



Reconstructing Alston's Religious Perception in the Light of Postmodern Critiques¹

Fahimeh Khoshnavisan ²

Abstract

This article critically examines postmodern critiques of William P. Alston's account of religious experience through an analytic-critical methodology. Drawing on the concept of *doxastic practices*, Alston interprets religious experience as analogous to sense perception and defends its epistemic legitimacy. Within this framework, religious experience is understood as a source of non-inferential justification that may be considered valid within a given epistemic system. His approach is grounded in reliabilism while simultaneously attempting to avoid the limitations of classical foundationalism. However, postmodern critiques raise significant challenges to this position. Hans-Georg Gadamer's hermeneutical perspective, with its emphasis on the inevitability of pre-understanding, and Paul Feyerabend's epistemological anarchism both suggest that epistemic systems—such as those underpinning religious experience—cannot be evaluated from an external or neutral standpoint. Furthermore, Jean-François Lyotard's critique of meta-narratives challenges the claim that religious experience can function as a universal mode of apprehending the divine. Feminist approaches add another layer of critique by highlighting the entanglement of religious experience with structures of power, gender, and ideology. The article concludes that, although Alston takes an important step toward rationalizing religious experience within analytic epistemology, his account remains vulnerable to contextualist and interpretive critiques. Consequently,

¹ . **Research Paper**, Received: 25/7/2025, Confirmed: 4/10/2025.

² . Ph.D. in Philosophy of Religion, Faculty of Theology, Payame Noor University, Graduate Studies Center, Tehran, Iran.fahimekhoshnevisan@gmail.com

it requires reconsideration in light of hermeneutical and phenomenological approaches.

Keywords: Alston, religious perception, doxastic practices, postmodernism

Introduction

One of the central concerns in contemporary epistemology is the status of religious experience as a potential source of knowledge or justification for religious belief. In his influential work *Perceiving God*, William P. Alston defends both the possibility and epistemic validity of religious experience. He develops this position by treating religious experience as a form of perception and grounding its justificatory power in what he terms *doxastic practices*. Through this framework, religious experience is presented as a legitimate source of belief-justification, analogous to the role of sense perception in our knowledge of the external world. Alston argues that just as perceptual beliefs about the physical world can be non-inferentially justified, so too can religious beliefs arising from religious experience. His project emerges within a broader intellectual context shaped by postmodern critiques of foundationalist epistemology. While Alston seeks to defend the rationality of religious belief within the analytic tradition, postmodern thinkers—such as Jean-François Lyotard and Hans-Georg Gadamer—focus on issues of language, power, interpretation, and the critique of metanarratives.

To understand the emergence of postmodern critiques of Alston's theory, it is necessary to situate it within its historical context. During the 1970s and 1980s, two major intellectual currents developed in parallel: analytic philosophy of religion and postmodern thought. Although initially distinct, these traditions began to intersect toward the end of the twentieth century, particularly in debates concerning the nature and justification of religious belief.

Alston's introduction of the concept of religious perception opened a new and controversial field of discussion. His emphasis on belief-forming practices made his theory especially relevant to postmodern critics, whose primary concern lies in uncovering the hidden presuppositions of epistemic systems. As a result, his work became a natural target for critical engagement. From the 1980s onward, feminist and power-oriented critiques also gained prominence within the philosophy of religion. These perspectives challenge Alston's implicit assumption that "experience" is neutral and objective, arguing instead that it is shaped by underlying structures of power, gender, and social context. This development provided fertile ground for further critique of his model.

Philosophers such as Hans-Georg Gadamer, Paul Feyerabend, and Jean-François Lyotard, along with representatives of feminist epistemology, have each raised significant objections. At the heart of these critiques lies a fundamental question: can religious perception possess epistemic validity if it is always embedded within particular interpretive and conceptual frameworks? Moreover, does Alston's model adequately address the pre-structured nature of understanding emphasized by postmodern thought?

From a hermeneutical perspective, Hans-Georg Gadamer argues that all understanding is historically conditioned, linguistically mediated, and grounded in tradition. Understanding takes place through what he famously calls the "fusion of horizons," where interpretation is shaped by prior assumptions, language, and historical context. These elements are not obstacles but conditions of possibility for understanding itself. Consequently, religious experience cannot be separated from the interpretive framework of a given tradition.

Although Alston draws an analogy between religious and sensory perception, Gadamer's perspective suggests that no form of experience—religious or otherwise—can exist independently of pre-understanding. Language, history, and tradition play a constitutive role in shaping meaning. Therefore, religious experience cannot function as a universally valid or foundational source of knowledge. From the standpoint of Jean-François Lyotard, Alston's theory implicitly relies on a metanarrative that treats religious experience as a universal form of knowledge. However, Lyotard rejects such universalizing claims, arguing that knowledge is always embedded within specific language games and cannot transcend its cultural and linguistic context. In this light, Alston's attempt to align religious perception with sensory perception appears as an effort to establish a stable and universal epistemic framework—an effort that postmodernism fundamentally calls into question. Similarly, Paul Feyerabend's epistemological anarchism challenges the possibility of evaluating belief systems from a neutral, external standpoint. According to Feyerabend, there is no single rational method that can universally adjudicate between competing epistemic practices. This further undermines Alston's attempt to secure the epistemic legitimacy of religious experience through a generalized model. Feminist philosophers extend this critique by highlighting the ways in which Alston's account reflects implicit biases. They argue that his conception of religious experience assumes a universal, neutral subject while in fact privileging a particular—often masculine and Christian—perspective.

What is presented as epistemically authoritative may therefore reflect a specific “grammar of the sacred” that marginalizes alternative experiences, especially those shaped by gender, embodiment, and social location. In this regard, feminist epistemology emphasizes that religious experience must be understood through diverse perspectives, incorporating emotional, embodied, and socially situated dimensions. Such an approach challenges the assumption that religious experience can serve as a neutral or universally valid source of knowledge.

Conclusion

William P. Alston’s account of religious perception represents a significant attempt to establish the epistemic legitimacy of religious experience within the analytic tradition. By extending the model of sense perception to the domain of religion, he argues that religious experience can function as a belief-forming practice capable of producing non-inferentially justified beliefs. His approach, grounded in reliabilism, is carefully designed to avoid both classical foundationalism and radical skepticism. Nevertheless, when examined in light of postmodern thought, Alston’s theory faces substantial challenges. Hans-Georg Gadamer demonstrates that all experience is mediated by pre-understanding, language, and historical context. Paul Feyerabend rejects the possibility of neutral, external evaluation of epistemic systems, while Jean-François Lyotard critiques the universalizing ambitions implicit in Alston’s framework. Feminist perspectives further reveal the ways in which religious experience is intertwined with structures of power, gender, and ideology. Taken together, these critiques suggest that any adequate theory of religious experience must acknowledge its interpretive, contextual, and socially embedded character. Future approaches should therefore move toward hermeneutically informed models that emphasize language, tradition, and intersubjectivity, thereby offering a more nuanced understanding of the epistemic status of religious experience.

Resources

- Alston, w.p. (1982), Religious Experience and Religious Belief, *Nous* vol 16.
- Alston, w.p. (1991), *perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London, Cornell University press.
- Alston, w.p. (1993), *Perceiving God :the Epistemology of Religious Experience* Ithaca and London cornell university press.
- Alston, W.p. (1988), *An internalist Externalism in alston Epistemic justification*, *Essays in the theory of knowledge* Ithaca: Cornell university press.
- Alston, w.p. (2005), *Beyond Justification .Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca and London: Cornell University press.



بازسازی ادراک دینی آلتون در پرتو نقدهای پست‌مدرن^۱

فهیمة خوشنویسان^۲

چکیده

مسئله اصلی مقاله نقدهای وارد شده از سوی پست‌مدرن‌ها بر ادراک دینی آلتون است که با روش تحلیلی-انتقادی به آن پرداخته شده است. آلتون با تکیه بر «رویه‌های باورساز»، تجربه دینی را مشابه با ادراک حسی می‌داند و از مشروعیت معرفتی آن دفاع می‌کند. او تجربه دینی را نوعی توجیه غیراستنتاجی معرفی می‌کند که در چارچوب یک نظام معرفتی خاص می‌تواند معتبر تلقی شود. این رویکرد، از سویی مبتنی بر اعتمادگرایی و از سوی دیگر، درصدد پرهیز از گرفتار شدن در مبناگرایی سستی است. نقد گادامر مبتنی بر ادراک در گرو پیش‌فهم، تجربه دینی را در چارچوب روایت‌ها، سنت‌ها و افق‌های زبانی خاص خود تفسیر می‌کند. فایرabend با نقد معرفت‌شناسی روش‌ستیز، نشان می‌دهد که ارزیابی نظام‌های معرفتی همچون تجربه دینی، از بیرون ممکن نیست. افزون بر این، لیوتار با نقد فراروایت، مشروعیت معرفتی تجربه دینی را به مثابه یک درک جهانی از امر الوهی رد

^۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۳؛ تاریخ تایید: ۱۴۰۴/۷/۱۲.

