

آیا تجربه دینی می‌تواند باور دینی را موجه کند؟

(رویکرد معرفت‌شناختی آلستون)

بابک عباسی*

چکیده

مقاله حاضر دیدگاه یکی از فیلسوفان دین، ویلیام آلستون، را در دفاع از منزلت معرفتی تجربه دینی بررسی می‌کند. توجیه و توجیه معرفتی در معرفت‌شناسی آلستون از جمله مباحث مقدمی در این مقاله است. نویسنده برای بررسی رویه‌ای که به تکوین باورهای دینی منجر می‌گردد، رشته استدلال‌هایی را پی می‌گیرد که در آن آلستون به مقایسه رویه ادراک حسی و رویه ادراک دینی از منظر توجیه معرفتی می‌پردازد. وی پس از طرح دو تلقی از توجیه معرفتی (تلقی سنجش‌گرانه و تلقی دستوری) نشان می‌دهد که رویه ادراک حسی تنها براساس تلقی حداقلی از توجیه دستوری می‌تواند موجه باشد؛ سپس رویه ادراک دینی (مسیحی) را به محک این تلقی از توجیه معرفتی زده و نتیجه می‌گیرد که این رویه معرفتی نیز، مانند دیگری، واجد چنین توجیهی است و تجربه دینی می‌تواند تحت شرایطی، پاره‌ای از باورهای دینی را موجه کند؛ با این قید که چنین توجیهی در بادی نظر ممکن است با دلایل معارض قوی‌تر، ملغی یا تضعیف گردد.

واژگان کلیدی: تجربه دینی - باورهای تجلی بنیاد - توجیه - توجیه معرفتی - توجیه دستوری - رویه ادراکی (حسی) رویه معرفتی دینی (مسیحی).

۱. مقدمه

در میان نظریات مطرح در باب ماهیت تجربه دینی، نظریه ویلیام آلستون (متولد ۱۹۲۱) از اهمیت فلسفی و معرفت‌شناختی خاصی برخوردار است. او در نظریه خویش هم به پرسش از ماهیت تجربه دینی می‌پردازد^۱ و هم به این سؤال مهم پاسخ می‌دهد که «آیا تجربه دینی می‌تواند باور دینی را موجه کند؟». آلستون از تجربه دینی و متعلق آن (خدا) تلقی واقع‌گرایانه‌ای دارد؛ به این معنا که خداوند را واقعیتی متعالی می‌داند که از طریق تجربه دینی، که آن نیز تجربه‌ای واقع‌نماست، بر انسان منکشف می‌شود.

بر اساس نظریه آلستون تجربه دینی شکلی از ادراک^۲ است و ساختار آن مشابه ساختار ادراک حسی است، با این تفاوت که تجربه دینی مورد تأکید آلستون، ادراک غیرحسی^۳ خداوند است. همان‌گونه که ادراک حسی از سه مؤلفه تشکیل شده است (مُدِرک، مُدَرک و پدیدارهای واسطه ادراک)، تجربه دینی نیز واجد این سه رکن است: شخص صاحب تجربه، خداوند و نحوه تجلی خداوند بر شخص صاحب تجربه.^۴

اگر تجربه دینی نوعی ادراک باشد، در این صورت اهمیت و شأن معرفتی می‌یابد؛ به این معنا که می‌توان از مضمون معرفتی^۵ تجربه‌های دینی سخن گفت. به نظر می‌رسد ویلیام جیمز بود که اولین بار در اثر مهم و مشهور خویش تنوع تجربه‌های دینی^۶ (۱۹۰۲) در مقام برشمردن مشخصه‌های تجربه دینی، از معرفت بخش^۷ بودن این تجربه‌ها سخن گفت. در نگاه دقیق، موضوع این کتاب بیشتر روان‌شناسی تجربه دینی است، اما ایده

۱. برای اطلاع از دیگر نظریات مهم درباره‌ی ماهیت تجربه دینی ر.ک: مایکل پترسون و...، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو ۱۳۷۶، ص ۴۱-۵۲.

2 . perception

۳. به نظر می‌رسد تجربه دینی مورد نظر آلستون پنجمین نوع از انواع تجربه‌های دینی در طبقه‌بندی مشهور سویین‌برن است. ر.ک: مأخذ فوق، ص ۳۸-۴۱.

۴. رأی آلستون در باب ادراکی بودن تجربه دینی در مقاله زیر به تفصیل آمده است:

ویلیام آلستون، «تجربه دینی ادراک خداوند است»، ترجمه مالک حسینی، کیان، ش ۵۰، دی و بهمن ۱۳۷۸.

5 . cognitive content

6 . *The Varieties of Religious Experience*

شش فصل از این کتاب بیست فصلی به فارسی ترجمه و با این مشخصات منتشر شده است:

ویلیام جیمز، (۱۳۷۲). دین و روان. ترجمه مهدی قائمی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ دوم.

7 . noetic quality

معرفت‌شناسی تجربه دینی پس از وی بسط و تفصیل یافت و کسانی به نظریه‌پردازی له یا علیه آن روی آوردند.

سخن از معرفت‌بخش بودن تجربه دینی فصل جدیدی از بحث را می‌گشاید که پرسش از ماهیت معرفت و دیگر مفاهیم همبسته آن و نیز پرسش از نسبت آنها با تجربه دینی را وارد عرصه می‌کند. مفهوم توجیه^۱ یکی از این مفاهیم خویشاوند با مفهوم معرفت است. توجیه یکی از سه رکن تعریف کلاسیک معرفت است. در این مقاله می‌کوشیم نشان دهیم که چگونه از نظر آلستون ادراک مفروض خداوند، می‌تواند توجیهی برای پاره‌ای از باورهای راجع به خداوند فراهم آورد و بدین طریق در ایجاد مبنایی برای باورهای دینی سهیم شود.

۲. معرفت و توجیه

تعریف کلاسیک معرفت از زمان افلاطون تا عصر حاضر، معرفت گزاره‌ای^۲ را متشکل از سه عنصر صدق، باور و توجیه دانسته است؛ به این معنا که برای اینکه شخص واجد معرفت گزاره‌ای درباره امری باشد، اولاً باید به گزاره P باور داشته باشد، ثانیاً گزاره P باید صادق باشد و ثالثاً شخص باید توجیهی برای باور خود داشته باشد. گفته شده است که هر کدام از این سه شرط برای حصول معرفت لازم و در مجموع، (برای حصول معرفت) کافی‌اند.

