

جان هیک، گذر از کثرت تجربه دینی

به کثرت‌گرایی دینی

مهدی اخوان

چکیده

رکن دیدگاه پلورالیستی هیک، تحلیل او از اعتبار و اصالت تجربه‌های دینی گوناگون است. او در تلقی‌اش عناصر مختلفی را (از نظریه ویتگنشتاین درباره «دیدن به‌عنوان»، معرفت‌شناسی ادراک حسی کانت و رئالیسم انتقادی) گرد می‌آورد تا تنوع تجربه‌های دینی و در ادامه، اصالت علی‌السویه و علی‌الاصول همه آنها را نتیجه بگیرد. اما به نظر می‌رسد اعتبار‌گرایی ناظر به تجربه دینی او که سهم بالایی برای مقولات و مفاهیم ذهنی در تجربه امر متعالی قائل است، با التزام رئالیستی او ناسازگار باشد.

کلیدواژه‌ها

تجربه دینی، معرفت‌شناسی، کانت، ویتگنشتاین، واقع‌گرایی دینی.



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۰۲۰

۱. مقدمه

مهم‌ترین و مفصل‌ترین ساحتی که هیک برای مطرح کردن تفسیر پلورالیستی خود از پدیده دین و در مقابل مسئله تنوع دینی به آن وارد می‌شود، معرفت‌شناسی تجربه دینی است. در مجموع

می‌توان گفت وی در معرفت‌شناسی تجربه دینی که پایه استدلال و رهیافت کثرت‌گرایانه اوست، دو گام برمی‌دارد: دفاع از اعتبار و اصالت داشتن فی الجمله اصل تجربه دینی و در نتیجه، معقولیت و موجه بودن باور دینی حاصل از آن؛ اعتبار و اصالت داشتن تجربه‌های دینی متنوع و در نتیجه، معقولیت و موجه بودن باورهای دینی متفاوت حاصل از آنها. او در هر یک از این گام‌ها، از مبادی و مبانی‌ای سود می‌جوید تا بتواند هم اصالت تجربه دینی در کلیت‌ش را در مقابل رویکردهای طبیعی‌گرایانه (همچون رویکرد مارکس، فروید و فوئرباخ) و ناواقع‌گرایانه (همچون رویکرد کیوپیت و فیلیس) تبیین و توجیه کند، و هم از اعتبار تجربه‌های دینی متنوع، در مقابل دیدگاه‌های انحصارگرا و شمول‌گرا دفاع کند.

هیچ‌کدام از آثار خود که به بحث و بررسی مسئله تنوع و کثرت دینی پرداخته است، سعی دارد ابزارهای لازم برای فرضیه پلورالیستی خود را تدارک ببیند؛ اما جامع‌ترین اثر او در این باره کتاب تفسیری از دین است که بر مبنای سخنرانی‌های گیفورد تألیف شده، و تلاشی نظام‌مند و جامع برای دفاع از فرضیه کثرت‌گرایانه‌اش است.

در این مقاله سعی داریم با گزارش دو مرحله مذکور و مبانی هیچ‌کدام در هر یک از آنها، استدلال‌های پلورالیستی او را مطرح کنیم و سپس به نقد دیدگاه او از لحاظ سازگاری، کفایت تبیینی و دیگر مؤلفه‌های یک نظریه معقول و موجه، پردازیم. مسئله‌ای که در گام اول رخ می‌نماید این است که بر چه اساسی تجربه‌های دینی و باورهای دینی حاصل از آنها معقول و قابل اعتنا هستند؟ با این که تجربه‌های دینی، شخصی و تکرار ناپذیرند، چرا باید آنها را درخور اعتنا بدانیم؟ آیا آنها صرفاً توهمات هم‌چون دیدن یک سراب یا شیخ یا فرافکنی‌های روانی-اجتماعی نیستند؟

مسئله مورد بحث در گام دوم این است که چگونه می‌توان تجربه‌های یک امر متعالی را، با وجود تعارض باورهای حاصل از آنها، معتبر دانست؟ چه تبیین معقول و موجه و خردپسندی برای توضیح تنوع تجربه‌های دینی وجود دارد که هم بتواند کثرت آنها را پاس داشته و همه را معتبر بداند، و هم آنها را تجربه یک امر متعالی به‌شمار آورد؟





۲. اصل زودباوری عقلانی و اطلاق آن بر تجربه دینی (علیه طبیعی‌گرایی)

یکی از مبانی هستی‌شناختی هیک، ایهام دینی عالم است؛ جهان از حیث دینی یا غیردینی بودن ایهام داشته و دو پهلوست، قرینه‌ها و دلایل له و علیه امر متعالی وزن برابری داشته و نمی‌توانند مقصود خود را ثابت کنند. از این رو جهان هم به گونه‌ای دینی و هم به صورتی طبیعی-علمی، قابل تفسیر و تجربه است. از این جهت هیک معتقد است گزاره‌های دینی در این جهان تحقیق‌پذیر نیستند و تجربه‌های پسامرگی مشخص می‌کند کدام تفسیر جهان صادق بوده است. اما صرف نظر از این مبنا، واقعیت وجود تجربه دینی چگونه قابل تبیین است؟ در طول تاریخ و در فرهنگ‌های دینی گوناگون، کسانی مدعی مواجهه با امر متعالی یا مکاشفات و تجربه دینی به نحو عام بوده‌اند و این تجربه را مبنا یا باور دینی خود قرار داده‌اند. پرسش اساسی در این جا آن است که آیا آنها می‌توانند به تجربه دینی خود اعتماد کنند؟ چه نوع تجربه دینی و با چه ملاکی معتبر و قابل اعتناست و باور حاصل از آن معقول و موجه است؟ (Hick, 2001: p.6) هیک با استفاده از «اصل زود باوری» که ریچارد سوئین برن در مورد تجربه و ادراک حسی به کار می‌برد، به این مسئله پاسخ می‌دهد.

سوئین برن اصل زودباوری را در مورد همه تجربه‌های ادراکی ما جاری می‌داند. بنابر این اصل: آنچه به نظر می‌رسد که درک می‌شود احتمالاً همان‌گونه است [که درک شده است]، و از همین رو اشیاء آن گونه که به نظر می‌رسند برای واقعیت وجودشان مبنای خوبی تدارک می‌یابند. (Swinburne 1979: p. 254)

هیک این اصل را به قید عقلانی مقید کرده و معتقد است این یک اصل اساسی زندگی است که باید به تجربه خود اعتماد و بر اساس آن عمل کنیم، مگر هنگامی که دلیلی برای عدم اعتماد به آن در اختیار داشته باشیم. ما می‌دانیم که دیدن می‌تواند فریب‌دهنده باشد، زیرا ادراکات خطا، توهمات، سراب‌ها و حقه‌های شعبده‌بازی وجود دارند. اما با وجود این تجربه ما از محیط معمولاً قابل اعتماد است، و گرنه ما نمی‌توانستیم میان ادراکات واقعی و فریب‌آمیز تمایز بگذاریم. ما از لحاظ تکاملی به گونه‌ای بار آمده‌ایم که بر اساس این فرض عمل می‌کنیم که آنچه این گونه است واقعاً همان است، مگر این که نشانه‌هایی خلاف آن باشد. هنگامی که ما غذا را می‌بینیم بر اساس این اطمینان که غذاست شروع به خوردن می‌کنیم. ما شیر را می‌خوریم، یا ماشینی را که به تندی حرکت می‌کند می‌بینیم و فرض می‌کنیم که واقعی است و از سر راه آن کنار می‌رویم. عاقل بودن آن

است که بر اساس واقعیت بیندیشیم و عمل کنیم، حجم عظیم تجربه بشری به ما یاد داده است که به ظواهر اعتماد کنیم، مگر آن که دلیلی داشته باشیم که به آنها اعتماد نکنیم. چنین اصلی در صورتی معقول است که در مورد هر به نظر رسیدنی^۱ به کار نرود. تجربه‌ها و ادراکاتی که اعتبار آنها مشکوک است تحت این اصل قرار نمی‌گیرد. دو نمونه از مواردی که باعث عدم اعتبار تجربه می‌شوند عبارتند از:

الف) فرد از شرایطی که موجب گمراهی و خطا باشد آگاه می‌شود. پُر نوشی الککل و استفاده از مواد مخدر، موجب توهم و تجربه‌های نامعتبر می‌شود.