^۲ دکترای تخصصی، گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه پیام نور (مرکز تحصیلات تکمیلی)، تهران، ایران. (fahimekhoshnevisan@gmail.com).



می‌کند. در نهایت، رویکردهای فمینیستی نیز تأکید می‌کنند که تجربه دینی به‌طور اجتناب‌ناپذیری با ساختارهای قدرت، جنسیت و ایدئولوژی درهم‌تنیده است. نتیجه بدست آمده نشان می‌دهد اگرچه آلستون گامی در جهت عقلانی‌سازی تجربه دینی برداشته است، اما دیدگاه او در برابر چالش‌های زمینه‌گرایانه و تفسیر گرایانه نیازمند بازنگری به‌سوی روش‌های هرمنوتیکی و پدیدارشناسانه است.

کلیدواژگان: آلستون، ادراک دینی، رویه‌های باورساز، گادامر، فایرابند، لیوتار، فمینیسم.

۱. مقدمه

یکی از موضوعات مهم، مسئله اعتبار تجربه دینی به‌عنوان منبعی برای شناخت یا توجیه باورهای دینی در معرفت‌شناسی است. ویلیام آلستون، در کتاب خود «ادراک خدا» از امکان و اعتبار معرفتی تجربه دینی دفاع می‌کند. او در تبیین دیدگاه خود از طریق ادراکی دانستن تجربه دینی و توجیه باورهای دینی به ادراکات عرفانی و با توسل به رویه‌های باورساز، تجربه دینی را منبعی برای توجیه اعتقادات دینی معرفی می‌کند. او با مقایسه تجربه دینی با ادراک حسی، استدلال می‌کند همان‌طور که باورهای ما درباره جهان بیرون بر پایه ادراک حسی و به‌طور غیراستنتاجی توجیه‌پذیر هستند، باورهای دینی نیز می‌توانند از طریق تجربه دینی چنین توجیهی داشته باشند. این دیدگاه در بستری وارد شد که تحت تأثیر رویکردهای پست‌مدرن، مبانی معرفت‌شناسی به چالش کشیده شد. هدف آلستون پاسخ به مسئله عقلانیت باور دینی در چارچوب معرفت‌شناسی تحلیلی بود، در مقابل، پست‌مدرن‌ها (لیوتار، گادامر) دغدغه‌شان بیشتر نقد فراروایت‌ها، زبان، قدرت و هرمنوتیک است. برای فهم این که چرا و چگونه پست‌مدرن‌ها سر راه آلستون قرار گرفتند و نظریه ادراک دینی او را نقد کردند، باید نگاه تاریخی و فلسفی داشته باشیم. در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ دو جریان فکری همزمان رشد کردند: فلسفه تحلیلی دین و پست‌مدرنیسم. این دو جریان ابتدا مستقل از هم حرکت کردند، ولی در اواخر قرن بیستم و با گسترش مباحث فلسفه دین، با یگدیگر

تلاقی پیدا کردند. آلستون با نظریه «ادراک دینی» وارد صحنه فلسفه دین شد و این یک حوزه تازه و بحث‌برانگیز ایجاد کرد. آلستون بر نقش رویه‌های باورساز در ادراک دینی تأکید داشت. این موضوع برای پست‌مدرن‌ها جذاب بود، زیرا نقد «پیش‌فرض‌ها» یکی از محورهای اساسی فلسفه آن‌هاست. بنابراین دیدگاه آلستون به‌طور طبیعی در مسیر نقد پست‌مدرن‌ها قرار گرفت. از دهه ۱۹۸۰، نقدهای فمینیستی و نقد قدرت در فلسفه دین قوت گرفت. این نقدها بر جنبه‌هایی از دیدگاه آلستون متمرکز شدند که او تجربه را به‌صورت یک داده بی‌طرف و عینی می‌انگاشت، بدون اینکه به ساختارهای قدرت و جنسیت توجه کند. این موضوع، خود زمینه‌ای برای نقد فمینیستی دوره پست‌مدرن بود. فیلسوفانی همچون هانس گئورگ گادامر، پل فایریند، ژان فرانسوا لیوتار و نیز برخی رویکردهای فمینیستی، انتقادهایی را مطرح کردند. مسئله مطرح شده این است که آیا ادراک دینی، چنان‌که آلستون ادعا می‌کند، می‌تواند واجد اعتبار معرفتی باشد در حالی‌که ناگزیر در چارچوب پیش‌فرض‌ها و نظام‌های معرفتی خاصی صورت می‌گیرد؟ و فراتر از آن، آیا دیدگاه آلستون از تجربه دینی، به‌نحوی شایسته به نقدهای پست‌مدرن درباره پیش-ساختارهای فهم و ادراک پاسخ داده است؟

بازسازی دیدگاه آلستون با دیدگاه‌های فیلسوفان پست‌مدرن، امکانی برای نوآوری پژوهش را فراهم می‌کند. این مقاله با تحلیل و ارزیابی نقش رویه‌های باورساز ادراک دینی ویلیام آلستون و ارزیابی انتقادی نظریه او با بهره‌گیری از مؤلفه‌های تفسیری و زمینه‌مند، سعی دارد به نقدهای مذکور پاسخ دهد. این بررسی، امکان بازخوانی نظریه آلستون را در پرتو تحولات معرفت‌شناختی معاصر فراهم می‌سازد، و همچنین روشن می‌سازد که آیا تجربه دینی می‌تواند به‌عنوان یک منبع مستقل و معتبر معرفت، در مواجهه با چالش‌های هرمنوتیکی و تفسیرگرایانه، همچنان جایگاهی معقول و قابل دفاع داشته باشد یا خیر.

تاکنون کتاب «عقلانیت باور دینی در معرفت‌شناسی‌های برون‌گرا» توسط محمدعلی مبینی (۱۳۹۴)، و مقالات پرشماری درباره معرفت‌شناسی آلستون، مانند نقش تجربه دینی در توجیه باورهای دینی از نگاه ویلیام آلستون توسط حسین فقیه (۱۳۸۵)، توجیه معرفتی باورهای دینی از نگاه ویلیام آلستون توسط فاطمه باقری و حسین اترک (۱۳۹۳) نوشته شده است. در این کتاب و مقالات، به تبیین و تحلیل و نقد در حوزه معرفت‌شناسی آلستون پرداخته شده است؛ اما به نقد پست مدرن‌ها بر ادراک دینی آلستون در معرفت‌شناسی اشاره‌ای نشده است.

۲. تبیین نظریه ادراک دینی در اندیشه ویلیام آلستون

آلستون در تبیین شرایط توجیه بیان می‌کند اگر مبانی تشکیل دهنده باور به قدر کافی دلالت بر صدق داشته باشند، آن باور باوری موجه خواهد بود. او معتقد می‌شود که شخص s ، در اعتقاد ورزیدن به p ، تنها و تنها در صورتی موجه است که اعتقاد ورزیدن s به p ، از دیدگاه معرفتی امر مطلوبی باشد: به این معنا که اعتقاد شخص s به p براساس‌های کافی مبتنی باشد و S دلایل مهمی بر ضد p نداشته باشد (Alston, 2005, p29-33). این دیدگاه از آن جهت اعتمادگرایانه است که براساس آن، شخص، تنها در صورتی در اعتقاد ورزیدن به یک باور موجه است که آن را براساس شاخص قابل اعتمادی بدست آورده باشد. آلستون معتقد است که ضمانت امری است که مقدار کافی آن، به همراه باور صادق معرفت را زمینه‌سازی می‌کند (Alston, 1993, p71).