علی‌رغم مناقشاتی که بر سر تعریف فوق صورت گرفته است^۳ و نیز به دلایلی که ذکرشان ما را از بحث اصلی مان دور می‌کند، از میان سه شرط مذکور، مفهوم توجیه بیشترین توجه و تلاش را در معرفت‌شناسی معاصر به خود معطوف کرده است. تلاش معرفت‌شناسان برای توضیح و عرضه مدلی برای ماهیت توجیه، حوزه گسترده‌ای از

1 . justification

2 . propositional knowledge

۳. این تعریف از معرفت در نیمه دوم قرن بیستم توسط مثال‌های نقض گتیه (۱۹۶۳) مورد خدشه واقع شد و از آن زمان تاکنون کوشش مدافعان این تعریف بر این بوده است که با افزودن شروطی دیگر به نحوی ایراد گتیه را رفع و رجوع کنند و البته کسانی نیز با توضیح و، شاید، پیچیده‌تر کردن مفهوم توجیه، ایراد گتیه را از اساس نپذیرفته‌اند. ترجمه فارسی مقاله معروف گتیه در این کتاب منتشر شده است: دیوید هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.

بحث را ایجاد کرده است که ذیل عنوان توجیه معرفتی^۱ قرار می‌گیرد. هدف از بحث توجیه معرفتی روشن کردن ماهیت توجیه است. یکبار دیگر به مؤلفه‌های سازنده معرفت (شروط لازم و کافی) توجه می‌کنیم:

معرفت عبارت است از باور صادق موجه. اگر شرط باور را ناظر به فاعل شناسا، یعنی شرط ذهنی^۲ (انفسی) معرفت بدانیم و شرط صدق را ناظر به گزاره - بنا به فرض - مُخبر از واقع، یعنی شرط عینی^۳ (آفاقی) تلقی کنیم، در این صورت رابطه و نسبت میان این دو مؤلفه، خود مؤلفه سومی خواهد بود که توجیه نام دارد. به این معنا که زمانی می‌توان گفت شخص S به گزاره P معرفت دارد که باور S به صدق گزاره P، تصادفی، از سر تقلید یا آرزواندیشی، در اثر تلقین یا توهم و غیره و به عبارتی فاقد وجه عقلانی نباشد. ممکن است به نظر من بیاید که در این لحظه که این سطور را می‌نویسم، قیمت نفت در بازار اُپک در حال کاهش است. از قضا، این حدس ممکن است درست از آب درآید و ما بعداً از طریق رسانه‌های جمعی از این امر خبردار شویم، اما آیا من در موقعیتی بوده‌ام که بتوانم به نحو موجهی چنین ادعایی بکنم؟ مسلماً نه؛ و به این ترتیب اهمیت مؤلفه سوم روشن می‌شود.

توجیه همچون حلقه واسطه‌ای است که باور و صدق مفروض را به هم وصل می‌کند و این سه حلقه در کنار هم زنجیره معرفت را می‌سازند. توجیه، شکاف موجود میان باور و صدق مفروض را پر می‌کند. اگر مؤلفه باور را در یک سو و مؤلفه صدق را در سوی دیگر در نظر بگیریم، مؤلفه سوم (توجیه) همانا رابطه و نسبت معنادار این دو مؤلفه خواهد بود (رابطه میان ذهن و عین).

۳. توجیه معرفتی از نظر آلستون

پیش از بیان تلقی آلستون از توجیه معرفتی، لازم است به تمایز مهمی اشاره کنیم که وی میان توجیه با واسطه و توجیه بی‌واسطه قایل می‌شود. از نظر آلستون هنگامی یک تجربه به صورت باواسطه، یک باور را موجه می‌کند که تجربه مزبور اولاً و بالذات باورهای دیگری را موجه کند و آن باورها به نوبه خود باور مورد بحث را موجه کنند. در این

1 . epistemic justification

2 . subjective

3 . Objective

حالت، موجه شدن یک باور به واسطه دلایل یا از طریق روابط استنتاجی است (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۵ و ۱۹۹۱، ص ۷۱)؛ مثلاً اگر من در باور به اینکه «شب گذشته باران باریده است»، از روی مشاهده خیس بودن سنگفرش‌های حیاطمان توجیه شده باشم، این باور من به نحو باواسطه موجه است. اما اگر من در باور به اینکه «هم‌اکنون باران می‌بارد»، به اعتبار تجربه بصری‌ام از باران، توجیه شده باشم، باور من به نحو بی‌واسطه موجه خواهد بود. به این ترتیب موجه بودن بی‌واسطه در باور به گزاره P برای آن گزاره، مساوی است با موجه بودن به واسطه چیزی غیر از دلایل؛ به عبارت دیگر، تجربه زمانی یک باور را به نحو بی‌واسطه موجه می‌کند که این باور از باورهای دیگر به دست نیامده باشد. آلستون یادآوری می‌کند که نباید گمان کرد که همواره توجیه یا بی‌واسطه محض است یا باواسطه محض. ممکن است یک باور، بخشی از توجیهش را به نحو بی‌واسطه از تجربه و بخشی دیگر را به واسطه باورهای دیگر کسب کند.

در زمینه دینی مواردی وجود دارد که ممکن است شخص مدعی توجیه باواسطه یا بی‌واسطه باورهای دینی از طریق تجربه دینی شود؛ مثلاً در موقعیتی که شخص گمان می‌کند شفا یافتن فرزند بیمارش باید به واسطه عنایت و لطف خداوند تبیین شود، می‌پندارد که این باورش که «او و خانواده‌اش مورد لطف و عنایت خداوند قرار گرفته‌اند» به نحو باواسطه از طریق یک امر تجربی موجه می‌شود؛ زیرا آنچه او در تجربه می‌یابد - صرفاً - این است که وضعیت جسمی فرزندش علایم بیماری را نشان نمی‌دهد و این امر را دلیل یا قرینه‌ای برای باور دینی مذکور می‌داند. اما هنگامی که شخص خود را در حال تجربه حضور خداوند می‌یابد چنین تصور می‌کند که تجربه‌اش در آن لحظه به نحو بی‌واسطه‌ای این باور او را موجه می‌کند که آنچه او در حال تجربه کردن آن است، خداوند است.

