

تقریری جدید از دیدگاه ویلیام آلستون در باب اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی

دکتر عبدالرسول کشفی*
محمدصالح زارع‌پور**

چکیده

آیا باورهای برآمده از تجربه‌های دینی موجه هستند؟ ویلیام آلستون می‌کوشد با تکیه بر هم‌ساختاری تجربه‌های دینی با تجربه‌های حسی نشان دهد که باورهای برآمده از تجربه‌های دینی هم درست به اندازه باورهای برآمده از تجربه‌های حسی موجه هستند. در این مقاله می‌کوشیم، با رویکردی متفاوت، از دیدگاه او در این خصوص دفاع کنیم. در این خصوص، ابتدا نظام توجیه معرفتی میناگرایانه مبتنی بر قابل اعتماد بودن "رویه‌های معرفتی" را معرفی می‌کنیم و سپس با برشمردن سه سطح مختلف برای هر رویه معرفتی، قابل اعتماد بودن هر رویه را به قابل اعتماد بودن این سه سطح فرو می‌کاهیم و در نهایت نشان می‌دهیم که رویه معرفتی مبتنی بر تجربه‌های دینی، درست به اندازه رویه معرفتی مبتنی بر تجربه‌های حسی قابل اعتماد است؛ تنها به این دلیل که هر یک از سطوح آن به اندازه سطح متناظر خود در رویه معرفتی مبتنی بر ادراک حسی قابل اعتماد است.

واژگان کلیدی: ویلیام آلستون، معرفت‌شناسی تجربه دینی، معرفت‌شناسی تجربه حسی، نظریه آشکارگی، رویه‌های معرفتی، قابل اعتماد بودن رویه‌های معرفتی.

مقدمه

akashfi@ut.ac.ir
zarepour@modares.ac.ir
تاریخ پذیرش: ۸۹/۲/۶

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران
** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه منطق دانشگاه تربیت مدرس
تاریخ دریافت: ۸۸/۴/۱۳

تا پیش از قرن هجدهم میلادی، معمول‌ترین و شاید تنها شیوه متألهان برای اثبات وجود خداوند ارائه براهین عقل‌گرایانه بود. مهم‌ترین این براهین عبارت بودند از: برهان وجودی، برهان جهان‌شناختی و برهان غایت‌شناختی^۱ (پترسون، ص ۱۶۲-۱۳۰). این براهین، دست‌کم از منظر قائلان آنها، مبتنی بر پیش‌فرض‌های پیشینی و مستقل از داده‌های پسینی‌اند. البته این ادعا در خصوص برخی تقریرهای این براهین، نظیر برهان غایت‌شناختی مبتنی بر استقراء، قابل مناقشه است، اما با کمی تساهل می‌توان پذیرفت که تجربه حسی نقش چندانی در ضعف و قوت این براهین ندارد. شاید به همین دلیل، این برهان‌ها چندان به مذاق تجربه‌گرایان خوش نیامد و به نقد جدی آنها پرداختند. هیوم در کتاب *گفتگوهایی در باره دین طبیعی*^۲ دلایل طرفداران الهیات طبیعی و به خصوص برهان غایت‌شناختی را نقد و به صراحت اعلام کرد که ادله آنان از اثبات وجود موجودی متعالی و واجد صفات کمالیه، چنان که طرفداران الهیات طبیعی مدعی‌اند، قاصر است.

کانت که خود متأثر از هیوم بود، از صرف تحلیل مدعیات برهان‌های مذکور فراتر رفت و با رویکردی به مراتب بنیادی‌تر از رویکرد هیوم، روش‌شناسی قائلان این برهان‌ها را هم مورد نقد قرار داد و در نهایت چنین نتیجه گرفت که عقل نظری از حکم قطعی در باره وجود خداوند ناتوان است. در عین حال، کانت منکر وجود خداوند نبود و خود ادله دیگری مبتنی بر وجود خداوند ارائه کرد که خود مبتنی بر عقل عملی و عینیت قوانین اخلاقی بود. او بر این باور بود که همه انسان‌ها به نحو انفسی به قوانین اخلاقی و ضرورت زندگی اخلاقی آگاهند و ضرورت زندگی اخلاقی جز با فرض وجود خداوند، اختیار انسان و نیز جاودانگی نفس انسانی معقول نیست. در قرن‌های بعد کسانی چون لوئیس با تقریرهای دیگری از این استدلال، که به نام "*برهان اخلاقی وجود خداوند*" شناخته می‌شود، دفاع کردند.

این عوامل ایجاب می‌کرد که دین‌داران برای دفاع از باورهای دینی خود و در رأس آنها باور به وجود خداوند، رویکردهای دیگری اختیار کنند. مهم‌ترین این رویکردها عبارت‌اند از: ایمان‌گرایی و تجربه‌گرایی^۳.

ایمان‌گرایی دیدگاهی است که دین و اعتقادات دینی را مستغنی از هرگونه ارزیابی و سنجش عقلانی می‌داند. بر مبنای این دیدگاه باور به وجود خداوند نیازمند هیچ‌گونه استدلال و توجیه عقلانی نیست. ایمان‌گرایان معتقدند که یک باور دینی می‌تواند مقبول و موجه باشد حتی اگر

در تعارض صریح با یافته‌های عقل قرار بگیرد. جمله «ایمان می‌آورم چون محال است» که منسوب به ترتولیان و در خصوص تجسد مسیح است را می‌توان چکیده مانیفست ایمان‌گرایی دانست. این ردپای نه چندان پررنگ ایمان‌گروی را در قرون اولیه مسیحیت می‌توان در آثار پاسکال دنبال کرد و به کرکگارد، فیلسوف و عارف پرشور دانمارکی و پدر فلسفه اگزیستانسیالیسم، رسید که بی‌هیچ تردیدی بانی ایمان‌گرایی نوین است. کرکگارد، در پی دلیل عقلی برای ایمان بودن را نوعی دام و فریب می‌داند؛ نوعی تخطی از اعتمادی که خداوند ما را مکلف به آن کرده است. او ایمان را نیازمند نوعی مخاطره و جهش می‌داند و جستجوی فارغ البال برای کشف دلایل و براهین عقلی به نفع ایمان را به تمسخر می‌گیرد (آلستون، "تاریخ فلسفه دین"، ص ۲۶-۲۵ و پترسون، ص ۸۵-۷۸). اگر چه در دهه‌های اخیر به اندیشه‌های وجودگرایانه کرکگارد بسیار توجه شده است، کمتر اندیشمندی را می‌توان سراغ گرفت که همچون او نسبت به تناقض یا تعارض صریح عقل و ایمان بی‌تفاوت باشد. امروزه افکار کرکگارد بیشتر به نفع ایمان ناواقع‌گرایانه^۴ مصادره می‌شود؛ مثلاً در آراء و آثار کسانی چون دان کیوپیت (برای بحثی خلاصه در خصوص آراء متفکرانی که در این مقدمه نام آنها ذکر شد نک: آلستون "تاریخ فلسفه دین").

۱. آغاز بحث از تجربه دینی

تجربه‌گرایی دینی رویکرد دیگری برای دفاع از دین است که با فردریش شلایرماخر آغاز می‌شود. او می‌کوشد تا مفهوم تجربه را از تجربه‌گرایان انگلیسی قرن‌های هفدهم و هجدهم وام گیرد و در توجیه دین به کار بندد. او معنای تجربه در نظر تجربه‌گرایان انگلیسی را توسعه می‌دهد تا شامل همه محتوای آگاهی فرد و نه صرفاً محتوای حواس پنج‌گانه شود. شلایرماخر بر این باور است که خداوند برای یک انسان مؤمن یک مفهوم یا تصور صرف نیست، یک تجربه است. تجربه‌ای زنده و پویا که تمام زندگی شخص دین‌دار را تحت تأثیر قرار می‌دهد. او در دو کتاب درباره دین^۵ و ایمان مسیحی^۶ تلاش می‌کند تا نشان دهد که هسته دین و جوهر اصلی آن تجربه دینی است. این تجربه مستقل از اعتقادات، تصورات و اعمال است؛ نوعی احساس اتکا و وابستگی به امر مطلق است که اعتبارش را از خود می‌گیرد و قائم به خود است.

