

آلستون و معرفت‌شناسی تجربه دینی*

- ولی‌الله عباسی^۱
- محقق و نویسنده

چکیده

«تجربه دینی» یکی از مباحث مهم فلسفه دین معاصر است که رویکردهای متعددی نسبت به آن وجود دارد. توجه باور دینی بر مبنای تجربه دینی یکی از این رویکردهاست که از آن به معرفت‌شناسی تجربه دینی تعبیر می‌شود. ویلیام آلستون، معرفت‌شناس و فیلسوف دین برجسته معاصر از پیشگامان و نظریه پردازان مهم در این عرصه می‌باشد. بر همین اساس مقاله حاضر، دیدگاه آلستون را در دفاع از منزلت معرفتی تجربه دینی تبیین نموده و در ادامه مورد نقد و ارزیابی قرار داده است. واژگان کلیدی: تجربه دینی، توجه باور، مبنای‌گرایی، توجه معرفتی، توجه دستوری.

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۲۸.

مقدمه

تجربه دینی یکی از مباحث مهم فلسفه دین می‌باشد به طوری که حجم وسیعی از مباحث را به خود اختصاص داده است و به گفته رونالد هپ برن «مجموعه مسائل مرتبط به فلسفه دین از توجه به «تجربه دینی» برخاسته است» (هپ برن، ۱۳۸۴: ۲۴۹).

تجربه دینی دارای ابعاد متنوعی است که مهمترین آنها، بُعد پدیدارشناختی، روان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. این بحث، به لحاظ تاریخی ابتدا در قلمرو پدیدارشناسی دین، توسط شلایرماخر و اتو، سپس در روان‌شناسی دین، توسط جیمز و بالاخره در دوره معاصر در قلمرو معرفت‌شناسی توسط آلستون، سوئین برن، گاتینگ و دیگران مطرح شد. با قطع نظر از رویه روان‌شناختی تجربه دینی، بر اساس بُعد پدیدارشناختی و معرفت‌شناختی تجربه دینی، رویکردهای مختلفی نسبت به تجربه دینی اتخاذ شده است. تجربه دینی به عنوان گوهر دین، همسان‌انگاری با وحی، به مثابه ایمان دینی، مبنای تجربه دینی برای پلورالیسم دینی و ارتباط تجربه دینی با منشأ دین از مهمترین رهیافتهای پدیدارشناسی تجربه دینی‌اند و توجیه معرفتی باور دینی توسط تجربه دینی (برهان تجربه دینی) عمده‌ترین مسئله معرفت‌شناسی تجربه دینی است.

ویلیام، پی. آلستون یکی از مهمترین معرفت‌شناسان معاصر و از برجسته‌ترین فیلسوفان دین در قرن بیستم است که به سبب پژوهشهای جامع، نظریه‌های بدیع و آثار خویش در حوزه‌های فلسفه و دین، سالهاست که مورد توجه اهل فلسفه و الهیات است. الهیات فلسفی، نظریه معرفت (مفهوم معرفت و توجیه معرفت)، نظریه ادراک، معرفت‌شناسی تجربه دینی، فلسفه زبان و تاریخ فلسفه قرون هفدهم و هیجدهم (به ویژه فلسفه جان لاک و توماس رید)، عمده موضوعاتی است که بدانها پرداخته و آثار خود را در این زمینه‌ها نگاشته است. ام. آدام، عضو گروه فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا، درباره یکی از کتابهای آلستون به نام سرشت الهی و زبان بشری می‌نویسد: ویلیام آلستون یکی از سرشناس‌ترین افرادی است که در فلسفه تحلیلی دین کار کرده و تعالیم و آثار وی سازنده‌ترین انگیزه‌های اولیه را برای رشد و پرورش این حوزه در آمریکا فراهم آورده است. وی در فلسفه زبان و فلسفه ذهن نیز سهم

فراوانی داشته است. این امر در مباحث مربوط به موضوعاتی که محل تلاقی فلسفه دین با فلسفه زبان و فلسفه ذهن هستند، به خوبی نمایان است (آلستون، ۱۳۸۱: ۵).

مباحث معرفت‌شناسی و بحث تجربه دینی از دغدغه‌های اصلی ویلیام آلستون است. وی به سبب طرح نظریه بدیعی در معرفت‌شناسی تجربه دینی هم‌اکنون از مطرح‌ترین معرفت‌شناسان و فیلسوفان دین به حساب می‌آید. کتاب ادراک خداوند که در سال ۱۹۹۱ م. منتشر شد، اثری کلاسیک در این زمینه است، در این کتاب، که دو موضوع مورد علاقه وی، یعنی معرفت‌شناسی و فلسفه دین، در شرحی مفصل از معرفت‌شناسی تجربه دینی با هم جمع می‌شوند، با رویکردی معرفت‌شناسانه به سراغ تجربه دینی و بحث از ماهیت آن می‌رود. در واقع، آلستون در نظریه خود هم به ماهیت‌شناسی تجربه دینی می‌پردازد و هم معرفت‌شناسی تجربه دینی. منظور از ماهیت‌شناسی تجربه دینی، یعنی این سؤال که: ماهیت و سرشت تجربه دینی چیست؟ منظور از معرفت‌شناسی تجربه دینی نیز، حجیت و اعتبار معرفت‌شناسی آن است، یا به عبارت دقیق‌تر، این سؤال که: آیا تجربه دینی در توجیه معرفتی باور دینی، کارایی دارد یا نه؟

قبل از اینکه به تبیین و بررسی دیدگاه آلستون بپردازیم بهتر است برای وضوح بخشیدن به بحث، مسائلی را درباره تجربه دینی و معنا و مفهوم آن به عنوان مقدمه بیان کنیم.

الف) تجربه

واژه تجربه (Experience) از جمله واژه‌هایی است که تغییرات عمده‌ای از جهت معنا در طول تاریخ در آن رخ داده است. این واژه اکنون به گونه وسیعی در رشته‌های گوناگونی، مانند علوم طبیعی، هرمنوتیک و فلسفه دین به کار می‌رود و در هر کدام بار معنایی خاصی دارد.

ریشه‌یابی این واژه نشان دهنده آن است که در ساختار اصلی این کلمه معنا و مفهوم آزمایش و تجربه نهفته است و به صرف احساس، نمی‌توان چیزی را Experience نامید. این مفهوم در زمان آمپرسیستهای انگلستان، یعنی قرون هفدهم

و هیجدهم، نقش مهمی در فلسفه غرب داشت. اینان اصطلاح تجربه را در مقابل عقل و برای اشاره به محتوای ذهنی‌ای که از حواس پنج‌گانه فراهم می‌شود، استفاده می‌کردند. به همین جهت، کسانی را که راه شناخت را منحصر در معرفت حسی می‌دانند و معتقدند که به ازای هر واژه، تصویری در ذهن انسان وجود دارد، تجربه‌گرا (Empiricist) می‌نامند. اما بعد از دوران تجربه‌گرایان، مخصوصاً از جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) به بعد، این واژه با نوعی توسعه، در مورد هر چیزی که در ذهن انسان یافت شود و هر احساس درونی‌ای که انسان واجد آن باشد، اطلاق شده است؛ گرچه آزمایش و تکرار در آن وجود نداشته باشد.

شلایرماخر و جیمز از پیشگامان این تحول معنایی بودند. اینها مفهوم تجربه را وسیع‌تر گرفتند تا شامل همه محتوای آگاهی بشود؛ به ویژه با توجه به احساسات شهودی و عاطفی که سهم بسزایی در زندگی مذهبی دارند (ر.ک: لکنهاوزن، ۱۳۷۹: ۲۴؛ قمی، ۱۳۷۹: ۳۶۵).

ب) تجربه دینی

هیچ تعریف واحدی برای تجربه دینی که مورد اتفاق همگان باشد، وجود ندارد (مایلز، ۱۳۸۰: ۵۹)، بلکه این اصطلاح در موارد گوناگونی به کار می‌رود. در نظر برخی، این اصطلاح به پدیده‌های رموزی اشاره دارد که با اعمالی نظیر غیب‌گویی، جادو و علوم خفیه ارتباط دارند و در نظر برخی دیگر، به معنای شنیدن ندا و دیدن رؤیاست. عده‌ای نیز این اصطلاح را در معنای گسترده‌ای به کار می‌برند که به هر سنخ رویدادی که مبهم یا بیان آن دشوار است، اشاره دارد، در حالی که دیگران کاربرد این اصطلاح را به حالت ویژه‌ای از آگاهی محدود می‌کنند که با روشهای خاص از تأمل به دست می‌آید (هرد، ۱۳۸۲: ۶۳). ویلیام آلستون، تعبیر جالب و رسایی از تجربه دینی ارائه می‌دهد:

اصطلاح تجربه دینی به معنای خاص و دقیق آن برای هرگونه تجربه‌ای به کار می‌رود که آدمی در ارتباط با حیات دینی خود دارد، از جمله احساس گناه، یا رهایی، وجد و سرور، شوق، تمنا، احساس امتنان و سپاس و مانند اینها (آلستون، ۱۳۸۳: ۶۸).