ب) تجربه‌ای را از سر بگذرانند که از سایر تجارب فرد منقطع و گسسته باشد. برای مثال اگر کسی تصور کند در یک لحظه کوتاه بشقاب پرنده‌ای را در آسمان دیده است، چون چنین تجربه‌ای را نه خود او در پیش از این داشته و نه دیگران، احتمال توهمی بودن آن بالاست.^۳ (Hick, 1989: p. 215)

بنابراین، می‌توان گفت اصولاً ما می‌توانیم بر تجربه عادی و معمولی و متعارفمان از محیط فیزیکی اعتماد کنیم، مگر آن که دلیلی برخلاف آن داشته باشیم. ما نیازی به دلیل برای اعتماد به تجربه حسی مان نداریم، بلکه برای اعتماد نکردن به آن نیازمند دلیل هستیم، چرا که امری فراتر از تجربه نیست که برای تصحیح تجربه به آن مراجعه کنیم (ibid., p. 216). بسیاری از فیلسوفان دین مسیحیت، در بحث تجربه دینی از چنین اصلی استفاده کرده‌اند. یکی از فیلسوفانی که به تفصیل از این اصل بهره برده و بحث‌های فنی بسیاری درباره آن مطرح کرده، ویلیام آلستون در اثر مهم خود با نام *ادراک خدا (Perceiving God)* است؛ اثری که هیک آن را تحسین می‌کند و نویسنده آن را موفق‌ترین اندیشمند در حوزه معرفت‌شناسی دینی می‌داند (البته آلستون در مقدمه این اثر و همچنین در یادنامه هیک به تأثیر کتاب *ایمان و معرفت هیک* بر اندیشه‌اش اعتراف می‌کند). بر مبنای نظر آلستون، باور دینی در نگاه نخست، به واسطه تجربه دینی توجیه می‌شود؛ یعنی اگر نتوان به صدق (مطابقت با واقع) باور دینی اذعان کرد، دست کم می‌توان گفت باور مؤمن بر مبنای تجربه دینی‌ای که دارد معقول است.

هیک این دیدگاه را از استدلال بر وجود خدا بر مبنای تجربه دینی متمایز می‌کند (استدلالی که هیک آن را عقیم و بی‌نتیجه می‌داند). بنابر این دیدگاه می‌توان گفت اگر فردی تجربه‌ای می‌کند و به نظر او می‌رسد که این تجربه امر متعالی (یا خدا، در سنت مسیحی) است، معقول است



که مانند تجربه حسی، اصل زودباوری را برای آن به کار ببریم. هیک به تمایز میان دو نوع تجربه دینی و تجربه حسی معترف است و برخی از تفاوت‌های آنها را ذکر می‌کند، از جمله این که تجربه دینی امری شخصی است ولی تجربه حسی همه‌جایی، همیشگی و جهان‌شمول است. دیگر آن که حتی همین تجربه دینی نادر، در سُنن دینی مختلف، باورهای متعارضی ایجاد کرده است، اما باورهای مبتنی بر تجربه‌های حسی باورهای مشترک و واحدی است. (Hick, 1997, p. 608)

هیک با قید دو شرط اصل زودباوری را بر تجربه دینی هم قابل اطلاق می‌داند:

۱) امکان (منطقی) وجود هویتی که متعلق تجربه دینی است فرض معقولی باشد. (همچون دایره مربع، عقل‌ستیز نباشد)

۲) تجربه دارای ویژگی‌های خاصی همچون نیرومندی، استمرار و نفوذ باشد. (Hick, 1989: p. 217)

هیک معتقد است:

شخصی که احساسی نیرومند و مستمر از حضور خدا دارد، باید متقاعد شود که خدا وجود دارد. متدینی که حیات را برحسب حضور الهی تجربه می‌کند در باور به این که آنچه او تجربه می‌کند خداست، معقول است. (Ibid., p. 216)

همان‌طور که در تجربه حسی، بنابر اصل زودباوری، اصل بر صحت و اعتبار تجربه بود مگر آن که دلیلی علیه آن مطرح باشد، در این جا هم همیشه امکان و احتمال منطقی سستی و نامعتبر بودن تجربه دینی وجود دارد. از این رو، تجربه‌های گمراه‌کننده و توهمی و غیرواقعی در بین تجربه‌های دینی همواره امکان حضور و تحقق دارند. هیک بخشی از تجربه‌های عینی را که با علم جدید در تعارض‌اند، برای ما نامعقول می‌داند (همچون تجربه گردش خورشید بر گرد زمین). ولی در عین حال تجربه او از خداوند حقیقی است، چرا که در تجربه خود ما هم منعکس است. (Ibid., p. 218)

در تجربه دینی هم می‌توان دلایلی برای خلاف واقع بودن مطرح کرد که پایه‌های اعتماد بر تجربه دینی را سست می‌کند؛ مانند تعارض با کتب مقدس، در پی داشتن ثمرات نامطلوب اخلاقی و معنوی. (Ibid., p. 224) بر این اساس تجربه‌های افرادی چون موسی، عیسی، حلاج، لوتر و پولس رسول و اعتقاد به خدا معقول و موجه بوده است؛ چون اولاً، با کتاب‌های مقدس سازگار بوده است و ثانیاً، ثمرات مطلوب اخلاقی و معنوی در پی داشته است.



به نظر هیگ، اصل زودباوری و عقلانیت باور بر مبنای تجربه دینی را عیناً می‌توان در مورد تجربه‌های غیرشخصی از امر متعالی هم مطرح کرد. هیگ تفاوت موضع خود را درباره تجربه دینی با آنچه به معرفت‌شناسی اصلاح شده (به نمایندگی فیلسوفانی چون پلنتینگا و ولترستروف) مشهور است، تذکر می‌دهد. به عقیده این فیلسوفان پاره‌ای از باورها به توجیه نیاز ندارند، چون به‌طور مستقیم و بدون واسطه آگاهی و یا باوری دیگر، متعلق معرفت هستند (از جمله باور به وجود خدا). هیگ این دیدگاه را به دو صورت قابل تفسیر می‌داند که تفسیر دوم مطابق رأی خود اوست. اول این که باورهای واقعاً پایه دینی بر هیچ چیز دیگری، حتی تجربه دینی مبتنی نیستند؛ و دوم این که بگوییم آنچه یک باور خاص واقعاً پایه ایجاد می‌کند وقوع آن تحت شرایط خاص است. از این‌رو، باور به «من درختی را در مقابلم می‌بینم»، واقعاً پایه است اگر من در حال تجربه آنچه به نظرم درخت می‌رسد باشم. همین‌طور باور به این که «من در حضور خدا هستم» واقعاً پایه است، اگر من در حال تجربه آنچه واقعاً به نظرم حضور خدا می‌رسد، باشم.

