

The Justification of Sensory Experience and Religious Experience in Alston's Intellectual System; Controversies and Responses

Masoumeh Mahmoudi^{✉1} | Abdollah Salavati² 

¹ Corresponding Author, Ph.D. Candidate of Philosophy, Shahid Rajaei Teacher Training University, Iran. Email: asrpaezee2014@gmail.com

² Associate Professor of Philosophy Department, Shahid Rajaei Teacher Training University, Iran. Email: salavati2010@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 26 June 2022

Received in revised form 19
December 2022

Accepted 6 February 2023

Published online 22 November
2023

Keywords:

sensory experience, religious
experience, justification,
knowledge, Alston

ABSTRACT

Alston by distinguishing two explanatory views of sensory experience; that means, the direct and indirect justification point of view is based on the belief that sensory experience directly justifies belongings; That is, in our sensory experience, we are directly in contact with the external object. According to sensory experience, Alston considers religious experience should be from the same origin, and as a result he believes that religious experience also justifies his own direct experience. The main question, according to Alston's point of view about the justifiability of sensory experience and religious experience, what are the problems and controversies in this outline? Achievements, from Alston's point of view, according to the similarities between sensory perception and religious perception, sensory experience and religious experience both have the same nature in their epistemological and explanatory roles, but in this context, disputes have been raised and have been answered. Controversies such as: sensory experience cannot directly justify any belief. According to the phenomenological theory, our sensory experiences directly justify some of our beliefs. How does a person who has never had any experience of God before understand that God belongs to his perception?

Cite this article: Mahmoudi, M. & Salavati, A. (2023). The Justification of Sensory Experience and Religious Experience in Alston's Intellectual System; Controversies and Responses. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(44), 695-716. <https://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.52266.3264>



© The Author(s).

<https://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.52266.3264>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

The research method

In this study is descriptive-analytical; descriptive-analytical method in the sense that first by describing Alston's content in the article context, we examine and classify them and then in the second step we analyze and evaluate them.

Research background

Regarding the discussion of the justification and justifiability of sensory experience and religious experience, few studies have been done about Alston. Regarding the discussion of religious experience from Alston's point of view, good and detailed studies have been done in Persian language. For the first time, some of Alston's thoughts are introduced in the translation of an article by Mohammad Lagenhausen. Abdulkarim Soroush discussed Alston's point of view about the reasonableness of religious beliefs in the article "Opinion and Test". Alston's views on religious experience and the justification of religious beliefs through religious experience are discussed in more detail in the book "Reason and Religious Belief". Naraghi's treatise "Religious Religion" presents a model for theology based on religious experience based on Alston's and Plantinga's opinions and the religious role experience in justifying basic religious beliefs.

In the article the role of experience in the justification of belief from "William Alston" point of view, Hossein Faqih has presented a detailed report of the most important topics related to the justification of belief by sensory experience and relying on the reliability of belief-making procedures.

The difference between this research and the researches that have been done in this field is that Alston's view on emotional and religious justifiability has been discussed, and an attempt has been made to analyze Alston's view on the comparison of emotional and religious justifiability and on this basis, the controversies and examine and explain the answers that have been raised in this context. Also, the difference between this research and similar researches is that it tries to investigate and analyze the problems raised in the context of the justifiability of sensory experience and religious experience and examines the answers raised by Alston.

Conclusion

From Alston's point of view, sensory experience and religious experience both have the same nature in their epistemic and explanatory role. According to his belief, religious experience about religious beliefs has the same epistemic role that sensory perception has about beliefs related to sensory matters; Therefore, just as sensory perception is the main basis of our knowledge of the natural world, religious experience is also the main basis of our knowledge of God. In both experiences, some beliefs are basic and others are non-basic. Core beliefs are a direct reflection of our experience.

To strengthen his opinion, Alston emphasizes the similarities between sensory perception and religious experience; some of these similarities are:

- a) similarity in structure; In the sense that both types of experience have three components:
 - 1. perceiver 2. perceptible 3. phenomenon;
- b) similarity in the basis of some beliefs;
- c) the primary principle in both experiences;
- d) the sensitivity of both types of experience to analogy.



توجیه‌پذیری تجربه حسی و تجربه دینی در نظام فکری آلستون؛ مناقشات و پاسخ‌ها

معصومه محمودی^۱ | عبدالله صلواتی^۲

^۱ (نویسنده مسئول)، دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، ایران. رایانامه: asrpaezee2014@gmail.com

^۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، ایران. رایانامه: salavati2010@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	آلستون با تمایز دو دیدگاه توجیهی تجربه حسی؛ یعنی دیدگاه توجیهی مستقیم و غیر مستقیم بر این باور است که تجربه حسی متعلقات خودش را به صورت مستقیم توجیه می‌کند؛ یعنی در تجربه حسی ما مستقیماً با عین خارجی در ارتباطیم. آلستون به تبع تجربه حسی، تجربه دینی را نیز از همین سنخ می‌داند و در نتیجه بر این باور است تجربه دینی نیز مستقیم متعلق خودش را توجیه‌پذیر می‌کند. با توجه به دیدگاه آلستون در باب توجیه‌پذیری تجربه حسی و تجربه دینی، چه اشکالات و مناقشاتی در این زمینه مطرح است؟ از دیدگاه آلستون با توجه به تشابهات موجود میان ادراک حسی و ادراک دینی، تجربه حسی و تجربه دینی هر دو از یک ماهیت در نقش معرفتی و توجیهی خودشان برخوردارند، اما در این زمینه مناقشاتی مطرح شده است که به آنها پاسخ داده شده است، مناقشاتی مانند: تجربه حسی نمی‌تواند هیچ باوری را به طور مستقیم توجیه کند. بنابر نظریه پدیدار، تجربه‌های حسی ما برخی باورهای ما را به طور مستقیم توجیه می‌کند. کسی که قبلاً هیچ گونه تجربه‌ای از خداوند نداشته است، چگونه می‌فهمد که متعلق ادراک او خداوند است؟
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۵	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۹/۲۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۷	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱	
کلیدواژه‌ها: تجربه حسی، تجربه دینی، توجیه، معرفت، آلستون	

استناد: محمودی، معصومه و صلواتی، عبدالله. (۱۴۰۲). توجیه‌پذیری تجربه حسی و تجربه دینی در نظام فکری آلستون؛ مناقشات و پاسخ‌ها. پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۴)،

<https://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.52266.3264>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

از دیدگاه آلتون، تجربه دینی نوعی ادراک حسی است و ساختار مشترکی با تجربه حسی دارد. در ادراک حسی معمولی سه عنصر وجود دارد: مدرک (مانند شخصی که کتاب را می‌بیند)، مدرک (کتاب) و پدیدار (جلوه و ظاهری که کتاب برای شخص دارد). بر همین قیاس، وی معتقد است در تجربه دینی نیز سه جزء وجود دارد: شخصی که تجربه دینی را از سر می‌گذراند، خداوند که به تجربه درمی‌آید، و ظهور تجلی خداوند بر آن شخص تجربه‌گر.

به اعتقاد آلتون تجربه یا ادراک خداوند، در نسبت با اعتقادات دینی، همان نقش معرفتی‌ای را ایفا می‌کند که ادراک ادراک حسی در نسبت با باورهای ناظر به جهان طبیعی. همچنان که ادراک حسی پایه اساسی معرفت ما به جهان طبیعی است، تجربه دینی نیز پایه اساسی شناخت ما از خداوند است. باورهای پایه مستقیماً بازتاب تجربه ما هستند. بنیادی‌ترین باور در حوزه تجربه حسی، باور به واقعیت عالم مادی است و متناظر با آن، بنیادی‌ترین باور در حوزه تجربه دینی، باور به واقعیت الوهی است. همچنین مشابه باورهای جزئی حسی، نظیر «درخت بلندی را در مقابل خود می‌بینیم»، باورهای جزئی دینی وجود دارند که بازتاب لحظه‌هایی از تجربه دینی‌اند، مانند: «من حضور خداوند را در اینجا احساس می‌کنم.»

در مورد بحث تجربه دینی از دیدگاه آلتون، کارهای خوب و مفصلی به زبان فارسی انجام شده است. اولین بار در ترجمه مقاله‌ای از محمد لگنهاوزن برخی از افکار آلتون معرفی می‌شود. عبدالکریم سروش در مقاله «عقیده و آزمون» به دیدگاه آلتون در مورد معقولیت باورهای دینی بحثی پرداخته است. در کتاب *عقل و اعتقاد دینی* به صورت مفصل‌تری به آرای آلتون در مورد تجربه دینی و توجیه باورهای دینی به وسیله تجربه دینی پرداخته شده است. رساله *دین شناخت نراقی* به عرضه الگویی برای الاهیات مبتنی بر تجربه دینی با تکیه بر آرای آلتون و پلانینگا و نقش تجربه دینی در توجیه باورهای اساسی دینی پرداخته است. حسین فقیه در مقاله «نقش تجربه در توجیه باور از نگاه ویلیام آلتون»، گزارش دقیقی از مهمترین مباحث مربوط به توجیه باور توسط تجربه حسی و با تکیه بر اعتمادپذیری رویه‌های باورساز ارائه کرده است. محمدعلی مبینی در کتاب *توجیه باور: آری یا نه* به بررسی رویکرد اخیر آلتون در حذف توجیه از معرفت پرداخته است. تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی اثر بابک عباسی نیز به بررسی و نقد آرای ویلیام آلتون در توجیه باور دینی به وسیله تجربه دینی پرداخته است.

