

نقد مبانی معرفت‌شناختی پلورالیسم دینی جان هیک

□ ولی‌الله عباسی

چکیده:

«کثرت‌گرایی دینی» یکی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین مباحث فلسفه دین معاصر است که نخستین بار، جان هیک آن را به طور رسمی مطرح کرد. پس از وی، دیگر دین‌پژوهان باروشهای متفاوتی برای اثبات یا نفی آن کوشیدند. در این مقاله که هدف آن تحلیل و بررسی انتقادی «مبانی معرفت‌شناختی» فرضیه کثرت‌گرایی دینی جان هیک است برای تبیین بحث، رویکردهای گوناگون به تنوع ادیان (انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی دینی) ذکر می‌شود و سپس با تبیین مبانی معرفت‌شناختی نظریه کثرت‌گرایانه هیک، یعنی «مدل معرفت‌شناختی کانت» (فرضیه نوع - کانتی) و «تئوری انسجام‌گرایی صدق» به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

کلید واژگان: انحصارگرایی، شمول‌گرایی، کثرت‌گرایی دینی، جان هیک، معرفت‌شناختی کانت، انسجام‌گرایی صدق، انسجام‌گرایی.

مقدمه

تکثر و تنوع ادیان مختلف، امری بدیهی و حقیقتی است که از زمانهای گذشته مورد توجه بوده است. اما نکته مهمی که دوره جدید را با گذشته متمایز می‌کند، سؤال از

اصل وجود تکثر ادیان نیست که «آیا ادیان متعددی در عالم تحقق دارند یا نه؟» بلکه سؤال از ربط و نسبت ادیان متکثر با حقانیت و نجات بخشی آنهاست. آیا همه ادیان برحق اند یا تنها یک دین حق «صادق» وجود دارد؟ آیا پیروان ادیان مختلف بر طریق نجات و رستگاری اند یا فقط پیروان یک دین اهل نجات اند؟

کثرت‌گرایی (پلورالیسم) دینی^۱ یکی از پاسخهای ارائه شده به پرسشهای فوق است که نظریه‌ای در باب حق بودن ادیان و محق بودن دینداران است و بر آن است که تکثر ادیان، اصیل و غیر قابل تحویل به وحدت می‌باشد؛ بنابراین، از نظر کثرت‌گرایان، ادیان مختلف، واکنشهای مختلف نسبت به واقعیت غایی است.

کثرت‌گرایی دینی از منظرهای مختلفی نقد و بررسی شده است؛ برخی از منظر کلامی و درون‌دینی به نقد و بررسی و یا احیاناً به اثبات آن پرداخته‌اند، گروهی هم از منظر روش‌شناختی و... آنچه در این نوشتار می‌آید، نقد و بررسی معرفت‌شناختی فرضیه «کثرت‌گرایی دینی جان هیک^۲» از منظر معرفت‌شناسی است. البته مسئله کثرت‌گرایی دینی از زاویه معرفت‌شناختی، کمتر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و اغلب بحثهای پیرامون این مسئله، معطوف به جنبه کلامی آن بوده است.

طبیعی است که هر نظریه‌ای در بستر مبانی و پیش‌فرضهای خاصی پدید می‌آید که آن پیش‌فرضها، پایه‌های نظریه را تشکیل می‌دهد که با اندک تزلزلی در آنها، نظریه، مبانی خود را از دست داده، غیر قابل اعتماد می‌شود. نظریه کثرت‌گرایی دینی و از جمله کثرت‌گرایی جان هیک، نظریه‌ای است که بیش از دیگر نظریه‌ها، تحت تأثیر معرفت‌شناختی جدید پدید آمده است. هیک از یک سو به دلیل تعلقات فلسفی و معرفت‌شناختی نمی‌تواند اندیشه‌های جدید را نادیده بگیرد و از سوی دیگر، فرد متدینی است که به آموزه‌های مسیحی، تعلق خاطر دارد، اما نمی‌تواند آنها را آن‌گونه که در سنت مسیحی به او رسیده است، حفظ کند؛ لذا با استفاده از اندیشه‌های مدرنیستی به بازسازی و تحوّل در آموزه‌های مسیحی می‌پردازد.

1. Religious Pluralism.

2. John Hick.

همچنین نمی‌تواند نسبت به کثرت ادیان بی تفاوت باشد و از طرف دیگر، معرفت‌شناختی کانت نیز بر ذهن او چیرگی دارد؛ لذا از آموزه انحصاری نجات و حقانیت، آن‌گونه که در مسیحیت است، دست برمی‌دارد و کثرت‌گرایی دینی خود را بر مبنای وحدت «بود» و کثرت «نمود»؛ یعنی «مدل معرفت‌شناختی کانت» بنا می‌نهد. از این رو، معرفت‌شناختی کانت، مهم‌ترین مبنای دیدگاه او را تشکیل می‌دهد. در کنار مدل معرفت‌شناختی کانت در نظریه هیک، مبنای معرفت‌شناختی دیگری با عنوان «انسجام‌گرایی در صدق» وجود دارد که البته هیک، بر این مبنای خلاف مبنای فوق تصریح نمی‌کند، بلکه با تأمل در جوانب مختلف نظریه وی در باب کثرت‌گرایی دینی می‌توان این مبنای را به دست آورد.

فرضیه کثرت‌گرایانه هیک، مبانی دیگری نیز دارد؛ از قبیل الگوبرداری از نظریه ویتگنشتاین^۱ درباره «دیدن آن‌گونه»^۲ (که در کتاب پژوهشهای فلسفی^۳ ویتگنشتاین مورد بررسی قرار گرفته است) و فاصله گرفتن از زبان دین ناظر به واقع و اتخاذ واقع‌گرایی انتقادی^۴ در باب زبان دین.

این مبانی به دلیل اینکه مجال وسیعی را می‌طلبد و از قلمرو این مقال که بررسی مبانی معرفت‌شناختی کثرت‌گرایی دینی است، خارج است از طرح آنها خودداری می‌ورزیم. بنابراین، هدف بحث حاضر، پژوهش در لایه‌های پنهان و پنهان کثرت‌گرایی دینی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته و یا اصلاً مورد توجه و نظر واقع نشده است.

در این مقاله، پس از تبیین و تنقیح نظریه کثرت‌گرایی دینی جان هیک و دو دیدگاه رقیب آن؛ یعنی «انحصارگرایی» و «شمول‌گرایی»، مبانی و پیش‌فرضهای

۱. ر.ک: جان هیک، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، مؤسسه انتشاراتی تبیان، فصل دوم.

2. Seeing as.

۳. لودویگ ویتگنشتاین، پژوهشهای فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، ص ۳۴۴-۳۶۸.

۴. ر.ک: جان هیک، بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، نشر قصیده، ص ۷۵-۸۲؛ هادی صادقی، الهیات و تحقیق‌پذیری، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۳۸-۴۷.

معرفت‌شناختی این دیدگاه را به بحث گذاشته و پس از آن، با تکیه بر معرفت‌شناختی اسلامی به نقد و بررسی آنها و لوازم معرفت‌شناختی کثرت‌گرایی دینی هیک می‌پردازیم.

رویکردهایی به تنوع ادیان

جان هیک طراح بحث کثرت‌گرایی دینی، فرضیه خود را با تقسیم نگرشهای موجود در باب تنوع و تکثر ادیان شروع می‌کند. این نگرشها عبارت است از: ۱. انحصارگرایی؛ ۲. شمول‌گرایی؛ ۳. کثرت‌گرایی.

۱. انحصارگرایی

انحصارگرایی نگرشی است که دقیقاً در مقابل کثرت‌گرایی قرار گرفته است^۱ که بر اساس آن رستگاری، رهایی، کمال یا هر چیز دیگر که هدف نهایی دین تلقی می‌شود، منحصرأ در یک دین خاص وجود دارد یا از طریق یک دین خاص به دست می‌آید. ادیان دیگر نیز حامل حقایقی هستند، اما منحصرأ یک دین حق وجود دارد؛ یعنی فقط یک دین راه رستگاری و رهایی را پیش روی ما می‌نهد؛ به این ترتیب، پیروان سایر ادیان، حتی اگر دیندارانی اصیل و به لحاظ اخلاقی، درستکار باشند، نمی‌توانند از طریق دین خود رستگار شوند.^۲ شاید بتوان نوآر تادوکسیان، به خصوص کارل بارت^۳ را نماینده افراطی انحصارگرایی مسیحی نام برد. وی ایمان را واکنش انسان به تجلی ذات خدا در

۱. جان هیک، «تعدد ادیان»، دین‌پژوهی، ویراسته میرچا الیاده، ترجمه بهاء‌الدین خرّم‌مشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۳۰۱؛

John Hick, "Religious Pluralism" in M. Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987;

آلویس پلانتنینگا، «اندر باب هیک» ترجمه احمد نراقی، در: *صراط‌های مستقیم*، عبدالکریم سروش، ص ۲۹۷-۳۰۶؛ همو، «دفاعی از انحصارگرایی دینی»، ترجمه احمد نراقی، در: *صراط‌های مستقیم*، عبدالکریم سروش، ص ۲۳۳-۲۸۴.

۲. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ص ۴۰۲.

3. Karl Barth.

کلمه‌اش می‌داند که در مسیح تجسد یافته، در کتاب مقدس مندرج است و در کلیسا اعلام شده است و از دین به مثابه سعی متکبرانه و بیهوده انسان یاد می‌کند که با تلاشهای خود می‌خواهد به شناخت خدا نایل شود.

این نگرش را می‌توان تعبیری جدید از نگرش ارتدوکسی^۱ قدیم دانست که میان دین حق و ادیان باطل تمایز قائل می‌شود. تمایز میان تجلی از یک سو، و دین از سوی دیگر یا میان الهیات وحیانی و الهیات طبیعی (عقلی)^۲ موضوعی ساده است. ویژگی این تمایز، این است که کاملاً آشکار می‌کند که تجلی در مسیح، مصداقی از دین طبیعی دانسته نمی‌شود، بلکه نتیجه مستقیم فعالیت از سر لطف خداست. تأکید همه نه بر پیوستگی، بلکه بر گسیختگی مسیحیت از سایر ادیان و جایگزینی مسیحیت به جای آنهاست.^۳ از دیگر فائلان به انحصارگرایی مسیحی نیز می‌توان از برونر^۴ و کریمر^۵ نام برد.

نمونه‌ای از این بینش حصر‌گرایانه افراطی را می‌توان در اندیشه‌های برخی از متفکران اسلامی، مانند غزالی یافت که به علت تعصب فلسفه‌ستیزی‌اش، کتاب

۱. واژه ارتدوکسی «orthodoxy» از کلمه «orthodox» به معنای «راست دینی» است که ریشه آن از دو کلمه یونانی «orthos» به معنای درست و «doxa» به معنای عقیده می‌باشد. اصطلاحاً عبارت است از اصول عقاید اولیه یک دین و مخالفت با آن بدعت می‌باشد. ارتدوکس یکی از سه فرقه عمده مسیحی است و دو فرقه دیگر کاتولیک و پروتستان می‌باشد.

۲. منظور از الهیات طبیعی (عقلی) «natural theology»، مطالعات فلسفی انسان در باب دین است، یعنی آن مسائلی که انسان با استفاده از عقل به آن می‌رسد. در مقابل، الهیات وحیانی (مکتشف شده) «revealed theology» الهیاتی است که با استفاده از وحی به بحث از مسائلی می‌پردازد که در ورای عقل است. ر.ک: ویلیام هوردن، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاطهوس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۹۴؛ اتین ژیلسون، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، مقدمه مترجم؛ آلویس پلانتنینگا، *فلسفه دین؛ خدا، اختیار و شر*، ترجمه محمد سعیدی مهر، مؤسسه طه؛ شهرام پازوکی، «مقدمه‌ای در باب الهیات»، *ارغنون*، ش ۶-۵، ص ۱-۱۱.

۳. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ص ۴۰۲؛ ر.ک: گلین ریچاردز، *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*، ترجمه رضا گندمی و احمد رضا مفتاح، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ص ۳۸؛ کالین براون، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطهوس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۲۵۵-۲۶۵؛ ویلیام هوردن، *راهنمای الهیات پروتستان*، ص ۱۰۸-۱۲۴.

4. Brunner.

5. Kraemer.

مستقلی در ردّ فلسفه‌ورزی با عنوان *تهافت الفلاسفه* نوشت و فیلسوفان را مورد طعن و لعن قرار داد. وی در *المنتقد من الضلال* می‌نویسد:

فیلسوفان از نظر من... با همهٔ چنددستگی، بر پیشانی‌شان، نشان کفر و الحاد نقش بسته است، اگرچه بین اخلاف و اسلافشان و بین متأخران و متقدمانشان از نظر نزدیکی و دوری از حقیقت، تفاوت مشهود است... از این رو، تکفیر فیلسوفان و پیروانشان از فیلسوفان اسلامی، چون ابن سینا و فارابی و جز آنها لازم می‌آید.^۱

انحصارگرایی دو بخش دارد: نظری یا عقیدتی و رستگاران یا نجات‌شناسانه. بنا بر انحصارگرایی عقیدتی^۲ تعالیم و آموزه‌های یک دین معین، نزد آن دین، کاملاً صادق است و تعالیم سایر ادیان، مادام که با آن دین معین در تعارض باشد، کاذب است و بنا بر انحصارگرایی نجات‌شناسانه^۳ راه مؤثر رستگاری یا رهایی فقط در یک دین معین است. اگرچه این دو نوع انحصارگرایی، به طور منطقی از یکدیگر مستقل، معمولاً با هم پذیرفته می‌شوند.^۴ بنابراین، به طور کلی، انحصارگرایی اعتقادی است که دین یا مذهب یا عمل من، فهم انحصاری حقیقت را دارد که یا به روشن‌شدگی و اشراق می‌رسد یا راه من، تنها راه مستقیم به سوی مقصد است.^۵

۲. شمول‌گرایی

نگرش شمول‌گرایی با نقد نگرش پیشین (انحصارگرایی) آغاز می‌شود که بیشتر با نام کارل رانر^۶ متأله کاتولیک، گره خورده است. این نظریه، بر آن است که سایر ادیان نیز عناصری از حقیقت را دربردارند؛ عناصری که به طور مطلق و کامل تر در سنت خودی وجود دارد. نظر مشترک لیبرالیسم پروتستان این است که مسیحیت

مدّعی است که جامع حقیقتی است که در سایر ادیان یا به صورت سر بسته و ضمنی وجود دارد یا به طور ناقص فهمیده شده است و خدا نیز در سایر سنتها وجود دارد. این سنتها به رغم محدودیتهایشان، پاسخها و واکنشهای واقعی به خدا و راههای واقعی رستگاری برای پیروانشان محسوب می‌شود. پیش‌گوییها و متصورات قبلی دربارهٔ مسیح، نه تنها در عهد قدیم (کتاب مقدس بنی اسرائیل)، بلکه در همهٔ ادیان بزرگ جهان وجود دارد. نویسندگان کاتولیک و اتیکان روم ادعا دارند که در سایر ادیان، «مسیح پنهان»^۱ (نظر دیموند پانیکار)، «مسیحی گمنام»^۲ (نظر کارل رانر) و یا به اصطلاح قدیمی تر «کلیسای پنهان»^۳ وجود دارد. بنا بر این نظریه، بشر منحصراً از طریق مسیح می‌تواند به رستگاری برسد. به نظر رانر، راههای متعددی برای رستگاری وجود دارد، لکن تنها یکی از آنها اصیل است.^۴

دی. ای. هوگوس^۵ بیانی قابل فهم از شمول‌گرایی دارد و می‌گوید:

شمول‌گرایی، اعتقاد به این ایده است که در همهٔ ادیان، خدای واحدی پرستش می‌شود، ولی کامل‌ترین شناخت از او را باید در سنت مسیحی جست‌وجو کرد. مسیحیت، حسرتها و آرزوهای مبهمی را که در سایر ادیان ابراز شده است، ارضا می‌کند.^۶

شمول‌گرایی توسط کلیسای کاتولیک در واتیکان روم پذیرفته شد. کثرت‌گرایان معتقدند به چیزی رادیکال‌تر از شمول‌گرایی نیاز است. شمول‌گرایی گرچه عملاً برای جامعه‌ای که به برتری دینی خود گرایش دارد، مفید و شفاف‌بخش است، منطقیاً موضعی نامطمئن است.^۷

شمول‌گرایی دیدگاهی است که در آن، من ایمانهای دیگر را به عنوان گونه‌های

1. The Hidden Christ.

2. The Anonymous Christian.

3. The Latent Church

۴. ایان باربور، پلورالیسم دینی، ترجمهٔ رضا گندمی، دین‌پروهان، ش ۱، ص ۶۶-۶۷.

