

فرض کثرت انگاری

♦ جان هیک

♦ ترجمه: س.ع. اصغری

چراغها متفاوتند اما نور یکی است.

جلال‌الدین رومی^۱

۱. ضرورت این فرض

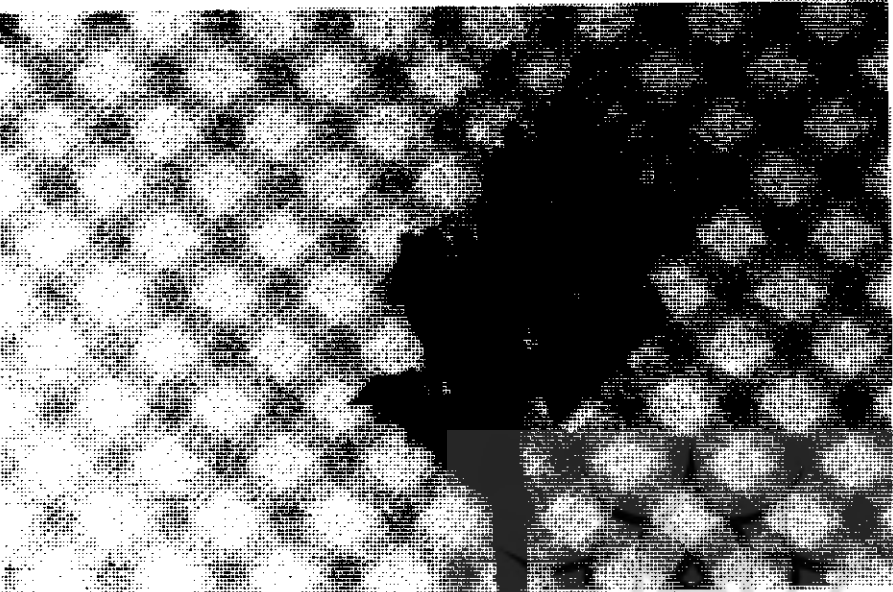
گفتیم^۲ که برای کسانی که تجربه دینی دارند، باور و زندگی براساس آن باور، عقلانی است. و گفتیم که آنها در چنین باوری دست به تصدیق درباره ذات واقعیت می‌زنند که، اگر اساساً صادق باشد، در سیر تجربه آینده تحول خواهد یافت تصحیح خواهد شد و وسعت پیدا خواهد کرد. بدین نحو آنها تصدیقی‌هایی اصیل انجام می‌دهند و این کار را هم براساس بنیادهایی در خور و پذیرفتنی می‌کنند. اگر تنها یک سنت دینی وجود می‌داشت، به گونه‌ای که کل تجربه و باور دینی مدلول واحدی می‌داشت، معرفت‌شناسی دین می‌توانست همین‌جا آرام گیرد. اما در واقع شماری از این سنت‌ها و خانواده‌ها سنتها وجود دارد که متفاوتند و بر خدایان مشخص و امور غائی غیرمتشخص متفاوت، گواهند.

اگر بخواهیم طیف خدایان را یادآوری کنیم، تاریخ ادیان خدایان بی‌شماری را در مقابلمان قرار می‌دهد، که نامهای متفاوت و اغلب ویژگیهای متفاوت دارند. مجموعه نامهای خدایان مزویتمی^۳ که ای. دینیل در ۱۹۱۴ فراهم آورده دربردارنده ۳۳۰۰ مدخل است.^۴ در روزگار هزید می‌گفتند که ۳۰/۰۰۰ خدا وجود دارد.^۵ و اگر کسی می‌توانست تمام خدایان و الاهگان حال و گذشته هندی، همچون آگنی، وایو، سوریا، آریامان، آدیتی، میترا، ایندرا، وارونا، براهما، ویشنو، لاکشمی، شیوا، کالی، گانش... و همه خدایان و الاهگان خاور نزدیک، چون، ازیریس، ایزیس، هروس، ری، یهوه، یعل، مُلخ، آن، انلیل، ایبا، تیامات، انکی، مردوک... و همه خدایان واهگان اروپای جنوبی همچون زئوس، کرئس، هرا، آپولو، دیونوزوس، هفائستوس، پُسیدن، آفردیت، هرمس، مارس، ائنا، پان... و همه خدایان و الاهگان اروپای شمالی از قبیل ادین، تُر، بالدِر، دالی، فریر، فریگ، وُدن، رِدا، ارسه، دتار، فسیتنه... و خدایان و الاهگان آفریقا مانند نائنگو، لوهانگا، ناگی، نیاما، آمامی، لسا، روهانگا، گلو، نایمبه، ایمانا، کیمبومبا، شلیمو، آهه... و نیز خدایان و الاهگان آمریکا، استرالیا، آسیای شمالی و بقیه جهان را فهرست کنند، شاید فهرستی به قطر راهنمای تلفن یک شهر بزرگ ترتیب می‌داد. از منظر دینی درباره این خدایان چه باید بگوییم؟ بگوییم که وجود

دارند؟ و وجود داشتن یک خدا، مثلاً بالدِر یا ویزگیهای متمایزی که دارد، یعنی چه؟ در یک معنای روشن، این وجود داشتن ظاهراً متضمن وجود یک آگاهی است که ما به‌ازاء نام آن خداست که غیر از میلیون‌ها آگاهی انسانی است. آیا باید بگوییم بازاء هر نام در فهرست خدایان، به همراه صفات دیگری که برای آن خدای خاص قائل شده‌اند، آگاهی مجزایی وجود دارد. در بیشتر موارد این به لحاظ نظری ممکن است، چون در بیشتر موارد خدایان صریحاً یا تلویحاً باشندگانی متناهی‌اند که نیرو و گستره عملشان، دست کم به نحو تقریبی، مشخص است؛ و بیشترشان می‌توانند بی‌هیچ تقابلی با هم وجود داشته باشند. اما خدایان ادیان توحیدی «خدای یکتا» دانسته می‌شوند، به نحوی که محال است این مفهوم بیش از یک مصداق داشته باشد. بنابراین نمی‌شود گفت که همه این خدایان و به ویژه همه مهم‌ترینشان، وجود دارند - دست کم به معنای روشن و ساده کلمه.

علاوه بر گواهی ادیان خدایان به چندگانگی خدایان مشخص، گونه‌های مهم دیگری از اندیشه و تجربه هم وجود دارد که اشاره به امور غائی غیرمتشخص دارند: برهمن، دارماکایا، نیروانا، سونیاتا، تائو... اما اگر حقیقت غائی، آگاهی کیهانی و بیهت‌آمیز برهمن است که در بطن هستی خود ما قرار دارد، چگونه می‌تواند خلأ نیستی و تهیای سونیاتا نیز باشد؟ و چگونه باز، چگونه می‌تواند دارماکایا یا بودا - طبیعت سرمدی نیز باشد؟ و اگر هر یک از اینها باشد، چگونه می‌تواند یک خدای متشخص باشد؟ مطمئناً امور غائی مذکور، چه متشخص چه غیرمتشخص، طارذ یکدیگرند. آیا این‌گونه نیست که واقعیت غائی؛ یا باید متشخص باشد و جنبه غیرمتشخص الوهیت ثانوی باشد، و یا باید غیرمتشخص باشد و عبادت خدایان متشخص نشان دهنده مرتبه فروتر آگاهی دینی - که ناگزیر در حالت اشراق نهایی منتفی خواهد شد - باشد؟

پاسخ طبیعی‌نگرانه این است که همه این نظامهای باور را دچار کذب بیرونی ببینیم هرچند که شاید بیانگر تخلیلات ذاتی ذهن بشر باشند که به وسیله آنها توجه



خود را از مشکلات سخت زندگی منحرف می‌کند. از این منظر غنای تنوع و ناسازگاری این تلقی‌ها از امر غائی، و غنای تنوع و ناسازگاری انحاء تجاری که متأثر از آنها شکل می‌گیرد، ثابت می‌کند که آنها و چیزهایی هستند که مایه رؤیایا را فراهم می‌کنند، اما بیشتر (در فصل ۱۳ کتاب) استدلال کرده‌ام که برای فرد دیندار، که زندگی را مرتبط با امر متعالی می‌بیند - خواه فراتر از خود با آن مواجه باشد خواه در ژرفای هستی خودش - کاملاً معقول است که به واقعیت داشتن آنچه که چنین آشکار تجربه می‌کند، باور داشته باشد. با حصول این نتیجه، دیگر نمی‌توان ساحت تجربه و باوردینی را به‌عنوان پندار کنار گذاشت، هرچند که بی‌گانگی (کثرت) و گونه‌گونی درونی آن باید ما را از هرگونه تبیین ساده و سراسرت از آن، برحذر دارد.

