

تحلیل و توجیه معرفتی ایمان دینی از دیدگاه هیگ

دکتر نورس نظر نژاد*

چکیده

مقاله حاضر می‌کوشد تا تحلیل و توجیه معرفتی ایمان دینی را از دیدگاه جان هیگ، فیلسوف دین معاصر، طرح و بررسی کند. بدین منظور، در خصوص تحلیل ایمان دینی، نخست به اجمال، پیش‌فرض‌ها و بسترهای تاریخی دیدگاه هیگ مطرح می‌گردد و سپس به تفصیل بیان می‌شود که چگونه به اعتقاد هیگ، ایمان دینی ماهیتی تفسیری دارد. همچنین در خصوص توجیه معرفتی ایمان دینی، دیدگاه هیگ در باب مشابهت تجارب دینی و تجارب حسی از جهت توجیه اعتقادات مبتنی بر آن‌ها بررسی شده است. **واژگان کلیدی:** ایمان دینی، توجیه معرفتی، تجربه دینی، جان هیگ.

مقدمه

۱. معرفت‌شناسی دینی (religious epistemology) شاخه‌ای از معرفت‌الهیات عقلی (theology natural) - بود که مدل عقلانیت آن بینه‌گرایی (evidentialism) است. این مدل امروزه در معرض مخالفت برخی از فیلسوفان دین از جمله جان هیگ قرار گرفته است و آنان کوشیده‌اند تا مدل‌های جایگزینی را برای توجیه اعتقادات دینی بیابند. مقاله حاضر با دو هدف تلویحی و تصریحی به بررسی یکی از مدل‌های جایگزین می‌پردازد. هدف تلویحی مؤلف که به لحاظ اهمیت، مقدم بر هدف تصریحی است، توجه دادن به این امر است که مباحث مربوط به فلسفه

فلسفه دین و معرفت‌شناسی دینی، بر هر مبحث الهیاتی (کلامی) مقدم است و بدون پرداختن به آن مباحث، ورود به مسائل کلامی خاص، نمی‌تواند به نتایج راهگشا و ثمربخشی منتهی گردد؛ از این رو جا دارد اندیشمندان مسلمان پرداختن به چنین مباحثی را به جد مورد توجه قرار دهند و از ورود این مباحث به حوزه مطالعات دینی استقبال کنند. هدف تصریحی، صرفاً آشنایی با یکی از تلاش‌هایی است که به منظور توجیه عقلانی ایمان دینی صورت پذیرفته است.

۲. در جهان جدید عواملی گرد هم آمده‌اند که در مجموع ایمان آوردن را به فرایندی دشوار تبدیل کرده‌اند: وقوع بحران‌های عمیق در الهیات عقلی؛ صورت‌بندی برهان‌های قوی مانند مسئله وجود شرور در عالم، با هدف ناسازگار جلوه دادن اعتقادات بنیادین دینداران؛ امکان ارائه تبیین مکانیکی از عالم که خود بسنده و فارغ از فرض وجود خدا می‌نماید؛ رواج روحیه تبع‌دگریزی و دلیل‌طلبی در انسان جدید؛ رو به کاستی نهادن تجربه‌های عمیق دینی، همراه با عرضه تبیین‌های غیر دینی بدیل و رقیب از تجربه‌هایی که بر حسب ادعای واجدان آن‌ها دینی تلقی می‌شوند... اما این همه تنها یک روی سکه است، روی دیگر سکه حاکی از وجود عواملی است که فرایند ایمان آوردن را تسهیل کرده و این امکان را فراهم آورده‌اند که تفسیر دینی عالم، اگر نه تفسیری بی‌بدیل و یگانه که دست کم تفسیری معتبر از عالم، تلقی گردد و با دعاوی دینداران، اگر نه به عنوان مدعیاتی مسلم و قطعی الصدق که دست کم مسموع و معنا دار برخوردار شود. یکی از عوامل، تحولاتی است که در مبانی و پیش فرض‌های معرفت‌شناختی فیلسوفان پدید آمده است و در نهایت منجر به پیدایش نظریه‌های توجیه جدید شده و این امکان را فراهم آورده است تا دینداران بتوانند بر اساس آن‌ها از اعتبار معرفت‌شناختی ایمان خود دفاع کنند.

در نوشتار حاضر نخست تحلیل معرفت‌شناختی ایمان دینی از دیدگاه جان هیک (۱۹۲۲)، فیلسوف دین معاصر انگلیسی، به تصویر در آمده است و سپس نشان داده شده که وی چگونه با پذیرش مبانی‌ایی مانند تجربه‌گرایی دینی (religious empiricism)^۱ و واقع‌گرایی انتقادی (critical realism) در چارچوب یکی از نظریه‌های برون‌گرایی توجیه، از اعتبار

معرفت شناختی ایمان دینی دفاع می‌کند؛ البته پر واضح است که تمسک به شیوه دفاع جان هیك تنها برای کسانی مجاز خواهد بود که مبانی و پیش فرض‌های معرفت شناختی وی را پذیرفته باشند؛ از این رو کسانی که تجربه‌گرایی دینی را مجاز نمی‌دانند، یا به عقلانیت آرمانی و حداکثری معتقدند، یا از رئالیسم خام (naive realism) دفاع می‌کنند و یا نظریه توجیه آنان نظریه‌ای درون‌گراست، منطقاً نمی‌توانند در برخی نتایج با جان هیك یا فیلسوفانی که به مشرب وی نزدیکند، اتفاق نظر یابند.^۲

۳. پیش از طرح دیدگاه جان هیك برای آگاهی از موضع وی در میان نظریه‌های مختلف توجیه عقلانی، نخست لازم است برخی از نظریه‌های توجیه را به اختصار بیان کنیم: بر اساس یک تقسیم‌بندی اولیه، نظریه‌های توجیه به درون‌گرا (internalist) و برون‌گرا (externalist) تقسیم شده‌اند. نظریه توجیه درون‌گراست اگر و تنها اگر مستلزم آن باشد که همه عوامل مورد نیاز برای توجیه باور، برای شخص مفروض، به لحاظ معرفتی در دسترس باشد (Dancy(ed.),p.132). با این توضیح که، گاه شخص عالم قادر است باور صادق خود را تبیین کند و برای آن توجیهی ارائه دهد؛ در این حالت او به عوامل معرفتی توجیه دسترسی دارد و می‌تواند با توسل جستن بدان‌ها، توجیه مورد نظر را به وجود آورد که در این صورت توجیه، نسبت به حالت ذهنی شخص عالم، درونی است. اما توجیه در صورتی برون‌گراست که در دسترس نبودن دست کم برخی از عوامل توجیه‌کننده را مجاز شمرد، به گونه‌ای که آن عوامل بتوانند نسبت به منظر معرفتی شخص معتقد بیرون باشند (ibid). این سخن بدین معناست که فرد در عین موجه بودن، نمی‌تواند توجیه مورد نیاز را برای باور صادق خود ارائه دهد و عوامل معرفتی سازنده آن را برشمرد.

روشن‌ترین نمونه موضع درون‌گرای توجیه، مبناگرایی است، همچنین تلائم‌گرایی موضعی درون‌گرا محسوب می‌شود. در مقابل نظریه اعتمادپذیری، مؤثرترین موضع برون‌گرایی توجیه است و نیز نظریه کارکرد درست پلستینگا و توجیه اعتقادات دینی با توسل جستن به تجارب دینی موضعی درون‌گرا هستند. جان هیك نیز موضعی برون‌گرایانه دارد، زیرا می‌کوشد با استناد به تجارب دینی فردی، از عقلانیت نظری یا معرفت‌شناختی اعتقادات

دینی، خاصه اعتقاد به وجود خدا دفاع کند. او مفهومی از بینه وابسته به شخص را در میان می آورد و مدعی می شود که هر یک از دینداران اعتقادات دینی خود را بر بینه های خاصی که برآمده از تجارب دینی آنان است، مبتنی می کنند و به استناد همین تجارب خاص حق دارند که واجد آن اعتقادات باشند، در حالی که فاقدان آن تجارب عقلاً مجاز به داشتن چنین اعتقاداتی نیستند.

۴. تمسک جستن جان هیک به تجارب دینی از این روست که به نظر وی آنچه براهین اثبات وجود خدا نامیده می شوند، برای حیات دینی نه کافی هستند و نه ضروری؛ زیرا هیچ یک از این برهان ها در دعوی خود کامیاب نبوده اند و به فرض کامیابی، در بهترین حالت تنها می توانند جنبه مفهومی وجود ما را ارضا کنند، اما قادر نیستند دل سپردگی عمیق، اعتماد، توکل و پرستشی را که لازمه حیات دینی است در ما به وجود آورد. از سوی دیگر، این برهان ها ضروری نیز نیستند، زیرا مؤمنان چیزی بهتر در اختیار دارند: تجربه ای قوی، شدید و تردیدناپذیر که آنان را نسبت به وجود خداوند متقاعد می سازد و حاکی از حضور زنده خداوند است.

