

نقد و بررسی رویکرد معرفت‌شناسانه آلستون درباب تجربه‌ی دینی

عباس یزدانی**

حسینعلی نصراللهی*

چکیده

با مخدوش شناخته‌شدن براهین اثبات وجود خداوند در عصر روشنگری، برخی از الهی‌دانان مسیحی بر آن شدند تا براهانی از طریق تجربه‌ی دینی بر وجود خداوند اقامه کنند. ویلیام. پی. آلستون طرحی درباب اعتبار معرفت‌شناختی تجربه‌ی دینی پیشنهاد کرد که می‌توان دو رکن اساسی آن را چنین بیان کرد: اصل توجیه در بادی نظر و مشابهت ادراکات حسی و ادراکات عرفانی در کاستی‌ها و قوت‌ها. هدف این نوشتار بررسی و نقد این رویکرد، از طریق مطالعه‌ی مقالات و کتب آلستون و نیز مقالاتی است که درباره‌ی اندیشه‌های وی نوشته شده است. ادعای اصلی نگارنده این است که هرچند باور به محتوای تجربیات دینی برای صاحبان این تجارب توجیه‌پذیر است، به‌سختی می‌توان توجیهی بین‌الذهانی برای این قبیل باورها تصور کرد. در پایان خواهیم گفت رویکرد معرفت‌شناسانه به تجربه‌ی دینی تاکنون رویکرد موفق نبوده است.

واژه‌های کلیدی: ۱- آزمون‌پذیری، ۲- آسان‌باوری، ۳- آلستون، ۴- تجربه‌ی دینی، ۵- توجیه در بادی نظر.

۱. درآمد

هرچند سابقه‌ی تجربه‌گرایی درباب تجربه‌ی حسی تا عصر ارسطو و شاید به پیش از آن نیز کشیده می‌شود، بی‌گمان نباید از تلاش‌های دیوید هیوم در جهت اتقان و تقویت اعتبار آن غافل بود.

* کارشناس ارشد فلسفه دین

** دانشیار فلسفه دین دانشگاه تهران

تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۸

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۳

h.a.nasrollahi@alumni.ut.ac.ir
a.yazdani@ut.ac.ir

توجه به منشأ برخی مناقشات تحول‌آفرین تجربه‌گرایان نشان می‌دهد اقبال به تجربه‌گرایی، نوعی واکنش منفی به خطاهایی بود که از عقل‌گرایان سر زد. طرفه این‌که اکثر عقل‌گرایان درعین‌حال جزم‌گرا نیز بودند و گویا همین موضوع سبب شد تا شکاکیتی که در اعتماد بر تجربه وجود داشت دیگر نه نقطه‌ی ضعف، بلکه نشانه‌ای از قوت و اعتبار شمرده شود.

پایه‌های بحث از تجربه‌ی دینی در فضایی رومان‌تیک شکل گرفت. رومان‌تیک‌های آلمانی قرن نوزدهم، مانند فریدریش شلایرماخر، گوهر دین را امری از مقوله‌ی احساس، و حقیقت آن را بیگانه با دلیل و استدلال تلقی کردند. این فروکاهش هرچند با این ابعاد در آثار فیلسوفی مانند ویلیام جیمز وجود ندارد، او نیز با رویکرد عمل‌گرایانه‌اش نقشی حیاتی برای تجربه‌ی دینی قائل بود و دین را بدون آن امری کسل‌کننده و بی‌روح می‌دانست. به‌جرات می‌توان گفت وجه اهمیت تجربه‌ی دینی نزد جیمز، نقش انگیزشی آن در حیات انسان بود، نه وجه معرفت‌بخشش. رویکرد معرفت‌شناسانه به تجربه‌ی دینی بحثی نو و مربوط به چند دهه‌ی اخیر است و بدون شک، ویلیام. پی. آلستون یکی از مقررین اصلی آن محسوب می‌شود.

آنچه لازم است در مورد این مسأله مدتظر داشته باشیم معیارهای پوزیتیویست‌های منطقی درباب معناداری گزاره‌هاست. پوزیتیویست‌ها تجربه‌پذیری را، گاه در شکل ایجابی و گاه در صورت سلبی، محک معناداری سخن قرار دادند و در معناداری گزاره‌های دینی تردید نمودند و یا اساساً آن‌ها را فاقد معنا دانستند. فارغ از این‌که رویکرد معرفت‌شناسانه به تجربه‌ی دینی تا چه میزان متأثر از نهضت پوزیتیویسم منطقی بوده است و آیا این رویکرد نوعی مماشات با معیار تجربه‌پذیری برای معنادار دانستن گزاره‌های دینی است یا نه، به نظر می‌رسد این رویکرد جدید به تجربه‌ی دینی در مراحل اولیه‌ی خود به سر می‌برد و با چالش‌های اساسی مواجه است.

در این نوشته می‌کوشیم رویکرد معرفت‌شناسانه آلستون به مسأله‌ی تجربه‌ی دینی را بررسی و به اشکالاتی که می‌توان بر آن وارد کرد اشاره کنیم. بدین منظور، ابتدا تحدید مصداقی تجربه‌ی دینی ازمنظر آلستون، سپس نظریه‌ی نمود و شرایط لازم برای اعتبار نموده‌ها، و دست‌آخر اشکالاتی که ممکن است بر معرفت‌بخشی تجربه‌ی دینی وارد شود و نیز پاسخ‌های آلستون به این اشکالات را طرح می‌کنیم. آن‌گاه به نقد پاسخ‌های آلستون و ایراد اشکالات دیگر خواهیم پرداخت. پیش از آن، شایسته است به برخی از جستارهایی که در این موضوع نگاشته شده است اشاره شود.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

در باب معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی از دیدگاه آلستون، چندین جستار ارزشمند به زبان فارسی نگاشته شده است که در اینجا سه جستار به اختصار معرفی و در پایان، نسبت جستار حاضر با آنها مشخص می‌شود. این سه جستار عبارت‌اند از:

- تحلیل انتقادی آرای ویلیام آلستون در معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی^۱
 - تقریری جدید از دیدگاه ویلیام آلستون در باب اعتبار معرفت‌شناختی تجربه‌ی دینی^۲
 - نقش تجربه‌ی دینی در توجیه باورهای دینی از نگاه ویلیام آلستون.^۳
- در جستار اول، نویسنده مبانی معرفت‌شناختی آلستون را به تفصیل مورد بحث قرار داده است و بیشتر بر مسأله‌ی رویه‌های باورساز و اعتمادگروی در باب ساختار تجربه‌های ادراکی، اعم از ادراکات حسی و ادراکات عرفانی، تأکید کرده است. می‌توان این جستار را شرحی مختصر از کتاب *ادراک خداوند*^۴ دانست که مهم‌ترین اثر آلستون در باب معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی است. از میان انتقاداتی که بر تجربه‌گرایی آلستون در باب باور دینی مطرح شده است، بیشتر بر پاسخ‌های آلستون به انتقادات مبتنی بر تنوع تجربه‌ها تمرکز شده است.

در جستار دوم، نویسندگان با تبیین نظریه‌ی اعتمادگروی در باب رویه‌های باورساز در تجارب انسانی و تکیه بر یکسانی ساختار تجارب حسی و دینی، بر این نکته تأکید دارند که تجارب حسی و دینی هر دو مشتمل بر سه سطح‌اند و درجه‌ی درخور اعتمادبودن هر یک از این سه سطح در هر دو نوع تجربه به یک اندازه است. لذا اگر قرار است ما بر تجارب حسی خود اعتماد کنیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه بر تجارب دینی نیز به همان اندازه اعتماد داشته باشیم. نویسندگان میزان تأثیر روایت‌های مختلف اصل آسان‌باوری را در مورد تجارب دینی را بررسی کرده‌اند و در بخش انتقادات، بر این نکته تأکید می‌کنند که مبطلات «توجیه در بادی نظر»، که مربوط به سطح سوم تجربه‌های ما است، به همان اندازه که در تجارب دینی وجود دارد در تجارب حسی نیز موجود است.