بر پایه این مقدمات و اصل زودباوری و همچنین ایهام دینی عالم، هیگ در برابر طبیعی‌گرایانی همچون مارکس، فروید و فوئرباخ، و ناواقع‌گرایانی نظیر کیوپیت و فیلیس که تجربه‌های دینی را بدون مدلول و مرجع مستقل از ذهن و زبان آدمی می‌دانند، استدلالی سلبی مطرح می‌کند. این دیدگاه‌ها به‌طور پیشینی و ماتقدم، به رد اصالت و اعتبار حقیقی همه تجربه‌های دینی معتقدند. اما ایهام دینی عالم به ما چنین اجازه‌ای نمی‌دهد. (Ibid., p. 226) هیگ معتقد است که تلقی‌های ناواقع‌گرایانه و طبیعی‌گرایانه از زبان و تجربه دینی، لازمه‌ای در پی دارد که دیدگاهی دینی درباره پدیده‌های دینی نمی‌تواند به آن ملتزم باشد. طرح انسانی برای رسیدن به کمال و سعادت نهایی، در غالب موارد، در این جهان به انجام نمی‌رسد؛ یعنی انسان‌های بسیاری پیش از تحقق و وصول به کمال و سعادت نهایی خود می‌میرند. ادیان هم طرح و تحقق کامل وجود انسان را در این دنیا ناممکن می‌دانند، ولی در عین حال به ما می‌آموزند که حیات کنونی ما تنها بخش کوچکی از زمینه تحقق وجود و کمالات ما را در بردارد. از این‌رو، در عین حال که طرح وجود انسانی را در این جهان ناکامل می‌دانند، به غایت کلی جهان‌خوشبین هستند. اما دیدگاه‌های ناواقع‌گرا و تفاسیر طبیعی‌گرا از پدیده‌های دینی (از جمله تجربه دینی) نوعی بدبینی را ترویج می‌کنند؛ چرا که معتقدند مدلولی برای امور دینی در خارج از ذهن و زبان ما وجود ندارد. از همین‌رو، به‌لحاظ ذهنی-روانی خبرهای خوشی برای اکثریت انسان‌ها ندارند و از این جهت، به نوعی نخبه‌گرایی





ناآگاهانه فرومی‌غلتنند. بدین جهت نمی‌توان دیدگاه‌هایی را که تجربه دینی را فرافکنی صرف می‌دانند (ایده‌الیسم ناظر به تجربه دینی) نامعقول دانست. (Hick, 1997, p. 670 & Hick, 1989, p. 175) هیک دربارۀ دو راهی معتقدین به این تلقی که می‌گویند دربارۀ اندیشه و تجربه دینی باید یا ناواقع‌گرا بود یا واقع‌گرا، معتقد است که می‌توان با اتخاذ موضع واقع‌گرایی انتقادی راهی میانه را انتخاب کرد که بتوان تنوع تجربه‌ها را نیز توضیح داد.

۳. تبیین تنوع تجربه دینی (علیه انحصارگرایی و شمول‌گرایی)

در صورتی که با واقعیت تنوع دینی (از جمله باورها، تجربه‌ها و مناسک) روبرو شویم و معتقد باشیم که باور دینی با تجربه دینی توجیه و تکون می‌یابد، در مقابل باورها و تجربه‌های دینی متنوع سه موضع زیر را می‌توان انتخاب کرد:

۱) تنها برخی از تجربه‌ها می‌توانند باور را در نگاه نخست توجیه کنند (و بقیه در نهایت امر وهمی‌اند) (دیدگاه انحصار‌گرایانه)؛

۲) همه آنها فی بادی‌النظر وهمی‌اند (دیدگاه طبیعی‌گرایانه)؛

۳) همه آنها، به یک اندازه باورهای حاصل از خود را توجیه می‌کنند (دیدگاه کثرت‌گرایانه). در مقابل این سه گزینه، هیک موضع سوم را می‌پذیرد و برای توضیح آن از مبادی و مبانی‌ای سود می‌جوید که اینک به گزارش آنها می‌پردازیم.

۳. ۱. معنا، تفسیر و تجربه «به‌عنوان»

این سه مفهوم عموماً در آثار هیک به همراه هم مطرح شده است و گاه یکی از آنها با دیگری توصیف و تعریف می‌شود. به نظر هیک فراتر از واژه‌ها و جمله، که دارای معنا و مدلول هستند، ایزه‌ها و وضعیت‌ها نیز می‌توانند برای یک فرد معنا داشته باشند. معنا به نظر هیک، در یک وضعیت فعالیت تفسیری است که به همراه تجربه است. معنایی که یک وضعیت برای فرد دارد، رفتار عملی متناسب با آن را در فرد برمی‌انگیزد. این معنا، که هیک آن را معنای عملی^۴ می‌نامد با مفهوم ویتگنشتاینی «دیدن به‌عنوان» پیوند می‌یابد.

اولین بار جان لاک در رسالۀ در باب فاهمه بشری این عنصر و حالت استعدادی-گرایشی^۵ در باور را تشخیص داد. او خاطر نشان کرد که اغلب باورهای از روی عادت یا ذخیره شده هستند، (نه

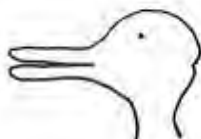
بالفعل) یا همواره حادث. برای مثال، هنگامی که من دور و بر خانه قدم می‌زنم، بر این باور هستم که زمین زیر پای من محکم است و می‌تواند وزن مرا تحمل کند. اما به‌طور آگاهانه این طرف و آن طرف نمی‌روم و این گزاره را در ذهن خود تأکید نمی‌کنم. باور داشتن من به آن، با از روی اطمینان قدم زدن من در اطراف اتاق نشان داده می‌شود؛ نه با آزمایش کف زمین یا برداشتن هر قدم توأم با حالت نگرانی از بیم ریزش و رانش زمین بخش زیادی از نظام اعتقادی هر کس نه از باورهای همواره حادث، بلکه از باورهای ذخیره‌شده که شامل گرایش‌های رفتاری ثابت هستند، تشکیل می‌شود. بنابراین، به‌طور نامحسوس، برای باور داشتن به هر گزاره‌ای، برای مثال گزاره الف، باید در حالت گرایشی خاصی قرار داشت تا بتوان در شرایط مناسب بر اساس این که گزاره الف درست است رفتار نمود، قطع نظر از این که من همچنین آگاهانه گزاره الف را بیان نموده و آن را پذیرفته‌ام یا نه صادق است. بدین ترتیب ما از اعمال افراد به‌طور قابل اطمینان‌تری درباره آنچه آنان واقعاً باور دارند آگاهی می‌یابیم تا از سخنان آنها.

اگر کسی بگوید که می‌تواند بدون آن که آسیب ببیند روی زغال‌های مشتعل قدم بزند، اما هنگامی که تشویق می‌شود این کار را بکند همیشه دلیلی می‌یابد که آن را انجام ندهد، ما استنباط می‌کنیم که او واقعاً به آنچه می‌گوید باور دارد، اعتقادی ندارد. البته، تنها انسان‌ها نیستند که باورها و اعتقاداتی دارند. به قول راسل، باور چیزی است که می‌تواند ماقبل عقلانی باشد و در رفتار حیوانات نیز به نمایش درآید.

تصور معنای عملی با این جنبه گرایشی باور پیوند دارد. معنای یک شیء برای ما بستگی دارد به تفاوت بالفعل یا بالقوه‌ای که برای ما ایجاد می‌کند، یعنی شامل آن چیزی است که ما انجام دادن یا اجتناب از آن را در ارتباط با آن شیء متناسب می‌یابیم.

برای شناسایی چیزی به‌عنوان X، باید در حالت گرایشی خاصی قرار داشت تا بتوان به شیوه‌هایی رفتار نمود که (از نظر ما) با وجود آن به‌عنوان X و نه چیزی دیگر، متناسب هستند.