ما در ادامه، نخست با نقدهای هیک بر برهان های اثبات وجود خدا آشنا می شویم.

نقدهای جان هیک بر برهان های اثبات وجود خداوند

به نظر جان هیک می توان از موضع دینی، برهان های اثبات وجود خدا را مورد دو نوع نقد قرار داد: نقد کلامی (الهیاتی) و نقد فلسفی. نقدهای کلامی حاکی از غیر ضروری بودن یا ناکافی بودن آن هاست و نقد فلسفی ناظر بر نقدهایی است که ضعف های منطقی این برهان ها را آشکار می کند. هیک در کتاب فلسفه دین خود نقدهای فلسفی وارد شده بر برهان وجودی، برهان جهان شناختی، برهان نظم و برهان از راه احتمالات را به تفصیل بیان می کند و سرانجام هم صدا با اکثر فیلسوفان دین معاصر نتیجه می گیرد که هیچ یک از برهان های پیشین و پسین اثبات وجود خدا در آنچه ادعا می کنند، توفیقی ندارند و اگر کسی از پیشرفت های نوین در الهیات معاصر بی اطلاع باشد و گمان کند که همه دینداران ایمان خود را بر چنین برهان هایی

مبتنی کرده‌اند، آن‌گاه کاملاً حق دارد که ایمان آنان را غیر عقلانی تلقی کند. ذکر این نکته ضروری است که به رغم ادعای جان هیگ امروزه برخی از فیلسوفان دین می‌کوشند تا با بازسازی برهان‌های اثبات وجود خدا خلل‌های منطقی آن‌ها را ترمیم کنند تا جایی که حتی خداناباوران بنامی مانند آنتونی فلو، برخی از تقریرهای نوین یکی از برهان‌ها را خرسندکننده یافته است؛ البته اینکه کوشش چنین فیلسوفانی تا چه میزان قرین توفیق بوده است، محل بحث ما نیست بلکه آنچه ما را به ذکر این نکته واداشته توجه دادن به نکته است که حتی در روزگار حاضر نیز برهان‌های اثبات وجود خدا به نحوی عام و همگانی ناکارآمد و بی‌فایده تلقی نمی‌گردند و هنوز کسانی به توانمندی بالفعل یا دست کم بالقوه آن‌ها امید بسته‌اند. به هر حال ما در نوشتار حاضر تنها به ذکر نقدهای کلامی جان هیگ و البته پاسخ‌های خود وی بر این نقدها می‌پردازیم.

نقدهای کلامی (الهیاتی) براهین اثبات وجود خدا

۱. متون مقدس وجود خدا را مسلم فرض می‌کنند، زیرا خدا برای مؤمنان حضوری زنده و حقیقتی تجربه شده است که پیشتر در همه امور زندگی با او ارتباط داشته‌اند، به همین دلیل اثبات وجود خدا از طریق برهان منطقی امری بیهوده است، درست همان قدر نامعقول که از مردی بخواهیم بر وجود همسر و فرزندانش که به زندگی او معنا و ارزش می‌دهند، برهان فلسفی اقامه کند.

به نظر جان هیگ می‌توان در این نقد مناقشه کرد، زیرا به فرض اینکه ایمان دینداران حاصل قیاس فلسفی نباشد و وجود خدا برای آنان امری بدیهی به حساب آید، آیا می‌توان از این امر نتیجه گرفت که غیردینداران نیز برای اعتقاد به وجود خدا نیازمند برهان نیستند و یا اینکه اساساً چنین براهینی وجود ندارند؟ پاسخ منفی است و همواره این امکان هست که براهین معتبری وجود داشته باشند که بتوانند وجود خدا را برای کسانی که خارج از زندگی ایمانی وجود دارند، اثبات کنند.

۲. خدایی که هر یک از برهان‌های سستی مدعی اثبات وجود اویند، تنها سایه خدای

زنده‌ای است که متعلق حقیقی ایمان دینی است و به فرض اثبات وجود او خدای ادیان اثبات نمی‌شود. بر اساس این نقد، خدای برهان‌ها (واجب‌الوجود، علت اولی، محرک اولی و ...) صرفاً جهت اعمال سنت رخنه‌پوشی به میان می‌آید و پذیرش چنین خدایی هرگز نمی‌تواند به حیات ایمانی منتهی شود، مگر اینکه بتوان به شیوه‌ای دیگر نشان داد که واجب‌الوجود یا علت اولی همان خدای ادیان الهی است.

جان هیك پس از طرح این نقد، برهان وجودی را مستثنا می‌کند و می‌گوید که اگر این برهان بتواند واقیعت موجود از هر جهت کاملی را که به هیچ وجه کامل تر از آن متصور نیست به اثبات رساند، آن‌گاه چنین موجودی سزاوار پرستش خواهد بود. بنابراین به نظر می‌رسد که برخلاف برهان‌های دیگر، برهان وجودی اگر منطقاً معتبر باشد، می‌تواند افراد نسبتاً اندکی را که قادر به درک چنین برهان انتزاعی‌ای هستند، با مبنایی عقلانی، برای پرستش خداوند آماده کند؛ البته به نظر جان هیك برهان وجودی به هیچ وجه نمی‌تواند موفق شود، زیرا به نحو اجتناب‌ناپذیری مستلزم مغالطه استنتاج وجود از مفهوم است.

۳. برهان منطقی بر وجود خداوند، به نوعی جبر منجر خواهد شد، در حالی که خداوند می‌خواهد با مخلوقات خود به عنوان اشخاصی مختار و مسئول تعامل کند. بر اساس این نقد، اگر خداوند خود را در نهایت عظمت و قدرت بر اذهان بشر آشکار کند، دیگر جایی برای پاسخ‌های غیر تحمیلی ایمان بشری باقی نخواهد ماند و همه انسان‌ها، چه آنان که با تمام قلب خود او را می‌جویند و چه آنان که از او گریزانند، از سر اضطرار به وجود او معترف خواهند شد، اصل عمده‌ای که در این نقد مورد تأکید قرار می‌گیرد این است که خدا به خاطر ایجاد رابطه شخصی عشق و اعتماد با مخلوقات انسانی خود، آگاهی نسبت به خود را بر آنان تحمیل نمی‌کند، در حالی که اگر وجود خدا برهان بردار باشد، هیچ جایی برای تصمیم ما باقی نمی‌گذارد، درست همان‌طور که ما تصمیم نمی‌گیریم که نتایج هندسه اقلیدس را بپذیریم، بلکه صرفاً به استحکام براهین او می‌نگریم. این نقد بر براهین اثبات وجود خدا که نقد "اضطرار دینی" نامیده می‌شود، با پاسکال آغاز شده است و در روزگار ما نیز طرفدارانی دارد.

به نظر جان هیک می‌توان در این نقد مناقشه کرد، زیرا حتی اگر بپذیریم که برای خدا مجبور کردن انسان‌ها به شناخت او، برای به دست آوردن پاسخ آزادانه موجودات اخلاقاً مختار، ناسازگار است، همچنان این پرسش باقی می‌ماند که آیا یک برهان لفظی می‌تواند چنان برانگیزاندگی فوق طاقتی داشته باشد که در خلوت روح‌های بشر نفوذ کند و او را در برابر تقدس کامل خداوند، بدون مقاومت از پا در آورد؟ ظاهراً حداکثر تأثیر برهان‌های اثبات وجود خدا، تصدیق مفهومی است، آن هم برای اذهان پیچیده‌ای که چنان عقلانی باشند که ملاحظات عقلانی محض بتواند آن‌ها را به حرکت در آورد، اما حتی در چنین موردی نیز باید علاوه بر تصدیق مفهومی، یک پاسخ دینی شخصی در میان باشد تا فرد به نتیجه برهان، به لحاظ وجودی علاقه مند شود و در نتیجه تصدیقی حقیقی که معادل اعتقاد واقعی زنده یا ایمان به خداوند است، به وجود آید. حاصل خدشه‌ای که هیک بر نقد سوم وارد می‌کند این است که: برهان لفظی درباره وجود خداوند، به خودی خود نمی‌تواند اختیار بشری ما را در هم شکند؛ چنین برهانی تنها می‌تواند به تصدیق مفهومی منتهی شود که ارزش جوهر دینی آن هیچ یا ناچیز است. پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که اعتراضات کلامی به براهین اثبات وجود خدا به نحو قابل توجهی، از اعتراضات فلسفی ضعیف‌ترند. (Hick, Rational Theistic Belief without Proof, p.447)

جان هیک پس از آنکه نقدهای فلسفی وارد بر براهین اثبات وجود خدا را قسوی‌تر از نقدهای کلامی تلقی می‌کند می‌کوشد تا بدین پرسش پاسخ دهد که آیا بدون استناد به براهین، می‌توان اعتقاد خدا باورانه عقلانی داشت یا اینکه پرسش در باب عقلانیت اعتقاد به خدا معادل با اعتبار براهینی است که وجود خدا نتیجه آن‌هاست؟

