابک (۱۳۸۳) «آیا تجربه‌ی دینی می‌تواند باور دینی را موجه کند؟»، **حوزه و دانشگاه**، سال دهم، شماره‌ی ۳۸.
- (۱۳۹۱) **تجربه‌ی دینی و چرخش هرمنوتیکی** (بررسی و نقد آرای ویلیام آلستون)، انتشارات هرمس، تهران.
- عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۴)، «ماهیت‌شناسی معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی»، در **ماهیت و معرفت‌شناسی تجربه دینی**، مجله‌نمایشه حوزه، سال یازدهم، شماره‌های ۱-۲، ۵۱-۵۴؛ بهار، تابستان، پاییز، زمستان.



- (۱۳۸۸)، «آلستون و معرفت‌شناسی تجربه دینی»، **آموزه‌های فلسفی-کلامی**، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۸، پاییز.
- فقیه، حسین (۱۳۸۲) «نقش تجربه‌ی دینی در توجیه باورهای دینی از نگاه ویلیام آلستون»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه‌ی دین، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فقیه، حسین (۱۳۸۵) «نقش تجربه‌ی دینی در توجیه باورهای دینی از نگاه ویلیام آلستون»، **نقد و نظر**، سال دوازدهم، شماره سوم و چهارم.
- قائم‌نیا، علی رضا (۱۳۸۱) **تجربه‌ی دینی و گوهر دین**، بوستان کتاب، قم.
- قمی، محسن (۱۳۷۹)، «برهان تجربه‌ی دینی»، **نقد و نظر**، سال هفتم، شماره اول و دوم.
- کشفی، عبدالرسول و زارع پور، محمد صالح (۱۳۸۷) «تقریری جدید از دیدگاه ویلیام آلستون در باب اعتبار معرفت‌شناختی تجربه‌ی دینی»، **فصلنامه‌ی آینده‌ی معرفت**، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۱۷، زمستان.
- مایلز، توماس ریچارد (۱۳۸۰) **تجربه‌ی دینی**، ترجمه: جابر اکبری، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران.
- مبینی، محمدعلی (۱۳۸۹) **توجیه باور: آری یا نه؟**، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران.
- متقیان، محمدرضا (۱۳۸۹) «تجربه‌ی دینی و تشرفات»، **فصل‌نامه علمی-پژوهشی مشرق موعود**، سال چهارم، شماره‌ی پانزدهم، پاییز.

Alston, William. Religious Experience and Religious Belief, *Nous*, Vol.16, pp.3-12, 1982.

_____, Internalism and Externalism in Epistemology. *Philosophical Topics* 14:729-221. Reprinted in Alston, Epistemic Justification, pp.185-226, 1986.

_____, *Perceiving God; the Epistemology of religious Experience*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.