تفاوت این پژوهش با پژوهش‌های مشابه در این است که این پژوهش تلاش می‌کند به بررسی و تحلیل اشکالات مطرح شده در زمینه توجیه‌پذیری تجربه حسی و تجربه دینی بپردازد و پاسخ‌های مطرح شده توسط آلتون را مورد بررسی قرار دهد. از این‌رو در این پژوهش این سوالات مطرح می‌شود که معیار توجیه در تجربه حسی و تجربه دینی چیست؟ تجربه حسی به لحاظ توجیه‌پذیری چه تفاوت‌هایی با تجربه دینی دارد؟ آیا می‌توان گفت تجربه دینی مانند تجربه حسی معیار توجیه باورهای دینی است؟

۱. معرفت‌شناسی تجربه حسی

تجربه‌های گوناگون ما ساختارهای متفاوتی دارند که می‌توان بر حسب ساختارشان به دو دسته تقسیم کرد. ساختار تجربه‌های دسته اول، متشکل از دو جزء فاعل شناسا و مضمون است. تجربه‌هایی نظیر سرگیجه، احساس بی‌کسی و احساس اضطراب، تجربه‌هایی از این جنس هستند. ساختار دسته دوم تجربه‌ها متشکل از سه جزء فاعل آگاهی (یا همان فاعل شناسا)، آگاهی (یا همان پدیدار) و متعلق آگاهی است. تجربه دیدن یک درخت، شنیدن صدای زنگ و استشمام بوی قهوه، تجربه‌هایی از این جنس هستند (بندل، ۱۳۷۹، ۲۴۷-۲۶۱). از این پس، تجربه‌های نوع اول را تجربه‌های دو جزئی و تجربه‌های نوع دوم را تجربه‌های سه جزئی می‌نامیم.

آلستون همه تجربه‌های حسی را تجربه‌های سه جزئی می‌داند (آلستون، ۱۹۹۳، ۱۴۷). تعداد زیادی از معرفت‌شناسان دیگر هم در این نکته با او توافق دارند؛ اما وجه اختلاف آرای ایشان، موضعی است که در پاسخ به پرسشی مقدر اتخاذ می‌کند؛ «آگاهی مستقیم و بلاواسطه فاعل شناسا به چه چیز تعلق می‌گیرد؟» در پاسخ به این پرسش، نظریه‌های معرفت‌شناختی ادراک حسی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) نظریه‌های واقع‌گرایی مستقیم: بر اساس این نظریه‌ها، فاعل شناسا به طور مستقیم از وجود و دست کم برخی ویژگی‌های اشیای مادی پیرامون خود، یعنی همان چیزهایی که متعلق تجربه او قرار می‌گیرند، آگاه می‌شوند. آلستون از جمله به همین نظریه قائل است.

ب) نظریه‌های داده حسی: بر اساس این نظریه‌ها، فاعل شناسا به طور مستقیم و بی‌واسطه، به یک صورت ذهنی آگاهی پیدا می‌کند که آن را داده حسی می‌نامند (آلستون، ۱۹۹۰، ۵۸-۵۷).

آلستون، معتقد است که تجربه دینی و تجربه حسی، هر دو، کار اعتقادی هستند. و توجیه هر کار اعتقادی، دچار دور معرفت‌شناختی است؛ به این معنا که اعتمادپذیری آن را نمی‌توان به نحو مستقلی اثبات کرد. از این رو، وی می‌پذیرد که استدلال‌های مربوط به توجیه تجربه دینی، دوری هستند؛ اما معتقد است که استدلال‌های مربوط به توجیه قابل اعتماد بودن ادراک حسی نیز دچار همین مشکل دور هستند. چگونه می‌توانیم اثبات کنیم که درختی که در برابر خود می‌بینیم، با به کارگیری سایر داده‌های حسی (یا داده‌های حسی خود یا دیگران) واقعاً یک درخت است؟ و این یعنی همان دور؛ اما برغم این دوری بودن، به ندرت قابل اعتماد بودن ادراک حسی را زیر سؤال می‌بریم. بنابراین، با توجه به اینکه تجربه‌های دینی، شبیه سایر تجربه‌های ادراکی، نظیر ادراکات حسی، است، نباید در تجربه‌های دینی بیش از سایر تجارب تردید کرد؛ مگر آنکه غیر قابل اعتماد بودن آن ثابت شود (آلستون، ۱۹۹۱، ۱۱۵-۱۱۲).

اکنون سؤال این است که اگر توجیه ادراک حسی دچار دور است، دلیل اعتماد بر ادراک‌های حسی چیست؟ پاسخ این پرسش را از وینرایت (آلستون، ۱۹۹۹، ۱۲۸۸؛ نک. واینرینگت، ۱۹۸۱، ۱۲۷) می‌گیریم. وی این امر را به چهار دلیل می‌داند و آنگاه معتقد می‌شود که این چهار چیز، درمورد ادراک تجربه باطنی و دینی نیز جاری است و از این رو، باید به تجربه درونی نیز همانند تجربه حسی اعتماد کرد. این چهار دلیل عبارتند از:

- ۱) این ادراک‌ها از انسجام و سازگاری درونی برخوردارند؛ به این معنا که برون داده‌های این ادراک‌ها از سازگاری متقابل با یکدیگر برخوردارند؛
- ۲) برون داده‌های ادراک حسی با برون داده‌های سایر کارهای اعتقاد ساز ما نیز سازگارند؛ برای مثال، باورهای ادراک حسی با باورهای حافظه‌ای و نیز با باورهای مبتنی بر استنتاج، سازگارند.
- ۳) پذیرش ادراک حسی به لحاظ اجتماعی تثبیت شده است؛ به این معنا که در سطح وسیعی مورد پذیرش قرار گرفته و در زندگی کسانی که آن را به کار می‌گیرند، عمیقاً استحکام یافته است.
- ۴) ادراک حسی، خود مؤید است؛ به این معنا که برون داده‌های خود آن، مؤید اعتمادپذیری آن هستند. با توجه به این ویژگی‌ها، چنانچه ادله فلسفی قوی بر تردید، درباره اعتمادپذیری باور حسی وجود نداشته باشد، اعتماد به آن معقول است.

۱-۱. نظریه ظهور در تجربه حسی

یکی از نظریه‌های واقع‌گرایانه مستقیم، نظریه پدیدار (ظهور) است که آلتون به آن معتقد است. آلتون می‌گوید: «معنای این گزاره که X را ادراک کرد، به سادگی این است که X چنین و چنان بر S پدیدار شد». بنابراین از نظر آلتون S به طور مستقیم وجود X و برخی ویژگی‌های چنین و چنان او را درک می‌کند. اگر کسی بپرسد چه چیزی باید به یک تجربه بصری S اضافه شود تا بگوییم S درخت (و نه داده حسی درخت) را دیده و ادراک کرده است؟ پاسخ آلتون با صراحت هر چه تمام‌تر این است: «هیچ چیز». البته پاسخ او مشروط به این است که آن چه بر S پدیدار شده است، همان درخت باشد و نه مثلاً تصویر هولوگرافیک یک درخت. در صورتی که این شرط رعایت نشود، یک خطای حسی رخ داده است. نکته مهم در تعریف نظریه‌های واقع‌گرایی ادراک حسی و نیز تعریف نظریه پدیدار نهفته است: وقتی X بر S پدیدار می‌شود، S دوجود و برخی ویژگی‌های X را به طور مستقیم ادراک می‌کند، اما نمی‌تواند همه ویژگی‌های X را به طور مستقیم درک کند (آلتون، ۱۹۹۰، ۵۸-۵۷).

آن گونه که من موضوع را می‌بینم، در دل ادراک (حسی یا غیر آن) پدیده‌ای واقع است که برای نامیدن آن تعبیر گوناگون حضور/ تجلی، ظهور/ آشکارگی، یا دادگی به کار می‌رود. چیزی بر تجربه (آگاهی) آدمی به عنوان فلان و بهمان، به عنوان آبی، به عنوان تلخ، به عنوان یک خانه، به عنوان خانه سوسن، یا هر چیز دیگر، متجلی می‌شود. من این پدیده تجلی را ماهیتاً مستقل از مفهوم‌پردازی، باور یا حکم تلقی می‌کنم. این امری است علی‌الاصول ممکن که این کتاب به لحاظ ظاهر بر من آبی جلوه کند، حتی اگر من آن را آبی تلقی نکنم، به آن به عنوان آبی فکر نکنم، از آن به عنوان آبی مفهوم‌پردازی نکنم، به آبی بودن آن حکم نکنم یا هر چیز دیگری از این سنخ. بی‌تردید، در ادراک کمال یافته بشری، تجلی، عمیقاً با مفهوم‌پردازی و باور در هم تنیده است، اما تجلی به چیزی از این قبیل بستگی ندارد. بهترین راه برای پی بردن به این امر این است که دیدن واقعی کتاب را با فکر کردن در باره کتاب، یا صدور حکم در باره آن، در غیابش، در تقابل نهیم. چه چیزی در حالت اول منطوقی است، اما در حالت دوم نه، که باعث اختلاف است؟ چیزی از یک ترتیب مفهومی یا حکمی نمی‌تواند

باشد؛ زیرا چیزی از این سنخ در حالت دوم که کتاب دیده نمی‌شود، می‌تواند حاضر باشد. تأمل در این سؤال مرا به این نتیجه‌گیری می‌کشاند که باعث اختلاف این است که وقتی من کتاب را می‌بینم بر آگاهی من متجلی می‌شود؛ در میدان دید من جایی را اشغال می‌کند. این مفهوم بسیار مهم تجلی را نمی‌توان تحلیل کرد (آلستون، ۱۳۸۸، ۱۶).

