

مبانی پلورالیسم دینی (رابطه تجربه دینی و پلورالیسم)**

دکتر محمد محمد رضایی**

چکیده

این مقاله بر آن است تا رابطه تجربه دینی و پلورالیسم دینی را مورد بررسی قرار دهد. ابتدا سعی شده است تعریف روشنی از «تجربه دینی» و «پلورالیسم دینی» به دست داده شود. تجربه دینی به معنای مواجهه انسان با امور ماوراءالطبیعی یا مشاهده و مشارکت در آنها یا دریافتی است که متعلق آن خدا یا امور مرتبط با خداست. پلورالیسم دینی راهی برای تبیین تنوع و کثرت ادیان و حیانی و غیر وحیانی است و بر آن است که تمامی ادعاهای ادیان می‌تواند به وجهی صحیح باشد؛ سپس این نکته مورد بحث قرار گرفته که جان-هیک - مبتکر پلورالیسم دینی در دوره معاصر - پلورالیسم دینی را بر تجربه دینی و تجربه دینی را

** این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی تحت عنوان «تحقیقی پیرامون تجربه دینی و پلورالیسم و نسبت بین آنها» است که با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (مجمع آموزش عالی قم) انجام گرفته است.

تاریخ دریافت: ۸۳/۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۸۳/۸/۲۵

** استادیار مجمع آموزش عالی قم.

بر نظریه کانت درباره فنومن و نومن، مبتنی کرده است. در ادامه، اشکالات نظریه فنومن و نومن آشکار گردیده؛ سپس روشن شده است که این اشکالات به پلورالیسم دینی هم سرایت می‌کند. در پایان این نتیجه گرفته شده است که پلورالیسم دینی به لا اداری گری منتهی می‌شود؛ زیرا «هیک» بر آن است که هیچ مفهومی از مفاهیم انسانی را نمی‌توان به واقعیت متعالی نسبت داد و یا به مقبولیت و حقانیت یک دین خاص. واژگان کلیدی: پلورالیسم دینی، ادیان، تنوع ادیان، حقانیت، نجات، فنومن، نومن، تجربه دینی.

مقدمه

در این مقاله رابطه تجربه دینی و پلورالیسم دینی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. تجربه دینی، مبنای پلورالیسم است و مبنای فلسفی تجربه دینی، نظریه کانت در باب تفاوت میان نومن و فنومن است؛ اما برای این که رابطه آن دو بخوبی روشن گردد، ابتدا به توضیح مفهوم هر کدام می‌پردازیم: - **تجربه دینی**: تجربه دینی برگردان فارسی واژه (Religious experience) می‌باشد که از دو کلمه «تجربه» و «دینی» تشکیل شده است و پرداختن به تعریف هر کدام ضروری است: الف - تجربه^۱ معانی مختلفی دارد:

- ۱- مشاهده مستقیم حوادث یا مشارکت در حوادث به صورت مبنای شناخت؛
- ۲- واقعیت یا حالت متأثر شدن از مشاهده یا مشارکت مستقیم یا کسب معرفت از طریق مشاهده یا مشارکت در حوادث؛
- ۳- معرفت عملی، مهارت یا عملی که از مشاهده مستقیم یا مشارکت در حوادث یا فعالیت خاصی مأخوذ است؛
- ۴- حوادث آگاهانه‌ای که حیات فردی را می‌سازند (فرهنگ و بستر)؛

۵. حالت خاصی از مواجهه شخصی با چیزی (فرهنگ زدوم هاوس).

ب - دین: برای دین، تعریف‌های مختلفی ذکر شده است؛ ولی آن چه می‌توان بر سر آن اتفاق نظر داشت و آن را از مقومات دین بر شمرد، اعتقاد به وجودات ماوراء الطبیعی است (آلستون^۱، ۱۹۶۴ م، ص ۱۴۱). بعضی دیگر گفته‌اند: «تمام ادیان بر اعتقادات مبتنی هستند؛ اعتقاداتی که به ماهیت واقعیت متعالی، واکنش مناسب در برابر آن و بعضی موضوعات مربوط، ناظر است (پترسون^۲، ۱۹۹۱ م، ص ۵). ویلیام جیمز گفته است: «در هر دینی نوعی آگاهی به چیزی به نام اله و نیز نوعی واکنش در برابر آن وجود دارد» (آلستون، ۱۹۶۴ م، ص ۱۴۳). در این جا شایسته است که دیدگاه قرآن کریم را درباره «دین» مطرح کنیم:

از نظر قرآن کریم، «دین» به معنای مجموعه عقاید، اخلاق و مقرراتی است که انسان در زندگی به آن ملتزم می‌شود؛ یا به تعبیری دیگر شیوه زندگی است که اگر خداوند آن را ارائه کند دین حق، و اگر خدا آن را تنظیم نکند، دین باطل نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۲ ش، ص ۳). مراد ما از دین در این جا دین حق است که از جانب خداوند نازل شده است.