با توجه به این تفکیک، آلستون می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که: آیا تجربه دینی می‌تواند توجیه بی‌واسطه‌ای برای باور دینی فراهم کند یا نه؟ اما تجربه‌ای که قرار است باور دینی را موجه کند، علی‌الاصول، تجربه‌ای است که منشأ باور دینی است و شخص آن را متضمن آگاهی بی‌واسطه^۱ از متعلق تجربه می‌داند.

آلستون برای آنکه حوزه بحث و داوری خویش را مشخص‌تر و متمایزتر کند،

1 . direct awareness

باورهایی را که قرار است توسط تجربه دینی موجه شوند، باورهای تجلی‌بنیاد^۱ نام نهاده و آنها را این‌گونه تعریف می‌کند: «باورهایی که -طبق آموزه‌های ادیان توحیدی- ناظر بر آن دسته از افعال خداوندند که معطوف به فاعل (و از جهتی قابل) تجربه است؛ همچون سخن گفتن، نیرو بخشیدن، مورد تأیید و حمایت خویش قرار دادن، رهانیدن از جهل و تاریکی و غیره، و یا صرف آشکار شدن. در واقع باورهای تجلی‌بنیاد نوع خاصی از باورهای ادراکی‌اند» (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۵)؛ به تعبیر دقیق‌تر باورهایی هستند مبتنی بر ادراک عرفانی و متضمن این امر که خداوند واجد اوصاف قابل ادراکی است یا افعال قابل ادراکی از ناحیه او صادر می‌شود (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۷۷).

بر اساس تلقی آلستون از توجیه معرفتی، موضوع اصلی توجیه، رویه‌های تکوین باور^۲ است و یک باور خاص زمانی موجه است که از رهگذر یک رویه موجه به دست آمده باشد. آلستون توجیه معرفتی را از توجیه اخلاقی^۳ متمایز می‌کند. ممکن است کسی رویه مفروضی را به این دلیل موجه بداند که احساس خوبی در ما ایجاد می‌کند. از نظر آلستون چنین توجیهی حتی اگر در جای خود قابل توجه و پذیرفتنی باشد، ارتباطی به توجیه معرفتی ندارد. به این ترتیب این سؤال مطرح می‌شود که چه چیزی یک توجیه را به توجیه معرفتی مبدل می‌کند؟ آلستون می‌گوید «هدف توجیه معرفتی آن است که تا حد ممکن از خطا اجتناب کند و به صدق دست یابد» (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۶ و ۱۹۹۱، ص ۷۲). بدین ترتیب، پرهیز از خطا و نیل به صدق، گوهر مفهوم توجیه معرفتی را تشکیل می‌دهد.

به طور کلی در میان معرفت‌شناسان دو تلقی عمده از توجیه معرفتی وجود دارد: تلقی دستوری یا هنجاری^۴ (NJ)، و تلقی سنجشگرانه^۵ (EJ). تلقی دستوری، چنانکه از نامش برمی‌آید، با دستورها و توصیه‌هایی ارتباط دارد که وظایف عقلانی ما را مشخص می‌سازند. اینها وظایفی است که شخص به عنوان فاعل شناسا یا به عنوان جست‌وجوگر صدق بر عهده دارد؛ به تعبیر دیگر، توجیه دستوری، ناشی از عدم تخطی شخص از وظایف عقلانی اوست (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۶). به این ترتیب، موجه بودن در تلقی

1 . M - beliefs (M اختصار manifestation و به معنای ظهور و تجلی است).

2 . practices of belief formation

3 . moral

4 . normative justification

5 . evaluative justification

دستوری و وضعیتی سلبی است. در توضیح این نکته باید گفت اگر باور تحت ضبط و مهار (کنترل) ارادی مستقیم می‌بود، می‌توانستیم وظایف عقلانی را در خصوص باور داشتن به‌جا آوریم؛ مثلاً در غیاب قراین کافی، از باور داشتن بپرهیزیم. اما به نظر آلستون باور تحت ضبط و مهار ارادی شخص نیست و لذا نمی‌توان وظایف عقلانی را به نحو ایجابی در خصوص باور داشتن ادا کرد؛ اما در عوض می‌توان فعالیت‌هایی را که ممکن است بر رویه تکوین باور تأثیر بگذارند، تحت ضبط و مهار قرار داد؛ مثلاً نقاد بودن نسبت به باورهای عرفی یا جست‌وجو برای یافتن قراین بیشتر و غیره؛ با این وصف، اگر وظایف عقلانی را اموری بدانیم که با فعالیت‌های مؤثر بر رویه‌های تکوین باور مرتبط‌اند، آن‌گاه یک رویه تنها زمانی موجه خواهد بود که شخص از وظایف خویش برای ممانعت از آن رویه تخطی نکرده باشد. در توضیح تلقی دستوری، عجزاً، به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

اما تلقی سنجشگرانه از توجیه معرفتی، ارتباطی به موضع شخص در قبال وظایف عقلانی او ندارد، بلکه به قوت موضع معرفتی او در باور به گزاره مفروض مربوط است؛ و از این جهت این تلقی را سنجشگرانه گفته‌اند که قوت موضع معرفتی شخص مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرد و این قوت مربوط است به احتمال صدق باوری که در آن رویه حاصل شده است. به این ترتیب، هنگامی که می‌گوییم یک رویه به معنای سنجشگرانه موجه است مراد این است که باورهای حاصله از آن رویه معرفتی، در اوضاع و احوالی که انسان‌ها نوعاً خود را در آن می‌یابند، عموماً صادق‌اند (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۶).

