

وصف ناپذیری* (۱)

جان هیک (۲)

ترجمه سید حسن حسینی

استادیار گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

چکیده:

در تمامی ادیان بزرگ جهان، بین ذات متعال و صف ناپذیر^۱، و موجود بی واسطه متعلق به پرستش و یا تأمل دینی، تمایز روشنی وجود دارد. من موضوع وصف ناپذیری و یا تلقی فرامفهومی^۲ (از ذات مطلق) را در نگرش عارف مسیحی، پسیدو دیانیسوس^۳ مورد توجه قرار داده‌ام؛ کسی که تلاش کرده است وصف ناپذیری خداوند را با مستندات انجیل تطبیق کند. او زبان انجیل را مجازی (استعاری) خوانده و وظیفه اصلی آن را نزدیک کردن انسان به ذات خداوند دانسته است. اگر بتوانیم این اصل را به دیگر اعتقادات ایمانی نیز گسترش دهیم، به‌طور روشن نیمی از راه برپاداشتن تاریخ عقلانیت ادیان را طی کرده‌ایم. نیم دیگر، شامل شناخت مفاهیم مختلف انسانی، و رفتارهای متفاوت معنوی است که از طریق تجربه دینی، به واقعیت (۳) الوهی^۴، ساختار و شکل معینی می‌بخشد. در این مقاله همچنین ادله ویلیام رو^۵ (۱۹۹۹: ۱۵۰-۱۳۹) و کریستوفر اینزول^۶ (۲۰۰۰: ۲۳-۲۵) که دیدگاه وصف ناپذیری را نقد کرده‌اند، بررسی خواهد شد.

*. مرجع مقاله:

Hick, John. 2000. "Ineffability", *Religious Studies*, 36, Cambridge University Press.

1. Ultimate Ineffable Godhead
2. Transcategoricity
3. Pseudo-Dionysius
4. Divine Reality
5. William L. Rowe
6. Christopher J. Insole

فرامفهومیت در ادیان جهان

اصطلاح «وصف‌ناپذیر» به معنای «غیرقابل توصیف»، «فرا‌تر از توصیف»، و یا «ورای محدوده مفاهیم انسانی»، اصطلاح معنادار، مناسب، و متداولی است که ریشه لاتینی معتبر و ارزشمندی دارد. اما امروزه از کاربرد این کلمه، احساس خوشایندی نداریم؛ چرا که کلمات و تعابیر دیگری مثل اثرگذاری^۱، و یا واژه «مؤثر»^۲ وجود دارد که ساختار صوتی مشابهی دارند، اما از نظر معنایی کاملاً متفاوت از اصطلاح وصف‌ناپذیری هستند؛ و لذا آمادگی جایگزینی این واژه وجود دارد. من به عنوان مثال، تعبیر «فرامفهومیت» را پیشنهاد می‌کنم که به امری خارج، و یا بیرون از محدوده مفاهیم فکری ما اطلاق می‌شود. البته در آنچه ذیلاً آمده، از هر دو اصطلاح استفاده شده است.

اصطلاح «فرامفهومیت» لفظ آشنایی برای ما است؛ چرا که وقتی این لفظ در تفکرات معمول غربی ما درباره خداوند به کار می‌رود، منظور همان واقعیت مطلق است که تمامی ادیان بدان اشاره دارند. هر کدام از سنت‌های بزرگ دینی، بر اساس نوع نگرش خاص خود، چنین معتقدند که ذات مطلق خداوند فرا‌تر از تمامی مفاهیمی است که در تفکر بشری شکل می‌گیرد، و یا در زبان انسانی جاری می‌شود. در عین حال، آنان این اعتقاد را در ارتباط خداوند با انسان چنین تعدیل می‌کنند که برای مثال در ادیان توحیدی، خداوند متعال به صفات قابل اتصافی از قبیل تشخص، خیریت، عشق، رحمانیت، عدالت و مثل آن متصف، و در سایه این امر، نماز، عبادت و پرستش شخصی نیز محقق می‌شود. چنین تمایزی در مورد ادیان غیرتوحیدی (غیرالهی)^۳ نیز قابل تشخیص است.

بنابراین، در تمامی ادیان جهان، مفاهیم دوگانه‌ای وجود دارد که اگرچه در آنها ذات الوهیت غایی فرا‌تر از هر مفهوم یا مقوله‌ای است، با وجود این، در سایه صفات تمثیلی – هر چند به طور کاملاً نامحدود – ادراک دینی، امر مطلق قابل

1. Effing

2. The effword

3. Non-Theistic

حصولی است. به‌عنوان مروری اجمالی بر این مطلب، می‌توان به تمایز مطرح‌شده در عرفان یهودیت - یعنی تمایز واقعیت نامحدود^۱ از خداوند تورات - توجه کرد؛ که بر همین اساس، جرشوم اسشولم^۲ نیز «از تفاوت بین خداوند از حیث ذات خود، و خداوند از حیث ظهور خود» صحبت کرده است (۱۹۸۰: ۱۴۸). در قرآن هم بر ذات غایبی الوهی وصف‌ناپذیر تأکید شده است: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (۱۵۹/۳۷). این نگرش را برخی صوفیان به مفهومی که دارای دو مرتبه - واقعیت مطلق فرامقوله‌ای، و الله منکشف بالذات قرآنی^۳ است - بسط داده‌اند. برای مثال، عبدالرحمن جامی (وفات ۱۴۹۲ ق.) چنین می‌نویسد:

اگر ذات واحد به‌صورت مطلق و فارغ از تمامی پدیدارها، محدودیت‌ها و کثرات در نظر آید، همان واقعیت مطلق است (الحق)^۴؛ و اگر این ذات از حیث کثرات و تعدد در نظر گرفته شود - کثراتی که خود را با پوشیدن جامه بر پدیده‌ها آشکار می‌سازد - خود به‌تنهایی تمامی جهان خلقت است. (نیکلسون، ۱۹۶۳: ۸۱-۸۲)

و حالاً نوبت آن است که به یکی دیگر از ادیان بزرگ توحیدی - یعنی مسیحیت - اشاره کنیم؛ اما قبل از آن ضروری است به سنت‌هایی که سرچشمه در هند دارند، توجه کنیم. در مجموعه تجارب و تفکرات دینی که به‌عنوان هندوئیسم شناخته می‌شود، تمایز قابل توجهی بین برهمن نیروانا^۵ و برهمن ساجانا^۶ وجود دارد. منظور از برهمن نیروانا، واقعیت مطلق ذاتی فی‌نفسه است، و منظور از برهمن ساجانا، همان واقعیت است که از طریق تجربه انسانی به‌صورت ایشوارا^۷ و یا الوهیت، و یا از طریق پرستش خدایان متعدد در مقاطع و مراحل مختلف زندگی دینی بشر تحقق یافته است. در آیین سیک نیز که به‌شدت متأثر از آیین هندوئیسم است، تمایز بین نیروانا و ساجانا وجود دارد. (سینگ^۸، ۱۹۶۹: ۵۳)

1. Ein Sof

2. Gershom Scholem

3. Self-Revealed Quranic Allah

4. Al-Haqq (the Real)

5. Nirguna Brahman

6. Saguna Brahman

7. Ishwara

8. Singh

در مذهب ماهايانا^۱ از بودیزم نیز، بین دارماکای مطلق^۲ - که فراتر از هرگونه مفهوم انسانی است - و تجلی آن یعنی قلمرو آسمانی بوداهای رحمانی - که برخی از آنها در مقاطع مختلف بر زمین ظاهر می‌شود - تمایز ضروری وجود دارد. کلام زیر از شین‌ران^۳ است:

