

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



دانشگاه علامه طباطبائی

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین

معرفت شناسی تجربه دینی بر مبنای کتاب ادراک

خدا، نوشته ویلیام پی آلستون

استاد راهنما

دکتر هدایت علوی تبار

استاد مشاور

دکتر قاسم پور حسن

حسن تیموری آقباش

شهریور ۱۳۹۱

فرم گردآوری اطلاعات پایان‌نامه‌ها

کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه علامه طباطبائی

عنوان: معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی بر مبنای کتاب ادراک خدا، نوشته‌ی ویلیام پی. آلستون

نویسنده/محقق: حسن تیموری آقباش

مترجم:

استاد راهنما: دکتر هدایت علوی تبار استاد مشاور/ استاد داور: دکتر قاسم پورحسن / دکتر مهدی اخوان

کتابنامه: دارد واژه‌نامه: ندارد

نوع پایان‌نامه: بنیادی توسعه‌ای کاربردی

مقطع تحصیلی: کارشناسی ارشد سال تحصیلی: ۱۳۹۱

محل تحصیل: تهران نام دانشگاه: علامه طباطبائی دانشکده: الهیات و معارف اسلامی

تعداد صفحات: ۱۸۲ گروه آموزشی: فلسفه

کلیدواژه‌ها به زبان فارسی:

معرفت‌شناسی، تجربه‌ی دینی، نظریه‌ی ظهور، ادراک، باورهای M، ادراک خدا

کلیدواژه‌ها به زبان انگلیسی:

Epistemology, Religious Experience, Theory of Appearing, Perception, M Beliefs, Percieving of God

چکیده

الف. موضوع و طرح مسئله (اهمیت موضوع و هدف): موضوع اصلی پایان نامه معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی و نقش آن در توجیه و اعتبار بخشیدن به باورهای دینی، خصوصاً خداست، که مهم‌ترین مسئله‌ی دینی به شمار می‌رود، و شاید اهم مسائل بشر که بسا قدمتی به عمر بشر دارد. مسئله‌ای که اگر پاسخی درخور نیابد چه بسا زندگی انسانی را از معنا تهی سازد. تحقیق حاضر این موضوع را از منظر ویلیام آلستون دنبال می‌کند. آلستون، فی‌الجمله، در پی پاسخ به این پرسش کلیدی است که "آیا تجربه‌ی دینی باورهای دینی (باورهای M) را توجیه می‌کند؟"

ب. مبانی نظری شامل مرور مختصری از منابع، چهارچوب نظری و پرسش‌ها و فرضیه‌ها: این تحقیق عمدتاً بر مبنای اثر اصلی (ادراک خدا) آلستون انجام شده است، اثری که اساساً متعلق به حوزه‌ی معرفت‌شناسی باورهای ادراکی دینی است، و به بررسی مسائل مربوط به "معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی" می‌پردازد، مسائلی و مباحثی که پیرامون موضوع محوری این مباحث، یعنی "توجیه باورهای دینی"، آگاهی از خدا و بالخصوص باور به خدا، مطرح می‌شود. در این تحقیق مباحثی چون: چیستی ادراک، ادراک خدا، ادراک عرفانی، آگاهی (بی‌واسطه و با واسطه) از خدا، تجربه‌ی دینی، تجربه‌ی عرفانی، کنش - روی‌های باور-شکل‌گیری، باورهای M و توجیه آن‌ها، توجیه معرفتی و بسی مباحث معرفت‌شناسانه (اعم از پیش‌فرض‌ها و ادله)، مورد تحقیق و تدقیق قرار می‌گیرد.

پ. روش تحقیق شامل تعریف مفاهیم، روش تحقیق، جامعه‌ی مورد تحقیق، نمونه‌گیری و روش‌های نمونه‌گیری، ابزار اندازه‌گیری، نحوه‌ی اجرای آن، شیوه‌ی گردآوری و تجزیه و تحلیل داده‌ها: شرح مختصری از برخی مفاهیم کلیدی موضوع مورد تحقیق:

۱- تجربه‌ی دینی: در وسیع‌ترین معنا، دربرگیرنده‌ی تجربه‌ای است که فرد در ارتباط با زندگی دینی اش دارد، شامل هرگونه لذت، ترس، یا شوق که فرد در بستری دینی واجد آن است. و این اصطلاح به حالات خاص آگاهی محدود نیست. هنگامی که "تجربه" در "تجربه‌ی دینی" این گونه به کار می‌رود، می‌تواند تمام گستره‌ی زندگی دینی فرد را فرا گیرد - افکار، استدلال، شک‌ها، و دریافت‌های درونی راجع به خدا و ارتباطات فرد با آن، اهتمام فرد به داشتن یک زندگی مسیحی، کام‌یابی‌ها و ناکامی‌های فرد در این اقدام و غیره. اما آلستون مقوله‌ی خود را محدودتر دانسته و آن را فقط شامل تجربه‌های می‌داند که در آن به نظر می‌رسد خدا به فلان صورت بر شخص "ظاهر می‌شود" یا "خودش را می‌نمایند". نحوه‌ی ادراک که ساختی مشابه ادراک حسی دارد. همان‌گونه که ادراک حسی از این سه رکن تشکیل می‌شود: مدرک (فردی که فی‌المثل سیبی را می‌بیند)، مدرک (خود سیب) و پدیدار (سیب بدان سان که بر فرد جلوه می‌کند)، تجربه‌ی دینی نیز متشکل

از سه رکن است: فرد صاحب تجربه، خدا، خدا بدان سان که بر فرد جلوه می‌کند، که فرد ضمن این جلوه خدا را از طریق اوصاف و افعالش ادراک می‌کند.

۲- تجربه‌ی خدا: «تجربه‌ی خدا»، هم‌چون ادراک حسّی در تقابل با تفکر انتزاعی، اما از محتوای حسّی نیز خالی است. همان چیزی است که صاحب تجربه، این تجربه را آگاهی بی‌واسطه به خدا تلقّی می‌کند. و البته به مواردی محدود نمی‌شود که در آن‌ها واقعاً خداست که صاحب تجربه از او آگاه است، بل که شامل تجربه‌هایی هم می‌شود که به تلقّی صاحب تجربه‌چنین وضعی دارند. لذا این مقوله‌ی عام به نحو دقیق‌تری «تجربه‌ی مفروض خدا» نامیده می‌شود، هرچند «مفروض» خواندن آن در اصالت یا عدم آن تأثیری ندارد. ضمناً مقوله‌ی «تجربه‌ی خدا» صرفاً به آگاهی بی‌واسطه از خدا اطلاق شده، و «تجربه‌ی دینی» اعم از آن دانسته می‌شود، هم‌چون مواردی که در آن‌ها آدمی خود را از طریق زیبایی‌های طبیعت، کلمات کتاب مقدّس علی‌کلمات یک موعظه، یا دیگر پدیده‌های طبیعی آگاه به خدا تلقّی می‌کند.

۳- تجربه‌ی عرفانی: تجربه‌ی غیرحسی خدا.

۴- ادراک خدا: آن نحوه از ادراک خدا که متضمّن تجربه‌ی غیرحسی خداست.

۵- ادراک: به ۱۴ رجوع شود.