و نمی‌توانیم به نحو معقول ادعا کنیم که آن نوع تجربه دینی که از آن ما و سنت ماست حکایتگر [واقع] هست و تجربه دینی دیگران حکایتگر نیست. البته می‌توانیم چنین ادعایی کنیم؛ و در واقع هر سنت دینی در عمل چنین کرده است. و ادیان بدیل را یا کاذب آیه معنای فلسفی - منطقی، نه به معنای اخلاقی دانسته یا مغشوش و نسخه پست‌تر خود. اما آن نوع توجیه عقلانی که در فصل ۱۳ کتاب طرح شد، ناظر به این که فرد باید تجربه دینی خود را یک پاسخ معرفتی - هرچند همواره مشروط - به واقعیتی الوهی لحاظ کند، باید (همان‌گونه که قبلاً گفتیم) به یکسان بر تجربه دینی دیگران هم اطلاق شود. با اذعان به این مطلب، ما قانون تلاطمی عقلانی را اطاعت می‌کنیم که می‌گوید مقدمه‌ای را که خود بر آن تکیه می‌کنیم به دیگران هم احق استفاده از آن را بدهیم. کسانی که در سنتین دیگر زندگی می‌کنند، در اعتماد به تجربه دینی متمایز خودشان و در تشکیل باورهایشان براساس آن، به اندازه‌ما موجه هستند. تنها دلیل متفاوت لحاظ کردن سنت خود از سنت دیگران این دلیل بشری نه چندان مُنتج است که: متاع خود است؛ در بخش ۵ کتاب از معیارهایی بحث کرده‌ام که به وسیله آنها می‌توان درباره سنن دینی داوری کرد و حتی رتبه‌شان را مشخص کرد. نتایجی که در آنها گرفته‌ایم



از تصویر «یک دین صادق» در میان شماری دینهای «کاذب» پشتیبانی نمی‌کنند. اما فعلاً از این گمان ناموجه خودسرانه پرهیز می‌کنیم که تجربه دینی کلا فریب‌آمیز است به جز یک مورد یعنی تجربه خاص کسی که دارد سخن می‌گوید.

حال که (در فصل ۷ کتاب) این دیدگاه شکاکانه را که تجربه دینی کلا فریب‌آمیز است، و این منظر جزئی را که تجربه دینی کلا فریب‌آمیز است جز تجربه دینی سنت خود شخص، رد کرده‌ام می‌خواهم سومین امکان را باز کاوم مبنی بر این که ادیان بزرگ عصر پسماجور راههای متفاوت تجربه، تصور و زندگی مرتبط با یک حقیقت الهی غائی هستند که برتر از همه دیدارهایی است که ما از آن داریم.

۲. امر حقیقی، فی‌نفسه، و آن‌گونه که بشر تجربه می‌کند

در فصل اول کتاب در بحث از مسائل اصطلاحات - تا حدودی به خاطر سلیقه زبانی خودم - [اصطلاح] «امر حقیقی» را برگزیدم (و آن را بر «امر غائی»، «حقیقت‌غائی»، «یگانه» یا هر چیز دیگر ترجیح دادم) به عنوان اصطلاحی که به بنیاد مفروض انواع مختلف تجربه دینی اشاره دارد. حال باید میان امر حقیقی فی‌نفسه و امر حقیقی آن‌گونه که جوامع مختلف بشری آن را متفاوت تجربه و تفکر می‌کنند، تمایز نهیم. در هر یک از سنن بزرگ میان امر حقیقی (که به عنوان خدا، برهمن، دارماکایا و... تصور می‌شود) فی‌نفسه، و امر حقیقی آن‌گونه که در گستره تجربه و اندیشه آن سنت بروز کرده، تمایز نهاده می‌شود. هر چند میزان تأکیدشان متفاوت است. بدین‌سان در اندیشه هندو، فرق است میان نیرگونا برهمن، یعنی برهمن بدون صفات که برتر از احاطه زبان بشری است، و ساگونا برهمن، یعنی برهمن با صفات که در تجربه دینی بشر به عنوان ایشورا - خالق مشخص و حاکم جهان - شناخته می‌شود. در بودیزم مهبایانا تمایز، از یک سو، میان دارماکایای غائی و، از دیگر سو، میان دارماکایای تنوع یافته به بوداهای آسمانی که همان سامنگاکایا هستند، با تجسم یافته این دو در نیرماناکایا برقرار است. تمایز مرتبطی وجود دارد میان دارمانا دارماکایا، یعنی دارماکایای فی‌نفسه، و اوپایا دارماکایا، یا دارمای وصف شده که به آسیدای مشخص و بودای ترخم نامتناهی معروف است. این تمایز را تتان - لوان به سنت «سرزمین ناب» معرفی کرد و شیران نیز آن را بی گرفت. در قطعه‌ای که شیران نقل کرده، تتان - لوان می‌گوید:

در میان بوداها و بدیساتواها، دارماکایا دو وجه دارد: خود دارماکایا^{۱۱} و دارماکایا به عنوان ترخم. دارماکایا به عنوان ترخم از خود دارماکایا سر برمی‌آورد، و خود دارماکایا آبرای ذهن بشر را به صورت دارماکایا به عنوان ترخم ظهور می‌کند. این دو وجه دارماکایا متفاوتند اما جدا نیستند؛ یکی‌اند اما اینتهائی ندارند.^{۱۲}

چنان که یکی از مفسران می‌گوید «خود دارماکایای غائی بی‌نام و بی‌صورت (نیروانا) خودش را در جهان به عنوان آمیدا بودا یعنی دارماکایا به عنوان ترخم، ظاهر می‌کند؛ و در این دریای سامسارا ظاهر می‌شود تا خودش را برای انسانها قابل درک کند»^{۱۳}. کتاب مقدس تائوئیسم، تائوته جینگ، با تأیید این نکته آغاز می‌شود که «تائوئی که قابل ظهور است تائوئی

سرمدی نیست»^{۱۴}. در غرب، متفکر یهودی مایمنیدس ذات و تجلیهای خدا را از هم جدا کرد؛ و عرفای قبّاله میان ام‌سو،^{۱۵} یعنی واقعیت الوهی مطلق که فراتر از توصیف بشر است، و خدای کتاب مقدس فرق گذاشتند. در اسلام گفته می‌شود که الله فراتر از تجربه بشر است و در عین حال برای آگاهی بشر آشکار است؛ به بیان یکی از عبارات به یادماندنی قرآن «چشمها او را در نمی‌یابند ولی او چشمها را درمی‌یابد»^{۱۶} و در میان صوفیان، حق، یعنی امر حقیقی، مغایک الوهیت است که بنیان‌الله تجلی یافته است. عارف مسیحی، مایستر اکهارت، میان اولوهیت (deitas / Gottheit) و خدا (deus/Gott) تمایز نهاد. پل تیلیش هم از «خدای برتر از خدای خداپاوری» سخن گفته است.^{۱۷} گردن کافمن اخیراً «خدای واقعی» را غیر از «خدای در دسترس» دانسته است، که اولی «یک X کلا ناشناختنی» است و دومی «اساساً یک ساخته ذهنی یا تخیلی»^{۱۸}. نینیان سمارت از «کانون»^{۱۹} نومی دین، سخن می‌گوید «که به عبارتی ورای کانونهای پدیداری»^{۲۰} تجربه و رفتار دینی قرار دارد»^{۲۱}. تمایز سنتی‌تر مسیحیت، تمایزی است بین خود خدا^{۲۲} در وجود قائم به ذات نامتناهی خدا ورای احاطه ذهن بشر، و خدا برای ما^{۲۳} که در نسبت با نوع بشر و به عنوان خالق و نجات‌بخش اشکار می‌شود.^{۲۴} واقعیت الوهی متناهی باید به راز مطلق که ورای دسترس شناخت و ادراک ماست گذر کند، و در این تعالی بی‌حد همانا نیرگونا، الوهیت غائی، خدای برتر از خدای خداپاوری است، و امر حقیقی فی‌نفسه است.

این تمایز به هر شکلی که باشد، اقتضای این تفکر است که خدا، برهمن، دارماکایا، نامحدود هستند و بنابراین نمی‌شود با چیزی که به تجربه و تعریف بشر درمی‌آید برابر نهاده شوند و باقی‌مانده‌ای نداشته باشند. بی‌حدی یا عدم تنهایی مفهومی سلبی است. یعنی نفی محدودیت. این که چنین سلبی باید درباره امر غائی صورت گیرد پذیرفته همه سنن بزرگ است. و پذیرشی طبیعی و معقول هم هست، چون امری غائی که به نحوی از انحاء محدود باشد، چیزی غیر از خودش محدودش کرده است؛ و این مستلزم عدم غایتت اوست. لازمه پذیرفتن بی‌حدی خدا، برهمن و دارماکایا این فرض طبیعی و معقول است که امر غائی، با توجه به بی‌حدی‌اش، از تمام توصیفات ایجابی ذهن و زبان بشر برتری می‌جوید. گرگری تیسایی می‌گوید:

صرافت «ایمان حقیقی» می‌پذیرد که خدا همان چیزی است که هست، یعنی غیرقابل احاطه حدود، اندیشه‌ها، یا هر وسیله دیگر ادراک، که فراتر از دسترس نه فقط انسان بلکه هر فرشته و هر شعور فرادنیوی باقی می‌ماند؛ نااندیشیدنی، ناگفتنی، برتر از هر گونه بیان در واژه‌ها، و دارای تنها یک نام که می‌تواند طبیعت واقعی او را باز نماید و آن یگانه نام این است: «برتر از هر نام»^{۲۵}.

