

نظریه کثرت گرایانه جان هیگ در بوته نقد

رضا اکبری*

چکیده

نظریه جان هیگ در باب تعدد ادیان، نظریه کثرت گرایانه وجودشناختی است که بر اساس آن همه ادیان، راه‌هایی معتبر برای رسیدن انسان به حقیقت فی‌نفسه هستند. خدایان ادیان، حقیقت‌های عندالمدرک و توهم‌های واقع‌نمایند؛ در حالی که حقیقت فی‌نفسه دارای ویژگی‌های جوهری غیرقابل‌بیان و فرامقوله است. دیدگاه هیگ، گرفتار مشکلات متعددی است. نظریه هیگ به صورت تحلیلی درجه دو از ادیان، تحلیلی درست شمرده نمی‌شود؛ در ابطال طبیعت‌گروی، گرفتار دور معرفت‌شناختی است و تمایز میان ویژگی‌های صوری و جوهری در آن از میان می‌رود. به نظر می‌رسد هیگ در ارائه نظریه خود در معتبر بودن تمام ادیان برای اتصال با حقیقت فی‌نفسه، گرفتار اشتباه مقولی است.

واژگان کلیدی: کثرت‌گروی، ویژگی‌های صوری، ویژگی‌های جوهری، اشتباه مقولی، فرامقوله.

* استادیار دانشگاه امام صادق □.

تاریخ دریافت: ۸۴/۴/۷ تاریخ تأیید: ۸۴/۶/۱۴

با بررسی ادیان گوناگون درمی‌یابیم که خداوند، انسان و رابطه خداوند و انسان با یکدیگر، به صورت‌های مختلفی تصویر شده‌اند؛ تصویرهایی که گاه در تعارض کامل با هم هستند. در ادیانی همچون اسلام، مسیحیت و یهودیت، خداوند در جایگاه موجودی شخص‌وار (personal) تصویر شده، اما در دین‌هایی چون بودایی و هندو، خداوند موجودی غیرشخص‌وار (impersonal) معرفی شده است. در ادیان توحیدی، اغلب انسان موجودی که پس از مرگ، برانگیخته شده و حیاتی شخص‌وار دارد، قلمداد شده است؛ حال آن‌که در ادیان غیرتوحیدی، اغلب، انسان، موجودی دانسته شده که پس از مرگ در سیری تناسخی یا تولد مجدد (rebirth) به حیاتی غیرشخص‌وار نایل می‌شود. در نگاه اکثریت مسیحیان، خداوند با تجسد و ظهور در قالب جسمانی، در زمین حاضر، و با بندگان مرتبط شده است؛ حال آن‌که مسلمانان با این تلقی مخالفند.

تعارض ادیان، به تعارض در این امور که اموری نظری هستند پایان نمی‌پذیرد و امور عملی را نیز شامل می‌شود. آیین‌ها و مراسم مذهبی در ادیان و مذاهب و فرقه‌های گوناگون چنان اختلافی با یکدیگر دارند که گاه آن‌ها را در تعارض کامل با هم قرار می‌دهد. کنار اختلاف‌هایی که در آموزه‌های نظری و عملی ادیان وجود دارد، نقاط اشتراکی نیز مشاهده می‌شود. به ظاهر هر دینی از اصلی غایی سخن می‌گوید که پیروان دین باید به آن رو کنند. متدینان هر دین، مذهب یا فرقه‌ای، مدعی تجربه‌های دینی هستند، و هر دین، مذهب یا فرقه‌ای توانسته است انسان‌هایی عابد و عارف را تربیت کند که از خودمحوری به خدامحوری روی آورده‌اند؛ اما نقطه مشترک دیگری نیز در مواجهه با ادیان گوناگون در بدو امر خود را آشکار می‌کند: ظاهراً هر دینی بر صحت مدعیات خود و ابطال مدعیات ادیان دیگر، ادله‌ای اقامه کرده است تا برتری خود و فرودستی دیگر ادیان را اثبات کند. در برخورد با تنوع ادیان کنار موارد اختلاف و اشتراک آن‌ها، نظریه‌های متعددی ابراز شده است. در دوران قدیم، بدون این‌که بحثی فلسفی در باب تنوع ادیان مطرح باشد، دو نظریه عمده به چشم می‌آیند:

۱. فقط یک دین، مذهب یا فرقه برحق است به این معنا که تعالیم نظری و عملی آن صادق و سودمند است و پیروان آن به ثواب الاهی می‌رسند و تعالیم دیگر ادیان، مذاهب یا فرقه‌ها کاذب و غیرسودمند است و پیروان آن‌ها به عذاب الاهی گرفتار می‌شوند.

۲. فقط آموزه‌های نظری و عملی یک دین، مذهب یا فرقه صادق و سودمند است؛ اما پاداش الاهی محدود به پیروان آن دین، مذهب یا فرقه نخواهد بود؛ بلکه پیروان دیگر ادیان، مذاهب یا فرقه‌ها را نیز شامل می‌شود؛ زیرا آنان دارای نیتی الاهی و درصدد ارتباط صادقانه با خداوند بوده‌اند یا این‌که خداوند در قیامت به افرادی که از رسیدن به حق قاصر بوده‌اند، اجازه می‌دهد حق را برگزینند.

در دوران معاصر، بحث در باب تنوع ادیان، به بحثی فلسفی تبدیل شده و به همین جهت، دارای دقت بیشتری است. امروزه شاهد چهار نظریه عمده هستیم که با نام‌های طبیعت‌گرایی (naturalism)، انحصارگرایی (exclusivism)، شمول‌گرایی (inclusivism)، و کثرت‌گرایی (Pluralism) شهرت یافته‌اند.

