

## کثرت‌گرایی هیک: نزاع میان واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی<sup>۱</sup>

### ثربا سلاح‌ورزی

عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد خرم‌آباد

#### چکیده

بنابر کثرت‌گرایی، حقیقت غایی یگانه، به صورتهای متفاوت در تمامی سنتهای دینی بزرگ، تجربه و درک می‌شود. در این مقاله از میان سه نوع کثرت‌گرایی، کثرت‌گرایی هیک نقد و بررسی می‌شود. کثرت‌گرایی او بطور کلی بر دو اصل استوار است ۱- الگوی معرفت‌شناختی کانت ۲- انسجام‌گرایی در صدق.

براساس الگوی کانتی، ماهیت حق فی نفسه فراتر از حدود مفاهیم بشری است این حق به تعبیر ادیان غربی «غیرقابل وصف» و به تعبیر ادیان شرقی «بدون شکل» و به تعبیر کانت «حق نومن» است که به صورت رشته‌ای از پدیدارهای الهی برای بشر به تجربه درمی‌آید. ایراداتی بر این دیدگاه وارد است و در تطبیق می‌توان این دیدگاه را شبیه دیدگاه اهل تعطیل در سنت اسلامی دانست. معنای صدق در دیدگاه هیک معنایی جدید دارد که با دیدگاه فلاسفه‌ای چون علامه طباطبایی و مطهری متفاوت است. دیدگاه هیک در نهایت به دیدگاه عمل‌گرایان نزدیک می‌شود زیرا به کارایی ادیان، به عنوان مؤیدی برای وجود مطلق استناد می‌کند. لذا در گفتار او چرخشی را از نظریه‌ی انسجام‌گرایی به سمت عمل‌گرایی می‌بینیم.

#### کلید واژه‌ها

کثرت‌گرایی دینی، هیک، انسجام‌گرایی در صدق، نومن و فنومن، عمل‌گرایی

<sup>۱</sup>. تاریخ وصول ۱۳۸۶/۱۰/۸، تاریخ تصویب ۱۳۸۶/۱۲/۲۲

## مقدمه

در عصر حاضر، بعد از افت و خیزهای فراوان بر اساس دیدگاه‌های فلاسفه‌ای چون دکارت و کانت و هگل و ...، معنای دین هم به تبع این تغییرات دستخوش تحول گردید. اما نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که آنچه دوره‌ی جدید را با گذشته متمایز می‌کند، سؤال از اصل و وجود تکثیر ادیان نیست که آیا ادیان متعددی در عالم تحقق دارند یا نه؟ بلکه سؤال از ربط و نسبت ادیان متکثر با حقانیت و نجات‌بخشی آنهاست. آیا همه ادیان بر حق‌اند یا تنها یک دین حق (صادق) وجود دارد؟ آیا پیروان ادیان مختلف بر طریق نجات و رستگاری‌اند یا فقط پیروان یک دین اهل نجات‌اند؟ «کثرت‌گرایی دینی یکی از پاسخهای ارائه شده به پرسشهای فوق است که نظریه‌های در باب حق بودن ادیان و محق بودن دینداران است و بر آن است که تکثیر ادیان، اصیل و غیرقابل تحویل به وحدت می‌باشد. «کثرت‌گرایی دینی» (religious pluralism) یکی از مهمترین و بحث‌برانگیزترین مباحث فلسفه‌ی دین معاصر است که نخستین بار جان هیک آن را به طور رسمی مطرح کرد. پس از وی، دیگر دین‌پژوهان با روشهای متفاوتی برای اثبات یا نفی آن کوشیدند. تکثیر و تنوع ادیان مختلف، امری بدیهی و حقیقی است که از زمانهای گذشته مورد توجه بوده است. از نظر کثرت‌گرایان، ادیان مختلف، واکنشهای مختلف نسبت به واقعیت غایی است. کثرت‌گرایی دینی از منظرهای مختلفی نقد و بررسی شده است؛ برخی از منظر کلامی و درون دینی به نقد و بررسی و یا احیاناً به اثبات آن پرداخته‌اند، گروهی از منظر روش‌شناختی ... و گروهی از منظر معرفت‌شناختی. در این مقاله بیشتر سعی شده که به مسئله کثرت‌گرایی دینی از زاویه‌ی معرفت‌شناختی توجه شود و خصوصاً از میان سه نوع کثرت‌گرایی تأکید بیشتر روی کثرت‌گرایی هیک شده و اصول و مبانی معرفت‌شناختی آن بررسی شده است.

### معنی کثرت‌گرایی دینی

این نظریه در مقابل دو نظریه انحصارانگاری (exclusivism) و شمول‌انگاری (inclusivism) قرار دارد.

بنا بر دیدگاه کثرت‌گرایی، حقیقت‌غایی یگانه، به صورتهای متفاوت در تمامی سنتهای دینی بزرگ، تجربه و درک می‌شود. تمامی آنها، تا حدی که می‌توان گفت، به طور برابر، راههایی عملی برای نیل به رستگاری و نجات عرضه می‌کنند. کثرت‌گرایی دینی که گاهی با عناوینی دیگر نظیر کثرت‌گرایی کلامی (theological) و کثرت‌گرایی ایدئولوژیکی در فلسفه‌ی دین مطرح می‌گردد، نظریه‌های درباره‌ی حق بودن ادیان و محق بودن دینداران است و بر آن است که کثرتی که در عالم دین ورزی پدید آمده است، حادثه‌ای طبیعی است که از حق بودن ادیان و محق بودن دینداران پرده برمی‌دارد. کثرت‌گرایان معتقدند ادیان مختلف ممکن است در راه رستگاری انسان باشند و به رغم این واقعیت که ادیان، دعاوی متناقضی نسبت به حق، نجات و درست و نادرست، بایدها و نبایدهای تاریخ بشر (صادقی، ص ۵۵) دارند و همهی این اقوال می‌تواند نسبت به جهان بینی‌هایی که خاستگاه آن احوال است، صحیح باشد. (لگنهاوزن ۲، ص ۳۶)

### انواع کثرت‌گرایی دینی

۱. جان هیک، مشهورترین فیلسوف مسیحی، درباره‌ی کثرت‌گرایی دینی، اندیشیده و قلم فرسایی کرده است. در واقع، وی این مفهوم را پیش از هر کس دیگری برابر مطلق‌گرایی (absolutism) دین مسیحیت پرورانده است. وی در نخستین نوشته‌های خود در این زمینه، از «انقلاب کپرنیکی» (پورجوادی، ص ۹) در علم کلام (الهیات) سخن گفت. مقصود او این بود که همچنان که خورشید مرکز منظومه شمسی است نه زمین، ما نیز باید خداوند را در مرکز منظومه دینی قرار دهیم و نه مسیح یا مسیحیت را. ما باید دریابیم که در جهان ایمان، خداوند مرکز است، نه مسیحیت یا هر دین دیگر. او خورشید است، منبع اولیه نور و حیات که همه ادیان به شیوه‌های گوناگون، نور او را باز می‌تابانند». (اکرمی، ص ۲۱۶) جان هیک،

مفصل‌ترین بیان را از این نوع کثرت‌گرایی، در سال ۱۹۸۹ م در کتاب تفسیر دین آورده است.