5. D.A. Hughes

۶. استیو ریچارد، «بررسی انتقادی فرضیهٔ پلورالیسم دینی جان هیک»، ترجمهٔ حیدر شادی، حوزه و دانشگاه، ش ۲۷، ص ۱۸۰.

۷. جان هیک، «تعدد ادیان»، دین‌پژوهی، ویراستهٔ میرجا الیاده، ص ۳۰۳.

۱. ابو حامد غزالی، شک و شناخت (*المنتقد من الضلال*)، ترجمهٔ صادق آیینه‌وند، انتشارات امیرکبیر، ص ۳۱-۳۲.

2. Doctrinal.

3. Soteriological.

۴. ر.ک: فیلیپ کوپین، «کثرت‌گرایی دینی»، ترجمهٔ مریم لاریجانی، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش ۵-۶، ص ۱۴۶.

۵. ع. پاشایی، «کثرت‌گرایی دینی از منظر مولوی»، هفت آسمان، ش ۱۸، ص ۶۹.

6. Karl Rahner.

پنهان ایمان خویش تفسیر می‌کنم. من ایمان شما را با تفسیر آن به نحوی که آن را گونه‌ای از ایمان خود بدانم، در ایمان خود مندرج می‌کنم؛ بنابراین، شمول‌گرایی مسیحی می‌تواند بگوید مسلمانان بدون آنکه بدانند مسیحی‌اند، «مسیحیان بی‌نام»‌اند. این نوعی امپریالیسم دینی است که نسبت به هویت مستقل سایر سنت‌های دینی، رویکرد عادلانه‌ای ندارد.^۱

هیچ‌کس به چیزی فراتر و شمول‌گراتر از شمول‌گرایی می‌اندیشد، در صدد است حملات خود را علیه شمول‌گرایان به مدد تمثیل «هیأت بطلمیوسی»^۲ شکل دهد. در هیأت بطلمیوسی، «تدویر افلاک» به تدریج، طوری تعریف شد که این اعتقاد را زنده نگه دارد که «زمین مرکز عالم است و سیاره‌ها و ستارگان به دور آن می‌گردند»، اما نظریه کپرنیک که خورشید را مرکز جهان می‌داند، علم را از قید و بند جهان‌بینی بطلمیوسی تحمیلی و ساختگی روزافزون نجات داد.^۳ هیچ‌کس می‌نویسد: ما به سوی نوعی کثرت‌گرایی پیش رفته‌ایم که دیگر ادیان بزرگ جهان را زمینه‌هایی اصیل و معتبر، برای نجات یا آزادی می‌داند که در نهان نیز به صلیب مسیح وابسته نیستند. هر سنت، مجرای وحی یا اشراق خاص خود را دارد که در کتاب آسمانی آن سنت بیان شده است و اصحاب آن سنت، با اعمال عبادی متمایز یا مراقبه خاص خود و طی دوران تاریخ منحصر به فرد حیات فردی و اجتماعی خویش، بدان واکنش نشان داده‌اند. نه مسلمانان، هندوها و دیگر دینداران، مسیحیان بی‌نام و نشان‌اند، و نه مسیحیان، مسلمانان بی‌نام و نشان و هندوهای بی‌نام و نشان‌اند و مانند آن. هر یک از این سنت‌ها، آگاهی‌ای متفاوت، هرچند متداخل، به حقیقت متعالی غایی‌اند، به صورتی که این حقیقت از «عینک» [منظر] یک سنت دینی خاص درک شده است.^۴

۳. کثرت‌گرایی دینی

کثرت‌گرایی دینی که گاهی با عناوینی دیگر نظیر کثرت‌گرایی کلامی^۱ و کثرت‌گرایی ایدئولوژیکی^۲ در فلسفه دین مطرح می‌گردد، نظریه‌ای درباره حق بودن ادیان و محق بودن دینداران است و بر آن است که کثرتی که در عالم دین‌ورزی پدید آمده است، حادثه‌ای طبیعی است که از حق بودن ادیان و محق بودن دینداران پرده برمی‌دارد. کثرت‌گرایان معتقدند ادیان مختلف ممکن است در راه رستگاری انسان باشند و به رغم این واقعیت که ادیان، دعاوی متناقضی نسبت به حق، نجات، درست و نادرست، بایدها و نبایدها، تاریخ و بشر دارند^۳ که همه این اقوال می‌تواند نسبت به جهان‌بینی‌هایی که خاستگان آن احوال است، صحیح باشد.^۴

جان هیک، مشهورترین فیلسوف مسیحی، درباره کثرت‌گرایی دینی، اندیشیده و قلم‌فرسایی کرده است. در واقع، وی این مفهوم را بیش از هر کس دیگری در برابر مطلق‌گرایی^۵ دین مسیحیت پرورنده است. وی در نخستین نوشته‌های خود در این زمینه، از «انقلاب کپرنیکی»^۶ در علم کلام (الهیات) سخن گفت. مقصود او این بود که همچنان که خورشید مرکز منظومه شمسی است نه زمین، ما نیز باید خداوند را در مرکز منظومه دینی قرار دهیم و نه مسیح یا مسیحیت را. «ما باید دریابیم که در جهان ایمان، خداوند مرکز است، نه مسیحیت یا هر دین دیگر. او خورشید است، منبع اولیه نور و حیات که همه ادیان به شیوه‌های گوناگون، نور او را باز می‌تابانند».^۷

جان هیک، مفصل‌ترین بیان را از این نوع کثرت‌گرایی، در سال ۱۹۸۹ م. در

۱. «اهداف و قواعد گفتگوی ادیان» (گفت‌وگو با وینسنت برومر)، پل فیروزه، ش ۸، ص ۳۸.

2. Epicycles.

۳. استیو ریچارد، بررسی انتقادی فرضیه پلورالیسم دینی جان هیک، حوزه و دانشگاه، ش ۲۷، ص ۱۸۴؛ ر. ک: جان هیک، مباحث پلورالیسم دینی، ص ۹۸-۹۹.

4. John Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, New haven, Yale University Press, 1993, p.143.

به نقل از: چارلز تالیافرو، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاء الله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ص ۳۹۲.

1. Theological Pluralism.

2. Ideological Pluralism.

۳. هادی صادقی، پلورالیسم؛ دین، حقیقت، کثرت، مؤسسه طه، ص ۵۵.

۴. محمد لگنهاوزن، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جوان‌دل، مؤسسه طه، ص ۳۶.

5. Absolutism.

۶. برای اطلاع بیشتر، ر. ک: نصرالله پورجوادی «انقلاب کپرنیکی در کلام»، نشر دانش، ش ۳، ص ۸.

۷. سیدامیر اکرمی، «نردبانهای آسمان»، در: صراطهای مستقیم، عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۲۱۶.

کتاب *تفسیر دین*^۱ آورده است. اثر دیگری که هیک سعی بلیغ کرد تا در آن به انتقادات وارده، پاسخ گوید، *کلام مسیحی درباره ادیان*^۲ است که در سال ۱۹۹۵ م. منتشر شد. به عقیده هیک، سنتهای دینی، نظیر گزارشهایی است که کاوشگران از کوه هیمالیا می دهند؛ کوهی که ارتفاعات بلندش همواره در زیر ابرها پنهان است. کاوشگران مسیرهای متفاوتی را می بینند و از نظرگاههای مختلف، احساسهای متفاوتی از این کوه دارند، در حالیکه هیچ یک به قلّه آن نرسیده اند؛ لکن هیک با این نظر که ابتکار عمل الوهی در سنتهای بسیار و در چارچوب مفروضات فرهنگی هر کدام ظهور یافته، از این تشبیه هم فراتر رفته، تنوع سنتها و تفاوتهای ادراک بشری صور مختلف وحی را نشان می دهد.^۳ هیک این موضوع را در سایر کتابهایش دنبال می کند، حتی عنوان کتابهایش *خدا/اسامی متعدد دارد*^۴ یا *خدا و جهان ایمانها*^۵ و *رنگین کمان ایمانها*^۶ اشاره به این معناست که خدا را به چندین طریق متفاوت می توان پرستش کرد و در این باره می گوید:

ادیان بزرگ جهان بیانگر مواجهاتی اصیل، هرچند مختلف، با خداوند است. آنها ادراکات و تصوّرات مختلف از حق^۷ و غایت^۸ و واکنشهای گوناگون نسبت به آن را در درون شیوه های مهم و متنوع زندگی انسانی تجسم می بخشند.^۹

1. John Hick, *An Interpretation of Religion*, London, Macmillan and New Haven YaleUniversity Press.

2. Id., *A Christian Theology of Religions*, Louisville, Westminster/ John Knox Press, 1995.

کیث ای. یاندل (Keity E. Yandell) در فصل ششم از کتاب *فلسفه دین (Philosophy of Religion)* با عنوان «کثرت گرایی دینی»، این اثر هیک را به طور اجمال، مورد نقد و بررسی قرار داده است. مقاله یاندل با مشخصات زیر چاپ شده است: کیث ای. یاندل، «کثرت گرایی دینی»، ترجمه حسن رضایی خاوری، *مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی*، ش ۳، ص ۱۷۱-۱۹۰.
۳. ایان باربور، *پلورالیسم دینی*، ترجمه رضا گندمی، *دین پژوهان*، ش ۱، ص ۶۷.

4. John Hick, *God Has Names*, London, Macmillan, 1989.

5. Id., *God and the Universe of Faiths*, Glasgow, Collins, 1977.

6. Id., *The Rainbow of Faiths*, London, SCM Press, 1995.

7. The Real.

8. The Ultimate.

۹. تری اوکیف، «دین و کثرت گرایی»، *جستارهایی در فلسفه دین*، الوین پلانتینگا و دیگران، ترجمه مرتضی فتحی زاده، انجمن معارف و دانشگاه قم، ص ۹۵-۹۶.

دغدغه هیک این است که ادعای صدق^۱ و ادعای رستگاری^۲ را که در هر دین بزرگی می بیند، با یکدیگر تلفیق کند؛ از این رو، سنتهای بزرگ دینی را باید «فراخناهای» بدیل رستگاری یا «راههایی» دانست که زنان و مردان در آن می توانند تحقق رستگاری یا آزادی را بنگرند.^۳ این بدان معناست که ادیان مختلف جهان - هر یک با کتب مقدس خود، شعائر معنوی صور تجربه دینی، نظامهای عقیدتی، بنیانگذاران یا اسوه های بزرگ، خاطره های جمعی، نمود فرهنگی در شیوه های حیات، قوانین و رسم و آیین و اشکال هنری - پاسخهای بشری متفاوتی را به واقعیت مطلق متعال تشکیل می دهند که همه آنها به طرق مختلف خود، بر آن گواهی می دهند.^۴

آگوستین در مواضعی از *اعترافات*، عقیده جالب توجهی را اظهار می کند که شاید از نظر برخی به نفع کثرت گرایی تلقی شود، مثلاً اعتراف او چنین است: «اگرچه از مردمان می شنوم که «مقصود موسی فلان یا بهمان بود»، متدینانه تر می دانم که ببیندیشم چرا نباید هر دو معنا را در نظر داشته باشد؟ و اگر دیگران معنای درست سوم یا چهارم یا بیشتری را لحاظ کنند، چرا نباید باور کنیم که آنها را موسی در نظر داشته است؟ تنها یک خدای واحد هست که موسی را واداشت تا کتاب مقدس را به طریقی بنگارد که مناسب ذهن خیل عظیم مردمی باشد که در آن، حقیقت را می بینند، اگرچه این حقیقت را به طرق گوناگون تفسیر کنند.»^۵ اما به طور کلی، باید گفت که اقبال آگوستین به کثرت گرایی، به یک معنا، هرگز با جریان غالب تفکر مسیحی همساز نشد، همچنین با توجه به نحوه حمله آگوستین به عقاید بدعت گذارانه و استناد به کتب مقدس برای اثبات نظر خود، نباید از نقل قول مذکور،

1. Truth-Claim.

2. Salvation-Claim.

۳. همان؛ ر.ک: جان هیک، «پلورالیسم دینی در ترازوی معرفت شناسی»، ترجمه عبدالکریم سروش، *صراطهای مستقیم*، ص ۲۸۵-۲۹۶؛ دیوید بازیچر، «معرفت شناسی اصلاح شده و کثرت گرایی دینی هیک»، ترجمه ابراهیم سلطانی، در: *صراطهای مستقیم*، عبدالکریم سروش، ص ۳۰۷-۳۳۰.

۴. جان هیک، *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ص ۱۳۵-۱۳۶.

۵. آگوستین، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، ویراسته مصطفی ملکیان، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ص ۲۴۲.