۱. در نظریه‌های طبیعت‌گرایانه، خدایان معرفی شده به وسیله ادیان، توهمی ساخته ذهن بشر دانسته شده‌اند و مابه‌ازاء عینی ندارند. فوئر باخ، آگوست کنت، کارل مارکس، زیگموند فروید و برتراند راسل از مهم‌ترین طرفداران این دیدگاه هستند.

۲. در نظریه‌های انحصارگرایانه، اصلی‌ترین مدعیات دین، مذهب یا فرقه، صادق قلمداد می‌شود و صدق مدعیات دیگر ادیان در مقایسه با آن دین ارزیابی می‌شود. در عین حال، فقط پیروان دین، مذهب یا فرقه از پاداش الاهی بهرمنند می‌شوند.

۳. نظریه‌های شمول‌گرایانه در مقام دیدگاهی که در باب صدق آموزه‌های دین دارند، با نظریه‌های انحصارگرایانه تفاوت چندانی ندارند و صرفاً پاداش الاهی را به پیروان دین، مذهب یا فرقه محدود نمی‌کنند.

۴. نظریه‌های کثرت‌گرایانه؛ تمام ادیان، مذاهب یا فرقه‌ها را راه‌هایی معتبر برای رسیدن به خداوند تلقی می‌کنند. در این نظریه‌ها، هیچ دینی بر ادیان دیگر ارجحیتی ندارد.

جان هیک از مهم‌ترین طرفداران نظریه‌های کثرت‌گرایانه و خود مبدا یکی از مهم‌ترین نظریه‌های کثرت‌گرایانه است. نظریه جان هیک، میان نظریات کثرت‌گرایانه وجودشناختی (ontologic pluralism) قرار می‌گیرد که در مقایسه با نظریات کثرت‌گرایانه معرفت‌شناختی (epistemic pluralism)، ادعای قوی‌تری را مطرح می‌کند. نظریات کثرت‌گرایانه وجودشناختی ادعا می‌کنند که صدق تمام ادیان، صدقی نفس‌الامری است؛ در حالی که نظریات کثرت‌گرایانه معرفت‌شناختی ادعا می‌کنند هیچ دینی نمی‌تواند اعتبار و حجیت خود را به

دیگر ادیان اثبات کند و چون دلیلی در دست نداریم، این گونه در نظر می‌گیریم که همه ادیان، صادق و معتبر هستند؛ اما این که آیا در مقام نفس الامر نیز همه ادیان، صادق و معتبر هستند، چیزی است که در باب آن نمی‌توان سخن گفت. نظریه جان هیک دربرگیرنده مدعیات ذیل است:

ا. در مباحث نظری همه ادیان بزرگ دنیا اعم از ادیان توحیدی و ادیان غیرتوحیدی، معجونی از مدعیات صادق و کاذب وجود دارد.

ب. نجات انسان با گذر انسان از خودمحوری به حقیقت‌محوری حاصل می‌شود و همه ادیان درصدد انجام این مهم هستند.

ج. تمام ادیان، تا اندازه‌ای در رهنمون شدن انسان به حقیقت‌محوری موفق بوده‌اند. دلیل این مطلب، وجود عارفان و عابدان در تمام ادیان است. ظاهراً دلیلی وجود ندارد که ادعا کنیم یک دین در پرورش عارفان و عابدان موفق‌تر از ادیان دیگر عمل کرده است.

د. همه ادیان در این عقیده مشترکند که امکان نجات انسان بر اعتقاد به حقیقت غایی جهان ابتناء یافته است؛ همان حقیقتی که در ادیان گوناگون با نام‌هایی چون «الله»، «یهوه»، «تثلیث مقدس» و «برهمن» نامیده می‌شود.

ه. با توجه به موارد «ا» تا «د» تمام ادیان، راه‌های معتبری جهت مرتبط شدن انسان با حقیقت واحد الوهی به شمار می‌آیند.

هیک برای نشان دادن قوت نظریه کثرت‌گرایانه خود به ادله متعددی تمسک جسته است. تمسک به محبت خداوند^{*} و تقویت آن بر پایه‌های جامعه‌شناختی یکی از این ادله است. خداوند به بندگان خود، محبت دارد و این با نجات‌یابی یکی از ادیان که حداکثر یک‌پنجم جمعیت جهان را در حال حاضر و شاید در همه اعصار تشکیل می‌دهد، تعارض دارد (هیک، ۱۳۷۲، ص. ۲۴۲). از سوی دیگر، دینی که هر شخص برمی‌گزیند، از خانواده، جامعه و مکان جغرافیایی متأثر است که فرد در آن متولد می‌شود؛ بدین جهت نمی‌توان پذیرفت که صرفاً یکی از ادیان، اهل نجات است (Hick, 1985, ch.5).

توجه دارید که این استدلال، صرفاً نفی‌کننده اعطای ثواب به پیروان یک دین و عذاب

* هیک در ابتدا کشیشی از جامعه اصول‌گرایان انجیلی (*Evangelical fundamentalism*) بود. او می‌گوید همواره از خداوند تصور خدایی شخص‌وار در جایگاه سرور جهان و سرشار از محبت را در ذهن داشته است.