هیک در پاسخ به پرسش فوق، نخست یادآور می‌شود که ایمان دینی، ابتدا نوعاً یا به طور طبیعی مقدم بر براهین جهان‌شناختی، وجود‌شناختی، غایت‌شناختی و اخلاقی است و این براهین به لحاظ تاریخی، نه برای ایجاد اعتقاد دینی، که برای تأیید آن وارد صحنه شده‌اند؛ از این رو، به اعتقاد وی رویکرد فلسفی مناسب، کشف مبانی واقعی و ساختار ایمان زنده و کارآمد است، نه بررسی براهین نظری و غیر کارآمدی که یکی پس از دیگری برای نگاه

داشتن ایمان دینداران تنسیق شده‌اند. وی سپس به عنوان مقدمه‌ای بر دفاع از عقلانیت اعتقاد دینی، این نکته مهم را مورد تأکید قرار می‌دهد که در بحث حاضر مراد از عقلانیت یک اعتقاد، در واقع عقلانیت اعتقاد ورزیدن است، نه عقلانیت گزاره‌ای که متعلق اعتقاد است، گزاره‌ها ممکن است درست ساخت یا بد ساخت باشند، صادق یا کاذب باشند، اما نمی‌توان گزاره‌ها را عقلانی یا غیرعقلانی دانست، بلکه این اعتقاد ورزیدن به یک گزاره است که ممکن است معقول یا نامعقول باشد.

مطلب فوق هیک را به این نتیجه می‌رساند که گاه ممکن است اعتقاد ورزیدن به گزاره‌ای برای فردی با مجموعه‌ای از داده‌ها، عقلانی باشد در حالی که اعتقاد به همان گزاره برای فردی که آن داده‌ها را در اختیار ندارد، کاملاً غیرعقلانی محسوب گردد. همین امر در باب اعتقاد به خدا نیز صادق است؛ از این رو، اعتقاد به خدا به طور عام و کلی مطرح نیست، بلکه پرسش این است که آیا اعتقاد یک شخص خاص به واقعیت وجود خدا، بر اساس داده‌هایی که در اختیار دارد، یا اعتقاد طبقه‌ای از مردم که با وی در آن داده‌ها مشارکت دارند، معقول است یا خیر؟ به نظر جان هیک، تجربه دینی همان اساسی است که داده‌های دیندار از آن نشأت می‌گیرد و وی اعتقاد ورزیدن خود را بر این داده‌ها مبتنی می‌کند و البته غیردیندار چنین تجربه‌ای در اختیار ندارد و طبعاً نمی‌تواند از آن استفاده کند. این امر ما را بدین پرسش نزدیک می‌کند که آیا خدا باور با فرض وجود تجارب دینی شخصی، حق معرفتی اعتقاد ورزیدن به وجود خدا را دارد یا نه؟

پاسخ جان هیک این است که خدا باور نمی‌تواند امیدوار باشد که وجود خدا را به اثبات رساند، اما با وجود این، باز هم می‌تواند نشان دهد که برای او اعتقاد ورزیدن به وجود خداوند، امری کاملاً معقول است. نکته مهمی که باید در بحث تجربه دینی جان هیک مورد توجه قرار گیرد این است که وی تجربه دینی را مقدمه برهانی تلقی نمی‌کند که به وسیله آن بتوان وجود خدا را به عنوان علت آن تجربه، برای کسانی که در آن تجربه مشارکت نداشته‌اند، به اثبات رساند؛ یعنی وی استفاده نظری غیردیندار را از تجارب دینی گزارش شده شخص دیگر در نظر ندارد، بلکه به اعتقاد وی آنچه باید لحاظ گردد استفاده عملی خود شخص

دیندار است و اینکه آیا وی در اعتماد به تجارب خود و زندگی بر اساس آن عمل عاقلانه‌ای انجام داده است یا نه.

تحلیل معرفت شناختی ایمان دینی

دیدیم که جان هیک بر این اثبات وجود خدا را برای حیات دینی انسان ناکافی و غیر ضروری تلقی می‌کند و مانند بسیاری از کسانی که در وادی فلسفه دین کاوش می‌کنند، معتقد است که بهترین راه دفاع از عقاید دینی عبارت است از دفاع از عقلانی بودن بنای اعتقادات دینی بر تجارب دینی (هیک، پلورانیسم دینی در ترازوی معرفت‌شناسی، ص ۲۸۶) و اینکه تجارب دینی مبنای همه ادعاهایی است که در باب خدا شده است (Smid, p.12,13). وی همچنین معتقد است که ایمان دینی اعتقاد ورزیدن به گزاره‌های دینی نیست، بلکه عنصری است تفسیری و مختارانه در درون تجارب دینی (ibid).

عبارت اخیر حاوی فرضیه اصلی جان هیک در تحلیل معرفت شناختی ایمان دینی است و در این بخش از مقاله می‌کوشیم تا این تحلیل را بسط دهیم و بیان کنیم که وی چگونه از طریق مقایسه تجارب دینی با تجارب حسی، بر فرضیه خود یعنی وجود عنصر تفسیری در هر دو دسته تجربه تأکید می‌ورزد و در نهایت با تفسیری دانستن ایمان دینی، به تحلیل معرفت شناختی آن نایل می‌آید.

پیش از اینکه زمینه و بستر تاریخی تحلیل معرفت شناختی هیک را مطرح کنیم، اشاره بدین امر ضروری است که وی در صدد تحلیل معرفت شناختی ایمان به عنوان شناخت بی - واسطه خداوند است نه ایمان به معنای اعتقاد ورزیدن به گزاره‌هایی درباره خداوند. به نظر وی چنین شناختی است که با ادراک حسی شباهت دارد و هر چند عیناً معادل با آن نیست، از جهات بسیاری با آن قابل قیاس است.

به نظر می‌رسد در بیان تاریخی فرضیه جان هیک در تحلیل معرفت شناختی ایمان دینی، اشاره‌ای اجمالی به نظریه پیر دوئم (۱۹۱۶ - ۱۸۶۱) و آرای لودویک ویتگنشتاین (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱) - خالی از فایده نباشد.

دیدگاه پیر دوئم در باب استقراگرایی

آرای پیر دوئم، فیلسوف و فیزیکدان فرانسوی، در باب استقراگرایی و مشاهدات در فیزیک فصل جدیدی در حوزه فلسفه علم و به تبع آن دیگر حوزه‌های معرفت گشوده است. پیش از اشاره به آرای دوئم، نخست تعریف استقراگرایی لازم به نظر می‌رسد: تلقی رایج از علم که بر اساس آن علم، معرفتی مأخوذ از یافته‌های تجربی است، استقراگرایی نامیده می‌شود. استقراگرایی بر آن است که معرفت علمی معرفتی است اثبات شده. نظریه‌های علمی به شیوه‌ای دقیق از یافته‌های تجربی که با مشاهده و آزمایش به دست آمده‌اند، اخذ می‌شوند، علم بر آنچه می‌توان دید و شنید و لمس کرد و امثال این‌ها بنا شده است. عقاید و سلیقه‌های شخصی و تخیلات نظری هیچ جایی در علم ندارند. علم عینی است (چالمرز). براساس این دیدگاه، گزاره‌های مشاهدتی که به نحوی مستقیم و با ذهنی خالی از پیشداوری به دست آمده باشند، اساس معرفت علمی را تشکیل می‌دهند و هر مشاهده‌گری می‌تواند با مشاهده دقیق و با استفاده مستقیم از حواس خود، صدق آن‌ها را به اثبات رساند. بنابراین، مطابق نظر استقراگرایی سطحی، معرفت علمی به وسیله استقرا از بنیان مطمئنی که به واسطه مشاهده به دست آمده است، ساخته می‌شود (همان، ص ۱۷).

دوئم استقراگرایی را روش نیوتنی می‌نامد و با حمله به روش نیوتنی می‌کوشد تا این رأی را که در فیزیک معتبر، هر قضیه‌ای باید از پدیدارها اخذ شود و سپس با استقرا تعمیم یابد (گیلیس، ص ۷۶)، بی اعتبار کند و نشان دهد که قوانین فیزیک با تعمیم و استقرا از قوانین مشاهده‌ای به دست نمی‌آیند، بلکه حتی در مواردی ناقض مشاهدات است. دوئم همچنین معتقد است که تمام مشاهدات در فیزیک نظریه بارند و آزمایش در فیزیک، صرفاً مشاهده یک پدیدار نیست؛ علاوه بر آن، تفسیر نظری این پدیدار هم هست (همان، ص ۱۶۲). دوئم با ارائه تمثیل‌های جالبی نشان می‌دهد که چگونه فیزیک‌دانان علاوه بر مشاهده، به تفسیر نظری پدیده‌ها نیز می‌پردازند و چگونه این تفسیرها به تدریج بهبود می‌یابند. دوئم بحث خود را به فیزیک منحصر می‌کند اما اگر بتوان تحلیل او را مبنی بر اینکه مشاهده نظریه بار است، به دیگر حوزه‌های معرفت تعمیم داد، آن‌گاه می‌توان به آنچه جان هیک در حوزه معرفت دینی

انجام داده است، نزدیک شد.