تجربه‌گرایی دینی رویکردی است که پس از شلایرماخر توسط افراد بسیاری دنبال شد؛ اما آنان از تجربه دینی معانی متفاوتی را مراد کرده‌اند و شئون متفاوت و گاه متعارضی را برای آن در نظر گرفته‌اند. به همین دلیل تجربه‌گرایی دینی را باید در ذیل آرای هر یک از این اندیشمندان، به طور مجزا و مستقل فهمید و ارزیابی کرد. به نظر می‌رسد که برای قضاوت درباره آراء ایشان باید پاسخ‌هایشان را با دست‌کم دو پرسش بررسی و تحلیل کرد. که عبارت-اند از:

۱. ماهیت تجربه دینی چیست و انواع آن کدام است؟

۲. آیا می‌توان تجربه دینی را در توجیه معرفتی باورهای دینی به‌کار گرفت؟

البته می‌توان پرسش‌های دیگری را هم به این دو پرسش اضافه کرد؛ اما به‌نظر می‌رسد که این دو پرسش مهم‌ترین پرسش‌هایی هستند که پیش روی قائلان تجربه‌گرایی دینی قرار دارند. در این مقاله می‌کوشیم تا با تقریری جدید از رویکرد ویلیام آلستون، فیلسوف آمریکایی معاصر و از بنیانگذاران معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، به تجربه دینی، به این دو پرسش پاسخ دهیم. تقریری که از دیدگاه آلستون ارائه می‌دهیم، اگر چه به مؤلفه‌های اصلی نظام معرفتی او وفادار است، اما در سیاقی متفاوت از مکتوبات وی تنسیق شده است.

چیستی تجربه دینی

آلستون تجربه را چنین تعریف می‌کند:

تجربه شامل هر نوع آگاهی است که در آن به نظر می‌رسد چیزی بر فاعل شناسا [و صاحب آگاهی] پدیدار شده است؛ درست بر خلاف فعالیت ذهنی تفکر درباره چیزها. تجربه، اگر چنین فهم شود، انواع مختلفی از قبیل حسی، زیبایی‌شناختی، اخلاقی، دینی و نظایر اینها دارد (Alston, "Empiricism").

فهم این تعریف نیازمند برخی توضیحات است. این تعریف سه نکته مهم را در بر می‌گیرد:

۱. هر تجربه نوعی کسب آگاهی است که البته هیچ دلیلی ندارد محتوای این آگاهی در قالب کلمات و جملات قابل بیان باشد. کسب این آگاهی در حقیقت در اختیار گرفتن برخی داده‌ها است. حال ممکن است که این داده‌ها، داده‌های حسی، احساسات، عواطف، درد و یا هر چیز دیگری که نوعی داده به حساب بیاید، باشد.

۲. برخلاف آگاهی‌هایی که از صرف تفکر پدید می‌آیند، در آگاهی‌هایی که نوعی تجربه محسوب می‌شوند چیزی بر صاحب آگاهی پدیدار می‌شود و ظهور و آشکارگی می‌یابد. به بیان دیگر، نوعی انفعال در مفهوم تجربه وجود دارد. تجربه انفعالی است به این معنا که آنچه فرد تجربه می‌کند، نوعی آگاهی است که در اثر پدیدار شدن چیزی بر او کسب می‌شود. فرد می‌تواند خود را در معرض تجربه چیزی قرار دهد و مقدمات لازم را برای آن تجربه فراهم کند، اما تا آن چیز بر او نمودار و پدیدار نشود، او صاحب آن تجربه نیست.

۳. در این تعریف از قید "به نظر می‌رسد" استفاده می‌شود. حذف این قید از این تعریف منجر به تحدید نابه‌جای مفهوم تجربه می‌شود. آلستون مدعی نیست که اگر کسی صاحب تجربه‌ای مثلاً درد قلب شد، حتماً قلب او درد می‌کند. مطابق این تعریف برای اینکه کسی صاحب تجربه‌ای باشد، کافی است به نظر او برسد که چیزی بر او پدیدار شده است؛ اینکه تجربه او حاکی از چه چیزی است و چه نتایجی از آن می‌توان گرفت، مستقل از این است که آیا او واجد یک تجربه بوده است یا نه. ممکن است کسی تجربه درد قلب داشته باشد، در حالی که قلب او از هر نظر سالم باشد و صرفاً در اثر فشارهای عصبی باشد (ibid).

نکته سومی که در خصوص تعریف تجربه بیان کردیم، ما را متوجه تمایز مهمی میان تجربه و توصیف صاحب تجربه از آن تجربه می‌کند. در حقیقت توصیف یک تجربه، پوشاندن آن تجربه با تن پوشی از مفاهیم زبانی است. تن پوشی که شخص صاحب تجربه از مفاهیم زبانی که در انبان ذهن خود دارد می‌دوزد و بر تن تجربه خود می‌کند. به همین دلیل است که افراد دارای تجربه‌های یکسان ممکن است که توصیفات متفاوتی از تجربه‌های خود داشته باشند. بنابراین کاملاً محتمل است که دو فرد به رغم داشتن تجربه‌ای یکسان، مفاهیم زبانی متفاوتی را برای وصف تجربه‌های خود انتخاب کنند و توصیفات متفاوتی از آن تجربه مشترک داشته باشند.

نظریه توجیه معرفتی

نظریه صدق مورد قبول آلستون، نظریه تطابقی صدق^۷ (Alston, *The Reliability of Sense* Preception, p. ۲۳۹) و نظریه توجیه معرفتی مورد قبول او نوعی نظریه مبناگرایانه اصلاح شده^۸

است. در نظریات مبنایگرایانه توجیه، مجموعه باورهای موجه یک شخص به دو زیرمجموعه تقسیم می‌شود: مجموعه باورهای پایه و مجموعه باورهای غیرپایه. باوری غیرپایه است که توجیه خود را از باورهای دیگر می‌گیرد، و باوری پایه است که توجیه خود را از باورهای دیگر نمی‌گیرد. توجیه معرفتی باورهای پایه از حجیت معرفت‌شناختی منابعی که این باورها از آن منابع نشأت گرفته‌اند، اخذ می‌شود. مثلاً اگر مجموعه باورهای شخص الف که در پشت پنجره ایستاده است، شامل دو گزاره «بیرون از ساختمان باد می‌آید» و «برگ‌های درختان تکان می‌خورند» باشد، آن‌گاه این باور که «بیرون از ساختمان باد می‌آید» یک باور غیرپایه برای الف است؛ چون توجیه معرفتی خود را از این باور که «برگ‌های درختان تکان می‌خورند» می‌گیرد. در همین حال «برگ‌های درختان تکان می‌خورند» یک باور پایه برای الف است چون او توجیه معرفتی این باور را از هیچ باور دیگری نمی‌گیرد؛ بلکه الف در داشتن این باور موجه است، چون می‌بیند که برگ‌های درختان تکان می‌خورند و ادراک حسی نیز یک منبع معرفتی قابل اعتماد است و حجیت معرفت‌شناختی دارد.

به این معنا، ادراک حسی یک رویه معرفتی یا یک رویه باورساز^۹ است. یک رویه باورساز مجموعه‌ای از مکانیسم‌ها، رفتارها، روش‌ها، عادت‌ها و گرایش‌هایی است که با گرفتن ورودی‌های معینی، باورهایی را به عنوان خروجی می‌دهند. اگرچه خروجی یک رویه باورساز همیشه یا یک رویه چند باور است، اما ورودی این رویه‌ها لزوماً چیزی از جنس باور نیست. بر همین مبنا، رویه‌های باورساز به دو دسته تقسیم می‌شوند: رویه‌های مولد و رویه‌های مبدل.^{۱۰}

الف. رویه‌های مولد رویه‌هایی هستند که ورودی آنها از جنس باور نیست و باورهای تازه را از چیزی غیر از باورهای قبلی تولید می‌کنند. به عنوان مثال، درون‌نگری یک رویه باورساز مولد است، چون مثلاً باور من به اینکه گرسنه هستم، از هیچ باور دیگری تولید نمی‌شود، بلکه مبتنی بر تجربه شخصی من است.

ب. رویه‌های مبدل، رویه‌هایی هستند که ورودی آنها از جنس باور است و باورهای تازه را از باورهای قبلی تولید می‌کنند، مثلاً رویه استدلال‌های قیاسی یا استقرایی رویه‌هایی

مبدل هستند (Alston, *Perceiving God*, pp. ۱۵۳-۱۵۸).

البته شاید بتوان دسته سوم از رویه‌های باورساز، یعنی رویه‌های ترکیبی را هم به این دو دسته افزود. رویه‌های ترکیبی، رویه‌هایی هستند ورودی آنها هم چیزهایی از جنس باور است و

هم چیزهای دیگری که از جنس باور نیستند (Alston, *Perceiving God*, p. 157). برای سهولت در ادامه کار، رویه‌های ترکیبی را به عنوان ترکیبی از دو یا چند رویه مولد و مبدل در نظر می‌گیریم و بنابراین تحلیل رویه‌های باورساز را محدود به همان دو دسته می‌کنیم. چون در هر حال هر یک از باورهای ما خروجی یک رویه باورساز است، این رویه‌ها ابزار مناسبی برای ارائه یک نظریه برون‌گرایانه توجیه^{۱۱} در اختیار ما قرار می‌دهند؛ به این ترتیب که: یک باور موجه است، اگر خروجی یک رویه باورساز قابل اعتماد باشد. یا به بیان دقیق‌تر S در باور به P موجه است، اگر و تنها اگر P خروجی یک رویه باورساز قابل اعتماد باشد.