نتیجه بگیریم که او مجال زیادی به کثرت‌گرایی می‌دهد.^۱

هیک در یکی از کتابهای مهم خود در زمینه کثرت‌گرایی دینی، پس از معرفی کثرت‌گرایی دینی به عنوان «نظریه (موضع) مسیحی»^۲ در تعریف آن می‌نویسد: پلورالیسم یعنی قبول و پذیرش این دیدگاه که تحویل و تبدیل وجود انسانی از حالت خودمحوری به خدا (حقیقت) محوری به طرق گوناگون که در درون همه سنت‌های دینی بزرگ عالم صورت می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، تنها یک راه و شیوه نجات و رستگاری وجود ندارد، بلکه راه‌های متعدد و متکثری در این زمینه وجود دارد.^۳

طبیعی است که پذیرش فرضیه کثرت‌گرایانه باید تأثیر عمده‌ای بر عقاید و باورهای یهودیت، مسیحیت یا هندوئیسم داشته باشد؛ چرا که فرد باید از آن دسته از باورهای خود که بر حقیقی‌تر بودن یا نجات‌بخش‌تر بودن دینش نسبت به سایر ادیان، دلالت دارد، دست بردارد؛ بنابراین، به تصور هیک، مسیحیانی که فرضیه کثرت‌گرایانه را می‌پذیرند، باید از عقیده به «تجسد» (انسان شدن خدا در کالبد عیسی مسیح) دست بردارند؛ زیرا این عقیده حاکی از برتری مسیحیت در نجات‌بخشی و رستگار کردن انسانهاست. همچنین باید دریافته‌های سنتی مسیحی از مفهوم نجات را مورد تجدید نظر قرار دهند^۴ و اصلاح کنند؛ زیرا اگر نجات و رستگاری بر اتحاد با تثلیث یا آمزش از طریق مرگ کفار آمیز مسیح مشتمل باشد، آنگاه، همه ادیان از لحاظ بخشندگی برابر نخواهند بود.^۵

علاوه بر کثرت‌گرایی دینی جان هیک، رهیافتهای کثرت‌گرایانه دیگری نیز وجود دارد؛ مثلاً نینیان اسمارت (در گلنبرگر ۱۹۹۳ م. و جاهای دیگر) و کیث وارد

(در ۱۹۹۴ م. و جاهای دیگر) بر ایده تکمیل یا مکمل بودن ادیان جهانی تأکید می‌کنند. کیث وارد، با رد تمایز نوع - کانتی میان حقیقت غایی^۱ فی‌نفسه (هستی راستین فی حد ذاته) و حقیقت نهایی در اندیشه و تجربه بشری (هستی راستین در نزد ما) از «حق متعالی که دوست دارد همه به طور آگاهانه به او ربط پیدا کند» سخن گفت و مدعی شد جلوه‌های مکمل این حقیقت در داخل ادیان مختلف جهانی نمودار و متجلی می‌شود. بنابراین برای مثال، سنت‌های سامی یا هندی مکمل یکدیگرند و بر محورهای فعال و نامتغیر برترین حقیقت روحانی که هر دو در صددند به آن مرتبط شوند، تأکید می‌ورزند. در برخی تفاسیر (مثلاً جان کاب در گلنبرگر ۱۹۹۳ م. و جاهای دیگر) واقع‌بینانه‌تر آن است که تعدد ذوات مطلق را قبول کنیم که حداقل هم خدای متشخص در ادیان توحیدی و هم تغییر همیشگی و به هم پیوسته جهان در آیین بودا را شامل باشد؛ از این رو، مباحث انتقادی به ارتباط میان ذوات مطلق متفاوت، مربوط می‌شود.^۲

نظریه دیگری که می‌توان آن را تقریر و تفسیری خاص از فرضیه کثرت‌گرایی دینی تلقی کرد، نظریه وحدت‌گرایی یا وحدت متعالی ادیان^۳ است که مورد تأیید و تأکید سنت‌گرایانی مانند فریتيوف شووان، رنه گنون، سیدحسین نصر و... می‌باشد. وحدت‌گرایی یا سنت‌گرایی، نظریه‌ای است که معتقد به نوع خاصی از کثرت‌گرایی دینی است که همه سنت‌های دینی را الهام‌شده از جانب خدا و برخوردار از گوهری یکسان می‌داند و نیز معتقد به نظریه فرهنگی‌ای است که مدعی است سنت‌های فرهنگی جوامعی که سنت اصیل بر آنها حکم فرماست، به عنوان بازتاب «سنت واحد»، موجه و قابل قبول می‌باشد.^۴

1. The Ultimate.

۲. ر.ک: جان هیک، مباحث پلورالیسم دینی، ص ۹۰.

۳. وحدت متعالی ادیان «The Transcendent Unity of Religions» عنوان نخستین کتاب فریتيوف شووان، در موضوع کثرت‌گرایی دینی است. این کتاب ابتدا به زبان فرانسه چاپ و سپس در سال ۱۹۷۵ م. با عنوان *The transcendent Unity of Religions Harper and Row* به انگلیسی ترجمه شد.

۴. محمد لگنهاوزن، «چرا سنت‌گرا نیستیم؟»، عرفان ایران، ش ۱۴، ص ۵۲.

۱. تری اوکیف، دین و کثرت‌گرایی، جستارهایی در فلسفه دین، الوین پلانتینگا و دیگران، ص ۱۰۷.

2. Position Chritian.

۳. جان هیک، مباحث پلورالیسم دینی، ص ۷۵.

۴. همو، «توحید مسیحی در نگاهی از منظر پلورالیسم دینی»، زکیه ارضی، دین‌پژوهان، ش ۳، ص ۲۰-۲۲.

۵. و.ج. وین رایب، «نقد فلسفه دینی «وین‌رایب» بر کثرت‌گرایی دینی «هیک»»، ترجمه ابراهیم موسی‌پور، دین‌پژوهان، ش ۳، ص ۱۷.

از نظر وحدت‌گرایان، وحدت متعالی ادیان به این معناست که انسان در عین اعتقاد کامل به دین خود، به حقیقت ادیان الهی و آسمانی دیگر نیز اذعان کند. ادیان در روح اصلی، وحدت، ولی در فرم و شکل با هم اختلاف دارند؛ به عبارت دیگر، دو راه در هر دین مطرح است:

۱. «ایزو تریسم»^۱؛ یعنی راه درون که در همه ادیان مشترک است.
 ۲. «اگزو تریسم»^۲؛ یعنی راه شریعت که در همه ادیان مختلف است.^۳
- بنابراین، گوهر و لبّ لباب همه ادیان، یکی است و «همه راهها به یک قلّه ختم می‌شود».^۴ اکنون راه دوم را به طور اجمال در نوشتار حاضر، مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

مبانی معرفت‌شناختی کثرت‌گرایی دینی جان هیک

به طور کلی، کثرت‌گرایی دینی و از جمله کثرت‌گرایی هیک، مبتنی بر اصول و مبانی‌ای است که ریشه در معرفت‌شناختی مدرن دارد. هیک برای اثبات نظریه خود، از این مبانی بهره فراوانی می‌برد. مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی کثرت‌گرایی دینی هیک که به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم، دو مبناست:

۱. مدل معرفت‌شناختی کانت؛
۲. انسجام‌گرایی در صدق.

1. Esoterism.

2. Exoterism.

۳. غلام‌رضا اعوانی، محمود بینا مطلق، «اقتراح درباره سنت‌گرایی»، *نقد و نظر*، ش ۱۵-۱۶، ص ۵۲ و ۵۴؛ ر. ک: محمود بینا مطلق، «گفتگو پیرامون وحدت متعالی ادیان»، *هفت آسمان*، ش ۱، ص ۷-۲۸؛ سیدحسین نصر، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میانداری، مؤسسه طه، فصل پنجم.
۴. سیدحسین نصر، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ص ۵۵۹؛ برای اطلاع بیشتر درباره وحدت‌گرایی، ر. ک: فریتيوف شوان، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه مینو حجّت، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، فصل دوم: رنه گنون، *اسلام و تائوئیسم*، ترجمه دل‌آرا قهرمان، نشر آبی، ص ۵۱-۵۶؛ سیدحسین نصر، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه دکتر حسین حیدری و محمدهادی امینی، نشر قصیده‌سرا، فصل نهم؛ ویلیام چیتیک، «تکثر دینی از دیدگاه ابن عربی»، ترجمه محمود یوسف ثانی، *پژوهشنامه متین*، ش ۱۷، ص ۲۲۳-۲۴۰؛ *نقد و نظر*، ش ۱۵-۱۶، ویژه سنت‌گرایان.

۱. مدل معرفت‌شناختی کانت (فرضیه پلورالیستی نوع - کانتی)

نظریه معرفت‌شناختی کانت، تأثیر خاصی بر نظریه کثرت‌گرایی هیک نهاده است که در آثار وی به وضوح مشهود است. هیک در چند موضوع مهم، از جمله در بحث تجربه دینی و به‌ویژه در تبیین تلقی خاص خود از حقیقت مطلق، متأثر از مدل معرفت‌شناختی کانت بوده است. بر این اساس، وی در آثار متعدّد خویش^۱ با استفاده از فرضیه نوع - کانتی، نظریه خود را درباره ارتباط ادیان با یکدیگر و کثرت‌گرایی دینی به تصویر می‌کشد.

هیک برای تبیین فلسفی دیدگاه کثرت‌گرایانه خویش، به مدل معرفت‌شناختی کانتی یا به تعبیر خود وی، «فرضیه پلورالیستی نوع - کانتی» متوسّل می‌شود. این فرضیه، مبتنی است بر تفکیک کانتی میان حق مطلق فی‌نفسه (خدا یا واقعیت نهایی) و حق مطلق از آن حیث که به لحاظ بشری به شیوه‌های متعدّد، دریافت و تجربه می‌شود. برای روشن شدن ارتباط مدل معرفت‌شناختی کانت با نظریه کثرت‌گرایی، نخست باید نکته‌ای را که جان هیک تحت عنوان «وصف‌ناپذیری» بیان می‌کند، خاطر نشان سازیم.

از نظر هیک، در میان سنت‌های دینی بزرگ، خصوصاً در میان جریان‌های عرفانی‌تر آنها، عموماً میان حقیقت یا غایت مطلق ساحت ربوبی و واقعیت، آن‌گونه که افراد بشر آن را تجربه کرده و مفهوم ساخته‌اند، تمایز قائل شده‌اند. فرض غالب این است که واقعیت غایی، لایتناهی است و از این لحاظ، فراتر از درک اندیشه و زبان بشری است، به گونه‌ای که موضوعات قابل توصیف و قابل تجربه پرستش و

۱. جان هیک، *مباحث پلورالیسم دینی*، فصل سوم؛ همو، *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ص ۱۵۹-۱۶۵؛ همو، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین‌المللی الهدی، فصل نهم؛ همو، *تعدد ادیان، دین‌پژوهی*، ویراسته میرچا الیاده؛ همو، «پلورالیسم دینی»، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، *پل فیروزه*، ش ۸، ص ۹۰-۸۸ [مقاله‌ای از: *راهنمای فلسفه دین*، ویراسته کوبین و تالیافرو]؛ همو، *وصف‌ناپذیری*، ترجمه سیدحسن حسینی، *فرهنگ*، ش ۴۲، ص ۲۸۲ و ۲۸۸؛

John Hick, *An Interpretation of Religion*, chapter 10; Id., *The Rainbow of Faiths*; Id., *God Has Many Names*, chapter 5; Id., *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, chapter 10.

عبادت در واقعیت نامحدود خود، غایی نیست، بلکه در نسبت آن با صاحبان تجربه، محدود، غایی و مطلق به شمار می‌رود.

وی وصف‌ناپذیری و تلقی فرامفهومی را از ذات مطلق، اعتقاد مسلم سنت‌های بزرگ دینی می‌داند و به چند نمونه اشاره می‌کند. هیک از برخورد ادیان یهود، اسلام، آیین بودا و آیین هندو با هم، در تفسیر این موضوع کمک می‌گیرد و دین مسیحیت را نیز با آن همسو می‌داند. وی با پرداختن به تاریخچه چنین تفکری در دین مسیحیت، از تفکرات عارف مسیحی «پسیدو دیانسیوس» به عنوان شاهدی قوی در این زمینه یاد می‌کند. همچنین با استناد به آیه «سبحان الله عما یصفون»^۱ بر این باور است که در قرآن هم بر ذات غایی الوهی و وصف‌ناپذیر، تأکید شده است.^۲ به گفته هیک، مفهوم «وصف‌ناپذیری» عنصری کلیدی در فرضیه کثرت‌گرایی مدرن است.^۳

بنابراین، «وصف‌ناپذیری»، مفهوم جامع و فراگیری است که در سنت‌های گوناگون وجود دارد: این مفهوم جهانی، در اصطلاح غربی «واقعیت غایی»^۴، در زبان سانسکریت «ست»^۵ و در زبان عربی «الحق» است؛^۶ لذا در تمامی ادیان جهان، میان ذات متعال و وصف‌ناپذیر (هستی راستین فی‌نفسه) و هستی راستینی که متعلق پرستش و یا تأمل دینی است، تمایز روشنی وجود دارد. ما باید میان واقعیت بالذات و واقعیتی که به تجربه و درک بشری درمی‌آید، تمیز نهیم. در هندوئیسم میان «نیرگونای برهمن»^۷ (برهمن در ورای عرصه مفاهیم بشری) و «سوگنا برهمن»^۸ (برهمنی که همچون خدایی متشخص به تجربه بشری درمی‌آید) تمایز وجود دارد.

۱. صافات / ۱۵۹.

۲. جان هیک، وصف‌ناپذیری، فرهنگ، ش ۴۲، ص ۲۷۹.

۳. همو، بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی، ص ۱۴۲.

۴. Sat.

4. Ultimate Reality.

۵. محمد کوب، «نقد سنت‌گرایان بر پلورالیسم دینی»، پل فیروزه، ش ۸، ص ۱۰۰؛ ر.ک: جان هیک، «تعدد ادیان»، دین پژوهی، ویراسته میرچا الیاده، ص ۳۰۴؛ همو، فلسفه دین، ص ۲۸۵؛ همو، بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی، ص ۲۵.

7. Nirguna Brahman.

8. Sogna Brahman.

در مسیحیت میان خدای سرمدی، قائم بالذات، مستقل از مخلوقاتش به عنوان خالق و خدایی که عادل و نجات‌بخش شناخته می‌شود، تمایز وجود دارد. مفهوم خدا یا واقعیت محض متشخص، در سنت‌های توحیدی و مفهوم واقعیت محض غیر متشخص، در سنت‌های غیر توحیدی دیده می‌شود. در تاریخ ادیان، ما با خدای متشخصی همچون «یهوه»، «شیوا»، «ویشنو»، «الله» (فرستنده وحی قرآنی) و «پدر عیسی مسیح» روبه‌رو هستیم که در واقع، در مواجهه میان واقعیت محض و جوامع دینی گوناگون، پدید می‌آیند. هر خدای متشخصی یک شخصیت تاریخی دارد. برای مثال: یهوه تورات و یهودیت ربانی، در ارتباط با قوم یهود وجود دارد و چنین خدایی نمی‌تواند خارج از آن چارچوب ادراک شود و جزئی از تاریخ یهود است و قوم یهود نیز جزئی از تاریخ یهود است. از سوی دیگر، شیوا به جریان متفاوت دیگری از حیات دینی، یعنی سنت هندی شیوایی تعلق دارد و نمی‌تواند از این شرایط تاریخی ویژه منتزع شود.^۱ از این رو، هیک، مدل معرفت‌شناختی کانت را پیش می‌کشد. به اعتقاد وی، کانت چارچوب فلسفی‌ای را فراهم کرده است که ضمن آن، فرضیه‌ای می‌تواند بسط و تکامل یابد که جریان‌های مختلف تجربه دینی، بیانگر آگاهی‌های مختلف ما از یک واقعیت نامحدود متعالی است که به صورت‌های کاملاً متفاوت، توسط اذهان بشری ادراک گردیده، از تواریخ مختلف فرهنگی تأثیر پذیرفته و بر آنها تأثیر گذاشته است.

در پی بحرانی که از زمان دکارت در فلسفه اروپا، در مسائل و مباحث معرفت‌شناختی پدید آمد و تقابل و تعارضی که میان عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان بروز کرد، کانت با آگاهی از دیدگاه‌های هر دو مکتب، قدم به میدان نهاد تا این بحران را خاتمه بخشد و علت اصلی بحران و سرگشتگی فیلسوفان را آشکار سازد، عقل‌گرایان به عقل و مفاهیم عقلی، اصالت و اولویت می‌دادند و برای معرفت حسی در شناسایی، شأن مستقلی قائل نبودند. در مقابل، تجربه‌گرایان برای معرفت حسی،

۱. نقد سنت‌گرایان بر پلورالیسم دینی، پل فیروزه، ش ۸، ص ۱۰۱؛ ر.ک: نقد فلسفه دینی «وین‌رایت» بر کثرت‌گرایی دینی «هیک»، ص ۱۷-۱۸.

