



## دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین

سال سیزدهم - شماره دوم (پیاپی ۲۶)، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: حسینعلی سعدی

سردبیر: رضا اکبری

ویراستار: محمدابراهیم باسط

مدیر اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران  
رضا اکبری ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احمد پاکتچی ..... استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)  
محسن جوادی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم  
محسن جهانگیری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران  
نجفقلی حبیبی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
سید حسن سعادت مصطفوی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
محمد سعیدی مهر ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس  
بیوک علیزاده ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احد فرامرز قراملکی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
محمدکاظم فرقانی ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
رضا محمدزاده ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
ضیاء موحد ..... استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
عبدالله نصری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی  
حسین هوشنگی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

با نظر به هفتمین جلسه شورای راهبری ISC در مردادماه ۱۳۹۰، مجله علمی - پژوهشی پژوهشنامه فلسفه دین دارای نمایه ISC همراه با ضریب تأثیر می‌باشد، و در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس [isc-gov.ir](http://isc-gov.ir) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به آدرس [sid.ir](http://sid.ir) نمایه می‌شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دو فصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مآخذ رواست.

۲۴۶ صفحه / ۲۰۰,۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱، شماره: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)

مدیریت امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

داخلی ۲۴۵، تلفن و شماره: ۸۸۵۷۵۰۲۵

## راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir) انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
  ۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
    - ۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
    - ۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین ... (Ibid) خودداری شود.  
- چنانچه از نویسندگانی در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
  ۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، به روش درون‌متنی (بند ۲) باشد).
  ۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتاب‌نامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین) کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد. مثال: هارتناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
- Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
- مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه. مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
- Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله». در نام مجموعه، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: بینا مطلق، محمود (۱۳۸۲)، «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
- Rickman, H.P. (1972), "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌های حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژه‌های کلیدی (حداکثر ۷ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
  ۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
  ۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۳ یا ۲۰۱۰، متن مقاله با قلم BLotus13 (لاتین TimesNewRoman10) و یادداشت‌ها و کتاب‌نامه BLotus12 (لاتین TimesNewRoman10) حروفچینی شود.
  ۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
  ۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
  ۱۰. مقاله‌ای ارسال نمی‌تواند در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
  ۱۱. مقاله‌ای ارسال نمی‌تواند همزمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم همزمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
  ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نام‌ها، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
  ۱۳. «پژوهشنامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
  ۱۴. مقاله‌ای ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.
- کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهشنامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.
- مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، علاوه بر پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نیز نمایه می‌شود.

## فهرست مقالات

- چالش‌های اساسی نظریه آفاغلی حکیم درباره «کیفیت معاد جسمانی» از دیدگاه سید جلال‌الدین آشتیانی..... ۱  
محمدرضا ارشادی‌نیا
- گستره عصمت انبیا از دیدگاه فخر رازی..... ۲۷  
علیرضا پارسا / علی پیریمی
- بررسی و نقد نظریه بسامدی شر؛ بر اساس تقریر وسلی سمن..... ۵۳  
قاسم پورحسن / علی حاتمیان
- نقش خوش‌بینی کیهانی و فرهنگ در معناداری زندگی از نظر جان هیک..... ۷۳  
احمد پورقاسم شادهی / ریحانه سادات عظیمی / امیرعباس علیزمانی
- باور دینی و خودآئینی عقلانی..... ۹۱  
امیرحسین خداپرست
- بازسازی و تحلیل چهار الگوی خداباوری در اندیشه غزالی..... ۱۱۳  
خالد زندسلیمی / حسین هوشنگی
- جایگاه نظریه عروض وجود بر ماهیت در الهیات بالمعنی الاخص ابن‌سینا..... ۱۳۵  
محمد مهدی سیار / محمد سعیدی‌مهر
- نگاه نقادانه ویلیام جی. وینرایت به نقش داروهای شیمیایی در تحقق تجربه دینی..... ۱۵۵  
حسین طوسی
- گفتگوی توافقی یا دیالکتیک هرمنوتیکال میان عقل و دین: «دیدگاهی نو در نسبت میان عقل و دین»..... ۱۷۷  
جهانگیر مسعودی
- زبان دینی از منظر استیسی با تأکید بر مبانی معرفت‌شناختی آن..... ۱۹۹  
محمدحسین مهدوی‌نژاد / معصومه سالاری راد
- نمایه..... ۲۲۱
- برگه درخواست اشتراک مجله..... ۲۳۳
- چکیده انگلیسی مقالات..... ۲۳۵