از نظر آلستون، تجربه حسی قابل اعتماد است. از نظر وی، این دلایل را می‌توان برای معقولیت فرض قابل اعتماد بودن تجربه حسی ذکر کرد:

۱-۱-۱. به لحاظ اجتماعی تثبیت شده^۱

تجربه‌های حسی 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 ادارکی 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 (آلستون، ۱۳۸۷، ۱۴۷).

۱-۱-۲. خود حمایت‌گری قابل توجه^۲، با استدلال عمل‌گرایانه و به تعبیر سوم کسب اعتبار از راه ثمرات

تجربه 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 استقرای 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. نکته اصلی در این جا این است که ادراک حسی، اعتمادپذیری خود را به واسطه آنچه ما را بر انجام دادن آن توانمند می‌سازد، به اثبات می‌رساند (آلستون، ۱۹۸۹ الف، ۲۱۴). اگر ادراک حسی، معمولاً گزارش درستی درباره آنچه در پیرامون ما رخ می‌دهد، در اختیار ما نمی‌گذاشت، چگونه می‌توانستیم در مقام پیش‌بینی حوادث آینده تا این اندازه موفق باشیم؟

مساله اصلی در این مقاله توجیه‌پذیری تجربه حسی و تجربه دینی و مناقشاتی که در این زمینه فیلسوفان و اندیشمندان به آلستون وارد کرده‌اند، می‌باشد. در واقع در این پژوهش تلاش کرده ایم نشان دهیم که آلستون چگونه با توسل به شباهت تجربه‌ی دینی با تجربه حسی باورهای دینی و باورهای حسی را موجه می‌داند و از این رو چه مناقشاتی مطرح می‌شود. آلستون تجربه‌ی دینی را به ادراک خداوند یا همان آگاهی تجربی از خدا محدود می‌کند. او مدعی است که تجربه‌ی دینی از نظر ساختاری همانند تجربه‌ی حسی

¹ socially established

² significant self-support

است. همان‌طور که تجربه‌ی حسی منبعی برای آگاهی از جهان محسوس است، تجربه‌ی دینی نیز می‌تواند منبعی برای آگاهی ما از جهان نامحسوس باشد. آلتون معتقد است باور ادراکی توجیه در بادی امری را برای شخص فراهم می‌سازد و اگر توجیه در بادی امر در معرض یک ابطال کننده یا نقض کننده قرار نگیرد، به توجیه مطلق بدل می‌شود. آلتون با پذیرش اعتمادگرایی در فرآیند ادراک؛ اعم از حسی و غیرحسی مدعی است اگر باوری بر اساس رویه معتبر معرفتی کسب شود آن باور صادق، موجه و در نهایت عقلانی است.

۱-۱-۲-۱. اصل اعتمادپذیری

منظور آلتون از معقولیت و موجه بودن باورها، دست‌یابی به باورهای صادق و کم کردن باورهای کاذب است. وی در این مورد می‌گوید عقلانیت از نظر شناختی و معرفتی دیدگاهی است با هدف رسیدن به صدق و پرهیز از کذب در اعتقادات انسان تعریف می‌شود و این یک حالت مطلوب است. فردی در اعمال شناختی اش معقول است، آن اعمال را به شیوه‌ای انجام می‌دهد که برای کسب اعتقادات صادق شیوه‌ای خوب محسوب می‌شود (آلتون، ۱۳۸۰).

البته آلتون متذکر می‌شود بدست آوردن تعداد زیادی از باورها که کاملاً صادق باشند، احتمالاً فراتر از توان انسان است، اما هدف محوری نزدیک شدن به آن است. وی برای نشان دادن صدق باورها رویه اعتمادپذیری را پیشنهاد می‌کند. همان‌طور که بیان شد، روش آلتون در روند توجیه معرفتی این است که وی ابتدا متوسل به فرآیند ادراک حسی و ساختار ادراک حسی می‌شود، آنگاه در مرحله بعد این روند را بر ادراک دینی اعمال می‌کند. در روند اعتمادسازی رویه‌های باورساز نیز وی همین شیوه را پیش می‌گیرد. آلتون در ابتدا اعتمادپذیری باورهای ادراک حسی را بررسی می‌کند و در مرحله بعد به اعتمادپذیری رویه باورهای تجلی بنیاد می‌پردازد.

۱-۱-۲-۲. راه‌حل آلتون در اعتمادپذیری ادراک حسی

آلتون برای اعتمادپذیری ادراک حسی، روش خاصی را پیشنهاد می‌کند. وی این رویه را رویه دوکسای^۱ به معنی رویه باورساز می‌نامد. رویه باورساز، مجموعه‌ای از روش‌ها، برای شکل‌گیری باور است. ذکر این نکته لازم است که آلتون این رویه را فقط برای باور حسی به کار نمی‌برد، بلکه آن را برای هر باور ادراکی به کار می‌برد. منظور آلتون از رویه باورساز، روش تشکیل باور و همچنین ارزیابی معرفتی این فرآیند است (آلتون، ۱۹۹۳، ۶).

تکیه بر ادراک حسی، درون‌نگری، حافظه، شهود عقلی، انواع مختلف استدلال‌ها و همچنین تجربه عرفانی را نمونه‌هایی از این رویه‌ها می‌داند که نقش به‌سزایی در شکل‌گیری باور ایفا می‌کند (آلتون، ۱۹۹۳، ۶). آلتون معتقد است، یک ذهن مفروض در زمان مفروض آمادگی نسبتاً تثبیت شده‌ای برای حرکت از یک ورودی معین به باورها، تجربه‌ها، یا ترکیبی از این دو به یک باور خروجی دارد که مضمون آن، تابع معینی از ویژگی‌های مربوط به ورودی است. مثلاً اگر ورودی باوری متشکل از این دو باور باشد که «حسین یک فیلسوف است، فیلسوف‌ها احتمالاً ورزشکار نیستند»، ذهن ما قادر است از این باور ورودی به این باور خروجی دست یابد، که «حسین احتمالاً ورزشکار نیست». در نمونه حسی نیز چنین است. مثلاً زمانی ما از طریق تجربه بصری به این باور می‌رسیم که یک شیء به صورت گلدانی شکل و قرمز رنگ بر ما آشکار می‌شود، این به عنوان یک باور ورودی است و اگر حتی باور دیگری نیز به آن زمینه

¹ doxastic practives

نشود، ما دارای یک باور خروجی نظیر این باور «آن یک گلدان قرمز است» می‌باشیم (آلستون، ۱۹۹۳، ۵-۴). بدین ترتیب آلستون در روند اعتماد سازی ادراک حسی رویه باورسازی یا همان رویه دوکسایبی را پیشنهاد می‌کند.

۳-۲-۱-۱. ویژگی‌های رویه‌های باورساز

آلستون برای رویه‌های باورساز، که وی به اختصار DP می‌نامد، ویژگی‌هایی را در نظر می‌گیرد. وی در این مورد از نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین الهام گرفته است (آلستون، ۱۹۹۹، ۱۵۵). این ویژگی‌ها عبارتند از:

(۱) مجموعه‌ای از مکانیسم‌های تشکیل باور^۱: هر DP شامل مجموعه‌ای از مکانیسم‌ها یا عادات تشکیل باور است. هر مکانیسم، شامل عملکردهای خاصی است که باورهایی با محتوای مشخص، از ورودی‌های مشخص استخراج می‌کند. این عملکردها، با توجه به وسعت و محدوده انواع ورودی و خروجی‌ها، متفاوت است. مثلاً یک ورودی با توجه به کیفیت حسی خاص محدود می‌باشد و همچنین یک خروجی نیز در نسبت یک ورودی که خاص باشند، به یک خروجی خاص می‌انجامد و نیز می‌تواند، حوزه وسیع‌تر از خروجی‌ها را شامل شود.