مفهوم مبنای کافی از دیدگاه آلستون مفهومی محوری در توجیه معرفتی می‌باشد، زیرا مبنای باور می‌تواند باوری دیگر و یا ترکیبی از آن دو باور باشد. برای مثال، وقتی باور «الف» را از باور «ب» استنتاج می‌کنیم، در این صورت، باور «الف» بر باور «ب» مبتنی شده است و از این رو، باور «ب» را مبنای باور «الف» می‌شماریم. همچنین وقتی با مشاهده درختی باور پیدا می‌کنیم که این درخت وجود دارد، در اینجا نیز مبنای این باور من همان تجربه

بصری است که منجر به پیدایش این باور شده است. در برخی موارد هم مبنای باور متشکل از ترکیبی از تجربه و باورهای دیگر است. هنگامی که می‌گوییم باور دارای مبنای کافی است، منظور این است که تجربیات یا باورهای موجه دیگری وجود دارند که باور مذکور می‌تواند بر آنها مبتنی گردد و آن تجربیات و یا باورهای دیگر مبنا قرار گرفته اند (Alston, 2005, p29-33). آلستون نسبت به مبنای باور، نگرش درون‌گرایانه دارد، به این معنا که مبنای باور باید از نوع اموری باشد که برای معمول افراد قابل دسترسی نسبتاً فوری باشد. اما نسبت به قید دیگر توجیه، کفایت مبنا، آلستون کاملاً برون‌گراست، به این معنا که هم لازم است و هم کافی که جهان به گونه‌ای باشد که مبنا به قدر کافی دلالت بر صدق باور داشته باشد، پس نه لازم است و نه کافی که باورکننده کمترین دسترسی شناختی به این واقعیت داشته باشد (Alston, 1988, p243). بنابراین این دیدگاه برون‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه است. پذیرش باور بر مبنای شواهد از آن روست که ما به ادای وظیفه معرفتی خود اقدام می‌کنیم. بنابراین باور داشتن و اعتقاد ورزیدن در حیطه کنترل و توانایی‌های ما قرار می‌گیرد (عسکرزاده، ۱۳۹۴، ص ۱۱). هر باوری در موجه شدنش نیاز به زمینه و مبنای کافی دارد. در توجیه بی‌واسطه یا مستقیم، زمینه معمولاً نوعی تجربه‌ای است که آگاهی فاعل شناسا به بداهت یک قضیه دارد، اما در توجیه باواسطه موجه بودن باور به واسطه استنتاج از باورهای دیگر می‌باشد. البته گاهی توجیه می‌تواند ترکیبی از این دو باشد. یعنی یک باور مقداری از توجیهش را از تجربه و مقداری را هم از باورهای موجه دیگر بدست آورده باشد (فقیه، ۱۳۸۲، ص ۲۵). در دیدگاه آلستون ادراک حسی شامل ادراک حسی فیزیکی و ادراک حسی غیرفیزیکی می‌شود. در ادراک حسی فیزیکی، انسان از طریق یکی از حواس فیزیکی خود کیفیاتی از قبیل رنگ، بو، صدا، شکل و اندازه را درک می‌کند، اما در ادراک حسی غیرفیزیکی متعلق این ادراک کیفیتی حسی نیست. به طور کلی حس یا ادراک حسی چیزی به معنای آگاهی تجربی از آن چیز است. در این آگاهی، چیزی در برابر دستگاه شناختی

شخص مدرک حاضر می‌شود، برخلاف سنخ‌های دیگر آگاهی مانند تفکر، استدلال کردن که متعلق آنها در برابر دستگاه آگاهی انسان غایب است. بنابراین ویژگی اصلی ادراک حسی، چه ادراک حسی فیزیکی و چه ادراک حسی غیرفیزیکی، حضور شیء مدرک در برابر آگاهی است (مبینی، ۱۳۹۴، ص ۵۹). آلستون ادراک حسی را از نظر وجود واسطه به چهار قسم تقسیم می‌کند:

- گاهی ادراک حسی چیزی به وسیله ادراک حسی چیزی دیگر رخ می‌دهد: برای مثال، وقتی شخصی را در آینه یا تلویزیون می‌بینیم، دیدن شخص از طریق دیدن آینه یا تلویزیون صورت می‌گیرد. آلستون این را ادراک حسی غیرمستقیم می‌نامد. در ادراک حسی غیرمستقیم، مدرک هر چند به واسطه ادراک حسی دیگر، در برابر آگاهی ما حضور دارد. این حالت آگاهی را که مفهوم ادراک حسی بر آن صدق می‌کند، نباید باحالتی دیگر از آگاهی، که در آن، آگاهی به چیزی از طریق آگاهی از علامت و نشانه آن، حاصل می‌آید، خلط شود.

- ادراک حسی ما از این نظر مستقیم هستند که از طریق ادراک حسی چیزی رخ نمی‌دهند، هنگامی که می‌زی را جلوی خود می‌بینیم، مشاهده ما مستقیم بوده است. این گونه ادراک‌های حسی ما بدون واسطه انجام نمی‌گیرد، زیرا هنگامی که اشیاء خارجی را ادراک کنیم، میان ادراک حسی و مدرک واسطه‌های علی مانند دستگاه بینایی وجود دارند.

- گاهی ادراک حسی بدون هر گونه واسطه‌ای رخ می‌دهد، هنگامی که از احساسات، افکار و تصورات خود آگاه می‌شویم. حالت آگاهی از متعلق آگاهی تمایزی ندارد. مانند آگاه بودن ما از احساس درد، از خود احساس درد متمایز نیست.

- در این مورد میان ادراک حسی و مدرک تمایزی وجود ندارد، ولی میان مدرک و مدرک تمایز بود. در برخی تجربه‌های عرفانی تمایز میان مدرک و مدرک از بین می‌رود (مبینی، ۱۳۹۴، ص ۶۱).

هنگامی که درباره چیزی می‌اندیشیم، استدلال می‌کنیم، یا خاطرات گذشته را به یاد می‌آوریم، در این حالت انسان از طریق حواس خود چیزهایی را حس یا ادراک حسی می‌کند برای مثال، با چشمش به ادراک بصری اشیا نایل می‌شود و با گوش صداهایی را می‌شنود. آلستون آگاهی تجربی از خدا را از سنخ حس می‌داند و از آن با عنوان «ادراک حسی عرفانی» یاد می‌کند. مراد از ادراک حسی عرفانی، ادراکی است که متعلق آن ادراک خداست. همانگونه که در ادراک حسی، شی فیزیکی که در محیط قرار دارد، در برابر شعور و آگاهی انسان حاضر می‌شود. ادراک خدا آگاهی تجربی از خداست و در برابر گونه‌های دیگر آگاهی از خدا مانند تفکر و اندیشه درباره خدا، تصورات ذهنی داشتن از خدا و... قرار می‌گیرد. شخص تجربه‌گر بر مبنای تجربه دینی، خود را در باور به وجود خداوند و برخی صفات او موجه می‌داند. آگاهی تجربی به خدا یا همان ادراک خدا سهم مهمی در مبانی و موجبات باور دینی دارد و باورهای شخص در مورد صفات و افعال خداوند (به موجب تجربه ادراکی او مبنی بر اینکه خداوند چنین است یا چنان می‌کند) موجه می‌باشد. اگر کسی چنین تجربه‌هایی داشته باشد، ممکن است به چنین باورهایی دست یابد که: خداوند به من نیرو و شهادت می‌بخشد، خداوند با من مهربان است، خداوند من را هدایت می‌کند. آلستون این باورها را «باورهای تجلی بنیاد» نامگذاری می‌کند. این باورها باورهایی هستند مبتنی بر ادراک عرفانی و متضمن این امر که خدا دارای اوصاف و افعال قابل ادراکی است که از ناحیه او صادر شده است (Alston, 1991, p71).

طبق تعریف آلستون تجربه دینی نوعی ادراک است که ساختار مشترکی با تجربه حسی دارد. در ادراک حسی سه عنصر وجود دارد: فاعل شناسا، مدرک و پدیدار. بنابراین تجربه دینی هم واجد این سه رکن است. تجربه دینی مورد نظر آلستون، ادراک غیرحسی خداوند است. این سه رکن عبارت است از: شخصی که تجربه دینی از سر او می‌گذرد، خداوند که به تجربه درمی‌آید و تجلی خداوند بر آن شخص تجربه‌گر (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۳۹).

یکی از مفاهیم در دیدگاه آلستون، «رویه‌های باورساز» می‌باشد. یعنی سازوکارهایی که هر یک متضمن راه‌های انتقال از یک مبنا به باوری با محتوای خاص است. از نظر آلستون برخی از این رویه‌ها به لحاظ اجتماعی تثبیت شده می‌باشند. یکی از این رویه‌ها، رویه «باورساز ادراک عرفانی» است. او باهم سنخ دانستن ادراک حسی و ادراک عرفانی، ابتدا رویه‌های باور ساز ادراک حسی را بررسی می‌کند و سپس نتایج آن را به ادراک عرفانی سرایت می‌دهد (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۶۸). او نتیجه می‌گیرد که معقول و موجه است که همانند رویه ادراک حسی به رویه ادراک عرفانی در صورت فقدان شواهد و قرائن منفی اعتماد داشته باشیم و باورهای حاصل از آن را صادق و موجه بدانیم، زیرا با بررسی این دو ساختار به این نتیجه می‌رسیم که هر دو یک ساختار دارند و روند تولید و توجیه باورهای مبتنی بر تجربه حسی و باورهای مبتنی بر تجربه عرفانی در رویه‌های صورت می‌گیرد که شبیه به هم هستند، با این تفاوت که در رویه ادراک حسی، تجربه ورودی یک تجربه حسی، یعنی تجربه فاعل شناسا از چیزی در جهان خارج است، در حالیکه در ادراک عرفانی، تجربه ورودی یک تجربه دینی، یعنی تجربه فاعل شناسا از خداوند است. فاعل شناسا باید دلایل کافی برای قابل اعتماد بودن باورهای خود داشته باشد. اما در زمان نبود دلایل کافی می‌تواند آن را بپذیرد تا زمانی که دلایل کافی برای اعتمادناپذیر بودن آن را پیدا کند (Alston, 1982, p3-12).