اهمیت و اولویت قائل بودند و مفاهیم کلی و عقلی را محصول فرعی معرفت حسّی می‌انگاشتند. هر دو گروه، در گشودن گره معرفت آدمی در مانده بودند، چنان که فلسفه عقل‌گرایان به نتایج عجیبی، از قبیل «هماهنگی پیشین بنیاد» لایب‌نیتس و یا «نظریه رؤیت فی الله» مالبرانش، و فلسفه تجربه‌گرایان نیز در آثار دیوید هیوم به شکاکیت رسیده بود.^۱ اعتقاد کانت برای حل این بحران، این بود که:

در اینکه شناخت ما سراسر با تجربه آغاز می‌گردد، به هیچ روی تردیدپذیر نیست؛ زیرا در غیر این صورت، قوه شناخت چگونه می‌بایست به عمل بیدار شود... اگرچه همه شناخت ما با تجربه شروع می‌شود، با این همه از اینجا بر نمی‌آید که شناخت ما سراسر ناشی از تجربه باشد.^۲

کانت می‌خواهد بدون عدول از مبانی تجربی هیوم و بدون تمسک به راه‌هایی دیگر به جز تجربه حسّی (از قبیل عقلی و...) برای نیل به معرفت، وجود معانی و مفاهیم و قضایای کلی و ضروری را در ذهن تبیین و توجیه کند، همان وظیفه مهمی که وی در جهان فلسفه بر عهده گرفته است. در حالی که برای آگاهی از عالم خارج، راهی جز تجربه حسّی وجود ندارد و ما ناگزیر از تصدیق معانی و احکامی کلی و ضروری هستیم که شناخت بدون آنها، قوام و دوام نخواهد داشت. پیشنهاد کانت این است که این معانی و مفاهیمی را که در ذهن داریم و به آنها باور داریم و از آن باور، گزیری هم نداریم، به خود ذهن نسبت دهیم و آنها را ساختار ذهن به حساب آوریم و از اموری بدانیم که ذهن از پیش خود در هر معرفتی، آنها را به کار می‌گیرد. در حقیقت، به نظر کانت، معرفت و شناسایی، محصول مشترک ذهن و نفس الامر و اشیاست؛ بدین گونه که ذهن آنچه را به صورت تأثرات و انطباعات حسّی دریافت می‌کند، «ماده» شناسایی قرار می‌دهد و بر آن «ماده» از جانب خود و به اقتضای ساختار معرفتی خود، صورتی می‌پوشاند که همان معانی و مفاهیم کلی و ضروری است.

۱. غلامعلی حداد عادل، «تأثیر کانت بر تفکر دینی در مغرب زمین»، *قیاسات*، ش ۲، ص ۹۲.

۲. ایمانوئل کانت، *سنجش خرد ناب*، ترجمه دکتر میرادیب شمس‌الدین سلطانی، انتشارات امیرکبیر، ج ۱.

به این ترتیب، کانت در حصول معرفت، در ذهن آدمی به عناصری «پیشینی» و مقدم بر تجربه^۱ قائل است و معتقد است این همه نگرانی و سرگردانی که عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان بدان دچار گشته‌اند، بدین علت بوده است که آنچه خود داشته‌اند، از بیگانه طلب کرده‌اند.

کانت در فلسفه خود در دو ساحت «حساسیت» و «فاهمه» به وجود عناصری پیشینی در ذهن معتقد بود. در ساحت حساسیت، «زمان» و «مکان» را عناصر پیشینی ذهن دانست که چونان تار و پودی در انسجام نسج معرفت آدمی دخیل و مؤثرند و در ساحت فاهمه به دوازده مفهوم محض و غیر تجربی پیشینی؛ از قبیل «وحدت»، «کثرت»، «جوهر»، «علّیت»، «وجود» و «وجوب» قائل بود که مقوم کلی‌ترین و عمومی‌ترین قالبهای فکر آدمی در مواجهه با عالم خارج‌اند.

از این راه حل کانت برای گشودن گره معضل معرفت، این نتیجه مهم و خطیر حاصل می‌شود که آنچه ما می‌شناسیم و آنچه ذهن ما به ما می‌شناساند، با آنچه در نفس الامر، به نحو مستقل از ذهن و شناخت ما وجود دارد، متفاوت است. ما اشیاء را چنان که بر ما «پدیدار»^۲ شده است، می‌شناسیم، نه آن چنان که فی‌نفسه وجود دارد،^۳ و دست ما از نیل به حاق و کنه اشیاء، آن گونه که هست، کوتاه است؛^۴ بنابراین، تفکیک فنومن از نومن و اعتقاد به عدم امکان دسترسی موقت به نومن، پایه و اساس مدل معرفت‌شناختی کانت می‌باشد.

کانت در فصل سوم *سنجش خرد ناب* با عنوان «درباره مبنای تمایز همه برابر

1. Apriori.

2. Phenomenon.

3. Noumeonon.

۴. بوستوس هارتناک، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، انتشارات فکر روز، ص ۸۱؛ برای شرح و بسط نظریه معرفت‌شناختی کانت ر.ک: ما کس آبل، *شرحی بر تمهیدات کانت*، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی، مرکز نشر دانشگاهی؛ استفان کورنر، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی؛ کارل یاسپرس، *کانت*، ترجمه میرعبدالحسین نقیب‌زاده، انتشارات کتابخانه طهوری؛ پل فولکیه، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران؛ یوسف کرم، *فلسفه کانت*، ترجمه محمد محمدرضایی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم؛ کریم مجتهدی، *فلسفه نقادی کانت*، انتشارات امیرکبیر؛ همو، *دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیلگر*، انتشارات سروش.

ایستاهای عموماً، به پدیده‌ها و ذاتهای معقول» [یعنی انقسام همهٔ اشیا به طور کلی، به واقعیت فی‌نفسه و واقعیت در نزد ما] به تفصیل در این باره بحث کرده است که ما نمی‌توانیم از حدود واقعیت پدیداری بگذریم و آنچه در ورای این حدود است (یعنی نومن) بشناسیم.^۱ و در جایی دیگر می‌نویسد:

فقط می‌توانیم اشیا را چنان که بر ما (حواس ما) پدیدار می‌شوند، بشناسیم، نه بدان‌گونه که در نفس الامر هستند.^۲

وصف‌ناپذیری، فرضیهٔ نوع - کانتی و کثرت‌گرایی دینی

بنا بر آنچه گفته شد، ارتباط و هماهنگی موضوع «وصف‌ناپذیری» و «فرضیهٔ نوع - کانتی» با نظریهٔ «کثرت‌گرایی دینی» از دیدگاه هییک مشخص می‌شود؛ چرا که بر اساس وصف‌ناپذیری، خداوند متعال و یا واقعیت مطلق که همان حقیقت غایی فرامفهوم است، در کل جهان هستی حضور دارد و آگاهی و ادراک ما بدان که به واسطهٔ تجربهٔ دینی صورت می‌پذیرد، محصول مشترک تعامل حضور خداوند و نظام مفاهیم ذهنی ما و نیز رفتارهای معنوی مرتبط با آن است؛ بنابراین، اشکال مختلف پرستش خدا، صرفاً به پرستش‌کنندگان آن تعلق دارد.

هییک در مورد ارتباط مفهوم وصف‌ناپذیری و کثرت‌گرایی معتقد است برای تطبیق اصل وصف‌ناپذیری با موضوع تکثر ادیان، به فرضیهٔ نوع - کانتی و الگوی کانت در تمایز و انفکاک نومن از فنومن نیاز هست؛ با این تفاوت که در تکثر ادیان، تمایز بین واقعیت نومن فی‌ذاته و تجلیات پدیداری در فهم ادراک‌کنندگان، مورد توجه است. از آنجا که فهم و ذهنیت انسان در ادیان مختلف متفاوت و متغیر است، خداوند غایی و واقعیت مطلق، صرفاً از طریق مفاهیم مختلف دینی و رفتارهای معنوی انسان تجربه می‌شود. واقعیت مطلق غیر قابل تجربه را به تجربهٔ انسان از اشکال مختلف الوهیت (موجودی مشخص و یا امور مطلق غیر مشخص)

متصل است، نمی‌توان منتسب کرد. اما اصل ارزش مساوی، به ترسیم فهمی عقلانی از وضعیت جهانی ادیان، مدد می‌رساند. مطابق این اصل، ایمان اصیل که منتج از تجربهٔ دینی و انسانی است، مجموعه‌ای از واکنشها در برابر واقعیت مطلق است. این ایمان، حاصل مشاهدهٔ ثمرات معنوی و اخلاقی انواع ایمانها در سطح جهان می‌باشد؛ بنابراین، می‌توان ادعا کرد که ایمانهای مختلف، ارزش مساوی و یکسانی دارند؛ پس به همین دلیل، معقول است که واقعیتی مطلق را اصل موضوع و شرط لازم و ضروری برای حیات دینی قرار دهیم (آن‌گونه که در تاریخ ادیان توصیف شده است)، نه حیات اخلاقی (آن‌گونه که کانت مطرح کرده است).^۱

هییک بر اساس مدل معرفت‌شناختی کانت، معتقد است واقعیت^۲ فی‌نفسه در سنتهای دینی مختلف، آن‌گونه که پدیدارشناسی دین گزارش می‌دهد، به صورت مراتبی از خدایان و مطلقها، تصوّر و تجربه می‌شود. این‌گونه خدایان و مطلقها چون پدیدار است، وهمی نیست، بلکه تجلیات عینی تجربی آن واقعیت فی‌نفسه است. این ادعاها را به دو صورت می‌توان تحلیل و تفسیر کرد:

۱. آنچه فرضیهٔ کثرت‌گرایانه مطرح می‌کند این است که یک واقعیت فی‌نفسه واحد وجود دارد و به طرق مختلفی در سنتهای دینی مختلف، ظهور می‌یابد و تجربه می‌شود. بر اساس این تفسیر، ادعاهای به ظاهر متضاد در مورد آن واقعیت نهایی را باید حقایقی دانست در مورد چگونگی آشکار شدن آن واقعیت فی‌نفسه بر گروههای مختلف، اما در مورد چگونگی واقعیت فی‌نفسه در واقع، این ادعاهای متضاد به خطا می‌روند. اینکه فرض کنیم آن واقعیت فی‌نفسه، به صورت امری شخصی برای مسلمانان و به صورت امری غیر شخصی برای هندوان ناثنوی ظهور می‌یابد و تجربه می‌شود، هیچ تناقضی را دربر ندارد، بعلاوه اگر بپذیریم که شخصی بودن و غیر شخصی بودن، دو وصف متخالف‌اند نه متناقض، در این صورت، کاملاً منطقی (سازگار = خالی از تناقض) است که فرض کنیم آن واقعیت فی‌نفسه بما هو

۱. ر. ک: سنجش خرد ناب، فصل سوم؛ تاریخ فلسفهٔ کاپلستون (از ولف تا کانت)، جلد ۶، ترجمهٔ اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات سروش، ص ۲۷۹.

۲. ایمانوئل کانت، تمهیدات، ترجمهٔ غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۲۰.

۱. جان هییک، «وصف‌ناپذیری»، فرهنگ، ش ۴۲، ص ۲۷۷-۲۸۹.

2. Real.

هو، نه شخصی است و نه غیر شخصی.

بر اساس این تفسیر، ادیان اصلی به دو معنا، در یک سطح قرار دارند: الف) همه آنها به طور یکسان صادق‌اند، اگر ادعاهای به ظاهر متضاد آنها، حمل بر وجوهی شود که آن واقعیت فی نفسه، بدان وجوه بر آنان ظاهر می‌گردد.

ب) همه آنها به طور یکسان کاذب‌اند، اگر ادعاهایشان، حمل بر وجوهی شود که آن واقعیت بدان وجوه فی حد نفسه متحقق است.

۲. فرضیه کثرت‌گرایانه، نه تنها می‌گوید که یک واقعیت فی نفسه واحد وجود دارد، بلکه «واقعتهای پدیداری»^۱ بسیاری را مفروض می‌گیرد که حاصل تعامل آن واقعیت فی نفسه و سنتهای دینی انسانی مختلف است. بر اساس این تفسیر، ادعاهای به ظاهر متضاد در مورد واقعیت نهایی را باید این‌گونه تلقی کرد که آنها به عنوان اوصاف واقعتهای پدیداری مختلف در ادیان گوناگون صادق‌اند، ولی به عنوان اوصاف آن واقعیت فی نفسه کاذب‌اند. اگر فرض کنیم واقعیت پدیداری اسلام، شخصی است، در حالی که واقعیت پدیداری هندوئیسم ناثنوی، غیر شخصی می‌باشد، تناقض‌آمیز نیست. بلکه آن واقعیت فی نفسه، امر سومی است که هیچ یک از این دو وصف متضاد را (شخصی بودن و غیر شخصی بودن) دارا نیست.

بر اساس این تفسیر هم، ادیان اصلی به دو معنا، در یک سطح قرار دارند:

الف) همه آنها به طور یکسان صحیح‌اند، اگر ادعاهای به ظاهر متضاد آنها، حمل بر اوصاف واقعتهای پدیداری مختلف آنها شود.

ب) همه آنها به طور یکسان خطایند، اگر ادعاهای به ظاهر متضاد آنها، حمل بر اوصاف آن واقعیت فی نفسه گردد.

باید به این نکته توجه کرد که بر اساس هر دو تفسیر، فرضیه کثرت‌گرایانه هیک، این هم‌سطحی ادیان را به بهای گزافی می‌خرد. این‌گونه تلقی از ادیان، یک تلقی رقیب نسبت به نحوه‌های عمده خودآگاهی در سنتهای دینی اصلی است. بیشتر اعضای این سنتها، این ادعا را نفی می‌کنند که اعتقادات آنها صرفاً نسبت به

نحوه‌های ظهور آن واقعیت نهایی یا حقایق پدیداری که آن واقعیت نهایی در ایجادش سهیم است، صحیح است، ولی نسبت به واقعیت، آن طور که فی نفسه وجود دارد، صحیح نیست.^۱ هیک در مقاله «کثرت‌گرایی دینی» که در کتاب *راهنمای فلسفه دین*^۲ به چاپ رسیده است، می‌نویسد:

فرضیه پلورالیستی نوع - کانتی در مواجهه با مسئله ادعاهای متعارض در حق بودن ادیان مختلف، پیشنهاد می‌دهد که ادعاهای این ادیان، در واقع، تعارضی با یکدیگر ندارند؛ زیرا این ادعاها، درباره جلوه‌های مختلف واقعیت متعالی در جوامع ایمانی و بشری، مختلف است و هر یک از آنها با مفاهیم ذهنی، اعمال معنوی، نحوه زندگی، گنجینه‌ای از اسطوره‌ها و داستانها و خاطرات تاریخی مخصوص به خود، کار خود را انجام می‌دهد.^۳

هیک در آثار خود، برای تقریب به ذهن و توضیح بیشتر نظریه خود به داستان معروف مردان کور و فیل که مولوی آن را در مثنوی آورده، استشهد می‌کند:

برای گروهی از مردان کور که هرگز با فیل روبه‌رو نشده بودند، فیل را آوردند. یکی از ایشان، پای فیل را لمس کرد و گفت: فیل، یک ستون بزرگ و زنده است. دیگری خرطوم حیوان را لمس کرد و گفت: فیل، ماری عظیم‌الجثه است. سومی عاج فیل را لمس کرد و گفت: فیل، شبیه به تیغه گاوآهن است و الی آخر.... البته همه آنها درست می‌گفتند، اما هر کدام صرفاً به یک جنبه از کل واقعیت اشاره می‌کردند و مقصود خود را در قالب تمثیلهای بسیار ناقص بیان می‌داشتند.^۴

۱. فیلیپ کوین، کثرت‌گرایی دینی، ص ۱۵۰-۱۵۱.