۶- مدل ادراکی: به ۱۴ رجوع شود.

۷- باور ادراکی: باوری است درباره‌ی شیئی ادراک شده، شیئی که به نحو ادراکی خود را بر مُدرک نمایان می‌سازد.

۸- باورهای M: باورهای M دائر بر این معناست که خدا در نسبت با مدرک هم اکنون در حال انجام اعمالی مانند: آرامش‌بخشی، نیروبخشی، راه‌نمایی، پیام‌رسانی، و مُمدّ حیات مُدرک است و یا بدین معناست که خدا واجد (آن گونه که ادّعا شده) برخی ویژگی‌های قابل ادراک هم‌چون، نیکی، قدرت، محبّت می‌باشد.

۹- نظریه‌ی ظهور (نظریه‌ی ظهور هم‌چون روایتی از ادراک؛ مدل ادراکی): بنا بر این نظریه، ادراک عبارت است از آگاهی از ظهور چیزی برای کسی هم‌چون فلان و بهمان^۱، در حالی که این امر رابطه‌ای مبنائی و تحلیل‌ناپذیر می‌باشد، و قابل تحویل به مفهومی کردن شیئی به صورت فلان و بهمان، یا به حکم کردن، یا باور به این که این شیء باید فلان و بهمان باشد، نیست.

ت. یافته‌های تحقیق: به گمان این جانب علی‌رغم تلاش‌های فراوان آلستون، که پیچ و تاب‌های فرساینده‌ای را طی کرده و بسیاری از لوازم و ملزومات نظریه‌اش — نظریه‌ی ظهور-مدل ادراکی آگاهی از خدا — را مورد پژوهش جدی قرار داده است، پژوهشی که دشواری‌اش را به خواننده‌ی اثر نیز منتقل می‌کند، هم‌چنان ناکام

¹Such-and-such

است از وفای به وعده‌هایی (توجیه باورهای دینی، خصوصاً باور به خدا) که می‌دهد. گاه پای مفروضات نامدلل و مشکوک را به میان می‌آورد و گاه از عدم وجود دلیل بر نفی مدعا، امکانش را نتیجه می‌گیرد، که همین کارش را آفت می‌زند، و گاه عمل‌گرایانه سخن از مزایا و منافع می‌کند که با مفروض انگاشتن مدرک یا متعلق تجربه به عنوان "خدا"، نصیب می‌بریم. اما به هر روی سعی او ستایش برانگیز است و شایسته‌ی سپاس، و با او هم سخنیم که: «منعی ندارد که در قالب یک چهارچوب کلی نادرست، نتایج ریز و درشت صحیح و ارزشمند حاصل شود».

ث. نتیجه‌گیری و پیشنهادات: با توجه به زیستن در جامعه‌ای که فرهنگش به شدت آمیخته به مفاهیم و مضامین دینی است، و این مضامین نقشی بسیار کارگر در شئون مختلف زندگی ایرانی دارد، گریزی از پرداختن به این مباحث (خصوصاً موضوع محوری آن - خدا)، نیست. هرچند در فرهنگ ایرانی بسی آثار درخشان عرفانی-فلسفی در ارتباط با این مباحث وجود دارد، اما این امر به هیچ وجه ما را از عطف نظر به آثار و تحقیقات مفصل و نوی پژوهندگان این گونه مباحث، در دوران جدید، در دیگر سرزمین‌ها بی‌نیاز نمی‌سازد. از جمله‌ی پیش‌نهادات اولی برای بهبود وضع و گشودن مسیر می‌توان به ترجمه‌ی آثار درجه اول و تأثیرگذار، جهت آشنایی با ادبیات این مباحث جدید و ورود در این حوزه‌ها، اشاره کرد. که بی‌این آشنایی اولیه باب گفت‌وگو بسته خواهد ماند.

صحت اطلاعات مندرج در این فرم بر اساس محتوای پایان‌نامه و ضوابط مندرج در فرم را گواهی می‌نمائیم.

نام استاد راهنما:

سمت علمی:

نام دانشکده:

رئیس کتابخانه:

چکیده اجمالی

این رساله، که مبتنی بر اثر اصلی ویلیام پی . آلتون (ادراک خدا) است، اساساً دربارهٔ معرفت‌شناسی است، معرفت‌شناسی باورهای ادراکی دینی. این رساله به موضوعاتی از این دست می‌پردازد: توجیه باورهای دینی، آگاهی (مستقیم و غیرمستقیم) از خدا، چستی ادراک، ادراک عرفانی، تجربهٔ دینی، تجربهٔ عرفانی، کنش‌رویهٔ باورشکل‌گیری، باورهای M و توجیه آن‌ها، توجیه معرفتی و بسیاری مسائل معرفت‌شناختی دیگر (از جمله، پیش‌فرض‌ها و دلایل).

فهرست مطالب

مقدمه	۱۰
الف) درباره‌ی نویسنده	۱۰
ب) عقاید آلتون، درباره‌ی تجربه‌ی دینی و نقش و جای‌گاه آن	۱۲
ج) خلاصه‌ی فصول	۲۰
فصل اول	۲۰
فصل دوم	۲۴
کتابنامه	۲۶
ادراک خدا (معرفتشناسی تجربه دینی، ویلیام پی. آلتون)	۲۷
سپاس‌گزاری‌ها	۲۸
پیش‌گفتار	۳۱
۱. ویژگی‌های کتاب	۳۱
۲. پیش‌گزارشی درباره‌ی فصول	۳۷
فصل اوّل	۴۳
تجربه‌ی خدا: مدل ادراکی	۴۳
۱. مقدمات	۴۳
۲. برخی نمونه‌های اولیه	۴۸
۳. نمودهای تجربی خدا — حسّی و غیرحسّی	۵۲
۴. آگاهی مستقیم و غیرمستقیم از خدا	۶۱
۵. این تجربه درباره‌ی خداست	۷۳
۶. برخی تفاوت‌ها در ادراکات عرفانی	۷۹
۷. "تجربه‌ی دینی"	۸۱

۸۳	۸. آیا ادراک عرفانی مستلزم نمودی حقیقی است؟
۹۵	۹. حالات ظهور الهی
۱۰۴	۱۰. کیفیات پدیداری ادراک عرفانی
۱۱۳	۱۱. شرایط بیرونی ادراک
۱۲۰	۱۲. آیا برای خدا ممکن است که بر تجربه‌ی کسی نمود یابد؟
۱۲۷	۱۳. شرایط علی و عقیدتی ادراک
۱۳۱	۱۴. نتیجه‌گیری
۱۳۴	فصل دوم
۱۳۴	توجیه معرفتی: ادراکی و غیره
۱۳۴	۱. پیش‌نگره
۱۳۷	۲. پیش‌زمینه‌ی عام معرفت‌شناسانه
۱۴۶	۳. توجیه باورهای ادراکی
۱۵۲	۴. مبانی عقیدتی باورهای ادراکی
۱۵۳	الف. باورهای مربوط به تجربه‌ی ادراکی
۱۵۵	ب. نشانه‌های ادراکی
۱۵۶	پ. فرض‌های کلفی
۱۶۱	ج. باورهای زمینه‌ای
۱۶۶	چ. شناسایی ادراکی افراد
۱۶۹	ح. نتیجه‌گیری
۱۷۰	۵. اطلاق بر ادراک عرفانی
۱۷۳	۶. شناسایی ادراکی خدا
۱۷۸	۷. خلاصه و نگاهی به آینده

مقدمه

الف) درباره‌ی نویسنده^۱

ویلیام پی. آلستون (۲۰۰۹-۱۹۲۱) معرفت‌شناس و فیلسوف دین معاصر، به سبب پژوهش‌های جامع، نظریه‌های بدیع و آثار مهمش در حوزه‌های فلسفی و دینی، سال‌هاست که مورد توجه اهل فلسفه و الهیات است. آلستون دکترایش را در سال ۱۹۵۱ از دانش‌گاه شیکاگو گرفت. از ۱۹۶۱ تا ۱۹۸۰ استاد دانش‌گاه‌های میشیگان، راتگرز و ایلینویز بود و از سال ۱۹۸۰ به کسوت استادی فلسفه در دانش‌گاه سیراکیوز درآمد.