## نقش خوش بینی کیهانی و فرهنگ در معنا داری زندگی از نظر جان هیک

دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۳

پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱

احمد پورقاسم شادهی \*

ریحانه سادات عظیمی \*\*

امیر عباس علیزمانی \*\*\*

### چکیده

مؤلفه‌های کانتی و ویتگنشتاینی در شبکه تفکرات جان هیک موجب شده است او «معنای عملی زندگی» را مطرح کند و آن را در پرتو رابطه‌ای دوطرفه بین انسان و جهان بررسی کند. در نگرش او جهان جایگاهی است که انسان زندگی خود را در آن تجربه می‌کند، و تفسیر جهان در پرتو خوش بینی کیهانی ملاحظه می‌شود - مفهومی که دارای دو مؤلفه غایت رثوف (خیر) و ساختار متناسب با این غایت از جهان است. آگاهی دینی در نظر جان هیک بالاترین سطح آگاهی است و خوش بینی کیهانی به باورهای دینی نیز در نسبتی خاص با باورهای دینی قرار می‌گیرد. او در جستجو برای یافتن «معنای عملی زندگی» چرخشی در پرسش از معنای زندگی ایجاد می‌کند و در آغاز این مسیر ابتدا آن را به پرسش از «ماهیت جهان» تبدیل می‌کند و در گام بعد پرسش از «ماهیت جهان» را نیز به پرسش از «چیستی مؤلفه‌های دینی‌ای که توصیف بهتری از ماهیت جهان ارائه می‌دهند» تغییر می‌دهد. نوشتار حاضر با رویکرد تحلیلی ابتدا به توضیح نظریه جان هیک در باب «معنای عملی زندگی»، سطوح مختلف آگاهی، و خوش بینی کیهانی می‌پردازد و در مرحله بعد در نقد نگاه جان هیک مسائلی چون عدم انحصار این نظریه به ادیان ابراهیمی و بیرون نگه داشتن ادیان غیر ابراهیمی از دایره شمول آن و عدم استلزام بین خوش بینی کیهانی و باورهای دینی را بررسی می‌کند.

### کلیدواژه‌ها

معنای زندگی، معنای عملی زندگی، جان هیک، خوش بینی کیهانی

\* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)

poorghasem@qc.ut.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

rsa\_1362@yahoo.com

\*\*\* دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران

alizamani@yahoo.com

## مقدمه

آنچه در طلیعه بحث پرسش از «معنای زندگی» به چشم می‌خورد ریشه گرفتن آن از فلسفه‌های اگزیستانس است، اما نقش پراهمیت معنا در زندگی دامنه آن را چنان گسترده است که فیلسوفان حوزه‌های دیگر نیز نتوانسته‌اند بی‌اعتنا از کنار آن عبور کنند. جان هیک نیز از جمله فیلسوفانی است که به حوزه فلسفه دین تعلق دارد، اما مسئله معنای زندگی توجه وی را به خود جلب کرده است.

جان هیک معتقد است بحث از معنای زندگی را نمی‌توان با شرح الفاظ و اصطلاحات فهمید، زیرا معنای زندگی برای بشرامری چنان ملموس و مأنوس است که شرح الفاظ آن نمی‌تواند راهگشا باشد. بنابراین، با این که او یکی از فیلسوفان تحلیلی است (Cramer, 2014)، بحث از معنای معناشناختی زندگی را بحثی غیرلازم می‌داند و آن را از دایره بررسی‌های خود خارج می‌کند و به بحث درباره معنایی ملموس می‌پردازد که با عمل فرد در زندگی پیوند خورده است، و چون نامی برای آن نمی‌یابد، آن را «معنای عملی زندگی» می‌نامد. او دیدگاه خود درباره معنای زندگی را در مقاله‌ای به نام «معنای دینی زندگی»<sup>۱</sup>، که در سال ۲۰۰۰ منتشر کرده است، مطرح می‌کند. این مقاله در سال ۱۳۸۲ به زبان فارسی نیز ترجمه شده است (نک. هیک، ۱۳۸۲). گرچه مبانی کثرت‌گروی جان هیک، که در بحث معنای زندگی او نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد، در مقالات و کتاب‌های متعددی در زبان فارسی بررسی شده است (نک. اکبری، ۱۳۷۹؛ ۱۳۸۳)، اما به جز ترجمه مقاله «معنای دینی زندگی» او، مقاله دیگری که به طور خاص به مسئله معنای زندگی نزد وی بپردازد در زبان فارسی وجود ندارد. با این حال، خود او در مقاله دیگری به نام «تناسخ و معنای زندگی»<sup>۲</sup>، که دو سال بعد از انتشار مقاله «معنای دینی زندگی» منتشر کرده است، برخی از مؤلفه‌هایی را شرح داده و به کار بسته است که در «معنای دینی زندگی» مد نظر قرار داده است.