۲. علاوه بر کثرت‌گرایی دینی جان هیک، رهیافتهای کثرت‌گرایانه دیگری نیز وجود دارد، مثلاً کیث وارد (در ۱۹۹۴ Ward و جاهای دیگر) بر ایده‌ی مکمل بودن ادیان جهانی تأکید می‌کند. او با رد تمایز نوع کانتی میان حقیقت غایی فی نفسه (هستی راستین فی حد ذاته) و حقیقت نهایی در اندیشه و تجربه بشری (هستی راستین در نزد ما) از «حق متعالی، که دوست دارد همه به طور آگاهانه به او ربط پیدا کند»، سخن گفت و مدعی شد که جلوه‌های مکمل این حقیقت در داخل ادیان مختلف جهانی نمودار و متجلی می‌شود. بنابراین برای مثال، سنتهای سامی یا هندی مکمل یکدیگرند و بر محورهای فعال و نامتغیر برترین حقیقت روحانی که هر دو در صدند به آن مرتبط شوند، تأکید می‌ورزند.

۳. نظریه‌ی وحدت‌گرایی یا وحدت متعالی ادیان است که مورد تأیید و تأکید سنت‌گرایانی، مانند فریتیفوف شووان، رنه گنون، سیدحسین نصر و ... می‌باشد. وحدت‌گرایی یا سنت‌گرایی، نظریه‌ای است که معتقد به نوع خاصی از کثرت‌گرایی دینی است که همه سنتهای دینی را الهام شده از جانب خدا و برخوردار از گوهری یکسان می‌داند و نیز معتقد به نظریه‌ی فرهنگی‌ای است که مدعی است سنتهای فرهنگی جوامعی که سنت اصیل بر آنها حکم فرماست، به عنوان بازتاب «سنت واحد» موجه و قابل قبول می‌باشد. (لگنهاوزن ۱، ص ۵۲) از نظر وحدت‌گرایان، وحدت متعالی ادیان به این معناست که انسان در عین اعتقاد کامل به دین خود، به حقیقت ایمان الهی و آسمانی دیگر نیز اذعان کند. ادیان در روح اصلی وحدت، ولی در فرم و شکل با هم اختلاف دارند. به عبارت دیگر، دو راه در هر دین مطرح است: ۱- «باطنی‌گری» (esoterism) یعنی راه درون که بین همه ادیان مشترک است. ۲- «ظاهری‌گری» (exoterism) یعنی راه شریعت که در همه ادیان مختلف است.

بنابراین گوهر و لب لباب همه‌ی ادیان یکی است و «همه راهها به یک قله ختم می‌شود». (گنون، ص ۵۱ و ۵۶)

### بررسی مبانی معرفت‌شناختی کثرت‌گرایی دینی جان هیک و نقد آن

بطور کلی کثرت‌گرایی دینی و از جمله کثرت‌گرایی هیک، مبتنی بر اصول و مبانی است که ریشه در معرفت‌شناختی مدرن دارد. هیک برای اثبات نظریه‌ی خود از این مبانی بهره‌ی فراوانی می‌برد. مهمترین مبانی معرفت‌شناختی کثرت‌گرایی دینی هیک دو مبنا است ۱- الگوی معرفت‌شناختی کانت ۲- انسجام‌گرایی در صدق. نظریه‌ی معرفت‌شناختی کانت تأثیر خاصی بر نظریه‌ی کثرت‌گرایی هیک نهاده است، که در آثار وی به وضوح مشهود است. هیک در چند موضوع مهم، از جمله در بحث تجربه دینی و به ویژه در تبیین تلقی خاص خود از حقیقت مطلق، متأثر از الگوی معرفت‌شناختی کانت بوده است بر این اساس، وی در آثار متعدد خویش با استفاده از فرضیه‌ی نوع - کانتی نظریه خود را درباره‌ی ارتباط ادیان با یکدیگر و کثرت‌گرایی دینی به تصویر می‌کشد.

هیک برای تبیین فلسفی دیدگاه کثرت‌گرایانه خویش، به الگوی معرفت‌شناختی کانتی یا به تعبیر خود وی «فرضیه پلورالیستی نوع کانتی» متوسل می‌شود. این فرضیه مبتنی است بر تفکیک کانتی میان حق مطلق فی نفسه (خدا یا واقعیت غایی) و حق مطلق از آن حیث که به لحاظ بشری به شیوه‌های متعدد، دریافت و تجربه می‌شود. هیک بر اساس الگوی معرفت‌شناختی کانت، معتقد است واقعیت فی نفسه در سنتهای دینی مختلف آن گونه که پدیدارشناسی دین گزارش می‌دهد، به صورت مراتبی از خدایان و مطلقها، تصور و تجربه می‌شود. این گونه خدایان و مطلقها چون پدیدار است، وهمی نیست بلکه تجلیات عینی و تجربی آن واقعیت فی نفسه است. این ادعاها را به دو صورت می‌توان تحلیل و تفسیر کرد.

۱- آنچه فرضیه‌ی کثرت‌گرایانه مطرح می‌کند این است که یک واقعیت فی نفسه واحد وجود دارد و به طرق مختلفی در سنتهای دینی مختلف ظهور می‌یابد و تجربه می‌شود. بر اساس این تفسیر، ادعاهای به ظاهر متضاد در مورد آن واقعیت نهایی را باید حقایقی دانست در مورد چگونگی آشکار شدن آن واقعیت فی نفسه بر گروههای مختلف؛ اما در مورد چگونگی واقعیت فی نفسه در واقع، این ادعاهای

متضاد به خطا می‌روند. اینکه فرض می‌کنیم آن واقعیت فی نفسه به صورت امری شخصی برای مسلمانان و به صورت امری غیر شخصی برای هندوان نائنوی ظهور می‌یابد و تجربه می‌شود، هیچ تناقضی در بر ندارد، به علاوه اگر بپذیریم که شخصی بودن و غیر شخصی بودن دو وصف متخالف اند نه متناقض؛ در این صورت، کاملاً منطقی است که فرض کنیم آن واقعیت فی نفسه بماهو نه شخصی است و نه غیر شخصی. بر اساس تفسیر، ادیان اصلی دو معنا در یک سطح قرار دارند: الف) همه‌ی آنها به طور یکسان صادق اند؛ اگر ادعاهای به ظاهر متضاد آنها، حمل بر وجوهی شود که آن واقعیت فی نفسه، بدان وجوه بر آنان ظاهر می‌گردد. ب) همه‌ی آنها به طور یکسان کاذب‌اند، اگر ادعایشان، حمل بر وجوهی شود که آن واقعیت بدان وجوه فی نفسه متحقق است.

فرضیه‌ی کثرت‌گرایانه، نه تنها می‌گوید که یک واقعیت فی نفسه واحد وجود دارد، بلکه «واقعیت‌های پدیداری» بسیاری را مفروض می‌گیرد که حاصل تعامل آن واقعیت فی نفسه و سنت‌های دینی انسانی مختلف است. بر اساس این تفسیر ادعاهای به ظاهر متضاد در مورد واقعیت نهایی را باید این‌گونه تلقی کرد که آنها به عنوان اوصاف واقعیت‌های پدیداری مختلف در ادیان گوناگون صادق‌اند؛ ولی به عنوان اوصاف آن واقعیت فی نفسه کاذب‌اند. اگر فرض کنیم واقعیت پدیداری اسلام، شخصی است، در حالی که واقعیت پدیداری هندوئیسم نائنوی، غیرشخصی می‌باشد، تناقض آمیز نیست. بلکه آن واقعیت فی نفسه، امر سومی است که هیچ یک از این وصف متضاد یعنی شخصی بودن و غیر شخصی بودن را دارا نیست بر اساس این تفسیر هم ادیان اصلی به دو معنا در یک سطح قرار دارند: الف) همه‌ی آنها به طور یکسان صحیح‌اند، اگر ادعاهای به ظاهر متضاد آنها حمل بر اوصاف واقعیت‌های پدیداری مختلف آنها شود. ب) همه‌ی آنها به طور یکسان خطایند، اگر ادعاهای به ظاهر متضاد آنها، حمل بر اوصاف آن واقعیت فی نفسه گردد. باید به این نکته توجه کرد، که بر اساس هر دو تفسیر، فرضیه‌ی کثرت‌گرایانه هیک این هم سطحی ادیان را به بهای گزافی می‌خرد. این گونه تلقی از ادیان یک تلقی رقیب نسبت به نحوه‌های عمده‌ی خودآگاهی در سنت‌های دینی اصلی است. بیشتر اعضای این سنت‌ها، این ادعا را نفی می‌کنند که