الهیات فلسفی، نظریه‌ی معرفت (مفهوم معرفت و توجیه معرفتی) نظریه‌ی ادراک، معرفت‌شناسی تجربیه‌ی دینی، فلسفه‌ی زبان و تاریخ فلسفه‌ی قرون هفدهم و هجدهم (خصوصاً فلسفه‌ی جان لاک و توماس رید)، عمده‌ی موضوعاتی است که آلستون بدان‌ها پرداخته است.

وی از مؤسسان «جامعه‌ی فیلسوفان مسیحی» است و از سال ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۱ در مقام رئیس این نهاد و از سال ۱۹۸۲ تا ۱۹۹۰ از سردبیران فصل‌نامه‌ی ایمان و فلسفه (نشریه‌ی متعلق به «جامعه‌ی فیلسوفان مسیحی») بوده است. آلستون عضو «انجمن فلسفه‌ی آمریکا»، «انجمن فلسفه‌ی دین»، «آکادمی هنرها و علوم آمریکا» و «آکادمی دین آمریکا» است. هم‌چنین، او در سال ۱۹۷۶ رئیس «انجمن فلسفه و روان‌شناسی» بوده است. وی در طول سال‌های پربار فعالیت‌های فکری خویش ضمن مدیریت و سرپرستی سمینارها و کنفرانس‌های فلسفی و دینی، با نشریات معتبری چون نوس^۲، مونیست^۳، نشریه‌ی بین‌المللی فلسفه‌ی دین، نشریه‌ی مطالعات فلسفی و پدیدارشناسی و... هم‌کاری نزدیک داشته است که حاصل آن بیش از ۱۵۰ مقاله‌ی پژوهشی در موضوعات مختلف است. وی هم‌چنین مقالات مهمی برای دائرةالمعارف راتلج نگاشته است.

مباحث معرفت‌شناسی و بحث تجربه‌ی دینی از دغدغه‌های اصلی ویلیام آلستون است. وی به سبب طرح نظریه‌ی بدیعی در معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی از مطرح‌ترین معرفت‌شناسان و فیلسوفان دین به حساب می‌آید. کتاب *ادراک خدا*^۴ در این زمینه اثری کلاسیک است. آلستون با روی‌کردی معرفت‌شناسانه به سراغ تجربه‌ی دینی و بحث از ماهیت آن می‌رود و در این خصوص معتقد است که ساخت تجربه‌ی دینی با ساخت تجربه‌ی حسّی تفاوتی نمی‌کند، و تجربه‌ی دینی نوعی ادراک خدا است. به همین سبب وی از *نظریه‌ی ظهور*^۵ دفاع می‌کند، که براساس آن ادراک یک شیء عبارت است از ظهور آن نزد آگاهی شخص. نظریه‌ی آلستون در

^۱ رجوع شود به: اسلامی، علی. "گفت‌وگوی اختصاصی کیان با ویلیام آلستون". کیان. شماره ۵۰. ۱۱-۴.

^۲ Nous

^۳ Monist

^۴ *Perceiving God*

^۵ *Theory of appearance*

باب ماهیت تجربه‌ی دینی از حیث معرفت‌شناسی و همچنین در سنت عرفان ادیان توحیدی، حائز اهمیت بسیار است. از دیگر آثار مهم او می‌توان کتابهای زیر را نام برد:

برداشتی واقع‌گرایانه از صدق (۱۹۹۶) (A Realist conception of Truth)، اعتماد‌پذیری ادراک حسّی (۱۹۹۳) (The Reliability of sense perception)، ذات الهی و زبان بشری (۱۹۸۹) (Divine Nature and Human Language)، توجیه معرفتی (۱۹۸۹) (Epistemic Justification)، فلسفه‌ی زبان (۱۹۶۴) (Philosophy of Language).

آلستون راجع به خود چنین می‌گوید: بازگشتم به کلیمها بیش از آن که به ملاحظات فلسفی مربوط باشد، به تطوّر احوال شیخ صی و روحی مربوط بوده است. در دهه‌ی ۵۰ عضو فعال کلیسای اسقفی بودم، و اگر به عقب‌تر برگردیم، باید بگویم بستر رشد من تا سن نوجوانی، کلیسای متدیست بوده، ولی از آن جا که جوان بوالفضولی بودم و فکر می‌کردم همه چیز را از همگان بهتر می‌فهم، نسبت به عقاید مذهبی رایج نیز با همین چشم می‌نگریستم، لذا در حدود سن ۱۵ سالگی ارتباطم با کلیسا قطع شد. مجدداً در دوره‌ی دکتری جذب کلیسای اسقفی شدم و این‌ها به سال‌های دهه‌ی ۵۰ برمی‌گردد. بعد از آن دوباره دچار همان اوهام و تخیلات جوانی شدم، که البته مربوط به خصوصیات و مشکلات شخصیتی می‌شد. حدود ۱۵ سال در حیرت و تاریکی سرگردان بودم، اما هیچ‌گاه ملحد یا زندیق نبودم و همیشه از فقدان گم‌شده‌ای رنج می‌بردم. در سال ۷۵-۱۹۷۴ طی اقامتی در آکسفورد، به مناسبت‌های مختلف در برخی مراسم مذهبی، آن‌هم به بهانه‌ی شنیدن موسیقی شرکت می‌جستم و این‌گونه پای من دوباره به کلیسا باز شد. در این مجالس از عمق وجود احساس کردم که آنچه مرا از مذهب و دین باز داشته، کم‌اهمیت‌تر و بی‌ارزش‌تر از آن است که می‌پنداشتم و چنین بود که مشتاقانه به دامن مسیحیت بازگشتم. لذا به نظر من این تحول بیش‌تر تجربی و احساسی بود تا عقلانی و استدلالی.

بازگشت مجددم همراه بود با وجدان کردن حیات مذهبی، یا به طور مشخص‌تر نحوه‌ی زندگی مسیحی. گویا تا پیش از آن‌هم چون ناظری خارجی، حظّ و بهره‌ام از دین داری تنها تماشاگری بوده است، اما در مرحله‌ی جدید دین وارد زیست‌جهان من شد، به طوری که آن را احساس می‌کنم و در آن غوطه‌ورم. و اما علت آن که کتاب «ادراک خدا» را نوشتم، چیزی است که از آن تحت عنوان «روی‌کرد تجربی به دین» یاد کرده‌ام. و بحث من در آن‌جا ناظر است به آنچه از تجربه‌ی دینی قابل استنتاج است و آنچه شخص تجربه‌ی مستقیم از متعلّق ادیان (خدا) می‌انگارد.

