

کثرت‌گرایی جان هیک و نظریهٔ ارجاع

مهدی اخوان*

چکیده

جان هیک فیلسوف دین فقید قرن بیستم، به نظریه‌پردازی در باب مسئلهٔ تنوع و کثرت دینی شهرهٔ آفاق است. او با اتخاذ مبادی و مبانی گوناگون معرفت‌شناختی فلسفی سعی در طرح فرضیه‌ای تبیینی دارد که به باور او بهترین تبیین تکثر در جهان واقعی را ارائه دهد. هیک به لحاظ هستی‌شناختی وجود واقعیت غایی مستقل از ذهن و زبان را (البته در قالب رئالیسم انتقادی) می‌پذیرد، اما رئالیسم فقط سویهٔ هستی‌شناختی ندارد و دارای سویه‌های معرفت‌شناختی و دلالت‌شناختی نیز است. از این جهت هیک راه ناهموار و دشواری را باید طی کند. در این مقاله با تحلیل دیدگاه کثرت‌گرایانهٔ او در تبیین تجربهٔ دینی و معرفت‌شناسی آن، نشان می‌دهیم وی با پذیرش نظریهٔ توصیفی (فرگه - راسلی) ارجاع (دلالت) به گونه‌ای ناواقع‌گرایی هستی‌شناختی تن می‌دهد. ما با اشاره به لوازم و پیش‌فرض‌های مصرح و غیر مصرح هیک در باب ارجاع و دلالت، از امکان التزام به این لوازم بر طبق دیدگاه‌هایی که خود هیک اتخاذ کرده است، پرسش می‌کنیم. پرسش این است که نظریهٔ ارجاعی که هیک در باب واقعیت دینی می‌پذیرد او را به منظری سازگار با دیدگاه رئالیستی‌اش می‌رساند یا خیر؟

کلیدواژه‌ها: هیک، دلالت‌شناسی و نظریهٔ ارجاع، کثرت‌گرایی دینی، معرفت‌شناسی کانتی.

۱. مقدمه

در برابر پدیدهٔ تنوع و کثرت دینی (به مثابهٔ واقعیتی تاریخی - انسانی) در میان متفکران دیدگاه‌ها و تبیین‌های گوناگونی مطرح است. در دوران جدید همراه با طرح آموزه‌ها و

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی makhavan77@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۲۹

الگوهای معرفت‌شناسانه، این تبیین‌ها (چه در رهیافت‌های کلامی و چه در رهیافت‌های فلسفی) صورت‌های پیچیده‌تری یافته است و طیف وسیعی از اندیشمندان، فیلسوفان، و متکلمین در مقابل این مسئله قرار گرفته‌اند؛ جان هیک نیز از فیلسوفان دینی است که از دههٔ ۱۹۷۰ تا پایان عمر بر این مسئله متمرکز شده بود. در سطح جهانی، کثرت‌گرایی دینی را با او می‌شناسند؛ او در طی سخن‌رانی‌ها، گفت‌وگوها، مناظره‌ها، مقالات، و کتاب‌های بسیاری که در این باره داشته، کوشش خود را در طرح و دفاع از این نظریه به کار گرفت. البته جامع‌ترین اثر او که فرضیهٔ کثرت‌گرایی دینی در ذیل یکی از فصل‌های آن مطرح شده کتاب تفسیری/از دین است که بر مبنای سخن‌رانی‌های گیفورد تألیف و در ۲۰۰۴ با ویراستی جدید منتشر شده است.

هیک در طی فعالیت فلسفی خود در قلمرو دین و پدیده‌های دینی، اهتمام خود را در تبیین دو مطلب در باب تجربهٔ دینی قرار داد: نخست معقولیت و اعتمادپذیری اصل تجربهٔ دینی و آن‌گاه تبیین و توضیح نحوهٔ تکثر و تنوع این تجربه‌ها و در پی آن باورهای متفاوت و متعارضی که محصول این تجربه‌های متکثر از امر متعالی هستند.

او مبانی معرفت‌شناسی گوناگونی را تدارک می‌بیند تا این دو گام را تحلیل و تبیین کند. در گام اول هیک ادعا می‌کند جهان به لحاظ دینی ابهام (ambiguity) دارد، بدین معنا که جهان به گونه‌ای خود را به ما نشان می‌دهد که هم به نحوی دینی و هم به طوری طبیعی/علمی و غیر دینی قابل تجربه و تفسیر است. از این رو هم طبیعت‌انگاری و هم فراطبیعت‌انگاری را معقول می‌داند. بر همین اساس او قرائن و ادلهٔ له و علیه امر متعالی که در سنت‌های گوناگون دینی مطرح شده است را دارای وزن مساوی دانسته و معتقد است که نمی‌توان با ادلهٔ عقلی صرف بر هیچ‌یک از دو سوی منازعه احتجاج کرد. حال در چنین وضعیتی خنثی سؤال اصلی این است که مؤمنان و متدینان بر چه مبنایی می‌توانند به تجربهٔ دینی خود اعتماد کنند و چگونه از معقولیت آن در برابر کسانی که تفسیری طبیعت‌انگارانه از این تجربه دارند (هم‌چون فروید و مارکس) دفاع کنند؟ هیک در این بخش با توسل به تناظر معرفت‌شناسی دینی با ادراک حسی از این مرحله گذر می‌کند.^۱