بنابر این نظریه، باورهای موجه ما به دو دسته تقسیم می‌شوند: باورهایی که به طور مستقیم موجه هستند و باورهایی که به طور غیرمستقیم موجه هستند. برای هر دسته از این باورها سه تعریف معادل ارائه می‌دهیم. می‌گوییم S در باور به P به صورت مستقیم موجه است، اگر: الف. گزاره P با استفاده از گزاره‌های دیگری که S می‌داند یا به طور موجه به آنها باور دارد، توجیه نشده باشد؛

ب. گزاره P خروجی یک رویه باورساز مولد و قابل اعتماد مانند GP باشد؛

پ. گزاره P، به تعبیر مبنایگرایانه توجیه، باوری پایه برای S باشد.

همچنین می‌گوییم S در باور به P به صورت غیرمستقیم موجه است، اگر:

الف. گزاره P با استفاده از گزاره‌های دیگری که S می‌داند یا به طور موجه به آنها باور دارد، توجیه شده باشد؛

ب. گزاره P خروجی یک رویه باورساز مبدل و قابل اعتماد مانند TP باشد؛ طوری که آن دسته از ورودی‌های TP که در خروجی P مؤثر هستند، خود گزاره‌هایی باشند که S در باور به آنها موجه است؛

پ. گزاره P، به تعبیر مبنایگرایانه توجیه، باوری غیرپایه برای S باشد.

این تعاریف، به صورت استقرایی، یک نظریه مبنایگرایانه توجیه را معرفی می‌کنند؛ نظریه‌ای که در آن معنای توجیه با قابل اعتماد بودن رویه‌های باورساز گره می‌خورد. البته آلستون نظریات خود را به این شکل طرح نمی‌کند و در ادراک خداوند پیش از معرفی رویه‌های باورساز به تمایز توجیه مستقیم و غیرمستقیم می‌پردازد. در حقیقت تفاوت اصلی تقریر ما از دیدگاه آلستون با سایر تقریرها، معرفی و به‌کارگیری این نظام جدید مبنایگرایانه توجیه است.

تکیه بر این نظام مبنای گرایانه تبیین بهتری از شباهت روند توجیه معرفتی باورهای برآمده از تجربه دینی با روند توجیه معرفتی باورهای برآمده از تجربه حسی به دست می‌دهد.

معرفت‌شناسان قائل به نظریه مبنای گرایانه توجیه در این مسئله که کدام یک از باورهای ما، به صورت مستقیم موجه یا به بیان دیگر پایه هستند، اختلاف نظر دارند (کشفی، فروکاهش نظریه معرفت شناختی مبنای گروی به تلائم گروی، ص ۱۳۶-۱۳۴). با این همه به نظر می‌رسد که همه مبنای گرایان سنتی (نظیر افلاطون، ارسطو، آکوئیناس، دکارت، لاک، هیوم) در این نکته اتفاق نظر دارند که باور به وجود خداوند نمی‌تواند باوری پایه باشد و بدون توسل به باورهای دیگر موجه شود. برخی معرفت‌شناسان جدید در این ادعای مبنای گرایان سنتی مناقشه کرده‌اند. مثلاً پلاتینگا تلاش می‌کند تا نشان دهد که می‌توان باور به وجود خداوند را نیز باوری پایه در نظر گرفت (پلاتینگا، عقل و ایمان؛ دین و معرفت‌شناسی). آلستون هم، البته با رویکردی متفاوت از رویکرد پلاتینگا، می‌خواهد نشان دهد که باور به وجود خداوند، باوری پایه است. اعتراض آلستون این است که چرا باورهای برآمده از تجربه حسی و تجربه درون‌گرایانه را می‌توانیم پایه بدانیم، اما باورهای برآمده از سایر تجربه‌ها را پایه نمی‌دانیم؟ او تلاش می‌کند تا نشان دهد که باور به وجود خداوند، می‌تواند باوری برآمده از تجربه دینی، پایه و به طور مستقیم موجه باشد.

تجربه حسی

تجربه‌های گوناگون ما ساختارهای متفاوتی دارند که می‌توان برحسب ساختارشان به دو دسته تقسیم کرد. ساختار تجربه‌های دسته اول متشکل از دو جزء فاعل شناسا و مضمون است. تجربه‌هایی نظیر سرگیجگی، 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 به تعبیر آلستون) و متعلق آگاهی است. تجربه دیدن یک درخت، شنیدن صدای زنگ و استشمام بوی قهوه تجربه‌هایی از این جنس هستند (یندل، ص ۲۶۱-۲۴۷). از این پس تجربه‌های نوع اول را تجربه‌های دوجزئی و تجربه‌های نوع دوم را تجربه‌های سه‌جزئی می‌نامیم.

آلستون همه تجربه‌های حسی را تجربه‌هایی سه‌جزئی می‌داند. 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 می‌کنند؛ «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 دست‌کم برخی ویژگی‌های اشیای مادی پیرامون خود، یعنی همان چیزهایی که متعلق تجربه او قرار می‌گیرند، آگاه می‌شود. توماس رید، هیلاری پاتنم و ویلیام آلستون از جمله قائلان به واقع‌گرایی مستقیم هستند.

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 (کشفی، "نقد و بررسی برهان خطای حسی"، ص ۱۳۰-۱۱۳). راسل، براد و ایر از جمله طرفداران نظریه داده حسی هستند.

آلستون مدافع یکی از نظریه‌های واقع‌گرایانه مستقیم، یعنی *نظریه پدیدار* (ظهور یا آشکارگی) است. او می‌گوید معنای این گزاره که «S، X را ادراک کرد» به سادگی این است که «X چنین و چنان بر S پدیدار شد (یا ظهور کرد)». بنابراین از نظر آلستون S به طور مستقیم وجود X و برخی ویژگی‌های چنین و چنان او را درک می‌کند. اگر کسی پرسد «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 آلستون با صراحت هرچه تمام‌تر این است که «هیچ چیز». البته پاسخ او مشروط به این است که آنچه بر S پدیدار شده است همان درخت باشد؛ و نه مثلاً تصویر هولوگرافیک یک درخت. اطمینان از ارضای این شرط مسئله‌ای است که به قابل اعتماد بودن ادراک حسی به عنوان یک رویه باورساز مربوط است. بی‌هیچ شکی در بعضی مواقع این شرط ارضا نمی‌شود؛ که در این مواقع، به تعبیر معرفت‌شناسان، خطای حسی رخ داده است. مبتنی بر همین رخداد خطای حسی، برهانی به نام *برهان خطای حسی* در انتقاد به نظریه‌های واقع‌گرایی مستقیم اقامه شده است (همانجا).

نکته بسیار مهمی در تعریف نظریه‌های واقع‌گرایی ادراک حسی و نیز تعریف نظریه پدیدار نهفته است: وقتی X بر S پدیدار می‌شود، S وجود و برخی ویژگی‌های X را به طور مستقیم ادراک می‌کند، اما نمی‌تواند همه ویژگی‌های X را به طور مستقیم ادراک کند. مثلاً S می‌تواند

مبتنی بر یک تجربه بصری از کتابی که پیش روی او قرار دارد، به این باور برسد که «این کتاب قرمز است» و در داشتن این باور هم به طور مستقیم موجه باشد؛ اما نمی‌تواند به طور مستقیم و صرفاً مبتنی بر همین تجربه حسی به این باور برسد که «این کتاب علی است». چون علاوه بر آن تجربه بصری S، باورهای دیگری نیز در رسیدن S به باور مذکور و نیز موجه بودن او در داشتن این باور دخیل هستند؛ باورهایی مثل اینکه «من الآن در اتاق علی هستم» و غیره. البته هیچ کس در اینکه برخی باورهای ما، حتی باورهایی که راجع به اشیای مادی داریم، مستقیماً با تجربه حسی توجیه نمی‌شوند، مناقشه نمی‌کند؛ مسئله مهم این است که برخی معرفت‌شناسان معتقدند که اصولاً تجربه حسی نمی‌تواند هیچ باوری را به طور مستقیم توجیه کند. ایشان بر همین مبنا نظر آلتون و دیگر مدافعان نظریه پدیدار را به چالش می‌گیرند. فرض کنید S تجربه‌ای بصری از یک درخت داشته باشد. همچنین، مطابق میل آلتون، 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 که «من اتومبیلی را می‌بینم»؟ آیا در اینکه S چه کلماتی را انتخاب کند، باورهای دیگر او نقشی ندارند؟ و اگر پاسخ به این پرسش مثبت است (که احتمالاً از نظر هر انسان عاقلی چنین است)، آیا نباید به این دلیل از نظریه پدیدار دست کشید؟

به نظر می‌رسد اینکه باورهای دیگر S در اینکه 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، که پیشتر به آن اشاره کردیم، برمی‌آید. باید دقت کرد که باور همان جزء دوم تجربه‌های سه‌جزئی است؛ یعنی چیزی که در اثر چنین و چنان پدیدار شدن یک شیء بر 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 ذهنی 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 ذهنی متناظر با گزاره P موجه است». مثلاً وقتی S تجربه‌ای بصری از یک درخت دارد (اسم این تجربه را E بگذارید)، این تجربه S را در داشتن یک حالت ذهنی موجه می‌کند (اسم این حالت ذهنی را M بگذارید)؛ حالتی که اگر بخوهد آن را بیان کند با جمله «من درختی را می‌بینم» بیان

