

تجربه‌ی دینی و ادراک خدا: نگاهی انتقادی به نظریه‌ی آلتون^۱

بابک عباسی^۲

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه‌ی دین، تهران، ایران.

چکیده

ویلیام آلتون در کتاب ماندگار *ادراک خدا*، در مقام عرضه‌ی نظریه‌ای در باب معرفت‌شناسی باور دینی، کوشیده است از این رأی دفاع کند که می‌توان برخی باورهای دینی را به جهت ابتنائشان بر برخی تجربه‌های دینی معقول و موجه دانست. طبق این نظریه، آن قسم از تجربه‌های دینی که ویژگی‌های پدیدارشناسانه‌ی ادراک را از خود بروز می‌دهند صلاحیت آن را دارند که نقش مبنای باور را ایفا کنند. این مقاله ضمن گزارش و تحلیل مهم‌ترین نقدهای این قول و هم‌چنین بررسی پاسخ‌های آلتون به این نقدها، به ارزیابی مستدل این مباحثه پرداخته و در پایان با افزودن ملاحظات انتقادی جدید نتیجه گرفته است که آلتون دلایل محکمی برای موجه کردن مدعای خویش اقامه نکرده است.

واژگان کلیدی: تجربه‌ی دینی، ادراک، باورهای جلوه‌بنیاد، توجیه معرفتی، واقع‌گرایی، آلتون.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۰/۱۸ تاریخ تصویب: ۱۳۹۱/۲/۲۲

۲. پست الکترونیک: babbaasi@gmail.com

مقدمه

هدف آلستون در *ادراک خدا*^۱ در یک جمله، دفاع از این رأی است که تجربه‌ی دینی^۲ منبعی برای توجیه معرفتی^۳ باورهای دینی است.^۴ او این کار را از طریق ادراکی دانستن تجربه‌ی دینی و احالهی توجیه باورهای دینی به «ادراکات عرفانی»^۵ انجام می‌دهد: باورهای جلوه‌بنیاد^۶ (باورهای حاصل از تجربه‌ی دینی) به‌نحوی بی‌واسطه مبتنی بر ادراکات عرفانی‌اند و به همین نحو موجه می‌شوند.^۷

آلستون اگر بتواند نشان دهد که تجربه‌ی دینی نوعی ادراک است، برای اثبات توجیه معرفتی آن، بنابه نظریه‌ی توجیهی که اختیار کرده است، راه دشواری در پیش نخواهد داشت. به همین دلیل نقطه‌ی ثقل بحث این سؤال خواهد بود که با توجه به تلقی‌مان از ادراک، آیا تجربه‌ی دینی نوعی ادراک است یا نه.^۸ در مقاله‌ی حاضر ضمن گزارشی تحلیلی

1. Alston, W., *Perceiving God: Epistemology of Religious Experience*, 1991.

2. religious experience

3. Epistemic justification

4. Ibid, pp.9-10.

5. mystical perceptions

6. M-beliefs(M=Manifestation)

7. Ibid, p.69.

این استدلال را می‌توان این گونه صورت‌بندی کرد: باورهای جلوه‌بنیاد باورهایی ادراکی‌اند. باورهای ادراکی موجه‌اند. نتیجه: باورهای جلوه‌بنیاد موجه‌اند. ما در اینجا به نقدهای مربوط به مبانی معرفت‌شناختی آلستون (مانند امکان توجیه‌کننده‌های غیر گزاره‌ای) یا استدلال به نفع مبانی معرفت‌شناختی بدیل نخواهیم پرداخت. به جای آن می‌کوشیم نقدهای مطرح‌درباره‌ی اعمال و اطلاق آن مبانی را در معرفت‌شناسی تجربه و باور دینی بیاوریم.

۸. اگر چه اولین معادلی که برای perception به ذهن می‌آید، «ادراک» است، و مترجمان نیز تقریباً بالاتفاق بالاتفاق perception را به ادراک و ادراک حسی ترجمه کرده‌اند، کاربرد این واژه در سیاق حاضر نیاز به توضیح کوتاهی دارد. به بیان منطقی، رابطه‌ی «ادراک» در زبان فلسفی ما و perception در معرفت‌شناسی جدید، عموم و خصوص مطلق است. به این توضیح که در معرفت‌شناسی جدید کاربرد جاف‌تاده‌ی perception صرفاً برای ادراک حسی بوده است (و تلاش آلستون را برای تعمیم معنای perception به ادراک حسی و غیرحسی باید مخالفتی مستدل با این منحصر شدن «ادراک» به ادراک حسی دانست). اما در سنت فلسفی ما ادراک به معنای مطلق علم و آگاهی به کار می‌رفته: حصول صورت‌شیء (اعم از مجرد و مادی، حاضر و غایب) نزد عقل (آگاهی). در نظر فیلسوفان مسلمان این ادراک یا آگاهی، بر حسب قوه‌ی ادراکی مربوطه، اقسامی داشته است: ادراک حسی، ادراک خیالی، و ادراک عقلی. با وجود این، واژه‌ی ادراک در همان سیاقی که آلستون perception را به کار می‌برد در سنت عرفان اسلامی چندان هم بی‌سابقه نیست. معنای

از آرای منتقدان آلستون درباره‌ی ادراکی دانستن تجربه‌ی دینی/ عرفانی و پاسخ‌های او، مواضع طرفین را ارزیابی خواهیم کرد و در پایان نیز ملاحظات خود را خواهیم افزود. آلستون معتقد است که داشتن برخی باورهای دینی به پشتوانه‌ی برخی تجربه‌های دینی، موجه است. این توجیه از نظر او به جهت ادراکی بودن آن تجربه‌هاست.^۱ بدون ورود به مناقشات مربوط، با آلستون همراهی کرده فرض می‌کنیم که ادراک منبع توجیه معرفتی است. لذا اگر وی بتواند نشان دهد که ادراکی دانستن برخی تجربه‌های دینی معقول است، موفق شده است که نشان دهد برخی تجربه‌های دینی منبع توجیه معرفتی‌اند و از این رهگذر توانسته است یک منبع بر منابع توجیه معرفتی (ادراک حسی، استدلال عقلی، یادآوری، درون‌نگری...) بیفزاید. به این ترتیب سؤال اصلی ما این خواهد بود که آیا آلستون توانسته است دلایل خوبی به سود ادراکی دانستن تجربه‌های دینی/ عرفانی مدنظر خویش عرضه کند یا نه.

آیا، و به چه دلایلی، تجربه‌ی دینی ادراک خداست؟

برخی از منتقدان مانند پیتر برن^۲ دلایل آلستون برای ادراکی دانستن تجربه‌های دینی و برخی مانند نیک زنگویل^۳ اصل مدعا (امکان تجربه‌ی دینی ادراکی) را مورد نقد قرار داده‌اند،

perception نزد آلستون، از حیث منحصر نبودنش به ادراک حسی، به معنای ادراک در نظر فیلسوفان مسلمان بسیار نزدیک است. همچنین می‌توان در این‌جا به جای «ادراک» از کلمه‌ی شهود به معنای عام آن (در کاربردهایی نظیر شهود حسی یا شهود عقلی) استفاده کرد. مطمئناً از جهتی کلمه‌ی شهود با توجه به سابقه‌ی کاربرد آن در عرفان اسلامی (کشف و شهود) رساتر از «ادراک» است و گمان می‌کنم در ترجمه‌ی عنوان کتاب آلستون (*Perceiving God*)، نیز «شهود خدا» برای خواننده‌ی ما آشناتر از «ادراک خدا» است (به جرأت می‌توان گفت شهود/ مشاهده‌ی قلبی در عرفان اسلامی بسیار به تلقی آلستون از «ادراک غیرحسی» نزدیک است و حتی می‌توان با فراتر نهاد و اصطلاح کلیدی آلستون *Mystical Perception* را «شهود عرفانی» ترجمه کرد و آن را، در سیاق اصطلاحات سنت عرفانی ما در کنار شهود حسی و عقلی، نوعی شهود قلبی دانست). با وجود این به دلیل ملاحظات که پیشتر درباره‌ی ترجمه‌ی مفاهیم سنتی به جدید ذکر شد و نیز به دلیل آن‌که در مباحث و مکتوبات معرفت‌شناسی معاصر واژه‌هایی چون ادراک و ادراک حسی جافتاده‌تر است، ما نیز در اینجا این اصطلاحات را به کار برده‌ایم.