پیروان دیگر ادیان است و اثبات‌کننده صدق مدعیات همه ادیان نیست؛ اما دو مبنایی که هیک اتخاذ می‌کند (و می‌توان آن دو را دو دلیل در اثبات کثرت‌گروی تلقی کرد) در مقام اثبات صدق مدعیات همه ادیان است. نخستین مبنا، اصطلاح «تجربه کردن به عنوان» (experiencing as) است که باید آن را تعمیمی در اصطلاح «دیدن به عنوان» (seeing as) ویتگنشتاین دانست. ویتگنشتاین اصطلاح «دیدن به عنوان» را در موارد معماگونه مطرح می‌کند (Wittgenstein, 1953, p. 185)؛ اما هیک، اصطلاح «تجربه کردن به عنوان» را در باب همه ادراکات بشری به کار می‌گیرد (Hick, 1989, p.12). این اصطلاح بیان می‌کند که انسان در مقام ادراک خود، رها نیست و پیش‌فرض‌های گوناگونی که در بسیاری از موارد نیز در اختیار انسان نیستند و خود را به فرد تحمیل می‌کنند، در ادراک انسان اثرگذارند؛ بدین لحاظ، یک حقیقت غایی در ادیان گوناگون با توجه به پیش‌فرض‌های متفاوت، با عنوان‌های متفاوتی چون الله، یهوه، برهمن و... ادراک می‌شود؛ پس تفاوت خدایان ادیان، تفاوتی خارجی نیست؛ بلکه همه ادیان یک حقیقت را ادراک می‌کنند و تفاوت‌ها در ناحیه پیش‌فرض‌ها است.

مبنای دوم، تمایز کانتی میان نومن و فنومن و استفاده از آن در مقام ادراک حقیقت غایی جهان است (هیک، ۱۳۷۲، ص. ۲۴۶-۲۴۷). هیک، حقیقت غایی جهان را که پیروان تمام ادیان با آن مواجهه دارند، «حقیقت فی نفسه» (Real an sich) می‌نامد و خدایانی را که ادیان گوناگون معرفی می‌کنند، «حقیقت‌های عند المُدْرک» می‌نامد. از دیدگاه او، هر دینی از پس عینک فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی خود، تصویری از حقیقت فی نفسه را می‌سازد که صرفاً تصویری حاکی از حقیقت فی نفسه است که به دلیل عبور از خلال عینک ادراکی، مطابقتی با حقیقت فی نفسه ندارد.

با توجه به حصول تصاویر خداوند در ادیان گوناگون در مواجهه با حقیقت فی نفسه و از خلال عینک‌های ادراکی، هیک، خدایان ادیان را «توهم‌های واقع‌نما» (veridical hallucinations) می‌خواند و از آن‌جا که خدایان ادیان، تطابقی با حقیقت فی نفسه ندارند، حقیقت فی نفسه را «غیرقابل بیان» (ineffable) و «فرا مقوله» (Trans categorical) می‌نامد.

هیک برای نمایش قوت دو مبنای خود در باب حقیقت فی نفسه و خدایان ادیان به

تمثیل مشهوری که از قدیم در کتاب‌های مختلف ذکر شده، یعنی تمثیل فیل و نابینایان، تمسک می‌جوید. با استفاده از این تمثیل، هیک موضع ادیان را در قبال حقیقت فی‌نفسه همانند انسان‌هایی می‌داند که در تاریکی درصدد شناخت فیل بوده‌اند (Hick, 1995, p.61).

هرچند که تلاش هیک در جهت نزدیک ساختن ادیان به یک‌دیگر، تلاشی بسیار ارزشمند است، اشکال‌های متعددی دارد. باید توجه داشت که نزدیک ساختن ادیان به یک‌دیگر از راه‌هایی غیر از ارائه نظریات کثرت‌گرایانه نیز حاصل می‌شود؛ بنابراین، اشکال بر دیدگاه هیک، اشکال بر روند نزدیک‌سازی ادیان به یک‌دیگر نیست.

اشکالات متعددی بر نظریه هیک وارد شده که البته برخی از آن‌ها قوت چندانی ندارند. در ادامه مقاله خواهیم کوشید اصلی‌ترین اشکالات نظریه هیک را ارائه کنیم.

۱. هیک بیان کرد که متدینان هیچ دینی با «حقیقت فی‌نفسه» مرتبط نیستند و فقط با خدایانی که در مواجهه با «حقیقت فی‌نفسه» توسط قوای ادراکی آنها ساخته شده است (حقیقت‌های عند المُدْرک) مرتبطند؛ بنابراین، در نظریه هیک، تمام فعالیت‌های ذهنی و عملی متدینان در هر یک از سنت‌های دینی متوجه خدای ساخته و پرداخته ذهن خود آنان است و هرگز به خداوند واقعی یا همان حقیقت فی‌نفسه رجوع مستقیم ندارد. این سخن هیک با ایمان پایه تمام متدینان در هر سنت دینی در تعارض است؛ زیرا هیچ‌یک از متدینان معتقد نیست که خدای ساخته و پرداخته ذهن خود را عبادت می‌کند و به او توجه دارد. از آن‌جا که دیدگاه هیک، دیدگاه کلی است، نظریه او حتی شامل ارتباط پیامبران و عارفان با خداوند نیز می‌شود. بر اساس نظریه هیک، پیامبران نیز از خلال پرده فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و زبانی خاص خود با خداوند مواجه می‌شوند؛ بنابراین هرگز با «حقیقت فی‌نفسه» مرتبط نیستند؛ بلکه با خدایی که ذهن خود آنان بر اثر مواجهه با حقیقت فی‌نفسه ساخته است، مواجه می‌شوند. از آن‌جا که هیک ویژگی‌های حقیقت فی‌نفسه را فراتر از مفاهیم بشری می‌داند، لازم می‌آید سخنگویی خداوند را با پیامبران انکار کنیم. پیروان ادیان ابراهیمی خصوصاً دین یهود و دین اسلام معتقدند که خداوند دستورهای لازم را برای هدایت بندگان خود از طریق سخن گفتن با افراد برگزیده‌اش به گوش انسان‌ها رسانده است و پیامبران کسانی هستند که با خداوند هم‌سخن می‌شوند و در خلال این هم‌سخنی، پیام‌های هدایت الهی را به بندگان می‌رسانند. حال اگر دیدگاه هیک در باب «حقیقت