اعتقادات آنها صرفاً نسبت به نحوه های ظهور آن واقعیت نهایی یا حقایق پدیداری که آن واقعیت نهایی در ایجادش سهیم است، صحیح است. ولی نسبت به واقعیت آن طور که فی نفسه وجود دارد، صحیح نیست. (کوبین، فیلیپ، کثرت گرایی دینی، ص ۱۵۰-۱۵۱) هیک در مقاله‌ی کثرت گرایی دینی که در کتاب راهنمای فلسفه‌ی دین به چاپ رسیده می‌نویسد:

فرضیه‌ی پلورالیستی نوع کانتی در مواجهه با مسئله ادعاهای متعارض در حق بودن ادیان مختلف، پیشنهاد می‌دهد که ادعاهای این ادیان، در واقع، تعارضی با یکدیگر ندارند، زیرا این ادعاها، درباره جلوه‌های مختلف واقعیت متعالی در جوامع ایمانی و بشری، مختلف است و هر یک از آنها با مفاهیم ذهنی، اعمال معنوی، نحوه زندگی گنجینه‌ای از اسطوره‌ها و داستانها و خاطرات تاریخی مخصوص به خود، کار خود را انجام می‌دهد. (هیک، ص ۹۱)

هیک در آثار خود برای تقریب به ذهن و توضیح بیشتر نظریه‌ی خود به داستان معروف مردان کور و فیل که مولوی آن را در مثنوی آورده، استشهد می‌کند: برای گروهی از مردان کور که هرگز با فیل رو به رو نشده بودند، فیل را آوردند، یکی از ایشان پای فیل را لمس کرد و گفت: فیل، یک ستون بزرگ و زنده است. دیگری خرطوم حیوان را لمس کرد و گفت: فیل ماری عظیم الجثه است. سومی عاج فیل را لمس کرد و گفت: فیل شبیه تیغه گاو آهن است. البته همه آنها درست می‌گفتند، اما هر کدام صرفاً به یک جنبه از کل واقعیت اشاره می‌کردند و مقصود خود را در قالب تمثیلهای بسیار ناقص بیان داشتند. بنابراین هیک با مشخص شدن ارتباط و هماهنگی الگوی معرفت شناختی کانت با موضوع کثرت گرایی دینی بر اساس الگوی کانت در تمایز و تفکیک نومن از فنومن، اصل وصف ناپذیری حقیقت مطلق را با موضوع تکثیر ادیان تطبیق می‌دهد. خداوند متعال و یا واقعیت مطلق که همان حقیقت غایی فرا مفهومی است، در کل جهان هستی حضور دارد و آگاهی و ادراک ما به آن به واسطه تجربه‌ی دینی صورت می‌گیرد، محصول مشترک تکامل حضور خداوند و نظام مفاهیم ذهنی ما و نیز به منزله‌ی ظروفی است که رنگ ممیز خود، یعنی هویت خاصه را به آگاهیها و ادراکات انسانی از واقعیت مطلق منتقل می‌کند. بنابراین، بر اساس الگوی کانتی ماهیت حق فی نفسه فراتر از حدود مفاهیم بشری

است. این حق به تعبیر ادیان غربی «غیرقابل وصف» به تعبیر ادیان شرقی «بدون شکل» و به تعبیر کانت «حق نومن» (the noumenal real) است که به صورت رشته‌ای از پدیدارهای الهی برای بشر به تجربه درمی‌آید. (هیگ، ص ۸۹)

بد نیست که درباره‌ی نظریه کانت، که هیگ استفاده کرده مختصری توضیح داده شود و آن این که در پی بحرانی که از زمان دکارت در فلسفه‌ی اروپا، در مسائل و مباحث معرفت‌شناختی پدید آمد و تقابل و تعارضی که میان عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان بروز کرد، کانت با آگاهی از دیدگاه‌های هر دو مکتب، قدم به میدان نهاد تا این بحران را خاتمه بخشد و علت اصلی بحران و سرگشتگی فیلسوفان را آشکار سازد. عقل‌گرایان به عقل و مفاهیم عقلی، اصالت و اولویت می‌دادند و برای معرفت حسی در شناسایی، شأن مستقلی قائل نبودند. در مقابل، تجربه‌گرایان برای معرفت حسی، اهمیت و اولویت قائل بودند و مفاهیم کلی و عقلی را محصول فرعی معرفت حسی می‌انگاشتند. هر دو گروه، در گشودن گره معرفت‌آدمی درمانده بودند؛ چنان که فلسفه‌ی عقل‌گرایان به نتایج عجیبی، از قبیل «هماهنگی پیشین بنیاد» لایب‌نیتس و یا «نظریه رؤیت فی‌الله» مالبرانش و فلسفه‌ی تجربه‌گرایان نیز در آثار دیوید هیوم به شکاکیت رسیده بودند. (حداد عادل، ص ۹۲) اعتقاد کانت برای حل این بحران عبارت بود از :

اینکه شناخت ما سراسر با تجربه آغاز می‌گردد، به هیچ روی تردید پذیر نیست، زیرا در غیر این صورت، قوه شناخت چگونه می‌بایست به عمل بیدار شود. اگر چه همه شناخت ما با تجربه شروع می‌شود، با این همه از اینجا بر نمی‌آید که شناخت ما سراسر ناشی از تجربه باشد. (کانت ۲، ب ۱)

کانت می‌خواهد بدون عدول از مبانی تجربی هیوم و بدون تمسک به راه‌های دیگر به جز تجربه حسی (از قبیل عقلی و ...) برای نیل به معرفت، وجود معانی و مفاهیم و قضایای کلی و ضروری را در ذهن تبیین و توجیه کند. همان وظیفه‌ی مهمی که وی در جهان فلسفه بر عهده گرفته است. در حالی که برای آگاهی از عالم خارج، راهی جز تجربه‌ی حسی وجود ندارد و ما ناگزیر از تصدیق معانی و احکام کلی و ضروری هستیم که شناخت بدون آنها، قوام و دوام نخواهد داشت. پیشنهاد کانت این است که



