

مبانی معرفت شناختی نظریه کثرت گروی جان هیک

رضا اکبری*

چکیده

جان هیک با وام گرفتن از مفهوم «دیدن به عنوان...» و پیگنشتاین و تعمیم آن به کل تجربه‌های ادراکی و نیز وام‌گیری از تمایز کانتی میان نومن و فنومن میان «حقیقت فی نفسه» و «حقیقت عند المدرک» تمایز می‌نهد. حقیقت فی نفسه همان خداوند در عالم واقع است و حقیقت عند المدرک همان تصویری است که در هر دین از خداوند ارایه شده است. دو تمایز ذکر شده مهم‌ترین مبانی معرفت شناختی نظریه کثرت گرایانه هیک را در باب ادیان تشکیل می‌دهند. به نظر می‌رسد نظریه ادراک و نظری توجیه در نظریه کثرت گرایانه هیک در باب ادیان از نوعی ابهام برخوردار هستند.

واژگان کلیدی

معرفت شناسی؛ حقیقت فی نفسه؛ حقیقت عند المدرک؛ دیدن به عنوان؛ نومن؛

فنومن.

* استادیار گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق (ع)

مقدمه

انفجار اطلاعات در دوران معاصر، نوعی تشویش را همانند یونان قرن پنجم پیش از میلاد، ایجاد کرده است. عکس العمل‌های حاصل در مقابل نظریات بسیار متعارض امروزی در حیطه‌های فلسفه، علم و دین با آن‌چه در یونان باستان مشاهده می‌شود شباهت فراوانی دارد. شکاکیت از نوع گرگیاسی در ادبیات فلسفی امروز به چشم می‌خورد.^۱ هم‌چنین اندیشه‌های پروتاگوراسی زنده شده، خود را در قالب‌های مختلف نشان می‌دهند.^۲ نظریه خودگرویی اخلاقی کلی^۳ را می‌توان اندیشه‌ای پروتاگوراسی در حیطه فلسفه اخلاق و نظریه کثرت‌گرویی دینی اندیشه‌ای پروتاگوراسی در حیطه نظریات مربوط به صدق دعاوی ادیان گوناگون است. نظریه پردازی در باب تعدد ادیان، در غرب معلول امور مختلفی است. نخستین عامل، آشنائی مسیحیان با دیگر سنت‌های دینی، خصوصاً اسلام از یک سو به عنوان یک دین ابراهیمی، و دین‌های بودایی، هندو و تائو از سوی دیگر به عنوان دین‌های غیر ابراهیمی است. زمانی مسیحیان خود را اّمّت بپتر و تنها راه نجات را گرویدن به حضرت مسیح علی نبینا و آله و علیه السلام به عنوان تنها پسر خداوند که خود را برای آمرزش گناهان انسان‌ها یا همان بره‌های خداوند فدا کرده می‌دانستند اما با حضور دیگر ادیان مسأله متفاوت شده بود. مهاجرت اقوام مختلف به غرب، دومین عامل محسوب می‌شود. زمانی یک مسیحی، همسایه، همکار و دوست مسیحیانی مانند خود بود اما اینک شاهد همکار یا همسایه‌ای مسلمان، بودایی یا هندو است. مسیحیان تجربه زندگی با فرقه‌های گوناگون مسیحیت و نیز یهودیان را دارا بودند اما نحوه تعامل با ادیان دیگر را نمی‌دانستند. این دو امر، به صورت طبیعی این دو سؤال را به دنبال داشت که آیا پیروان ادیان دیگر نیز برحقند و برخورد با پیروان ادیان دیگر چگونه باید باشد؟ از سوی دیگر، حضور ادیان دیگر در غرب، خصوصاً ادیان غیر ابراهیمی سبب تکثر فراوان در فرقه‌های مسیحی شد، تکثری که قبل از قرن بیستم مشاهده نمی‌شود. امروزه نخستین چیزی که توجه یک فرد را هنگام ورود به غرب، خصوصاً آمریکا، به خود جلب می‌کند، کثرت فرقه‌های متعدد دینی، در آنجاست.

مسیحیت از بدو پیدایش، شاهد تکثر بوده است اما تکثری بالنسبه محدود که ظرفیت لازم را برای ایجاد بحث فلسفی جدی نداشت. اما کمیت فراوان تکثر جدید، ظرفیت لازم را جهت ایجاد بحث فلسفی در باب خود فراهم ساخت. اگر ادیان و فرقه‌های متعدد یک دین در صدد ارتباط انسان با خداوند هستند، درگیری‌های مذهبی چه معنایی دارد؟ چرا کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در ایرلند درگیر جنگ خونریزی هستند؟ چرا اندونزی شاهد کشتار مسلمانان و مسیحیان به دست یکدیگر است؟ و چرا...

چنین عللی زمینه‌ساز ارائه نظریه کثرت‌گروی توسط جان هیک، کشیش انگلیسی، گشت.^۴ بر اساس نظریه جان هیک، تمام ادیان راه‌هایی برای نجات انسان هستند و هیچ دینی بر دین دیگر ارجحیتی ندارد و یک مسیحی، همان قدر اهل نجات است که یک مسلمان یا یهودی اهل نجات هستند. نظریه جان هیک بر مبانی متعددی استوار است که مهم‌ترین مبانی آن، مبانی معرفت‌شناختی است.

در ادامه این نوشتار به بررسی مبانی معرفت‌شناختی نظریه جان هیک می‌پردازیم.