دیدگاه لودویک ویتگنشتاین در باب تجربه دیدن اشیا

لودویک ویتگنشتاین، فیلسوف شهیر اتریشی، در رساله و پژوهش‌های فلسفی با استفاده از چند یافته روان‌شناختی، به قوت، این دیدگاه را به تصویر می‌کشد که دیدن صرفاً بازتاب اشیا مادی بر پرده شبکه و سپس میدان بینایی نیست و ما همواره امور را تحت عنوان چیزی مشاهده می‌کنیم. به عبارت دیگر، تمام مشاهدات ما نظریه بارند. وی به تصاویر معماگونه و اشکال نامشخصی اشاره می‌کند که می‌توان آن‌ها را به دو صورت در نظر گرفت؛ مثلاً "مرغابی - خرگوش"، شکلی است که می‌توان آن را هم به صورت مرغابی دید و هم به صورت خرگوش، تنها کافی است تا فرد نگاه و منظر خویش را تغییر دهد: در تفسیر به مرغابی، دو برآمدگی بزرگ، مقار مرغابی است و مرغابی به چپ نگاه می‌کند و در تفسیر به خرگوش، دو برآمدگی بزرگ، گوش‌های خرگوشند و خرگوش به راست نگاه می‌کند (همان، ص ۱۷۱)، و نیز "جام - نیمرخ" که هم طرح گلدان یا جام را به نظر می‌آورد و هم شخص می‌تواند با تغییر نگاه آن را به عنوان دو صورتی که در برابر هم به یکدیگر چشم دوخته‌اند، مشاهده کند.

در این مثال‌ها و مثال‌های مشابه دیگر، هیچ یک از دو تصویر بر دیگری رجحان ندارد بلکه هر دو از اهمیت و ارزش یکسانی برخوردارند. این امر معلول ابهام تامی است که در تصاویر نهفته است و همین ابهام به بیننده امکان می‌دهد تا با تغییر منظر خویش، هر نوبت تصویر را تحت عنوان خاصی ببیند، یک بار تحت عنوان خرگوش و بار دیگر تحت عنوان مرغابی و این اشکال نامشخص به شدت از این دیدگاه که تمام مشاهدات نظریه بارند، دفاع می‌کنند و نشان می‌دهند که تجربه دیدن اشیا مادی، فرایند بسیار پیچیده‌ای است و نکته‌های باریکی در چگونگی تحقق آن وجود دارد. جان هیگ، مفهوم "دیدن - تحت عنوان" را بسط می‌دهد و مفهوم "تجربه - تحت عنوان (experiencing - as)" را مطرح می‌کند.

دیدگاه جان هیک در باب ماهیت ایمان

به نظر جان هیک ایمان زمینه و منظری است که شخص دیندار از طریق آن به جهان می‌نگرد و به مدد آن، به اموری که غیر دیندار آن‌ها را عادی و طبیعی تلقی می‌کند، رنگ الهی می‌زند و تفسیر و تعبیری ماورایی از آن‌ها ارائه می‌دهد. این بیان اجمالی حاکی از آن است که هیک ایمان را نقطه آغاز تلقی می‌کند نه نتیجه و حاصل فرایندی برهانی که با اقرار به صدق گزاره‌هایی در باب ماهیت جهان شروع می‌شود. ما در ادامه این دیدگاه می‌پردازیم.

پیش از بسط دیدگاه جان هیک در باب ماهیت ایمان، نخست بیان یکی از پیش فرض‌های مهم معرفت‌شناختی وی ضروری به نظر می‌رسد. هیک هم‌صدا با کانت بر آن است که آگاهی موضوع ساده و مستقیم تأثیر محیط زیست بر ذهن ما نیست و ذهن در فرایند ادراک پیوسته نقش فعالی ایفا می‌کند، نه اینکه تنها دریافت‌کننده‌ای منفعل باشد. به اعتقاد وی ذهن در همه سطوح آگاهی (طبیعی، اخلاقی، زیباشناختی و دینی) به داده‌هایی که دریافت می‌کند، نظم و معنا می‌بخشد. سطوح آگاهی، سلسله مراتبی هستند، از این رو سطوح بالاتر مستلزم سطوح پایین‌ترند؛ مثلاً سطوح اخلاقی یا زیبایی‌شناختی مستلزم سطح فیزیکی هستند و از طریق آن عمل می‌کنند در حالی که سطح دینی می‌تواند متضمن همه سطوح دیگر باشد و از طریق آن‌ها عمل کند در حالی که عکس آن صادق نیست (هیک، بعد پنجم، ص ۶۳).

هیک معتقد است میان سطوح آگاهی و آزادی شناختاری ما یعنی تفسیری که از یافته‌های خود ارائه می‌دهیم، رابطه‌ای برقرار است که به مقتضای آن آزادی شناختاری ما شدت و ضعف می‌یابد: هر چه آگاهی در سطح پایین‌تری باشد، از آزادی شناختاری کاسته می‌شود و در مقابل بالاترین سطح آگاهی، بیشترین آزادی شناختاری را در پی خواهد داشت؛ مثلاً در سطح آگاهی طبیعی، آزادی شناختاری ما بسیار محدود است و محیط طبیعی، با تحمیل خود بر ما، راه را بر بسیاری از تفسیرها می‌بندد در حالی که در سطح اخلاقی یا زیبایی‌شناختی که آکنده از ارزش است، آزادی شناختاری ما افزایش می‌یابد. سرانجام آزادی شناختاری ما در سطح آگاهی دینی در بیشترین حد و میزان خود است به گونه‌ای که ما به هیچ وجه مجبور نیستیم امور طبیعی را بر اساس امور فراطبیعی تفسیر کنیم؛ زیرا محیط فراطبیعی یا به

تعبیر جان هیك، بعد پنجم عالم بر خلاف محیط طبیعی خود را با زور بر آگاهی ما تحمیل نمی‌کند و در نتیجه انسان می‌تواند نسبت به ذات الوهیت واکنشی مختارانه نشان دهد و آزادانه، یا از حضور خدا استقبال کند و به او مهر ورزد یا خدا را از حیات خود دور و در واقع خود را از خدا محروم سازد (برای آگاهی بیشتر رک. همان، ص ۷۴-۶۲).

تا کنون دیدیم که هیك چگونه با به میان آوردن عنصری تفسیری در سطوح مختلف آگاهی، از واقع‌گرایی خام فاصله گرفته و با پذیرش واقع‌گرایی انتقادی بر نقش فعال مدرک در فرایند آگاهی تأکید ورزیده است. حال باید دریابیم که وی چگونه با طرح بحث «تجربه - تحت عنوان» از این ادعای خویش که ایمان ماهیتی تفسیری دارد، دفاع می‌کند.

جان هیك با توسعه مفهوم ویتگنشتاینی «دیدن - تحت عنوان» که پیشتر دانستیم، به مفهوم «تجربه - تحت عنوان» می‌رسد و مدعی می‌شود که علاوه بر دیدن، همه حواس ما، امور را تحت عنوانی خاصی می‌شناسند، مثلاً نغمه پرنده را تحت عنوان نغمه پرنده می‌شنویم، همان طور که در مثال «جام - نیمرخ»، تصویر واحدی را یک بار تحت عنوان جام و بار دیگر تحت عنوان نیمرخ دو انسان می‌بینیم، البته به اعتقاد وی چنین نیست که حواس مختلف، جداگانه و به تنهایی انجام وظیفه کنند. ادراک و شناسایی ما به کمک همه حواس ذیربط ممکن می‌شود؛ این حواس با همکاری یکدیگر وسیله ادراکی پیچیده‌ای را می‌سازند (همو، نظریه‌ای درباره ایمان دینی، ص ۳۲)، که وی آن را «تجربه - تحت عنوان» تعبیر می‌کند. هر «تجربه - تحت عنوان» مدلولی با خود دارد، یعنی در قبال هر «تجربه - تحت عنوان» پاسخ درخوری وجود دارد که وی آن را مدلول آن تجربه می‌نامد؛ مثلاً اگر شخصی ششی را تحت عنوان چنگال تجربه کند، برخوردش با آن شیء غیر از موقعیتی خواهد بود که آن را تحت عنوان قلم تجربه می‌کند.