1. Ibid, p.66.

2. Byrne, P., "Perceiving God and Realism", *Philo*, Vol.3, No.2, 2001.

3. Zangwill, N., "The Myth of Religious Experience", *Religious Studies*, 2004.

و برخی هر دو را (برای مثال گیل^۱ و پاپاس^۲). با توجه به اهمیت مباحثه‌ی آلستون-گیل^۳، این بخش را با گزارشی از این مباحثه آغاز می‌کنیم. از نظر گیل روال‌های باورساز عرفانی^۴ برای آن‌ها عینی (ابژکتیو) به حساب بیایند، لازم است ورودی‌های تجربی‌شان واقعاً ادراکی باشد و این مستلزم آن است که تمایز معتبر/ نامعتبر را بپذیرند و برای آن‌ها معتبر باشند لازم است متعلق و مابه‌ازای آن‌ها عینی، و نه صرفاً سوژکتیو، باشد (برخلاف ورودی‌های تجربی روال‌های باورساز قابل‌اعتماد اما صرفاً سوژکتیو مبتنی بر احوال درونی). یعنی لازم است متعلق و مابه‌ازای آن‌ها مستقل از تجربه وجود داشته باشد. گیل می‌خواهد بگوید که ادراکات عرفانی مدنظر آلستون در حقیقت تجربه‌های سوژکتیو غیرادراکی‌ای هستند که مابه‌ازایشان فقط احوال درونی است، و به این ترتیب می‌خواهد نشان دهد که «روال باورساز ادراک عرفانی» روال باورسازی سوژکتیو است.^۵

از نظر گیل عمده دلیل آلستون برای ادراکی دانستن تجربه‌های عرفانی این است که بسیاری از عرفا تجربه‌هایشان را این‌گونه توصیف کرده‌اند. اما تلقی خود شخص از تجربه‌اش کافی نیست و ما در این‌جا به ضابطه‌ای عینی نیاز داریم. فقدان ضابطه‌ای عینی اجازه خواهد داد که عاملان به هر روال باورسازی بدون نگرانی از چالش‌های بیرونی، خودشان سرشت و ماهیت آن روال باورساز را تعیین کنند. آن‌گاه فی‌المثل چالشی وجود نخواهد داشت در برابر احوال باورساز یک اگزیستانسیالیست که حال ملال را ادراک عدم بداند؛ عدمی که فراتر و بیرون از حالت آگاهی خود اوست؛ یا چالشی وجود نخواهد داشت در برابر روال باورساز یک ریشی^۶ که تجربه‌ی اوج جنسی را واجد اهمیت کیهانی می‌داند. در حالی که نکته‌ی اصلی واقع‌گرایی آلستون در این است که در برابر روال‌های باورساز جایی برای چالش‌های بیرونی

1. Gale, R.M., "Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1994.

2. Pappas, G.S., "Perception and Mystical Experience", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1994.

۳. همان‌طور که در ادامه خواهیم دید عمده‌ی بحث‌های انتقادی بر سر آرای آلستون با ارجاع به این مباحثه ادامه و بسط یافته است.

4. mystical doxastic practices

5. Gale, R.M., "Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective?", *Philosophy and Phenomenological Research*, p.869.

6. Rrichian doxastic practice

بگذارند- کمالین که خود آلستون^۱ علیه ادعای تکراری عرفا درباره‌ی بیان‌ناپذیری تجربه‌هایشان موضع می‌گیرد. اگر عرفا در ادعای بیان‌ناپذیری تجربه‌هایشان خطاناپذیر نیستند چرا باید در ادعای ادراکی بودن تجربه‌هایشان خطاناپذیر باشند؟^۲

گیل در صدد برمی‌آید که تقریری عینی از ادراک بدهد تا نشان دهد که آلستون در کجا به مشکل برمی‌خورد. او دو شرط متافیزیکی و معرفت‌شناسانه مطرح می‌کند که برای هر ادراکی لازم‌اند. گیل تحلیل خود را از ادراک تحلیلی عام و شامل تمام انواع ادراک حتی ادراک غیرحسی می‌داند (با این فرض که چنین ادراکی وجود داشته باشد). از نظر او اگر تجربه‌های عرفانی مدنظر آلستون دست‌کم یکی از این شروط را برآورده نکنند آن‌گاه انکار ادراکی بودن آن‌ها موجه خواهد بود.

شرط متافیزیکی (وجودشناسانه) عبارت است از این که متعلق و مابه‌ازای یک ادراک معتبر، از هر نوعی که باشد، در بُعد یا ابعادی تفرد و تعیین داشته و در آن بُعد (یا مختصات) پیوندی علی با ادراک‌کنندگان مختلف داشته باشد. با این توضیح که متعلق ادراک اصیل، در زمان واحد توسط ادراک‌کنندگان مختلف و در زمان‌های مختلف توسط ادراک‌کننده‌ی واحد ادراک‌شدنی است. مثلاً در ادراکات حسی معتبر ظرف زمانی- مکانی مشترکی هست که در چارچوب آن، مابه‌ازای عینی ادراک معتبر، علت واحد ادراکات مشابه ادراک‌کنندگان مختلف است. اما خدا موجودی روحانی است که هویتش اساساً مبتنی بر بعد نیست (قرار داشتن در بعد یا ابعاد جزو هویتش نیست). در نتیجه، تجربه‌های عرفانی نمی‌توانند در هیچ بعدی با خدا پیوند داشته باشند و لذا نمی‌توان آن‌ها را ادراکی دانست.^۳

شرط معرفت‌شناسانه نیز ناظر به امکان آزمون بین‌الذهانی مدعیات مربوط به متعلق ادراک تجربی است. از نظر گیل ادعای موجه بودن یک باور زمانی اهمیت دارد که هم‌چنین امکان نشان دادن ناموجه یا کاذب بودن آن باور یا تصحیح آن با توسل به نظامی از نفی‌کننده‌ها وجود داشته باشد. اما آزمون‌هایی که درباره‌ی ادراک حسی قابل اجرا هستند (مانند توافق ادراک‌کنندگان یا پیش‌بینی‌های موفقیت‌آمیز)، به اذعان خود آلستون^۴ در مورد مورد تجربه‌های عرفانی قابل‌اعمال نیست: از آنجایی که خواست خدا و فیض بی‌علت اوست که معین می‌کند کی و بر چه کسی خود را آشکار کند، نمی‌توان پیش‌بینی کرد که چه

1. Alston, *Perceiving God*, pp.31-32.

2. Gale, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective?", pp.870-871.

3. Ibid, pp.871-873.

4. Alston, *Perceiving God*, pp.49,214.

کسی و در چه شرایطی تجربه‌ی عرفانی خواهد داشت. هم‌چنین از آن‌جایی که خدا مافوق‌طبیعی است معلوم نیست تجربه‌های عرفانی با چه سازوکاری (اگر اساساً بشود در این‌جا از سازوکار حرف زد) رخ می‌دهند تا بتوان به کمک آزمون‌هایی رابطه‌ی علی صحیح را در مورد تجربه‌های عرفانی بررسی کرد. بر همین اساس، آزمون مبتنی بر توافق ادراک‌کنندگان نیز در این‌جا جایی ندارد زیرا شروطی لازم و کافی وجود ندارد که موجب تجربه‌ی عرفانی باشد.^۱ به نظر گیل ملاک و محک‌هایی که آلستون معرفی می‌کند (کتاب مقدس و سنت مسیحی) قادر نیست به تجربه‌های عرفانی شأن معرفتی ببخشد. گیل با اشاره به اعتراف خود آلستون به پایین‌رتبه بودن تجربه‌ی عرفانی (در مقایسه با ادراک حسی)، معتقد است مهم‌ترین دلیل این‌که محک‌های تجربه‌های عرفانی نمی‌تواند به آن‌ها عینیت یا توجیه معرفتی ببخشد، این است که روال‌های باورساز عرفانی موجود، دست‌کم آن‌ها که متعلق به ادیان بزرگ جهان هستند، با یکدیگر ناسازگارند. زیرا ملاک‌های خاص هر یک، فهرست ناسازگاری می‌دهد از آن‌چه پیشرفت روحی یا تطهیر نفس محسوب می‌شود. از نظر گیل، به دلایل فوق‌احراز شرط معرفتی در تجربه‌های عرفانی مورد تردید است اما از آن‌جایی که این تجربه‌ها بدون تردید فاقد شرط متافیزیکی‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که تجربه‌های عرفانی ادراکی نیستند.^۲

