

پژوهش نامه حکمت و فلسفه

اسلامی

س ۵، ش ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

صفحات ۵ تا ۲۰

Bi – quarterly Journal of Hikmat &

Islamic Philosophy

Vol.5, No.9, Autumn & Winter 2018

بررسی تطبیقی دیدگاه ویلیام آلستون و صدر المتألهین در باب توجیه باور دینی

حسن رضایی^۱ و محمدمهدی گرجیان عربی^۲

چکیده

از جمله مباحث مهم در معرفت‌شناسی دینی، مسئله توجیه باور دینی است. ملاصدرا، بنیانگذار حکمت متعالیه و ویلیام آلستون، از چهره‌های مؤثر در فلسفه دین معاصر، راهکاری نو برای توجیه باورهای دینی ارائه کرده‌اند؛ براین اساس برخی باورهای دینی می‌تواند به‌منزله باوری پایه، و مبنایی برای توجیه و اثبات برخی دیگر از معارف دینی قرار گیرد. ملاصدرا در آثار خود در کنار ادله عقلی، از ادله نقلی – اعم از آیات و روایات – و نیز کشف و شهود استفاده گسترده‌ای کرده است. تلقی رایج از فلسفه، استفاده از این دو دسته دلیل را در مباحث فلسفی برنمی‌تابد و همین مسئله باعث ایجاد اختلاف نظر عمیقی در مورد نقش این دو دلیل در نظام فلسفی ملاصدرا شده است. بر اساس یکی از دیدگاه‌ها، ملاصدرا از برخی ادله نقلی و نیز شهود معصوم^۳، به‌منزله حد وسط قیاس برهانی و دو مقدمه در استدلال برهانی بهره می‌برد؛ براین اساس قیاسی که حد وسط آن از این دو دلیل تشکیل شده باشد، در صورت برخورداری از بعضی شرایط، استدلالی برهانی خواهد بود و نتیجه آن یقینی است و می‌توان از آن در اثبات و ارزیابی مدعیات هستی‌شناسی بهره برد.

آلستون نیز از برخی باورهای جلوه‌بنیاد همچون حس حضور خدا و حس تکلم با خدا، که از راه تجربه دینی و عرفانی عمومی دینداران حاصل شده است، استفاده می‌کند و آنها را به‌منزله توجیه بعضی باورهای دینی می‌پذیرد. این دو دیدگاه در کنار آثار و نتایج معرفتی و الهیاتی، تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارند که در پژوهش حاضر بدان پرداخته خواهد شد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، آلستون، توجیه باور دینی، روش‌شناسی ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۷/۳۰

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (hasan.rezaei1@gmail.com).

۲. استاد و عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم.

مقدمه

مبناگرایان براساس نظریه‌های قدیمی منطق سنتی ارسطویی، سعی در توجیه باورهای دینی با ارجاع آنها به قضایای بدیهی دارند و انسجام‌گرایان نیز در مواجهه با اشکالات مبناگرایی، رویکرد جایگزینی را ارائه کردند (انیس، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱). رویکرد جدیدی که در قرن بیستم رشد و گسترش یافت، با اصلاح نظریه مبناگرایی سعی در توجیه باورهای دینی دارد. دیدگاه مشترک این دسته از معرفت‌شناسان این بود که حصر باورهای پایه در بدیهیات اولی، حسی و امور خطاناپذیر، حصری غیر موجه است؛ بدین جهت ایشان دامنه باورهای پایه را گسترش دادند. دیدگاه مذکور در برابر مبناگرایی حداکثری که با مشکلاتی روبه‌رو بود، به‌وسیله فیلسوفانی چون **نیکولاس ولترستورف**، **ویلیام آلستون**، **آلوین پلاتینگا** و **سوئین برن** مطرح و توسعه یافت (عباسی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷-۱۳۹). **آلستون** در این باره به‌عنوان یکی از مهم‌ترین پایه‌گذاران این نوع از معرفت‌شناسی، نقش مهمی ایفا کرد. وی معتقد بود اعتقادات دینی یا دست‌کم برخی از آنها که از تجربه دینی افراد سرچشمه می‌گیرد، در زمره باورهای واقعاً پایه است و توجیه آنها برگرفته از قضایای دیگری نیست، بلکه از توجیه ذاتی برخوردار است. او در کتاب **ادراک خدا**، بیان می‌کند که به‌لحاظ عملی، کاملاً عاقلانه است به مشی‌های باور بنیادی بپردازیم که از نظر اجتماعی نهادینه شده‌اند و آشکارا غیرمؤثق نیستند. این امر هم در مورد باورهای بنیادی به واقعیت عالم مادی وجود دارد و هم باورهای بنیادی به واقعیت‌هایی که از راه تجربه دینی از آن آگاهی می‌یابیم.