2. Pilip L. Quinn and Charles Taliaferro (ed.) *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford, Black Well, 1977.

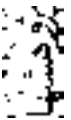
این اثر، مشتمل بر ۷۸ مقاله به قلم محققان مختلف، درباره موضوعات اصلی فلسفه دین است که با نظارت و ویراستاری مشترک کوین و تالیافررو تدوین شده است. برای معرفی اجمالی این اثر، ر.ک: معرفی کتاب «مجموعه مقالات فلسفه دین»، ویراسته فیلیپ کوین و چارلز تالیافررو، کتاب *ماه (دین)*، جعفر قربانی، ش ۴۷-۴۸.

۳. جان هیک، *مباحث پلورالیسم دینی*، ص ۹۰.

4. John Hick, *God and the Universe of Faith*, p.45.

به نقل از: *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۴۰۷.

1. Phenomenal Real.



مولوی این داستان را چنین به نظم آورده است:

پیل اندر خانه تاریک بود / عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی / اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود / اندر آن تاریکی اش کف می بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد / گفت: همچون ناودان است این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید / آن بر او چون بادبزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود / گفت: شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست / گفت: خود این پیل چون تختی بدست^۱
بنابراین، هیک با مشخص شدن ارتباط و هماهنگی مدل معرفت شناختی
کانت با موضوع کثرت گرایی دینی بر اساس الگوی کانت در تمایز و تفکیک
نومن از فنومن (فرضیه نوع - کانتی)، اصل وصف ناپذیری حقیقت مطلق را
با موضوع تکثر ادیان تطبیق می دهد؛ خداوند متعال و یا واقعیت مطلق که
همان حقیقت غایی فرامفهومی است، در کل جهان هستی حضور دارد و آگاهی
و ادراک ما به آن که به واسطه تجربه دینی صورت می گیرد، محصول مشترک
تکامل حضور خداوند و نظام مفاهیم ذهنی ما و نیز رفتارهای معنوی مرتبط با آن
است. بر همین اساس، سنتهای مختلف دینی نیز به منزله ظروفی است که رنگ ممیز
خود، یعنی هویت خاصه را به آگاهیها و ادراکات انسانی از واقعیت مطلق منتقل
می کند.^۲

بنابراین، بر اساس مدل کانتی، ماهیت حق فی نفسه، فراتر از حدود مفاهیم
بشری است. این حق به تعبیر ادیان غربی «غیر قابل وصف» (وصف ناپذیر)، به
تعبیر ادیان شرقی «بدون شکل» و به تعبیر کانت «حق نومن»^۳ است که به صورت
رشته ای از پدیدارهای الهی برای بشر به تجربه درمی آید.^۴

۱. مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، نشر هرمس، ص ۳۹۳.

۲. ر. ک: «وصف ناپذیری»، فرهنگ، ش ۴۲، ص ۲۸۷-۲۸۸.

3. The noumenal Real.

۴. جان هیک، مباحث پلورالیسم دینی، ص ۸۹.

۲. انسجام گرایی در صدق

از دیگر اصول و مبانی نهفته در نظریه کثرت گرایی دینی، «تئوری انسجام یا
هماهنگی»^۱ در باب چیستی «صدق»^۲ است. همان گونه که قبلاً اشاره شد،
کثرت گرایان به این امر تصریح نمی کنند، بلکه با دقت در سخنانشان به این نکته
می توان پی برد؛ چرا که این دیدگاه با از بین بردن ارتباط میان ذهن و عین، میان این
دو جدایی می اندازد که مستلزم انکار مطابقت در صدق و رو آوردن به نظریه
انسجام گرایی در باب ماهیت صدق است، هر چند که جان هیک در نهایت، به
دیدگاه عمل گرایانه (پراگماتیستی) نزدیک می شود.

«باور صادق موجه»^۳ تعریف رایج و مشهور سنتی از معرفت است؛ بنابراین،
معرفت گزاره ای^۴ دارای سه مؤلفه «باور»، «توجیه» و «صدق» می باشد. این تعریف
سه جزئی، «معرفت تحلیل معیار» نامیده می شود. تحلیل و صورت بندی مفهوم
صدق، یکی از مسائل اصلی معرفت شناختی است که به تناسب در «فلسفه منطق یا
فرا - منطق»^۵، «منطق فلسفی»^۶ و نه منطق، و «فلسفه زبان»^۷ نیز مورد بحث واقع

1. Coherentism Theory.

2. Truth.

۳. بر اساس این تعریف، شخص «S» به گزاره «P» معرفت دارد اگر و تنها اگر:

۱. «P» صادق باشد؛

۲. «S» باور داشته باشد که «P» صادق است؛

۳. باور «S» به «P» موجه است.

برای مثال، چیزم (شیخ معرفت شناسان) ادعا کرده است که شکل زیر شرط لازم و کافی معرفت را
به دست می دهد:

۱. «S» علم به صحت «h» دارد = Df: ۲. «h» صحیح است، «S»، «h» را می پذیرد؛ ۳. «h» از
نظر «S» معلوم است. (رودریک چیزم، نظریه معرفت، ترجمه دکتر مهدی دهباشی، انتشارات
حکمت، ص ۲۵۳).

این نوع تعریف از معرفت، نخستین بار در آثار افلاطون ذکر شده است. وی در رساله «مثنوی
تئوس» بند ۲۰۱، عناصر معرفت را تحلیل کرده است و در رساله «منون» بند ۹۸ آن را می پذیرد.
(افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن فتحی، انتشارات خوارزمی، ج ۲، ص ۱۴۲۵-۱۴۵۴).

۴. «معرفت گزاره ای» (Proposition knowledge) در مقابل «معرفت چگونگی» و «معرفت از راه
آشنایی» قرار دارد.

5. Meta - Logic.

6. Philosophical Logic.

7. Philosophy of language.

می‌شود.^۱

شرط تحلیل معیار (شرط صدق) هیچ اعتراضی جدی برنینگیخته است، در عوض، بحث و مجادله بر ماهیت صدق متمرکز شده است که در پی چیستی منشأ صدق است نه راه‌های پی بردن به آنچه صادق است.^۲ پاسخهای قوی و بانفوذ، دست کم از سه رویکرد نشأت می‌گیرد:

۱. صدق به معنای مطابقت (همخوانی از یک نوع معین میان یک گزاره و یک وضعیت واقعی)؛

۲. صدق به معنای انسجام (همبستگی یک گزاره با سیستم معینی از گزاره‌ها)؛

۳. صدق به معنای ارزش موقت عملی (سودمندی یک گزاره در به دست آوردن اهداف خاص).^۳

این سه دیدگاه، مهمترین تئوریهای ماهیت صدق‌اند که امروزه برای آنها، طرفدارانی وجود دارد که پس از بحث و بررسی درباره نظریه انسجام یا سازگاری صدق، به نظریه عمل‌گرایی صدق و نقد آن خواهیم پرداخت.

انسجام‌گرایی در معرفت‌شناختی، دو کاربرد متفاوت دارد که نباید میان این دو خلط کرد:

۱. نظریه انسجام‌گرایی ناظر به توجیه؛

۲. نظریه انسجام‌گرایی ناظر به صدق (حقیقت).

در توضیح تمایز این دو، باید گفت که نظریه انسجام‌گرایی در باب توجیه معرفتی بیشتر به حوزه گزاره‌ها تعلق دارد و درباره واقعیت عالم، دیدگاهی را ارائه نمی‌کند، اما نظریه انسجام‌گرایی در باب چیستی صدق به واقعیت نظر دارد و در اکثر موارد، وجود واقعیت فزادنی را منکر است. رابطه این دو کاربرد، عموم و خصوص مطلق است. یعنی قائلان به انسجام‌گرایی ناظر به صدق، باید در ساحت توجیه نیز قائل به انسجام‌گرایی باشند، اما کسانی که به انسجام ناظر به توجیه معتقدند، نباید لزوماً در حوزه ماهیت صدق هم قائل به انسجام‌گرایی باشند و می‌توانند اساساً در باب واقع، حکمی را ابراز نکنند؛ به عبارت دیگر، صدق ناظر به مقام ثبوت است و توجیه به مقام اثبات. صدق وجه‌ای عینی دارد و توجیه جنبه درونی میان گزاره‌هاست؛ لذا انسجام‌گرایی در صدق تلاشی است به منظور ماهیت و چیستی صدق، اما انسجام‌گرایی در توجیه بر آن است که کدام گونه از توجیه برای معرفت ضروری است.^۱

نظریه انسجام‌گرایی در صدق، نخست از سوی شماری از فیلسوفان ایده‌آلیست همچون برادلی، بلانشارد و بوزانکه مطرح شد، گرچه بسیاری از فیلسوفان خردگرای بزرگ و سیستم‌ساز، مانند لایبنیتس، اسپینوزا و هگل، خواسته یا ناخواسته بدین نظریه تمایل داشتند. بعلاوه، تنی چند از اعضای مکتب پوزیتیویسم منطقی نیز، مانند نویرات و همپل که از نظامهای ریاضی محض و فیزیک نظری تأثیر فراوان پذیرفته بودند، به این نظریه روی آوردند.

بنا بر نظریه انسجام، صدق و کذب یک گزاره به معنای انسجام یا هماهنگی آن با دستگاهی^۲ از گزاره‌های دیگر است. گزاره مورد نظر، عضوی از دستگاهی

۱. ر.ک: سایه میثمی، نظریه همسازی و پیوند آن با معرفت‌تجربی، ص ۱۹۴؛ محمدتقی فغالی، درآمدی

بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، ص ۲۳۴؛ منصور شمس، آشنایی با معرفت‌شناسی، ص ۱۵۰؛

Paul K. Moser & Dwayne H. Mulder & J.D. Trout, *The Theory of Knowledge*:

S Thematic Introduction, Oxford University Press, p.83.

2. System.

۱. «فلسفه منطق» زمینه‌ای فلسفی است که به دشواریهایی درباره روش‌شناسی منطق صوری می‌پردازد، یعنی تحلیل مفاهیم و روشهایی که منطق‌دانان به کار می‌گیرند. «منطق فلسفی» نه درباره منطق است و نه اساساً خود منطق در کلی‌ترین معنا. منطق فلسفی، فلسفیدن درباره مفهومی مانند گزاره، ضرورت، تحلیلی بودن، صدق، معنا و... است. «فلسفه زبان» دو نوع نسبت را می‌کاود: ۱. نسبت ما و زبان؛ ۲. نسبت زبان با جهان.

در کاوش نخست، تلاش می‌شود تا چگونگی معنابخشیدن به واژه‌ها و جمله‌ها روشن شود و در کاوش دوم، درباره ارتباط بین واژه‌ها و آنچه واژه به آن اشاره دارد یا واقعیهایی که توسط واژه‌ها توصیف می‌شود، پژوهش می‌شود. (منصور شمس، آشنایی با معرفت‌شناسی، انجمن معارف، ص ۱۱۵-۱۱۶).

۲. استاد مطهری در تفکیک میان «معیار صدق» و تعریف آن می‌گوید: «این که بفهمیم قضیه‌ای مطابق با واقع است یا نه، بحث جداگانه‌ای است که کاری به بحث حقیقت (صدق) ندارد؛ حقیقت، مطابق بودن قضیه با واقع است و این، تعریف حقیقت است». (شرح منظومه، انتشارات حکمت، ج ۲، ص ۳۱۶).

۳. پاول موسر، «معرفت‌شناسی»، ترجمه سیدعلی طالقانی، نگاه حوزه، ش ۶۵-۶۸، ص ۲۸۲.

است که از طریق استلزامهای منطقی با سایر اعضای آن دستگاه، ارتباطی منطقی دارد.

برخی از حامیان این نظریه معتقدند هر یک از اعضای دستگاه در واقع، نتیجه اعضای دیگر است؛ همان‌گونه که در یک دستگاه ریاضی، قضیه‌ای را از قضایای دیگر می‌توان استنتاج کرد یا قضایای دیگری را از قضیه مورد نظر نتیجه گرفت؛ بنابراین، برای آزمودن صدق یک گزاره باید انسجام آن را با دستگاهی از گزاره‌ها آزمود؛^۱ پس در نظریه انسجام‌گرایی، «صدق یک گزاره همخوانی^۲ آن با مجموعه‌ای از گزاره‌های دیگر است».^۳

بدین ترتیب، انسجام‌گرایی تلاشی است تا صدق را از وضعیتی برونی و ابجکتیو^۴ به وضعیتی درونی و سوبجکتیو^۵ تبدیل کند. ساده‌ترین صورت بندی که از نظریه انسجام می‌توان ارائه داد، چنین است:

گزاره «P» گزاره‌ای صادق است، اگر و تنها اگر گزاره «P» عضوی از مجموعه‌ای منسجم از گزاره‌ها باشد. همچنین تا اندازه‌ای واضح‌تر می‌توان گفت: گزاره «P» گزاره‌ای صادق است، اگر و تنها اگر گزاره «P» در انسجام با گزاره‌های مجموعه‌ای بسامان (سیستم) مانند «S» باشد.^۶

نظریه معروف دیگری که از چپستی صدق ارائه شده است، نظریه اصالت عمل^۷

۱. مرتضی فتحی‌زاده، «نظریه انسجام صدق»، ذهن، ش ۱۳، ص ۸۲-۸۳.

۲. انسجام، هماهنگی، همسازی، پیوستگی.

۳. جان هاسپرس، درآمدی به تحلیل فلسفی، ترجمه موسی اکرمی، طرح نو، ص ۱۲۰.

4. Objective.

5. Subjective.

۶. آشنایی با معرفت‌شناسی، ص ۱۲۵؛ ر.ک:

John W. Bender, (ed.) The Current State of the Coherence Theory: Critical Essays on the Epistemic Theories of Keith Lehrer and Laurence Bonjour, with Replies, London: Klawer Academic Publishers, 1989; Lawrence E. Johnson, *Focusing on Truth*, London: Routledge, 1992.

برای معرفی اجمالی دو اثر فوق، ر.ک: مرتضی فتحی‌زاده، معرفی کتاب «وضعیت کنونی نظریه هماهنگی»، ذهن، ش ۹؛ همو، معرفی کتاب «تمرکز به صدق»، ذهن، ش ۱۳.

7. Pragmatic.

است. این نظریه، مطابق تبیین ویلیام جیمز^۱، صدق یک باور را در گرو سود و عمل آن می‌داند: «گزاره‌ای صادق است که ما بتوانیم به آن عمل کنیم».^۲

جیمز از این مفهوم برای توجیه آن دسته از اعتقادات دینی که دلایل موجود در اثبات آنها کافی نیست، بهره‌برداری کرد. طبیعت ما از خواستی ارادی برای انتخاب و گزینش اعتقاد به خدا یا هر چیز دیگری که ما را راضا کند، برخوردار است. ممکن است یک دین برای شما صادق باشد، اما دینی مغایر با آن، برای من صادق باشد. به این ترتیب، نظریه عمل‌گرایی یکی از شکلهای نسبی‌گرایی معرفتی^۳ است.^۴ از جمله فیلسوفان معاصر که از نظریه عمل‌گرایانه صدق دفاع می‌کند، می‌توان از ریچارد رورتی^۵ نام برد.^۶

نقد معرفت‌شناختی «معرفت‌شناسی کثرت‌گرایی»

گفته شد که نظریه کثرت‌گرایی دینی جان هیک مبتنی بر اصول و مبانی معرفت‌شناختی (از قبیل مدل معرفت‌شناختی کانت و نظریه انسجام‌گرایی در باب ماهیت صدق) است که در اینجا به نقد و ارزیابی آن می‌پردازیم.