ب) عقاید آلتون، درباره‌ی تجربه‌ی دینی و نقش و جای‌گاه آن^۱

اما پیش از پرداختن به عقاید آلتون مقدمه‌ای کوتاه لازم است. بسیاری از مع‌تقدان به ادیان مختلف، مدعی تجربه‌ی «واقعیت غائی»، «امر متعالی»، «امر الوهی»، و به تعبیر خاص «خدا» اند، و این تجربه را معنابخش و جهت‌دهنده‌ی زندگی خود می‌دانند. بررسی ادعای این افراد، که در ادیان و آئین‌های گوناگون معمولاً با عناوینی از قبیل صوفی، عارف، قدیس و جوکی از آن‌ها یاد می‌شود، موضوع بحث «تجربه‌ی دینی» است که از مباحث اولیه و مهم فلسفه دین به شمار می‌آید. دسته‌بندی تجربه‌های گوناگون دینی بر اساس نحوه‌ی وقوعشان و کثرت آن‌ها، هم در داخل یک سنت و هم در سنت‌های مختلف، مانع از آن است که همه‌ی این تجربه‌ها در طبقه‌ی خاص خود جای‌گیرند. هرچند که ارزش طبقه‌بندی تجربه‌های دینی بیش‌تر در توجه دادن‌ها به تنوع زیاد آن‌هاست.

اما موضوع راه‌گشا‌تر، یعنی «ماهیت تجربه‌ی دینی» که هم‌فی‌نفسه از موضوعات مهم و اصلی بحث تجربه‌ی دینی به شمار می‌رود، و هم از آن حیث که در دیگر مسأله‌ی مهم این بحث: «آیا تجربه‌ی دینی باورهای دینی را توجیه می‌کند؟»، تأثیر بعهون کننده دارد، اهم مباحث نوشته‌ی حاضر می‌باشد. ابتداء به برخی تعاریف «ماهیت تجربه‌ی دینی» اشاره می‌کنیم:

۱) تجربه‌ی دینی، احساس یا به تعبیر درست‌تر، ترکیبی از احساسات است. پیش‌گام این روی‌کرد به ماهیت تجربه‌ی دینی فیدریش اشلایرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) است و آرای او بر کسانی چون ردلف اتو (۱۹۳۷-۱۹۶۹) و ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲) اثر گذاشته است. به نظر اشلایرماخر، تجربه‌ی دینی احساس اتکای مطلق به موجودی متعالی است؛ مستقل از تصورات و باورها و افعال صاحب تجربه است؛ و از آن‌جا که ورای طور تمایزات مفهومی است، غیرشناختی است.

۲) تجربه‌ی دینی، تجربه‌ای است که صاحبش آن را دینی تلقی می‌کند، چرا که این تجربه براساس امور طبیعی برای او تبیین‌پذیر نیست. وین پراود فوت (۱۹۳۹) چنین روی‌کردی به تجربه دینی دارد. به نظر او، تجربه‌ی دینی را باید بر مبنای نظام اعتقادی صاحب تجربه توصیف کرد، لذا نمی‌توان از تجربه‌های دینی توصیفی واحد به دست داد و توصیف‌های متعددی وجود دارد که حاکی از نظام اعتقادی صاحبان تجربه‌های مختلف‌اند.

۳) تجربه‌ی دینی نحوه‌ای ادراک است و ساختی مشابه ادراک حسّی دارد. همان‌گونه که ادراک حسّی از سه رکن تشکیل می‌شود: مُدرک (شخصی که مثلاً کتابی را می‌بیند)، مُدرک (کتاب) و پدیدار (جلوه و ظاهر) که

^۱ رجوع شود به: حسینی، مالک. "تجربه‌ی دینی ادراک خداوند است". کیان. شماره‌ی ۵۰.

کتاب برای شخص دارد)، تجربه‌ی دینی، و به تعبیر خاص‌تر تجربه‌ی خدا نیز، از سه رکن تشکیل می‌شود: شخص صاحب تجربه، خدا، نحوه‌ی تجلی خدا بر شخص صاحب تجربه. همان‌گونه که ما در تجربه‌های حسّی معمولی به واسطه‌ی جلوه و ظاهر اشیاء آنها را ادراک می‌کنیم، صاحب تجربه‌ی دینی نیز با تجلی خدا بر او، اوصاف و افعالش را ادراک می‌کند. آلتون چنین دیدگاهی دارد.

از نظر آلتون تجربه‌ی دینی آگاهی بی‌واسطه به خداست. او با طرح مدل ادراکی خود، که «نظریه‌ی ظهور» نام دارد و عبارت است از: جلوه‌ی چیزی به نحو معین بر مُدرک، بدون این که مُدرک به مفهوم پردازی و صدور حکم اقدام کند، نظریه‌ی خود را توضیح می‌دهد. در ادامه، آلتون با اعمال مدل ادراکی خود بر تجربه دینی بی‌واسطه، مدعی می‌شود که بسیاری از صاحبان این نوع تجربه، تلقّی‌ای مشابه با تجربه‌ی حسّی عادی از تجربه‌ی خود دارند و سرانجام نتیجه می‌گیرد که ادراکی اصیل و بی‌واسطه از خدا ممکن است، و این اشکال را که چون اوصاف الهی متجلی بر صاحب تجربه، متفاوت از کیفیات حسّی متجلی بر حواس صاحب حسّ است، دلیل بر عدم هم‌ساختی آن دو است، نمی‌پذیرد. و در نهایت می‌گوید: مشکلات اثبات حقیقی - و نه موهوم - بودن تجربه‌ی دینی، تفاوتی اساسی با مشکلات اثبات همین امر در مورد تجربه‌ی حسّی ندارد.

آلتون «تجربه‌ی خدا» را آن چیزی می‌داند که صاحب تجربه، این تجربه را آگاهی بی‌واسطه به خدا تلقّی می‌کند. و البته «تجربه‌ی خدا» را به مواردی محدود نمی‌کند که در آنها واقعاً خداست که صاحب تجربه از او آگاه است، بل که این اصطلاح را به گونه‌ای به کار می‌برد که شامل تجربه‌هایی می‌شود که به تلقّی صاحب تجربه چنین وضعی دارند. لذا این مقوله‌ی عام را به نحو دقیق‌تری «تجربه‌ی مفروض خدا» می‌نامد، هرچند اظهار می‌دارد که «مفروض» خواندن آن در اصالت یا عدم آن تأثیری ندارد. ضمناً آلتون تأکید دارد که مقوله‌ی «تجربه‌ی خدا» راصرفاً به آگاهی بی‌واسطه از خدا اطلاق کند، و «تجربه‌ی دینی» را اعم از آن بداند، هم‌چون مواردی که در آنها آدمی خود را از طریق زیبایی‌های طبیعت، کلمات کتاب مقدّس علی‌کلمات یک موعظه، یا دیگر پدیده‌های طبیعی آگاه به خدا تلقّی می‌کند. حال برای هر کدام، ابتداء نمونه‌ای خاص و سپس نمونه‌ای عام، به نقل از آلتون می‌آوریم.