حال ادعای هیك این است که بر قیاس تصاویر دو ساحتی، ما می‌توانیم همه وقایع زندگی خود و تاریخ بشر را به دو شیوه متفاوت و تحت دو عنوان متفاوت تفسیر کنیم. او معتقد است نظر خود ما درباره جهانی که در آن هستیم، گویی مردد بین تفسیر طبیعت‌گرایانه و دینی از جهان است. از هر دو دیدگاه می‌توان تفسیری کامل و جامع ارائه داد (همو، پرداختن به فلسفه

دین، ص ۱۲۷). سپس انسان‌ها می‌توانند هر یک از این دو تفسیر را بپذیرند و پذیرش هر یک از آن‌ها در واقع نوعی ایمان است که به مقتضای آن، جهان با نگاه خاصی نگریسته می‌شود و تحت عنوان خاصی به تجربه درمی‌آید. هیک در واقع معتقد است فرد دیندار و فرد غیردیندار، هر دو در جهان عینی و طبیعی واحدی زندگی می‌کنند و آنچه آنان را از یکدیگر متمایز می‌کند جهان ذهنی آنان است؛ آنان به واقعیت واحد از دو منظر می‌نگرند و امر واحد را تحت دو عنوان متفاوت تجربه می‌کنند، دیندار در همه امور دست خداوند را در کار می‌بیند و غیر دیندار چنین نمی‌پندارد.

بی‌شک چنین تفسیری از ماهیت ایمان، در نگاه نخست به هیچ وجه برای دینداران مطلوب نیست و حتی ممکن است به تشجیع غیردینداران نیز منجر گردد؛ زیرا اگر ایمان تنها پذیرش یکی از دو تفسیر رقیبی است که می‌توان از عالم داشت، آن‌گاه چگونه قادر خواهیم بود به اتهام من در آوردی و ذهنی بودن مدعیات دینی در قیاس با عینیت خلل ناپذیر ادراکات حسی پاسخ دهیم؟

هیک می‌پذیرد که دیدگاهش مستعد آن است که در معرض چنین اتهامی قرار گیرد و شاید در آغاز به نظر رسد که اتهام وارد است. با وجود این، وی معتقد است با افزودن نکته دیگری به ادعای اولیه‌اش می‌تواند این اتهام را رد کند. نکته مورد نظر هیک این است که تنها تجربه دینی نیست که «تجربه - تحت عنوان» است بلکه همه تجربه‌ها، حتی تجربه‌هایی که متعلق آن‌ها اموری بسیار مأنوس و معمولی است، «تجربه کردن - تحت عنوان» است؛ مثلاً ما چنگال را تحت عنوان چنگال یا قلم را تحت عنوان قلم تجربه می‌کنیم یا بازمی‌شناسیم. ممکن است در بادی نظر این ادعا بسیار سخیف و مهمل به نظر آید، زیرا تشخیص دادن اموری از این دست، آن چنان راحت و طبیعی صورت می‌گیرد که بحث از به‌جا آوردن و بازشناسی بی‌مورد به نظر می‌رسد و حتی این احتمال که شخص در حال به‌جا آوردن و بازشناسی است، پیش نمی‌آید. توضیح هیک این است که مصالح و مؤلفه‌های فرهنگ هر قوم مفاهیمی را در اختیار آنان قرار می‌دهد که به مدد آن‌ها به راحتی می‌توانند اعضا و اجزای آن فرهنگ را بازشناسند، درحالی‌که اقوام دیگر که فاقد آن مفاهیم هستند، نمی‌توانند، اجزای مورد نظر را

به جا آورند؛ مثلاً شیء آشنایی مانند چنگال، تنها در صورتی تحت عنوان چنگال شناسایی می‌شود که در بافت فرهنگی فاعل شناسا و بر اساس هدف سازنده‌اش، تعین یافته باشد، در غیر این صورت فرد ممکن است چنگال را نه به عنوان وسیله‌ای برای نهادن غذا در دهان که مثلاً به عنوان چیزی مانند شانه باز شناسد. هیگ نتیجه می‌گیرد که به جا آوردن و باز شناختن، همان « تجربه کردن - تحت عنوان » و بر حسب مفهوم است و مفاهیمی که در اختیار ما قرار دارد، فراورده‌هایی است اجتماعی که درون محیط زبانی ویژه‌ای امکان وجود می‌یابد (همان، ص ۳۳).

حال ادعای هیگ این است که در مورد اشیای طبیعی نیز وضع بدین منوال است و وقتی سخن از به جا آوردن اشیای طبیعی به میان می‌آوریم، در واقع مرادمان اطلاق مفهوم است، یعنی با قرار دادن آن شیء طبیعی تحت یک مفهوم کلی، آن را باز می‌شناسیم. ظاهراً ادعای هیگ تا این مرحله، با فرایند شناختی که میان ما مانوس و معهود است غرابت چندانی ندارد: شناخت یعنی قرار دادن اشیا تحت یکی از مقولات دهگانه ارسطویی؛ اما ادعای هیگ به این مرحله محدود نمی‌ماند بلکه وی همچنین مدعی است که اطلاق مفهوم، بدین معناست که دامنه شناخت ما بسیار گسترده‌تر از چیزی است که نزد ما محسوس است. این سخن بدان معناست که تمام ادراکات آگاهانه، از گزارش ساده حواس فراتر می‌رود و به معنا و محتوایی دست می‌یابد که در حیطه و حدود حس، به عینه موجود نبوده است (همان، ص ۳۴)؛ مثلاً وقتی ما شیء در حال حرکت در آسمان را تحت مفهوم کلی پرنده قرار می‌دهیم، به نحو ضمنی و تلویحی اموری را به آن نسبت می‌دهیم که به هیچ روی در مشاهدات حسی ما وجود ندارد، اینکه شیء مشهود در حال حرکت، چگونه به وجود آمده، چه آینده محتومی خواهد داشت، چه اموری وی را جذب می‌کند و از چه اموری به وحشت خواهد افتاد، هیچ کدام به تجربه حسی ما در نمی‌آیند، اما در عین حال ما عقلاً مجازیم که پرنده محسوس یا به تعبیر دقیق‌تر شیء متحرک محسوس در آسمان را متضمن تمام این مؤلفه‌ها بدانیم.

هیگ پس از آنکه بحث خویش را در باب ادراکات عادی غیر دینی به نتیجه می‌رساند، می‌کوشد تا این ادعا را نیز تثبیت کند که ادراک عادی غیر دینی به دلیل فراتر رفتن از داده‌های

حواس، با تجربه دینی خصلت معرفتی مشترکی دارد و از این رو باید از این عقیده «که ادراک حسی ثبت متعلانه و ماشین وار بازتاب‌های شبکه در مغز است در حالی که ادراک دینی واکنشی فعالانه و ذهنی است که بی جهت معانی‌ای را بر عالم خارج تحمیل می‌کند»، دست کشید. هیک معتقد است که در هر دو مورد، تجربه، «تجربه - تحت عنوان» است و به دلیل «تحت - عنوان» بودن، بحث اطلاق مفهوم به میان می‌آید و اطلاق مفهوم در هر دو مورد به معنای فراتر رفتن از محدوده مشاهده صرف است؛ از این رو به دلیل یکسان بودن شرایط، می‌توان هر دو مورد را به شیوه واحدی تفسیر کرد و حکمی که در باب تفسیرهای ارائه شده صادر می‌شود، باید در هر دو مورد یکسان باشد. به عبارت دیگر اگر اذعان کنیم که در تجربه‌های حسی، فرایند اطلاق مفهوم به فراتر رفتن از یافته‌های حسی صرف منتهی می‌شود و در عین حال این امر بر اعتبار یا به تعبیری واقع‌نمایی تجربه‌های حسی خدش‌های وارد نمی‌کند، بر همین قیاس نمی‌توان تجربه‌های دینی را به دلیل اینکه به معنا و محتوایی فراتر از حیطه و حدود حس دست می‌یابند، مخدوش اعلام کرد.

به اعتقاد هیک، دینداران زندگی را صحنه مواجهه مستمر با خداوند می‌دانند و بر این باورند که خدا با آنان است و دست‌اندرکار عالم، متضمن عنصری تفسیری است که دلالت آن از حوزه حواس فراتر می‌رود، اما نمی‌توان به دلیل وجود چنین عنصری، تلقی دینی را گزاف و من در آوردی دانست، زیرا فراتر رفتن از حوزه حواس، بعینه در ادراکات کسی که در پی «تجربه - تحت عنوان» و اطلاق مفهوم صورت می‌گیرد نیز اتفاق می‌افتد.