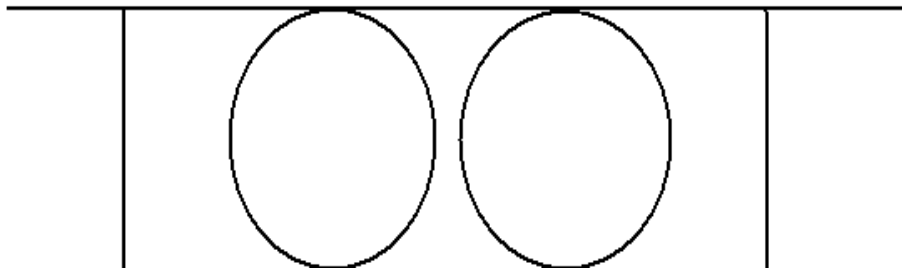
۱. تجربه کردن به‌عنوان... (Experiencing as)

یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی نظریه کثرت‌گروی جان هیک نظریه «تجربه کردن به‌عنوان...» است. جهت توضیح استفاده‌ای که جان هیک از این نظریه در دیدگاه کثرت‌گرایانه خود داشته‌است نیازمند ذکر مقدمه‌ای هستیم. پیشتر تصور بر آن بود که گزاره‌های مشاهداتی - آن‌چه در سنت فیلسوفان مسلمان محسوسات نامیده می‌شود - گزاره‌هایی هستند که صرفاً توسط حس ادراک می‌شوند و جهان را آن‌چنان که هست برای ما نمایان می‌سازند. پاپر در بحث‌های خود نشان داد که هر گزاره مشاهداتی مبتنی بر فرضیه‌ای است که مشاهده‌کننده در ذهن خود داراست. مثلاً اگر ما به شیء خاصی لفظ سرخ را اطلاق می‌کنیم به دلیل فرضیه خاصی است که از سبب در ذهن خود داریم و با تطبیق دادن شیء مذکور بلفرضیه موجود در ذهن، حکم به سبب بودن آن شیء می‌کنیم. بنابراین، در اندیشه پاپر فرضیه مقدم بر حس می‌باشد. (Popper, 1935., part1) سخنی

که پاپر مطرح کرده بود به صورتی دیگر و نیز جدی تر توسط ویتگنشتاین خصوصا در کتاب تحقیقات فلسفی ذکر شد. ویتگنشتاین در این کتاب با استفاده از اصطلاح، «دیدن به عنوان...» (Seeing as) بیان کرد که میان یک تجربه بینایی و تعبیر مشاهده کننده از تجربه بینایی تفاوتی وجود ندارد. به بیان دیگر هر تجربه بینایی ناشی از وجود پیش فرض ها و ذهنیت‌های مشاهده کننده در تجربه بینایی می‌باشد. به بیان دیگر در یک تجربه بینایی، علاوه بر حس، تفکر و اندیشه مشاهده کننده نیز نقشی را ایفا می‌کند. (Wittgenstein, 1953, 74,224) ویتگنشتاین این مطلب را با مثال مشهور سر مرغابی که از جنبه‌ای دیگر همچون خرگوش به نظر می‌رسد بیان می‌کند. (Ibid, part II, sec.15)



مثال‌های دیگر نیز در این باره وجود دارد که شاید یکی از بهترین نمونه‌های آن، مورد زیر باشد. (Searl, 1993,116)



این شکل را می‌توان به صورت کلمه «TOOT»، میزی که دو توپ بزرگ زیر آن است»، «پای که دو لوله بزرگ از زیر آن رد شده است»، «مردی که کلاه‌ی بر سر گذاشته است و از دو طرف کلاه دو نخ کلفت آویزان شده است»، «خانه‌ای با دو پنجره دایره شکل در قسمت بالای آن» و... مشاهده کرد.

ویتگنشتاین اصطلاح «دیدن به عنوان» را در موارد خاصی که حالت معماگونه دارند به کار می‌برد و از تعمیم آن به کل تجربه‌های ادراکی و حتی کل تجربه‌های بینایی، خوداری می‌کشد. به عنوان نمونه برای او بی‌معناست که گفته شود «من این دو شیء را به عنوان کارد و چنگال می‌بینم» (Wittgenstein, 1953, 185).

هیک از نظریه ویتگنشتاین در باب «دیدن به عنوان» سود می‌برد اما کاربرد محدود این اصل را در فلسفه ویتگنشتاین، تعمیم داده، از اصطلاح «تجربه کردن به عنوان» استفاده می‌کند. (Hick, 1989, 12). هیک بر این عقیده است که شکسته شدن مرز تجربه ادراکی و تفسیری تجربه ادراکی، به موارد معماگونه از آن قبیل که ویتگنشتاین مطرح کرده، منحصر نمی‌شود بلکه تمام تجربه‌های ادراکی را در بر می‌گیرد. به عنوان مثال، او بیان می‌کند که آنچه ما امروزه آن را تحت عنوان کارد و چنگال تجربه می‌کنیم، برای انسان‌انی که در عصر حجر زندگی می‌کرده، مطمئناً تحت این عنوان تجربه نمی‌شده است (20, Hick, 1985).

هیک در گام بعدی، میان سه سطح از واقعیت تمایز می‌نهد (ibid, 21) واقعیت مادی، واقعیت انسانی و واقعیت دینی. از دیدگاه او، پائین‌ترین سطح واقعیت، واقعیت مادی است و بالاتر از آن واقعیت انسانی و آن‌گاه واقعیت دینی قرار دارد. واقعیت انسانی، در برگیرنده دو حیطه اخلاق و زیبایی‌شناسی است و واقعیت دینی نیز بیان‌کننده ارتباط انسان با حقیقت الوهی می‌باشد. او معتقد است که هر یک از سطوح واقعیت بالاتر، سطوح پائین‌تر را شامل می‌شود. به عنوان مثال در یک صحنه تضاد، تجربه‌ها ئی از عالم ماده وجود دارد. ما شخص مصدوم و خون ریخته شده بر زمین را مشاهده می‌کنیم که همگی تجربه‌های مربوط به عالم ماده می‌باشد. اما در اینجا تجربه‌ای اخلاقی نیز وجود دارد که ناشی از ان سان بودن

ماست: ممکن است ما نسبت به شخص مصدوم احساس مسئولیت کنیم که چنین تجربه ای یک تجربه اخلاقی باشد (ibid) از سوی دیگر انسان با دیدن یک تاب لوی نقاشی احساس می کند که تابلوی زیبایی را مشاهده کرده است. به بیان دیگر، یک شخص یک تابلو را به عنوان تابلوی زیبایی مشاهده می کند هر چند که ممکن است شخصی دیگر این تابلو را به عنوان یک تابلوی زشت تجربه کند. اما مهم آن است که این سطح از واقعیت یعنی تجربه های زیبایی شناختی فقط در مورد انسان معنا پیدا می کند و حیوانات از این سطح از تجربه برخوردار نیستند. سطح سوم واقعیت، واقعیت دینی است که دو سطح زیرین خود را در بردارد. وجود واقعیت مادی، و واقعیت انسانی است که انسان را با واقعیت دینی درگیر می کند و سبب می شود که انسان به امر قدسی، موجودی غیر مادی، خداوند و ایمان بیاورد کافی شود یا موضع شکاکانه اخذ کند.

