

علم زبان؛ سال ۶، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۸

نقش زبان‌شناسی دینی در «فلسفه دین» جان هیک

۱- یاسر بخشیان⁻، ۲- علی‌الله بدشتی⁻، ۳- عباس ایزدپناه⁻

۱- دکترای فلسفه و کلام، دانشگاه قم، قم، ایران

۲- استاد فلسفه و کلام، دانشگاه قم، قم، ایران

۳- استادیار فلسفه و کلام، دانشگاه قم، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۹)

چکیده

فلسفه دین از علوم جدید در حوزه معرفت‌شناسی است. مبحث زبان دین به عنوان یکی از شاخه‌های مهم این علم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. یکی از فیلسوفان دین در قرن اخیر جان هیک است. وی با مینا قرار دادن نظریه «بازی زبانی» ویگتنشتاین و وضع تعبیر کلی «تجربه‌انگونه» و تسری آن به تمامی حوزه‌های رفتاری و تجارب دینی به پلورالیسم دینی قائل شده است. در واقع، هیک حد و مرز زبان و اندیشه را که متخذ از ویگتنشتاین و کانت بود، اساس فلسفه دین خود قرار داد. نتایج مهم بدست آمده از روش و مبانی جان هیک و تسری آن به تمامی حوزه‌ها، تحقیق و پژوهش پیرامون آن را ضروری می‌سازد. از اینرو، نگاشته حاضر برای نخستین بار با روش کتابخانه‌ای به بررسی و نقد مبانی روش فلسفه دین جان هیک و نقش زبان‌شناسی در معرفت‌های حاصل شده پرداخته است. دستاورد این تتبع، وجود سطحی‌نگری در زبان‌شناسی و عدم باور داشتن به تعیین معنا در علوم غیر تجربی است.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، زبان‌شناسی، فلسفه دین، جان هیک.

E-mail: yaserbakhshian@yahoo.com (نویسنده مسئول)

E-mail: alibedashti@gmail.com

E-mail: abas_izadpanah@yahoo.com

۱. مقدمه

دین دارای محتوایی است که از طریق ابزار زبان انتقال یافته است. تلاش برای قرائت و تلفظ درست متون دینی، جستجو در مدلول کلمات مطرح در دین و یافتن معنای جملات و نصوص دینی، زمینه‌های آغازین ارتباط زبان با دین و متون دینی است. از این رو، سنت‌های دینی و مطالعات مربوط به آن‌ها پیوندی درخور توجه با زبان داشته است. فلسفه غرب بعد از قرون وسطی سه جهش مهم در رویکرد فلسفی خود داشت. تا قرن هجده میلادی، دغدغه اصلی فیلسوفان غرب همچون باروخ اسپینوزا،^۱ (۱۶۴۸-۱۵۸۳) توماس براون^۲، (۱۶۸۲-۱۶۰۲) توماس هابز^۳، (۱۶۷۹-۱۵۸۸) جان لاک^۴، فیلسوف انگلیسی (۱۷۰۴-۱۶۳۲) رنه دکارت^۵، فیلسوف و ریاضی‌دان فرانسوی (۱۶۵۰-۱۵۹۶) فرانسیس بیکن^۶، فیلسوف و سیاستمدار انگلیسی (۱۶۲۶-۱۵۶۱) و دیگر فلاسفه جهان‌شناسی بود، اما در قرن هجده با ظهور کانت^۷ (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، گرایشات فلسفی، بیشتر معرفت‌شناسانه شد، تا این که از قرن بیست برخی از فلاسفه مثل ویگتنشتاین^۸ (۱۸۸۹-۱۹۵۱) ریشه همه مباحث و اختلافات فلسفی را مباحث زبانی دانستند. زبان‌شناسی در معرفت‌شناسی نقش مهمی دارد. زبان‌شناسی دینی از کلیدی‌ترین مباحثی است که امروزه فیلسوفان دین که از بیرون به مذهب نگاه می‌کنند، بدان

1. Baruch Spinoza
2. Thomas Brown
3. Thomas Hobbes
4. John Locke
5. Rene Descartes
6. Francis Bacon
7. Kant
8. Wittgenstein

پرداخته‌اند و در مجموع، بحث «زبان» از جمله مسائلی است که بخصوص در سده حاضر، ذهن اندیشمندان را به خود جلب کرده است. اما بحث «زبان» اولین بار در جایی دیگر مطرح شده است. در تأیید این مدعا این گونه آمده: فلسفه عمومی زبان همچنین ریشه در سنت دارد. با وجود بازگشت قرن بیستم به زبان، رویکرد اصلی به زبان، ریشه در اندیشه‌های افلاطون^۱ و ارسطو^۲ دارد (Stiver, 1997).

در این مقاله به دنبال بررسی جایگاه زبان‌شناسی نسبت به نگرش معرفت‌شناسی و روش‌شناسی جان هیک^۳ در فلسفه دین هستیم. پاسخ به این سوال که پیامدهای ناشی از مبانی روشی و زبان‌شناسی دینی جان هیک چیست، لازم و ضروری می‌باشد. در این مقاله به دنبال بررسی زبان‌شناسی دینی و نقش اساسی آن در نظام معرفتی جان هیک هستیم.

ابتدا فلسفه دین را تعریف می‌کنیم. سپس نظریات اساسی درباره زبان دینی را از دیدگاه هیک بیان می‌کنیم. بعد از فحص در مبانی روش‌شناسی ایشان، نتایج به دست آمده بیان می‌گردد.

۲. فلسفه دین

فلسفه دین یکی از شاخه‌های مسئله‌ساز فلسفه است که از اواخر قرن هجدهم رایج شد. این اصطلاح تحت تأثیر هگل^۴ رواج یافت که گونه‌های مختلف فلسفه را در نظام فکری خود وارد کرده بود. فلسفه دین، با پرسش‌های بنیادی آغاز می‌شود

-
1. Plato
 2. Aristotle
 3. John Hick
 4. Hegel

که ادیان به وجود آورده‌اند. فلسفه‌ورزی در این پرسش‌ها بازتاب برداشت فیلسوف از کارکرد فلسفه است. موضوعات اصلی فلسفه دین، استدلال پیرامون طبیعت، وجود یا عدم وجود خدا، زبان دین، معجزه، دعا، مسأله شر، صفات خدا، پلورالیسم دینی، معرفت‌شناسی دینی و رابطه دین و دیگر نظام‌های ارزشی مانند اخلاق و علم تجربی است. حوزه کار فلسفی بسیاری از فیلسوفان معطوف به این حوزه بوده و هست. از آگوستین قدیس^۱ و آکوئیناس^۲ تا هگل، کانت و کیرکگور^۳. از جمله فیلسوفان مطرح در این حوزه جان هیک است.

جان هیک می‌گوید: «زمانی فلسفه دین کلاً به معنای تفکر فلسفی در باب دین، یعنی دفاع فلسفی از اعتقادات دینی، دانسته می‌شد. فلسفه دین به عنوان ادامه‌دهنده نقش و کارکرد الاهیات طبیعی که متمایز از الاهیات وحیانی بود، شناخته می‌گردید» (جان هیک، ۱۳۷۲). از این رو، فلسفه دین شاخه‌ای از الاهیات نیست، بلکه شعبه‌ای از فلسفه است. فلسفه دین مفاهیم و نظام‌های اعتقاد دینی و نیز پدیدارهای اصلی تجربه دینی و مراسم عبادی و اندیشه‌ای را که این نظام‌های عقیدتی بر آن مبتنی هستند، بررسی می‌کند (لگنهاوزن، ۱۳۸۴: ۵۱۲؛ الیاده، ۱۳۷۳: ۲۳۳؛ هیک، ۱۳۷۲: ۲۱؛ Mitchell, 1971: 1).

1. Augustine of Hippo
2. Aquinas
3. Kierkegaard

۳. دیدگاه‌ها دربارهٔ زبان دینی

جستجوی معنا همواره اصل یا بخشی از تکاپوی معرفتی و علمی در شاخه‌ها و ساحت‌های مختلف دانش، هنر، فلسفه و ادب بوده است. جستجوی معنای متن، هدف اصلی مطالعات ادبی و تفسیری است؛ همچنان که تلاش برای درک معنای دقیق اصطلاحات و واژگان کلیدی، سهم خاصی از تلاش‌های فلسفی و نظری را به خود اختصاص می‌دهد، اما بحث در خصوص خود معنا و تأمل در چیستی آن و سازوکار شکل‌گیری و فرآیند وصول به آن کاوشی نوپدید است که در قرن بیستم شاهد نضج و رشد این زاویه از تحقیق هستیم. در این قرن است که در کنار بحث درباره معنای متن یا واژه، بحث در اینکه اساساً معنا چیست و کجاست و فرآیند و عوامل دخیل در شناخت آن کدام است، پا به عرصه وجود می‌گذارد و خود «معنا» موضوع پژوهش و تحقیق می‌شود و «معناشناسی» به عنوان شاخه‌ای از دانش بروز و ظهور می‌یابد.