... ناگهان ... حضور خدا را احساس کردم - ماجرا را درست به همان نحو که به آن آگاه بودم نقل می‌کنم - توگوئی لطف و قدرت او مرا کاملاً در بر می‌گرفت. آن‌گاه جذب، آرام قلب مرا ترک گفت؛ یعنی احساس کردم خدا مصاحبتی را که عطا فرموده بود، پس گرفته است ... از خوم پرسیدم آیا ممکن بود موسی در صحرای سینا بتواند با خدا ارتباطی نزدیک‌تر از این داشته باشد. فکر می‌کنم خوب است بی‌فزایم که در این جذب، من خدا نه شکل و رنگ و بو داشت، نه مزه؛ به علاوه، حضور او را در هیچ مکان مشخصی احساس نمی‌کردم... اما هر چه بیش‌تر در پی واژگانی می‌گردم تا بیان‌گر این مصاحبت نزدیک باشد، نا ممکن بودن توصیف ماجرا با هر کدام از تصاویر مأنوس‌مان را بیش‌تر احساس

می‌کنم. فی‌الواقع که مناسب‌ترین بیان برای رساندن آنچه احساس کردم، این است، خدا حاضر بود، هرچند نامرئی؛ او به هیچ یک از حواس من درنیامد، با وجود این آگاهی من او را ادراک کرد.

در خلال شب ... بیدار شدم و با نگاه از پنجره‌ام چیزی را دیدم که به نظر ستاره ای درخشان بود که به آرامی نزدیک‌تر می‌آمد، و هم‌چون نور سفید لطیف و اندکی مبهم ظاهر می‌شد. لرزشی شدید بر من مستولی شد. اما ترسی نداشتم. می‌دانستم که آنچه احساس می‌کنم هیبتی عظیم است. در پی آن، حسّی از عشقی توفنده بود که به من راه می‌گفت و از من به در می‌شد، آن‌گاه حسّ شفقتی عظیم از این موجود بیرونی.

آلستون معتقد است که چون خدا روحانی محض است، برای متجلی کردن او چنان که هست، تجربه‌ی غیرحسّی بخت بیش‌تری دارد. اگر خدا به عنوان موجودی بر ما آشکار می‌شود که شکل‌ی خاص دارد یا به آهنگی خاص سخن می‌گوید، این از تجلی او چنان که فی‌ذاته هست، فاصله‌ی بعیدی دارد. آلستون تجربه‌ی غیرحسّی را «تجربه‌ی عرفانی» می‌نامد، و آن نحوه‌ی ادراک خدا را که متضمّن این تجربه است، «ادراک عرفانی». او تأکید دارد که نمی‌خواهد این تعبیر به معنای محو فرد صاحب تجربه در یگانه‌ی مطلق، یا هم‌چون «تجربه‌ی عرفانی کلاسیک»، فهمیده شود، بل که باید صرفاً به معنای «تجربه‌ی (ادراک) غیرحسّی مفروض خدا» فهمیده شود.

آلستون «تجربه‌ی خدا» را هم‌چون ادراک حسّی در تقابل با تفکر انتزاعی، اما از محتوای حسّی نیز خالی می‌داند. معتقد است که ادراک منحصر به نحوه‌ی حسّی آن نیست. او معتقد است که در دل ادراک (حسّی یا غیر آن) پدیده‌ای واقع است که برای نامیدن آن تعبیر گوناگون حضور / تجلی، ظهور / آشکارگی، یا دادگی به کار می‌رود. چیزی بر تجربه‌ی (آگاهی) آدمی به عنوان فلان و بهمان، به عنوان آبی، بلخ، خانه، خانه‌ی سوزی، یا هرچیز دیگر، حاضر / متجلی، می‌شود. و این پدیده‌ی حضور / تجلی باید ماهیتاً مستقل از مفهوم پردازی، باور یا حکم تلقی شود. از نظر او به‌ترین راه برای بی‌بردن به این امر این است که فی‌المثل: دیدن واقعی کتاب را با فکر کردن درباره‌ی آن، یا صدور حکم درباره‌ی آن، در غیابش، در تقابل نهیم. اختلاف این دو وضعیت در چیست؟ آلستون معتقد است که اختلاف در این است که وقتی من کتاب را می‌بینم برآگاهی من حاضر / متجلی می‌شود؛ در میدان دید من جایی را اشغال می‌کند. این مفهوم بسیار مهم تجلی را نمی‌توان تحلیل کرد؛ برای انتقال آن تنها می‌توان به دیگری یاری رساند که مصادیقی از آن را در تجربه خویش تشخیص دهد.

آلستون ادامه می‌دهد که براساس دیدگاه ادراکی من، «نظریه‌ی ظهور / آشکارگی»، ادراک X صرفاً به این معناست که X به عنوان فلان چیز، بر آدمی آشکار شود، یا بر آدمی تجلی کند. همه‌ی آنچه درباره‌ی ماهیت

ادراک، در تقابل با علل و آثار آن، وجود دارد، همین است. جایی که X یک شیء مادی خارجی از قبیل کتاب است، ادراک کتاب درست همین است که کتاب به صورتی معین بر آدمی آشکار شود. آلتون هم چنین اظهار می‌دارد که با گفتن این که در دل ادراک، آگاهی بی‌واسطه‌ای هست که ماهیتاً متضمن مفهوم پردازی و حکم نیست، نمی‌خواهد نفی کند که شاکله‌ی مفهومی، باورها، استعداد شناختی شخص، و غیره، می‌توانند بر شیوه‌ی که شیء بر مدرک جلوه می‌کند، چیزی که شیء به عنوان آن جلوه می‌کند، تأثیر گذارند. به عنوان مثال: پس از این که با اشیاء آشنا می‌شویم، جزئیات‌شان را دسته‌بندی می‌کنیم و می‌توانیم هر چیزی را بی‌هیچ تلاشی بدون دردسر در جای خودش قرار دهیم، آن‌ها به گونه‌ای متفاوت بر ما ظاهر می‌شوند و به نظر می‌آیند. خانه‌ی من اکنون پس از مدت درازی سکونت، نسبت به وقتی که برای اولین بار قدم در آن نهادم، با ظاهری متفاوت بر من جلوه می‌کند.

آلتون مدعی است که نمی‌خواهد با گفتن مطلب فوق، این مدعای خود را که تجلی X به عنوان P بر آگاهی آدمی، همان تلقی مدرک S که دائر بر P بودن X نیست، پس بگیرد. اما می‌پذیرد که گنجینه‌ی مفهومی آدمی و باورهای آدمی می‌توانند بر کیفیت تجلی تأثیر گذارند و در ادامه می‌گوید: اگر چه توانائی‌ها و گرایش‌های مفهومی من می‌توانند بر شیوه‌ای که اشیاء بر من آشکار می‌شوند تأثیر گذارند، بر این که آن چه شیئی است که به این شیوه ظاهر می‌شود (به نظر می‌آید...) اثر ندارند و باید توجه کرد که خلط نکردن چیزی که آشکار می‌شود با آن چه آن چیز به عنوان آن آشکار می‌شود، امری اساسی است.