نکته مهم آن است که هیچک این سه سطح از واقعیت را نه در مورد تجربه های ادراکی منفرد بلکه در مورد تجربه های ادراکی موقعیتی بکار می برد. (Ibid, 20) مقصود از یک موقعیت، امور عینی خاصی هستند که از دید یک طعل شناسا، با یکدیگر ارتباط دارند. مثلا تصادف اتومبیل با یک عابر پیاده یک موقعیت است. همینطور، تدریس یک استاد در کلاس درس و گوش دادن دانشجویان به او یک موقعیت محسوب می شود.

هیچک با توضیح این امور به آنچه در صدد طرح آن است نزدیک می شود. او «تجربه کردن به عنوان» را به هر سه سطح از واقعیت تعمیم می دهد. فقط تجربه های ادراکی حسی نیستند که همراه با تفسیر می باشند و تمایز تجربه آنها از تفسیر آنها ممکن نیست بلکه تجربه های اخلاقی، زیبایی شناسی و دینی نیز در این حکم شریکند. هیچک «تجربه کردن یک چیز به عنوان» را ناشی از آزادی شناختی بشر می داند. همانگونه که بشر در مقام ع مل دارای اختیار است در مقام نظر نقی دارای اختطو است. و این اختیار اوست که سبب می شود به گونه ای که می خواهد به جهان نظر افکند. از دیدگاه هیچک آزادی شناختی بشر در حیطه مادی بسیار کم، در حیطه اخلاقی و زیبایی شناختی، زیاد، و در حیطه دینی بسیار زیاد

است. (Ibid, 25) همین اختلاف در آزادی‌شناختی است که سبب شده تعارضات در باب جهان‌مادی و قوانین حاکم بر آن کمتر از تعارضات اخلاقی و تعارضات اخلاقی نیز به نوبه خود کمتر از تعارضات دینی باشد. سؤال مهم آن است که چرا آزادی‌شناختی بشر در حیطه دینی بسیار زیاد است. هیک این امر را ناشی از خواست خداوند بر آزاد بودن بشر در پذیرش وجود خداوند و رو کردن به سوی او می‌داند. خداوند نخواسته است بشر را مجبور کند تا به او ایمان بیاورد. و اگر چنین چیزی خواست خداوند باشد لازم است حقیقت الوهی در هاله‌ای از ابهام باشد تا فقط آن دسته از کسان‌ی که خواستار ایمان به خداوند هستند خداوند را ببینند و به او ایمان آورند و کسانی که چنین اراده‌ای ندارند از دیدن خداوند محروم باشند. در واقع هیک، با این سخن، به دیدگاه افرادی همچون پاسکال (62 - Soren Abaye (1623), (Blaise) Pascal) و کرکگو ((1818-55)) نزدیک می‌شود. حال، افرادی که در صدد رسیدن به خداوند هستند به دلیل آزادی‌شناختی خود، حقیقت الهی را تحت عناوین مختلف تجربه می‌کنند؛ عناوینی که برآمده از پیش‌فرضهای فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و جغرافیائی آنان است. در واقع هیک، با بیان این مطلب، به نوعی از اندیشه بازی‌های زبانی (language games) ویتگنشتاین وام می‌گیرد. ویتگنشتاین معتقد به وجود نحوه‌های مختلفی از زندگی (forms of life) است که زبان حاکم بر هر یک از آنها متفاوت از دیگری است و به همین علت است که ویتگنشتاین زبان حاکم بر هر یک از آنها را بازی زبانی می‌داند زیرا معتقد است همان‌گونه که هیچ وجه اشتراک ذاتی میان تمام بازی‌ها وجود ندارد نمی‌توان از وجه اشتراک ذاتی زبان‌ها از حیث قواعد حاکم بر معنا‌داری و خود معنا سخن گفت. حال، هیک، هر یک از سنت‌های دینی خاص را که در مکان، زمان و تاریخ خاص خود پدید آمده و به حیات خود ادامه داده‌اند، نحوه‌هایی از زندگی می‌داند که بر هر یک از آنها زبان خاصی حاکم است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و سبب می‌شود که هر دینی به نوع متفاوتی درباره حقیقت الوهی سخن بگوید. به بیان دیگر، ایمان‌گرایان ویتگنشتاینی همچون مالکم (Norman Malcolm) و فیلیس (D. Z. Phillips) با

استفاده از اصطلاح بازی زبانی میان دو حیطة علم و دین تمایز نهاده اند و هر یک را نحوه ای متفاوت از زندگی قلمداد کردند و هیک با گامی به جلو، هر یک از ادیان مختلف را نیز یک نحوه زندگی متفاوت محسوب کرده است.

خلاصه سخن اینکه، هیک، دیدگاه ویتگنشتاین رادرباره «دیدن به عنوان» برای تبیین تنوع ادیان موجود در جهان مناسب می بیند و با به کارگیری و تعمیم آن معتقد می شود که اختلاف تعبیر در ادیان مختلف به معنای درستی یک دین و نادرستی ادیان دیگر نیست، بلکه هر دینی با توجه به سنت فرهنگی، اجتماعی و تاریخی خاص خود به گونه ای متفاوت از دیگر ادیان در باره یک حقیقت غایی، سخن گفته است و بنابراین تمام ادیان را می توان راه ایی برای رسیدن به آن حقیقت غایی دانست.