۴. توجیه دستوری و الغاپذیری^۱

درباره قوت یا منزلت توجیه به طور عام، و توجیه دستوری به طور خاص، این سؤال مطرح می‌گردد که توانایی توجیه دستوری تا چه حد است؟ به تعبیر دقیق‌تر، آیا توجیه دستوری برای یک باور خاص کافی است و هیچ امر دیگری در تعیین سرنوشت معرفتی آن باور اهمیت یا مدخلیتی ندارد؟ به نظر می‌رسد - دست‌کم در باورهای تجربی - پاسخ این سؤال منفی است و آن به سبب نقشی است که قراین بیرونی - تجربی یا غیرتجربی -

1 . defeasibility

در اندیشهٔ موجه ایفا می‌کنند (استارگن، ۱۹۹۶، ص ۲۰-۲۲)؛ برای مثال، اگر کسی وارد اتاقی شود و ببیند که دیوارهای اتاق به رنگ قرمزند، در اینجا تجربهٔ شخص قرینهٔ مثبتی برای این باور اوست که رنگ دیوارها قرمز است. حال اگر این شخص اطلاعات جدیدی دریافت کند و مثلاً باخبر شود که نوری که به دیوارهای اتاق مزبور می‌تابد، قرمز رنگ است، قرینهٔ شخص مبنی بر اینکه رنگ دیوارها قرمز است، بی‌اثر می‌شود و، به تبع آن، باور مربوط نیز وثاقت و اعتبار خود را از دست می‌دهد. نظیر این مطلب در مورد توجیه به معنای اعم، و توجیه دستوری به معنای اخص، صادق است؛ به این معنا که در نظر گرفتن اطلاعات و داده‌های دیگر ممکن است توجیه دستوری را از اعتبار ساقط کند؛ برای مثال، ممکن است شخصی در باور به اینکه بر مبنای تجربه‌اش اشیای پیرامونش سبزرنگ‌اند موجه باشد، اما این توجیه با تشخیص بالینی پزشک مبنی بر ابتلای این شخص به کوررنگی، باطل می‌شود.

به این ترتیب توجیهی که از طریق تجربهٔ شخصی به دست می‌آید، توجیهی الغاپذیر است و این امکان وجود دارد که با درآمدن ملاحظات معارض قوی‌تر، این توجیه تضعیف یا ملغی گردد. آلستون به همین دلیل باورهای راجع به محیط مادی را که از طریق تجربهٔ حسی به دست آمده‌اند، توجیهی الغاپذیر یا، به تعبیر خود او، توجیه در بادی نظر^۱ می‌داند. در نتیجه، فاعل شناسا به اعتبار داشتن تجربه در موضعی قرار دارد که باورش موجه است مگر اینکه دلایل کافی محکمی علیه آن باور وجود داشته باشد (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۶).

اهمیت مفهوم الغاپذیری و توجیه الغاپذیر (یا توجیه در بادی نظر) در بحث حاضر هنگامی آشکار می‌شود که بخواهیم از باورهای دینی مبتنی بر تجربهٔ دینی سخن بگوییم. از نظر آلستون توجیه بی‌واسطهٔ باورهای تجلی‌بنیاد، توجیهی الغاپذیر است؛ بدین معنا که باورهای راجع به صفات و افعال خداوند می‌توانند الغاگر باورهای تجلی‌بنیاد باشند. این نکته را این‌گونه می‌توان توضیح داد که باورهای تجلی‌بنیاد نباید با باورهای دینی پیشین شخص در تضاد یا ناسازگاری باشند. گذشته از این معیار فردی، معمولاً در جوامع دینی و در سنت‌های دینی مختلف، تجربه‌های دینی یا باورهای حاصل از این تجربه‌ها با تجربه‌های دینی شاخص یا باورهای دینی اجماعی محک زده

1 . prima facie

می‌شود و این نوعی شیوه آزمون جمعی اصالت یک تجربه دینی است. به همین دلیل، اگر شخصی مثلاً مدعی شود که خداوند با من سخن گفت و به من دستور داد کسانی را که در خصوص دین تأمل عقلی می‌کنند، به قتل برسانم، این باور او به دلیل تعارض با مضمون تعالیم دینی که برای عقل منزلت رفیعی قایل شده‌اند، ملغی می‌شود.

همین حکم در مورد تجربه‌های حسی نیز صادق است. ممکن است به نظر کسی چنین برسد که آب سر بالا می‌رود، اما از آنجایی که این امر بنا به قوانین فیزیک و هم‌چنین تجربه‌های عام دیگران ممکن نیست، توجیه باور حاصل از چنین تجربه‌ای به شدت تضعیف یا ملغی می‌شود. از همین روست که آلستون مدعی می‌شود که هم تجربه حسی و هم تجربه دینی حداکثر می‌توانند توجیهی الغا پذیر یا توجیه در بادی نظر برای باورهای مربوطه فراهم کنند (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۶).

با توجه به نکات گفته شده لازم است یک رویه معرفتی تجربی خاص، الغاگرهای خودش، یا دست‌کم شیوه شناسایی این الغاگرها را معرفی کند. اگر به رویه‌های دینی (رویه‌های تکوین باور دینی) مختلف توجه کنیم، آنها را از این حیث متفاوت خواهیم یافت؛ یعنی از این حیث که کدام متون مقدس، سنت‌ها و یا آموزه‌هایی، این الغاگرها را در اختیار تجربه‌گران قرار می‌دهند. آلستون در بحث خویش یک رویه معرفتی دینی خاص (رویه معرفتی مسیحی^۱) را انتخاب می‌کند تا برنامه خویش را، که نشان دادن موجه بودن این رویه است، به طور مشخص دنبال کند. وی از صورت مخفف CP برای اشاره به این رویه استفاده می‌کند و معتقد است که این رویه الغاگرهایش را از کتاب مقدس، تعالیم رسمی^۲ و عناصر خاصی از سنت می‌گیرد. البته او خود اذعان دارد که در میان جماعت متعاطیان این رویه تفاوت‌هایی، بنا به تلقی‌های مختلف در فرقه‌ها و مذاهب مختلف، وجود دارد. اما از نظر او میان اینها حداقلی از اشتراکات وجود دارد که مفهوم رویه معرفتی مسیحی را معنادار می‌سازد.

آلستون در اینجا نیز، همچون بحث قبلی، بنا را بر مقایسه تجربه دینی با تجربه حسی می‌گذارد، با این تفاوت که این بار بحث از رویه‌های تکوین باور و موجه بودنشان در میان است؛ لذا برای مقایسه با رویه معرفتی مسیحی (CP)، رویه تکوین باور درباره محیط

1 . christian epistemic practice

2 . classic creeds

مادی بر مبنای تجربه حسی را - به طور مختصر - رویه ادراکی^۱ می‌نامد و می‌کوشد به مقایسه این دو رویه از حیث موجه بودن پردازد (از این پس برای اشاره به رویه ادراکی از صورت مخفف PP استفاده خواهیم کرد).