آلستون در پاسخ به این انتقادات، معتقد است گیل به طور مشخص نمی‌گوید که چرا چنان آزمون‌هایی (از جمله توافق ادراک‌کنندگان و پیش‌بینی‌های درست) شرط ضروری توجیه هرگونه باور تجربی عینی است. به عبارت دیگر آلستون شرط آزمون‌پذیری را می‌پذیرد اما نه آن‌قسم آزمون‌هایی را که گیل تعیین کرده است. وی مدعایش را تکرار می‌کند که هر روال باورسازی آزمون‌های تثبیت‌شده‌ی مختص خود را دارد که ممکن است متفاوت با آزمون‌های روال باورساز دیگر باشد. البته از آن‌جایی که آزمون‌ها و محک‌های هر یک از روال‌های باورساز عرفانی مسبوق به نظام باورهای خاص سنت دینی مربوط است، این موضوع ما را با مسأله‌ی تکثر ادیان مواجه می‌کند که گیل وارد آن بحث نشده است.^۳ اما به نظر گیل اگر آلستون بخواهد در معیار آزمون‌پذیری بین‌الادنهانی هم‌چون و چرا کند، از آن‌جایی که شهود بسیاری از ما به نفع این معیار است، کار دشواری پیش رو خواهد داشت.

1. Gale, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective?", p.873.

2. Ibid, pp.874-875.

3. Alston, *Perceiving God*, p.892.

از سوی دیگر، اگر آلستون این معیار را بیشتر درخور ادراک حسی بداند مدعایش مبنی بر هم‌جنس بودن ادراک حسی و غیرحسی بی‌اعتبار خواهد شد.^۱

آلستون هم‌چنین به کوشش‌هایی اعتراض می‌کند که در مورد آن‌چه می‌توان یا نمی‌توان به تجربه دریافت، و نیز نوع تجربه‌ای که ما را قادر به ادراک چیزی می‌کند، محدودیت‌هایی پیشینی تحمیل می‌کنند. به نظر آلستون، ما به کمک تجربه می‌آموزیم که می‌توانیم برخی ویژگی‌های جهان مادی را ادراک کنیم و نیز به کمک تجربه می‌آموزیم که کدام اوصاف را (و چگونه) با تجربه ادراک می‌کنیم. ما با اصولی کلی آغاز نکرده‌ایم که فلان نوع تجربه فقط هنگامی ادراک یک شیء به حساب می‌آید که از پس آزمون‌های مدنظر گیل برآید. آلستون پیشنهاد می‌کند که این موضوع را در برابر تجربه گشوده بگذاریم که چه انواع و انحای دیگری از تجربه ما را قادر می‌سازند که جنبه‌های دیگری از واقعیت را ادراک کنیم.^۲

در پاسخی به نقدهای گیل، دیوید وایت می‌گوید گیل درباره‌ی حد و حدود مدعیات آلستون دچار بدفهمی شده است: قرار نیست آلستون با استدلال نشان دهد که ادراک معتبری از خدا محقق شده است بلکه کفایت امکان چنین ادراکی را نشان دهد.^۳ اگرچه این تفسیر از دامنه‌ی مدعیات آلستون، به توضیحی که در ادامه خواهد آمد، با گفته‌های خود آلستون ناسازگار است، اما گیل، همان‌طور که خود وایت اذعان دارد،^۴ ادراک خدا را حتی به لحاظ مفهومی هم نامعقول و نامفهوم دانسته است. نقد زنگویل نیز معطوف به امکان تجربه‌ی دینی ادراکی است. وی در مقاله‌ای با عنوان «افسانه‌ی تجربه‌ی دینی» این ایده را مطرح می‌کند که مسأله چنان‌که برخی از منتقدان (مانند مایکل مارتین) پنداشته‌اند این نیست که تجربه‌های دینی ادراکی داریم اما آن تجربه‌ها ارزش بینه‌ای^۵ یا توجیهی ندارند. بلکه مطلب از این قرار است که اساساً تجربه‌ی دینی ادراکی نداریم.^۶ نقد زنگویل را می‌توان بسط نقد گیل دانست که معتقد است خدا به دلایل متافیزیکی به تور تجربه نمی‌افتد. مدعای زنگویل آن است که انسان‌ها تجربه‌ی دینی ادراکی با محتوای الهیاتی (دینی)

1. Gale, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective?", *Philosophy and Phenomenological Research*, p.875.

2. Alston, *Perceiving God*, p.893.

3. David, A. White, "Can Alston withstand the gale?", pp.146,148.

4. Ibid, p.144.

5. evidential value

6. Zangwill, "The myth of religious experience", *Religious Studies*, p.1.

نداشته‌اند و نمی‌توانند هم داشته باشند، و به طریق اولی چنان تجربه‌هایی نمی‌توانند توجیهی برای باور به خدا فراهم کنند.

زنگویل انکار نمی‌کند که برخی از انسان‌ها تجربه‌هایی دارند که با مفاهیم دینی توصیفشان می‌کنند، از نظر او آن‌چه محل مناقشه است این است که اول، آن تجربه‌ها محتوای دینی دارد و دوم، آن تجربه‌ها/ادراکی است. اگر تجربه‌ای محتوای دینی داشته باشد، آنگاه باید باز نمودی از چیزهای دینی، رویدادهای دینی، یا اوضاع و احوال دینی باشد. اما به نظر زنگویل انسان‌ها به‌خطا محتوایی دینی را به چنان تجربه‌هایی فرامی‌افکنند یا به‌خطا آن تجربه‌ها را ذیل ادراک می‌آورند. به عبارت دیگر، به‌خطا گمان می‌کنند که ادراکاتی از چیزها، رویدادها، یا اوضاع و احوال دینی دارند و آن ادراکات پشتوانه‌ای برای باورهای دینی آن‌هاست.^۱

به نظر زنگویل مشکل «تجربه‌ی دینی ادراکی»^۲ از این‌جا نشأت می‌گیرد که تفاوت مقوله‌ای میان خدا و اشیای متعارفی مانند میز و درخت مجالی برای امکان تجربه‌ی ادراکی خدا باقی نمی‌گذارد. خدا حتی از مقوله‌ی جن و پری هم نیست که سخن گفتن از امکان تجربه‌شان معنا دارد. تجربه‌ی ادراکی خدا غیرممکن است.^۳ زنگویل برای دفاع از موضع‌گیری خویش، این سؤال را مطرح می‌کند که چگونه می‌توان از امکان تجربه‌های دینی ادراکی دفاع کرد؟ به نظر او باید معیارهایی برای تجربه‌ی ادراکی مطرح کرد. آلستون یا نشان خواهد داد که تجربه‌های دینی مدنظر او آن معیارها را برآورده می‌سازند یا باید نشان دهد که آن معیارها مصادره به مطلوب هستند.^۴

یک معیار مهم علیت است. آلستون شرط علی را می‌پذیرد.^۵ این‌که برای ادراک X ، X باید نقشی علی در ایجاد تجربه‌ی ادراکی ایفا کند. اما ممکن است خدا علت تجربه‌ای ادراکی باشد (تجربه‌ای ادراکی در ما پدید آورد) بی‌آن‌که ما خود خدا را ادراک کرده باشیم. لذا آلستون می‌گوید خدا با قصد خویش خود را به آگاهی‌اش شخص چنین و چنان نمایان می‌کند.^۶ اما سؤال همین جاست که، با تعریفی که از خدا داریم، خدا چگونه چنین کاری را

1. Zangwill, "The myth of religious experience", *Religious Studies*, pp.2-3.

2. perceptual religious experience

3. Ibid, p.3.

4. Ibid.

5. Alston, *Perceiving God*, pp.61,63-66.

6. Ibid, p.64.

انجام می‌دهد. این که خدا بخشی از زنجیره‌ی علیّی منتهی به ادراک باشد، برای ادراک او کافی نیست. برای آن که خود خدا مدرک باشد باید نقش علیّی خاصی را در تجربه‌ی ادراکی ما ایفا کند. اما آلستون جهت بحث را برعکس می‌کند. به نظر او این نقطه‌ی عزیمت مناسبی نیست که در بحث ادراک درباره‌ی انواع علیّت‌های ممکن سؤال کنیم و سپس موضوع را در مورد ادراک عرفانی بررسی کنیم. به جای آن باید ابتدا معین کنیم که ادراکاتی عرفانی داریم و پس از آن تلقی‌مان را از علیت ممکن در این مورد بسط دهیم.^۱ به گفته‌ی زنگویل این حرکت جالب اما مشکل‌سازی است و همان‌طور که دکارت نحوه‌ی تعامل نفس و بدن را عملاً بدون تبیین رها کرد، آلستون نیز درباره‌ی رابطه‌ی علیّی خدا و نفس توضیح روشن‌گری نمی‌دهد: به‌ناچار باید فرایندی علیّی را به عنوان اصل موضوع پذیرفت بی‌آن که واقعاً تبیینی عرضه شده باشد. از نظر زنگویل بررسی شرط علیّی به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسد و تا زمانی که آلستون تبیینی از امکان تعامل علیّی خدا و نفس نداده، هم‌چنان درباره‌ی رابطه‌ی علیّی مورد نظر او بدگمان خواهیم بود، و به‌طور کلی این چیزی است که بررسی آن را باید به علوم تجربی سپرد.^۲