رویکرد این مقاله در پاسخ به انتقاداتی که بر تفاوت‌های تجربه‌ی حسی و تجربه‌ی دینی تأکید می‌کنند رویکردی مبتنی بر استقراء است که در نتیجه‌ی آن، میان تجارب دینی‌ای که در سنت‌های دینی مختلف وجود دارد هیچ تعارضی نیست و همگی به قدم‌مشترک‌های حقیقتِ نفس‌الأمری و سنت‌های دینی مختلف بازمی‌گردند.

در جستار سوم، نویسنده با تحدید مصادیق تجربه‌ی دینی مورد نظر آلستون، به باورهایی پرداخته است که تا اندازه‌ای تجلی خداوند بر آگاهی شخص صاحب‌تجربه می‌باشد و از دیدگاه آلستون، باور پایه محسوب می‌شوند. منشأ این باورها همان تجارب عرفانی یا

دینی هستند و رویه‌های باورسازی که این تجارب را به عنوان ورودی می‌گیرند همان رویه‌هایی هستند که باورهای ناشی از تجربه‌ی حسی را تولید می‌کنند. نویسنده در ادامه به مؤلفه‌های مشترک تجارب حسی و عرفانی و سپس به برخی تفاوت‌های تجربه‌ی عرفانی و تجربه‌ی حسی می‌پردازد و نقش مجموعه‌ی باورهای قبلی و زمینه‌ی مناسب را در توجیه باورها بررسی می‌کند. در بخش انتقادات نیز بیشتر بر تنوع آشتی‌ناپذیر تجارب دینی در میان پیروان ادیان مختلف، که به ناسازگاری نظریه‌ی آلستون درباب تجربه‌ی دینی با دیدگاه انحصارگرایانه‌ی او در مورد مسیحیت می‌انجامد، تأکید شده است.

آنچه در جستار حاضر خواهد آمد نسبت به جستار اول در مورد انتقاداتی که بر تجربه‌گرایی دینی آلستون وارد شده از تفصیل بیشتری برخوردار است و به‌خصوص بر آزمون‌ناپذیری تجارب دینی تأکید دارد. در مقایسه با جستار دوم، کمتر به رویه‌های باورساز پرداخته است و در عوض، با طرح شرایط اعتبار یک نمود (یا ظهور) از دیدگاه آلستون، نقش عمیق «توجیه در بادی نظر» و اصل آسان‌باوری (به‌خصوص در شکل سلبی) را در موفقیت برهان تجربه‌ی دینی مورد تأکید قرار داده است. همچنین در مقایسه با جستار سوم، به‌طرز مشابهی بر تشابه ساختاری تجارب حسی و تجارب عرفانی تأکید کرده است، ولی در بخش انتقادات، به‌جای تأکید بر تنوع آشتی‌ناپذیر تجارب دینی، بر مشکل فقدان پذیرش عمومی یا بین‌الذهانی نبودن تجارب دینی تمرکز کرده است.

۳. تحدید در مصادیق تجربه‌ی دینی

نخست این‌که باید توجه داشته باشیم تجربه‌ی دینی‌ای که در فلسفه‌ی دین مورد مطالعه قرار می‌گیرد و متناسب با اغراض آن است تجربه‌ی خداست. این تجربه می‌تواند مشتمل بر احساس خشیت، خوف، شوق شدید و حالاتی روانی از این قبیل باشد. بنابراین تجربیاتی مانند تجربه‌ی فنا در نیروانا از موضوع بحث خارج است.

تجربه‌ای که آلستون در مدل ادراکی پیشنهادی خود، یعنی نظریه‌ی نمود^۵ بر آن تمرکز می‌کند و اصطلاحاً آن را ادراک عرفانی می‌نامد، تجربه‌ی بی‌واسطه و غیرحسی از خداوند است، به این شرط که دوگانگی تجربه‌گر و تجربه‌شونده در آن محفوظ بماند. اعمال این محدودیت‌ها از جانب آلستون دلایل خاص خود را دارد که در اینجا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

تجربه‌ی دینی می‌تواند تجربه‌ای باواسطه باشد؛ مثلاً شخص تجربه‌گر ممکن است با نگاه کردن به غروب زیبای ساحل، به جمال خداوند منتقل شود و درونش مملو از عشق به زیبایی خداوند گردد. اما آلستون در مدل خود با این نوع تجربه‌ی دینی کاری ندارد:

دلیل من برای تمرکز بر تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی خداوند... این است که این‌ها تجربه‌هایی هستند که به‌نحو بسیار موجهی جلوه‌کردن‌های خداوند بر فرد به حساب می‌آیند (۱، ص: ۳۵).

دومین محدودیتی که آلستون در مصادیق تجربه‌های دینی قائل شده است غیرمحسوس بودن متعلق تجربه است؛
دلیل اصلی این انتخاب آن است که چون خداوند روحانی محض است، برای جلوه‌کردن او، چنان که هست، تجربه‌ی غیرحسی بخت بیشتری دارد تا هرگونه تجربه‌ی حسی (همان، ص: ۳۶).

و در نهایت آلستون در سومین محدودیتی که قائل می‌شود ما را به این نکته توجه می‌دهد که مدل ادراکی او نمی‌تواند شامل مواردی باشد که شخص تجربه‌گر با امر تجربه‌شده اتحاد وجودی پیدا می‌کند و همه‌ی تمایزات میان آن دو از بین می‌رود (همان، ص: ۵).

۴. ساختار ادراکی بشر در ادراکات حسی

یکی از معرفت‌شناسان برجسته‌ی معاصر، رودریک چیزوم، معتقد است معیاری که باید برای سنجش اعتبار ادراکات حسی ارائه داد باید از قبیل بیان شرایط لازم و کافی باشد. او در پاسخ به این پرسش که ادراک حسی چگونه می‌تواند اطلاعاتی در اختیار ما بگذارد، پس از تبیین دو نظریه‌ی جزم‌اندیشانه (که در آن، وجود خارجی مابه‌ازای مدرکات حسی مسلّم فرض می‌شود) و نظریه‌ی استقرائی (که مدعی استلزام استقرائی میان چیزی که درک می‌شود و مابه‌ازای خارجی آن به‌شکلی غیرجزم‌اندیشانه است) و بیان اشکالات این دو نظریه، نظریه‌ی سومی را ترجیح می‌دهد که بر اساس آن، ادراک چیزی به‌عنوان الف این قابلیت را دارد که موجودیت چیزی که الف است را تضمین کند.

پاسخ چیزوم به این پرسش که چگونه حواس می‌توانند شاهی بر وجود مدرکات خود باشند، چنین است: صرف این که اشیاء به‌طرق خاصی بر ما نمودار می‌شوند، قابلیت این را دارد که وجود خارجی آن اشیاء را مبرهن کند؛ و نفس این که چیزی در شکل مثلاً یک درخت بر ما نمودار می‌شود خود می‌تواند نشانگر وجود خارجی درختی باشد که آن را ادراک می‌کنیم (۹، صص: ۴۲-۴۶).

ریچارد سوین برن نیز این دیدگاه را با عنوان اصل آسان‌باوری طرح و از آن دفاع می‌کند: این یک اصل عقلانی است که در غیاب یک مذاقه‌ی خاص، اگر از جهت معرفت‌شناسی برای شخص چنین به نظر رسد که الف حاضر است و خصوصیتی دارد، آنگاه احتمالاً الف حاضر است و آن خصوصیت را داراست (۱۳، ص: ۳۰۳).

نکته‌ای که سوین برن به این اصل افزوده این است که این اصل در جانب سلبی‌اش پذیرفته نیست؛ یعنی به محض این که چنین به نظر برسد که الف وجود ندارد یا واجد فلان ویژگی نیست، نمی‌توان به گونه‌ای معقول، حکم احتمالی به نبود/ف یا نبود ویژگی خاصی در الف داد. برای این که چنین حکمی معقول باشد، شخص مدرک باید توانایی ادراک/ف در صورت وجود آن را داشته باشد و نیز تلاش کامل خود را برای ادراک/ف به کار گرفته باشد (۱۳، صص: ۳۰۳-۳۰۴).