این معانی و مفاهیمی را که در ذهن داریم و به آنها باور داریم و از آن باور، گریزی نداریم، به خود ذهن نسبت دهیم و آنها را ساختار ذهن به حساب آوریم و از اموری بدانیم که ذهن از پیش خود، در هر معرفتی، آنها را به کار می‌گیرد. در حقیقت، به نظر کانت، معرفت و شناسایی محصول مشترک ذهن و نفس الامر و اشیاست؛ بدین گونه که ذهن آنچه را به صورت تأثیرات و انطباعات حسی دریافت می‌کند، «ماده» شناسایی قرار می‌دهد و بر آن «ماده» از جانب خود و به اقتضای ساختار معرفتی خود، صورتی می‌پوشاند که همان معانی و مفاهیم کلی و ضروری است. به این ترتیب، کانت در حصول معرفت در ذهن آدمی به عناصری «پیشینی» یا مقدم بر تجربه (*a priori*) قائل است و معتقد است این همه نگرانی و سرگردانی که عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان بدان دچار گشته‌اند، بدین علت بوده است که آنچه خود داشته‌اند، از بیگانه طلب کرده‌اند. کانت در فلسفه‌ی خود در دو ساحت «حساسیت» و فاهمه به وجود عناصری پیشین در ذهن معتقد بود. در ساحت حساسیت، «زمان» و «مکان» را عناصر پیشین ذهن دانست که چونان تار و پودی در انسجام نسج معرفت آدمی دخیل و مؤثرند و در ساحت فاهمه به دوازده مفهوم محض و غیرتجربی پیشین، از قبیل «وحدت»، «کثرت»، «جوهر»، «علیت»، «وجود»، «وجوب» قائل بود که مقوم کلی‌ترین و عمومی‌ترین قالبهای فکر آدمی در مواجهه با عالم خارج‌اند. از این راه حل کانت برای گشودن گره معضل معرفت، این نتیجه‌ی مهم و خطیر حاصل می‌شود که آنچه ما می‌شناسیم و آنچه ذهن ما به ما می‌شناساند، با آنچه در نفس الامر به نحو مستقل از ذهن و شناخت ما وجود دارد، متفاوت است.

ما اشیاء را چنان که بر ما «پدیدار» شده است، می‌شناسیم. نه آن چنان که فی‌نفسه وجود دارد و دست ما از نیل به حاق و کنه اشیاء آن گونه که هست، کوتاه است. بنابراین، تفکیک فنومن از نومن و اعتقاد به عدم امکان دسترسی موقت به نومن، پایه و اساس الگوی معرفت‌شناختی کانت می‌باشد. کانت در فصل سوم سنجش خردناب با عنوان «درباره مبنای تمایز همه برابر ایستها» عموماً به پدیده‌ها و ذاتهای معقول «یعنی انقسام همه اشیاء» به طور کلی واقعیت فی‌نفسه و واقعیت در نزد ما به تفصیل در این باره بحث کرده است که ما نمی‌توانیم از حدود واقعیت‌های پدیداری

بگذریم و آنچه در ورای این حدود است (یعنی شیء فی نفسه) را بشناسیم و در جایی دیگر می‌نویسد:

فقط می‌توانیم اشیاء را چنان که بر ما (حواس ما) پدیدار می‌شوند، بشناسیم، نه بدان گونه که در نفس الامر هستند. (کانت ۱، ص ۱۲۰)

### نقد معرفت‌شناختی «معرفت‌شناسی کثرت‌گرایی»

گفته شد که نظریه‌ی کثرت‌گرایی دینی جان هیک مبتنی بر اصول و مبانی معرفت‌شناختی (از قبیل الگوی معرفت‌شناختی کانت و نظریه انسجام‌گرایی در باب ماهیت صدق) است که در اینجا به نقد و ارزیابی آن می‌پردازیم.

### نقد الگوی معرفت‌شناختی کانت

فرضیه‌ی کثرت‌گرایی هیک مبتنی بر نظریه‌ی معرفت‌شناختی کانت در تفکیک شیء فی نفسه از پدیدار است که طبق آن، میان حق مطلق فی نفسه (خدا یا واقعیت نهایی) و حق مطلق از آن حیث که به لحاظ بشری به شیوه‌های متعدد دریافت و تجربه می‌شود، باید تفکیک قائل شد. بر اساس فرضیه‌ی نوع کانتی، حق فی نفسه یا به تعبیر کانت، حق نومن‌ی غیرقابل بیان و انسان از شناخت آن عاجز و ناتوان است. منجر شدن به «شکاکیت معرفت‌شناختی» (epistemological septicism) که معرفت به واقعیات اشیاء را انکار می‌کند مهمترین اشکال الگوی معرفت‌شناختی کانت است. هر چند کانت، دیدگاه خود را «واقع‌گرایی انتقادی» (critical realism) می‌داند، اما همان گونه که برخی از معرفت‌شناسان تذکر داده‌اند «واقع‌گرایی انتقادی کانت» به «ضد واقع‌گرایی نسبی‌گرایانه کانت» منجر می‌شود. (عارفی، ص ۴۶)

به عبارت دیگر، دیدگاه کانت از این حیث که به نومن (وجود اشیاء و جهان خارج) مستقل از ما عقیده دارد، نوعی «واقع‌گرایی هستی‌شناختی» است، اما از این حیث که از نظر او به نومن و حقیقت اشیاء نمی‌توان معرفت پیدا کرد، به «شکاکیت معرفت‌شناختی» منجر می‌شود. انسان در فلسفه‌ی کانت، همیشه گرفتار خطا است، اما

چون این خطا عارضی نیست، بلکه ذاتی و دائمی است، اختلالی در زندگی و اندیشه اش پیش نمی آید. بنابراین کانت را به این معنا شکاک می دانیم که فلسفه‌ی او ما را از شناخت جهان، آن گونه که وجود دارد، عاجز و ناتوان و نسبت به شناخت عالم خارج، جاهل مرکب می داند. حتی خود کانت برای ادراکات ما، ارزش واقع نمایی قائل نیست و در این باره می گوید:

«اشیاء در ادراکات ما، غیر از اشیای خارج و فی نفسه است.» (عسگری، ص ۲۳۰)

بنابراین، او خارج‌نمایی و کاشفیت را برای مدرکات ما انکار می کند از اینجاست که به گفته شهید مطهری کانت به صف شکاکان می پیوندد (طباطبائی، ص ۱۰۰ و ۱۷۶ و ۱۹۱) بر مبنای تحلیل استاد مطهری از مباحث فلسفه‌ی اسلامی، نظام معرفت‌ناختی کانت به چالش کشیده شده و انتقادات جدی بر آن وارد می شود. از نظر استاد مطهری الگوی معرفت‌شناختی کانت، رابطه‌ی ذهن و عین را قطع و بین آن دو جدایی می اندازد، لذا ذهن نمی تواند به عین، معرفت و شناخت پیدا کند. به عبارت دیگر بر اساس فلسفه‌ی کانت، جهان خارج را آن گونه که هست نمی توان شناسایی کرد؛ زیرا این نظریه به ایده آلیسم و شکاکیت منجر می شود نه واقع گرایی. نخستین مشکل که برای نظریه پیش می آید، به نظر استاد مطهری این است که چگونه از ضمیمه شدن پیش ساخته‌های ذهنی با آنچه از خارج آمده است، شناخت حاصل می شود؟ چون اگر شناخت را انعکاس مستقیم خارج از ذهن بگیریم، مسئله‌ی شناخت، مسئله‌ای بسیار واضح و روشن است. زیرا شناخت معنای انعکاس بیرون در درون است و آنچه در درون هست، تصویر مستقیم بیرون صورت است. قهراً این اشکال مهم برای او باقی می ماند که چگونه به این وسیله، شناخت پیدا می شود؟ استاد مطهری در پاسخ به این نظریه می گوید:

در معنی و مفهوم «شناخت» یک نوع وحدت میان «شناخت» و «خارج» اخذ شده است، یعنی اگر میان آنچه شناخت نامیده می شود و آنچه عالم بیرون نامیده می شود، بیگانگی باشد، دیگر شناخت نمی تواند شناخت باشد. این یک مشکل بزرگ است که به هر حال در این نظریه وجود دارد. (مطهری ۲، ج ۱۰، ص ۲۵۲)