اگوستین که ادامه‌دهنده این سنت است، اعلام کرد که «خدا حتی از ذهن برتر است»^{۲۶}. توماس آکوئیناس قدیس همواره می‌گفت که «جوهر الهی، به خاطر عظمتش، از هر صورتی که عقل ما به دست آورد فراتر است»^{۲۷، ۲۸} و «علت نخستین از سخن و فهم بشر فراتر است. کسی خدا را به بهترین وجه می‌شناسد که اذعان کند هر چه می‌اندیشد و می‌گوید کمتر است از

آنچه خدا واقعاً هست»^{۲۹}.

اکهارت گفت که «خدا بی‌نام است، چون کسی نمی‌تواند چیزی درباره او درک کند»^{۳۰}. قدیس یوحنا صلیبی گفت که خدا «غیرقابل درک و برتر از هر چیز است»^{۳۱}. در واقع این موضوع طی تاریخ تفکر مسیحی ادامه دارد.^{۳۲}

در اسلام نیز به همین سان مفهوم «سبحانه» یعنی این که خدا از هر چه که ما درباره او می‌گوییم برتر است. خدا «از هر چه آنها وصف می‌کنند برتر»^{۳۳} است. در سنت هندو، اوپانیشادها درباره برهمن می‌گویند «آنجا نه چشم می‌رسد، نه سخن و نه ذهن»^{۳۴} و از «صورت نااندیشیدنی»^{۳۵} سخن می‌گویند؛ و تأکید می‌کنند که برهمن همان است که «پیش از آن واژه‌ها پس می‌کشند، و هیچ فهمی هرگز به آن راه نیافته است»^{۳۶} و یا این معنا از عدم تنهایی الهی، این آگاهی همراه است که: «خدا نامتناهی است»، یعنی می‌توان او را به انحاء نامتناهی وصف و درک کرد.^{۳۷}

اما آموزه وصف‌ناپذیری خدا را، که من می‌خواهم بر امر حقیقی فی‌نفسه اطلاق کنم، به چالش کشیده‌اند.^{۳۸} در ملاحظه این چالش باید دو بحث را از هم جدا کنیم: (۱) آیا معنی دارد که درباره X بگوییم مفاهیم ما بر آن صدق نمی‌کنند؟ (۲) اگر (هر چند با قیودی) معنی دارد، ما چه دلیلی داریم که آن را تصدیق کنیم؟ پاسخ به پرسش دوم را تا زمان بررسی نسبت میان امر حقیقی فی‌نفسه مفروض با تشخیص‌ها^{۳۹} و ناتشخص‌های^{۴۰} تجربه شده آن، به تأخیر می‌اندازیم. اما در پاسخ به بحث اول: معنی ندارد که بگوییم هیچ یک از مفاهیم بر X صدق نمی‌کند. (کیث نیدل (۱۷۲) و (۱۹۷۵) این تفسیر ضد مفهوم را «وصف‌ناپذیری شدید» می‌خواند.) معلوم است که سخن گفتن از چیزی که حتی این ویژگی را ندارد که «بتوان از آن سخن گفت»، ناممکن است.^{۴۱} به علاوه، وصف «به گونه‌ای است که مفاهیم ما بر آن صادق نیست»، نمی‌تواند بدون تناقض خودش را شامل شود.^{۴۲} اما اینها تکلفات منطقی است که بعید است متفکران سنتی قائل به وصف‌ناپذیری ذات خدا را نگران کرده باشد.

اما ممکن است این نکات باعث شده باشد که آنها فرق بگذارند میان آنچه که می‌توان صفات واقعی^{۴۳} نامید مانند «خوب بودن»، «قدرتمند بودن»، «علم داشتن» و صفات صرفاً صوری و منطقی مانند «مدلول یک واژه بودن» و «به گونه‌ای بودن که مفاهیم واقعی ما صدق نکند» آنچه آنها می‌خواستند تأکید کنند این بود که توصیفهای واقعی بر خدا، در هستی قائم به ذاتش که ورای طیف تجربه بشر است، صدق نمی‌کنند. آنها بیشتر این نکته را این گونه بیان کرده‌اند که درباره امر غایی تنها می‌توان جمله‌های سلبی ساخت. آن نئی^{۴۴} نئی است، نه این است نه آن^{۴۵} «ما قادر نیستیم [جوهر الهی] را با دانستن این که چه هست درک کنیم. اما قادر هستیم با دانستن این که چه نیست، شناختی از آن داشته باشیم»^{۴۶، ۴۷}. طریق سلب^{۴۸} (یا طریق حذف) عبارت است از اطلاق مفاهیم سلبی بر امر غائی - مفهوم متناهی نبودن، و ... - به عنوان شیوه‌ای برای بیان این که امر غائی ورای طیف توصیفات واقعی ایجابی ماست. به این معنای خاص است که عدم صدق مفاهیم واقعی ما بر امر غائی معنای درستی پیدا می‌کند. پرسش دیگر، یعنی این که چرا ما باید تصدیق کنیم که امری

غائی وجود دارد که مفاهیم واقعی ما بر آن صدق نمی‌کند، در قسمت ۴ مقاله بررسی خواهد شد. با استفاده از این تمایز میان امر حقیقی فی نفسه و امر حقیقی آن گونه که به تجربه و اندیشه بشر در می‌آید، می‌خواهم بپردازم به بررسی فرض کثرت‌انگاری که می‌گوید ادیان بزرگ جهان دربردارندهٔ درکها و تلقیهای متفاوت از، و به همین سان پاسخهای متفاوت به، امر حقیقی هستند که از درون انحاء متنوع عمدهٔ انسان بودن برمی‌خیزند؛ و می‌گویند که در درون هر یک از این ادیان تحول وجود انسان از خودمحوری به حقیقت محوری اتفاق می‌افتد. بدین سان این سنن را باید «مجالها» یا «راهها»ی بدیل رستگاری دانست که - به ترتیب - در آنها یا طی آنها مردان و زنان می‌توانند رستگاری لراهی/تحقق نهایی یابند.

۳. الگوی معرفت شناختی کانت

در بسط این نظریه، منبع اصلی فلسفی ما، یکی از بنیادین‌ترین بینشهای شناخت‌شناسی کانت خواهد بود، مبنی بر این که ذهن فعالانه داده‌های حسی را براساس مفاهیم تفسیر می‌کند، به گونه‌ای که محیطی که آگاهانه درک می‌کنیم و ساکنش هستیم، جهان آشنای سه بعدی است که اشیاء آن در مکان باهم تعامل دارند. این تقریری است بسیار کلی از نظریه پیچیده کانت دربارهٔ صور و مقولات ادراک که او در ساختار هر آگاهی متناهی واحد آن را ذاتی می‌دانست، برسر لوازم و خصلت دقیق استدلال کانت در سنجش خردناب و نیز نسبت این استدلال با آثار پیشین و پسین (کانت، بحث هست. و این بدین دلیل است که سنجش نخست مشتمل بر چند سیر متفاوت فکر است که سازگاریشان محل سؤال است و از اهمیت نسبی‌شان برآوردهای متفاوتی شده است. اما من نمی‌خواهم وارد مسائل تفسیر کانت شوم، چرا که چنین کاری تنها می‌تواند موجب شود که توجه ما از اطلاق بیش اساسی کانت بر گستره‌ای که خود او بینشش را بر آن اطلاق نکرد، منحرف شود، یعنی گسترهٔ شناخت‌شناسی دین.^{۵۵} چرا که کلیت بحث کانت را، که سهم ایجابی خود ذهن را در چگونگی محیط درک شده به رسمیت می‌شناسد، آثار جدید در روان‌شناسی اجتماعی و شناختی^{۵۶} و جامعه‌شناسی شناخت^{۵۷} به عنوان نظریه‌های تجربی تأیید کرده‌اند. بنابراین ما در اطلاق آن بر شناخت‌شناسی دین پیشرفتهای مثبت شدهٔ اندیشه معاصر را هم به کار خواهیم گرفت.