آلستون اگرچه می‌پذیرد ادراک حسی مشتمل بر مجموعه‌ای از فرایندهای روانی و فیزیکی است، از دیدگاه او، قلب ادراکات حسی همانا نوعی آگاهی به شیء ادراک شده است که نظریه‌های متداول ادراک حسی (نظریه‌ی داده‌های حسی^۶ و نظریه‌ی قیدی^۷) از آن غفلت ورزیده‌اند (۵، صص: ۱۸۲-۱۸۳).^۸ مدل ادراکی مقبول آلستون در باب ادراکات حسی، نظریه‌ی نمود است که به دلیل نقش محوری آن در رویکرد معرفت‌شناسانه‌ی او به تجربه‌ی دینی، با تفصیل بیشتری به آن می‌پردازیم.

۴.۱. نظریه‌ی نمود و شرایط لازم برای اعتبار نمودها

بر اساس نظریه‌ی نمود، ماهیت ادراک صرفاً همان نمودی است که از شیء مدرک در ذهن ایجاد می‌شود، به این معنا که سایر عملیات ذهنی از قبیل مفهوم‌پردازی، حکم درباره‌ی شیء مدرک و نیز باور به آن حکم از ماهیت ادراک خارج‌اند. وقتی من به منظره‌ای که در آن سوی پنجره‌ی اتاقم قرار دارد نگاه می‌کنم و رفت‌وآمد اتومبیل‌ها در آزادراه و نیز ساختمان‌های درهم‌تنیده‌ی دوردست را می‌بینم، صرفاً تصاویری از آن‌ها در ذهن من نمودار می‌شود، اما ایجاد این تصاویر هیچ تلازمی با حکم یا باور در مورد چیزهایی که دیده‌ام ندارد. البته این بدان معنا نیست که گنجینه‌ی مفهومی و قابلیت‌های معرفتی شخص در نوع نمود اشیاء در ذهن ما بی‌تأثیر است، بلکه مقصود این است که نباید میان چیزی که نمایان می‌شود با آنچه که آن چیز به منزله‌ی آن نمایان می‌شود خلط نمود. مثلاً اگر من زنجیره‌ی طولانی اتومبیل‌های موجود در بزرگراه را به منزله‌ی یک ترافیک سنگین ببینم، چیزی بیش از نمود صرف در ذهن من تداعی شده است و بنابر نظریه‌ی نمود، این چیز اضافی در ماهیت ادراک حسی دخیل نیست.

حتی اگر در مقام عمل نتوانیم نمود صرف را از نمودهای متأثر از گنجینه ذهنی شخص تفکیک کنیم، برای این که یک شیء مانند/ف در ذهن به نحو خاصی نمودار شود،

اولاً/ف باید وجود داشته باشد؛

ثانیاً باید در ادراک شخص، نقش علی داشته باشد؛ به عبارت دیگر،/ف سبب

به وجود آمدن نموداری در ذهن شخص شده باشد؛^۹

و ثالثاً این نمود باید قابلیت ایجاد باورهایی درباره‌ی الف در ذهن شخص را داشته باشد.

حتی وقتی برای هزارمین بار به میز تحریر خود نگاه می‌کنم، می‌فهمم که هنوز در جای خود است و احتمالاً رنگ آن نسبت به روز اولی که آن را خریدم تغییر کرده است (۱)، صص: ۳۸-۴۰).

۵. ساختار یکسان ادراک حسی و ادراک عرفانی

از نظر آلستون، ساختار عمومی ادراکی بشر بر اساس الگوی ادراکی نظریه‌ی نمود با همان شرایطی است که ذکر شد. او می‌کوشد با آوردن نمونه‌هایی از تجربه‌های دینی، نشان دهد افرادی که دارای تجربه‌ی دینی بوده‌اند، تجربه‌ی خود را مطابق با این ساختار تلقی کرده‌اند و طرق نمودارشدن خداوند بر این افراد، دقیقاً مانند نمودارشدن محسوسات بر آن‌ها بوده است.

البته در مورد شرایط، آلستون شرط وجود خداوند را در تجربه‌های دینی مفروض می‌گیرد و ثابت می‌کند که بنابر فرض وجود خداوند، دو شرط دیگر تأمین است. در واقع هدف او این است که نشان دهد اگر خداوند وجود داشته باشد مانعی برای تحقق دو شرط دیگر وجود ندارد.

در مورد امکان تحقق شرط باور ظاهراً هیچ اشکالی در کار نیست، زیرا مثلاً حتی در مواردی که شخص قبلاً از طریق استدلال یا تجربه‌های دینی دیگر برایش ثابت شده باشد که خدا مهربان است، می‌تواند در تجربه‌ی جدید، مرتبه دیگری از مهربانی خداوند را تجربه کند، یا حداقل دریابد که خداوند در حال حاضر با او مهربان است و مثلاً از او خشمگین نیست.

اما در مورد امکان تحقق شرط علی، برای این‌که شخص بتواند دریابد خداوند علت تجربه‌ی او بوده است، خداوند باید در زنجیره‌ی علل تجربه‌ی او علت مقتضی باشد. یعنی خداوند باید آن علت واضحی باشد که شخص در هنگام سؤال، تجربه‌ی خود را معلول عمل او بداند. این شرط البته در جهان بینی الهی برآورده است، چراکه در خداشناسی توحیدی، علت همه‌ی رویدادها خداوند است. اما در بافت غیرالهی ما فقط در صورتی می‌توانیم مقتضی بودن علی را نفی و اثبات کنیم که پیش از آن، خداوند را درک کرده باشیم، چنانچه در مورد محسوسات نیز امر به همین منوال است و مثلاً ما باید ابتدا آنچه دیده می‌شود را تعیین کنیم تا بتوانیم تعیین کنیم رابطه‌ی علی آن چیز با تجربه‌ی دیداری چگونه باید باشد تا در آن تجربه دیده شود. با این حال در این‌جا مقصود این نیست که چگونگی

رابطه‌ی علی خداوند با تجربه‌ی دینی را ثابت کنیم، بلکه کافی است نشان دهیم اگر خداوند وجود داشته باشد و در برخی موارد تجربه شود، هیچ دلیلی ندارد که در برخی موارد، نقش علت مقتضی را نداشته باشد. به عبارت دیگر عدم توانایی ما در اثبات رابطه‌ی علی به نحو مقتضی، همان طور که مانع از اثبات قابلیت ادراک خداوند می‌شود، مانع از نفی قابلیت ادراک خداوند نیز می‌گردد (۱، ص: ۴۰-۴۸).

۶. توجیه در بادی نظر

در مقایسه و اعتبارسنجی ادراک حسی و ادراک عرفانی، رجوع به منشأهای این دو نوع ادراک که به ترتیب، تجربه‌ی حسی و تجربه‌ی عرفانی می‌باشند گریزناپذیر به نظر می‌رسد. روال این نوشتار تا به حال بر این بوده است که در مقوله‌ی اعتبار باورها وارد نشود و صرفاً به ماهیت ادراک که باورها نتیجه‌ی آن می‌باشد بپردازد. اما از آن جاکه برای سنجش اعتبار نوع خاصی از ادراک، مَحکمی جز بررسی خروجی‌های آن نوع ادراکی نداریم، هنگامی که در مقام مقایسه‌ی انواع خاصی از توانایی‌های ادراکی برآییم، ناچار به ورود در مقوله‌ی باورها خواهیم بود.

آلستون در بخش‌های متعددی از کتاب *ادراک خداوند* از باورهای حسی و باورهای خود آشکار نام می‌برد و منظور او از باورهای خود آشکار باورهایی است که حداقل تا اندازه‌ای مبتنی بر یک ظهور تجربی، البته بدون وساطت حواس پنج‌گانه [باشد] (۷، ص: ۹۴).