با توجه به آنچه تاکنون بیان شد، می‌توان دریافت که به نظر هیک، تفاوت دینداران با غیر دینداران در این است که گروه نخست، مفاهیمی را در اختیار دارند که گروه دوم فاقد آن‌ها هستند؛ از این رو فرد دیندار در واقعه‌ای مانند جان بدر بردن از یک مهلکه یا شفا یافتن از یک بیماری، دست خداوند را در کار می‌بیند و این امور را تحت عنوان فعل الهی تجربه می‌کند، در حالی که غیردیندار به دلیل فقدان مفاهیم دینی، قادر نیست حضور خداوند را در چنین وقایعی ببیند. هیک به منظور از میان بردن غرابت دیدگاه خویش در باب وجه دینی موقعیت‌های انسانی، آن را با وجه اخلاقی موقعیت‌های انسانی مقایسه می‌کند. او می‌گوید

داوری اخلاقی ما در باب اشیای مادی پیرامونمان، امری در عرض اشیای مادی نیست، بلکه حاصل شعور اخلاقی ما یا اطلاق مفاهیم اخلاقی موجود نزد ما بر برخی از اشیای مادی است؛ مثلاً وقتی شخصی شیئی را به سرقت می‌برد، علاوه بر سارق و مسروق و در عرض آن‌ها چیز دیگری به نام قبح اخلاقی این عمل وجود ندارد، اما کسانی که واجد حس اخلاقی هستند، عمل سرقت را تحت عنوان یک فعل قبیح، تجربه می‌کنند، در حالی که انسان‌های فاقد چنین حسی، از دیدن قبح عمل سرقت، عاجزند. همچنین، کسی که حسن اخلاقی نجات انسان در حال غرق شدن را درک می‌کند، واجد معنا و مدلول اخلاقی این عمل است نه آنکه حسن اخلاقی چیزی در عرض اشیای مادی و طبیعی پیرامون شخص در حال غرق شدن باشد؛ در مقابل کسی که فاقد شعور اخلاقی است نمی‌تواند مدرک حسن اخلاقی چنین عملی باشد و با هیچ ترفندی نمی‌توان مدلول اخلاقی این موقعیت را بر او آشکار کرد و وی را متقاعد ساخت که چیزی با نام تکلیف و وظیفه اخلاقی وجود دارد. هیگ، معنا و مدلول اخلاقی را مسبوق به سطح مادی و در مرتبه‌ای بالاتر از آن می‌داند؛ البته چنان‌که گفته شد، برخی از انسان‌ها در سطح مادی امور متوقف می‌مانند و قادر به تشخیص مدلول اخلاقی آن‌ها نیستند.

معنا و مدلول دینی امور در سطحی به مراتب بالاتر از سطح اخلاقی قرار دارد؛ در عین حال چنین نیست که هر مدلول دینی الزاماً مسبوق و مترتب بر مدلول اخلاقی باشد، بلکه گاه ممکن است فرد با قرار گرفتن در یک موقعیت مادی، مستقیماً از وجود خداوند آگاه شود و امری مادی برای وی مدلولی کاملاً دینی بیابد، مثلاً ممکن است شخص آسمان پر ستاره، غروب دل‌انگیز آفتاب یا جلال و شکوه کوه‌های سر بر آسمان سائیده را تحت عنوان فعل خداوند تجربه کند. از سوی دیگر، تجربه دینی و حس حضور خداوند خود می‌تواند دارای مدلولی اخلاقی باشد و به افزایش التزام و تعهد اخلاقی فرد در قبال هموعانش منجر شود.

آنچه بیان شد طرحتی است که جان هیگ از مفهوم ایمان به عنوان عنصری تفسیری در تجربه دینی معرفت بخش (cognitive)، ارائه می‌دهد و چنان‌که از مطالب قبلی می‌توان دریافت مبنای معرفت شناختی نظریه مذکور، این رأی است که تجربه‌ها همگی تجربه - تحت عنوان است (همان، ص ۴۱) و از این رهگذر، تجربه دینی برخلاف ادعای معارضان، در

مقایسه با تجربه حسی، شأنی من درآوردی و تحکمی ندارد. بنابراین، جهان مستعد تفسیر دینی است همان گونه که مستعد تفسیر طبیعت گرایانه است. انسانی که واجد مفاهیم دینی است، جهان را تحت عنوان فعل الهی و محل بروز و ظهور صفات کمالیه او تجربه می‌کند، در حالی که غیر دیندار به دلیل فقدان چنین مفاهیمی از مشاهده دست خداوند در جهان عاجز است. باید افزود که به نظر هیک، قابلیت مردد بودن جهان بین دو تفسیر از آنجا نشأت می‌گیرد که آگاهی دینی از ویژگی اجبار آمیز آگاهی حسی برخوردار نیست (هیک، بعد پنجم) و افعال خدا از چنان وضوح و حتمیت بدون چون و چرایی برخوردار نیست که آزادی شناختاری انسان را از میان ببرد.

اعتبار معرفت شناختی ایمان دینی

تاکنون با تحلیل معرفت شناختی ایمان دینی از دیدگاه جان هیک آشنا شدیم و دیدیم که به نظر وی ایمان دینی، عنصر تفسیری چیزی است که فرد دیندار آن را تجربه حضور در محضر الهی می‌داند، اما تحلیل چیستی ایمان دینی امری است و اثبات اعتبار معرفت شناختی آن امری دیگر؛ از این رو هیک می‌کوشد تا علاوه بر تحلیل چیستی ایمان، از اعتبار معرفت شناختی آن نیز دفاع کند. وی بدین منظور در صدد برمی‌آید تا با تبیین مشابهت‌هایی که به زعم وی میان ادعای دیندار مبنی بر آگاهی نسبت به خداوند (تجربه دینی) و ادعای هرانسانی مبنی بر آگاهی نسبت به جهان مادی مستقل از خود (تجربه حسی)، وجود دارد، نشان دهد که ایمان دینی از اعتبار معرفت شناختی نیز برخوردار است.

مشابهت‌های موجود میان تجربه‌های حسی و تجربه‌های دینی

مشابهت‌های مورد نظر هیک عبارت‌اند از:

- در هر دو مورد، یک تجربه شناختی (cognitive) وجود دارد که بنا به فرض، مطابق با واقع است؛ هر چند که نمی‌توان انطباق آن را با واقع منطقاً اثبات کرد.
- در هر دو مورد می‌توان بر اساس تجربه معرفت بخش پیش گفته عمل کرد و زندگی خود را

بر مبنای آن سامان بخشید.

هیك برای اثبات اعتبار معرفت شناختی تجربه دینی، نخست به تجربه حسی می‌پردازد و می‌گوید اتفاقاتی که در عالم فلسفه روی داد - از شکست تلاش دکارت در ایجاد تضمین نظری برای ارتباط حواس ما با جهانی مادی و واقعی گرفته تا تلاش هیوم در به تصویر کشیدن چگونگی ابتدای اعتقادات بر عادات - در مجموع به این نقطه منتهی شد که اعتقاد ما به جهان عینی خارجی، نه محصول استدلال فلسفی که ناشی از عادت اذهان غیر پیچیده تلقی گردد. با وجود این، به نظر هیك اعتقاد ورزیدن به واقعیت جهان عینی که ما همراه با دیگران در آن سکنی گزیده‌ایم و زندگی خود را بر اساس آن تنظیم کرده‌ایم، کاملاً مقبول و عاقلانه است و در مقابل انکار چنین جهانی است که دیوانگی تلقی می‌گردد و لازمه اش قطع رابطه با اشخاص دیگر و زندگی در جهانی تک فردی است.

به نظر هیك آنچه سبب می‌شود تا ما دلیل کافی برای اعتماد به تجارب حسی و زندگی بر اساس آن‌ها داشته باشیم، وجود دو ویژگی است: نخست اینکه تجارب حسی اجتناب ناپذیرند؛ یعنی ما بر اساس ساختار خود و وضعیتی که در آن قرار گرفته‌ایم، نمی‌توانیم از اعتقاد ورزیدن به اعتقاداتی که بر حسب این تجارب کسب کرده‌ایم، ممانعت به عمل آوریم. دوم اینکه اعتقاداتی که بر حسب این تجارب کسب کرده‌ایم، پیوسته به وسیله تجارب مستمر دیگر تأیید می‌شوند و می‌توانیم به نحو موفقیت آمیزی بر اساس آن‌ها عمل کنیم. این دو ویژگی سبب می‌شود تا ما با وجود ناتوانی در دفع امکان نظری خیالی بودن جهان محسوسات، بتوانیم تجارب حسی خود را بپذیریم و بر حسب آن‌ها رفتار کنیم و رفتار ما نیز کاملاً عاقلانه تلقی گردد.

حال باید دید که آیا در مورد تجربه دینی نیز می‌توان بدین شیوه عمل کرد و نشان داد که اعتقاد ورزیدن به باورهای برآمده از تجارب دینی و عمل بر اساس آن‌ها نیز معقول و مقبول است یا نه. هیك با اذعان به اینکه تجربه دینی مفهومی بسیار کشدار است و طیف وسیعی از تجارب را در بر می‌گیرد، بحث خود را به مفهوم خدا باورانه حضور خدا محدود می‌کند و می‌گوید که ما زندگی در حضور یک ذهن الهی متعالی را نه به شکل رؤیت مستقیم خداوند،

بلکه به شکل حوادث تجربه شده در تاریخ و به عنوان واسطه رفتار خدا با ما، در زندگی فردی خود تجربه کرده ایم. البته آشکار است که تجارب دینی با تجارب غیر دینی فرق دارد، اما این تفاوت به معنای آن نیست که دیندار در خلال تجربه دینی از جهان متفاوتی آگاه می شود، بلکه چنان که پیشتر نیز اشاره کردیم، دیندار همین جهان را به شیوه متفاوتی تجربه می کند و حوادثی که محتوای تجربی محض دارند، برای او محتوایی دینی می یابند و واسطه حضور و فعالیت خداوند محسوب می شوند، (C.F.Hick, "Rational Theistic Belief without Proof", p.443-453).