از سوی دیگر، فهم ما از دین و درون‌مایه آن یعنی «معرفت دینی» یکسره حاصل تفسیر و فهم منابع نقلی دین یعنی تفسیر کتاب و سنت نیست و بخش‌هایی از معرفت دینی به ویژه در حوزه اعتقادات و کلام، محصول تأمل عقلانی و استمداد از عقل به عنوان دیگر منبع شناخت دین است؛ اما با این همه، بی‌تردید بخش وسیعی از معرفت دینی در حوزه‌های احکام، اعتقادات و اخلاق حاصل تفسیر قرآن و تأمل معناکاوانه در مراجعه به متون روایی است. پرسش آن است که آیا تأمل نظری در باب «معنا» و تدقیق‌های معناشناسانه نوین، کارکرد معینی در حوزه معرفت دینی خواهد داشت یا آنکه تفننی صرفاً نظری است که در حوزه فهم دین و مراجعه به کتاب و سنت بازتابی ندارد و عالم دینی در تنقیح ابعاد مختلف معرفت دینی، هیچ نیازی به دنبال کردن آن تأملات نظری

معناشناسانه ندارد. ره آورد این مباحث هر چه باشد، آسیبی را متوجه روند جاری در حوزه استنباط و درک محتوای دین از طریق کاوش در ادله نقلی نخواهد کرد (واعظی، ۱۳۸۸).

در باب گزاره‌های تجربی نظریات زبانی تقریباً واضح است، اما اختلاف در گزاره‌های دینی است که برخی قائل به معناداری و شناختاری این گزاره‌ها هستند و برخی دیگر قائل به مهمل بودن و غیرشناختاری بودن این گزاره‌ها هستند. منظور از زبان دین آن است که دقیقاً مدلول و محکی خدا چیست؟ مساله دیگر، محمول گزاره‌های دینی است، آیا اوصاف خداوند که محمول پاره‌ای از گزاره‌های دینی است، به عنوان مثال «خداوند مهربان است، عطوف است، عالم است و قادر است» هم معنی محمولات قضایای عرفی است؟ آیا مفهوم عالم، عادل و بخشنده و عطوف و امثال این همان است که برای انسان‌ها به کار می‌رود؟ بحث عمده دیگر، معناداری زبان دین است. آیا گزاره‌های دینی معنا دارند، معیار آن چیست؟ از دیگر مباحث مهمی که در زبان دین مطرح است، سمبلیک بودن زبان دین است. آیا الفاظی که در دین به کار گرفته می‌شود رمز است؟ نشانه‌ای برای امور دیگر است؟ یا همانند استعمال الفاظ در زبان عرفی است؟ در این‌باره دیدگاه‌های مختلفی است که نگارنده به اختصار و ناظر به دیدگاه جان هیک بررسی نموده است.

۱-۳. نظریه تمثیل (آکوئیناس)

متفکران بزرگ قرون وسطی نسبت به این مسأله آگاهی کامل داشته و برای حل آن به بسط و تکامل مفهوم تمثیل پرداختند. نظریه «حمل تمثیلی»^۱ (jonathan)

^۱. Carry allegorical

کوانویگ (kvanvig, 2012) آن گونه که در آثار آکوئیناس (tommaso daquino, 1959) و شارح او کاژتان^۱ (devio, 1959) می‌یابیم و آن گونه که بعداً در دوره جدید بسط یافته و به انحاء مختلف مورد انتقاد قرار گرفته، موضوع بسیار پیچیده‌ای است و نمی‌توان به تفصیل در اینجا آن را مورد بحث قرار داد. با وجود این، فهم تصور و اندیشه بنیادی آکوئیناس مشکل نیست. به اعتقاد او، هنگامی که کلمه‌ای نظیر «خیر» هم در مورد مخلوقات و هم خداوند به کار می‌رود، این کلمه به طور یکسان (یعنی دقیقاً به معنای واحد) در این دو مورد به کار نمی‌رود. خداوند عیناً به معنایی که ممکن است موجودات بشر را خیر بنامیم، خیر نیست. از سوی دیگر، ما صفت «خیر» را به دو معنای کاملاً متفاوت در مورد خداوند و انسان به کار نمی‌بریم. (یعنی به معنای کاملاً متفاوت و نامرتب با هم)، نظیر کلمه «شیر» که هم به معنای حیوان درنده معروف است و هم وسیله قطع و وصل جریان مایعات. نوعی ارتباط آشکار و قطعی میان خیر الهی و خیر بشری وجود دارد که یادآور این حقیقت است که خدا انسان را آفریده است. بنابراین، به نظر آکوئیناس «خیر» در مورد خالق و مخلوق نه به طور یکسان و نه به دو معنای متفاوت بلکه به معنای تمثیلی به کار می‌رود. این معنا هنگامی آشکار می‌شود که ما نخست نوعی تمثیل «تنازلی» از انسان به یک صورت ابتدایی تر حیات را در نظر آوریم. لیکن، در مورد تمثیل ارتقائی از انسان به خداوند قضیه برعکس است. این تنها خیر شناخته شده خود ما عشق، حکمت و غیره است که پرتوی ضعیف از شباهت‌های دور و صفات کمال احدیت است که تنها از راه تمثیل بر ما شناخته می‌گردد. از این رو، هنگامی که می‌گوئیم خداوند خیر محض است، منظور ما این است که صفتی متعلق به وجود کامل لایتناهی است که با آنچه ما آن را در سطح

^۱ . Commentator Avkazhtan

انسانی خیر می‌نامیم، مطابقت دارد. در این مورد، این خیر الهی است که وجود حقیقی، هنجارین، دائمی و بلا انقطاع است، در حالی که حیات انسان حداکثر بازتاب و پرتوی ضعیف، ناقص و کم‌رنگ از این صفت است. تنها در خداوند است که کمالات وجودی می‌توانند با ماهیت حقیقی و نامفصل خود وجود داشته باشند، تنها خداوند عالم است، دوست می‌دارد و به معنی حقیقی و درست کلمه پاک و حکیم است.

نظریه تمثیل چارچوبی برای برخی احکام محدود دینی در باب خداوند در اختیار ما قرار می‌دهد، بدون این که به مذهب تعطیل راه برد و به احساس سر وجود الهی که پیوسته شاخص اندیشه مسیحی و یهودی در کامل‌ترین صورت آنان بوده، خدشه وارد نماید (Von, 1921).

۲-۳. گزاره‌های دینی به عنوان نماد

یک عنصر مهم در اندیشه پل تیلیخ^۱، نظریه او در باب ماهیت «نمادین»^۲ زبان دینی است (Tillich, 1940). تیلیخ میان نشانه و نماد فرق می‌گذارد. نشانه و نماد هر دو بر چیزهایی ورای خود اشاره دارند. لیکن نشانه بر چیزی دلالت می‌کند که بنابر قرارداد برای آن وضع گردیده است. همان‌طور که مثلاً چراغ قرمز در گوشه خیابان دلالت بر این دارد که رانندگان باید توقف کنند. در مقابل این ارتباط صرفاً خارجی، نماد «در آنچه که بدان اشارت دارد مشارکت می‌کند» (Tillich, 1940). با استفاده از مثال تیلیخ می‌توان گفت، پرچم در قدرت و عظمت ملتی که نمایانگر آن است، شرکت دارد. نمادها به خاطر این ارتباط درونی با واقعیتی که

¹. Paul Tlykh

². Symbolic

نماد آن هستند، بنابر قرارداد وضع نشده‌اند، مانند علائم قراردادی، بلکه از «درون وجدان فردی یا جمعی رشد می‌کنند» و در نتیجه دارای طول عمر معین و (در برخی موارد) فساد و مرگ خاص خود هستند. یک نماد «سطوحی از واقعیت را نمایان می‌سازد که جز در این صورت بر ما پنهان می‌ماند» و در همان حال «ابعاد و عناصری از روان ما را مکشوف می‌سازد» که با جنبه‌های جدیدی از عالم که آشکار می‌سازد، مطابقت دارد. روشن‌ترین موارد این نقش و کارکرد را هنرها برای ما فراهم می‌سازند که «نمادهایی را برای سطحی از واقعیت می‌آفرینند که از هیچ طریق دیگر نمی‌توان بدان دست یافت» و در همان حال حساسیت‌ها و قدرت ادراک و تشخیص جدید را در ما نمایان می‌سازند.