از تعریفی که برای تجربه و دین مطرح نمودیم، می‌توان تجربه دینی را به این صورت تعریف کرد: «تجربه دینی» عبارت است از مشاهده یا مواجهه انسان با امور ماوراء الطبیعی یا مشارکت در آن، یا دریافتی است که متعلق آن موجودات ماوراء الطبیعی یعنی خدا یا امور مرتبط با خداوند هستند. به تعبیری می‌توان گفت که در تجربه دینی، خدا خود را به طریقی بر شخص تجربه‌گر متجلی می‌سازد. با تعریفی که از تجربه دینی ارائه کردیم، مقصود ما از تجربه نیز روشن می‌گردد.

تجربه دینی را می‌توان به سه صورت مطرح نمود:

۱. تجربه دینی به عنوان منبع شناخت؛

-
1. Alston.
 2. Peterson.

۲. تجربه دینی به عنوان راهی برای اثبات وجود خدا؛

۳. تجربه دینی به عنوان محور و اساس دین و دینداری.

بسیاری از عارفان و متفکران از گذشته تا کنون به دو ادعای نخست اذعان کرده‌اند؛ ولی ادعای سوم را فردریک شلایرماخر (۱۷۸۶-۱۸۳۴) در قرن نوزدهم، در نوشته‌های مهمش ادعا و عنوان نموده که تجربه دینی - که نوعی احساس وابستگی به امر نامتناهی است - می‌تواند مبنای دین و دینداری قرار گیرد و آموزه‌ها و عقاید و همچنین مناسک و شعایر دینی در همین تجربه‌ها ریشه دارد؛ یا به تعبیری تفسیر این تجربه‌هاست (مارتین^۱، ۱۹۸۷ م، ص ۳۲۹). البته شلایرماخر معیاری هم برای دینی بودن تجربه ذکر می‌کند و می‌گوید: «معیار اصلی دینی بودن تجربه آن است که فرد دیندار آن را نتیجه ارتباط خود با خداوند جهان هستی بداند؛ بنابراین شخص دیندار باید احساسات دینی خود را معلول بی واسطه جهان هستی یا خداوند متعال به شمار آورد» (شلایرماخر^۲، ۱۹۵۸ م، ص ۴۲). ارائه همین معیار؛ ضمن این که دینی بودن، نقضی بر مبنا دانستن تجربه دینی است؛ زیرا ارائه معیار دینی بودن به معنای آن است که آموزه‌ها اصل می‌شوند نه تجربه‌ها. البته عوامل چندی در پیدایش این تجربه‌گرایی دینی شلایرماخر دخیل بودند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌نماییم:

۱. شلایرماخر دین را از الاهیات و آموزه‌های عقلانی دین جدا ساخته تا دین و به تعبیری اساس دین را از حملات شک‌گرایان و منتقدانی نظیر هیوم و کانت برهاند (محمدرضایی، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۱۳).

۲. نظریه شلایرماخر در باب تجربه دینی به سبب تعارض موجود بین کتاب مقدس و علوم تجربی بود. این نظریه، برای این تعارض راه‌حلی به شمار می‌رفت که آن چه در دین اصالت دارد، تجربه است نه آموزه‌ها. شلایرماخر با طرح نظریه خود، بر آن بود که ملاک دینداری اعتقاد به آموزه‌های کتاب

1. Martin.

2. Schleirmacher.

مقدس نیست (باربور، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۰۰).

۳. انگیزه دیگر شلایرماخر، تردیدهایی بود که در اصل کتاب مقدس روا می‌داشتند؛ حتی درباره این مسأله شک کردند که عیسای تاریخی و واقعی با عیسایی که در انجیل ظاهر شده متفاوت است؛ بر این اساس، دیگر میسور نبود که از گزاره‌ها و آموزه‌های کتاب مقدس دفاع کرد. شلایرماخر با طرح این نظریه در واقع اثبات نمود که تعالیم کتاب مقدس، اصالت ندارند و انتقاد به آن، به اساس دین ضربه نمی‌زند (قائمی نیا، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۱۳). شلایرماخر همچنین اعتقاد داشت که تجربه‌های دینی برای همه کس در یک مرتبه حاصل نمی‌شوند، بلکه در افراد مختلف فرق می‌کنند؛ به همین جهت آموزه‌ها و تفسیر این تجربه‌ها هم فرق می‌کنند (لین، ۱۳۸۰ ش، ص ۳۸۱). در واقع می‌توان گفت که دیدگاه شلایرماخر در باب تجربه دینی، زمینه را برای ظهور پلورالیسم مهیا ساخت؛ زیرا وقتی تجربه دینی مبنای دین و دینداری قرار گرفت و تجربه دینی هم برای همه افراد یکسان نباشد، اعتقادات و تفسیرهای دینی آن‌ها هم از تجربه دینی متفاوت، و تمامی آموزه‌ها هم صحیح خواهد بود و این مطلب چیزی جز پلورالیسم نخواهد بود. نظریه کانت در باب فنومن و نومن مبنای فلسفی تجربه دینی گردید و طرفداران پلورالیسم دینی نیز از آن کمک شایانی گرفتند و برای نظریه خود مبنای فلسفی پیدا نمودند.