حتّاً اگر ادراک X ، صرفاً این باشد که X بر آدمی به شیوه‌ی معین آشکار شود، برای این که کسی X را ادراک کند شرایط ضروری بیشتری می‌تواند وجود داشته باشد، زیرا برای آشکار کردن X بر آدمی شرایط بیشتری می‌تواند وجود داشته باشد. اول، X باید وجود داشته باشد، و این تازه چیزی را که مستلزم آشکار شدن X بر آدمی است روشن می‌کند. نمی‌توان درختی را (واقعاً) ادراک کرد، مگر این که آن درخت وجود داشته باشد تا ادراک شود. دوم، برای آشکار شدن X بر من (برای این که X را ادراک کنم) ظاهراً ضروری است که X در تجربه‌ی کنونی من نقش علی مهمی داشته باشد. اگر میان من و خانه‌های معین دیوار واقعی ضخیمی وجود داشته باشد که مانع از تأثیر نور باز تابیده از خانه بر شبکیه‌ی من شود، در این صورت امکان ندارد خانه به نحو بصری بر من جلوه‌گر باشد. من در بحث خود چنین شرط علی‌ای را مفروض خواهم گرفت. سوم، این شرط عقیدتی را نیز مفروض خواهم گرفت که ادراک X دست کم مستعد ایجاد باورهای X درباره X است. این شرط بسیار بیش‌تر از شرط علی قابل تردید است، اما در این جا با مواردی سروکار داریم که در آن‌ها ادراک، باورهائی درباره مدرک ایجاد می‌کند. آلتون می‌افزاید که عهده‌دار این امور است:

(۱) استدلال بر این که تجربه‌ی عرفانی، اگر لوازم دیگر فراهم باشند، تجربه‌ی مطلوب برای ایجاد ادراکی اصیل از خدا است.

(۲) استدلال بر این که که اگر خدا وجود دارد، علای اصول برای برآورده بودن این لوازم دیگر مانعی نیست. این به معنای دفاع از این رأی است که اگر خدا «وجود» دارد تا ادراک شود، کاملاً ممکن است که موجودات بشری گاهی خدا را ادراک کنند. به عبارت دیگر، اگر خدا وجود دارد آن‌گاه کاملاً مناسب است که تجربه‌ی عرفانی به عنوان ادراک عرفانی منظور شود.

اما اگر تجربه عرفانی به‌نحو ادراکی تفسیر نشود، متداول‌ترین بدیل برای فهم آن این است که این تجربه را صرفاً ساخته شده از عواطف و احساسات شخصی محسوب کنیم، که یک تبئین به آن منضم می‌شود و طبق این تبئین، تجربه معلل به خداست.

آلستون اظهار می‌دارد که افراد بسیاری هستند که تجربه‌های عرفانی خود را ادراکی و متضمن چیزی تلقی می‌کنند که آن را تجلی بی واسطه‌ی خدا بر آگاهی آن‌ها نامیده است، هرچند خود آن‌ها این اصطلاح را به کار نمی‌برند. آن‌ها تجربه‌های خود را مغایر با تفکر درباره‌ی خدا، فراخوانی تصاویر ذهنی، در سر پروراندن گزاره‌ها، استدلال، یا به خاطر داشتن چیزی درباره‌ی خدا تلقی می‌کنند. به تلقی آن‌ها خدا به طور کلی به همان شیوه‌ای که در ادراک حسّی اشیای محیط پیرامون بر آگاهی آدمی متجلی می‌شوند، بر آگاهی آن‌ها متجلی/حاضر یا داده شده است. آن‌ها بر تفاوت میان حضور نزد آگاهی و غیاب تأکید می‌ورزند. برای نمونه قدیسه ترزا می‌گوید: «خدا/خود را از طریق معرفتی درخشان تر از خورشید نزد روح حاضر می‌کند».

به علاوه، او «آگاهی به حضور خدا» را با «احساسات روحانی و اثرات ایمانی و عشق عظیمی که به آن آگاه می‌شویم» و با «عزم‌های ثوی که آمیخته با عواطفی عمیق است» در تقابل می‌نهد. اگر چه به تلقی او حالات اخیر «بفوق عظیمی» است که «از جانب خدا می‌آید»، باز هم به معنای حضور واقعی خدا نیست. به این ترتیب کاملاً روشن است که نمونه‌ی مذکور، نماینده‌ی گروه وسیعی است که ساختار تجربه‌های خود را همان گونه تلقی می‌کند که، بنا بر دیدگاه آلستون، ساختار ادراک عموماً آن گونه است. اما نکته این است که با عنایت به این واقعیت که بیش‌تر تجربه‌های عرفانی اساساً گزارش نمی‌شوند، یافتن چنین نمونه‌هایی سهل است و این نمونه‌ها فراوانند. هرچند آلستون انکار نمی‌کند که انحای دیگری از «تجربه‌ی دینی» و حتّاً انحای دیگری از تجربه‌ی خدا، از قبیل تجربه‌های بی‌واسطه‌ی خدا، وجود دارد. مدعا این است که حجم عظیمی از تجربه‌های ناظر به خدا وجود دارند که از نوع ادراکی‌اند و سهم چشم‌گیری در مسیحیت و ادیان دیگر دارند.

آلستون می‌افزاید که اعتقاد برخی در باب این‌گونه تجربه‌های این است که، این افراد همگی تجرّبه‌های شدیداً عاطفی داشته‌اند که به سبب دغدغه‌ها و پندارهای دینی‌شان، آن‌ها را با تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی خدا خلط کرده‌اند، و این که صرفاً حالتی احساسی است که اعتقادات دینی‌شان آن‌ها را به تفسیر آن به عنوان آگاهی به حضور خدا سوق داده است. قابل تصوّر است که آدمی پندارد تجربه‌ای کاملاً عاطفی یا اعتقادی قوی مستلزم

حضور تجربی خدا است در حالی که چنین استلزامی در کار نیست، به ویژه اگر به این حضور شوق یا حاجتی شدید وجود داشته باشد. اما به نظر می‌رسد که بیش‌تر کسانی که این تشخیص‌های بدیل را مطرح می‌کنند، به این سبب این کار را می‌کنند که برای این تصور که خدا وجود ندارد، یا این که هیچ موجود بشری نمی‌تواند او را ادراک کند، دلایل کلی فلسفی دارند، و عاجزاند از تمیز تفاوت میان توصیف پدیدارشناختی تجلی شیء، و رخ دادن ادراک مطابق با واقع.