می‌کند (اسم این جمله را T بگذارید و گزاره متناظر آن را P بنامید). البته مسئله اساسی این است که S هر زمان دیگری هم که بخواهد به نحوی به حالت ذهنی M اشاره کند، از جملاتی استفاده می‌کند که گزاره متناظر آنها P است. پس در نهایت E، S را در داشتن حالت ذهنی M به طور مستقیم توجیه می‌کند و در این توجیه باورها یا حالات ذهنی دیگر نقشی ندارند؛ هر چند که در توصیف S از حالت ذهنی M با جمله T (و نه جملات دیگری که متناظر گزاره P نیستند)، باورها و حالت‌های ذهنی دیگری هم نقش دارند. با این تفاسیر رویه ادراک حسی یک رویه معرفتی است که تجربه‌های حسی را به عنوان ورودی می‌گیرد و اولاً باورهای ما درباره جهان مادی را شکل می‌دهد و به طور مستقیم توجیه می‌کند (به همین دلیل هم یک رویه مولد است)؛ و ثانیاً تن‌پوشی از مفاهیم زبانی بر قامت حالات ذهنی ناشی از این تجربه‌ها (یا همان باورها) می‌پوشاند. البته افراد یک جامعه زبانی در چگونه پوشاندن حالات ذهنی خود با تن‌پوش 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. آن دسته از عادات زبانی که در چگونه توصیف کردن باورها و ادراکات حسی خود به کار می‌بریم، برآمده از یک جامعه زبانی است که ما عضوی از آن هستیم. این اولین دلیل ما برای در نظر گرفتن رویه ادراک حسی به عنوان یک رویه ادراکی جمعی و اجتماعی است.

مواجهه با خطای حسی

آخرین نکته در خصوص رویه معرفتی ادراک حسی چگونگی مواجهه این رویه با خطاهای حسی است. بنابر 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. رخداد خطاهای حسی تهدیدی برای نظام معرفت‌شناسی آلستون نیست. به عقیده او باورهایی که به طور مستقیم توسط تجربه حسی توجیه می‌شوند، دارای توجیه در نگاه نخست (فی بادی النظر) هستند؛ به این معنی که فاعل شناسا در داشتن این باورها موجه است مگر اینکه دلایلی کافی برخلاف آن وجود داشته باشد. در مثال

قبل S در نگاه نخست در باور به اینکه کتاب مقابلش قرمز است موجه است؛ اما به محض اینکه 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 فی بادی النظر 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 فی بادی النظر باور به این گزاره است که «در دور دست برکه‌آبی هست». برخی مبطلات دیگر 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 فی بادی النظر 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 اینکه رویه معرفتی ادراک حسی را در نهایت یک رویه جمعی و اجتماعی بدانیم. به طور خلاصه می‌توان گفت:

رویه معرفتی ادراک حسی یک رویه باورساز اجتماعی است که تجربه حسی شخص S از X را به عنوان ورودی می‌گیرد و اولاً بر مبنای این تجربه، باور S به وجود X و برخی ویژگی‌های آن را به طور مستقیم و در نگاه نخستین توجیه می‌کند؛ ثانیاً ذخیره‌ای از عادات زبانی را در اختیار S می‌گذارد تا تجربه خود را توصیف کند و ثالثاً مجموعه‌ای از مبطلات توجیهات فی بادی النظر را به او معرفی می‌کند. از این پس رویه معرفتی ادراک حسی را^{۱۲} PP می‌نامیم.

تجربه دینی

تنوع آراء و عقاید در خصوص ماهیت تجربه‌های دینی بسیار زیاد است. تجربه دینی در عام‌ترین معنای آن شامل هر تجربه‌ای است که شخص در نسبت و مواجهه با حیات دینی خود دارد (آلستون، "زبان دینی"، ص ۶۸)؛ اما آلستون صرفاً به تجربه‌هایی می‌پردازد که می‌توان آنها را

به طور مستقیم توجیه‌کننده برخی باورهای دینی صاحبان این تجارب دانست. تجربه‌هایی که صاحبانشان آنها را نوعی آگاهی تجربی به خداوند می‌دانند. در اینجا می‌توان خداوند را شامل هرگونه حقیقت متعالی، هرچند تفسیر و تعبیر شده در نظر گرفت؛ اما برای راحتی کار، خداوند را آن‌چنان که در ادیان توحیدی وصف می‌شود در نظر می‌گیریم. آلستون توجه خود را معطوف به تجربه‌هایی می‌کند که صاحبان این تجربه‌ها بر مبنای آنها خود را در باور به وجود خداوند و برخی صفات او موجه می‌دانند. مثلاً باور به اینکه خداوند افعالی را انجام می‌دهد که به طور بی‌واسطه معطوف به صاحبان آن تجربه‌هاست. بنابراین اگر کسی چنین تجربه‌هایی داشته باشد، ممکن است به باورهایی شبیه به اینها برسد: «خداوند به من نیرو می‌دهد»؛ «خداوند به من شهادت می‌دهد»؛ «خداوند با من مهربان است»؛ «خداوند من را هدایت می‌کند» و غیره. آلستون این باورها را باورهای "تجلی"^۳ - بنیاد "M" یا "M- باور" می‌نامد (Alston, Perceiving God).

از نظر آلستون تجربه دینی یک تجربه سه‌جزئی است که در آن صاحب تجربه خداوند را به طور مستقیم تجربه می‌کند و بر مبنای آن به باورهایی در باره وجود خداوند یا برخی صفات او می‌رسد، که این باورهای دسته دوم همان "M- باورها" هستند. در حقیقت، او همان‌طور که تجربه حسی را یک تجربه سه‌جزئی متشکل از سه جزء فاعل شناسا، ادراک حسی و شیء مادی می‌داند، تجربه دینی را نیز یک تجربه سه‌جزئی متشکل از سه جزء فاعل شناسا، ادراک خداوند و خداوند تلقی می‌کند. به علاوه همان‌طور که ادراک حسی مستقیم تنها شامل باور به وجود شیء مادی و برخی صفات شیء (و نه همه صفات آن می‌شود) می‌شود، ادراک خداوند هم تنها شامل باور به وجود او و باور به برخی صفات او (و نه همه صفات او) می‌شود؛ صفاتی در خصوص چگونه متجلی شدن خداوند بر صاحب تجربه. هر باوری که به یکی از این صفات تعلق بگیرد یک "M- باور" است.

به تعبیر آلستون در اینجا هم با یک نظریه پدیدار مواجه هستیم (*ibid*). خداوند چنین و چنان بر S متجلی و پدیدار می‌شود و بر مبنای این تجربه S به وجود خداوند باور پیدا می‌کند و نیز به برخی "M- باورها" می‌رسد. آلستون در بعضی موارد با کمی مسامحه این تجربه‌ها را تجربه‌های عرفانی و ادراکات مبتنی بر آنها را ادراکات عرفانی می‌نامد. در عین حال باید توجه داشت که منظور او از تجربیات عرفانی، آن دسته از تجربه‌های دینی که در آنها صاحب تجربه و متعلق تجربه به وحدت می‌رسند و هرگونه دوئیت زایل می‌شود، نیست. در این تجربه‌ها آنچه تجربه

می‌شود خداوند، آن موجود یگانه، نیست؛ بلکه خود یگانگی است. زوال تمایز فاعل شناسا از آگاهی و نیز متعلق آگاهی موجب می‌شود که بررسی این تجربه‌ها از حوزه معرفت‌شناسی خارج شود.

تجربه دینی مورد نظر آلستون اولاً نوعی آگاهی تجربی به خداوند است و نه آگاهی برآمده از صرف تفکرات انتزاعی در باره خداوند و صفات او؛ ثانیاً تجربه‌ای مستقیم و بی‌واسطه است و ثالثاً فاقد محتوای حسی، یعنی محتوایی از جنس محتویات تجربه‌های برآمده از حواس پنج‌گانه است. در ادامه این مقاله از ترکیب تجربه دینی، صرفاً معنای مورد نظر آلستون را مراد می‌کنیم.

رویه‌های باورساز مبتنی بر تجربه‌های دینی

تجربه‌های دینی بی‌هیچ شکی رخ می‌دهند و حتی کسانی که در حجیت معرفت‌شناختی این تجارب مناقشه می‌کنند، شکی در وقوع آن‌ها ندارند (Rowe, pp. ۸۵-۹۲). بهترین دلیل برای وقوع این تجربه‌ها گزارش صاحبان آنهاست؛ کسانی که تردیدی در صدق اخلاقی مدعیات ایشان نیست. آلستون نیز در کتاب خود تعداد زیادی از این گزارش‌ها را نقل می‌کند. حال باید دید چگونه می‌توان از حجیت معرفت‌شناختی این تجربه‌ها دفاع کرد؟ آلستون معتقد است تجربه دینی صاحب آن را به بعضی باورها در باره خداوند و برخی ویژگی‌های او می‌رساند؛ باورهایی که مبتنی بر آن تجربه، به طور مستقیم توجیه می‌شوند. از نظر آلستون تنها نوعی تنگ‌نظری می‌تواند ما را به این باور برساند که قوای معرفتی ما محدود به حواس پنج‌گانه است. وقتی کسی یک تجربه دینی را از سر می‌گذراند و به این باور می‌رسد که «خداوند به من نیرو می‌دهد» او در این باور، با تکیه بر همان تجربه و به طور مستقیم موجه است.