آلستون همه رویه‌های باورساز تثبیت شده را که به‌طور عمیق در زندگی ما ریشه دارند قابل اعتماد می‌داند، مگر اینکه ما دلایل کافی برای رد آنها پیدا کنیم و خطا بودن آنها اثبات شود (Alston, 1991, p153). او استدلال می‌کند که اگر به کارگیری رویه‌های باورساز عقلانیت عملی داشته باشند، آن‌گاه فرض اعتمادپذیری آنها نیز عقلانیت عملی خواهند داشت. اگر در همان حال که رویه‌های باورساز را به‌طور عملی به کار می‌گیریم، اعتماد-پذیری آنها را انکار کنیم، به تناقض عملی دچار خواهیم شد. بنابراین با حکم به معقولیت رویه ادراک حسی، من حکم نمی‌کنم که قابل اعتماد دانستن رویه ادراک حسی معقول

است، بلکه خود را به معقولیت حکم به اعتمادپذیری آن ملتزم می‌کنم. به عبارت دیگر حکم به معقولیت رویه ادراک حسی، مرا به معقولیت حکم به قابل اعتماد بودن آن ملتزم می‌کند (باقری / اترک، ۱۳۹۳، ص ۸۶). آلستون بیان می‌کند همانطور که خدا می‌تواند از طریق ادراک حسی عرفانی مستقیم در برابر آگاهی ما حاضر شود، چه‌بسا بتواند از طریق ادراک حسی غیرمستقیم، از طریق ادراک زیبایی‌های طبیعت، این حضور را داشته باشد. انسان با مشاهده زیبایی‌های طبیعت یا با شنیدن صدای انسانی، تجربه‌ای واقعی از حضور خدا داشته باشد، بدون آنکه از استدلالی کمک گرفته و بهترین تبیین آن است که چنین تجربه‌هایی را عمل خداوند بدانند (Alston, 1991, p290). آلستون از رویکردی غیراستدلالی نسبت به باورهای دینی حمایت می‌کند و در کتاب ادراک خدا تلاش می‌کند امکان توجه بی‌واسطه باورهای دینی را از طریق ابتنای آنها بر تجربه دینی نشان دهد. او گزاره خدا وجود دارد را یک گزاره پایه و برآمده از ادراک عرفانی می‌داند که می‌تواند منبعی برای موجه بودن باورهای دینی فرد باشد (Alston, 1991, p68).

در دیدگاه آلستون از الهیات طبیعی، وحی و سنت به‌عنوان مبانی باور دینی یاد شده است. در الهیات طبیعی از صرف وجود جهان یا غایت‌مندی آن و یا از مفهوم خدا شروع می‌کنیم و تلاش می‌کنیم تا نشان دهیم لازمه آنها وجود خداست. آلستون بیان می‌کند، الهیات طبیعی محدود به استدلال‌های وجود خدا نمی‌شود. بلکه تلاش‌های دیگری را دربرمی‌گیرد که در آنها نشان داده می‌شود که برخی مقولات، مانند اخلاق، زندگی انسانی، علم، هنر و ریاضیات هرگاه از منظر الهیاتی دیده شوند، قابل فهم‌تر هستند.

در دیدگاه آلستون وحی در قالب سه صورت از یکدیگر تشخیص داده می‌شود: در صورت اول وحی در قالب پیام‌هایی ظاهر می‌شود که خداوند از طریق پیامبران بر ما می‌فرستد و پیامبر خودش را در این فرایند مخاطب خداوند مشاهده می‌کند. صورت دوم، صورت الهامی است که در آن شخص احساس می‌کند که سخنانش تحت الهام پدید آمده است.

در مورد وحی، ادراک عرفانی مهم است، آورنده وحی باید آگاهی حضوری از خداوند داشته باشد، تا بتواند وحی را دریافت کند. در مورد صورت الهامی و صورت افعالی، آلستون معتقد است که آنها از نظر معرفت شناختی، شکل‌هایی از استنتاج براساس بهترین تبیین هستند. استدلال‌های الهیاتی (استدلال جهان‌شناختی، غایت‌شناختی و اخلاقی) از بهترین استدلال‌های تبیینی هستند. سنت فعل خدا در تاریخ است، به این صورت که خدا از طریق افعال خود، خودش و اهدافش را برای ما منکشف سازد. از دیدگاه آلستون سنت مجموعه‌ای از باورهاست که خود می‌تواند مبنای باور تلقی شود (مبینی، ۱۳۹۴، ص ۷۲).

۳. نقدهای پست‌مدرن بر ادراک دینی آلستون

دیدگاه ادراک دینی آلستون، گرچه در سنت فلسفه تحلیلی دفاعی منسجم از اعتبار معرفتی تجربه دینی ارائه می‌دهد، اما در برابر پرسش‌های پست‌مدرن درباره نقش زبان، پیش‌فهم، قدرت، تاریخ و زمینه‌های اجتماعی در ساختار تجربه، با چالش‌هایی بنیادین مواجه است. رویکردهای پست‌مدرن بر آن‌اند که هیچ ادراکی، به‌ویژه تجربه‌ای همچون تجربه دینی، نمی‌تواند بدون پیش‌فرض، بی‌واسطه و آزاد از تفسیر باشد. در ادامه، برخی از مهم‌ترین این نقدها بررسی می‌شود.

۳،۱. نقد هرمنوتیکی گادامر: نقش پیش‌فهم در ساختار ادراک و فهم دینی

هانس گئورگ گادامر در کتاب خود «حقیقت و روش»، نقش مهمی در دگرگونی فهم ما از فرآیند ادراک و تفسیر ایفا کرد. برخلاف سنت روش‌گرایی مدرن، که فهم را نوعی بازنمایی عینی و بی‌طرفانه می‌دانست، گادامر نشان داد که فهم همواره مشروط به پیش-فهم‌ها، زبان، تاریخ و سنت است. تفکر هرمنوتیکی گادامر نشان دادن این واقعیت است که فهم هرگز رابطه ذهنی با یک موضوع معین ندارد، بلکه رابطه آن با تاریخ و تأثیرات آن می‌باشد. به عبارت دیگر فهم متعلق به وجود آن چیزی است که فهمیده می‌شود. تجلی فهم برای ما متأثر از تاریخ است. براین اساس فهم نه به‌عنوان رفتاری انفسی، بلکه پاسخی به

تاریخ اثرگذار قلمداد می‌شود. تاریخمندی فهم یعنی تعلق داشتن به تاریخ و تاثیر تاریخ در بطن فهم و تاویل نهفته است (نصری، ۱۳۸۴، ص ۷۹). عمل فهم یک مواجهه است، مواجهه میان مفسر و متن. هریک از متن و مفسر دارای افق معنایی خاصی هستند که بر اثر آمیختگی آن دو، فهم امکان پذیر می‌شود. اینکه مفسر دارای شرایط فرهنگی خاص و حامل سنت‌های ویژه‌ای است، افق معنایی او را تشکیل می‌دهد (نصری، ۱۳۸۴، ص ۸۲).

این دیدگاه، در تقابل مستقیم با رویکرد آلستون قرار می‌گیرد که تلاش می‌کند تجربه دینی را نوعی «ادراک مستقیم» یا توجیه شده مستقل از تفسیر ارائه دهد. گادامر فهم را نه یک «بازسازی عینی»، بلکه فرایندی زنده و گفت‌وگویی میان سوژه و متن واقعیت در نظر می‌گیرد. این گفت‌وگو همواره در افق سنت و زبان صورت می‌گیرد. (Gadamer, 1989, p305) بر این اساس، تجربه دینی نیز یک «رویارویی زنده» با واقعیت نیست، بلکه محصول درهم تنیدگی سنت زبانی، افق‌های تاریخی و پیش‌فرض‌های الهیاتی است که در ناخودآگاه مؤمن حضور دارند. مفهوم کلیدی در نظریه گادامر، «پیش‌فهم» است. برخلاف دیدگاه‌های پوزیتیویستی یا تحلیلی، که پیش‌فرض‌ها را نوعی مانع بر سر راه شناخت درست می‌دانند، گادامر پیش‌فهم را شرط لازم برای هر نوع فهم می‌داند. از دیدگاه گادامر، هیچ مواجهه‌ای با واقعیت بدون درگیری با افق‌های زبانی، تاریخی و فرهنگی ممکن نیست. (Gadamer, 1989, p 245-301) در این نگاه، تجربه دینی نیز همواره از درون ساختاری از پیش‌فهم‌ها معنا می‌یابد؛ فرد مؤمن خدا را نه به‌مثابه واقعیتی عینی و مستقل، بلکه در چارچوب روایت‌ها، سنت‌ها و افق‌های زبانی خاص خود ادراک می‌کند. یکی از مفاهیم محوری گادامر، «امتزاج افق‌ها» است. فهم هنگامی رخ می‌دهد که افق تاریخی مفسر با افق متن یا پدیده مورد فهم، وارد گفت‌وگو شده و افقی جدید شکل گیرد. (Gadamer, 1989, p304) از نظر گادامر، مفسر دارای افق معنایی خاصی است که با افق معنایی متن متفاوت است و عمل فهم نیز با درهم آمیختگی این دو افق صورت می‌پذیرد. از نظر او نه تنها راه شناخت فهم متن، قصد