اما به نظر آلتون اگر قرار است این نمونه‌ها با توصیف او از آگاهی ادراکی سازگار باشند، ظاهراً باید متضمن ظهور خدا بر شخص به عنوان موجودی با فلان صفت و / یا فلان فعل باشند و نمونه‌ها هم همین را می‌گویند. خدا به عنوان لطیف، قادر، رحیم، رحمان و به عنوان جلوه‌گر «کمال» تجربه می‌شود. او به عنوان متکلم، بخشاینده، تسلی‌بخش و نیرودهنده تجربه می‌شود. اما این‌ها چه‌گونه می‌توانند شیوه‌هایی باشند که خدا بدان‌ها بر تجربه تجلی می‌کند؟ قدرت و لطف اوصاف قابل‌پیچیده یا ارکان متعلق به آن اوصاف اند، قابلیت‌های عمل به شیوه‌های گوناگون در وضعیت‌های گوناگون. و کسی را بخشودن یا به او نیرو بخشیدن عبارت از اجرای قصدی معین است. هیچ‌یک از این‌ها را نمی‌توان از سطح پدیداری تجربه استنباط کرد. این امر متفاوت است با این که چیزی به عنوان قرمز، گرد، شیرین، بلند یا تندمزه بر آگاهی حسی آدمی جلوه کند. آیا درست‌تر این نیست که گفته شود صاحب تجربه چیزی را که از آن به عنوان موجود لطیف یا قادر، به عنوان بخشاینده یا نیروبخش آگاه است، این‌گونه تفسیر یا تلقی می‌کند؟ اما در این صورت خدایی که به عنوان موجود یا فاعل تجربه می‌شود، چیست؟

اما به نظر آلتون نکته‌ی اساسی این است که برای مشخص کردن این که چیزی چه‌گونه به نظر می‌رسد، صدا می‌دهد، مزه می‌دهد، یا به نحو حسی دیگری آشکار می‌شود، سنخ‌های مختلفی از مفاهیم داریم، مانند: مفاهیم پدیداری: مفاهیمی که مشخص‌کننده کیفیات محسوسی‌اند که اشیاء به مثابه حامل آن‌ها جلوه می‌کنند، مانند: گرد، قرمز.

مفاهیم مقایسه‌ای: مفاهیمی که نحوه‌ای از ظهور را برحسب سنخ شیئی واقعی که نوعاً به آن شیوه ظاهر می‌شود، مشخص می‌کنند. هر گاه ظواهر حسی متضمن چیزی پیچیده‌تر از یک یا دو کیفیت حسی پایه باشند، ما در گزارش این ظواهر نوعاً از مفاهیم مقایسه‌ای استفاده می‌کنیم، مانند: «این مزه‌ی آناناس می‌دهد»، بی‌تردید در این نمونه‌ها شکل پیچیده‌ای از کیفیات حسی بسیط وجود دارد، اما تحلیل ظواهر به اجزای بسیط آن‌ها فراتر از توان ماست. ما برای گزارش این که چیزی چه‌گونه به نظر می‌رسد، صدا می‌دهد یا ...، مجبور می‌شویم به استفاده از مفاهیم مقایسه‌ای تکیه کنیم و در نمونه‌های دینی‌مان نیز موضوع از همین قرار است. افراد مورد بحث به ما می‌گویند که خدا چنان بر آن‌ها جلوه می‌کند که از یک موجود لطیف، قادر، رحمان و

غفور انتظار می‌رود. آن‌ها در این شیوه‌ی گزارش از انحای ظهور الهی، به همان طریقی عمل می‌کنند که ما نوعاً در گزارش انحای ظهور حسّی.

آلستون می‌افزاید که ما موظفیم نشان دهیم که اگر خدا وجود دارد، در راه تأمین (نه نادر الوقوع) شرط علی و شرط باور توسط صاحب تجربه عرفانی مانعی نیست.

شرط باور. روشن است که تجربه‌ی عرفانی نوعاً درباره‌ی خدا باورهای ایجاد می‌کند. می‌پذیریم که آن‌ها این که خدا را به عنوان محب، قادر و از این قبیل، ادراک می‌کنند، غالباً بر این باور بوده‌اند که دیر زمانی پیش از آن که آنان این تجربه را داشته باشند خدا آن گونه بوده است. اما همین امر درباره‌ی ادراک حسّی نیز صادق است. پنجاه هزارمین باری که من به خانه‌ام نگاه می‌کنم، هیچ باور تازه‌ی مهمی ایجاد نمی‌کند. من دیرزمانی پیش از این نگاه پنجاه هزارم، کاملاً می‌دانستم که خانه‌ام چه گونه به نظر می‌رسد. به همین دلیل شرط باور را با تعبیر «مستعد» ایجاد باورهائی درباره‌ی مدرک بیان کردم. اما در هر دوی تجربه‌های حسّی و عرفانی تقریباً همیشه انواعی از باورهای جدیدی ایجاد می‌شود. حتّاً اگر در آن نگاه هزارم درباره‌ی خانه‌ام چیز تازه ای نبینم، دست کم پی می‌برم که خانه‌ام امروز هم آبی و مرتفع است. وقتی مدرک ما یک شخص بلشد، باورهای جدیدی جالب توجه‌تر خواهند بود. در پنجاه هزارمین نگاه به همسرم، نه فقط پی می‌برم که او امروز نیز زیباست، بل که می‌فهمم الساعه مشغول چه کاری است و هم‌چنین است در مورد خدا. کسی که خدا را ادراک می‌کند، از این طریق پی خواهد برد که خدا در آن هنگام به او نیرو می‌بخشد یا تسلی اش می‌دهد، یا به او فلان چیز را می‌گوید.

شرط علی. مقدم بر هر چیز دلیلی ندارد غیر ممکن تصوّر کنیم که خدا، اگر هست، در وقوع تجربه‌های عرفانی نقش علی دارد. کاملاً بر عکس. اگر خدا وجود دارد و امور آن گونه هستند که خداشناسی توحیدی می‌پندارد، خدا در هر چیزی که وقوع می‌یابد به نحو علی نقش دارد. این معنا نتیجه‌ی این حقیقت است که بدون خلق و ابقای خدا هیچ چیز وجود نخواهد داشت و در بسیاری از امور، از جمله تجربه‌های عرفانی، علیّت خدا به ظنّ قوی فراتر از این می‌رود، اگرچه این که دقیقاً مطلب از چه قرار است از الهیاتی به الهیات دیگر فرق می‌کند. البته ممکن است دست کم برخی از این تجربه‌ها فقط به این سبب رخ دهند که خدا، به قصد، خود را بر آگاهی صاحب تجربه فلان طور متجلی می‌کند.

و آلستون ادامه می‌دهد که البته چنین نیست که هر چیزی که در تجربه‌ای نقش علی دارد، از طریق آن تجربه ادراک شود. وقتی خانه‌های را می‌بینیم، امواج نوری و آن چیزهایی که در سیستم عصبی ما می‌گذرد بخش‌هایی از زنجیره‌ای علی را می‌سازند که به تجربه‌ی بصری ما منجر می‌شود، اما آن‌ها را نمی‌بینیم. لذا این کافی نیست که خدا به نحوی از انحاء در علل تجربه نقش مهم داشته باشد؛ او باید آن نوع نقش علی را که مقتضی است اعمال کند. اما این نوع مقتضی چیست؟ نکته این است که برای همه‌ی حالت‌های ادراکی پاسخ واحدی به این