در میان بوداها و بودی‌ستوه‌ها دو نوع دارماکایا وجود دارد: دارماکایای از حیث ذات^۴ و دارماکایای رحمت^۵. دارماکایای رحمت از دارماکایای از حیث ذات، ظهور می‌یابد؛ و دارماکایای از حیث ذات از طریق دارماکایای رحمت در وجدان و آگاهی انسانی تحقق می‌یابد. این دو نوع دارماکایا، مختلف‌اند اما جدا نیستند؛ همچنین یکی هستند، اما همسان و هم‌ذات نیستند. (۵:۱۹۷۹)

چنین تمایزاتی بین واقعیت نامحدود و خداوند تورات، بین الحق و الله قرآنی، بین نیروانا و برهمن ساجانا، و بین دارماکایا و قلمرو بوداها، کاملاً متناظر و قابل قیاس با یکدیگرند؛ و به همین ترتیب، در تفکر مسیحیت نیز موارد مشابهی از آن وجود دارد.

تمامی متألهان بزرگ مسیحی، از دیرباز بر ذات مطلق و صف‌ناپذیر خداوند تأکید داشته‌اند. این موضوع را در قرن چهارم گرگوری^۶ به‌عنوان اثری ماندگار مطرح کرده است؛ و او کسی بود که برنارد مک‌گین^۷ در تاریخ معتبر عرفان غربی خود، الهیات وی را به‌عنوان یکی از قوی‌ترین آثار تاریخ مسیحیت معرفی کرده است (مک‌گین، ۱۹۹۱: ۱۴۰). گرگوری گفته است:

ایمان محض واقعی مستلزم آن است که خداوند را نتوان، آن‌چنان‌که هست، در غالب اصطلاحات، تعابیر و یا هرگونه معرفت و ادراکی، به‌دست آورد. ذات خداوند نه تنها فراتر از هرگونه دسترسی انسانی است که فرشتگان و عقول مجرده نیز قادر بر دستیابی بدان نیستند، آن ذات، غیر قابل تفکر، غیر قابل بیان و اظهار، و فراتر از هرگونه تعبیر و اصطلاحی است، و تنها عنوانی که می‌توان درباره آن ذات اطلاق کرد، این است که «فراتر از هرگونه عنوانی است». (۹۹:۱۹۷۵)

1. Mahayana

2. Ultimate dharmakaya

3. Shinran

4. Dharmakaya-as-suchness

5. Dharmakaya-as-compassion

6. Gregory

7. Bernard McGinn

در قرن پنجم، پسیدو دیانسیوس که تأثیر فراوانی برجای گذاشت (و در ادامه، مطالبی درباره‌ی وی خواهد آمد)، اعلامیه‌ی قطعی مسیحیت درباره‌ی وصف‌ناپذیری مطلق خداوند را به‌رشته‌ی تحریر درآورد. به‌دنبال او می‌توان به اگوستین^۱ در تاریخ مسیحیت اشاره کرد؛ که اگرچه این موضوع، در زمره‌ی فعالیت‌های اصلی او محسوب نمی‌شد، وی بر این حقیقت مسلم تأکید کرده بود که «خداوند از ذهن نیز فراتر است» (سنت‌اگوستین، ۱۹۵۴: ۲۵۹). در قرن نهم، جان اسکاتس اروگنا^۲ از خداوندی برتر از خداوند، صحبت به‌میان آورد (– مک‌گین، ۱۹۹۴: ۱۱۷). و توماس آکویناس^۳ که به‌شدت متأثر از پسیدو دیانسیوس بود (و بیش از ۱۷۰۰ بار مطلب از وی ذکر کرده است)، گفت: «عظمت جوهر متعالی الهی، و رای تمامی مقولات و مفاهیمی است که ذهن بدان نایل می‌شود. بنابراین، ما قادر نیستیم که با شناخت ماهیت خداوند، به ادراک آن نایل شویم» (۱۹۵۵: ۹۶). مایستر اکهارت^۴ در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم، چنین اعتقادی را با تمایز آشکار بین خداوند فرامفهوم^۵ و خداوند موصوف و معبود^۶، تکمیل کرد. بعدها، در قرن چهاردهم، مارگارت پورت^۷ – زن متصوفی که به‌اتهام ارتداد، در کلیسای تحت سیطره‌ی مردان اعدام شد – مضمون مشترک الهیات عرفانی را بر این مبنا اظهار کرد که «خداوند متعال کاملاً غیر قابل ادراک است و لذا از منظر ابعاد معرفت انسانی، «هیچ» محسوب می‌شود» (مک‌گین، ۱۹۹۸: ۲۵۷). در قرن بیستم، پل تیلیخ^۸ از «خداوندی فراتر از خداوند ادیان توحیدی» (۱۹۵۹: ۱۹۰)، سخن به‌میان آورد. جوردون کافمن^۹ در تحقیقات اولیه‌ی خود، بین «خداوند واقعی»^{۱۰} و «خداوند موجود»^{۱۱} تفاوت قائل شد. مراد از «خداوند واقعی»، «موجودی غیرقابل شناخت و غیرقابل بیان است»؛ درحالی‌که

1. St. Augustine

2. John Scottus Eriugena

3. Thomas Aquinas

4. Meister Eckhart

5. Gotthett, Deitas

6. Gott, deus

7. Margaret Porete

8. Paul Tillich

9. Gordan Kufman

10. The Real God

11. Available God

منظور از «خداوندِ موجود»، «ساختار ضروری ذهنی و یا تصویری (بشر از خداوند) است» (کافمن، ۱۹۷۲: ۸۶-۸۵). در همان زمان، نینان اسمارت^۱ نیز از «مرکزیت هستی ادیان»^۲ که فراتر از محوریت پدیداری تجارب^۳ و رفتارهای دینی است، صحبت کرد (۱۹۸۴: ۲۴)؛ و من نیز براساس نظریه‌ام دربارهٔ ارتباط ادیان با یکدیگر، به تمایز بین واقعیت مطلق هستی (نومن)^۴ و پدیدارهای مشخص و غیرمتشخص^۵ آن اشاره کرده‌ام (۱۹۸۰: فصل ۵؛ همچنین ← ۱۹۸۵: فصل ۳، ۱۹۸۹، ۱۹۹۳: فصل ۱۰، ۱۹۹۵a، نیز ۱۹۹۵b).