برای فهم مبانی فکری جان هیک در پاسخ به پرسش از معنای زندگی، لازم است به دو موضوع بسیار مهم توجه شود: نخست آن که او به کشف معنای زندگی معتقد است یا به جعل آن؟<sup>۳</sup> دوم آن که او کشف معنای زندگی و یا جعل معنایی برای زندگی را در نسبت با «واقع‌گروی»<sup>۴</sup> قرار می‌دهد یا «ناواقع‌گروی»<sup>۵</sup> و «ناشناخت‌گرایی»<sup>۶</sup>.

بنابراین، در ابتدا باید واقع‌گرویی یا ناواقع‌گرویی جان هیک بررسی شود و پس از آن است که می‌توان نتیجه گرفت که آیا او به کشف معنای زندگی قائل است و یا این که در پاسخ به پرسش از معنای زندگی به جعل معنایی برای زندگی روی می‌آورد. از این رو، در ابتدا و پیش از بحث از معنای زندگی از نظراو، مؤلفه‌های تفکر واقع‌گرویی وی بررسی می‌شود. مبنای این نوشتار، مقالهٔ جان هیک با عنوان «یادداشتی پیرامون واقع‌گرویی انتقادی»<sup>۸</sup> است که در سال ۲۰۰۱ منتشر شده است؛ مبحث این مقاله پیوند وثیقی با موضوع مورد بحث ما دارد.

## ۱. واقع‌گرویی انتقادی جان هیک

برای توضیح واقع‌گرویی جان هیک و تأثیر آن بر بحث از معنای زندگی، آن گونه که مورد نظری است، سه مسئله اهمیت بسیاری دارد:

یک. اولین نکته این است که جان هیک معتقد است اگرچه امر واقع وجود دارد، نحوهٔ دسترسی ما به آن به صورت مستقیم و بی‌واسطه نیست. او در نگرش خود به واقعیت راه کانت را پیش گرفته است و در واقع‌گرویی خود از مفاهیم کانتی بهره می‌برد؛ به این معنا که او با در نظر گرفتن تمایزی که کانت بین «شیئی فی نفسه» و «شیئی پدیداری» قائل می‌شود می‌پذیرد که واقعیت آن گونه که هست، به طور مستقیم، برای ما قابل دسترسی نیست. او در مقالهٔ «یادداشتی پیرامون واقع‌گرویی انتقادی»، واقع‌گرویی خود را «واقع‌گرویی انتقادی»<sup>۹</sup> می‌نامد (نک. Hick, 2001). او این اصطلاح را نیز از روی بسکار<sup>۱</sup> وام گرفته است (Edward, 1998, p. 899). همان گونه که می‌دانیم کانت، ضمن قبول وجود شیئی فی نفسه، قائل به این است که همواره شیئی فی نفسه از مجرای حسیات استعلایی، مقولات و شاکله‌های فاهمه بر ما عرضه می‌شود، بنابراین شناخت شیئی فی نفسه آن گونه که وجود دارد برای ما ممکن نیست، بلکه امکان شناخت شیئی فی نفسه تنها به صورت پدیداری ممکن است. هیک نیز، با قبول شیئی فی نفسه، همچنان واقع‌گرا خواهد بود، اما با قبول تمایز کانتی بین شیئی فی نفسه و شیئی پدیداری، در این که شیئی فی نفسه چنان که هست برای ما قابل شناخت نخواهد بود، از واقع‌گرویی خام فاصلهٔ زیادی می‌گیرد.