مؤلف نمی‌باشد، بلکه اساساً این امر غیرممکن است و مفسر در مواجهه با متن، هم مفاهیمی را از آن می‌گیرد و هم مفاهیمی را به آن می‌بخشد (نصری، ۱۳۸۴، ص ۸۴). گادامر نشان می‌دهد که هر فهمی مسبوق به تاریخ، زبان و سنت است و در چارچوب امتزاج افق‌ها صورت می‌گیرد. فهم ما وابسته به پیش‌داوری‌ها، زبان، تاریخ‌مندی و درآمیختگی افق‌هاست. این عوامل امکان فهم را میسر می‌سازد و هر فهمی وجهی از شیء فی نفسه را آشکار می‌سازد (نصری، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹). بنابراین، تجربه دینی نمی‌تواند مستقل از ساختار تفسیری سنت دینی فهمیده شود. گادامر انتقاد می‌کند که آلتون نقش پیش‌فهم‌ها را به‌درستی در نظریه‌اش ادغام نمی‌کند و تصور «ادراک مستقیم» را به‌شکلی ساده‌انگارانه حفظ می‌کند (Gadamer, 1989, p305). در این چارچوب، ادراک دینی نیز فرایندی است که در آن افق مؤمن با افق سنت دینی درهم می‌آمیزد و تجربه‌ای معنادار از امر قدسی شکل می‌گیرد. اما این تجربه، برخلاف تصور آلتون، هرگز ناب، بی‌واسطه یا معرفت‌بخش مستقیم نیست؛ بلکه محصول تعامل تفسیر شده‌ای با سنت است.

دیدگاه آلتون دربارهٔ ادراک دینی، بر فرض وجود نوعی توجیه غیراستنتاجی و مشابه با ادراک حسی استوار است. اما از دیدگاه گادامر هیچ تجربه‌ای، از جمله تجربه دینی، نمی‌تواند مستقل از افق‌های پیش‌فهم باشد، زبان، تاریخ و سنت در شکل‌گیری معنا و ادراک نقش بنیادین دارند. لذا تجربه دینی نیز نمی‌تواند نقش‌مبنایی و فراهنگی در تولید معرفت ایفا کند. تجربه دینی از دیدگاه گادامر، واجد اعتبار معرفتی درون سنتی است، اما مشروعیت آن وابسته به افق‌های تفسیری خاصی است و نمی‌توان آن را بر اساس یک الگوی جهان‌شمول همچون مدل آلتون ارزیابی کرد. بر این اساس، تجربه دینی نیز نمی‌تواند ناب و بدون واسطه تلقی شود. مؤمن، خدا را درون سنت و زبان خود تجربه می‌کند، نه در بیرون از آن. در نتیجه، نظریه آلتون، که به‌شکل ضمنی بر نوعی واقع‌گرایی ادراکی استوار است، از منظر گادامر دچار ساده‌سازی درک‌شناختی است. رویکرد گادامر به فهم، نقطه عطفی

در عبور از معرفت‌شناسی کلاسیک به سمت فهم پدیدارشناختی و زمینه‌مند است. از این منظر، هرگونه ادراک اعم از حسی یا دینی مشروط به پیش‌فهم‌ها، زبان و سنت است. آلستون در نظریه خود، اگرچه نقش برخی پیش‌فرض‌ها را می‌پذیرد، اما جایگاه آن‌ها را به‌درستی در نظام ادراک دینی لحاظ نمی‌کند. گادامر ما را به بازاندیشی در بنیادهای معرفت دینی فرامی‌خواند؛ بنیانی که نه بر ادراک مستقیم، بلکه بر «فهم تفسیری در سنت» استوار است.

۳،۲. نقد فایرabend: روش‌ستیزی و زمینه‌مندی معرفتی در نقدهای پست‌مدرن

پل فایرabend، فیلسوف علم برجسته قرن بیستم، در کتاب «برضد روش»، نظریه‌ای روش‌ستیزانه را ارائه داد که بنیان‌های معرفت‌شناسی مدرن را به چالش کشید. او معتقد بود که هیچ روش یا قاعده ثابت و کلی وجود ندارد که بتواند معرفت را به‌طور جامع توجیه کند. فایرabend ادعا می‌کند که تلاش برای یافتن یک روش ثابت علمی یا معرفتی، در عمل موجب محدود-سازی خلاقیت در دانش می‌شود. به عبارت دیگر، برای دستیابی به معرفت، هیچ روش واحدی وجود ندارد و دانش باید از مجموعه‌ای از روش‌ها، سنت‌ها و چارچوب‌های متفاوت بهره‌گیرد (Feyerabend, 1975, p 17). او با پژوهش‌های موردی خود سعی می‌کند نشان دهد که هیچ قاعده‌ای دارای اعتبار جهان شمول نیست. تمام روش‌ها محدودیت‌های خود را دارند و تنها قاعده‌ای که بقا می‌پذیرد، «هرچیزی امکان‌پذیر است»، می‌باشد (مقدم حیدری، ۱۳۹۱، ص ۱۷۱). فایرabend با نظریه «هر روشی مجاز است» به‌طور کلی با ایده وجود یک روش معرفتی یگانه مخالفت می‌کند. از دید او، تجربه دینی نمی‌تواند با معیارهای فراگیر مانند قابل اعتماد بودن در الگوی حسی، مشروعیت یابد، زیرا چنین معیارهایی ذاتاً زمینه‌مند و تاریخی هستند. فایرabend بیان می‌کند تلاش آلستون برای برابری تجربه دینی با ادراک حسی، نادیده‌گیری زمینه‌مندی معرفت و تنوع روش‌شناختی است (Feyerabend, 1975, p17). فایرabend با رد ایده «معیارهای فراگیر» برای صحت

علمی، تأکید می‌کند که معیارها و قواعد معرفتی به شدت زمینه‌مند هستند. این نظریه اهمیت فرهنگ، زبان، تاریخ و ساختارهای اجتماعی را در شکل‌دهی به معرفت برجسته می‌سازد. به عبارت دیگر، آنچه در یک سنت یا نظام معرفتی معتبر است، ممکن است در سنت یا نظام دیگری نامعتبر باشد (Feyerabend, 1975, p 250).

دیدگاه آلستون تلاش می‌کند تجربه دینی را با ادراک حسی مقایسه و مشروعیت‌بخشی کند و معتقد است که این تجربه به صورت غیر استنتاجی و قابل اعتماد می‌تواند توجیه شود. اما از منظر فایرabend هیچ معیاری بیرون از رویه‌های باورساز دینی وجود ندارد که بتواند تجربه دینی را به صورت جهان‌شمول ارزیابی کند. تجربه دینی، به مثابه یک نظام معرفتی، تنها در چارچوب سنت و زمینه خود قابل فهم و ارزیابی است. لذا مقایسه مستقیم میان ادراک دینی و ادراک حسی که آلستون انجام می‌دهد، به دلیل تفاوت‌های بنیادین روش-شناختی، نامعتبر است.

نظریه هرمنوتیک گادامر به خوبی مکمل دیدگاه فایرabend در زمینه زمینه‌مندی معرفتی است. همان‌طور که گادامر می‌گوید فهم و ادراک همواره در «افق‌های» تاریخی و زبانی شکل می‌گیرد و پیش‌فهم‌ها شرط امکان فهم هستند. این تأکید بر زمینه‌مندی و تفسیرپذیری معرفت با روش ستیزی فایرabend هم‌خوانی دارد. در واقع، هر دو نظریه بر این نکته توافق دارند که معرفت و تجربه‌های معرفتی نمی‌توانند مستقل از زمینه‌ها، سنت‌ها و زبان‌های خاص‌شان باشند. اما گادامر بیشتر بر فرآیند فهم تفسیری و امتزاج افق‌ها تأکید می‌کند، در حالی که فایرabend بر تنوع روش‌ها و رد روش واحد تأکید دارد. با توجه به دیدگاه فایرabend، مشروعیت ادراک دینی به عنوان یک نظام معرفتی مستقل باید در چارچوب زمینه تاریخی، فرهنگی و زبانی خود تحلیل شود. ادراک دینی نمی‌تواند با معیارهای عینی یا فرافرهنگی ارزیابی شود و هرگونه تلاش برای این کار (مانند مقایسه آلستون با ادراک حسی) به خطا می‌انجامد. در نتیجه، دیدگاه آلستون در برابر نقد فایرabend نیازمند بازنگری می‌باشد و بهتر است به سمت

چارچوب‌های معرفت‌شناسی زمینه‌مند سوق داده شود.