گزینه‌ی بعدی این اصل کلی است که علت هر چیزی، از جمله تجربه، باید در رابطه‌ای زمانی-مکانی با آن باشد و این تلویحاً بدان معناست که خود آن علت نیز باید زمانی-مکانی باشد. روشن است که تبار این اصل به کانت می‌رسد. از نظر کانت علیت و زمانی-مکانی بودن همواره و ضرورتاً باهم‌اند. اما آلستون به احتمال زیاد این شرط کانتی را به عنوان مصادره به مطلوب رد خواهد کرد. به نظر زنگویل ظاهراً پیش کشیدن شرط کانتی راه‌گشایتر از به میان آوردن شرط علیّی نیست: آلستون در خصوص شرط زمانی-مکانی قید ما را نمی‌پذیرد و در مورد شرط علیّی، قید علیّی را می‌پذیرد اما استدلال می‌کند که تجربه‌ی دینی می‌تواند آن شرط را برآورده سازد. به نظر می‌رسد در بن‌بستی جدلی گرفتار شده‌ایم، و این اتفاقی است که از نظر زنگویل برای مباحثه‌ی آلستون-گیل رخ داده است. اگرچه مدعای گیل در رد امکان ادراک دینی درست است اما آلستون به آسانی می‌تواند دلایل وی را به خاطر فرض رابطه‌ی علیّی و رابطه‌ی زمانی-مکانی میان مدرک و مدرک، مصادره به مطلوب

1. Ibid, pp.64-65.

2. Zangwill, "The myth of religious experience", pp.4-5.

بداند؛ و همین کار را هم می‌کند.^۱ به این ترتیب باید در پی استدلالی بود که مصادره به مطلوب یا متهم به سلطه‌جویی معرفتی^۲ نباشد.

زنگویل برای خروج از بن‌بست این شرط را مطرح می‌کند که تجربه‌ی ادراکی باید به واسطه‌ی یک قوه‌ی ادراکی صورت بگیرد.^۳ به این ترتیب یک دوراهی مبتنی بر حصر عقلی خواهیم داشت: ادراک خدا یا باید از راه یکی از حواس پنج‌گانه صورت بگیرد، یا از راه یک حس ششم (قوه یا حس دینی).^۴

اگرچه تأکید و استدلال اصلی آلستون معطوف به ادراک غیرحسی خداست اما در ادراک خدا^۵ اشاراتی به تجربه‌های دینی حسی داشته و حتی این را ممکن می‌داند که تحت شرایطی تجربه‌هایی که مضمون حسی دارند ادراک خدا باشند. به همین دلیل جا دارد که این شق بررسی شود. از نظر زنگویل اگرچه ادراک حسی خدا شرط کانتی زمانی-مکانی بودن را برآورده می‌سازد اما این گزینه یک مشکل متافیزیکی و یک مشکل معرفت‌شناسانه دارد. مشکل متافیزیکی به مفهوم خدا در ادیان ابراهیمی بازمی‌گردد: تمام حواس ما متضمن بعد مکانی‌اند و این با خدای بحت و بسیط ادیان توحیدی ناسازگار است. زیرا مستلزم آن است که خدا در حالی که در مکان الف قرار دارد در مکان ب نباشد. اما ممکن است آلستون بگوید (کمالین که در پاسخ به گیل گفته است) خدا همیشه همه جا هست. در این حالت (خدای مکانی همه‌جا حاضر)، هر چیزی در جهان بخشی از خداست (رأیی که به اسپینوزا نسبت داده می‌شود) و ما در ادراک هر چیزی خدا را نیز ادراک می‌کنیم. اما در اینجا نیز ادراک بخشی از یک چیز به معنای ادراک خود آن نیست و از آن جایی که هرگز نمی‌توانیم کل جهان را ادراک کنیم، نمی‌توانیم خدا را به‌منزله‌ی خدا ادراک کنیم. به این ترتیب نمی‌توانیم از راه حواس پنج‌گانه تجربه‌های ادراکی ناظر به خدا داشته باشیم.^۶ اما درباره‌ی نوعی حس ششم که می‌تواند خدای غیرمکانی را ادراک کند چه می‌توان گفت؟ مهم‌ترین مشکل حس ششم دینی از نظر زنگویل این است که معلوم نیست چگونه

1. Ibid, pp.5-6.

2. epistemic imperialism

۳. زنگویل کوششی برای دفاع از این شرط یا دفع نقد احتمالی آلستون (مثلاً این که چنین شرطی ضروری نیست) از خود نشان نمی‌دهد.

4. Ibid, p.7

5. Alston, *Perceiving God*, pp.19-20.

6. Zangwill, "The Myth of Religious Experience", *Religious Studies*, pp.7-11.

می‌شود تجربه‌ی حاصل از یک حس ششم را از شهودی پیشینی و غیرتجربی متمایز کرد. این فکر که اگرچه خدا نه مکانی است نه زمانی، با این حال او را ادراک می‌کنیم فکری عجیب و غریب و ناپذیرفتنی است. آن چه در این جا مشکل‌ساز است این نیست که چگونه می‌توان راجع به موجودی که مکانی و زمانی نیست معرفت داشت. زیرا ممکن است به‌توان معرفتی پیشینی راجع به مجردات داشت ولو این که در نسبتی مکانی یا زمانی با آن‌ها نباشیم. آن چه غریب و ناپذیرفتنی می‌نماید این فکر است که ما آن‌ها را ادراک می‌کنیم. با توجه به این ملاحظات به نظر می‌رسد در این جا چیزی نیست که «ادراک» را از شهود پیشینی متمایز کند. شاید بهتر باشد بگوییم خدا مانند مثال مجرد افلاطونی است که به معنای متعارف کلمه به ادراک در نمی‌آید.^۱

اگرچه زنگویل هیچ تلاشی نمی‌کند که نشان دهد «ادراک غیرحسی» مدنظر آلستون را باید ذیل همین ادراک با حس ششم آورد اما استدلال او در رد حس ششم دینی را می‌توان علیه قول به امکان شق سوم (ادراک نه با حواس پنجگانه نه با حس ششم) بازسازی کرد. به این معنا که به لحاظ مفهومی نمی‌توان بدون سخن گفتن از قوای ادراکی از «ادراک» سخن گفت. اگر آلستون قصد دارد ایده‌ی ادراک غیرحسی را جا بیندازد باید وجه تمایز آن را از چیزی که ناگهان صرفاً «به ذهنمان می‌رسد»، یا «به دلمان می‌افتد» به روشنی بیان کند. در غیر این صورت ادراک به مفهومی کشدار و مبهم بدل خواهد شد که در همه جا می‌شود آن را به کار برد. قید و شرط‌هایی هم که آلستون اضافه می‌کند (مانند این که انطباق شخص این است که امری بیرونی و حاضر بر او نمایان می‌شود) چیزی جز تکرار مدعا نیست و مفهوم ادراک غیرحسی را روشن‌تر نمی‌کند.