دو. نکتهٔ مهم دیگر این است که جان هیک علاوه بر استفاده از روش کانت در رابطه با

شیئی فی نفسه، روش او را نیز تعمیم داده و این روش را در قلمروهایی غیر از تجربه حسی نیز به کار می‌برد (Hick, 2000, p. 270). کانت تنها در پی تعیین کردن مفاهیمی بود که تجربه انسان را بر حسب آنها نظم و ترتیب دهد. به عبارت دیگر، فهم استعلایی کانت تنها در پی آن بود که توضیح دهد چگونه تجربه حسی به فاهمه ما عرضه می‌شود و طبق مقولات استعلایی فاهمه طبقه‌بندی می‌شود. این در حالی است که هیک معتقد است این روش را می‌توان در مورد همه تجارب به کار برد (نک. Hick, 1997). نکته مهم در این تعمیم آن است که شاکله‌سازی نزد کانت بر حسب زمان و مکان انتزاعی عینیت می‌یافت، اما نزد هیک بر حسب زمانی ملموس عینیت می‌یابد که ظرف تاریخ و فرهنگ است؛ به این معنا که تاریخ و فرهنگ در شاکله‌سازی ذهن یا فاهمه ما نقشی تعیین‌کننده دارند و ما نمی‌توانیم مفاهیم را بدون آن که مهر شاکله‌های فرهنگی و تاریخی بر خود داشته باشند درک کنیم. برای مثال، انسان‌ها از وجود خدای فی نفسه آگاهی می‌یابند، اما فهم آنها از خدای فی نفسه بر اساس مقولات دینی خاص خود آنها (برای مثال ادیان ابراهیمی) شاکله‌بندی می‌شود. یعنی فهم آنان در قالب مفاهیم دینی خاصی است و لذا بر حسب ادیان تفاوت‌های چشمگیری با هم خواهد داشت. بر اساس این تعمیم، می‌توان به سه نکته مهم رسید:

الف. هیک، با توجه به تمایزی که، بر اساس نظام کانتی، بین نومن (شیئی فی نفسه) و فنومن (شیئی پدیداری) قائل می‌شود، بر تأثیر و سهم شخص مدرک در آگاهی‌اش از معنا و از عرضه واقعیت بر آدمی تأکید می‌کند و به پاسخ خود برای پرسش از معنای زندگی دست پیدا می‌کند (Hick, 2000, p. 270).

ب. طبق نظر جان هیک، با افزایش قابل توجه سهم شخص مدرک در معناداری یک شیئی و اهمیتی که محیط (زیست تاریخی و فرهنگی فرد) برای او دارد، در واقع نقش فرهنگ در معناداری هر چیز و از جمله زندگی بسیار مورد تأکید قرار می‌گیرد. در حقیقت، همان طور که خود او در مقاله «کثرت‌گرایی دینی» می‌گوید، مفاهیم کانتی نه بر حسب زمان انتزاعی بلکه بر حسب زمان پرشده تاریخ و فرهنگ شاکله‌سازی می‌شوند (Hick, 1997).

پ. بر اساس مبنای کانتی تفکر هیک، به نظر می‌رسد که او به کشف معنای زندگی نزدیک‌تر باشد تا به جعل معنایی برای زندگی؛ به این معنا که او همانند کانت به نومن (شیئی

فی نفسه) معتقد است و اگر زندگی به عنوان شیئی فی نفسه مطرح باشد، اگرچه نقش شخص مدرک در معنای آن انکارناپذیر است و درک آن بدون واسطه مدرک ممکن نیست، اما با توجه به قبول زندگی به مثابه شیئی فی نفسه، انسان نیازی به جعل معنا نخواهد داشت، چرا که جعل معنا هنگامی معتبر خواهد بود که واقعیتی به عنوان شیئی فی نفسه که منشأ معنا باشد فرض نشود.<sup>۱۱</sup>

سه. آخرین نکته در این بخش مؤلفه بسیار مهم دیگری است که او از ویتگنشتاین وام گرفته است. این مؤلفه در فهم درست واقع‌گروی انتقادی او از یک سو و در بحث «معنای زندگی» از سوی دیگر اهمیت ویژه‌ای دارد. هیک اصطلاح «دیدن به عنوان...»<sup>۱۲</sup> ویتگنشتاین را، که اساساً مبتنی بر حس بینایی است، به مفهوم «تجربه به عنوان...» تعمیم داده و این تعمیم را کاملاً طبیعی می‌داند و در توضیح تجارب دینی از آن بهره می‌برد (نک. اکبری، ۱۳۸۳؛ Hick, 2000, p. 270). این مسئله نیز نکات مهمی را در شکل‌گیری معنای مد نظر جان هیک از زندگی در بردارد:

الف. با توجه به نکته اخیر، او می‌تواند از زندگی و معنای آن سخن به میان بیاورد، چرا که مبنای ویتگنشتاین را منحصر به تجارب حسی نمی‌داند و آن را به همه تجارب (اعم از حسی و غیرحسی، هرگونه تجربه مورد آزمون بشر) بسط داده است. بنابراین می‌تواند از زندگی به عنوان تجربه‌ای عام‌تر از تجارب حسی (حواس پنجگانه) و معنای آن سخن به میان آورد.