۱. نقد مدل معرفت‌شناختی کانت

فرضیه کثرت‌گرایی هیک مبتنی بر نظریه معرفت‌شناختی کانت در تفکیک نومن از فنومن است که طبق آن، میان حق مطلق فی‌نفسه (خدا یا واقعیت نهایی) و حق مطلق از آن حیث که به لحاظ بشری به شیوه‌های متعدد دریافت و تجربه می‌شود، باید تفکیک قائل شد. بر اساس فرضیه نوع-کانتی، حق فی‌نفسه یا به تعبیر کانت،

1. William James.

۲. ویلیام جیمز، چهار پراگماتیست، ترجمه محسن حکیمی، نشر مرکز، ص ۱۴۰.

3. Cognitive Relativism.

۴. لوئیس پویمن، «نظریه معرفت»، ترجمه رضا محمدزاده، اندیشه حوزه، ش ۴۱-۴۲، ص ۸۲.

5. Richard Rorty.

۶. ر.ک: محمد شیرازی‌زاده و مهدی شکیبانی، «عمل‌گرایی پست‌مدرنیست رورتی»، نامه فرهنگ، ش ۴۲، ص ۱۳۲.

حق نومن‌ی غیر قابل بیان و انسان از شناخت آن عاجز و ناتوان است.

منجر شدن به «شگاکیت معرفت‌شناختی»^۱ که معرفت به واقعیات اشیا را انکار می‌کند مهمترین اشکال مدل معرفت‌شناختی کانت است. هرچند کانت، دیدگاه خود را «رئالیسم انتقادی»^۲ می‌داند، اما همان‌گونه که برخی از معرفت‌شناسان تذکر داده‌اند «رئالیسم انتقادی کانت» به «آنتی رئالیسم نسبی‌گرایانه کانت» منجر می‌شود؛^۳ به عبارت دیگر، دیدگاه کانت از این حیث که به نومن (وجود اشیا و جهان خارج) مستقل از ما عقیده دارد، نوعی «رئالیسم هستی‌شناختی» است، اما از این حیث که از نظر او به نومن و حقیقت اشیا نمی‌توان معرفت پیدا کرد، به «شگاکیت معرفت‌شناختی» منجر می‌شود.

انسان در فلسفه کانت، همیشه گرفتار خطاست، اما چون این خطا عارضی نیست، بلکه ذاتی و دائمی است، اختلالی در زندگی و اندیشه‌اش پیش نمی‌آید؛ بنابراین، کانت را به این معنا شگاک می‌دانیم که فلسفه او، ما را از شناخت جهان، آن‌گونه که وجود دارد، عاجز و ناتوان و نسبت به شناخت عالم خارج، جاهل مرکب می‌داند. حتی خود کانت برای ادراکات ما، ارزش واقع‌نمایی قائل نیست و در این باره می‌گوید: «اشیا در ادراکات ما، غیر از اشیای خارج و فی‌نفسه است»^۴؛ بنابراین، او خارج‌نمایی و کاشفیت را برای مدرکات ما انکار می‌کند. از اینجاست که به گفته استاد مطهری، کانت به صف شگاکان می‌پیوندد.^۵ بر مبنای تحلیل استاد مطهری از مباحث فلسفه اسلامی، نظام معرفت‌شناختی کانت به چالش کشیده شده و انتقادات جدی به آن وارد می‌شود.

از نظر استاد مطهری رحمته‌الله، مدل معرفت‌شناختی کانت، رابطه ذهن و عین را قطع و بین آن دو جدایی می‌اندازد؛ لذا ذهن نمی‌تواند به عین، معرفت و شناخت پیدا کند؛ به عبارت دیگر، بر اساس فلسفه کانت، جهان خارج را آن‌گونه که هست، نمی‌توان

1. Epistemological Scepticism.

2. Critical Realism.

۳. عباس عارفی، «معرفت و گونه‌های رئالیسم»، ذهن، ش ۱۶، ص ۴۶.

۴. علی عسگری یزدی، شگاکیت «نقدی بر ادله»، بوستان کتاب قم، ص ۲۳۰.

۵. ر. ک: مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، ص ۱۰۰، ۱۷۶ و ۱۹۱.

شناسایی کرد؛ زیرا این نظریه، به ایده‌آلیسم و شگاکیت منجر می‌شود، نه رئالیسم. نخستین مشکل که برای این نظریه پیش می‌آید به نظر استاد مطهری این است که چگونه از ضمیمه شدن پیش‌ساخته‌های ذهنی با آنچه از خارج آمده است، شناخت حاصل می‌شود؟ چون اگر شناخت را انعکاس مستقیم خارج در ذهن بگیریم، مسئله شناخت، مسئله‌ای بسیار واضح و روشن است؛ زیرا شناخت به معنای انعکاس بیرون در درون است و آنچه در درون هست، تصویر مستقیم بیرون است. به نظر کانت نیمی از شناخت، حتی کمتر از آن، تصویر بیرون است و نیم دیگر را ذهن به آن می‌دهد؛ به عبارت دیگر، شناخت، مجموع ماده و صورت است. قهراً این اشکال مهم برای او باقی می‌ماند که چگونه به این وسیله، شناخت پیدا می‌شود؟

استاد مطهری رحمته‌الله در پاسخ به این نظریه می‌گوید:

در معنا و مفهوم «شناخت» یک نوع وحدت میان «شناخت» و «خارج» اخذ شده است؛ یعنی اگر میان آنچه شناخت نامیده می‌شود و آنچه عالم بیرون نامیده می‌شود، بیگانگی باشد، دیگر شناخت نمی‌تواند شناخت باشد. این یک مشکل بزرگ است که به هر حال در این نظریه وجود دارد.^۱

از نظر حکمای اسلام چنین نیست که نتوانیم به واقعیت اشیا یا به تعبیر کانت «نومن»، معرفت پیدا کنیم و بدین وسیله میان بود و نمود اشیا شکافی عمیق ایجاد کنیم؛ چرا که وجود ذهنی «بودن»، عین واقع‌نما و حکایتگر جهان خارج است. این وجود ذهنی در همان حال که از خارج حکایت می‌کند، در ظرف ذهن نیز این وضعیت را پیدا می‌کند. از این رو، ذهن با عین انطباق پیدا می‌کند؛^۲ بنابراین، دیدگاه فیلسوفان اسلامی در مقابل دیدگاه کانت است؛ زیرا مسلک قدما، مسلک جزم و یقین است، اما مسلک کانت، مسلک شک.

قدما در مبحث وجود ذهنی، اصرار و پافشاری می‌کردند که ماهیت اشیا به همان نحو که در خارج هست، در ذهن وجود پیدا می‌کند، اما به نظر کانت، هرچه ما ادراک می‌کنیم به همان نحوی است که ذهن ما اقتضا دارد.... کانت در نقادیه‌های خود به

۱. همو، «شرح مبسوط منظومه (۲)»، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ج ۱۰، ص ۲۵۲.

۲. همو، «شرح مبسوط منظومه (۱)»، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۸۶.

جایی می‌رسد که جریان فاعده علیت و معلولیت را در عالم خارج مورد تردید قرار می‌دهد، ولی قداما بارها تصریح کرده‌اند که تردید یا انکار این قانون در عالم خارج، مستلزم نفی فلسفه و بطلان جمیع علوم و هم‌ردیف با سفسطه است.^۱

هیچک از مثال مولوی دربارهٔ توصیف چند نابینا از فیل می‌گوید:

ما مانند آن نابینایانی هستیم که توصیفمان از فیل حقیقت نهایی، در ادیان مختلف صورت محدود پیدا می‌کند. در مقابل، استدلال شده است که اگر ما واقعاً در موقعیت یکی از آن نابینایان بودیم و با چنین گزارشهای متفاوتی مواجه می‌شدیم، شاید چنین نتیجه می‌گرفتیم که همهٔ این گزارشها، نادرست است.^۲

باید خاطر نشان کرد که هدف مولوی از این مثال ناظر به این نکته است که تواناییهای بشر برای فهم امور الهی محدود است و باید خدا را با نور معنوی بشناسیم، نوری که با حالت معمولی فاهمه، قابل دستیابی نیست. اگر بخواهیم از این مثال برای فهمیدن تفاوت در تجربهٔ دینی استفاده کنیم، به نظر می‌رسد به هدایتی فراتر از آنچه در تجربهٔ دینی خود داریم، نیاز داشته باشیم و آن تجربهٔ دینی فی‌نفسه نمی‌تواند پایهٔ معتبری برای باور دینی باشد.^۳ در سنت اسلامی، سالک نه با تجربهٔ

۱. همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۹۲.

2. Peter Byrne, *John Hick's Philosophy of World Religions*, Scottish Journal Theology 35, No.4, 1982, p.897.

به نقل از: اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ص ۴۹.

۳. در مورد پایه بودن یا نبودن «تجربهٔ دینی» برای «باور دینی»، ر.ک:

William P. Alston, *Perceiving God*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991; Stvin Katz (ed.): *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, 1978; Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993;

وین پراودفوت، تجربهٔ دینی، ترجمهٔ عباس یزدانی، مؤسسهٔ طه؛ ریچارد مایلز، تجربهٔ دینی، ترجمهٔ جابر اکبری، دفتر پژوهش و نشر سهروردی؛ جان هیک، اثبات وجود خداوند، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۸۷-۲۰۲؛ ریچارد سویین برن، آیا خدایی هست؟، ترجمهٔ محمد جاودان، انتشارات دانشگاه مفید، ص ۱۹۸-۲۱۰؛ ویلیام آلتستون، «تجربهٔ دینی و باور دینی»، ترجمهٔ امیر مازیار، نقد و نظر، ش ۲۳-۲۴، ص ۱۴۶-۱۶۱.

دینی، بلکه با معرفت راه به جایی می‌برد.^۱

در واقع، داستان فیل و کوران یا به تعبیر مولوی «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل» به مبانی معرفت‌شناختی عرفا اشاره دارد و نسبت به کثرت‌گرایی بیگانه است. عرفا و از جمله خود مولوی، دیدگاه خاصی در مباحث معرفت‌شناختی دارند. از نظر آنها، شناخت حسی و معرفت عقلی نسبت به کشف و شهود عرفانی و معرفت شهودی در مرتبهٔ پایین تری قرار دارد. استاد مطهری رحمته‌الله در این باره می‌گوید: عارف به عقل و فهم کاری ندارد، بلکه می‌خواهد به کنه و حقیقت هستی که خداست، برسد و متصل گردد و آن را شهود نماید. از نظر عارف، کمال انسان به این نیست که صرفاً در ذهن خود تصویری از هستی داشته باشد، بلکه به این است که با قدم سیر و سلوک، به اصلی که از آنجا آمده است، بازگردد و دوری و فاصله‌اش را با ذات حق از بین ببرد و در بساط قرب از خود، فانی و به او باقی گردد.^۲

لذا خود مولوی، از این داستان نتیجه می‌گیرد که:

چشم حس همچون کف دست است و بس

نیست کف را بر همه او دسترس^۳

بنابراین، هیک در نتیجه‌گیری از این داستان، دچار مغالطهٔ «تعمیم شتابزده»^۴ شده است. چون اگر وی کتاب *فیه ما فیه* را مروری می‌کرد، متوجه می‌شد که چگونه مولوی عقاید مسیحیان را به سخره می‌گیرد و بر آنها می‌تازد، برای نمونه، مولوی پس از نقد دیدگاه مسیحیان دربارهٔ حضرت عیسی علیه‌السلام می‌نویسد:

«فإذا بعث الله نبياً أفضل من عيسى، أظهر على يده ما أظهر على يد عيسى و

۱. محمد لگنهاوزن، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ص ۴۹-۵۰.

۲. مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، ج ۲، ص ۹۰-۹۱.

۳. مثنوی معنوی، ص ۳۹۳.

۴. تعمیم شتابزده «Hasty generalization»، یکی از مغالطات غیر صوری است و در صورتی پیش می‌آید که از حالتی خاص، نتیجه‌ای کلی اخذ شود. ر.ک: علی اصغر خندان، مغالطات، بوستان کتاب قم؛ علیرضا قائمی‌نیا، تفکر نقدی، انجمن معارف؛

Madsen Pire, *The Book of the Fallacy*, Routledge and Kegan Paul Plc, 1985.

لازمة نظر کثرت گرایانی همچون هیک، نوعی شکاکیت است. طبق کثرت‌گرایی، ادعاهای صدق و کذب بردار، هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ فرهنگی، ذهنی است و صرفاً ناظر به پدیدارها می‌باشد. اشکالی که بر این سخن وارد است، آن است که این اعتقاد در نهایت، به شکاکیت منجر می‌شود. در داستان تمثیلی هیک، ما نمی‌توانیم چیزی درباره‌ی فیل واقعی بدانیم؛ حتی نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم که اصلاً فیلی وجود دارد. همین امر، در مورد واقعیت غایی هم صدق می‌کند. در واقع، نکته‌ای که می‌توان از داستان تمثیلی هیک آموخت، این نیست که همه‌ی مردان کور درست می‌گفتند، بلکه این است که هیچ کدام درست نمی‌گفتند. آنچه آنها لمس می‌کردند، ستون، مار یا تیغه‌ی گاو آهن نبود، بلکه یک فیل بود و این ادعا که آن فیل یکی از آنها یا همه‌ی آنهاست، ادعایی کاملاً غلط است.^۲

در نقد تمثیل هیک باید گفت: اولاً، تمثیل فیل، متضمن نوعی شکاکیت افراطی در مورد شناخت خداوند است، به ویژه اینکه هیچ‌کس و هیچ مذهبی، خداوند را به طور کامل نمی‌شناسد. در این صورت، اگر خداوند عمدتاً درک‌ناپذیر (وصف‌ناپذیر) است، چگونه می‌توانیم بفهمیم که او این‌گونه است؟ در این صورت، چگونه حتی می‌فهمیم که او اصلاً وجود دارد؟

ثانیاً، در حالی که این تمثیل می‌کوشد که به حقیقت تمامی مذاهب، اعتبار و ارزش ببخشد، بیشترین موفقیت آن، در نشان دادن این است که تمام مذاهب به طور شایسته در شناخت و درک خداوند موفق نبوده‌اند؛ بنابراین، این تمثیل بیانگر این است که نه تنها تمام ادیان درست نیست، بلکه عمدتاً نادرست و بی‌اساس می‌باشد.^۳

۱. مولوی، فیه ما فیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، ص ۱۲۵؛ ر.ک: علیرضا قائمی‌نیا، پلورالیزم تحویلی، انتشارات دارالصادقین، ص ۳۱-۳۸؛ عبدالله جوادی آملی، دین‌شناسی، مرکز نشر اسراء، ص ۲۲۰-۲۲۲؛ قادر فاضلی، «خدا به ما مولانا»، کتاب نقد، ش ۴، ص ۲۱۲-۲۴۱.
 ۲. ر.ک: عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱۲.
 ۳. کنت آر. سامپلس، «پاسخ به کثرت‌گرایی دینی»، ترجمه‌ی علی کربلایی پازوکی، کلام اسلامی، ش ۳۸، ص ۷۸.