اصل اساسی‌ای را که من از فلسفه کانت می‌گیرم مدت‌ها پیش از او قدیس توماس آکوئیناس به اجمال بیان کرده است، هر چند بدون هیچ گونه تصویری از کاربردی که ما در حال طرحش هستیم، و نوشته است «چیزهای شناخته شده در شناسنده هستند مطابق با نحوهٔ [بودن] او».^{۵۸} او این اصل بنیادین معرفت‌شناسی را بر «ایمان به مثابهٔ باور گزاره‌ای» اطلاق کرد، و نتیجه گرفت که هر چند خود خدا بسیط و بی‌تمایز است، خدا تنها از طریق گزاره‌های پیچیده برای انسانها قابل شناخت است. من می‌خواهم همین اصل را بر فهمی بسیار متفاوت از ایمان،^{۵۹} یعنی ایمان به عنوان جزء معین در کل آگاهی نسبت به محیط، اطلاق کنم؛ و استدلال کنم که در نسبت با امر الهی، «نحوه [بودن] شناسنده» در نظامهای متفاوت دینی - فرهنگی متفاوت است، به گونه‌ای که امر حقیقی به انحاء بسیار

متخلفی مورد تجربه و اندیشه واقع می‌شود. جنید، متفکر مسلمان و معاصر نزدیک توماس قدیس، در استعاره‌ای که برای کثرت انحاء آگاهی به خدا به کار می‌برد، دقیقاً همین نتیجه را می‌گیرد: «زنگ آب همان رنگ ظرف است».^{۶۰}

اما در حالی که گزارهٔ توماس، که چیزهای شناخته شده در شناسنده هستند مطابق با نحوه [بودن] او، اصولاً همهٔ آنچه را که برای شروع شناخت‌شناسی کثرت انگارانهٔ دین لازم است می‌گوید؛ بسط بسیار مفصلتری که کانت به موضوع می‌دهد کمک می‌کند چون او بیشتر رفت و به وضوح میان موجود آن گونه فی نفسه هست و موجود آن گونه که در ادراک پدیدار می‌شود، تمایز نهاد. پی بردن به این که جهان، آن گونه ناآگاهانه درکش می‌کنیم، تا حدی ساخته خود ماست مستقیماً منجر می‌شود به فرقی نهادن میان جهان فی‌نفسه، که هیچ کس درکش نمی‌کند و جهان آنچه‌ان که بر ما ظاهر می‌شود، یعنی آنچه‌ان که ما درکش می‌کنیم.^{۶۱} این تمایز در تفکر کانت نقشی عمده دارد. او یادآور می‌شود که چون صفات آنچه‌ان که تجربه می‌شود وابسته است به نحوهٔ ظهور فاعل شناسا، این شیء به مثابهٔ پدیدار؛ باید از خودش به مثابهٔ شیء فی‌نفسه، متمایز شود.^{۶۲} بدین‌گونه کانت، نومن و پدیدار، یا شیء فی‌نفسه و شیء آن گونه که بر آگاهی انسان پدیدار می‌شود، را متمایز کرد. او چنان که خود توضیح می‌دهد، در اینجا اصطلاح نومن، را نه به معنای ایجابی یعنی چیزی که با قوهٔ شهود غیرحسی قابل شناخت است. (چرا که ما دارای چنین قوه‌ای نیستیم)، بلکه به معنای سلبی یعنی یک چیز از آن حیث که متعلق شهود حسی ما نیست، به کار می‌برد.^{۶۳} در این سیر تفکر کانت - که تنها سیر نیست بلکه سیری است که من می‌خواهم در شناخت‌شناسی دین به خدمت گیرم - جهان نومن مستقل از ادراک ما از آن وجود دارد و جهان پدیدار همان جهان [نومن] است آنچه‌ان که بر آگاهی بشری ما پدیدار می‌شود. جهان آنچه‌ان که پدیدار می‌شود بدین نحو کاملاً واقعی است. کانت، چنان که خود می‌گوید، ایدئالیست استعلائی، بودنش یعنی رئالیست تجربی، بودن^{۶۴} من هم می‌خواهم بگویم که ذهنیت‌های انسانها، که سنن دینی متفاوت را شکل می‌دهد و از آنها شکل می‌پذیرد، امر حقیقی نومن‌ی را - آن گونه که پدیدار شناسی به عنوان دین گزارش می‌کند - طیفی از خدایان و مطلق‌ها و تجربه و تصور می‌کند. این تشخیص‌های الهی و ناتشخص‌های متافیزیکی - آن گونه که من نامیده‌ام - پندار نیستند، بلکه به عنوان تجلیات اصل امر حقیقی واقعیت تجربی دارند.

دلیل خود کانت برای جداکردن نومن و پدیدار، خاص بنای پیچیده فلسفی او بود. او از طریق بحث انتقادی دربارهٔ زمان و مکان به آن رسید، که استدلال می‌کرد نمی‌توانند واقعیات عینی باشند بلکه باید صوری باشند که ذهن بر ورودی حواس تحمیل می‌کند. از این مطلب نتیجه می‌شود که جهان فی‌نفسه، از این جهت که با زمان و مکان سازمان نیافته، با جهان تجربه بشری تفاوت دارد. اما برای رسیدن به تمایز میان چیزها آنچه‌ان که فی‌نفسه هستند و همان چیزها آنچه‌ان که بشر درک می‌کند، لازم نیست که در اینجا از کانت پیروی کنیم، چون این تمایز از تأمل ابتدایی

بر تجربه خودمان برمی‌خیزد. به سرعت درمی‌یابیم که شیء‌ای واحد برای افراد متفاوت به طرق کم یا بیش متفاوتی پدیدار می‌شود و این، هم معلول موقعیت مکانی متفاوت آنها نسبت به آن شیء است و هم معلول دستگاههای ذهنی و حسی و عاداتهای تعبیری آنها. فیزیک به ما می‌گوید که سطح میز، که به نظر و احساس ما یک گسترهٔ پیوسته، صاف، سخت و قهوه‌ای می‌آید، جهانی است چرخنده از مقادیر بسیار کوچک تهی شوندهٔ انرژی فضایی عمدتاً تهی، و این مقادیر نه پیوسته‌اند نه صاف نه سخت و نه قهوه‌ای. بنابراین ما میز فی‌نفسه استنباط شدهٔ فیزیکدان را از همان باشندهٔ آن گونه که ما در زندگی عادی شناسایی، درک، نام‌گذاری، فهم و استفاده‌اش می‌کنیم، متمایز می‌کنیم. اصل تمایز به نظر ناگزیر و مناقشه‌ناپذیر می‌رسد، هر چند کانت فیلسوفی است که بنیادی‌ترین و تفکرانگیزترین درگیری را با آن داشته است.

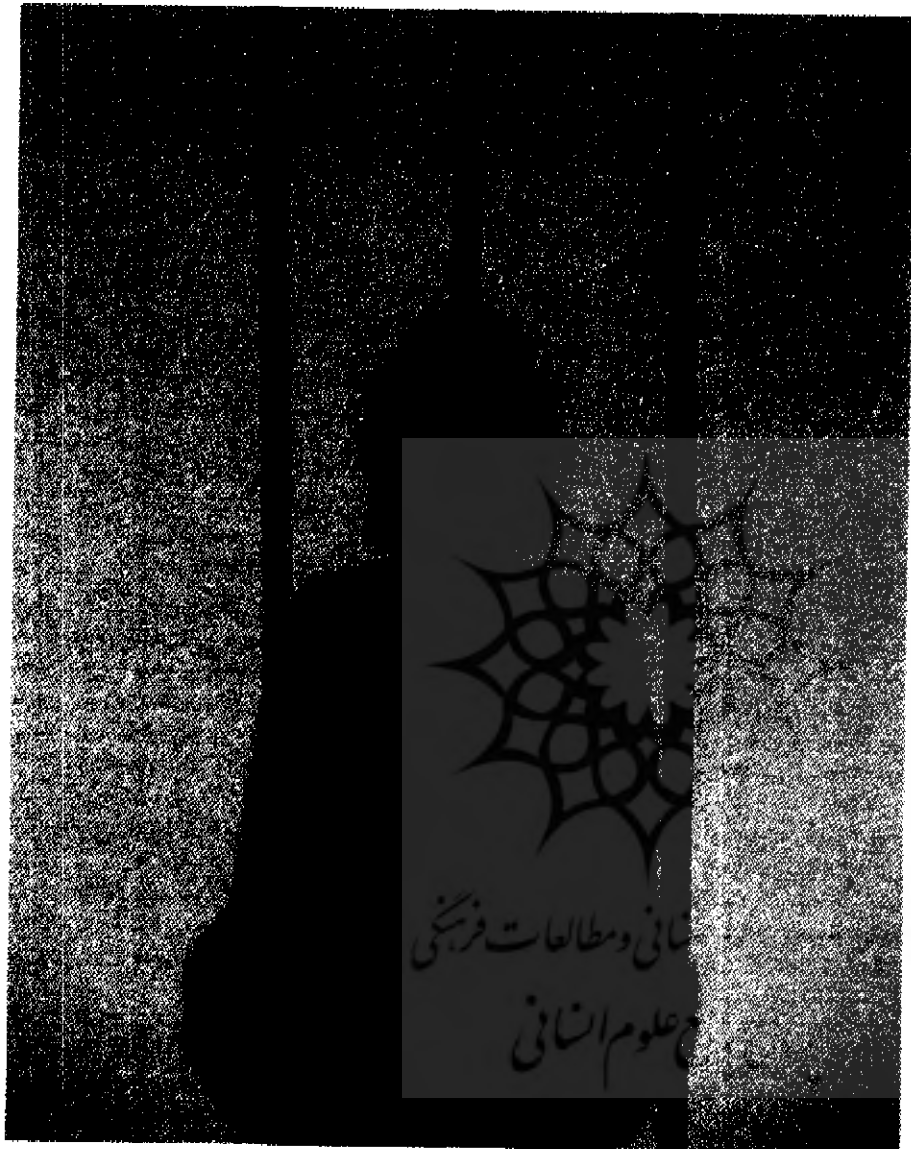
اما خود کانت (در سه نقدش) این ایده را که ما به نحوی خدا را، حتی به عنوان پدیدار خدا به تمایز از نومن خدا، تجربه می‌کنیم، تصدیق نمی‌کرد. خدا در نظر وی واقعیتی نیست که فرد در تجربه دینی با آن مواجه شود، بل چیزی است که خرد بر مبنای کارکرد خودش در عمل اخلاقی، فرض می‌کند. به رای او خصلت مقولتی^{۶۵} الزام اخلاقی مسبوق است به واقعیت خدا که خیر اعلی^{۶۶} را ممکن می‌کند که در آن نیکی کامل و خوشبختی کامل بر هم منطبق خواهند شد. به همین نحو خدا باید به عنوان «علتی برای کل طبیعت، به تمایز از طبیعت، که دربردارندهٔ بنیان انطباق دقیق خوشبختی با اخلاق است»^{۶۷} فرض شود. آن‌گاه ایدهٔ خدا، که این‌گونه غیرمستقیم بر پا می‌شود، همچون ایده‌های نظام‌بخش عمل می‌کند که ما به وسیلهٔ آن همهٔ سامان جهان را چنان لحاظ می‌کنیم که گویی از هدف خرد اعلی سرچشمه گرفته است».^{۶۸}