(۲) رویه‌های تولید کننده و تبدیل کننده^۲: رویه‌های تولید کننده باورهایی را که مبتنی بر هیچ باوری نیستند، تولید می‌کنند. این باورهای تولید شده می‌تواند منبع اطلاعات جدیدی، برای سیستم رویه باورساز باشند. رویه تبدیل کننده، باورهای خروجی را بر اساس باور ورودی به دست می‌دهد بنابراین DP‌های تولید کننده می‌توانند باورهای ورودی خود را از منابعی چون تجربه حسی، تصورات واضح و متمایز و آگاهی از حالات درونی استخراج کنند و DP‌های تبدیل کننده، با توجه به عملکردشان بر باورهای ورودی، باورهای خروجی را فراهم سازند (آلستون، ۱۹۹۹، ۱۵۷).

(۳) بخش ارزیابی کننده DP^۳ها: دارای روش‌های مشخصی برای ارزیابی باورها هستند. آلستون معتقد است، باورهایی که توسط رویه باورساز ایجاد می‌شود، موجه هستند، اما توجیه آن‌ها توجیه در بادی امر است. این باورها به وسیله یک نظام بازبینی کننده، شامل باورهایی پس زمینه‌ای، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. بنابراین هر DP باید روش‌های تحقیقی‌ای برای یافتن دلایل یا شواهد له یا علیه توجیه یک باور را با خود داشته باشد.

۳-۱-۱-۳. در روابط متقابل رویه‌ها^۴

DP‌ها دارای روابط متقابل هستند. مثلاً رویه‌های تبدیل کننده برای تهیه باورهای خروجی خود از باورهای ورودی تولید کننده استفاده می‌کنند. همچنین ما برای توسعه شناخت خود از واقعیات مختلف، در عمل مجبور به ذخیره باورهای خروجی در حافظه و ارزیابی و استدلال بر طبق آن باور هستیم. البته این بدان معنا نیست که می‌توان تمامی DP‌ها را به یک DP عمومی‌تر فروکاست. زیرا DP‌ها (رویه‌های باورساز) به لحاظ نوع ورودی‌ها یا عمل کرد مکانیسم‌های باورساز تفاوت‌های مبنایی مهمی با یکدیگر دارند.

¹ a system of belief- forming mechanisms

² generational and transformational practices

³ the evaluative side

⁴ mutual involvement of practices

۲-۱. ویژگی‌های رویه‌های باورساز مبتنی بر ادراک دینی

آلستون بعد از توضیحاتی پیرامون ویژگی‌های رویه‌های باورساز که عموماً در رویه‌های باورساز مبتنی بر ادراک حسی و اعتمادپذیری آن به کار می‌روند، به بررسی رویه باور ساز مبتنی بر ادراک عرفانی، که وی به اختصار آن را MP می‌نامد، می‌پردازد. وی برای اعتمادپذیری این رویه، باورهای مبتنی بر ادراک عرفانی در سنت مسیحی را مورد ارزیابی قرار می‌دهد، که به اختصار CMP (رویه‌های باور ساز مبتنی بر سنت مسیحی)^۱ می‌نامد. از آنجایی که وی با سنت مسیحی آشنایی بیشتری دارد، رویه‌های باورساز در سنت مسیحی را به عنوان یک نمونه از این رویه‌ها، مورد بررسی قرار می‌دهد. آلستون مدعی است که MP (رویه‌های باورساز مبتنی بر ادراک عرفانی) تقریباً تمام مشخصه یک DP (رویه‌های باورساز) را داراست، و از این رو شباهت‌های قابل ملاحظه‌ای با SP (رویه‌های باورساز مبتنی بر ادراک حسی) دارد. آلستون این شباهت‌ها را در هفت مورد خلاصه می‌کند:

۱) التزام و درگیر شدن به MP (رویه‌های باورساز مبتنی بر ادراک عرفانی) نیز مانند SP (رویه‌های باورساز مبتنی بر ادراک حسی) پیش از آنکه فرد به طور صریح و روشن از وجود آن آگاه گردد و آن را مورد ارزیابی قرار دهد، صورت می‌گیرد.

۲) MP نیز مانند SP، علاوه بر روش‌هایی برای تشکیل باورهای خروج، متضمن روش‌هایی برای ارزیابی آن‌ها است که این امر مستلزم یک نظام الگاکر^۲ است که از طریق آن‌ها می‌توان به بررسی باورهایی پرداخت که زمینه تردید در آن‌ها وجود دارد.

۳) MP موجب پدید آمدن نگرش‌ها و احساسات ویژه‌ای در شخص نسبت به متعلق ادراکی‌اش می‌شود که موجب قرار گرفتن فرد در یک حوزه وسیع‌تر از اعمال مرتبط با آن موضوع می‌گردد. فرد خدا را به عنوان یک نظاره‌گر که در برابر او ایستاده است نمی‌نگرد، بلکه فرد می‌آموزد که در برابر او نماز بگذارد، او را ستایش کند، ندا و پاسخ او را بشنود، بخشش او را طلب کند و زندگی و دنیای پیرامون خود را با نور فیض و رحمت او مشاهده کند. همان‌گونه که رویه تشکیل باور مبتنی بر ادراک حسی نیز چنین است. شخص می‌آموزد که درک کند و باورهای ادراکی را شکل دهد، به گونه‌ای که موقعیت خود را در محیط بیرونی تشخیص می‌دهد و عادات و رفتارهای خود را بدان سو جهت می‌دهد.

۴) فراگیری MP (رویه‌های باورساز مبتنی بر ادراک عرفانی) با شرکت در اجتماع و مشاهده رفتار اجتماع و از طریق آموزه‌های اجتماعی به افراد منتقل می‌شود. ویژگی ثبات اجتماعی در MP (رویه‌های باورساز مبتنی بر ادراک عرفانی) بدیهی‌تر و آشکارتر از SP (رویه‌های باورساز مبتنی بر ادراک حسی) است.

¹ Christian mystical perceptual doxastic practice

² Overrider system

۵) کاربرد MP برای به کارگیری نظام الغاگر این رویه، نیاز به بهره‌گیری از سایر DP‌های (رویه‌های) باورساز معتبر از جمله حافظه و انواع مختلف استدلال‌ها دارد تا از طریق آن متون مقدس را بخواند و با رجوع به سنت دینی مربوط، باورهای حاصل از MP را بر اساس آن سنت ارزیابی کند.

۶) DP‌های دینی در مواجهه با علم و دیگر منابع قابل اعتماد معرفت بشری قطعاً در معرض تغییر و اصلاح هستند.

۷) MP نیز همانند SP واجد پیش فرض‌های خاص خود می‌باشند. مانند وجود خداوند و اعتمادپذیری به این نوع رویه‌ها (آلستون، ۱۹۹۱، ۱۹۰-۱۸۸).

۲. مناقشه در توجیه‌پذیری تجربه حسی و پاسخ‌های آلستون

در مورد صدق و توجیه‌پذیری تجربه حسی، اشکالات متعددی شده است. در این جا اشکالات و پاسخ‌های آلستون را می‌آوریم.

۲-۱. مناقشه اول

برخی معرفت‌شناسان معتقدند که اصولاً تجربه حسی نمی‌تواند هیچ باوری را به طور مستقیم توجیه کند. ایشان بر همین مبنا نظر آلستون و دیگر مدافعان نظریه پدیدار را به چالش می‌گیرند. فرض کنید، S تجربه‌ای بصری از یک درخت داشته باشد. همچنین، مطابق میل آلستون، فرض کنید که مبتنی بر همین تجربه S به طور مستقیم آن درخت و برخی ویژگی‌های آن را ادراک کرده باشد. حال پرسش اساسی این است که چه چیز باعث می‌شود که S بگوید: «من درختی را می‌بینم» و مثلاً نگوید: «من اتومبیلی را می‌بینم»؟ آیا در این که S چه کلماتی را انتخاب کند، باورهای دیگر او نقشی ندارند؟ و اگر پاسخ به این پرسش مثبت است، آیا نباید از نظریه پدیدار دست کشید؟ (کشی، ۱۳۸۰، ۱۵۹-۱۶۳).

پاسخ به مناقشه اول: به نظر می‌رسد، این که بارهای دیگر و در این که او چه کلماتی را برای توصیف تجربه خود انتخاب کند، نقش دارند، نمی‌تواند دلیلی برای دست کشیدن از نظریه پدیدار باشد. تلقی خلاف این امر از خلط مفاهیم تجربه و توصیف تجربه بر می‌آید. باید دقت کرد که باور همان جزء دوم تجربه‌های سه جزئی است. یعنی چیزی که در اثر چنین و چنان پدیدار شدن یک شیء در فاعل شناسا در او به وجود می‌آید. باور یک حالت ذهنی است و نه یک جمله یا حتی یک گزاره خاص. البته باور جزء آن دسته از حالات نفسانی است که تلقی گزاره‌ای دارند و بنابراین قابل بیان در قالب یک جمله است. پس وقتی می‌گوییم S در باور به گزاره P موجه است، در حقیقت این نکته را تصریح می‌کنیم که S در داشتن آن حالت نفسانی متناظر با گزاره P موجه است. مثلاً وقتی S تجربه‌ای بصری از یک درخت دارد، این تجربه را در داشتن یک حالت نفسانی موجه می‌کند. حالتی که اگر بخواهد آن را بیان کند، با جمله «من درختی را می‌بینم» بیان می‌کند. البته مسئله اساسی این است که S هر زمان دیگری هم که بخواهد به نحوی به حالت نفسانی مورد نظر اشاره کند، از جملاتی استفاده می‌کند که گزاره متناظر آنها «من درختی را می‌بینم» می‌باشد. پس در نهایت، تجربه بصری، S را در داشتن حالت نفسانی به طور مستقیم توجیه می‌کند و در این توجیه باورها یا حالا نفسانی دیگر نقشی ندارند؛ هر چند

که در توصیف S از حالت نفسانی با جمله «من درختی را می‌بینم» باورها و حالت‌های نفسانی دیگری نیز نقش دارند (آلتون، ۱۹۹۰، ۶۵).