احتمالاً اولین ندای اعتراضی که به گوش می‌رسد این است: کسی که قبلاً هیچ‌گونه 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، ص ۱۴۵-۱۱۲). آلستون 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 هست که ما را در درک صفات خداوند یاری می‌کند. من می‌توانم بعد 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 اینکه "دیگران" در همان سنت دینی صاحب تجربه و با عادات زبانی او مأنوس باشند (آلستون، "زبان دینی"، ص ۹۵-۸۳).

پرسش دیگر این است که آیا همه باورهایی که از یک تجربه دینی به دست می‌آوریم موجه هستند؟ پاسخ این است که درست مانند باورهای حسی، باورهای برآمده از یک تجربه دینی هم، 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 فی بادی النظر هستند. هر فرد مبطلات باورهای خود را از منابع متعددی مانند بدیهیات عقلی و محکّمات سنت دینی مورد قبول خود می‌گیرد. بنابراین هر سنت دینی و مذهبی R_i قابلیت معرفی یک رویه باورساز مبتنی بر تجربه‌های دینی را دارد. این رویه باورساز مولد را R_iP می‌نامیم:

رویه معرفتی R_iP یک رویه باورساز اجتماعی است که تجربه دینی شخص S ، که به گمان او تجربه‌ای مستقیم و فاقد محتوای حسی از خداوند است را به عنوان ورودی می‌گیرد و اولاً بر مبنای این تجربه باور S به وجود خداوند و برخی ویژگی‌های او را به طور مستقیم و در نگاه نخستین توجیه می‌کند؛ ثانیاً ذخیره‌ای از عادات زبانی را در اختیار S می‌گذارد تا تجربه خود را توصیف کند؛ و ثالثاً مجموعه‌ای از مبطلات توجیحات فی بادی النظر را به او معرفی می‌کند.

باید توجه داشت که R_iP دربرگیرنده همه رویه‌ها و ابزارهای کسب معرفت دینی نیست؛ بلکه تنها شامل رویه کسب و توجیه آن دسته از باورهای دینی است که به طور مستقیم مبتنی بر تجربه‌های دینی، در معنای پیش گفته، هستند. بنابراین هیچ دلیلی ندارد که توجیه همه باورهای پیروان یک دین، حتی اگر آن باورها کاملاً موجه باشند، مبتنی بر تجربه دینی باشد. کم نیستند مؤمنانی که در سراسر عمر خود هیچ تجربه‌ای از این جنس نداشته‌اند، اما می‌توان باورهای دینی آنها را به دلایل دیگری موجه دانست. البته بررسی آن دلایل از موضوع این مقاله خارج است و توجه ما تنها معطوف به بخشی از نظام معرفت دینی است که ذیل بند B مشخصات آن را برشمردیم.

کسانی مانند سوین‌برن صورت استدلال از طریق تجربه دینی را چنین تقریر می‌کنند: «خداوند وجود دارد؛ چون بهترین تبیین برای وقوع تجربه‌های دینی، وجود خداوند است» (سوین‌برن، ص ۲۱۰-۱۹۸ و Swinburne, Chapter ۱۳). در مقابل آلستون می‌گوید خداوند وجود دارد، چون کسانی او را ادراک کرده‌اند. فرض کنید که من در حال قدم زدن در ساحل دریا هستم و در همین حال رد پای را 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 این باور 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 اینکه «به تازگی کسی از اینجا عبور کرده است» موجه است، چون به طور مستقیم دیده‌ام که کسی از ساحل عبور کرد. به همین ترتیب 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. در ادامه نشان خواهیم داد که R_iP به همان اندازه PP قابل اعتماد است.

اعتبار رویه‌های معرفتی

در بین فیلسوفان معاصر شاید نتوان کسی را یافت که در حجیت معرفت‌شناختی PP تردید داشته باشد و آن را یک رویه معرفتی قابل اعتماد نداند؛ اما تعداد نه چندان کمی از فیلسوفان معاصر R_iP را یک رویه معرفتی قابل اعتماد نمی‌دانند. حال برای قضاوت در خصوص نظر ایشان دو رویه PP و R_iP را با هم مقایسه می‌کنیم تا ببینیم چه ویژگی‌هایی در PP هست که به آن حجیت معرفت‌شناختی می‌بخشد و آیا این ویژگی‌ها در R_iP نیز وجود دارند یا خیر.

هر یک از دو رویه PP و R_iP، 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 تن‌پوشی از مفاهیم زبانی را بر قامت آن باور می‌پوشانند و در سطح سوم توجیه فی بادی النظر 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. چون تقریباً همه معرفت‌شناسان معاصر رویه معرفتی ادراک حسی را رویه‌ای قابل اعتماد می‌دانند، پس به گمان ایشان کارکرد این رویه در هر یک از سطوح خود قابل اعتماد است. در ادامه دلایل ایشان برای قابل اعتماد بودن هر یک از سه سطح رویه PP را به اجمال بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که اگر این دلایل برای قابل اعتماد بودن یک رویه باورساز کافی هستند، R_iP نیز یک رویه قابل اعتماد 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 اینکه دلایل کافی برای قابل اعتماد بودن آن سطح داشته باشیم. این رویکرد را رویکرد اکثری^{۱۴} می‌نامیم. بنا بر رویکرد دوم، ما می‌توانیم هر یک از این سطوح را قابل اعتماد بدانیم، مگر اینکه دلایل کافی برای غیرقابل اعتماد بودن آن سطح داشته باشیم. این رویکرد را رویکرد اقلی^{۱۵} می‌نامیم.

استدلال مغز در خمیره^{۱۶} 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 غیرقابل اعتماد بودن این سطح در اختیار نداریم و بنابراین سطح اول رویه ادراک حسی با رویکرد اقلی قابل اعتماد است. قابل اعتماد دانستن سطح اول رویه PP با رویکرد اقلی، به نوعی معادل پذیرش اصل ساده‌باوری است. این اصل برای اولین بار در آثار براد مطرح شد و با آثار سوین‌برن به این

نام شهرت یافت. تاکنون صورت‌بندی‌های متعددی از این اصل ارائه شده است؛ صورت‌بندی زیر مبنای ما برای ادامه بحث خواهد بود:

اصل ساده‌باوری: اگر S تجربه‌ای داشته باشد که به نظر خودش تجربه‌ای از چنین و چنان بودن X است، این تجربه، باور او به وجود X و چنین و چنان بودن X را به طور مستقیم توجیه می‌کند؛ مگر اینکه S دلایل کافی برای ناموجه بودن این باورها داشته باشد.

بر مبنای این اصل اگر به نظر S می‌رسد که میز سبزی را در مقابل خود می‌بیند، پس باور او به وجود میزی در مقابلش و سبز بودن این میز موجه است؛ مگر اینکه دلایل کافی ایجابی برای ناموجه بودن این دو باور داشته باشد. به نظر می‌رسد که این اصل به حد کافی معقول است و پذیرش آن چندان نیازمند استدلال نیست. اگر چنین باشد و این اصل در مورد همه تجربه‌های ما معتبر باشد، آن‌گاه این اصل هم قابل اعتماد بودن سطح اول رویه PP و هم قابل اعتماد بودن سطح اول رویه R_iP را با رویکرد اقلی نشان می‌دهد. یعنی اگر این اصل در مورد همه تجربه‌های ما معتبر باشد، آن‌گاه همان‌طور که تجربه S از چنین و چنان بودن X ، او را در باور به وجود و چنین و چنان بودن X موجه می‌کند، تجربه او از چنین و چنان بودن خداوند نیز باید او را در باور به وجود و چنین و چنان بودن خداوند موجه کند. با این همه برخی معتقدند که اگر چه این اصل در خصوص تجربه‌های حسی معتبر است، در خصوص تجربه‌های دینی معتبر نیست.