ج - پلورالیسم دینی:^۱ پلورالیسم یا کثرت‌گرایی، اصطلاحی است که در حوزه‌های مختلف به شیوه‌های گوناگون جلوه‌گر می‌شود، به طوری که می‌توان در حوزه‌های مختلف نظیر، ادیان، اخلاق، سیاست و معرفت‌شناسی، کثرت‌گرایی و پلورالیسم داشت. پلورالیسم دینی دیدگاهی است که می‌خواهد برای حقانیت، نجات‌بخشی و اعتبار همزمان همه ادیان راهی بیابد و مدعی است که این راه را یافته و به تبیین قابل قبولی از مسأله رسیده است. پلورالیسم دینی می‌تواند چهره‌ها و قرائت‌های مختلفی داشته باشد. البته بحث ما در باب پلورالیسم دینی به دیدگاه جان هیک محدود

است که در دوره معاصر منادی آن می‌باشد.

پلورالیسم دینی جان هیک می‌تواند به صورت‌های مختلفی جلوه‌گر شود:

- یکی از معانی پلورالیسم دینی آن است که مسیحیان باید نسبت به غیر مسیحیان با تسامح برخورد کنند. در اصطلاح به این کثرت‌گرایی دینی، «کثرت‌گرایی دینی هنجاری»^۱ یا «کثرت‌گرایی دینی اخلاقی» گفته می‌شود.

- دومین وجه کثرت‌گرایی دینی جان هیک به «پلورالیسم نجات» مربوط است. بر اساس این دیدگاه همه پیروان ادیان، اهل نجات^۲ هستند؛ یعنی همان‌طور که یک مسیحی می‌تواند به نجات عیسوی نایل شود، پیروان ادیان دیگر نیز می‌توانند به این نجات نایل شوند. البته پلورالیسم در نجات بخشی می‌تواند برای پلورالیسم اخلاقی پشتوانه مناسبی باشد. اگر مسیحیان بر آن باشند که پیروان ادیان دیگر نیز اهل نجاتند، بهتر می‌تواند با تسامح و عطوفت با آن‌ها برخورد کنند.

آثار اولیه جان هیک در باب کثرت‌گرایی دینی بر کثرت‌گرایی دینی اخلاقی و کثرت‌گرایی دینی نجات بخشی متمرکز بود؛ ولی آثار متأخر او مرکز توجه خود را به وجه دیگر کثرت‌گرایی دینی یعنی کثرت‌گرایی دینی معرفت‌شناختی دوخته است.

- سومین وجه کثرت‌گرایی دینی جان هیک به پلورالیسم معرفتی و یا پلورالیسم در حقانیت مربوط است. بر اساس این نگرش دعاوی ادیان مختلف به یکسان از حقانیت برخوردارند. در این بحث بیش‌تر بر این نوع پلورالیسم دینی توجه داریم.

جان هیک این وجه از پلورالیسم را بر حسب تجربه دینی شلایرماخر و نظریه نومن و فنومن کانت توجیه می‌کند؛ به تعبیری بهترین مبنای فلسفی توجیه این رویکرد، دیدگاه شلایرماخر در باب تجربه دینی و نظریه کانت در باب فنومن و نومن می‌باشد.

1. Normative religious pluralism.

2- Salvation

البته منظور جان هیک از این نوع پلورالیسم، این نیست که همه تعالیم ادیان مختلف درست هستند؛ زیرا او صریحاً اعلام می‌کند که برخی از تعالیم سنتی مسیحیت - خصوصاً آموزه‌های مربوط به تجسم و نجات انحصاری مسیحیان مؤمن - نادرست است. اصلاح کامل اعتقادات مسیحی مستلزم رد آن هاست، بلکه او می‌خواهد ادعا کند که برغم ناسازگاری ظاهری در میان تعالیم مهم ادیان بزرگ همه آن‌ها می‌توانند از یک جهت درست باشند (لگنهاوسن، ۱۳۷۹ ش، ص ۳۴ و حسینی، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۳۰). اینک که معنای تجربه دینی و پلورالیسم دینی تا اندازه‌ای روشن گردید به بررسی یکی از مبنای فلسفی پلورالیسم، یعنی نظریه فنومن و نومن کانت که خود مبنای تجربه دینی است، می‌پردازیم.