با این تفاسیر، رویه ادراک حسی یک رویه معرفتی است که تجربه‌های حسی را به عنوان ورودی می‌گیرد و او باورهای ما درباره جهان مادی را شکل می‌دهد و به طور مستقیم توجیه می‌کند؛ و ثانیاً تن پوشی از مفاهیم زبانی بر قامت حالات نفسانی ناشی از این تجربه‌ها (یا همان باورها) می‌پوشاند.

البته افراد یک جامعه زبانی در چگونگی پوشاندن حالات نفسانی خود با تن پوش مفاهیم زبانی به توافق نسبی می‌رسند. به این ترتیب برخی عادات زبانی برای توصیف باورهای ما راجع به اشیای مادی شکل می‌گیرند که این عادات بخشی از رویه معرفتی ادراک حسی است.

۲-۲. مناقشه دوم

بنا بر نظریه پدیدار، تجربه‌های حسی ما برخی باورهای ما را به طور مستقیم توجیه می‌کند. مثلاً تجربه بصری S از قرمز دیدن کتاب مقابل خود، او را در داشتن این باور که «این کتاب قرمز است» به طور مستقیم موجه می‌کند. در عین حال ممکن است که این باور برآمده از یک خطای حسی باشد. مثلاً ممکن است که کتاب مقابل S نارنجی باشد، اما به دلیل تابیدن نور قرمز رنگ چراغ خواب بر آن قرمز بنماید. آیا رخ دادن خطاهای حسی تهدیدی برای نظام معرفت‌شناسی آلتون نیست؟ (کشفی، ۱۳۸۰، ۱۵۹-۱۶۳).

پاسخ به مناقشه دوم: خیر. به عقیده آلتون، باورهایی که به طور مستقیم توسط تجربه حسی توجیه می‌شوند، دارای توجیه در نگاه نخست هستند؛ به این معنی که فاعل شناسا در داشتن این باورها موجه است، مگر این که دلایل کافی بر خلاف آن وجود داشته باشد. در مثال فوق، S در نگاه نخست، در باور به این که کتاب مقابلش قرمز است موجه است؛ اما به محض این که به یاد بیاورد که نور چراغ خواب اتاقش نیز قرمز است، توجیه در نگاه نخست خود را از دست می‌دهد. چون قرمز رنگ بودن نور چراغ خواب، دلیلی کافی برای تردید در باور به قرمز بودن آن کتاب است. چیزهایی که دلایل محکمی برای تردید در توجیهات در نگاه نخست هستند را مبطلات توجیه می‌نامند. برخی مبطلات، با تجربه‌های شخصی فاعل شناسا بر او آشکار می‌شوند. مثلاً چندین بار مواجهه با سراب او را به این نکته متوجه می‌کند که «قرار گرفتن در فلان شرایط آب و هوایی و فلان موقعیت مکانی»، مبطل توجیه در نگاه نخست باور به این گزاره است که «در دوردست برکه آبی هست». برخی مبطلات هم از طریق جامعه و اطرافیان فاعل شناسا بر او آشکار می‌شود. مثلاً S که هرگز هم از مواد مخدر استفاده نکرده است، می‌داند که استفاده از این مواد می‌تواند مبطل توجیه در نگاه نخست برخی گزاره‌ها باشد. مثلاً این گزاره که «در مقابل من ببری هست»؛ آن هم در حالی که S در منزل خود، واقع در یکی از محله‌های شلوغ شهر، حضور دارد. به بیان دیگر همان جامعه‌ای که S از عادات زبانی اعضای آن برای وصف تجربه‌های خود استفاده می‌کند، مبطلات تجربه‌های حسی را هم به او آموزش می‌دهد. این دلیل دیگری است برای این که رویه معرفتی ادراک حسی را در نهایت یک رویه جمعی و اجتماعی بدانیم (آلتون، ۱۹۸۹، ب، ۱۶۸-۱۶۶).

۳-۲. مناقشه سوم

شاکله مفهومی، باورها، استعداد شناختی شخص و... می‌توانند بر شیوه‌ای که شیء بر مدرک جلوه می‌کند، تأثیر گذارند. بنابر این نظریه ظهور آلتون با اشکال مواجه است (کشفی، ۱۳۸۰، ۱۵۹-۱۶۳).

پاسخ به مناقشه سوم: آلتون معتقد است که:

باور به این که در دل ادراک، آگاهی بی‌واسطه‌ای هست که ماهیت متضمن مفهوم‌پردازی و حکم نیست، تأثیرگذاری شاکله مفهومی، باورها، استعدادهای شخص و... بر شیوه جلوه‌گری شیء بر مدرک، نفی و انکار نمی‌شود (آلتون، ۱۹۹۳، ۱۷۸).

پس از این که با اشیا آشنا می‌شویم، جزئیاتشان را دسته‌بندی می‌کنیم و می‌توانیم هر چیزی را بی‌هیچ تلاشی بدون درد سر در جای خودش قرار دهیم، آنها به گونه‌ای متفاوت بر ما ظاهر می‌شوند و به نظر می‌آیند. خانه من، اکنون پس از مدتی دراز سکونت، نسبت به وقتی که برای اولین بار قدم در آن نهادم، با ظاهری متفاوت بر من جلوه می‌کند. در حالی که قطعه

تقدیس بهاره ستراوینسکی اولین باری که آن را شنیدم مانند اصوات درهم و آشفته‌ای به نظرم می‌آمد، اکنون به عنوان مجموعه در هم تنیده پیچیده‌ای از تم‌های موسیقی بر من جلوه می‌کند. من با گفتم این مطلب نمی‌خواهم این مدعایم را پس بگیرم که تجلی X به عنوان P بر آگاهی آدمی، همان تلقی مدرک S دایر بر P بودن X نیست. مدعای اخیر متضمن اطلاق مفهوم P بر X است، اما اولی متضمن چنین چیزی نیست؛ هرچند گنجینه مفهومی آدمی و باورهای آدمی می‌توانند بر کیفیت تجلی تأثیر گذارند، اما اگر چه توانایی‌ها و گرایش‌های مفهومی من می‌توانند بر شیوه‌ای که اشیا بر من آشکار می‌شوند، تأثیر گذارند، بر این که آن، چه شیئی است که به این شیوه ظاهر می‌شود (به نظر می‌آید) اثری ندارند. وقتی به اتاق نشیمن خود نگاه می‌کنم، همان اشیا بی‌بر آگاهی بصری من جلوه می‌کنند که وقتی اولین بار آن را دیدم. خلط نکردن چیزی که آشکار می‌شود با آنچه آن چیز به عنوان آن آشکار می‌شود، امری اساسی است (آلتون، ۱۳۸۸، ۱۷).

۳. توجیه‌پذیری تجربه دینی

پس از آن که آلتون، تجربه دینی را هم سنخ تجربه حسی دانست و توجیه‌پذیری تجربه حسی را به کمک نظریه ظهور، و نیز اصل زودباوری، بدون اشکال می‌داند، نتیجه اولیه آلتون این است که تجربه دینی هم به همان شکل، توجیه‌پذیر و قابل اعتمادند. یعنی:

شخصی که ادعا می‌کند که خداوند مهربان را تجربه کرده است، می‌تواند نتیجه بگیرد که: خداوند وجود دارد و مهربان نیز هست (آلتون، ۱۳۸۸، ۲۱).

این نظر آلتون با اشکالات متعددی روبرو گردیده است که در ذیل، برخی از آنها مطرح می‌گردد و نظر آلتون در پاسخ به این اشکالات نیز آورده می‌شود.

۳-۱. مناقشات در توجیه‌پذیری تجربه دینی و پاسخ‌های آلتون

۳-۱-۱. مناقشه نخست

کسی که قبلاً هیچ گونه تجربه‌ای از خداوند نداشته است، چگونه می‌فهمد که متعلق ادراک او خداوند است و مثلاً اگر کسی بعد از یک تجربه دینی به این باور برسد که «خداوند با من مهربان است»، از کجا فهمیده است که مهربانی خداوند یعنی چه؟ آیا مهربانی یک موجود مافوق بشری، همان مهربانی بشری است که صاحب تجربه آن را می‌شناسد؟ (مارتین، ۱۳۷۹، ۱۱۲-۱۴۵).