۵. توجیه در رویه ادراکی و رویه معرفتی مسیحی

اکنون باید به این سؤال پردازیم که آیا ممکن است شخص در رویه ادراکی (PP) و رویه معرفتی مسیحی (CP) موجه باشد؟ اگر بخواهیم تلقی دستوری از توجیه را مدنظر قرار دهیم،^۲ بنا به توضیحاتی که قبلاً دادیم، باید وظایف عقلانی‌ای را که در ارتباط با رویه‌های معرفتی وجود دارد، مشخص کنیم. با توجه به اینکه هدف معرفتی ما نیل به بیشترین میزان ممکن صدق و اجتناب از خطاست، می‌توان وظیفه عقلی شخص در قبال رویه‌های تکوین باور را این‌گونه تعریف کرد: شخص باید، به هر شکل ممکن، از اینکه این رویه‌ها قابل اعتمادند، مطمئن شود (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۷).

اما از مضمون تعریف فوق می‌توان دو گونه قرائت یا تلقی حداکثری^۳ و حداقلی^۴ (یا قوی و ضعیف) داشت: در تلقی حداکثری شخص موظف است از درگیر شدن (یا وارد شدن) در یک رویه خودداری کند، مگر اینکه دلایلی کافی مبنی بر قابل اعتماد بودن آن رویه داشته باشد؛ یعنی در غیاب دلایل کافی برای اعتمادپذیری یک رویه، آن رویه موجه نیست و به تعبیر دقیق‌تر، رویه‌ها ناموجه‌اند مگر اینکه خلافش (صحتشان) ثابت شود. اما در تلقی حداقلی، شخص در وارد شدن (یا درگیر شدن) در یک رویه موجه است، مشروط بر اینکه دلایلی کافی مبنی بر اعتمادناپذیری آن رویه نداشته باشد؛ یعنی در غیاب دلایل کافی برای اعتمادناپذیری یک رویه، آن رویه موجه است و به تعبیر دقیق‌تر،

1 . perceptual practice

۲. گفتنی است توجیه دستوری همواره زمینه‌بنیاد (context dependent) است؛ یعنی با موقعیت ویژه شخص ارتباط دارد. به همین دلیل علی‌رغم اعتمادناپذیر بودن یک رویه مفروض، ممکن است شخص درگیر در آن رویه واجد توجیه دستوری باشد؛ زیرا وی در موقعیتی نیست که بتواند این اعتمادناپذیری را تشخیص دهد، یا حتی در موقعیتی نیست که بتواند خود را از آن رویه برکنار دارد. به همین دلیل برای پاسخ دادن به این سؤال که آیا یک رویه مفروض واجد توجیه دستوری هست یا نه، باید این امر را در نسبت اعضای طبیعی و به لحاظ عقلی سالم جامعه با آن رویه بررسی کنیم.

3 . stronger

4 . weaker

رویه‌ها موجه‌اند مگر اینکه خلافش (عدم صحتشان) ثابت شود.^۱ (در اینجا برای نشان دادن توجیه دستوری حداکثری از صورت مخفف SNJ و برای نشان دادن توجیه دستوری حداقلی از WNJ استفاده خواهیم کرد).

در باب توجیه دستوری حداقلی (WNJ) در رویه ادراکی (PP) آلستون معتقد است غیر از کسانی چون پارمنیدس و برادلی، عموم فلاسفه بر آن نبوده‌اند که می‌توان نشان داد که ادراک حسی راهنمای قابل اعتمادی برای شناخت محیط پیرامونمان نیست. این بدین معناست که آنان معتقد بودند رویه ادراکی واجد توجیه دستوری حداقلی است. به نظر آلستون حتی شکاکان نیز عموماً تلاش خود را مصروف این امر کرده‌اند که نشان دهند ما دلایل کافی‌ای برای اعتمادپذیر دانستن ادراک حسی نداریم؛ یعنی آنها استدلال کرده‌اند که رویه ادراکی واجد توجیه دستوری حداکثری نیست. با توجه به این نکات، آلستون فرض می‌کند که PP (رویه ادراکی) واجد WNJ (توجیه دستوری حداقلی) است (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۷).

اما توجیه دستوری حداکثری (SNJ) و توجیه سنجشگرانه (EJ) رویه ادراکی (PP) را می‌توان با هم در نظر گرفت؛ به این معنا که ممکن است یک رویه معرفتی مفروض واقعاً قابل اعتماد باشد، بی‌آنکه ما دلایلی کافی برای این امر داشته باشیم. با این همه باید دید آیا دلایلی کافی برای قابل اعتماد فرض کردن رویه ادراکی وجود دارد یا نه؛ یعنی آیا اساساً شخص می‌تواند چنان دلایلی را برای اعتمادپذیری این رویه اقامه کند؟ پاسخ آلستون به این سؤال منفی است. به همین دلیل معتقد است این سؤال که آیا این یا آن شخص چنین دلایلی دارد یا نه، اساساً مطرح نمی‌شود. به اعتقاد آلستون دلایل کافی غیردوری برای اعتمادپذیری PP وجود ندارد (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۸). به این معنا، هر دلیلی که برای اعتمادپذیری رویه ادراکی اقامه شود، خود برگرفته از این رویه و متکی بر اعتمادپذیری آن است. به این ترتیب آلستون چنین فرض می‌کند که رویه ادراکی واجد توجیه دستوری حداکثری (SNJ) نیست.

۱. این ایده را می‌توان اصل برائت معرفت‌شناختی نامید و آلستون گویا آن را از توماس رید الهام گرفته است. توماس رید، فیلسوف هم‌عصر - و از جهتی معارض - هیوم، معتقد بود باورها مبراً [از خطا] هستند مگر این‌که خلاف آن ثابت شود. از فیلسوفان عصر حاضر ریچارد سویین‌برن صورت‌بندی جدیدی از این ایده، تحت عنوان اصل آسان‌باوری (principle of credulity) عرضه کرده است. برای اطلاع بیشتر رک:

Richard Swinburn, (1979). *The Existence of God*. (Oxford, Oxford University Press, pp.254-267).