بررسی نظریه فنومن و نومن کانت

پلورالیسم بر تجربه دینی مبتنی است و تجربه دینی هم مواجهه با الوهیت معنا شده است. یعنی متدینان هر کدام با فرهنگی خاص با الوهیت مواجه می‌شوند و تفسیری خاص از الوهیت ارائه می‌دهند؛ مدافعان تجربه دینی بر آن هستند که آموزه‌های دینی برگرفته از تجربه و مواجهه می‌باشد؛ حتی مناسک دین نیز در همین تجربه‌ها ریشه دارند؛ بنابراین مبنای محوری ادیان تجربه‌های دینی می‌باشد، نه عقاید و آموزه‌های آن‌ها. از این رو تعارض آموزه‌های ادیان مانند اعتقاد به خدای شخصی و واحد مسلمانان و اعتقاد به تثلیث مسیحیان و اعتقاد به خدای غیر شخصی بودائیان، مسأله مهمی نیست؛ بلکه مهم مواجهه با الوهیت است و عقاید جنبه فرعی دارد. جان هیک با الگوبرداری از دیدگاه کانت در معرفت‌شناسی به توجیه باورهای متعارض ادیان می‌پردازد. این دیدگاه کانت را در باب معرفت مخصوصاً فنومن و نومن که مبنای فلسفی پلورالیسم گردیده به اجمال توضیح می‌دهیم (هیک^۱، ۱۹۹۰ م، ص ۱۱۷ و ۱۹۸۹ م، ص ۱۶۷). کانت بر آن است که معرفت، ترکیبی از ماده و

1. Hick.

صورت است. ماده معرفت از طریق تجربه و احساس تجربی حاصل می‌شود و صورت معرفت از طریق مقولات ذهنی است که بر ماده خارجی تحمیل می‌شوند. کانت در تحلیل خود از ذهن، هفده مقوله و صورت ذهنی را از راه استنتاج منطقی کشف می‌کند. ذهن دارای سه قوه اصلی است: قوه حساسیت، قوه فاهمه و قوه عقل. قوه حساسیت دارای دو صورت زمان و مکان است که ذهن مانند دو لباس بر تن ماده خارجی می‌پوشاند و مقولات فاهمه که تعداد آن‌ها دوازده می‌باشد بین پدیدارهایی که لباس زمان و مکان به تن کرده‌اند، پیوند برقرار می‌کنند؛ این مقولات عبارتند از وحدت، کثرت، تمامیت، ایجاب یا واقعیت، سلب، حصر، جوهر، عرض، علیت، تفاعل یا مشارکت، وجود، عدم و ضرورت.

قوه عقل نیز دارای سه معنا و مفهوم می‌باشد: خدا، نفس و جهان. کاربرد این معانی ذهنی فقط وحدت بخشی و نظم بخشی به پدیدارهای حسی می‌باشد؛ از این رو اطلاق مفاهیم فاهمه به این سه مفهوم صحیح نیست. اگر برای این مفاهیم در خارج ما بازا قابل شویم یا این که مفاهیم فاهمه نظیر علت، وجود و ضرورت را به این سه مفهوم نسبت دهیم گرفتار مغالطه شده‌ایم. از این رو به نظر کانت شناخت انسان به حوزه تجربه محدود می‌باشد و واقعیت‌های غیر تجربی در حوزه شناخت انسانی در حوزه عقل نظری قرار نمی‌گیرند (کانت^۱، ۱۹۹۷ م، ص ۱۵۳-۴۹۰). بر اساس همین تحلیل از معرفت انسانی بود که کانت انقلاب کپرنیکی خود را در عالم فکر مطرح ساخت و تغییری در مفهوم صدق به وجود آورد. تا زمان کانت عقیده در باب صدق آن بود که یک گزاره هنگامی صادق است که با خارج منطبق باشد؛ ولی کانت گفت که صدق یعنی انطباق خارج با عالم ذهن (کانت، ۱۹۹۹ م، ص ۳۷).

کانت تردیدی نداشت که جهان آن گونه که به نظر ما می‌رسد، واقعیت نهایی نیست. او بین واقعیت پدیداری یا جهان نومن با جهان آن گونه که ما آن را تجربه می‌کنیم و واقعیت نومن که کاملاً یک واقعیت معقول و غیر حسی است (و به تعبیری جهان آن گونه که در واقع و نفس الامر وجود دارد) تمایز می‌نهد؛ بنابراین واقعیات خارجی دو ساحت دارند:

1. Kant.

۱. ساحتی که شیء برای قوای ادراکی ما ظاهر می‌شود؛

۲. ساحتی از شیء که برای ما نمایان نمی‌شود.