پاسخ به مناقشه نخست: آلتون می‌گوید:

هر کس برای توصیف تجربه‌های حسی خود، کلمات را با تکیه بر عادات زبانی جامعه پیرامونش انتخاب می‌کند؛ به همین ترتیب هر صاحب تجربه دینی برای توصیف تجربه خود، کلمات و مفاهیم را با تکیه بر عادات زبانی یک سنت دینی که به آن تعلق دارد و با آن مأنوس است، انتخاب می‌کند. به علاوه اگر چه صفات خداوند با صفات انسانی کاملاً متفاوت است، اما هسته مشترکی در آنها است که ما را در درک صفات خداوند یاری می‌کند. من می‌توانم پس از چشیدن یک طعم تازه از میوه‌ای که برای اولین بار آن را می‌خورم، آن طعم تازه را با استفاده از طعم‌های آشنا طوری برای دیگران توصیف کنم که آنها هم پس از چشیدن همان طعم متوجه بشوند که آنچه تجربه کرده‌اند با تجربه من یکسان بوده است. به همین ترتیب عجیب نیست که صاحب یک تجربه دینی بتواند مهربانی خداوند را با استفاده از صفات آشنای انسانی و دایره واژگان سنت دینی خود، طوری برای دیگران توصیف کند که اگر آنها هم به آن تجربه رسیدند، متوجه شوند که آنچه تجربه کرده‌اند با تجربه او یکسان بوده است، به شرط این که دیگران در همان سنت دینی صاحب تجربه و با عادات زبانی او مأنوس باشند (آلتون، ۱۳۹۴، ۸۳-۹۵).

۳-۱-۲. مناقشه دوم

آیا می‌توان ادعا کرد که همه باورهایی که از یک تجربه دینی به دست می‌آوریم، موجه هستند؟

پاسخ به مناقشه دوم: درست مانند باورهای حسی، باورهای برآمده از یک تجربه دینی، تنها در نگاه نخستین موجه هستند. این باورها که در نگاه نخستین موجه هستند، موجه می‌مانند مگر اینکه دلایل کافی برای ناموجه بودن آنها داشته باشیم. این دلایل

کافی همان مبطلات توجیحات در نگاه نخست هستند. هر فرد مبطلات باورهای خود را از منابع متعددی مانند بدیهیات عقلی و محک‌مات سنتی دینی مورد قبول خود می‌گیرد.

۳-۱-۳. مناقشه سوم

از تجربه دینی، نمی‌توان وجود خداوند را مستقیماً نتیجه گرفت؛ اما وجود خداوند، بهترین تبیین برای تجربه‌های دینی است (اشکال سوین برن) (سوین برن، ۱۳۸۱، ۱۹۸-۲۱۰).

پاسخ به مناقشه سوم: برای این که اشکال فوق را بهتر متوجه شویم، فرض کنید که من در حال قدم زدن در ساحل دریا هستم و در همین حال، رد پای را در مقابل خود می‌بینم. در این شرایط بهترین تبیین برای وجود آن رد پا این است که کسی به تازگی از ساحل عبور کرده باشد. پس باور من موجه است، چون ای‌باور بهترین تبیین برای وجود آن رد پا است. حال فرض کنید که من به جای دیدن آن رد پا، چند لحظه پیش به طور مستقیم خود آن فرد را در حال عبور از ساحل دیده باشم. در این شرایط باور من به این که به تازگی کسی از این جا عبور کرده است، موجه است؛ چون به طور مستقیم دیده‌ام که کسی از ساحل عبور کرد (سوین برن، ۱۹۹۱، ۱۴۹).

پاسخ آلتون به اشکال فوق هم این است که:

اگر کسی تجربه‌ای داشته است که آن را با کلماتی برگرفته از سنت دینی خودش چنین توصیف می‌کند که «من خداوند را تجربه کردم» یا «من مهربانی خداوند را تجربه کردم»، پس حتماً خداوند، به تعبیری که سنت مورد قبول آن فرد می‌گوید، وجود دارد و حتماً باز هم به تعبیر همان سنت، مهربان است. ما وقتی می‌توانیم این باورها را ناموجه بدانیم که دلایل کافی برای نامعتبر بودن آن رویه معرفتی که این باورها خروجی آن هستند، داشته باشیم (آلتون، ۱۹۹۳، ۱۴۸).

۳-۱-۴. مناقشه چهارم

در بین فیلسوفان معاصر، شاید نتوان کسی را یافت که در حجیت معرفت‌شناسی تجربه حسی تردید داشته باشد و آن را یک رویه معرفتی قابل اعتماد نداند، اما تعداد بسیار زیادی از فیلسوفان معاصر، تجربه‌های دینی را یک رویه معرفتی قابل اعتماد نمی‌دانند. حال باید دید، چه ویژگی‌هایی در تجربه حسی هست که به آن حجیت معرفت‌شناختی می‌بخشد و آیا این ویژگی‌ها در تجربه‌های دینی نیز وجود دارند یا خیر؟

پاسخ به مناقشه چهارم: هر یک از دو رویه معرفتی تجربه حسی و تجربه دینی، دارای سه سطح است. به طور خلاصه می‌توان گفت: هر دوی این رویه‌ها در سطح اول خود یک باور را بر مبنای یک تجربه و به طور مستقیم توجیه می‌کنند. در سطح دوم خود تن پوشی از مفاهیم زبانی را بر قامت آن باور می‌پوشانند و در سطح سوم توجیه در نگاه نخست آن باور را به محک مبطلات می‌زنند. بنابراین قابل اعتماد بودن این رویه‌ها منوط به قابل اعتماد بودن آنها در هر یک از این سطوح است.

در خصوص قابل اعتماد بودن هر یک از سطوح این رویه‌ها، می‌توان دو رویکرد متفاوت اتخاذ کرد. بنا بر رویکرد اول، ما باید هر یک از این سطوح را غیرقابل اعتماد بدانیم، مگر این که دلایل کافی برای قابل اعتماد بودن آن سطح داشته باشیم. این رویکرد را رویکرد اکثری^۱ می‌نامیم. بنا بر رویکرد دوم، ما می‌توانیم هر یک از این سطوح را قابل اعتماد بدانیم، مگر این که دلایل کافی برای غیر قابل اعتماد بودن آن سطح داشته باشیم. این رویکرد را رویکرد اقلی^۲ می‌نامیم.

آلستون معتقد است، همان گونه که تجربه حسی در هر سه سطح، قابل اعتماد است، تجربه عرفانی نیز در هر سه سطح قابل اعتماد می‌باشد. به طور مثال، در مورد سطح اول تجربه حسی، آلستون معتقد است:

استدلال مغز در خمره^۳ دکارت ما را برای همیشه مطمئن کرده است که با رویکرد اکثری، سطح اول رویه ادراک حسی هرگز قابل اعتماد نخواهد بود. یعنی این سطح از رویه ادراک حسی تنها با رویکرد اقلی قابل اعتماد است. فرض می‌کنیم که دلایل کافی برای غیر قابل اعتماد بودن این سطح در اختیار نداریم و بنابر این سطح اول رویه ادراک حسی با رویکرد اقلی قابل اعتماد است. قابل اعتماد دانستن سطح اول رویه ادراکی تجربه حسی، با رویکرد اقلی، به نوعی معادل پذیرش اصل ساده باوری است (آلستون، ۱۹۸۹، الف، ۲۲۴).

اگر این اصل در مورد همه تجربه‌های ما معتبر باشد، آن گاه این اصل، هم قابل اعتماد بودن سطح اول تجربه حسی و هم قابل اعتماد بودن سطح اول تجربه دینی را با رویکرد اقلی نشان می‌دهد.

۵-۱-۳. مناقشه پنجم

در عین حال، برخی از منتقدان (مانند ویلیام رو) معتقدند که تنها زمانی می‌توانیم با استفاده از اصل ساده باوری S را در داشتن باورهای برآمده از تجربه خود از X موجه بدانیم، که S بداند، چگونه می‌تواند دلایل کافی برای ناموجه بودن این باورها و توهمی بودن تجربه خود بیابد (رو، ۱۹۸۲، ۸۹-۸۵). از نظر رو، اصل ساده باوری تنها با این تقریر قابل قبول است:

اگر اولاً S تجربه‌ای داشته باشد که به نظر خودش تجربه‌ای از چنین و چنان بودن X است و ثانیاً S بداند که چگونه می‌تواند دلایل کافی برای توهمی بودن تجربه خود را بیابد، آن گاه این تجربه باور او به وجود X و چنین و چنان بودن X را به طور مستقیم توجیه می‌کند؛ مگر این که S دلایل کافی برای ناموجه بودن این باورها داشته باشد. در ن این باورها داشته باشد. رو معتقد است که ما در تجربه‌های حسی خود، به خوبی می‌دانیم که چگونه باید توهمی بودن یا نبودن تجربه خود را محک بزینیم، اما در تجربه‌های دینی خود اصلاً نمی‌دانیم که توهمی بودن این تجربه‌ها را چگونه باید محک بزینیم؛ و بنابراین اصل ساده باوری (با تقریر مورد قبل رو) هیچ کمکی به توجیه باورهای برآمده از تجربه‌های دینی نخواهد کرد (رو، ۱۹۸۲، ۸۹-۸۵).