پیشینه برهان تجربه دینی

در دهه‌های آغازین قرن بیستم که دوره رشد و شکوفایی مباحث فلسفه دین بود، به نقش تجربه دینی در توجیه باور دینی چندان توجهی نمی‌شد. بعد از چند دهه غفلت از احتجاجهای تجربی توجیه باور دینی، دوباره فیلسوفان دین آنها را مورد توجه قرار دادند. دلایل زیادی برای این غفلت مطرح شده است که در اینجا به دو نمونه اشاره می‌کنیم (استون، ۱۳۷۹: ۳۴). دلیل اصلی این است که فیلسوفان فراوانی تحت تأثیر مبنایگرایی، تجربه دینی را بسیار ذهنی و فاقد جنبه‌های عینی و روایی می‌دانستند و لذا با فرض ذهنی بودن چنین تجربی نمی‌توان یک ادعای وجودی را توجیه کرد.

دومین عامل بر ضد احتجاجهای تجربی، عدم توافق فیلسوفان درباره چگونگی توصیف و ارزیابی تجربه دینی بود که آن را چیزی مبهم و غیر قابل شناسایی می‌دانستند. هنگامی که فیلسوفان دین به نقش تجربه دینی و کارایی آن در توجیه معرفتی باور دینی پی بردند، در تحلیل سرشت این توجیه دچار اختلاف شدند. از این رو، ای. ای. تیلور قابلیت‌های متنوع و متفاوت افراد برای داشتن تجربه دینی از عالم را با درک و تشخیصهای زیباشناختی متفاوت و متنوع آنها مقایسه می‌کند (تیلور، ۱۳۸۲: ۱۸۸-۱۸۹). سی. دی. براد در مقاله «استدلال از طریق تجربه دینی» (۱۳۸۱) رویکرد مشابهی را اتخاذ می‌کند. در همین اواخر، گری گاتینگ استدلال کرد که تجارب دینی از حضور خدا وجود خدا را اثبات می‌کنند (گاتینگ، ۱۳۷۹: ۳۶۱). جورج ماوردس در کتاب «باور به خدا» (۱۳۸۲: فصل سوم) راهکاری را ارائه می‌کند که اگر صحیح باشد تبیینی برای چگونگی امکان تجربه خدا از خلال اشیای مادی خواهد بود. از نظر وی، واقعاً همان چیزی را در اختیار دارد که به نظر می‌رسد. به تعبیر دیگر، ما بر واقع‌نمایی تجاربمان اعتماد می‌کنیم. وی تأکید می‌کند که مفهوم واقع‌نمایی یک تجربه، ارتباط وسیعی با حیث‌اللفظی تجربه دارد (ماوردس، ۱۳۷۹: ۳۲۳). در مقابل، برخی دیگر از فیلسوفان، مانند برتراند راسل (۱۳۸۲: ۱۸۱)، جی. ال. مکی، کای نیلسون و دیگران، منکر شاهد بدون تجربه بر وجود خدا هستند (یا قدرت شاهد بودن آن را ناچیز می‌دانند)، حتی لوئیس پویمن معتقد است که چون تجربه

دینی آزمون‌پذیر نیست و پیش‌بینی قابل ملاحظه‌ای نمی‌کند، از تجربه حسی بی‌اعتبارتر است (Poqman, 1986: 141).

نتیجه این عدم توافق در باب تحلیل توجیه باور دینی توسط تجربه دینی، موجب شد که درباره ارزش تجربه دینی شک و تردید به وجود آید. اما در چند سال اخیر، وضع فرق کرده است، به طوری که ما شاهد توجه فزاینده‌ای به نقش توجیهی تجربه دینی هستیم. این تغییر و تحول تا حدی مرهون پیشرفتهای مهم در تنسيق دلایل تجربی صورت گرفته است.

یکی از دقیق‌ترین و جالب‌ترین این نوع دلایل جدید، از آن ویلیام آلستون است که این رویکرد را به طور وسیع و نظام‌مند در کتاب «ادراک خدا» ارائه کرد. آلستون به طور مفصل بحث می‌کند که به لحاظ علمی، عاقلانه است که در تجارب دینی سهمیم باشیم؛ چرا که این تجارب از جنبه اجتماعی یک تجربه عقیدتی بوده و نهاده‌ای شده‌اند و لذا نمی‌توان بر غیر واقعی بودن آنها استدلال کرد یا به طرز دیگری آنها را از صلاحیت پذیرش عقلانی انداخت. به عبارت دیگر، ما می‌توانیم برای داشتن باورهای دینی درباره خدا که ریشه در تجربه دینی دارند، توجیه عقلی داشته باشیم.

آلستون و مبنای دینی

آلستون در چارچوب رهیافتی که می‌توان آن را «مبنای معتدل»^۱ در حوزه معرفت‌شناسی تعبیر کرد، به فعالیت می‌پردازد.

مبنای دینی غالباً در قالب این آموزه بیان می‌شود که ساختار معرفت‌داری پایه‌هایی است که بقیه پیکره را نگه می‌دارد، اما خود پایه‌ها به هیچ تکیه‌گاهی نیاز ندارند (آلستون، ۱۳۸۰ الف: ۵۶). بنابراین، مبنای دینی باورهای ما را به دو دسته متمایز تقسیم می‌کنند:

۱- باورهای اساسی که در توجیه خود به باورهای دیگری نیاز ندارند و سنگ

بنای ساختار معرفتی انسان را تشکیل می‌دهند. اینها باورهای پایه (Basic Beliefs) ما هستند.

۲- باورهای غیر اساسی که توجیه و تأییدشان را از باورهای دیگر (پایه) کسب می‌کنند. این باورها را هم می‌توان باورهای مستتج (Derired Beliefs) نامید. مبنای دینی، تقریرهای مختلفی دارد که در میان آنها مبنای کلاسیک دیدگاهی بسیار رایج و به تعبیر پلانینگا (۱۳۷۴ ب: ۵۰) «تنها دیدگاه موجود درباره ایمان، معرفت، اعتقاد موجب، عقلانیت و مفاهیمی از این دست» است که از روزگار افلاطون و ارسطو مقبولیت وسیعی داشته و کماکان، به صورت دیدگاه غالب، باقی مانده است. از نظر مبنای کلاسیک، باورهای پایه شامل سه دسته «بدیهی اولی»، «بدیهی حسی» و «خطاناپذیر» می‌باشد. اما متفکران وابسته به «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» مخالف حصر باورهای پایه در سه نوع مذکور هستند و دامنه باورهای پایه را بیش از این می‌دانند. هر یک از معرفت‌شناسان اصلاحی‌اندیش با روشهای مختلفی به توسعه باورهای پایه پرداخته‌اند.

آلستون در کتاب «ادراک خداوند» (۱۹۹۱) به تفصیل استدلال می‌کند که به لحاظ عملی، عاقلانه است که به مشیهای باور بنیادی پردازیم که از نظر اجتماعی نهاده‌ای شده‌اند و آشکارا غیر موثق نیستند یا به عبارتی دیگر برای پذیرش عقلانی، صلاحیت و شایستگی دارند. از نظر آلستون (و دیگر همفکران وی) این تمایز میان باورهای پایه و باورهای مستتج در حوزه دین هم قابل اطلاق است. متناظر با باورهای بنیادی به واقعیت عالم مادی که از طریق تجربه حسی از آن آگاهیم، باور بنیادی به واقعیت الهی وجود دارد که ما در تجربه دینی از آن آگاهی می‌یابیم و

۱. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده یکی از مکاتب در حوزه عقلانیت باورهای دینی است که به همت فیلسوفانی چون پلانینگا و ولترستورف رشد کرده است. برخی از محققان، آلستون را از جمله معرفت‌شناسان اصلاحی‌اندیش می‌دانند، هر چند که خود آلستون تمایلی به استفاده از این عنوان نشان نمی‌دهد. اما به گفته پلانینگا، آلستون یکی از قوی‌ترین توسعه‌های بعضی از موضوعات معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (یعنی کتاب ادراک خداوند) را به نگارش درآورده است. این نظریه، در مقابل قرینه‌گرایی معتقد است که باور به خدا، بدون نیاز به هیچ دلیلی، واقعاً پایه است. دلیل نام‌گذاری این مکتب به معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، تشابه دیدگاه طرفداران این مکتب به آرای مهم در شاخه اصلاح‌شده (کالونیستی) پروتستانسم می‌باشد.

1. Foundationalism Moderate.

مشابه با باورهای حسی جزئی نظیر «درختی را در مقابل خود می‌بینم»، باورهای خاصی وجود دارد که بازتاب لحظه‌هایی از تجربه دینی هستند و همان‌گونه که تجربه حسی مبنای اعتقاد ما در جهان فیزیکی است، بر همین قیاس تجربه دینی پایه و اساس باور دینی می‌باشد.