ب. بسط تجربه حسی به همه تجربه‌های بشری در انتقال از «دیدن به عنوان...» در تفکر ویتگنشتاین به «تجربه به عنوان...» این امکان را به ما می‌دهد تا بتوانیم از سطوح مختلف تجربه و در نتیجه سطوح مختلف آگاهی سخن بگوییم. سطوح آگاهی بشری، که از حواس پنجگانه، که سطح نخستین و ابتدایی تجربه بشر است، آغاز می‌شود و پس از آن به ترتیب سطح اجتماعی و سطح اخلاقی و در بالاترین رتبه به سطح دینی می‌رسد، همان سرنخی است که هیک را به سطوح مختلف معنا برای زندگی رهنمون می‌شود.

پ. با توجه به سطوح مختلف تجربه و در نتیجه سطوح مختلف آگاهی، او آگاهی دینی و در نتیجه معنای دینی را بالاترین سطح معنا می‌داند. بنابراین، معنای زندگی در نظراو، همان طور که خود اشاره می‌کند، معنایی دینی است (Hick, 2000, p. 270).



## ۲. خوش‌بینی کیهانی

جان هیک خوش‌بینی کیهانی را مؤلفه‌ای مهم می‌داند که در بحث معنای زندگی وی نیز بسیار مؤثر است. او دو فصل از کتاب بُعد پنجم<sup>۱۳</sup> خود - که برای اولین بار در سال ۱۹۹۹ منتشر کرده است - یعنی فصل‌های هشتم و نهم را به بحث و بررسی خوش‌بینی کیهانی در ادیان اختصاص می‌دهد (نک. Hick, 2013) و سپس آن را در مقاله «معنای دینی زندگی» توضیح می‌دهد و به کار می‌بندد. او در این دو فصل خوش‌بینی کیهانی را در سنت ادیان شرقی، یعنی هندوئیسم و بودیسم، و در ادیان ابراهیمی غربی، یعنی یهودیت و مسیحیت، و در نهایت در اسلام بررسی می‌کند. از نظر او، خوش‌بینی کیهانی نوعی تصور و قضاوت است که یک دین از جهان عرضه می‌کند. ما بر اثر این قضاوت، که از طریق آن دین برایمان حاصل شده است، تأثیر جهان را، حتی در سخت‌ترین شرایط که ممکن است آکنده از اندوه و رنج باشد، خوش‌آیند می‌یابیم و نقش خود را در جهان مؤثر می‌بینیم. او در مقاله‌ای دیگر، که بازنویسی سخنرانی‌اش در دانشگاه برینگهام است، خوش‌بینی کیهانی را غایت خیرانسان در تفکر دینی معرفی می‌کند (Hick, 2002).

از این رو، خوش‌بینی کیهانی قضاوتی است که یک دین، طی دو شرط کاملاً وابسته به یکدیگر، برای ما از جهان ایجاد می‌کند: شرط اول آن است که غایتی که آن دین برای ما در نظر گرفته است غایتی رئوف و مهربان باشد. قضاوتی که یک دین حاوی خوش‌بینی کیهانی برای ما به ارمغان می‌آورد، غایتی عاری از هرگونه خشونت و رنج و درد را از خود طرد می‌کند و غایتی مملو از عطف و مهربانی را دنبال می‌کند. به عبارت دیگر، آن غایت باید نوعی خوش‌بینی را از جهان و نقش انسان، برای ما به ارمغان بیاورد. هر قدر یک دین این خوش‌بینی را بیشتر در ما شکل دهد و تقویت کند، آن دین معنای عملی بیشتری را در زندگی برای ما فراهم می‌آورد. شرط دوم این است که آن دین ساختار جهان را با این غایت رئوف هماهنگ بداند. بنابراین، اگر دینی دیدگاهی رئوف درباره جهان داشته باشد اما ساختار، تعالیم، و ظایف و... در آن دین به هیچ وجه متناسب با خیرخواهی نهایی انسان نباشد، شکافی بس عمیق بین خیرخواهی امرغایی و خیربودن روش زندگی یک دین‌دار به وجود می‌آورد.

خوش‌بینی کیهانی از نظر او در سنت ادیان شرقی، مانند بودیسم، در تولد دوباره

و فرصت رشد یافتن مجدد تبلور پیدا می‌کند، بدین معنا که فرد می‌تواند در تناسخ خود و متولد شدن مجدد در دنیای مادی فرصتی پیدا کند تا خود را رشد دهد. این مسئله در ادیان ابراهیمی با فرض زندگی پس از مرگ نمایان می‌شود، فرضی که زندگی در این دنیا را هدفمند می‌کند (Ahluwalia, 2008, p. 268).