با توجه به نکات فوق، اگر تمام توجیه معرفتی ما در رویه ادراکی، توجیه دستوری حداقلی (WNJ) باشد و نیز اگر بتوانیم نشان دهیم که رویه معرفتی مسیحی (CP) واجد توجیه دستوری حداقلی است، آنگاه CP واجد همان میزان از قوت معرفتی خواهد بود که PP داراست. اما CP چگونه می‌تواند واجد توجیه دستوری حداقلی باشد؟ CP در صورتی واجد توجیه دستوری حداقلی است که شخص S دلایلی کافی برای اعتمادناپذیر دانستن آن نداشته باشد. این امر الغاپذیری توجیه CP را نشان می‌دهد. چنین دلایل نقضی‌ای ممکن است از این قبیل باشند که این رویه (مثلاً رویه معرفتی مسیحی) ممکن است نظامی اعتقادی را پدید آورد که به عدم انسجام درونی^۱ رفع نشدنی دچار باشد، یا به نتایجی منجر شود که با نتایج رویه‌های دیگر - که التزام و تعهد بیشتری بدانها داریم - در تعارضی نازدودنی باشد (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۸). اما تا زمانی که شخص چنین دلایلی در دست ندارد، رویه معرفتی مسیحی، به معنایی که ذکر شد، موجه است.

استدلال آلستون در اینجا تمام است. ما تلقی او را از توجیه معرفتی و دو معنای حداکثری و حداقلی از توجیه دستوری (NJ) را بیان کردیم و دیدیم که به نظر آلستون قرائت حداکثری از توجیه نه تنها در رویه معرفتی مسیحی (CP) - که در اینجا نمونه‌ای جزئی و مشخص از رویه تکوین باور بر اساس تجربه دینی است - موجود نیست، بلکه در رویه ادراکی (PP) نیز نمی‌توان به چنان توجیهی دست یافت. اما در مورد قرائت حداقلی از توجیه دستوری، با توجه به اصل برائت مورد اعتنای آلستون، هم در مورد رویه ادراکی و هم در خصوص رویه معرفتی مسیحی می‌توان قایل به چنین توجیهی شد؛ با تأکید بر این نکته که چنین توجیهی یک توجیه الغاپذیر - یا توجیه در بادی نظر - است. اما ممکن است کسانی از طریق برشمردن تفاوت‌های PP و CP بر ویژگی‌هایی انگشت بگذارند که در رویه ادراکی وجود دارند، اما رویه معرفتی مسیحی فاقد آنهاست، و مدعی شوند که این تفاوت‌ها بر شأن و منزلت معرفتی این دو رویه، در نسبت با یکدیگر، تأثیر می‌گذارد. این مطلب ممکن است به منزله شبهه‌ای در موجه بودن CP تلقی شود؛ به همین دلیل شایسته است که این دو رویه به نحو دقیق‌تر و مشروح‌تری با یکدیگر مقایسه شوند.

1 . internally inconsistent

۶. مقایسه رویه ادراکی و رویه معرفتی مسیحی

ویژگی‌های منحصر به فرد ادعایی رویه ادراکی، که آن را در منزلت معرفتی برتری از رویه معرفتی مسیحی می‌نشانند، ممکن است به نحو ذیل برشمرده شوند:

(۱) در رویه ادراکی شیوه‌های متعارف و ارسلی^۱ وجود دارد که می‌توان صحت و درستی هرگونه باور ادراکی خاصی را آزمود.

(۲) با ورود (یا درگیر شدن) در رویه ادراکی می‌توان نظم‌هایی را در رفتار مشاهده شده اشیا کشف کرد و بر این اساس، تا حدی می‌توان رشتۀ وقایع و اتفاقات را به نحو مؤثری پیش‌بینی کرد.

(۳) رویه ادراکی همواره و در همه جا برای انسان‌های عاقل بالغ معمولی شرکت‌پذیر است.

(۴) همه انسان‌های بالغ و معمولی، فارغ از فرهنگ‌هایشان، شاکله مفهومی^۲ واحدی را برای صورت‌بخشی (صورت عینی بخشیدن)^۳ به تجربه‌های حسی‌شان به کار می‌برند (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۸ و ۱۹۸۶، ص ۴۴).

آلستون می‌پذیرد که CP چنان نیست که ما را در کشف نظم‌های بیشتری در رفتار (افعال) خداوند توانا سازد یا اینکه توان پیش‌بینی ما را در مورد این امور افزایش دهد. هم‌چنین باورهای تجلی‌بنیاد، خلاف باورهای ادراکی، موضوع آزمون بین‌الذهانی^۴ نیستند و دست آخر، اینکه رویه تکوین باورهای تجلی‌بنیاد به گونه‌ای نیست که همگان بتوانند در آن مشارکت کنند. پیش از پرداختن به تأثیر این تفاوت‌ها در شأن و منزلت معرفتی CP، آلستون دو نکته را یادآور می‌شود:

اول، ویژگی‌های چهارگانه فوق، خود حاصل رویه ادراکی‌اند؛ یعنی شخص باید در رویه ادراکی وارد شود تا معین کند که این رویه ویژگی‌های فوق را دارد و CP فاقد آنهاست. ما بدون توسل به مشاهده - که بخشی از رویه ادراکی است - راهی برای دانستن این نداریم که مثلاً، تمام فرهنگ‌ها برای شناخت محیط مادی به یک شیوه (تجربه) حسی عمل می‌کنند، در حالی که هر فرهنگی برای شناخت الوهیت یا حقیقت غایی، شیوه مختص خود را دارد. پیش از این به وضعیت دوری اعتمادپذیری رویه ادراکی

1 . standard ways of checking

2 . conceptual scheme

3 . objectifying

4 . interpersonal check

اشاره کرده بودیم. نکاتی که گفته شد می‌تواند آن گفته را روشن‌تر سازد. آلستون می‌پرسد: اگر قرار است برای تعیین ویژگی‌های رویه ادراکی از خود آن رویه - و نه از منبعی بی‌طرف - استفاده کنیم، چرا نباید، یا نمی‌توان، این حق خودسنجی^۱ را برای CP نیز قایل شد؟ چرا باید درباره این رویه بر مبنای آنچه از رویه دیگر می‌آموزیم داوری کنیم، حال آنکه آن رویه دیگر اجازه دارد خود را طبقه‌بندی کند؟ آلستون وارد این نزاع نمی‌شود؛ زیرا در اینجا در پی آن است که CP از منظر PP چگونه به نظر می‌رسد. او می‌خواهد به کسی که مانند بقیه انسان‌ها درگیر در PP است و مثل همه انسان‌ها - غیر از پاره‌ای فیلسوفان - آن را موجه می‌داند، نشان دهد که بر اساس مبانی مقبول خود او، CP واجد همان منزلت معرفتی است که PP داراست؛ به همین دلیل سؤالات انتقادی - انکاری خود را رها می‌کند و اجازه می‌دهد که رویه ادراکی، واقعیت‌ها را در مورد هر دو رویه تعیین کند.