ملاصدرا که در میان فلاسفه اسلامی و در متون فلسفی خویش، از ادله نقلی - اعم از آیات و روایات - استفاده فراوانی کرده است، همواره به‌لحاظ روش‌شناسی، مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار داشته است. عده‌ای به **ملاصدرا** اتهام سرقت ادبی، التقاط و تلفیق زده‌اند و فلسفه‌اش را بی‌نظام دانسته‌اند. برخی نیز آن را فلسفه کلامی‌شده، فرازبان و مطالعه‌ای بینارشته‌ای دانسته‌اند. **ملاصدرا** در آثار خود در کنار ادله عقلی، از ادله نقلی - اعم از آیات و روایات - و نیز کشف و شهود استفاده فراوانی کرده است. تلقی رایج از فلسفه، استفاده از این دو دسته دلیل را در مباحث فلسفی بر نمی‌تابد و به‌همین دلیل اختلاف نظر گسترده‌ای در تعیین روش‌شناسی فلسفه **ملاصدرا** و نیز جایگاه این دو در نظام فلسفی مذکور ایجاد شده است. این دو دیدگاه، تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۱. ویلیام آلستون و توجیه باور دینی

ویلیام آلستون از فیلسوفان بنام و معروف معاصر، با استفاده از تجربه دینی به دنبال ارائه راهی برای اثبات معقولیت و توجیه باورهای دینی است. این نظریه بر یک سری مبادی مبتنی است که نخست به طور خلاصه به بیان آنها می‌پردازیم. این مبانی عبارتند از:

الف) تجربه دینی: تجربه دینی در معنای خاص، تجربه‌ای است که شخص در آن حضور خدا یا موجودی الوهی را به گونه بی‌واسطه احساس یا ادراک می‌کند. تجربه‌ای که بنا بر تلقی صاحب آن، آگاهی تجربی از خداست (Alston, 1982, p.250). **آلستون** با عمومی دانستن این سنخ از تجربه‌ها، معتقد است گزارش‌های متعددی که صاحبان این گونه تجربه‌ها در طول تاریخ ارائه کرده‌اند، چندین ویژگی مشترک دارد: نوعی آگاهی تجربی به خداوند و متفاوت از اندیشه انتزاعی می‌باشد، بی‌واسطه و مستقیم است، متعلق تجربه - البته در ادیان توحیدی - خداوند است، کاملاً از محتوای حسی بی‌بهره می‌باشد و نوعی ظهور کاملاً حسی از خداوند است (Ibid, p.254).

ب) رویه‌های باورساز: باورهایی که هر انسان دارد، بر اساس برخی رویه‌های باورساز شکل گرفته که گاهی استفاده از آنها نادرست و گاهی درست است. رویه باورساز، مجموعه‌ای از گرایش‌ها و عادات‌هاست که هریک از آنها باوری را به عنوان خروجی به بار می‌نشانند و به نوعی با یک ورودی مرتبط است؛ چنان که ادراک حسی مجموعه‌ای از عادات‌های شکل‌گیری باورها به شیوه‌هایی خاص بر مبنای ورودی‌هایی است که عبارت‌اند از تجربه‌های حسی (Ibid, 1991, p.153). البته روال باورساز از نظر عمومیت در یک اندازه نیستند. رویه‌های باورساز حسی بسیار عام است، ولی رویه‌های باورساز بصری از عمومیت کمتری برخوردار می‌باشد (Ibid, 2005, pp.198-199).

این رویه‌ها بر دو دسته تولیدی و استنتاجی‌اند. رویه باورساز تولیدی به دسته‌ای از سازوکارهای تولید باور گفته می‌شود که با استفاده از ورودی‌هایی که از سنخ باور نیستند، باوری را تولید می‌کند و بر غنای نظام باورهای انسان می‌افزاید؛ مواردی همچون ادراک حسی و عرفانی از این گونه‌اند. رویه‌های باورساز تبدیلی نیز آن به سازوکارهایی گفته می‌شود که ورودی‌هایی از سنخ باور را به باور جدید تبدیل می‌کند. استدلال قیاسی و استقرایی که مقدمات و نتیجه آن از سنخ باور است، از این دسته‌اند (Ibid, 1991, pp.157-158). این سازوکارها از نظر اجتماعی جافتاده و تثبیت شده‌اند و به همین دلیل قابل اعتمادند و استفاده از آنها معقول است.

ج) باورهای جلوه‌بنیاد (Manifestation Belief): این دسته از باورها نوع خاصی از باورهای ادراکی‌اند که مطابق آموزه‌های ادیان توحیدی، ناظر به کارهایی از خداوندند که معطوف به فاعل تجربه‌اند؛ مانند سخن گفتن، مورد تأیید و حمایت قرارداشتن، رهانیدن از جهل یا صرف آشکارشدن (Ibid, 1982, p.155).

به نظر آلستون، باورهای مبتنی بر ادراک عرفانی و متضمن این امر که خداوند واجد اوصاف و افعال قابل ادراکی است که از ناحیه او صادر می‌شود (Ibid, 1991, p.77)، نوعی از باورهای ادراکی‌اند. البته صرف وجود چنین باورهایی اثبات نمی‌کند که حتماً متعلق آن نیز در خارج هست و چنین ادراکی به‌نحو حقیقی و سه‌جزئی - ادراک، مدرک و مدرک - روی داده است؛ زیرا موجه‌بودن این باورها فقط به تلقی خود شخص متکی می‌باشد که تصور می‌کند چنین ادراکی صورت گرفته است؛ باین‌حال می‌توان به‌نحو موجه جزئی‌گفت گاهی این ادراک واقعی بوده، در ورای چنین ادراکی، متعلق ادراک نیز خود خداوند است، نه توهم ادراک (Ibid, pp.1, 11).