۲. واقع‌گرایی انتقادی مبنایی علیه انحصارگرایی و طبیعت‌انگاری

وقتی با واقعیت تنوع دینی (از جمله باورها، تجربه‌ها، و مناسک) روبه‌رو می‌شویم سه موضع گوناگون می‌توان اتخاذ کرد:

۱. فقط برخی تجربه‌ها در بادی نظر (prima facie) می‌توانند باور را توجیه کنند و سایر تجربه‌ها در نهایت امر وهمی‌اند (دیدگاه انحصارگرا/شمولگرا)؛

۲. تمامی تجربه‌های دینی فرافکنی صرف بوده و توهمی بیش نیستند (دیدگاه طبیعت‌انگاران)؛

۳. همه تجربه‌های دینی باورهای حاصل از خود را به یک اندازه توجیه می‌کنند (منظر کثرت‌گرایانه).

درواقع گام اول (در تبیین معقولیت اصل تجربه دینی) در مقابل دیدگاه طبیعت‌انگاران می‌ایستد و گام دوم در جهت نقص و طرد انحصارگرایی از اصالت و اعتبار همه (نه برخی) از تجربه‌ها و باورهای ناظر به امر متعالی دفاع می‌کند.

هیچ‌کس در تبیین تجربه (های) دینی بر آن است که اصل آسان‌باوری عقلانی (rational credulity)^۲ اقتضا می‌کند مدعای کسانی که در طول تاریخ و در فرهنگ‌های گوناگون، با امر متعالی مواجه شده و مکاشفاتی را از این مواجهه نقل کرده‌اند بپذیریم، مگر آن‌که دلیلی بر قابل اعتماد نبودن آن داشته باشیم. همان‌طور که این اصل در زندگی و تجربه عادی ما کاربرد دارد، مثلاً دیدن و تجربه دیداری می‌تواند فریب‌دهنده باشد، چراکه ادراکات خطا، توهمات، سراب‌ها، و حقه‌های شعبده‌بازی وجود دارند. اما با وجود این معمولاً به تجربه خود از محیط اعتماد می‌کنیم. ما از لحاظ تکاملی به گونه‌ای بار آمده‌ایم که بر اساس این فرض عمل می‌کنیم که آن‌چه این‌گونه است واقعاً همان است مگر این‌که نشانه‌هایی خلاف آن باشد. هنگامی که غذا را می‌بینیم بر اساس این اطمینان که غذاست شروع به خوردن می‌کنیم. با دیدن خطر مراقبت می‌کنیم و فرض می‌کنیم که خطر واقعی است.

اما در ادراک حسی و همچنین تجربه دینی، سهم ذهن آدمی در شناخت چه اندازه است؟ این پرسش ناظر به زبان دین چنین مطرح می‌شود که از تفاسیر واقع‌گرا و ناواقع‌گرا کدام یک معقول‌ترند؟

هیچ‌کس در آثار خود بدون این‌که به ابطال تفاسیر ناواقع‌گرایانه از تجربه، شناخت، و زبان دینی بپردازد به ذکر توالی فاسد این تفاسیر بسنده می‌کند و بر اساس برخی مؤلفه‌ها و انگاره‌های روان‌شناختی این تفاسیر را ترجیح می‌دهد. از طرفی به نظر هیچ‌کس وجود تجربه‌های دینی دست‌کم می‌تواند واقع‌گرایی دینی را به مثابه یک تبیین معقول از هستی موجه کند. به همان میزان که داده‌های حسی روزمره و متعارف ما حجیت معرفت‌شناختی و محتوای معرفت‌بخش دارند و می‌توان به آن‌ها اعتماد کرد تجربه‌های دینی هم چنین

موقعیتی دارند و می‌توانند واقع‌گرایی دینی را **موجه کنند**. او معتقد است اگر تبیین ناواقع‌گرایانه را بپذیریم و معتقد باشیم هیچ مدلول و مرجع عینی در پس ادراک و تجربه و زبان دینی در جهان وجود ندارد، به لازمه‌ای بدبینانه و نگرش ناامیدانه‌ای از طرح و تدبیر جهان می‌رسیم که در یک تئوری دینی از دین نمی‌توان آن را پذیرفت^۳ و آن این‌که طرح وجود انسانی ظاهراً در این زندگی به کمال خود نمی‌رسد (همان‌طور ادیان هم بر این امر تأکید دارند و تعلیم می‌دهند که حیات کنونی ما فقط بخش کوچکی از زمینهٔ تحقق وجود کامل ماست) اما در عین حال به غایت وضع آدمی خوش‌بین (optimist) هستند. اما تفاسیر ناواقع‌گرا ناامیدی و بدبینی متافیزیکی را ترویج می‌کند و خبرهای بدی برای اکثریت آدمیان دارد و ناآگاهانه در دام گونه‌ای نخبه‌گرایی می‌افتد (که بنا بر آن فقط معدودی از آدمیان به سعادت و خوشبختی رسیده‌اند).