فی نفسه» پذیرفته شود، لازم می‌آید که متدینان تمام آنچه را در باب هم‌سخنی پیامبران با خداوند گفته‌اند، نادرست تلقی کنند و معتقد شوند که به هیچ وجه پیامبران با «حقیقت فی نفسه» مواجه نبوده‌اند و آنچه ارائه کرده‌اند، ناشی از هم‌سخنی آنان با خداوندی بوده که ساخته و پرداخته ذهن خود آنان بوده است.

ممکن است گفته شود که این اشکال، اشکالی بر لوازم نظریه جان هیک است و لزوماً به معنای تعارض نظریه او نیست. به بیان دیگر، شاید گفته شود که تلقی پیروان ادیان در باب هم‌سخنی پیامبران و خداوند عینی، تلقی نادرستی بوده و نظریه جان هیک نادرست بودن تلقی مذکور را آشکارا برملا ساخته است؛ اما به نظر می‌رسد که این پاسخ، پاسخ درستی نیست. سؤال اساسی ما این است که دل‌مشغولی جان هیک در طرح نظریه کثرت‌گروی چیست؟ آیا جان هیک درصدد ارائه دینی تلفیقی است؟ یعنی آیا درصدد است بخش‌هایی را از هر دین اخذ کند و با کنار هم قرار دادن آن‌ها، دینی تلفیقی بسازد و همه مردم را به پذیرش آن دعوت کند. آیا جان هیک درصدد است کنار دین‌های موجود، دینی جدید را به مردم ارائه کند؟ توجه به نوشته‌های جان هیک نشان می‌دهد که او نه درصدد ارائه دینی تلفیقی و نه دینی جدید است. علت، آن است که او از همه متدینان هر دین می‌خواهد که به سنت دینی خود وفادار بمانند و در عین حال، تصور نکنند که رسیدن به نجات، فقط از طریق دین خود آنها درست است؛ بلکه نجات‌بخشی دیگر ادیان را نیز بپذیرند. از سوی دیگر، او به تجربه‌های دینی متدینان در سنت‌های مختلف دینی، اعتقاد عمیقی دارد که به او اجازه نمی‌دهد درصدد ارائه دینی جدید در عرض ادیان دیگر باشد؛ پس اگر هدف جان هیک ارائه دین تلفیقی یا دین جدیدی نیست، هدف او چیست؟ به نظر می‌رسد درصدد ارائه تحلیلی درجه دوم از ادیان موجود است. به عبارت دیگر، او در حیطه فلسفه دین به اظهار نظر پرداخته، و دانشی درجه دوم را در اختیار ما نهاده است. حال اگر تلاش جان هیک، ارائه تحلیلی درجه دوم از ادیان موجود است، باید همانند هر تحلیل درجه دوم دیگر، دو امر را ارضا کند تا تحلیلی معتبر تلقی شود: نخست باید انسجام و سازگاری درونی داشته باشد؛ و دوم این که با قلمروی تحلیل شده نیز سازگار باشد؛ اما به نظر می‌رسد نظریه هیک در هر دو حیطه گرفتار مشکل است. و سازگاری درونی ندارد و در خلال اشکال‌های بعدی، ناسازگاری درونی نظریه او روشن می‌شود؛ اما نظریه هیک با

قلمروی که به تحلیل آن پرداخته (یعنی ادیان گوناگون) نیز سازگاری ندارد. هر دینی مدعی عینیت تصویری است که از خداوند ارائه می‌کند؛ در حالی که هیک، خدایان ادیان را اموری ذهنی دانسته، خداوند واقعی را فرامقوله تلقی می‌کند (نک: McKim, 1988, p.383). هم‌چنین نک: (Net land, 1986, p.254-255).

۲. هیک بیان کرد که تجربه‌های ادراکی پیروان ادیان، محدود به فنومن‌ها می‌شود و نومن یا همان حقیقت فی‌نفسه، غیرقابل بیان و فراتر از مفاهیم بشری است. حال اشکال اساسی این است که اگر «حقیقت فی‌نفسه» فراتر از مفاهیم بشری و غیرقابل بیان به شمار می‌رود و انسان هیچ مواجهه مستقیمی با آن ندارد، چگونه می‌توان وجود چنین حقیقتی را پذیرفت. به بیان نتلند: «اگر هیچ مشخصه بارز مشترکی میان «یکتای ازلی فی‌نفسه» و تصاویر مختلف الهی از آن وجود ندارد، آیا معنا دارد که آن تصاویر مختلف را ظهورهای آن «یکتای ازلی فی‌نفسه» بدانیم؟» (Net land, 1986, p.261). آنچه نتلند بیان کرده، اشکال هرگونه نظریه‌ای است که در باب ادراک، واقع‌گروی غیرمستقیم را می‌پذیرد. * جان هیک بیان کرد که تصاویر گوناگون ادیان از خداوند، در واقع ناشی از تعامل ادراکی قوه خیال انسان با حقیقت فی‌نفسه است؛ بدین سبب، تصاویر ذکرشده را می‌توان توهمات واقع‌نما نام نهاد. اشکال نتلند آن است که اگر هیچ‌گونه ارتباطی میان ویژگی‌های تصاویر الهی از حقیقت فی‌نفسه و خود حقیقت فی‌نفسه وجود ندارد، به چه دلیلی تصاویر را توهمات واقع‌نما بنامیم. شاید بهتر باشد آن‌ها را توهمات صرف لقب دهیم. در این صورت، لازم می‌آید که هیچ‌گونه حقیقت فی‌نفسه وجود نداشته باشد و این به معنای فروغلتیدن در دام طبیعت‌گروی است (برای تقریرهای دیگر این اشکال، ر.ک: Corliss, 1986, p.235-249; Deutsch, 1990, p.551-563).