ویتگنشتاین در کتاب *تحقیقات فلسفی*، وقتی از تصاویر معماگونه سخن می‌گوید، معتقد است این تصاویر با «دیدن به‌عنوان» همراهند. نمونه ویتگنشتاین برای این مطلب تصویر اردک-خرگوش (تصویر زیر) است که از کتاب جاستروا اقتباس می‌کند:





چنین تصویری بنا بر این که آنرا چگونه ببینم، همان گونه به نظر می‌رسد: اگر کسی ابتدا به وجه خرگوشی آن توجه کند آنرا خرگوش می‌بیند و بار دیگر که به وجه اردکی آن توجه کند، آنرا اردک می‌بیند. فقط چنین تصاویر معماگونه و دوپهلویی^۷ را می‌توان دارای خصیصه «دیدن به‌عنوان» دانست و چنین ویژگی‌ای در غیر این تصاویر وجود ندارد:

از نظر من وقتی کارد و چنگالی در مقابل ماست چندان معنا ندارد که بگوییم من اینها را به‌صورت یک کارد و چنگال می‌بینم، چون در این جا فعالیت تفسیری وجود ندارد. (Wittgenstein, 1953, p.185)

هیچ بر مبنای دیدگاه ویتگنشتاین درباره «دیدن به‌عنوان» اشیاء، از دو جهت از ویتگنشتاین فراتر می‌رود. اولاً، هیچ تفکیک میان دو نوع «دیدن معمولی» و «دیدن به‌عنوان» یا تفکیک چیزهایی که «به‌عنوان» تجربه می‌شوند و اشیایی که «به‌عنوان» تجربه نمی‌شوند را نمی‌پذیرد. او معتقد است اگر انسانی از عصر حجر به زمانه ما بیاید و با کارد و چنگال روی میز غذا مواجهه شود، آنچه ما از آن تجربه می‌کنیم را تجربه نمی‌کند و از آنها چنین تصویری ندارد؛ چرا که مفاهیمی چون سرویس غذاخوری، غذا خوردن سر میز و استفاده از ابزار ساخته شده برای غذا خوردن در ذهن و ضمیر او حضور ندارد. شاید او اینها را به‌عنوان اشیایی سحرآمیز و عجیب و نامفهوم ببیند. اما ما در فرهنگمان آنها را به‌عنوان کارد و چنگال تجربه می‌کنیم و، در نتیجه، واکنش عملی متناسب با آن نشان می‌دهیم. ما هم ممکن است با انتقال به فرهنگ‌های دیگر، با اشیایی که برای ما نامفهوم است مواجه شویم. (Hick, 2001, p. 105)

ثانیاً، هیچ تعبیر «دیدن به‌عنوان» را به «تجربه به‌عنوان» توسعه می‌دهد؛ یعنی نه تنها در «دیدن»، فعالیت تفسیری منجر به «دیدن به‌عنوان» یک پدیده، یک شیء یا یک وضعیت می‌شود، بلکه ما در همه تجربه‌های خود، اعم از دیدن، شنیدن، لمس، بویایی، چشایی و حواس باطنی، اشیاء را «به‌عنوان» تجربه می‌کنیم. صدایی که به‌عنوان سوت قطار می‌شنویم یا آنچه در دهانمان مزه نعناع می‌دهد، همه تجربه‌هایی «به‌عنوان» هستند. تمام ادراک ما از محیط اطراف، «به‌عنوان» صورت می‌گیرد که در آن از محیط پیرامونی بر مبنای نظام‌هایی از مفاهیم مستتر در آنچه گاهی ویتگنشتاین بازی‌های زبانی می‌خواند، آگاه می‌شویم. (Ibid., p.19)

هیچ نه تنها تجربه «به‌عنوان» را به ابژه‌ها اطلاق می‌کند، بلکه در مورد وضعیت‌ها،^۸ که آمیزه‌ای از آمیزه‌های از ابژه‌های متنوع است، نیز به کار می‌گیرد. برای مثال، یک همایش فلسفی که در دانشگاه

برگزار می‌شود وضعیتی است شامل یک سالن با مجموعه‌ای از صندلی‌ها، تریبون و مجموعه‌ای از مقالات. فردی که با چنین وضعیتی مواجه می‌شود در صورتی آمادگی رفتار متناسب با این وضعیت را دارد (مثل رفتن به آن جلسه و شنیدن مطالب ارائه شده) که مفاهیمی از قبیل دانشگاه، همایش، جهان‌بینی فلسفی و... را در ذهن خود داشته باشد؛ مفاهیمی که انسان عصر حجری آنها را به هیچ وجه در ذهن و ضمیر خود ندارد.

هر ابژه یا وضعیت ممکن است سطوح مختلفی از معنا داشته باشد که هر سطح را به عنوان متفاوتی بتوان تجربه کرد: شیء A به عنوان x و y می‌تواند تجربه شود، در صورتی که دارای سطوح معنایی x و y باشد. حال این دو معنا و «تجربه به عنوان» یا در زمان و مکان واحد قابل جمع نیست - چون x و y تلقی‌های مانع‌الجمعند؛ برای مثال، چهرهٔ یک فرد بسیار خشمگین را نمی‌توان در آن واحد عمیقاً شاد و خوشحال نیز تجربه کرد - یا این که تجربهٔ آن دو معنا همزمان ممکن و قابل جمع است. در حالت اخیر، گرچه x و y مکمل هم، اما در سطوح متفاوتی هستند و هریک واکنش متفاوتی را ایجاب می‌کنند. برای مثال، می‌توان شیء را به عنوان امری متحرک در بالای سرمان یا به عنوان پرنده‌ای مانند شاهین تجربه کرد. (Hick, 1973, p. 45) در این صورت است که هیک عقیده دارد که برخی ابژه‌ها و وضعیت‌ها معانی تودرتویی دارند که فراتر از سطوح فیزیکی شامل سطح اخلاقی، زیبایی‌شناختی و دینی هم می‌شوند. (Hick, 1985, p. 19)

هنگامی که در مقابل فردی که تصادف کرده و نیمه‌جان به کناری افتاده قرار می‌گیریم، فراتر از معنای فیزیکی و طبیعی این وضعیت، حس و قوهٔ اخلاقی ما، در مقام موجوداتی اخلاقی، معنایی اخلاقی را تجربه می‌کند و در پی آن، آماده و مستعد رفتاری متناسب می‌شود. جنبهٔ عملی این معنا (یا معنای عملی این ابژه) همان اقدام عملی است که در مواجهه با آن مطرح می‌شود. وقتی با نقاشی یا موسیقی دلنوازی مواجه می‌شویم، فراتر از رنگ‌ها و اصوات فیزیکی، معنایی زیبایی‌شناختی را تجربه می‌کنیم. (Hick, 1973, p. 74)

۲.۳. تجربهٔ دینی «به عنوان» و مسئلهٔ کثرت دینی

به نظر هیک آزادی معرفتی ما در «تجربهٔ دینی به عنوان» یک ابژه یا وضعیت در نهایت خود قرار دارد و این به علت ایهام و دو پهلویی دینی جهان است، یعنی ما در برابر برخی وقایع، مکان‌ها، زمان‌ها، اشخاص و... آنها را به عنوان اموری دینی تجربه می‌کنیم. یک مسلمان در مکه فراتر از





دیوارها و سنگ‌ها معنایی عمیقاً دینی را تجربه می‌کند، در هنگام طلوع و غروب آفتاب و دیدن پهنه عظیم آسمان‌های پر ستاره و جمال و شکوه آن، معنایی دینی را می‌توان تجربه کرد. (Ibid. p. 74)

تجربه‌ها به‌طور کلی یا می‌توانند التفاتی و اختیاری باشند (همچون اراده این که درختی را ببینیم) و یا غیراختیاری و ناخودآگاه (همچون احساس دلواپسی و یا امیدواری و بسیاری دیگر از حالات نفسانی که به‌طور غیراختیاری بر ما عارض می‌شود). همه تجربه‌های التفاتی «به‌عنوان» هستند؛ عمومیت این حکم شامل تجربه دینی هم می‌شود.