از نظریه حکمای اسلامی چنین نیست که نتوانیم به واقعیت اشیاء یا به تعبیر کانت «نومن» معرفت پیدا کنیم و بدین ترتیب وسیله میان بود و نمود اشیاء شکافی عمیق

ایجاد کنیم؛ زیرا وجود ذهنی «بودن» عین واقع نما و حکایتگر جهان خارج است. این وجود ذهنی در همان حال که از خارج حکایت می‌کند، در ظرف ذهن نیز این وضعیت را پیدا می‌کند. از این رو، ذهن با عین انطباق پیدا می‌کند. (مطهری ۲، ج ۹، ص ۳۸۶) بنابراین، دیدگاه فیلسوفان اسلامی در مقابل دیدگاه کانت است، زیرا مسلک قدما مسلک جزم و یقین است، اما مسلک کانت، مسلک شک. قدما در مبحث وجود ذهنی اصرار و پافشاری می‌کردند که ماهیت اشیاء به همان نحو که در خارج هست، در ذهن وجود پیدا می‌کند؛ اما به نظر کانت هر چه ما ادراک می‌کنیم به همان نحوی است که ذهن ما اقتضا دارد. کانت در نقادی‌های خود به جایی می‌رسد که به جریان قاعده‌ی علیت و معلولیت در عالم خارج تردید می‌کند، ولی قدما بارها تصریح کرده‌اند که تردید یا انکار این قانون در خالم خارج، مستلزم نفی فلسفه و بطلان جمیع علوم و هم ردیف با سفسطه است. (طباطبایی، ص ۱۹۲)

هیک از مثال مولوی درباره‌ی توصیف چند نابینا از فیل می‌گوید:

ما مانند آن نابینایانی هستیم که توصیفمان از فیل حقیقت نهایی در ادیان مختلف صورت محدود پیدا می‌کند. در مقابل استدلال شده است که اگر ما واقعاً در موقعیت یکی از آن نابینایان بودیم و با چنین گزارشهای متفاوتی مواجه می‌شدیم، شاید چنین نتیجه می‌گرفتیم که همه‌ی این گزارشها نادرست است. (Byrne, p.897)

باید خاطر نشان کرد که هدف مولوی از این مثال ناظر به این نکته است که تواناییهای بشر برای فهم امور الهی محدود است و باید خدا را با نور معنوی بشناسیم، نوری که با حالت معمولی فاهمه، قابل دستیابی نیست. اگر بخواهیم از این مثال برای فهمیدن تفاوت در تجربه‌ی دینی استفاده کنیم، به نظر می‌رسد به هدایتی فراتر از آنچه در تجربه دینی خود داریم، نیاز داشته باشیم و آن تجربه دینی فی نفسه نمی‌تواند پایه معتبری برای باور دینی باشد. در سنت اسلامی سالک نه با تجربه دینی بلکه با معرفت راه به جایی می‌برد. (لگنهاوزن 2، ص ۴۹ - ۵۰)

در واقع داستان فیل و کوران یا به تعبیر مولوی، اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل، به مبانی معرفت‌شناختی عرفا اشاره دارد و نسبت به کثرت‌گرایی بیگانه است. عرفا و از جمله خود مولوی دیدگاه خاصی در مباحث معرفت‌شناختی دارند. از نظر

آنها، شناخت حسی و معرفت عقلی نسبت به کشف و شهود عرفانی و معرفت شهودی در مرتبه‌ی پایین‌تری قرار دارد. استاد مطهری در این باره می‌گوید:

عارف به عقل و فهم کاری ندارد، بلکه می‌خواهد به کنه و حقیقت هستی که این خداست، برسد و متصل گردد و آن را شهود نماید. از نظر عارف، کمال انسان به این نیست که صرفاً در ذهن خود و تصویری از هستی داشته باشد، بلکه به این است که با قدم سیر و سلوک، به اصلی که از آنجا آمده است. بازگردد و دوری و فاصله‌اش را با ذات از بین ببرد و در بساط قرب از خود، فانی و به او بازگردد. (مطهری، ۱، ج ۲، ص ۹۰ - ۹۱)

لذا خود مولوی از این داستان نتیجه می‌گیرد که:

چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه او دسترس  
(مثنوی معنوی ص ۳۹۳)

بنابراین، هیک در نتیجه‌گیری از این داستان دچار مغالطه و تعمیم شتابزده (Hasty generalization) شده است. چون اگر وی کتاب فیه ما فیه را مرور می‌کرد، متوجه می‌شد که چگونه مولوی عقاید مسیحیان را به سخره می‌گیرد و بر آنها می‌تازد. مولوی پس از نقد دیدگاه مسیحیان درباره حضرت عیسی (ع) می‌نویسد:

«فاذا بعث الله نبیا افضل من عیسی اظهر علی یده ما اظهر علی ید عیسی و الزیاده یجب متابعه ذلک النبی».

لازمه‌ی کثرت‌گرایی همچون هیک، نوعی شکاکیت است. طبق کثرت‌گرایی، ادعاهای صدق و کذب بردار، هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ فرهنگی، ذهنی است و صرفاً ناظر به پدیدارها می‌باشد. اشکالی که بر این سخن وارد است، آن است که این اعتقاد در نهایت به شکاکیت منجر می‌شود. در داستان تمثیلی هیک ما نمی‌توانیم چیزی درباره‌ی فیل واقعی بدانیم؛ حتی نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم که اصلاً فیلی وجود دارد. همین امر در مورد واقعیت‌نمایی هم صدق می‌کند. در واقع، نکته‌ای که می‌توان از داستان تمثیلی هیک آموخت این نیست که همه‌ی مردان کور درست می‌گفتند، بلکه این است که هیچ کدام درست نمی‌گفتند. آنچه آنها لمس می‌کردند، ستون، مار یا تیغ‌هی گاو آهن نبود، بلکه فیل بود و این ادعا که آن فیل یکی از آنها یا همه‌ی آنهاست، ادعایی کاملاً غلط است. (پترسون، ص ۴۱۲)

در نقد تمثیل هیک باید گفت: اولاً: تمثیل فیل، متضمن نوعی شکاکیت افراطی در مورد شناخت خداوند است، به ویژه اینکه هیچ کس و هیچ مذهبی خداوند را به طور کامل نمی‌شناسد.

در این صورت، اگر خداوند عمدتاً درک‌ناپذیر (وصف ناپذیر) است، چگونه می‌توانیم بفهمیم که او این گونه است؟ در این صورت، چگونه حتی می‌فهمیم که او اصلاً وجود دارد؟

ثانیاً: در حالی که این تمثیل می‌کوشد که به حقیقت تمامی مذاهب اعتبار و ارزش ببخشد، بیشترین موفقیت آن، در نشان دادن این است که تمام مذاهب به طور شایسته در شناخت و درک خداوند موفق نبوده‌اند، بنابراین این تمثیل بیانگر این است که نه تنها تمام ادیان درست نیستند، بلکه عمدتاً نادرست و بی‌اساس می‌باشند. (سامیلس، ص ۷۸)