زنگویل نتیجه می‌گیرد که اگرچه ممکن است چیزی را ادراک کنیم و سپس وجود موجودی با صفات الهی را استنتاج کنیم اما این فکر که می‌شود موجودی دارای این صفات را به همین نحو ادراک کرد، مشکل‌ساز و ناپذیرفتنی است. دیدگاه پذیرفتنی‌تر آن است که ادراک دینی نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. اعتقاد به خدا ممکن است مبانی دیگری (دلایل عقلی یا پیشینی) داشته باشد اما هیچ‌یک از آن مبانی متضمن ادراکات دینی نیست و تجربه‌ی دینی ادراکی چیزی جز یک افسانه نیست.^۲

1. Zangwill, "The Myth of Religious Experience", *Religious Studies*, p.13.

2. Ibid, p.20.

ادراک عرفانی و واقع‌گرایی دینی

در بخش قبلی انتقادات و شبهات مربوط به امکان ادراک دینی را ملاحظه کردیم و دیدیم که زنگویل، با هدف بیرون آوردن مباحثه‌ی آلستون-گیل از بن‌بست جدلی، ایده‌ی جدیدی برای فهم امکان ادراک دینی مطرح کرد. منتقد دیگری که او نیز این مباحثه را دچار بن‌بست دیده و خواسته است راه جدیدی برای خروج از آن پیشنهاد کند پیتز برن است. وی با طرح این سؤال که آیا آلستون در عرضه‌ی تفسیری واقع‌گرایانه از ادراک عرفانی مسیحی موفق بوده است، استدلال می‌کند که نقد گیل، در صورت بازسازی، کاشف از عدم شباهت مهمی میان ادراک حسی و ادراک عرفانی است. ادراک عرفانی، اگر آن را واقع‌گرایانه بفهمیم، برخلاف ادراک حسی، در نظر اول موجه نیست. به اعتقاد برن راه پیش‌برد بحث و خروج از این بن‌بست آن است که نشان دهیم استدلال آلستون در اثبات خداآوری واقع‌گرایانه‌ی مسیحی شکست می‌خورد.

برن پیش از اقامه‌ی استدلال‌های خویش به موضوع مهمی توجه می‌کند که نزد اغلب منتقدان مغفول مانده است و آن دامنه‌ی مدعیات آلستون در کتاب *ادراک خدا* است. آلستون معتقد است که استدلالش بر فرض وجود خدا یا وقوع ادراک خدا استوار نیست.^۱ حتی می‌گوید که قصد دارد موضوع را از موضعی بیرونی (بیرون از هرگونه روال ایجاد باور بر مبنای ادراکات ادعایی) بررسی کند.^۲ از این اظهارات چنین برمی‌آید که وی بیش از آن که موضعی دفاعی داشته باشد موضعی تهاجمی دارد. هم‌چنین درباره‌ی شباهت ادراک عرفانی به ادراک حسی می‌گوید اگرچه سرمشق و نمونه‌ی شاخص ادراک، ادراک حسی است اما ادراک به ادراک حسی محدود نمی‌شود.^۳ ادراک عرفانی اوصاف مشترکی با ادراک حسی دارد، از جمله این که هر دو ساختار سوژه-ابژه‌ای دارند. در هر دو حالت چیزی به‌واسطه‌ی تجربه بر شخص نمایان می‌شود؛ تجربه‌ای که نوعی «داده» است و لذا امری بیرونی و عینی است نه درونی و انفسی. به جهت همین ویژگی است که ادراک اصیل از دیگر حالات آگاهی نظیر تفکر و تخیل و یادآوری متمایز است.^۴ ازسوی دیگر آلستون مدام در خصوص «سلطه‌جویی معرفتی» اخطار می‌دهد. این خطای کسانی است که گمان می‌کنند ادراک

1. Alston, *Perceiving God*, pp.1,3,5.

2. Ibid, p.10.

3. Ibid, p.9.

4. Ibid, pp.36-7.

عرفانی باید از هر جهت شبیه ادراک حسی باشد. اما با فرض این‌که متعلق روال ادراک مسیحی خدایی شخص‌وار و متعالی است، انتظار می‌رود که جنبه‌های مهمی از ساختار روال ادراک حسی در روال ادراک عرفانی غایب باشد، و به‌درستی نیز چنین است. لذا تلقی ما از شباهت این دو روال باورساز باید بر اساس **خودبنیادی** هر یک تعدیل شود. به گفته‌ی برن منتقدان در رد مدعای آلستون کوشیده‌اند ویژگی‌های مهمی برای روال ادراک حسی بیابند که در عین اینکه موجب اعتمادپذیری معرفتی آن می‌شود، در روال ادراک مسیحی غایب است. اما تمام این تلاش‌ها با پاسخ آماده‌ی آلستون روبرو شده که این مقایسه‌ها نادرست و مبتلا به همان سلطه‌جویی معرفتی است. ناکامی منتقدان وقتی بیشتر می‌شود که آلستون می‌پذیرد برخی از این عدم شباهت‌ها (و مهم‌ترین آن‌ها: تکثر و تنوع روال‌های باورساز عرفانی) موجب تضعیف اعتمادپذیری روال ادراک مسیحی می‌گردد اما نه آن قدر که از روال ادراک مسیحی سلب صلاحیت کند، زیرا این عدم شباهت‌ها بیشتر حاکی از اختلاف در درجات و مراتب توجیه و اعتمادپذیری است. با کنار هم گذاشتن تمام آن‌چه در این قسمت گفته شد، برن این سؤال را پیش می‌کشد که آلستون در *ادراک خدا*، به زعم خود، چه چیزی را اثبات کرده است، و پس از بررسی چند گزینه‌ی محتمل نتیجه می‌گیرد که آن‌چه آلستون باید اثبات کند، با توجه به گفته‌هایش در آغاز کتاب^۱، چیزی از این قبیل است:

۱. این باور فرد خداناباور یا غیرمسیحی معقول نیست که خروجی‌های روال باورساز عرفانی مسیحی به لحاظ معرفتی موجه نیستند.
یا

۲. اگر فرد خداناباور روال باورساز ادراک حسی را موجد باورهای موجه بداند، باید روال باورساز عرفانی مسیحی را نیز به همان نحو قابل اعتماد بداند.

در آخر سؤال برن این است که آیا آلستون (۱) یا (۲) را اثبات کرده است.

برن برای نزدیک شدن به پاسخ این سؤال به مباحثه‌ی آلستون - گیل رجوع می‌کند. شروط گیل با این اندیشه پیوند دارند که اُبژه و متعلق ادراک حسی در ساحتی مستقل از سوژه وجود دارد؛ ساحتی که برای بیش از یک مشاهده‌گر قابل دسترسی است و وجود شیء در چنان ساحتی نشانه‌ی آن است که شیء وجودی بیرونی و عینی دارد. به گفته‌ی برن، پاسخ

۱. آلستون در آغاز کتاب (*Alston, Perceiving God, p.10*) می‌گوید هدف او استدلال علیه رأیی است که پیشاپیش امکان ادراک خدا را ناممکن می‌داند و نیز نشان دادن این‌که باورهای حاصل از ادراک عرفانی (باورهای جلوه‌بنیاد) در نظر اول موجه‌اند.

آلستون به نقد گیل پاسخ دور از انتظاری نیست: او خواهد گفت گیل به‌نحو ناموجهی ادراک عرفانی را به محک اوصاف ادراک حسی می‌زند که همان سلطه‌جویی معرفتی است و الی آخر. در خصوص شرط متافیزیکی آلستون توضیح می‌دهد که اگر راه‌هایی برای تشخیص خدا از دیگر متعلقات تجربه وجود داشته باشد، می‌توان تصدیق کرد که خدایی که در تجربه‌ی عرفانی نمودار می‌شود متعلق ادراک واقعی و بیرونی است. اگر به‌توان خدا را در ادراک تشخیص داد، این را هم می‌شود گفت که آیا متعلق ادراک ما خداست یا چیزی دیگر. در اینجا باورهای دینی از پیش موجود به کمک تجربه می‌آیند و تعیین می‌کنند که نمایان شدن تجربی خدا تا چه حد واقعی یا ذهنی است.^۱ درباره‌ی شرط معرفت‌شناسانه نیز آلستون بلافاصله خودبنیادی روال باورساز عرفانی مسیحی را پیش می‌کشد. او لزوم آزمون بین‌الذهانی را می‌پذیرد اما نه از نوعی که مناسب روال باورساز حسی است. این که تجلی خدا منوط به خواست آزادانه‌ی خود اوست، به این معناست که این انتظاری ناپجاست که اگر من تحت شرایطی خدا را ادراک کردم، پس شما هم می‌توانید در همان شرایط خدا را ادراک کنید. افزون بر این، ادراک مفروض خدا به محک‌های درون‌دینی می‌خورد و به این معنا آزمون می‌شود.