تیلیخ بر این باور است که ایمان دینی که وضعیتی حاکی از «غایت قصوی»^۱ در باب هستی‌گائی است، تنها می‌تواند خود را در زبان نمادین بیان کند. به نظر تیلیخ، تنها یک گزاره حقیقی و غیر نمادین وجود دارد که می‌توان در باب واقعیت‌گائی به زبان آورد که وی آن را خدا می‌نامد؛ این که خداوند صرف‌الوجود است. و رای این، تمام گزاره‌های کلامی (نظیر این که خداوند سرمدی، حی، غیرمحض، متشخص است و این که خداوند خالق است و همه موجودات را دوست دارد) نمادین هستند (Tillich, 1940).

۳-۳. تجسد و مسأله معنای کلامی

برخی مانند پولس ادعا کرده‌اند که نظریه تجسد (که همراه با نتایجی که از آن حاصل می‌شود، مسیحیت را از آئین یهود متمایز می‌گرداند) امکان راه حل نسبی

^۱. End Qsvy

مسأله «معنای کلامی» را فراهم می‌گرداند. تمایز دیرپایی میان صفات ما بعدالطبیعی خداوند (قیومیت، سرمدیت، لاتناهی و غیره) و صفات اخلاقی خداوند (منشأ خیر بودن، حب، حکمت و...) وجود داشته است. نظریه تجسد متضمن این معناست که صفات اخلاقی (اما نه ما بعدالطبیعی) خداوند تا آنجا که ممکن است، در یک حیات محدود بشری، یعنی مسیح تجسد یافته است. بیان گرومبی نظریه تجسد را در ارتباط با همین مسأله به گونه‌ای نسبتاً متفاوت به کار برده است: «آنچه که ما انجام می‌دهیم (او این نکته را طی بحث روشن‌گرانه‌ای در باب مسأله معنای کلامی خاطر نشان می‌کند) در ذات و اساساً اندیشیدن در باب خداست به زبان تمثیل» (Flew, Mactntyre, 1955).

۳-۴. غیرشناختاری بودن زبان دینی

دیدگاهی که گزاره‌های دینی را صرفاً ناظر به ارزش‌ها، اعمال و بیان احساسات دیندار می‌داند. هنگامی که می‌گوئیم: فلان چیز از واقعیت برخوردار است (یا منکر واقعیت داشتن آن می‌شویم) زبان را شناختارانه به کار می‌بریم؛ «جمعیت چین یک میلیارد نفر است»، «امسال تابستان گرم است»، «دو به علاوه دو مساوی چهار است»، «او اینجا نیست» گزاره‌های شناختاری هستند و در واقع می‌توان یک جمله شناختاری (یا ناشناختاری یا اخباری) را چون جمله‌ای که یا صواب است و یا خطا تعریف نمود. انواع دیگری از کلام وجود دارد که نه صادق هستند و نه کاذب، زیرا آن‌ها نقشی را ایفا می‌کنند که با کوشش برای توصیف واقعیات فرق دارد. ما نمی‌پرسیم که آیا ادای سوگند یا امر و نهی یا آداب تعمید درست است یا نه؟ و نقش سوگند یاد کردن تسکین احساسات و نقش امر و فرمان جهت دادن به رفتارهای کس دیگر و وظیفه «من تو را تعمید می‌کنم...»

اجرای مراسم تعمید است. اکنون این پرسش مطرح می‌گردد که آیا گزاره‌های کلامی نظیر «خداوند نوع انسان را دوست دارد، شناختاری هستند یا غیرشناختاری؟ این پرسش فوراً به دو پرسش تقسیم می‌گردد:

(۱) آیا قصد به کار بردگان چنین گزاره‌هایی این است که آن‌ها را به معنای شناختاری به کار برند؟

(۲) آیا ماهیت منطقی آن‌ها این است که در واقع، صرف نظر از این که چه معنایی از آن‌ها مراد می‌کنند یا صادق هستند یا کاذب؟

شکی وجود ندارد که به عنوان یک واقعیت تاریخی افراد متدین از لحاظ اخلاقی بر این باورند که جملاتی نظیر «خداوند انسان را دوست دارد» نه تنها شناختاری‌اند، بلکه صادق هم هستند. مؤمنان معمولی در سنت یهودی - مسیحی بدون این که ضرورتاً توقف کنند تا به بررسی تفاوت بین واقعیات دینی و واقعیاتی که از طریق ادراک حسی و علوم بر ما آشکار می‌گردد، بپردازند، پذیرفته‌اند که حقایق و واقعیات دینی وجود دارد و این که اعتقادات دینی خود آن‌ها به چنین حقایقی مربوط می‌گردد. ج. ه. راندال^۱ در کتاب *نقش دانش در دین غربی*، توصیف روشنی از نوع نخست به دست می‌دهد. شرح و توصیف او به طور ضمنی، نشان می‌دهد که چگونه دیدگاهی در باب نمادهای دینی که بسیار به دیدگاه تیلیخ نزدیک است می‌تواند در خدمت طبیعت‌گرایی قرار گیرد (Randal, 1954). راندال دین را نوعی فعالیت بشری می‌پندارد که مانند اقرا خود، علم و هنر، سهم خاص خود را در (پیشرفت) فرهنگ انسانی ایفا می‌کند. موضوع خاصی که دین از آن بحث می‌کند، مجموعه‌ای از نمادها و اساطیر است. به گفته راندال،

^۱. A. General Randall

«آنچه که شناخت آن مهم است این است که نمادهای دینی همراه با نمادهای اجتماعی و هنری به گروه نمادهایی تعلق دارند که هم غیر نماینده‌وار هستند و هم غیرشناختاری. می‌توان گفت این نمادهای غیرشناختاری نماد نوعی شیء خارجی که سوای فعال و تأثیر و عملکرد آن‌ها بتوان به آن‌ها اشاره کرد، نیستند. بلکه نماد آن چیزی هستند که خود این نمادها انجام می‌دهند» (Randal, 1958).

به عقیده راندال، نمادهای دینی نقش و عملکردی چهارگانه دارند. نخست، این نمادها احساسات را برمی‌انگیزند و انسان‌ها را به عمل وامی‌دارند؛ این نمادها ممکن است به همین خاطر تعهد عملی افراد را نسبت به آنچه که فکر می‌کنند بر حق است، تقویت کنند. دوم، این نمادها موجب برانگیختن حس تعاون و همبستگی می‌گردند و از این رو، باعث انسجام و اتحاد جامعه از طرق پاسخ و واکنش مشترک به نمادهایشان می‌شوند. سوم، این نمادها می‌توانند گوناگونی تجربه را که نمی‌توان از راه کاربرد ظاهری و لفظی زبان آن‌ها را بیان نمود، انتقال دهند. چهارم، این نمادها هم به شناخت تجربه بشری نسبت به جنبه‌ای از عالم که می‌توان آن را «نظام شکوهمند»^۱ یا نظام الهی نامید و هم ایضاح و تقویت آن کمک می‌کنند. باید خاطر نشان کرد که دیدگاه و موضع راندال بیانگر نوعی انحراف و انصراف بنیادین از اصول دین غربی است، زیرا با صحبت کردن از «راه یافتن به عالم ربوبی» و نیل به «لقاءالله» منظور راندال این است که بگوید خدایا موجود الوهی به عنوان واقعیتی مستقل از ذهن انسان وجود دارد. او به گونه‌ای «نمادین» سخن می‌گوید. خدا «کمال مطلوب ما، ارزش حاکم بر رفتار ما و غایت قصوای ماست» او «نوعی نماد عقلی برای بعد دینی عالم و الوهیت است». این بعد دینی «کیفیتی است که باید آن را تجربه بشری از جهان و شکوه و

¹ Superb system

عظمت دیدار او که از عالم واقع فراتر می‌رود و به مشاهده قلمرو ابدی و عالم مثال راه می‌برد، کشف نمود «. لیکن، جمله اخیر حال و هوای نوعی سخن‌پردازی فلسفی را دارد که ممکن است ناخواسته مسائل و موضوعات مورد بحث را دچار ابهام سازد. مخلوقات ذهن انسان ابدی و جاودان نیستند؛ آن‌ها پیش از آن که افراد انسان به وجود آیند، وجود نداشته‌اند و حتی به عنوان موجودات و هویت‌های ذهنی تنها تا زمانی می‌توانند دوام داشته باشند که افراد انسان وجود داشته باشند.