اگر ما دارای شهود عقلی بودیم یا دارای قوه‌ای بودیم که اشیا را همان طور که در واقع وجود دارند درک می‌کردیم، می‌توانستیم نومن را درک کنیم؛ ولی ما هرگز تجربه‌ای از ادراک غیر حسی نداریم. همه‌اشیایی که ما از آن‌ها آگاه هستیم، حسی می‌باشند؛ اما هنوز این امر را می‌دانیم که واقعیت در خارج مستقل از ما به نام واقعیت نومن‌ی وجود دارد که علت واقعیات پدیداری است. این واقعیت محصول و ساخته ذهن نیست، بلکه ذهن فقط صورت‌های خود را بر ماده خارجی یا کثرات تجربه تحمیل می‌کند؛ بنابراین ما واقعیت خارجی را آن گونه که برای ما ظاهر می‌شود درک می‌کنیم، نه آن گونه که در واقع و نفس الامر وجود دارد. از این رو واقعیت نومن‌ی یا شیء فی نفسه، علم ما را افزایش نمی‌دهد، بلکه یادآور محدودیت شناخت ماست (همان، ص ۲۸۹ و استمیف، ۱۹۸۸، م، ص ۳۰۹). بیان این نکته شایسته است که بر اساس عقیده کانت، تمام صورت‌های ذهنی انسان‌ها یکسان و ثابت است؛ از این روست که شناخت آدمیان، مشابه هم می‌باشد. جان هیک، از نظریه کانت در باب فنومن و نومن الگوبرداری می‌کند و آن را در مورد تجربه دینی به کار می‌گیرد. او می‌گوید: آدمیان در تجربه دینی خود با واقعیت مطلق مواجه می‌شوند؛ اما ادراکات و تصورات آدمیان از این واقعیت مطلق متعدد و گوناگون است. فرهنگ و زمینه‌های فکری و ذهنی انسان‌ها در تفسیر واقعیت مطلق نقش دارد؛ بنابراین ادیان مختلف، تفسیرها و صورت‌های مختلفی از واقعیت‌های مطلق را گزارش می‌دهند. آن‌ها در واقع یک حقیقت واحد را تجربه می‌کنند؛ ولی تفسیرهای آن‌ها مختلف و برخاسته از فرهنگ و عادات و رسوم خاص آنان است (هیک، ۱۳۸۱، ش، ص ۲۷۹)؛ بنابراین به نظر جان هیک، واقعیت مطلق همان واقعیت نومن‌ی و معقول است، اگرچه این واقعیت نومن‌ی بر حسب پیش زمینه‌ها و فرهنگ خاص هر قوم و فردی به صورت‌های مختلف جلوه می‌کند.

پیروان ادیان مختلف نباید بگویند که «واقعیت مطلق» یا به تعبیری «خدا» در واقع دارای همان

صفاتی است که آن‌ها درک کرده‌اند، آن‌ها فقط باید بگویند که خدا این‌گونه برای ما ظاهر شده است و کارآیی و اعتبار این تفسیرها در مطابقت آن‌ها با واقع نیست، بلکه آن‌ها در واقع استعاراتی هستند که اعتبارشان منوط به کارآیی آن‌ها در متحول ساختن و رستگار نمودن انسان‌هاست.

جان هیک در این باره بروشنی می‌گوید:

«دیدگاه من در خصوص پلورالیسم دینی آن است که باورهای بزرگ دینی جهان به روش‌های مختلف شامل تصورات و ادراکات متعددی از حقیقت مطلق یا غایی هستند؛ لذا واکنش‌های مختلفی نسبت به آن ابراز می‌دارند. همچنین درون هر کدام از سنت‌های دینی، تبدیل خودمحوری به خدا محوری در انسان تحقق دارد، و این امر در همه آن‌ها یکسان است؛ لذا ادیان بزرگ دینی را باید فضاهای آخرت مدارانه یا راه‌هایی دانست که مردان و زنان جهان می‌توانند از طریق آن‌ها به رستگاری و نجات و کمال راه یابند (هیک، ۱۹۸۵، م، ص ۴۷). همچنین او در جای دیگر می‌گوید: «پلورالیسم دینی یعنی قبول این نگرش که تبدیل انسان از وجودی خود محور به وجود خدا محور به راه‌های گوناگون در ادیان بزرگ تحقق دارد؛ به عبارت دیگر تنها یک راه نجات و رستگاری وجود ندارد، بلکه راه‌های متعدد و متکثری در این زمینه موجود است» (همان، ص ۳۴).

بر اساس مطالب جان هیک می‌توان نتیجه گرفت که گوهر دین، آموزه‌ها و اعتقادات نیست، بلکه متحول کردن شخصیت انسان‌هاست. آموزه‌ها هم برای این که صادق باشند، لازم نیست که منطبق با واقع باشند، بلکه تا زمانی که بتوانند دیدگاه‌ها و الگوهای ما را برای زیستن متحول سازند، صادق هستند. جان هیک، بیش از آن که به حقایق کلامی تعلق خاطر داشته باشد، به جنبه‌های وجودی و تحول آفرین دین تعلق خاطر دارد؛ بنابراین مهم فقط اعتقادات فرد نیست، اعتقادات نوعی فرا مکنون تجربیات، فرهنگ و مقولات فاهمه آن فرد در قالب اسطوره‌ها بر واقعیت غایی است. از این رو تلاش برخی از متدینان برای دعوت و الزام همگان به یک دین واحد، تلاشی بی‌معناست. مهم این است که واقعیت غایی و نهایی ما را چنان تحت تأثیر قرار دهد که متحول شویم (پترسون، ۱۳۷۶، ش، ص

(۴۰۹)

جان هیک در مقام مقایسه و تطبیق نظریه خود با کانت می‌گوید: درست است که به نظر کانت، معرفت، از تعامل مقولات ذهنی با واقعیت خارجی به دست می‌آید؛ از دیدگاه کانت این تحولات در همه اذهان بشری ثابت هستند؛ بنابراین فهم آدمیان از امر واقع مطلق و ثابت است؛ اما در نظریه هیک فهم آدمیان از امر واقع ثابت و مطلق نیست، بلکه بر حسب فرهنگ و پیش زمینه‌های افراد فرق می‌کند؛ بنابراین فهم انسان از واقعیت مطلق، متکثر می‌باشد.