۲. تمایز میان حقیقت فی نفسه (real as sich) و حقیقت عند المدرک

یکی دیگر از نظریاتی که هیک برای تبیین نظریه خود، از آن بهره برده است، نظریه کانت در باب تمایز میان نومن (شیء فی نفسه) و فنومن (شیء عند المدرک) است. هیک در آثار خود پیش از آنکه از نظریه ویتگنشتاین در باب «دیدن به عنوان» سود بجویند، از این تفکر کانتی سود جسته بود. البته استفاده از تفکر ویتگنشتاین سبب نشد که جان هیک، نظریه کانت را به کناری ببرد، بلکه او در آثار متعدد خود به استفاده از نظریه کانت، برای تبیین نظریه خودش ادامه داد و رد پای نظریه کانت را در جدیدترین مقالات هیک می توان یافت. (برای نمونه نک: Hick, 2000, 35-46) هیک برای توضیح تفاوت هایی که در ادیان درباره خداوند وجود دارد، واژه حقیقت را به کار می گیرد. او برای به کارگیری واژه حقیقت از دو واژه استفاده می کند: «حقیقت فی نفسه» و «حقیقت عند المدرک». ^۵ از دیدگاه او خداوند همان «حقیقت فی نفسه» است و خدایان ادیان «حقیقت عند المدرک» هستند. به بیان دیگر «حقیقت فی نفسه» نقشی همچون نومن، و «حقیقت عند المدرک» نقشی همچون فنومن را برای او ایفا می کند. ^۶ اما مقصود هیک از این تمایز چیست. هیک معتقد است که

خدایان ادیان ساخته‌ی قوه تخیل دینداران هر سنت دینی در طول تاریخ هستند. هر دینی از وراء عینک فرهنگی، اجتماعی و تاریخی و جغرافیایی خود تصویری را از حقیقت نزد خود می‌سازد.^۷ تصویرهای ذهنی متدینان، تصویرهای موهوم و دروغین نی‌ستند بلکه تصاویری هستند که حیث التفاتی دارند و به امری بیرون از خود رجوع می‌کنند که همان «حقیقت فی نفسه» است. لذاست که جان هیک، خدایانی را که ادیان مختلف معرفی می‌کنند «توهّمات واقع‌نما» (Veridical hallucination) می‌خواند. (Hick, 1989, 9-75)

براساس سخن جان هیک، شکافی میان عالم ذهن و عالم عین در باب خداوند وجود دارد. خداوند به عنوان «حقیقت فی نفسه» هیچگاه آن‌چنانکه هست بر انسان هویدا نمی‌شود بلکه متدینان بر اساس پیش‌فرضهایی که سنت زندگی آنان در اختیار آنان نهاده است، تصویری را از خداوند ارائه می‌دهند.

هیک با تمایزی که میان عالم عین و عالم ذهن، در باب خداوند می‌نهد، به نتیجه می‌رسد که او را در مستدل ساختن نظریه کثرت‌گرایانه اش یاری می‌دهد. از نظر او با توجه به اینکه خدایان ادیان، ساخته‌های ذهن متدینان هستند، «حقیقت فی نفسه» فراتر از مفاهیم بشری است. او برای بیان این مطلب از دو اصطلاح سود می‌جوید: «غیر قابل بیان» (ineffable) و «فرامقوله» (transcategorical) او می‌گوید ویژگی‌های حقیقت فی نفسه، با استفاده از مفاهیم بشری غیر قابل بیان است یعنی حقیقت فی نفسه فراتر از مقولاتی است که بشر در گفتگوهای بشری خود از آن سود می‌جوید.

جان هیک در مقاله‌ای که در سال ۲۰۰۰ میلادی تحت عنوان «غیر قابل بیان بودن» (ineffability) نگاشته، برای تقویت دیدگاه خود، به سنت‌های مختلف دینی توجه می‌کند و نشان می‌دهد که تمایز پیش‌گفته در تمام ادیان مورد پذیرش قرار گرفته است. او می‌گوید تمام ادیان هنگامی که درباره‌ی خداوند سخن می‌گویند از یک ادبیت دو سوی بهره می‌گیرند. ادیان مختلف از یک طرف، از خداوندی سخن می‌گویند که فراتر از هر گونه مفهومی است و از سوی دیگر از خداوندی صحبت می‌کنند که ویژگی‌هایی همچون قدرت، محبت، اراده و ... دارد:

الف) در یهود، تمایز میان خداوند فی نفسه و خداوند ظاهر شده بر بشر دیده می شود. «جرشوم شولم» معتقد است که میان خداوند، آن چنان که هست، (God in Himself) و خداوند آن چنانکه ظاهر شده است (God in His appearance)، تفاوت وجود دارد. (Scholem, 1980, 184)

ب) در قرآن کریم، آیاتی مشاهده می شود که در آن به فراتر بودن خداوند از صفاتی که برای او بیان می شود تصریح شده است. جان هیک به آیه ۱۵۹ از سوره صافات و آیه ۸۲ از سوره زخرف اشاره می کند و آنگاه دیدگاه عبد الرحمن جامی را در این مورد به عنوان نمونه ذکر می کند.

ج) در آئین هندو میان «نیرگون برهمن» (nirguna Brahman) و «ساگون برهمن» (saguna Brahman) تمایزی نهاده شده است. «نیرگون برهمن»، «برهمن فی نفسه» است که فراتر از مقولات بشری است و «ساگون برهمن» همان تجربه بشری از «برهمن فی نفسه» است که باید آن را «برهمن عند المدرک» نامید و تحت عناوین خدایان متعدد مورد پرستش قرار می گیرد. در آئین سیک نیز که بسیار از آئین هندو تاثیر پذیرفته است تمایز میان «نیرگون» و «ساگون» دیده می شود.

د) در آئین «ماهایانا بودیسم» (Mahayana Buddhism) با مفهوم «دهار ماکایا» (dharmakaya) مواجه می شویم. در اینجا نیز تمایزی میان «دهار ماکایا فی نفسه» و «دهار ماکایا عند المدرک» مشاهده می شود. «شینران»^۱ بیان می کند که «دهار ماکایا فی نفسه» از طریق «دهار ماکایا عند المدرک» خود را با بشر مرتبط می سازد. او ادامه می دهد که این دو جنبه دهارماکایا متفاوت هستند ولی مجزا نیستند و به بیان دیگر این دو یک چیز هستند ولی این همانی ندارند. (Shiran, 1979, 5)

ه) در سنت مسیحیت نیز اندیشمندان متعددی تمایز میان «خداوند فی نفسه» و «خداوند آن چنانکه بر متدینان پدیدار شده است» را پذیرفته اند. جان هیک به دیدگاه اه افرادی همچون «گرگوری اهل نیسا» (Gregory of Nyssa, 1957, 99) «آگوستین

«(Augustine, 1953, 259)»، «اکویناس» (Aquinas, 1955, 96) «جان اسکاتس» (نک: McGinn, 1994, 117) «اکهارت» (نک: Hick, 2000, 37)، «مارگارت پورته» (نک: McGinn, 1998, 257) «پل تیلیخ» (Tillich, 1950, 195)، «گوردن کافمن» (Kaufman, 1972, 85) «نینیان اسمارت» (Smart, 1984, 24) اشاره می‌کند که هر یک به صورتی تمایز ذکر شده را مورد پذیرش قرار داده‌اند.