۳،۳. نقد لیوتار: فروپاشی روایت‌های کلان و مشروعیت معرفت دینی

ژان فرانسوا لیوتار، از مهم‌ترین متفکران پست‌مدرن، بحران مشروعیت در معرفت مدرن را تحلیل می‌کند. او با معرفی مفهوم «فراروایت»، نشان می‌دهد که مدرنیته بر اساس روایت‌های بزرگی از پیشرفت، حقیقت، عقلانیت و علم استوار بوده، اما پست‌مدرنیسم این روایت‌ها را مورد تردید قرار می‌دهد. او می‌گوید: «من پست‌مدرنیسم را به مثابه بی‌باوری به فراروایت‌ها تعریف می‌کنم». این بی‌باوری بدون شک محصول ترقی در علم است. کارکرد روایت امروز ایجاد قهرمانان و یا خطرات است، در واقع روایات اهداف خود را از دست داده‌اند (Alexander, 2001, p166). لیوتار مدرنیسم را به عنوان قدرت و سلطه روایات بزرگ و پست‌مدرنیسم را فقدان یا نابودی آنها توصیف می‌کند. او معتقد است که امروزه قدرت روایت‌های بزرگ تمام شده است و امروز صرفاً داستان‌هایی بین عامه مردم هستند (محمدپور، ۱۳۸۷، ص ۵۷).

نظریه ادراک دینی آلستون، به عنوان تلاشی برای دفاع عقلانی از تجربه دینی، ناخودآگاه بر نوعی فراروایت مبتنی است. تجربه دینی به مثابه منبعی قابل اعتماد در معرفت شناخته می‌شود. لیوتار با رد چنین روایت‌هایی، بنیان‌های این نظریه را در چارچوب پست‌مدرن زیر سوال می‌برد. در این نگاه، نظریه آلستون نیز تلاش دارد با مقایسه تجربه دینی با ادراک حسی، مشروعیت معرفتی برای آن کسب کند، و آن را نوعی «دسترسی مستقیم به واقعیت متعالی» معرفی نماید. این خود نوعی «فراروایت» است که در آن تجربه دینی به عنوان سازوکار جهان‌شمول برای فهم خداوند قلمداد می‌شود (Lyotard, 1984, p. xxiii). لیوتار، متأثر از ویتگنشتاین، بر کثرت‌گرایی بازی‌های زبانی تأکید می‌کند. او معتقد است که حقیقت در هر حوزه، درون یک بازی زبانی خاص تعریف می‌شود، نه بر اساس

معیارهای بیرونی یا جهان‌شمول (Lyotard, 1984, p 66). معرفت علمی مستلزم بازی و دلالت زبانی است. بازی علم همانند بازی روایت، مجموعه‌ای از قضایاست، قضایا حرکاتی هستند که توسط بازیگران درون شبکه‌های قواعدی کاربرد پذیر ساخته می‌شوند. این قواعد به تناسب هر نوع خاصی از معرفت با یکدیگر متفاوت هستند (محمدپور، ۱۳۸۸، ص ۵۸). تجربه دینی نیز، در این دیدگاه، نه یک منبع معرفت کلی و جهان‌شمول، بلکه بازی زبانی خاص با قواعد درون‌سنتی است. این رویکرد به شدت در تضاد با تلاش آلستون است که می‌خواهد تجربه دینی را با ساختارهای عقلانی عمومی قابل مقایسه سازد. از دید لیوتار، وضعیت پست‌مدرن با «بحران مشروعیت» همراه است. دیگر نمی‌توان به سادگی ادعا کرد که یک نوع خاص از معرفت (مثلاً علم یا تجربه دینی) بر دیگر انواع ارجحیت دارد (Lyotard, 1984, p. xxiv). به عبارت دیگر، آنچه در دوران مدرن موجب مشروعیت معرفت بود (مثلاً ارتباط با عقل یا وحی) در پست‌مدرنیسم جای خود را به کاربرد، زمینه‌مندی و تفاوت‌پذیری می‌دهد. بنابراین، الگوی آلستون که می‌خواهد تجربه دینی را با اتکا به ساختارهای کلاسیک توجیه کند، در فضای معرفتی پست‌مدرن با بی‌اعتمادی روبه‌روست (Lyotard, 1984, p 66).

با توجه به دیدگاه لیوتار، آلستون به صورت ضمنی به فراروایت تجربه دینی به مثابه معرفت جهان‌شمول متعهد است، اما این تعهد در فضای پست‌مدرن فاقد مشروعیت است. مقایسه تجربه دینی با ادراک حسی، تلاشی برای تولید معرفت قابل اعتماد و فراستنی است؛ اما از دیدگاه لیوتار، هیچ نوع معرفتی نمی‌تواند از قواعد زبانی-فرهنگی خود فراتر رود. نتیجه آن که تجربه دینی تنها در بازی زبانی خاص خود معتبر است و نمی‌توان مشروعیت آن را با معیاری بیرونی مانند ادراک حسی اثبات کرد. لیوتار انتقاد خود را اینگونه بیان می‌کند که آلستون در تلاش برای مشروعیت‌بخشی جهانی به تجربه دینی، به فراروایتی وفادار مانده که در عصر پست‌مدرن دیگر مقبول نیست. از منظر لیوتار، نظریه آلستون نمونه‌ای از فراروایت

است که در پی برقراری نوعی نظام معرفتی پایدار و جهان‌شمول درباره تجربه دینی است. اما وضعیت پست‌مدرن، با تأکید بر کثرت بازی‌های زبانی، زمینه‌مندی و بحران مشروعیت، امکان چنین جهانی‌سازی را رد می‌کند. در نتیجه، نظریه آلستون برای تداوم در دوره پست‌مدرن، باید از مدل‌های متافیزیکی و کلان‌روایی فاصله گرفته و به سمت مدل‌های محلی، موقعیتی و تفسیری حرکت کند.

نقدهای پست‌مدرن نشان می‌دهند که دیدگاه آلستون با وجود نوآوری‌اش در دفاع از تجربه دینی در چند سطح دچار اشکال است: اتکای بیش از حد به ادراک حسی، بی‌توجهی به زمینه‌مندی معرفت، نادیده‌گیری نقش زبان، سنت و تفسیر در تجربه، بی‌تفاوتی نسبت به ساختارهای قدرت و حذف صدای دیگران. دیدگاه آلستون اگر بخواهد در گفت‌وگوی معاصر معرفت‌شناسی دین مؤثر باقی بماند، باید از الگوی قیاسی - قیاسی و شبه‌حسی فاصله گرفته و به سوی مدل‌هایی تفسیری، بیناذهنی، و کثرت‌محور حرکت کند.

۳,۴. نقد فمینیستی: ساختار قدرت، جنسیت و ادراک دینی

نظریه فمینیستی، به‌ویژه در حوزه الهیات و معرفت‌شناسی دین، با افشای ساختارهای قدرت پنهان در سنت‌های دینی و معرفتی، تجربه دینی را به‌عنوان پدیده‌ای کاملاً زمینه‌مند، ایدئولوژیک و متأثر از جنسیت تحلیل می‌کند. از منظر الهیات فمینیستی، تجربه دینی نه تجربه‌ای بی‌طرف و بی‌واسطه از امر قدسی، بلکه محصول شرایط اجتماعی، فرهنگی، و قدرت‌محور است که در آن تجربه دینی معنادار تلقی می‌شود.

نظریه آلستون با هدف مشروعیت‌بخشی به ادراک دینی، تجربه دینی را مشابه با ادراک حسی و نوعی توجیه غیراستنتاجی معرفی می‌کند. اما فمینیست‌ها معتقدند که این تلقی، تجربه‌ای مردمحور، جهان‌شمول‌نما و سرکوب‌گر را به‌عنوان «معرفت موجه» معرفی می‌کند. روزماری رادفورد روتر، از پیشگامان الهیات فمینیستی، تأکید می‌کند که سنت‌های دینی تاریخی عمدتاً توسط مردان نوشته و کنترل شده‌اند، و در نتیجه، تجربه دینی مشروع در این

سنت‌ها، اغلب با حذف یا نادیده‌انگاری تجربه زنان همراه بوده است (Ruether, 1993, p 104). الهیات فمینیستی، بر این تأکید دارد که تجربه دینی نیز چون دیگر انواع معرفت، در ساختارهای قدرت و جنسیت تنیده شده است. روتر بیان می‌کند آلستون به‌طور ضمنی تجربه دینی را خنثی و بی‌طرف می‌انگارد، اما او در واقع تجربه‌ای مردمحور را به‌عنوان معیار معرفت دینی عرضه می‌کند (Ruether, 1993: 104).