پسیدو دیانیسیوس: وصف‌ناپذیری در مقابل موجودیت دینی^۶

پسیدو دیانیسیوس، یکی از نویسندگان منحصر به فرد مسیحی است که نحوهٔ مواجهه وی با اصل وصف‌ناپذیری الوهیت، سؤال‌ها و ابهام‌های دینی فراوانی را برانگیخته است. او که احتمالاً راهب سوری قرن پنجم بوده است، در آثار خود طوری وانمود می‌کرد که دیانیسیوس مشابه کتاب مقدس و عضو دادگاه عالی آتن است (کتاب اعمال رسولان: ۳۴/۱۷). آثار وی به‌طور جدی در قرن سیزدهم و با «رנסانس دیانیسیوس» تأثیرگذار بوده، و حداقل تا اصلاحات قرن شانزدهم ادامه یافته است. آیا اگر این اعتقاد وجود نمی‌داشت که دیانیسیوس توسط پولس مقدس^۷ به دین گرویده و از این رو نوشته‌هایش به نوشته‌های پولس و نوشته‌های نزدیک به اربابان مسیحیت نزدیک است، چنین اثرگذاری در آثار وی همچنان وجود می‌داشت؟ سؤالی که جواب آن را اصلاً نمی‌دانیم. اما به هر حال، دنیس (نام اختصاری دیانیسیوس برای راحتی استفادهٔ خواننده) به جهت تأکیدش بر امر مطلق و فرامفهومیت غیرتوصیفی خداوند متعال، از شهرت زیادی برخوردار است. او

1. Ninan Smart

2. Noumenal Focus of Religion

3. Phenomenal Foci of Religious Experience

4. Noumenal Real

5. Phenomenal Personae and Impersonae

6. Religious Availability

7. St. Paul's (Convert)

معمولاً از تعابیر غیرمعین از قبیل «واحد متعال»^۱ برای خداوند استفاده می‌کند. برای مثال می‌گوید:

(خدا) نه روح است، نه ذهن. نمی‌توان از آن تصور، اعتقاد، و بیان یا فهمی داشت... نمی‌توان درباره او صحبت کرد، و نمی‌توان با ادراک بدان دست یافت... هیچ قدرتی ندارد، و قدرت نیز نیست، همچنان که نور هم نیست. نه زندگی می‌کند، نه زنده است. نه جوهر است، نه ابدیت و زمان... نه واحد است، نه وحدت. نه الوهیت است، نه خیریت... نه بنوّت است، نه ابوّت. هیچ امر قابل شناختی برای ما و یا موجودات دیگر نیست. نه می‌توان بر آن هستی و نه می‌توان بر آن نیستی حمل کرد... هیچ چیز درباره آن نمی‌توان گفت؛ و هیچ اسم و معرفتی درباره آن وجود ندارد... فراتر از هرگونه اثبات و یا انکاری است. ما نقض و اثبات‌هایی درباره اموری نزدیک به آن انجام می‌دهیم؛ اما هرگز درباره آن چنین چیزی امکان‌پذیر نیست... برای اینکه... فارغ از هرگونه تقیّدی، و فراتر از هرگونه تقییدی است؛ همچنین فراتر از هرگونه انکاری است. (پسیدو دبانسیوس، ۱۴۱:۱۹۸۷)

دنیس در اینجا و نیز در بعضی موارد دیگر، تا آنجا که توانسته، موکداً به این نکته اشاره کرده که امر غایی واحد، مطلقاً توصیف‌ناپذیر، و خارج از تمامی مقولات فکری انسان است. او الهیات محض سلبی^۲ را نیز - که در آن، امکان حمل صفات سلبیّه بر خداوند وجود دارد - غیرقابل قبول می‌داند و معتقد است که هیچ‌کدام از دو قسم گزاره‌های سلبی و یا ایجابی، بر خداوند قابل اطلاق نیست. وی در این باره می‌نویسد:

نباید چنین پنداشته شود که احکام سلبیّه همواره با احکام ایجابیّه متناقض است. درحقیقت، نکته مبنايي آن است که ذات مطلق فراتر از هرگونه شأنیت (اتصاف و یا عدم اتصاف)، و ورای هرگونه نفی و سلب، و یا اثبات و حملی است. (همان، ص ۱۳۶)

بنابراین، هیچ‌کدام از گزاره‌های ایجابی و سلبی، بر واقعیت مطلق فرامفهومی که خارج از محدوده گزاره‌ها است، قابل اطلاق نیست.

از سوی دیگر، دنیس نیز همانند همه کسانی که اصل وصف‌ناپذیری الوهیت

غایی را تأیید کرده‌اند، در یک دو راهی قرار دارد؛ چراکه پرستش الهی و زندگی دینی بشر مستلزم آن است که خداوند به‌عنوان موجودی مشخص در نظر گرفته شود، و از این طریق ارتباط شخصی افراد با خداوند امکان‌پذیر باشد. اما چگونه می‌توان امر فرامطلق را پرستش کرد؟ و چگونه دنیس به‌عنوان یک راهب مؤمن مسیحی، اجازه می‌دهد که کتب مقدس، عبادت و پرستش دینی، و مذهب و الهیات کلیسایی با وصف‌ناپذیری مطلق الوهی مورد شک و تضعیف قرارگیرد؟ خصوصاً که وی معتقد است «خداوند منشأیی است که دربارهٔ ذات خود با کلمات مقدس کتب الهی صحبت کرده است» (دیانیسیوس، مجموعه آثار: ۵۱). او دقیقاً به این عقیده و آموزش مسیحی اعتقاد دارد که «خداوند واحد متعال دارای سه تشخص است» (همان، ص ۱۶۶). همچنین بر «مهم‌ترین اعتقاد الهیات مسیحی، یعنی حلول مقدس (خداوند در) حضرت عیسی (ع) برای نجات انسان‌ها» (همان، ص ۶۵)، تأکید کرده است. اما به هر حال، و با توجه به دو مطلب زیر، وی خود را در معرض تناقض روشنی قرار داده است:

الف - ذات خداوند، مطلقاً وصف‌ناپذیر و فراتر از تمامی مقولات تفکر انسانی است.

ب - خداوند در انجیل به‌عنوان خدایان سه‌گانه تجلی کرده، و به‌عنوان واحد شخصی در عیسی ناصری حلول کرده است.

البته دنیس کاملاً به این مشکل آگاهی داشته است. او سؤال خود را چنین مطرح می‌کند:

چگونه می‌توانیم از اسمای الهی صحبت کنیم؟ چگونه می‌توان از خداوند صحبت کرد در حالی که آن ذات متعال از تمامی مرزهای دانش و گفت‌وگو گذر می‌کند و خارج از دسترسی هر ذهن و یا وجودی است؟ و چگونه آن ذات بر همه چیز احاطه دارد و همه چیز را دربرمی‌گیرد، و از همه چیز پیشی می‌گیرد در حالی که از هرگونه دسترسی و دریافتی می‌زاید، و از هرگونه ادراک، تصور، باور، اسم، نظر، و معرفت و فهمی به‌دور است؟ چگونه می‌توان به چنین اصلی متعهد بود، اگر خدا برتر از همهٔ موجودات، و غیرقابل بیان و تسمیه باشد؟ (همان،

جواب وی (دنیس) به سؤال‌های فوق آن است که زبان متون مقدس، استعاری (مجازی)^۱ است: «کلام خداوند، استفاده از تصورات شاعرانه را به عنوان امری که به طبیعت ذهن واگذار می‌شود، ایجاب می‌کند» (همان، ص ۱۴۸). انوار الهی، حقیقت را «از طریق نمادهای نمایاننده» بر ما آشکار می‌سازد؛ بنابراین، فیض الهی تنها به صورت امری مستتر در حجاب‌های مقدس متنوع که مشیت خداوندی (خداوند پدر) آن را از سنخ طبیعت انسانی قرار داده است، ما را به آگاهی و روشنگری نایل می‌کند (همان، ص ۱۴۶). دیانیسیوس اصطلاح «نمادین» را هم معنای لفظ «استعاری» می‌داند (ترنر، ۱۹۹۵: ۳۸-۳۵). وی با بیان بی‌معنابودن زبان واقعی متون مقدس، بر استعاره‌ای بودن آن زبان تأکید می‌ورزد:

خداوند در پیرایه‌ای زنانه و یا در زره بربرها مستور شده است. به او باید صفات یک صنعتکار را بخشید، همچنین کوزه‌گر و مهدب‌کار. او بر روی اسب‌ها، کالسکه‌ها و تخت‌های سلطنتی قرار می‌گیرد. جشن‌های باشکوهی برای او برپا می‌شود. و او به مانند فردی مست، خراب‌آلود و خماری مجسم می‌شود. (دیانیسیوس، مجموعه آثار: ۲۸۲)

روشن است که چنین زبان و صنعت بدیعی را نباید به صورت لفظی و با معانی اولیه آن در نظر گرفت.