د) ادراک و نظریه نمود: به نظر آلستون مؤلفه اصلی ادراک، نمایان‌شدن است و ادراک یعنی چیزی به‌صورتی مشخص در تجربه شخص نمایان شود. نمایان‌شدن هر پدیده مشخص بر یک شخص، رابطه بنیادین و تحلیل‌ناپذیر دارد؛ پس فرایند ادراک صرفاً عبارت است از اینکه آن شیء یا پدیده بر آگاهی شخص به‌گونه‌ای خاص و با اعراض مشخصه نمایان یا نمودار شود (Ibid, pp.7, 51). مهم‌ترین ویژگی نظریه نمود این است که ادراک را رابطه‌ای تحلیل‌ناپذیر، تقلیل‌ناپذیر و مستقل از مفهوم‌پردازی‌ها، باورها، تلقی‌ها یا هرگونه اعمال مفاهیم کلی بر شیء می‌کند (Ibid, 1991, pp.37, 55)؛ براین‌اساس در نظریه نمود مد نظر آلستون، در ادراک‌های حسی، فاعل شناسا ذاتاً و مستقیماً با خود شیء ارتباط برقرار می‌کند و در این تجربه، نسبت به اشیا، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه‌ای پیدا می‌شود (Ibid, p.38).

باتوجه به این مبانی، آلستون با بهره‌گیری از مشابهت میان ساختار تجربه حسی و تجربه عرفانی/دینی و نیز رویه‌های باورساز ادراکی، قصد دارد نشان دهد تجربه ادراکی انسان از خدا به‌گونه معقول و موجهی ادراکی تجربی از خداوند است؛ ادراکی تجربی از سنخ تجربه دینی. فرد در تجربه عرفان و به‌واسطه تجربه حضور و تصرف خداوند درمی‌یابد که ادامه حیاتش به خداوند وابسته بوده، خداوند او را از عشق خویش آکنده است، به او نیرو می‌بخشد و پیام‌هایی را به او

ابلاغ می‌کند. این گونه اعتقادات، از تجربیات دینی استنتاج نمی‌شوند، بلکه مستقیم به وسیله تجربه دینی موجه می‌شوند، بدون هیچ فرایند استنتاجی (پترسون، ۱۳۷۹، ص ۲۳۷).
براین اساس مشخص می‌شود که آگاهی تجربی مستقیم از خداوند، نقش مهمی در مبناها و موجبات باور دینی دارد؛ بدین صورت که می‌توان باورهای دینی درباره خداوند و صفات و افعال را او که به باورهای تجلی بنیاد معروف‌اند، توجیه کرد. به عبارت دیگر باورهای یک انسان درباره صفات و افعال خداوند، به موجب تجربه ادراکی او دایر بر اینکه خدا چنین است یا چنان می‌کند، موجه می‌شود.

۲. تبیین رویکرد ملاصدرا

ملاصدرای شیرازی فیلسوف پرآوازه مسلمان و پایه‌گذار حکمت متعالیه، از قضایای نقلی و شهودی در آثار فلسفی و حکمی خویش به صورت گسترده استفاده کرده است. این استفاده به اندازه‌ای است که میان صاحب‌نظران و اندیشه‌وارن اسلامی درباره تعیین جایگاه کشف و شهود از یک سو و ادله نقلی از سوی دیگر، اختلاف نظر ایجاد شده است. آنچه از جمع‌بندی نظریه‌های **ملاصدرا** و عملکرد وی در آثار فلسفی و غیرفلسفی به دست می‌آید اینکه وی دو رویکرد برای اثبات مباحث فلسفی، نقش ادله نقلی - اعم از آیات و روایات - و کشف و شهود داشته است. رویکرد نخست را می‌توان رویکرد مشهور و رایج دانست و رویکرد دوم، دیدگاهی است که با ظرافت در لابه‌لای مباحث نظریه آن را ارائه کرده، با لطافت آن را به کار بسته است. آنچه **ملاصدرا** را به سمت این رویکرد سوق داد، برخی عوامل معرفتی‌اند؛ عواملی که نشان‌دهنده ناکارآمدی عقل صرف و شهود به تنهایی است. این عوامل عبارت‌اند از:

الف) ناامیدی از کارآمدی فلسفه رایج: **ملاصدرا** در دهه آخر حیات خویش و پس از آنکه عمری در مطالعه و بررسی سخنان فلاسفه سپری کرده بود، به این نتیجه دست یافت که گرچه فلسفه و استدلال‌های عقلی در تحصیل دانش‌هایی نسبت به مبدأ و نزاهت الهی از صفات امکانی و حدوثی و نیز بخشی از احکام معاد مؤثر است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۱۰-۱۱)، ولی در اموری از جمله ایجاد شور و عشق در انسان، در رساندن انسان به سرمنزله مقصود در دیدار حق تعالی، در گشایش بسیاری از گره‌های فکری در مورد شناخت حقیقت عالم ملکوت و حیات پس از مرگ ناکارآمد است (همان، ج ۶، ص ۵). وی فایده

مراجعه به قرآن کریم و روایات را دستیابی به معارف و علوم حقیقی و حقایق عینی می‌داند که فقط با ذوق و وجدان دست‌یافتنی بوده، در کتاب و سنت منعکس شده است (همان، ج ۷، ص ۱۰-۱۱). آموزه‌هایی همچون شناخت خداوند، شناخت اسما و صفات خداوند، کتاب‌های آسمانی، پیامبران، معرفت نفس و حالات او اعم از قبر، بعث، حساب، میزان، صراط، بهشت و جهنم و امور دیگری که حقیقت آن فقط با تعلیم الهی دست‌یافتنی است، از جمله مسائلی‌اند که علم کامل به آنها فقط از راه کتاب و سنت میسر می‌باشد (همان).