هیک به این اشکال تا حدی واقف است؛ بدین جهت در نظریات خود کوشیده است خود را از این اشکال برهاند. او بیان می‌کند که وجود حقیقت فی‌نفسه از روشی استقرایی و با ملاکی عمل‌گرایانه حاصل شده است. از آن‌جا که تمام ادیان توانسته‌اند انسان‌هایی اخلاقی تربیت کنند و در میان تمام ادیان، عارفان و قدیسان بزرگ به چشم می‌خورند،

* این مطلب که چگونه واقع‌گروی غیرمستقیم به شکاکیت وجودشناختی می‌انجامد، بخوبی در عبارت هیلاری پاتنم آمده است (ر.ک: Putnam, 1987, p.36).

معلوم می‌شود که خدایان ادیان توهمات صرف نیستند؛ بلکه توهمات واقعی واقع‌نما هستند و وجود حقیقتی متعالی‌تر از مفاهیم بشری را معلوم می‌کنند. هیکن این سخن را در پاسخ به مقاله دکتر فیلیپ آلموند بیان می‌کند. آلموند در باب تمثیل فیل و نابینایان بیان می‌کند که خود کورها نمی‌توانند ادعا کنند همگی یک چیز، یعنی یک فیل را لمس می‌کنند؛ بلکه این ادعا از سوی کسی می‌تواند مطرح شود که خودش بینا باشد و هم کار نابینایان و هم وجود فیل را ببیند. حال، اشکال آلموند این است که در نظریه جان هیکن، همه افراد، همانند انسان‌های نابینا هستند و نمی‌توانند درباره وجود فیل خارجی اظهار نظر کنند. در واقع، اشکال آلموند این است که هیکن با نابینا قلمداد کردن همه پیروان ادیان، خود را در موضعی برتر نشانده و ادعایی را در باب وجود حقیقت فی‌نفسه بیان کرده است؛ حال آن‌که بنا بر نظریه او، همه افراد، از جمله خود هیکن، در باب حقیقت فی‌نفسه نابینا هستند؛ بنابراین، آلموند، نظریه جان هیکن را از این حیث، متعارض قلمداد می‌کند (Almond, 1983, p.37). هیکن در پاسخ آلموند بیان می‌کند که تمثیل نابینایان و فیل بدان معنا نیست که خود او دارای موضعی کیهانی است؛ بلکه این تمثیل فقط در نفی طبیعت‌گرایی آورده شده است و وجود حقیقت فی‌نفسه از روشی استقرایی که ناشی از بررسی عملکرد ادیان گوناگون در زمینه تربیت انسان‌های اخلاقی و عارف است، معلوم شده (Hick, 1985, p.97)؛ اما هیکن با اتخاذ این موضع، در نفی طبیعت‌گرایی رفتار دور خواهد شد و تا وقتی طبیعت‌گرایی که نافی حقیقت فی‌نفسه است به روشی معتبر ابطال نشود نمی‌توان کثرت‌گرایی را مدلل ساخت.

۳. هیکن برای این‌که بتواند درباره حقیقت فی‌نفسه سخن بگوید و در عین حال، دیدگاه خود را در باب غیرقابل‌بیان بودن ویژگی‌های حقیقت فی‌نفسه زیر پا نگذارد، میان دو دسته از ویژگی‌های حقیقت فی‌نفسه تمایز نهاده است: ویژگی‌های جوهری و ویژگی‌های صوری. از دید او ویژگی‌های صوری چیزی درباره ماهیت حقیقت فی‌نفسه بیان نمی‌کنند و فقط این اجازه را به ما می‌دهند که بتوانیم درباره حقیقت فی‌نفسه سخن بگوییم. او برای نمونه، برخی از ویژگی‌های صوری حقیقت فی‌نفسه را ذکر می‌کند که از جمله آن‌ها می‌توان «قابلیت ارجاع‌پذیری» را نام برد (Hick, 1989, p. 239). نمونه دیگر، مفهوم ذیل است: بودن حقیقت فی‌نفسه به گونه‌ای که مفاهیم جوهری در باب او کاربردی ندارد

(Ibid). آنچه هیک در این باب بیان کرده، با دقت تمام از سوی این سول نقادی شده است (Insole, 2000). این سول با به‌کارگیری اصطلاحی که نخستین بار آلستون مطرح کرده است - «انگشتان در شیشهٔ مربا» (fingers in jam pot)* بیان می‌کند که اگر هیک بخواهد انگشتان خود را از شیشهٔ مربا بیرون نگاه دارد (دیدگاه خود را در باب عدم کاربرد مفاهیم جوهری در باب حقیقت فی‌نفسه زیر پا نگذارد) لازم است فقط از ویژگی‌های صوری برای سخن گفتن دربارهٔ حقیقت فی‌نفسه استفاده کند. این سول بیان می‌کند که جان هیک به این مطلب پای‌بند نبوده و در موارد متعددی هنگام سخن گفتن از حقیقت فی‌نفسه از مفاهیم جوهری استفاده کرده و انگشتان خود را در شیشهٔ مربا فرو برده است (Ibid, p.26). این سول برای نمونه به این سخن هیک اشاره می‌کند:

«اما آن [حقیقت فی‌نفسه] ... آن قدر از نظر محتوا غنی است که فقط می‌تواند به صورت محدودی از طرق گوناگون جزئی و ناکافی که تاریخ ادیان وصف می‌کند، تجربه شود (Hick, 1989, p.247).