از دیدگاه وی، تجربه دینی نوعی از ادراک است و ساختار مشترکی با تجربه حسی دارد، با این تفاوت که تجربه دینی مورد نظر آلستون، ادراک غیر حسی خداوند است. در ادراک حسی معمولی سه عنصر وجود دارد: «مدرک» و فاعل شناسا (شخصی که کتاب را می‌بیند)، «مدرک» (کتاب) و «پدیدار» (جلوه و ظاهری که کتاب برای شخص دارد). بر همین قیاس، تجربه دینی هم واجد این سه رکن است: شخصی که تجربه دینی را از سر می‌گذراند، خداوند که به تجربه درمی‌آید، و ظهور و تجلی خداوند بر آن شخص تجربه‌گر. از نظر آلستون، تجربه دینی - در گسترده‌ترین معنا - شامل هر تجربه‌ای است که انسان در ارتباط با زندگی دینی‌اش دارد. این تجربه شامل خوشحالیها، ترسها و یا آمال و آرزوهایی است که انسان در بافت و زمینه دینی‌اش دارد (آلستون، ۱۳۷۹: ۸۴). اما دغدغه وی در موجه‌سازی باور دینی و عقلانیت آن، تجربیاتی است که مبنای ما درباره خداوند و ارتباط او با ماست. مقوله «تجربه خداوند» نزد وی بسیار مضیق‌تر است از «تجربه دینی» که بسیاری از تجربه‌های گوناگون و تعریف‌ناشده را در بر می‌گیرد.

آلستون چیزی را که تجربه خدا می‌نامد، با این واقعیت مشخص می‌کند که صاحب این تجربه آن را آگاهی بی‌واسطه (Direct Awareness) به خدا تلقی می‌کند. وی با محدود کردن بحث خود به آگاهی بی‌واسطه به خداوند، مواردی را که در آنها آدمی خود را از طریق زیباییهای طبیعت، کلمات مقدس یا کلمات یک موعظه، یا دیگر پدیده‌های طبیعی، آگاه به خداوند تلقی می‌کند، کنار می‌گذارد. دلیل من برای تمرکز بر تجربه بی‌واسطه خداوند که در آن هیچ منطق دیگری برای تجربه وجود ندارد که در آن، یا از طریق آن، خداوند به تجربه درمی‌آید، این است که اینها تجربه‌هایی هستند که به نحو بسیار موجهی تجلیات (Presentations) خداوند بر فرد لحاظ می‌شوند، تا حدی به شیوه‌ای که اشیای مادی بر ادراک حسی

جلوه‌گر می‌شوند (آلستون، ۱۳۷۸: ۱۶).

در این بحث، وی بر تجربه‌هایی که دارای محتوای غیر حسی هستند، متمرکز می‌شود. دلیل اصلی برای این انتخاب این است که چون خدا روحانی محض (Purely Spiritual) است، برای متجلی شدن او چنان که هست، تجربه‌ای غیر حسی بخت بیشتری دارد تا هرگونه تجربه حسی، اگر خدا به عنوان موجودی بر ما آشکار شود که شکلی خاص دارد یا به آهنگی خاص سخن می‌گوید، این از تجلی او چنان که فی ذاته هست، فاصله زیادی دارد. آلستون از تجربه غیر حسی خدا به عنوان تجربه عرفانی (Mystical Experience) و از آن نوع ادراک خدا که مبتنی بر این تجربه است به عنوان ادراک عرفانی (Mystical Perception) یاد می‌کند.

هدف آلستون در بحث تجربه عرفانی دفاع از این دیدگاه است که آگاهی مستقیم و عرفی به خدا می‌تواند برخی از باورها درباره خدا را توجیه کند. وی مطالب مربوط به این دیدگاه را با ارائه گزارشهایی از تجربه‌های دیگران اعم از عارفان اندیشمند و افراد معمولی روشن می‌سازد و همه نمونه‌ها را از سنت مسیحی می‌گیرد که کاملاً با آن آشناست، گرچه به گفته وی این پدیده به هیچ وجه اختصاص به مسیحیت ندارد. آلستون درباره تجربه عرفانی از یک مدل ادراکی (Perceptual Model) دفاع می‌کند که اختصاص به ادراک حسی ندارد، گرچه لزوماً در برخی استدلالها از ادراک حسی استفاده می‌کند. مدل ادراکی مزبور «ادراک عرفی خدا» و نام نظریه‌اش نظریه آشکارگی یا ظهور (Theory Of Appearing) است (فقیه، ۱۳۸۲: ۲۱-۲۲)، که بر اساس آن، ادراک X برای S صرفاً به این معناست که X به نحوی معین بر S آشکار یا متجلی گردد، بدون آنکه مدرک به مفهوم‌پردازی و صدور حکم مبادرت ورزد.

آلستون در ادامه، مدل ادراکی خود را بر آن دسته از تجربه‌های عرفانی بی‌واسطه‌ای که دارای محتوای غیر حسی‌اند، اعمال می‌کند و نشان می‌دهد که بسیاری از صاحبان این نوع تجارب، از تجربه خود تلقی‌ای مشابه با تجربه حسی عادی دارند.

بر همین اساس، تجربه خدا نسبت به اعتقادات ناظر به خدا عمدتاً همان نقش

معرفتی را ایفا می‌کند که تجربه عرفانی به اعتقادات ناظر به جهان فیزیکی. همان گونه که در تجربه حسی، اشیای خارجی خود را به نحوی بر آگاهی ما ظاهر می‌کنند که قادر به شناختشان باشیم، بر همین قیاس، در تجربه عرفانی نیز خداوند خود را به گونه‌ای بر شخص تجربه‌گر متجلی می‌سازد که آن شخص بتواند خداوند و برخی از اوصاف و افعال درک‌کردنی او را بشناسد. تجربه حسی، پایه‌ی اساسی معرفت ما به جهان فیزیکی است، و بر همین قیاس، تجربه دینی نیز پایه‌ی اساسی معرفت ما به خداوند است. در هر دو مورد، بعضی از اعتقادات «پایه» مستقیماً توسط تجربه مربوط موجه می‌شوند و سپس برای توجیه سایر اعتقادات (که فراتر از حد ادراک حسی‌اند) از انواع استدلالها استفاده می‌شود. آلتون آن دسته از اعتقادات دینی را که به وسیله تجربه دینی موجه می‌شوند، «اعتقادات M»^۱ می‌نامد. اینها اعتقاداتی هستند درباره «آنچه خداوند انجام می‌دهد، یا نحوه‌ای که خداوند در یک لحظه خاص در برابر فاعل شناسا واقع می‌شود». بنابراین فرد S به واسطه تجربه حضور و تصرف خداوند در می‌یابد (یا به نحو موجهی معتقد می‌شود) که ادامه حیاتش قائم به خداوند است، خداوند او را از عشق خویش آکنده است، به او نیز نیرو می‌بخشد، و یا پیامهایی را به او ابلاغ می‌کند» (پترسون، ۱۳۷۷: ۲۳۷).

به نظر آلتون اعتقادات M نیز مانند باورهای ادراکی حسی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱- باورهایی که صرفاً بر تجربه عرفانی مبتنی‌اند و لذا به طور کاملاً بی‌واسطه موجهند؛

۲- باورهایی که علاوه بر تجربه عرفانی بر باورهای زمینه هم مبتنی می‌باشند. البته حتی در مواردی که باورهای زمینه نیز در مبنای اعتقادات M قرار می‌گیرند، فقط برای تکمیل مبنای تجربی آنها می‌آیند، نه اینکه مستقل از تجربه خود، مبنایی را به وجود می‌آورند. اما اینکه کدام یک از اعتقادات M به طور کاملاً بی‌واسطه موجهند و کدام یک تا اندازه‌ای با واسطه، باید تک‌تک موارد را بررسی

۱. M مخفف Manifestation و به معنای آشکارگی و ناظر به تجلی است.

کرد. تأکید آلتون در اینجا بر باورهای دسته نخست است و اختلاف وی با بسیاری از معرفت‌شناسان هم بر روی همین دسته است که آنها به طور کلی باورهای دسته نخست را انکار می‌کنند. از نظر آنها، باورهای ادراکی و از جمله اعتقادات M پیوسته دست کم تا اندازه‌ای بر باورهای زمینه مبتنی هستند (ر.ک: فقیه، ۱۳۸۲: ۱۲).

به اعتقاد آلتون، توجیه باورهای ادراکی مستلزم این است که تجربه ادراکی واقعی باشد. کاذب درآمدن باورهای ادراکی موجه بسیار کم است به گونه‌ای که در برابر موارد بی‌شماری که صادقند، غیر قابل اعتنا می‌باشند. بنابراین، اگر تجربه‌های عرفی خدا، باورهای درباره خدا را توجیه کنند، چنین تجربه‌هایی دست کم غالباً صادقند. البته چنین استدلالی وابسته به این است که مفهوم توجیه را نشان‌دهنده صدق بدانیم، همچنان که آلتون نیز بر این باور است، اما کسانی که مفهوم صدق را در مفهوم توجیه دخیل نمی‌دانند می‌گویند با اینکه تجربه حسی، باورها درباره اشیای فیزیکی را توجیه می‌کند، ولی این دلیل خوبی برای صادق بودن (غالبی) تجربه حسی نمی‌شود. توجیه معرفتی (Epistemic Justification)، که در نظریه آلتون جایگاه ویژه‌ای دارد، دارای قلمرو گسترده‌ای است. سخن از معرفت بخش بودن تجربه دینی، پرسش از ماهیت معرفت و دیگر مفاهیم هم‌پسته آن و نیز نسبت آنها با تجربه دینی را وارد عرصه می‌کنند. یکی از مفاهیم خویشاوند با مفهوم معرفت مفهوم «توجیه» (Justification) است که نقش خاصی در معرفت‌شناسی تجربه دینی ایفا می‌کند.