پرسش وجود ندارد. نقش علی‌ای که چیز مرئی در ایجاد تجربه‌ی بصری اعمال می‌کند (انتقال نور به شبکیه) متفاوت است با نقش علی‌ای که چیز ملموس در تجربه‌ی بساواهی و چیز مسموع در تجربه‌ی شنیداری اعمال می‌کند. اما از کجا می‌گوییم که، برای هر حالت، نقش علی‌ی حیاتی چیست؟ ما هیچ بصیرت پیشینی به این امر نداریم. ما نمی‌توانیم از همه چیزهایی که از طرق ادراک آموخته‌ایم جدا شویم و باز هم دریابیم که یک شیء چه‌گونه باید با تجربه‌ی بصری به نحو علی مرتب باشد تا در آن تجربه آن چیزی باشد که دیده می‌شود. برعکس، ما این را بدین طریق می‌آموزیم که ابتدا در مواردی بسیار، آنچه را در آن موارد دیده، لمس یا شنیده می‌شود تعیین می‌کنیم، و آن وقت در پی نقش علی بر می‌آییم که وجه ممیزه‌ی شیء مدرک است. یعنی، ابتدا باید بتوانیم آنچه دیده می‌شود را تعیین کنیم، آن وقت براساس آن تعیین می‌کنیم که موجودی چه‌گونه باید به نحو علی با تجربه‌ی بصری مرتبط باشد تا در آن تجربه دیده شود. ما برای عمل کردن به شیوه‌ی عکس، یعنی ابتدا تعیین لازمه علی خاص و آن وقت تشخیص اشیا دیده شده براساس آنچه این لازمه را برآورده می‌کند، مبنا و مأخذی نداریم.

ما فقط در صورتی که ابتدا در مواردی تعیین کنیم این خدا است که ادراک می‌شود، بخت این را خواهیم داشت که تعیین کنیم خدا چه‌گونه باید به نحو علی با تجربه‌ی مرتبط باشد تا مُدرک واقع شود. و چون چنین است، نمی‌توانیم امکان ادراک خدا را به این دلیل که خدا نمی‌تواند به شیوه‌ی مقتضی با تجربه‌ی مربوط مرتبط باشد، کنار نهیم. چرا که ما قادر به تعیین این شیوه‌ی مقتضی نیستیم مگر این که گاهی خدا را ادراک کنیم. از این رو، مادام که خدا در تجربه‌های مربوطه نقشی علی اعمال می‌کند، نمی‌توانیم به این دلیل که خدا به شیوه‌ی مقتضی به نحو علی با آن تجربه‌ها مرتبط نیست، مدرک بودن او را رد کنیم. هرچند می‌پذیریم که به این منوال، ما نمی‌توانیم با نشان دادن این که خدا به شیوه‌ی مقتضی به نحو علی با آن تجربه‌ها مرتبط است، نشان دهیم که خدا را ادراک می‌کنیم. اما نشان دادن این امر در این جا جزء مقصود ما نیست. کافی است نشان دهیم که، تا آن جا که در می‌یابیم، دلیلی ندارد تردید کنیم که امکان این هست که خدا، دست کم در برخی از نمونه‌هایی که افراد خود را آگاه بی واسطه به او تلقی می‌کنند، لازمه‌ی علی متناسبی را برای مدرک بودن برآورده سازد.

آلستون مدعی است که در صورت صحت ادله‌اش، در این کار موجه‌ییم که تجربه‌ی خدا را مانند ادراک حسّی، نحوه‌ی ادراک به همان معنای عام اصطلاح کنیم و اگر خدا هست، دلیلی وجود ندارد که تصوّر نکنیم این ادراک گاهی حقیقی است. اما ذکر دو جنبه‌ای که این نتیجه بدان جهت از نظر آلستون واجد اهمیت است، لازم است.

۱. کارکرد اصلی تجربه‌ی خدا در ادیان الهی این است که شیوه‌ی، طریقه‌ای، برای ارتباط میان خدا و ما پدید می‌آورد. برای ما ممکن می‌سازد که به تعامل شخصی با خدا پردازیم و اگر این تجربه، به همان معنای

عامی که ما یکدیگر را ادراک می‌کنیم، متضمن ادراک بی واسطه خدا از جانب ماست، این می‌تواند تبادل شخصی به معنای حقیقی کلمه باشد، تا برداشت مجدد تنزل یافته و تمثیلی یا نمادین آن. ما می‌توانیم امر واقعی را داشته باشیم، نه جانشینی استعاری را.

۲. نکاتی هست که به فحوای شناختی این نحوه از تجربه ارتباط می‌یابد. اگر این تجربه از نوع ادراکی است، و اگر امکان آن هست که شروط و لوازم دیگری تأمین شوند تا این تجربه، ادراک اصیل خدا باشد، آن‌گاه مسئله‌ی اصیل بودن آن دقیقاً این مسئله است که آیا این تجربه همان چیزی است که به نظر صاحب آن می‌رسد. لذا در این جا مسئله‌ی اصالت درست به همان شیوه‌ی بروز می‌کند که در ادراک حسّی، و طرز برخورد یکسانی را با معرفت‌شناسی این دو نحوه از تجربه ممکن می‌سازد. این به معنای طفره رفتن از مسئله‌ی اصالت ادراک عرفانی نیست. هنوز هم ممکن است درست باشد که ادراک حسّی امری واقعی است، در حالی که ادراک عرفانی امری واقعی نیست. و هنوز هم ممکن است درست باشد که ادراک حسّی درباره‌ی متعلقات خود موجد معرفت است، در حالی که ادراک عرفانی چنین ثمراتی به بار نمی‌آورد. اصل مطلب فقط این است که مشکلات، هم نسبت به شأن ادراک و هم نسبت به شأن معرفتی باورهای ادراکی، برای هر دو نحوه ادراک به شکل واحدی بروز می‌کنند. این مغایر است با موقعیت آن نظر متداول که «تجربه‌ی خدا» باید به منزله‌ی احساسات و هیجاناتی کاملاً شخصی که فرضیه‌های علی‌فراطبیعت‌گرا به آن‌ها اضافه می‌شوند، تفسیر شود. براساس این نظر موضوعات مربوط به دو نحوه‌ی تجربه بسیار متفاوت به نظر خواهند رسید، مگر این که آن قدر در اشتباه باشیم که با ادراک حسّی به همان طرز برخورد کنیم، زیرا بر اساس این تفسیر سوبجکتیویستی، صاحب تجربه پیش از آن که بتواند مدعی ادراک خدا بشود، مواجه با وظیفه توجیه فرضیه ای علی است. در حالی که اگر از ابتدا تفسیری ادراکی از تجربه به دست می‌دهیم، دست کم مجبور به اتخاذ مُجددانه این رأی خواهیم بود که ادعای ادراک خدا، تا زمانی که دلایل کافی برخلاف آن نباشد، در بادی امر به سبب مزایایش پذیرفتنی است.

ج) خلاصه‌ی فصول^۱

فصل اوّل

به طور کلی هدف عمده‌ی این کتاب (*ادراک خدا*) دفاع از این دیدگاه است که آگاهی مستقیم مفروض ما از خدا می‌تواند توجیه‌گر برخی از انواع باورهای راجع به خدا باشد. و در این فصل مقدمات این کار، هم چون: تبیین چه‌گونه اندیشیدن درباره‌ی آگاهی مستقیم از خدا، ویژگی‌های حیاتی او...، فراهم آورده می‌شود و در

^۱ رجوع شود به: Alston, William P. (1991). *Perceiving God*. Cornell University Press.