پاسخ هیک می‌تواند این باشد که در این تمثیل، وجود یک فیل را مفروض می‌گیریم، همچنان که در بحث اصلی، وجود یک واقعیت فی‌نفسه متعالی را که بر ما پدیدار می‌شود، مفروض می‌گیریم. اما اشکال این سخن آن است که اگر ما پیشاپیش نتوانیم هیچ چیز درباره‌ی خود واقعیت غایی بگوییم، پس چه چیز را باید مفروض بگیریم؟ مردان کور فقط در صورتی می‌توانند وجود یک فیل واقعی را مفروض بگیرند که از قبل بدانند یک فیل چگونه موجودی است.

کثرت‌گرایانی نظیر هیک، بر سر یک دو راهی قرار گرفته‌اند؛ از یک سو، اگر هیچ تصوّر روشنی از خداوند نداشته باشیم، یعنی اگر نتوانیم هیچ چیز درباره‌ی خداوند یا واقعیت غایی فی‌نفسه بگوییم، در آن صورت اعتقاد دینی ما، بیش از پیش به بی‌اعتقادی نزدیک و تقریباً غیر قابل تمیز از الحاد می‌شود. از سوی دیگر، اگر بتوانیم از خداوند سخن بگوییم، در نتیجه می‌توانیم مجموعه‌ی سازگاری از مجهولها را برای توصیف او صاف او به کار بگیریم. به این ترتیب، با موضوعی روبه‌رو هستیم که می‌توانیم درباره‌ی آن سخن بگوییم؛ بنابراین در موقعیت افراد کاملاً کور نیستیم، بلکه می‌توانیم دریابیم که ادعای کدام یک از مردان کور درست است.^۱

باید از هیک پرسید: آیا ما هیچ تصوّر روشنی از خدا نداریم؟ چون اگر ما هیچ تصوّر روشنی از خدا نداشته باشیم، نمی‌توانیم مرزی را میان دینداری و الحاد تصوّر کنیم؛ زیرا مؤمن و ملحد هیچ کدام تصوّر روشنی از خداوند ندارند. مؤمن ادعا می‌کند که اعتقاداتی درباره‌ی خدا (یا واقعیت برتر) دارد، اما ملحد این اعتقادات را نمی‌پذیرد. در حقیقت باید بگوییم هیچ یک تصوّر روشن و صحیحی از خدا ندارد. اگر ما می‌توانیم درباره‌ی خدا سخن بگوییم، به این دلیل است که تصوّرات و مفاهیمی از خدا داریم و نسبت به او مانند کوران نیستیم و تشبیه مواجهه‌ی انسانها با خدا، به مواجهه‌ی کوران با فیل مع الفارق است.^۲

۱. عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱۲-۴۱۳.

۲. علیرضا قائمی‌نیا، تجربه‌ی دینی و گوهر دین، بوستان کتاب قم، ص ۱۶۳.

نکته دیگر راجع به نظریهٔ هیک دربارهٔ واقعیت مطلق، شباهت آن به دیدگاه «اهل تعطیل» در سنت اسلامی است. از دیدگاه معطله، معرفت عقلی نسبت به خدا ممکن نیست و هیچ دلیلی عقلی بر یگانگی خدا وجود ندارد. معطله معتقد به تعطیلی دستگاه عقلانی در مسائل الهی می‌باشند.^۱ جنبهٔ «تعطیلی» نظریهٔ هیک دربارهٔ واقعیت مطلق، حاوی نکاتی تأمل‌برانگیز است. هیک با ناممکن دانستن معرفت به ذات ربوبی، به نقش فعال ذهن در ایجاد تصوّرات الهی اشاره کرده است تا تکثر در تجارب فهمها را نتیجه‌گیری کند. وی اگرچه به ناچار صفاتی را به واقعیت مطلق نسبت داده، شدیداً معتقد است هیچ‌گونه معرفتی نسبت به واقعیت مطلق وجود ندارد و آنچه بر انسان ظاهر می‌شود، پدیدارهای واقعیت مطلق است که در قالب مقولاتی از قبیل خدایان متشخص یا امور مطلق، ظهوری انسانی پیدا می‌کند.^۲

دیدگاه صحیح کلامی شیعی این است که برای خداوند شبیهی نیست: «لیس کمله شیء»^۳ و او را به هیچ چیز و هیچ چیز را به او نمی‌توان تشبیه کرد، همچنین بشر قادر نیست به کنه و صفات حق پی برد. ولی این دیدگاه، ایجاب نمی‌کند که امتیاز و تفاوت مخلوق و خالق در این جهت باشد که صفتی که دربارهٔ مخلوق صدق می‌کند، دربارهٔ خالق صدق نکند و بالعکس. تفاوت‌های خالق و مخلوق در وجوب و امکان، قدم و حدود ذاتی، تناهی و لایتناهی و بالذات و بالغير بودن است. پس صحیح است که خالق مانند مخلوق و مخلوق مانند خالق نیست و باید نفی مثلثیت کرد که این نفی، مستلزم اثبات ضدّیت نیست.

این‌گونه تنزیه که بگوئیم هرچه در مخلوق هست، مغایر و مخالف و مابین است با آنچه در خالق هست، اثبات نوعی ضدّیت میان خالق و مخلوق است، حال آنکه همان‌گونه که برای خداوند مثل نیست، ضد هم نیست و مخلوق نیز ضدّ خالق نیست، بلکه مخلوق مظهر خالق است. تنزیه و نفی تشبیهی که به تضاد مخلوق و

۱. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۹۱۰.

۲. سیدحسن حسینی، پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین، انتشارات سروش، ص ۲۱۰.

۳. شوری / ۱۱.

خالق منجر می‌شود (تعطیل)، از خلط مفهوم و مصداق با یکدیگر به وجود می‌آید، یعنی وجود خارجی مخلوق مانند خالق نیست، نه اینکه هر مفهومی که بر مخلوق صدق می‌کند، نباید بر خالق نیز صدق کند.^۱

۲. نقد نظریهٔ انسجام‌گرایی و عمل‌گرایی

گفته شد که انسجام‌گرایی در صدق، پیش‌فرض کثرت‌گرایی است. نظریهٔ انسجام‌گرایی نیز اشکالات فراوانی دارد که بررسی همهٔ آنها از حوصلهٔ این نوشتار خارج است. یکی از این اشکالات مهم این است که این دیدگاه به «نسبی‌گرایی معرفتی»^۲ ختم می‌شود؛ به عبارت دیگر، در نظریهٔ انسجام‌گرایی با اصل ذومراتب بودن صدق یا «درجات صدق»^۳ روبه‌رو هستیم که نتیجهٔ آن، نسبی‌گرایی است. اگر بپذیریم که اساساً صدق، یک کلّ است، هریک از اجزای این کلّ، یک صدق کامل نیست، بلکه صرفاً دارای «صدق متنی» (زمینه‌ای)^۴ یا به عبارتی، مرتبه‌ای از صدق است. ما موجودات محدود نمی‌توانیم تمام صدق را بشناسیم، بلکه تنها شناخت بخشی از صدق برای ما امکان‌پذیر است. در میان مجموعه‌های متعدد از باورها، برخی باورها از سایرین سازگارتر است، ولی هیچ‌کس صاحب مجموعه باورهایی که دارای سازگاری تام باشد، نیست. به یک معنا، تمام باورهای ما کاذب است؛ چراکه هنگامی به صدق دست پیدا می‌کنیم که با شناخت تک تک اجزا و روابط متقابل آنها، صدق را به عنوان یک کل بشناسیم.^۵ در حالی که چنین چیزی ممکن نیست؛ لذا این نظریه، کثرت‌گرایی (پلورالیسم) معرفتی را که نوعی از نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی

۱. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۰۳۴.

۲. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ نسبی‌گرایی معرفتی، ر.ک: ریچارد پاپکین، نسبی‌گرایی فرهنگی و دین، «دین: اینجا، اکنون»، ترجمهٔ مجید محمدی، نشر قطره، ص ۱۰-۱۸؛ دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمهٔ عبدالکریم سروش، مؤسسهٔ فرهنگی صراط، فصل ۱۰؛ بابک احمدی، کتاب تردید، نشر مرکز؛ رابرت کیرک، «تأملی دربارهٔ نسبی‌گرایی معرفتی»، ترجمهٔ پیروز فتورچی، ذهن، ش ۱۰، ص ۸۹-۱۲۰.

3. Degrees of Truth.

4. Contextually True.

۵. لوئیس پوئمن، نظریهٔ معرفت، ص ۸۰.

است،^۱ به ارمغان می آورد.

در نظام معرفت‌شناختی اسلامی، انتقاداتی جدی بر نسبی‌گرایی وارد است. از این رو، نسبی‌گرایی، اساساً بی‌معناست و این ادعای شگاکان که می‌گویند: «نمی‌دانیم ادراکات ما حقیقت است یا نه»^۲ نتیجه آن است. بنابراین، نسبی‌گرایی، مطابق بودن ادراکات انسان را با واقع و نفس‌الامر انکار می‌کند، در حالی که حقیقی بودن ادراکات انسان و مطابقت آن با واقع، فی‌الجمله بدیهی است؛ یعنی همهٔ معلومات بشر، بر خلاف ادعای نسبی‌گرایان، یقیناً نسبی و خطا نیست، بلکه در نهایت وضوح، هویداست و به استدلال نیاز ندارد. برای مثال، از جمله این حقایق مسلمة یا بدیهیات، «فطریات» است که در ذهن هر کس حتی خود نسبی‌گرایان موجود است و در حاق ذهن به آن اعتراف دارند؛ بنابراین، نسبی‌گرایان با اعتقاد به اینکه صدق و حقیقت نسبی است، دچار تناقض شده‌اند و با این سخن، دیدگاه خود را نقض کرده‌اند.^۳

به عبارت دیگر، نسبی‌گرایی معرفتی با اشکال «تهافت» و «عدم انسجام درونی»^۴ مواجه است؛ لذا ماهیتی پارادوکسیکال^۵ و خودشکن دارد؛ زیرا اگر درست باشد خود مفهوم درستی، ابطال می‌شود، در این صورت، نسبی‌گرایی نمی‌تواند درست باشد؛ از این رو، نسبی‌گرایی معرفتی به «تناقض ذاتی»^۶ مبتلاست؛ یعنی اگر درست باشد، آنگاه ممکن نیست، درست باشد.^۷

۱. ر.ک: محمد محمدرضایی، «نگاهی به پلورالیسم معرفتی»، قبسات، ش ۱۸، ص ۴-۵؛ استیفن استیج، «پلورالیسم معرفتی» در: Craig Edward, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, 1998.

۲. مرتضی مطهری، *اصول و فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۱۷۵.

۳. ر.ک: همان ص ۱۶۵؛ مرتضی مطهری، «فطرت»، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ج ۳، ص ۴۷۰-۴۸۰.

4. Self-Referentially Incoherent.

5. Paradoxical.

6. Self-Defeating.

۷. ولی‌الله عباسی، «شگاکیت و معرفت‌شناسی»، *کیهان‌فرهنگی*، ش ۱۹۵، ص ۳۵.

نسبی‌گرایان برای اثبات دیدگاه خود به «خطای حواس» استدلال می‌کنند، بدین معنا که وقوع خطا در حس و عقل، دلیل بر نسبی‌گرایی است. این استدلال، جواب نقضی دیگری در رد نسبی‌گرایی معرفتی می‌باشد. استاد مطهری این اشکال را به تفصیل، نقد و بررسی می‌کند که خلاصه آن این است که نفس پی بردن به خطا، دلیل بر وجود یک سلسله حقایق مسلم در نزد ماست که آنها را مقیاس و معیار قرار می‌دهیم و به خطاهایی پی می‌بریم، در غیر این صورت، پی بردن به خطا معنا ندارد؛ چرا که با یک غلط نمی‌توان غلط دیگری را تصحیح کرد.^۱

گفته شد که بر اساس دیدگاه هیک، پایهٔ معرفت در ذهن قرار دارد، نه در عالم خارج. لازمهٔ این دیدگاه، این است که صدق نیز از نظریهٔ مطابقت به نظریهٔ انسجام تبدیل شود و صادق بودن در اینجا به معنای مطابقت گزاره با عالم واقع نیست؛ زیرا عالم واقع، هیچ‌گاه در دسترس بشر نیست تا این مطابقت حاصل شود، بلکه به معنای قرار داشتن گزاره در مجموعه‌ای از گزاره‌های منسجم با یکدیگر خواهد بود. هیک در نهایت به دیدگاه عمل‌گرایان نزدیک می‌شود؛ چرا که موضعی که وی دربارهٔ وجود مطلق^۲ اتخاذ می‌کند، موضع لادری‌گرایانه است و به کارایی ادیان به عنوان مؤیدی برای وجود مطلق استناد می‌کند که این کار، دیدگاه هیک را به عمل‌گرایی تبدیل می‌کند.^۳ بدین معنا که در سخنان هیک، چرخشی را از نظریهٔ انسجام‌گرایی به سمت نظریهٔ عمل‌گرایی می‌بینیم.

نظریهٔ عمل‌گرایی در صدق همانند نظریهٔ انسجام‌گرایی، دچار اشکالات فراوانی است و در نهایت به نسبی‌گرایی معرفتی منجر می‌شود که وجود هرگونه واقعیت عینی و مستقل از منافع و مصالح را انکار می‌کند؛ بنابراین، دیدگاه عمل‌گرایانه هم قابل پذیرش نیست؛ چون اشکالش این است که این دیدگاه در همه جا درست نیست؛ چرا که شناختهایی وجود دارد که برای همه روشن است و جزء روشن‌ترین شناختهاست، در حالیکه با معیار عمل‌گرایانه قابل تعیین نیست؛ یعنی با محک

۱. ر.ک: مرتضی مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۹۰-۹۱ و ۱۶۰.

2. The Real.

۳. ر.ک: رضا اکبری، «کثرت‌گرایی جان هیک»، *کتاب ماه (دین)*، ش ۳۵، ص ۵۵ و ۵۷.

عمل نمی‌شود آنها را محک زد.^۱

با توجه به نقدهایی که درباره نظریه انسجام‌گرایی و عمل‌گرایی در صدق وجود دارد، این دو دیدگاه را نمی‌توان پذیرفت، در مقابل، فیلسوفان اسلامی «تئوری مطابقت»^۲ را درباره تئوری صدق مطرح کرده‌اند. از نظر آنها «صدق، معرفتی است که مطابق واقع باشد»، معرفت‌شناسان، ریشه این نظریه را به آثار ارسطو می‌رسانند. ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* می‌گوید:

کذب این است که درباره آنچه هست، بگوییم: نیست و درباره آنچه نیست، بگوییم: هست. صدق این است که درباره آنچه هست، بگوییم: هست و درباره آنچه نیست، بگوییم: نیست.^۳

تئوری مطابقت صدق، بر این شهود متعارف ما که صدق بر امری عینی (یا مستقل از ذهن) در جهان مبتنی است، حاکم می‌باشد و صدق ناشی از آن امری عینی است. منشأ صدق هیچ باوری، توهم یا تصور صرف نیست، بلکه صدق هر باور، شالوده‌ای عینی در عالم واقع دارد^۴؛ لذا این سخن درستی است که نظریه مطابقت با کاربرد متداول آن و مبتنی بر عقل سلیم ما، هنگامی که از صدق سخن می‌گوییم، موافق باشد.^۵

تقریرهای دیگری از نظریه مطابقت صدق از سوی لاک، مور، پوپر، راسل و... صورت گرفته است. جدیدترین بیان از این تئوری به دست تارسکی^۶ ارائه شد که پیچیدگی خاصی دارد. نظریه تصویری معنا که ویتگنشتاین متقدم، آن را در *رساله*

۱. ر.ک: مرتضی مطهری، *مسئله شناخت*، ص ۴۸۱؛ همو، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۱۵۷-۱۵۸.