(۲) این مطلب نیز جای سؤال و تأمل است که آیا تقابل میان دو طرف این مقایسه (ویژگی‌های PP و CP) به همان شدتی است که ادعا می‌شود؟ آیا واقعاً در طرف PP تمام فرهنگ‌ها تجربه حسی را به شیوه واحدی عینیت می‌بخشند؟ (بسیاری از انسان‌شناسان با چنین نظری مخالف‌اند) یا در طرف CP، آیا واقعاً این رویه هیچ‌گونه نظم و قاعده‌مندی^۲ را بر ما آشکار نمی‌کند؟ یا صرفاً قاعده‌مندی آن متفاوت از نظم و قاعده‌مندی جهان مادی است؟ درباره این سخن چه می‌توان گفت که «خداوند به وعده‌های خود عمل می‌کند»؟ یا این حقیقت که «کسانی که زنگارگناهان را از قلب خویش بزدايند خداوند را خواهند دید»؟

آلستون به‌رغم همه این خرده‌گیری‌ها اذعان دارد که هم‌چنان تفاوت‌های مهمی میان این دو رویه وجود دارد و به همین دلیل به این مسأله می‌پردازد که این تفاوت‌ها چه تأثیری در شأن و منزلت معرفتی این دو رویه خواهد گذاشت یا به تعبیر دقیق‌تر، چگونه فقدان ویژگی‌های چهارگانه ممکن است سبب شود که CP نتواند دارای توجیه دستوری حداقلی (WNI) شود؟ پاسخ آن تنها با فراهم کردن دلایل کافی برای حکم دادن به اعتمادناپذیری آن است (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۹ و ۱۹۸۶، ص ۴۶). اما آیا چنین دلایلی وجود دارد؟ به نظر می‌رسد تنها چیزی که از فقدان ویژگی‌های چهارگانه می‌توان

نتیجه گرفت این است که ما فاقد دلایلی برای اعتمادپذیر دانستن CP هستیم. اما PP نیز از این حیث وضعیتی کمابیش مشابه وضعیت CP دارد. به این معنا که اگر می‌توانستیم بدون استفاده از خود رویه ادراکی پی ببریم که رویه ادراکی چنین ویژگی‌هایی دارد، آنگاه دلایلی کافی برای اعتمادپذیری آن داشتیم. به این ترتیب ما دلایلی - کافی - برای اعتمادپذیری CP نداریم اما منطقی نمی‌توان از این مقدمه نتیجه گرفت که دلایلی برای اعتمادناپذیری CP داریم.^۱ برای گرفتن چنین نتیجه‌ای مقدمه دیگری لازم است و آن اینکه فرض کنیم یک رویه اگر، و تنها اگر، واجد ویژگی‌های ۱-۴ باشد، اعتمادپذیر است؛ یعنی یک رابطه دوشروطی^۲ میان اعتمادپذیری یک رویه و داشتن ویژگی‌های ۱-۴ برقرار می‌شود.

آلستون معتقد است اینکه دارا بودن ویژگی‌های ۱-۴ را نشانه و شرط اعتمادپذیری یک رویه معرفتی بدانیم نوعی تنگ‌نظری است، به این دلیل که واقعیتی که CP مدعی است ما را بدان نایل می‌کند، به گفته قایلان آن، بسیار متفاوت از واقعیت مادی است. دست‌کم در تلقی واقع‌گرایانه^۳ از دین، واقعیتی که دین‌داران در مقام دین‌ورزی با آن روبرویند (خداوند) واقعیتی متعالی و غایی است و در نتیجه، این امر کاملاً محتمل است که رویه‌هایی که یک رابطه شناختی میان ما و آن واقعیت متعالی برقرار می‌کند، متفاوت از رویه‌های شناخت واقعیت مادی باشد؛ از این رو آلستون وضعیت امور ممکن^۴ را عرضه می‌کند که در آن CP علی‌رغم نداشتن ویژگی‌های ۱-۴ کاملاً اعتمادپذیر است. فرض کنیم:

الف) خداوند بسیار متفاوت از مخلوقات است. او، برای ماسوی، آن قدر «به کلی دیگر»^۵ است که نمی‌توانیم نظم و قاعده‌مندی‌ای را در رفتار او بیابیم.

ب) به همین دلیل، ما فقط می‌توانیم درک و دریافتی بسیار مبهم، مختصر و نامطمئن از اینکه خداوند شبیه چیست، داشته باشیم.

۱. عدم دلیل نمی‌تواند دلیل عدم باشد.

2 . biconditional

3 . realistic

4 . a possible state of affairs

5. wholly other: تعبیری که اولین بار رودلف آتو، دین‌شناس بلندآوازه آلمانی، در کتاب ماندگار خویش، ایده‌ی ذات قدسی (*The Idea of the Holy*)، برای اشاره به وصف‌ناپذیری ذات باری به کار برد که یادآور این بیت شیخ محمود شبستری است: مقام کبریایی لآبالیست / میرا از قیاسات خیالیست.

ج) و بالاخره اینکه خداوند مقرر داشته است که انسان، فقط هنگامی که پاره‌ای شروط دشوار و ویژه برآورده شود، از حضور او به نحوی کاملاً شفاف و تردیدناپذیر آگاه خواهد شد (آلستون، ۱۹۸۲، ص ۱۵۹ و ۱۹۸۶، ص ۴۷).

حال اگر چنین وضعیتی ممکن باشد، طبیعی است که CP، حتی اگر متضمن تجربه اصیل خداوند باشد، فاقد ویژگی‌های ۱-۴ باشد. توضیح اینکه، CP به دلیل (الف)، نمی‌تواند ویژگی‌های ۱ و ۲ را داشته باشد که به نظم و قاعده‌مندی و آزمون و پیش‌بینی در رویه ادراکی مربوط می‌شوند. به دلیل (ب)، اگر تمام تلاش ما برای به چنگ آوردن درک و دریافتی از خداوند، نهایتاً دستاوردی مبهم، مختصر و نامطمئن خواهد داشت، چندان جای تعجب نخواهد بود که در رویه معرفتی مسیحی شاکله مفهومی واحدی برای صورت‌بخشی و بیان تجربه‌های دینی وجود نداشته باشد (فقدان ویژگی ۴).^۱ آلستون می‌گوید: چنین وضعیتی حتی در علم تجربی نیز وجود دارد. دانشمندان - چه در علوم طبیعی و چه در علوم انسانی - هنگامی که با پدیده چند بعدی مواجه می‌شوند، انواع متنوعی از مدل‌ها (الگوها)، تمثیل‌ها، استعاره‌ها، فرضیات و حدس و گمان‌ها را در خصوص آن پدیده مطرح می‌کنند و هرگز اجماع عامی در این خصوص حاصل نمی‌شود.