اما برای کانت، خدا فرض می‌شود نه تجربه. من، از جهتی در موافقت با کانت و از جهتی در مخالفت با او، می‌خواهم بگویم امر حقیقی فی‌نفسه را ما به عنوان پیش فرض فرض می‌کنیم اما نه به عنوان پیش فرض حیات اخلاقی بلکه به عنوان پیش فرض تجربه و حیات دینی؛ خدایان و نیز برهمن و سونیا و... که به معرفت عرفانی شناخته می‌شوند، جلوه‌های پدیداری امر حقیقی هستند که در ساخت تجربه دینی رخ می‌دهند. با درآمیختن این دو نظریه، می‌توان گفت امر حقیقی به تجربه انسانها در می‌آید اما به نحوی شبیه تجربه‌ای، که به قول کانت، از جهان داریم؛ یعنی با ورود داده‌ها از واقعیت بیرونی و تفسیر شدن آنها از سوی ذهن بر اساس الگوی مقولات خودش، و ورود به آگاهی به عنوان تجربه پدیداری معنادار. تمام آنچه که ما حق داریم دربارهٔ منشأ نومن این داده‌ها بگویم این است که: واقعیتی است که تأثیرش، در تعامل با ذهن انسان، جهان پدیداری تجربه ما را ایجاد می‌کند. این با واسطهٔ مفاهیمی خاص که کانت مقولات فاهمه می‌نامد، رخ می‌دهد. در دستگاه اندیشه کانت، از مقولات انحاء پیشین^{۶۹}، و به همین دلیل، کلی و نامتغیر ادراک بشر هستند. مقولات محض یا مفاهیم محض فاهمه (مثل جوهر) براساس زمانمندی، صورت‌بندی^{۷۰} می‌شوند تا مقولاتی عینی‌تر ایجاد کنند که در تجربه واقعی ما از جهان نمود پیدا می‌کنند. (بدین سان مثلاً مفهوم

محض جوهر، به عنوان ایده‌ای عینی‌تر یعنی «چیزی که طی زمان دوام می‌آورد» صورت‌بندی می‌شود. آن گاه اثر محیط ما روی دستگاه‌های حسی ما، با صوری که این مقولات صورت‌بندی شده تجویز می‌کنند به آگاهی می‌آید.

به نظر من، وضع در مورد آگاهی ما به امر حقیقی، اساساً به همین منوال است - هرچند در عین شباهت تفاوت‌های عمده‌ای هم وجود دارد. برخی از این تفاوتها را ویلیام فرجی مورد بحث قرار داده است. او نوع دیدگاهی را که من در حال طرحش هستم با عنوان «فراکانتی» وصف می‌کند.^{۲۶} تفاوت اصلی این است که مقولات (فرجی ترجیح می‌دهد که آنها را شبه مقولات^{۲۷} بخواند) تجربه دینی کلی و تغییرناپذیر نیستند بلکه برعکس فرهنگ وابسته هستند. زندگی کردن بدون به کار بستن آنها ممکن است؛ و وقتی به کار بسته شوند، هماهنگ با آثاری که تاریخ بر تحول آگاهی انسان دارد، به مرور زمان تغییر و تحول می‌یابند. اما به نظر من فرجی اشتباه می‌کند که چنین نظریه‌ای را در باب مقولات دینی «دیدگاه رقیب»^{۲۸} دیدگاه کانت می‌داند، چون کانت در بحث از مقولات صرفاً متوجه ساختمان جهان مادی در ادراک حسی بود. کسی که متوجه ساختمان امر الهی در تجربه دینی است، می‌تواند دیدگاه کانت درباره ادراک حسی را رد کند یا قبول کند. هیچ یک از این دو نظریه با نظریه دیگر نه تلازم دارد نه ناسازگار است. بیشتر گفتیم که شناخت‌شناسی دین خود کانت هیچ ربطی به فهم او از ادراک حسی نداشت. اما این، باعث نمی‌شود دیگرانی که از بینشهای اساسی او الهام گرفته‌اند، تجربه حسی و دینی را به لحاظ سنخ در یک طیف ببینند، و تحلیل کانت از یکی را، با صورت مناسب، به دیگری گسترش ندهند.

در مورد دین، به دو مورد اساسی باید توجه کرد: نخست، حضور مفروض امر حقیقی برای زندگی بشر، که بنیان آن است؛ و دیگر، ساختار شناختی آگاهی ما، که می‌تواند به معنا یا خصلت محیط پاسخ دهد، از جمله معنا یا خصلت دینی آن براساس نظریه داده‌ها، ما داریم از انتقال داده‌ها از یک منبع متعالی به ذهن / مغز انسان و تبدیل آن از سوی ذهن / مغز به تجربه آگاهانه سخن می‌گوییم.^{۲۹} انتقال داده‌ها از یک منبع به یک گیرنده، و تبدیل‌پذیری آنها از یک حالت به حالت دیگر، از جمله واقعیت‌های به غایت رازآلودی هستند که باید مورد توجه قرار داد. داده‌ها نه فقط با واسطه‌هایی فیزیکی همچون پرتوافکنی الکترومغناطیس، بلکه با علیت‌های ذهن به ذهن و ماده به ذهن مانند آنچه که در پدیده‌های ادراک فراحتی دیده می‌شود نیز منتقل می‌شوند.^{۳۰} اینها وابسته به مجاورت فیزیکی نیستند بلکه شاید متکی به شناسندگی کلی ذهن باشند که در ارگانیزم‌های پیکارچه با توانایی پردازش گزینشی و محدوده مغز محدود می‌شوند.^{۳۱} حضور امر حقیقی عبارت است از این که داده‌هایی که ذهن / مغز انسان می‌تواند به آنچه تجربه دینی می‌نامیم تبدیل کند، از سوی منبع متعالی در دسترس باشد و در مورد آگاهی ما به جهان فیزیکی، واقعیت الوهی پیرامونی براساس یک سری مقولات یا مفاهیم بنیادین خاص، به آگاهی آورده می‌شود. این مقولات یا مفاهیم عبارتند از، نخست، مفهوم خدا، یا مفهوم امر حقیقی



بستر چنان ارتباطی آن حقیقت مشخص هست، و «آن» نیست بلکه «او» است. وقتی انسانها خودشان را به شیوه آگاهی غیرمشخصی با امر حقیقی مرتبط می‌کنند، آن را نامشخص تجربه می‌کنند، و در بستر این ارتباط آن حقیقت نامشخص هست.