دنیس، وظیفه و مأموریت چنین زبان مجازی را گرایش انسان به سیر و سلوک معنوی می‌داند. او معتقد است: «ذات خداوند، پرتو متعالی و راسخ خود را، برای افاضه روشنگری نسبی، کریمانه به هر موجودی وحی می‌کند؛ و بدین وسیله اذهان مقدس را به نظاره و تأمل شایسته درباره خود وامی‌دارد تا آنان بتوانند از این طریق با او همراه شوند، و یا در حالتی مشابه او قرارگیرند» (همان، ص ۵۰). او در این باره که «متون مقدس در سبک نمادین و متعالی خود، موجب افاضه وحی به انسان شود» (همان، ص ۱۴۵)، می‌گوید که کلمات الهی که «بخش‌های متون مقدس را تشکیل می‌دهد، از سبکی متعالی برخوردار است... که باعث می‌شود اذهان ما در حالتی

متناسب با طبیعتمان، به تعالی و تکامل برسد» (همان، ص ۱۴۸). این موضوع، به طرز بسیار شگفت‌انگیزی به مفهوم «شیوه‌های ماهرانه»^۱ (اوپایا) در دین بودایی نزدیک است؛ که براساس آن، تعالیم دینی، حقایق ابدی به‌شمار نمی‌آید، بلکه صرفاً عقایدی است که بر حالت فعلی انسان تطبیق می‌کند تا او را به حالت روشنگری راهنمایی کند، و لذا آن تعالیم پس از آنکه هدف خود را تأمین کردند، باید کنار زده شوند (هورنر، ۱۹۵۴: ۱۷۳).

از این رو است که دیانیسیوس به‌شکلی قانع‌کننده درباره مسئله زبان دینی بحث می‌کند؛ اما وی به تجربه معمول دینی، مثل احساس حضور خدا، هیچ اشاره‌ای نکرده است.

گام بعدی را چند قرن بعد، مایستراکهارت برداشته است. او متعلق عبادت و پرستش مسیحیت را خداوندی متمایز از خداوند وصف‌ناپذیر دانسته است. به اعتقاد او، تفاوت بین «خدا و ذات متعال»، «به‌مثابه تفاوت زمین و آسمان است... خداوند فاعلیت دارد؛ اما ذات متعال فاعلیت ندارد» (اکهارت، ۱۹۴۱: ۲۲۶-۲۲۵). وی حتی در قدمی شجاعانه‌تر چنین اعتقاد دارد که خداوند معبود، بخشی از ساختار معرفتی انسان است، و بنابراین صرفاً به جامعه عبادی مخصوص خود تعلق دارد. لذا «قبل از اینکه مخلوقاتی وجود داشته باشد»، «خداوند به جای اینکه خدا باشد، ذات مطلق فی نفس الامر بوده است؛ اما وقتی مخلوقات به عرصه هستی پا گذاشته‌اند، خداوند به جای اینکه خداوند بالذات باشد، خداوند همراه با خلق است» (همان، ص ۲۲۸). وی از این اصل چنین استنتاج می‌کند که خداوند انجیل، و خداوند زندگی دینی انسان، تجلی واقعیت مطلق الوهی است که در قالب اصطلاحات و تعابیر بشری، به‌منصه ظهور رسیده، و لذا (آن) خداوند^(۴) به‌عنوان مظهر و تجلی، صرفاً متعلق به پرستش‌کنندگان آن است. ابن عربی^۲ - عارف قرن دوازدهم و سیزدهم - مشابه چنین امری را مطرح کرده است. او می‌گوید:

هستی به‌عنوان وجودی فراتر از همهٔ تعلقات، الوهیت نیست... ماییم که براساس اینکه خداوند خود را با(صفت) الوهیت وصف کرده است، این ویژگی را به آن وجود منتسب می‌کنیم. بنابراین، او به‌عنوان «الله» شناخته نمی‌شود؛ مگر اینکه ما متعلق این معرفت قرارگیریم. (۹۲:۱۹۹۰)

این عقاید دلیرانه، عاملِ باروری پیشرفت‌های مهمی در آینده بوده است.

فرامفهومیت و تکثرگرایی دینی

بر مبنای آنچه گفته شد، ارتباط و هماهنگی موضوع فوق با نظریهٔ تکثرگرایی دینی معاصر نیز مشخص می‌شود؛ چراکه بر آن اساس، خداوند متعال و یا واقعیت مطلق که همان حقیقت غایی فرامفهوم می‌است، 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. برای مثال، پیشرفت خدای تورات از خدای منتقم قبیله‌ای قوم یهود به خداوند مورد پرستش در دین یهودیت معاصر، نشانگر توسعهٔ تاریخی جامعه و فرهنگ یهودیت است. این خدا (و تغییر نگرش آن) جزئی از تاریخ بنی اسرائیل، و این تاریخ نیز به نوبهٔ خود مکمل سرگذشت الوهی آن واقعیت مطلق است^(۵). مشابه چنین امری (تغییر و تحول)، در مورد خدایان دین هندوئیسم نیز صادق است؛ خدایانی که در طول قرون مختلف، دستخوش دگرگونی‌های بزرگی بوده‌اند، به نحوی که حتی با اعتقاد به ارباب آسمانی^۱ نیز امتزاج یافته، که در واقع نشانگر تحولات تاریخی جامعهٔ هندی است. در مسیحیت هم خداوند در بخش اعظمی از قرون وسطی، دادخواه غضبناک و موجود ترسناکی شناخته می‌شد که گناهکاران را به جهنم ابدی تهدید می‌کرد؛ اما بعدها با شروع قرن سیزدهم، چنین خدایی برای بسیاری به موجودی تبدیل شد که عشق نامحدود آن از طریق قربانی شدن پسر خود،

1. Celestial takeovers

عیسی مسیح (ع)، تجلی پیدا کرد. این تحولات بدان معنا نیست که واقعیت مطلق الهی در خلال قرون متوالی تغییر کرده، بلکه مفاهیم انسانی متعلق بدان دچار تحولاتی شده و از این طریق آشکال جدید، و در پاره‌ای موارد کاملاً متفاوتی از تجربه دینی را به وجود آورده است.