¹ Strong

² Weak

³ The brain in a vat argument

پاسخ به مناقشه پنجم: انتقاد رُو در حقیقت انتقاد به کار کرد سطح سوم رویه تجربه دینی است. در واقع، اگر سطح سوم رویه تجربه دینی کارکرد قابل اعتمادی داشته باشد، مبطلات تجربه‌های دینی را چنان که باید، در اختیار ما می‌گذارد و بنابراین اصل ساده باوری (حتی با تقریر رُو) گویای موجه بودن فاعل شناسا در داشتن باورهای برآمده از تجربه دینی خواهد بود. بنابر این تصور رُو در این خصوص که صاحبان تجربه‌های دینی از مبطلات باورهای خود آگاه نیستند، کاملاً غلط است. تقریباً در همه ادیان (دست کم ادیان توحیدی) فهرست‌هایی از مبطلات تجربه‌های دینی توسط عارفان و اولیای این ادیان تنظیم شده است (انزلی، ۱۳۸۶، ۱۱۲-۱۱۹).

۶-۱-۳. مناقشه ششم

مبطلات یاد شده در پاسخ به اشکال فوق، برای ابطال توجیه در نگاه نخست باورهای برآمده از تجربه‌های دینی توهمی کافی نیست؛ یعنی ممکن است توجیه در نگاه نخست باور برآمده از یک تجربه دینی با هیچ یک از این مبطلات هم رد نشود، اما آن تجربه دینی توهمی باشد (لیون، ۱۹۸۷، ۶۶).

پاسخ به مناقشه ششم: کاملاً ممکن است چنین باشد؛ اما چه مرجعی کفایت مبطلات یک رویه معرفتی را تأیید می‌کند؟ به نظر می‌رسد که دست کم در مورد تجربه حسی، این کار را خود این رویه انجام می‌دهد. فرض کنید برای برداشتن نارنج به سراغ یخچال می‌روید. با یک نگاه سطحی به سبد میوه‌ها آنچه را که به نظر شما یک نارنج است، بر می‌دارید. درست قبل از دو نیم کردن نارنج، لحظه‌ای تردید می‌کنید که شاید آن پرتقال باشد. معقول این است که برای اطمینان از درستی باور خود چند آزمایش کنید. فرض کنید که دوباره سراغ سبد میوه‌ها می‌روید تا ببینید در آن سبد چه میوه‌های دیگری است (گام اول)؛ یا ممکن است ترجیح بدهید پوست دست خود را چند بار بر پوست آن بکشید تا ببینید که آیا به زمختی پوست نارنج هست یا نه (گام دوم)؛ و یا مثلاً ممکن است که آن را بو کنید (گام سوم). این که شما در کدام گام به باوری موجه در خصوص نارنج بودن یا نبودن آن می‌رسید، کاملاً متکی به تجربه حسی است. مثلاً فرض کنید که در دو گام اول قانع نمی‌شوید که این میوه نارنج است؛ بنابراین آن را می‌بوید. این بار مطمئن می‌شوید که این میوه قطعاً نارنج است؛ چون بوی نارنج را می‌دهد؛ اما از کجا معلوم که شما در باور به این که بویی که به مشام شما می‌رسد، بوی نارنج است، موجه هستید؟ از کجا معلوم که این واقعا بوی نارنج است؟ به نظر می‌رسد که این خود تجربه حسی است که به شما می‌گوید باید در کدام مرحله متوقف شوید و در کدام مرحله باور شما باوری موجه است. به بیان دیگر، میزان کارآمدی و قابل اعتماد بودن سطح سوم رویه تجربه حسی در ابطال باورهای برآمده از تجربه‌های حسی توهمی را خودش تعیین می‌کند. پس باید این فرصت را به تجربه‌های دینی هم داد تا میزان کارآمدی و قابل اعتماد بودن سطح سوم خود در ابطال باورهای برآمده از تجربه‌های دینی توهمی را نیز خود این رویه تعیین کند.

تجربه‌های دینی افراد مختلف به همراه تجربه‌های دینی مختلف صاحب تجربه، او را به تصور درستی از مبطلات باورهای برآمده از تجربه‌های دینی می‌رساند. مبطلاتی که فرد صاحب تجربه بتواند باورهای برآمده از تجربه‌های دینی خود را با آنها محک بزند. باید اعتراف کرد که با این توصیف، قابل اعتماد بودن سطح سوم تجربه دینی منوط به قابل اعتماد بودن خود این رویه خواهد بود و بنابراین استدلالی که به نفع قابل اعتماد بودن سطح سوم این رویه داریم، با رویکرد اکثری، دوری خواهد بود؛ اما این درست همان چیزی است

که در خصوص تجربه‌های حسی نیز اتفاق می‌افتد (آلستون، ۱۹۹۳، ۴۷). با این وجود، اگر سطح سوم تجربه حسی را هم چنان قابل اعتماد بدانیم، چاره‌ای نداریم جز این که سطح سوم تجربه دینی را نیز به همان میزان قابل اعتماد بدانیم. با رویکرد اکثری هر دو غیر قابل اعتماد و با رویکرد اقلی هر دو قابل اعتماد هستند.

قابل اعتماد بودن تجربه‌های دینی و حسی منوط به قابل اعتماد بودن هر یک از سه سطح این رویه‌ها بود؛ اما چنان که دیدیم، قابل اعتماد بودن سطح سوم این رویه‌ها خود متکی به قابل اعتماد بودن خودن این رویه‌ها است. بنابراین دفاع از قابل اعتماد بودن این رویه‌های معرفتی منتهی به یک دور معرفتی خواهد شد. به نظر می‌رسد که چاره‌ای جز این نیست که قابل اعتماد بودن یک رویه معرفتی را به انسجام و سازگاری نتایج برآمده از این رویه‌ها تحویل دهیم و با رویکردی اقلی بپذیریم: هر رویه باورسازی که دارای مقبولیت اجتماعی است و طیف وسیعی از مردمان آن را به کار ببندند، قابل اعتماد است، مگر اینکه دلایل کافی علیه قابل اعتماد بودن آن رویه وجود داشته باشد. با این تلقی، تجربه دینی، دست کم تا زمانی که دلایل کافی برای غیر قابل اعتماد بودن آن ارائه نشده است، قابل اعتماد است، درست به همان اندازه که تجربه حسی قابل اعتماد است (کشفی، ۱۳۸۵، ۱۶۵-۱۷۵).

۷-۱-۳. مناقشه هفتم

قیاس دو رویه معرفتی تجربه حسی و تجربه دینی قیاسی مع الفارق است و نمی‌توان از قابل اعتماد بودن تجربه حسی، قابل اعتماد بودن تجربه دینی را نتیجه گرفت. مهم‌ترین وجوه اختلاف تجربه‌های دینی و تجربه‌های حسی، موارد زیر هستند که هم سنخ بودن تجربه‌های حسی و تجربه‌های دینی را زیر سؤال می‌برند:

الف) همه انسان‌ها تجربه‌های حسی دارند، اما تنها تعداد اندکی تجربه‌های دینی دارند.

ب) صاحبان تجربه‌های حسی، تجربه‌های حسی متعددی دارند، اما صاحبان تجربه‌های دینی معمولاً تجربه‌های دینی معدودی دارند.

پ) با توسل به تجربه‌های حسی، می‌توانیم قاعده مندی‌هایی را در رفتار اشیایی که معمولاً آنها را تجربه می‌کنیم، کشف و بر اساس آن روند برخی رویدادها را پیش‌بینی کنیم، اما تجربه‌های دینی، ما را در پیش‌بینی فعل خداوند یاری نمی‌کنند. ت) تجربه‌های حسی افراد مختلف در تعارض باهم نیستند، اما برخی تجربه‌های دینی افراد مختلف به خصوص افرادی از سنت‌های دینی متفاوت در تعارض باهم هستند.

پاسخ به مناقشه هفتم: دست کم، برخی از احکام فوق، مانند پ یا «ت»، قابل مناقشه هستند، اما در این جا فرض می‌کنیم که هر چهار حکم صادق هستند و صرفاً به بررسی این نکته می‌پردازیم که آیا صدق این احکام خللی به استدلال قبلی ما وارد می‌کند یا نه. برای دفع انتقادات مبتنی بر سه حکم اول، از رویکرد جهان‌های ممکن^۱ استفاده می‌کنیم.

این رویکرد به طور خلاصه، چنین است: فرض کنید که شخص a استدلالی به نفع حکم A می‌کند. شخص b در انتقاد به a و برای رد حکم، مجموعه‌ای از احکام مورد قبول خود و نیز مورد قبول، مثلاً مجموعه B را ارائه می‌کند و ادعا می‌کند که A با B

^۱ Possible worlds approach

ناسازگار است، پس A مردود است». سپس a برای دفع انتقاد b ، مجموعه‌ای از احکام C را ارائه می‌دهد که اولاً b نمی‌تواند کذب آنها را اثبات کند و ثانیاً اضافه کردن C به A و B ناسازگاری ظاهری A و B را رفع و بنابر این انتقاد b را دفع می‌کند. این رویکرد را رویکرد جهان ممکن می‌نامند.