معرفت و توجیه

تعریف رایج و مشهور سنتی از زمان افلاطون تا عصر حاضر، معرفت گزاره‌ای (Propositional Knowledge) است که مطابق آن، معرفت عبارت است از «باور صادق موجه». علی‌رغم مناقشاتی که بر سر تعریف سه جزئی معرفت صورت گرفته است، از میان سه شرط مذکور، مفهوم توجیه یا به تفسیر دقیق‌تر، توجیه معرفتی بیشترین توجه و تلاش را در معرفت‌شناسی معاصر به خود معطوف کرده است.

هدف از بحث توجیه معرفتی، روشن کردن ماهیت توجیه است (ر.ک: گرلینگ،

۱۳۸۰: ۲۵). اگر شرط صدق، ناظر به فاعل شناسا، یعنی شرط ذهنی / انفسی (Subjective) معرفت است و شرط صدق، ناظر به گزاره - بر فرض - مخبر از واقع؛ یعنی شرط عینی / آفاقی (Objective) معرفت، در این صورت رابطه و نسبت میان این دو مؤلفه، خود مؤلفهٔ سومی خواهد بود که توجیه نام دارد توجیه هم چون حلقهٔ واسطه‌ای، باور و صدق مفروض را به هم متصل می‌کند و این سه حلقه در کنار هم زنجیرهٔ معرفت را تشکیل می‌دهند. توجیه، شکاف موجود میان باور و صدق مفروض را پر می‌کند (ر.ک: عباسی، ۱۳۸۳: ۶۳-۶۴).

آلستون هم توجه زیادی به مؤلفهٔ توجیه دارد. در بحث توجیه باید به این نکته توجه داشت که ما در توجیه با «موجه بودن فاعل شناسا در اعتقاد به یک باور خاص سروکار داریم» نه با «عمل توجیه کردن یک باور». یعنی فاعل شناسا می‌تواند در باور به p موجه باشد بدون اینکه 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 اموری را تنظیم کند و در همین جاست که مسئلهٔ توجیه مستقیم و غیر مستقیم مطرح می‌شود.

از دیدگاه آلستون، ما باید میان تجربه‌ای که به نحو مستقیم (Directly) و به نحو غیر مستقیم (Indirectly) باوری را موجه می‌سازد، تمایز قائل شویم. یک تجربه در صورتی باور B1 را به نحو غیرمستقیم، موجه می‌کند که آن تجربه، باورهای دیگری را موجه کند و آن باورها نیز باور B1 را موجه کنند. مثلاً من به نحو غیر مستقیم از طریق تجربه آموختم که طعم آب‌لیمو گس است؛ زیرا تجربه کرده و دیده‌ام که طعم این آب‌لیمو و طعم آب‌لیموی داخل بطری، همگی گس است و این قضایا، مؤید آن تعمیم هستند. یک تجربه در صورتی باوری را به نحو مستقیم موجه خواهد کرد که این توجیه بدین گونه از طریق باورهای دیگر به دست نیامده باشد، مثلاً اگر من صرفاً به اعتبار تجربه‌های بصری‌ای که اکنون دارم در این تلقی موجه باشم که آنچه تجربه می‌کنم، ماشین تحریری است که مستقیماً پیش روی من قرار دارد، آن‌گاه این باور که ماشین تحریری مستقیماً پیش روی من قرار دارد، به اعتبار آن تجربه به نحوی بی‌واسطه، موجه است.

در زمینهٔ دینی هم مدعیانی نسبت به هر دو نوع توجیه مستقیم و غیر مستقیم باورهای دینی از طریق تجربهٔ دینی، وجود دارد. آنجا که شخص باور دارد که نحوهٔ ارتباط و نسبت تازه‌اش با عالم هستی پس از اختیار دین جدیدی، باید از سوی روح القدس تبیین شود که رحمت الهی را به او می‌رساند، گمان می‌کند باور به اینکه «روح القدس الطاف الهی را به او اعطا می‌کند»، به نحو باواسطه از رهگذر تجربه‌اش موجه می‌شود. آنچه او به نحو مستقیم از تجربه‌اش می‌آموزد این است که امور را به نحو متفاوتی می‌بیند و به نحوی متفاوت نیز در برابر آنها واکنش نشان می‌دهد. در این صورت، این امر دلیلی تلقی می‌شود بر اینکه روح القدس رحمت‌های الهی را به او عطا می‌کند. از طرف دیگر هنگامی که شخص خود را دستخوش تجربهٔ حضور خداوند می‌یابد، می‌اندیشد که این حال و تجربه‌اش به او این حق را می‌دهد که تصور کند خدا همان چیزی است که او در حال تجربه کردن آن است. بنابراین، تصور می‌کند که در اثر حال و تجربه‌ای که به او دست داده است، به نحو مستقیم در این باور که خدا نزد او حضور دارد توجیه شده است (آلستون، ۱۳۷۹: ۱۴۶-۱۴۸).

با توجه به این تمایز، آلستون می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که آیا تجربهٔ دینی می‌تواند توجیه بی‌واسطه‌ای برای باور دینی فراهم کند یا نه؟ تجربه‌ای که باور دینی را توجیه می‌کند، تجربه‌ای است که منشأ باور دینی است و فاعل تجربه آن را متضمن آگاهی بی‌واسطه‌ای از متعلق تجربهٔ دینی می‌داند. بر اساس تلقی آلستون از توجیه معرفتی، موضوع اصلی توجیه شیوهٔ عمل یا عادات تشکیل باور هستند و آن باورهای خاص، صرفاً در اثر نشأت گرفتن از یک شیوهٔ عمل (یا فعال‌سازی یک عادت) موجه می‌شوند. آلستون توجیه معرفتی را از توجیه «اخلاقی» (Moral) یا «مصلحتی» (Prudential) تفکیک می‌کند. ممکن است کسی معتقد باشد که شیوهٔ عمل مورد بحث ما به این سبب موجه است که احساسی خوش در ما ایجاد می‌کند. از نظر آلستون، حتی اگر این مطلب به یک معنا صادق باشد، ربطی به توجیه معرفتی ندارد. به این ترتیب سؤال مطرح می‌شود که چه چیزی یک توجیه را به توجیه «معرفتی» تبدیل می‌سازد؟ آلستون می‌گوید: «توجیه معرفتی، چنان که از نام آن برمی‌آید، با معرفت یا به طور کلی‌تر، با هدف دستیابی به حقیقت و اجتناب از خطا

سروکار دارد (همان: ۱۴۹)؛ بنابراین، پرهیز از خطا و دست‌یابی به صدق، گوهر مفهوم توجیه معرفتی است، به طور کلی دو تلقی عمده از توجیه معرفتی وجود دارد:

۱- تلقی دستوری یا هنجاری (NJ) که با چگونگی موضع‌گیری در برابر هنجارهایی که وظایف عقلانی (وظایفی که به شخص به عنوان یک فاعل شناختی یا به عنوان یک جستجوگر، تعلق می‌گیرد) ما را مشخص می‌سازد. بدین ترتیب، موجه بودن در این تلقی وضعیتی سلبی است به این معنا که رفتار فردی هنگامی موجه شمرده می‌شود که از این دستورات تخلف نکند.

۲- تلقی سنجش‌گرایانه (EJ) که ارتباطی با چگونگی موضع‌گیری کارورز در برابر وظایف عقلانی ندارد، بلکه به قوت و استحکام موضع‌گیری معرفتی حاصل در باور به گزاره مفروض مربوط است. به این ترتیب قول به اینکه یک رویه معرفتی به معنای «سنجش‌گرایانه» موجه است، به این معناست که بگوییم باورهایی که مطابق آن رویه به دست می‌آیند و اوضاع و احوالی که در آن، انسانها عموماً یافت می‌شوند، عموماً صادقند و بنابراین رویه‌ای دارای EJ (توجیه سنجش‌گرایانه) است که اگر و تنها اگر آن رویه معتبر باشد.

توجیه دستوری و الغاپذیری

درباره قوت یا منزلت توجیه دستوری این سؤال مطرح می‌شود که توانایی توجیه دستوری تا چه حد است؟ آیا در پذیرش یک باور بر اساس تجربه، بدون دخالت دادن امر دیگری در آن، دارای توجیه دستوری هستیم؟ به اعتقاد آلستون توجیه مختصری به ادراک حسی خیر از پاسخی منفی به ما خواهد داد. ممکن است من به اتکای این واقعیت که هم اکنون دارای نوع خاصی از تجربه حسی هستم در باور به اینکه درختی پیش روی من است، موجه باشم، اما این مطلب صرفاً در «شرایط مطلوب» صادق است. اگر من با آرایش پیچیده‌ای از آینه‌ها مواجه شوم، ممکن است در این باور که درخت بلوطی پیش روی من است، موجه نباشم، حتی اگر برای تمام مردم جهان چنین به نظر برسد که درخت بلوطی در برابر من است.