اما مفهوم «تجربه دینی به‌عنوان» چگونه پایه و اساس دفاع از اصالت و اعتبار تجربه‌های دینی گوناگون می‌شود؟ به نظر هیک چون تجربه‌ها در زمینه و سیاق سنت‌های پیچیده دینی با مفاهیم فرهنگی، عقیدتی و تاریخی متفاوت ترکیب و تکوین می‌یابند، به‌عنوان‌های مختلف و نه به یک عنوان می‌توانند رخ دهند. همان‌گونه که تصویر اردک-خرگوش، بسته به این که فرد چه مفهوم و پیش‌ذهنیتی در نظرش باشد، متفاوت «به نظر می‌رسد»، با توجه به زمینه‌های مختلفی که تجربه‌کننده‌ها در بافت‌های دینی، از امور عالم و محیط پیرامون خود دارند، تجربه «به‌عنوان» متفاوتی دارند. این‌گونه است که فردی می‌تواند با توجه به دیدگاه دینی خود شفا یافتن مریض را «به‌عنوان» فعل‌الاهی تشخیص^۹ دهد (چیزی که ممکن است برای فرد دیگری چنین معنایی نداشته باشد).

پس به‌نظر هیک کل عالم به‌لحاظ دینی دو پهلو و دارای ابهام است (همان‌گونه که تصاویر دو پهلو و معماگونه چنین‌اند و به همین جهت تجربه به‌عنوان می‌شوند). از همین روست که اولاً، چنین امکانی وجود دارد که بتوان جهان را «به‌عنوان» دینی تجربه کرد (از این‌رو الحاد و طبیعی‌گرایی ناموجه‌اند)؛ ثانیاً، چون ادیان گوناگون مقولات متفاوتی را در ذهن پیروان خود جای داده‌اند، طیف گوناگونی از تجربه‌های دینی ایجاد می‌شود که هر یک در بستر و زمینه متفاوت خود معتبر بوده و اصالت دارد و باورهای گوناگونی را ایجاد می‌کنند. (پس انحصارگرایی و شکل‌تلطیف شده آن شمول‌گرایی، صوری ناموجه‌اند). همان‌گونه که اصل زودباوری عقلانی را به یک تجربه دینی خاص اعمال می‌کنیم و در این مورد کاری عقلانی انجام می‌دهیم، در نبود شرایط ناقص یک تجربه، باید به همه تجربه‌های دینی اعتبار داد. نمی‌توان تحکمی و بدون دلیل گفت که تنها تجربه دینی خودمان برای باور داشتن به عقاید ما معتبر است و تجربه‌های دیگران اعتباری

ندارد. از آنجا که به نظر هیک ۹۹ درصد متدینین به واسطهٔ حادثه تولد خود دیندارند نه از سر تحقیق و بررسی، از این رو، در بیشتر موارد، جغرافیا و والدین (عوامل بیرونی و غیراختیاری) تعیین کنندهٔ نوع دین است و از طرفی تغییر کیش امری نادر است، از این رو باید هرمنوتیک سوءظن و بدگمانی را در مورد همهٔ سنت‌ها جاری دانست، بدین معنا که این احتمال را داد که هر کسی در باور به عقیدهٔ خود بر مبنای تجربهٔ دینی متفاوتش، موجه و معقول است. (Hick, 1997, p. 610) هیک در اشکال خود بر آلتون، که باور را مبتنی بر تجربهٔ دینی مطرح می‌کند، می‌گوید: چرا باید به‌طور دلخواهی تجربهٔ دینی خودمان را منحصرأ توجیه‌کننده فی بادی النظر باورمان بدانیم. حتی شمول‌گرایی، که هیک برچسب و عنوان جدیدی برای انحصارگرایی می‌داند، را به عقیده به هیأت بطلمیوسی تشبیه می‌کند که سعی دارد با اضافه کردن دوایر محیطی، به هر قیمتی آنرا حفظ کند. شمول‌گرایان معتقدند دیگران هم اگر بخواهند نور خورشید را تجربه کنند باید از طریق زمین و با واسطهٔ زمین این کار را انجام دهند. (Hick, 1985, p. 196) به نظر او اگر از راه استنتاج از راه بهترین تبیین برویم، می‌توان کثرت‌گرایی دینی را، که به کثرت اصالت می‌دهد و نمی‌خواهد به دام مطلق‌گرایی یا طبیعی‌گرایی بیفتد، کم‌هزینه‌ترین و باکفایت‌ترین دیدگاه برای تبیین تکثر دینی دانست. (Hick, 1995, p. 50) می‌توان استدلال هیک بر این مبنای را، که از قاعدهٔ طلایی اخلاق^۱ هم سود برده، چنین صورت‌بندی کرد:

(۱) تجربهٔ دینی من توجیه‌کنندهٔ فی بادی النظر باور دینی من است.

(۲) هر چه در مورد خود انجام می‌دهم باید در مورد دیگران هم انجام دهم [انتهای مقاله]

∴ تجربه‌های دینی در همهٔ سنت‌های دینی می‌توانند به گونه‌ای مساوی باورهای ایجاد شده را توجیه کنند؛ پس مؤمنانی که در سنت‌های دینی دیگر به سر می‌برند به گونه‌ای برابر در اعتماد بر تجربهٔ دینی متمایز خود و باورهای مبنی بر آنها برحق‌اند. (Hick, 1989, p. 235)

۳.۳. مدل کانت و انقلاب کپرنیکی در معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی

به اعتراف هیک، مهم‌ترین منبع و مبنای فلسفی او برای تبیین تنوع تجربهٔ دینی بصیرت‌هایی است که کانت در معرفت‌شناسی تجربهٔ حسی به دست آورده است. این سهم به‌اندازه‌ای است که هیک در معرفی یکی از روایت‌های دیگر کثرت‌گرایی، دیدگاه خود را دیدگاه کانتی در باب کثرت دینی می‌داند.





کاری که کانت در معرفت‌شناسی ادراک حسی انجام داد عبارت بود از جابجا کردن نقش ذهن و عین در فعل ادراک و احساس. عقل‌گرایان جزمی، ذهن را امری منفعل می‌دانستند که داده‌های حسی بر آن نقش می‌بندند و هرچه مطابقت آن با عین بیشتر باشد یقین به آن در علم بیشتر است. بدین جهت مسائل بسیاری، همچون خطای ادراک، بی‌پاسخ یا با راه‌حل‌های غیرقابل قبول، رخ می‌نمود. کانت معتقد بود با عوض کردن جایگاه ذهن و عین در منظومه معرفتی مان، تبیین بهتری برای این مسائل یافته است. او معتقد بود عین باید با مقولات و مفاهیم و قالب‌های ذهنی همراه شود تا تجربه صورت گیرد؛ بنابراین تا این مقولات و مفاهیم پیشینی نباشند و مدرکات متکثر تحت مقولات معینی طبقه‌بندی نشوند، «تجربه کردن» مفهومی ندارد. البته در این دیدگاه کانت در مقابل تجربه‌گرایی هم موضع مخالف می‌گیرد. شهود حسی، شرط ضروری برای شناخت است اما ماده خام تجربه را تشکیل می‌دهد؛ تا این ماده صورت خاصی نگیرد نمی‌تواند قابل فهم باشد. این مبانی کانت را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که ما هرگز جهان «فی‌نفسه» را نمی‌شناسیم و تنها در محدوده مقولات ذهنی خود، جهان را تفسیر می‌کنیم. پس هر آنچه ادراک می‌شود باید در حد و اندازه این قالب‌ها درآید. جهان را تنها از طریق عینک مقولات می‌توان تجربه کرد.