از دیدگاه طبیعت‌گرایی، چنین امری کاملاً توجیه پذیر است؛ چرا که بر مبنای آن، تنوع بازتاب تصور از خدایان، امری پذیرفته شده است. اما چگونه می‌توان چنین دیدگاهی را از منظر تجارب ایمانی قبول کرد در حالی که بر اساس آن، تجارب دینی صرفاً بازتاب تصورات انسانی نیست، بلکه درجات مختلف واکنش معرفت‌شناختی به امر متعال است؟ فرضیه‌ای که به نظر من نتیجه بخش و مؤثر است، بر اصل معرفت‌شناختی توماس آکویناس استوار است که بر مبنای آن «اشیا بر اساس فاعل، شناسایی و مطابق با نوع آن شناخته می‌شوند» (سوما تئولوژیکا: ۲-۲ و ۱-۲). البته تطبیق این اصل با موضوع ارتباط ادیان بایکدیگر، در محدوده علاقه‌مندی آکویناس نبوده است. این مطلب را جنید^۱ - صوفی قرن پنجم - به صورت شعرگونه چنین مطرح کرد: «رنگ آب، رنگ ظرف محیط بر آن است»؛ و ابن عربی نیز بر این اساس گفته است:

اگر کسی جمله جنید را که «آب، رنگ ظرف خود را می‌گیرد»، متوجه شود، به هیچ وجه خود را شایسته مداخله در عقاید دیگران نمی‌داند؛ بلکه به جای آن، به ادراک خداوند از طریق اشکال مختلف آن می‌اندیشد. (نیکلسون، ۱۹۶۳: ۸۸)

بر همین اساس، سنت‌های مختلف دینی نیز به منزله ظروفی هستند که رنگ ممیزه خود - یعنی هویت خاصه - را به آگاهی‌ها و ادراکات انسانی از واقعیت مطلق منتقل می‌کنند.

برای اینکه بتوان اصل فوق را با موضوع «تکثر» ادیان تطبیق کرد، به الگوی کانت در تمایز و انفکاک «نومن از فنومن» نیاز هست؛ با این تفاوت که در اینجا، تمایز بین واقعیت نومن فی‌ذاته^۲ و تجلیات پدیداری^۳ در فهم ادراک کنندگان، مد نظر

1. Al-Junayd

2. Noumenal Real an sich

3. Phenomenal Appearances

است (۶). از آنجا که فهم و ذهنیت انسانی در ادیان مختلف، متفاوت و متغیر است، خداوند غایی، و واقعیت مطلق، صرفاً از طریق مفاهیم مختلف دینی و رفتارهای معنوی انسانی تجربه می‌شود. در متون حیرت‌انگیز کهن دین هندو چنین آمده است: «تو بدون صورتی؛ تنها شکل و صورت تو، معرفت از توست» (یوگا‌واسیستا، ۲۸/۱). واقعیت مطلق غیرقابل تجربه را نمی‌توان به صفاتی منتسب کرد که به تجربه انسان از اشکال مختلف الوهیت به‌عنوان موجودی مشخص و یا امور مطلق غیرمتشخص متصل است. اما اصل ارزش مساوی^۱، به ترسیم فهمی عقلانی از وضعیت جهانی ادیان مدد می‌رساند. مطابق این اصل، ایمان اصیل، منتج از تجربه دینی و انسانی مجموعه واکنش‌هایی است در برابر واقعیت مطلق. این ایمان، حاصل مشاهده ثمرات معنوی و اخلاقی انواع ایمان‌ها در سطح جهان است. بنابراین، می‌توان مدعی شد که این ایمان‌های مختلف، ارزش مساوی و یکسانی دارند؛ و به همین دلیل، معقول است که واقعیتی مطلق را اصل موضوعه و شرط لازم و ضروری برای حیات دینی قرار دهیم (آن‌چنان‌که در تاریخ ادیان توصیف شده است)، نه حیات اخلاقی (آن‌چنان‌که کانت مطرح کرده است).

اشکال‌ها و پاسخ‌ها

به مفهوم وصف‌ناپذیری، سه اشکال منطقی وارد شده است.

اولین اشکال منطقی

اشکال اول این است که با نسبت دادن صفت «فرامفهومیت مطلق» به خداوند، درحقیقت، صفتی بر خداوند حمل می‌شود که آن همانا اتصاف خداوند به مفهوم «فرامفهومیت مطلق» است. به عبارت دیگر، وقتی بر یک موضوع واحد، حمل و اسنادی صورت می‌گیرد، درواقع این ویژگی بدان نسبت داده شده است که قابلیت حمل و اسناد در آن وجود دارد. بنابراین، نمی‌توان گفت که «ذات متعال» مطلقاً

فرامقوله است.

اگرچه ادعای فوق درست است، این امر (حمل)، حقیقت کم‌اهمیتی است که نتیجه معناداری از آن به دست نمی‌آید. درعین حال، این موضوع باعث می‌شود که بین دو نوع صفات تمایز قائل شویم: دسته اول صفات را می‌توان صفات ذاتی^۱ (یا جوهری) نامید که در واقع از واقعیتی روشن درباره خداوند حکایت دارد؛ برای مثال، توصیف خداوند به تشخص و یا غیرتشخص از این دسته محسوب می‌شود. نوع دوم، صفاتی است که من آنها را صفات ظاهری^۲ نامیده‌ام که از هیچ واقعیتی درباره ذات متعال حکایت ندارد؛ برای مثال، درباره خدا می‌توان گفت که هیچ معرفتی درباره او نمی‌توان گفت. در نتیجه، صفات ظاهری، خصوصیات بی‌نتیجه‌اند که هیچ معنای روشنی در خصوص تبیین ماهیت خداوند از آنها حاصل نمی‌شود.

ذکر این نکته حائز اهمیت فراوان است که فرامقولگی ذات خداوند، مستلزم این معنا نیست که خداوند فاقد هرگونه ذات و یا هویتی باشد، بلکه صرفاً بدان معنا است که زبان و تفکر انسانی قادر به دسترسی بدان ماهیت نیست؛ چرا که وصف‌ناپذیری با ظرفیت معرفتی فاعل شناسایی مرتبط است. البته در تمامی ادیان، ماهیت خداوند به عنوان امری غنی^۳ علی‌الاطلاق، پیش فرض مسلم پنداشته شده است؛ اما به هر حال، ذات و ماهیت الهی، در محدوده تفکرات انسانی ما واقع نمی‌شود، و آنچه درباره آن ذات گفته می‌شود، صرفاً صفات صوری محض از آن واقعیت است.

دومین اشکال منطقی

دومین اشکال منطقی را که مستدل‌تر از اشکال اول است، ویلیام رو مطرح کرده است:

مشکل اصلی هیک، واقعیت مطلق وی است؛ (چنان که گفته است) که «من

چگونه می‌توانم بپذیرم که واقعیت مطلق، از اتصاف به یکی از دو صفات متناقض می‌رُبا باشد؟» (رو، ۱۹۹۹: ۱۴۶)

استدلال من آن بود که واقعیت مطلق نه متشخص است نه غیرمتشخص، نه خیر است نه شر، نه هدفمند است نه بی‌هدف، و به همین ترتیب؛ چرا که خداوند متعال از نوع موجوداتی نیست که قابلیت اتصاف به (یکی از) این امور را داشته باشد همچنان‌که عدد دو نه متصف به سبزی (رنگ سبز) است، نه متصف به غیرسبزی. رو چنین می‌گوید:

مطابق استدلال هیک، سؤال از اینکه عدد دو سبز است یا غیرسبز، سؤال همراه‌کننده‌ای است؛ چرا که این سؤال، مستلزم آن است که عدد دو از جمله اموری باشد که بتواند سبز و یا غیرسبز باشد... پاسخ من به این استدلال آن است که هرچند ممکن است سؤال از اینکه عدد دو سبز است و یا غیرسبز، مستلزم این باشد که عدد لزوماً باید قابلیت اتصاف به سبزی (سبز بودن) و یا عدم سبزی را داشته باشد، و از این جهت برای کسی که می‌داند عدد دو نمی‌تواند سبز باشد، سؤال بی‌معنا و یا نامناسبی است، نمی‌توان نتیجه گرفت که گزاره «عدد دو سبز نیست»، گزاره نادرست و یا بی‌معنایی است. درحقیقت، گزاره «عدد دو سبز نیست»، ضرورتاً گزاره صادقی است. و دقیقاً به همین خاطر است که هر عدد باید غیرسبز باشد تا پرسش فردی که از جواب آن آگاه است، بی‌معنا باشد. (همان، ص ۱۴۸ - ۱۴۷)

رو در تطبیق این موضوع با اصل واقعیت مطلق، تأکید می‌کند که چون واقعیت مطلق از سنخ موجوداتی نیست که بتواند شخصی باشد، و از این رو متشخص نیست، ضرورتاً باید غیرشخصی باشد.