به این ترتیب توجیهی که از طریق تجربه شخصی به دست می‌آید، توجیهی

ابطال‌پذیر و الغاپذیر (Defeasible) است و این احتمال وجود دارد که در اثر ملاحظات قویتر معارض آن، این توجیه تضعیف و یا باطل گردد. آلستون به همین دلیل باورهای راجع به محیط مادی را که از طریق تجربه حسی به دست آمده‌اند توجیهی ابطال‌پذیر یا به تعبیر خود او، توجیه «فی بادئ النظر» یا توجیه در نخستین نگاه (Prima Facie) می‌داند. در نتیجه، فاعل تجربه به اتکای داشتن تجربه در موضعی قرار دارد که به نحوی مقتضی در باور خویش موجه خواهد بود، مگر اینکه دلایل کافی محکمی علیه آن باور وجود داشته باشد.

اهمیت مفهوم توجیه فی بادئ النظر در بحث حاضر هنگامی آشکار می‌شود که بخواهیم از باورهای دینی مبتنی بر تجربه دینی سخن بگوییم. از دیدگاه آلستون توجیه مستقیم و بی‌واسطه تجربی اعتقادات M (تجلی بنیاد) هم، در بهترین شرایط، توجیهی الغاپذیر و فی بادئ النظر است؛ بدین معنا باورهای راجع به ذات و صفات خداوند غالباً در رد «اعتقادات M» به ویژه برای رد اعتقادات راجع به ارتباطات کلامی با خداوند به کار می‌روند. اگر «من» مدعی شود که خداوند به من دستور داده است که همه پدیدارشناسان را به قتل برسانم، بی‌شک همه دینداران، سخن مرا به حکم این دلیل که خداوند چنین فرمانی به من نمی‌دهد، نادیده می‌گیرند (ر.ک: آلستون، ۱۳۷۹: ۱۴۹-۱۵۱). بنابراین از نظر آلستون، هم تجربه حسی و هم تجربه دینی، حداکثر می‌توانند توجیهی الغاپذیر یا توجیه فی بادئ النظر برای باورهای مربوطه فراهم کنند.

همچنان که دیدیم، آلستون در تبیین نظریه‌اش راجع به تجربه دینی (عرفانی) بر دو چیز تکیه می‌کند. یکی تحلیل گزارشهای فراوان تجارب دینی است. وی با ارائه گزارشهایی از تجربه‌های افراد گوناگون اعم از عارفان و افراد معمولی به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد؛ هرچند که همه نمونه‌ها را از سنت مسیحی نقل می‌کند، اما بر آن است که این پدیده هیچ اختصاصی به مسیحیت ندارد. و دیگری، هم‌سنخ بودن تجربه دینی با تجربه حسی است. از دیدگاه او باورهای تجربی (عرفانی) شبیه باورهای حسی است؛ یعنی مبتنی بر تجربه به علاوه باورهای زمینه‌ای همراه با آن است. آلستون با توجه به این دو نکته مهم، معمولاً در تبیین نظریه‌اش و در مواجهه با

اشکالات وارد شده بر دیدگاهش گاه با نگاه به تجربه‌های حسی در مقام تبیین و پاسخ‌گویی برمی‌آید و گاه با نگاه به گزارشهای نقل شده از صاحبان تجارب دینی. سؤال اساسی که در رابطه با ادراکات حسی مطرح است، این است که چرا آلستون به سراغ ادراکات حسی رفته و آن را منبع دقیقی برای کسب اطلاعات در باب جهان مادی می‌داند؟ چرا گمان می‌بریم که هر یک از مبانی که بر اساس آن، پیوسته و بی‌چون و چرا اعتقاداتی پیدا می‌کنیم قابل اعتماد است؟

اما دلایلی که آلستون در آغاز به سراغ ادراک حسی می‌رود، این است که اولاً ادراک حسی مشهورتر، قابل فهم‌تر و بررسی آن آسانتر است. ما پیوسته باورهای ادراکی را بر پایه تجربه حسی شکل می‌دهیم و عملاً اعتبار سطح بالایی برای آن قائلیم؛ لذا با استفاده از نتایج به دست آمده در اینجا می‌توانیم به سراغ موضوع بحث‌انگیز ادراک عرفانی برویم. ثانیاً فلاسفه نوعاً برای اعتقادات M، شأن معرفتی منفی قائلند، بر خلاف باورهای ادراکی حسی که برای آنها شأن معرفتی مثبت قائل شده‌اند. از منظر بسیاری از اندیشمندان، ادراک حسی در منبع توجیه بودن برای باورهای دینی قرار دارد و حتی به اعتقاد بسیاری از اندیشمندان، اعتمادپذیری ادراک حسی را می‌توان اثبات کرد، در حالی که ادراک عرفانی چنین نیست. تلاشهایی که برای نشان دادن اعتمادپذیری ادراک حسی به عنوان منبع معتبری برای باورهای حسی صورت گرفته است، ما را در یک موقعیت دوگانه نسبت به ادراک حسی و ادراک عرفانی قرار می‌دهد. هدف آلستون در اینجا این است که نشان دهد اشکالهایی که ادراک عرفانی با آنها مواجه است معمولاً ادراک حسی نیز با همان اشکالها یا شبیه به آنها مواجه است (فقیه، ۱۳۸۲: ۶۵).

آلستون به تحقیق و بررسی درباره مهم‌ترین تلاشها پیرامون اعتمادپذیری ادراکات حسی می‌پردازد. از نظر وی تمام استدلالهایی که در اثبات این امر برآمده‌اند دستخوش یک نحوه دور است که پرهیز از آن بسیار مشکل است؛ دوری که وی آن را «دور معرفتی» (Epistemic Circularity) می‌نامد. بنابراین تا زمانی که یک برهان غیر دوری یا حتی یک استدلال با پشتوانه قوی بر اعتمادپذیری رویه ادراکی PP ارائه نشده است، باید قبول کنیم که برای اطمینانی که برای باورهای

برآمده از ادراکات حسی داریم نمی‌توانیم آن نوع پشتوانه‌ای که قدمای در جستجوی آن بودند، فراهم آوریم (ر.ک: آلستون، ۱۳۷۷: ۱۲). ولی با این همه، این امر مانع از به کارگیری چنین استدلالهایی برای نشان دادن قابل اعتماد بودن ادراک حسی یا توجیه آن نمی‌شود؛ چرا که تنها چیزی که برای موجه بودن یک باور لازم است، ابتدای آن بر یک زمینه کافی است و لازم نیست که فاعل شناسا هم به آن زمینه معرفت داشته باشد یا به نحو قابل توجیهی آن را باور داشته باشد. بنابراین می‌توان در پذیرش خروجیهای یک روش باورساز خاص مانند باورهای ادراکی موجه بود بدون اینکه در باور به اینکه آن روش باورساز قابل اعتماد است، موجه باشیم. به عنوان مثال برای موجه بودن در باورهای حسی لازم نیست که در قابل اعتماد بودن PP نیز موجه باشیم. تنها چیزی که لازم است مقام ثبوت است؛ به این معنا که در عالم واقع PP قابل اعتماد باشد، اگرچه فاعل شناسا هم به آن علم نداشته باشد. اما مقام اثبات قابل اعتماد بودن PP به عهده شخص معرفت‌شناس است. بدین معنا اگر ادعا کرد که مثلاً علی در فلان باور ادراکی خاص موجه است باید قابل اعتماد بودن PP را نیز به عنوان مبانی آن باور اثبات نماید.

نزدیک‌ترین دیدگاه به اعتقادات M آلستون، باورهای واقعاً پایه (Beliefs Properly Basic) پلاتینگا می‌باشد. همچنان که قبلاً اشاره شد باوری پایه است که مبتنی بر باورهای دیگر نباشد. باورهای واقعاً پایه هم آن دسته از باورهای پایه هستند که پذیرش آنها برای فاعل شناسا، عقلاً موجه است. به تعبیر دیگر پذیرفتن آنها بدون هرگونه قرینه‌ای معقول است. بسیاری از باورهای پایه و از جمله بسیاری از اعتقادات M در زمره باورهای واقعاً پایه قرار می‌گیرند. البته قلمرو باورهای واقعاً پایه گسترده‌تر از باورهایی است که صرفاً مبتنی بر تجربه می‌باشند؛ به اعتقاد پلاتینگا باورهای مبتنی بر حافظه و باورهای راجع به اندیشه‌ها و احساسات دیگران نیز باورهای واقعاً پایه می‌باشند.