گروهی از منتقدان به کار بستن این اصل، در خصوص تجربه‌های دینی گفته‌اند که خود این اصل بداهت عقلی ندارد؛ بلکه با استقراء توجیه می‌شود. به علاوه توجیه استقرایی کافی در خصوص تجربه‌های حسی وجود دارد، اما توجیه استقرایی کافی در خصوص تجربه‌های دینی وجود ندارد (Swinburne, pp. ۲۵۵-۲۵۷). خلاصه اینکه به کار گرفتن این اصل در توجیه قابل اعتماد دانستن سطح اول رویه PP مجاز و در توجیه قابل اعتماد دانستن سطح اول رویه R_iP غیرمجاز است. با این حال به نظر می‌رسد که این انتقاد وارد نیست. فرض کنید به نظر S می‌رسد که میز سبزی را در مقابل خود می‌بیند؛ او نمی‌تواند به طور مستقیم از اصل ساده‌باوری استفاده کند و خود را در باور به وجود یک میز سبز رنگ در مقابل خود موجه بداند. چرا که به زعم این منتقدان به کار گرفتن اصل ساده‌باوری منوط به توجیه این اصل با استفاده از استقراء است. یعنی S باید همه تجارب گذشته خود از دیدن یک میز سبز رنگ را به یاد بیاورد و با تکیه بر اینکه «هرگاه چنین تجربه‌ای داشته‌ام، میز سبز رنگی در مقابلم وجود داشته است» (یعنی همان

فرض استقراء) نتیجه بگیرد که پس حتماً این بار هم در باور به وجود یک میز سبز رنگ در مقابل خود موجه است. استقراء از تجربه‌های گذشته به تجربه‌های پیش رو، خود تنها وقتی قابل اعتماد است که حافظه یک رویه باورساز قابل اعتماد باشد. اگر قابل اعتماد بودن حافظه به عنوان یک رویه باورساز خود متکی بر نوعی استقراء باشد، این رویکرد منتهی به یک دور معرفتی^{۱۷} خواهد شد. در غیر این صورت باید برای قابل اعتماد دانستن حافظه متوسل به تقریری از اصل ساده‌باوری بشویم: اگر به نظر S می‌رسد که چیزی در گذشته چنین و چنان بوده است، پس باور S به چنین و چنان بودن آن چیز موجه است؛ مگر اینکه S دلایل کافی برای ناموجه بودن این باور در اختیار داشته باشد. روشن است که پذیرش این اصل در خصوص یک تجربه حسی بالفعل به مراتب معقول‌تر از پذیرش این اصل در خصوص باورهای برآمده از حافظه است. گذشته از این اگر اعتبار اصل ساده‌باوری را به اعتبار اصل استقراء تحویل دهیم، در توجیه باورهای برآمده از تجربه‌های جدید (تجربه‌هایی که پیشتر نداشته‌ایم) دچار مشکل خواهیم شد. بنابراین تحویل بدهات عقلی اصل ساده‌باوری به بدهات استقراء، چندان معقول به نظر نمی‌رسد و به همین دلیل نمی‌تواند مانع به کار گرفتن این اصل برای دفاع از قابل اعتماد بودن سطح اول رویه R_iP باشد.

به کار بستن اصل ساده‌باوری برای دفاع از قابل اعتماد بودن سطح اول رویه R_iP با انتقاد دیگری هم مواجه است. ویلیام راو بر این باور است که تنها زمانی می‌توانیم با استفاده از اصل ساده‌باوری 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 (Rowe, pp. ۸۵-۹۲). به تعبیر دیگر، اصل ساده‌باوری مورد قبول راو را باید این گونه صورت‌بندی کرد: اصل ساده‌باوری راو: 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، آنگاه این تجربه باور او به وجود X و چنین و چنان بودن X را به طور مستقیم توجیه می‌کند؛ مگر اینکه S دلایل کافی برای ناموجه بودن این باورها داشته باشد.

راو معتقد است که ما در تجربه‌های حسی خود، به خوبی می‌دانیم که چگونه باید توهمی بودن یا نبودن تجربه خود را محک بزنیم اما در تجربه‌های دینی خود اصلاً نمی‌دانیم که توهمی

بودن این تجربه‌ها را چگونه باید محک بزیم؛ و بنابراین اصل ساده‌باوری (با تقریر مورد قبول راو) هیچ کمکی به توجیه باورهای برآمده از تجربه‌های دینی نخواهد کرد. به نظر می‌رسد که انتقاد راو در حقیقت انتقاد به کارکرد سطح سوم رویه R_iP است؛ و نه سطح اول آن. در واقع اگر سطح سوم رویه R_iP کارکرد قابل اعتمادی داشته باشد، مبطلات تجربه‌های دینی را، چنان که باید، در اختیار ما می‌گذارد و بنابراین اصل ساده‌باوری (حتی با تقریر راو) گویای موجه بودن فاعل شناسا در داشتن باورهایی برآمده از تجربه دینی خواهد بود. پس، تا به این جای کار و پیش از پرداختن به سطح سوم R_iP، ما در به کار بستن اصل ساده‌باوری برای دفاع از قابل اعتماد بودن سطح اول رویه R_iP موجه هستیم؛ درست به همان اندازه که در به کار بستن این اصل برای دفاع از قابل اعتماد بودن سطح اول PP موجه هستیم. به بیان دیگر برای ما R_iP در سطح اول خود همان قدر قابل اعتماد است که PP در سطح اول خود قابل اعتماد است.

کارکرد سطح دوم این دو رویه این است که مجموعه‌ای از مفاهیم و عادات زبانی را در اختیار صاحب تجربه می‌گذارد تا با استفاده از آنها تجربه خود را توصیف کند. بر خلاف سطح اول رویه‌ها که قابل اعتماد بودن آنها به معنای انطباق باورهای تولید شده در این سطح با واقعیت‌های خارجی است، قابل اعتماد بودن سطح دوم این رویه‌ها صرفاً به این معناست که کاربران آن جامعه زبانی که صاحب تجربه عادت‌های زبانی خود را از آن می‌گیرد، در تفهیم و تفاهم با یکدیگر و گفتگو درباره تجربه‌های خود موفق باشند. به بیان دیگر قابل اعتماد بودن سطح اول دو رویه فوق منوط به صدق باورهای تولید شده در این سطح است، اما قابل اعتماد بودن سطح دوم این رویه‌ها به معنای کارآمدی ابزاری است که صاحب تجربه برای توصیف تجربه‌های خویش در هر یک از این رویه‌ها در اختیار دارد.

ما سطح دوم رویه PP را تنها به این دلیل که در توصیف تجربه‌های ما در قالب لغات و اصطلاحات زبان مادری‌مان (یا زبان‌های دیگری که به آنها مسلط هستیم) دچار ناسازگاری نمی‌شود، قابل اعتماد می‌دانیم. تعامل با اعضای دیگر جامعه، در گذر زمان، به ما یاد می‌دهد که تجربیات خود را چگونه توصیف کنیم. چنانچه سطح دوم رویه PP در تفهیم و تفاهم اعضای یک جامعه زبانی پیرامون تجربه‌های حسی خود کارآمد نباشد، روند زندگی اجتماعی خیلی زود مختل خواهد شد. برای مثال پیشرفت علم و تحقق پیش‌بینی‌های علمی (بر اساس قوانین علمی) که در گرو کارکرد درست سطح دوم رویه PP خواهد بود، با معضلات جدی مواجه خواهد

شد. قوانین علمی با جمع‌بندی توصیفات مختلفی که دانشمندان از تجربه‌های آزمایشگاهی خود دارند، صورت‌بندی می‌شوند؛ پس اگر رویه PP در توصیف تجربه‌های ایشان ناکارآمد باشد، عملاً هیچ توفیقی در جهت کشف قوانین علمی و پیش‌بینی امور حاصل نخواهد شد؛ حتی پیش‌بینی‌های ساده‌ای در خصوص دمای جوش آب. روشن است که در اینجا از قابل اعتماد بودن سطح دوم رویه PP با توسل به نوعی عقلانیت عمل‌گرایانه دفاع شده است؛ پس باید این شیوه را برای دفاع از قابل اعتماد بودن سطح دوم رویه R_iP هم مجاز بدانیم. یعنی باید بپذیریم که رویه R_iP هم اگر در توصیف تجربه‌های دینی پیروان دین R_i در قالب مفاهیم و اصطلاحات سنت دینی R_i دچار ناسازگاری نشود، قابل اعتماد خواهد بود. اگر سطح دوم R_iP در عمل ابزار مناسبی در اختیار پیروان دین R_i قرار می‌دهد تا در باره تجربیات دینی خود مفاهمه داشته باشند، پس عقلانیت عملی حکم می‌کند که آن را قابل اعتماد بدانیم. دور از انتظار نیست که دین یا ادیانی وجود داشته باشند که بتوانند چنین ابزاری را در اختیار پیروان خود قرار دهند؛ کمتر کسی از منتقدان حجیت معرفت‌شناختی تجربه‌های دینی هم در این خصوص مناقشه کرده است. پس می‌توان پذیرفت که دین یا ادیانی چون R_i وجود دارند که سطح دوم R_iP به همان اندازه PP قابل اعتماد است. آلستون بر این باور است مسیحیت یکی از این ادیان است (آلستون، "تجربه دینی و باور دینی"، ص ۱۵۶-۱۵۵).