۲. The Correspondence Theory.

۳. ارسطو، *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، طرح نو، ص ۱۵۵.

۴. لوئیس پوینمن، *نظریه شناخت*، ص ۷۶.

۵. جان هرمن رندل و جاستوس باکلر، *درآمدی به فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، انتشارات سروش، ص ۱۳۶.

۶. ر.ک: آلفرد تارسکی، «مفهوم معنی‌شناختی صدق و مبانی معنی‌شناختی»، ترجمه مهدی قوام‌صفری، ذهن، ش ۵، ص ۹۲-۹۷؛ علی‌اکبر احمدی، «رهیافت دوزبانی تارسکی»، ذهن، ش ۱۳، ص ۳-۲۲؛ ارنست ناگل، نیومن و آلفرد تارسکی، *برهان‌گودل و حقیقت و برهان*، ترجمه محمد اردشیر، انتشارات مولی.

منطقی-فلسفی (تراکتاتوس) پرورش داد، در واقع، صورت دیگری از نظریه مطابقت است. لبّ کلام او این بود که معنای زبان، چیزی است که زبان حاکی از آن است یا، در یک کلمه، محکمی زبان: «نام به معنای یک شیء است. آن شیء، معنای آن نام است.»^۱ ویتگنشتاین در *رساله* می‌نویسد:

گزاره، تصویر واقعیت است؛ زیرا در صورت فهمیدن معنای گزاره، می‌توان وضعی را که مجسم می‌کند، به جا آورد و گزاره را می‌فهمیم، بدون آنکه معنایش را به ما توضیح داده باشند.^۲

استاد مطهری با پذیرفتن تعریف قدما از صدق و حقیقت (صدق، یعنی مطابقت با واقع) در این باره می‌گوید:

در اصطلاحات فلسفی، معمولاً حقیقت هم‌ردیف «صدق» یا «صحیح» است و به قضیه ذهنی‌ای گفته می‌شود که با واقع مطابقت کند، اما «خطا» یا «کذب» یا «غلط» به قضیه ذهنی‌ای گفته می‌شود که با واقع مطابقت نکند... پس «حقیقت» صفت ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس‌الامر.^۳

اشکالات نظریه مطابقت

مهمترین اشکال بر نظریه مطابقت صدق، به لحاظ تاریخی، مسئله «واقع» است:

۱. ویلیام دانولد هادسون، *لودویک ویتگنشتاین*، ترجمه مصطفی ملکیان، انتشارات گروس، ص ۲۲؛ درباره تفکر ویتگنشتاین متقدم، به خصوص نظریه تصویری معنا، ر.ک: نورمن مالکوم، جان پاسمور و دیوید پرز، *ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم*، ترجمه ناصر زعفرانچی، نشر هرمس، ص ۱۱-۲۵؛ دیوید پیرس، *ویتگنشتاین*، ترجمه نصرالله زنگویی، انتشارات سروش، ص ۳۹-۸۴؛ دانالد هادسون، *ویتگنشتاین*، ص ۲۳-۴۲؛ نورمن مالکوم، «ویتگنشتاین»، ترجمه رضا بخشایش، پژوهشهای فلسفی-کلامی، ش ۱۰-۹، ص ۱۰۰-۱۱۱؛ هاوارد ماونس، *درآمدی بر رساله ویتگنشتاین*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، طرح نو، ص ۳۵-۵۹؛ ویلیام پی. آلستون، *فلسفه زبان*، ترجمه احمد ایران‌منش و احمد رضا جلیلی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی؛ دان استیور، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه دکتر حسین نوروزی، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی-انسانی دانشگاه تبریز، ص ۶۱-۶۷.
۲. لودویک ویتگنشتاین، *رساله منطقی-فلسفی*، ترجمه دکتر محمود عبادیان، انتشارات جهاد دانشگاهی، بند ۴/۰۵۲۱. (ترجمه دیگر این اثر: لودویک ویتگنشتاین، *رساله منطقی-فلسفی*، ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر).
۳. مرتضی مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۱۵۶؛ ر.ک: همو، *شرح مبسوط منظومه (۱)*، ص ۵۸۴؛ همو، *مسئله شناخت*، ص ۴۵۵.

واقع در امور تجربی، همان شیء و امری است که به تجربه می‌آید، اما واقع گزاره‌های ریاضی یا فلسفی چگونه است؟ و نیز گزاره‌هایی که موضوع یا محمول آنها «کلی» است، آیا واقع هم کلی است؟ که در این صورت با قاعده فلسفی مساوت وجود با تشخیص نمی‌سازد و اگر کلی نیست، پس چگونه می‌توان آن را واقع یک گزاره کلی گرفت؟

این مشکل از دیرباز ذهن حکمای اسلامی را به خود مشغول داشته و به طرح ایده «نفس الامر» منجر شده است. نفس الامر یا مرتبه ثبوت شیء، نوعی بسط در معنای متعارف «واقع» است، به طور خلاصه، نفس الامر غیر از واقعیات خارجی و عینی، ظرف ثبوت عقلی محکمیات مختلف می‌باشد و در موارد مختلف، بر حسب مورد، معقول اول یا ثانی (منطقی یا فلسفی) متفاوت است. راسل هم متوجه این مشکل بوده است، از این رو، به تفصیل در اقسام «واقع» می‌پردازد. با این حساب نفس الامر، اعم مطلق از عالم خارج و اعیان است و حتی به نوعی شامل مفاهیم عدمی هم می‌شود.^۱

به اعتقاد استاد مطهری مهم‌ترین علت روگردانی از نظریه مطابقت، ابهام معنای «واقع» است که اگر به ایده فیلسوفان اسلامی، یعنی «نفس الامر» توجه شود، مشکل برطرف می‌شود؛ چراکه منظور از آن، اعم از وجود عینی و امر واقع می‌باشد و لازمه دست برداشتن از این تعریف، نفی ارزش واقعی علم و افتادن در ایده‌آلیسم و ذهنیت مطلق است.^۲

اشکال مهم دیگر نظریه مطابقت، عدم ارائه یک ملاک برای احراز صدق یک گزاره است. تعریف صدق به مطابقت، ملاکی اثباتی برای تعیین موارد جزئی در اختیار ما می‌نهد. طریقی برای کشف مطابقت لازم است تا بتوان به صدق گزاره و مطابقت آن پی برد. بیشتر تقریرهای نظریه مطابقت، ناظر به مقام تعریف است، نه ملاک؛ یعنی تنها برای ارائه ملاک ثبوتی مفیدند و فاقد ملاک و طریق کشف

۱. محسن جوادی، «نظریه‌های صدق»، حوزه و دانشگاه، ش ۴، ص ۴۲؛ ر. ک: مرتضی مطهری، مسئله شناخت، ص ۴۴۶-۴۴۷؛ همو، شرح مبسوط منظومه (۱)، ص ۵۸۴.
۲. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه (۱)، ص ۶۱۴.

هستند.^۱

پاسخ حکمای اسلامی به این شبهه، این است که مطابقت برخی از گزاره‌ها با واقع، بدیهی و از آزمون بی‌نیاز است. این پاسخ، «نظریه بداهت» نام دارد. از نظر فیلسوفان اسلامی، شناخت دو نوع است: «تصویری» و «تصدیقی». هر یک از تصوّر و تصدیق نیز دو قسم است: «بدیهی» و «نظری». شناخت بدیهی، یعنی شناختی که به معیار نیاز ندارد و صحت آن بدون معیار، تضمین شده است. شناخت بدیهی تصدیقی، یعنی شناختی که از نوع حکم است و صحت آن بدون معیار تضمین شده است^۲ که به تعبیر استاد مطهری، «شناخت خودمعیار» نام دارد^۳ که در معرفت‌شناسی معاصر، از آن با عنوان «مبناگرایی»^۴ یاد می‌شود. «نظریه مبناگرایی» در بیان ساختار مجموعه باورهای موجه، بر دو ادعای اساسی تأکید می‌کند:

۱. در مجموعه باورهای آدمی، بر حسب چگونگی توجیه، دو نوع باور یافت می‌شود:

الف) «باورهای پایه»^۵ که زیربنای^۶ مجموعه باورها را بنیان می‌نهد.

ب) «باورهای غیر پایه»^۷ که روینای^۸ مجموعه باورها را تشکیل می‌دهد.

۲. هر باور متعلق به گروه باورهای غیر پایه (رویناها) توجیه خود را در نهایت از یک یا چند باور پایه (زیربنها) به دست می‌آورد.^۹

بر اساس نظریه مبناگرایی، می‌توان معرفت را به شکل هرمی ترسیم کرد که در پایین آن، باورهای پایه و در رأس آن، باورهای غیر پایه قرار دارد:

۱. درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، ص ۱۸۰.

۲. مرتضی مطهری، مسئله شناخت، ص ۴۶۸.

۳. همان، ص ۴۶۹.

4. Foundationalism.

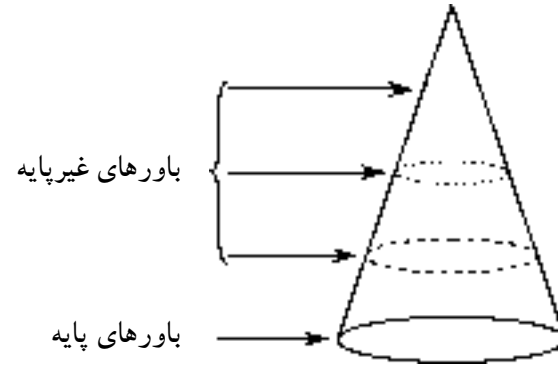
5. Basic Belief.

6. Foundation.

7. Nonbasic Belief.

8. Super Structure.

۹. ولی‌الله عباسی، «بررسی معرفت‌شناسی دینی پلانتینگا»، اندیشه حوزه، ش ۴۲-۴۱، ص ۲۱۲-۲۱۳.



در مقابل نظریه مبناگرایی، نظریه انسجام‌گرایی^۱ درباره توجیه معرفتی قرار دارد که همه باورها را به واسطه انسجامشان با باورهای دیگر موجه می‌داند^۲، نه بر اساس قضایای بدیهی و باورهای پایه؛ بنابراین، راه حل فیلسوفان اسلامی در اعتقاد به پاره‌ای از گزاره‌های بدیهی و خودمعیار که می‌توان از آن با عنوان «مبناگرایی در فلسفه اسلامی» نام برد، جواب شبهه فوق می‌باشد.

نتیجه‌گیری

(کثرت‌گرایی؛ نزاع رئالیسم و غیر رئالیسم)

با توجه به مطالبی که درباره مبانی کثرت‌گرایی دینی و نقد و بررسی آنها بیان شد، می‌توان ادعا کرد که کثرت‌گرایی دینی، نظریه‌ای «غیر رئالیستی»^۳ است. مبانی اول پلورالیسم، (فرضیه نوع - کانتی) گرچه به ادعای خود کانت، نگرشی رئالیستی است، از نظر معرفت‌شناختی به شکاکیت معرفت‌شناختی منجر می‌شود؛ لذا چنان که قبلاً اشاره شد، گاهی از «رئالیسم انتقادی کانت» به «آنتی رئالیسم نسبی‌گرایانه کانت» تعبیر می‌شود؛ چرا که کانت، میان «بود» (نومن) و «نمود» (فنومن) تمایز قائل بود و آن دو را از هم جدا می‌دانست؛ لذا مطابقت ذهن و عین را انکار کرد. در مقابل،

1. Coherentism.

۲. ای.سی. گریلینگ و دیگران، معرفت‌شناسی، ترجمه امیر مازیار، مؤسسه نشر جهاد، ص ۳۱.

3. Irrealistic.

رئالیسم^۱، حقیقت را کاملاً متعین و مستقل از ذهن، فرهنگ و زمینه تاریخی می‌داند؛^۲ بنابراین، رئالیسم متضمن مفهوم صدق یا حقیقت می‌باشد^۳ و تفکیک «بود» و «نمود» را نفی و معرفت به عالم واقع را امکان‌پذیر می‌داند.

یکی از مباحث پر بار درباره صدق، نزاع رئالیسم و غیر رئالیسم است. رئالیسم صدق^۴، راست بودن یک گزاره را به نسبت خاص آن با اموری واقعی بیرون از گزاره وابسته می‌داند؛ لذا یک گزاره، طبق این دیدگاه، تنها در صورتی راست است که وضعیت امور واقعات، آن‌گونه باشد که گزاره نشان می‌دهد. در مقابل، غیر رئالیسم صدق، گزاره را به نسبت آن با وضعیت اموری بیرون از گزاره وابسته نمی‌داند، مثلاً برداشتهای معرفت‌شناختی صدق را ویژگی معرفتی خاصی از گزاره می‌داند. نظریه انسجام که مبانی دیگر کثرت‌گرایی دینی است، از این نظر، دیدگاهی غیر رئالیستی است؛ چرا که صدق را نه به نسبت گزاره با امور واقعی، بلکه به انسجامش با دیگر گزاره‌ها می‌داند.^۵ اما نظریه مطابقت، دیدگاهی رئالیستی درباره صدق است که رابطه گزاره‌ها یا باورها را با امور بیرون از خودشان پیوند می‌دهد؛ به عبارت دیگر، پیش‌فرض تئوری مطابقت، رئالیسم (هم به معنای وجودشناختی آن و هم به معنای معناشناختی) می‌باشد؛ «رئالیسم وجود (هستی‌شناختی»^۶ یعنی نظریه مربوط به آنچه موجود است. رئالیستها عقیده دارند که ما در جهانی زندگی می‌کنیم که به طور مستقل از ما و اندیشه‌های ما وجود دارد؛ بنابراین، بعضی از واقعیت‌های این جهان ممکن است در خارج از دسترس ما باشد، به این معنا که ما قادر نیستیم بگوییم که آنها را کسب می‌کنیم. هر جمله خبری ارزش صدق معینی دارد، یعنی یا صادق است یا کاذب، حتی اگر راهی برای تعیین آن نداشته باشیم. این همان اصل دوازدهمی

1. Realism.

۲. ولی‌الله عباسی، «رئالیسم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی از دیدگاه علامه طباطبایی»، ذهن، ش ۱۴، ص ۵۴.

۳. آلن اف. چالمرز، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، انتشارات سمت، ص ۱۷۳.

4. Alethic Realism.

۵. علیرضا قائمی‌نیا، «سخن نخست»، ذهن، ش ۱۳، ص ۳.

6. Ontological Realism.

بودن صدق^۱ است که از آن به «رئالیسم معناشناختی»^۲ تعبیر می‌شود. دیدگاه مخالف، که معمولاً به سادگی «غیر رئالیسم» و یا «آنتی رئالیسم» نامیده می‌شود و مخصوصاً مایکل دامت از آن به شدت حمایت کرده است، اصل دوارزشی بودن صدق را منکر است. بر اساس ضدواقع‌گرایی؛ سخن گفتن از حقایقی که راهی برای تأیید آنها وجود ندارد، بی‌معناست، یعنی تا زمانی که ابزاری در دسترس نداشته باشیم تا به وسیله آن تصدیق یا تکذیب جمله را تضمین کنیم، نمی‌توانیم بگوییم که جمله صادق است یا کاذب.^۳



1. Principle of Bivalence.

2. Semantic Realism.

3. مهدی قوام‌صفری، «اصطلاحات (انواع رئالیسم)»، ذهن، ش ۱۴، ص ۱۶۷ و ۱۶۸.