در عین حال هیک تفسیر واقع‌گرایانهٔ خام و ساده از تجربه، شناخت، و زبان دینی را رد می‌کند. این‌که جملات دینی به نحو حقیقی و تحت‌اللفظی صادق باشد (مثلاً خداوند در عرش اعلیٰ نشسته است یا حقیقتاً متجسد شده است) بی‌معناست. اصولاً به نظر هیک فهم زبان دینی در قالب واقع‌گرایی خام لوازم خطرناکی هم می‌تواند داشته باشد.^۴ لذا او گفتار دینی را شبکه‌ای از اسطوره‌ها و استعاره‌ها می‌داند که صدق آن‌ها جنبهٔ انگیزاننده‌ای در جهت حرکت از خودمحوری به حق‌محوری و حقیقت‌مداری دارد و محصول آن حرکت به سوی شفقت و مهرورزی به همهٔ انسان‌هاست و بر همین اساس او ملاکی برای سنجش ادیان ارائه می‌دهد.^۵ در هر سطحی از دین‌داری معیاری اخلاقی برای ارزیابی ادیان وجود دارد به این معنا که هر دین به میزانی که پیروان خود را دگرگون می‌کند واجد ارزش است و اگر دینی خلاف این نتیجه داد باید مورد نقد قرار گیرد، در میان سنن مختلف دینی با سنت‌های خوب و بد مواجهیم و باید آن‌ها را از هم تفکیک کنیم مثلاً در تورات می‌توان آموزه‌های خشونت‌گرایانه یافت حتی در *انجیل* در کتاب وحی می‌خوانیم که هر کس نامش در کتاب حیات نیست فضیلتی ندارد و باید به آتش افکنده شود. چنین آموزه‌هایی با تصویر خدای عشق و محبت مغایرت دارد (هیک، ۱۳۸۴: ۵۴). هیک در جایی صریحاً باور به خدا را باوری موجه می‌داند هر چند ضرورتاً صادق نباشد، چراکه این باورها اصولاً قابل اثبات نیستند.

رهیافت میانهٔ هیک متکی بر معرفت‌شناسی و فلسفهٔ علم قرن بیستم یعنی واقع‌گرایی انتقادی است که بر اساس آن متعلق اولیهٔ شناخت، عالم بیرونی است اما آنچه مستقیماً و

بی‌واسطه در آگاهی ما حاضر می‌شود. ابژه فیزیکی فی‌نفسه و نفس‌الامری نیست بلکه در این میان فعالیت ادراکی ما با توجه به شبکه‌ای از مفاهیم اجتماعی — فرهنگی بر واقعیت جنبه‌ای ذهنی و سوژکتیو می‌بخشد (بدون این‌که واقعیت متعالی در پس این معرفت‌ها گم شود و دچار نسبی‌انگاری شویم).

مسئله و مشکلی که هیک با آن روبه‌رو می‌شود در ادامه همین رهیافت اخیر و اصرار بر اتخاذ معرفت‌شناسی کانتی است. او در جهت تبیین تنوع، بیش‌تر بر معرفت‌شناسی کانت و تکنیک مشهور فنومن و نومن تکیه دارد که به باور نویسنده این سطور بنیادی است که تعهد و التزام هستی‌شناختی هیک را از بین می‌برد. پیش از طرح مبنای کانتی هیک در نظریه کثرت‌گرایانه‌اش، استدلال وی برای گذر از اصالت و اعتبار تجربه دینی در توجیه باور به اصالت تجربه‌های دینی دیگر در توجیه باورهای حاصل از آن‌ها را مطرح می‌کنم.

هیک بنا بر قاعده طلایی در اخلاق معتقد است که متدینین سنن گوناگون، به نحوی مساوی در اعتمادشان به تجربه دینی متمایزشان و در تکون باورهایشان بر مبنای آن برحق‌اند (Hick, 1989: 235). صورت‌بندی این استدلال چنین است:

– تجربه دینی من توجیه‌کننده فی‌بادی‌النظر باور دینی من است؛

– دیگران هم مدعی‌اند تجربه دینی‌شان مبنای معقولی برای اعتماد به باور دینی آن‌هاست؛

– وضع من و دیگری از لحاظ مورد نظر مشابه است. پس کاری که در مورد خود می‌کنم را در مورد آن‌ها نیز باید بکنم؛

نتیجه: متدینینی که در سنن دیگر زندگی می‌کنند علی‌السویه در اعتمادشان به تجربه دینی متمایزشان و در تکوین باورهایشان بر مبنای آن موجه و برحق‌اند (ibid).