گفتیم که هیک با پذیرش تمایز میان «حقیقت فی نفسه» و «حقیقت عند المدرک» به نتیجه‌ای می‌رسد که او را در مستدل ساختن نظریه اش در باب کثرت‌گروی، یاری می‌رساند. نتیجه‌اش آن بود که حقیقت فی نفسه یا همان حقیقت الوهی، فراتر از مقولات مفهومی بشری و غیر قابل بیان است. در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود. اول آنکه مقصود از غیر قابل بیان بودن «حقیقت فی نفسه» با استفاده از مفاهیم بشری چیست؟ مگر نه این است که خود مفهوم «غیر قابل بیان بودن» مفهومی بشری است و جان هیک از آن در توصیف «حقیقت فی نفسه» استفاده کرده است؟ و مگر نه این است که خود «حقیقت فی نفسه» مفهومی بشری است و جان هیک از آن برای اشاره به آن حقیقت عینی که ادیان رو به سوی او دارند و خدایان خود را در ارتباط با آن می‌سازند، استفاده کرده است؟ دوم آنکه، این سخن، یعنی غیر قابل بیان بودن ویژگی‌های حقیقت فی نفسه با کمک مفاهیم بشری – که خود ناشی از تمایز حقیقت فی نفسه و حقیقت عند المدرک است – چگونه می‌تواند به نظریه کثرت‌گرایانه جان هیک کمک برساند. اجازه دهید ابتدا به سؤال اول بپردازیم.

هیک معتقد است که حقیقت فی نفسه دارای ویژگی‌های است اما ویژگی‌های او فراتر از مفاهیم بشری است و با استفاده از مفاهیم بشری نمی‌توان او را توصیف کرد. گفتیم که جان هیک برای بیان این مطلب از دو واژه «غیر قابل بیان بودن» و «فرا مقوله بودن» استفاده می‌کند. بنابراین «حقیقت فی نفسه» «شخص وار» یا «غیر شخص وار نیست»، «واحد» یا «کثیر» نیست. به بیان دیگر کسی نمی‌تواند با نفی شخص وار بودن خداوند نتیجه بگیرد که خداوند غیر شخص وار است. اما سؤال اساسی این است که «غیر قابل بیان بودن» خود یک

مفهوم بشری است و جان هیک با استفاده از این مفهوم برای «حقیقت فی نفسه» ادعای خود را نقض کرده است. هیک خود به این اشکال واقف است و برای حل آن میان دو دسته از ویژگی‌ها تقایم می‌نهد: ویژگی‌های جوهری (substantial property) و ویژگی‌های صوری (formal property). او بیان می‌کند که «حقیقت فی نفسه» داری دو دسفا ویژگی است: ویژگی‌های جوهری که فراتر از مقولات مفهومی بشر و غیر قابل بیان هستند و ویژگی‌های صوری که با استفاده از مفاهیم بشری می‌توان از آنها سخن گفت. پذیرش این تمایز از سوی هیک بجان جهت است که هم بتواند به نحو معنا داری درباره «حقیقت فی نفسه» سخن بگوید و هم از تعارضی که ممکن است در دیدگاه او مبنی بر غیر قابل بیان بودن ویژگی‌های حقیقت فی نفسه ایجاد شود، دوری‌گزیند. هیک در کتاب «تبینی از دین» می‌گوید:

«سخن گفتن از X به گونه‌ای که هیچ یک از مفهیم، درباره آن کاربرد نداشته باشد کاملاً بی‌معناست، زیرا به نحوی واضح، غیر ممکن است به چیزی که حتی ویژگی «قابلیت ارجاع پذیری» را نداشته باشد اشاره کرد» (Hick, 1989, 239).

بنابراین ویژگی قابلیت ارجاع پذیری (being able to be referred to) از دیدگاه جان هیک یک ویژگی صوری است که چیزی را درباره ویژگی‌های جوهری حقیقت فی نفسه آشکار نمی‌کند و فقط این اجازه را به ما می‌دهد که به نحوی معنادار بیان کنیم که خدایان ادیان که همان «حقیقت‌های عند المدرک» هستند به حقیقت فی نفسه ارجاع پیدا می‌کنند. هیک در کتاب «رنگین کمان ایمان‌ها» ویژگی صوری دیگری را برای حقیقت فی نفسه معرفی می‌کند. او در این کتاب می‌گوید: «سخن گفتن از او که فقط قابلیت ارجاع پذیری را داشته باشند بی‌معناست» و آنگاه ویژگی صوری واقعی بودن را اضافه می‌کند و می‌گوید ویژگی دیگر حقیقت فی نفسه آن است که این حقیقت به گونه‌ای است که اگر واقعی نباشد، تجربه‌های دینی با طیف گسترده خود، اموری صرفاً خیالی و ساخته قوه خیال بشر خواهند بود. (Hick, 1995, 59-60) بنابراین هیک بر موجود بودن و به تعبیری عینی

بودن حقیقت فی نفسه تأکید می‌کند. از دیدگاه هیگ موجود بودن یا همان واقعی بودن، یک ویژگی صوری است. هیگ از این جهت در عداد طرفداران نظریه کانت در باب محمول واقعی نبودن وجود می‌گنجد.

خلاصه اینکه هیگ با پذیرش ویژگی‌های صوری و استفاده از آن در نظریه خود در باب «حقیقت فی نفسه» در عین پاسخگویی به اشکالاتی که ممکن است بر نظریه او وارد شود، می‌تواند به نحو معناداری از «حقیقت فی نفسه» که ویژگی‌های جوهری او فراتر از مفاهیم بشری است سخن بگوید.