من با چنین موضوعی به‌عنوان واقعیتی کاملاً صوری که از آن هیچ معنای روشنی درباره حقیقت مطلق حاصل نمی‌شود، مخالفتی ندارم. البته رو مدعی است که از آن اصل، معنای روشنی درباره خداوند حاصل می‌شود. او می‌گوید:

اگر هیک بپذیرد که خداوند متشخص نیست، مشکلات عدیده‌ای بر سر راه ادیانی که به خدایان شخصی اعتقاد دارند، و مقابل اعتقادات خدایان ادیان غیرشخصی است، پیش می‌آید. (همان، ص ۱۴۹)

یعنی اگر خدا را غیرشخصی بدانیم، تمامی ادیان توحیدی در خطا هستند؛ و

این، پیامد و معنای مهمی است. اما از آن طرف، اگر اعتقاد به اینکه خداوند شخصی نیست، به این دلیل باشد که مفاهیم تشخص و غیرتشخص بر آن ذات قابل اطلاق نیست، در آن صورت هیچ معنای روشنی بر ذات و ماهیت خداوند حمل نشده است. همان‌طور که کسی می‌تواند بگوید حق غیرمنحنی، غیرسبز، غیربزرگ، غیرهوشمند، غیرفرانسوی و... است، به همین ترتیب می‌توان ادعا کرد که واقعیت مطلق غیرشخصی است، چرا که آن ذات، از سنخ موجوداتی نیست که قابلیت اتصاف به آن صفات را داشته باشد. در عین حال، هیچ کدام از آنها، مطلب مهمی دربارهٔ طبیعت و واقعیت ذاتی به ما نمی‌گوید.

البته رو بر این مطلب اصرار دارد که اگر بر خداوند صفات شخصی قابل اطلاق نیست، از لحاظ منطقی صفات غیرشخصی ضرورتاً بر آن قابل اطلاق است؛ چرا که از جهت منطقی، «تشخص» و «غیرتشخص»، بدیل یکدیگرند، بدین ترتیب که اگر x شخصی نیست، ضرورتاً غیرشخصی است. اما استنتاج از گزاره « x شخصی نیست» به «پس x واقعیتی غیرمتشخص یا فاقد جنبهٔ شخصی است»، صرفاً در محدودهٔ موجوداتی تحقق دارد که امکان اتصاف صفات شخصی و غیرشخصی برای آن امکان‌پذیر باشد. درحالی‌که واقعیت فرامفهومی از آن سنخ نیست، و در آن محدوده قرار نمی‌گیرد. درحقیقت، مفهوم وصف‌ناپذیری، معنای دقیقی است که خارج از آن محدوده قرار می‌گیرد. به نظر من، انکار واقعیتی فراتر از محدودهٔ تمامی مفاهیم انسانی، چنان‌که لازمهٔ نظریهٔ رو‌چنین است، پیش‌اصولی جزمی است که هیچ التزام و یا اجباری برای پذیرش آن نیست. (۷)

سومین اشکال منطقی

کریستوفر اینزول (۲۰۰۰: ۳۳-۲۵) نیز اشکالات خود را در همین زمینه مطرح کرده است. من در جواب سعی کرده‌ام نشان دهم چگونه می‌توانم خارج از «ظرف انباشته»^۱ بایستم. «ظرف انباشته»^(۸) که ابتدا ویلیام آلستون آن را مطرح کرد

(۱۹۹۵: ۳۷-۶۰)، تمامی آن صفات دینی معنادار از واقعیت مطلق را که متفکران دینی مطرح کرده‌اند، شامل می‌شود. این صفات در الهیات مسیحیت عبارت است از: خیریت، قدرت، علم و تشخیص سه‌گانه خدا در یک وجود واحد، و حلول الهی در حضرت عیسی مسیح (ع). در الهیات یهودی می‌توان از وجود واحد (نه تثلیث)، و انطباق امت برگزیده بر بنی اسرائیل نام برد. در کلام اسلامی می‌توان به وحدت حَقُّه خداوند، و وحی الهی قرآن اشاره کرد. در تفکرات سنتی هندویی می‌توان از وجود غیرمتشخص برهمن و در مشرب‌های گوناگون تفکر بودایی، از دارما‌کایای غیرمتشخص یا نیروانای غیرشخصی اسم برد. این مثال‌ها برای یادآوری این مطلب کافی است که فقط یک ظرف انباشته وجود ندارد، بلکه مجموعه‌ای از ظرف‌های انباشته وجود دارد که اجزای بسیاری از آنها با یکدیگر قابل تطبیق نیست. بر این اساس، چگونه می‌توان این بحث را دنبال کرد؟

اینزول با این نظریه مخالفتی ندارد که سنت‌های مختلف دینی، معارف گوناگونی از واقعیت مطلق را حاصل کرده‌اند؛ و همین نیز باعث تحول انسان‌ها از حالت خودمحوری به خدامحوری می‌شود. او می‌گوید: «این نظریه اصلی هیک درباره خدا است که بر آن استدلال‌های مختلف و قانع‌کننده‌ای ارائه کرده است» (۳۲: ۲۰۰۰). اما وی به شدت به اصل تمایز صفات جوهری از صفات صوری در این نظریه معترض است.

البته، نظریه تکثر دینی مورد دفاع من، آن چیزی نیست که اینزول درباره آن گفته است: «هیک معتقد است واقعیت ذاتی، حقیقت الهی متعالی است که خود را به صورت جزئی در ادیان مختلف تجلی داده است، اما هرگز به صورت کامل در یک دین ظهور نیافته است» (همان)، و یا: «ذات متعال نه فقط در یک دین که در ادیان مختلف ظهور و تجلی ذاتی داشته است» (همان، ص ۳۰). و یا در آنجا که (اینزول) درباره «انکشاف ذاتی جزئی و ناکامل واقعیت مطلق در ادیان مختلف جهانی»^۱ صحبت می‌کند (همان، ص ۲۵). این نگرش مستلزم آن است که حق بالذات، صفات

متعددی داشته باشد که آن را در ادیان مختلف تجلی دهد. چنین ادعایی از آن جهت مردود است که درحقیقت، بسیاری از صفات مذکور غیرقابل احصا است. درواقع، زبان وحی، و تلقی واقعیت مطلق به‌عنوان امری منکشف بالذات که اینزول معمولاً از آن یاد می‌کند، مستلزم پذیرش پیش‌فرض تلقی ادیان توحیدی از خداوند است؛ که این امر باعث گمراه‌شدن بحث در موضوع مورد نظر می‌شود.