بنابراین هیچ دین و حیانی نمی‌تواند چنان ادعا کند که نقش ضروری یا بی‌همتایی در رستگاری آدمیان دارد. هیک البته در آثار متقدم خود در نظریه کثرت‌گرایی خود، مشی‌ای کلامی دارد؛ به این صورت که اگر بپذیریم خداوند خیرخواه مطلق است. یعنی همواره طبق عدالت رفتار می‌کند و در آستان او نابرابری و تبعیض وجهی ندارد، آن‌گاه اقتضای نجات‌بخشی و هدایت الهی آن است که شامل همه آدمیان شود، نه آن‌که خداوند فقط به بعضی از انسان‌ها رخ بنماید و فرصت شناخت از خود را بدهد. به نظر او اگر الهیات مسیحی خداوند را خیر مطلق بدانند و از طرفی فقط مسیحیت را منبع معرفتی حقیقت بدانند، آشکارا دچار تناقض می‌شود.

به نظر هیگ، فرد عقل‌گرا در بحث کثرت‌گرایی دینی به نتیجه‌ای دویخشی در باب ادیان بزرگ جهان می‌رسد: ۱. هیچ دینی منحصرأ دربردارندهٔ حقیقت نجات‌بخشی آدمیان نیست؛ ۲. زیرا تمامی ادیان غیر قابل اتکا و کاذب‌اند، هیگ بخش اول را می‌پذیرد اما دومی را نفی می‌کند. به نظر او هیچ‌یک از ادیان بزرگ جهان به نحوی منحصر و یکه حقیقت را دربر نگرفته است. گرچه همهٔ آن‌ها طریق راستین به حساب می‌آید.

هیگ اختلاف واقع‌گرایان و ناواقع‌گرایان را به دو دسته مسائل غایی و بسیار مهم (ultimate) و مسائل کم‌اهمیت‌تر (penultimate) تقسیم کرد. دو گروه مشترکات زیادی در باب مسائل دسته دوم دارند.^۱ مثلاً تأکید بر نتایج و آثار مثبت ایمان در حیات آدمی از جهات معنوی/ اخلاقی (عشق و شفقت و گذشتن از مطلوبات و علائق خود، خلوص دل و مانند آن ارزش‌هایی هستند که فی‌نفسه مطلوب‌اند و به عمیق‌ترین جنبه‌های سرشت آدمی مربوط هستند).

۳. توافقات و تفاوت‌های واقع‌گرا و ناواقع‌گرا

هرچند واقع‌گرا این ویژگی‌های اخلاقی و معنوی آدمی را در پاسخ آگاهانه به واقعیت امر متعالی می‌داند، ناواقع‌گرا آن را فقط دستاورد طبیعت انسانی ما می‌شمرد نه بیش‌تر.

امر مورد توافق دیگر میان واقع‌گرا (البته نه روایت خام آن) و ناواقع‌گرا آمیختگی فرهنگ و عقاید، زبان، و تجربهٔ آدمی است. مذکور بودن خدا در ادیان سامی حکایت از سنت جوامع مردسالار آن‌هاست و نظام سلسله‌مراتبی تمدن مسیحی قرون وسطایی در الهیات آن دوران انعکاسی تام دارد و این الهیات آن نظام را مشروعیت بخشیده است. واقع‌گرا (در روایت انتقادی آن) نسبت فرهنگ اندیشه و زبان و تجربهٔ دینی را می‌تواند کاملاً تأیید کند. توافق دیگر واقع‌گرا و ناواقع‌گرا در قول به استقلال ارزش‌های اخلاقی از اوامر و نواهی الهی است. در مقابل، اگر خداوند به خودمحوری، خودکامگی، و ستم‌گری امر کند مذموم است. اما ناواقع‌گرا مرزها و معتقدات غیر مشترکی با واقع‌گرا دارد. ناواقع‌گرایان معتقدند:

۱. جهان طبیعی یگانه واقعیت موجود است. این جهان مخلوق یا صادر از سوی هیچ قدرتی نیست یا جریانی غایت‌مند آن را هدایت نمی‌کند (بی‌مبدأ و بی‌مقصد است)؛

۲. انسان صورتی از حیوان است و پاره‌ای از روند تکاملی حیات بر روی زمین و به همین جهت سرنوشت او مانند سایر حیوانات هلاکت و نابودی است.

البته بشارت متعارف ادیان نیز خوش‌بینانه نیست، چراکه بشارت (در تفسیر ارتدکس نه تفسیر امثال ابن‌عربی) در ادیان همهٔ انسان‌ها را دربر نمی‌گیرد. مثلاً در تفسیر غالب ادیان ابراهیمی مشکلی در پذیرش خسران و عذاب برای بسیاری از انسان‌ها دیده نمی‌شود. تفسیر ناواقع‌گرایانه از این بشارت می‌تواند آن باشد که عمل‌کنندگان به تعالیم دینی در محدودهٔ حیات کنونی بشری خویش از مواهب آن بهره می‌جویند و عمل‌ناکندگان نیز از آن مواهب محروم خواهند بود. بنابراین اعتقاد به آن بشارت را نباید لزوماً واقع‌گرایانه فهمید. به نظر می‌رسد رویکرد کلی هیک آن است که بسیاری از مفاهیم و تعالیم دینی را از ویژگی خاص و جزئی و ناحیه‌ای خود تهی کند و آن‌ها را به مخرج مشترکی کم‌رنگ فروکاهد و سپس آن را امری واقعی انگارد. ناواقع‌گرا می‌تواند همین مسیر را ادامه دهد و واقعی و عینی بودن همان مخرج مشترک را نیز مورد چون و چرا قرار دهد و در نهایت بر موضع ناواقع‌گرایانه تأکید کند (اکرمی، ۱۳۸۴: ۴۸).