اما سؤال دوم این بود که این مطلب به نظریه کثرت‌گرایانه جان هیگ چه کمک می‌کند. جان هیگ با استفاده از مطلب مذکور بیان می‌کند که هیچیک از ویژگی‌های جوهری که در ادیان به خداوند نسبت داده می‌شود ویژگی «حقیقت فی نفسه» نیست بلکه ویژگی «حقیقت‌های عند المدرک» و به تعبیر دیگر خدایان ادیان مختلف است. برای این اساس کسی که خداوند را شخص وار می‌انگارد نمی‌تواند دیدگاه کسانی را که خداوند را غیر شخص وار می‌دانند نادرست تلقی کند بلکه شخص وار و غیر شخص وار بر «حقیقت فی نفسه» صدق نمی‌کنند و او فراتر از هر دو مفهوم است. (Ibid, 61) پذیرش این سخن چیزی جز پذیرش کثرت‌گرویی نیست و این همان چیزی است که هیگ درصدد رسیدن به آن بود. مفاهیم شخص وار یا غیر شخص وار دو عینکی هستند که ویژگی‌های تاریخی، اجتماعی، جغرافیایی و فرهنگی هر دینی آن را ساخته و نسل به نسل به پیروان آن سنت دینی منتقل کرده است و لذا پیروان هیچیک از سنت‌های دینی نمی‌توانند رقیب خود را به کناری بزنند. همه ادیان در این جهت مساوی هستند و آنچه سبب می‌شود که همه آنها را معتبر بدانیم ثمرات این ادیان در تربیت انسانهای اخلاقی و رو کردن مردم از خودمحوری به حقیقت محوری (مقصود از حقیقت همان «حقیقت فی نفسه» است) می‌باشد. برای اینکه غیر قابل بیان بودن ویژگی‌های جوهری «حقیقت فی نفسه» را با استفاده از مفاهیم بشری، ملموس نماییم می‌توانیم مثالهای زیر را ذکر کنیم.

الف) فرض کنیم کسی از ما بپرسد که آیا عدد دو سبز است یا غیر سبز؟ ما چه جوابی به این شخص خواهیم داد؟ مطمئناً به او می‌گوئیم که پرسش او بی‌معناست و پاسخی ندارد. زیرا پیش‌فرض آن این است که اعداد دارای رنگ هستند و می‌دانیم که این پیش‌فرض کاملاً بر خطاست.

ب) اگر کسی به مدادی که در دست دارد اشاره کند و بپرسد: «آیا سقراط همین مداد است؟» پرسشی کاملاً بی‌معنا کرده است زیرا در ذهن خود چنین پنداشق که مداد می‌تواند قابلیت سقراط بودن را دارا باشد یا اینکه سقراط می‌تواند همانند یک مداد باشد. از دیدگاه هیک پرسش درباب «حقیقت فی نفسه» که آیا شخص وار است یا غیرشخص وار همانند آن است که از سبز رنگ بودن عدد دو یا مداد بودن سقراط پرسش کنیم. به همان اندازه که دو پرسش ذکر شده بی‌معنا هستند پرسش درباره‌ی شخص وار بودن یا غیرشخص وار بودن حقیقت فی نفسه نیز بی‌معناست.

هیک نه تنها قائل است که امور متضاد همچون «خوب و بد»، «شخص وار یا غیرشخص وار» بر حقیقت فی نفسه صادق نیست بلکه حتی حقیقت فی نفسه را فراتر از امور متناقض می‌داند. (Hick, 1985, 37) به عبارت دیگر او قضیه بدیهی و اولی «محال بودن اجتماع و ارتفاع دو نقیض» را فقط در حیطه‌ی خدایان ادیان، به کار می‌برد و حقیقت فی نفسه را از شمول این اصل کلی مستثنی می‌سازد.

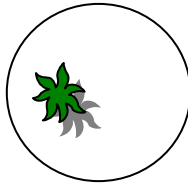
۳. نظریه ادراک در نظریه کثرت گرایانه جان هیک

دقت در نظریه جان هیک مؤید این حقیقت است که نظریه جان هیک در باب ادراک، در دیدگاه کثرت گرایانه او، مبهم است. هیک در نظریه خود از تفکر ویتگنشتاینی و تفکر کانتی سود برده است. او با تسری اصطلاح «دیدن به عنوان...» ویتگنشتاینی به تمام ادراکات بشر از اصطلاح «تجربه کردن به عنوان...» استفاده کرد. ویتگنشتاین معتقد بود که در ا بصر برخی از اشکال - همچون سر مرغابی که به صورت سر خرگوش نیز دیده می‌شود - این

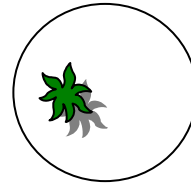
تنها حس باصره نیست که فعال است بلکه تفکر و اندیشه نیز در این فعالیت مشغول به کار است. به بیان دیگر ویتگنشتاین، دیدن چنان شکل‌هایی را ناشی از فعالیت توأم حس بینائی و تفکر می‌داند. به دیگر سخن، انسان در دیدن چنان شکل‌هایی، شکل دیده شده را در قالب تفکر خود می‌ریزد و از ورای آن به شکل می‌نگرد. بنابراین، در این نظریه، انسان خود شکل را می‌بیند و در عین حال تفکر نیز در دیدن نقش دارد. اگر بخواهیم به زبان امروزی سخن بگوئیم، نظریه ویتگنشتاین را می‌توان همانند نظریه قیدی ادراک (adverbial theory of perception) دانست (نک: Chisholm, 1977, 30). نظریه قیدی ادراک از جمله نظریات واقع‌گرایانه مستقیم (direct realism) می‌باشد. حال که هیک دیدگاه ویتگنشتاین را به کل تجربه‌های ادراکی تعمیم می‌دهد معلوم می‌شود که در بطن نظریه او نیز نظریه واقع‌گروی مستقیم به معنایی که گفته شد وجود دارد.

از سوی دیگر، هیک از تمایز کانت میان نومن و فنومن نیز سود جست. او معتقد شد که خدایان ادیان، حقیقت عندالمدرک هستند و نقشی همچون فنومن را دارا می‌باشند و حقیقت فی‌نفسه همان نومنی است که فراتر از مقولات بشری و غیر قابل بیان است. هیک توضیح داد که خدایان را می‌توان توهم‌های واقع‌نما نامید و مقصود او آن بود که تصاویری که پیروان ادیان از خداوند در ذهن خود دارند صرفاً ساخته و پرداخته قوه خیال آنها نیست بلکه از تعامل با حقیقتی خارجی که همان «حقیقت فی‌نفسه» است ساخته شده‌اند. بیان این مطلب که حقیقت فی‌نفسه، فراتر از مفاهیم بشری و غیر قابل بیان است و اینکه خدایان ادیان ساخته قوه خیال پیروان ادیان هستند و توهم‌های واقع‌نما می‌باشند به این معناست که جان هیک، با پذیرش تمایز کانتی میان نومن و فنومن به نظریه واقع‌گروی با واسطه معتقد بوده است. بر اساس نظریه واقع‌گروی غیر مستقیم، انسان، مستقیماً شیء خارجی را ادراک نمی‌کند بلکه شیء خارجی را از طریق تصویری ذهنی در می‌یابد.