در حقیقت آنچه به رویه‌های معرفتی رویکردی اجتماعی می‌بخشد همین سطح دوم این رویه‌ها است. شاید بتوان پذیرفت که سطح اول و سطح سوم این رویه‌ها کاملاً شخصی و نامتأثر از جامعه پیرامون فرد صاحب تجربه است (البته این فرض در مورد سطح سوم تا حدی قابل مناقشه است)؛ اما قطع به یقین کارکرد سطح دوم رویه‌های معرفتی ربط و نسبت مستقیم با جامعه پیرامون فرد صاحب تجربه دارد. فرد صاحب تجربه دایره واژگان خود و معانی متناظر آنها را از جامعه پیرامون خود می‌گیرد و بنابراین اگر بخواهد باورهای خود را در قالب جملات باز بگوید، چاره‌ای جز توسل به عادات زبانی آن جامعه ندارد. به بیان دیگر اگر یکی از کارکردهای رویه‌های معرفتی ما بازگویی باورها در قالب جملات باشد، این رویه‌ها لاجرم رویکردی اجتماعی خواهند داشت؛ چرا که زبانی خصوصی و مختص یک فرد وجود ندارد (تیلور، ص ۸۲).

قابل اعتماد بودن سطح سوم دو رویه PP و R_iP به این معنی است که این دو رویه مبطلات کافی برای ابطال توجیه فی بادی النظر باورهای برآمده از تجربه‌های دینی توهمی را در اختیار صاحبان این تجربه‌ها قرار می‌دهند. تصور راو 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، ص ۱۱۹-۱۱۲ و Losin, p.۶۶). حال ممکن است که کسی بگوید این مبطلات برای ابطال توجیه فی بادی النظر باورهای برآمده از تجربه‌های دینی توهمی کافی نیست؛ یعنی ممکن است توجیه فی بادی النظر باور برآمده از یک تجربه دینی با هیچ یک از این مبطلات هم رد نشود، اما آن تجربه دینی توهمی باشد. در پاسخ باید گفت که کاملاً ممکن است چنین باشد؛ اما چه مرجعی کفایت مبطلات یک رویه معرفتی را تأیید می‌کند؟ به نظر می‌رسد که دست کم در مورد PP این کار را خود این رویه انجام می‌دهد. این موضوع را با یک مثال تبیین می‌کنیم:

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 برمی‌دارید. 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). اینکه شما در کدام گام به باوری موجه در خصوص نارنج بودن یا نبودن آن می‌رسید، کاملاً متکی به PP 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 اینکه بویی که به مشام شما می‌رسد بوی نارنج است، موجه هستید؟ از کجا معلوم که این واقعاً بوی نارنج است؟ به نظر می‌رسد که این خود PP است که به شما می‌گوید باید در کدام مرحله متوقف شوید و در کدام مرحله باور شما باوری موجه است. حتی بعد از دو نیم کردن آن میوه و حتی خوردن آن، تنها چیزی که شما را از کارآمدی آزمایش‌ها و کارآمدی محک مبطلات مطمئن

می‌کند خود رویه PP است (حتی بعد از خوردن آن میوه هم، آنچه شما را از صادق بودن یا نبودن باوری که در مورد آن میوه داشتید مطمئن می‌کند، حس چشایی است که اعتبار آن خود به اعتبار PP وابسته است). به بیان دیگر، میزان کارآمدی و قابل اعتماد بودن سطح سوم رویه PP در ابطال باورهای برآمده از تجربه‌های حسی توهمی را خود رویه PP تعیین می‌کند. پس باید این فرصت را به R_iP 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 R_iP 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. در حقیقت مثال قبل نشان می‌دهد که استدلال به نفع اعتبار سطح سوم PP نیز منتهی به دور خواهد شد (cf. Alston, The Reliability of Sense Perception) با وجود این اگر سطح سوم PP را هم چنان قابل اعتماد بدانیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه سطح سوم R_iP 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 PP و R_iP منوط به قابل اعتماد بودن هر یک از سه سطح این رویه‌ها بود؛ اما چنانکه دیدیم قابل اعتماد بودن سطح سوم این رویه‌ها خود متکی به قابل اعتماد بودن خود این رویه‌هاست (وضعیت سطح دوم هم کمابیش شبیه سطح سوم است؛ اما در اینجا نیازی به تأکید بر این مسئله نیست). 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 می‌بندند، قابل اعتماد است؛ مگر اینکه دلایل کافی علیه قابل اعتماد بودن آن رویه وجود داشته باشد. با این تلقی R_iP، دست کم تا زمانی که دلایل کافی برای غیرقابل اعتماد بودن آن

ارائه نشده است، قابل اعتماد است؛ درست به همان اندازه که PP قابل اعتماد است. بنابراین می‌توان مبتنی بر تجربه‌های دینی در باور به وجود خداوند و برخی صفات او موجه بود. در بخش بعد به برخی از مهم‌ترین دلایلی که به نفع غیرقابل اعتماد بودن R_iP ارائه شده است می‌پردازیم و می‌کوشیم به آنها پاسخ دهیم.

انتقادات

همان‌طور که شرح دادیم، باورهای برآمده از تجربه‌های دینی به همان اندازه باورهای برآمده از تجربه‌های حسی، موجه هستند. ممکن است منتقدان بخواهند برای رد این حکم متوسل به برخی وجوه اختلاف تجربه‌های دینی و تجربه‌های حسی شوند تا نشان دهند که قیاس دو رویه معرفتی R_iP و PP قیاسی مع الفارق است و نمی‌توان از قابل اعتماد بودن PP قابل اعتماد بودن R_iP را نتیجه گرفت. به نظر می‌رسد که مهم‌ترین وجوه اختلاف تجربه‌های دینی و تجربه‌های حسی از نظر منتقدان احتمالی چنین چیزهایی خواهد بود:

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

ب. صاحبان تجربه‌های حسی، تجربه‌های حسی متعدد دارند، اما صاحبان تجربه‌های دینی معمولاً تجربه‌های دینی معدودی دارند.

پ. با توسل به PP می‌توانیم قاعده‌مندی‌هایی 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 با هم نیستند، اما برخی تجربه‌های دینی افراد مختلف (به خصوص افرادی از سنت‌های دینی متفاوت) در تعارض با هم هستند.

در خصوص این چهار حکم باید گفت که دست کم برخی از آنها، مثلاً (پ) یا (ت)، قابل مناقشه هستند؛ اما در اینجا 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^{۱۸} استفاده می‌کنیم. به طور خلاصه می‌توان این رویکرد را چنین تبیین کرد: فرض کنید که شخص a استدلالی به نفع حکم A

می‌کند. شخص b در انتقاد به a و برای رد حکم A، مجموعه‌ای از احکام مورد قبول خود و نیز مورد قبول a، مثلاً مجموعه B، را ارائه می‌کند و ادعا می‌کند که «A با B 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 بنابراین انتقاد b را دفع می‌کند. رویکردی که a برای دفع انتقاد b اتخاذ کرده است، رویکرد جهان ممکن نامیده می‌شود. چون در حقیقت a با ارائه C و اضافه کردن آن به A و B، جهان ممکن را طرح کرده است، که b نمی‌تواند نشان دهد این جهان ممکن همین جهان بالفعل نیست (چون بنابر فرض، b از نشان دادن کذب گزاره‌های C ناتوان است). می‌توان از این رویکرد برای دفع انتقاداتی که با گزاره‌های (الف) تا (پ) به استدلال ما وارد می‌شود، به کار بست (آلستون، "تجربه دینی و باور دینی" ص ۱۶۱-۱۴۶). این دو حکم را در نظر بگیرید:

الف. تقدیر خداوند چنین بوده است که انسان‌ها تنها وقتی واجد برخی شرایط و ویژگی‌های صعب الوصول باشند، از حضور او به طور بی‌واسطه آگاهی یابند.
ب. خداوند چنان با سایر موجودات متفاوت است و چنان "به کلی دیگر"^{۱۹} است که برای ما درک هیچ نوع قاعده‌ای در رفتار او ممکن نیست.

اولاً منتقدان نمی‌توانند نشان دهند که احکام (۱) و (۲) برقرار نیست؛ ثانیاً، حکم (۱) ناسازگاری (الف) و (ب) را با استدلال پیشین ما رفع می‌کند و حکم (۲) نیز ناسازگاری (پ) را با آن استدلال رفع می‌کند. پس به این ترتیب انتقاداتی که با تکیه بر احکام (الف) تا (پ) ایراد شده است، دفع می‌شود؛ و آنچه می‌ماند انتقادات مبتنی بر حکم (ت) است. برای دفع انتقادات مبتنی بر این حکم می‌توان دو رویکرد متفاوت اتخاذ کرد:

رویکرد اول: ما در این مقاله خود را به دامنه محدودی از تجربه‌هایی که به تجربه‌های دینی موسوم هستند، محدود کرده‌ایم. بسیاری از پژوهشگران بر این باور هستند که 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 تجربه‌هاست 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 ما صادق نیست. در این رویکرد اعتقاد بر این است که تجربه‌های دینی محصول مشترک حقیقت نفس الامری 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 (نک: کوین، ص ۱۶۷-۱۵۵). برای دفاع از این رویکرد چاره‌ای جز توسل به استقراء 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، ص ۷۷-۱۳۰) و تا حد ممکن مانع تأثیر مفاهیم دینی سنت خود در توصیف تجربه‌های دینی خود شده‌اند. به رغم اینکه این رویکرد R_iP را برای R_i های مختلف (ادیان مختلف) قابل اعتماد می‌داند، اما لزوماً منتهی به نوعی کثرت‌گرایی دینی نخواهد شد. چون R_iP همه نظام معرفتی دین R_i نیست؛ بلکه رویه‌ای معرفتی مبتنی بر دسته به‌خصوصی از تجربیات دینی پیروان دین R_i است و تنها بخشی از نظام معرفتی دین R_i (نه همه آن) را شکل می‌دهد.