می‌توان این رویکرد را برای دفع انتقاداتی که با گزاره‌های الف تاپ به استدلال ما وارد می‌شود، به کار بست (آلستون، ۱۳۸۷، ۱۴۶-۱۶۱). این دو حکم را در نظر بگیرید:

۱. تقدیر خداوند چنین بوده است که انسان‌ها تنها وقتی واجد برخی شرایط و ویژگی‌های صعب‌الوصول باشند، از حضور او به طور بی‌واسطه آگاهی یابند.
۲. خداوند چنان با سایر موجودات متفاوت است و چنان «به کلی دیگر»^۱ است که برای ما درک هیچ نوع قاعده‌ای در رفتار او ممکن نیست.

از نظر آلستون، منتقدان نمی‌توانند نشان دهند که احکام بالا برقرار نیست. همچنین حکم اول، ناسازگاری الف و ب را رفع می‌کند و حکم دوم نیز ناسازگاری پ را رفع می‌کند. آنچه باقی می‌ماند، انتقادات مبتنی بر حکم ت است. برای دفع این انتقاد، می‌توان از دو رویکرد متفاوت استفاده کرد.

رویکرد اول: از آنجا که آلستون خود را به دامنه محدودی از تجربه‌هایی که به تجربه‌های دینی موسوم هستند، محدود کرده است، به نظر بسیاری از پژوهشگران، در این دامنه خاص از تجربه‌های دینی هیچ تعارضی میان تجربه‌های دینی پیروان ادیان مختلف وجود ندارد. حتی اگر تعارضی هم باشد، این تعارض، تنها در توصیف این تجربه‌ها است و نه در اصل این تجربه‌ها. بنابراین اگر چه ممکن است، حکم ت در خصوص برخی تجربه‌های دینی صادق باشد، اما در خصوص تجربه‌های مورد نظر آلستون صادق نیست. در این رویکرد اعتقاد بر این است که تجربه‌های دینی محصول مشترک حقیقت نفس‌الامری و سنت‌های دینی مختلف است و تعارضی که در توصیف این تجربه‌ها در سنت‌های دینی مختلف وجود دارد، برآمده از برداشت سنت‌های دینی از آن حقیقت نفس‌الامری است (کوبین، ۱۳۸۳، ۱۵۵-۱۶۷). برای دفاع از این رویکرد، چاره‌ای جز توسل به استقرا، مبتنی بر گزارش‌های صاحبان تجربه‌های دینی از ادیان مختلف نداریم. آن هم گزارش‌هایی که در آن صاحبان تجربه‌های دینی اوصاف تجربه‌های خود را در قالب مفاهیم مشترک میان ادیان مختلف و یا میان همه انسان‌ها وصف کرده‌اند (انزلی، ۱۳۸۶، ۸۴-۸۵) و تا حد ممکن مانع تأثیر مفاهیم دینی سنت خود در توصیف تجربه‌های دینی خود شده‌اند.

رویکرد دوم: بنابر این رویکرد و برخلاف رویکرد قبل، تجربه‌های عرفانی به‌یازای ادیان مختلف، به یک اندازه قابل اعتماد نیست و از بین ادیان گوناگونی که تجربه‌های دینی پیروان آنها در تعارض با یکدیگر است، تنها یک دین خاص (مثلاً A) رویه معرفتی قابل اعتمادی دارد. با این رویکرد نیز حکم ت نمی‌تواند استدلال آلستون را رد کند؛ البته به این شرط که معیار مناسبی برای تشخیص این که A کدام دین است، داشته باشیم. به باور آلستون حتی اگر پیروان یک دین خاص، همه جوانب امر را سنجیدند و به این نتیجه رسیدند

^۱ otherness

که رویه معرفتی دین یا ادیانی دیگر به اندازه رویه معرفتی دین خود آنها قابل اعتماد است، موجه هستند که به سنت دینی خود وفادار بمانند (آلستون، ۱۳۷۸، ۴-۱۳).

نتیجه‌گیری

از دیدگاه آلستون تجربه حسی و تجربه دینی هر دو از یک ماهیت در نقش معرفتی و توجیهی خودشان برخوردارند. به اعتقاد وی تجربه دینی درمورد باورهای دینی، از همان نقش معرفتی‌ای برخوردار است که ادراک حسی در مورد باورهای ناظر به امور حسی از آن برخوردار است؛ از این رو، همان طور که ادراک حسی مبنای اصلی معرفت ما به جهان طبیعی است، تجربه دینی نیز مبنای اصلی معرفت ما به خداست. درمورد هر دو تجربه، برخی باورها پایه و برخی دیگر غیر پایه هستند. باورهای پایه مستقیماً بازتاب تجربه ما هستند. بنیادی‌ترین و پایه‌ای‌ترین باور در قلمرو تجربه حسی، باور به واقعیت عالم مادی است و همسان با آن، بنیادی‌ترین باور در حوزه تجربه دینی، باور به واقعیت الوهی است. این امر درباره باورهای جزئی نیز صادق است؛ یعنی همانند باورهای جزئی حسی، نظیر: «درخت سیبی را در برابر خود می‌بینم»، باورهای جزئی دینی وجود دارند که بازتاب لحظه‌هایی از تجربه دینی‌اند، نظیر «من حضور خداوند را در اینجا احساس می‌کنم».

آلستون، برای تقویت دیدگاه خود، تشابهات موجود میان ادراک حسی و تجربه دینی را مورد تأکید قرار می‌دهد؛ برخی از این تشابهات عبارتند از:

- الف) شباهت در ساختار؛ به این معنا که هر دو نوع تجربه، دارای سه جزء هستند: ۱. ادراک کننده؛ ۲. ادراک شونده؛ ۳. پدیدار. در تجربه حسی، ادراک کننده، شخص تجربه کننده و ادراک شونده، امر تجربه شده و پدیدار نیز جلوه‌ای است که از امر تجربه شده به ذهن می‌آید. همین امر در تجربه دینی نیز صادق است، با این تفاوت که تجربه شونده امر مقدس، و پدیدار نیز تجلی امر مقدس است.
- ب) تشابه در مبنا بودن برخی از باورها؛ به این معنا که در هر دو نوع تجربه، برخی از باورهای پایه، مستقیماً به مدد تجربه مربوطه، موجه می‌گردند و سپس سایر باورها براساس آنها موجه می‌شوند.
- ج) اصل اولیه در هر دو تجربه، پذیرش آنهاست؛ به این معنا که تا وقتی که دلیلی بر نفی نباشد، اعتقاد به محتوای هر دو تجربه موجه خواهد بود؛
- د) حساس بودن هر دو نوع تجربه به قرینه.

References

- Alston, W. (1989a). *Internalism and Externalism in Epistemology, Epistemic justification*, Cornell University Press.
- Alston, W. (1989b). *An Internalist Externalism, Epistemic Justification*, Cornell University Press.
- Alston, W. (1990). Externalist Theories of Perception, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50 (supplement), pp. 73-97. <https://doi.org/10.2307/2108033>
- Alston, W. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press.

- Alston, W. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious*. Cornell University Press
- Alston, W. (1993). *The Reliability of Sense Perception*, Cornell University Press.
- Alston, W. (1999). Perception of God: Kian's Exclusive Conversation with William Alston. Interviewer: Ali Eslami, *Kian*, Vol. 50, pp. 5-13. (In Persian)
- Alston, W. (2001). Is religious belief reasonable? Translated by N. Javandel, *Naghd wa Nazar*, 7(25-26), 82-100. (In Persian)
- Alston, W. (2008). Religious experience and religious belief. Translated by A. Maziar, *Naghd wa Nazar*, 6(23-24), 146-161. (In Persian)
- Alston, W. (2009). Religious experience is the perception of God. Translated by M. Hosseini, *Kian*. Vol. 50, pp. 15-21. (In Persian)
- Anzali, A. (2016). Mystical experience and psychoactive drugs. *Naghd wa Nazar*, 12(47-48), 77-130. (In Persian)
- Kashfi, A. & Zarepour, M. S. (2008). A new interpretation of William Alston's view on the validity of the epistemology of religious experience. *The Mirror of Knowledge*, 8(4), 151-181. (In Persian)
- Martin, C. B. (2000). God's vision. Translated by B. Abbasi, *Naghd wa Nazar*, 6(23-24). 112-145. (In Persian)
- Peter, L. (1987). Experience of God and the Principle of Credulity: A Reply to Row, *Faith and Philosophy*, *Journal of the Society of Christian Philosophers*, 4(1) 59-70. <https://doi.org/10.5840/faithphil1987416>
- Quinn, Ph. (2004). *Religious Pluralism*. Translated by F. Minaei, Tehran University Press. (In Persian)
- Rowe, W. (1982). Religious Experience and the Principle of Credulity, *International Journal for Philosophy of Religion*, 13(2) 85-92.
- Swinburne, R. (1991). *The Existence of God*, Revised Edition, Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2003). *Is God Exist?* Translated by M. Javdan, Mofid University Press. (In Persian)
- Wainwright, W. (1999). *Philosophy of Religion*, 2nd ed., Wadsworth.
- Wainwright, W. (1981). *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Yandle, K. (2000). Religious Experience. Translated by E. Rahmati, *Naghd wa Nazar*, 6(23-24) 241-267. (In Persian) <https://doi.org/10.22081/jpt.2000.24035>