پاسخ هیک می‌تواند این باشد که در این تمثیل، وجود یک فیل را مفروض می‌گیریم، همچنان که در بحث اصلی وجود یک واقعیت فی‌نفسه متعالی را که بر ما پدیدار می‌شود، مفروض بگیریم که از قبل بدانیم یک فیل چگونه موجودی است. کثرت‌گرایان نظیر هیک بر سر یک دو راهی قرار گرفته‌اند، از یک سو اگر هیچ تصور روشنی از خداوند نداشته باشیم، یعنی اگر نتوانیم هیچ چیز درباره‌ی خداوند یا واقعیت غایی فی‌نفسه بگوییم، در آن صورت اعتقاد دینی ما، بیش از پیش به بی‌اعتقادی نزدیک و تقریباً غیرقابل تمییز از الحاد می‌شود. از سوی دیگر اگر بتوانیم از خداوند سخن بگوییم در نتیجه می‌توانیم مجموعه‌ی سازگاری از مجهولها را برای توصیف اوصاف او به کار بگیریم. به این ترتیب، با موضوعی روبرو هستیم که می‌توانیم درباره‌ی این سخن بگوییم، بنابراین در موقعیت افراد کاملاً کور نیستیم، بلکه می‌توانیم دریابیم که ادعای کدام یک از مردان کور درست است. (پترسون، ص ۴۱۲ - ۴۱۳) باید از هیک پرسید: آیا ما هیچ تصور روشنی از خدا نداریم؟

چون اگر ما هیچ تصور روشنی از خدا نداشته باشیم، نمی‌توانیم مرزی را میان دینداری و الحاد تصور کنیم، زیرا مؤمن و ملحد هیچ کدام تصور روشنی از خداوند ندارند. مؤمن ادعا می‌کند که اعتقاداتی درباره‌ی خدا (واقعیت برتر) دارد، اما ملحد

این اعتقادات را نمی‌پذیرد. در حقیقت باید بگوییم هیچ یک تصور روشن و صحیحی از خدا ندارد. اگر ما می‌توانیم درباره‌ی خدا سخن بگوییم به این دلیل است که تصورات و مفاهیمی از خدا داریم و نسبت به او مانند کوران نیستیم و تشبیه مواجهه انسانها با خدا، به مواجهه کوران با فیل مع الفارق است. (قائمی نیا، ص ۱۶۳)

نکته‌ی دیگر راجع به نظریه‌ی هیک درباره‌ی واقعیت مطلق، شباهت آن به دیدگاه «اهل تعطیل» در سنت اسلامی است. از دیدگاه معطله، معرفت عقلی نسبت به خدا ممکن است و هیچ دلیلی عقلی بر یگانگی خدا وجود ندارد. معطله معتقد به تعطیلی دستگاه عقلانی در مسائل الهی می‌باشند.

جنبه‌ی «تعطیلی» نظریه‌ی هیک درباره‌ی واقعیت مطلق، حاوی نکاتی تأمل برانگیز است. هیک با ناممکن دانستن معرفت به ذات ربوبی، به نقش فعال ذهن در ایجاد تصورات الهی اشاره کرده است تا تکثیر در تجارب فهم‌ها را نتیجه‌گیری کند. وی اگر چه ناچار صفاتی را به واقعیت مطلق نسبت داده، شدیداً معتقد است هیچ‌گونه معرفتی نسبت به واقعیت مطلق وجود ندارد و آنچه بر انسان ظاهر می‌شود. پدیدارهای واقعیت مطلق است که در قالب مقولاتی از قبیل خدایان متشخص یا امور مطلق، ظهوری انسانی پیدا می‌کند. (حسینی، ص ۲۱۰)

دیدگاه صحیح کلام شیعه این است که برای خداوند شبیهی نیست: (لیس کمثله شیء) (سوره شوری، ۱۱) و او را به هیچ چیز و هیچ چیز را به او نمی‌توان تشبیه کرد، همچنین بشر قادر نیست به کنه و صفات حق پی ببرد. ولی این دیدگاه، ایجاد نمی‌کند که امتیاز و تفاوت مخلوق و خالق در این جهت باشد که صفتی که درباره‌ی مخلوق صدق می‌کند، درباره‌ی خالق صدق نماید و بالعکس. تفاوت‌های خالق و مخلوق مانند خالق نیست و باید نفی تثلیث کرد که این نفی، مستلزم اثبات ضدیت نیست. این گونه تنزیه که بگوییم هر چه در مخلوق هست، مغایر و مخالف و مابین است با آنچه در خالق هست، اثبات نوعی ضدیت میان خالق و مخلوق است، حال آنکه همان گونه که برای خداوند مثل نیست، ضد هم نیست و مخلوق نیز خالق نیست، بلکه مخلوق مظهر خالق است. تنزیه و نفی تشبیهی که به تضاد مخلوق و خالق منجر می‌شود (تعطیل)، از خلط مفهوم و مصداق با یکدیگر به وجود می‌آید، یعنی وجود

خارجی مخلوق مانند خالق نیست. نه اینکه هر مفهومی که بر مخلوق صدق می‌کند، نباید بر خالق صدق کند. (طباطبائی، نقل از مطهری ۳، ص ۱۰۳۴)

### نقد نظریه‌ی انسجام‌گرایی و عمل‌گرایی

انسجام‌گرایی در صدق، در واقع پیش فرض کثرت‌گرایی است. نظریه‌ی انسجام‌گرایی اشکالات فراوانی دارد که بررسی همه آنها از حوصله‌ی این نوشتار خارج است. یکی از این اشکالات مهم این است که این دیدگاه به «نسبی‌گرایی معرفتی» منتهی می‌شود. (پاپکین، ص ۱۰-۱۸)

به عبارت دیگر، در نظریه‌ی انسجام‌گرایی با اصل ذومراتب بودن صدق یا «درجات صدق» (degrees of truth) روبرو هستیم که نتیجه‌ی آن نسبی‌گرایی است. اگر بپذیریم که اساساً صدق، یک کل است، هر یک از اجزای این کل، یک صدق کامل نیست، بلکه صرفاً دارای «صدق متنی» (زمینه‌ای) (contextually true) یا به عبارتی، مرتبه‌ای از صدق است. ما موجودات محدود نمی‌توانیم تمام صدق را بشناسیم، بلکه تنها شناخت بخشی از صدق برای ما امکان‌پذیر است. در میان مجموعه‌های متعدد از باورها، برخی باورها از سایرین سازگارتر است، ولی هیچ کس صاحب مجموعه باورهایی که دارای سازگاری تام باشد، نیست. به یک معنا، تمام باورهای ناکاذب است، زیرا هنگامی به صدق دست پیدا می‌کنیم که با شناخت تک تک اجزاء و روابط متقابل آنها، صدق را به عنوان یک کل بشناسیم. (پویمن، ص ۸۰) در حالی که چنین چیزی ممکن نیست، لذا این نظریه، کثرت‌گرایی معرفتی را که نوعی از نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است به ارمغان می‌آورد. در نظام معرفت‌شناختی اسلامی، انتقاداتی جدی بر نسبی‌گرایی وارد است؛ از این رو، نسبی‌گرایی اساساً بی‌معناست و این ادعای شکاکان که می‌گویند: «نمی‌دانیم ادراکات ما حقیقت است یا نه» نتیجه‌ی آن است. بنابراین نسبی‌گرایی، مطابق بودن ادراکات انسان را با واقع و نفس الامر انکار می‌کند.

بر اساس دیدگاه هیگ، پایه‌ی معرفت در ذهن قرار دارد، نه در عالم خارج. لازمه‌ی این دیدگاه این است که صدق نیز از نظریه‌ی مطابقت به نظریه‌ی انسجام تبدیل



شود. صادق بودن در اینجا به معنای مطابقت گزاره با عالم واقع نیست، زیرا عالم واقع، هیچ گاه در دسترس بشر نیست تا این مطابقت حاصل شود؛ بلکه به معنای قرار داشتن گزاره در مجموعه‌ای از گزاره‌های منسجم با یکدیگر خواهد بود.