۳-۵. نظریه غیرشناختاری بریث ویت

نظریه دوم درباره نقش و عملکرد دینی که بر خصلت غیرشناختاری بودن زبان دینی تأکید می‌کند از سوی بریث ویت^۱ ارائه گردیده است. او بر این عقیده است که احکام دینی قبل از هر چیز دارای نقش و عملکرد اخلاقی هستند. به عقیده بریث ویت، غایت احکام اخلاقی، بیان جانبداری و پیروی گوینده از نوعی شیوه خاص در زمینه رفتار است. این احکام بیانگر «قصد گوینده است برای عمل کردن به شیوه‌ای خاص که در حکم شخص گردیده، هنگامی که شخص می‌گوید باید فلان کار را انجام دهد، مقصود او این است که بگوید او مصمم است تا آنجا که بتواند فلان کار را انجام دهد». البته در اینجا گوینده همچنین این نحوه رفتار را به دیگران توصیه می‌کند. به همین سان، احکام دینی نوعی تعهد به گونه‌ای مشکلی یا شیوه زندگی را توصیه و بیان می‌کنند. فی‌المثل، این حکم مسیحی که خداوند حب است، دال بر «قصد گوینده برای پیروی کردن از نوعی روش زندگی توأم با محبت» است.

¹ Brys Witt

اکنون می‌توان چند نکته را برای بحث بیشتر مورد توجه قرار داد.

۱- روایات و داستان‌های مسیحی که بریث ویت در طی سخنران‌اش به آن‌ها اشاره می‌کند، دارای انواع منطقی مختلفی هستند. آن‌ها شامل روایات تاریخی محض درباره حیات عیسی مسیح، تعبیر اسطوره‌ای اعتقاد به آفرینش و روز جزا، و اعتقاد به وجود خدا هستند. از این روایات تنها به مقوله‌ای اشاره می‌کنیم تا تعریف خود بریث ویت از داستان به عنوان «قضیه یا مجموعه‌ای از قضایا که صریحاً قضایای تجربی هستند و «قابل آزمایش تجربی» متناسب باشد.

بریث ویت بر این باور است که اعتقادات افراد در باب خدا با رفتار عملی آن‌ها مرتبط است، زیرا این اعتقادات موجب تقویت روان‌شناختی رفتار عملی می‌گردد. لیکن، دیدگاه محتمل دیگر در این باب این موضوع است که اهمیت و معنای اخلاقی این اعتقادات شامل نکته‌ای است که در آن این اعتقادات شیوه خاصی از حیات را هم جذب و هم عقلانی می‌گردانند. به نظر می‌رسد، این دیدگاه با ماهیت تعالیم اخلاقی عیسی مسیح سازگار و منطبق باشد (hick, 1922: 194).

۳-۶. نظریه بازی زبانی

دیدگاه دیگر غیرشناختی پرنفوذ در باب زبانی دینی از فلسفه اخیر لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) نشأت می‌گیرد که د. ز. فیلیپس^۱ و دیگران به بسط و تکامل آن پرداخته‌اند. مطابق این دیدگاه، انواع مختلف زبان، نظیر زبان دینی و زبان علم «بازی‌های زبانی»^۲ متفاوتی را تشکیل می‌دهند که جنبه‌های مختلف

1. D. from Philips
2. Language games

زبان‌شناختی «سور حیات»^۱ هستند. فی‌المثل شرکت جستن ژرف و قلبی در «صورت حیاتی»^۲ مسیحی، علاوه بر مسائل دیگر، مستلزم استفاده از زبان خاص و متمایز مسیحی است که دارای ملاک‌های درونی خاص خود است و در این حوزه متعال، آنچه را صادق و کاذب است، تعیین می‌کند. بنابراین، کارکردها و مناسبات درونی که یک بازی زبانی خاص را تشکیل می‌دهد، نسبت به انتقادات خارج از آن مجموعه حیاتی و زبانی آسیب‌ناپذیر است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که احکام دینی در برابر نظریه‌های علمی و سایر آراء غیر دینی مقاوم هستند. فی‌المثل، اشاره کردن به نخستین انسان زن و مرد، آدم و حوا و اشاره به هبوط آن‌ها از بهشت عدن، هبوطی که ما را به همراه همه فرزندان آن‌ها در پیشگاه الهی گناه‌کار نمود، یک نمونه معتبر و اصیل از کلام سنتی مسیحی به شمار می‌رود. بر اساس این نظریه نو‌ویتگنشتاینی «در باب بازی زبانی»، این نوع گفتار (سخن گفتن) با این نظریه علمی که نژاد انسان از یک زوج (زن و مرد) آغازین به وجود نیامده، با این که نخستین انسان‌ها در وضعیتی سه‌هشت گونه نمی‌زیسته‌اند، در تناقض نیست، زیرا علم، بازی زبانی کاملاً متفاوتی است، با ملاک‌های کاملاً متفاوت که خاص خود آن است. بر اساس این دیدگاه، ربط ندادن دین به حقائق دنیوی، خواه این انتظار که معتقدات دینی با این حقائق سازگار و قابل انطباق باشند، عمیقاً غیردینی است. دین یک صورت حیاتی و بازی زبانی مستقل است که نه نیاز به تأکید و حمایت دارد و نه لازم است در مقابل انتقادات بیرون از حوزه خاص خود دفاع کنند (خرم‌شاهی، ۱۳۷۳: ۱۷۷). از این رو، فی‌المثل، اثبات منشاء خیر بودن خداوند از جانب دین، هیچ نوع پی‌آمد خاصی نسبت به «جهان

1. Sur life

2. For critical

چگونه حرکت می‌کند»، از جمله مسیر آینده تجربه انسان در این جهان یا در جهان آخرت، به همراه ندارد. مطابق این دیدگاه، این تصور که دین ساختار واقعی عالم واقع را به ما نشان می‌دهد و قلمرو گسترده‌تری از هستی را در قیاس با حیات خاکی کنونی ما آشکار می‌گرداند، یک اشتباه اساسی است. (لیکن باید این نکته را اضافه نمود که اگر این یک اشتباه باشد، این اشتباهی است که به نظر می‌رسد عملاً همه بنیان‌گذاران دینی و آموزگاران بزرگ مرتکب آن شده‌اند (Hich, 1922:196).

پس از ویتگنشتاین، یکی از شاگردان او به نام د.ز. فیلیپس، به بسط و تبیین دیدگاه او پرداخت. فیلیپس دیدگاه دینی را به عنوان نوعی بازی زبانی خاص در مورد دو موضوع معین به کار می‌برد: دعا، نماز و بقای نفس. من بقای نفس را مورد بحث قرار می‌دهم تا به توضیح بیشتر این روش در فلسفه دین پرداخته شود. در حالی که اعتقاد مسیحی به «حیات جاویدان»^۱ معمولاً به عنوان اعتقاد به سرنوشت ما پس از مرگ جسمانی شناخته می‌گردد و از این رو، اعتقادی است که در واقع قابل تأیید یا تکذیب است و آن اعتقاد اگر درست باشد، در تجربه آینده انسان تأیید خواهد گردید. فیلیپس چنین نتایجی را مترتب بر آن نمی‌داند. به نظر او، روح همانا شخصیت اخلاقی است. این که درباره کسی بگوئیم «او روحش را به خاطر پول فروخته است.» یک اظهار نظر کاملاً طبیعی است. این نظر اساساً مستلزم هیچ نظریه فلسفی درباره دوگانگی (جسمانی - روحانی) ماهیت بشر نیست. این اظهار نظر نوعی اظهار نظر اخلاقی درباره یک فرد است، نظری که بیانگر وضعیت منحط و پستی است که فرد گرفتار آن است. روح انسان، در این

^۱. Eternal life

معنا، به کمال او و به مجموعه پیچیده‌ای از اعمال و باورها اشاره دارد که اگر یکپارچه عمل کند، قابل اطلاق به شخص و شخصیت اوست (Phillips, 1987).