این سول به درستی بر ویژگی «غنی بودن» تکیه و بیان می‌کند که غنی بودن، ویژگی جوهری است که هیک در وصف حقیقت فی‌نفسه از آن استفاده کرده است. از نظر او، اگر هیک بپذیرد که ویژگی غنی بودن، ویژگی جوهری است، دیدگاه خود را زیر پا گذاشته و دست‌ان خود را در شیشهٔ مربا قرار داده است و اگر این ویژگی را ویژگی صوری قلمداد کند، لازم می‌آید ویژگی‌هایی چون خوب، بد و... نیز ویژگی‌هایی صوری قلمداد شوند و این به معنای درهم شکستن مرز ویژگی‌های صوری و جوهری است.

حال، فرض کنیم که ویژگی‌های صوری را بپذیریم و آن‌ها را از ویژگی‌های جوهری مجزا بدانیم. در این صورت، اساسی‌ترین سؤال این خواهد بود که ملاک تمایز ویژگی‌های صوری از ویژگی‌های جوهری چیست. هیک تعریف مشخصی از ویژگی‌های صوری در اختیار ما قرار نمی‌دهد. شاید نزدیک‌ترین عبارت هیک که بتوان آن را تعریف ویژگی‌های صوری قلمداد کرد، عبارت ذیل باشد: «ویژگی‌های منطقاً تولیدشده» (logically generated)

* آلستون این اصطلاح را در باب فیلسوفانی همچون تیلیخ (Tillich) و کافمن متقدم (Kaufmann) به‌کار برده است؛ کسانی که معتقدند در مورد خداوند فقط می‌توان به نحو نمادین یا اسطوره‌ای سخن گفت؛ اما خودشان مجبور می‌شوند به نحو غیرنمادین و غیراسطوره‌ای در مورد خداوند سخن بگویند (Alston, 1995, p. 31-60).

(properties) (Ibid, p. 239). غیر از این عبارت، هیک فقط مثال‌هایی را برای ویژگی‌های صوری در اختیار ما قرار می‌دهد؛ ویژگی‌هایی مثل:
ا. مصداق یک لفظ بودن؛

ب. بودن به گونه‌ای که مفاهیم جوهری در باب او کاربردی ندارد (Ibid, p.239,246).

هیک این ویژگی‌ها را ویژگی‌هایی «منطقاً تولیدشده» نامیده است؛ حال آن‌که به نظر می‌رسد چنین نباشد. آنچه منطقاً تولید می‌شود، چیزی است که تحلیلی باشد؛ حال آن‌که به طور مثال، ویژگی دوم، ویژگی تحلیلی نیست. یگانه راهی که می‌توان بر اساس آن، ویژگی‌های مذکور و ویژگی‌هایی از این دست را تحلیلی دانست، آن است که خداوند را در مقام تعریف، این‌گونه تعریف کنیم: موجودی است که مفاهیم جوهری ما در باب او کاربردی ندارد. اگر خداوند را این‌گونه تعریف کنیم، با توجه به این‌که حمل معرف بر معرف یک حمل اولی است و قضیه‌ای تحلیلی را در اختیار ما می‌نهد، ویژگی مذکور، ویژگی تحلیلی خواهد بود؛ اما در این صورت، مشکل آن است که ما مدعای خود را تکرار کرده‌ایم. ما درصدد بودیم ملاکی در اختیار قرار دهیم که ویژگی‌های صوری حقیقت فی‌نفسه را از ویژگی‌های جوهری بازشناسیم، حال آنکه با تعریف مذکور از حقیقت فی‌نفسه، مدعای خود را پیش‌فرض گرفته (Insole, 2001, p.28)، و در واقع در دام دور گرفتار آمده‌ایم. حال که چنین است، سؤال این است که چرا ویژگی «ب» را ویژگی صوری بر حقیقت فی‌نفسه اطلاق کنیم؟ این‌جا دو پاسخ می‌تواند وجود داشته باشد:

ا. ما به دلیل شناختی که از خداوند داریم (می‌دانیم که خداوند از نظر وجودی و مفهومی، موجود متعالی است و بی‌نهایت بزرگ‌تر و کامل‌تر از آن چیزی است که ما درک می‌کنیم)، ویژگی‌های صوری را بر او اطلاق می‌کنیم؛

ب. ما به دلیل آگاهی از محدود بودن دانش بشری، ویژگی‌های صوری را بر خداوند اطلاق می‌کنیم. ما ویژگی‌های جوهری را بر اشیای روزمره که در تماس با آن‌ها هستیم، اطلاق می‌کنیم؛ اما از آن‌جا که خداوند هم از نظر وجودی و هم از نظر مفهومی، متعالی است، می‌دانیم که از همین مفاهیم نمی‌توانیم در باب خداوند استفاده کنیم.