### ۳. معنای عملی زندگی از دیدگاه جان هیک

جان هیک با پرداختن به واژه معنا در عبارت «معنای زندگی» می‌داند که گام نخست خود را برمی‌دارد، اما همان گونه که گفته شد، با اجتناب از پرداختن به معنای شرح اللفظی این واژه سعی می‌کند تعریفی غیر شرح اللفظی برای واژه معنا بیابد. با این حال، چون برای چنین تعریف اصطلاحی نمی‌یابد آن را «معنای عملی زندگی»<sup>۱۴</sup> معرفی می‌کند. از نظر او، معنای عملی یک شیئی و یا یک موقعیت، حالتی پدیدآمده از شیئی در درون ماست که توسط نوع نگاه و قضاوت ما درباره آن پدید می‌آید (Hick, 2000, p. 269). به عبارت دیگر، درست است که معنای هر چیزی در ذهن فاعل شناسا شکل می‌گیرد، اما فاعل شناسا نمی‌تواند به طور مستقل و بدون تأثیرپذیری از شیئی که با آن مواجه می‌شود با آن مواجه شود، بلکه معنا در جریان تأثیر و تأثر شیئی و فاعل شناسا خلق می‌شود. برای مثال، معنایی که از توپ تیس و توپ کریکت داریم موجب می‌شود نسبت به هر کدام از آنها واکنشی متفاوت داشته باشیم.

معناداری مؤلفه مهم دیگری نیز دارد که باید به آن توجه کرد. از نظر جان هیک، درست است که مفاهیم تحت مقولات کانتی شاکله‌بندی می‌شوند، اما نه در ظرف زمان انتزاعی و پیشینی، بلکه در بستر فرهنگ و تاریخ. این امر نشانگر نقش فرهنگ در معنای عملی یک شیئی یا یک موقعیت است. او نه تنها در معنای زندگی بلکه در بحث واقع‌گروی دینی نیز خود را وام‌دار مفاهیم کانتی می‌داند (نک. Hick, 2001). بنابراین، معنای عملی هر چیز حاصل کنش و واکنشی در ما به عنوان فاعل شناسا و شیئی فی‌نفسه - یا موقعیتی به مثابه شیئی فی‌نفسه - است که در بستر فرهنگ معنادار می‌شود. برای مثال، مواجهه فرد با مقوله‌ای مانند اینترنت در جامعه مدرن در مقایسه با فردی که اینترنت در جامعه او هیچ جایگاهی ندارد متفاوت است. معنای اینترنت نزد فرد نخست چیزی بسیار متفاوت با معنای آن نزد فرد دوم است، و

این تفاوت را فرهنگ جامعه یا زیست فرهنگی آنها ایجاد کرده است. بنابراین در شکل‌گیری معنای عملی سه مؤلفه قابل توجه وجود دارد:

**مؤلفه اول:** در وهله اول فاعل شناسا و مواجهه او با آن شیئی یا پدیده مطرح می‌شود، به این معنا که مواجهه انسان با یک توپ تنیس با مواجهه یک گربه با همان توپ متفاوت است. **مؤلفه دوم:** این مؤلفه به نقش فرهنگ مربوط می‌شود. فرهنگ یک انسان متمدن در یک جامعه مدرن در مواجهه او با امور تعیین‌کننده است، همان گونه که محیط و یا نحوه زیست انسان‌های بدوی در قبایل آنها نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری معنا در ذهنشان داشته است. به این ترتیب، معنایی که از یک شیئی در ذهن هر یک از آنها شکل می‌گیرد متفاوت خواهد بود.

**مؤلفه سوم:** این مؤلفه به شیئی فی نفسه مربوط می‌شود. شیئی فی نفسه نیز در برداشتی که ما از آن داریم نقش بسزایی ایفا می‌کند. برای مثال، براساس این که شیئی فی نفسه توپ تنیس باشد یا توپ کریکت، معنایی کاملاً متفاوت در ذهن ما شکل می‌گیرد.