کانت و هیک هر دو در این عقیده مشترکند که در خارج واقعیتی به نام نومن وجود دارد که ما فقط تا حدی آن را می‌شناسیم که برای ما پدیدار می‌شود؛ ولی این تمام حقیقت نومن نیست.

هیک، تحت تأثیر نظریه فنومن و نومن کانت، معتقد است که در خارج واقعیت نهایی مطلق وجود دارد که افراد در ادیان مختلف از آن واقعیت نهایی تفسیرهای مختلفی ارائه می‌دهند. در دین اسلام، از این واقعیت به عنوان «الله» تفسیر می‌شود؛ در دین مسیحیت از آن به عنوان «خدای پدر» (و در شکل تثلیث) و در دین یهود به عنوان «یهوه» و در بعضی سنت‌های هندی به عنوان «ویشنا» تعبیر می‌کنند. همه این تصاویر از واقعیت‌های مطلق در حد ساحت پدیداری درستند؛ ولی هیچ یک از این تفسیرها کاملاً با واقعیت مطلق منطبق نیستند.

هیک در این مورد از داستان معروف مردان کور و فیل استفاده می‌کند.

برای گروهی از مردان کور - که هرگز با فیل مواجه نشده بودند - فیلی آوردند؛ یکی از ایشان پای فیل را لمس کرد و گفت که فیل یک ستون بزرگ و زنده است! دیگری خرطوم حیوان را لمس کرد و اظهار داشت که فیل، ماری عظیم‌الجثه است! سومی عاج فیل را لمس کرد و گفت که فیل شبیه به تیغ گاو آهن است، الی آخر... البته همه آن‌ها درست می‌گفتند؛ اما هر کدام صرفاً به یک جنبه از کل واقعیت اشاره می‌کردند و مقصود خود را در قالب تمثیل‌های بسیار ناقص بیان می‌داشتند (پترسون، ۱۳۷۶ ش، ص ۴۰۷). به نظر هیک، ما هم مثل آن مردان کور نمی‌توانیم به واقعیت مطلق دسترسی

پیدا کنیم؛ زیرا در بند مفاهیم شخصی و فرهنگی خود گرفتار آمده‌ایم؛ یا به تعبیری دیگر هیچ مفهوم انسانی را نمی‌توان به آن واقعیت مطلق اطلاق کرد.

همچنین، هیک معتقد است که آموزه‌ها و تفسیرهای ادیان مختلف گوهر دین نیستند؛ بنابراین نباید به آن‌ها بیش از اندازه تأکید کرد. آموزه‌های دینی را نباید همچون نظریات علمی، صادق یا کاذب دانست. این آموزه‌ها تا زمانی که بتوانند دیدگاه‌های ما را برای زیستن متحول سازند، صادقند. اگر آموزه‌های ظاهراً ناقص ادیان گوناگون را حقایق حاکی از زیستن بدانیم، این آموزه‌ها غالباً سازگار به نظر خواهند رسید.

ما حاصل دیدگاه هیک این است که واقعیت مطلق - که به عنوان واقعیت نومن‌ی در نظر گرفته شده است - خود را در فرهنگ‌های مختلف به گونه‌های مختلفی ظاهر می‌سازد که تمامی این تفاسیر به ظاهر مختلف، از این واقعیت مطلق می‌تواند درست باشد؛ به شرطی که آن تفاسیر را فقط در حد پدیدار بدانیم؛ یعنی این که آن واقعیت فی نفسه برای آن‌ها این طور ظاهر شده است؛ ولی اگر سنت‌های مختلف دینی، دعاوی خود را به واقعیت فی نفسه حمل کنند و بگویند که واقعیت فی نفسه در واقع چنین است، امر خطایی را مرتکب شده‌اند و همه آن‌ها کاذب هستند. بر اساس این دیدگاه، تناقض‌آمیز نیست که فرض کنیم واقعیت پدیداری اسلام از امر واقع، شخصی و واحد است و واقعیت پدیدار مسیحیت، تثلیث است و واقعیت پدیداری ادیان هندی، غیر شخصی است؛ در صورتی که واقعیت فی نفسه نه واحد است و نه تثلیث و نه شخصی و نه غیر شخصی (کوین^۱، ۱۹۹۸ م، ص ۲۶۰). همان طور که ملاحظه گردید، هیک تحت تأثیر واقعیت فنومن و نومن‌ی کانت، دیدگاه پلورالیستی خود را در باب دین تفسیر می‌کند؛ در این جا این نکته را مورد بحث قرار می‌دهیم که آیا نظریه فنومن و نومن‌ی کانت می‌تواند مبنای مستحکمی برای نظریه پلورالیستی کانت باشد؟

نقد و بررسی

کانت با ارائه نظریه فنومن و نومن در باب واقعیت گرفتار تناقض شد، و جان هیک نیز بالتبع همین گونه گرفتار گردید.