ب) عدم کفایت عقل در برخی مسائل مهم هستی‌شناختی: ملاصدرای در موارد زیادی بر ناکارآمدی عقل در شناخت برخی حقایق و امور مهم اشاره می‌کند:

۱. معارف دینی خردگریزی که عقل نظری از ادراک آنها ناتوان و عاجز است؛ مانند معرفت روز قیامت که به اندازه پنجاه هزار سال دنیا است، سرّ حشر و رجوع جمیع خلایق به پروردگار عالم و حشر ارواح و اجساد، معنای صراط و میزان، سرّ شفاعت و معنای کوثر، آنهار اربعه، درخت طوبی، بهشت و دوزخ و طبقات هریک، معنای اعراف، نزول ملائکه، شیاطین، حفظه و کرام‌الکاتبین و سرّ معراج روحانی و جسمانی که مخصوص خاتم‌الانبیاست. به عقیده ملاصدرای ادراک این امور جز با متابعت وحی پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ مقدور نیست (همو، ۱۳۴۰، ص ۵۸-۵۹).

۲. وقوف به حقایق وجودات: دستیابی به حقیقت وجود، به دو صورت ممکن است: یا از راه مشاهده حضوری یا به وسیله استدلال به آنها، ولی نکته مهم اینکه راه دوم فقط باعث دستیابی به معرفت ضعیفی می‌شود و خود از تیررس عقل خارج است (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳).

۳. دستیابی به حقیقت وجودهای معلول: از آنجا که وجودهای معلول در نظام حکمت متعالیه، هویت رابطی و تعلقی دارند، بدون معرفت حضوری به مقوم آنها - که عبارت‌اند از مبادی وجودی آن و مقومات فاعلی اش - نمی‌توان حقیقت آنها را درک کرد (همان، ج ۱، ص ۸۷). ملاصدرای نه تنها عقل را در شناخت برخی امور ناتوان می‌داند، بلکه گاهی پناه‌بردن به آن را به مصلحت نمی‌داند، آن را مبنایی محکم نمی‌شمارد و جولان عقل را به کج‌روی و خطا توصیف می‌کند (همو، ۱۳۶۶ ب، ص ۴۳۸). ناکارآمدی عقل، معلول دو چیز است:

۱. گسترده بودن حقیقت و عدم توانایی عقل به منظور نیل به آن (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰/

همو، ۱۴۲۰، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ ۲. تحت تأثیر تمایلات نفسانی، انحرافات اخلاقی و تعصبات بی جا قرار گرفتن عقل (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۷).

ج) **عدم کفایت کشف و شهود: ملاصدرا** در کنار عدم کفایت عقل در شناخت حقیقت، مکاشفه و وجدان را نیز در شناخت و شناساندن حقیقت بدون کمک گرفتن از برهان، ناتوان می داند (همان، ج ۷، ص ۳۲۶)؛ از این رو عرفا به جهت اشتغال فراوان به ریاضت ها و مجاهدت های نفسانی، برای تبیین منظور خود و نیز تقریر کشف های خود - به گونه ای که برای تعلیم مناسب باشد - توانایی لازم را ندارند؛ به همین دلیل مباحث آنها از نقص و ایراد خالی نیست و اصلاح این ایرادها و استفاده از آنها فقط برای کسانی ممکن است که با بهره گیری از دو بال برهان و مجاهده با نفس، از منظور آنان آگاهی یافته اند (همان، ج ۶، ص ۲۸۴).

براین اساس ابهام و تناقض های ظاهری در کلمات عرفا - به صورتی که جز به وسیله حکیم مثلاً قابل رفع نیست - سبب می شود استفاده از مکاشفات عرفا برای کسی که خودش در برهان و وجدان زبردست باشد، سخت و گاه گمراه کننده نموده است (همان، ج ۷، ص ۳۲۶). بر اساس محورهای پیش گفته، نقش و جایگاه شریعت و ادله بازگوکننده دیدگاه شارع حکیم مشخص می شود؛ به همین دلیل **ملاصدرا** بر جایگاه رفیع شریعت و نقش پُررنگ آن در دستیابی به عالم هستی تأکید می کند. از سوی دیگر معیاری برای ارزیابی و سنجش معارفی است که از دیگر شیوه های معرفت به دست آمده است. همچنین هماهنگی این معارف با متن کتاب و سنت رسول الله ﷺ و اهل بیت  را نشان صحت پاسداری خویش می داند (همو، ۱۳۶۳، ص ۵).

در این رویکرد، تلقی وی از ادله نقلی و شهود معصوم ، کاملاً متحول شده، از نقش تأییدگری صرف ادله عقلی عبور کرده است. این کار سبب کنار گذاشته شدن مبنای **ارسطو** و توسعه مقدمات برهان شده است. تلقی او از ادله نقلی و شهود معصوم، همان تلقی رایجی است که مشهور فلاسفه پیش از وی نسبت به مبادی برهان و بدیهیات ثانوی دارند. **ملاصدرا** مفهوم سازی وسیعی از برهان ارائه می کند و در مبنای تفسیری توسعه بیشتری از دیگر حکمای مسلمان ارائه می دهد. در این توسعه، مقدمات برهان صرفاً اولیات و محسوسات نیست (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳-۱۱۵)؛ به همین دلیل کشف معصوم و نقل قطعی در صورت دارا بودن برخی شرایط، می تواند در برهان منطقی استفاده شود و مواد و مفاد آن حد وسط قیاس برهانی قرار گیرد. برخی

نوصدراییان معاصر به این نظریه تمایل دارند و با تفکیک میان نظر معصوم و اصول موضوعه، و عدم صحت استفاده از اصول موضوعه به عنوان مبدأ برهان معتقدند قول معصوم را می توان به عنوان مبدأ برهان به کار برد و استدلال متشکل از مقدمات این گونه، استدلالی برهانی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰).