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

آنچه به نظر ما سطح میز قهوه‌ای، سخت و... می‌رسد، در علم فیزیک جهانی است از بسته‌های کوانتومی انرژی در فضایی تهی. این کوانتوم‌ها نه قهوه‌ای‌اند، نه سخت و... آنچه فنومن میز به نظر می‌رسد، در زندگی معمولی ما به کار می‌رود و متفاوت با نفس الامر آن است. (Hick, 1989, p. 242)

بنابر دیدگاه کانتی، دستگاه ادراکی ما متناسب با بخش کمی از گستره وسیع داده‌های موجود در عالم است. هیک معتقد است جهان خارج، حتی در سطح پدیداری، بسی غنی‌تر و پیچیده‌تر از آن چیزی است که وارد دستگاه ادراکی ما می‌شود. برای مثال، گوش و چشم ما تنها می‌تواند طیف کمی از امواج را دریافت کند و صرفاً پس از این مرحله، فعالیت تفسیری ذهن ما آغاز می‌شود. (Hick, 1993, p. 158-9)

هیك فعالیت تفسیری ذهن را نه تنها در تبیین اصل هر گونه تجربه دینی مطرح می کند، بلکه آنچه بیشتر مورد استفاده قرار می دهد تبیین تنوع تجربه های دینی است. (او معتقد است خود کانت چنین کاری را در مباحث معرفت شناختی دین نکرده است.) با به کار بردن معرفت شناسی کانت در مورد تجربه دینی از امر متعالی، می توان گفت مقولات و مفاهیم موجود در سنت های دینی گوناگون همان کارکرد مقولات فاهمه و صورت های ادراکی کانت را دارند. امر مطلق فی نفسه وقتی مورد تجربه قرار می گیرد در یکی از دو قالب مفهومی الوهیت (Deity)، یعنی حق مشخص و مطلق (Absolute)، یعنی حق نامتشخص، تجربه می شود. اما برای این که این تجربه ملموس تر و مفهوم تر باشد و وارد آگاهی ما شده و مبنایی برای باور دینی شود، باید به قالب مفاهیم خردتر و جزئی تری در یک سنت دینی خاص درآید؛ چرا که حق در مقام الوهیت یا مطلق نیز کلی بوده و تجربه نمی شود. مفاهیمی همچون یهوه، تثلیث مقدس، الله، ویشنو و شیوا، مفاهیمی هستند که واسطه آگاهی و تجربه ما از امر متعالی اند. به نظر هیك امر متعالی فی نفسه بیان ناپذیر^{۱۱} است. آنچه قابل بیان و تجربه است مظاهر و پدیدارهایی از متعالی فی نفسه است. هیك، تمثیل ها و تشبیه های متفاوتی را برای نشان دادن نحوه تجربه امر متعالی یا نحوه ارتباط امر متعالی فی نفسه و تجلیات پدیداری آن مطرح می کند؛ تمثیل فیل و کوران که در آن هر یک از تجربه کنندگان بخشی از حقیقت فیل را تجربه می کنند؛ تشبیه نور منکسر از منشور که تجلیات متنوع نوری با گذشتن از منشور نمایان می شوند؛ رنگین کمان که با گذر از قطرات معلق آب در هوا، از نوری واحد به وجود می آید.^{۱۲}

گرچه هیك معترف است که هر تمثیلی برای بیان نحوه و نوع تجربه امر متعالی کاستی هایی دارد و نارساست، اما یکی از مناسب ترین تشبیه ها برای تجربه حق فی نفسه، در باب دو مقوله کلی الوهیت و مطلق دو تلقی ذره ای و موجی در مورد ساختار فیزیکی نور است. ساختار فیزیکی نور قابل مشاهده نیست، اما در شرایط و اوضاع و احوال تجربی متفاوت، ویژگی های گوناگون ذره یا موج را از خود نشان می دهد. این دو تجربه نور مکمل یکدیگرند. بدین لحاظ برخی پدیده ها را خاصیت موجی نور توجیه می کند- مانند پدیده شکست نور- و برخی دیگر را خاصیت ذره ای نور، مانند پدیده فتوالکتریک در باطری های نوری. به همین ترتیب، در نحوه های مختلف عبادت و پرستش و تجربه امر متعالی، ویژگی های شخصی یا غیرشخصی امر متعالی بروز می یابد (Hick, 1995, p. 25).





کیث وارد^{۱۳} در کتاب خود دین و انکشاف، استدلال پلورالیستی هیک را بر مبنای تجربه‌های دینی گوناگون چنین صورت‌بندی می‌کند:

الف) فرد A در اعتقاد به این که آنچه به نظر او می‌رسد (در صورت عدم وجود دلیلی برای نقض عقیده‌اش) مطابق با واقع است، موجه است. پس اگر A گمان می‌کند که خدا را درک کرده است، در باور به این که «خدا وجود دارد» موجه است.

ب) فرد B در عقیده به این که واقعیت، غیر ثنوی است، بر مبنای تجربه‌اش از سَمَدی (نوعی فنا در سنت بودائی) موجه است.

ج) اگر A اعتقادش را برتر از اعتقادات B بداند تنها به این دلیل که این اعتقادات، اعتقادات «من» هستند، در این صورت A و B در اعتقاداتشان به یک میزان موجه‌اند.

د) دلیلی برای ترجیح یک نظر بر نظر دیگری که به همان اندازه موجه است وجود ندارد. (ها) باورهای متناقض می‌توانند صدق‌پدیدارها و نمودها باشند نه صدق‌نومن. بنابراین، چنین باورهایی صدق‌نمودهای امر متعالی‌اند نه صدق‌امر متعالی فی نفسه. بدین ترتیب هیک مسئله تعارض دعاوی صدق‌ادیان گوناگون را نیز این‌گونه حل می‌کند که چون تجربه‌های متنوع، مواجهه‌های گوناگونی با مظاهر متفاوتی از امر متعالی هستند، پس صدق آنها نیز نه ناظر به متعلق، فی نفسه، بلکه ناظر به متعلق‌پدیداری امر متعالی است. البته، هیک با اتخاذ دیدگاه خاصی در مورد صدق گزاره‌های دینی، معتقد است که صدق در آنها به صورت عملی است تا صرف مطابقت با واقع؛ بدین معنا که هر گزاره دینی که بتواند واکنش متناسب را در فرد در قبال امر متعالی به وجود آورد که دارای ثمرات اخلاقی مناسب باشد، صادق است. از این جاست که او بین صدق حقیقی که عبارت از تأیید جمله‌ای به وسیله واقعیت است، و صدق اسطوره‌ای که عبارت از تأیید عملی آن است، فرق می‌گذارد. (Hick, 1989, p. 384)

۳.۴. واقع‌گرایی انتقادی

پایه و اساس دیگری که دیدگاه پلورالیستی هیک در باب تجربه دینی و همچنین باور دینی بر آن مبتنی است، رئالیسم انتقادی است. بر اساس این دیدگاه، متعلق ادراک نه کاملاً ذهنی است، چنان‌که واقع‌گرایان خام به آن اذعان دارند، بلکه ادراک امور و ابژه‌ها فعالیت دو قطبی و مشترک میان ذهن و عین است. ابژه‌ها باید وارد شبکه معرفتی و زبانی آدمی شوند و از این رو واقعیت عریان

و بی‌صورت هیچ‌گاه به عرصه ادراکی ما وارد نمی‌شود، بلکه ما گزینش‌های اختیاری و ناخودآگاه از آن داریم. این دیدگاه ابتدا در عرصه فلسفه علم توسط سِلِرز مطرح شده و هیک آن را به تجربه‌های دینی توسعه می‌دهد. هیک بر این باور است که تجربه‌های دینی کاملاً ذهنی و بدون مدلول واقعی نیست و از طرف دیگر امر متعالی بدون گذر از مفاهیم ذهنی به ادراک و تجربه در نمی‌آید. همین امر است که تنوع تجربه‌های دینی را موجب می‌شود. هیک، برای نمونه، به مکاشفات جولیان نوروچی از مسیح و شنیدن سخنان او درباره عشق بی‌کران الهی خطاب به جولیان، اشاره می‌کند که می‌تواند محل سه تفسیر متفاوت ناواقع‌گرایانه، واقع‌گرایی خام و واقع‌گرایی انتقادی قرار گیرد. اگر تفسیر ناواقع‌گرا را از این تجربه بپذیریم، باید کل این تجربه را نوعی توهم خودانگیخته بدانیم که به هیچ معنایی انکشاف و نمایش «تأثیر» ذات واقعیت متعالی را نشان نمی‌دهد. در تفسیر واقع‌گرای خام (احتمالاً همان درک او از تجربه‌اش را شامل می‌شود) مسیح زنده شخصاً نزد او حاضر بود و مکاشفاتی را پدید آورد که او آن را دید و به انگلیسی کلماتی را بیان نمود که او آنها را شنید. اما بنابر تفسیر واقع‌گرای انتقادی (مبنای خود هیک) او در درون و بیرون خود، چنان برای تأثیر ذات امر متعالی باز و گشوده شده بود که آن تجربه به صورت خاصی که ایمان مسیحی‌اش برای او فراهم ساخته بود به آگاهی او سرریز نمود. او از خیر و احسان واقعیت مطلق (از منظر انسانی ما) به‌عنوان عشق و محبت خدای مشخص، که به‌صورت خاص قرن چهاردهم درباره رنج و آلام مسیح بر روی صلیب به نمایش درآمده بود، آگاه بود. از این رو، تجربه او تماس واقعی با ذات امر متعالی بود، اما در مورد او به‌صورت مسیحی و نه به‌صورت هندویی، اسلامی یا هر دو صورت دیگری بیان شده بود. همین عشق الهی در جهان‌های نمادین دیگر، به‌صورتی متفاوت بیان می‌شود.