رویکرد دوم: بنا بر این رویکرد، و برخلاف آنچه در رویکرد قبل دیدیم، R_iP به ازای ادیان مختلف R_i 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 دین R_a) رویه معرفتی قابل اعتمادی دارد (یعنی تنها R_iP قابل اعتماد است). با این رویکرد نیز حکم (ت) نمی‌تواند استدلال ما را در این مقاله رد کند؛ البته به این شرط که معیار مناسبی برای تشخیص اینکه دین R_a کدام دین است داشته باشیم. اینکه این معیار چیست، خود نیازمند بحث مجزایی است که خارج از حوصله این مقاله است. آلتون بر این باور است که حتی اگر پیروان یک دین خاص، همه جوانب امر را سنجیدند و به این نتیجه رسیدند 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 (آلتون، "دراک خداوند"، ص ۱۳-۴).

در مجموع به نظر می‌رسد که هر کدام از این دو رویکرد راهکار مناسبی برای پاسخگویی به انتقادات مبتنی بر حکم (ت) پیش روی ما قرار می‌دهد.

نتیجه

از مجموع مطالب فوق چنان برمی‌آید که با بررسی ساختار تجربه‌های دینی و تجربه‌های حسی به این نتیجه می‌رسیم که این دو تجربه هم‌ساختار هستند و روند تولید و توجیه باورهای مبتنی بر

تجربه‌های حسی و باورهای مبتنی بر تجربه‌های دینی در رویه‌هایی صورت می‌پذیرد که بسیار شبیه به هم هستند. هر دوی این رویه‌ها دارای سه سطح هستند؛ یک تجربه، مثلاً تجربه S از X، را به عنوان ورودی می‌گیرند و در سطح اول بر مبنای این تجربه باور S به وجود X و برخی ویژگی‌های آن را به طور مستقیم و در نگاه نخستین توجیه می‌کنند؛ در سطح دوم ذخیره‌ای از عادات زبانی را در اختیار S می‌گذارند تا تجربه خود را توصیف کند؛ و در سطح سوم مجموعه‌ای از مبطلات توجیهات فی بادی النظر را به او معرفی می‌کنند. تنها با این تفاوت که اگر رویه مورد نظر رویه ادراک حسی باشد، تجربه ورودی یک تجربه حسی، یعنی تجربه فاعل شناسا از چیزی در جهان خارج، است؛ در حالی که اگر رویه مورد نظر رویه مبتنی بر ادراک حسی باشد، تجربه ورودی یک تجربه دینی، یعنی تجربه فاعل شناسا از خداوند است. چنانکه دیدیم موجه بودن باورهای برآمده از این رویه‌ها منوط به قابل اعتماد بودن سه سطح مذکور در این رویه‌هاست و هر آن چیزی که قابل اعتماد بودن یک سطح در رویه ادراک حسی را نشان بدهد، قابل اعتماد بودن سطح متناظر در رویه ادراکی مبتنی بر تجربه دینی را هم نشان می‌دهد. پس چاره‌ای نداریم جز اینکه بپذیریم یا هیچ کدام از این دو رویه قابل اعتماد نیستند و یا هر دوی آن‌ها قابل اعتماد هستند. به بیان دیگر چاره‌ای نداریم جز آنکه بپذیریم باورهای برآمده از تجربه‌های دینی درست به همان اندازه باورهای برآمده از تجربه‌های حسی موجه هستند.

توضیحات

- ^۱. ontological argument, cosmological argument, teleological argument
- ^۲. *Dialogues Concerning Natural Religion*
- ^۳. fideism, empiricism
- ^۴. anti-realistic faith
- ^۵. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, ۱۷۹۹ (On Religion: Speeches to its Cultured Despisers)
- ^۶. *Der christliche Glaube*, ۱۸۲۰-۲۱ (The Christian Faith)
- ^۷. Correspondence Theory of Truth
- ^۸. reformed foundationalism
- ^۹. epistemic-practice or doxastic-practice
- ^{۱۰}. generational practices & transformational practices
- ^{۱۱}. Externalist Theory of Justification

۱۲. علامتی اختصاری برای "perceptual practice".

۱۳. manifestation
۱۴. strong
۱۵. weak
۱۶. The brain in a vat argument

۱۷. epistemic circularity

۱۸. possible worlds approach

۱۹. صفت "به کلی دیگر بودن" یا "otherness" همان است که در آیات قرآن کریم با تعبیر «لیس کمثله شیء» (شوری / ۱۱) توصیف شده است.

منابع

آلستون، ویلیام، "ادراک خداوند: گفتگوی اختصاصی کیان با ویلیام آلستون"، گفتگو کننده: علی اسلامی، کیان، سال نهم، شماره پیاپی ۵۰، ص ۱۳-۴، دی-بهمن ۱۳۷۸.

_____، "تجربه دینی و باور دینی"، ترجمه امیر مازیار، نقد و نظر، سال ششم، شماره سوم و چهارم، شماره پیاپی ۲۴-۲۳، ص ۱۶۱-۱۴۶، تابستان و پاییز ۱۳۷۹.

_____، "راه رجعت یک فیلسوف به ایمان"، ترجمه هومن پناهنده، کیان، سال دهم، شماره پیاپی ۵۲، ص ۴۳-۳۶، خرداد-تیر ۱۳۷۹.

_____، "تاریخ فلسفه دین"، ترجمه محمدمنصور هاشمی، استامپ، ص ۳۲-۷-۱۳۸۳.

_____، "زبان دینی"، ترجمه فاطمه مینایی، استامپ، ص ۹۵-۸۳، ۱۳۸۳.

استامپ، النور [و دیگران]، در باره دین، ترجمه مالک حسینی [و دیگران]، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.

انزلی، سید عطا، "تجربه عرفانی و داروهای راون نما"، نقد و نظر، سال دوازدهم، شماره سوم و چهارم، شماره پیاپی ۴۸-۴۷، ص ۱۳۰-۷۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۶.

پترسون، مایکل [و دیگران]، عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ پنجم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷.

پلاتیننگا، الوین، عقل و ایمان، ترجمه بهناز صفری، قم، اشراق، ۱۳۸۱.

_____، "دین و معرفت شناسی"، ترجمه مالک حسینی، استامپ، ص ۶۵-۴۱-۱۳۸۳.

تیلور، چارلز، تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نشر شور، ۱۳۸۷.

سوین برن، ریچارد، *آیا خداوندی هست؟*، ترجمه محمد جاودان، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۱.

کشفی، عبدالرسول، "نقد و بررسی برهان خطای حسی"، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دور دوم شماره چهارم و دور سوم شماره اول (پیاپی ۸ و ۹)، ص ۱۱۳-۱۳۰، تابستان و پاییز ۱۳۸۰.

_____، "فروکاهش (تحویل) نظریه معرفت‌شناختی میناگروی به تلائم‌گروی"، مجله مطالعات و پژوهش‌های دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۳۹، زمستان ۱۳۸۳.

کویین، فیلیپ، "کثرت‌گرایی دینی"، ترجمه فاطمه مینایی، استامپ، ص ۱۶۷-۱۵۵، ۱۳۸۳.

مارتین، چارلز بورتین، "رؤیت خداوند"، ترجمه بابک عباسی، نقد و نظر، سال ششم، شماره سوم و چهارم، شماره پیاپی ۲۴-۲۳، ص ۱۴۵-۱۱۲، تابستان و پاییز ۱۳۷۹.

یندل، کیث، "تجربه دینی"، ترجمه انشاء الله رحمتی، نقد و نظر، سال ششم، شماره سوم و چهارم، شماره پیاپی ۲۴-۲۳، ص ۲۶۱-۲۴۷، تابستان و پاییز ۱۳۷۹.

Alston, William, "Empiricism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version ۰,1, London, ۱۹۹۸.

_____, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY: Cornell University Press, ۱۹۹۱.

_____, *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca, NY: Cornell University Press, ۱۹۹۳.

Losin, Peter, "Experience of God and the Principle of Credulity: A Reply to Rowe", *Faith and Philosophy*, Vol. ۴, No. ۱, pp. ۵۹-۷۰, ۱۹۸۷

Rowe, William, "Religious Experience and the Principle of Credulity", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. ۱۳, No. ۲, pp. ۸۵-۹۲, June ۱۹۸۲.

Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Revised Edition, Oxford University Press, ۱۹۹۱.