از نظر برن، آلستون و گیل الگوی متعارف این‌گونه مباحثات را به نمایش می‌گذارند: گیل می‌اندیشد که عدم‌شبهات تعیین‌کننده‌ای را میان روال باورساز عرفانی مسیحی و روال باورساز حسی یافته است. اما آلستون ضمن قبول عدم‌شبهات، پاسخ می‌دهد که آن عدم‌شبهات فقط بر اساس سلطه‌جویی معرفتی مهمم به نظر می‌رسد. اما به اعتقاد برن می‌توان با طرح نکته‌ای راجع به واقع‌گرایی / واقع‌نمایی^۲ این مباحثه را از بن‌بست خارج و وارد مرحله‌ی جدیدی کرد.

نکته‌ی اصلی برن که به اعتقاد او می‌تواند ما را از بن‌بست مباحثه‌ی آلستون - گیل خارج کند، ارزیابی نظریه‌ی آلستون از منظر واقع‌گرایی (رنالیسم) است. به نظر برن شروط متافیزیکی و معرفت‌شناسانه‌ی گیل را باید این‌گونه تفسیر کرد که آن شروط توضیح می‌دهند که چرا اصل بر تفسیر واقع‌گرایانه از روال ادراک حسی است و مسؤلیت اقامه‌ی

1. Alston, W., "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, pp.891-899.

۲. به نظر می‌رسد اصطلاح «واقع‌نمایی»، دست‌کم در بحث حاضر، گاه بهتر از واژه‌ی واقع‌گرایی مفاد realism را می‌رساند. از همین رو در مواردی که مناسب دیدم از «واقع‌نمایی» استفاده کرده‌ام.

برهان بر دوش تفسیر غیرواقعی‌گرایانه از روال ادراک حسی است؛ و از سوی دیگر نشان می‌دهند که چرا در مورد روال ادراک مسیحی تفسیر غیرواقعی‌گرایانه همان قدر مقبولیت اولیه دارد که تفسیر واقع‌گرایانه و مسؤولیت اقامه‌ی برهان بر دوش تفسیر غیرواقعی‌گرایانه نیست. به گفته‌ی برن اگر واقع‌گرایی را به معنای قول به وجود مستقل از ذهن متعلقات معرفت بدانیم آن‌گاه واقع‌گرایی اولاً و بالذات مدعایی متافیزیکی خواهد بود. در مورد ادراک حسی مدعای واقع‌گرایی این است که اشیای مادی (یعنی اشیایی که در ابعاد مکان و زمان قرار دارند) مصادیقی از مفاهیمی هستند که ما به تجربه‌ی حسی نسبت می‌دهیم. در مورد ادراک مسیحی واقع‌نمایی به این معنا خواهد بود که مفهوم مسیحی خدا مصداق و مابزه‌ازایی دارد که در «ساحت مقدس»^۱ «ماورای» جهان زمانی-مکانی این دنیا وجود دارد. واقع‌گرایی، به‌منزله‌ی مدعایی متافیزیکی درباره‌ی مفاهیم و مطابق‌هایشان، از رابطه‌ی علت و معلولی میان مدرک و ادراک حکایت می‌کند و این شرط همان‌قدر در مورد ادراک حسی لازم است که در مورد ادراک عرفانی.

برن مدعای آلتون را حاکی از نوعی هم‌ترازی می‌داند. به این معنا که به اعتقاد آلتون توجیه ما برای قابل‌اعتماد دانستن روال باورساز حسی تفاوت عمده‌ای با توجیه مربوط به قابل‌اعتماد دانستن روال باورساز مسیحی ندارد. اما برن منکر این هم‌ترازی میان اعتمادپذیری مربوط به واقع‌نمایی ادراک حسی و اعتمادپذیری مربوط به واقع‌نمایی ادراک عرفانی است. به نظر وی گزاره‌ی (۳) صادق است اما گزاره‌ی (۴) چنین نیست:

۳. فرد ایده‌آلیست یا شکاک در انکار واقع‌نمایی ادراک حسی محق نیست.

۴. فرد سکولار در انکار واقع‌نمایی ادراک عرفانی محق نیست.

استدلال او این است که هویت و ویژگی‌های چیزی تحت عنوان روال باورساز مسیحی چنان نیست که گزاره‌ی (۴) را اثبات کند، و برای این کار چیزهای دیگری نیز لازم است (برای مثال استدلالی که نشان دهد قول به واقع‌نمایی ادراک عرفانی تبیین‌بهتری برای روال باورساز عرفانی است تا ناواقع‌نمایی آن).

به نظر برن، اول، «نمایان شدن» در تجربه‌ی دینی به اندازه‌ی نمایان شدنی که تجربه‌ی حسی را موجه می‌کند قطعی و قابل اطمینان نیست. دوم، و مهم‌تر از همه، شکاکیت در خصوص واقع‌نمایی ادراک حسی لوازم و نتایج زیادی برای دیگر باورهای ما خواهد داشت. اما، در مقابل، شکاکیت در خصوص ادراک عرفانی، و طرح تبیین‌های بدیلی

1. sacred space

مانند تبیین‌های روان‌شناسانه، زیر پای بقیه باورهای ما را خالی نمی‌کند. حتی معتقدان به خدا ممکن است چنان تجربه‌هایی را توهم بدانند. می‌شود به وجود خدا در ساحتی متعالی، اعتقاد داشت اما ادراک خدا را منکر بود به این دلیل که خدا متعلق ادراک قرار نمی‌گیرد.

برن استدلال دیگری علیه هم‌ارز دانستن (۳) و (۴) مطرح می‌کند: حتی حامیان پرشور واقع‌نمایی ادراک عرفانی به حجم انبوه تجربه‌های وهم‌آلود در قلمرو تجربه‌های عرفانی اذعان دارند. اگر واقع‌نمایی روال باورساز مسیحی را بپذیریم باید درباره‌ی ادراک عرفانی هندویی یا بودایی ناواقع‌گرا باشیم. اگر ادراک عرفانی مسیحی مابه‌ازایی در ساحت مقدس داشته باشد، ادراک عرفانی هندویی چنین نیست، زیرا در آن ساحت برای متعلق هر دو گونه ادراک جا نیست. لذا اگر نمایان شدن تجربی مؤید واقع‌نمایی ادراک عرفانی باشد از این حیث تفاوتی میان ادراک مسیحی و هندویی وجود ندارد.

البته ممکن است کسی قرائتی شمول‌گرایانه^۱ از ادراک مسیحی داشته باشد که طبق آن متعلق ادراکات عرفانی مؤمنان ادیان دیگر نیز ادراک خدای - واقعی - مسیحیت است با این تفاوت که آن‌ها یا ادراکاتشان اشکالی دارد یا توصیف و تفسیر درستی از تجربه‌هایشان ندارند. هم‌چنین ممکن است مانند کسانی چون دیویس^۲ یا گلن^۳ از شمول‌گرایی هم‌عبور کنیم. این دو می‌کوشند مخرج مشترکی از ادراکات عرفانی در سنت‌های دینی مختلف به دست دهند. اما چنین موضعی - برخلاف نظر آلستون - این مسأله را کنار می‌گذارد که روال باورساز عرفانی کدام‌یک از سنت‌های دینی قابل‌اعتماد است. در سابقه‌ی بحث، مباحثات زیادی درباره‌ی کفایت برخورد آلستونی در مواجهه با اهمیت و معنای تکثر و تنوع ادراکات عرفانی ادیان موجود است. کسی که در مورد واقع‌نمایی ادراک عرفانی شکاک است پاسخی می‌تواند بدهد که او را وارد این معرکه نکند: حتی شمول‌گرایان نیز ناچارند ادراکات عرفانی قائلان به چندخدایی را غیرواقع‌گرایانه تفسیر کنند. تفسیر غیرواقع‌گرایانه‌ی ادراکات عرفانی «دیگران» حتی به مذاهب مختلف درون یک دین نیز سرایت خواهد کرد. حاصل آن‌که از منظر روال باورساز عرفانی مسیحی و دیگر روال‌های باورساز عرفانی نظیر آن، نمایان شدن تجربی دلیلی به سود واقع‌نمایی نیست.