به علاوه ظاهراً همه باورهای راجع به خدا، که پلاتینگا آنها را واقعاً پایه می‌داند، مبتنی بر تجلی تجربی خدا بر آگاهی فاعل شناسا نیستند؛ چرا که وی، باورهای راجع به خدا را که شخص از والدینش اخذ می‌کند، نیز کاملاً پایه می‌داند.

بنابراین، رابطه میان باورهای پایه با اعتقادات M ، عام و خاص من وجه است؛ زیرا از یک منظر باورهای واقعاً پایه اعم از اعتقادات M بوده و باورهای مبتنی بر حافظه و مانند آن را هم شامل می‌شود و از منظر دیگر اعتقادات M اعم از باورهای واقعاً پایه هستند؛ زیرا بخشی از آنها علاوه بر تجربه دینی بر باورهای زمینه هم مبتنی می‌باشند که این بخش از قلمرو باورهای واقعاً پایه خارج می‌باشند (ر.ک: فقیه، ۱۳۸۲: ۱۰۱-۱۰۲).

با همه شباهتهایی که میان باورهای واقعاً پایه و اعتقادات M هست، تفاوت‌هایی نیز با هم دارند؛ آلستون توجیه اعتقادات M را به واسطه تجربه دینی می‌داند، اما پلانتینگا باورهای خداشناسی ما را لزوماً ناشی از تجربه مستقیم ما از حضور خداوند نمی‌داند. مطابق دیدگاه وی، من در وضعی خاص (مثلاً مشاهده آسمان پر از ستاره) به خدا باور می‌یابم. مشاهده آسمان پرستاره، قرینه‌ای برای اعتقاد به خدا نیست، بلکه یک سازوکار مسبب است. به عبارت دیگر خداوند مقدر فرموده است که وضعیت C سبب ایجاد اعتقاد من به P شود، اما دیگر لازم نیست میان C و محتوای P رابطه خاصی وجود داشته باشد. بنابراین از نظر پلانتینگا، چنین نیست که وضع C سبب نائل شدن من به تجربه مستقیم خداست، بلکه اعتقاد به خدا صرفاً در وضع C در من برانگیخته می‌شود (ر.ک: مبینی و عباسی، ۱۳۸۲: ۵۸-۵۹).

نقد و بررسی

آلستون تجربه دینی را از سنخ تجربه حسی می‌داند و برای هر دو ساختار واحدی قائل است. عمده اشکالات منتقدان او هم ناظر به همین جنبه می‌باشد. به نظر بسیاری از منتقدان تفاوت‌های زیادی که میان تجربه دینی و ادراک حسی وجود دارد؛ نشانگر آن است که نمی‌توان تجربه دینی را همانند ادراک حسی قلمداد کرد. به اعتقاد آلستون از آنجا که ما همه، در عمل، به طور کامل از قابل اعتماد بودن ادراک حسی کاملاً مطمئنیم، شباهتهای میان ادراک حسی و تجربه دینی (مانند ساختار واحد، توجیه در نگاه نخستین و...)، مؤیدی برای ارزیابی معرفتی مثبت از تجربه دینی خواهد بود، حال آنکه تفاوت‌های میان آنها مؤیدی برای ارزیابی منفی تلقی می‌شود

(ر.ک: آلستون، ۱۳۸۳: ۷۴-۷۶؛ هیک، ۱۳۸۱: ۱۸۹-۱۹۰).

- برخی از تفاوت‌هایی که میان تجربه دینی و تجربه حسی وجود دارد، عبارتند از:
- ۱- تفاوت عمده این است که تجربه دینی در میان افراد بشر عمومیت ندارد، در حالی که تجربه حسی همگانی و همه‌جایی است.
 - ۲- تجربه حسی در تمام ساعات بیداری و هوشیاری به نحو اجتناب‌ناپذیری برای انسان دست می‌دهد، اما تجربه دینی پدیده‌ای نادر است و فقط در پاره‌ای از لحظات رخ می‌نماید. به گفته ویلیام جمیز حالات عرفانی برای مدت زیادی پایدار نیستند. به استثنای موارد نادر، نیم ساعت یا حداکثر یکی دو ساعت بیشتر دوام نمی‌آورند (جمیز، ۱۳۷۲: ۶۳).
 - ۳- درباره صحت تجربه حسی آزمونهای کارامدی وجود دارد، در حالی که چنین آزمون‌هایی در تجربه حسی وجود ندارد.
 - ۴- تجربه حسی درباره جهان اطلاعات تفصیلی فراوان و غالباً روشنی به دست می‌دهد، اما تجربه دینی چنین نیست، یعنی هم تجربه از وضوح و روشنی کمتری برخوردار است، هم فحوای آن رسا و بدون ابهام نیست و هم حجم اطلاعات حاصل اندک و غیر تفصیلی است.
 - ۵- در تجربه حسی امر مدرک خود را از طریق کیفیات حسی معینی (مانند رنگ، بو، مزه و شکل) که دارد نشان می‌دهد، اما صاحبان تجربه دینی غالباً مدعی‌اند که متعلق ادراکشان (یعنی خداوند) کیفیات قابل ادراک اما غیر حسی (مانند رحمت، عشق، قدرت، خیریت) دارد.
 - ۶- مهم‌ترین تفاوت میان تجربه حسی و تجربه دینی، که تفاوتی معرفت‌شناسانه است، به کثرت‌گرایی دینی باز می‌گردد. انسانها در همه زمانها و مکانها و در همه فرهنگها تقریباً شاکله و طرح مفهومی واحدی را برای مشخص کردن مدرکات حسی خود به کار می‌برند، در حالی که افراد متدین به گروه‌هایی تقسیم می‌شوند که به شیوه‌های کاملاً متفاوتی در باب الوهیت می‌اندیشند. برخی به الله، برخی به ویشنو، برخی به شیوا، برخی به روح القدس باور دارند و بعضی هم به برهمن نامتشخص یا تائو و... از این‌رو، در حالی که تجربه حسی کم و بیش در میان نوع

انسان مشترک و یکسان است، تجربه دینی به گونه‌ای خاص، صورت‌های متنوع و متفاوت در میان فرهنگ‌های دینی می‌یابد.

حال، با توجه به این تفاوت‌ها، آیا می‌توان نظریه آلتون را پذیرفت؟ در برخی از تفاوت‌ها میان تجربه دینی و تجربه حسی فرقی ماهوی میان این دو وجود ندارد. اما دو تفاوت پنجم و ششم، انتقادات جدی‌تری به موضع آلتون وارد می‌سازند.

گفته شد که امر مدرک در تجربه حسی از طریق کیفیات حسی خود را به ما نشان می‌دهد، اما در تجربه دینی، کیفیات ادراک‌شده حسی نیستند. آلتون در همین راستا میان کیفیات پدیداری و کیفیات عینی تمایز می‌نهد. کیفیات پدیداری آن نحوه‌ای است که یک چیز در لحظه‌ای خاص بر انسان ظاهر می‌شود. کیفیات عینی آن نحوه‌ای است که یک چیز فی‌نفسه قابلیت آن را دارد که در شرایط معینی به نحو معینی تجلی کند. وقتی ما شیء تجربه‌شده‌ای را توصیف می‌کنیم، همواره توصیف خود را به کیفیات عینی آن شیء ارجاع می‌دهیم، نه به کیفیات پدیداری آن. و برای اینکه از کیفیات عینی سخن بگوییم، مفاهیم تطبیقی را به کار می‌بریم، بر همین قیاس کیفیاتی مانند قدرت، جلال، جمال و عشق را نیز نه به مدد مفاهیم حسی پدیداری بلکه با استفاده از مفاهیم تطبیقی بیان می‌کنیم. این اوصاف معلوم می‌کنند که خداوند تحت شرایط خاص می‌تواند به نحو خاص جلوه‌گر شود. اگر ما تجربه خود از خداوند را به مدد مفاهیم تطبیقی توصیف کنیم، در این صورت میان نحوه حکایت ما از اشیایی که به قلمرو ادراک حسی تعلق دارند، و ادراک ما از خداوند، شباهت کاملاً آشکاری وجود خواهد داشت.

اشکالی که ممکن است پیش آید، این است که ما می‌دانیم اشیای مادی در شرایط متعارف چگونه ظاهر می‌شوند، اما صاحبان تجارب دینی نمی‌توانند توصیفی پدیداری از خداوند به دست دهند، پس از کجا می‌فهمند که وی در شرایط متعارف به فلان نحو جلوه می‌کند؟ آلتون برای پاسخ به این اشکال به نظریه تمثیل اسناد می‌جوید و می‌گوید: معانی اوصاف خداوند را از طریق معانی همان اوصاف در مخلوقاتش به دست می‌آوریم. ما می‌دانیم که انسان‌های خوب غالباً در شرایط معینی چگونه رفتار می‌کنند، بر همین قیاس می‌توانیم به خوبی خداوند و کیفیت عینی آن،

در شرایط معینی، پی‌بریم. مفاهیم تطبیقی مربوط به اوصاف خداوند را از طریق تمثیل ارتقایی^۱ درمی‌یابیم، چنان که مفاهیم تطبیقی مربوط به اوصاف موجودات مادون انسان را از طریق تمثیل تنازلی درک می‌کنیم. در اینجا مبدأ مقایسه، امری است که از آن آگاهی حسی داریم (یعنی نحوه عملکرد انسان‌های خوب) و طرف دیگر مبدأ مقایسه، امری است که از آن آگاهی حسی نداریم (یعنی نحوه عملکرد خداوند). اما این نکته در پاسخ آلتون مورد غفلت واقع شده است که در تمثیل ارتقایی طرف دوم مقایسه (یعنی صفات خداوند) برای ما ناآشناست و از آن آگاهی حسی نداریم؛ چرا که هیچ کیفیت پدیداری از نحوه عمل خداوند در شرایط خاص نداریم (ر.ک: صادقی، ۱۳۷۹: ۲۴۰-۲۴۱؛ پترسون، ۱۳۷۷: ۴۶-۴۷).