در واقع به نظر فیلیپس، حیات جاویدان، جوهره خیر محض است که حیات انسان را باید بر اساس آن ارزیابی نمود، ابدیت نوعی امتداد این حیات کنونی نیست، بلکه به گونه‌ای داوری کردن در باب آن است؛

با این تفسیری که از آراء هیک بیان داشتیم (hich, 1922:202)، این امر مسلم گردید که هیک عنوان مفهوم دیدن را که صرفاً مبتنی بر حس بینایی است، به مفهوم جامع تجربه کردن گسترش و تسری داده است، زیرا حصول ادراک و معرفت منحصر به حس بینایی نیست. البته شاید تاکید ویتگنشتاین بر مفهوم دیدن و ابتدای نظریه او بر این مفهوم، صرفاً بدین جهت بوده است که بینایی مصداق بارز و اتم حواس انسانی است، نه اینکه خصوصیت ویژه‌ای وجود داشته که مانع از تعمیم این نظریه به مابقی حواس شود. به هر حال، هیک چنین ادعایی را در مورد حس شنوایی و دیگر حواس جاری می‌داند. هیک عنوان «تجربه آنگونه» را برای اشاره به محصول نهایی این فرآیند جمعی به کار برده است. وی تفاوت «تجربه» و «تجربه آنگونه» را تفاوت بین تمامی تجارب بشری و تفسیر دانسته است. البته چنانکه اشاره شد، به نظر می‌رسد آنچه ویتگنشتاین از «دیدن آنگونه» مراد کرده نیز این است که هیچ «دیدنی» بدون تفسیر و تعبیر نیست. در تجربه چنین امری واضح‌تر است. هیک می‌گوید: حتی تجربه خالصی مثل احساس درد نیز در بستر نظامی از معانی ادراک می‌شود، چه اینکه تجربه درد یا ناراحتی نیز می‌تواند حالات تهدیدکننده‌ای برای تعطیلات، شغل یا منفعت مالی شخص باشد (هیک، ۱۳۹۶). پس، همان‌طور که هر «دیدنی» «دیدن آنگونه» چیزی است، هر

«تجربه ای» نیز به طریق اشد و اولی «تجربه کردن» آنگونه چیزی است. هیک تصریح می‌کند که هیچ تجربه‌ای، تجربه نوع اول نیست و تجربه کردن همواره به صورت ادراک آن چیزی است که در ذهن بشر تحقق دارد. دیدگاه او در بیان تساوق «تجربه» و «تجربه آنگونه» از موضع واضح آن، ویتگنشتاین، نیز فراتر است، به نحوی که هیک به مثالی هم که با آن ویتگنشتاین درصدد تفکیک این دو مقوله است، اشکال می‌گیرد. هیک در جمع‌بندی تفکیک خود معتقد است که غیر از مواردی خاص، تمامی تجارب انسانی از نوع «تجربه آنگونه» است. بنابراین، به جا آوردن و بازشناختن در واقع همان «تجربه کردن به مثابه» است که بر حسب مفاهیم و معانی خاصی که در اختیار بشر قرار دارد، ایجاد می‌گردد. هیک پس از تسری این اصل به تمام امور، اعم از طبیعی و غیر طبیعی، عمل بازشناسایی را همان «تجربه آنگونه» می‌پندارد و بدین ترتیب به این فرض می‌رسد که «همه تجربه‌ها تجربه آنگونه چیزی‌اند». سیر منطقی استدلال هیک چنان است که نظریه ویتگنشتاین درباره «دیدن» را مبنا قرار داده و ابتدا آن را به مقولات دیگر حسی تعمیم بخشیده و سپس تعبیر کلی «تجربه آنگونه» را وضع کرده و در نهایت این تعبیر را به تمام حوزه‌های رفتاری و تجارب دینی تسری داده است. او در تعمیم نظریه «تجربه آنگونه» به عرصه‌های بشری، ابتدا حوزه اخلاق و سپس حوزه زیباشناسی و در نهایت حوزه مسائل دینی را مدنظر قرار داده است. در حوزه امور دینی که نظریه پلورالیسم دینی نیز در ذیل آن می‌گنجد، ابتدای نظریه پلورالیسم را بر «تجربه آنگونه» به صورت ذیل جمع‌بندی می‌کند: «با توجه به مفهوم حقیقت مطلق و با این مبنا که پیش‌فرض‌های معنوی در تجربه دینی مؤثرند، احتمال دارد که فرد متدین، حیات خود را طوری تجربه کند که در واقع خود را در حضور خداوند ببیند و همین‌طور محیط پیرامون خود

را به مثابه خلقت الهی و فرمان‌های اخلاقی را نیز به مثابه احکام الهی تجربه کند. چنین فردی ممکن است یهودی، مسیحی، مسلمان یا هندویی خداپرست باشد. بنابراین، وقتی از خود می‌پرسیم که چطور ممکن است که فردی مسیحی، بودایی، یهودی، مسلمان یا هندو چنین تصورات مختلفی از ذات الهی داشته باشد؟ جواب این است که هر یک از آنها با مجموعه‌ای از مفاهیم دینی در ارتباط هستند و در حقیقت بر پایه آن مفاهیم، تجارب دینی متفاوتی کسب کرده‌اند، بنابراین پیشنهاد من این است که وقتی مفهوم «دیدن آنگونه» ویتگنشتاین به مفهوم وسیع‌تر «تجربه آنگونه» بسط می‌یابد، تمامی تجارب آگاهانه از محیط پیرامون ما و از جمله تمامی تجارب دینی را شامل می‌شود.

۷-۲. تفاوت نومن و فنومن

پلورالیست‌ها، نظریه خویش را بر اساس معرفت‌شناسی کانتی بنیان نهاده‌اند. عقیده کانت در باب معرفت بشر به حقایق و اشیاء خارجی این بود که انسان را به درک ذوات و حقایق اشیاء راهی نیست. آنچه از اشیاء عاید انسان می‌شود، چیزی جز ظواهر و خواص آنها، آن‌گونه که برای دستگاه ادراکی انسان نمایان می‌شود، نیست. به عبارت دیگر، وی میان شیء فی حد نفسه و شیء برای انسان فرق می‌گذاشت و بر آن بود که آنچه در باب معرفت عائد انسان می‌شود، اشیاء آن‌گونه که برای دستگاه ادراکی انسان ظاهر می‌شوند، می‌باشد.

براین اساس، در باب ادیان مختلف گفته می‌شود که حقیقت غایی یا الوهی، یک چیز بیش نیست، ولی آن حقیقت غایی آن‌گونه که هست برای کسی شناخته نمی‌شود و تنها به مقداری که برای انسان قابل تجربه شهودی است، قابل شناخت است. از طرفی، تجربه‌های افراد از خصوصیات فرهنگی و اجتماعی آنان تأثیر

می‌پذیرد، بدین جهت است که افراد در جوامع و فرهنگ‌های گوناگون از خداوند تجربه‌های متفاوتی به دست می‌آورند و این تجربه‌های خود را از حقیقت غایی، در قالب عقاید و آداب و مناسک ویژه‌ای منعکس می‌سازند و این امر، سبب پیدایش دین‌های متفاوت شده است. بنابراین، پیدایش ادیان مختلف و پلورالیسم دینی امری کاملاً طبیعی و قابل قبول است.

جان هیک در این باره گفته است: «ایمانوئل کانت، بدون این که قصد این کار را داشته باشد، چارچوبی فلسفی فراهم نموده است که ضمن آن، چنین فرضیه‌ای می‌تواند بسط و تکامل یابد (هیک، ۱۳۷۲: ۸۲۸) او در میان عالم، آن گونه که فی‌نفسه هست و آن را عالم معقول می‌نامد و عالم آن گونه که برای آگاهی و شعور انسان ظاهر می‌گردد و آن را عالم پدیدار می‌نامد، فرق گذاشته است» (هیک، ۱۳۷۲: ۲۴۵).