وی آشکارا به ارزش معرفتی هم عرض ادله نقلی و ادله عقلی می پردازد و درباره استناد به وحی و حجیت قول قطعی معصوم^۳ در معارف این گونه می گوید:

كل ما أزيل ظاهره عن الإحالة والإمتناع قام التنزيل الإلهي والأخبار
النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط والكذب مقام
البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوى الحسابية (ملاصدرا،
۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۷-۱۶۸).

بنابراین وحی الهی و روایات معصومان^۴ در صورتی که دربردارنده امری محال و ممتنع نباشد، چنان جایگاه معرفت بخشی داراست که برهان هندسی در مسائل ریاضی دارد؛ بدین معنا که این دلیل نقلی نیز یقین بالمعنی الأخص را ایجاد می کند و هیچ احتمال خلافی در آن باقی نمی ماند. البته مشخص است که به جز این شرط محتوایی، آن دسته از دلایل نقلی می تواند به منزله دلیل برای اثبات و ارزیابی مدعیات هستی شناسی قرار گیرد که از نظر سندی و دلالتی ایرادی نداشته، قطعی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹)؛ بنابراین اگر سخن مربوط به معصوم^۵ بوده، سند و دلالتش قطعی و نص باشد و از نظر جهت صدور نیز ایرادی نداشته یا از روی تقیه صادر نشده باشد، چنین کلامی می تواند حد وسط قیاس برهانی قرار گیرد؛ زیرا چنین کلامی از شخصی صادر شده است که بر اساس ادله نقلی معصوم^۶ بوده، از خطا، جهل و گناه مبرا است؛ پس این کلام، کلامی برهانی است و ارزش علمی و یقینی دارد (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰).

۳. مقایسه دو دیدگاه

دیدگاه توسعه ای این دو اندیشمند در برخی جهات اشتراک و در جهاتی نیز اختلاف و تفاوت دارد. در ادامه به بعضی از مهم ترین نقاط توافق و اختلاف این دو دیدگاه اشاره می کنیم.

۳-۱. وجوه اشتراک

این دو دیدگاه در یک سری نقاط دارای اشتراک است که برخی از مهمترین این اشتراکات عبارتند از:

۳-۱-۱. توسعه در گزاره‌های مبنایی و پایه

از جمله مهم‌ترین آثاری که دیدگاه جدید آلستون (Alston, 1976, pp.22-23) و ملاصدرا (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۱۵۵) داشته‌اند، توسعه در تعداد گزاره‌های مبنایی و پایه است. هریک از این دو اندیشمند با نگاهی که به گزاره‌های مبنایی متداول داشتند، متوجه شدند نوعی اشتراک میان قضایای پذیرفته‌شده و برخی قضایای دیگر وجود دارد که سبب می‌شود بتوان آنها را به فهرست گزاره‌های پایه افزود.

۳-۱-۲. استفاده از این گزاره‌ها در توجیه باور دین

اشتراک دیگری که میان این دو فیلسوف و رویکرد جدید آنها وجود دارد آنکه این توسعه علاوه بر کاربردهای معرفتی، نتیجه و کاربردی الهیاتی دارد که به صورت کلی عبارت است از بهره‌مندی از آنها در توجیه برخی باورهای دینی. به نظر آلستون آگاهی تجربی مستقیم از خداوند، نقش مهمی در مبناها و موجبات باور دینی دارد؛ بدین صورت که می‌توان باورهای دینی درباره خداوند و صفات و افعال او را که به باورهای تجلی‌بنیاد معروف‌اند، توجیه کرد (Alston, 2005, pp.278-279)؛ چنان‌که نتیجه رویکرد ملاصدرا نیز استفاده از این توسعه در توجیه و مستدل کردن باورهای دینی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳۸).

۳-۱-۳. استفاده از تجربه دینی و شهود در اثبات عقلانیت باور دینی

وجه شباهت دیگری که میان رویکرد آلستون و ملاصدرا دیده می‌شود اینک براساس چنین تغییر رویه‌ای، باورهای دینی را می‌توان باورهایی عقلانی و قابل استناد دانست و اعتقاد و ایمان به آنها منافاتی با عقلانیت آنها به معنای اعم نخواهد داشت؛ هرچند در مسئله تمایزات گفته می‌شود که نگاه این دو فیلسوف در تلقی از عقلانیت موجود در چنین فرایندی با یکدیگر تفاوت دارد.