از میان انتقاداتی که به نظریه آلتون شده است و به گفته خود وی از همه مهم‌تر و مشکل‌آفرین‌تر است، تفاوت ششم تجربه حسی با تجربه دینی است. به همین دلیل وی فصل هفتم از کتاب ادراک خداوند را مستقلاً به همین مسئله اختصاص داده است. همان‌گونه که قبلاً هم گفته شد اشکال این است که تجارب دینی حسی از تنوع بسیاری برخوردارند و به شدت وابسته به سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف هستند و لذا صحت و دقت یک تجربه دینی خاص را نمی‌توان به آسانی تأیید کرد.

حال اگر تجارب دینی معتبر باشند و در نخستین نگاه اعتقادات M را موجه کنند، در آن صورت بر اساس همین اصل معرفت‌شناسانه، یهودیان، مسلمانان، هندوها و بودیست‌ها هم عقلاً حق دارند که به باورهای ملتزم باشند که بعضاً یا کلاً با نظام عقیدتی مسیحی منافات دارند؛ چون عقیده به الله، ویشنو، شیوا و سه خدای غیر متشخص برهمن و دهارماکایا و تائو، ظاهراً همان مبانی تجربی را دارند که یک فرد مسیحی در اعتقاد به تثلیث دارد.

به اختصار، راه حل آلتون برای مسئله مذکور این است که ما در حال حاضر

۱. تمثیلی را که در آن وصفی را که به طور ناقص در موجود نازل‌تری وجود دارد، به موجود عالی‌تر و کامل‌تری سرایت داده و در مورد او به کار می‌بریم «تمثیل ارتقایی یا تصاعدی» می‌نامند. در مقابل این نوع تمثیل، «تمثیل تنازلی» یا «فرودآینده» قرار داد که بر اساس آن وصفی را در مورد موجود عالی‌تر به موجود نازل‌تر نسبت می‌دهیم (ر.ک: علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۲۰۷).

هیچ شیوه بی‌طرفی برای اثبات حقانیت انحصاری هیچ یک از ادیان جهان نداریم و چون دین خودمان را عملاً و نظراً قانع‌کننده می‌یابیم برای ما کاملاً خردمندانه است که به دین خود پایبند باشیم و رو به دین دیگری نیاوریم.

تنها راه خردپسندی که برای من باقی می‌ماند این است که به طریقتی که خود با آن آشناترم و رفتار مرا در جهان به نیکی جهت می‌دهد محکم بچسبم... و لذا، بنا بر اصل تکافوی ادله شیوه خردپسند برای طریقت مسیحی این است که همچنان عقاید ویژه مسیحی (یعنی عقاید مسیحی‌مآب مربوط به تجلی خداوند بر آدمیان) حاصل کنند و به طور کلی راه خود را در قبول نظام عقیدتی مسیحی و عمل بر وفق آن ادامه دهند (به نقل از: هیک، ۱۳۷۷ الف: ۲۸۷؛ ر.ک: آلستون، ۱۳۷۸ ب: ۷).

در اینجاست که جان هیک، آلستون را به چالش می‌طلبد. از دیدگاه او مشکلی که با این نحوه دفاع پدید می‌آید در توصیه به التزام و «ثابت ماندن» در این وضعیت خاص (بنا بر تعریف آلستون) نیست، بلکه مشکل در روشی است که او با آن، این موقعیت خاص را تعریف می‌کند؛ زیرا این پیش‌فرض هیومی که فقط یک مجموعه از میان مجموعه‌های رقیب باورهای دینی، صادق است، با این اصل اساسی آلستون که تجارب دینی همانند تجارب حسی (قطع نظر از موارد ناکامی آن) باورهای صادق پدید می‌آورند تعارض دارد: در واقع این پیش‌فرض هیومی، اصل مبنایی آلستون را به این صورت نقض می‌کند که تجربه دینی درون سنت خود را بر این قاعده کلی که تجربه دینی باورهای کاذب را پدید می‌آورد! استثنا قرار می‌دهد؛ زیرا اصلی که بر اساس آن فقط یک دین حقیقی وجود دارد و ضمیمه کردن این واقعیت که باورهای پایه در ادیان مختلف به لحاظ تجربی مانع‌الجمع‌اند، نتیجه می‌گیریم که در نهایت تجربه دینی می‌تواند فقط برای اعتقاد در مورد یک دین خاص قلمداد شود. در همه موارد دیگر، اعتقادات مبتنی بر تجربه دینی تا آنجا که در تعارض با استثنای منحصر به فرد دین ما قرار می‌گیرد، همگی کاذبند. از این‌رو، واقعیت تنوع دینی، کل این استدلال را که تجربه دینی با تجربه حسی در به دست دادن باورهای صادق، شباهت دارند، متزلزل می‌کند (ر.ک: هیک، ۱۳۸۲ ب: ۸۵). هیک، مشابه چنین اعتراضی را به آلونین پلاتینگا، که دیدگاه واقعاً پایه بودن باور دینی او تا

حدی شبیه دیدگاه آلستون است، کرده است.^۱

آلستون علاوه بر تجربه دینی، وحی، عقل و سنت را نیز به عنوان منبع اعتقاد دینی می‌پذیرد. با توجه به این نکته که هیچ توجیهی برای مسیحیت از جهت وحی و سنت وجود ندارد که نظیر آن در ادیان دیگر یافت نشود، به نظر می‌رسد که باید از عقل استفاده کرد، حال آنکه متکلمان مسیحی عموماً معتزفند که عقل نمی‌تواند درستی مسیحیت را اثبات کند. حتی اگر به فرض با آن (عقل) بتوان وجود خدا و حقایق دیگر را درباره صفات الهی اثبات نمود. آلستون در آخرین صفحات کتاب ادراک خداوند درباره استدلال مرکبی بحث می‌کند که همه ملاحظات پیرامون زندگی مسیحی، سنت، وحی، عقل و تجربه دینی را در بر دارد، ملاحظاتی که همدیگر را تقویت می‌کنند، ولی نتیجه‌ای را که آلستون با به کارگیری این روش در صدد دفاع از آن برمی‌آید، صرفاً این است که یک فرد متفکر مسیحی می‌تواند توجیهی پیدا کند «بر این فرض که آن موجودی که او در زندگی مسیحی اش به آن آگاهی دارد، در واقعیت وجود داد»^۲ (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۵۵-۵۶).

این نتیجه، نتیجه درستی است و البته اختصاصی به مسیحیت هم ندارد، اما به هیچ وجه اثبات‌کننده ادعای آلستون راجع به برتری مسیحیت بر دیگر ادیان و پاسخ‌گوی چالشی که هیک برای آلستون مطرح کرده، نمی‌باشد. آلستون باید دلایل پذیرش مسیحیت را دقیقاً در جایی طرح نماید که تعالیم مسیحیت با تعالیم ادیان دیگر در تعارض است و صرف ادعایی، مبنی بر اینکه شواهد تاریخی مؤید آموزه‌های مسیحی نسبت به دیگر ادیان توحیدی رقیب مانند یهودیت و اسلام وجود دارد، چیزی را اثبات نمی‌کند. علاوه بر این، شواهد تاریخی دقیقاً بر علیه دین مسیحیت است. نقادی کتاب مقدس یکی از اینهاست که در قرن هیجدهم انجام شد (ر.ک:

۱. پلاتینگا در دو مقاله دیدگاه جان هیک را به نقد می‌کشد (ر.ک: پلاتینگا، ۱۳۷۷ الف: ۱۳۷۷ ب).

۲. برخی بر این باورند که اگر آلستون بخواهد با تکیه بر چنین پاسخهایی، دلیلی بر ترجیح دین مسیحیت و تجربه‌های دینی برخاسته از آن بر دیگر ادیان و تجارب دینی آنها بکند، در آن صورت به نوعی قرینه‌گرایی متوسل شده است (پترسون، ۱۳۷۷: ۲۴۲؛ صادقی، ۱۳۷۹: ۲۴۲) اما این سخن درست نیست؛ زیرا پایه بودن باورهای دینی بدین جهت است که نیاز به قراین نداریم، اما اگر قراین مخالف مانند سازگاری تجارب دینی وجود داشته باشد باید آنها را رد کرد.