عالم ذهن



عالم واقع



یعنی این دیدگاه شبیه دیدگاه رایج نزد منطقدانان و فیلسوفان مسلمان است که علم را به « حصول صورہ الشیء عند العقل » تعریف کرده‌اند. خلاصه اینکه هیک با استناد به نظریه ویتگنشتاین در باب «دیدن به عنوان» و تسری آن به همه تجربه‌های ادراکی، قسمی از نظریات واقع‌گرایانه مستقیم را پذیرفته است و با استناد به تمایز کانت میان نومن و فنومن و استفاده از آن درباره «حقیقت فی نفسه» و «حقیقت عن د المدرک» قسمی از نظریات واقع‌گروی غیر مستقیم را پذیرفته است و این همان ابهامی است که در نظریه کثرت‌گرایانه جان هیک وجود دارد.

۴. توجیه معرفت‌شناختی در نظریه کثرت‌گرایانه جان هیک

مطالعه مقاله‌ها و کتابهای جان هیک در باب نظریه کثرت‌گروی نشان می‌دهد که مبنای او در حیطه نظریات مربوط به توجیه معرفت‌شناختی نیز از ابهام برخوردار است. بر طبق تعریف سه‌بخشی، معرفت عبارت است از: «باور صادق موجه»؛ بنابراین صرف باور و صادق بودن آن، معرفتی را حاصل نمی‌کند بلکه لازم است برای حصول معرفت، باور صادق یک فرد، موجه نباشد. حال سخن این است که مبنای جان هیک در موجه شمردن باورهای صادق دینی چیست؟ هیک معتقد به وجود شکافی میان «حقیقت فی نفسه» و «حقیقت عند

المدرک» است و این شکاف را بر اساس نظریه ویتگنشتاین در باب «دیدن به عنوان» و تمایز کانتی مطلق‌نومن و فنومن پذیرفته است. بنابراین از نگاه او در تمام تجربه‌های ادراکی انسان، تفکر و اندیشه دارای نقش است و این فقط حواس نیستند که عالم خارج را در اختیار ما می‌نهند و ما را از آن آگاه می‌سازند. بنابراین هر نوع گزاره‌ای مبتنی بر تفکر است و به همین جهت، پایه محسوب نمی‌شوند. در مبنای گروی باورهائی که از طریق حس به دست می‌آیند باور پایه تلقی می‌شوند اما مبتنی کردن باورهای حسی بر تفکر، این باورها را از پایه بودن خارج می‌کند. و از آنجا که جان هیک، اصطلاح «دیدن به عنوان» را به کل تجربه‌های ادراکی تعمیم می‌دهد هرگونه ادراکی را مبتنی بر تفکر و اندیشه می‌داند و لذا نمی‌تواند معتقد به وجود قضایای پایه و به دنبال آن پذیرش مبنا گروی شود. البته این نکته را باید تذکر داد که جان هیک تجربه‌های ادراکی را مبتنی بر تفکر و اندیشه‌ای می‌کند که فرهنگ، تمدن، زبان و جغرافیای زندگی به آن رنگ خاصی بخشیده است.

حال سؤال این است که پیش فرض‌های جان هیک کدامیک از نظریات است. جان هیک در این باره سخنی به صراحت بیان نکرده است اما از آنجا که شأن مباحث نظری دین را بسیار پائین می‌آورد و به مقام عمل توجه بیشتری دارد به نظر می‌رسد که او به نوعی نظریه متن‌گروی معتقد است. به‌اساس نظریه متن‌گروی لزوم استدلال یا عدم لزوم آن و نیز طول مسیر استدلال را در صورت لزوم آن، متن و موضوع مورد گفتگو تعیین می‌کند. جان هیک برای نشان دادن صدق باورهای دینی به‌مثمر ثمر بودن گزاره‌های دینی در تربیت انسانهای اخلاقی، عابد و عارف استناد کرد. این نشان می‌دهد که او در یک متن دینی، مضمون ثمر بودن باورهای دینی را به عنوان استدلالی بر صادق بودن آنها می‌پذیرد و آن را پایان مسیر استدلال تلقی می‌کند. مطمئناً از دید یک انسجام‌گرا یا مبنا‌گرا این نقطه را نمی‌توان پایان مسیر استدلال دانست. لذا بسنده کردن هیک به این سخن می‌تواند دلیلی باشد که او با مبنائی متن‌گرایانه به توجیه باورهای دینی نظر داشته است. از سوی دیگر به نظر می‌رسد که برخی از سخنان هیک به گونه‌ای است که از آنها پذیرش مبنای انسجام‌گروی بیرون می‌آید. هیک در جایی بیان می‌کند که در آموزه‌های هر دینی صحیح و نادرست وجود

دارد. از سوی دیگر او با پذیرش تمایز کانتی، خود را در حیطه فنومن ها محدود کرده است. از آنجا که با حقیقت فی نفسه مرتبط نیستیم از کجا می توانیم ادعا کنیم که در آموزه های ادیان، ترکیبی از آموزه های صحیح و غلط موجود است. البته برخی از آموزه ها را می توان با ملاکی عمل گرایانه نادرست تلقی کرد اما آیا همه آموزه ها را می توان از این منظر مورد بررسی قرار داد؟ لذا به نظر می رسد که او معتقد بوده است که با دقت در گزاره های ادیان مختلف در می یابیم که برخی از گزاره ها در ساختاری منسجم قرار ندارند و به همین علت نمی توان آنها را موجه قلمداد کرد. لذا علاوه بر رد پای نظریه متن گروهی، نظریه انسجام گروهی نیز در اندیشه او به چشم می خورد که ما را با ابهام در نظریه توجیه او مواجه می کند.

نتیجه

نظریه هیک که در آن تمام ادیان راه هایی برای رسیدن به حقیقت فی نفسه تلقی شده و صادق محسوب شده اند در عین این که تلاشی ارزشمند در جهت نزدیک سازی ادیان به یک دیگر محسوب می شود اما از حیث نظریه پردازانه گرفتار اشکالات متعددی است که ابهام اشاره شده در مقاله یکی از آنهاست. به نظر می رسد که نزدیک سازی ادیان و رفتن سازنده پیروان ادیان را با یک دیگر بتوان از روش های دیگری غیر از نظریه کثرت گروهی نیز حاصل کرد و این نظریه تنها راه حصول به این نتیجه نیست.