همانطور که گفته شد هر ادراکی، مستعد ایجاد باورهایی در ذهن شخص ادراک‌کننده است. اما چگونه می‌توان توجیه یا عدم توجیه این باورها را نشان داد؟ یکی از نظریه‌های معرفت‌شناسانه در توجیه باورها نظریه‌ی اعتمادگروی است. اجمالاً اعتمادگروان مدعی‌اند باورهایی که از رویه‌های باورساز مورد اعتماد حاصل شده باشند، تا هنگامی که دلیلی بر خلاف آن‌ها یافت نشود موجه‌اند. البته این که رویه‌های باورساز مورد اعتماد کدام‌اند محل اختلاف است.

آلستون با تأکید بر جنبه‌های اجتماعی ساختار ادراکی بشر، مدعی است که هر عمل شناختی باورساز که به لحاظ اجتماعی تثبیت شده باشد، باید به منزله‌ی منبعی برای باورهای عموماً صادق پذیرفته شود، مگر این که دلایل قوی کافی علیه درخور اعتماد بودن آن رویه وجود داشته باشد. او این دلایل قوی کافی را به دو دسته تقسیم می‌کند: باطل‌کننده‌ها؛ که نشان می‌دهند یک باور کاذب است، و ضعیف‌کننده‌ها؛ که نشان می‌دهند باوری که در جریان ادراک حاصل شده است، از پشتوانه محکمی برای تأیید

برخوردار نیست (۲، صص: ۷۲ و ۷۳).

مثلاً اگر شخصی هنگام پیاده‌روی در بیابانی داغ و لم‌یزرع دریاچه‌ای ببیند که درختانی زیبا در آن سویس سر به آسمان گذاشته‌اند، شاهدی مانند این که او نقشه را قبلاً به صورت دقیق بررسی کرده است و هیچ دریاچه‌ای تا شعاع دویست کیلومتری آن منطقه وجود ندارد، می‌تواند یک باطل‌کننده، و شاهدی مانند این که او بر اثر گرمزدگی دچار توهم شده است یک ضعیف‌کننده می‌باشد.

ادعای آلستون این است که باورهای شکل‌گرفته در بستر تجربه، همگی از توجیهی اولیه برخوردارند و اصل اولی در مورد آن‌ها این است که آن‌ها موجه‌اند. او این نظریه را تنها راه نجات از شکاکیت مطلق می‌داند، زیرا معتقد است ما جز با فرض اعتباری اولیه، هیچ دلیلی برای اعتماد به خاستگاه‌های تجربی باورهایمان در اختیار نداریم و همه‌ی دلایل حمایت‌کننده‌ی باورهای ما گرفتار دور معرفتی‌اند.^{۱۰}

این اصل که آلستون آن را «توجیه در بادی نظر» می‌خواند، تنها توجیه معمول باورهای ادراکی از دیدگاه اوست (۷، ص: ۷۹).

اگر بخواهیم این اصل را در مورد باورهای برخاسته از ادراک عرفانی و تجربه‌ی خداوند جاری کنیم، مثلاً می‌توانیم بگوییم هرگاه شخصی گزارش کند خداوند را تجربه کرده است که به او می‌گوید درباره‌ی سختی‌هایی که در زندگی‌ات پیش آمده است صبور باش، باید آن را صادق تلقی کنیم، مگر این که دلایل کافی علیه این تلقی در اختیار داشته باشیم.

۷. مقایسه‌ی ادراک حسی و ادراک عرفانی

بی‌شک، سامانه‌ی ادراکی انسان سامانه‌ای بس پیچیده و در معرض دخالت اسباب گوناگونی است که می‌توانند عملکرد آن را تحت تأثیر قرار دهند. اگر ادراک حسی و ادراک عرفانی را دو استعداد از استعدادهای متنوع سامانه‌ی ادراکی بشر بدانیم، دور از انتظار نیست که پرسیده شود این دو ادراک چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با هم دارند و آیا شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها می‌توانند دستاویزی برای ارزشیابی معرفتی مصادیق آن‌ها باشند؟ آیا اساساً مقایسه‌ی این دو توانایی ادراکی مقایسه‌ای سنجیده است؟

ویلیام جیمز در کتاب معروف خود در باب تجربه‌ی دینی، پس از نقل نمونه‌های فراوانی از گزارش‌های تجربیات دینی می‌نویسد:

عقاید «عقلانی» تر خود ما بر اساس شواهد و مدارکی استوارند که از لحاظ ماهیت، دقیقاً شبیه عقایدی هستند که عرفا برای خودشان نقل می‌کنند. حواس ما را از برخی

حالات واقعی مطمئن می‌سازند، اما تجربه‌های عرفانی کسانی که به آن احوال نائل می‌شوند همچون احساسات واقعی ما، برایشان واقعی و تجربی جلوه می‌کند (۳، ص: ۴۶۸).

البته جیمز می‌پذیرد که در خلال برخی از تجربیات عرفانی، حواس پنج‌گانه به حالت تعلیق درمی‌آید، اما معتقد است مدرکات عارفان از بُعد معرفت‌شناختی، کاملاً محسوس و حسی می‌باشد (همان).

آلستون نیز استدلالش به نفع اعتبار تجربه‌ی دینی را بر همین مقایسه بنا می‌کند و می‌نویسد:

از آن‌جا که ما همه در عمل، من‌حیث‌المجموع به قابل‌اعتماد بودن ادراک حسی کاملاً مطمئنیم، تشابهات روشن میان این دو نوع تجربه مستمسک تأیید ارزیابی معرفتی مثبت از ادراک عرفانی خواهد بود، حال آن‌که تفاوت‌های میان آن‌ها مستمسک تأیید ارزیابی منفی خواهد بود (۲، ص: ۷۴).

آلستون در مقاله‌ی تجربه‌ی دینی به پنج تفاوت مهمی که می‌توانند مستمسکی برای ارزیابی منفی اعتبار تجربه‌های دینی قرار گیرند اشاره می‌کند و به آن‌ها پاسخ می‌دهد. آلستون معتقد است اگر این تفاوت‌ها نتوانند از اعتبار تجربه‌ی دینی بکاهند، ما حق داریم که تجربه‌ی خداوند را (البته چنانچه پیش‌تر گفته شد در فرض وجود خداوند) مانند ادراک حسی، قسمی از ادراک با همان نقص‌ها و مزیت‌هایی که در اقسام دیگر ادراک وجود دارد بدانیم، و نیز با همان خصلت ناچاری از قبول اعتبار اولیه که در خصوص ادراکات حسی وجود دارد. ذیلاً این پنج تفاوت را در پایان تقریر دیدگاه معرفت‌شناختی آلستون در باب تجربه‌ی دینی ذکر می‌کنیم:

تفاوت اول مربوط به قابلیت دسترسی به تجربه‌ی حسی است؛ تجربه‌ی حسی در همه‌ی ساعات بیداری در کنار ماست و انسان‌ها جز در موارد عدم سلامت اندام‌های حسی، از آن محروم نیستند. تجربه‌ی حسی تجربه‌ای روشن، واضح و سرشار از جزئیات است و حتی در مورد آن‌هایی که واجد تجربه‌های عرفانی هستند نیز نقشی فعال‌تر از تجربه‌های عرفانی دارد. این‌ها در حالی است که تجربه‌ی عرفانی برای تعداد زیادی از انسان‌ها امری ناشناخته است و برای آن دسته‌ای که شناخته‌شده است نیز در موارد قابل‌توجهی مبهم و کلی می‌باشد (همان).

از نظر آلستون، این تفاوت اگرچه نقش معرفتی تجربه‌ی عرفانی را در مقایسه با سایر طرق دستیابی به معرفت، کم‌رنگ‌تر می‌نماید، اعتبار معرفتی آن را کاهش نمی‌دهد؛ زیرا اولاً دلیلی ندارد تصور کنیم فرایند معرفت‌زایی که تعداد کمتری به آن دسترسی دارند در مقایسه با فرایند معرفت‌زایی که عده‌ی بیشتری درگیر آن هستند، بخت کمتری در اصابت

به واقع دارد؛ زیرا چنانچه مثلاً درک لذت پرواز در جایگاه یک خلبان، نیازمند گذراندن دوره‌های خاصی است، کاملاً محتمل است که درک تجربه‌ی عرفانی نیز پیش‌نیازی مانند تحمل دوره‌هایی از ریاضت و تهذیب نفس داشته باشد. ثانیاً ابهام و کلی‌بودن معرفت نمی‌تواند در موجودیت و اعتبار آن خللی وارد نماید (همان، صص: ۷۴ و ۷۵).