البته استدلال اصلی اینزول، به سوءفهم از موضوع فوق بستگی ندارد. اصل ارزش مساوی مستلزم آن است که واقعیت مطلق فی‌نفسه، همان حقیقتی باشد که متعلق واکنش معتبر ادیان مختلف جهان است. البته همین وصف از خداوند به‌عنوان «وجودی که...»، خود صفتی از صفات مطلق محسوب نمی‌شود؛ و اگر هم از جمله صفات وی تلقی شود، آیا از نوع صفات جوهری و یا ظاهری است؟ و یا اینکه شاید نوع سومی از صفات باشد؟

اینزول در این نکته درست اندیشیده که توصیف خداوند به «وجودی که متعلق واکنش اصیل ادیان مختلف است»، و توصیف آن به «وجودی که می‌توان بدان ارجاع و اسناد داد»، به‌لحاظ صوری بودن صفت، مشابه یکدیگر نیست. اما این سؤال همچنان باقی است که چگونه واقعیت فی‌نفسه به‌صورت خدایان و امور مطلق در ادیان مختلف مورد تجربه پدیداری قرار می‌گیرد درحالی‌که خود، هیچ یک از صفات آن خدایان و یا امور مطلق را ندارد، مضافاً بر اینکه بسیاری از آن صفات، قابل تطبیق با یکدیگر نیست. فیلیپ کوئین^۱ در تحقیقات خود درباره «الهیات رفیق‌تر» (۱۹۹۵:۱۶۴-۱۵۴) پیشنهاد کرده است که می‌توان صفاتی را به خداوند نسبت داد که تمامی ادیان بزرگ بر آن وفاق دارند. او به چنین صفاتی اشاره نکرده است؛ اما این صفات مسلماً نباید دربرگیرنده صفات تشخص و یا غیرتشخص و یا هرگونه صفاتی باشد که مستلزم یکی از این دو دسته خصوصیت باشد. با وجود این، می‌توان به‌خوبی استدلال کرد - چنان‌که من نیز یادآور شدم - که تمامی ادیان بزرگ، غایت پرستش و کانون مکاشفه خود را ذاتی می‌دانند که در

تعامل با انسان دارای رحمانیت علی‌الاطلاق است. بر این اساس، آیا نمی‌توان حداقل به یک اعتقاد دینی معنادار اشاره کرد که همانا خیریت و واقعیت‌غایی، واقعیت محض، و یا خداوند متعال است؟ این، جزء مشترک بسیار مهمی برای تمامی ظرف‌های انباشته است.

جوابی که پیشنهاد می‌کنم، مبتنی بر (صفات) واقعیت مطلق ذاتی نیست؛ بلکه به طبیعت انسانی خودمان برمی‌گردد. «خیریت» و «رحمانیت» به همراه تعبیر ارزشی دیگر، صرفاً مفاهیمی انسانی هستند. از این مفاهیم در حوزه حیات انسانی استفاده می‌شود؛ همچنین به گستره پدیدارهای الهی که خود به‌طور ناقص ایجاد کرده‌ایم، اطلاق می‌شود. اما هرگز نمی‌توان آن صفات را بر ذات واقعیت مطلق فی‌نفسه حمل کرد. طبیعت انسانی ما با مجموعه مفاهیم و زبان خود، و به واسطه پدیدارهای مختلف الهی، نگرش خود از واقعیت مطلق را چنین به دست آورده است که خداوند رحمان است و خیر. این نیز امکان‌پذیر است که مخلوقات دیگری وجود داشته باشند که براساس دیدگاه خود از تمایز بین رحمانیت و غضب، تجربه آنان از واقعیت مطلق طوری باشد که بر آن اساس، خداوند را به جای موجودی خیر، به عنوان موجودی شرّ و غضبناک تلقی کنند.

اما آیا واقعاً قابلیت این موجود در اینکه برای گروهی از انسان‌ها به عنوان موجودی خیر، و نزد دیگران مثلاً شیاطین، به عنوان موجودی شرّ، و یا به عنوان موجودی خنثی از نظر ارزش‌های اخلاقی، تجربه شود (بگذارید اگرچه برآزنده نیست، آن را ادراک‌پذیری چندگانه بنامیم)، یک صفت برای واقعیت مطلق محسوب نمی‌شود؟ آنچه برای من ارجحیت دارد، این است که این صفات را خصوصیات ذاتی واقعیت مطلق ندانم؛ بلکه آن را ویژگی‌های طبیعت انسانی (و چه بسا حتی غیرانسان) بدانم. اینکه یک کوه برای مشاهده‌گرانی که هرچه بدان نزدیک‌ترند، کوچک‌تر جلوه می‌کند، صفت ذاتی آن کوه است؛ و یا اینکه این ویژگی، متعلق به خودمان به عنوان مشاهده‌گران آن شیء است که هرچه از آن دورترند، کوچک‌تر به نظر می‌آید؟ آیا این خصوصیت ذاتی اشیا است که برای

عده‌ای رنگی جلوه می‌کند، اما برای کوررنگان غیررنگی به نظر می‌آید، و یا اینکه صرفاً صفت ادراک کنندگان آن اشیا است؟ چه بسا کوه‌هایی باشد بدون اینکه مشاهده‌گری وجود داشته باشد، و یا اینکه اشیایی باشد بدون اینکه ادراک کننده‌ای موجود باشد؛ اما همیشه (براساس پیش‌فرض دینی) واقعیت مطلق فرامفهوم‌ی وجود دارد، چه انسان‌ها و یا موجودات دیگری باشند که بدان پاسخ و واکنش دهند، و چه هیچ موجودی وجود نداشته باشد. به یقین، یک میلیون سال گذشته هیچ انسانی موجود نبوده است. از این رو برای من کاملاً منطقی به نظر می‌آید که از ادراک‌پذیری چندگانه واقعیت مطلق ذاتی سخن به میان آورم، منتها نه از حیث آن واقعیت فی‌نفسه، بلکه از جهت ادراک‌کنندگان متکثر محدود آن، با ظرفیت‌های شناختی مختلف، و ساختار تفسیری متنوع.

بنابراین، استنتاج من آن است که اشکالات منطقی مطرح شده، به هیچ وجه غیرقابل تفوق نیست. مفهوم وصف‌ناپذیری، زنده و پویا است؛ و می‌تواند به فهم و معرفت اصیل دینی از اشکال مختلف ادیان کمک کند.^(۹)

پی‌نوشت‌ها

۱. Ineffability. مترجم عنوان «وصف‌ناپذیری» را بر «توصیف‌ناپذیری» ترجیح می‌دهد؛ چراکه منظور هیک از طرح دو نوع صفات واقعیت مطلق بدان دلیل است که وی اساساً واقعیت مطلق را بذاته و فی‌نفسه خالی از هرگونه اتصافی می‌داند، و این به محدودیت معرفت و شناخت انسانی مرتبط نیست. لذا از این دیدگاه، واقعیت مطلق، ذاتاً و فی‌نفسه وصف‌ناپذیر است.

۲. پرفسور جان هیک (۱۹۲۱) از فیلسوفان دین و متکلمان شهیر مسیحی است که نظریات وی از جهات مختلفی در تفکرات مسیحی نقد و بررسی شده است. دیدگاه او دربارهٔ پلورالیزم دینی از مهم‌ترین نظریات وی به‌شمار می‌آید. هیک در این مقاله که از جدیدترین آثار او است، دربارهٔ یکی از مسائل مهم و زیربنایی نظریهٔ پلورالیزم، یعنی تفکیک «امر مطلق» از «خدایان ادیان»، بحث می‌کند و ضمن آن، به برخی اشکالات پاسخ می‌دهد.