1. inclusivist

2. Davis, C.F., *The Evidential Force of Religious Experience*, 1989.

3. Gellman, J.I., *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, 1997.

برن به پاسخ‌های مقدر نیز می‌پردازد: ممکن است گفته شود که قول به واقع‌نمایی ادراکات حسی نیز تمام ادراکات حسی (خطاهای ادراکی یا توهمات) را واقع‌گرایانه تفسیر نمی‌کند. لذا کاملاً ممکن است که در مقایسه‌ی ادراک عرفانی با ادراک حسی با تفاوت در درجات مواجه باشیم. به این معنا که میزان رجوع ما به تفسیر ناواقع‌گرایانه در مواجهه با ادراکات عرفانی در مقایسه با ادراکات حسی بیشتر است؛ همین و بس. اما منتقد آلستون خواهد گفت وجود توهم ادراکی واقع‌نمایی ادراک حسی را نفی نمی‌کند زیرا روش عمده‌ی کشف چنان توهمات نیز تجربه‌های حسی بیشتر و گواهی ادراک حسی راجع به واقعیت زمانی-مکانی است. اما در مقابل، «کشف» این که ادراک جان اشیا نزد جانمندانگاران (یا دیگر نمونه‌های ادراکی مردود از منظر یک مسیحی) واقعی نیست، واقع‌نمایی ادراک مسیحی را تأیید نمی‌کند. زیرا دلیل این که یک مسیحی این گونه ادراکات را رد می‌کند چیزی جز این نیست که نظام اعتقادات او چنین حکم می‌کند. انحصارگرایان مسیحی تمام ادراکات عرفانی ادیان شرقی را وهمی خواهند دانست. اما تمام این‌ها مواد و مهمات فرد شکاک در حمله به واقع‌نمایی ادراک عرفانی است: با همان تبیین روان‌شناسانه یا جامعه‌شناسانه (فرهنگی) که یک مسیحی بعضی ادراکات عرفانی (ادراکات عرفانی ادیان یا مذاهب دیگر) را می‌فهمد، می‌شود همه‌ی ادراکات عرفانی را تبیین کرد و چنین تبیینی به‌صرفه‌تر و معقول‌تر است.

برن معتقد است استدلال وی علیه مدعای هم‌ترازی آلستون به معنای آن نیست که فرد مؤمن در تصدیق واقع‌نمایی ادراک عرفانی محق نیست. اما آن چه آلستون به عهده گرفته اثبات گزاره‌های (۱) یا (۲) و (۴) بوده است. به همین دلیل آلستون معتقد است که لازمه‌ی تشکیک در اعتمادپذیری ادراک عرفانی، تشکیک در ادراک حسی است. اما از آن جایی که چنان هم‌ترازی‌ای در میان نیست، از انکار اعتمادپذیری ادراک عرفانی چنین شکاکیتی هم نتیجه نمی‌شود. جایگاه معرفتی تجربه‌های عرفانی، به‌منزله‌ی تجربه‌هایی با مابه‌ازایی خارجی، مبهم و مشکوک است. تجربه‌های عرفانی اگرچه از برخی جهات شبیه تجربه‌هایی به نظر می‌رسند که مابه‌ازایی خارجی دارند از جهات دیگر شبیه تجربه‌هایی هستند که مابه‌ازایشان صرفاً امری درونی است و از آن جایی که ویژگی نموداری (نمایان شدن) در تجربه‌های عرفانی در مقایسه با تجربه‌های حسی از وضوح و شیوع کمتری برخوردار است، هنوز جا دارد که درباره‌ی واقع‌نمایی تجربه‌های عرفانی شک داشته باشیم.

برن نقد خود را این گونه به پایان می‌برد که استدلال‌های او به سود ناهم‌ترازی تجربیه‌ی حسی و تجربه‌ی عرفانی اثبات نمی‌کند که نمی‌شود تجربه‌های عرفانی را ناظر به موجودی در ساحتی متعالی و مقدس دانست، بلکه این استدلال‌ها تأییدی است بر ابهام و ابهامی که هیک از آن سخن گفته است. هیک به ابهام و دوپهلوی بودن جهان (از حیث دینی) اذعان دارد. از نظر او این موضوع درباره‌ی تجربه‌ی دینی نیز صدق می‌کند: می‌شود تجربه‌ی دینی را مواجهه با حقیقت متعالی دانست، مگر این که دلایلی به سود تفسیر غیردینی از آن وجود داشته باشد. از طرف دیگر، هیک به ناهم‌ترازی بنیادین میان تجربه‌ی حسی و تجربه‌ی دینی اشاره می‌کند.^۱ جهان، حتی با احتساب تجربه‌های عرفانی، از حیث دینی مبهم است اما از نظر مادی ابهام ندارد. ما به لحاظ معرفتی آزادیم که جهان را واجد بعدی مقدس بدانیم یا نه. اما در این که جهان را واجد اشیای زمانی- مکانی بدانیم یا نه، به لحاظ معرفتی آزاد نیستیم. زیرا فشار علی جهان خارج را نمی‌توان نادیده گرفت. به عبارت دیگر، فرد معتقد، در تفسیر واقع‌گرایانه از تجربه‌های عرفانی همان قدر محق است که فرد غیرمعتقد در تفسیر ناواقع‌گرایانه از آن‌ها- و این خلاف آن چیزی است که آلستون از ابتدا قصد اثبات آن را داشت.

نقادی برن تا حد زیادی موفق است و در این حکم که آلستون در آخر نمی‌تواند وظیفه‌ای را که در ابتدا بر دوش گرفته بود به انجام رساند، حق با اوست. تنها نکته‌ای که به نظر می‌رسد درباره‌ی ملاحظات پایانی و ایجابی اوست درباره‌ی نظریه‌ی هیک. برن در ارزیابی تأییدآمیزش از نظر هیک اشاره‌ای به این نمی‌کند که هیک درباره‌ی توان توجیهی تجربه‌ی دینی کمابیش با آلستون هم‌رای است^۲ با این تفاوت که به نظر هیک این نکته درباره‌ی همه‌ی ادیان صادق است (پلورالیسم). به این معنا که تجربه‌های دینی مؤمنان همه‌ی ادیان باورهای دینی ایشان را موجه می‌کند اما آلستون که انحصارگراست معتقد است که نمی‌شود که همه‌ی ادیان برحق باشند و لذا تجربه‌ی دینی فقط در یکی از ادیان ممکن است منجر به تکوین باورهای صادق بشود. در اینجا باید گفت استدلال برن علیه

1. Hick, J.n, *An Interpretation of Religion: Human Responses to Transcendent*, 1989.

۲. پیش‌تر اشاره شد که آلستون هیک را از نخستین منابع فکری خود درباره‌ی موضوع تجربه‌ی دینی دانسته است. برای نقد آلستون بر آرای هیک درباره‌ی تجربه‌ی دینی، نک:

Alston, W., *Perceiving God: Epistemology of Religious Experience*, pp.27-28, 264-266.

آلستون را می‌توان در مورد نظریه‌ی هیک نیز بازسازی کرد. اما ورود در این بحث ما را از موضوع اصلی دور خواهد کرد.^۱

نتیجه

آیا ادراکی دانستن تجربه‌ی دینی موجه است؟

تا این‌جا برخی از مهم‌ترین نقدها بر امکان ادراک خدا و برخی از مشکلات توجیه مبتنی بر تجربه‌های عرفانی را دیدیم. در این بخش با افزودن نقدهایی افزون بر نقدهای منتقدان سعی می‌کنیم مشکلات الگوی ادراکی آلستون را از جهاتی دیگر نشان دهیم.

الف. دیوید وایت در مقاله‌ای با عنوان «آیا آلستون می‌تواند در برابر تندباد گیل بایستد؟»^۲ در مقام دفاع از مدعای آلستون در برابر گیل برآمده و تذکر می‌دهد که باید تفاوت گذاشت میان شروط لازم برای یک ادراک معتبر، و نشان دادن این‌که یک ادراک معتبر است.^۳ این تمایز درستی است اما در این‌جا نیاز به دلیلی داریم که مدعای داشتن ادراک را موجه کند. داشتن تجربه‌ی ادراکی به معنای داشتن ادراک نیست. در داشتن ادراک، غیر از معنای پدیدارشناسانه پای معنای عینی ادراک نیز در میان است. در بحث از تجربه‌ی دینی تأکید آلستون و استدلال‌هایش معطوف به معنای پدیدارشناسانه‌ی ادراک است نه معنای عینی آن. آلستون در مورد تجربه‌های دینی در واقع کار چندانی برای معنای عینی ادراک انجام نمی‌دهد در حالی‌که باید این کار را می‌کرد. زیرا ما معمولاً وقتی درباره‌ی ادراک چیزی سخن می‌گوییم معنای عینی آن را در نظر داریم، و بدون شک بخشی از معنای عینی ادراک (یا دست‌کم معقولیت ادعای ادراک به معنای عینی) از طریق آزمون و/یا تأییدپذیری بین‌الذهانی حاصل می‌شود و این چیزی است که تجربه‌های دینی فاقد آن‌اند. اما از فحوای استدلال‌های آلستون چنین برمی‌آید که از نظر او تجربه‌ی ادراک خدا برای معقولیت قول به ادراک خدا کافی است مگر این‌که دلایلی علیه وجود خدا یا علیه امکان نمایان شدن او در تجربه داشته باشیم. به بیان دیگر، او درباره‌ی معنای عینی ادراک

۱. برای آگاهی از مشکلات نظریه‌ی هیک نک: لگنهاوسن، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، فصل یک، عباسی، «ملاحظات درباره‌ی پلورالیسم دینی هیک».