۴. معرفت‌شناسی کانتی / دسترس‌ناپذیری مطلق معرفتی ذات حق و فرامقوله‌بودن آن

تحولی که کانت نام انقلاب کپرنیکی در معرفت‌شناسی تجربهٔ حسی به آن داد مدعی بود واقعیت فی‌نفسه را باید از واقعیت آن‌چنان که در تجربهٔ انسانی وارد می‌شود، متمایز کرد (تفکیکی که به باور هیک آکوئیناس هم مطرح کرده است). شناخت ما فقط قدرت دستیابی به بخش پدیداری جهان واقعی را دارد و این از آن روست که واقعیت ناگزیر باید از صور حسی زمان و مکان و مقولات فاهمهٔ ذهن انسانی گذشته و تجربه شود. ساختار ذهنی ما باعث می‌شود جهان واقعی را آن‌طور که این ساختار ممکن می‌داند تجربه کنیم.

درواقع کار کانت در معرفت‌شناسی ادراک حسی، جابه‌جایی نقش ذهن و عین در فعل ادراک و احساس بود. عقل‌گرایان جزمی ذهن را امری منفعل می‌دانستند که داده‌های حسی بر آن نقش می‌بندند و هرچه مطابقت آن با عین بیش‌تر باشد، یقین به آن در علم بیش‌تر است. بدین جهت مسائل بسیاری هم‌چون خطای ادراک، بی‌پاسخ یا با راه‌حل‌های غیر قابل قبول رخ می‌نمود. کانت معتقد بود با جابه‌جایی جایگاه ذهن و عین در منظومهٔ معرفتی‌مان، تبیین مهم‌تری برای این مسائل یافته است او معتقد بود عین باید با مقولات و مفاهیم و قالب‌های ذهنی همراه شود تا تجربه صورت گیرد. لذا تا مقولات و مفاهیم پیشینی حس و فاهمه نباشد مدرکات متکثر تحت مقولات معینی طبقه‌بندی

نمی‌شوند، البته در این دیدگاه کانت در مقابل تجربه‌گرایی هم موضع مخالف می‌گیرد. شهود حسی شرط ضروری برای شناخت است اما مادهٔ خام تجربه را تشکیل می‌دهد. تا این ماده صورت خاصی نگیرد نمی‌تواند قابل فهم باشد. این مبانی کانت را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که ما هرگز جهان فی‌نفسه را نمی‌شناسیم و فقط در محدودهٔ مقولات ذهنی خود، جهان را تفسیر می‌کنیم. پس هر آنچه ادراک می‌شود باید در حد و اندازهٔ این قالب‌ها درآید. جهان را فقط از طریق عینک مقولات می‌توان تجربه کرد. کانت سعی دارد معضل هیوم را به نحوی که بینابین عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی باشد حل و فصل کند. او در طرح خود سعی دارد سهم مؤلفه‌های پیشینی و پسینی معرفت را به نیکی ادا کند. کانت در *نقد عقل محض* می‌نویسد:

بدون قوهٔ حساسیت هیچ شیئی به ما عرضه نمی‌شود، بدون قوهٔ فاهمه دربارهٔ هیچ شیئی نمی‌توان اندیشید؛ اندیشه‌ها بدون محتوای تجربی تهی‌اند، شهودها بدون مفاهیم کورند (A51, B;75).

حکم نیازمند چیزی است که کانت آن را تألیفی از **مفهوم** و **شهود** می‌نامد. فقط در این تألیف تجربهٔ حقیقی (در مقابل با صرف شهود) تولید می‌شود.

تألیف «محض» که به وسیلهٔ آن شهودها با یکدیگر در یک کلیت مجتمع می‌شوند و سپس عمل حکم‌کردن که در آن به کلیت از طریق یک مفهوم صورت بخشیده می‌شود (A79, B108).

شرط داشتن هرگونه تجربه‌ای این است که جهان را به صورتی تجربه کنیم که حاوی نسبت‌های علت و معلول باشد و در قالب زمان و مکان درآید. عینک ذهنمان به همهٔ تجربه‌هایمان رنگ می‌زند اگر این عینک را از چهره برداریم، اصلاً نمی‌توانیم چیزی را تجربه کنیم.