از نظر جان هیک، معناداری یک شیئی یا یک موقعیت نیز دارای سطوح مختلفی است. سطح مادی در نازل‌ترین سطوح معنا قرار گرفته است، مرتبه بعدی سطح اجتماعی و اخلاقی است که رتبه بالاتری از معناداری را به خود اختصاص می‌دهد، و بالاترین مرتبه نیز از آن سطح زیبایی‌شناختی و دینی است. از نظر جان هیک، معنای دینی معنایی است که همه سطوح معنایی قبل را به صورت پیشفرض در خود دارد، در حالی که معنای زیبایی‌شناختی و یا اخلاقی تنها پیشفرض معنای مادی را در خود دارد. بنابراین، وقتی سخن از معناداری زندگی انسان به میان می‌آید، بالاترین سطح آگاهی یعنی معنای دینی خودنمایی می‌کند و بستری مناسب برای دریافت یا کشف معنای صحیحی از زندگی فراهم می‌کند. جان هیک معتقد است، معنای دینی از آن جهت که از گستردگی بالاتری نسبت به معانی دیگر از جمله معنای مادی برخوردار است، برای ما امکان دریافت معرفت بیشتری را فراهم می‌آورد (Hick, 2000, p. 286-269).

با توجه به آنچه تاکنون گفتیم، نحوه تأثیری که آن شیئی در ما می‌گذارد، حداقل دستخوش نحوه قضاوت ما به عنوان فاعل شناسا خواهد بود. به عبارت دیگر، با توجه

به مؤلفه‌های تفکر هیک، یعنی بسط مقولات فاهمه کانتی به مقولات فرهنگی، تاریخی، اجتماعی و دینی، و نقش آنها در قضاوت‌های ما و همچنین بسط مفهوم «دیدن به عنوان...» به «تجربه به عنوان...» که ریشه در تفکر ویتگنشتاین دارد، باید گفت جان هیک نمی‌تواند نسبت به قضاوت انفسی فاعل شناسا نسبت به غیر خود بدون توجه باشد. از این رو، تأثیر امور در ما یا فاعل شناسا رابطه‌ای مستقیم با قضاوتی دارد که ما از آن خواهیم داشت. بنابراین، تمامی محیطی که ما در آن رشد می‌کنیم می‌تواند به عنوان یک موقعیت فرض شود و این موقعیت نیز دستخوش تفسیرهای متفاوتی است که فاهمه ما بر ما تحمیل می‌کند. برداشتی که یک فرد به عنوان فاعل شناسا از محیط اطراف خویش دارد با برداشتی که فرد دیگر از همان محیط دارد متفاوت است و معنای عملی‌ای که آن دو با توجه به دریافت متفاوت خود از محیط به دست می‌دهند با یکدیگر متفاوت خواهد بود.

چنان که گفتیم، معنای عملی هر شیئی یا پدیده یا موقعیتی که با آن مواجه می‌شویم، محصول تأثیر متقابلی است که یک شیئی و یا یک موقعیت، بر اساس قضاوت ما از آن، در ما ایجاد می‌کند. بنابراین اگر جهان ابژه‌ای است که به دنبال کشف معنای آن هستیم، لازمه فهم معنای آن از نظر جان هیک فهم قضاوتی است که انسان در جریان تأثیر و تأثر فاعل شناسا و ابژه جهان (به عنوان یک شیئی و یا یک موقعیت) دارد و زندگی خود را در آن تجربه می‌کند. با توجه به چنین تصویری، می‌توان گفت جان هیک چرخشی را در پرسش از معنای زندگی ایجاد کرده و پرسش از «معنای زندگی» را به پرسش از «ماهیت جهان» فروکاسته است. جهانی که در جریان رابطه‌ای دوطرفه با انسان قرار دارد و معنای آن از مجرای قضاوتی که بر حسب مقولات دینی از آن دارد، برای او نمایان می‌شود (Hick, 2000, p. 286-269).

بر اساس مبانی جان هیک، جهانی که ما با آن مواجه هستیم جهانی پدیداری است (Hick, 2001)، چرا که ماهیت جهان تنها پس از گذر از مقولات فاهمه بشری و مقولات دینی، فرهنگی، اجتماعی و... به ما عرضه می‌شود. حال که دستگاه ادراکی ما این گونه است، با وجود این که ما نمی‌توانیم درک کاملی از ماهیت جهان پیدا کنیم، اما از نظر هیک می‌توان تا آنجا که جهان در قالب مفاهیم فاهمه بر فاهمه بشری تأثیر می‌کند، به ماهیت جهان دست یافت.