کانت با طرح فلسفه نقادی خود، بر آن بود که عقل نظری توانایی آن را ندارد که به بحث و بررسی درباره موجودات غیر حسی بپردازد. او علیه این ادعای عالمان ما بعد الطبیعه که فرض می‌کردند عقل آدمی می‌تواند به اسرار واقعیت نهایی دسترسی پیدا کند، عکس العمل نشان داد. استدلال او این بود که ساختار ذهن چنان است که هرگز نمی‌تواند به خارج از قلمرو حسی یا قلمرو فنومن یا پدیدارها گام بردارد و درباره آن به فکر و استدلال بپردازد. ذهن همواره در حوزه تجربه کارایی دارد. کانت همچنین اعتقاد داشت که علاوه بر جهان تجربه یعنی جهان پدیداری، جهانی وجود دارد به نام جهان نومنی که در ورای جهان پدیداری است. جنبه نومنی هر شیء چیزی است که شیء در واقع وجود دارد. ما در واقع تنها ظاهر یک سیب را تجربه می‌کنیم نه این که سیب در واقع چگونه است؛ اما این اندازه می‌توانیم درک کنیم که ورای قرمزی سیب چیزی وجود دارد که این قرمزی را دارد و این که این رنگ قرمز متعلق به آن است و آن شیء فی نفسه است که علت پدیدارهاست. البته ما می‌توانیم بگوییم که علاوه بر ظاهر سیب قرمز، شیء فی نفسه‌ای وجود دارد که رنگ قرمز به آن مربوط است؛ ولی هرگز نمی‌توانیم درباره این شیء فی نفسه شناخت پیدا کنیم؛ زیرا مقولات ذهن تنها هنگامی کاربرد صحیح دارند که در حوزه پدیدارها یعنی امور تجربی یا زمانمند و مکانمند به کار گرفته شوند و چون شیء فی نفسه را نمی‌توانیم از طریق حواس احساس کنیم، نمی‌توانیم درباره آن معرفتی داشته باشیم. از آن جا که واقعیت نهایی به نظر کانت شیء فی نفسه است. بیان این که ما نمی‌توانیم درباره آن شناخت داشته باشیم، بدین معناست که نمی‌توانیم در باب واقعیت شناخت پیدا کنیم.

هنگامی که دیدگاه کانت را در باب فنومن و نومن به دقت مورد بررسی قرار می‌دهیم، تناقض آشکاری را در بیان او در باب شیء فی نفسه، مشاهده می‌کنیم؛ چگونه ممکن است که چیزی وجود

داشته باشد؛ در حالی که ما درباره آن هیچ شناختی نداشته باشیم؟ آیا همین که می‌گوییم شیء فی نفسه وجود دارد، همین وجود داشتن خود نوعی شناخت نیست؟ همچنین کانت بر آن بود که نومن و شیء فی نفسه، علت پدیدارها و احساس‌های خاص ماست؛ بر این اساس باید موجود باشد؛ لذا همین که می‌گوییم نومن وجود دارد و علت پدیدارهاست، خود نوعی شناخت است. البته کاربرد مفهوم وجود و علت در باره نومن، با اعتقاد کانت متعارض است که کاربرد مقولات فاهمه را به اشیا حسی منحصر می‌کند.

در واقع قوی‌ترین استدلال کانت علیه عالمان ما بعد الطبیعه پیشین این بود که آنان مفهوم وجود را به غلط در مورد موجودات و واقعیات و رای تجربه حسی به کار برده‌اند. اکنون ما مشاهده می‌کنیم که خود نیز مقوله «وجود» و «علت» را در مورد واقعیت غیر حسی - که همان واقعیت نومنی باشد - به کار برده است؛ بنابراین فلسفه نقادی خود را نقض کرده است.

بر اساس آنچه گفته شد، فرض واقعیت نومنی در مقابل واقعیت فنومنی، فرض درستی نیست و نقض فلسفه خود کانت است. جان هیک نیز چون مبنای فلسفی پلورالیسم دینی را نظریه فنومن - نومن کانت دانسته است، با همین تناقض و ناسازگاری مواجه شده است.