جهان فی‌نفسه از آنچه بر ما پدیدار شده و فهمیده‌ایم متمایز است چراکه آنچه به فهم نیامده زمان‌مند و مکان‌مند نبوده است. دلیلی که هیک بر این ادعای کانتی می‌آورد، تأمل بر تجربه‌های شخصی خودمان است:

آنچه به نظر ما سطح میز قهره‌ای، سخت، و ... می‌رسد، در علم فیزیک جهانی است از بسته‌های کوانتومی انرژی در فضایی تهی. این کوانتوم‌ها نه قهوه‌ای‌اند، نه سخت، و ... آنچه فنومن میز به نظر می‌رسد، در زندگی معمولی ما به‌کار می‌رود و متفاوت با نفس‌الامر است (Hick, 1989: 242).

بنابر دیدگاه کانتی، دستگاه ادراکی ما متناسب با بخش کمی از گستره وسیع داده‌های موجود در عالم است. هیک معتقد است جهان خارج حتی در سطح پدیداری بسی غنی‌تر و پیچیده‌تر از آن چیزی است که وارد دستگاه ادراکی ما می‌شود. برای مثال گوش و چشم ما فقط می‌تواند طیف کمی از امواج را دریافت کند و صرفاً پس از این مرحله، فعالیت تفسیری ذهن ما آغاز می‌شود (Hick, 1993: 158-159).

هیک فعالیت تفسیری ذهن را نه تنها در تبیین اصل هرگونه تجربه دینی مطرح می‌کند بلکه آنچه بیش‌تر مورد استفاده قرار می‌دهد تبیین تنوع تجربه‌های دینی است. در این صورت امر قدسی در ذات خود به‌هیچ‌وجه در دسترس تجربه آدمی نبوده و با زبان بشری بیان‌پذیر نیست. آنچه تجربه می‌کنیم و بر زبان می‌آوریم ناظر به پدیدارها و نمودهای امر متعالی فی‌نفسه است. هیک در به‌کارگیری معرفت‌شناسی کانت در باب تجربه دینی، به جای مقولات فاهمه، دو مفهوم بنیادی الوهیت و مطلق (تلقی مشخص و نامتشخص) از امر متعالی را می‌نشانند و معتقد است ما فقط و فقط با عینک این مقولات امر متعالی را تجربه می‌کنیم. با تنوع تجربه‌ها و پس از بیان آن در قالب زبان گفتار راجع به امر متعالی در سطح پدیداری متکثر می‌شود. تنوع پدیدارها نیز بر اساس مقولات گوناگون سنت‌های دینی از امر متعال است. هیک تفکیک نومن / فنومن در مورد واقعیت دینی را تا حدی پیش می‌برد که مدعی است ما می‌توانیم امر غایی فی‌نفسه را صرفاً اصل موضوع تجربه‌های دینی انسان بدانیم.

اما تمام مفاهیم و الفاظی که در مورد واقعیت غایی به کار می‌بریم مستلزم مدخلیت تام ذهن آدمی است. حتی وقتی از لفظ «او» در مورد خداوند استفاده می‌کنیم این امر متضمن انسان‌وارگی خداوند است.

در فرایند تکون معرفت، صور گوناگون آدمیان مدخلیت تام دارد و حدوث هر سطحی از آگاهی و تصور نسبت به خدا با مداخله آدمی امکان‌پذیر است.

هیک در گفت‌وگویی تصریح می‌کند که انسان بر امر بی‌صورت، صورت‌افکنی می‌کند نه این‌که خدا در مقام یک موجود صاحب غرض، ظاهر می‌شود و خود را در صورت متعدد آشکار می‌کند. بهره‌گیری از زبان متضمن بهره‌گیری از مفاهیم انسانی است. وحی نیز به زعم هیک تعاملی است که در آن پیامبران توانسته‌اند با حقیقت غایی و رای این امور محسوس برقرار کنند. به نظر او دین کار مشترک انسان و خداست. ادراک حقیقت غایی به صورت برهنه و بی‌واسطه و بی‌صورت ممکن نیست. هیک با استفاده از تمثیل

فیل و کوران، می‌گویند ادیان بزرگ جهان هر یک جنبه‌هایی از واقعیت متعالی را به صورتی ناقص آشکار می‌کنند.

از این رو، به نظر هیک همهٔ ادیان به نحوی بر خطا هستند، چرا هیچ‌کدام با خود واقعیت مطلق رابطه‌ای زبانی / معرفتی ندارند؟ و در این صورت تفاوت با ناواقع‌گرایی دینی و پاسخ طبیعت‌انگارانه به واقعیت دینی چیست؟ آن‌ها هم به تعبیر هیک معتقدند نظام‌های عقیدتی دینی نظام‌هایی واقعاً خطا هستند.

۵. ناواقع‌گرایی ارجاعی در نظریهٔ کثرت‌گرایانهٔ هیک

با ذکر چند نکته می‌توان پرده از اشکال مهمی در نظریهٔ هیک برداشت؛

الف) اهمیت التفاتی بودن پاسخ‌های آدمیان به حقیقت غایی. به باور هیک پرستش، دعا، و مسائلی از این دست مقولاتی التفاتی ارجاعی به حساب می‌آیند. یعنی در این فعالیت‌ها ذهن یا زبان معطوف به موردی می‌شود که به امری ارجاع و دلالت دارد.