۳-۱-۴. درون‌دینی شدن صدق و اعتبار موارد افزوده

شباهت دیگر میان دو رویکرد این است که در هر دو رویکرد، موارد افزوده شده به گزاره‌های پایه، فقط در یک بافت خاص اعتبار اولیه دارند. در نظریه *آلستون*، معنا و دلالت‌های تجربه‌های دینی به نظام الهیاتی مفروض شخص صاحب تجربه وابسته است (ر.ک: عباسی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۲). در رویکرد *ملاصدرا* نیز تجربه دینی و مکاشفه معصومانه شخص معصوم علیه السلام به عنوان گزاره مبنایی و بنیادی به شمار می‌رود که اعتبار اولیه آن مختص گروهی خاص است - یعنی مسلمانان (در مورد شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) و شیعیان (در مورد ائمه معصوم علیهم السلام) - نه اینکه امر بین‌الآذهانی باشد؛ به همین دلیل این دو دسته از مبادی برای کسانی که در آن بافت قرار ندارند یا آن را نپذیرفته‌اند، قابل پذیرش نیست و مبدأ اثبات و توجیه برخی گزاره‌ها نخواهد بود.

۳-۱-۵. درون‌دینی شدن صدق و اعتبار گزاره‌های حاصله

اشتراک دیگر این دو دیدگاه در این است که در هر دو، صدق و اعتبار گزاره‌ها و باورهایی که از این رهگذر توجیه و اثبات می‌شوند، به کسانی وابسته است که در آن بافت اعتقادی قرار دارند و برای دیگران اعتباری ندارد. اثبات گزاره‌ها به کمک استدلال‌هایی که از مقدمات نقلی بهره برده است، فقط برای کسانی اعتبار دارد که مسلمان یا شیعه‌اند و توجیه و عقلانیت باورهایی که از رهگذر تجربه دینی / عرفانی باورهای جلوه‌بنیاد به دست می‌آید نیز صرفاً برای کسانی اعتبار دارد که این باورهای جلوه‌بنیاد در آنجا «روال باورساز جالفتاده» شده است.

۳-۲. وجوه افتراق

باوجود شباهت میان رویکرد جدید *آلستون* و *ملاصدرا*، برخی تفاوت‌ها نیز در این میان از جهت کمیت و کیفیت توسعه و نتایج و لوازم حاصله وجود دارد. در ذیل به این تفاوت‌ها اشاره می‌شود.

۳-۲-۱. میزان توسعه

پیش‌تر اشاره شد که *آلستون* و *ملاصدرا* در گزاره‌های مبنایی و پایه زمان خود توسعه ایجاد کردند، ولی میزان این توسعه به یک اندازه نبوده است. *آلستون* یک دسته از گزاره‌ها را که به آنها گزاره‌های جلوه‌بنیاد اطلاق می‌کرد، به گزاره‌های مبنایی اضافه کرد و *ملاصدرا* دو دسته از گزاره‌ها را با عنوان شهود و ادله نقلی معتبر، به گزاره‌های مبنایی و پایه افزود.

۳-۲-۲. استدلال

یکی از تفاوت‌های دیدگاه اصلاح‌شده **ملاصدرا** و **آلستون** در استدلالی است که در آن از این قضایا استفاده شده است. استدلالی که در آن **ملاصدرا** از قضایای نقلی و شهودی بهره می‌برد، استدلالی برهانی است. در این نگاه، تفاوتی میان استدلال متشکل از مقدمات عقلی و نقلی با شرایط یادشده نیست، ولی استدلالی که در رویکرد اصلاح‌شده **آلستون** وجود دارد، استدلال قیاسی آن هم از نوع برهانی نیست.

۳-۲-۳. یقین حاصله

نتیجه حاصل از رویکرد اصلاح‌شده **آلستون**، اطمینان است که سبب می‌شود باور به اموری که مبتنی بر باورهای جلوه‌بنیاد قرار می‌گیرد، باوری عقلانی باشد؛ با این حال شخص هیچ‌گونه یقینی به مفاد باوری که دارد و نیز بطلان نقیض آن باور ندارد، ولی نتیجه رویکرد اصلاح‌شده **ملاصدرا** یقین بالمعنی‌الأخص است.

۳-۲-۴. قابل اثبات بودن با واسطه اعتبار گزاره‌های بنیادی

در رویکرد **آلستون**، از آنجاکه استناد در توجیه به تجربه دینی / عرفانی شخصی است، نتایج حاصله، برای کسانی که در آن بافت قرار ندارند، به هیچ عنوان قابل اثبات نیست، در حالی که در رویکرد **ملاصدرا** گرچه استناد در اثبات و توجیه بر تجربه شهودی شخص معصوم است، ولی از آنجاکه اعتبار این پشتوانه از راه استدلال قابل اثبات می‌باشد، به صورت غیرمستقیم نتایج حاصله نیز برای دیگران قابل اثبات خواهد بود؛ بر این اساس نتیجه حاصله از استناد و استدلال به باورهای جلوه‌بنیاد فقط برای کسانی اعتبار دارد که در آن بافت اعتقادی و معرفتی حاضرند و دلیل آن نیز تفاوت افراد در باورهای جلوه‌بنیادی‌شان است و هیچ دلیلی نیز بر ترجیح یکی بر دیگری به نظر **آلستون** در دست نداریم و باورهای روبنایی حاصله از باورهای جلوه‌بنیاد مسیحی برای غیرمسیحی قابل قبول و اثبات نیست، اما نتیجه حاصله از استناد **ملاصدرا** به قضایای نقلی قطعی و شهودی معصومان علیهم‌السلام، پس از اثبات مقدمات و مبانی آن برای دیگران نیز قابل استناد است.