هدف جان هیک از پیش کشیدن معرفت‌شناسی کانتی این است که تعارض‌های موجود میان ادیان مختلف را درباره واقعیت غایی حل کند، چرا که در ادیان مختلف از واقعیت غایی تصویرهای متعارض مطرح شده است. برخی از ادیان واقعیت غایی را امری نامتشخص تصویر کرده‌اند و برخی دیگر آن را موجودی مشخص، و این دو تصویر با یکدیگر تعارض آشکار دارند. هیک برای حل این تعارض، میان واقعیت فی‌نفسه (نومن) و واقعیت آن چنان که به وسیله انسان‌ها و فرهنگ‌ها درک و تجربه می‌شود (فنومن) تمایز می‌نهد. دین‌داران فقط می‌توانند توضیح دهند که واقعیت غایی چگونه بر ایشان پدیدار شده است و این توصیف بستگی به مفاهیمی دارد که به کار می‌برند. واقعیت غایی امر نامتناهی است. لذا هر دوی این تصاویر (خدای متشخص و خدای غیر متشخص) تا حدی درست هستند، هر چند ما نمی‌توانیم از این موضوع مطمئن باشیم. از نظر تمثیل،

وضعیت دین‌داران در سنت‌های دینی مختلف نسبت به واقعیت غایی و توصیف‌های متفاوت آنان، همانند توصیف‌هایی است که نابینایان (در مثال معروف مردان کور و فیل) از قبل ارائه می‌دادند. ما انسان‌ها، در حقیقت، افراد نابینایی هستیم که در بند مفاهیم شخصی و فرهنگی خود گرفتار شده‌ایم (پترسون، ۱۳۷۷: ۲۰۶-۲۰۷). دقت در روش‌شناسی فلسفی جان هیک مؤید این حقیقت است که نظریه جان هیک در باب ادراک در دیدگاه کثرت‌گرایانه او مبهم است. هیک در نظریه خود از تفکر ویتگنشتاینی و تفکر کانتی سود برده است. او با تسری اصطلاح «دیدن به عنوان...» ویتگنشتاینی به تمام ادراکات بشر از اصطلاح «تجربه کردن به عنوان...» استفاده کرد. ویتگنشتاین معتقد بود که در ابصار برخی از اشکال، همچون سر مرغابی که به صورت سر خرگوش نیز دیده می‌شود، این تنها حس باصره نیست که فعال است، بلکه تفکر و اندیشه نیز در این فعالیت مشغول به کار است. به بیان دیگر ویتگنشتاین، دیدن چنان شکل‌هایی را ناشی از فعالیت توأم حس بینائی و تفکر می‌دانست. به دیگر سخن، انسان در دیدن چنان شکل‌هایی، شکل دیده‌شده را در قالب تفکر خود می‌ریزد و از ورای آن به شکل می‌نگرد. بنابراین، در این نظریه، انسان خودِ شکل را می‌بیند و در عین حال، تفکر نیز در دیدن نقش دارد. اگر بخواهیم به زبان امروزی سخن بگوئیم، نظریه ویتگنشتاین را می‌توان همانند نظریه قیدی ادراک^۱ دانست (Chisholm, 1977, 30). نظریه قیدی ادراک از جمله نظریات واقع‌گرایانه مستقیم^۲ می‌باشد. حال که هیک دیدگاه ویتگنشتاین را به کل تجربه‌های ادراکی تعمیم می‌دهد، معلوم می‌شود که در بطن نظریه او نیز نظریه واقع‌گروی مستقیم به معنایی که

^۱. adverbial theory of perception

^۲. direct realism

گفته شد، وجود دارد. همچنین هیک سطحی‌نگری در زبان‌شناسی و عدم باور داشتن به تعیین معنا در علوم غیر تجربی را از ویگتنشتاین و از سوی دیگر، هیک از تمایز میان نومن و فنومن کانت، نیز سود جست. او معتقد شد که خدایان ادیان، حقیقت عندالمدرک هستند و نقشی همچون فنومن را دارا می‌باشند و حقیقت فی‌نفسه همان نومنی است که فراتر از مقولات بشری و غیر قابل بیان است. هیک توضیح داد که خدایان را می‌توان توهم‌های واقع‌نما نامید و مقصود او آن بود که تصاویری که پیروان ادیان از خداوند در ذهن خود دارند، صرفاً ساخته و پرداخته قوه خیال آنها نیست، بلکه از تعامل با حقیقتی خارجی که همان «حقیقت فی‌نفسه» است ساخته شده‌اند. بیان این مطلب که حقیقت فی‌نفسه، فراتر از مفاهیم بشری و غیر قابل بیان است و اینکه خدایان ادیان ساخته قوه خیال پیروان ادیان هستند و توهم‌های واقع‌نما می‌باشند، به این معناست که جان هیک، با پذیرش تمایز کانتی میان نومن و فنومن به نظریه واقع‌گروی با واسطه معتقد بوده است. بر اساس نظریه واقع‌گروی غیر مستقیم، انسان مستقیماً شیء خارجی را ادراک نمی‌کند، بلکه شیء خارجی را از طریق تصویری ذهنی درمی‌یابد (اکبری، ۱۳۸۳).

شایان ذکر است که ما در علوم طبیعی با طبیعت ساکت و صامت روبه‌رو هستیم؛ اما در علوم انسانی با انسان دارای اراده، فعال و با ادراک سروکار داریم که در چگونگی برخورد با او، با وضعیت و تصمیم دیگری مواجه خواهیم شد و باید به همه شاخه‌های علوم انسانی توجه کنیم که البته توجه به جایی هم هست؛ ولی در مجموعه علوم انسانی، بخشی است که به زبان‌شناسی مربوط می‌شود. متون مبتنی بر زبان‌شناسی و زبان ادبی و زبان اجتماعی از نظر تفسیر و تأویل، چندان مشکلی ندارند؛ چون در شیوه تفسیر و فهم آنها، چه در حالت محتوایی و چه در

حال معنایی، اشکال مفهومی بسیار پیچیده‌ای پیدا نمی‌شود. دپلتای به این قضایا توجه داشت و معتقد بود که می‌توانیم با همه مشکلاتی که تاریخ پیش پای ما گذاشته، با عبور از لایه‌هایی از آن و حذف پیش‌داوری‌هایش، مقصود مؤلف و نویسنده متن را دریابیم؛ اما گادامر^۱ با این نظر به مناقشه افراط‌گونه‌ای پرداخته و مدعی شد که تفسیر متون به این شیوه دست‌نیافتنی است و از این رو، ما خود معنایی را می‌آفرینیم. این همان چیزی است که کانت در باب پدیده‌ها در نظر داشت و درصدد کشف معنایی برمی‌آمد که دست‌نیافتنی باشد.

در این داوری عجیب، بهترین و خوش‌بینانه‌ترین تصویری که می‌توانیم از ادعای این نظریه استخراج کنیم، این نکته است که خواندن متن، در حقیقت گفت‌وگویی است که خواننده با متن دارد و از طریق این گفت‌وگو، اندکی از واقعیت مطلب در فهم می‌آید که البته سهم بسیار ناچیزی در دستیابی به حقیقت خواهد داشت. در این نگاه، هیچ ملاک و میزانی نداریم و در نهایت، از ارائه نظر قطعی مبنی بر این باور که تفسیری درست است یا خیر، ناتوان خواهیم ماند! اگر چنین سفسطه‌ای را بپذیریم و مدعی باشیم که نمی‌توانیم به هیچ روی ورای اعصار گذشته، حقیقت و مقصود گوینده‌ای را درک کنیم، به‌طور مسلم در زمان حاضر هم با این مشکل مواجه خواهیم بود. بدیهی است که باید از افراط و تفریط دوری جست؛ یعنی از این طرف هم نباید گفت که تمام جنبه‌های شخصیت گوینده، به نوشته‌ای که از او چاپ می‌شود، انتقال می‌یابد؛ حتی نمی‌توانیم بگوییم کسانی را که با آن‌ها سروکار داریم، به خوبی می‌شناسیم و شخصیت آن‌ها را به‌طور کامل درک می‌کنیم؛ حتی خود فرد هم ممکن است نتواند شخصیت ده سال پیش خود را در کنترل فکری داشته باشد؛ اما بر اساس یک سلسله پرسش‌ها

^۱. Gadamer

می توان به سراغ متن رفت و از آن پاسخ گرفت؛ هر چند همه پاسخ‌ها همیشه آشکار نیست؛ بلکه برخی در متن نهفته، ولی قابل استخراج است. این نکته، یعنی پاسخ یافتن یک سلسله از پرسش‌ها از متن‌های خوانده شده که به گذشته تعلق دارند، دلیل بر وجود معیار خردمندانه مشترک برای فهم متون است. با پذیرش این معیارها و ضابطه‌های مشترک و مستدل می توانیم به طور طبیعی به افزایش معلومات درست خود بپردازیم؛ به همین طریق می توان پرسش‌های متون گذشته را به زبان حال پاسخ داد و به این طریق گفتمانی دوسره با گذشته و حال داشت. از این جا به دست می آید که با تأمل کافی می توان به مبانی بدون اشکال دست یافت و مشکلات و سوسه آمیز و سفسطه‌ها را کنار گذاشت و به جای توقف در مبادی و بدیهیات، به ادامه راه تعقل و تعالی خوش بین بود.