ب) او در جایی (و تا آن‌جا که بررسی کردم فقط در یک جا) نظریهٔ توصیفی ارجاع (فرگه / راسلی) (reference) را می‌پذیرد (Hick, 1985: 106-107). مطابق این نظریه، ارجاع به اسامی خاص از طریق اوصاف صورت می‌گیرد. فرگه این نظریه را با تفکیکی که بین sense و reference ایجاد می‌کند می‌پذیرد. وی معتقد است نام‌های متفاوت حامل انواع متفاوت اطلاعات (و حتی متعارض) می‌تواند در عین حال به شیء واحدی ارجاع دهند چون شیء واحد ممکن است به طرق گوناگون شناخته شود. نمونهٔ آن «ستارهٔ صبح‌گاهی» و «ستارهٔ شام‌گاهی» است که هر دو به درستی به سیارهٔ دوم منظومهٔ شمسی یعنی زهره ارجاع می‌دهند. هیک در یک اثر متقدم خود توصیفات ناظر تعالی را این‌گونه می‌داند؛ آن‌ها با این که طرق متفاوتی برای توصیف و ارجاع به امر متعالی هستند اما به امر واحدی ارجاع می‌دهند.

اما تطبیق این مثال بر امر متعالی به دو دلیل کمک نمی‌کند چون اولاً ما با ردهٔ سوم از اطلاعات مواجهیم که روابط بین دو دستهٔ متمایز توصیفات را به‌واسطهٔ آن ردهٔ سوم درمی‌یابیم. این ردهٔ سوم اطلاعات در مثال مذکور همان تحقیقات علمی نجومی است که اگر وجود نداشت نمی‌توانستیم این‌همانی بین آن دو را متوجه شویم. اما در مورد دینی مطمئناً نمی‌توانیم ردهٔ سوم را ردگیری کنیم. ثانیاً در مورد ادیان ارجاع به مرجع مشترک با نام‌ها و توصیفات متعارض صورت می‌گیرد نه صرفاً متفاوت. اما هیک به‌راحتی عقب

نمی‌نشیند بلکه درصدد است با تفکیک امر قدسی فی‌نفسه و پدیداری این مسئله را حل کند. این واقعیت که ادیان در سطح پدیداری امر قدسی توصیفات سازگاری دارند باعث نمی‌شود ارجاع مشترکی به امر قدسی فی‌نفسه صورت نگیرد.

هیچ‌کس در چند در برابر ناواقع‌گرایان از رئالیسم دینی دفاع می‌کند، رئالیسم فقط جنبه هستی‌شناسانه (ادعان به واقعیت غایی آن‌هم در مقابل اصل موضوع قرار گرفتن آن) ندارد، بلکه جنبه‌های معرفت‌شناسانه و دلالت‌شناسانه نیز دارد.

گرچه در رئالیسم هستی‌شناختی، وجود اشیائی مستقل از ذهن و زبان پذیرفته می‌شود، برای شناخت و ارجاع به آن اشیا لازم است پیوندی معرفتی — دلالتی بین ذهن و عین برقرار شود و شکاف بین آن‌ها را به نحوی پر کنیم. هیچ‌کس به بعد هستی‌شناسانه رئالیسم تعهد و التزام دارد، یعنی قائل به ابژه مستقل از ذهن و زبان و تجربه انسانی است که همه ادیان پاسخ‌های معرفتی به آن‌اند. اما معرفت‌شناسی کانتی هیچ تماس معرفتی با امر متعالی را تنها در سطح پدیداری ممکن می‌سازد چراکه هیچ‌کس ادیان را در حکم صافی‌های معرفتی می‌داند و بدین ترتیب شکافی که بین سوژه و ابژه دینی در التزام هستی‌شناسانه وجود دارد همچنان باز باقی می‌ماند. هیچ‌کس دین را به مثابه فیلتری معرفتی میان آدمی و حقیقت متعالی می‌داند که هیچ‌گاه اجازه تماس مستقیم معرفتی با آن را نمی‌دهد. بلکه واقعیت دینی فی‌نفسه همیشه خود را در پس ابژه‌های فرهنگی — تاریخی و مقولات سنن گوناگون پرده‌نشین نگه می‌دارد.

بدین‌سان هیچ‌کس در تجربه دینی به ساخت‌گرایی (constructivism) ملتزم است که در آن بار سنگینی از مقولات و مفاهیم فرهنگی مانع از مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با حقیقت فی‌نفسه متعالی می‌شود (تا این حد با تلقی‌های طبیعت‌انگاران از تجربه و شناخت دینی همراه می‌شود).

تمثیل فیل و کوران، نیز در مورد ادیان تمثیل نارسایی است و بیش‌تر موجب نقض التزام رئالیستی هیچ‌کس می‌شود، چراکه از منظر کورانی که فیل را لمس می‌کنند واقعاً نمی‌توان گفت «فیل» وجود دارد.