هیک در نهایت به دیدگاه عمل‌گرایان نزدیک می‌شود، زیرا موضعی که وی درباره‌ی وجود مطلق اتخاذ می‌کند موضع لادری‌گرایانه است و به کارآیی ادیان به عنوان مؤیدی برای وجود مطلق استناد می‌کند که این کار، دیدگاه هیک را به عمل‌گرایی تبدیل می‌کند. (اکبری، ص ۵۵-۵۷) بدین معناست که در سخنان هیک، چرخشی را از نظریه انسجام‌گرایی به سمت نظریه‌ی عمل‌گرایی می‌بینیم. نظریه‌ی عمل‌گرایی در صدق همانند نظریه‌ی انسجام‌گرایی، دچار اشکالات فراوانی است و در نهایت به نسبی‌گرایی معرفتی منجر می‌شود که وجود هر گونه واقعیت عینی و مستقل از منافع و مصالح را انکار می‌کند. بنابراین، دیدگاه عمل‌گرایانه هم قابل پذیرش نیست، چون اشکالش این است که این دیدگاه در همه جا درست نیست، زیرا شناخته‌هایی وجود دارد که برای همه روشن است و جزء روشن‌ترین شناخته‌هاست، در حالی که با معیار عمل‌گرایانه قابل تعیین نیست؛ یعنی با محک عمل نمی‌شود آنها را محک زد. (مطهری ۴، ص ۴۸۱ و طباطبایی، ص ۱۵۷ - ۱۵۸) با توجه به نقدهایی که درباره‌ی نظریه‌ی انسجام‌گرایی و عمل‌گرایی در صدق وجود دارد، این دو دیدگاه را نمی‌توان پذیرفت، درمقابل فیلسوفان اسلامی «تئوری مطابقت» را درباره‌ی تئوری صدق مطرح کرده‌اند. از نظر آنها «صدق، معرفتی است که مطابق با واقع باشد». معرفت‌شناسان ریشه‌ی این نظریه را به آثار ارسطو می‌رسانند. تئوری مطابقت صدق، بر این شهود متعارف ما که صدق بر امری عینی (مستقل از ذهن) در جهان مبتنی است، حاکم می‌باشد و صدق ناشی از آن امری عینی است. منشأ صدق، هیچ باوری، توهم یا تصور صرف نیست، بلکه صدق هر باور شالوده‌ای عینی در عالم واقع دارد.

لذا این سخن درستی است که نظریه مطابقت با کاربرد متداول آن و مبتنی بر عقل سلیم ما، هنگامی که از صدق سخن می‌گوییم موافق باشد. (هرمن و دیگران، ص ۱۳۶)

استاد مطهری با پذیرفتن تعریف قدما از صدق و حقیقت (صدق یعنی مطابق با واقع) در این باره می‌گوید:

در اصطلاحات فلسفی، معمولاً حقیقت هم ردیف «صدق» یا «صحيح» است و به قضیه ذهنی‌ای گفته می‌شود که با واقع مطابقت کند، اما «خطا» یا «کذب» یا «غلط» به قضیه‌های ذهنی‌ای گفته می‌شود که با واقع مطابقت نکند. پس «حقیقت» صفت ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس الامر. (طباطبایی، ص ۱۵۶)

البته به این نظریه اشکالاتی وارد شده. به اعتقاد استاد مطهری مهم‌ترین علت روگردانی از نظریه مطابقت، ابهام معنای «واقع» است که اگر به ایده‌ی فیلسوفان اسلامی، یعنی «نفس الامر» توجه شود، مشکل برطرف می‌شود؛ زیرا منظور از آن، اعم از وجود عینی و امر واقع می‌باشد و لازمه‌ی دست برداشتن از این تعریف، نفی ارزش واقعی علم و افتادن در ایده‌آلیسم و ذهنیت مطلق است.

### نتیجه‌گیری: کثرت‌گرایی، نزاع واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی

با توجه به مطالبی که درباره‌ی مبانی کثرت‌گرایی دینی و نقد و بررسی آنها بیان شد می‌توان ادعا کرد که کثرت‌گرایی دینی، نظریه‌ای «غیررئالیستی» است. مبناي اول پلورالیسم (فرضیه نوع کانتی) گرچه به ادعای خود کانت، نگرشی رئالیستی است، از نظر معرفت‌شناختی به شکاکیت معرفت‌شناختی منجر می‌شود. لذا چنان که قبلاً اشاره شد گاهی از «واقع‌گرایی انتقادی کانت» به «ضد واقع‌گرایی نسبی‌گرایانه کانت» تعبیر می‌شود، زیرا کانت، میان شیء فی نفسه («بود» / نومن) و پدیدار («نمود» / فنومن) تمایز قائل بود و آن دو را از هم جدا می‌دانست، لذا مطابقت ذهن و عین را انکار کرد. در مقابل، واقع‌گرایی، حقیقت را کاملاً متعین و مستقل از ذهن، فرهنگ و زمینه‌ی تاریخی می‌داند. بنابراین، واقع‌گرایی متضمن مفهوم صدق یا حقیقت می‌باشد و تفکیک «بود» و «نمود» را نفی و معرفت به عالم واقع را امکان‌پذیر می‌داند. یکی از مباحث پر بار درباره‌ی صدق، نزاع واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی است. واقع‌گرایی صدق، راست بودن یک گزاره را نسبت خاص آن با اموری واقعی بیرون از گزاره وابسته می‌داند، لذا یک گزاره طبق این دیدگاه، تنها در صورتی راست است که وضعیت امور واقعات، آن گونه باشد که گزاره نشان می‌دهد. در مقابل،

ضدواقع‌گرایی صدق‌گزاره را به نسبت آن با وضعیت اموری بیرون از گزاره وابسته نمی‌داند، مثلاً برداشتهای معرفت‌شناختی صدق را ویژگی معرفتی خاصی از گزاره می‌داند. نظریه انسجام که مبنای دیگر کثرت‌گرایی دینی است، از این نظر دیدگاهی غیررتالیستی است زیرا صدق را نه به نسبت گزاره با امور واقعی بلکه به انسجامش با دیگر گزاره‌ها می‌داند.

از طرف دیگر طبیعی است که پذیرش فرضیه‌ی کثرت‌گرایانه تأثیر عمده‌ای بر عقاید و باورهای یهودیت، مسیحیت یا هندوئیسم خواهد گذاشت، زیرا فرد باید از آن دسته از باورهای خود که بر حقیقی‌تر بودن یا نجات بخش‌تر بودن دینش نسبت به سایر ادیان، دلالت دارد، دست بردارد، بنابراین به تصور هیک، مسیحیانی که فرضیه کثرت‌گرایانه را می‌پذیرند، باید از عقیده به «تجسد» (انسان شدن خدا در کالبد عیسی مسیح) دست بردارند، زیرا این عقیده حاکی از برتری مسیحیت در نجات بخشی و رستگار کردن انسانهاست. همچنین باید در دریافتهای سنتی مسیحی از مفهوم نجات تجدید نظر کنند و آنها را اصلاح نمایند، زیرا اگر نجات و رستگاری بر اتحاد با تثلیث یا آموزش از طریق مرگ کفار آمیز مسیح مشتمل باشد، آنگاه همه ادیان از لحاظ بخشندگی برابر نخواهند بود. خلاصه آنکه این ایراد شاید جدیدترین ایراد فرضیه‌ی صحت تعداد ادیان باشد که با ادعاهای مطلق‌ی که هر یک از سنتهای دینی بزرگ در گذشته داشته و حال نیز دارد، معارض است. زیرا قبول اصیل تعداد ادیان با هر گونه ادعا که هیچ نجاتی در خارج از کلیسا یا دارالاسلام، یا سنگهه یا بیرون از حد و مرز گروههای مختلف انسانی نیست، در تعارض است. و به هرگونه ادعا در مورد داشتن رابطه‌ی کامل، معلوم و مشخص و هنجارین با حقیقت - حقیقتی که در حق همگان داوری می‌کند، حتی در آنجا که پرتو خود این حقیقت به نحو ناقصی بر آنها تابیده است - روی خوش نشان نمی‌دهد. حاصل آنکه پذیرش وسیع‌تر نگرش تعددگرا در باب حیات دینی بشریت، باید همراه با تحول و تکامل در خودشناسی هر یک از سنن و تعدیل ادعاهای آنان در باب تفوق منحصر به فرد و برداشت همگانی‌تر و جهانی‌تر از حضور «هستی راستین» در روح انسانی باشد.

اما نظریه‌ی مطابقت، دیدگاهی رتالیستی درباره‌ی صدق است که رابطه‌ی گزاره‌ها یا باورها را با امور بیرون از خودشان پیوند می‌دهد. به عبارت دیگر پیش فرض تئوری

مطابقت واقع‌گرایی (هم به معنای وجود شناختی آن و هم به معنای معناشناختی) می‌باشد، «واقع‌گرایی وجود «هستی» شناختی» یعنی نظریه مربوط به آنچه موجود است. رئالیستها عقیده دارند که ما در جهانی زندگی می‌کنیم که به طور مستقل از ما و اندیشه‌های ما وجود دارد، بنابراین بعضی از واقعیت‌های این جهان ممکن است در خارج از دسترس ما باشد، به این معنا که ما قادر نیستیم بگوییم که آنها را کسب می‌کنیم. هر جمله خبری ارزش صدق معینی دارد، یعنی یا صادق است یا کاذب، حتی اگر راهی برای تعیین آن نداشته باشیم. این همان اصل دو ارزشی بودن صدق است که از آن به «واقع‌گرایی معناشناختی» تعبیر می‌شود. دیدگاه مخالف که معمولاً به سادگی «ضدواقع‌گرایی» نامیده می‌شود و مخصوصاً مایکل دامت از آن به شدت حمایت کرده است، اصل دو ارزشی بودن صدق را منکر است. بر اساس ضد واقع‌گرایی، سخن گفتن از حقایقی که راهی برای تأیید آنها وجود ندارد بی‌معناست، یعنی تا زمانی که ابزاری در دسترس نداشته باشیم تا به وسیله آن تصدیق یا تکذیب جمله را تضمین کنیم، نمی‌توانیم بگوییم که جمله صادق است یا کاذب.

### فهرست منابع:

#### الف - فارسی

۱. آگوستین، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲. اکبری، رضا، «کثرت‌گرایی جان هیک»، *کتاب ماه* (دین)، ش ۳۵.
۳. اکرمی، سیدامیر، «نردبانهای آسمان» در *صراط‌های مستقیم*، سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۴. الیاده، میرچئا، و دیگران، *دین پژوهی*، دفتر دوم، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. اوجبی، علی، *کلام جدید در گذر اندیشه‌ها*، تهران: موسسه فرهنگی اندیشه معاصر ۱۳۷۵.
۶. اوکیف، تری، «دین و کثرت‌گرایی»، در *الوین پلانتینگا و دیگران، جستارهایی در فلسفه دین*، ترجمه مرتضی فتحی زاده، قم: انتشارات اشراق، ۱۳۸۰.

۷. باربور، ایان، «پلورالیزم دینی»، ترجمه رضا گندمی، دین پژوهان، ش ۱.
۸. پاپکین، ریچارد، نسبی‌گرایی فرهنگی و دین، اینجا و اکنون، ترجمه مجید محمدی، تهران: نشر قطره.
۹. پترسون، مایکل، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۱۰. پلانینگا، الوین و دیگران، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی زاده، قم: انتشارات اشراق، ۱۳۸۰.
۱۱. پورجوادی، نصرالله، «انقلاب کپرنیکی در کلام»، نشر دانش، ش ۳.
۱۲. پویمن، لوئیس، «نظریه معرفت»، ترجمه رضا محمدزاده، اندیشه حوزه، ش ۴۱ و ۴۲، مرداد - آبان ۱۳۸۲، صص. ۵۸-۱۰۸.
۱۳. حداد عادل، غلامعلی، «تأثیر کانت بر تفکر دینی در مغرب زمین»، قیسات، ش ۲.
۱۴. حسینی، سیدحسن، پلورالیزم دینی یا پلورالیسم در دین، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۳.
۱۵. رندل، جان هرمن، و جاستون باکسر، درآمدی به فلسفه، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: انتشارات سروش.
۱۶. ریچارد، گلین، پلورالیزم دینی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمد رضا فتاح، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۷. سامیلس، کنث ر.، «پاسخ به کثرت گرایی دینی»، ترجمه علی کربلایی پازوکی، کلام/اسلامی، ش ۳۸.
۱۸. صادقی، هادی، پلورالیسم، دین، حقیقت کثرت، قم: مؤسسه طه.
۱۹. طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش واقع‌گرایی، شرح مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. عارفی، عباس، «معرفت و گونه‌های واقع‌گرایی»، ذهن، ش ۱۶.
۲۱. عسگری یزدی، علی، شکاکیت، نقدی بر ادله، قم: بوستان کتاب.
۲۲. قائمی نیا، علیرضا، تجربه دینی و گوهر دین، قم: بوستان کتاب.
۲۳. کانت ۱، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. کانت ۲، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه دکتر میرادیب شمس‌الدینی سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۲۵. کوین، فیلیپ، «کثرت‌گرایی دینی»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش. ۵ و ۶، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، صص. ۱۴۴-۱۵۵
۲۶. گنون، رنه، *اسلام و تائوئیسم*، ترجمه دل آرا قهرمان، تهران: نشر آبی.
۲۷. گیسلر، نورمن، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۲۸. لاریجانی، محمدجواد، *نقد دینداری و مدرنیسم*، تهران: انتشارات اطلاعات ۷۲.
۲۹. لگنهاوزن ۱، محمد، «چراست گرا نیستم»، *عرفان ایران*، ش ۱۴.
۳۰. لگنهاوزن ۲، محمد، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جوان دل، قم: مؤسسه طه.
۳۱. مطهری ۱، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا.
۳۲. مطهری ۲، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه، مجموعه آثار*، جلد ۹ و ۱۰ و ۱۴، تهران: انتشارات صدرا.
۳۳. مطهری ۳، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
۳۴. مطهری ۴، مرتضی، *مسئله شناخت*، تهران: انتشارات صدرا.
۳۵. مولوی، فیه ما فیه، *با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۶. مولوی، مثنوی معنوی، *تصحیح رینولد الین نیکلسون*، تهران: انتشارات علی اکبر علمی.
۳۷. نصر، سید حسین، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهرردی.
۳۸. نصر، سیدحسین، *سنت عقلانی اسلام در ایران*، ترجمه سعیده دهقان، تهران: انتشارات قصیده سرا.
۳۹. هارتناک، یوستوس، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: انتشارات فکر روز.
۴۰. هیک، جان، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان، ۱۳۷۸.

1. Byrne, Peter, "John Hick's Philosophy of World Religions", *Scottish Journal of Theology*, vol. 35, no. 4, 1982.
2. Hick, John, *Dialogues in the philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan, 2001.
3. Ward, Keith, 1994, *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford: Clarendon Press.