انتقاد فمینیست‌ها درمورد تجربه دینی آلستون مربوط به تجربه‌ای مردانه و مسیحی، انحصاری و حذف‌کننده نسبت به صداها و حاشیه‌هاست. از این منظر، تجربه دینی که در دیدگاه آلستون به‌عنوان معرفت‌بخش تلقی می‌شود، در واقع بازتاب یک «دستور زبان مردانه از امر قدسی» است که تجربه زنان، اقلیت‌ها را از ساحت مشروعیت حذف کرده است. فمینیست‌ها تأکید دارند که تجربه دینی واقعی باید از چشم‌اندازهای متکثر، به‌ویژه از منظر بدن‌مندی، عواطف، جنسیت و جایگاه اجتماعی تحلیل شود. الیزابت شوسلر فیورنتزا در این زمینه پیشنهاد می‌دهد که باید روایت‌های حذف‌شده و حاشیه‌نشین شده از تجربه دینی بازیابی شوند (Fiorenza, 1992, 71). در این چارچوب، ادراک دینی نه یک مقوله معرفتی در امتداد ادراک حسی، بلکه پدیده‌ای اجتماعی-تفسیری است که باید در بستری چندصدایی و مبتنی بر مشارکت تحلیل شود.

فمینیست‌ها همچنین ایده «بی‌طرفی معرفتی» را که آلستون ضمنی به آن متعهد است، مورد انتقاد قرار می‌دهند. ساندر هاردینگ از جمله فمینیست‌هایی است که نشان داده معرفت، همیشه جایگاه‌مند است (Harding, 1991, p119). بر اساس این دیدگاه، تجربه دینی نیز نمی‌تواند از موضعی خنثی به‌دست آید، بلکه همواره تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی و جنسیتی خاصی قرار دارد. در نتیجه، اعتماد آلستون به قابل‌اتکا بودن تجربه دینی، بدون تحلیل شرایط تولید آن، ساده‌انگارانه تلقی می‌شود (Harding, 1991, p 119). دیدگاه آلستون از منظر فمینیستی دارای ضعف‌های بنیادین است: نادیده گرفتن قدرت و

ایدئولوژی در تعریف تجربه معتبر، غفلت از جنسیت به عنوان مؤلفه معرفت‌شناختی، اعتماد به الگوی مردسالار تجربه دینی در سنت‌های تاریخی. از این رو، دیدگاه او به گونه‌ای ناگفته بازتولید کننده نوعی اقتدار معرفتی مردانه است که با پروژه فمینیستیِ بازبابی صدای سرکوب‌شده زنان و اقلیت‌ها در تعارض است. نقد فمینیستی، تجربه دینی را به مثابه پدیده‌ای ایدئولوژیک، تاریخی و جنسیت‌محور بازخوانی می‌کند. برخلاف آلستون که تجربه دینی را معادل ادراک حسی فرض می‌گیرد، فمینیست‌ها معتقدند که تجربه دینی همواره از بسترهای قدرت، بدن‌مندی، زبان و سنت تأثیر می‌پذیرد. برای بازسازی مشروعیت معرفت دینی در جهان معاصر، نظریه‌های جدید باید به چشم‌اندازهای جایگاه‌مند، تفسیری، و آزاد از انحصارگرایی معرفتی سنتی توجه کنند.

۴. الگوی بازسازی‌شده: ادراک دینی در افق تفسیر و زمینه

دیدگاه ویلیام آلستون تلاشی مهم برای دفاع عقلانی از تجربه دینی است. با این حال، نقدهای پست‌مدرن نشان داد که فرض‌های زیرساختی این نظریه از جمله تشبیه ادراک دینی به ادراک حسی، بی‌طرفی معرفتی، و بی‌توجهی به زمینه‌ها و قدرت کافی و پایدار نیستند. بنابراین، فیلسوفان پست‌مدرن، از جمله دیدگاه‌های گادامر، فایرabend، لیوتار و نظریه‌های فمینیستی، نشان داد که این دیدگاه دارای پیش‌فرض‌های روش‌شناختی و متافیزیکی سنت-گرایانه است که در فضای معرفت‌شناسی معاصر قابل دفاع نیست. ارائه مدلی بازسازی شده از نظریه آلستون با بهره‌گیری از مؤلفه‌های تفسیری، زمینه‌مند، درصدد است به نقدهای مذکور پاسخ دهد. در الگوی بازسازی شده، تجربه دینی نه ادراکی بی‌واسطه، بلکه پدیده‌ای تفسیری، تاریخی و ریشه‌دار در سنت تلقی می‌شود. این الگو می‌پذیرد که هر تجربه دینی، درون افق‌های پیش‌فهمی زبانی، الهیاتی و اجتماعی معنا پیدا می‌کند. از این رو، توجیه تجربه دینی باید درون سنتی و تفسیرمحور باشد، نه جهانی یا مستقل از افق‌ها. (Gadamer, 1989, p 301-305)

تجربه دینی یکی از گونه‌های معرفت است، که در کنار معرفت علمی، اخلاقی و عرفانی

قرار دارد و هریک بازی زبانی، منطق درونی و قواعد مشروع‌سازی خاص خود را دارند. بنابراین، نمی‌توان تجربه دینی را با تجربه حسی مقایسه یا به آن فروکاست. توجیه تجربه دینی، باید در سازگاری با بازی زبانی سنت دینی بررسی شود، نه بر اساس مقایسه با تجربه علمی یا حسی (Lyotard, 1984, p 66). در الگوی پیشنهادی، تجربه دینی فقط از طریق «متن اصلی» یا «صداهای مرجع» فهمیده نمی‌شود، بلکه تجربه‌های مؤمنان (زنان، اقلیت‌ها، ...) نیز بخشی از تفسیر و ادراک دینی هستند. تجربه ایمانی از طریق بدن، جایگاه، درد، طرد، و مقاومت نیز قابل فهم است (Fiorenza, 1992: 71). مدل بازسازی‌شده نظریه ادراک دینی با بهره‌گیری از دیدگاه‌های پست‌مدرن، به سنت دینی وفادار می‌ماند اما از ادعاهای جهان‌شمول، روش-محور و متافیزیکی افراطی دوری می‌جوید. در این الگو، تجربه دینی همچنان می‌تواند منبعی معتبر برای معرفت تلقی شود، به شرط آن‌که زمینه تفسیری و زبانی آن به رسمیت شناخته شود و مشروعیت آن در چارچوب سنت و فضیلت سنجیده شود و تجربه‌های حاشیه و غیررسمی نیز در ساختار ادراک دخیل باشند.

۵. مزایای مدل تلفیقی

- از تجربه دینی دفاع می‌کند، اما بدون ادعای جهان‌شمولی یا تقلید از معرفت تجربی.
- با تفسیرپذیری و زمینه‌مندی در هم‌سوایی است.
- پاسخ‌گو به نقدهای معاصر در حوزه معرفت‌شناسی دینی، پست‌مدرنیسم، و نظریه اجتماعی است.
- مسیر جدیدی برای الهیات تفسیری و معرفت‌شناسی جایگاه‌مند باز می‌کند.

۶. نقد و بررسی

دیدگاه آلستون درباره ادراک دینی، با تشابه از ادراک حسی، تجربه دینی را در قالب یک نظام معرفت‌بخش قابل اعتماد ارائه می‌دهد. آلستون با استفاده از نظام‌های تمرینی باور می‌کوشد توجیه باورهای دینی حاصل از تجربه را بدون نیاز به استنتاج عقلانی یا شواهد

بیرونی توضیح دهد. اما تحلیل انتقادی این رویکرد، به‌ویژه در پرتو دیدگاه‌های پست‌مدرن، ضعف‌هایی را در بنیادهای معرفت‌شناختی آن آشکار می‌سازد.

۶.۱. عدم تقارن معرفتی میان ادراک حسی و دینی

در دیدگاه آلستون تشابه تجربه دینی به تجربه حسی در برابر نقد پست‌مدرن از حیث «تقارن معرفتی» قابل دفاع نیست. تجربه حسی در بیشتر موارد با امکان تصدیق بین‌الذهانی، تکرارپذیری و ثبات در تفسیر همراه است، در حالی که تجربه دینی شدیداً شخصی، بسترمند و تفسیرمحور است. فایرabend با نفی امکان آزمون فراپارادایمی، نشان می‌دهد که هر نظام ادراکی، معیارهای درونی خود را دارد و قابل مقایسه با نظام‌های دیگر نیست (Feyerabend, 1975, p 250). بر این اساس، ادراک دینی با فقدان معیارهای قابل سنجش مشترک، نمی‌تواند به‌طور معقول با ادراک حسی مقایسه شود.