۳-۸. خصوصیات پدیدارشناسی دین

از جمله خصوصیات پدیدارشناسی دین، هویت آن به عنوان یک رهیافت و رشته تجربی، تاریخی، توصیفی؛ ادعاهای ضد تحویل گرایی و ماهیت مستقل آن؛ اقتباس از تصورات پدیدارشناسانه فلسفی، مانند حیث التفاتی و تعلیق،^۱ پافشاری آن بر هم‌دلی و فهم هم‌دلانه، تعهد دینی و ادعای آن در خصوص اثبات بصیرت به معانی ساختارهای اصلی می باشد. برخی از ویژگی‌های مذکور از خصوصیات پدیدارشناسی دین است و برخی دیگر، مورد قبول اکثر پدیدارشناسان دین و مورخین دین می باشد. رهیافت نظامند و تطبیقی آلن^۲ نویسنده مقاله پدیدارشناسی دین در دائرةالمعارف الیاده^۳ در اینجا می گوید: توافق گسترده‌ای

1. epoche

2. Alan

3. Eliade's Encyclopedia

وجود دارد که پدیدارشناسی دین رهیافت عامی است که به دنبال طبقه بندی و نظامند کردن پدیدارهای دینی می‌باشد. هم‌چنین اتفاق نظر عامی وجود دارد که این رشته رهیافت تطبیقی را به کار می‌گیرد. پدیدارشناسان متعددی پدیدارشناسی دین خود را مترادف مطالعه تطبیقی دین دانسته‌اند.

اتو الیاده^۱ و سایر پدیدارشناسان دین با انتقاد از رهیافت‌های تحویل‌گرایانه گذشته غالباً از تقابل شدید خودشان با تحویل‌گرایی دفاع نموده‌اند. برای مثال، بسیاری از این تفاسیر گذشته، مبتنی بر «هنجارهای عقلانی» و پوزتیویستی بوده و داده‌های دینی را بر قالب‌های توصیفی تکاملی از پیش فرض شده تحمیل می‌کردند.

پدیدارشناسی دین مستقل است، اما خودکفا نیست. پدیدارشناسی شدیداً بر پژوهش تاریخی و یافته‌های ارائه‌شده توسط لغت‌شناسی، قوم‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و رهیافت‌های دیگر تکیه دارد، اما همیشه کمک سایر رهیافت‌ها را در دیدگاه منحصربه‌فرد پدیدارشناسانه خود جمع می‌کند. حیث التفاتی پدیدارشناسی فلسفی عمل آگاهی را به عنوان «آگاهی به چیزی» تحلیل می‌کند و ادعا می‌کند که معنی در التفات به ساختار قرار داده می‌شود. برای درک پدیدار دینی، پدیدارشناس بر التفات یافته‌هایش تمرکز می‌کند. به طور کلی می‌توان گفت که پدیدارشناسی هوسرلی^۲، تئوری التفات است. دستاورد هرمنوتیکی پدیدارشناسی هوسرل این است که برای فهم اشیاء یا متن‌ها باید همه پیش‌فرض‌ها را کنار گذاشت تا به جنبه ناب و خالص آنها دست یافت. این روش به علوم انسانی اختصاص ندارد، بلکه همه شاخه‌های علوم بشری را

1. Otto Eliade

2. Husserl's phenomenology

دربرمی‌گردد. بر این اساس، تقابل میان علوم طبیعی و علوم انسانی از نظر روش‌شناسی، که پیش از وی سخت اذهان را به خود مشغول کرده بود، از میان می‌رود، زیرا آنچه در این جا تعیین‌کننده است من متعالی انسان است، نه متعلق و موضوع شناخت. هر پرسشی درباره هستی در حقیقت پرسشی است درباره شناخت هستی که سرانجام به شناخت سوژه یا شناسنده می‌رسد. حاصل آن که در پدیدارشناسی هوسرل، ابژه^۱ یا متعلق شناخت، سوژه^۲ یا فاعل شناخت، و شناخت نیت‌گون، همگی در کنش هرمنوتیکی حضور دارند، بدین جهت، می‌توان آن را هستی‌شناسی بنیادین نامید که بر اساس آن تقابل میان هستی و آگاهی، و ذهن و عین از میان می‌رود.

با توجه به نکات یاد شده روشن می‌شود که پدیدارشناسی هوسرل راه را برای هستی‌شناسی فهم که بعد از وی توسط هایدگر^۳ مطرح شده گشود، بر اساس این تحول، شناخت‌شناسی تأویل جای خود را به هستی‌شناسی فهم داد. از این نگاه، فهم، دیگر وجهی از شناخت نیست، بلکه وجهی از هستی است. این اندیشه‌ای است که در دوران پایانی زندگی هوسرل مطرح شد. و از این جهت، به هوسرل متأخر شهرت یافته است. آنچه وی در دوران نخستین زندگی خویش مطرح کرده بود، چالشی بود در برابر عنیت‌گرایی و در عین حال صبغه ایده‌آلیستی داشت، زیرا جهان واقع به جهان ذهن یا جهان معنا فرو کاسته شده بود، اما هوسرل سرانجام از این طرح اولیه خویش دست شست، و از پدیدارشناسی معنا به هستی‌شناسی فهم روی آورد، یعنی از پدیدارشناسی که در پی کشف یک سوژه

-
1. Objects
 2. Subject
 3. Heidegger

یا ذهن ایده‌آلیست و محصور شده در نظام معنایی خود بود، به کشف هستی زنده‌ای (فهم) راه یافت که همواره افق تمامی مقاصدش جهان واقعیت است، نه ماهیت‌های کلی یا معانی انتزاعی ذهنی.

تعلیق، تفاهم و فهم همدلانه بسیاری از پدیدارشناسان فلسفی بر اپوخه^۱ پدیدارشناسانه به عنوان ابزاری برای در پرانتز نهادن عقاید و پیش‌فرض‌هایی که ما معمولاً بر پدیدارها تحمیل می‌کنیم، تأکید ورزیده‌اند. نکته مهم این است که هوسرل و سایر پدیدارشناسان که «تحویل پدیدارگرایانه» را به عنوان تعلیق (اپوخه) تدوین کرده‌اند، به دنبال محدود کردن نظرگاه و نفی پیچیدگی و خصوصیت پدیدارها نبودند. تحویل فیلسوفانه به دنبال دستیابی به آن چیزی است که در تقابل با تحویل‌گرایی است؛ یعنی با تعلیق فرضیات تجربه‌نشده و مفاهیم پیشینی معمولی خودمان می‌توان به یک آگاهی نقادانه نسبت به پدیدارها که قبلاً در سطح «پیش از تفکر» تجربه شده‌اند، دست یافت. بنابراین، امکان بصیرت جدیدی به آگاهی خاص و غنای عینی تجربه را می‌دهد. اپوخه پدیدارشناسانه با تأکید بر تفاهم و فهم همدلانه، در واقع با تحویل‌ستیزی روش‌شناسانه در ارتباط است.

۹-۳. حصر‌گرایی روش‌شناختی

حصر توجه به دانش خاص و غفلت از سایر علوم و روی آوردها را در تحلیل مسائل، حصر‌گرایی روش‌شناختی^۲ می‌نامیم. دانش آموخته‌ی مدرسه فلسفه، با چارچوب، روی آوردها و ابزارهای فلسفی در تحلیل مسائل، آشنا است و همه

1. Epoche

2. Methodological exclusionism

پدیدارها را فقط با همین نظرگاه تحلیل می‌کند و نسبت به تحلیل‌های رایج در سایر دانش‌ها، بی‌خبر و یا منکر است و تحلیل‌های کلامی یا عرفانی را تفسیری ناقص یا ناروا می‌انگارند. متکلمان نیز همین موضع را دارند؛ خود را مصاب و دیگران را ناکامیاب می‌پندارند. هر گروهی از ارباب صناعات و متخصصان، به آن‌چه با ابزارهای خود به دست می‌آورند، خرسند هستند و نسبت به آن‌چه نصیب دیگران می‌شود، احساس بی‌نیازی می‌کنند و در نتیجه، نسبت به دیدگاه‌های دیگر، غافل یا منکر می‌گردند «کل حزب بما لِدِیْهِمْ فَرْحُونَ».