البته این تفاوت با آنچه در مورد دو شباهت آخر میان رویکرد **ملاصدرا** و **آلستون** گفته شد، منافاتی ندارد. آنچه در آنجا گفته شد، بر این اساس بود که مواردی که به استناد ادله نقلی و روال

عرفانی اثبات می‌شود، به‌خودی‌خود فقط برای کسانی که در آن بافت اجتماعی، دینی و عرفانی قرار دارند، اعتبار دارد، ولی تفاوت این دو در این است که چون اثبات روال باورساز مد نظر *آلستون* از پشتوانه نظری برخوردار نیست، نمی‌توان نتایج آن را به هیچ شکلی برای افراد خارج از آن روال باورساز ارائه کرد، اما صدق ادله نقلی معتبر مد نظر *ملاصدرا* با اثبات برخی مقدمات نظری همچون اثبات نبوت و امامت آن شخص، اثبات علم و عصمت او و نیز اثبات سند و دلالت آن قابل اثبات بوده، بدین‌صورت قابل ارائه به افراد دیگری است که در آن فضای اعتقادی و دینی قرار ندارند.

۳-۲-۵. ارزش معرفتی برای دیگران

تجربه دینی مد نظر *آلستون* فقط برای خود شخص، معرفتی بی‌واسطه و دست اول یا به‌عبارتی معرفت ازمنظر شخص اول است و به‌همین دلیل می‌تواند مبنا برای توجیه برخی باورهای دیگر باشد، ولی برای دیگران معرفت این شخص، معرفت ازمنظر سوم شخص و باور درجه دوم است. اگر هم آنها نسبت به آگاهی این شخص معرفت یابند، این معرفت، دیگر بی‌واسطه نیست و توجیه آن باور بر اساس استنتاج از باورهای دیگر شخص صورت می‌گیرد و به‌همین دلیل اعتباری ازاین‌رو برای دیگران ندارد (Alston, 1976, pp.22-23)، ولی تجربه عرفانی مد نظر *ملاصدرا* علاوه بر اینکه برای خود شخص تجربه‌گر معتبر است، برای دیگران نیز اعتبار دارد.

۳-۲-۶. عقلانیت و تلقی از آن

عقلانیت مد نظر میان این دو فیلسوف که در توسعه‌های یادشده نیز وجود دارد، با یکدیگر تفاوت دارد. عقلانیت مد نظر *ملاصدرا*، عقلانیت منطقی بوده، عقلانیت مد نظر *آلستون*، عقلانیت هدف وسیله یا عملی است. *ملاصدرا* به‌دنبال دستیابی به یقین منطقی است و با توسعه در مبادی برهان، سعی در توسعه در مبادی استدلال برای دست‌یازیدن بر آن است، حال آنکه *آلستون* به‌دنبال عقلانیت هدف وسیله و به‌دنبال ایجاد باور است، نه دستیابی به یقین منطقی.

۳-۲-۷. تعداد قضایای مبنا

بر پایه معرفت‌شناسی اصلاح‌شده *ملاصدرا*، تعداد قضایای پایه، هشت مورد خواهد بود؛ شش قضیه روشن متداول و مشهور به‌همراه دو قسم نقل قطعی و شهود معصوم علیه السلام، ولی به‌نظر

آلستون، تعداد قضایای آشکار، چهار مورد خواهد بود: قضایای بدیهی اولی، قضایای حسی و امور خطاناپذیر و باورهای جلوه‌بنیاد.

۳-۲-۸. تجربه دینی مورد نظر

گرچه وحی یکی از اقسام تجربه دینی دانسته شده است، ولی تجربه دینی مد نظر **آلستون** با شهود مکاشفه مد نظر **ملاصدرا** تفاوت دارد. تفاوت این دو در سه محور است:

۱. به صورت کلی نمی‌توان تجربه دینی را بدون ذکر قیود توضیحی، بر کشف و شهود به کار برد. سنخ تجربه دینی متعارف با تجربه دینی از نوع کشف و شهود، کاملاً متفاوت است. چنان‌که گفته شد، متافیزیک تجربه دینی، متافیزیک قوای ادراکی در دسترس همگان و تجربی است، ولی کشف و شهود با نظریات هستی‌شناسانه (عالم خیال / مثال)، معرفت‌شناسانه (قوای ادراکی باطنی) و حتی انسان‌شناسانه حمایت شده است (عباسی، ۱۳۹۳، ج ۱۲)؛ پس این دو قائم به دو متافیزیک متفاوت‌اند و به لحاظ نظری متفاوت بوده، احکام متفاوتی نیز دارند.

۲. تجربه مد نظر **آلستون**، تجربه عرفانی و تجربه مد نظر **ملاصدرا** تجربه وحیانی است.

۳. فرد تجربه‌کننده در نگاه **آلستون**، عموم مردمی است که در یک روال باورساز مشترک قرار دارند، نه پیامبران و حتی لزوماً عرفای مصطلح، ولی در نگاه **ملاصدرا**، فقط تجربه دینی کسانی مورد استناد است که عصمت آنان اثبات شده باشد که عبارت‌اند از انبیای عظام و اولیای معصوم علیهم‌السلام.

۳-۲-۹. تلقی از توجیه

تفاوت دیگر میان این دو اندیشمند و رویکرد اصلاح‌شده آنها در نوع نگاه ایشان به مقوله توجیه و مفهوم آن است. از نظر **آلستون**، باورهای دینی مبتنی بر باورهای جلوه‌بنیاد، فقط معقول می‌شوند (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۱)، ولی اثبات به معنای منطقی نمی‌شوند، اما در نظر **ملاصدرا** منظور از توجیه، مستدل‌شدن به معنای منطقی آن و اثبات‌شدن مد نظر است، نه فقط معقول‌بودن، آن هم به معنای عملی.