۶. نتیجه‌گیری

درست است راهی که پلورالیسم دینی به هر روایتی باید برود دشوار و ناهموار است و شکاکیت و لادری‌نگری (agnosticism) و واقع‌گرایی را توأمان و البته از جهات متفاوتی

التزام دارد، اما هیک در این راه ناهموار با تکیه بر معرفت‌شناسی کانتی و جههٔ نسبی‌نگرانهٔ ناواقع‌گرایانهٔ خود را خصوصاً در مورد ارجاع تقویت می‌کند و مسیر خود را ناخواسته به سوی ناواقع‌گرایی کج می‌کند.

اگر با تجلیات فنومنی واقعیت متعالی مواجه شویم و شکافی که بین سوژه و ابژهٔ دینی در رئالیسم دینی باز شده است همچنان باز باقی مانده و ارجاع موفق (successful) صورت نمی‌گیرد و نتیجهٔ آن نوعی ناواقع‌گرایی ارجاعی معرفی است.

این مسئله با تأکیدی که هیک بر فرامقوله‌ای بودن (transcategoricity) امر متعالی دارد حادث‌تر می‌شود. خداوند موجودی است که به دام مقولات ذهنی ما نمی‌افتد در نتیجه معرفت بشری گنجایش شناخت خداوند را ندارد. اگر قادر بودیم که خداوند را صریحاً تعریف کنیم و کنه ذات او و صفاتش را شناخته و برشمیریم که دیگر او خدا نبود؛ آن‌چه ذهن ما می‌تواند به آن راه یابد صرفاً تصویری محدود و نارسا از خداست.

از این جهت ناواقع‌گرایی ارجاعی، به باور برخی فیلسوفان دینی، هیک را به ورطهٔ بی‌اعتقادی و الحاد می‌کشاند (چیزی که او قویاً از آن گریزان است). اگر کسی بگوید که به خدا معتقد است برای این که اعتقادش معنا دار باشد باید بتواند پاسخی به این سؤال بدهد که به چه چیزی ایمان داری؟ این نکته‌ای است که هیوم در گفت‌وگوهای دربارۀ دین طبیعی بر آن تأکید دارد (Byrne, 1995).

هیک بنا بر عقیده‌اش به بی‌صورتی امر متعالی ملتزم می‌شود. در این انگاره به نظر توصیف خداوند به توحید هم معنا ندارد. حال با این مبنا اگر صور مختلف از امر متعالی هیچ جنبهٔ مشترکی (به صورت حداقلی) نداشته باشند پس چه دلیلی دال بر این که آن‌ها به یک واقعیت متعالی ارجاع می‌دهند در کار است.

پی‌نوشت

۱. شرح این تلاش هیک را در مقالهٔ دیگری آورده‌ام. ← جان هیک، «گذر از کثرت تجربهٔ دینی به کثرت‌گرایی دینی»، نقد و نظر، ش ۴۷-۴۸: ۲۳۲-۲۵۳.
۲. هیک در این آموزه از تامس رید و ریچارد سوئین‌برن پیروی می‌کند.
۳. در این سطح به هیچ‌وجه دفاع هیک نظری و فارغ از عمل نیست و وجه پراگماتیستی دفاعیهٔ او از تفسیر واقع‌گرا واضح است.
۴. شرح تفسیر هیک از زبان و گفتار دینی را در مقاله‌ای به تفصیل نقد و بررسی کرده‌ام: «تمهیدات

زبانی کثرت‌گرایی بر اساس روایت جان هیک و پیتر برن»، فصل‌نامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، ش ۲۸، پاییز ۸۷: ۶۵-۸۴.

۵. هیک با پذیرش قیاس‌پذیری ادیان از نسبی‌انگاری اجتناب می‌کند.

۶. فیلیپس دوگانه واقع‌گرایی / ناواقع‌گرایی را کاذب می‌داند. اما هیک اختلاف را اصیل و واقعی و بسیار مهم و تعیین‌کننده می‌داند که در تحلیل نهایی هر متفکری باید یکی از این دو گزینه را انتخاب کند و گزینه سومی متصور نیست.

منابع

- Byrne, Peter (1995). *Prolegomena to Religious Pluralism*, London: Macmillan.
- Eddy, Paul Rhodes (2002). *John Hicks Pluralist Philosophy of World Religions*, USA: Ashgate.
- Hick, John (1985). *Problems of Religious Pluralism*, London: Macmillan.
- Hick, John (1989). *An Interpretation of Religion*, London: Macmillan.
- Hick, John (1993). *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven: Yale University Press.
- Hick, John (1997). 'Religious Pluralism', In *A Companion to Philosophy of Religion*, P. L. Quinn and Ch. Taliaferro (eds.), Blackwell: London.
- Hick, John (2001). *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave.
- Hick, John (2001). *A Note in Critical Realism*, Available In www.JohnHick.org.UK.
- Kant, Immanuel (1996). *Critique of Pure Reason*, Trans. Werner Pluhar, Indianapolis: Hackett.