هر یک از این دو مقوله اساسی، یعنی خدا و مطلق، در مصادیق تجربه دینی به صورت طیفی از خدایان یا مطلق‌ها، صورت‌بندی می‌شوند یا عینی می‌شوند. اینها، به ترتیب، تشخیص‌ها و ناتشخص‌ها هستند که امر حقیقی براساس آنها به شناخت انسانها در می‌آید. عامل خاص کننده (که کارکردش مشابه «زمان»، در صورت‌بندی مقولات کانت، است) هم [در اینجا] طیف فرهنگ‌های بشری است که جنبه‌های متفاوت و در عین حال هم‌پوشان توانایی بسیار بسیار پیچیده ما برای آگاهی از امر متعالی را تحقق می‌بخشند. در ارتباط با اتجاه متفاوت انسان بودن - که در تمدنها و فرهنگ‌های مختلف عالم بسط می‌یابند - است که امر حقیقی درک شده از طریق مفهوم خدا، به نحو خاص به مثابه خدای اسرائیل، یا تثلیث مقدس، یا شیوا، یا الله، یا ویشنو، و یا... تجربه می‌شود. و در ارتباط با

به مثابه شخص، که در رأس صور مختلف تجربه دینی خداپورانه قرار دارد؛ و دوم، مفهوم مطلق، یا مفهوم امر حقیقی به مثابه نامشخص، که در رأس صور مختلف تجربه دینی غیرخداپورانه قرار دارد.^{۳۲}

نسبت این دو نحوه بسیار متفاوت تصور و تجربه امر حقیقی، به مثابه مشخص و به مثابه نامشخص، شاید تکمیل^{۳۳} باشد، شبیه (چنان که ایان باربور گفته است^{۳۴}) نسبت دو نحو تصور و ثبت نور، یعنی به مثابه امواج و به مثابه ذرات، و این یعنی که ساختار ناب فیزیکی نور مستقیماً قابل مشاهده نیست؛ اما تحت اوضاع متفاوت آزمایشی هم صفات موج را از خود نشان می‌دهد و هم صفات ذره را. نور در یک شیوه عمل ما برآن، رفتاری مثل باران ذرات از خود بروز می‌دهد، و در شیوه دیگر عمل ما برآن، رفتاری مثل امواج پی‌درپی. خود واقعیت به گونه‌ای است که قابل تصور و مشاهده به هر دو شیوه هست، و هر دو هم معتبرند. به همین نحو حقیقت الوهی هم چنان که فی‌نفسه هست مستقیماً شناخته نمی‌شود. اما وقتی انسانها خودشان را به شیوه رویارویی من - تو، با آن حقیقت مرتبط می‌کنند، آن را مشخص تجربه می‌کنند در واقع در

می‌توان درباره امر حقیقی فی‌نفسه مفروض گفت که: آن، بنیان نومن خدایان و مطلق‌های تجربه شده است که سنن دینی به آنها گواهی داده‌اند.

دست‌کم دو مدل فکری هست که می‌توانیم براساس آنها نسبت امر حقیقی فی‌نفسه را با تشخیصها و ناتشخصهایش تصور کنیم. یکی، مدل نومن - پدیدار است، که به ما این امکان را می‌دهد که بگوییم امر حقیقی نومن به گونه‌ای است که می‌تواند به عنوان طیفی از پدیدارهای خداپاورانه یا غیرخداپاورانه تجربه شود که هر دو نوع هم اصالت دارند.

براین اساس ما نمی‌توانیم، همان‌گونه که ملاحظه شد، بگوییم که امر حقیقی فی‌نفسه دارای صفات تجلیاتش است، مثل عشق و عدالت (که صفات پدر آسمانی‌اند) یا آگاهی و شادمانگی (که صفات برهمن هستند).

اما با این حال امر حقیقی فی‌نفسه، بنیان نومن این صفات است. از آنجا که پدر آسمانی و برهمن دو جلوه اصیل امر حقیقی هستند، عشق و عدالت اولی و آگاهی و شادمانگی دیگری، وجوه امر حقیقی هستند آنچنان که در تجربه بشر نمایان می‌شود.

امر حقیقی به عنوان بنیان اینها و بنیان انحاء دیگر تجربه، و در عین حال فراتر از همه آنها، چنان پرمایه است که از طریق اشکال مختلف جزئی و ناقص گزارش شده در تاریخ ادیان، تنها به نحو متناهی قابل تجربه است.

مدل دیگر که در تفکر مغرب زمین شناخته شده است، حمل تمثیلی است، که اکوئیناس بسط داده است. طبق نظر وی ما می‌توانیم بگوییم که خدا، مثلاً خوب است - نه به آن معنا که درباره انسانها می‌گوییم و او خوب است، و نه به معنایی کاملاً نامرتبط با آن معنا، بلکه به این معنا که در ذات خدا کیفیتی هست که برتری‌اش حدی ندارد و در عین حال شبیه خوبی بشری است، اما اکوئیناس تأکید داشت که ما نمی‌توانیم بدانیم نمونه اعلا الهی خوبی چگونه چیزی است: «ما نمی‌توانیم فهم کنیم که خدا چیست، بلکه تنها می‌توانیم فهم کنیم که او چه نیست و چیزهای دیگر چه نسبتی با او دارند.»^{۷۶}

علاوه بر این صفات الاهی که در اندیشه بشر متمایزند و نامهایی همچون عشق، عدالت، معرفت، و قدرت به آنها داده می‌شود، در خدا یکی‌اند، زیرا «خدا... فی‌نفسه، کلاً واحد و بسیط است، اما عقل ما او را براساس مفاهیم گونه‌گون می‌شناسد، چون نمی‌تواند او را چنان که فی‌نفسه، هست ببیند»^{۷۷}.

وقتی به هر دوی این نظریه‌ها توجه می‌کنیم و بر امر حقیقی اطلاقیان می‌کنیم درمی‌یابیم در عین حال که برای صفات الوهی پدیداری، بنیانی نومن وجود دارد، ما نمی‌توانیم بر این اساس هر صفتی را جداگانه تا [خود] الوهیت یا امر حقیقی ردگیری کنیم. این صفات امر حقیقی را چنان که در تجربه و اندیشه بشر منعکس و منکر می‌شود، نشان می‌دهند. با این حال امر حقیقی منبع یا بنیان نهایی صفاتی است که هر تشخیص یا ناتشخص الوهی را وصف می‌کنند، چرا که این تشخیصها و ناتشخصها تجلیات پدیداری اصیل امر حقیقی هستند.

این نسبت میان نومن غائی و ظهورهای پدیداری متعدّدش، یا بین واقعیت متعالی بی‌حد و تصورات

جزئی بسیار ما از آن، سخن گفتن اسطوره‌ای را درباره امر حقیقی ممکن می‌سازد. من اسطوره را به داستان یا بیانی تعریف می‌کنم که مو به مو درست نیست اما می‌خواهد نسبت به موضوع خود، نگرش طبیعی مناسبی را برانگیزد.

بنابراین صدق اسطوره، یک صدق عملی است: اسطوره صادق اسطوره‌ای است که ما را به درستی با واقعیتی مرتبط می‌سازد که نمی‌توان با عبارات غیراسطوره‌ای از آن سخن گفت.^{۷۸} زیرا وجود ما ناگزیر با امر حقیقی نسبت دارد، و در هر آنچه که می‌کنیم یا بر ایمان رخ می‌دهد از طریق همنوعان و جهانمان با او ربط داریم. نگرشها و رفتارهای ما نیز نه فقط با محیط فیزیکی و اجتماعی بلکه با محیط غائی ما هم متناسب یا عدم تناسب دارند. و اسطوره‌های دینی صادقانه‌ای هستند که در ما نگرشها و رفتارهایی را برمی‌انگیزند که با موقعیت ما نسبت به امر حقیقی متناسب داشته باشند.

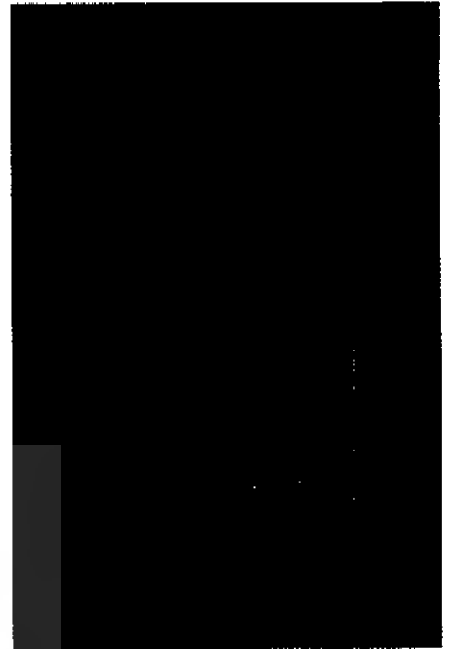
اما تناسب یا عدم تناسب نگرشها، رفتارها و الگوهای بشر با موقعیت غائی یعنی چه؟ یعنی این که تشخیص یا ناتشخصی که ما در نسبت با آن زندگی می‌کنیم، جلوه اصیل امر حقیقی باشد، و پاسخ عملی ما به آن جلوه متناسب باشد. هر اندازه که یک تشخیص یا ناتشخص از لحاظ رهایی بخشی با امر حقیقی هم‌سو باشد، پاسخ متناسب به آن خدا یا مطلق، پاسخ متناسب به امر حقیقی است؛ اما لزومی ندارد که تنها پاسخ باشد، چون جلوه‌های پدیداری دیگر امر حقیقی در سنن بشری دیگر، جوابهای دیگری را برانگیخته‌اند که می‌توانند به همان اندازه متناسب باشند.