تفاوت دوم ناظر به ادعایی درباره‌ی ماهیت تجربه‌ی دینی است که آن را از اعتباری که در تجربیات حسی مقصود است بی‌نصیب می‌سازد؛ تجربه نوعی ارتباط مستقیم میان تجربه‌گر و متعلق تجربه است که در مرحله‌ی تعبیر، چیزی جز بیان این ارتباط مستقیم نیست. لذا کاملاً محتمل است که شخص در تجربه‌ی حسی جدید، به باوری جدید و متضاد با باورهای سابق دست پیدا کند؛ حال آن‌که در تجربه‌ی عرفانی، امر بدین منوال نیست؛ هیچ‌یک از یهودیان در تجربه‌ی خود، یهوه را با خصوصیات متفاوت با آنچه در تورات آمده، و مثلاً مطابق آنچه در قرآن آمده گزارش نکرده‌اند. تجربه‌ی نیروانا را فقط بوداییان، تجربه‌ی مسیح را فقط مسیحیان، تجربه‌ی ویشنو را فقط هندوها گزارش می‌کنند. بنابراین تجربه‌ی دینی چیزی جز تعبیر همان اعتقادات سابق با بیانی احساسی نیست. تجربه‌ی دینی در ذات خود فاقد شرایط بی‌طرفانه‌ی تجربه‌ی حسی می‌باشد.^{۱۰}

اما آلستون معتقد است ادراک عرفانی در این جهت، تفاوتی با ادراک حسی ندارد؛ چراکه ما در تعبیر از تجربه‌ی حسی نیز ناچار از به‌کارگیری مفاهیمی که در گنجینه‌ی ذهنی‌مان وجود دارد هستیم و این تفاوت نمی‌تواند موجب تمایز ماهوی تجربه‌ی عرفانی از تجربه‌ی حسی شود.

تفاوت سوم ناظر به مرحله‌ی تبیین تجربه است. اگرچه در تجربه‌ی حسی نیز امکان تبیین‌های متعدد وجود دارد، این تبیین‌ها همگی طبیعت‌گرایانه و در عرض هم خواهند بود؛ حال آن‌که تبیین فراطبیعی تجربه‌ی دینی جایگزینی کاملاً متغایر دارد که نمی‌توان آن را تبیینی هم‌عرض آن دانست. چنانچه جی. ال. مک‌کی خاطر نشان کرده است: از آن‌جاکه این تجارب [= تجارب دینی] از جهت روان‌شناسانه، بدون توسل به پندارهای دینی قابل فهم هستند، نمی‌توانند تضمینی بر وجود یک منبع فراطبیعی باشند (۱۰، ص: ۱۸۰). بنابراین در فرآیند تجربه‌ی دینی، نقش علی موجود فراطبیعی به گونه‌ای نیست که بتوان آن را از علل قریب تجربه دانست. اگر درختی که در آن سوی یک دیوار بلند وجود دارد نتواند در تجربه‌ی بصری من نقشی داشته باشد، من نمی‌توانم در حال دیدن آن باشم. به‌همین ترتیب اگر علل تجربه‌ی دینی بتوانند این جهانی باشند و تبیین‌هایی داشته باشند که خدا در آن‌ها نقشی ایفا نمی‌کند، نمی‌توانیم آن‌ها را تجربه‌ی خداوند بدانیم.

آلستون در پاسخ به این انتقاد ادعا می‌کند تبیین طبیعت گرایانه‌ی کافی برای تجربه‌های دینی وجود ندارد و مطالبی که در روان‌شناسی و روان‌کاوی درباره‌ی این موارد وجود دارند حداکثر به امکان صورت‌های عام برای توضیح این تجارب بسنده می‌کنند و به حد تبیین نمی‌رسند. علاوه‌براین، تبیین طبیعت‌گرایانه‌ی مبتنی بر علل قریبه نمی‌تواند تهدیدی برای اعتبار ادراک عرفانی محسوب شود؛ زیرا حتی اگر همه‌ی علل قریبه تجارب دینی عللی طبیعی باشند، باز هم کاملاً ممکن است که نقش یک موجود فراطبیعی در علل بعیدتر محفوظ باشد.

تفاوت چهارم این دو نوع تجربه در آزمون‌پذیری است. برای یک ادراک حسی مثلاً از نوع بصری، آزمون‌های متعددی را برای اثبات مطابقت یا عدم مطابقت با واقع می‌توان به کار گرفت. فرض کنید شخصی ادعا کند در ساعت معینی، خودرویی با فلان مشخصات را در آزادراه تهران - کرج دیده است که با سرعت سیصد کیلومتر بر ساعت در حال حرکت بوده است. می‌توان با بررسی دوربین‌های راهنمایی رانندگی در آن ساعت خاص، صحت ادعای او را معلوم کرد. می‌توان تحقیق کرد آیا خودرویی با آن مشخصات از مرزهای کشور وارد شده است یا نه؟ برای کسانی که هر روز در آن ساعت از آن مسیر عبور می‌کنند شاید حل مسأله حتی ساده‌تر از این‌ها باشد؛ زیرا مثلاً ممکن است در آن ساعت به دلیل حجم سنگین عبور و مرور روزانه، امکان رانندگی با سرعتی که آن شخص ادعا کرده وجود نداشته باشد. حال فرض کنید شخصی ادعا کند خداوند در حال مکاشفه به او گفته است در غم از دست‌دادن مادرت صبور باش و زبان به شکایت باز نکن و اشک از چشم جاری مکن. چگونه می‌توانیم صحت ادعای او را بیازماییم؟ راه‌هایی پیشنهاد شده است؛ مثلاً گفته شده محتوای ادراک عرفانی نباید با مجموعه عقاید دینی شخص ناسازگار باشد. یا گفته شده ادراک عرفانی باید موجب ترقی اخلاقی شخص شود یا حداقل سبب نزول ارزش‌های انسانی در دیدگاه شخص نشود. اما به نظر می‌رسد هیچ‌یک از این روش‌ها کارایی لازم را ندارند و نمی‌توانند نتایجی مشابه آزمون‌هایی که درباب سنجش صحت ادراکات حسی وجود دارد به دنبال داشته باشند. حتی از جانب سلبی نیز نمی‌توان کاری از پیش برد؛ فرض کنید برای شخص دیگری که کاملاً در شرایط شخص اول است مکاشفه‌ای از قبیل آن‌چه برای شخص اول پیدا شده پیش نیامده باشد. در این جا هیچ آزمونی وجود ندارد که ثابت کند این عدم مکاشفه ناشی از بی‌توجهی شخص دوم است. چنان‌چه ویلیام رو نوشته است:

مسأله این است که نمی‌دانیم کدام شرایط جسمانی یا روانی احتمالاً به تجربه‌ای واهی از خداوند منجر می‌شوند. همین‌طور نمی‌دانیم در این موضوع چه شرایطی را باید برآورده کنیم تا تجربه‌ای از خداوند داشته باشیم (۱۲، ص: ۹۰).

آلستون در پاسخ به این ایراد، توجه ما را به تمایزهای آشکاری که میان قوای ادراکی مختلف وجود دارد جلب می‌کند: مثلاً درون‌نگری؛ اگر من بعد از فراغ از یک مسؤولیت خاص، احساس آسودگی و سبک‌بالی کنم، نمی‌توانم انتظار داشته باشم شخص دیگری که همه‌ی شرایط من را دارد نیز چنین احساسی داشته باشد، بالعکس محتمل است او احساس خستگی و فرسودگی داشته باشد. آلستون معتقد است نباید لوازم یک شیوه‌ی شناختی را در مورد شیوه‌های شناختی دیگر به کار برد. منابع متعددی برای باور وجود دارد که نمی‌توان همه را بر یک زین نشانند، مگر این‌که مثلاً از قبل ثابت کرده باشیم که برخی از معیارهای صحت‌سنجی ادراک حسی در مورد همه‌ی ادراکات تجربی دیگر ضروری هستند. ولی منتقدان چنین چیزی را ثابت نکرده‌اند و اساساً دلیلی نداریم که تجربه‌ی غیرحسی را فقط به این دلیل که لوازم تجربه‌ی حسی را فراهم نمی‌کند، منبع ضعیف‌تری برای دستیابی به معرفت محسوب کنیم.