۲. "Can Alston withstand the gale?" کلمه‌ی gale در عنوان مقاله ایهام دارد (هم به معنای تندباد و هم نام منتقد آلستون).

3. White, D., "Can Alston withstand the gale?", p.146.

صرفاً به امکان آن بسنده می‌کند. در این صورت حتی اگر حق با آلتون باشد او صرفاً یک امکان را اثبات می‌کند: اگر خدا وجود داشته باشد، ادراک او ممکن است. اما این شیوه‌ی پیش بردن بحث چندان رضایت‌بخش نیست و به نظر می‌رسد برای تصدیق مدعای آلتون به چیز بیشتری نیاز داریم.

ب. آلتون از یک سو در مواردی به جای پاسخ دادن به سؤالات، مسأله را احاله‌ی به جهل می‌کند. برای مثال در برابر نقد کسانی که بر مشکلات متافیزیکی ادراک خدا تأکید می‌کنند، به جای جواب دادن به سؤال، ما را به تجربه‌هایی ارجاع می‌دهد که بنابه ادعای ادراک خدا بوده است.^۱ از سوی دیگر، در برابر این نقد که ما فاقد شیوه‌های واری و آزمون تجربه‌های دینی هستیم، این مدعا را مطرح می‌کند که البته در مورد تجربه‌های عرفانی نیز چنین شیوه‌هایی وجود دارد اما نه از سنخ شیوه‌های آزمون و تأییدپذیری مناسب تجربه‌های حسی. زیرا هر یک از «روال‌های باورساز عرفانی» (سنت‌های دینی) شیوه‌های واری و آزمون خاص خودش را دارد. اما این پاسخ چند اشکال دارد: اول مدعای او را نقدناپذیر می‌کند. زیرا طبق این شیوه می‌توان با گفتن این‌که ادراک عرفانی قانون خودش را دارد، هر نقد بیرونی‌ای را نوعی مصادره به مطلوب دانست و به این ترتیب گفتگو را به بن‌بست کشاند. دوم، این پاسخ آلتون را در معرض نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه قرار می‌دهد. به این معنا که هر ادعای ادراکی خواهد توانست خودش را با معیارهای خودش موجه کند. سوم، اگر مدعای آلتون ادراک امری فراگیر و جهان‌شمول و برون‌سیستمی است چرا باید شیوه‌های واری آن محلی و منطقه‌ای و درون‌سیستمی (فقط در دسترس مسیحیان) باشد؟

ج. آلتون درباره‌ی مدعای ادراکی بودن تجربه‌های موردنظرش کاری بیش از این نمی‌کند که نشان دهد آن تجربه‌ها به معنای پدیدارشناسانه (از چشم صاحبانشان) ادراکی‌اند؛ به این معنا که به نظر شخص چنین می‌رسد که چیزی بر او نمایان شده. حال اگر از واقع‌نما بودن این تجربه‌ها سؤال شود (معنای عینی ادراک)، به نظر آلتون از آن جایی که واقع‌نما بودن را حتی درباره‌ی تجربه‌های حسی هم نمی‌توان اثبات کرد، باید دید آیا معقول است تجربه‌های دینی (و بر همین قیاس تجربه‌های حسی) را واقع‌نما بدانیم یا نه. در پاسخ به این نحوه از طرح مسأله، هم‌صدا با برن باید گفت با فرض ناتوانی ما در

۱. ممکن است استدلال آلتون این باشد که تحقق شیء (در اینجا ادراک خدا) بهترین دلیل برای امکان آن است. اما او برای تحقق آن استدلالی نمی‌آورد.

اثبات واقع‌نمایی ادراک حسی، آن‌چه سبب می‌شود واقع‌نما دانستن ادراکات حسی را، به رغم این، معقول بدانیم محذوراتی است که ناواقع‌نما دانستنشان برای ما پیش می‌آورد، حال آن‌که چنین محذوراتی برای «ادراکات دینی» وجود ندارد (یک فرد مسیحی می‌تواند به کل ادراکات دینی یک مسلمان یا بودایی اعتنایی نکند و این بی‌اعتنایی هیچ مشکلی برای او به وجود نخواهد آورد اما مواردی هست که بی‌اعتنایی به ادراکات حسی همین مسلمان یا بودایی ممکن است جان فرد مسیحی را به خطر بیندازد- مثلاً آن مسلمان یا بودایی پزشک معالج این مسیحی است). این امر موجب ناهم‌ترازی این دو قسم تجربه می‌گردد که این‌که شکاکیت درباره‌ی وجود عالم خارج و شکاکیت درباره‌ی وجود خدا نیز هم‌تراز نیستند.

۵. آلستون با توسل به اصل زودباوری^۱ نتیجه می‌گیرد که شخص به صرف داشتن تجربه‌های دینی ادراکی، در داشتن باورهای جلوه‌بنیاد موجه است- مگر آن‌که خلافش ثابت شود. او به این ترتیب وظیفه‌ی اقامه‌ی برهان را بر دوش رقیب می‌گذارد اما این کار او پذیرفته نیست. زیرا همان‌گونه که در نقد برن دیدیم تفسیر ناواقع‌گرایانه از تجربه‌های عرفانی همان قدر مقبولیت دارد که تفسیر واقع‌گرایانه. از سوی دیگر، به سبب حضور پرننگ باورهای مسیحی در تشخیص محتوای ادراک عرفانی و به این سبب که این باورها بدیهی نیستند، آلستون باید به سود باورهای مسیحی دلیل بیاورد. به بیان دیگر، اگر ادراکی دانستن تجربه‌های مورد نظر آلستون به معنای پدیدارشناسانه موجه باشد، ادراکی دانستن آن‌ها به معنای عینی در گرو آن است که آلستون ابتدا باورهای مسیحی پشتیبان آن‌ها را موجه کند، اما او چنین کاری نکرده است.

در مجموع، این نقدها اگر مدعای آلستون را بی‌اعتبار نکرده باشد، نشان‌گر مشکلات جدی‌ای است که پیش روی نظریه‌ی او قرار دارد. به همین دلیل می‌توان نتیجه گرفت که آلستون دلایل محکمی برای موجه کردن مدعای خویش اقامه نکرده است.

1. principle of credulity

منابع

۱. عباسی، بابک، «ملاحظات‌ی درباره‌ی پلورالیسم دینی هیک»، فصلنامه‌ی مدرسه، شماره‌ی ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵ش.
۲. لگنهاوسن، محمد، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه‌ی نرجس جواندل، قم، ۱۳۷۹ش.
3. Alston, W.P., *Perceiving God: Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1991(1993).
4. _____, "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.54, No.4, (December), 1994, pp.891-899.
5. Byrne, P., "Perceiving God and Realism", *Philo*, Vol.3, No.2, 2001, http://www.philoonline.org/library/byrne_3_2.htm (2011-07-30).
6. Davis, C.F., *The Evidential Force of Religious Experience*, New York, Oxford University Press, 1989.
7. Gale, R.M., "Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective?" *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.54, No.4, December, 1994.
8. Gellman, J.I., *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1997.
9. Hick, J., *An Interpretation of Religion: Human Responses to Transcendent*, London, Macmillan, 1989.
10. Pappas, G.S., "Perception and Mystical Experience", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.54, No.4, December, 1994.
11. Pierson, R., "Christian Mystical Perception and the Theory of Doxastic Practices", *Sophia*, Vol.39, No.1, (March-April), 2000.
12. White, D.A., "Can Alston Withstand the Gale?", *International Journal for Philosophy of Religion*, 39: 141-149 (June), 1996.
13. Zangwill, N., "The Myth of Religious Experience", *Religious Studies* 40:1-22, 2004.