۳-۲-۱۰. درون‌گرایی یا برون‌گرایی

یکی دیگر از تفاوت‌های عمده میان این دو دیدگاه در این است که **آلستون** در اواخر عمر خود، در سلک معرفت‌شناسان برون‌گرا یا دست‌کم ترکیبی از برون‌گرایی و درون‌گرایی (مبینی،

۱۳۸۹، ص ۱۴۶) درآمد، ولی ملاصدرا از نظر معرفت‌شناسی، درون‌گراست و به عوامل بیرونی از نفس شناسنده متوسل نمی‌شود.

نتیجه

دیدگاهی که از صدر المتألهین و ویلیام آلستون نقل شد، دو دیدگاهی است که در میان رویکردهای مبنای‌گرایی قرار دارد و در عین اینکه به وجود توجیه خطی در توجیه معتقدند، در گسترش و توسعه مبادی استدلال و گزاره‌های پایه و مبنایی می‌کوشند. هر دو دیدگاه بر اساس برخی مبادی معرفتی، از تجربه دینی به عنوان گزاره‌ای مبنایی و پایه برای توجیه و اثبات بعضی گزاره‌های دینی دیگر بهره می‌برند. علاوه بر اینکه در نتیجه این دو رویکرد، باورهای دینی به واسطه تجربه دینی توجیه و عقلانیت آن اثبات می‌شود. وجه شباهت دیگر این دو در آن است که نتیجه به دست آمده از این فرایند توجیهی، امری درون دینی خواهد بود و به صورت مستقیم برای افراد دیگری که به آن اعتقاد ندارند، قابل استفاده نیست. تفاوت‌هایی نیز میان این دو دیدگاه وجود دارد که عبارت‌اند از:

- تفاوت در تجربه دینی مد نظر آلستون و ملاصدرا؛ بدین صورت که تجربه دینی مورد نظر آلستون، تجربه عرفانی متداول عامه انسان‌هاست و به صورت خاص یا عام، خطاناپذیری موارد و مصادیق این تجربه قابل اثبات نیست، ولی تجربه دینی مورد نظر ملاصدرا، وحی و الهام به معصومان علیهم‌السلام است که به صورت عام، صدق و خطاناپذیری آن قابل اثبات می‌باشد.

- تفاوت در عقلانیت مورد نظر و اینکه عقلانیت مد نظر آلستون، عقلانیت عملی و عقلانیت مد نظر ملاصدرا عقلانیت منطقی است.

- تفاوت در قابل اثبات با واسطه بودن تجربه‌های دینی مورد استناد.

- تفاوت در ارزش باور حاصل.

در نهایت اینکه نتیجه توجیه ملاصدرا، یقین منطقی و نتیجه توجیه آلستون، یقین معرفت‌شناختی است.

منابع

۱. انیس، دیوید؛ «نظریه‌های زمینه‌گرا درباره توجیه معرفتی» فصلنامه ذهن؛ ترجمه سیدمحسن میری؛ ش ۱۰، زمستان ۱۳۸۰، ص ۱۳۱-۱۴۲.
۲. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ چ ۳، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ رهیق مختوم؛ تحقیق حمیدرضا پارسانیا؛ چ ۳، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۳.
۴. —؛ معرفت‌شناسی در قرآن؛ تحقیق حمید پارسانیا؛ چ ۳، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۵. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۶. —؛ الشواهد الربوبیة؛ حاشیه‌نویسی محمدهادی سبزواری؛ بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۱۷ ق.
۷. —؛ العرشیة؛ تصحیح و تعلیق فائق محمد خلیل اللبون فولادکار؛ بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۸. —؛ المشاعر؛ ترجمه امامقلی بن محمد علی عماد الدولة؛ چ ۲، تهران: نشر طه‌پوری، ۱۳۶۳.
۹. —؛ إیقاظ النائمین؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، [بی‌تا].
۱۰. —؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تصحیح محمد خواجوی؛ قم: نشر بیدار، ۱۳۶۶ (الف).
۱۱. —؛ رساله سه اصل؛ تصحیح سیدحسین نصر؛ تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران، ۱۳۴۰.
۱۲. —؛ شرح اصول کافی (مقدمه کتاب‌الحجة)؛ تصحیح محمد خواجوی، تحقیق علی عابدی شاهرودی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ (ب).

۱۳. عباسی، بابک؛ «حال و احوال»، دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۱۲، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۴. ____؛ «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و قرینه‌گرایی»، اندیشه نوین دینی؛ ش ۳، زمستان ۱۳۸۴، ص ۱۰۷-۱۳۹.
۱۵. ____؛ تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی؛ تهران: هرمس، ۱۳۹۱.
۱۶. قراملکی، احد فرامرز؛ روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۸.
۱۷. مبینی، محمدعلی؛ توجیه باور آری یا نه؟ (بررسی آرای ویلیام آلستون)؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
18. Alston, William P.; **“Beyond Justification: Dimension of Epistemic Evaluation”**, Ithaca and London; Cornell University Press, 2005.
19. ____; **“Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience”**, Ithaca and London; Cornell University Press, 1991.
20. ____; **“Religious Experience and Religious Belief”**, Nous; vol.16, 1982, P.3-12.
21. ____; **“Two Types of Foundationalism”**, The Journal of Philosophy; vol.73, Issue 7, April 1976.