پی نوشت ها

۱. در اندیشه گرگیاس سه نوع شکاکیت دیده می شوند که عبارتند از: شکاکیت وجود شناختی، شکاکیت معرفت شناختی و شکاکیت زبان شناختی.
۲. پروتاگوراس انسان را معیار حقیقت معرفی می کند. افلاطون در رساله تئتوس، مقصود پروتاگوراس را از انسان افراد انسان می داند و نه نوع انسان.
۳. نظریه خود گروهی اخلاقی کلی (Universal ethical egoism) یکی از نظریات موجود در ذیل نظریه غایت گروهی (teleologism) است. نظریه غایت گروهی در مقابل نظریه وظیفه گروهی (deontologism) قرار دارد.

- بر اساس نظریه وظیفه‌گرایی آن چه حسن یا قبیح بودن یک فعل را معین می‌کند خود فعل و وظیفه انسان نسبت به آن است. در مقابل، نظریه غایت‌گرایی، بیان می‌کند که حسن یا قبیح بودن یک فعل، توسط نتایج و لوازم آن فعل، معین می‌شود. نظریه خود‌گرایی اخلاقی که نظریه ای غایت‌گراست بیان می‌کند که هر فردی باید بهترین منافع خودش را تأمین کند هر چند که در تعارض با منافع دیگران باشد.
۴. جان هیک نظریه خود را در کتاب های متعددی آورده است. از جمله: «مسائل کثرت‌گرایی دینی» (مجموعه مقالات)، «خداوند نام‌های متعدد دارد»، «تبیینی از دین» و «رنگین‌کمان ایمان».
۵. واژه «حقیقت عند المدرک» را جانشین phenomenon قرار داده ام. هیک در کتاب رنگین‌کمان ایمان (25) خدایان ادیان را که همان حقیقت عند المدرک هستند این گونه تعبیر کرده است: «حقیقت که به نحوی قابل اعتماد بر حسب مجموعه‌های متفاوت مفاهیم بشری تجربه شده است» (Hick, 1995, 25).
۶. استفاده جان هیک از تمایزی که در فلسفه کانت میان نومن و فنومن (حقیقت فی‌نفسه و حقیقت عند المدرک) وجود دارد می‌تواند سبب ساز اشتباه گردد. در فلسفه کانت همانگونه که نومن ها ذوات موجود هستند فنومن‌ها نیز ذوات موجود هستند. حال اگر دیدگاه جان هیک را کاملاً مطابق با دیدگاه کانت در باب نومن و فنومن بدانیم این تصور حاصل خواهد شد که جان هیک معتقد به چند خدا انگاری است زیرا او خدایان ادیان را متعدد می‌داند و می‌داند که در دیدگاه او، خدایان ادیان همان فنومن‌ها هستند. چنین تصور نادرستی نزد جورج ماوردز به وجود آمد و او ادعا کرد که جان هیک مهم‌ترین مدافع فلسفی چند خدا انگاری در غرب است (Mavrodes, 1995). جان هیک به مطالب ماوردز پاسخ داد و معلوم ساخت که دیدگاه او تمام آنچه را کانت در باب نومن و فنومن گفته اخذ نکرده است. ماوردز با خواندن مقاله هیک، در مقاله‌ای بیان کرد که از سخنان هیک معلوم می‌شود که بر اساس نظریه او اصلاً هیچ خدایی اعم از حقیقت فی‌نفسه و حقیقت عند المدرک وجود ندارد. (Mavrodes, 1997, 284-294).
۷. هیک در پاسخ به یکی از اشکالات طرح شده بر نظریه اش، فرهنگ‌ها را عینکی پیچیده می‌داند که از خلال آنها، حقیقت فی‌نفسه به گونه‌های مختلفی ادراک می‌شود.
۸. شیران از اندیشمندان بودائی قرن‌های ۱۲ و ۱۳ میلادی در ژاپن است که نوشته‌هایش بسیار تأثیرگذار بوده است. نام او در اسناد تاریخی دوراننش وجود نداشت و وجودش در هاله‌ای از ابهام بود تا این که در سال ۱۹۲۱ با به دست آمدن نامه‌های همسرش خطاب به او، وجود تاریخی او به اثبات رسید.

فهرست منابع:

۱. Chisholm, Roderick M. (1966) Theory of Knowledge Englewood Cliffs, NJ: Prentice – Hall
2. Gergory of Nyssa (1857) Against Eunomius, book1, ch. 43, Trans. By William More and Henry Austin Wilson, The Nicene and Post –Nicene Fathers, Series II, vol. 5, Grand Rapids MI: Eerdmans.
۳. Hick, John (1995) The Rainbow of Faiths, London: SCM Press.

4. Hick, John (1985) Problems of Religious Pluralism, London: St. Martin's Press.
5. Hick, John (1989) An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent, New Haven,CT and London :Yale University Press
6. Hick, John (2000) `Ineffability` Religious Studies, vol. 36,35-46
7. Mavrodes, George I. (1995) "Polytheism" in The Rationality of Belief and the Plurality of Faith, ed. by Thomas d. Senor , Ithaca , NY: Cornell univer sity Press.
8. Mavrodes, George I. (1997) "Response to Hick", Faith and Philosophy, 14, 289-294.
9. McGinn, Bernard (1994) The Growth of Mysticism, London: SCM Press
10. McGinn, Bernard (1995) The Flowering of Mysticism, New York NY: Crossroad
11. Searl, John (1993) "The inter nationality of Perception", in The Theory of Knowledge: classic and Contemporary Readings, ed. by Louis Pojman.
12. Shinran(1979)Notes on Essentials of Faith Alone, trans. by Dennis Hirato et al. Kyoto: Hong wanji International Center .
13. St. Augustine (1953) "Of True Religion", trans .by John Burleigh, in Augustine: Erlier Writings, Philadelphia PA:Westminster Press .
14. Thomas Aquinas (1955) Summa Cotra Gentiles, I .14, Trans. By Anton Pegis, On the Catholivc Faith, book .1 (New York , Image Books).