

نقد مبانی معرفت‌شناختی نظریه‌ی پلورالیسم دینی

علی‌اکبر رشاد*

چکیده

در فاصله‌ی سال‌های ۲۰۰۲م/ ۱۳۸۱ش تا ۲۰۱۲م/ ۱۳۹۰ش، چندین مباحثه‌ی حضوری و مکاتبه‌ی علمی میان بنده و آقای پرفسور جان هیک، رخ داد؛ اصلی‌ترین بخش این مذاکرات و مکاتبات انتقادی ده‌ساله، نقد تفصیلی اینجانب بر نظریه‌ی پلورالیسم دینی است که به درخواست آقای هیک نوشته و برای وی ارسال شده است و جان هیک نیز پاسخ اجمالی آن را نوشته و ارسال کرده است. مقاله‌ای که در ذیل می‌آید، حاوی بخش سوم این نقد تفصیلی است که برای نخستین بار منتشر می‌گردد. در این مقاله نظریه‌ی پلورالیسم دینی جان هیک از زاویه‌ی معرفت‌شناختی مورد نقد قرار گرفته است. تفصیل نقدها و گزارش تفصیلی مکاتبات و مذاکرات انتقادی

* استاد درس خارج فقه و اصول حوزه‌ی علمیه‌ی تهران و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی،

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۷ تاریخ تأیید: ۹۱/۲/۱۵

ده ساله، در کتاب مستقلی که با عنوان «مباحثه با جان هیک» در شرف انتشار است، مندرج است.

پرفسور جان هیک عزیز

در تفسیری از دین، بخش چهارم، (Hick, 2005, p.240) فرموده‌اید: «منبع عمده‌ی فلسفی ما در پروراندن این مدعا، یکی از اساسی‌ترین دیدگاه‌های معرفت‌شناختی کانت، یعنی این دیدگاه خواهد بود که ذهن، فعالانه داده‌های حسی را برحسب مفاهیم تفسیر می‌کند؛ به این نحو که محیطی که ما آگاهانه ادراک کرده و در آن سکنی می‌گزینیم، جهان سه‌بعدی معهود ما از اعیانی است که در فضا بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند...»

سپس در ادامه آورده‌اید: «درواقع اصل عمده‌ای که من از فلسفه‌ی کانت اقتباس می‌کنم، مدت‌ها قبل به‌طور موجز توسط توماس آکویناس قدیس بیان شده است. وقتی او نوشت: «اشیای معلوم به فراخور چگونگی عالم، نزد اویند... من می‌خواهم همین اصل را در مورد ایمان، که به‌نحو بسیار متفاوتی فهمیده شده است - همان‌طور که در بخش ۱۰۲ گذشت - به‌عنوان عنصر تفسیر موجود در درون همه‌ی آگاهی‌هایی که از محیط خود داریم، به کار برم و استدلال کنم که در ارتباط با خداوند «چگونگی عالم» در نظام‌های دینی - فرهنگی مختلف، تفاوت دارد؛ به‌طوری‌که حق به‌انحای بسیار گوناگونی مورد اندیشه و تجربه قرار می‌گیرد. یکی از تقریباً معاصران توماس قدیس یعنی جُنید، متفکر اسلامی، در استعاره‌ای که درباره‌ی کثرت انواع آگاهی به خداوند به کار برده، دقیقاً همین نتیجه‌گیری را کرده است: «رنگ آب همانند رنگ ظرف آن است.»

در مباحث پلورالیسم دینی، فصل ششم (Hick, 1985, p.92) نیز گفته‌اید: «... این اصل معرفت‌شناختی اساسی را نیز اضافه کنیم که آگاهی ما به واقعیت بیرون از وجود ما همواره بر پایه‌ی یک عده مفاهیمی است که شعور و هوشیاری معرفتی ما را می‌سازند. اصلی که ابتدا، از ناحیه‌ی کانت در تفکر جدید اروپا وارد شده، اما بعدها در روان‌شناسی، جامعه‌شناسی معرفت و فلسفه‌ی علم، مورد تأیید و بسط قرار گرفت. بر همین قیاس نیز سنت‌های دینی مختلف، با نظام‌های مفهومی، شیوه‌های پرستش یا مراقبه و شیوه‌های

زندگی گوناگون خویش، که همان‌طور که می‌بینیم از طریق متون مقدس گوناگون تغذیه می‌شوند و از جانب قالب‌های اجتماعی مربوط به هر کدام مورد حمایت و تأیید قرار می‌گیرند، «عدسی‌ها»ی مختلفی را تشکیل می‌دهند که جوامع اعتقادی گوناگون، از طریق آنها، حقیقت (واقعیت) الهی را درک و دریافت می‌کنند» (Hick, 2005, p.92).

جناب پروفیسور! شما با ابتدای نظریه‌ی خویش بر معرفت‌شناسی کانتی، سرنوشت نظریه را به سرنوشت این مدل معرفتی گره زده‌اید؛ بدین‌سان قوام و دوام آن‌را در گرو قوام و دوام معرفت‌شناسی کانتی نهاده‌اید و به‌ناچار علاوه بر پاسخ‌گویی به اشکالات وارد بر نظریه‌تان، باید جواب‌گوی مشکلات نظریه‌ی معرفت‌شناختی کانت نیز باشید. از این رو در این فصل، ضمن ارزیابی مبانی معرفت‌شناسی نظریه‌ی شما، به اجمال به نقد معرفت‌شناسی کانت نیز خواهم پرداخت. مطالب این بخش را در قالب سه گفتار، سامان می‌دهم:

گفتار نخست: تمایزها و تشابه‌های شما و کانت

مطالب این گفتار را در قالب چهار بند مطرح می‌کنم:

یک- معرفت‌شناسی کانتی، پلورالیسم را بر نمی‌تابد؛ زیرا نظریه‌ی کانت مبتنی بر «وحدت حقیقت» و «وحدت معرفت» است، هرچند معرفت را منطبق بر حقیقت نمی‌داند؛ درحالی‌که کثرت و کثرت‌پذیری، جوهر هرگونه پلورالیسمی است.

می‌دانید او معتقد است جهان خارج واقع‌مند و واحد است، ماده‌ی معرفت از خارج وارد ذهن می‌شود و جهاز معرفتی آدمی توسط مقولات، بدان، صورت و قالب می‌بخشد. فرایند و مقولات فطری و ماتقدم که صورت‌بند معرفت است، در همه‌ی آحاد بشر یکسان است؛ از این رو همه‌ی انسان‌ها در دریافت خارج به‌طور یکنواخت و یکسان، دچار خطا هستند. پس از نظر کانت در مقام ثبوت (هستی‌شناسی) و مقام اثبات (معرفت‌شناسی) کثرتی وجود ندارد تا طبق نظریه‌ی او تکثرگرایی‌ای قابل فرض باشد.

دو- شاید با توجه به نکته‌ی فوق، شما - همچون نئوکانتی‌ها - سعی کرده‌اید تفسیری افراطی از معرفت‌شناسی کانت ارائه دهید. در نظریه‌ی کانت تشکیک و تردید میان «حقیقت» و «معرفت» است (مساله‌ی کانت عدم انطباق نومن / نفس‌الامر و فنومن / پدیدار،

و دوگانگی معرفت با حقیقت است)؛ اما در تفسیر شما علاوه بر آنکه تشکیک میان معرفت با حقیقت جاری است، تشکیک میان هر معرفت با معرفت‌های دیگر نیز مطرح است. شما اضافه بر پذیرش واقع‌انمایی معرفت، لاجرم به تنوع و تفاوت معرفت‌ها نیز تن در داده‌اید، تا مبنایی برای توجیه پلورالیسم دینی دست و پا کنید!! در نتیجه اگر کانت، ناخواسته و ندانسته، در ورطه‌ی شکاکیت درگلتیده است، شما نیز - بی‌آنکه بخواهید و بدانید - علاوه بر اینکه چون او در مساله‌ی «امکان شناخت واقع» - مبتلا به شکاکیت هستید، در «مساله‌ی معرفت‌های دینی»، در گرداب نسبیت فروافتاده‌اید!! هرچند هم کانت و هم شما بر امکان معرفت تأکید دارید و از انتساب به شکاکیت و نسبیت سخت‌گریز نیستید. و به‌شدت از آن بیزار می‌جوئید (من در ادامه، به تفصیل و جداگانه هم دیدگاه کانت و هم منظر شما را نقد خواهم کرد).

سه- اصولاً تفاوت‌های بی‌شماری میان نظریه‌ی کانت و مبانی معرفت‌شناختی پلورالیسم دینی شما وجود دارد، که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌کنم:

۱. کانت با تفکیک نفس الامر از پدیدار و تبیین رابطه‌ی عین (امر در برون ذات) و ذهن (امر در درون ذات) و نقش زمان و مکان و مقولات فطری دوازده‌گانه‌اش، در صورت‌بندی معرفت، فرایند و سازکار محدود و مشخصی را برای تکون معرفت ارائه کرده است. اما شما نتوانسته‌اید مجموعه‌ی عوامل دخیل در معرفت را استقرا و استقصا کرده، نحوه و حدود تأثیر آنها را مشخص کنید؛ از این رو پلورالیسم دینی شما، فاقد مبنای معرفت‌شناختی منقح و منسجم است. تكثر نامتعیین و نایک‌دست و غیرثابت عوامل دخیل در شکل‌گیری معرفت دینی و درک حقیقت غایی، موجب تكثر نامتعیین و نامتلائم و نامتناهی سنت‌های دینی گشته و نظریه‌ی شما را دچار بحران «چالش معیار» ساخته است!

۲. شما روشن نکرده‌اید آیا تنها «فرهنگ» و اشکال زندگی، یا تنها «تمدن»، یا تنها «اقلیم»، یا تنها «تاریخ»، یا تجلی «حقیقت غایی»، یا ... سنت‌های دینی را پدید می‌آورند و یا ترکیبی از آنها نقش‌آفرین است؟ و اگر فرض دوم صحیح است، آیا ترکیب همه‌ی آنها یا ترکیب برخی از آنها با همدیگر؟ و کدام یا کدام‌ها با دیگری؟ و در هر دو صورت، آیا آنها با هم سهم مساوی و مشابه دارند؟ اگر نه، سهم هریک چه میزان است و چیست؟ و با

توجه به ترکیب «فرهنگ» از ده‌ها، بلکه صدها مؤلفه و جزء متفاوت (باورها، عواطف، عرف، عادات، آداب، اخلاق، هنجارها، ارزش‌ها، اساطیر و...) که ترکیب هر گروهی از آنها با گروهی دیگر، فرهنگی خاص را پدید می‌آورد، کدام فرهنگ، منشأ تکون چه سنت دینی می‌گردد؟ (و ده‌ها پرسش دیگر که در مبانی شما بی‌پاسخ مانده است!)

۳. بر اساس نظریه‌ی کانت، «واقع» (Reality) حدس زده شده است و آدمی نسبت به واقع در جهل مطلق نیست (در ادامه نشان خواهم داد که در نظریه‌ی او اطلاعات، بلکه معلومات بسیاری راجع به واقع در دست است، هرچند خود کانت بدان‌ها تفتن ندارد)؛ اما پلورالیسم شما مبتنی بر الهیات سلبی است و از نظر شما، حقیقت غایی غرق در ابهام مطلق است.

۴. کما اینکه از نظر کانت، به دلیل ثبات فرایند تکون معرفت و مشخص و محدود بودن متغیرهای دخیل در آن، واقع و نفس‌الامر، تنها یک تظاهر و ظهور دارد؛ اما در نگاه معرفت‌شناختی شما، به دلیل تنوع مبادی مؤثر بر معرفت، «حقیقت» می‌تواند تظاهرات و تجلیات بی‌شمار، حتی متضاد و متعارضی، داشته باشد.

۵. کانت، حقیقت را متکثر نمی‌داند، اما به پنداشت شما، چون حقیقت غایی محکوم به احکام و قواعد ذهنی و زبانی رایج، حتی احکامی چون «وحدت» و «کثرت» نیز قابل اطلاق به او نیست، بسا حقیقت غایی در واقع کثیر باشد! زیرا برغم اینکه شما بارها تصریح کرده‌اید که سنت‌های دینی تجلی حقیقت واحدند، اما حقیقت این است که حقیقت‌های متعددی را به مثابه عنوان حقیقت غایی تصویر می‌کنید، که هرگز نمی‌توانند مصادیق حقیقتی واحد قلمداد شوند؛ چگونه ممکن است امر متشخص و امر غیرمتشخص مصادیق حقیقت واحد انگاشته شوند؟!

۶. قالب‌های معرفت‌شناسی پیشینی کانتی، ذهنی و درونی (انفسی)‌اند، اما عوامل صورت‌بند سنت‌های دینی، از نظر شما، بیرونی (آفاقی)‌اند.

۷. هرچند سخنان شما همواره آمیخته به تردید و تردد است، گاه ادیان و سنت‌های دینی را تجلی‌های گوناگون حقیقت غایی می‌انگارید؛ گاه ادیان را مولود تنوع فرهنگ‌ها یا تمدن‌ها، یا قومیت، گاه خانواده و... می‌پندارید؛ اما در هر صورت این تفاوت مهم میان شما

و کانت وجود دارد که او ذهن را در فرایند تکون معرفت فعال می‌داند، اما شما آن را منفعل می‌دانید. به تعبیر دیگر، در نظر شما مولد معرفت، کسی غیر از فاعل شناساست، اما در نگاه کانت، ذهن فاعل شناسا، بازیگر اصلی فرایند تکون معرفت است.

۸. در معرفت‌شناسی کانت، عوامل (مقولات) نقش‌آفرین در شکل‌گیری معرفت، از جنس معرفت‌اند؛ زیرا در زمره‌ی معقولات فلسفی یا منطقی‌اند، اما در نگاه شما، عمدتاً عوامل غیر معرفتی از قبیل فرهنگ، اشکال زندگی، قومیت، تاریخ، جامعه، خانواده و... - که هر یک مشتمل بر اجزای غیر معرفتی بی‌شمار است - نقش‌آفرین اصلی در فرایند تکون معرفت‌اند.

چهار- اشتراکات میان دو تلقی (کانت و شما) نیز کم‌شمار نیست؛ از جمله اینکه:

۱. هر دو در حد گسترده‌ای قائل به «انسداد معرفت» هستید؛ زیرا بر این باورید که معرفت شیئی فی‌ذاته و بلاقابل، از جمله امر غایی ممکن نیست. اگر همه‌ی معرفت‌ها محکوم بدین قاعده باشد - که فرض کانت چنین است - استثنای برخی حقایق از آن، توجیه ندارد و معرفت مطلقاً محال خواهد بود و این یعنی «انسداد معرفت».

۲. در نظر هر دوی شما، تکون معرفت به خصوصیات آدمی (انسان، یا انسان انضمامی = انسان به انضمام عوامل تکون‌بخش معرفت) ارجاع می‌شود و خصایل و خصایص انسانی، مبدأ معرفت قلمداد می‌گردد. پس معرفت‌شناسی هر دوی شما اومانستی است. هرچند - چنان‌که گذشت - شما گاه با اشاره به تجلی‌های مختلف حقیقت غایی در میان فرهنگ‌های مختلف، نقش متعلق شناسا را در تکون معرفت برجسته‌تر می‌کنید.

برغم تفاوت‌های بسیاری که به نظر من، میان نظریه‌ی معرفتی کانت و مبنای معرفتی شما وجود دارد - که به برخی از آنها اشاره شد - اما به جهت اصرارتان بر ابتنای پلورالیسم دینی بر مدل کانتی معرفت، اجازه فرمایید هرچند کوتاه و گذرا، اینجا نخست، به ارزیابی معرفت‌شناسی کانتی پردازم، سپس مبانی معرفت‌شناختی شما را بررسی نمایم.

گفتار دوم: نقد اجمالی کانت

یک- اگر چنان است که مواجهه با حقیقت عریان و واقع پیراسته محال است و همه‌ی

دریافت‌های معرفتی همه‌ی آدمیان از دلان تک‌رنگ زمان و مکان عبور می‌کنند و سپس و لاجرم در قالب‌های یکدست مقولات پیشینی داوزده‌گانه‌ی کانت صورت می‌بندد و ادراک احدی از انسان‌ها از این قاعده مستثنا نیست و همه‌ی بشریت دچار خطای روشمند است، اصولاً این پرسش مهم قابل طرح است که در این میان، چسان آقای کانت - و فقط آقای کانت - از قطار یا تونل خطای منسجم ذاتی و استثناپذیر بشری سر بیرون کرد و خارج از سیر و سامانه و به‌دور از تأثیر سازکار خودانگاشته‌اش، حقایق را ورنانداز کرد و متوجه تهافت نومن و فنومن گشت و همه‌ی حقایق اشیا را عریان دید و آنها را با صورت معرفتی‌شان مقایسه کرد، تفاوت میان آنها را بازشناخت، سپس سردر داخل قطار آورده و صلا در داد و بشریت را از این خبط و خطای ازلی و ابدی آگاه ساخت! مگر آقای کانت خداست یا بنده‌ی برگزیده‌ی او که به‌طور خارق‌العاده‌ای از شمول روند و فرایند خلقت و معرفت استثنا شده است؟ اگر یک نفر توانسته باشد سر از محبس ابدی و ازلی بیرون آورده، حقایق را - کما هی - مشاهده کند، تکرار و تکثر آن نیز ممکن است.

دو- چالش عمده‌ای که کانت و همه‌ی شکاکیت‌باوران و نسبی‌انگاران معرفتی، با آن مواجه‌اند، چالش «خودبراندازی» است؛ زیرا اگر «هیچ گزاره‌ی معرفتی‌ای واقع‌نما نیست»، خود این مدعا نیز گزاره‌ای معرفتی است و اگر اطلاق داشته باشد، شامل خود نیز می‌گردد؛ پس خود این گزاره نیز واقع‌نما نخواهد بود و اگر چنین باشد، پس قضایای دیگر واقع‌نما خواهند بود! و اگر این گزاره خود از حکم خود استثنا گردد، پس دست‌کم یک گزاره‌ی واقع‌نما ممکن خواهد شد. اگر یک قضیه واقع‌نما ممکن گردد، قضیه یا قضایای واقع‌نمای دیگر چرا ممکن نباشند!

سه- پذیرش نظریه‌ی کانتی معرفت، مسبوق یا متضمن قبول قضایای واقع‌نمای بسیاری است؛ از قبیل:

۱. اشیای مستقل از ذهن ما وجود دارند و معدوم و موهوم نیستند.
۲. نفس‌الامر اشیا، «تعین» و «ثبوتی» دارند.
۳. نفس‌الامر اشیا با پدیدار آنها متفاوت است.
۴. درک ما از اشیا فی‌ذاتها خطاست و معرفت ما با حقیقت آنها مطابقت ندارد.

۵. اشیای خارجی نفس‌الامری، نسبت به معرفت ما از آنها نقش علی دارند.
۶. اشیاء فی‌نفسها، تمام‌العله‌ی معرفت نیستند، بلکه جزء‌العله‌ی تکون معرفت‌اند.
۷. فرایند و سازکار مفروض، جزء‌العله‌ی دیگر تکون معرفت‌اند.
۸. نقش علی اشیای خارجی آن‌چنان است که هر شیئی نمود و پدیدار خاص خود را سبب می‌شود؛ تناسب میان «بود» و «نمود» جریان دارد.
۹. هرچند نفس‌الامرها عیناً و تماماً قابل‌اصطیاد نیستند، علم و معرفت ما، فی‌الجمله به آنها اصابت می‌کند؛ معرفت‌ها گزاف و گتره نیستند.
۱۰. فاعل شناسا (شناختگر، بلکه شناختگرهایی) نیز در شیء خارج از ذهن ما وجود دارد.
۱۱. «فاعل شناسا» غیر از «شناخت» (معرفت) و «شناخته» است.
۱۲. فاعل شناسا، دارای ذهن و دستگاه معرفتی است.
۱۳. دستگاه معرفتی را می‌توان ابژه کرد.
۱۴. معرفت وجود دارد و موهوم نیست.
۱۵. تکون معرفت، دارای فرایند خاصی است.
۱۶. معرفت، برآیند آن فرایند خاص است و طبعاً غیر از شناختگر و شناخته و «فرایند شناخت» است.
۱۷. می‌توان معرفت را ابژه کرد.
۱۸. می‌توان فرایند شناخت را ابژه کرد.
۱۹. معرفت‌هایی واقع شده است.
۲۰. معرفت «واقع‌انما» با معرفت «واقع‌نما» متفاوت است.
۲۱. معرفت واقع‌نما اگر ممکن باشد و واقع شود، صدق مطابقی خواهد داشت.
۲۲. اذهان دیگری به جز ذهن من، در خارج وجود دارند.
۲۳. مفاهیم بین‌الذهانی‌ای وجود دارد.
۲۴. معرفت‌های آدمیان از یک شیء با همدیگر انطباق دارند.
۲۵. عقل یا ذهن از توانایی‌های معرفتی‌ای برخوردار است.

۲۶. عقل یا ذهن دچار ناتوانی‌هایی است.

۲۷. زمان و مکان ساخته‌ی ذهن است.

۲۸. شمار معقولات و مقولات، دوازده است؛ کمتر و بیشتر نیست.

۲۹. مقولات دوازده‌گانه، ماتقدم و پیشینی‌اند.

و بسیاری گزاره‌های دیگر... .

اکنون می‌پرسیم:

آیا این دست گزاره‌ها واقع‌نما هستند یا نه؟ اگر واقع‌نمایند، پس گزاره‌ی «هیچ گزاره‌ای واقع‌نما نیست» ابطال خواهد شد و اگر این قضایا واقع‌نما نباشد نیز نظریه‌ی او باطل خواهد شد؛ زیرا این قضایا، شرح یا لازمه‌ی نظریه‌ی اویند. اگر این گزاره‌ها غیرحقیقی‌اند، پس چرا و چسان همه‌ی حقایق معرفتی را در قالب آنها تحلیل می‌کنیم؟

چهار- اگر ادراکات ابنای بشر، یکسره و یکسان محکوم به فرایند و قواعد استثناناپذیر کانتی‌اند، این همه تفاوت و تهافت در معرفت‌ها چراست؟ به تعبیر دیگر، اگر «کارخانه‌ی تولید معرفت» چنان است که کانت می‌گوید، فرآورده‌های آن لاجرم باید یکدست و متحدالشکل صورت بندد، اما چنین نیست.

پنج- به جهت نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای که کانت برای ساختار ذهن و مقولات «ذهن ساخته» که صورت‌بخش معرفت‌اند، قائل است، نظریه‌ی او، برایندی جز «اصالت ذهن» و ثمره‌ای جز نوعی ایدئالیسم ندارد. تعبیر «انقلاب کپرنیکی معرفت» نیز حاکی از درغلتیدن وی در ورطه‌ی «اصاله الذهنی» است (این نقد را من از *راسل وام کرده‌ام*) (راسل، ۱۳۶۵، ص ۳۷۴).

شش- اصرار بر تهافت نومن و فنومن و ابرام بر تفاوت معرفت با حقیقت، به معنای انطباق نسبی آن‌دو بر همدیگر نیست، بلکه مساوی است با نامعرفت‌شدن معرفت و این - یعنی شکاکیت - عمده اشکال نظریه‌ی کانت در نظام معرفت‌شناسی اوست، نه در اجزای مدعیات معرفت‌شناختی‌اش. مشکل نظریه‌ی او به فردی می‌ماند که در جواب کسی که نشانی ساختمانی را پرسیده است، نام و نشانی شهر را غلط داده است، نه شماره‌ی کوچه یا

ساختمان را؛ اگر در نشانی، به جای تهران نام پاریس نوشته شده باشد، هرچند نام خیابان و کوچه و شماره‌ی ساختمان بسیار دقیق هم نوشته شود، هیچ سودی به حال کسی که به دنبال نشانی ساختمان است، نخواهد داشت.

هفت- اصولاً اگر خارج - کما هی - در نفس ما بازتابد، آنچه در ذهن صورت می‌بندد - هرچه می‌خواهد باشد - غیر از خارج خواهد بود و میان معرفت و حقیقت این‌همانی وجود نخواهد داشت و نمی‌توان گفت شیئی خارجی را شناخته‌ایم و در نتیجه، آنچه در چنگ داریم «معرفت» نیست، بلکه «نامعرفت» است.

هشت- اگر به‌زعم کانت، علیت، مفهومی ذهنی و صورتی ذهن‌زاد است، در خارج علیتی نیست. پس به چه دلیلی او می‌گوید: ذواتی در خارج وجود دارند که علت ظهورات می‌شوند! و این جمله که «هر ظهورکننده‌ای ظاهرکننده‌ای می‌خواهد» آیا بدان معنا نیست که معرفت، معلول خارج است؟ (این نقد را از شوپنهاور الهام گرفته‌ام).

گفتار سوم: ارزیابی مبانی معرفت‌شناختی نظریه

اینک بازمی‌گردم به ارزیابی مبانی معرفت‌شناختی نظریه‌ی شما و به اجمال نکاتی را در این زمینه بازمی‌گویم:

یک- مدل معرفت‌شناختی کانتی یا نئوکانتی - که شما بدان مایل‌ترید - اگر بتواند از زیر ضربات منتقدانش قامت راست کند، حداکثر ممکن است برای تبیین «فرایند معرفت دینی» - یعنی معرفت حاصل از تلاش برای فهم یک دین و معرفت‌های حاصل از هریک از دین‌ها - و نیز تعریف «ماهیت معرفت دینی» و توجیه «تعدد تفسیرها از دین واحد» مناسب باشد، نه برای داوری درباره‌ی خود حقیقت یک دین و دین‌ها.

نظریه‌ی کانتی و نئوکانتی، یک نظریه‌ی معرفت‌شناختی است، نه نظریه‌ی هستی‌شناختی. دین در نفس الامر و دین نفس‌الامری دچار تفکیک بود و نمود نیست. پلورالیسم دینی بیش از آنکه درصدد توجیه تکثر معرفت از یک دین باشد، در مقام توجیه مسأله‌ی دیگر ادیان و تبیین راز تکثر دین‌هاست.

دو- طریق موجه‌ساختن و محقق‌نگاشتن همه‌ی ادیان و دینواره‌ها و هم‌واردداشتن مسیر

پلورالیسم دینی، تبیین کانتی یا نئوکانتی معرفت نیست؛ زیرا اصرار بر تفکیک نومن از فنومن و متفاوت و متضادانگاری «بود» و «نمود» و ابرام بر عدم امکان دستیابی به «حقیقت غایی فی نفسه»، به جای اثبات حقانیت و حجیت یکسان همه‌ی سنت‌های دینی - که مطلوب شما و مبنای پلورالیسم دینی است - بطلان همه‌ی سنت‌ها و معرفت‌های دینی را نتیجه می‌دهد.

سه - اصولاً اصرار بر صحیح‌انگاری و مساوی‌پنداری سنت‌ها و معرفت‌های دینی مختلف، متضاد، بلکه متناقض، همه‌ی سنت‌ها و معرفت‌ها را در معرض ابطال قرار می‌دهد؛ زیرا قطعیت صحت هریک از گزینه‌ها، به معنای بطلان واقعی گزینه‌های رقیب آن است. اگر همزمان و توأماً بر صحت دو گزینه‌ی متناقض اصرار بورزیم، متناوباً حکم بر بطلان هر دوی آنها کرده‌ایم و با نوعی «اجماع مرکب» بر بطلان همه‌ی سنت‌ها و معرفت‌ها فتوا داده‌ایم!

چهار - ادعای رویگردانی از «من‌مرکزی»، و روآوردن به «حقیقت‌مرکزی» - که شما آن را انقلاب کپرنیکی در دین‌فهمی و دینداری نامیده‌اید - در حقیقت اعراض از «حقیقت‌مرکزی» به «من‌هامرکزی = معرفت [ها] مرکزی»، بلکه - به‌ویژه با قرائت نئوکانتی معرفت - توأماً از «من‌مرکزی» و «حقیقت‌مرکزی» و درغلتیدن در «همه‌چیزمرکزی» و بلکه و دست‌کم، گاه درافتادن در «موهومات‌مرکزی» است. شما سعی می‌کنید به جای تطبیق معرفت دینی با حقیقت دین، به تطبیق حقیقت دین با معرفت دینی یا معرفت‌های دینی دست بزنید و به جای اصرار بر کشف «حقیقت دین» و دین حقیقی می‌کوشید همه‌ی مدعاهای - هرچند سخیف و سست - به نام دین را حق بینگارید و وارد باشگاه ادیان کرده، مشمول پلورالیسم دینی بگردانید!! بلکه فراتر از این - چنان‌که در ادامه خواهیم گفت - با پذیرش معرفت‌شناسی کانتی، که یک معرفت‌شناسی ایدئالیستی و شکاکانه است، ناواقع‌هایی را به‌عنوان واقع و نامعرفت‌هایی را به‌عنوان معرفت قلمداد کرده، جایگزین دین حقیقی کنید.

در رویکرد «من‌مرکزی» - به تعبیر شما - بساکه برخی دیدگاه‌ها و فهم‌های صحیح و صائب، شکار کس بشود و مؤمنان به آن، سیبل صواب را طی کنند، دیگران نیز اگر دغدغه‌ی حقیقت داشته باشند - به جای اینکه ترغیب شوند، نسبت به آنچه دارند، رام و

راضی باشند، تشویق به حقیقت‌جویی گردند - و روزی شاید به حقیقت دست یابند؛ اما با «همه‌چیز حق‌انگاری»، همه به هرچه در چنگ دارند، راضی خواهند ماند و هرگز درمورد حقانیت آنچه فراچنگ دارند، تردید روا نخواهند داشت و بدین‌سان، تا همیشه در جهل مرکب باقی خواهند ماند و برای همیشه شانس هدایت را از کف خواهند داد.

پنج- هرگز اندیشیده‌اید که برای دست‌یابی به مقصود از پیش تصمیم‌گیری شده‌تان - که توجیه حقانیت همه‌گیر همه‌ی ادیان و دینواره‌هاست - احتمالاً شاید مدل معرفتی هگلی - فارغ از درستی و نادرستی آن - مناسب‌تر بود؟ منظورم انگاره‌ی «هر آنچه عقلی است، واقعی است و هر آنچه واقعی است، عقلانی است!» می‌باشد (هگل، ۱۳۷۸).

شش- پروفیسور! اجازه بدهید اندکی نیز با شما، به‌عنوان یک مؤمن خداپرست سخن بگویم. بر اساس مبنای «معرفت‌شناختی کانتی» و نیز «الهیات سلبی» که شما بر آنها به‌عنوان دو مبنای اصلی برای توجیه پلورالیسم دینی اصرار می‌ورزید، هرگز هیچ‌کس، هیچ حقیقت دینی و دین حقیقی را - آن‌چنان که هست - نخواهد توانست دریابد. اکنون می‌پرسم آیا خدا قادر بود دستگاه ادراکی آدمیان را آن‌چنان خلق کند که معرفت به حقایق و از جمله حقایق دینی - کما هی - میسر انسان بشود یا نه؟ اگر مقدور او بود، چرا نکرد؟ این رفتار آیا با حکمت، عدالت و رحمت او سازگار است؟ العیاذ بالله، چرا خدا خلاف حکمت رفتار کرد! و چرا عدالت نورزید و چرا بخل کرد!! و همه‌ی بشریت را از وصول به هدایت و دست‌یافتن به حقیقت محروم ساخت؟ و اگر حق تعالی، از پرداخت دستگاهی کارآمد برای ادراک حقایق عاجز بوده است، آیا این، نشانه‌ی عدم و جوب (واجب‌الوجود نبودن) بلکه عدم وجود او نیست؟

هفت- در کتاب کلیات فلسفه آمده است: «هر کوششی برای بحث و استدلال درباره‌ی قلمرو خود (نفس) یا شیء فی‌نفسه (جهان) یا خدا، در نظر کانت، فقط یک توهم جدلی اسفانگیز است...» (پاپکین، ۱۳۸۵، ص ۲۰۱). به نظر من این سخن، سخن بسیار درستی است. بر اساس معرفت‌شناسی کانتی، هرگز فهم خدا و حقایق دینی، شکار کس نخواهد شد و «خدای درک‌شده» چیزی جز دست‌ساخت ذهن آدمی نیست، که البته خود شما نیز بارها بدین مطلب اذعان، بلکه اصرار کرده‌اید و طبق معرفت‌شناسی «کانت - هیکی»، جهان

برای ما آن اندازه و آن گونه موجود است که آن را می‌اندیشیم!!

اکنون می‌پرسم: آیا «تحول» را که شما ملاک حقانیت ادیان و مبنای صلاحیت آنها برای مشمول پلورالیسم دینی شدن می‌انگارید، حاصل عقیده به خدای موهوم و اعتقاد و التزام به «یافته‌هایی که آمیزه‌ای از عین و ذهن است» می‌دانید؟ آیا چنین چیزی ممکن است منشأ تحول قلمداد شود؟ تحول تحت تأثیر توهم!!

اصولاً شما تحول را به «اعراض از خودمحوری به حقیقت‌محوری» ارجاع می‌دهید، اما کانت تصور همه چیز را بر محور آدمی و ساخته‌ی دستگاه ادراکی او می‌انگارد. شما خود، نظریه‌ی بازی‌های زبانی ویتگنشتاین را از آن جهت که واقع‌مندانگاری زبان دین و باورها و مناسک دینی را مخدوش می‌کند، مردود دانسته و بحق گفته‌اید: «با این کار از آن طرف، اصل و مغز آن اعتقاد و عمل دینی را از بین می‌برد؛ زیرا اهمیت باورهای دینی نزد دین‌داران، در نهایت، به خاطر این فرض است که آنها اساساً ارجاعاتی واقعی به ذات حقیقت می‌باشند و اهمیت اعمال و آداب دینی نزد برگزارکنندگان آنها نیز در این فرض نهفته است که از مجرای اعمال مزبور، انسان به تجدید یا تعمیق رابطه‌ی خویش با حقیقت الهی متعال می‌پردازد (هیک، ۱۳۸۷، ص ۳۹-۴۰ / Hick, 1985, p.17).

نیز می‌پرسم: وقتی با ناواقع‌مندانگاری، یقین، از قلب آدمی رخت بریندند، آیا ایمان ممکن خواهد شد؟ متعلق ایمان باید محتوم باشد، نه موهوم! هشت- شما می‌گویید: «... اگر من در هند به دنیا آمده بودم، احتمالاً هندو بودم، اگر در مصر یا سریلانکا به دنیا آمده بودم، احتمالاً مسلمان یا بودایی بودم؛ اما من در انگلستان متولد شده‌ام و همان‌طور که می‌توان حدس زد مسیحی هستم...» (هیک، ۱۳۸۱، ص ۲۲۴).

آیا این تبیین شما، حقانیت یا نجات‌بخشی برابر این ادیان را توجیه می‌کند؟ و آیا درستی عمل و ایمان پیروان این ادیان را تأیید می‌کند؟ هرگز؛ زیرا این ادعا درست مانند آن است که بگوئیم کودکی در یک خانواده‌ی مترقی، اخلاقی، محترم و اصیل، زاده و زیسته و احتمالاً شخصیتی مترقی، مؤدب، محترم و متین خواهد شد و طفل دیگری در خانواده‌ای بدوی، لابلالی و بی‌اصل و نسب متولد شده، بالیده و بارآمده است که احتمالاً فردی غیرمؤدب به آداب شهری، فاسد و لابلالی خواهد بود، برابراوند؛ به دلیل اینکه آنها در

قرار گرفتن در وضعیت خود، مؤثر و مقصر نیستند؛ لذا مکلف به تغییر وضع خویش نیز نیستند، بلکه باید همین وضع را حفظ کنند!!

آیا این، بدین معناست که این دو نوزاد، محال است که متوجه تفاوت دو وضعیت بشوند، یا در صورت تفتن بدان، محال است که قادر به تغییر وضع خویش گردند؟ تاریخ تحولات دینی و معرفتی، گواه آن است که هرگز چنین نیست. سرگذشت شخص جناب عالی نقض آشکار این انگاره است! زیرا به قول خودتان برغم جو حاکم و شرایط جاری در زادگاه و زیستگاهتان و برخلاف روحیه‌ی محتاط، محافظه‌کار، به حکم عقل، به استنتاجات گوناگون مغایر با مشهورات دینی‌تان رهنمون شده، بر تمام اجتماعات مقبول در موطن و محیط خود [از جمله انحصارگرایی دینی مسیحی] شوریده، و طرحی نو درافکنده‌اید و تاوان این خرق اجتماع را هم طی نیم قرن اتهام و ایذا پرداخته‌اید! (هیک، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۱۶ / Hick, 1985, p.1).

نه- شما در تبیین و توجیه پلورالیسم دینی، همزمان، به مدل‌های معرفت‌شناختی مختلف نیز تمسک کرده‌اید. با توجه به تفاوت‌هایی که میان این مدل‌ها وجود دارد، این رفتار شما ضمن اینکه تأیید دیگری است بر این نکته که شما «تصمیم از پیش گرفته‌شده»ی خود مبنی بر اثبات مدعای پلورالیسم دینی را، به هر نحو ممکن، هرچند با تمسک به طرق و ادله‌ی ضد و نقیض به کرسی قبول بنشانید! این، رفتاری بس غیرعلمی است و نظریه‌ی شما را آسیب‌پذیر می‌سازد.

در اینجا از باب نمونه تمسک جناب عالی به نظریه‌ی «ویتگنشتاینی» «دو نوع دیدن» را به‌اختصار مورد ارزیابی قرار می‌دهم:

شما در فصل دوم مباحث پلورالیسم دینی (همان، ص ۳۹ / Ibid, p.16) (پوزش خواهم از اینکه ناچارم برای یادآوری به خود شما و شرح نظریات شما برای خوانندگان نوشته‌ی خودم، چند قطعه‌ی مفصل از مطالب‌تان را اینجا نقل کنم) ضمن طرح و نقد کاریست نظریه‌ی بازی‌های زبانی درباره‌ی زبان متون دینی^۱ و تعریض به فلسفه‌ی دین نوویتگنشتاینی (همان، ص ۴ / Ibid, p.17) و تصریح بر اینکه «... فلسفه‌ی نوین دین ویتگنشتاینی، حاوی تفسیری غلط از دین می‌باشد و احتمالاً نیز مبتنی بر تفسیری نادرست

از سخنان ویتهگنشتاین راجع به دین است (همان، ص ۴۳ / Ibid, p.17) تأکید ورزیده‌اید:

ولیکن جنبه‌ی دیگری از کار ویتهگنشتاین وجود دارد که به اعتقاد من، دارای تبعاتی سازنده برای فلسفه‌ی دین است. این جنبه مربوط به بحث «معرفت باطنی» و مباحث مرتبط با آن، در بخش دوم از کتاب تحقیقات و کاوش‌های فلسفی است. می‌خواهم عنوان کنم که مطالب مزبور به ما کمک می‌کند تا شیوه‌ی کاملاً متمایز تجربه‌ی حیات بر پایه‌ی دین را، به‌عنوان شکلی از آنچه که من «معرفت باطنی» خواهم خواند، روی نقشه‌ی معرفت‌شناسی قرار دهیم و نیز به ما کمک خواهد کرد تا اعتقاد دینی را، در بنیادی‌ترین معنای آن، به‌صورت عنصر تفسیری در درون این شیوه‌ی متمایز دینی تجربه‌ی حیات مورد توجه قرار دهیم.

سپس در صفحه‌ی بعد ادامه داده‌اید: «ویتهگنشتاین به دو معنای مختلف واژه‌ی دیدن (معرفت) اشاره می‌کند. اگر من دارم به تصویری - مثلاً تصویر یک صورت - نگاه می‌کنم، در معنای اول کلمه، من آنچه را که به‌طور فیزیکی روی کاغذ وجود دارد، می‌بینم؛ توده‌هایی از جوهر که می‌توان گفت از شکل، اندازه، ضخامت و موقعیت خاصی برخوردارند. اما، در معنای دوم کلمه، من تصویر یک صورت را می‌بینم. می‌توانیم بگوییم که، در این معنای دوم، «دیدن» عبارت است از تفسیرکردن و یا پیداکردن معنا در چیزی که پیش روی ما قرار دارد. ما آن توده‌های جوهر را طوری تفسیر و ادراک می‌کنیم که گویی نوع خاصی از معنایی را که ما به‌عنوان تصویر یک صورت یا چهره در ذهن داریم به دست می‌دهند؛ معنایی که خود توده‌های جوهر، به‌خودی‌خود، دارا نمی‌باشند.

فعالیت تفسیری که از لوازم اصلی و لاینفک «دیدن» در این معنای دوم کلمه است، در معنای «دیدن» در صورت اول کلمه به چشم نمی‌خورد و به‌ویژه وقتی که به یک تصویر حیرت‌آور نظاره می‌کنیم، خود را نشان می‌دهد. همان‌طور که ویتهگنشتاین می‌گوید: «ما آن را چنان می‌بینیم که تفسیر می‌کنیم». باز هم طبق گفته خود وی، در «دیدن باطنی»...، عنصری از تفکر و اندیشیدن با «دیدن» خالص، در معنای اول کلمه، مخلوط می‌شود. وقتی ما یک تصویر مرغابی - خرگوش را به‌صورت یک مرغابی و سپس یک خرگوش می‌بینیم، که البته ویتهگنشتاین از اینها با تعبیر وجود یا جنبه‌ها سخن می‌گوید، به سخن وی «درخشش یک

وجه یا جنبه برای ما، به نظر می‌رسد که نیمی یک تجربه بینایی است و نیم دیگر اندیشه و تفکر است».

نظر من این است که ما بلافاصله می‌توانیم همین مفهوم «دیدن» را، که صرفاً مبتنی بر حس بینایی است، به مفهوم جامع «تجربه‌کردن» گسترش دهیم؛ زیرا کشف معنا فقط از طریق «دیدن» انجام نمی‌شود.

در ادامه، تبیین خود از نظریه‌ی ویتگنشتاین و تطبیق آن را بر تلقی‌ها و نگرش‌های از دین، به قصد تمهید مقدمات اثبات پلورالیسم دینی بر اساس دیدگاه ویتگنشتاین (همان، ص ۴۷-۴۸)، با عبارات زیر تکمیل کرده‌اید:

چنین به نظر می‌رسد که خود ویتگنشتاین تمایل داشته که استفاده از مفهوم «معرفت باطنی» را به مورد آشکارا مبهم و نامعین، مانند تصاویر معماشکل، محدود نگه دارد؛ چنان‌که خود وی می‌گوید، از نظر من، وقتی ما در مقابل یک چاقو و چنگال قرار گرفته‌ایم، چندان معنا ندارد که بگوییم: «اکنون من اینها را به‌صورت یک کارد و چنگال می‌بینم...». انسان، آنچه را که می‌داند کارد و چنگال سر میز غذاست، دیگر به‌عنوان «کارد و چنگال» تفسیر نمی‌کند. اما، از طرف دیگر، تشخیص می‌دهد که مناسبت‌هایی وجود دارند که در آنها، هرچند خود انسان نمی‌گوید که من دارم این را به‌عنوان X تعیین می‌کنم، دیگران می‌توانند به‌طور معقولی بگویند که «بله، او دارد آن‌را به‌عنوان X می‌گیرد» و من فکر می‌کنم که این امر حتی راجع به «معرفت باطنی» و «آن‌چنان تجربه‌کردن» روزانه‌ی ما نیز که در آنها اشیای مأنوسی مانند کارد و چنگال را مورد تشخیص قرار می‌دهیم، صدق دارد. چنان‌که اگر همین سرویس غذا را به یکی از افراد بدوی عصر حجر نشان دهیم، مسلماً وی آنها را به‌عنوان کارد و چنگال تمیز نخواهد داد؛ چراکه اصلاً فاقد مفاهیم سرویس غذاخوری، کارد، چنگال یا سر میز غذاخوردن و استفاده از ابزار مصنوع غذاخوری و غیره در ذهن خویش است؛ مفاهیمی که به‌سهولت در فرهنگ امروزی ما جا افتاده‌اند، اما در فرهنگ وی حضور ندارند. بنابراین، ما می‌توانیم راجع به چنین فردی بگوییم که وی «آنها را به‌عنوان وسایل میز غذاخوری تجربه نمی‌کند» و بلکه، شاید، به‌عنوان چیزی به‌شدت حیرت‌آور یا بلکه یک عده اشیای سحرآمیز می‌بیند. اما، برعکس، در مورد هریک از افرادی

که متعلق به فرهنگ خود ما هستند، می‌توانیم با اطمینان بگوییم که «وی آن کارد و چنگال را به‌عنوان وسایل غذاخوری می‌بیند».

اما جناب جان هیک!

اولاً، چنگال و چاقو، در واقع چنگال و چاقو هستند و حق نیز با آن کسی است که آنها را چنگال و چاقو می‌بیند، نه آن کسی که به جهت جهل به ماهیت این دو ابزار، آنها را وسایلی عجیب و غریب و جادویی و معماوش می‌پندارد. به هر حال چنگال، چنگال است و چاقو، چاقو و نه چیز دیگر؛ لهذا فرد آگاه چنگال را چاقو نمی‌داند و چاقو را چنگال، و از نظر او هیچ‌یک نیز وسایل جادویی نیستند. نمی‌توان به جرم - یا به بهانه‌ی - جهل انسان بدوی عصر حجر، تلقی غلط و غریب او را، با تلقی درست فرد آگاه معاصر یکسان انگاشت و هردو را به یک اندازه از حقیقت، پنداشت. همچنین است مثال مرغابی - خرگوش، بلکه مرغابی دیدن خرگوش خطاست و خرگوش دیدن خرگوش صحیح است.

ثانیاً، شما استعاری و اسطوره‌ای قلمداد کردن زبان متون دینی و زبان دین را، در آغاز همین مقاله، بجد و بحق، زیر تیغ نقد برده‌اید و زبان دین را زبانی صریح و روشن دانسته‌اید. زبان این تغییر، یعنی زبان خدا، زبانی که حقایق دینی از جمله گزاره‌ی «خدا وجود دارد» به وسیله آن بیان شده است. در این صورت چگونه ممکن است، برداشت‌ها و دیدهای مختلف، بلکه متناقض درباره‌ی آن حقایق شکل بگیرد؟! آیا این تناقض‌گویی نیست؟

ثالثاً، اصولاً مگر می‌توان با تمسک به تمثیل و تشبیه، یک حکم فلسفی صادر کرد؟ مدعیات فلسفی باید متکی و مبتنی بر برهان و استدلال باشند. تشبیه و تمثیل در مقام وعظ و خطابه برای عوام کاربرد خوبی دارد، اما در قلمرو فلسفه و برای مردمان فرهیخته قابل اعتماد نیست. ارزش معرفتی تمثیل از تجربه - صرف استقرا - نیز کمتر است.

رابعاً، باید سخن به‌وضوح گفت که تعبیر کسانی که آواره‌گی بنی‌اسرائیل در صحرای سینا را کیفر بدکاره‌گی و بدکرداری آنان می‌دانند، درست است یا خلاف آن؟ تلقی ارمیای نبی از هجوم کلدانیان صحیح است، یا خلاف آن؟ آیا ارمیای نبی خیال‌پردازی و

افسانه‌سازی کرد، یا اکتشاف واقع؟ جناب آقای هیک! بفرمایید عیسی همان مسیحای مقدس موعود و منجی است یا خاخامی رافضی؟ پیامبری است هدایتگر، یا آشوبگری است سیاسی؟ حتماً یکی از این تصویرها صحیح است، نه همه‌ی آنها؛ قطعاً عیسی توأمأ مسیحای منجی و خاخام رافضی و آشوبگری سیاسی نبود؛ زیرا این سه یا چهار تصور هرگز با هم قابل جمع نیستند.

می‌فرمایید: «چون تجربه‌ی عیسی، به‌عنوان مسیح، یک تجربه‌ی دینی است، پدیده‌ی عیسی در پرده‌ای از ابهام قرار داشت؛ به‌نحوی که می‌شد وی را به‌صورت‌های مختلفی تجربه نمود: به صورت یک مسیحا، به‌عنوان یک نفر پیامبر، به‌صورت یک خاخام و غیره. این تردید و ابهام از ویژگی‌های معنای دینی است!» (Hick, 1985, p.25).

شما می‌گویید: تفسیر می‌تواند به دو معنا یا در دو سطح عمل کند: یکی، به معنای درجه‌ی دوم؛ دیگری، به معنای درجه‌ی اول (Ibid, p.23). تفسیر درجه‌ی اول که تفسیری سطحی‌نگرانه است، یا باطل است یا نگرشی ابتدایی و در طول تفسیر درجه‌ی دوم که عمقی فیلسوفانه دارد و دو تفسیر قطعاً همسنگ و همسان نیستند.

آیا به‌صرف این‌که مشتی یهودی، عیسی را متهم به رفض و شورش می‌کردند، باید به آنها در خصوص این ادعا حق داد و نگاه اتهام‌آمیز آنها را به ساحت حضرت مسیح(ع)، نوعی تجربه‌ی معنوی انگاشت؟ و این اتهام را در عرض اعتقاد به نبوت نشانند؟ و هردو دیدگاه را حق پنداشت و با دوپهلوی قلمدادکردن تعلیمات دینی، به نگاه‌های غلط، بلکه اتهامات مغرضانه‌ی مخالفان حضرت مسیح(ع) صحنه گذاشت و عملاً با جاهلان و معاندان هم‌صدا شد؟! چنین تصورات و اظهاراتی از مثل جناب‌عالی به‌عنوان یک فیلسوف و یک مسیحی مؤمن، بسیار شگفت‌آور و تعجب‌انگیز است.

می‌فرمایید: «در مقیاس وسیع‌تر می‌توانیم بگوییم که جهان، یا درواقع کاینات، از این لحاظ ابهام‌آمیز است؛ بدین ترتیب که می‌شود توسط افراد مختلف یا درواقع توسط شخص واحد در زمان‌های مختلف، به‌صورت‌های دینی یا طبیعی تفسیر شود. البته که این سخن ما بدان معنا نیست که احتمالاً یکی از این شیوه‌های تجربه می‌تواند صحیح باشد؛ یعنی به یک معنای غیرویتگنشتاینی، مناسب ماهیت واقعی آن باشد و شیوه‌ی دیگر ناصحیح. اما اگر هم

چنین باشد، ماهیت حقیقی عالم خود را بر ما تحمیل نمی‌کند. لذا ما در پاسخ یا عکس‌العمل خویش به آن، از عنصری مهم از آزادی و مسئولیت برخورداریم...» «این عنصر آزادی معرفتی در رابطه با خداوند از ناحیه‌ی بسیاری از متفکران دین مورد تأکید قرار گرفته است» (Ibid, p.25).

آیا آنکه از عالم، تفسیری «الهی» ارائه می‌کند، درست می‌اندیشد، یا آنکه تفسیری «الحادی»؟ صرف وجود آزادی معرفتی - که سخن درستی است - می‌تواند همه‌ی نتایج حاصل از کاربست آن را تصحیح کند؟ آیا این مغالطه نیست؟ به هر حال، واقع عالم یا توحیدی است یا الحادی؛ قطعاً هر دو گونه نیست.

در پایان، مدعیات خود را آن‌چنان جمع‌بندی کرده‌اید که چیزی جز نسبت از آن فهم نمی‌شود. خواهشمندم بار دیگر خود به جمع‌بندی پایان فصل دوم مباحث پلورالیسم دینی مراجعه بفرمایید!

نتیجه‌گیری

به رغم اینکه نظریه‌ی پلورالیسم دینی مبتنی بر معرفت‌شناسی کانتی انگاشته شده است، اما: اولاً، میان معرفت‌شناسی کانتی و مبنای معرفت‌شناسی پلورالیسم تفاوت‌های بسیاری وجود دارد؛ از جمله اینکه: معرفت‌شناسی کانتی پلورالیسم را بر نمی‌تابد؛ زیرا نظریه‌ی کانت مبتنی بر «وحدت حقیقت» و «وحدت معرفت» است، هر چند معرفت را منطبق بر حقیقت نمی‌داند، در حالی که کثرت و کثرت‌پذیری، جوهر هرگونه پلورالیسمی است. در مبنای پلورالیسم، علاوه بر آنکه تشکیک میان معرفت با حقیقت جاری است، تشکیک میان هر معرفت با معرفت‌های دیگر نیز مطرح است؛

ثانیاً، اشکالات اساسی‌ای بر معرفت‌شناسی کانتی وارد است؛ از جمله اینکه:

۱. اگر چنان است که مواجهه با حقیقت عریان و واقع پیراسته محال است و همه‌ی دریافت‌های معرفتی همه‌ی آدمیان از دالان تکرنگ زمان و مکان عبور می‌کنند و سپس و لاجرم در قالب‌های یکدست مقولات پیشینی داوزده‌گانه‌ی کانت صورت می‌بندد، چسان آقای کانت - و فقط آقای کانت - از قطار یا خطای منسجم استثناناپذیر بشری سر بیرون

کرد و خارج از سیر و سامانه و به دور از تأثیر سازکار خودانگاشته‌اش، حقایق را ورنه‌انداز کرد و متوجه تهافت نومن و فنومن گشت؟ اگر یک نفر توانسته باشد سر از این زندان ابدی و ازلی بیرون آورده، حقایق را - کماهی - مشاهده کند، تکرار و تکثر آن نیز ممکن است.

۲. نظریه‌ی کانت باچالش «خودبراندازی» مواجه است.

۳. پذیرش نظریه‌ی کانتی معرفت، مسبوق یا متضمن قبول ده‌ها قضیه‌ی واقع‌نمای دیگر است.

۴. اگر ادراکات ابنای بشر، یکسره و یکسان محکوم به فرایند و قواعد استثناپذیر کانتی‌اند، این همه تفاوت و تهافت در معرفت‌ها چراست!

۵. به جهت نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای که کانت برای ساختار ذهن و مقولات «ذهن ساخته» که صورت‌بخش معرفت‌اند قائل است، به قول راسل نظریه‌ی او، برایندی جز «اصالت ذهن» و ثمره‌ای جز نوعی ایدئالیسم ندارد.

۶. اصرار بر تهافت نومن و فنومن و ابرام بر تفاوت معرفت با حقیقت، به معنی انطباق نسبی آن دو بر همدیگر نیست، بلکه مساوی است با نامعرفت‌شدن معرفت و این، یعنی شکاکیت.

۷. اصولاً اگر خارج - کماهی - در نفس ما بازنتابد، آنچه در ذهن صورت می‌بندد - هرچه می‌خواهد باشد - غیر از خارج خواهد بود و میان معرفت و حقیقت این همانی وجود نخواهد داشت.

۸. به قول شوپنهاور اگر به زعم کانت، علیت، مفهومی ذهنی و صورتی ذهن‌زاد است، در خارج علیتی نیست. پس به چه دلیلی او می‌گوید: ذواتی در خارج وجود دارند که علت ظهورات می‌شوند!

با توجه به اشکالات معرفت‌شناختی گوناگونی که به برخی از موارد آن اشاره شد، نظریه‌ی پلورالیسم دینی تا چه حد قابل دفاع است؟ آیا می‌توان لوازم و تبعات آن را پذیرفت؟

پی‌نوشت‌ها

۱. در مباحث پلورالیسم دینی گفته‌اید: «زبان دینی فی‌نفسه زبان خاص یا بازی زبانی اساساً مستقلاً را تشکیل می‌دهد که معیارهای درونی صدق و کذب خاص خویش را دارد و از دسترس معارضه یا انتقاد کسانی که در این قاعده‌ی زبانی خاص شرکت نمی‌کنند، به دور است. از دید و منظر دینی، از اجزای جالب چنین موضعی این است که حق شخص مؤمن را نسبت به باورها و اعمال دینی وی مورد تصدیق قرار می‌دهید. هرچند با این کار - به اعتقاد من - از آن طرف، اصل و مغز آن اعتقاد و عمل دینی را از بین می‌برید؛ زیرا اهمیت باورهای دینی نزد دین‌داران در نهایت به خاطر این فرض است که آنها اساساً ارجاعاتی واقعی به ذات حقیقت می‌باشند و اهمیت اعمال و آداب دینی نزد برگزارکنندگان آنها نیز در این فرض نهفته است که مجرای اعمال مزبور، انسان به تجدید یا تعمیق رابطه‌ی خویش با حقیقت الهی متعال می‌پردازد» (Hick, 1985, p.16).

۲. در جمع‌بندی چنین آمده است: «پس در این صورت پیشنهاد من این است که مفهوم «دیدار هدفدار» (معرفت باطنی) [یا دیدن از نوع دوم] ویتگنشتاین، وقتی به مفهوم بزرگ‌تر «تجربه‌کردن آن‌چنانی» [یا تجربه از نوع دوم] گسترش پیدا کند، به تمام تجربیات آگاهانه از محیط پیرامونمان و از جمله شیوه‌های دینی تجربه این محیط، قابل تطبیق است. چنین دیدگاهی نسبت به سرشت مبهم سیستماتیک جهان، که به گونه‌ای است که قادر است به هر دو صورت دینی و طبیعت‌گرایانه تجربه شود، انصاف روا می‌دارد. اینها اشکال کاملاً متفاوتی از تجربه‌کردن آن‌چنانی عالم می‌باشند. چنین دیدگاهی، حتی نسبت به این حقیقت که خود تجربه‌ی دینی حیات می‌تواند صورت‌های مختلفی به خود بگیرد، نیز برخورد درستی دارد. عالم وجود را می‌توان به‌عنوان ساخته و پرداخته‌ی دستان خدای متعال، یا صحنه‌ی کارزار خیر و شر، یا رقص کیهانی شیوا و یا فرایند لازم و ملزوم بی‌ابتدا و بی‌انتهای ساموتپادا که در داخل آن ممکن است به تجربه‌ی نیروانا بپردازیم و سایر شیوه‌های دینی، تجربه نمود. اینها همگی صورت‌های مختلف تجربه‌کردن از نوع دوم می‌باشند. بدین ترتیب مفهوم اصلی ویتگنشتاین، وقتی در ارتباط با اشکال دینی ملموس حیات قرار گیرد، می‌تواند به طریقی شاید غیرمنتظره مفید فایده باشد» (هیگ، ۱۳۸۷، ص ۵۷).

منابع و مأخذ

* قرآن کریم

۱. پاپکین، ریچارد هنری؛ کلیات فلسفه: فلسفه چیست؟ علم اخلاق - فلسفه سیاسی...؛ ترجمه‌ی جلال‌الدین مجتبوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
۲. راسل، برتراند؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه نجف دریابندی؛ تهران: پرواز، ۱۳۶۵.
۳. رشاد، علی‌اکبر؛ «مباحثه با جان هیک»؛ قبسات؛ ش ۳۷، ۱۳۸۴.
۴. هیک، جان؛ مباحث پلورالیسم دینی؛ مترجم عبدالرحیم گواهی؛ تهران: تبیان، ۱۳۸۷.
۵. _____؛ فلسفه دین؛ ترجمه‌ی بهزاد سالکی؛ تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱.
۶. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش؛ عناصر فلسفه حق: خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست؛ ترجمه مهبد ایرانی طلب؛ تهران: پروین، ۱۳۷۸.
7. Hick, John; **Problems of Religious Pluralism**; New York: St. Martin's Press, 1985.
8. _____; **An interpretation of religion: human responses to the transcendent**; New Haven, CT: Yale University Press, 2005.