۳. مترجم در ترجمهٔ اصطلاح «Real» در متن، لفظ «واقعیت» را بر «حقیقت» ترجیح داده است؛ چراکه مؤلف به‌طور عمده حقیقت را در حوزهٔ منطقی گزاره‌ای به‌کار می‌برد. از این رو، ترجمهٔ «Real» به «واقعیت» یا «واقعیت مطلق» (به جهت بزرگ‌بودن حرف اول کلمه) که معنایی فلسفی و مساوق با

لفظ «وجود» دارد، مناسب‌تر است.

۴. مؤلف از ضمیر مذکر «He» برای ذات خداوند استفاده کرده؛ و در توضیح «آن» که در پراتنز آمده، به شیوع استعمال ضمایر مرد برای خداوند اشاره کرده است.

۵. برای کسب اطلاع بیشتر درباره «سرگذشت الوهی»، برای نمونه، رجوع کنید به: آرمسترانگ، ۱۹۹۳.

۶. بعضی از منتقدان، این استفاده از تعبیر کانت را بزرگ جلوه داده و فرض را بر این گذاشته‌اند که «من در مناقشه‌ای درباره تفسیرهای جدید از فلسفه کانت گرفتار آمده‌ام». برای نمونه، بنگرید به:

Chris Firestone in "Kant and religion: conflict or compromise?", *Religious Studies*, 35(1999), 151-171.

کریستوفر اینزول نیز در «Why John Hick...» در مواردی همین فرض را مطرح می‌سازد. اما من از کانت تنها تمایز اولیه نومن / فنومن را به عاریت گرفته‌ام و به خوبی واقفم که معرفت‌شناسی دینی کانت بسیار متفاوت از آن چیزی است که من مطرح می‌سازم. این مطلبی است که در کتابی که فایراستون و اینزول درباره‌اش بحث می‌کنند - یعنی کتاب *An Interpretation of Religion* (P. 242- 243) - بدان پرداخته‌ام.

۷. رو می‌گویند که مفهوم وصف‌ناپذیر را رد نمی‌کنند؛ با این شرط که وصف‌ناپذیر بودن، ویژگی‌های مثبت و اصلی قابل ادراک توسط آدمی را مانع شود. هید، «غیرفردی» را چنین صفتی نمی‌داند. اما به نظر من اگر بدانیم که واقعیت مطلق واقعیتی غیرفردی است، چیزی مثبت و بین درباره آن خواهیم دانست، چراکه خواهیم دانست که به همین دلیل، ادیان توحیدی اساساً در تفسیر خود از واقعیت مطلق در اشتباهند.

۸. مراد از ظرف انباشته که ویلیام آلتون آن را مطرح کرده، انتقادی است که وی بر هیک وارد کرده است. از این جهت، تمامی صفات واقعیت مطلق اعم از صوری و یا جوهری، محصول ذهنیت بشری و تجربه دینی انسان است؛ و لذا هیچ ویژگی خارج از این محدوده وجود ندارد، و ادعای هیک مبنی بر اینکه ذات مطلق فارغ و ورای هرگونه اتصافی است، مخدوش است. بر این اساس، حتی این فرض - یعنی عدم امکان اتصاف - نیز محصول ذهنیت بشری و تجربه دینی انسانی است. - مترجم.

۹. از ویلیام رو به جهت تذکراتی که پس از مطالعه نسخه اولیه این مقاله داده‌اند، سپاسگزارم؛ همچنین از ویلیام و این‌رایت به جهت بحث‌های سودمندی که درباره مسائل مشترک بایکدیگر داشتیم، هرچند که در نتایج مورد نظر با هم هم‌رأی نبودیم.

کتابنامه

- Alston, William. 1995. "Realism and the Christian faith", *International Journal for Philosophy of Religion*, 38.
- Aquinas , Thomas. 1995. *Summa Contra Gentiles*, I. 14. Trans. Anton Pegis , *On the Truth of the Catholic Faith*, book 1. New York NY: Image Books.
- . *Summa Theologica*.
- Armstrong, Karen. 1993 . *A History of God*. London: Heinemann.
- Dionysius *The Celestial Hierarchy* in Lubheid *Complete Works*.
- . *The Divine Names* in Lubheid *Complete Works*.
- . *Letters* in Lubheid *Complete Works*.
- Eckhart. 1941. " Sermon 27 " in *Meister Eckhart*, trans. Raymond Blakney. New York and London : Harper & Row.
- Gregory of Nyssa *Against Eunomius*, book 1, ch. 43, trans. William Moore and Henry Austin Wilson, *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, series II, vol 5 (Grand Rapids MI: Eerdmans, 1957).
- Hick, John. 1980. *God Has Many Names*. Philadelphia PA: Westminster Press.
- . 1985. *Problems of Religious Pluralism*. London: Macmillan and New York NY: St. Martin's Press.
- . 1989. *An Interpretation of Religion*. London: Macmillan and New Haven CT: Yale University Press.
- . 1993. *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. London: Macmillan and New Haven CT: Yale University Press.
- . 1995a. *The Rainbow of Faiths*. London: SCM Press.
- . 1995h. *A Christian Theology of Religions*. Louisville KY: Westminster/ John Knox.
- Horner, I. B. (translator). 1954. *Majjhima Nikaya* 1, 135 in *The Middle Length Sayings*. London : Luzac.
- Ibn al-Arabi. 1990. *The Book of Bezels*. Mahweh NJ and London: Paulist Press.
- Insole, Christopher J. 2000. "Why John Hick cannot, and shouldnot stay out of the jam

- pot", *Religious Studies*, 36.
- Kaufman, Gordon. 1972. *God the Problem*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- McGinn, Bernard. 1991. *The Foundations of Mysticism*. London: SCM Press.
- _____ . 1994. *The Growth of Mysticism*. London: SCM Press.
- _____ . 1998. *The Flowering of Mysticism*. New York NY: Crossroad.
- Nicholson, Reynold A. 1963. *The Mystics of Islam*. London & Boston MA: Routledge & Kegan Paul.
- Pseudo-Dionysius. 1987. *The Mystical Theology* in *The Complete Works of Pseudo-Dionysius*, trans. Colm Luibheid. New York NY: Paulist Press.
- Quinn, Philip. 1995. "Toward thinner theologies: Hick and Alston on Religious diversity", *International Journal for Philosophy of Religion*, 38.
- Rowe, William L. 1999. "Religious Pluralism", *Religious Studies*, 35.
- Scholem, Gershom. 1980. "General Characteristics of Jewish mysticism", in Richard Woods (ed.), *Understanding Mysticism*, New York NY: Doubleday.
- Shinran Notes on *Essentials of Faith Alone*, trans. Dennis Hirota et al. (Kyoto: Hongwanji International Center, 1979).
- Singh, Trilochan. 1969. "Theological concepts of Sikhism" in *Singh Sikhism*, Patiala: Punjabi University.
- Smart, Ninan. 1984. "Our Experience of the Ultimate", *Religious Studies* , 20.
- St. Augustine. 1953. *Of True Religion*, trans. John Burleigh, in *Augustine: Earlier Writings* (Philadelphia PA: Westminster Press).
- Tillich, Paul. 1959. *The Courage to Be*. New Haven CT: Yale University Press.
- Turner, Denys .1995. *The Darkness of God*. Cambridge: Cambridge University Press.



پروفیسر شمیم شاہد کاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی

پرتال جامع علوم انسانی