با وجود اینکه به نظر هیک تجربه دینی هم در میان شخصیت های دینی اولیه و مهم یافت می شود و هم در میان پیروان عادی سنت های دینی، وی به منظور مطالعه این نوع تجربه، به سراغ قوی ترین و خالص ترین نمونه های آن یعنی تجربه دینی پیامبران و قدیسان می رود و می کوشد تا معنای زندگی در حضور الهی را با مشاهده زندگی آنان بیان کند. هیک می گوید با بررسی زندگی پیامبران بزرگ الهی و پیروان راستین آنان در خواهیم یافت که آگاهی آنان نسبت به خداوند چنان زنده و تردیدناپذیر بود که نمی توانستند از اعتقاد ورزیدن به واقعیت خداوند خودداری کنند، درست همان طور که انسان های متعارف نمی توانند از اعتقاد ورزیدن به واقعیت جهان مادی خودداری کنند؛ کسی که خدا را با چنین کیفیت و ادراکنندگی ای درک می کند، تمایل ندارد در ویژگی انطباق آن با واقع شک کند، درست همان طور که انسان های عادی مایل نیستند در گواهی حواس نسبت به وجود جهان مادی تردیدی به خود راه دهند.

حال اگر در مورد اخیر اعتنا نکردن به شک معقول است چرا در مورد نخست، فرد دیندار عقلاً مجاز نباشد به تجربه حضور الهی اعتماد کند و در آن شک راه ندهد؟ آیا تجارب دینی نیز واجد دو ویژگی پیش گفته تجارب حسی یعنی اجتناب ناپذیری و دریافت تأیید مستمر از تجارب دیگر و عمل موفقیت آمیز بر اساس آنها، نیستند؟ ظاهراً چنان که از چهره های برجسته دینی نقل شده است، آنان حضور خداوند را با چنان شدتی ادراک می کردند که نمی توانستند از تجربه حضور او اجتناب ورزند و نیز زندگی آنان بر اساس آن دریافت، چنان

به وسیله تجربه‌های مستمر دیگر تقویت و تأیید می‌شده است که به خود حق می‌دادند به تجارب خود اعتماد کنند. حال چرا با وجود مشابهت موجود میان تجربه دینی و تجربه حسی نتوانیم در هر دو مورد حکم واحدی صادر کنیم؟

تفاوت‌های موجود میان تجربه‌های حسی و تجربه‌های دینی

هیک با وجود تأکید بر مشابهت‌های تجربه دینی و حسی معتقد است که تفاوت‌های گوناگونی میان این دو دسته تجربه وجود دارد که بیان آن‌ها تصویر خام اولیه حاکی از مشابهت را پیچیده تر می‌کند، اما به نظر وی در نهایت نقش چنین مشابهتی را در دفاع از عقلانیت ایمان دینی تضعیف نخواهد کرد. به اعتقاد هیک آشکارترین تفاوت میان تجربه دینی و تجربه حسی این است که همگان، تجربه‌های حسی دارند و نمی‌توانند نداشته باشند، در حالی که تجربه‌های دینی همگانی نیستند. ما موجودات جسمانی که در محیط مادی زندگی می‌کنیم، نمی‌توانیم برخی از تجارب حسی را واجد نباشیم، یعنی برخی از تجارب خود را بر ما تحمیل می‌کنند و ما اگر قرار باشد معقولانه اعتقاد ورزیم، نمی‌توانیم معتقد شویم که محیط مادی به همان گستردگی که ما آن را درک می‌کنیم، نیست؛ مضاف بر اینکه اگر ما خود را به انکار تجارب حسی خود واداریم، محیط مادی سریعاً ما را مجازات می‌کند و اگر پافشاری کنیم، به وسیله آن نابود می‌شویم، مثلاً اگر تجربه حسی ما از وجود پرتگاه عمیقی در برابر گام‌های ما حکایت کند و ما چنین تجربه‌ای را منکر شویم، در واقع حکم نابودی خود را امضا کرده‌ایم. تجربه دینی که حاصل تعامل با محیط روحانی است، فاقد عنصر اجبار است، زیرا اگر چنین بود و خداوند آگاهی نسبت به خویش را بر بشر تحمیل می‌کرد، آنگاه ایمان، فعل اختیاری و آزادانه انسان و پاسخی غیر تحمیلی تلقی نمی‌شد. با وجود این، هرگاه انسانی آزادانه به خود اجازه دهد که از وجود خداوند آگاه شود و تجربه دینی را از سر گذراند، تجربه وی در بالاترین سطح از سر جبر خواهد بود، یعنی وی نمی‌تواند از اعتقاد ورزیدن به خداوند خودداری کند، چنان که پیامبران و قدیسان که تجربه دینی شدید و سرزنده از وجود خدا دارند، نمی‌توانند در درستی آگاهی دینی خود شک کنند. هیک معتقد است در خلال

مدتی که آنان آگاهانه در حضور خداوند زندگی می‌کنند، پرسش درباره اینکه آیا خدا وجود دارد یا نه، اصلاً ایجاد نمی‌شود. به نظر وی اختیار معرفتی ما در ارتباط با خداوند در این موضع پیدا نمی‌شود، بلکه این اختیار مربوط به مرحله پیش از اقدام به آگاه شدن از وجود اوست. پذیرش و پاسخ آزادانه شخص، در آگاهی آشکار او نسبت به خداوند، نقش اصلی را ایفا می‌کند، اما وقتی او از وجود خداوند آگاه می‌شود، این آگاهی می‌تواند کیفیتی جبری و تردید ناپذیر داشته باشد (C.F. *ibid*, p.450).

پس با صرف نظر از افراد نسبتاً اندکی که تجربه دینی آنان مانند تجربه دینی پیامبران و قدیسان، سرزنده و اجتناب ناپذیر است، در بیان نخستین تفاوت میان تجربه ادراک جهان طبیعی و تجربه دینی، می‌توان به عنصر غیراختیاری بودن تجربه‌های نوع اول و فقدان چنین ویژگی در تجربه‌های نوع دوم تأکید کرد. حال آیا قلت تعداد کسانی که از تجارب دینی الزام آور بهره‌مندند، نمی‌تواند این تردید را در اذهان پدید آورد که اقلیت مورد بحث از نوعی توهم رنج می‌برند و تجارب ادعایی آنان معلول روان پریشی رقت‌باری است که بدان مبتلا هستند؟ هیک چنین قضاوتی را محتمل می‌داند، اما به اعتقاد وی این قضاوت نباید به نحو پیشین صورت پذیرد، بلکه باید مستند به بینة کافی باشد؛ یعنی باید بتوان نشان داد که دارندگان تجارب دینی اجتناب ناپذیر، افرادی روان پریش و ناهنجار هستند، در حالی که به نظر وی بینة‌های موجود خلاف این ادعا را اثبات می‌کند. پیامبران و قدیسان همه ادیان بزرگ الهی بینة‌های محکمی هستند که نه تنها از توهم رنج نمی‌بردند، بلکه به شهادت صدها میلیون نفر، قابلیت‌های آرمانی ماهیت انسان را تحقق بخشیده و زندگی خلاق و خرسندکننده‌ای را به تصویر کشیده‌اند و هرگز معاصرانشان آنان را افرادی با روان‌های رنجور و ناهنجار تلقی نمی‌کردند، برعکس قوت و قدرت روحی آنان به حدی بود که می‌توانستند به رغم همه مصائبی که بر آنان می‌رفت، هم در ایمان خویش ثابت قدم بمانند و هم دیگران را به ایمان خویش دعوت کنند. از این رو، به اعتقاد هیک موضع عاقلانه برای کسانی که در تجارب دینی مشارکت نداشته‌اند، موضع لادری است، یعنی در همان حال که برای آنان معقول نیست به واقعیت وجود خدا اعتقاد ورزند، در همان حال نیز معقول نیست که وجود خدا را انکار کنند.

جان هیك در بیان تفاوت موجود میان تجربه دینی و تجربه حسی، از زبان ویلیام آلتون، علاوه بر تفاوت پیش گفته به تفاوت دیگری نیز اشاره می‌کند: تفاوت دوم این است که «همه انسان‌های بالغ صرف نظر از محیط فرهنگی آن‌ها، اساساً از یک صورت عقلی و مفهومی واحد در عینیت بخشیدن به تجربه حسی خود استفاده می‌کنند، در حالی که افراد متدین به گروه‌هایی تقسیم می‌شوند که به شیوه‌های کاملاً متفاوتی در باب الوهیت می‌اندیشند (هیك، فلسفه دین، ص ۱۸۸). این تفاوت حاکی از امکان نقش آفرینی شرایط فرهنگی در آفرینش تجربه‌های دینی متفاوت است. به عبارت دیگر، بر اساس این تفاوت، تجربه دینی، خلق فعالانه پدیده‌هایی است که مخلوق محیط‌های فرهنگی گروه‌های مختلف دینی است، نه تجربه محیطی واقعاً عینی که خود را بر ما تحمیل می‌کند و ما متشعلانه آن را واجد می‌شویم، چنان که درباره تجربه‌های حسی اتفاق می‌افتد.