به دلیل (ج) CP فاقد ویژگی ۳ است؛ اگر شروط و مقدمات دشواری در میان باشد، طبیعتاً افراد معدودی شانس تجربه حضور خداوند را خواهند داشت.

به این ترتیب، CP علی‌رغم نداشتن ویژگی‌های ۱-۴، اعتمادپذیر خواهد بود. به عبارت دقیق‌تر، نمی‌توان فقدان ویژگی‌های ۱-۴ را دلیلی کافی برای حکم به عدم اعتمادپذیری CP دانست، مگر اینکه دلیلی کافی داشته باشیم مبنی بر اینکه چنین وضعیتی امری حاصل‌شدنی نیست. بر همین اساس آخرین گام استدلال آلستون نشان دادن این امر است که اوضاع و احوال (الف) تا (ج) نه تنها یک امکان صرف نیست، بلکه وضعیت امور در CP به همین منوال است. درباره (الف) و (ب) می‌توان گفت یکی از آموزه‌های مشترک تمام ادیان خدای‌باور (توحیدی)^۲ این است که خداوند در مرتبه وجودی کاملاً متفاوتی از موجودات فانی است؛ لذا نمی‌توان انتظار داشت همان‌گونه که

۱. الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ.

نسبت به اشیای عالم مادی شناخت و به تبع آن، احاطه داریم. نسبت به ذات و افعال خداوند نیز درک و احاطه داشته باشیم تا بتوانیم از رهگذر این درک احاطی، رفتار و افعال او را پیش‌بینی کنیم. درباره (ج) آلتون می‌گوید: این از تعالیم مسیحیت و نیز ادیان دیگر است که شخص تنها هنگامی به تجربه خداوند نایل می‌شود که در سلوک روحی و معنوی‌اش پیش رفته باشد. خداوند برای آلوده‌نظران^۱ قابل درک نیست.^۲ آگاهی از خدا دستاوردی صرفاً شناختی نیست، بلکه مقتضی درگیری کل وجود شخص است؛ یعنی تعهد و التزام عملی به شیوه زیستی خاصی را می‌طلبد و البته، تجربه خداوند مستلزم پرورش استعدادهای شناختی نیز هست.

استدلال‌های فوق در دفاع از موجه بودن CP مأخوذ از همان رویه (CP) است. اما - چنان‌که پیش‌تر اشاره شد - ویژگی‌های مطلوب رویه ادراکی (۱-۴) نیز از خود این رویه به دست می‌آیند؛ به همین دلیل از این حیث نمی‌توان بر این رأی خرده گرفت. با این همه آلتون می‌تواند استدلال اخیر را نادیده بگیرد و همان رویه ادراکی را مبنا قرار دهد. در این صورت، شخص معتقد به رویه ادراکی نیز باید بپذیرد که CP واجد WNJ است؛ زیرا کسی که منکر این امر است، دلیل کافی برای کنار گذاشتن وضعیت امور (الف) تا (ج) ندارد، لذا مبنایی برای این ندارد که فقدان ویژگی‌های ۱-۴ را برای نشان دادن اعتمادناپذیری CP به کار گیرد، و لذا CP واجد WNJ است (آلتون، ۱۹۸۲، ص ۱۶۰).

۷. نتیجه

اگر تجربه دینی تجربه‌ای ادراکی باشد، لاجرم تجربه‌ای معرفت‌بخش خواهد بود. گفته شده است که معرفت یعنی باور صادق موجه؛ تجربه دینی عموماً به باور دینی منجر می‌شود. با توجه به اینکه احراز صدق باور دینی مبتنی بر تجربه دینی (باورهای تجلی‌بنیاد)، بنا به تلقی فیلسوفان دین، دشوار است، نشان دادن موجه بودن باورهای تجلی‌بنیاد در مرتبه اول اهمیت قرار می‌گیرد و به این ترتیب، این سؤال پیش می‌آید که آیا تجربه دینی می‌تواند توجیه بی‌واسطه‌ای برای باور دینی مربوط فراهم کند؟

1 . voyeurs

۲ . چشم آلوده‌نظر از رخ جانان دور است - برُخ او نظر از آینه پاک انداز

(حافظ)

به نظر آلستون موضوع اصلی توجیه، رویه‌های تکوین باور است و یک باور خاص زمانی موجه است که از رهگذر یک رویه موجه به دست آمده باشد. یک رویه موجه، در تلقی دستوری، رویه‌ای است که شخص در آن از وظایف معرفتی خویش تخطی نکرده باشد، از جمله اینکه شخص به هر طریق ممکن، به قابل اعتماد بودن آن رویه مطمئن شود. در قرائت حداقلی از این تلقی، رویه‌های تکوین باور موجه‌اند، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. چنین توجیهی، توجیه در بادی نظر است و با بروز دلایل معارض، از صحنه خارج می‌شود.

بر این اساس و با در نظر گرفتن رویه معرفتی مسیحی به عنوان مصداقی از رویه تکوین باورهای دینی، دیدیم که این رویه، همچون رویه ادراکی، واجد توجیه دستوری حداقلی است و نتیجه آنکه، تجربه دینی می‌تواند باورهای دینی مربوطه (باورهای تجلی‌بنیاد) را موجه کند.

منابع

- Alston, William, P. (1982). "Religious Experience and Religious Belief". *Nous*, Vol,16.
- Alston, William, P. (1986). "Religious Experience as a Ground of Religious Belief". in *Religious Experience and Religious Belief (Essays in Epistemology of Religion)*, ed. J. Runzo and C. K. Ihara, Lanham, Md. University Press of America.
- Alston, William, P. (1991). *Perceiving God*, Ithaca. NewYork: Corell University.
- Sturgeon, Scott, 1995, in *Philosophy (A Guided Through the Subject)*, ed. A. C. Grayling, Oxford University Press.