در صورتی که هر یک از این دو راه را بپذیریم، گرفتار مشکل می‌شویم که به ابطال نظریه هیک می‌انجامد. اگر اطلاق ویژگی‌های صوری بر حقیقت فی‌نفسه به دلیل شناختی

است که از حقیقت فی نفسه داریم مبنی بر اینکه بسیار بزرگتر، کاملتر و متعالی می‌باشد، بنابراین، اطلاق ویژگی‌های صوری بر حقیقت فی نفسه، استناد ویژگی‌های جوهری را به این حقیقت، پیش‌فرض گرفته است، هرچند که در لفظ، از اطلاق ویژگی‌های جوهری بر حقیقت فی نفسه استنکاف کنیم.

این سول اشکال خود را با بررسی دیدگاه‌های آکوئیناس در باب خداوند، تقویت می‌کند. آکوئیناس معتقد است که زبان دین در اتصاف خداوند به صفاتی همچون خوبی و قدرت، زبان تمثیلی است؛ پس الفاظ مذکور را نباید به معنای عرفی آن‌ها تفسیر کرد (Aquinas, 1955, I.30.4). هیک با استفاده از ادبیات آکوئیناس، تفسیری خاص را از دیدگاه او ارائه می‌دهد مبنی بر این که از دیدگاه آکوئیناس نیز فقط می‌توان ویژگی‌های صوری را بر خداوند اطلاق کرد. این سول، بیان می‌کند که از دیدگاه آکوئیناس، علت این که اطلاق صفاتی همچون خوبی و قدرت بر خداوند، تمثیلی است، بساطت (simplicity) خداوند است که این ویژگی، ویژگی جوهری شمرده می‌شود؛ بنابراین، اطلاق ویژگی‌های صوری بر خداوند، ویژگی یا ویژگی‌های جوهری حقیقت فی نفسه را پیش‌فرض دارد، هرچند که آن را در عبارت ظاهر نکند. این سول با بررسی دیدگاه آکوئیناس، به حق اظهار می‌دارد که اطلاق ویژگی یا ویژگی‌های صوری بر حقیقت، نیازمند دانستن اموری درباره آن حقیقت است که آن امور، همگی امور جوهری هستند. برای نمونه می‌توان به امور ذیل اشاره کرد:

ا. حقیقت مذکور از حیث وجودشناختی، تحت چه نوعی قرار می‌گیرد؟ آیا یک ذات مادی است یا الهی؟

ب. حقیقت مذکور از حیث وجودشناختی چه طبیعتی را واجد است: آیا بسیط است یا مرکب؟ شخص وار است یا غیرشخص وار؟ متعالی است یا غیرمتعالی؟ و...

ج. ارتباط معرفت‌شناختی ما با این نوع از انواع وجود چگونه است؟

د. با فرض شناختی که به موارد ا، ب و ج داریم، چه نوع ویژگی‌هایی برای اطلاق بر آن حقیقت، مناسب است؟

بنابراین معلوم می‌شود که برای اسناد یک ویژگی صوری بر یک حقیقت، لازم است مطالب بسیاری را بدانیم، به گونه‌ای که در اسناد یک ویژگی جوهری بر یک حقیقت، دانستن آن مطالب فراوان لازم نیست؛ پس این سخن هیک که ویژگی‌های جوهری بر

حقیقت فی نفسہ اطلاق نمی‌شوند، سخنی نادرست است، زیرا همین سخن، مستلزم شناخت حقیقت فی نفسہ است که در آن ویژگی‌های جوهری را هرچند که بر زبان نیاورده‌ایم، بر حقیقت فی نفسہ اطلاق کرده‌ایم.

۴. توجه به اصطلاحی که نخستین بار گیلبرت رایل ارائه کرد، ما را با یکی از مهم‌ترین اشکالات نظریهٔ هیک آشنا می‌کند. رایل، اصطلاحی را در بیان نادرستی نظریهٔ طرفداران نفس به کار می‌گیرد. او معتقد است که طرفداران نفس، گرفتار «اشتباه مقولی» (category mistake) هستند. مقصود از اصطلاح «اشتباه مقولی» چیست؟ فرض کنید کسی از شما بخواهد دانشگاه تهران را به او نشان دهید و شما تک‌تک دانشکده‌ها، سالن‌ها، دفتر ریاست و... را به او نشان دهید. حال فرض کنید که شخص مذکور به شما بگوید: آنچه به او نشان داده‌اید، دانشگاه تهران نبوده؛ بلکه دانشکده‌ها، سالن‌ها، دفتر ریاست و... بوده؛ حال آن‌که او درصدد دیدن خود دانشگاه بوده است، نه امور مذکور. چنین فردی از دیدگاه رایل، گرفتار اشتباه مقولی است. او می‌پندارد که دانشگاه چیزی غیر از دانشکده‌ها، سالن‌ها، دفتر ریاست و... است و همان‌گونه که دانشکده‌ها، سالن‌ها، دفتر ریاست و... وجودی خاص خود دارند، دانشگاه نیز در جایگاه مقولهٔ مستقل، دارای تحقق است و می‌توان آن را همانند دانشکده‌ها، سالن‌ها و... مشاهده کرد. رایل معتقد است که طرفداران وجود نفس گرفتار چنین اشتباهی هستند؛ زیرا می‌پندارند انسان، چیزی غیر از بدن مادی و رفتارهایی است که از آن صادر می‌شود. از دیدگاه رایل، صفاتی که آن‌ها را نفسانی قلمداد می‌کنیم، چیزی جز رفتارهایی که از ما سر می‌زند، نیست و اگر کسی صفات نفسانی را چیزی غیر از رفتارها تلقی کند، گرفتار اشتباه مقولی است.

سخن رایل در باب رابطهٔ نفس و بدن، سخن نادرستی است؛[•] اما آنچه ما درصدد طرح آن این‌جا هستیم، آن است که وجود این اشتباه را در تفکر هیک به نمایش گذاریم. گفتیم که هیک به کارآمدی ادیان در تربیت انسان‌های والا و اخلاقی به صورت وجه مشترک ادیان اشاره می‌کند که البته در بیان این مطلب از اصطلاح ویتگنشتاینی «شباهت خانوادگی» سود می‌جوید و نیز گفتیم که هیک، بحث‌های نظری ادیان را کاملاً بی‌اهمیت تلقی می‌کند. اشکال این سخن، آن است که اگر فقط بر کارآمدی عملی ادیان تأکید کنیم و مباحث نظری

[•] نظریهٔ رایل به رفتارگروی مشهور است و اشکالات متعددی دارد.

را به کناری بنهیم، در استفاده از نام «دین» گرفتار اشتباه مقولی خواهیم بود؛ زیرا هنگامی که از نام «دین» استفاده می‌کنیم، مقصود از «دین»، چیزی ورای مذاهب نخواهد بود. در مقام واقعیت، دین اسلام، امری غیر از مذاهبی که نام کلی اسلام را بر آنها اطلاق می‌کنیم نیست؛ بنابراین، بهتر است به جای این که بگوییم ادیان توانسته‌اند انسان‌های اخلاقی و والاتر تربیت کنند، گفته شود که مذاهب در انجام این مهم، موفق بوده‌اند. حال به این ادعای دوم نگاهی بیفکنیم. با دقت در ادعای دوم نیز درمی‌یابیم که گرفتار اشتباه مقولی است، زیرا مذاهب نیز امری ورای فرقه‌های تحت خود نیستند. هنگامی که ما از لفظ «شیعه» استفاده می‌کنیم، مقصودمان چیزی غیر از امامیه، زیدیه، اسماعیلیه و... نیست؛ پس بهتر است بگوییم که فرقه‌ها توانسته‌اند انسان‌هایی اخلاقی تربیت کنند؛ اما هنوز اشتباه مقولی این جا مشهود است؛ زیرا فرقه‌ها نیز چیزی جز شاخه‌ها نیستند. تحت شاخه‌های گوناگون نیز متدینان واقع شده‌اند.

اگر قرار است مباحث نظری دین را به کناری بنهیم و به آثار عملی ادیان نظر افکنیم، مجبور خواهیم بود که دید خود را از ادیان به اشخاص تغییر دهیم. با آمدن به حیطة اشخاص است که می‌توان از اشتباه مقولی رهایی جست؛ اما در این صورت، گرفتار اشکال دیگری خواهیم شد. اگر به اشخاصی که تحت شاخه‌های گوناگون واقعند نظری افکنیم، درمی‌یابیم که میان آنها افزون بر انسان‌های اخلاقی، انسان‌های غیراخلاقی نیز وجود دارند. این گونه نیست که پیروان ادیان، همگی انسان‌هایی اخلاقی باشند. از سوی دیگر، اگر به افرادی که خود را متدین به هیچ شاخه‌ای از فرقه‌های مذهبی نمی‌دانند بنگریم نیز درمی‌یابیم که در میان آنها افزون بر انسان‌های غیراخلاقی، انسان‌های اخلاقی نیز وجود دارند. این مقایسه، به ما نشان می‌دهد که هم میان انسان‌های ملحد و هم میان انسان‌های متدین، افزون بر انسان‌های اخلاقی، انسان‌های غیراخلاقی وجود دارند. با این مقایسه، دین جایگاه خود را از دست می‌دهد؛ زیرا همان چیزی که میان پیروان ادیان وجود دارد، میان مخالفان دین یا شکاکان دینی نیز موجود است.

نتیجه

بررسی دیدگاه هیک نشان می‌دهد که نظریه کثرت گرایانه او در باب ادیان، گرفتار تعارض درونی است. میان اشکالات وارد بر هیک، شاید مهم‌ترین اشکال گرفتار بودن نظریه او به اشتباه مقولی باشد. انگیزه هیک در طرح نظریه‌اش انگیزه‌ای مقدس است؛ اما وسیله معرفتی او جهت حصول هدفی که مد نظر دارد وسیله ناکارآمدی است.

منابع و مأخذ:

۱. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، اول «۱۳۷۲ش».
2. Almond, Philip, *John Hick's Copernican Theology*, Theology, January, 1983.
3. Alstin, William, *Realism and Christian Faith*, Journal for the Philosophy of Religion, 38, 1995.
4. Corliss, Richard A., *Redemption and the Divine Realities: A Study of Hick, and an Alternative*, Religious Studies, 22, 1986.
5. Deutsch, Eliot, *Review of Hick's An Interpretation of religion*, Philosophy East and West, 40, 1990.
6. Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, London: St. Martin's Press, 1985.
7. Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, CT and London: Yale University Press, 1989.
8. Hick, John, *The Rainbow of Faiths*, London: SCM Press, 1995.
9. Hick, John, 'Ineffability' *Religious Studies*, vol. 36, pp.35-46, 2000.
10. Insole, Christopher J, *Why John Hick Can not and should not Stay Out of the Jam Pot*" Religious Studies, 36. 2001.
11. McKim, Robert, *Could God Have More Than One Name*, Faith and Philosophy, 5, 1988.
12. Net land, Harold A, *Professor Hick on Religious pluralism*, Religious Studies, 22, 1986.
13. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, trans. By Anton Pegis, On the Truth of the Catholic Faith, book 1. New York NY: Image books, 1995.
14. Wittgenstein, Ludwig *Philosophical Investigation trans*, By G. E. Anscombe, Oxford: Blackwell Publisher Ltd, 1953.