فرگوس، ۱۳۸۲: ۲۰) و تحول بزرگی در مسیحیت ایجاد کرد. آیشهورن (۱۷۵۲-۱۸۲۷) استدلال کرد که قصه‌های سفر پیدایش درباره آفرینش جهان، نخستین موجودات بشر و... همانند داستانهای بی‌شمار دیگر ادبیات کهن، اسطوره‌هایی بیش نیست (کیویت، ۱۳۸۰: ۱۰۹)، و لذا وی اولین کسی بود که اصطلاح «اسطوره» را در مطالعات انجیلی وارد کرد. پس از وی رودلف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶)، که به عنوان منتقد اساسی عهد جدید^۱ معروف است (ر.ک: مک کواری، ۱۳۸۲: ۴۶)، جهد بلیغی در علم هرمنوتیک اسطوره و اسطوره‌زدایی از مسیحیت کرد (بولتمان، ۱۳۸۰). پل تیلیش نظریات انتقادی بولتمان را تقریباً به طور درست پذیرفت. به اعتقاد وی گزارشهای کتاب مقدس در مورد مصلوب شدن مسیح غالباً گزارشهایی متضاد و افسانه‌ای است (براون، ۱۳۷۵: ۲۰۰)، و لذا منکر الهی بودن کتاب مقدس است.

حال با توجه به همه کاستیها و ضعفهایی که راجع به کتاب مقدس مطرح شده است (ما در اینجا تنها به طور گذرا به آن اشاره نمودیم) آیا می‌توان چنین کتابی را دلیلی بر ترجیح مسیحیت و تجربه‌های دینی برخاسته از آن بر ادیان دیگر تلقی کرد. بنابراین انحصارگرایی مسیحی که آلتون از آن دفاع می‌کند، مردود است. البته عدم پاسخ‌گویی صحیح آلتون به اشکالات هیک به معنای صحت کثرت‌گرایی هیک و پذیرش آن توسط ما نیست. امروزه کثرت‌گرایی دینی از زوایای گوناگون مورد نقد و بررسی اندیشمندان مسیحی و مسلمان واقع شده و نادرستی آن آشکار گردیده است.

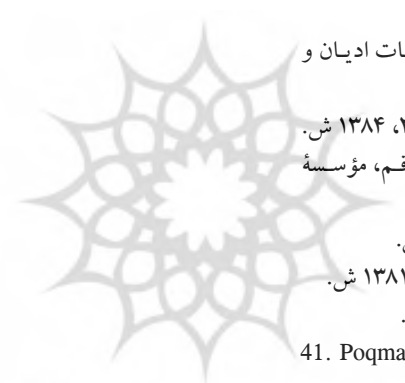
بنابراین با توجه به تفاوتی که میان تجربه دینی و تجربه حسی (ادراک حسی)، مخصوصاً تفاوت پنجم و ششم، بیان شده، نمی‌توان به هم‌سنخ بودن آنها حکم کرد و لذا مبنای بودن تجربه دینی به این معنا هم (یعنی به معنایی که آلتون اراده می‌کند) غیر قابل قبول است. اگر آلتون می‌توانست از این اشکال، یعنی تفاوت تجربه دینی و تجربه حسی، که شاید مهم‌ترین اشکال باشد، نجات یابد، امکان داشت که بتواند از طریق تجربه دینی، باور دینی را توجیه کرده و راهی برای اثبات وجود خداوند پیدا کند.

۱. کتاب مقدس به دو بخش نامساوی تقسیم می‌شود؛ «عهد عتیق» و «عهد جدید». عهد عتیق را می‌توان کتاب مقدس یهودیان نیز محسوب کرد و دارای ۴۶ کتاب است. عهد جدید به مسیحیان اختصاص دارد و دارای ۲۷ کتاب است (میشل، ۱۳۷۷: ۲۳).

کتاب‌شناسی

۱. آلتون، ویلیام پی. «آیا اعتقاد دینی امری معقول است؟»، ترجمه نرجس جوان‌دل، *نقد و نظر*، شماره‌های ۲۵-۲۶، ۱۳۸۰ ش.
۲. همو، «ادراک خداوند»، گفت‌وگوی کیان با آلتون، کیان، شماره ۵۰، ۱۳۷۸ ش.
۳. همو، *اعتبار ادراکات حسی*، ترجمه حسین علی شیدان شید، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۴. همو، «تجربه دینی ادراک خداوند است»، ترجمه مالک حسینی، کیان، شماره ۵۰، ۱۳۷۸ ش.
۵. همو، «تجربه دینی»، ترجمه مالک حسینی و دیگران، درباره دین، تهران، هرمن، ۱۳۸۳ ش.
۶. همو، «تجربه دینی و باور دینی»، ترجمه امیر مازیار، *نقد و نظر*، شماره‌های ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹ ش.
۷. همو، «دو گونه مبنایگرایی»، ترجمه سیدحسین عظیمی دخت، *ذهن*، شماره ۸، ۱۳۸۰ ش.
۸. همو، *فلسفه زبان*، ترجمه احمد ایرانمنش و احمدرضا جلیلی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ ش.
۹. استون، ام. دبلیو. اف. «معرفت‌شناسی دینی چیست؟»، ترجمه محسن جوادی، *اندیشه دینی*، شماره‌های ۳-۴، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. براون، کالین، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه میکائیلان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. بولتمان، رودلف، *مسیح و اساطیر*، ترجمه مسعود علیا، تهران، مرکز، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. پلاتینگا، آلون، «آیا اعتقاد به خدا معقول است؟»، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، *کلام فلسفی*، تهران، صراط، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. همو، «اندر باب هیک»، عبدالکریم سروش، *صراطهای مستقیم*، تهران، صراط، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. همو، «دفاعی از انحصارگرایی دینی»، عبدالکریم سروش، *صراطهای مستقیم*، تهران، صراط، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. تیلور، آ. ای. «برهان بر تجربه دینی»، جان هیک، *اثبات وجود خداوند*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۷. جیمز، ویلیام، *دین و روان*، ترجمه مهدی قانعی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. راسل، برتراند، *عرفان و منطق*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، ناهید، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. صادقی، هادی، «دین و تجربه»، *نقد و نظر*، شماره‌های ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹ ش.
۲۰. عباسی، بابک، «آیا تجربه دینی بشر می‌تواند باور دینی را توجیه کند؟»، *حوزه و دانشگاه*، تهران، سمت، شماره ۳۸، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. علی‌زمانی، امیرعباس، *خدا، زبان و معنا*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱ ش.
۲۲. همو، *زبان دین*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. فرگوس، دیوید، *رودلف بولتمان*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، گام نو، ۱۳۸۲ ش.
۲۴. فقیه، حسین، *نقش تجربه دینی در توجیه باورهای دینی از دیدگاه آلتون*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دین‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
۲۵. قبی، محسن، «برهان تجربه دینی»، *نقد و نظر*، شماره‌های ۲۵-۲۶، ۱۳۷۹ ش.
۲۶. کیویت، دان، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، چاپ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.

۲۷. گاتینگ، گری، «تقریری اصلاح‌شده از طریق تجربه دینی»، ترجمه پروانه عروج‌نیا، نقد و نظر، ۱۳۷۹ ش.
۲۸. گرلینگ، و دیگران، معرفت‌شناسی، ترجمه امیر مازیار، تهران، مؤسسه نشر جهاد، ۱۳۸۰ ش.
۲۹. لگنهاوزن، محمد، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جوان‌دل، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹ ش.
۳۰. ماوردس، جورج، باور به خدا: درآمدی به معرفت‌شناسی دینی، ترجمه رضا صادقی، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳ ش.
۳۱. همو، «تجربه‌های عرفانی واقعی و گمراه‌کننده»، ترجمه فروزان راسخی، نقد و نظر، شماره‌های ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹ ش.
۳۲. مایلز، ریچارد، تجربه دینی، ترجمه جابر اکبری، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰ ش.
۳۳. مینی، محمدعلی و ولی‌الله عباسی، «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و عقلانیت باور دینی»، قبسات، شماره ۲۸، ۱۳۸۲ ش.
۳۴. مک کواری، جان، الهیات اگزیستانسیالیستی؛ مقایسه هیدگر و بولتمان، ترجمه مهدی بزرگ‌دشتی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳۵. میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷ ش.
۳۶. هپ برن، رونالد، «آشنایی با فلسفه دین»، ترجمه همایون همتی، هفت آسمان، شماره ۲۵، ۱۳۸۴ ش.
۳۷. هرد، گری لکود، تجربه عرفانی و اخلاقی، ترجمه لطف‌الله جلالی و محمد سوری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. هیک، جان، «پلورالیسم دینی»، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، پل فیروزه، شماره ۸، ۱۳۸۲ ش.
۳۹. همو، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ سوم، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱ ش.
۴۰. همو، «نظریه‌ای در باب ایمان دینی»، ترجمه هوسن پناهنده، کیان، شماره ۴۱، ۱۳۷۷ ش.
41. Poqman, Louis, *Philosophy of Religion, An Anthology*, 1986.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی