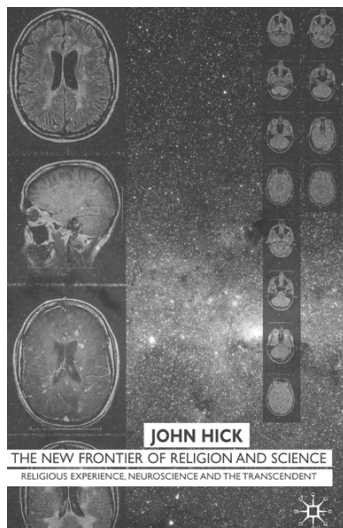


مرز نوین علم و دین: تجربه دینی، علم عصب‌شناسی و امر متعال

جان هیک
علی شهبازی*



John Hick (2006), *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, New York: Palgrave Macmillan.

مبحث علم و دین و نسبت میان این دو هنوز مبحثی مطرح و داغ و در واقع «مسئله» ای دست و پاگیر در فلسفه دین است. اگر حدود یکصد سال پیش مسئله آفرینش‌باوری (creationism) و تکامل مطرح بود، امروزه موضوعات گوناگونی مطرح است که دامنه آن از پدید آمدن انفجار عظیم (مهبانگ) در سیزده میلیارد سال پیش تا مهندسی ژنتیک و علم عصب‌شناسی و نسبت این دو با باورهای الاهیاتی و تجربه‌ها و حالات عرفانی گسترده شده است.

اینجاست که جبهه جدیدی از رویارویی علم و دین گشوده شده است. گوناگونی

* پژوهشگر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب وابسته به دانشگاه ادیان و مذاهب.

اندیشه‌ها و اندیشمندان آرایش گرفته در برابر هم، صحنه‌ای بدیع را پدید آورده که از یک سو بسی طرب‌انگیز و چشم‌نواز و از دیگر سوی، به‌ویژه برای مؤمنان و شریعتمداران، پر دلهره و دغدغه‌انگیز است. امروزه دیگر امری معمول و رایج است که در یک مناظره علمی - الاهیاتی، ترکیب طرف‌های درگیر را کسانی چون زیست‌شناس سلولی - مولکولی، متخصص علم اعصاب، الاهیدان، دفاعیه‌پرداز یک سنت دینی خاص، تجربت‌اندیشی که دلمشغول تجربه‌های دینی است، روان‌شناس یا روان‌شناسانی از مکاتب گوناگون روان‌شناسی، و فیلسوف دین تشکیل دهند.

یکی از کسانی که پیشینه‌ای نسبتاً آشنا در ورود به مباحث علم و دین دارد، جان هیک، فیلسوف دین معاصر، است. وی در یکی از تازه‌ترین آثار خود، *مرزهای نوین علم و دین: تجربه دینی، علم عصب‌شناسی و امر متعال* (۲۰۰۶)، کوشیده است از منظری تازه به پاره‌ای از مسائل مطرح در فلسفه دین معاصر نظر افکند. این کتاب ۲۲۸ صفحه‌ای، مشتمل بر سه بخش و هیجده فصل است. در بخش اول، که شامل چهار فصل است، به موضوعاتی چون «دین به معنای نهاد بشری»، «معنویت و عرفان» و «ماهیت تجربه دینی» می‌پردازد. در بخش دوم، که شامل شش فصل است، مسائلی را بررسی می‌کند که دستاوردهای نوین علمی در حوزه عصب‌شناسی و مطالعات مربوط به مغز را در برابر مباحث الاهیاتی برانگیخته است؛ مسائلی مانند «مسئله اینهمانی ذهن و مغز»، «نظریه‌های طبیعت‌گرایانه رایج»، «اختیار و اراده آزاد» و مباحثی از این دست. در بخش سوم، که هشت فصل را دربرمی‌گیرد، مباحث مربوط به معرفت‌شناسی و کثرت‌گرایی و موضوعاتی از قبیل «دنیای امروز و معنویت» و «حیات پس از مرگ» را مطرح می‌کند.

دین به‌عنوان نهاد بشری و دین به‌عنوان معنویت

گاهی در مطالعات دین‌شناسی، آنگاه که ادیان را در بستر تاریخ می‌نگرند، به سه دوره اشاره می‌کنند: ۱. دوره پیش از عصر محوری (قبل از قرن نهم یا هشتم پیش از میلاد)، ۲. دوره محوری (حدود ۹۰۰ یا ۸۰۰ تا ۲۰۰ سال پیش از میلاد)، و ۳. دوره پس از عصر محوری (از قرن دوم پیش از میلاد تاکنون). دوره نخست در واقع عصر ادیان ابتدایی است. دین ابتدایی دینی قبیله‌ای و محلی بود که بیشتر حافظ نظم جاری اشیا،

حیات قبیله یا حکومت و زیست‌بوم آن بود. بشریت و جهان موجودات زنده، بخشی از یک کل تلقی می‌شد، و انسان ابتدایی نیز خود را بخشی از یک ارگانیزم زنده اجتماعی می‌دید و نه فردی جدا و مستقل. دوره دوم دوره پدید آمدن بینش‌های معنوی بزرگ است که در چهره‌ها و متون مقدس مهمی تبلور یافت. آیین‌های بزرگی چون هندویسم، بودیسم، آیین زرتشت، آیین یهود، آیین کنفوسیوس و دائویسم به این دوره تعلق دارند. مسیحیت و اسلام نیز گرچه به لحاظ تاریخی در دوره سوم پدید آمدند، ریشه در سنت دینی ابراهیمی و بنابراین به دوره محوری تعلق دارند. باری، اگر از این تقسیمات تاریخی، که در درستی و رسایی آن چند و چون فراوان است، بگذریم، دین را می‌توان به دو لحاظ ملاحظه کرد، یا به عبارت دیگر، هر دینی دارای دو جنبه است: جنبه بیرونی و جنبه درونی. جنبه بیرونی را می‌توان دین نهادی و جنبه درونی را ایمان یا، به تعبیری رساتر، «معنویت» یا «عرفان» نامید. مورخان دین، انسان‌شناسان و جامعه‌شناسانی که به مطالعه دانشگاهی و علمی دین می‌پردازند، جنبه محسوس و بیرونی، یعنی دین نهادی، را بررسی و ملاحظه می‌کنند. به‌عنوان مثال، امیل دورکیم در پژوهش‌های خود درباره بومیان استرالیایی دریافت که توتم هم نماد خداست و هم نماد خود قبیله، که واقعیتی بزرگ‌تر از خود افراد بوده و بر آنان حجیت و اقتدار دارد. او چنین نتیجه گرفت که خدا در واقع همان جامعه است در هیئت توتم. خطای دورکیم و افرادی نظیر او این است که تحلیل خود را تعمیم می‌بخشند و آن را در تبیین خود دین به کار می‌برند و نتیجه می‌گیرند که دین عبارت است از مرجعیت و قدرت فراگیر جامعه، قدرتی که تخیل دینی می‌تواند آن را به‌عنوان مفهوم خدا فراقنی کند. اما چنین رویکردی نه می‌تواند ادیان غیرالاهی و اساساً فردی نظیر آیین‌های بودایی و هندویی را تبیین کند و نه چالش‌هایی را که بنیان‌گذاران آن ادیان و ادیان توحیدی در برابر جامعه برانگیختند. این تعمیم‌های بیش از حد ساده‌انگارانه در واقع ویژگی اصلی تمامی نظریه‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی تقلیل‌گراست. نظریه‌پردازان تقلیل‌گرا گاهی نگرش درستی درباره جنبه خاصی از دین پیدا می‌کنند و سپس نسنجیده گمان می‌برند که ماهیت و ذات ادیان را کشف کرده‌اند.

از عصر محوری به این سو به تدریج میان دین به‌عنوان یک نهاد و مجموعه‌ای از آداب و مناسک اجتماعی، و جنبه درونی یا تجربی دین تمایز گذاشته می‌شود. به اعتقاد

جان هیک باید توجه خود را از جنبه بیرونی دین به قلمرو عرفانی آن معطوف داریم و در همین قلمرو در پی اقسام تجربه دینی باشیم.

در سنت فلسفه تحلیلی آمریکایی-انگلیسی، از عرفان و معرفت‌شناسی عرفانی سخن گفته می‌شود؛ اما سخنی از معنویت به میان نمی‌آید. از آنجا که دامنه و گستره تجربه دینی فراتر از عرفان و احوال عارفان است شایسته است در کنار اصطلاح عرفان، از «معنوی» و «معنویت» نیز سخن به میان آوریم. پژوهش‌های جامعه‌شناختی نشان می‌دهند که مردم بیشتر دوست دارند خود را «معنوی» بدانند تا «دینی»، و گروه‌ها و مکاتبی که دم از معنویت می‌زنند رقیبانی جدی برای مسیحیت شده‌اند. جان هیک این معنویت نوظهور در عصر جدید را در داخل «^{۱۱} می‌آورد (معنویت)» تا آن را از جنبه درونی دین، یعنی واکنش آدمی در برابر امر متعال، متمایز سازد.

جامعه‌شناسان گاهی در بررسی پدیده رواج «معنویت» از تعبیر «معنویت مبتنی بر زندگی انفسی» در مقابل «دین به منزله زندگی» استفاده می‌کنند. در این معنویت، توجه فرد بیشتر به درمانگری، بهبودی خویش و طلب سعادت و خوشی به شیوه‌های گوناگون و بدون اتکا یا توجه به واقعیتی متعال معطوف است، و روشن است که «دین» همواره معطوف به امر متعال (به‌ویژه خدای شخص‌وار) است. البته نباید از نارسایی‌ها و محدودیت‌های این قبیل دسته‌بندی‌ها غافل بود؛ چراکه میان دو مقوله مذکور نوعی هم‌پوشانی وجود دارد. به‌عنوان مثال، بسیاری از آداب و مناسکی که در مقوله «معنویت مبتنی بر زندگی انفسی» می‌گنجد در آیین‌ها و مناسک کلیسایی نیز وجود دارند و بسیاری از اعضای کلیساها نیز در فعالیت‌ها و گروه‌های «معنوی» مشارکت می‌کنند. مطلب دیگری که نباید از آن غافل بود دقت در به کار بردن اصطلاح «عرفان» است. آثار مکتوب عارفان نشان می‌دهد که آنان گاهی احوال و تجربه‌های خود را بیان کرده‌اند و گاهی به ترسیم نوعی الاهیات یا فلسفه عرفانی پرداخته‌اند. در اینجا آنگاه که از عرفان سخن می‌گوییم منظور همان احوال و تجربه‌های عرفانی است. بزرگ‌ترین دستاورد این عرفان، به تعبیر ویلیام جیمز، از میان برداشتن حجاب‌های میان فرد و امر مطلق است. فرد خود را در حالات عرفانی خود، با امر مطلق یگانه می‌بیند و به این یگانه‌شدن (یا یگانه‌بودن) آگاه است. البته گرچه این «وحدت» به یک معنا درست است، اما تعریف آن روشن و آسان نیست و غالباً آن را به معنای استعاره‌ای، و نه حقیقی

و عددی، به کار می‌برند. در آیین ادویته ودانته می‌توان نمونه روشنی از این نگرش را مشاهده کرد. راداکریشنا، محقق هندویی، فلسفه ادویته ودانته را چنین خلاصه می‌کند: «خود که به جهان نسبی تعلق دارد، جریانی از تجربه، سیاله‌ای از زندگی، و محوری است که ذهن و تجربه‌های حسی ما بر گرد آن جمع‌اند. در پس این ساختار کلی، آگاهی عام و جهان‌شمول، یعنی آتمن، قرار دارد که وجود راستین ماست» و خود همین آتمن نیز در نهایت با واقعیت غایی و ازلی برهمن یکی می‌شود. شان کارا، مفسر بزرگ مکتب ودانته، در این باب از تمثیل کوزه و هوا استفاده می‌کند. او می‌گوید اگر کوزه‌ها را، که پر از هوا هستند، بشکنیم، آنچه باقی می‌ماند هوایی است که دیگر به واسطه کوزه‌ها منقسم نشده است؛ زیرا هوای موجود در کوزه با هوای موجود در عالم یکی می‌شود. بر همین قیاس آتمن شما نیز با برهمن یکی است.

جان هیک در اینجا در نقد رویکرد بالا، با اشاره به هویت فردی می‌گوید اگر انسان در این یکی شدن با برهمن، همچون اتصال قطره‌ای به دریا، هویت فردی خود را به‌طور کامل از دست می‌دهد به معنای از دست دادن آگاهی و حافظه فردی خود است. اگر چنین است پس عارف چگونه حالتی را به یاد می‌آورد که در آن حال دیگر به‌عنوان فردی متمایز وجود نداشته است؟ پس باید به استمرار و بقای نوعی آگاهی قائل باشیم تا بدان وسیله بتوان از حالت خوشی و سروری که هنگام یگانگی با واقعیت غایی به آدمی دست می‌دهد سخن گفت. شاید بهتر آن باشد که زبان چنین عارفانی را زبانی استعاره‌ای بدانیم، چراکه آنان در وصف حالتی که آگاهی‌شان لبریز از واقعیت غایی و سرمدی می‌شود، به سبب وصف‌ناپذیری چنان حالتی، ناگزیرند که از زبان تمثیل و استعاره استفاده کنند. به نظر جان هیک به‌طور کلی باید در سنت‌های توحیدی مفهوم وحدت شخص با امر الوهی یا واقعیت سرمدی را به زبان استعاره فهمید نه به معنای حقیقی و واقعی؛ چراکه در این سنت‌ها، مثلاً مسیحیت یا اسلام، میان خالق ازلی و مخلوقات تمایز نهاده می‌شود. وحدتی که عارفان آن را تجربه می‌کنند نه وحدت و یگانگی وجودی بلکه وحدت اراده‌هاست که در چنان وحدتی اراده انسان با امر الوهی منطبق می‌گردد.

جان هیک سپس ماهیت و نقش تجربه دینی را می‌کاود. وی از آگاهی و نسبت آن با تجربه آغاز می‌کند و می‌گوید آگاه‌بودن به معنای تجربه‌کردن است. یک تجربه خاص

عبارت است از دگرگونی گذرا یا دیرپای آگاهی. انفسی بودن تجربه نیز به معنای آن است که تجربه بخشی از جریان آگاهی ماست. در تجربه‌های ما، هم عناصر بیرونی از قبیل حواس و هم عناصر درونی از قبیل افکار، تأملات، تصمیمات، و... دخیل‌اند. در هنگام خواب نیز ذهن محتوای آگاهی خود را می‌سازد.

مطلبی که جان هیک در این مورد در این نوشتار پی می‌جوید آن است که آیا تجربه دینی ما، یا دست‌کم بخشی از آن، صادق است یا کاذب، و اگر تجربه‌های صادق داریم چگونه می‌توان آنها را از تجربه‌های کاذب تشخیص داد. وی در تعریف «تجربه دینی» می‌گوید تجربه‌ای را تجربه دینی می‌نامند که بر حسب مفاهیم دینی - مانند خدا، برهمن، نیروانا، فرشتگان، بخشش الاهی،... - نظم و نسق یافته باشد یا مشتمل بر تصاویر دینی از قبیل سیمای مسیح، مریم عذرا، کریشنا، فرشته، دیو، بهشت، جهنم، و... باشد. اقسام تجربه‌های دینی را می‌توان در چهار شکل متفاوت مشاهده و دسته‌بندی کرد: شکل اول تجربه دینی، تجزیه‌کردن جنبه‌هایی از عالم طبیعی یا کل آن است؛ دومین شکل تجربه دینی حس حضور است، اعم از حس حضور خدا یا یک موجود فرشته‌گون یا حس اینکه واقعیتی فراطبیعی آدمی را فراگرفته یا در او ساکن شده است؛ سومین شکل تجربه دینی به تجربه‌های دیداری یا شنیداری، اعم از مشاهدات یا شنیده‌های درونی و بیرونی معطوف است؛ و چهارمین شکل تجربه دینی را پیش‌تر یادآور شدیم، یعنی اتحاد یافتن با خدا یا واقعیتی غایی که عارفان در سنن دینی بزرگ از آن حکایت کرده‌اند. نویسندگان در ادامه به ذکر گزارش‌های متعددی در هر مورد می‌پردازد.

نسبت میان جنبه‌های درونی و بیرونی دین، مطلبی است که جان هیک آن را فروگذار نکرده است. در دیده او، میان واقعیت بیرونی نهادهای دینی و واقعیت درونی معنویت یا عرفان رابطه‌ای دوسویه وجود دارد. از یک سو، نهادهای دینی محصول طبیعی و اجتناب‌ناپذیر انسان‌اند که موجودی طبعاً اجتماعی است و واکنش‌هایش در برابر امر متعال نیز پیش از آنکه فردی باشند جمعی و اجتماعی‌اند. ادیان نهادی بزرگ نیز در درون خود مجال فراوانی را برای حیات معنوی فراهم آورده‌اند. از دیگر سو، این نهادها، به‌ویژه هرگاه صرفاً ساخته دست بشر باشند، تا حد زیادی نابردبار و برای روح آدمی مخرب‌اند. اما با این حال، حیات معنوی نیز به بقا و استمرار نهادها وابسته است؛

زیرا وجود نهادها برای حفظ متون مقدس و ذخایر حکمت پیشینیان، برای شیوه‌های نیایش و مراقبه که نسل به نسل به ما رسیده، و برای دوستی و رفاقت متقابل و ارتباط آسان مردم هم‌فکر لازم و ضروری‌اند. از این رو این دو جنبه دین، یعنی معنویت و نهادها، متقابلاً به هم وابسته‌اند. اما حیات معنوی، یعنی همان واکنش دگرگون‌کننده انسان به امر غایی، را می‌توان قلب تپنده دین و نهادها را با همه ضرورت‌شان، اموری ثانوی به لحاظ دینی دانست. البته هر یک از اینها هرگاه خود را مرجع مطلق دانسته‌اند در هیئتی بسیار خطرناک ظاهر شده‌اند و غالباً به مراکز برای قدرت‌نمایی و سرکوب تبدیل گشته‌اند.

جان هیک برای ترجیح جنبه معنوی یا عرفانی دین بر جنبه نهادی آن، اشاره می‌کند که انسان در حالی که نمی‌تواند هم‌زمان به دو نهاد انحصارگرا که همدیگر را نفی می‌کنند تعلق داشته باشد می‌تواند تحت تأثیر دو ساحت معنوی قرار گیرد و از حکمت و آداب و مناسک معنوی گوناگونی بهره ببرد که از منابع مختلف به او رسیده‌اند. این همان چیزی است که امروزه بدان نیازمندیم و در واقع شمار روزافزونی از مردم نیز چنین شیوه‌ای را در پیش گرفته‌اند. نهادهای دینی مایه تفرقه و چند دستگی مردم‌اند؛ اما معنویت یا عرفان، با اینکه در سنن گوناگون اشکال متفاوتی دارد مردم را به گروه‌های متعارض تقسیم نمی‌کند. تفاوت‌های موجود در اشکال گوناگون اموری مکمل‌اند نه متعارض.

اینک که جنبه درونی دین، یعنی همان تجربه دینی یا عرفان، را بر جنبه بیرونی آن، یعنی نهادهای دینی، مقدم ساختیم، پرسشی به میان می‌آید و آن اینکه از چه طریق می‌توان دریافت که تجربه‌های دینی به‌طور موثق از واقعیت گزارش می‌دهند؟ آیا معیاری وجود دارد که با توسل به آن بتوان صادق بودن یا کاذب بودن آنچه را که تجربه دینی خوانده می‌شود معلوم ساخت؟ چگونه می‌توان مرز تجربه‌های دینی را از توهم تشخیص داد؟

به اعتقاد جان هیک تجربه‌های دینی، که البته مبتنی بر مفاهیم دینی‌اند، آنچنان گستره وسیعی دارند که دامنه آن از اوج تعالی تا حضیض ابتدال را دربرمی‌گیرد. وی با آوردن نمونه‌هایی از این امر نشان می‌دهد که انسان ممکن است در مواردی دچار این توهم شود که نماینده یا دست‌نشانده خدا برای اجرای اراده او است. وی در اینجا

بیشتر به ذکر نمونه‌هایی از ابتدال تجربه‌های دینی می‌پردازد؛ مثلاً افرادی واقعاً گمان می‌کنند که خدا در زندگی آنان دخالت فعال کرده و سمت و سوی کردار و افکارشان را تعیین نموده است یا گاهی افرادی خود را مأمور از سوی خدا برای فیصله‌منازعات می‌دانند و خود بر این پایه جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها و نسل‌کشی‌هایی را دامن می‌زنند. پس لازم است در هر سنت دینی معیارها و ضوابطی برای تشخیص سره از ناسره، و تجربه‌اصیل و موثق دینی از توهّمات شخصی، در نظر گرفته شود. جان هیک با نظر به آیین‌های توحیدی نظیر مسیحیت و اسلام، و حتی آیین‌هایی نظیر بودیسم، موارد متعددی از تمسک عارفان این آیین‌ها به معیارهای مشخص و قابل دسترس، مانند مطابقت با متون مقدس، هم‌خوانی با فهم متعارف و عقل سلیم، هم‌خوانی با زیست جمعی آدمیان، از جمله اخلاق، هم‌خوانی با اصول و شیوه‌های سلوک و راه سپردن در مسیر کمال انسانی و اموری از این قبیل را مثال می‌زند و بر این نکته تأکید می‌کند که خود عارفان بارها در آثار و سخنان خود آورده‌اند که هر مشاهده یا شنیده‌ای را نمی‌توان از جانب خدا دانست. باید آن مشاهدات و شنیده‌ها را به محک متون مقدس یا تعالیم اصیل و رسمی دین سنجید و آنها را توثیق و تحکیم کرد. بیشتر عارفان و اهل تجربه بر معیارهای عملی و آنچه اخلاقیات فرد را در عمل و کردارهایش نشان می‌دهد تأکید می‌ورزند. خلاصه، معیارهای کلی و فراگیر برای سنجش اعتبار و درستی تجربه دینی، در ثمرات اخلاقی و معنوی آن در زندگی انسان نهفته است. تجربه‌های دینی را با ثمرات و میوه‌هایشان می‌توان شناخت. به تعبیر آن آیه معروف انجیل متی، درخت نیک میوه نیکو و درخت بد و فاسد میوه بد به بار می‌آورد.

دین و علم عصب‌شناسی

بخش دوم کتاب، که شاید به لحاظ موضوع و مسائل، مهم‌ترین بخش آن است، به چالش‌های نوینی می‌پردازد که علوم و یافته‌های عصب‌شناختی، به‌ویژه مطالعات مربوط به اعصاب و کارکردهای مغز، در برابر باورها و تجربه دینی برانگیخته‌اند.

برخی به‌درستی جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه و به‌ویژه ماتریالیسم را نگرش حاکم بر تفکر مدرن غرب می‌دانند. اگر به تعبیر جان سرل، ماتریالیسم را برای بسیاری از متخصصان حوزه‌هایی نظیر فلسفه، روان‌شناسی، علوم شناختی و رشته‌های دیگری که

به مطالعه ذهن می‌پردازند، دین زمانه بدانیم سخن به گزاف نگفته‌ایم. از این روست که هر جامعه علمی خاص گرفتار نوعی نگرش مکانیستی تقلیل‌گرایانه است، نگرشی که باید گفت آن علم در واقع در قالب و چارچوب آن شکل می‌گیرد. این البته معلول این نگرش است که تمامی واقعیت را جهان طبیعی یا مادی تشکیل می‌دهد نه چیز دیگر و ذهن نیز چون بخشی از عالم طبیعت است چیزی جز پدیده‌ای مادی نیست. بدین سبب بسیاری از متخصصان علم اعصاب می‌گویند وقتی درباره چگونگی کار مغز بحث و کاوش می‌کنیم در واقع درباره چگونگی کار ذهن بحث و کاوش می‌کنیم؛ زیرا ذهن چیزی جز توده ۱۲۰۰ گرمی فشرده‌ای از سلول‌ها که مغز را تشکیل می‌دهند نیست. روشن است که چنین نگرش فیزیکیالیستی یا ماده‌انگارانه‌ای از ذهن انسان هرگز با باورهای دینی، از جمله باور به وجود واقعیت متعال الوهی، سازگار نیست. اما برخی از دانشمندان، نظیر نیوبرگ و همکاران او، با همین تلقی فیزیکیالیستی از ذهن درصدد ایجاد نوعی سازگاری میان علم و دین برآمده‌اند و با طرح مفهوم جدیدی به نام الاهیات مبتنی بر عصب‌شناسی (نوروتئولوژی) مفاهیمی مانند مفهوم خدا را محصول حالات گوناگون مغز دانسته و هرگاه از نسبت میان مغز و ذهن سخن می‌گویند ذهن را معلول مغز می‌دانند. اما این کوشش‌ها را نمی‌توان فراتر از چارچوب جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه دانست و روشن است که طبیعت‌گرایی، به‌ویژه از نوع ماتریالیستی آن، با بسیاری از آموزه‌های اصیل ادیان بزرگ جهانی ناسازگار است.

جان هیک در ادامه به برخی از جدیدترین چالش‌های برخاسته از مطالعات عصب‌شناختی می‌پردازد و سپس می‌کوشد به استناد سخن متخصصان همین حوزه این چالش‌ها را به گونه‌ای پاسخ گوید.

مغز انسان با حدود یکصد میلیارد سلول عصبی پیچیده‌ترین شیء شناخته‌شده تا به امروز است. لب‌های چهارگانه مغز را می‌توان از مهم‌ترین نواحی مغز دانست که در این مورد خاص (نسبت دین و مطالعات عصب‌شناختی) نظر پژوهشگران را به خود جلب کرده است: ۱. لب پس سری که مرکز فرایندهای بینایی و دیداری است؛ ۲. لب آهیانه، که مرکز حرکت، جهت‌یابی، و اقسامی از شناخت است؛ ۳. لب گیجگاهی، که به صوت، سخن گفتن، ادراک و جنبه‌هایی از حافظه مربوط می‌شود؛ ۴. لب‌های پیشانی، که مرکز تفکر، مفهوم‌پردازی و طراحی و برنامه‌ریزی هستند. اما متخصصان فیزیولوژی

اعصاب ضمن تأکید بر اینکه هر یک از بخش‌های مذکور وظایف خاصی را به عهده دارند، مغز را یک کل زنده و فعال می‌دانند که بخش‌های گوناگون آن با یکدیگر همکاری می‌کنند و همکاری این بخش‌ها موجب آگاهی انسان از یک شیء یا پدیده خاص می‌شود.

مطلب شایان ذکر، ماهیت نسبت میان تجربه دینی و مغز و کارکردهای آن است. بسیاری از عصب‌شناسانی که یافته‌های عصب‌شناختی را همراه با تجربه‌های دینی گزارش شده مورد مطالعه و پژوهش قرار می‌دهند و نیز پاره‌ای از فیلسوفان دین که یافته‌های حاصل از پژوهش‌های عصب‌شناختی را پیگیری می‌کنند تجربه‌های دینی را محصول کنش‌های مغز یا اختلال در کارکردهای آن می‌دانند. افرادی که دچار حمله‌های صرعی می‌شوند توهمات آشکاری را تجربه می‌کنند و در توهمات خود اصواتی را می‌شنوند یا اموری را مشاهده می‌کنند که ماهیت دینی دارند. حتی احساساتی نظیر احساس حضور خدا یا ارتباط با خدا یا احساساتی از قبیل جدا شدن از کالبد جسمانی، نوعی خشنودی وصف‌ناپذیر، احساس شکوفایی و کامیابی، مشاهده نوری بسیار درخشان که گویی منشأ معرفت و دانش است، مشاهده اشخاص الوهی شبیه عیسی مسیح و نظایر آن از پیامدهای پاره‌ای حمله‌های صرعی‌اند. گاهی تحریکات صورت گرفته در لب گیجگاهی نیز نتایجی مانند پیامدهای حمله‌های صرعی را در پی دارند. به اعتقاد این دسته از دانشمندان، گاهی فقدان اکسیژن یا گلوکز در مغز و یا هیجان‌های ناگهانی شدید نیز می‌تواند مشاهدات یا شنیده‌هایی را برای شخص پدید آورد که همچون موارد مذکور ماهیت دینی دارند. در اینجا پرسشی مطرح می‌شود و آن اینکه اگر چنین است چرا نتوان شنیده‌ها یا مشاهدات شخصیت‌های دینی و عرفانی نظیر عیسی، پولس، ترزا، جولیان و نیز اموری از قبیل تعالی جستن از طبیعت، یا حس حضور موجود یا موجودات الوهی را محصول کارکردها یا اختلال در کارکرد درست مغز یا حتی تحریک یک نیم‌کره یا آگاهی یک نیم‌کره از نیم‌کره متناظر خود دانست.

جان هیک برای نقد آنچه در باب فعالیت‌های مغز و تجربه دینی گفته شد به درستی میان موارد مورد بحث کسانی چون رامانچاندران و موارد کاملاً متفاوت دیگری که مورد مطالعه نیوبرگ و امثال اوست تمایز می‌نهد. موضوع آزمون‌های نیوبرگ و همکاران او راهبان تبتی‌اند که خود از نمونه‌های برجسته افراد حقیقتاً دینی هستند و البته این

احتمال همواره وجود دارد که حالات عرفانی آنان ملازم با واکنش‌ها یا پیامدهای عصبی نیز باشد. اما رام‌چاندران و کسانی مانند او به اقتضای حرفه و تخصصشان با بیماران و تشخیص‌های پزشکی سروکار دارند و آنان را از منظر ناهنجاری‌های عصبی و روانی مطالعه می‌کنند. بنابراین نمی‌توان با مطالعه تحولات عصبی روانی این دو گروه به طریق یکسانی در باب تجربه دینی حکم کرد. به عبارت درست‌تر، هیچ تلازم معناداری میان تجربه‌های دینی و بیماری یا ناهنجاری روانی وجود ندارد. عرفای بزرگ معمولاً افرادی نیرومند، تأثیرگذار و پر استعداد بوده‌اند و این را کسانی همچون نیوبرگ و داکیلی، به‌رغم مشی طبیعت‌گرایانه خود، تأیید کرده‌اند. پس مقایسه عرفا و حالات عرفانی‌شان با بیماران صرعی و پیامدهایی که حمله‌های صرعی برای آنان دارد قیاسی مع‌الفارق و ناصواب است.

مطلب دیگری که امثال رام‌چاندران بر آن تأکید دارند تحریک الکتریکی بخش‌هایی از مغز است که از آن طریق می‌توان حالاتی شبیه تجربه‌های دینی را در افراد مورد نظر ایجاد کرد؛ مثلاً با گسیل جریان‌های مغناطیسی به بخش‌های خاصی از مغز می‌توان احساسات بسیار خوشایندی را برای شخص مورد نظر پدید آورد. آنان در این مورد نیز در مورد پیامدهای حمله‌های صرعی به لب‌چپ پیشانی اشاره می‌کنند. اما در مورد رام‌چاندران و دیگر عصب‌شناسانی که در حوزه دین اظهار نظر می‌کنند باید گفت که با همه تخصص و مهارتی که در حوزه تخصصی خود دارند یافته‌هایشان به حوزه کاملاً متفاوت دیگری که مطالعه دین و تجربه‌های دینی باشد قابل سرایت و تطبیق نیست. البته جای انکار نیست که امروزه با میان‌رشته‌جدیدی مواجه هستیم که به رابطه علم عصب‌شناسی و دین می‌پردازد، و همه ما به یکسان می‌توانیم از آن بهره‌مند گردیم. اما با توجه به معیارهایی که در فصل چهارم آمده (از جمله، ثمرات درازمدت اخلاقی و معنوی که تجربه دینی در زندگی فرد دارد) نمی‌توان تجربه‌های حاصل از حمله‌های صرعی یا تحریک‌های الکتریکی یا مصرف داروهای روان‌گردان را تجربه دینی، آن‌گونه که به‌ویژه در ادیان جهانی با معیارهای خاص بیان کرده‌اند، دانست. از سوی دیگر نه میان حمله‌های صرعی و تجربه‌های دینی می‌توان رابطه‌ای علی و معلولی و قطعی ثابت کرد و نه آزمایش‌های امثال رام‌چاندران و راجر پنفلد (تحریک الکتریکی قشر مغز) را می‌توان تجربه دینی دانست؛ چراکه افراد مورد آزمایش عمدتاً بیماران آنان

بودند و نه افرادی سالم. در مغز سالم یا اصلاً واکنشی در برابر تحریک الکتریکی مشاهده نمی‌شود یا اگر واکنشی روی دهد بسیار اندک است؛ مثلاً در یک پژوهش علمی از مجموع ۱۵۰۰ مورد تحریک تنها در یک مورد ایجاد احساس شادی و فرح به فرد دست داد.

مشکل دانشمندانی همچون رامچاندران و پنفیلد و دیگر عصب‌شناسان این است که هیچ‌گاه میان توهمات حاصل از ناخوشی روانی، مصرف دارو، تحریک الکتریکی و یا حمله‌های صرعی و تجربه‌های اصیل و راستین دینی تفکیک و تمایز قائل نمی‌شوند. عرفا بر خلاف بیماران صرعی یا کسانی که بنا به علل و اسبابی دچار توهم می‌شوند، هرگز مشاهدات و شنیده‌های خود را غیرواقعی نمی‌دانند و اعتقادشان به واقعی بودن حالات عرفانی خود پس از بیرون آمدن از آن حالات و در طول زمان پایدار می‌ماند. نباید از غیرواقعی بودن توهمات یا حالات حاصل از اختلالات مغزی به غیرواقعی بودن تجربه‌های دینی عارفان حکم کنیم. اگر ضربه‌ای بر جمجمه ما وارد آید یا پاره‌ای داروهای روان‌گردان را مصرف کنیم ستارگان و اشیایی را مشاهده می‌کنیم که در عالم واقع وجود ندارند، اما آیا در اینجا رواست که حکم کنیم جهانی واقعی که بتوان آن را به درستی مشاهده و درک کرد وجود ندارد؟ به همین طریق، از اینکه عواملی فیزیکی توهمات دینی را در ما پدید می‌آورند نمی‌توان حکم کرد که هیچ واقعیت متعالی‌ای که تجربه‌های دینی حاکی از آن‌اند یا واقعیت متعالی‌ای که بتوان به درستی از آن آگاهی یافت وجود ندارد.

برخی سخن از کنترل و بررسی حالات مراقبه راهبان تبتی و مشاهده فعالیت بخش‌هایی از مغز آنان در حالت مراقبه به میان می‌آورند. نیوبرگ و داکیلی که آن آزمایش را ترتیب داده بودند همان را در مورد راهبه‌های مسیحی فرقه فرانسیسکن نیز اجرا کردند و دریافتند که مغز این راهبه‌ها نیز در حال عبادت و نیایش دچار همان دگرگونی‌های راهبان بودایی شد. اما نکته مهم اینجاست که این بار راهبه‌ها نوعی احساس قرب به خدا را گزارش کردند، بر خلاف راهبان تبتی که در حالت مراقبه نوعی احساس یگانگی با طبیعت را گزارش می‌کردند. با توجه به تفاوت میان حالات آگاهی این دو گروه نمی‌توان آگاهی را معلول مغز دانست؛ زیرا مغز هر دو گروه فعالیت یکسانی را در ناحیه عصبی یکسانی نشان می‌داد، اما پیامدهایی که در آگاهی

داشتند متفاوت بود، و اگر تجربه‌های آنان صرفاً انعکاس حالت‌های عصبی‌شان بود پیامدهایشان نیز باید یکسان می‌بود.

متخصصان فیزیولوژی اعصاب فعالیت مغز را در ناحیه خاصی از آن زیر نظر دارند و روی آن کار می‌کنند و دغدغه آنان این نیست که آیا آگاهی با فعالیت‌های مغزی یکی است یا معلول آن است یا ملازم با آن. اما بر خلاف عصب‌شناسان، کسانی که چنین دغدغه‌هایی دارند دو کار انجام می‌دهند. گاهی می‌خواهند بدانند که وقتی کسی آگاهانه در حال ادراک، اندیشه، اراده، تجربه کردن نوعی هیجان، یا خلق یک اثر هنری است چه بر سر مغز می‌آید، و گاهی از این سطح فراتر می‌روند و می‌خواهند بدانند که اصلاً آگاهی چیست و اگر معلول فعالیت‌های مغزی است این معلولیت چگونه و به چه صورت است.

امروزه دانشمندان علوم طبیعی عمدتاً می‌خواهند آگاهی را به مؤلفه‌های مادی و کارکردهای مغز فروکاهند؛ اما چنین به نظر می‌رسد که در این کار ناکام خواهند بود. مغالطه‌ای که در اینجا وجود دارد این است که اینان تلازم یا تقارن حالات آگاهی با دگرگونی‌های پدید آمده در مغز را به معنای اینهمانی آنها می‌گیرند. به عبارت دیگر بسیاری از متخصصان علم اعصاب و نیز پاره‌ای از فیلسوفان ذهن پا را از مبنای مقبول و مشترک خود فراتر می‌نهند و با در پیش گرفتن رویکردی ماتریالیستی و فیزیکیالیستی می‌گویند که اگر بخش خاصی از تفکر آگاهانه را در نظر بگیریم آن رویداد فکری با فرایندهای الکتروشیمیایی که در همان حال در مغز پدید می‌آیند دو چیز جداگانه، یکی فیزیکی و دیگری غیرفیزیکی، نیستند بلکه واقعاً یک رویداد فیزیکی هستند. این تلقی یکسان‌انگاران را می‌توان نوعی خطا یا مغالطه منطقی دانست؛ زیرا هر فردی با درونگری درمی‌یابد که جریان آگاهی با دگرگونی‌های هم‌زمان مغز تفاوت ماهوی دارد. اگر الف با ب یکی باشد باید صفات و ویژگی‌های یکسان داشته باشند، اما حالات ذهنی فاقد مکان‌اند در حالی که حالات مغزی در مکان و دارای جایگاه واقعی‌اند. احساس درد ممکن است شدید یا خفیف باشد اما هیچ بخشی از خود مغز خفیف یا شدید نمی‌گردد. اگر من سوزنی را در انگشتم فرو کنم اوصاف آگاهی من از درد به یقین همان اوصاف شلیک مجموعه‌ای از نورون‌ها در مغز نیست.

معرفت‌شناسی و تجربه دینی

با فصل یازدهم وارد بخش سوم کتاب می‌شویم. این بخش بر خلاف دو بخش پیشین مسائل متنوع‌تری را دربرمی‌گیرد. دامنه این مسائل از مسئله و راه‌حل‌های معرفت‌شناختی تا مسائل مربوط به کثرت‌گرایی دینی و تا مسئله حیات پس از مرگ گسترش می‌یابد.

فصل یازدهم به مسئله باور ما به وجود جهان پیرامون می‌پردازد. ما به جهان پیرامون خود که بر حواس و دستگاه ادراکی ما تأثیر می‌گذارد تنها بنا بر گواهی حواس، و نه بنا به دلایل و براهین منطقی، باور داریم. این دیدگاه معرفت‌شناختی را بیش از هر مکتب دیگری فلسفه تجربه‌گرای انگلیسی پروراند. جان لاک، فیلسوف تجربی مسلک قرن هفدهم، میان کیفیات اولیه و کیفیات ثانوی تفکیک قائل شد و اصالت را به کیفیات اولیه داد، زیرا کیفیات ثانوی مانند صدا، رنگ، گرمی، مزه، و بو، چیزی جز تأثیرات کیفیات اولیه در آگاهی ما نیستند. جرج برکلی با کنار نهادن کیفیات اولیه، همه چیز را به محتوای آگاهی تبدیل کرد و گفت که ما تنها محتوای آگاهی خود را با یقین می‌شناسیم، یعنی جهان پیرامون ما از جمله آدمیان و آنچه با آن در ارتباطیم تنها در اذهان ما موجودند. پس وجود داشتن عبارت است از مُدرک بودن. در این میان تنها استثنایی که وجود دارد همان خداست که جدای از مُدرک بودنش وجود دارد. دیوید هیوم، فیلسوف تجربه‌گرای قرن هجدهم، باور ما به وجود جهان خارج را بر سرشت و طبیعت خود ما استوار کرد و نه بر براهین فلسفی. ذهن تنها به وجود آنچه که از بیرون بر آن تحمیل می‌شود اذعان می‌کند، و سپس از دریافت‌های حسی خود که واضح و روشن‌اند نظام منتظمی را می‌سازد که ما آن را «واقعیت» یا «جهان» می‌نامیم. ما جهانی را که در آن زیست می‌کنیم درک می‌کنیم و هیچ دلیل فلسفی‌ای نه آن را اثبات می‌کند و نه رد. اعتماد به حواس خود می‌کنیم و این اعتماد را باوری طبیعی می‌نامیم. باید زندگی را نیز بر همین باور استوار ساخت. در همین راستا جرج مور، فیلسوف نیمه نخست قرن بیستم، با تأکید بر سخنان هیوم می‌گوید که ما امور بسیاری را می‌شناسیم و به وجودشان اذعان داریم اما نمی‌توانیم وجودشان را با برهان اثبات کنیم.

هیوم که بر شانه‌های فیلسوفانی چون لاک و بارکلی سوار است، اصلی را به ما می‌آموزد که هم فهم متعارف و عقل سلیم آن را تأیید می‌کند و هم دیدگاه فیلسوفان

زبان قرن بیستم. بنا به این اصل، که مبنای زندگی روزمره ماست، ما باید وجود هر چیزی را که به نظر موجود می‌آید بپذیریم، جز در مواردی که دلیلی برای تردید درباره‌شان داریم. در پیرامون خود با موارد فراوانی روبه‌رو می‌شویم که چاره‌ای جز پذیرش واقعیت و موجودیت آنها نداریم. معمولاً به تجربه‌های هر روزه‌مان اعتماد می‌کنیم و البته باید اعتماد کنیم وگرنه زندگی بدون چنین اعتمادی ناممکن خواهد بود. البته این اعتماد، اعتمادی کور نیست بلکه اعتمادی انتقادی است و همواره احتمال تجدید نظر در آن هست. چون در این مورد، اعتمادمان انتقادی است میان خواب و بیداری، و در بیداری نیز میان امور واقعی و اموری که واقعی می‌نمایند، مانند سراب‌ها، تفاوت قائل می‌شویم. در اینجا نیز باید میان خطای حسی (illusion) و توهم (delusion) تفاوت بگذاریم. ذهن، که همواره انبوهی از داده‌ها و سیگنال‌های حسی را تفسیر می‌کند گاهی در تفسیر یک ادراک حسی خطا می‌کند، که چنین امری را خطای حسی می‌گویند. اما توهم، تفسیر نادرست یک داده حسی نیست بلکه نوعی فرافکنی محض است، که معمولاً معلول نوعی اختلال یا نارسایی ذهنی یا عصبی است.

به هر حال ما چاره‌ای جز اعتماد به درک و دریافت‌های خود نداریم. اما پرسشی که مطرح است این است که آیا می‌توان همین اصل اعتماد انتقادی را درباره همه تجربه‌های معرفتی، از جمله تجربه دینی، به کار برد؟ در نگاه نخست چنین می‌نماید که باید در این حوزه نیز از این اصل پیروی کرد؛ زیرا تجربه دینی نیز به اندازه ادراک حسی حقیقتاً تجربه است. متفکران طبیعت‌گرا، که به هیچ واقعیت الهی متعالی اعتقاد ندارند، این اصل را می‌پذیرند اما یادآور می‌شوند که بنا بر اصل اعتماد انتقادی باید به تجربه‌های خود اعتماد کرد مگر آنکه دلیل معتبری بر عدم اعتماد داشته باشیم و در مورد تجربه دینی چون دلایل معتبری بر عدم اعتماد داریم نباید به آن اعتماد کنیم. از میان دلایلی که این متفکران بر عدم اعتماد به تجربه دینی ذکر می‌کنند دو مورد بیش از همه دارای اهمیت‌اند: اول اینکه تجربه حسی تجربه‌ای همگانی و عام است؛ اما تجربه دینی به معنای آگاهی تجربی از امر متعال امری همگانی نیست بلکه امری کاملاً شخصی است. وانگهی این تجربه شخصی و خصوصی نیز اولاً برای افراد اندکی روی می‌دهد و ثانیاً به فرض آنکه افراد بسیاری دستخوش آن گردند تکرارپذیر نیست یا به‌ندرت تکرار می‌شود. دوم اینکه تجربه حسی تا اندازه بسیار زیادی در سراسر عالم و

در همهٔ فرهنگ‌ها یکنواخت و یکسان است؛ اما تجربهٔ دینی، یعنی تجربه‌ای که ساختار آن را مفاهیم دینی تشکیل می‌دهد، در مکان‌ها و زمان‌های مختلف، اشکال و صورت‌های بسیار گوناگونی به خود می‌گیرد. بر این اساس، طبیعت‌گرایان اصل اعتماد انتقادی را در مورد تجربهٔ دینی جاری نمی‌دانند.

به هر حال جای این پرسش هست که این گوناگونی فراوان تجربه‌های دینی را چگونه باید توجیه کرد؟ اساساً اگر امر متعال یکی بیش نیست، و اگر یک تجربهٔ دینی را اصیل و حقیقی بدانیم تکلیف تجربه‌های دیگر چیست؟ جان هیک در فصل دوازدهم به این مسئله می‌پردازد.

معرفت‌شناسان، سه دیدگاه را در باب تجربهٔ آگاهانهٔ ما از جهان و جهانی که از آن آگاهییم مطرح می‌کنند. اول دیدگاه موسوم به رئالیسم خام است: جهان پیرامون ما همان‌گونه است که به نظرمان می‌رسد. دوم ایدئالیسم است: جهانی که به ادراک ما درمی‌آید تنها در آگاهی ما وجود دارد. و سوم دیدگاه معروف به رئالیسم انتقادی است: ما با امکانات معرفتی و صور و مقولات آگاهی خود، جهان را آن‌گونه که بر ما پدیدار می‌شود می‌شناسیم؛ یعنی جهان فی‌نفسه بر ما آشکار نیست بلکه تا جایی از آن آگاهییم که ساختار ذاتی ذهن بشری قادر است تأثیرات آن واقعیت را به آگاهی ما عرضه کند. در این نظریه چیزی که از اهمیت ویژه برخوردار است مشارکت و نقش فعال و خلاقانهٔ ذهن در آگاهی از جهان پیرامون است. در واقع در این تجربه، که حاصل مشارکت ذهن و عین است، همواره «تجربه به مثابه تفسیر» مطرح است. البته تفسیر نه به معنای رایج و مصطلح تفسیر یک متن، مثلاً یک متن مقدس، بلکه بدین معنا که ما هر لحظه در حال تفسیر تأثیرات محیط بر حواس خود هستیم و به طریقی آن داده‌ها را «معنا» می‌کنیم. «معنا» نیز در اینجا یعنی همان اوضاع و احوال خاصی که ما در آن به کنش و واکنش می‌پردازیم. پس یکی از پاسخ‌هایی که به مسئله تنوع تجربه‌های دینی می‌توان داد این است که ما همواره و در هر آن در حال تفسیر یا معنا کردن واقعیت هستیم. به عبارت دیگر تجربهٔ ناب و فارغ از تفسیر و معنا یا مشاهدهٔ ناب نداریم بلکه همواره با «تجربه به مثابه...» یا «مشاهده به عنوان...» مواجهیم.

مسئله دیگر، مسئله سطوح و لایه‌های معناست. در زندگی روزمرهٔ خود با اشیای جدا و گسسته مواجهیم و این اشیای جدا و گسسته را همواره عناصری از یک وضعیت

گسترده‌تر و آن وضعیت را نیز عنصری از یک وضعیت فراگیرتر می‌بینیم. بهتر است بگوییم که ما در وضعیتی زندگی می‌کنیم که با مسئله گشودن طومار معنا و لایه‌های معنا روبه‌رویم، وضعیتی که نمایانگر ثبات و در عین حال دگرگونی مستمر است. در این جهان همواره در حال دگرگونی، از لایه‌ها یا سطوح معنا آگاهی می‌یابیم و هر لایه ما را به لایه یا سطح دیگر رهنمون می‌شود. این وضعیت تو در تو یا لایه به لایه امور لزوماً افقی و سطحی نیست، بلکه معمولاً عمودی است؛ بدین معنا که هر لایه‌ای از معنا ما را به لایه و سطح «بالتر»ی از معنا هدایت می‌کند. از سوی دیگر، ما فاعلانی مختار و موجوداتی انتخاب‌گر هستیم و میان امور و ارزش‌ها و این یا آن نوع شیوه زیست دست به‌گزینش می‌زنیم. به دلایل مذکور است که تجربه ما از امر متعال تجربه‌ای گوناگون است و بر خلاف تجربه حسی، تجربه‌ای جهان‌شمول و یکنواخت نیست. جهان‌شمول و عام نیست، زیرا آن امر متعال خود را بر ما تحمیل نمی‌کند و یکنواخت و یکسان نیست، زیرا مشارکت آدمی در صورت و اشکال تجربه اصیل دینی به پیروی از گوناگون بودن فرهنگ‌ها و سنت‌ها، تنوع و گوناگونی می‌یابد.

جان هیک در فصول بعدی به مسئله تنوع و کثرت ادیان و مذاهب می‌پردازد. برای بسیاری از پیروان ادیان پرسش «کدام دین؟» مطرح نیست؛ زیرا پاسخ را از قبل به روشنی می‌دانند. آنان از پیش می‌دانند و سخت بدان باور دارند که همان دینی که در آن تولد یافته و زیسته‌اند بهترین و حقیقی‌ترین دین و به‌راستی تنها دین یا مذهب نجات‌بخش است. اما برای بسیاری دیگر از پیروان ادیان، به‌ویژه در دنیای امروز که مرز فرهنگ‌ها و ادیان به روی همدیگر گشوده شده است، پرسش «کدام دین؟» پرسشی جدی و دغدغه‌ای پیچیده است. اگر مفهومی مانند نجات و رستگاری را به‌عنوان نمونه در نظر بگیریم، هر دینی در قالب‌های مفهومی خاص خود راه رستگاری را نشان می‌دهد و در واقع همه ادیان می‌خواهند به این پرسش پاسخ گویند که: «چه کار کنیم تا رستگار شویم؟». در پاسخ به این پرسش یا پرسش‌هایی از این دست است که با کثرت راه‌ها و کثرت دستگاه‌های مفهومی، که در نهایت به کثرت ادیان انجامیده است، روبه‌رو می‌شویم. در اینجا اگر مسئله ما رابطه میان ادیان یا مذاهب باشد با سه دیدگاه روبه‌رو خواهیم شد: ۱. انحصارگرایی: تنها یک دین راستین و نجات‌بخش وجود دارد. اگر بخواهیم مسیحیت را مثال بزینم مسیحیان انحصارگرا معتقدند که تنها مسیحیان نجات

خواهند یافت و به تعبیر کاتولیک‌ها خارج از کلیسا هیچ راه نجاتی یافته نمی‌شود. ۲. شمول‌گرایی: نجات و رستگاری تنها به واسطه مرگ فدی‌وار عیسی مسیح برای همگان میسر است، و این البته منحصر به مسیحیان نیست بلکه کل بشریت به واسطه چنین کفاره‌ای (مرگ عیسی) می‌تواند نجات یابد و غیرمسیحیان، به تعبیر کارل رانر، در واقع مسیحیانی بی‌نام و نشان‌اند و اگر کتاب مقدس مسیحی را به‌درستی بر آنان عرضه کنیم بدان واکنش مثبت نشان خواهند داد. یا به تعبیر امروزی‌تری که رایج است، غیرمسیحیان نیز در نهایت، در لحظه مرگ یا حتی پس از آن، با مسیح مواجه خواهند شد و او را به‌عنوان خداوند و نجات‌دهنده خویش خواهند پذیرفت. ۳. کثرت‌گرایی: دین یگانه‌ای که تنها دین راستین و نجات‌بخش باشد وجود ندارد و همه ادیان بزرگ جهان ادیانی اصیل و راستین و نجات‌بخش‌اند.

جان هیک با این استدلال که در میان پیروان سنن دینی گوناگون نمی‌توان به لحاظ درجه هوش و ذکاوت، فرهیختگی، صداقت دینی، مرتبه اخلاقی و معنوی پیروان یک سنت را بر سنن دیگر ترجیح داد، به رد دو دیدگاه نخست (انحصارگرایی و شمول‌گرایی) می‌پردازد و دیدگاه کثرت‌گرایی را برمی‌گزیند. اما پیش از طرح و تبیین دیدگاه‌های کثرت‌گرایانه خود، ابتدا به دو دیدگاه در این حوزه اشاره و سپس با برشمردن نارسایی‌هایشان آنها را رد می‌کند. آن دو دیدگاه عبارت‌اند از: ۱. کثرت‌گرایی مبتنی بر واقعیت - یا امر متعال - چند جنبه‌ای. بدین معنا که واقعیتی متعال وجود دارد که دارای جنبه‌های شخص‌وار و غیرشخص‌وار متعدد است و هر یک از ادیان بزرگ بر آگاهی از یک یا چند وجه از وجوه متعدد آن واقعیت استوار است. ۲. کثرت‌گرایی چند مرکزی: ادیان هر یک کاملاً جدا و دور از همدیگر هستند و هر یک واقعیت‌غایی خاص خود را می‌پرستند یا بدان واکنش نشان می‌دهند و به طریق خاص خود برای رسیدن به غایت خاص خود گام برمی‌دارند. این دیدگاه شاید متضمن کثرتی از جهان‌های جدا و نامرتب است که خدایان مختلفی آنان را تدبیر می‌کنند. جان هیک این دو دیدگاه را با همه قرائت‌هایشان برای تبیین رابطه میان ادیان نارسا می‌داند.

او برای تبیین دیدگاه کثرت‌گرایانه خاص خود به ذکر دو مقدمه می‌پردازد که مبنای نظریه اوست. اول اینکه تجربه دینی با همه صورت‌های گوناگون خود صرفاً نوعی فراق‌کنی انسانی نیست بلکه در حقیقت واکنشی در مقابل حضور فراگیر و جهان‌شمول

واقعیت متعال است. البته روشن است که هر تجربه‌ای را نمی‌توان تجربه‌ای دینی قلمداد کرد؛ بلکه معیار مشترک همه ادیان برای دینی دانستن تجربه‌ها ثمرات اخلاقی و معنوی آن تجربه در زندگی بشری است. مقدمه دوم این است که ادیان جهانی در خصوص آن ثمرات اخلاقی و معنوی، در سطحی برابر قرار دارند؛ بدین معنا که از این جهت نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد. جان هیک پس از ذکر این مقدمات، با استفاده از تمایزی که کانت میان نومن و فنومن قرار می‌دهد، در باب امر متعال تمایزی اساسی و تعیین‌کننده را مطرح می‌کند. وی می‌گوید از یک طرف باید پذیرفت که امر متعال در کنه ذات خویش فراتر از توصیف و درک بشری است. ادیان رو به سوی این واقعیت غایی که فراتر از مفاهیم و مقولات است دارند و در واقع ادیان واکنش‌هایی انسانی به این واقعیت متعال‌اند. از طرف دیگر باید به صور و اشکال خاصی توجه کرد که ما آدمیان در آن صور و اشکال می‌توانیم از آن واقعیت متعال در ادیان تاریخی آگاهی یابیم.

خلاصه، ادیان را می‌توان واکنش‌های انسانی متفاوت به یک امر واقعی متعال، و لذا اشکال متفاوتی از تجربه دینی، دانست؛ واکنش‌ها و تجربه‌هایی که هر یک شکل فرهنگی خاصی دارند و دستگاه‌های مفهومی خاص خود را به کار می‌برند. از اینجا به بعد جان هیک با طرح مسائل و پاسخ‌های متعدد، مسئله کثرت و گوناگونی ادیان و سنن دینی و نحوه ارتباط آنها و نیز نسبت کثرت ادیان با معنویت در جهان امروزی و بالاخره پاسخ ادیان به مسئله حیات پس از مرگ و دغدغه جاودانگی را توصیف و تبیین می‌کند.