در نهایت تفاوت پنجم ناظر به مرحله‌ی تعبیر است. انسان‌ها در فرهنگ‌ها، زمان‌ها و مکان‌های مختلف، در تعبیر از تجربه‌ی حسی، تعبیر تقریباً یکسانی را به کار می‌برند. اما تعبیری که در گزارش تجربیات دینی از حقیقت غایی وجود دارد، از دینی به دین دیگر، از مکانی به مکان دیگر و از زمانی به زمان دیگر، تفاوت‌های چشمگیری دارد، به گونه‌ای که در برخی موارد، وفاق بین آن‌ها غیرممکن است. خدای ادیان توحیدی خدایی شخص‌وار، ولی خدای بیشتر ادیان شرقی خدایی غیرمتشخص است. این تفاوت‌های ظاهراً متناقض حتی در میان ادیان توحیدی در مقایسه با یکدیگر نیز وجود دارد. حتی در میان تعبیر یک عارف هم تناقضات آشکاری دیده می‌شود که نمی‌توان به سادگی از کنار آن عبور کرد. در ورطه‌ی این تناقضات لاینحل، چگونه می‌توان به عینی‌بودن تجربه‌ی عرفانی معتقد بود؟! (ص: ۲، ۷۸).

آلستون این تفاوت را به لحاظ معرفتی، مهم‌ترین تفاوت میان ادراک حسی و ادراک عرفانی می‌داند. او هرچند در صدد پاسخ صریح به این انتقاد بر نیامده است و آن را قرینه‌ای منفی برای اعتبار ادراک عرفانی برمی‌شمرد، یادآور می‌شود که این تفاوت نمی‌تواند قرینه‌ای قاطع بر عدم اعتبار ادراک عرفانی باشد؛ زیرا در تعبیر از تجربیات حسی نیز اختلاف‌های ظاهراً متناقض وجود دارد. داور فوتبالی را در نظر بگیرید که در یک صحنه با قاطعیت اعلام خطا کرده است؛ کاملاً ممکن است اگر داور در زاویه‌ی مخالف حاضر می‌بود، خطای بازیکن حریف را اعلام می‌کرد. به همین ترتیب ممکن است دو عارف از دو دین مختلف، هنگامی که در مواجهه با حقیقت غایی قرار می‌گیرند، تعبیر ظاهراً متناقضی از متعلق تجربه‌ی خود گزارش کنند. بنابراین این نقص در هر دو نوع تجربه مشترک است. هرچند به نظر می‌رسد که در تجربیات حسی به مراتب کمتر است.

۸. نقد و بررسی

به نظر می‌رسد طرحی که آلتون در پرداختن به مسأله تجربه‌ی دینی پیشنهاد کرده، از جهت معرفتی، طرحی سازوار است؛ بدین معنایکه در فرض صحت اجزای این نظریه، تناقضی میان این اجزاء وجود ندارد. اما در مورد اجزای این نظریه، نقدهایی وارد شده است که ممکن است بتوانند کارایی این نظریه را مختل کنند. پیش از بیان ایراداتی که در این باره مطرح شده است بهتر است ارکان اصلی این نظریه را به نظم در آوریم. به صورت کلی می‌توان دو رکن این نظریه را بدین صورت مطرح کرد:

۱- توجیه در بادی نظر یا اصل آسان‌باوری؛

۲- اشتراک ادراک حسی و ادراک عرفانی در کاستی‌ها و نقاط قوت

نقدهایی که بر این نظریه وارد شده را نیز می‌توان راجع به یکی از این دو رکن دانست. ما نقدهای مرتبط با هریک از این دو موضوع را در بخشی مجزا می‌آوریم.

۸.۱. اصل آسان‌باوری و محدودیت‌های آن

سویین برن پس از طرح اصل آسان‌باوری، دو استدلال از برخی فلاسفه نقل کرده که کارایی این اصل را محدود به غیر از موارد تجربه‌ی دینی می‌نماید.

استدلال اول: این که ما از به‌گونه‌ای خاص به‌نظر رسیدن یک شیء، به آن‌گونه بودن آن شیء رهنمون می‌شویم، یک اصل بنیادی عقلانی نیست، بلکه اصلی مبتنی بر استقراء است که در موارد تجربه‌ی دینی جاری نمی‌شود. به بیان دیگر، این که به نظر برسد *الف* حاضر است، تنها در صورتی می‌تواند مبنای خوبی برای باور به وجود *الف* باشد که هرگاه در گذشته چنین به نظر رسیده باشد که *الف* حاضر است، ثابت شده باشد که *الف* موجود است. یعنی فقط در صورتی که تجارب قبلی ما نشان داده باشند چنین نمود و ظهوری گمراه‌کننده نیست. حال آن‌که تجربه‌ی دینی در بیشتر موارد، چنین شرطی را برآورده نمی‌کند.

سویین برن در پاسخ به این استدلال می‌گوید:

اولاً اصل آسان‌باوری در مورد تجارب قبلی ما نیز جاری است. اعتبار تجربیات قبلی مبتنی بر پذیرش این اصل است. ما برای رهایی از دور معرفتی چاره‌ای نداریم جز این که با استناد به این اصل، بر تجربیات قبلی خود یا دیگران اعتماد کنیم. بنابراین این اصل نمی‌تواند توجیه‌پذیری خود را از چیز دیگری مانند حافظه‌ی ما از تجربیات گذشته کسب کند. اگر بیشتر تجربه‌ها و معارف مبتنی بر حافظه خود را محتمل الصدق فرض نکنیم، معرفتی بس کمتر از آنچه گمان می‌کنیم خواهیم داشت و در باتلاق تجاهل‌گرایی گرفتار می‌شویم.

ثانیاً لازم نیست ما متعلق تجربه‌ی دینی را قبلاً تجربه کرده باشیم؛ زیرا همچنان که ممکن است در صورت علم به خصوصیات یک موجود خاص، در همان بار اولی که آن را می‌بینیم شناسایی‌اش کنیم، با خصوصیتی که از قدرت و رحمت و جلال خداوند از تعالیم دینی به دست آورده‌ایم، در تجربه‌ی اول خداوند نیز می‌توانیم این صفات را بر او تطبیق کنیم. همان معرفت به درجات ضعیف قدرت و رحمت و جلال خداوند برای بازشناسی ابعاد غیرمتناهی این صفات در هنگام تجربه‌ی آن‌ها کافی است. در نتیجه این استدلال نمی‌تواند تجارب دینی را از محل جریان اصل آسان‌باوری خارج کند (۱۳، صص: ۳۰۵-۳۰۷).

استدلال دوم: این استدلال مبتنی بر تمایزی است که چیزوم (بنابر نقل سوین برن) میان خصوصیات حس‌شدنی و خصوصیات حس‌ناشدنی نهاده است. از نظر چیزوم، مجرای اصل آسان‌باوری (که البته خود آن را اصل صحت می‌نامد) خصوصیتی مانند زردبودن، زبربودن، متحرک‌بودن، دوربودن، بالابودن و مواردی از این قبیل است (۸، ص: ۸۳). ولی مثلاً شما نمی‌توانید از این اصل برای توجیه گزاره‌ای مانند «به نظر می‌رسد این یک کشتی روسی است» استفاده کنید؛ زیرا «روسی‌بودن» یک خصوصیت حسی نیست. «روسی‌بودن» تفسیری از تجربه‌ی بصری است نه محتوای بلاواسطه‌ی تجربه. بنابراین نمی‌توان با استفاده از این اصل، مثلاً صدایی را که شخص در درونش می‌شنود به صدای خداوند تفسیر کرد. سوین برن این استدلال را نیز بر نمی‌تابد؛ از نظر او، نمی‌توان تمایز میان تجربه و تفسیر تجربه را مضیق اجرای اصل آسان‌باوری تلقی کرد. کاملاً ممکن است که من بدون این‌که قادر بر توصیف خصوصیات چهره‌ی عصبانی باشم، بتوانم از چهره‌ی شما تشخیص دهم که شما عصبانی هستید، و در باور به این‌که شما عصبانی هستید موجه باشم. یا در این باورم موجه باشم که صدایی که از پشت تلفن می‌شنوم صدای مادرم است، حتی اگر هنگامی که این باور من به چالش کشیده شود، خصوصیتی از صدای مادرم ارائه کنم که بر صدها زن دیگر قابل تطبیق باشد. بنابراین اگر به نظر شخصی برسد که /ف حاضر است، این دلیل خوبی است که او باور داشته باشد /ف حاضر است (۱۳، صص: ۳۰۷-۳۱۰).

مع‌الوصف چنین نیست که این اصل بدون هیچ قید و شرطی در همه‌ی موارد جاری شود. اگر در گذشته ثابت شده باشد نوعی خاصی از ادراک در شرایط خاصی معتبر نیست، اصل آسان‌باوری در آن موارد قابل اجرا نخواهد بود؛ مثلاً ممکن است شخص در زمان ادراک خود، تحت تأثیر ماده‌ای توهم‌زا قرار گرفته باشد. یا به هر صورت در شرایطی باشد که ادراکات مشابه دیگران در آن شرایط، همیشه کاذب از کار در آمده است، یا شاهده‌ی بسیار قوی علیه محتوای ادراک او وجود داشته باشد و یا علت تجربه چیزی غیر از آن باشد که شخص گمان کرده است (همان، صص: ۳۱۰-۳۱۴).

یکی از اشکالاتی که بر اتکا به اصل آسان‌باوری برای اثبات وجود خداوند ایراد شده است نقدی است که مایکل مارتین مطرح کرده است. او می‌پرسد:

همان‌طور که تجربه‌ی [حضور] خداوند، بنیان خوبی برای [اعتقاد به] وجود خداوند فراهم می‌آورد، آیا تجربه‌ی عدم حضور خداوند بنیان خوبی برای نبود خداوند فراهم نمی‌آورد؟! (۱۱، صص: ۱۶۹-۱۷۰).

درواقع مارتین روایتی سلبی از اصل آسان‌باوری طرح کرده است که اگر به نظر شخصی برسد که الف حاضر نیست، احتمالاً الف حاضر نیست.

چنانچه پیش از این نیز گفته شد، سوین برن با صورت سلبی این اصل موافق نیست؛ زیرا از نظر او مقایسه میان تجربیات حسی روزمره با تجربه‌ی حضور خداوند درست نیست. در مورد تجربه‌ی دیداری یک صندلی، ما می‌دانیم تحت چه شرایطی اگر صندلی وجود داشته باشد آن را خواهیم دید. ولی در مورد خداوند نمی‌توانیم چنین شرایطی را احصاء کنیم. بنابراین تجربه‌ی عدم حضور خداوند فقط تا حدی می‌تواند شاهی علیه تجارب حضور خداوند باشد.

اما از نظر مارتین، اگر ما ندانیم تحت چه شرایطی اگر الف وجود داشته باشد، آن را ادراک خواهیم کرد، این مسأله بر اصل آسان‌باوری چه در شکل ایجابی و چه در شکل سلبی اش به یک میزان تأثیر می‌گذارد. یعنی در چنین شرایطی، به همان اندازه که تجربه‌ی حضور خداوند می‌تواند دلیلی بر وجود خداوند باشد، تجربه‌ی عدم حضور خداوند نیز می‌تواند دلیلی بر نبود خداوند باشد، نه اینکه فقط تا حدی دلیلی بر نبود خداوند باشد (همان).

شخص الف و شخص ب را فرض کنید که از نظر توانایی‌های روحی در وضعیت مشابهی به سر می‌برند و تحت شرایط آزمایشگاهی، تن به ریاضت‌های نفسانی یکسان داده‌اند. بعد از مدتی، شخص الف گزارشی از تجربه‌ی موجودی غیرطبیعی ارائه دهد، ولی شخص ب چنین گزارشی ارائه نمی‌دهد. از نظر مارتین، به همان میزان که شخص الف می‌تواند در اعتقاد به وجود آن موجود غیرطبیعی موجه باشد، شخص ب نیز می‌تواند در اعتقاد به نبود آن موجود غیرطبیعی موجه باشد. واضح است ادعاهایی از این قبیل که خداوند اراده کرده خود را از مظان درک شخص ب پنهان کند، منشأ درون‌دینی دارد و نمی‌تواند از اعتبار صورت سلبی اصل آسان‌باوری بکاهد.

۲.۸. تفاوت‌های ادراک حسی و ادراک عرفانی

چنانچه در بیان تفاوت دوم ذکر شد، آلستون معتقد است ما در تعبیر از تجربه‌های حسی‌مان نیز از مفاهیمی که در گنجینه‌ی ذهنمان داریم کمک می‌گیریم؛ لذا نمی‌توان

تنوع تجارب دینی در ادیان مختلف و عدم این تنوع در تجارب حسی را شاهدی بر تفاوت ادراک حسی و ادراک عرفانی دانست.

ولی به نظر می‌رسد او در این جا با چالش سخت‌تری مواجه است که نمی‌تواند با این پاسخ مختصر، از کنار آن عبور کند؛ مسأله این است: خدایی که فردی هندو تجربه‌ی آن را گزارش می‌کند خصوصیات متناقض با تجربه‌ای که فرد مسیحی از پدر آسمانی گزارش می‌کند دارد و به‌نحو بسیار روشنی این دو نمی‌توانند یک موجود باشند. هرچند از نظر مؤلف کتاب *عرفان و فلسفه* همه‌ی تجربه‌های عرفانی شامل فهم وحدت غایی غیرحسی مجموعه‌ی موجودات است (به نقل از: ۱۱، ص: ۱۶۳)، ولی به‌سختی می‌توان در سیاق غیرعرفانی از این دیدگاه دفاع کرد.

تأثیر عقاید دینی پیشین شخص در مرحله‌ی تعبیر خلاصه نمی‌شود و این پیش‌زمینه‌ها در متعلق تجربه نیز دخیل هستند. خیلی بعید است ادراک عرفانی در این جهت همانند ادراک حسی باشد؛ زیرا در ادراک حسی، برقراری وفاق میان تعبیرات مختلف از یک تجربه‌ی خاص، کاری به‌مراتب ساده‌تر است. آلستون در ذیل طرح تفاوت پنجم اعتراف می‌کند که این تفاوت مهم‌ترین چالشی است که مسأله‌ی معرفت‌بخشی تجربه‌ی دینی با آن مواجه است. هرچند در فرض پذیرش مبانی معرفت‌شناسی اصلاح‌شده کاملاً ممکن است شخص همچنان موجه باشد به محتوای تجربه‌ی دینی خود اعتقاد داشته باشد، واضح است عدم وفاق میان تجربه‌های دینی تا اندازه‌ی درخور توجهی اعتبار ادراک عرفانی را خدشه‌دار می‌کند. چنانچه جیمز خاطر نشان کرده است:

افراد غیرعارف تحت هیچ شرایطی نمی‌توانند اعتبار برتری را که در احوال عرفانی، مطابق فطرت عرفا به آن‌ها دست می‌دهد به رسمیت بشمارند (۳، ص: ۴۷۱).

فرد غیرعارف چگونه باید آن اعتبار برتر را به رسمیت بشناسد؟ جیمز معتقد است غیرعارفان چاره‌ای ندارند جز این که اعتبار تجارب دینی عارفان را با آزمون‌هایی از جنس تجربه بسنجند:

این حوزه دارای همه‌چیز است: «فرشته و اهریمن» شانه‌به‌شانه‌ی هم ایستاده‌اند. پس هرچه از این حوزه بیرون آید... خطاناپذیر نیست. آنچه از ضمیر ناهشیار آدمی برمی‌آید... باید مورد آزمایش و آزمون قرار گیرد... درست مانند چیزی که از جهان حسی مادی به ما می‌رسد. اگر ما خودمان عارف نباشیم، باید ارزش این احوال را با روش‌های تجربی معین سازیم (همان).