اما چرا واژه «امر حقیقی»، مفرد به کار رود؟ چرا چند واقعیت غائی وجود نداشته باشد؟ البته، به نحو پیشین، دلیلی وجود ندارد که چرا شبیه‌ترین حالت به حالت واقعیت واقعاً غائی نمی‌تواند یک اتحادیه منظم یا چندگانگی دشمنانه یا بس گانگی پراکنده باشد.

اما اگر از منظری دینی می‌خواهیم نه صرفاً درباره آنچه منطقی ممکن است (یعنی هر چه که قابل تصور است) بلکه درباره ساده‌ترین فرضی که بس گانگی (کثرت) انواع اندیشه و تجربه دینی را تبیین کند، ببیندیشیم، به نظر من به فرض «امر حقیقی» رهنمون خواهیم شد. هر سنت بزرگ دینی به چیزی روی می‌کند که آن را امر غائی و تنها خالق یا مبدأ جهان، یا آنچه بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد، یا بنیان نهایی یا ذات هر چیز می‌داند. افزون بر این درستی هر سنت را تأثیر آن بر رستگاری، نشان می‌دهد.

اما آنچه سنتها به نحو متفاوت به عنوان امر غائی لحاظ می‌کنند، مختلفند و بنابراین همه نمی‌توانند واقعاً غائی باشند. با این حال آنها را می‌توان جلوه‌های مختلف امر واقعاً غائی در جریانهای متفاوت اندیشه و تجربه بشر دانست - و این یعنی فرض امر حقیقی فی‌نفسه به عنوان ساده‌ترین راه تبیین داده‌ها. آن‌گاه در می‌یابیم که اصولاً اگر بخواهیم از امر حقیقی سخن بگوییم، مقتضیات زبان ما را وامی‌دارد که یا به صورت مفرد از آن سخن بگوییم یا به صورت جمع.

چون کثرتی از امور غائی نمی‌تواند وجود داشته باشد، غایت واقعی امر حقیقی را با سخن گفتن از آن به صورت مفرد، تصدیق می‌کنیم. اندیشه هندی با عبارت «پگانهای که دومی ندارد»، با این مسأله



اشکال دیگر زندگی است که امر حقیقی درک شده از طریق مفهوم مطلق، به مثابه برهمن، یا نیروانا، یا هستی، یا سونیتا، یا... تجربه می‌شود.

براساس این دیدگاه، زبان‌های مختلف دینی - مثل بودایی، مسیحی، اسلامی، هندو و... - هر یک به ظهوری یا پدیداری از پدیدارهای الوهی اشاره می‌کنند. وقتی ما از خدای متشخصی دارای صفات و مقاصد اخلاقی صحبت می‌کنیم، یا وقتی از مطلق غیرمتشخص - مثل برهمن یا دارماکایا - سخن می‌گوییم، داریم از امر حقیقی آنچنان که بشر تجربه می‌کند، حرف می‌زنیم؛ یعنی امر حقیقی را به مثابه پدیدار.

۴. نسبت امر حقیقی فی‌نفسه با تشخیصها و ناتشخصهایش

از تمایز میان امر حقیقی چنان که فی‌نفسه هست، و چنان که از طریق مفاهیم دینی ما تصور و تجربه می‌شود، نتیجه می‌شود که نمی‌توان خصوصیات مورد تجربه در تشخیصها و ناتشخصهای امر حقیقی را بر امر حقیقی فی‌نفسه اطلاق کرد.

بنابراین نمی‌شود گفت که آن یکی است با بسیار، شخص است یا شیء، جوهر است یا شوند،^{۷۹} نیک است یا بد، هدفمند است یا بی‌هدف. هیچ‌یک از اوصاف عینی که در ساحت تجربه انسان اطلاق می‌شوند، قابل اطلاق دقیق بر بنیان تجربه ناشده آن ساحت نیستند. در حالی که جهان پدیداری با چارچوب‌های مفهومی خود ما ساخته می‌شود، بنیان نومن آن این‌گونه نیست. از این بنیان نمی‌توان حتی به عنوان چیز یا باشنده، سخن گفت (در فصل ۱۶-۴ گفته‌ایم که تلقی بودیزم از سونیتا در یکی از بسط‌هایش یعنی «ضد مفهوم»ی که همه مفاهیم را طرد می‌کند، نماد خوبی برای امر حقیقی فی‌نفسه به دست می‌دهد). اما می‌توان جمله‌هایی صرفاً صوری درباره امر حقیقی فی‌نفسه مفروض، بسازیم. مشهورترین نمونه این‌گونه جمله‌های صوری، تعریف آنسلم از خداست: آن که بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد، این فرمول اشاره دارد به واقعیت الوهی غائی بدون این که هیچ صفت عینی به آن نسبت داده شود. و با این شیوه صرفاً صوری

Luckmann, 1967

Arbib and Hesse, 1986

53. Aquinas, S.T. II/I, Q.1, art.2.

۵۴. این فهم در فصل ۱۰ کتاب بسط داده شده است. این فصل با عنوان «صنا و تجربه دینی» به قلم راقم این سطور، در ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، سال دوم، شماره ۲، اردیبهشت ۸۶، ترجمه شده است.

55. Nicholson [1914] 1963, 88.

۵۶. همچنین آنچنان که احتمالاً بر مخلوقاتی با دستگاههای شناختی متفاوت با دستگاه شناختی ما، پدیدار می‌شود. کانت آگاه بود که دارد مقوله‌ها و صورتهای ادراکی خاص انسان را برمی‌رسد. (Crit. Pure Reason, B59)

57. Kant, Crit. Pure Reason, B69-1958, 88.

58. Ibid, B307-1958, 268.

59. Ibid, A370-1958, 346.

60. Categorical.

61. Summum bonum.

62. Kant, Crit. Pract. Reason, II:2:5-1956, 129.

63. Crit. Pure Reason, B714-1958, 558-60.

64. A Priori.

65. Schematized.

66. Forgle 1985a.

67. Category-analogues.

68. Ibid, 208.

۶۹. برای بحثی مؤثر در باب نظریه داده‌ها در نسبت با شناخت‌شناسی دینی، بنگرید به: John Bowker 1978

۷۰. برای شواهدی که نشان می‌دهند داده‌ها به نحوی غیرزیبایی و فراحسی منتقل می‌شوند، بنگرید به: Ian Grat-ton-Guinness 1985

۷۱. مقایسه کنید با: Naranjo and Ornstein 1971, 170-2

۷۲. واژه Absolute (مطلق) ظاهراً بهترین واژه‌های است ما داریم، گرچه ایده آل نیست و اطلاق آن بر جلوه‌های غیرمشخص امر حقیقی طبیعی‌تر است تا جلوه‌های دیگر. اطلاق آن مثلاً بر برهمن طبیعی‌تر است تا نیروانا - گرچه ادوارد کانتز می‌گوید: واقعیت غائی که بوداییان هم آن را دارم. یا نیروانا، می‌خوانند، ... بسیار نزدیک است به مفهوم فلسفی «مطلق».... Edward Conze 1975a ! همچنین ماساتوآبه، مو (Mu)، به معنای نیستی، را با مطلق یکی می‌گیرد - Abe 1965a, 20

73. Complementarity.

74. Ian Barbour 1974, ch 5 Cf. Conrad Hyers 1983.

75. Process.

76. Aquinas, S.C.G., I:30:4-Pegis 1955, 141.

77. Aquinas, Summa Theologica, part I, Q. 13, art. 12- Pegis 1945, 1:133.

یا به نحو موجزتر همه کمالات الهی در واقعیت یکی‌اند. (Compendium Theologiae, ۲۲) F.C. Copleston نقل شده در: (1965, 135)

۷۸. این مفهوم از اسطوره، در فصل ۱۹-۲ تا ۱۹-۴ کاملتر بسط داده شده است.

79. Chandogya Up., VI:2:4 (Radhakrishnan 1969, 449)

Cf. Shankara [7th-8th century] 1978, 54.