۳-۱۰. تحویل‌نگری، مولود حصرگرایی

مهم‌ترین آفت حصرگرایی، خطای تحویلی‌نگری^۱ است. مراد از تحویل‌نگری، ارجاع یک پدیدار به امری فروتر از آن و اخذ وجهی از شیء به جای کنه و حقیقت آن است. منطق‌دانان مسلمان، این خطا را در شکل ساده آن به عنوان «مغالطه کنه و وجه» صورت‌بندی کرده‌اند.

گزینشی بودن تحقیق، صرفاً بُعدی از پدیدار را برای پژوهش‌گر مکشوف می‌سازد و حصرگرایی محقق، سبب می‌شود که ابعاد دیگر را انکار کند و به این ترتیب، چنین بپندارد که شیء، چیزی جز همان بُعدی که برای وی مکشوف شده، نیست.

مولوی وقوع خطای تحویل‌نگری ناشی از حصرگرایی را در بیانی تمثیلی آورده است:

پیل اندر خانه‌ای تاریک بود عرضه را آورده بودندش هُنود

^۱. Reductionism

از برای دیدنش مردم بسی اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
 پژوهش با حصر گرایی و شناخت از طریق نظرگاه گرانبار از فرضیات پیشین،
 هم چون دیدن در ظلمات و تاریکی است؛ زیرا نظرگاه، پرده پندار می شود و محقق
 را از رؤیت حقیقت، باز می دارد. در این صورت است که به جای چشم، به وسیله
 کف دست باید دید:

دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکش کف می بسود
آن یکی را کف بخرطوم اوفتاد	گفت هم چون ناودانست این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن برو چون بادبزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تختی به دست
هم چنین هریکی به جزوی که رسید	فهم آن می کرد، هر جا می شنید

(مثنوی).

۱۱-۳. موفقیت پدیدارشناسی در درمان تحویل‌نگری

همان گونه که بیان شد، پدیدارشناسان نخستین متفکرانی بودند که به ابعاد آسیب
 تحویل‌نگری در تفکر عصر خود، بصیرت یافتند و در مقام ارائه روشی برای
 پیش‌گیری و درمان آن برآمدند. آن‌ها از حیث توجه به خطرات تحویل‌نگری در
 شناخت پدیدارهای انسانی، به ویژه پدیدارهای دینی، نقش طبیبانه‌ای دارند. از
 نظر آنها، اخذ روی‌آوردهایی چون جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین،
 روان‌شناسی دین و تاریخ ادیان، سبب ظهور و رواج تحویل‌نگری در مطالعات
 دینی می‌گردد و تنها راه پیش‌گیری و درمان آن، اخذ رهیافت پدیدارشناختی در

شناخت حقیقت دین و پدیدارهای دینی است (قراملکی، ۱۳۸۰). تحویل‌نگری، صرفاً معلول اخذ روی‌آورد تاریخی یا رهیافت جامعه‌شناختی و روان‌شناختی در شناخت دین نیست، بلکه حاصل حصر‌گرایی نسبت به روی‌آوردهای یاد شده است. اگر اخذ روی‌آورد تجربی در مطالعات دینی، با حصر‌گرایی، مقارن و همراه نباشد، به تحویل‌نگری نمی‌انجامد.

۴. نتیجه‌گیری

یکی از اهداف جان‌هیک، تفکیک حکم‌های علم و دین نسبت به برخی مسائل متافیزیکی با توجه به موضوع علوم، مثل مبدا و معاد و اوصاف الهی و حوزه شریعت است. بنابراین تعارض بین علم و دین در این قلمروها محقق نمی‌شود. در حوزه‌های مشترک، با توجه به ظاهری بودن تعارض، با اختلاف زبان‌ها، تعارض حل می‌شود. لذا باید بین قضایای علمی اثبات شده و اثبات نشده و فرضیات، تفصیل قایل باشم و حکم هر کدام را تفکیک کنیم. همچنین در متون دینی بین نص و ظاهر و محکمت و متشابهات نیز تفصیل قائل باشم. جناب هیک با مبنا قرار دادن شباهت خانوادگی ویگتنشتاین در زبان دین و مبنا قرار دادن پدیدارشناسی کانت در روش‌شناسی خود قائل به این شده است که خداوند و لطف و عنایت او به انحای مختلف در ادیان مختلف تجلی یافته است و هرکسی می‌تواند با شناخت دینی خود رستگار شود و خلاصه این که گزاره‌های دینی معنای معینی ندارند که این سخن ایشان دارای اشکالات بسیاری است که به ایشان نیز پاسخ داده شده است (لگنهاوزن، ۱۳۷۶). همچنین از جمله اشکالات وارد شده به ویگتنشتاین، سطحی‌نگری در زبان‌شناسی و عدم باور به تعیین معنا در علوم غیرتجربی و ضدیت او با نظریه‌پردازی است (مگی، ۱۳۷۲: ۵۶۶) و نیز

اشکالات وارد بر کانت (رضایی، ۱۳۷۹) به جناب هیک وارد است. هیک حد و مرز زبان و اندیشه را که متخذ از ویگتنشتاین و کانت بود را اساس فلسفه دین خود قرار داد. البته که پیوند مباحث زبان و اندیشه خود مجال دیگری را می‌طلبد.

منابع

- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*. تهران: امیرکبیر.
- پترسون، مایکل. (۱۳۷۷). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۳). *سیر بی سلوک*. تهران: پروین.
- فرامرزر قراملکی، احد. (۱۳۸۰). *روش شناسی مطالعات دینی*. مشهد: دانشگاه علوم رضوی.
- مگی،. براین. (۱۳۷۲). *آشنایی با فلسفه غرب*. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- محمدرضایی، محمد. (۱۳۷۹). *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- هیک، جان. (۱۳۷۲). *فلسفه دین*. ترجمه بهاء‌الدین خرم‌شاهی. تهران: الهدی.
- هیک، جان. (۱۳۹۶). *گفتگوهای درباره دین و عقل*. ترجمه ادیب فروتن. تهران: ققنوس.
- هیک، جان. (۱۳۷۲). *مباحث پلورالیسم دینی*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: بین‌المللی.
- هیک، جان. (۱۳۷۲). *فلسفه دین*. ترجمه بهرام راد. تهران: الهدی.
- اکبری، رضا. (۱۳۸۳). «مبانی معرفت‌شناختی نظریه کثرت گروی جان هیک». *پژوهشنامه فلسفه دین*. ۲/۲. ۳۵-۵۴.
- لگنهاوزن، محمد. (۱۳۸۳). «پلورالیسم؛ بررسی اصول اخلاقی و سیاسی پلورالیسم دینی، لیبرالیسم سیاسی و سکولاریسم». *دانش سیاسی*. ۱/۶. ۸۴-۶۱.
- لگنهاوزن، محمد. (۱۳۷۶). «پلورالیسم؛ بررسی اصول اخلاقی و سیاسی». *فصلنامه معرفت*. ۲۲/۳. ۲۱-۱۰.

واعظی، احمد. (۱۳۸۸). «بازتاب هستی‌شناسی معنا در معرفت دینی». *آیین حکمت*. ۱/۲. ۱۴۴-۱۱۹

- Alston, W. P. (1989). *Divine Nature and Human Language: Essays in philosophical theology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Audi, R. (2011). *Rationality and Religious Commitment*, Oxford: University Press.
- Cajetan, C. (1956). *The Analogy of Names*. Pittsburgh: Duquesne University.
- Hügel F. (1921). *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*. New York: E.P. Dutton and Company.
- Hare, R. M. *TTTTT yyy ddd ssss ifitt i''''*. In A. MacIntyre, & A. Flew (eds.). *New Essays in Philosophical Theology*. Vol. 2. Macmillan. New York. 31-58.
- Phillips. D.Z. (1987). *Death and Immortality*. New York: Springer Netherlands.
- Randall, J. H. (1958). *The Role of Knowledge in Western Religion*. Boston: Beacon press .
- Stiver, D. R. (1997). *The Philosophy of Religious Language*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Tillich, P. (1940). *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row.