تفاوت سوم این است که باورهای خاص مبتنی بر ادراک حسی را می‌توان از طریق مشاهده و تجربه آزمایش نمود... اما در مورد تجربه دینی عموماً شیوه‌های کنترل شده‌ای وجود ندارد. وقتی کسی ادعا می‌کند که تجلی حضور خداوند را تجربه کرده است، شیوه پذیرفته شده‌ای وجود ندارد که از طریق آن دیگران بتوانند تصدیق کنند که چنین واقعه‌ای رخ داده است (همان، ص ۱۸۹).

هیك ضمن پذیرش تفاوت‌های موجود میان تجربه‌های دینی و تجربه‌های حسی با بیانی همدلانه پاسخ آلتون را تکرار می‌کند که متعلق و موضوع تجربه دینی ممکن است واقعاً با موضوع فرضی تجربه دینی متفاوت باشد، اما همین تفاوت در متعلق و موضوع شناخت سبب می‌شود تا تجربه دینی از جهاتی با تجربه حسی متفاوت باشد: نخست اینکه در فرایند تجربه دینی نمی‌توانیم از راه تأثیر نهادن بر افعال خداوند - آن‌گونه که بر فعل و انفعالات ماده تأثیر می‌گذاریم - ذات لایتناهی او را بشناسیم. دوم اینکه معرفت فرایندی است که حاصل تعامل فاعل شناسا و متعلق شناخت است و طبعاً تفاوت‌های موجود در فاعل‌های شناسایی بر آگاهی نسبت به امر الوهی تأثیری انکارناپذیر دارد و سوم اینکه حرمت نهادن به آزادی معرفتی انسان در ارتباط با آفریننده خود، علت همگانی نبودن تجربه دینی است و با وجود این آزادی

تعجبی ندارد که برخی انسان‌ها نسبت به وجود خداوند آگاهی دارند و برخی دیگر از چنین معرفتی برخوردار نیستند.

اما آیا می‌توان از تفاوت‌های بنیادین موجود میان متعلق تجربه حسی و متعلق تجربه دینی نتیجه گرفت که تجربه دینی نوعی پاسخ معرفتی به واقعیتی متعالی نیست؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان از این تفاوت‌ها نتیجه گرفت که شرکت‌کنندگان در یکی از جریان‌های بزرگ تاریخی تجربه دینی که مجموعه اعتقادات منعکس شده در تجربه دینی خود را پذیرفته‌اند، به خرد ستیزی می‌تهند؟ پاسخ هیک منفی است. به اعتقاد وی تفاوت‌های موجود میان تجربه حسی و دینی، تنها حاکی از تفاوت متعلق‌های آن‌هاست، نه دال بر اعتبار یکی و عدم اعتبار دیگری. هیک، هر دو نوع تجربه را شناختی می‌داند، یعنی معتقد است هم تجربه حسی و هم تجربه دینی، ما را با واقعیت مرتبط می‌سازند و هر دو، تا زمانی که دلیل معتبر عقلی دال بر خطا یا توهمی بودن آن‌ها ارائه نگردد، قابل اعتماد هستند؛ از این رو نمی‌توان تنها به دلیل تفاوت متعلق تجربه دینی، شناختی بودن آن و در نتیجه اعتبار آن را مخدوش اعلام کرد.

ارزیابی و نتیجه‌گیری

چنان‌که در آغاز مقاله بیان شد، دیدگاه جان هیک در باب تحلیل و توجیه معرفت شناختی ایمان دینی، مانند هر دیدگاه دیگری، بر مبانی و پیش‌فرض‌هایی مبتنی است که تنها با پذیرش آن‌ها می‌توان بر نتایج این دیدگاه ملتزم ماند، در غیر این صورت پذیرش نتایج به دست آمده، بدون پذیرش مبانی، حاکی از دیدگاهی ناسازگار و البته غیر قابل دفاع است. با این بیان، اگر کسی بپذیرد که فرایند شناخت حاصل تعامل فاعل شناسا و عین است و همه تجربه‌ها، تجربه - تحت عنوان است و محیط فرهنگی فرد مفاهیمی را در اختیار وی قرار می‌دهد که می‌تواند به مدد آن‌ها امور را بازشناسد، آنگاه چنین فردی می‌تواند تفسیر هیک را از ماهیت ایمان در خور توجه بداند و به این دیدگاه نزدیک شود که ایمان دینی ماهیتی تفسیری دارد. در غیر این صورت، دیدگاه هیک در معرض این نقد قرار دارد که به ایمان دینی خصلتی ذهنی (= سوپژکتیو) می‌بخشد و عینیت مدعیات دینی را محل تردید قرار می‌دهد. البته چنان

که در متن مقاله بیان شد، هیک خود به این نقد متفطن است و در صدد پاسخ به برآمده است. همچنین، دفاع از اعتبار معرفتی ایمان دینی با تمسک به تجارب دینی، بر این پیش فرض مبتنی است که راه اثبات عقلی اعتبار ایمان دینی یا مسدود است و یا در صورت باز بودن، خدایی که با برهان اثبات می‌شود، با خدای ادیان ابراهیمی، مساوت تام و تمام ندارد؛ از این رو کسی که هیچ یک از این دو پیش فرض را نمی‌پذیرد، از پرداختن به شیوه کسانی مانند هیک، بی‌نیاز است. چرا که چنین دفاعی از اعتبار ایمان دینی، از منظر وی، دفاعی حداقلی است که نمی‌تواند اعتبار بی‌چون و چرای ایمان دینی را به اثبات رساند. این شیوه دفاع، در فضای فکری هیک و با توجه به پیش فرض‌های وی در خصوص توانمندی‌های عقل بشر و در نتیجه ناکارآمدی براهین اثبات وجود خدا می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، در صورتی که در فضای فکری دیگر و با تمسک جستن به مبانی دیگر نمی‌توان روش وی را مؤثر ارزیابی کرد. همچنین، تلاش‌هایی که امروزه در جهت بازسازی برخی از براهین اثبات وجود خدا صورت گرفته است، می‌تواند تا حدی پیش فرض ناکارآمدی همه براهین اثبات وجود خدا را مخدوش سازد. با وجود این، شاید بتوان توسل جستن به تجربه دینی را به عنوان شیوه‌ای تکمیلی در کنار دیگر شیوه‌های دفاع از عقلانیت اعتقادات دینی مورد توجه قرار داد و همراه با مدافعان این شیوه نقاط قوت آن را برجسته کرد و در صدد رفع نقاط ضعف آن برآمد.

توضیحات

1. C.F.mwt _ themes _ 875 _ hick.

۲. برای آشنایی اجمالی با مبانی معرفت‌شناختی جان هیک رک:

<http://WWW.Johnhick.org.uk/article4.shtml>: A Note on Critical Realism, 2004.

<http://WWW.Johnhick.org.uk/article3>. On Doing Philosophy of Religion.

منابع

چالمرز، آلن اف.، چپستی علم، ترجمه دکتر سعید زیباکلام، تهران، سمت، ۱۳۷۸.

- گیلیس، آلن، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میاننداری، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- میک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶.
- _____، پلورالیسم دینی در ترازوی معرفت‌شناسی، ترجمه عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، ج ۲، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.
- _____، بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۲.
- _____، «نظریه‌ای درباره ایمان دینی»، ترجمه هومن پناهنده، نشر سربینه کیان، سال هشتم، شماره ۴۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷، ص ۳۹-۳۰.
- _____، «پرداختن به فلسفه دین»، ترجمه دکتر سید محمد علی دیباجی، آینه معرفت، شماره پنجم، بهار ۱۳۸۴، ص ۱۴۳-۱۲۱.
- Dancy, Jonathan, (ed.) *A Companion to Epistemology*, first published in U.S.A., Blackwell 1992.
- Hick, John, "Rational Theistic Belief Without Proof", in *Philosophy of Religion: an Anthology*, edited by Louis Pojman, the University of Mississippi, printed in the United States of America, 1987, p. 443 - 453.
- Hick, John, "On Doing Philosophy of Religion", [http:// www.johnhick.org. UK/article3.shtml](http://www.johnhick.org.UK/article3.shtml).
- _____ , "A Note on Critical Realism", [http:// www.johnhick.org. UK/article4.shtml](http://www.johnhick.org.UK/article4.shtml).
- Smid, Robert: *John Harwood Hick*, Dictionary of Modern Western Theology, mwt_themes _ 875_ hick.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی