

جان هیک و اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی

فرهاد عمورضایی^۱، حسن قنبری^{۲*}

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. دانشیار، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۲۳)

چکیده

جان هیک فیلسوف نام‌آشنای معاصر با نظریه کثرت‌گرایی دینی شناخته شده است. اما ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که یکی از ارکان اصلی نظریه پلورالیستی هیک، تجربه دینی و نقشی است که این تجربه در اعتبار بخشیدن به باورهای دینی دارد. در واقع وی از کثرت در تجارب دینی به کثرت‌گرایی در باورهای دینی پل می‌زند. هیک برای نشان دادن اعتبار معرفتی تجربه دینی به اصولی تمسک جسته است همچون: پایه بودن باور به متعلق تجربه دینی، اصل اعتماد خطیر، اصل گواهی و اصل ثمرات معنوی و اخلاقی. در این نوشتار به بررسی و نقد این اصول می‌پردازیم. همچنین به تنوع و تکثر تجربه‌های دینی می‌پردازیم و نظر هیک را در این زمینه بررسی خواهیم کرد. در ضمن این نقد و بررسی، به تفصیل از مبانی معرفتی هیک درباره کثرت‌گرایی سخن خواهیم گفت. در پایان به این نتیجه می‌رسیم که گرچه توجه به آثار تجارب دینی شاید دلگرم‌کننده باشد، به هیچ وجه از دل آنها برهان خدشه‌ناپذیر منطقی به سبک براهین سنتی اثبات وجود خدا بیرون نمی‌آید.

واژگان کلیدی

اصل اعتماد خطیر، اصل گواهی و ثمرات مطلوب اخلاقی و معنوی، پایه بودن باور به وجود خدا، تجربه دینی، معرفت‌شناسی.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل تجربه دینی این است که آیا این تجربه می‌تواند قرینه‌ای برای اثبات متعلق خود باشد؟ در این زمینه دو دیدگاه کلی مطرح شده است: برخی از فیلسوفان دین، به این سؤال پاسخ مثبت داده‌اند و برخی هم پاسخ منفی. کسانی مثل جان هیک، سویین‌برن، آلستون، کیث یندل و گری کاتینگ از دسته نخست هستند. در این میان هیک به‌ویژه در کتاب «در میانه ایمان و شک»^۱ برای اثبات اعتبار معرفت‌شناختی تجارب دینی از اصول و براهینی بهره می‌گیرد که در این نوشتار به شرح، تحلیل و نقد این اصول پرداخته خواهد شد. از آنجا که مهم‌ترین حوزه‌ای که هیک برای مطرح کردن تفسیر پلورالیستی خویش از پدیده دین به آن می‌پردازد، مبحث معرفت‌شناسی تجربه دینی است، ضروری خواهد بود که معقول بودن اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی را نشان دهد. او در دفاع از اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی دو گام اساسی برمی‌دارد: اول دفاع از اصالت داشتن کلیت تجربه دینی در مقابل دیدگاه طبیعت‌گرایانی مثل مارکس، فروید و فوئرباخ (در کتاب در میانه ایمان و شک، دیوید نماینده این طیف فکری است) و معقول و موجه نشان دادن باورهای دینی حاصل از آن و دوم دفاع از اصالت تجربه‌های دینی متنوع در مقابل دیدگاه‌های انحصارگرا و شمول‌گرا (اخوان، ۱۳۸۸: ۲۳۳).

بنابراین هیک با این مسئله مواجه است: بر چه اساسی تجربه‌های دینی و باورهای دینی حاصل از آنها، معقول و دارای اعتبار هستند؟ با اینکه تجربه‌های دینی، شخصی و تکرارناپذیرند، چرا باید آنها را دارای اعتبار بدانیم؟ آیا نمی‌توان آنها را همانند توهمات ناشی از مصرف مواد مخدر یا بیماری‌های عصبی مثل صرع دانست؟ جان هیک برای تقویت مدعای خویش به اصولی تمسک می‌جوید که در این مقاله به بررسی و نقد آنها خواهیم پرداخت:

پایه بودن باور به متعلق تجربه دینی

از نظر هیک باور به وجود خداوند یک باور پایه است. او در کتاب «میانه ایمان و شک» در

1. Hick, John (2010). *Between Faith and Doubt, Dialogues on Religion and Reason*

تقابل با شخص طبیعت‌گرا که با استناد به سخن ریچارد داوکینز، وجود خدا را یک فرضیه علمی می‌داند، می‌گوید: «خیر، وجود خدا یک فرضیه علمی نیست. این خطای اساسی او (داوکینز) است که چنین ایده‌ای دارد. زیرا فرضیه علمی شامل مشاهداتی است تکرارپذیر و قابل پیش‌بینی که می‌تواند به واسطه انجام آزمایش تأیید یا رد شود. در مقابل داوکینز، کیت‌وارد وجود خدا را فرضیه‌ای فلسفی یا مابعدالطبیعی می‌داند. من با او موافق بوده و نظر او را تکمیل می‌کنم. وجود خدا اصلاً فرضیه نیست، بلکه از همان مقوله باورهای پایه است که از هیچ دلیل دیگری استنتاج نمی‌شوند، بلکه مبتنی بر تجربه مستقیم است. مثل آگاهی ما از آنچه با چشم خود می‌بینیم. باور به آنچه می‌بینیم، از هیچ باور دیگری استنتاج نشده است و هیچ دلیل دیگری هم ندارد. تنها دلیل باور به متعلق ادراک حسی، خود آن است. به عبارت دیگر به هیچ دلیلی نیاز نداشته و پذیرای هیچ دلیلی هم نیست. باور به وجود جهان خارج هم، چنین وضعیتی دارد» (Hick, 2010: 55 - 56). هیک به تبعیت از کانت بر این باور است که اعتقاد به وجود خداوند، حاصل هیچ برهان عقلی نیست و اساساً «براهین عقلی در این زمینه کارآیی ندارند» (Hick, 2010: 14). بنابراین تنها طریق اعتقاد به وجود خدا را تجربه دینی و باور به متعلق تجربه دینی (واقعیت الوهی) را باور پایه می‌داند. از نظر هیک پایه بودن باور به وجود خدا، به معنای ابتدای آن بر تجربه دینی است. از این رو باور به «درختی را در مقابلم می‌بینم» واقعاً یک باور پایه است، اگر من در حال تجربه آنچه باشم که به نظرم درخت می‌رسد. باور به اینکه «من در حضور خدا هستم» هم واقعاً پایه است، اگر من در حال تجربه آنچه باشم که به نظرم حضور خدا می‌رسد.

برخی از دیگر فیلسوفان دین مثل ویلیام آلستون نیز چنین رویکردی نسبت به خداباوری دارند. از نظر آلستون تجربه دینی همان ساختار تجربه حسی را دارد. آلستون می‌گوید: تجربه یا ادراک خداوند، در نسبت با اعتقادات دینی، همان نقش معرفتی را بازی می‌کند که ادراک حسی در نسبت با باورهای ناظر به جهان طبیعی. چنانکه ادراک حسی

پایه اساسی شناخت ما از جهان طبیعی است، تجربه دینی نیز پایه اساسی معرفت ما از خداوند محسوب می‌شود. باورهای پایه به صورت مستقیم «بازتاب تجربه ما هستند. بنیادی‌ترین باور در حوزه تجربه حسی، باور به واقعیت عالم مادی است و متناظر با آن، بنیادی‌ترین باور در حوزه علوم دینی، باور به واقعیت الوهی خواهد بود. همچنین مشابه باورهای جزئی حسی نظیر: درختی در مقابل خود می‌بینم، باورهای جزئی دینی وجود دارند که بازتاب لحظه‌هایی از تجربه دینی هستند، مانند: من حضور خداوند را در اینجا احساس می‌کنم» (Alston, 1988: 743 - 749).

اصل اعتماد خطیر

اصل اعتماد خطیر یکی از اصولی است که هیک برای معقول نشان دادن باور به متعلق تجربه دینی از آن استفاده می‌کند. البته قبل از هیک، ویلیام جیمز این اصل را مطرح کرد. متفکران دیگری نیز از اصل آسان‌باوری که تعبیر دیگری از اصل اعتماد خطیر است، استفاده کرده‌اند. گفته می‌شود که برای نخستین بار کارلی دونبار براد اصل آسان‌باوری را به کار برده است (Broad, 1939: 157 - 167). همچنین ریچارد سویین‌برن در کتاب «وجود خدا» در استدلال از طریق تجربه دینی از آن بهره برد. مضمون اصل مذکور این است که ما اغلب باید فرض بگیریم که اشیا و امور به همان نحو هستند که به نظر می‌رسند. طبق بیان براد از اصل آسان‌باوری، چنانچه انسان تجربه‌ای از x دارد، در صورتی که دلایل مخالفی در اختیار نداشته باشد، معقول است که نتیجه بگیرد واقعاً x را تجربه کرده است (نصیری، ۱۳۹۲: ۵۲). اما سویین‌برن این اصل را چنین توضیح می‌دهد: به نظر من این از عقلانیت است که در نبود ملاحظات خاص (منظور ملاحظاتی است که به هر دلیل ما به تجربه خود اعتماد نکنیم) اگر به لحاظ معرفت‌شناختی به نظر شخص چنین آید که x چنین است، در این صورت احتمالاً x چنین باشد؛ آنچه به نظر می‌رسد شخص ادراک کرده، پس احتمالاً ادراک کرده است (Swinburn, 2004: 303).

جان هیک همچنانکه باور به وجود جهان خارج را باور پایه‌ای می‌داند و معتقد است که

جهان خارج، خودش را بر ما تحمیل می‌کند، در مورد تجربه دینی نیز چنین نظری دارد و اعلام می‌کند که: «پل ارتباطی میان این دو نوع تجربه، اصل عمومی پذیرفته‌شده اعتماد خطیر است. این اصل چنان مبنایی است که ما هر روزه با آن زندگی می‌کنیم: ما به تجربه‌مان اعتماد داریم، مگر اینکه دلیل خوبی خلاف آن داشته باشیم - یا فکر کنیم داریم. - آن‌طور که گفتم اگر چیزی به نظر برسد که هست، پس معقول است که آن را موجود در نظر بگیریم، مگر اینکه دلیلی داشته باشیم که به تجربه‌مان شک کنیم. مطمئناً این بخشی از عمل تعریف عقلانیت یا حتی اعتدال در عقلانیت است. ظاهراً نامعقول است که دیوار آجری روبه‌رویمان را ببینیم و آن‌طور از مقابل آن بگذریم که انگار وجود ندارد. ... اما اگر دلیلی نداشته باشیم که به تجربه‌مان اعتماد نکنیم، اعتماد به آن عقلانی است - این همان اصل اعتماد خطیر است» (Hick, 2010: 57 - 58).

اما چرا این اصل را بر متعلق تجربه دینی اعمال کنیم؟ چه نسبت و تناسبی میان این دو قلمرو وجود دارد که ما باید اعتماد به تجربه حسی (که اعتمادی عمومی است) را به تجربه دینی نیز سرایت دهیم، در حالی که در ظاهر شواهد خلاف این را نشان می‌دهد؟ دلیل هیک برای اعتماد به متعلق تجربه حسی (آن‌طور که در سطور قبل آمد) این است که جهان خارج خودش را بر ما تحمیل می‌کند. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، چون جهان خارج همواره بر حواس ما تأثیر می‌گذارد، پس آگاهی ما نسبت به آن الزامی است. اما آیا در حوزه تجربه‌های باطنی نیز چنین الزامی هست؟ بی‌تردید خیر و گرنه به قول جان لاک هیچ انسانی کافر نمی‌شد.

در کتاب در میانه ایمان و شک شخصیت روبه‌روی جان هیک که طبیعت‌گراست، سه دلیل بر عدم اعتماد به تجربه دینی اقامه می‌کند: دلیل اول اینکه جهان طبیعی جبراً و غیرارادی بر حواس ما تأثیر می‌گذارد؛ دلیل دوم اینکه چون تجربه حسی غیرارادی است، عمومیت دارد. تجربه حسی برای همه در سراسر دنیا کاربرد یکسان دارد. شاید این عمومیت و حالت قهری را بتوان در برخی حالات عرفا هم مشاهده کرد، اما در مورد

توهمات نیز این عمومیت وجود دارد؛ به علاوه حالات عرفا عادی و معمولی نیست، بلکه ویژه و خاص است؛ دلیل سوم اینکه تجربه حسی ما از جهان یکسان است، اما تجربه دینی چنین نیست. در واقع دریافته‌های ما از عالم فراطبیعی متفاوت و گاهی در تضاد با یکدیگر است: خدای شخصی، آدونای، پروردگار یهودیت، تثلیث مقدس، الله، ویشنو و شیوا (Hick, 2010: 58 - 59).

هیچ چنین جواب می‌دهد:

ابتدا اینکه اگر ما به‌عنوان موجوداتی آسیب‌پذیر باید در جهان زنده بمانیم، ضرورت دارد جهان جسمانی خودش را بر ما تحمیل کند. اما این آگاهی اجباری، آزادی اخلاقی و شخصی ما را متزلزل نمی‌کند. جهان زمینه و شرایطی را فراهم می‌آورد که ما باید آزادیمان را در آن تجربه کنیم. به همین خاطر است که جهان ارزشگذاری نشده است. جهان صرفاً واقعیتهای جسمانی است که ما باید خودمان را مدام با آن تطبیق دهیم. اما آن‌طور که ادیان ادعا می‌کنند، فرض کنیم که در همان حال در جهانی فراطبیعی زندگی می‌کنیم که ارزشگذاری نشده است، اما چنان است که اگر ما به‌عنوان اشخاص یا به‌عبارت دیگر موجوداتی صاحب روح و آزادی اخلاقی، در آن زندگی کنیم، آگاهی ما از آن اجباری نیست» (Hick, 2010: 60 - 59). اما چرا جهان فراطبیعی نباید خودش را بر ما ظاهر کند؟ بهترین راه توضیح این مطلب در قالب ادبیات یکتاپرستانه خواهد بود. هیچ با طرح نظریه فاصله معرفتی این مطلب را توضیح می‌دهد: «خواه‌ناخواه اگر به‌طور غیرارادی با موجودی مواجه شویم که دارای خیر و عشق نامتناهی است، در ارتباط با آن نمی‌توانستیم موجوداتی آزاد و مسئولیت‌پذیر باشیم. او به همه زوایای درونی زندگی ما علم داشت. افکار، احساسات و تخیلات ما در حال، برای نگاه خیره الهی آشکار بود. قدرت لایتناهی کاملاً ما را تحت‌الشعاع خود قرار داده و خیر و عشق نامتناهی نیز با حضور کامل خود مطالبه‌ای مقاومت‌ناپذیر از ما می‌داشت. ما از نظر جسمانی آزاد بودیم، ولی از نظر ذهنی آزاد نبودیم که به خدا اعتقاد داشته باشیم یا خیر، چرا که انتخاب دیگری وجود نداشت. از نظر اخلاقی هم آزاد

نبودیم، زیرا هیچ گزینه دیگری برای واکنش نشان دادن به خدا در قالب فرمانبرداری و پرستش وجود نداشت. از این رو برای ما که همچون موجوداتی متناهی زندگی می‌کنیم، یعنی مخلوقاتی آزاد در حضور خدا، او باید ما را از ربوبیت خود دور نگه دارد. نه یک فاصله مکانی بلکه فاصله‌ای در ابعاد علمی، به زبان فلسفی فاصله‌ای شناختی. در واقع ما باید خود را درون عالمی پر از ابهام ببینیم - نوعی از جهان که ما حقیقتاً در آن هستیم (Hick, 2010: 61).

بنابراین از نظر هیک غیر از ایجاد چنین فاصله معرفتی میان عالم غیرمادی و انسان، هیچ راه دیگری برای فهم موقعیت انسان در هستی، ارتباطش با بعد غیرمادی عالم و نیز توجیه ایرادها به هم‌ارز دانستن تجارب حسی و دینی به‌لحاظ معرفتی متصور نیست.

اصل گواهی

اصل گواهی یکی دیگر از اصولی است که هیک برای توجیه اعتبار حجیت تجربه دینی از آن بهره می‌گیرد که روایت دیگری از اصل آسان‌باوری بوده و به سویین‌برن منسوب است. مقصود از اصل مذکور این است که آنچه دیگران برای انسان بیان می‌کنند، راست است؛ مگر آنکه در تعارض با باورهای دقیق‌تر یا باورهای بیشتر وی باشد. بنابراین دیگران نیز می‌توانند، در غالب موارد، به گواهی کسانی که دارای تجارب دینی هستند، اعتماد کنند و اعتماد فرد به تجارب خاص خودش با گواهی اشخاص دیگری که همین تجارب را داشته‌اند، حمایت می‌شود. بر این اساس، سویین‌برن معتقد است کسانی که فاقد تجربه خاصی هستند، باید سخن کسانی را که مدعی داشتن آن تجربه‌اند، بپذیرند (البته باز به شرط آنکه قرینه‌ای برخلاف آن ادعا نباشد) (نصیری، ۱۳۹۲: ۵۳). سویین‌برن و برخی از فلاسفه دیگر برای این اصل، اعتباری همانند اصل آسان‌باوری قائلند.

اما هیک معتقد است که «می‌توان از این اصل برای حجیت‌بخشی به معرفت حاصل از تجربه دینی بهره برد. چنانکه مردمان زیادی که انسان‌های نامعقولی هم نیستند، چنین رویه‌ای دارند. آنها گواهی اشخاص دارای شخصیت برجسته و مورد تأییدشان را می‌پذیرند (Hick: 54). البته هیک درباره این اصل بحث زیادی نمی‌کند، اما از آن به‌عنوان تأییدی بر

پذیرش تجربه دینی دیگران بهره می‌گیرد. مؤمنان ادیان توحیدی علاوه بر پذیرش صدق سخن خداوند، سخن پیامبر و دیگر اولیای دین و مؤمنان ادیان دیگر، سخن بزرگان همان دین را نیز می‌پذیرند. در اینجا نکته‌ای که باید به آن اشاره شود، میزان اعتماد به تجربه دیگران است نسبت به اعتماد به تجربه خود شخص، یعنی سنجش ارزش معرفت‌شناختی این دو قسم تجربه. در حالت عادی طبیعی است که ارزش تجارب خود شخص نسبت به اشخاص دیگر بیشتر باشد. اما مسئله‌ای که با آن مواجه هستیم این است که اگر آن شخص خدا باشد، این قاعده عکس خواهد شد، یعنی ارزش سخن خداوند، بالاتر از هر سخنی خواهد بود، حتی از سخن شخص صاحب تجربه.

ثمرات معنوی و اخلاقی

اصل دیگر هیک برای اثبات حجیت معرفت‌شناختی تجارب دینی و عرفانی معیاری عمل‌گرایانه است. از نظر هیک آنچه سبب می‌شود که میان این تجارب و توهمات ناشی از بیماری‌های عصبی و روانی یا حالت‌های ناشی از مصرف برخی مواد مخدر توهم‌زا فرق بگذاریم، تأثیر بلندمدت و عمیقی است که این تجارب در حیات صاحب آن تجربه و به تبع آن بر اطرافیان او خواهد گذاشت. از نظر هیک وقتی شخصی صاحب این تجارب شود، بنا بر سطح و عمق آن تجربه و نیز آمادگی‌های قبلیش، مثل سطح علمی و فرهنگ دینی آن شخص، میزان تأثیرپذیری متفاوتی خواهد داشت. از نظر هیک این احتمال نیز وجود دارد که برخی اشخاص توهمات خویش را جای این دسته از تجارب اصیل و واقعی قرار دهند و در تاریخ جنایت‌هایی نیز مرتکب شده باشند (Hick: 51). هیک در ادامه با نقل مطلبی از قدیسه ترزا سعی می‌کند تا از نظریه خود حمایت کند. «قدیسه ترزای آویلابی عمیقاً از این خطر آگاه بود، اما به واسطه ثمراتی که در زندگی داشت، از اصالت این رؤیاها اطمینان حاصل کرده بود؛ ثمراتی که وجودشان برای هر کسی آشکار است. قدیسه ترزا از این تمثیل استفاده می‌کند: شخصی با غریبه‌ای برخورد کرده و غریبه برایش هدیه‌ای از جواهرات جا می‌گذارد. حال اگر کسی بگوید آن غریبه شبیحی بیش نبوده است،

جواهراتی که در دست او باقیمانده است، چیز دیگری را اثبات می‌کند. من می‌توانم این جواهرات را به هر شکاکی نشان دهم، زیرا هر کس مرا می‌شناسد از تغییر در وضعیت روحی و اخلاقی من باخبر است. از این رو در میان عرفای هر سنت، تفاوت میان فریب و واقعیت به وسیله حضور یا عدم حضور بلندمدت تغییرات ایجادشده در شخصیت و زندگی افراد صاحب تجربه مشخص می‌شود» (Hick: 52).

بررسی و نقد

آنچه در مورد اصل پایه بودن باور به وجود خدا، از نظر هیک جای بررسی و تبیین دارد، تفاوت میان نظر او با نظر فلاسفه‌ای نظیر پلانتینگا و ولتروستروف است، یعنی فلاسفه‌ای که طرفدار نظریه معرفت‌شناسی اصلاح‌شده هستند. به نظر این دسته از فلاسفه، پاره‌ای از باورها به توجیه نیاز ندارند، زیرا به‌طور مستقیم و بدون واسطه آگاهی یا باور دیگری متعلق معرفت ما قرار گرفته‌اند، مثل باور به وجود خدا یا باور به وجود اذهان دیگر. از نظر هیک این دیدگاه به دو صورت تفسیر می‌شود که تفسیر دوم مطابق نظر خود اوست. اول اینکه باورهای واقعاً پایه دینی بر هیچ چیز دیگری، حتی تجربه دینی مبتنی نیستند؛ دوم اینکه آنچه یک باور خاص واقعاً پایه ایجاد می‌کند، وقوع آن تحت شرایط خاص است. از این رو، باور به «من دیواری در مقابل خود می‌بینم» واقعاً پایه است؛ اگر من در حال تجربه آنچه باشم که به نظرم دیوار می‌رسد. همین‌طور باور به اینکه «من در حضور خدا هستم» واقعاً پایه است، اگر من در حال تجربه آنچه باشم که واقعاً به نظرم حضور خدا می‌رسد.

نکته مهمی که درباره این نوع نگاه به باور دینی می‌توان گفت، این است که وقتی از اعتبار معرفت‌شناختی باور سخن می‌گوییم، باید به یک سلسله قواعد عام و همگانی برای ارزیابی باورها قائل باشیم. در مورد باور پایه، باید اشاره کنیم که چه از منظر معرفت‌شناسان اصلاح‌شده و چه از منظر خود هیک، این باور صرفاً از نگاه تجربه‌گر پایه است و هیچ قاعده عام و همگانی وجود ندارد که دیگران بتوانند آن را ارزیابی کنند؛ همان ایرادی که از منظر آلستون به تجربه دینی وارد می‌شود.

اما اصل اعتماد خطیر یا آسان‌باوری و اصل گواهی دو اصلی هستند که نقد و بررسی شده‌اند.

۱. از نظر برخی، اصل آسان‌باوری اصلی دوسویه است نه یک‌سویه. مثلاً مایکل مارتین (Martin, 1990: 170). در پاسخ به اصل آسان‌باوری، در صدد اثبات اصل آسان‌باوری سلبی برآمده است. مضمون اصل آسان‌باوری سلبی این است: اگر (به‌لحاظ معرفتی) برای کسی چنین به‌نظر برسد که چیزی وجود ندارد، احتمالاً وجود ندارد. بر این اساس، دو گروه، به‌طور مساوی، در برابر یکدیگر قرار خواهند گرفت: معتقدان به صدق محتوای تجربه دینی و مخالفان صدق محتوای تجربه دینی. اکنون مسئله این است که چرا باید مسئولیت برهان بر دوش کسانی باشد که در تجربه دینی و محتوای آن شک دارند؟ (نصیری، ۱۳۹۲: ۵۵).

۲. اشکال دیگری که درباره اصل فوق مطرح می‌شود به مضمون بسیار متنوع و گاه متضاد و ناسازگار تجربه‌های دینی برمی‌گردد. عمل به اصل آسان‌باوری، مستلزم پذیرش همه این مضامین احیاناً ناسازگار با یکدیگر است. اما برخی معتقدند که این امر، اصل آسان‌باوری را به مخاطره نمی‌اندازد؛ چرا که لازمه اصل فوق در ادراکات حسی، معتبر قلمداد کردن همه ادراکات حسی نیست؛ بلکه در صورتی که ادراک حسی با شواهد دیگر در تعارض قرار گیرد، باید به تجربه‌های دیگر و نیز ادله عقلی مراجعه و صدق و کذب ادراک حسی را مشخص کرد. این امر در تجربه‌های دینی نیز جاری می‌شود (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۶۴). البته این پاسخ در صورتی پذیرفته می‌شود که همانند پرادفوت، مقام توصیف و مقام تبیین را در تجربه دینی جدا بینگاریم (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۲۵۸ - ۲۸۹) و معتقد باشیم که در مقام تبیین، می‌توان از معیارهای دیگر استفاده و تجربه دینی فرد را تبیین یا برخی را رد کرد.

اما هیک به این اشکال بر پایه مبانی فلسفی خود جواب می‌دهد. او با طرح نظریه کثرت‌گرایی دینی سعی کرده است این تنوع معمولاً ناساز در ادیان و فرهنگ‌های مختلف را توجیه کند. از نظر هیک واقعیتی متعالی وجود دارد که این واقعیت متعالی هیچ رنگ و شکل خاصی ندارد. ادیان مختلف در بسترهای فرهنگی گوناگون، تصویر و شکلی از این

واقعیت متعالی را باز می‌نمایانند؛ مثل آبی که در کوزه‌هایی با رنگ‌های مختلف ریخته شده است و آب هر کوزه، رنگ همان کوزه را به خود می‌گیرد.

هیک در این مورد از بحث مشهور نومن و فنومن کانت استفاده می‌کند و با توجه به تمایزی که کانت میان شیء فی‌نفسه (نومن) و پدیدار (فنومن) قرار می‌دهد، وحدت و کثرت دینی را تبیین می‌کند. بر این اساس واقعیت دینی یکی است، اما در فرهنگ‌ها و سنت‌های مختلف دینی، به صورت‌های مختلف پدیدار می‌شود که از تجربه بشر ناشی شده است. این اختلاف زوال‌ناپذیر خواهد بود. از نظر او اسطوره‌های دینی «آگاهی‌های پدیداری (فنومنال) گوناگونی از یک واقعیت فی‌نفسه (نومینال) را نشان می‌دهند» (Hick, 1989: 15). این ایده را می‌توان در تفکرات عرفانی ملل و فرهنگ‌های مختلف یافت، چنانکه هیک به‌طور صریح از تمثیل‌های عرفانی مختلف، برای تبیین نظریات خود استفاده می‌کند. در این مورد هم هیک از تمثیل معروف فیل بهره می‌برد که مولوی در مثنوی آورده است. در این داستان افراد گوناگون در تاریکی فیل را لمس کردند و هر یک برداشت‌های مختلفی از چپستی آن داشتند؛ آنکه پای فیل را لمس کرد، آن را ستون می‌دانست و کسی که گوشش را لمس کرد، چیز دیگری می‌دانست. از نظر هیک همه آنها درست می‌گفتند، زیرا یکی از اعضای فیل را لمس کرده بودند. به همین ترتیب ادیان گوناگون نیز هر یک وجهی از حقیقت واحد و متعالی دینی را بیان می‌کنند.

نظریه کثرت‌گرایی دینی هیک با اشکال‌هایی روبه‌رو است؛ از جمله اینکه آنچه از داستان فیل می‌آموزیم، این نیست که همه آنها درست می‌گفتند، بلکه این است که اساساً هیچ‌یک از آنها درست نمی‌گفتند (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶: ۴۱۲). البته می‌توانیم بگوییم که ادیان گوناگون به فراخور سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف، وجهی از حقیقت را بیان می‌کنند، نه همه ابعاد حقیقت را. بنابراین همه این توصیف‌ها و تفسیرها صادق هستند. هرچند می‌توان با تفاوتی که پرادفوت میان ۱. داشتن تجربه دینی و توصیف آن؛ ۲. تبیین آن تجربه قائل است نیز، به این اشکال پاسخ داد؛ یعنی همه افرادی که تجربه‌ای از لطف و محبت الهی دارند، در

ادعای خود صادق باشند، اما در نحوه تبیین آن با هم اختلاف نظر داشته باشند. مثال معروف آن در گواهی دادن افراد برای حادثه‌ای مثل حمله حیوانات وحشی در شب تاریک، به فردی از افراد گروه است. شاید اشخاصی که این مسئله را توصیف می‌کنند، با هم اختلاف نظر داشته باشند و هر کدام از آنها حیوانات مهاجم را متفاوت توصیف کند - یکی شیر، دیگری پلنگ و قس علی هذا - اما در اصل چنین تهاجمی و نتایج آن که صدمه شدید فرد مضروب است، نمی‌توان شک داشت. نکته مهمی که در اینجا وجود دارد و یکی از دلایل و شاید مهم‌ترین دلیل هیک برای پذیرش متعلق تجربه دینی (دستکم در کتاب در میانه ایمان و شک) توجه به ثمرات و نتایج معنوی و اخلاقی چنین تجربه‌هایی بود.

ایراد دیگری که به هیک وارد کرده‌اند، نبودن فاصله‌ای میان اعتقاد والحاد است، زیرا معتقدان تصویر روشنی از خداوند دارند و محمول‌هایی به خدا نسبت می‌دهند و در مورد صحت و سقم ادعاهای خود در مورد خداوند سخن می‌گویند و به قضاوت می‌نشینند (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶: ۴۱۳).

اما اشکال مهم‌تر به تعارض میان برخی از تجارب دینی، مثل تجربه مسلمانان از الله، مسیحیان از مسیح و بودایی‌ها از عدم نفس برمی‌گردد (Meister, 2009: 181). در مورد چالش دعاوی متعارض در تجارب دینی و پاسخ به این چالش، ذکر دو مطلب ضروری است. اول آنکه هیک وجود دعاوی مختلف و حتی متعارض را امر متعارفی می‌داند و در واقع برای تجارب دینی مختلف، اصالت علی السویه قائل است، زیرا در دستگاه فلسفی هیک زمینه‌های متفاوت فرهنگی، دینی و اعتقادی همگی اصالت دارند و در عرض یکدیگرند و طبیعتاً این زمینه‌های متفاوت دینی سبب شده است که بشر در طول تاریخ صاحب تجارب دینی متعدد و البته متفاوتی شود. معیار معقول و عمل‌گرایانه هیک برای جدایی تجارب دینی صحیح از فاسد، اصل «ثمرات نیک معنوی و اخلاقی» است؛ اصلی که در عرف عرفان اسلامی نیز یکی از معیارهای مورد اعتماد برای تشخیص و سنجش صحیح بودن یا فاسد بودن تجارب عرفانی محسوب می‌شود (شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۵۸). یا برای نمونه باید به این سخنان عبدالرزاق کاشانی توجه کرد که تمسک به نشانه‌ها و عوارض،

همراه با تجربه و آثار و ثمرات تجربه را که پس از احوال باقی می‌ماند، توصیه می‌کند: هر واردی که پس از رفتن و فارغ شدن از آن سرور و شادمانی در دل باقی بماند ... ملکی (فرشته‌ای) است. و آنچه پس از زوال اندوه و غصه از خود بر جای می‌گذارد ... شیطانی است (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۲۵)؛ دوم آنکه میان تجارب دینی راستین و دروغین تعارض وجود دارد، نه میان تجارب دینی راستین. هرچند تعارض مانع واقع‌نمایی است، باید دانست که تجارب دینی و عرفانی راستین هیچ‌گاه با هم تعارض ندارند. آنچه میان تجارب صحیح تمایز ایجاد می‌کند، اختلاف و تفاوت در چند عامل است که به آنها اشاره می‌شود.

اول. اختلاف طولی در درجات و مراتب تجارب دینی و عرفانی

تجارب دینی و عرفانی، تشکیکی و دارای مراتب و درجات است، چرا که هم حقیقت تجلیات و مراتب گوناگونی دارد و هم صاحب این تجارب در سیر خود، مراتب و درجات گوناگونی را پشت سر می‌گذارد. برای مثال، وقتی از دور به چیز ناآشنایی رفته‌رفته نزدیک می‌شویم، آنچه از دور به چشم می‌آید، با فاصله ما از آن متناسب است. از فاصله دور تنها جسمی را مشاهده می‌کنیم، اما هر قدر نزدیک‌تر شویم، ماهیت واقعی آن چیز بیشتر برای ما نمایان می‌شود. منشأ پاره‌ای از تفاوت‌ها میان تجارب دینی و شهودهای افراد، به مراتب مختلف از حقیقت که به تجربه درمی‌آید و نیز مقام‌های متفاوتی که در آن هستند، بازمی‌گردد. برای نمونه شمس تبریزی درباره مکاشفات شیخ اشراق گفته است: آن شهاب‌الدین علمش بر عقلش غالب بود؛ عقل می‌باید که بر علم غالب باشد. در عالم ارواح طایفه‌ای ذوق یافتند، فرود آمدند و مقیم شدند و از عالم ربانی سخن می‌گویند، اما همان عالم ارواح است که ربانی پندارند (جامی، ۱۳۷۳: ۵۸۶). یا از نظر برخی از محققان صاحبان تجارب عرفانی، گاهی در اطوار سیر عرفانی خویش وحدت بینند و گاه کثرت و گاه کثرت در وحدت یا وحدت در کثرت:

همه یار است و نیست غیر از یار واحدی جلوه کرد شد بسیار

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۴۵۴)

دوم. تنوع در تجارب دینی و عرفانی (اختلاف عرضی)

صاحبان تجارب دینی و عرفانی بر حسب استعداد و زمینه‌های روحی و حتی بدنی خود، از شهود خاصی برخوردار می‌شوند. این نوع از تفاوت که بیشتر در تمثالات (تجارب شبه‌حسی) خود را نشان می‌دهد، کاملاً متأثر از ذهنیات و علقه‌ها و علاقه‌های شخص صاحب تجربه است. شاید دو تن، حقیقتی واحد را از عالم بالا دریابند، اما متخیله آنها دو صورت متفاوت به آن بدهد و در نتیجه آنچه مشاهده می‌کنند، متفاوت باشد یا صدایی که می‌شنوند مختلف باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷: ۷۳). یا از نظر محقق دیگری: متخیله یک انسان ممکن است در دو وضع به دو نحو محاکات کند. انسان‌ها در ادیان مختلف و بلاد مختلف که عادات و رسوم و مأنوسات مختلف دارند، محاکات متخیله آنها نیز مختلف است ... حقایقی که از عالم بالا به انسان القا می‌شود، مانند آبی است که در استخری ریخته می‌شود، آن استخر به هر رنگی باشد، آب هم به همان رنگ می‌شود (رضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۹۷۳). ماجرای تمثیل آتش برای موسی و سخن گفتن خداوند با وی در خلال شعله‌های آتش نیز، از این قبیل است که از نظر ابن‌عربی علتش آن بود که موسی به آتش نیاز داشت (ابن‌عربی، ۱۳۷۵، فص موسوی). یا چنانکه قیصری می‌گوید: خداوند در صورت آتش برای موسی جلوه کرد تا موسی به حق - که به صورت خواسته‌اش آشکار شده - روی آورد و از آن اعراض نکند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۴۶). شاید سرّ اینکه حضرت جبرئیل برای مریم (ع) به صورت انسانی با اندام معتدلی ظاهر شد نیز با تأمل در شرایط خاصی که مریم (ع) در آن واقع بود، روشن شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، شرح عین ۴۹).

سوم. خطا در فهم و دریافت

منشأ برخی از ناسازگاری‌ها و تعارض‌های دیده‌شده در گزارش تجارب دینی و عرفانی، خطا در فهم، دریافت و تلقی است. شاید حقیقتی با صورت راستین خود بر شخص تجلی کند، اما او به دلیل زمینه‌های ذهنی نادرست، آن را بد بفهمد و بد تفسیر کند. حتی امکان دارد دو نفر یک چیز را همانند هم مشاهده کنند - یعنی به لحاظ مرتبه و نوع تجربه و کشفی که دارند، تفاوتی با هم نداشته باشند - اما آن را دو گونه بفهمند. صدرالمتألهین در

این زمینه می‌گوید: بدان که گاهی در این عالم برای برخی از انسان‌های کامل، مانند پیامبران و اولیا یا برای دیگران از قبیل کاهنان و ... اتفاق افتاده است که چیزی را با چشم خیال، مانند دیگر محسوسات، به صورت محسوس مشاهده کند و در بسیاری از موارد امر بر وی مشتبه می‌گردد و می‌پندارد آنچه را دیده است، در خارج موجود است و در نتیجه به اشتباه می‌افتد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۳۷).

برای مثال اگر مریم(ع) آنگاه که جبرئیل به صورت انسانی با اندام متعادل در برابر وی ظاهر شد (مریم: ۱۷) گمان برده باشد که انسانی با بدن طبیعی و مادی و در همین عالم طبیعت، در برابر او وجود دارد و در حال سخن گفتن با وی است، دچار این نوع اشتباه شده است.

چهارم. آمیزش تجارب دینی راستین و دروغین

از جمله عوامل مهم بروز اختلاف و تعارض در میان گزارش‌های دریافت‌شده از تجارب دینی و عرفانی آن است که همه القائات و دریافت‌ها و تجاربی که از نظر شخص تجربه‌ای دینی هستند، الهی، ربانی و راستین نیستند. چه بسا شیطان چیزی را به انسان القا کند و وی می‌پندارد که القایی رحمانی است و در خیال منفصل مشاهده کرده است. البته در نظر عرفایی مثل ابن عربی تشخیص اینکه آنچه شخص تجربه می‌کند، در خیال منفصل است یا متصل، راه‌هایی دارد که در عین حال چندان هم ساده نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۹).

پنجم. نارسایی در گزارش تجارب

در مواردی منشأ اختلاف‌ها و ناسازگاری‌ها میان آنچه دو نفر از تجاربشان گزارش کرده‌اند، سهل‌انگاری، نداشتن دقت و نوعی تسامح در نحوه گزارش است. پاره‌ای از عوامل این نارسایی عبارتند از: دشواری گزارش تجارب دینی و عرفانی در قالب الفاظ، فقدان زبان غنی و توسعه‌یافته در پاره‌ای از فرهنگ‌ها، عامی بودن و نداشتن ورزیدگی کافی در بحث‌های فلسفی و عرفانی، اهمیت ندادن و دقت نداشتن به سبب غرق شدن در خود تجارب (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۸۴).

از این رو توجه به عوامل مذکور در ایجاد اختلاف میان تجارب دینی و عرفانی مختلف، شاید به فهم بسیاری از تفاوت‌هایی کمک کند که به شکل تعارض خود را نشان می‌دهند.

۳. از نظر برخی منتقدان حجیت معرفت‌شناختی تجارب دینی، توجیه باورهای دینی از راه تجربه دینی «دور» محسوب می‌شود، زیرا پیش‌فرض‌هایی که در تجارب دینی لحاظ می‌شوند، برای همه بدیهی نیستند، بلکه به جهان‌بینی و ارزش‌های فرد تجربه‌گر وابسته هستند. در حالی که هدف از تجربه دینی اثبات آن جهان‌بینی است که خود در این تجارب مفروض گرفته شده است. این ایراد به دیدگاه کسانی مثل استیون کتس در باب وجود یا نبود هسته مشترک در تجربه دینی برمی‌گردد. در این مورد فیلسوفان دین با هم اختلاف نظر دارند و به دو گروه تقسیم می‌شوند. برخی نظیر ویلیام جیمز و والتر استیس به هسته یا عناصر مشترک برای تجربه دینی معتقدند. دیدگاه این گروه به «ذات‌گرایی» مشهور است. اما برخی دیگر از اندیشمندان منکر وجود هرگونه هسته مشترک برای تجربه دینی هستند. دیدگاه این گروه به «ساخت‌گرایی» موسوم است. استیون کتس و هیک از این دسته‌اند. از نظر کتس هیچ تجربه‌ای بدون واسطه مفاهیم و اعتقادات پیشین به دست نمی‌آید. حتی علم به نفس نیز که بهترین نمونه تجربه شهودی است، محصول استنتاج محسوب می‌شود. بنابراین تأثیرپذیری تجربه‌های دینی از اعتقادات دینی اولاً «موجب تکثر قهری و زوال‌ناپذیر آنها» می‌شود؛ ثانیاً این اعتقادات هستند که تجربه‌های دینی را شکل می‌دهند و نه برعکس، پس تجربه دینی مبنایی برای اعتقادات دینی نیست (نصیری، ۱۳۹۲: ۱۰۴). البته برخی به این اشکال پاسخ داده‌اند. برای مثال، گاه یکی از پیروان دین خاصی بر اثر تجربه دینی خویش دگرگون می‌شود و به سلک آیین جدید درمی‌آید (James, 1967: 186 - 253). در این حالت اعتقادات پیشین سبب نشده است که فرد مذکور از باورهای قبلی خود دست نکشد و به آیین جدید نگرود. از این رو مواردی از این دست شاید مثال نقضی بر دیدگاه ساخت‌گرایانه افرادی مثل استیون کتس باشد.

اما صورتبندی جدیدی از استدلال دور نیز مطرح شده که به نظر قوی‌تر از صورتبندی قبلی است. آنتونی کنی اعتقاد دارد که با توجه به اینکه تجربه دینی نه یک ادراک حسی که

یک ادراک غیرحسی است، پس باید نوعی وحی باشد و لازمه پذیرش چیزی به‌عنوان وحی این خواهد بود که وحی‌کننده، یعنی خداوند وجود داشته باشد. بنابراین ممکن نیست که انسان بدون داشتن اعتقاد قبلی به وجود خداوند، عقیده داشته باشد که خدا چیزی به او وحی کرده است (Kenny, 1983: 59 - 61).

با این حال به نظر می‌رسد که هیک مطابق تأثیرپذیری خویش از نظریه نومن و فنومن کانتی، به وحدت متعالی و نومن ادیان اعتقاد دارد و در این زمینه ذات‌گرا باشد. اما واقعیت فلسفه او چیز دیگری را نشان می‌دهد. از نظر او حتی خود تجارب دینی نیز به‌وسیله نظام مفهومی و باورهای دینی قبلی صاحبان تجربه شکل می‌گیرد، بنابراین از نظر او همه تجارب آگاهی‌ساز ما بدون استثنا (حتی تجارب حسی) به‌وسیله نظام‌های مفهومی ذاتی و اکتسابی ما شکل می‌گیرد. اگر مردم در تجارب دینی توسط یک امر متعالی تحت تأثیر قرار می‌گیرند، همین تأثیرپذیری نیز از طریق مفاهیم دینی و غیردینی وارد آگاهی آنها می‌شود. از این‌رو مفهوم‌سازی‌های متفاوت در ادیان مختلف، سبب تولید تجارب آگاهانه متفاوت می‌شود. مثلاً یک مسیحی شاید رؤیایی از مریم مقدس داشته باشد، در حالی که در همان حالت برای یک نفر مسلمان شیعه، این رؤیا از حضرت زهرا (س) خواهد بود. هرچند این مسئله سبب نمی‌شود که خصیصه اصلی اکثر تجارب دینی (پرورش شخصیت انسان‌ها) زیر سؤال برود و در زندگی آنها خود را نشان ندهد (Hick, 2010: 48).

البته باید به یاد داشت که هیک تجارب دینی را از نوع تجارب تفسیری می‌داند. تجارب تفسیری تجاربی هستند که دینی بودن آنها به لحاظ خود تجربه نیست، بلکه این تجارب از آن جنبه تجارب دینی محسوب می‌شوند که در پرتو تفسیرهای پیشین قرار گرفته‌اند. به عبارت دیگر تجربه عریان و بی‌تفسیر در اختیار صاحب تجربه نیست، بلکه هر تجربه‌ای درون شبکه‌ای از مفاهیم و باورها، معنا و جایگاه پیدا می‌کند و همواره نگاه فاعل تجربه به تجربه، از زاویه تعبیرها و برداشت‌هایی است که برای او حاصل شده‌اند. مثلاً اگر برای یک فرد مسلمان مصیبتی پیش آید، او آن را «بتلا» یا «جبران گناه» می‌بیند. در

حالی که در خود تجربه بلا هیچ‌یک از این مفاهیم وجود ندارد. آزمایش یا جبران گناه، دیدن بلا یا و به تعبیری دینی دیدن آنها تنها بر اساس عقاید و مقبولاتی است که فرد مسلمان در اختیار دارد. اگر این فرد مسیحی بود، دیدن مصایب را «مشارکت در رنج مسیح» می‌دانست (فعالی، ۱۳۷۹: ۳۴۸ و ۳۴۹).

دلیل اینکه هیک در مورد تجارب دینی چنین نظری دارد، به تأثیرپذیری او از این اصل ویتگنشتاینی در مسائل معرفت‌شناسی برمی‌گردد: «دیدن به مثابه» (Seeing - as). او در کتاب «تفسیری از دین» این مطلب را توضیح می‌دهد: اولاً تمام دیدن‌ها «دیدن به مثابه» است و دیدن به مثابه، به دیدن تصاویر مبهم منحصر نیست؛ ثانیاً تمام تجربه‌ها که شامل دیدن هم می‌شود «تجربه به مثابه» (Experiencing - as) هستند ... بدین معنا که در تمام آنها عنصر تفسیر دخالت دارد. ما چگونه می‌توانیم یک شیء متحرک در هوا را به‌عنوان یک پرنده بازشناسیم؟ اگر دقت کنیم خواهیم دید که مجموعه‌ای از معلومات در این بازشناسی دخیلند؛ شکل، اندازه، ساختمان بدن آن، گذشته از آن اطلاعاتی درباره آینده و رفتار او، همه ما را در تشخیص این شیء متحرک به‌عنوان پرنده یاری می‌دهند. پس عنصر تفسیر و تعبیر در برداشت‌ها مؤثرند. این امر حتی در مورد اشیای بسیار ساده مثل چنگال نیز صادق است ... شاهد ادعای مذکور این مسئله است اگر انسان عصر حجر به این وسیله نگاه می‌کرد، هرگز آن را به‌عنوان چنگال نمی‌شناخت، بلکه آن را وسیله‌ای برای حفاری یا اسلحه شخصی و مانند آن می‌دانست (Hick, 1989: 140).

نکته مهمی که باید به آن توجه داشت، این است که هیک به این اصل «اعتماد خطیر» می‌گوید. چرا؟ به دلیل اهمیت حیاتی این اصل در زندگی انسان. ما عموماً و معمولاً حق داریم به باورهایی که نسل اندر نسل همه انسان‌ها (یا حداقل مدت مدیدی خود ما) با آن زندگی کرده‌ایم، اعتماد کنیم. شاید گفته شود که اعتماد ما به باورهای تجربی پیشین، دلیلی بر ضرورت منطقی این باورها نیست. اگر شکاکیت هیوم را به یاد بیاوریم، در مورد این بود که می‌گفت هیچ گزاره‌ای که به نوعی پای در تجربه دارد، دارای ضرورت منطقی نیست. از نظر هیوم تنها گزاره‌های ریاضی دارای ضرورت منطقی هستند. هرچند که بعدها

ریاضیدانان در ضرورت صد درصدی بسیاری از قضایای ریاضی نیز تردید کردند. مثل لویاجفسکی که قطعیت اصل دوم هندسه اقلیدس را زیر سؤال برد. اما آیا هیوم به باورهای عادی و تجربی (که با آنها زندگی می‌کرد) اعتماد نداشت؟ اتفاقاً خیلی هم اعتماد داشت، چرا که تجربه‌گرا بود. حتی هیوم معتقد بود که باور به وجود جهان خارج، باوری چنان حیاتی است که طبیعت، ما را در مورد پذیرش یا عدم پذیرش آن مخیر نکرده، بلکه باور به آن، بر ما تحمیل شده است (Hick, 2010: 57). به سرگذشت این داستان کاری نداریم، اما حرف هیوم تأثیر خود را گذاشت و حتی با وجود تلاش‌های کانت، آثار این دیدگاه (نوعی نسبی‌گرایی) را به راحتی می‌توان در فلسفه‌های معاصر اروپایی مشاهده کرد. از این‌رو مسئله ضرورت منطقی در مورد عمده باورهایی که با آنها زندگی می‌کنیم، با تردید جدی روبه‌رو شد. هیک نیز متأثر از این دیدگاه است. باید توجه داشت که معنادار بودن برای هیک، در یک فعالیت تفسیری همراه با تجربه به دست می‌آید. معنایی که یک وضعیت برای فرد دارد، رفتار متناسب با آن را برمی‌انگیزد. این معنا، که هیک آن را معنای عملی ۱ می‌نامد، با مفهوم ویتگنشتاینی «دیدن به مثابه» مرتبط است. از این‌رو ضرورت منطقی داشتن باورهای برآمده از تجربه‌های دینی، به هیچ وجه مد نظر هیک و فلسفه او نیست.

اگر هیک به وحدت متعالی ادیان معتقد نیست، چگونه می‌تواند حقانیت تجربه‌های دینی گوناگون و (دستکم در ظاهر) متضاد را بپذیرد؟ وی دو راهکار دارد:

۱. هیک وحدت متعالی ادیان یا باور به امر متعالی را به عنوان اصل موضوع می‌پذیرد. باید توجه داشت که او در پی اثبات منطقی هیچ باوری به شیوه مألوف نیست، زیرا به چنین شیوه‌ای اعتقاد ندارد. از نظر هیک معناداری باید لزوماً با نوعی فعالیت تفسیری همراه باشد و در عمل به دست آید (تحت تأثیر ویتگنشتاین). در مسئله تجربه دینی، تجربی بودن برای هیک بسیار اساسی است.

در واقع همه سخن هیک این است که تجربه دینی مبنای اصلی دینداری محسوب می‌شود و کسی که صاحب چنین تجربه‌ای نبوده و تنها به جسمانیت و بعد مادی هستی سرگرم شده، واقعیت اصیل عالم معنا را لمس نکرده است.

هرچند به صرف اینکه خود شخص دارای چنین تجربه‌ای نیست، نمی‌تواند اصل، نتایج و ثمرات چنین تجارب ارزشمندی را منکر شود. دلیل هیک این بوده که شخص از این فرآیند، به نتایج ملموس و مشاهده‌شدنی رسیده است.

۲. از نظر هیک مهم‌ترین نشانه وجود متعلق تجربه دینی، تأثیرات معنوی و اخلاقی آن است.

نتیجه‌گیری

آنچه از مجموع این مباحث نتیجه می‌شود، این است که هیک به معقول بودن باورهای ناشی از تجارب دینی اعتقاد دارد. او که به استدلال‌های سنتی اثبات وجود خدا امیدی ندارد، به دلایل و اصولی دل بسته است که پای در تجربه دینی دارند. هیک با به‌کارگیری این دلایل و اصول مختلف، سعی در اثبات معقولیت برهان تجربه دینی دارد: پایه بودن باورهای ناشی از تجارب دینی، اصل اعتماد خطیر یا همان اصل آسان‌باوری، اصل گواهی و مشاهده آثار نیک معنوی و اخلاقی. به نظر می‌رسد هیک (به‌ویژه در کتاب در میانه ایمان و شک) عمده توجه و تمرکز خود را بر اصل آخر (که یک اصل کاملاً عمل‌گرایانه است) قرار داد. اما این اصل اگرچه شاید به لحاظ تجربی و توجه به آثار تجارب دینی دلگرم‌کننده باشد، به‌هیچ‌وجه از دل آن برهان خدشه‌ناپذیر منطقی، به روال براهین سنتی اثبات وجود خدا بیرون نمی‌آید. اما باید دانست که هیک از قبل موضع خود را نسبت به این دسته از براهین اثبات وجود خدا (که بر مفهوم‌سازی و شاکله‌ای از مفاهیم خشک منطقی مبتنی بوده) اعلام کرده است. بنابراین چون از نظر هیک معقولیت باورهای دینی باید همراه با تجربه و عمل باشد، پس اولاً از نظر او براهینی که بر مفهوم‌سازی‌های خشک منطقی مبتنی هستند، کارساز نخواهد بود؛ ثانیاً تنها اصول و براهینی که پای در تجارب دینی و اخلاقی دارند، به کار می‌آیند. در نتیجه هیک از این اصول عمدتاً عمل‌گرایانه استفاده می‌کند تا معقول بودن حجیت معرفت‌شناختی تجارب دینی را نشان دهد؛ اصولی که معرفت یقینی به حقیقت هستی را به ارمغان نمی‌آورد؛ بلکه اعتقاد به باورهای ایجادشده به‌وسیله تجارب دینی را امری عقلانی می‌داند.

کتابنامه

– قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محمدبن علی (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، چاپ مکرر، بیروت: دار صادر.
۲. _____ (۱۳۷۵). *فصوص الحکم*، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، چ سوم، تهران: الزهراء.
۳. اخوان، مهدی (۱۳۸۶). *جان هیك؛ گذر از کثرت تجربه دینی به کثرت‌گرایی دینی*، نقد و نظر، سال دوازدهم، شماره ۳ و ۴: ۲۳۲ – ۲۵۱.
۴. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ چ اول، تهران: طرح نو.
۵. جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۳). *نفحات الانس من حضرات القدس*، دکتر محمود عابدی، چ دوم، تهران: اطلاعات.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۷). *انسان در عرف عرفان*، تهران: سروش.
۷. _____ (۱۳۷۱). *شرح العیون فی شرح العیون*، تهران: امیرکبیر.
۸. _____ (۱۳۷۵). *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، چ دوم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۹. شیرازی، رضی (۱۳۸۳). *درس‌های شرح منظومه سبزواری*، جلد ۲، تهران: حکمت.
۱۰. شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۰). *الحکمه المتعالیه، فی الاسفار الاربعه العقلیه*، جلد ۲، تحقیق دکتر مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. _____ (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه، فی الاسفار الاربعه العقلیه*، جلد ۹، چ سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۲. شیروانی، علی (۱۳۹۱). *تعلیقاتی بر ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. فعالی، محمد تقی (۱۳۸۰). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران: مؤسسه فرهنگی

دانش و اندیشه معاصر.

۱۴. قیصری، داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۵. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۱). شرح منازل السائرین، تحقیق محسن بیدارفر، چ دوم، قم: بیدار.

۱۶. نصیری، منصور (۱۳۹۱). بررسی ادله مخالفان حجیت معرفت‌شناسی تجربه دینی، ذهن، شماره ۵۲: ۹۱ - ۱۱۱.

۱۷. _____ (۱۳۹۲). بررسی ادله معتقدان حجیت معرفت‌شناسی تجربه دینی، اندیشه نوین دینی، شماره ۳۵: ۴۵ - ۶۲.

18. Alston, William p. (fall1988). *The perception God*; in :Topics in philosophy, 16, no.2.
19. Broad, C.D.(1939). *Arguments for Existence of God.II*, The journal of theological Studies; XL: 157 – 167.
20. Hick, John (1989). *An Interpretation of Religion*. LONDON.Macmillan.
21. _____ (2010). *Between faith and Doubt*; dialogues on Religion and Reason. London. Macmillan.
22. James, William (1983). *The varieties of Religious Experience*; Lectures IX and X on conversion.
23. Kenny, Antony (1983). *Faith and Reason*; NY: Columbia UP.
24. Martin, C. B. (1959). *Religious Belief*; Ithaca, NY: Cornell University Press.
25. Meister, Chad (1990). *Introducing philosophy of religion*; First published, New york: Routledge.
26. Swinburne, Richard (1991). *the Existence of God*; rev. ed. Oxford: Clarendon press.