هیک می‌گوید: واقعیتی نهایی یا غایی یا فی نفسه وجود دارد که بر انسان‌ها پدیدار می‌شود و هر دینی - و بهتر است بگوییم پیروان هر دینی - این واقعیت نهایی را با توجه به فرهنگ خود به گونه‌ای تفسیر می‌کنند؛ ولی هیچ دینی نباید مفهوم و عقیده خود را به آن واقعیت فی نفسه نسبت دهد. اگر همان طور که جان هیک می‌گوید ما نمی‌توانیم هیچ مفهومی حتی «وجود» را درباره واقعیت غایی و نهایی یا متعالی حمل کنیم؛ پس چه چیزی را باید مفروض بگیریم؟ حداقل ما باید مفهوم واقعیت غایی و متعالی را بدرستی فهم کنیم، تا بگوییم که آدمیان با آن مواجه می‌شوند. اگر هیچ مفهومی از مفاهیم ذهن انسانی را نمی‌توان به آن نسبت داد، پس چگونه آن را فرض می‌گیریم و آن را موجود می‌دانیم؟ از این رو، اعتقاد دینی ما بیش از پیش به بی‌اعتقادی نزدیک و تقریباً غیر قابل تمییز از

الحاد می‌شود؛ یعنی ما در برابر چنین واقعیت متعالی لا ادری هستیم و حتی «وجود» و «عدم» را هم نمی‌توانیم به آن نسبت دهیم.

همچنین اگر ما بتوانیم مفهومی از مفاهیم انسانی را به آن حمل کنیم، چرا فقط در این مفهوم توقف کنیم؟ و چرا نتوانیم مفهوم‌های دیگر را بر آن حمل کنیم؟ بنابراین اگر یک مفهوم از مفاهیم انسانی بر واقعیت غایی متعالی صدق کند، مفاهیم دیگر نیز صدق خواهند کرد. اگر مفاهیم چندی بر واقعیت متعالی صادق باشد، در آن صورت از نقیض آن قابل تشخیص است. در نتیجه این مفاهیم به یک دین خاص نزدیک‌تر است تا دین دیگر؛ یعنی اگر در مورد واقعیت متعالی بتوانیم بگوییم که آن موجود، عالم، قادر، متشخص، مهربان، بخشنده و ... است، پس مفاهیم مقابل این مفاهیم به واقعیت نهایی قابل اطلاق نیست و این مفاهیم بیش‌تر با یک دین خاص قرابت دارد؛ از این رو، یک دین خاص از حقانیت برخوردار است؛ بنابراین پلورالیسم یا به لا ادری گری منتهی می‌شود؛ زیرا هیچ معتقد است که هیچ مفهومی از مفاهیم انسانی را نه می‌توان به واقعیت متعالی نسبت داد یا به مقبولیت و حقانیت یک دین خاص؛ زیرا اگر بتوانیم برخی از مفاهیم را به واقعیت نهایی نسبت دهیم، اطلاق مفاهیم مقابل آن صحیح نیست؛ در نتیجه این مفاهیم با یک دین خاص قرابت بیش‌تری دارند.

مآخذ

۱. طباطبایی، محمدحسین؛ شیعه در اسلام (قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش).
۲. محمدرضایی، محمد؛ خاستگاه نو اندیشی دینی (قم، زلال کوثر، ۱۳۸۱ ش).
۳. لین، تونی؛ تاریخ تفکر مسیحی، روبرت آسریان (تهران، نشر و پژوهش فرزنان، ۱۳۸۰ ش).
۴. قائمی نیا، علیرضا؛ تجربه دینی و گوهر دین (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش).
۵. باربور، ایان؛ علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش).
۶. پترسون، مایکل و ... عقل و اعتقاد دینی، احمد نراقی، ابراهیم سلطانی (تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶ ش).
۷. لگنهاوسن، محمد؛ اسلام و کثرت‌گرایی دینی، نرجس جواندل (قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹ ش).
8. Alston, William, Religion, in: the Encyclopedia of philosophy.
Edited by: Paul Edwards, Macmillan Publishing Co, New York, 1964.
9. Michael Peterson, ... Reason and Religious Belief, Oxford University press, 1991.
10. Martin, James Alfred, "Religious Experience", in: the Encyclopedia of Religion , Edited by: Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987.
11. Schleirmacher. F. on Religion, Trans. J. Oman, Harper. Row.

Publishers, New York, 1958.

12. Hick, John. An Interpretation, Human Responses to the transcendent. Yale University press, 1989.

13. Hick, John, Problems of Religious pluralism, St. Martin's press, 1985.

14 Hick, John. Philosophy of Religion, Prentice - Hall, Inc, America. 1990.

15. Gardner, Sebastian, Kant, and the Critique of pure Reson Routledge, London and New York. 1999.

16. Kant. Immanuel. Critique of pure Reson, translated and Edited by Paul Guer, Allen w.wood, Cambridge University press, 1998.

17. Stumpf, Samuel. Enoch. Socrates to Sartre. Forth edition, McGraw, Hill Book Company, 1998.

18. Quinn, Philip. L, "Religious Pluralism", in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edited by: Edward Craig. Routledge, London and New York, 1998, Vol 8.