۴. تحلیل سازگاری نظریه هیک

اولین شرط یک دیدگاه فلسفی معقول و قابل دفاع که در پی تبیین یک پدیده است، سازگار بودن عناصر و مؤلفه‌های درونی آن است. هیک در پی آن است که با تفسیری جامع از دین به نحو عام، و هریک از پدیده‌ها و امور دینی خاص مانند: تجربه، باور، مناسک و... فرضیه‌ای کثرت‌گرایانه در باب تنوع دینی مطرح کند که با کفایت‌ترین دیدگاه در این مورد باشد، دیدگاهی که با کمترین هزینه بتواند بیشترین واقعیات را تبیین کند.





دو مؤلفه بسیار صریح در منظومه فکری هیک با هم ناسازگارند: الف) التزام هستی‌شناختی او به امر متعالی؛ ب) نحوه تبیین تنوع تجربه دینی. هیک در مسئله واقع‌نمایی گزاره‌های دینی موضعی مخالف با ناواقع‌گرایانی چون کیویت و فیلیس دارد، اما همان‌گونه که پیش از این بیان شد، سعی دارد به دام واقع‌گرایی خام نیز نیفتد و به واقع‌گرایی انتقادی متوسل می‌شود. اما دلیل او بر وجود عینی امر متعالی چیست؟ هیک تمامی برهان‌های اثبات خدا را خدشه‌دار می‌داند و معتقد است وزن این برهان‌ها با برهان‌های علیه وجود خدا برابر است. بدین جهت مبنایی هستی‌شناختی را می‌پذیرد و آن دو پهلو بودن دینی عالم است. از سوی دیگر، چون تماس معرفتی مستقیم هم با امر متعالی فی‌نفسه امکان ندارد، در نهایت پس از عرضه فرضیه کثرت‌گرایانه خود، همنوا با کانت معتقد است تنها فرض را می‌توان اصل موضوعی برای تجربه دینی گرفت (چنان‌که که کانت آن را اصل موضوع تجربه اخلاقی در نظر می‌گرفت) و نهایتاً معتقد شد که نومن امر متعالی زمینه فنومنی تجربه‌ها را فراهم می‌کند. چنین بیانی نهایت تلاش هیک برای تهیه نقطه اتکایی برای واقع‌گرایی درباره امر متعالی است.

هیک سهم بسیار زیادی برای مفاهیم و مقولات ذهنی در تبیین تجربه دینی قایل است. او در نقد ذات‌گرایی و وحدت متعالی ادیان، که تجربه‌های دینی را در سطح عمیق تری دارای هسته مشترک می‌دانند، معتقد است که آنها تفاوت عمیق تجربه‌های دینی را نادیده می‌گیرند. او دو گونه عام تجربه الوهی و غیرشخصی (مطلق) از امر متعالی را غیرقابل تحویل و دو سِنخ متفاوت تجربه می‌داند. او طیف دیدگاه‌هایی که درباره تجربه دینی و سهم مفاهیم در تجربه افرادی چون استیس و نینان اسمارت را در تقابل با استیون کتر می‌داند و از موضع کتر حمایت می‌کند که تجربه‌ها را دارای اختلاف ذاتی می‌داند، نه این‌که صرفاً در سطح تفسیر و توصیف بین آنها تفاوت قایل باشد. (Hick, 1989, p. 170-1) به نظر هیک تجربه عرفانی بی‌واسطه و عریان از امر متعالی فی‌نفسه، ناممکن است. تجربه همیشه همراه مقولاتی است که در یک سنت دینی جا گرفته است. (Ibid., p. 295) حتی ژرف‌ترین و وحدت وجودی‌ترین تجربه‌ها در درون مفاهیم و قالب‌های مفهومی یک سنت دینی خاص، با جلوه و تجلی‌ای از تجلیات امر متعالی فی‌نفسه منطبق است. (Ibid.)

به نظر منتقدین هیک، این مبنای کانت در معرفت‌شناسی تجربه دینی موجب می‌شود تا التزام هستی‌شناسانه او به امر متعالی خدشه‌دار شود، به‌ویژه وقتی توجه کنیم که هیک، علی‌رغم کانت،

به وحدت مقولات ذهنی در تجربه‌های دینی در سنت‌های مختلف عقیده ندارد. در حالی که کانت دست کم صور کلی و مقولات بنیادین ذهنی همه انسان‌ها را در تجربه حسی واحد می‌داند. از همین رو، هر چند هیک می‌کوشد از درغلتیدن به ورطه نسبی‌گرایی فرهنگی پرهیز کند، اما عملاً با سهیم دانستن مفاهیم و مقولات در تجربه دینی، و همچنین قائل شدن به کثرت بنیادین و غیرقابل تحویل انواع تجربه دینی (یعنی اعتبار‌گرایی)^۴ مبنایی برای دفاع از وجود امر متعالی فی نفسه، مستقل از ذهن و ضمیر آدمی ندارد؛ چنان‌که ایدالیسم بعد از کانت نیز با هدف حذف نومن از عرصه شناخت، باور داشت وقتی ما هیچ تجربه‌ای از واقعیت فی نفسه نداریم، دلیلی هم برای التزام به آن نداریم.

البته، هیک بسیار تلاش می‌کند تا وجود امر متعالی فی نفسه را دست کم تا حد اصل موضوع گرفتن آن حفظ کند؛ چرا که عقیده دارد اصل موضوع نگرفتن امر متعالی فراتر از محتوای تجربه و باور ما مساوی با این است که تجربه دینی را صرف یک فرافکنی بدانیم. (Hick, 1989, p. 251) اما در حقیقت دلیلی برای پای‌بندی رئالیستی هیک وجود ندارد. همین امر موجب رخنه در دیدگاه هیک می‌شود که از طرفی برای تبیین تنوع تجربه و پدیده‌های دینی متوسل به معرفت‌شناسی کانت و تفکیک نومن / فنومن آن می‌شود، و از طرف دیگر با مبنایی عینی نمی‌تواند از عینیت امر متعالی دفاع کند؛ چرا که دین و مقولات موجود در آن همواره همچون فیلتری معرفتی در تجربه دینی عمل می‌کنند.