مایمنیدس با همین مسأله درگیر بود، برای ما به غایت مشکل است که در هر زبانی، کلماتی بیابیم که این موضوع را کفایت کنند، و تنها می‌توانیم از زبانی ناقص استفاده کنیم، وقتی می‌کشیم نشان دهیم که در خدا کثرتی نیست، تنها می‌توانیم بگوییم «او یکی است»، هر چند «یک» و «بسیار» هر دو واژه‌هایی برای تمییز کمیت هستند.

بنابراین ما موضوع را روشنتر می‌کنیم و راه درست را به فهم نشان می‌دهیم با این گفته که او یکی است اما دارای صفت وحدت نیست: (12th century) 1904, 81]

۸۰. اگر ما کانون غائی موضوع، X دست‌نیافتنی را که فراتر از محتوای تجربه و باور قرار دارد، فرض نکنیم ممکن است کانون واقعی وارد شده به زندگانی آدمیان را یک فرافکنی لحاظ کنیم. (Ninian Smart 1981, 187)

21. Phenomenal.

22. Smart 1984, 24; compare 1981, ch. 6.

23. God a se.

24. God pro nobis.

۲۵. بدین سان کالون می‌گفت ما ذات خدا را نمی‌شناسیم بلکه تنها خدا را چنان که بر ما آشکار می‌شود می‌شناسیم (1662: 1588 [xiii:21]).

26. Gregory of Nyssa 1956, I:42 - Schaff and Wace [1892] 1956, V:99.

27. Augustine, De Vera Religione, 36:67 - Burtleigh 1953, 259.

28. Aquinas, S.C.G., I:14:3 - Pegis 1955, 96-7.

۲۹. عقایسه کنید با: Summa Theologica, part I, Q. 12, art. 7. درباره این جنبه اندیشه آکوئیناس برای مطالعه بیشتر بنگرید به: Wilfred Cantwell Smith 1979, ch. 5:

30. Aquinas, In Librum De Causis, 6 - Copleston 1955, 131-2.

30. Elade 1985, 200.

32. John of the Cross [16th Century] 1958, 310.

۳۳. برای مثال:

Lactantius, On the Wrath of God (quoted by Otto [1917]

1936, 99); Dionysius the Areopagita, On the Divine Names, ch 1; Augustine, On Christian Doctrine, I:6; John Scotus Eriugena On the Division of Nature, bk 1; Theologica Germanica, ch. 1:

34. Qur'an 23:91; 37:180; 6:101.

35. Kena Up., 1:3- Radhakrishnan 1969, 582.

36. Mundaka Up., III:1:7 - Radhakrishnan 1968, 686.

37. Taittiriya UP., II.4.1 and II.9.1 - Radhakrishnan, 1968, 545 and 552.

38. Underhill 1955, 238.

۳۹. برای نمونه بنگرید به:

William Alston 1956; Keith E. Yandell 1975 and 1979; Peter C. Appleyby 1980; Alvin Plantinga 1980.

40. Personae.

41. Imperaonae.

۴۲. بنابراین آگوستین که می‌گوید خدا را نباید حتی وصف‌ناپذیر خواند: چون گفتن آن یعنی ساختن یک تصدیق درباره او، زیاده‌روی می‌کند. (Doctorine, I:6)

۴۳. مقایسه کنید با: Plantinga 1980, 23 and 25

44. Substantial.

45. Neli.

46. Brhadaranyaka Up., IV:5:15-R. adhakrishnan 1969, 286.

۴۷. Aquinas S.C.G., I:14:2-Pegis 1955, 96

۴۸. مقایسه کنید با: Summa Theo- and bk I, ch.30, para.4

W.A. Wolfeton logica, part I, Q.12, art.7 1957

49. Via negativa.

۵۰. مشهورترین کاربرد معرفت‌شناسی کانت در فلسفه دین، نظر رودلف اتو در باب مفهوم امر قدسی یا امر مینوی به عنوان مقوله پیشین ذهن بشر، است. او می‌گفت که این [مقوله] پیشین دینی غیرعقلی است اما با عملیات عقلانی صورت‌بندی می‌شود.

بدین سان «هیبت» و حضور هولناک و دافع امر مینوی، به وسیله ایده‌هایی عقلانی یعنی عدالت، خواست اخلاقی، طرد هر چه که مخالف اخلاق است، صورت‌بندی می‌شود؛ و وقتی این‌گونه صورت‌بندی شد، تبدیل می‌شود به «فهر خدا» که مقدسی است ... جذبه و حضور جذاب و فریبنده امر مینوی به وسیله ایده‌های نیکی، رحمت، عشق صورت‌بندی می‌شود و کلاً تبدیل می‌شود به آنچه ما از لطف مراد می‌کنیم: (5-1917) 1936, 144-5) برای کاربرد متأخرتر که وجوه اشتراکش با نظریه‌ای که ما در اینجا طرح می‌کنیم بسیار بیشتر است، بنگرید به: Robert Oakes 1973

۵۱. مثلاً بنگرید به: William N. Dember 1960; Barry F. Anderson 1975

Harvey, Hunt and Schroder, 1961; S.T. Fiske 1984

۵۲. مثلاً بنگرید به: Burkart Holzner 1968; Berger and

روبرو می‌شود. ۹۰. بدین صورت امر حقیقی، حقیقت غائی است، نه یکی در میان دیگران؛ و در عین حال نمی‌تواند، به معنای دقیق، شمرده شود: واحد یگانگای است که دومی ندارد.

حال اگر امر حقیقی فی‌نفسه به تجربه بشر در نمی‌آید و نمی‌تواند درآید، چرا باید چنین شیء فی‌نفسه ناشناخته و ناشناختنی‌ای را فرض کرد؟ پاسخ این است که نوم الوهی برای حیات دینی کثرت انگارانه بشریت، فرضی ضروری است، و این از آن روست که در هر سنتی متعلق عبادت یا تأمل واقعی دانسته می‌شود. اگر، چنان که قبلاً استدلال کرده‌ام، درست باشد که متعلق عبادت یا تأمل سنن دیگر هم واقعی دانسته شود، ما ناگزیر خواهیم بود که امر حقیقی فی‌نفسه را به عنوان پیش‌فرض حکماینگری این طیف انواع تجربه دینی، فرض کنیم. ۸۰

بدون این فرض ما می‌مانیم و کثرتی از تشخیص‌ها و ناتشخص‌ها که هر کدام بنا بر ادعا امر غائی است، اما هیچ یک نمی‌تواند به تنهایی امر غائی باشد. آن‌گاه چاره‌ای نخواهیم داشت جز این که یا همه تجارب گزارش شده را پندار بدانیم یا باز گردیم به همان جمله اعتراف که در آن اصالت جریان تجربه دینی خودمان را تصدیق می‌کنیم و تجارب سنن دیگر را پنداریم و مطرود می‌بینیم. اما برای کسانی که هیچ یک از این دو گزینه را واقع‌نگرانه نمی‌بینند، تصدیق کثرت انگاری و در بی آن فرض امر حقیقی فی‌نفسه که گونه‌گون و به عنوان طیفی از پدیدارهای الوهی تاریخ دین، تجربه و تصور می‌شود، ناگزیر خواهد بود. و این فرضی است که در فصول آینده با بناست بسط داده شود.

یادداشت‌ها و ارجاعها:

1. Hick, John 2004, "The Pluralistic Hypothesis" in An Interpretation of Religion, ch. 14.

2. Jalalu'd-Din Rumi [13th century], Qtd. R.A Nicholson [1950] 1978, 166.

۳. منظور مؤلف فصل ۱۳ یعنی مقاله پیش از مقاله حاضر است. این مقاله با عنوان «عقلانیت و باور دینی» به قلم راقم این سطور، در نشریه نقطه (ضمیمه روزنامه جام‌جم) شماره ۱۴، ۲۳ فروردین ۸۶، ویژه فلسفه دین، ترجمه شده است.

4. Mesopotamian.

5. Romer 1969, 117-18.

6. Hume [1757] 1956, 28, n.1.

۷. در ترجمه اصطلاح «axial age» این اصطلاح را کارل یاسپرس وضع کرد (آلمانی: achsenzelt) برای توصیف دوره مابین ۸۰۰-۲۰۰ ق.م.

8. Visions.

9. The Real.

10. Pure Land.

11. Dharmakaya - as - suchness.

12. Shinran [1250] 1979, 5.

13. Shinran [1250] 1979, 6.

14. Tao Te Ching 1982, 17.

درباره فصل معماگونه نخست ثانویه چینگ و تفاسیر مختلفش بحث بسیار شده است. (بنگرید به: David Loy 1988) اما تفسیری که من نقل کرده‌ام ظاهراً نماینده تفسیری است که از همه با اجماع نزدیکتر است.)

15. En Soph.

16. Qur'an 6:103.

17. Tillich 1952, 188.

18. Kaufmann 1972, 85-6; compare 1981.

19. Focus.

20. Noumenal.