۶.۲. نادیده نادیده گرفتن ریشه‌های تاریخی و زبانی تجربه

آلستون، اگرچه نقش پیش‌فرض‌ها در تجربه دینی را می‌پذیرد، اما از تحلیل عمیق این پیش‌فرض‌ها غافل می‌ماند. برخلاف او، گادامر با تکیه بر هرمنوتیک فلسفی نشان می‌دهد که هرگونه تجربه، پیشاپیش در افق زبانی، تاریخی و فرهنگی خاصی شکل می‌گیرد (Gadamer, 1989, p 301). تجربه دینی، نه انعکاسی از یک واقعیت فراتاریخی، بلکه بازتابی از درون‌مایه‌های سنتی و تفسیری است که فرد در آن زیسته است. از این منظر، تجربه دینی به‌هیچ‌وجه قابل ایستادن در جایگاه ادراک بی‌واسطه نیست.

۶.۳. بی‌توجهی به ساختارهای قدرت در تکوین تجربه

رویکرد آلستون عمدتاً در چارچوبی معرفت‌شناختی و تحلیلی باقی می‌ماند و از تحلیل‌های انتقادی پیرامون ساختارهای قدرت، جنسیت فاصله دارد. در مقابل روتر بر این نکته تأکید دارد که تجربه دینی در سنت‌های مردسالار شکل می‌گیرد و از سوی نهادهای دینی مسلط سازمان‌دهی می‌شود. بنابراین، ادراک دینی نمی‌تواند از این شرایط اجتماعی و تاریخی جدا شود و همچون پدیده‌ای خنثی یا معرفت‌بخش مطلق در نظر گرفته شود.

۶,۴. تلاش ناقص در مواجهه با شکاکیت معرفت‌شناختی

دیدگاه آلستون از حیث دفاع عقلانی از تجربه دینی در برابر شکاکیت سنتی، نوآورانه و قابل توجه است. اما از منظر پست‌مدرن، کاستی‌های قابل توجهی دارد: غفلت از ماهیت تفسیرمحور و زمینه‌مند تجربه، ناتوانی در مواجهه با نقدهای قدرت‌محور، و مفروض گرفتن تقارن میان ادراک حسی و دینی. از این رو، اگرچه دیدگاه آلستون گامی مهم در معرفت‌شناسی دینی تحلیلی است، اما در برابر نقدهای پست‌مدرن نیازمند اصلاح، بازنگری و گشودگی به سوی مفاهیم تفسیرگرایانه‌تر است.

۷. نتیجه‌گیری

دیدگاه آلستون درباره ادراک دینی، تلاشی برای بازسازی مشروعیت معرفتی تجربه دینی در سنت فلسفه تحلیلی است. آلستون با بهره‌گیری از مدل ادراک حسی و گسترش آن به حوزه دین، تلاش دارد نشان دهد که تجربه دینی، به مثابه یک نظام تمرینی باور، می‌تواند به صورت غیراستنتاجی موجه باشد. این رویکرد، از سویی مبتنی بر اعتمادگرایی است و از سوی دیگر، درصدد پرهیز از گرفتار شدن در مبنایگرایی سنتی یا شکاکیت معرفتی است. با این حال، بررسی انتقادی این نظریه در پرتو رویکردهای پست‌مدرن نشان می‌دهد که بنیادهای نظری آن با چالش‌هایی اساسی روبرو است. رویکرد هرمنوتیکی گادامر نشان می‌دهد که هیچ تجربه‌ای بدون پیش‌فهم ممکن نیست و ادراک همواره در بستر زبان و تاریخ شکل می‌گیرد. همچنین فایرabend با نفی امکان داوری فراپارادایمی، نشان می‌دهد که ارزیابی نظام‌های معرفتی همچون تجربه دینی، از بیرون ممکن نیست. افزون بر این، لیوتار با نقد روایت‌های کلان، مشروعیت معرفتی تجربه دینی را به مثابه یک درک جهانی از امر الوهی رد می‌کند. در نهایت، رویکردهای فمینیستی نیز تأکید می‌کنند که تجربه دینی به طور اجتناب‌ناپذیری با ساختارهای قدرت، جنسیت و ایدئولوژی درهم‌تنیده است. نقطه ضعف اساسی دیدگاه آلستون در این زمینه آن است که با وجود پذیرش نقش

پیش‌فرض‌ها، همچنان ادراک دینی را با ادراک حسی هم‌تراز فرض می‌کند، در حالی که تجربه دینی بسیار بیشتر از تجربه حسی متکی بر تفسیرهای تاریخی، زبانی و الهیاتی است. اگرچه آلستون تلاش می‌کند نوعی تعادل عقلانی در اعتماد به تجربه دینی ایجاد کند، اما از منظر پست‌مدرن، این اعتماد نوعی ساده‌انگاری معرفت‌شناختی تلقی می‌شود.

از این منظر، لازم است نظریه‌های جدید درباره تجربه دینی، با پذیرش پیش‌فرض‌مندی ادراک و نقش بسترهای اجتماعی و زبانی در شکل‌دهی به تجربه، به‌سوی الگویی تفسیر-گرایانه‌تر حرکت کنند. تنها از این طریق است که می‌توان ادراک دینی را به‌گونه‌ای توجیه کرد که هم درون‌سازگار باشد، و هم در برابر نقدهای پساساختارگرا و معرفت‌شناسی اجتماعی مقاومت معرفتی نشان دهد. بنابراین دیدگاه آلستون اگر بخواهد در گفت‌وگوی معاصر معرفت‌شناسی دین مؤثر باقی بماند، باید از الگوی قیاسی - قیاسی و شبه‌حسی فاصله گرفته و به‌سوی مدل‌هایی تفسیری، بیناذهنی، و کثرت‌محور حرکت کند.

منابع

- اترک، حسین؛ باقری، فاطمه (۱۳۹۳)، توجیه معرفتی باورهای دینی از نگاه ویلیام آلستون، تاملات فلسفی، سال ۴، شماره ۱۲، ص ۷۱-۹۲.
- عباسی، بابک (۱۳۹۱)، تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی (بررسی و نقد آرای ویلیام آلستون)، انتشارات هرمس، تهران.
- عسکرزاده مزرعه، اکرم (۱۳۹۴)، مقایسه نظریه اعتماد‌گرایی آلستون و پلانتینگا، فصلنامه اندیشه دینی، ۵۶: صص ۱-۲۴.
- فقیه، حسین (۱۳۸۵)، نقش تجربه دینی در توجیه باورهای دینی از نگاه ویلیام آلستون، نقد و نظر، ۱۲ (۴۳).
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱)، تجربه دینی و گوهر دین، بوستان کتاب، قم.
- مبینی، محمدعلی (۱۳۹۴)، عقلانیت باور دینی در معرفت‌شناسی‌های برون‌گرا، چاپ اول،

تهران: مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).

- مقدم حیدری، غلامحسین (۱۳۹۱)، روش‌شناسی فایرabend، روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۱۸ (۷۰)، صص ۱۷۶-۱۴۹.

- محمدپور، احمد (۱۳۸۷)، ژان فرانسوا لیوتار و پیدایش علوم اجتماعی پست مدرن: خاستگاه نظری و مبانی پارادایمیک، مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، صص ۸۲-۳۹.

- نصری، عبدالله (۱۳۸۴)، نگاهی به هرمنوتیک گادامر، زبان و ادب، شماره ۲۴.

- نصری، عبدالله (۱۳۹۲)، بررسی تطبیقی هرمنوتیک فلسفی از نگاه علامه جعفری و گادامر، غرب‌شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۴ (۱)، ص ۱۳۳-۱۱۳.

- Alston, w.p. (1982), Religious Experience and Religious Belief, *Nous* vol 16.
- Alston, w.p. (1991), *perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London, Cornell University press.
- Alston, w.p. (1993), *Perceiving God :the Epistemology of Religious Experience* Ithaca and London cornell university press.
- Alston, W.p. (1988), *An internalist Externalism in alston Epistemic justification*, Essays in the theory of knowledge Ithaca: Cornell university press.
- Alston, w.p. (2005), *Beyond Justification .Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca and London: Cornell University press
- Alexander, Jeffery et al, (2001), *New Social theory Reader*, Rutledge .London.
- Feyerabend, P. (1975), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: Verso.
- Fiorenza, E. S. (1992), *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston: Beacon Press
- Gadamer, H. G. (1989), *Truth and Method*, (2nd ed.), Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Continuum.
- Harding, S. (1991), *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lyotard, J.-F. (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ruether, R. R. (1993), *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press.