هنگامی که نگاهی به روایت‌های متنوع کثرت‌گرایی دینی می‌کنیم، به روایتی برمی‌خوریم که هم حق تنوع دینی را ادا می‌کند و هم تماس معرفتی و واقع‌نمایی گزاره‌های دینی را پاس می‌دارد. پیتر برن، که طرحی نظام‌مند را برای روایت کثرت‌گرایانه خود در کتاب *تمهیداتی بر کثرت‌گرایی دینی: ارجاع و واقع‌گرایی در دین* (۱۹۹۰) مطرح می‌کند موضعی میانه درباره تجربه دینی اتخاذ می‌کند که در آن - هر چند هم‌داستان با ذات‌گرایان به این امر ملتزم نمی‌شود که تجربه‌ها در سطح عمیق‌تری این‌همانی دارند و تجربه‌های محضی وجود دارند که هیچ محتوای آگاهی ندارند - معتقد است که می‌توان این‌همانی را به‌جای تجربه‌ها، در مدلول امر متعالی و متعلق تجربه‌های دینی جست. امر متعالی، که چندچهره و چندوجهی^{۱۵} است با پدیدار شدن هر وجه آن و رخ نمودن آن چهره در یک تجربه خاص، چهره‌ای از آن تجربه می‌شود. این‌همانی ابژه، مستلزم این‌همانی تجربه‌ها نیست. او با دیدگاهی خاص در نظریه دلالت که در آن دیدگاه علی بیشتر از



دیدگاه وصفی نمودار است، معتقد است تجربه‌ها و در پی آن، باورهای دینی همه به یک واقعیت دینی ارجاع دارند. تماس معرفتی با امر متعالی ممکن است، اما این ارجاع و تجربه تنها با جنبه و وجهی از آن صورت می‌گیرد که در شرایط خاص نمودار شده است. توضیح و بیان جامع این روایت را به گفتاری دیگر وامی‌گذاریم.

قاعده طلایی

هیچ‌کس با آن‌که در آثار خود به بخش اخلاقی عملی دین اهمیت می‌دهد و قاعده طلایی را عام‌ترین قانون اخلاقی در سنت‌های دینی جهان می‌داند، هیچ‌گاه به تحلیل فلسفی این قاعده نمی‌پردازد. به‌همین دلیل، در استدلال خود تنها روایت ظاهری قاعده [هر کاری را در قبال خود می‌کنید، در قبال دیگران هم انجام دهید] نقل می‌کند. اما باید توجه داشت اگر این روایت قیود لازم را نداشته باشد سر از امور نامعقولی در می‌آورد.

هری گنسلر - فیلسوف اخلاق و منطق‌دان معاصر - که در کتاب‌های خود تلاش بسیاری برای تنسيق دقیق و دفاع منطقی از این قاعده می‌کند، این قیود را هم مطرح می‌کند. از جمله قیودی که به‌نظر او برای روایت دقیق‌تر این قاعده باید آورد، به شرح ذیل است:

(۱) روایت ظاهری (که او با علامت اختصاری LR نشان می‌دهد) مقید به قید «موقعیت مشابه» نیست. بنابراین وقتی در مواردی که ما در شرایط متفاوتی نسبت به دیگری هستیم به کار رود، سر از امور نامعقولی در می‌آورد:

(خطاب به یک بیمار): اگر از دکتر می‌خواهی که آپاندیس شما را بردارد، شما هم باید آپاندیس دکتر را بردارید.

(خطاب به پسر بچه‌خشنی که عاشق دعواست): اگر می‌خواهی خواهرت با تو دعوا کند، با او دعوا کن.

(۲) مواردی که یک فرد خواسته‌های نامعقولی دارد نیز نمی‌توان LR را به کار برد:

(خطاب به آزارطلبی که دوست دارد دیگران آزار ببینند): اگر از x می‌خواهی به شما آزار برساند، به او آزار برسان.

(۳) قاعده طلایی باید ناظر به واکنش کنونی ما نسبت به موقعیتی فرضی باشد، نه این‌که اگر ما عیناً در خود آن موقعیت فرضی بودیم چه کاری انجام می‌دادیم؛ یعنی باید پرسش را به درستی پرسید:



«آیا دلم می‌خواهد که در همان موقعیت این کار در مورد من انجام شود؟» نه این که: «اگر در همان موقعیت بودم آیا می‌خواستم این کار نسبت به من انجام گیرد؟»
 اگر پسر بچه ۲ ساله‌ای دارم که می‌خواهد انگشتانش را داخل پریز برق ببرد، باید پیرسم آیا در حال حاضر من می‌خواهم، اگر به جای پسر بچه‌ام بودم تنبیه شوم؟ نه این که اگر به جای پسر بچه‌ام بودم، در آن صورت آیا می‌خواستم تنبیه شوم؟
 سؤال اول در مورد خواسته‌های کنونی من (در حالی که فردی بالغ هستم) نسبت به موردی فرضی است، اما پرسش دوم ناظر به خواسته‌هایی است که من وقتی یک بچه کوچک بودم، داشته‌ام.^{۱۶}

پی‌نوشت‌ها

1. Religious Diversity
2. principle of credulity

۳. در این جا به یاد اولین داستان دفتر دوم مثنوی افتادم که فردی در عهد عمر به او از رؤیت هلال ماه رمضان خبر داد، وقتی عمر بر آسمان ماه را ندید:

گفت: تر کن دست بر ابرو بمال
 چون که او تر کرد ابرو، مه ندید
 گفت: آری، موی ابرو شد کمان
 گفت: آنکهان تو برنگر سوی هلال
 گفت: ای شه نیست مه شد ناپدید
 گفت: سوی تو افکند تیری از گمان
 (دفتر دوم، ابیات ۱۱۶-۱۱۸)

4. pragmatic meanig
5. dispositional state
6. seeing as
7. ambiguous pictures
8. state of affairs
9. recognizaltion



۱۰. تجربه‌های دینی در همه سنت‌های دینی می‌توانند به گونه‌ای مساوی باورهای ایجاد شده را توجیه کند. پس مؤمنانی که در سنت‌های دینی دیگر به سر می‌برند به گونه‌ای برابر، در اعتماد به تجربه دینی متمایز خود و باورهای مبتنی بر آن، بر حق هستند. (Hick, 1989, p. 235)

11. ineffability

۱۲. چنان‌که عنوان یکی از کتاب‌های هیک رنگین‌کمان ادیان است.

13. Keith Ward

14. constructivism

15. multi faced

۱۶. برای تفصیل بیشتر نک به 110 – 106 & *Formal Ethics*, p. 95 : Gensler, Harry

کتاب‌نامه

1. Alston, William: *Perceiving God*, Ithaca: Cornell University press, 1991.
2. Byrne, peter, Critical Note: A Religious Theory of Religion, *Religious studies*, 1990, p. 121-132.
3. Hick, John, *Faith and Knowledge*, London, Macmillan. 1957.
4. ———, *Philosophy of Religion*. London. Prentice - Hall 1963.
5. ———, *God and Universe of Faiths*. London Macmillan. 1973.
6. ———, *Problems of Religious pluralism*. London. Macmillan. 1985.
7. ———, *An Interpretion of Religion*. London. Macmillan. 1989.
8. ———, *Disputed Question in Theology and the philosophy of Religion*. New Haven. Yale Univercity Press. 1993.
9. *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues on Religious Pluralism (=A Christian Theology of Religions)*. London: SCM press. 1995.



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۵۲

10. "Religious pluralism" in *A Companion to Philosophy of Religion*, 607-614, ed by Quinn and Taliaferro, Blackwell. London, 1997.
11. *Dialogues in the philosophy of Religion*. New York Palgrave. 2001.
12. A Note in *Critical Realism* in www.JohnHick-org.uk. 2001.
13. Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford. Oxford University press, 2000.
14. Quinn. Philip: "Religious Pluralism and *Religious Relativism*" in *Relativism and Religion*" 35-53. Lewis(ed.). ST. Martin press. New York. 1995.
15. Wainwright. William. *Philosophy of Religion*. London. WadsWorth Publishing Company, 1999.
16. Ward, Keith, *Religion and Revelation*. Oxford. Oxford University Press. 1994.
17. Yandell. Keith, *Philosophy of Religion*. London and New York, Routledge, 1999



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم / ۲۵۳

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

• قم - میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم
• پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
• تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
• صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
• پست الکترونیک: naqd@ica.ac.ir