این همان تفاوت چهارمی است که در میان تجارب دینی و تجارب حسی ادعا شده بود. آلستون در پاسخ به این تفاوت، مدعی شده است نباید لوازم یک شیوه‌ی شناختی را در

مورد شیوه‌ی شناختی دیگر به کار برد. ولی این دقیقاً همان چیزی است که او برای اثبات طرح معرفت‌شناسانه‌ی خود به آن تمسک کرده است؛ چنانچه دیدیم ادعای اصلی او در طرح این بود که قوای ادراکی بشر عموماً ساختار واحدی دارند و برهمین اساس نظریه‌ی نمود و اصل توجیه در بادی نظر را بر تجارب دینی تطبیق کرد.

به نظر نگارنده، اگر قرار است برای توجیه باورهای دینی به تجربه استناد کنیم، باید به لوازم آن نیز گردن نهیم. این که نمی‌توان آزمون‌های مربوط به ادراک حسی را در موارد ادراک عرفانی به کار برد، مستلزم این نیست که ادراک عرفانی آزمون‌های مخصوص به خود نداشته باشد. با این حال، حتی خود عرفا نیز چنین آزمون‌های طرح نکرده‌اند. بنابراین آلتون نمی‌تواند با این پاسخ سرسری از کنار این تفاوت اساسی عبور کند.

روی دیگر این مسأله نوعی آشفتگی معرفتی است که در اثر قول به ارزش معرفتی چنین تجاربی پیش می‌آید. ادعاهای فراوان مبتنی بر تجربه‌ی دینی که با سایر آموزه‌های معرفتی یک دین ناسازگار هستند، در برخی موارد، واقعاً مشکلات حادی برای متدینان به وجود خواهد آورد. نکته این جاست که برای کسانی که خود را واجد این تجارب می‌دانند روشن نیست که محتوای تجربی آنان ارزش معرفتی همگانی ندارد. به هر حال این که کسی بتواند مسائل اصلی دین خود مانند مسأله‌ی وجود خداوند را از طریق تجربه‌ی دینی اثبات کند دشوار به نظر می‌رسد.

به نظر می‌رسد پذیرفتن این که حالت عرفانی یکی از عمیق‌ترین حالات روانی انسان است تلازمی با این ندارد که ارزش معرفتی نیز برای آن قائل شویم. چنین تجاربی حتی اگر معرفت‌زا قلمداد شوند، نمی‌توانند برای دیگران واجد اعتبار باشند و این امر تا حد زیادی از ارزش معرفتی آن‌ها می‌کاهد. معرفتی که قابل انتقال به دیگران نباشد و نتوان آن را به انضباط درآورد، در بازار معرفت، متاع ثمینی نیست. بنابراین رویکرد معرفت‌شناسانه به موضوع تجربه‌ی دینی دست کم تا به حال رویکرد موفق‌ی نبوده است.

۹. نتیجه‌گیری

درباب هر تجربه‌ای، آزمون‌پذیری نقش انکارناپذیری در اعتبارسنجی آن دارد. آزمون صحت هر تجربه قاعداً چیزی از جنس تجربه خواهد. تجربه‌ها با تأثیر متقابلی که بر هم دارند یکدیگر را ابطال و یا تأیید می‌کنند. اما در مورد تجارب دینی، آزمون‌هایی از جنس تجربه در دست نیست و این معضله معرفت‌بخشی تجربه‌ی دینی را تا اندازه‌ی درخور توجهی کاهش می‌دهد. به نظر می‌رسد این افت معرفتی به اندازه‌ای هست که پیشنهاد یک طرح معرفت‌شناختی جامع با اتکا بر تجربه‌ی دینی را بسیار دشوار کند. هر چند تلاش

نقد و بررسی رویکرد معرفت‌شناسانه آلستون در باب تجربه‌ی دینی ۱۶۷

افرادی نظیر آلستون و سوین برن برای پیشنهاد چنین طرحی درخور قدردانی است، برای ارائه‌ی طرحی بی‌نقص هنوز راه زیادی در پیش روی معرفت‌شناسان باقی مانده است.

یادداشت‌ها

۱. ظهیری، سیدمجید، فروردین - تیر ۱۳۸۴، پژوهش‌های اجتماعی/اسلامی، شماره‌ی ۵۱ و ۵۲ (صص ۲۱۳ تا ۲۳۴).
 ۲. کشفی، عبدالرسول و زارعی، محمد صالح، زمستان ۱۳۸۷، آینه معرفت، سال ششم، شماره‌ی هفدهم، (صص ۱۵۱ تا ۱۸۱).
 ۳. فقیه، حسین. پاییز و زمستان ۱۳۸۶، نقد و نظر، شماره‌ی ۴۷ و ۴۸، (صص ۴ تا ۴۵).
4. Perceiving God
۵. روشن است اگر دوگانگی میان تجربه‌گر و متعلق تجربه محو شود، تشابه تجربه‌ی حسی و تجربه‌ی دینی، که آلستون در صدد تقویت آن است، به‌میزان درخور توجهی کاهش می‌یابد.
6. sense-datum theory
7. adverbial theory
۸. چنانچه آلستون خاطر نشان کرده است، بنابر نظریه‌ی بستانه‌ای، آگاهی ادراکی صرفاً طریقه‌ای برای آگاه‌شدن است که نشانی از ساختار فعل-مفعول در خود ندارد و درواقع، معرفت اشیاء نیست. و بنابر نظریه‌ی داده‌های حسی، اشیائی که به ادراک درمی‌آیند همان اشیاء جهان فیزیکی نیستند، بلکه امور خاص و غیرفیزیکی و یک ماهیت مشکوک غیرعادی‌اند.
 ۹. مثلاً درختی که پشت دیوار است نمی‌تواند نمودارکننده‌ی صورتی از درخت در ذهن بیننده شود.
 ۱۰. به نظر می‌رسد مؤلف کتاب تجربه‌ی دینی چنین دیدگاهی درباره‌ی ماهیت تجربه دینی دارد. ن.ک به: پراودفود، ۱۳۸۳: ۲۹۶ و ۲۹۷.

منابع

۱. آلستون، ویلیام. پی. (۱۳۸۹ الف)، «تجربه‌ی دینی: ادراک خدا»، از کتاب درباره‌ی تجربه‌ی دینی، ترجمه‌ی مالک حسینی. تهران: هرمس.
 ۲. آلستون، ویلیام. پی. (۱۳۸۹ ب)، «تجربه‌ی دینی»، از کتاب درباره‌ی دین، ترجمه‌ی مالک حسینی و دیگران. تهران: هرمس.
 ۳. جیمز، ویلیام جیمز (۱۳۹۱)، تنوع تجربه‌ی دینی، ترجمه‌ی حسین کیانی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات حکمت.
 ۴. پراودفود، وین (۱۳۸۳)، تجربه‌ی دینی، ترجمه‌ی عباس یزدانی، قم: کتاب طه.
5. Alston, William P., (1999), "Back to the Theory of Appearing", *Noûs*, Vol. 33, Supplement: Philosophical Perspectives, 13, Epistemology.

6. Alston, William P., (Sep., 1986), "Epistemic Circularity", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47, No. 1.
7. Alston, William P., (1993), *Perceiving God*, Ithaca and London: Cornell University Press.
8. Chisholm, Roderick M., (1968), *Perceiving*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
9. Chisholm, Roderick M., (1989), *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
10. Mackie, J. L. (1982), *The Miracle of Theism*, New York: Clarendon Press.
11. Martin, Michael, (1990), *Atheism*, Philadelphia: Temple University Press.
12. Rowe, William L., (1982), "Religious Experience and the Principle of Credulity", *International Journal for Philosophy of Religion*, 13: 2.
13. Swinburne, Richard, (2004), *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.