نکته حائز اهمیت درباره دیدگاه هیک این است که با توجه به تأثیرپذیری فاهمه بشر از مقولات دینی، می‌توان گفت او به وجود یک معنای یگانه از زندگی قائل است که در بستر مقولات دینی قوام می‌یابد، اما نمی‌توان انکار کرد که براساس این تفسیر معنای عملی زندگی در هر دین متفاوت خواهد شد، چرا که ما براساس مقولات خاص ادیان مختلف در نسبت متفاوتی با جهان قرار خواهیم گرفت و لذا معانی یا معناداری متفاوتی برای ما حاصل خواهد شد. یعنی ما براساس نسبتی که در هر دین خاص با جهان برقرار می‌کنیم، معانی متفاوتی خواهیم داشت. بنابراین، معنای عملی مورد نظر هیک، گرچه یک معنای متأثر از دین است، ولی، با توجه به تکرار ادیان و توجه به این مطلب که هر دین قضاوت خاصی درباره جهان برای ما به وجود می‌آورد، انسان با معانی متفاوتی از معنای زندگی روبرو خواهد بود و این مسئله او را به پرسش مهم‌تری منتقل می‌کند که باید چرخش سومی را نیز در پاسخ به سؤال از معنای زندگی به وجود آورد. یعنی پرسش از «ماهیت جهان» به پرسش از «خصوصیات دینی که قضاوت بهتری را از جهان به ما عرضه می‌کند» تغییر می‌یابد.

برای پاسخ به این پرسش، او از مفهوم دیگری به نام «خوش‌بینی کیهانی»<sup>۱۵</sup> بهره می‌گیرد. خوش‌بینی کیهانی در واقع ارائه تصور یا داوری نهایی یک دین درباره جهان است. کارکرد این داوری نهایی ایجاد تغییر و یا تنظیم نگرش انسان در مواجهه با شرایط نامساعد و حتی حوادث دهشتناک زندگی است و درصدد ایجاد نوعی تسکین و یا کاهش رنج‌ها و آلامی است که ممکن است برای بشر رخ دهد. این داوری نهایی نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای دارد، تا جایی که حتی می‌تواند تحمل برخی آلام را برای انسان خوشایند سازد و نقش انسان در جهان را جدی‌تر مطرح کند. از نظر جان هیک، تنها در این صورت است که معنای عملی زندگی، که همان پرسش از ماهیت جهان است، براساس دین تعریف می‌شود. از این رو، قدم بعدی وی، همان‌طور که خود اذعان می‌کند (Hick, 2000, p. 286-269)، باید این باشد که تمامی ادیان را جستجو کند تا بداند که کدام یک از ادیان حاوی این دو شرط است، و در صورت وجود چنین شرطی، کدام دین بیش از دیگر ادیان واجد این شروط است. البته او چنین تلاشی را اساساً درست، اما در آن مقاله غیرممکن می‌داند. بنابراین، خوش‌بینی کیهانی را درباره «آیین بودا» مطرح کرده و آیین بودا را سرشار از خوش‌بینی کیهانی معرفی می‌کند.

با توجه به آنچه گفته شد، معنای عملی زندگی از نگاه جان هیک نگرش دینی‌ای نسبت به زندگی است که توسط خود جهان بر اساس نوع داوری ما از جهان و نیز بر اساس تصویری که آن دین به ما عرضه می‌کند پدید می‌آید. این نگرش سبب می‌شود انسان در مواجهه با همه مشکلات و مصیبت‌ها و رنج‌ها نقشی پویا داشته باشد و در برابر دشواری‌های طاقت فرسای زندگی شکیبایی کند و هیچ‌گاه دچار پوچی نشود. او مسیحیتی را که بر عشق الهی و بخشایش الهی استوار است نوعی از خوش بینی کیهانی معرفی می‌کند؛ یهودیت را نیز با توجه به محبت عاشقانه خدا و اعتقاد به وجود آخرت حاوی نوعی از خوش بینی کیهانی می‌داند؛ اسلام نیز با تکیه بر بخشایندگی و بخشایشگری خداوند و با استناد به آیه ۶۱ سوره بقره واجد ویژگی خوش بینی کیهانی است. حتی جان هیک معتقد است خوش بینی غایی در اسلام حاوی هرآن چیزی است که در مسیحیت و یهودیت وجود دارد و در واقع نوع معتدل شده هر دو دیدگاه یهودیت و مسیحیت است (Hick, 2000, p. 286-269).

#### ۴. ارزیابی نظر جان هیک درباره معنای عملی زندگی

پس از بررسی نگرش جان هیک درباره معنای عملی زندگی می‌توان گفت اولاً به نظر می‌رسد نکاتی در نگرش او مغفول واقع شده که قابل ملاحظه است، و همچنین نکاتی وجود دارد که طبق مبانی خود او قابل مناقشه است.

یک. گفتیم که جان هیک معنای عملی زندگی را محصول رابطه‌ای دوطرفه بین انسان و جهان می‌داند. قضاوت انسان درباره جهان نوع تأثیری را که جهان در ما ایجاد می‌کند تحت الشعاع قرار می‌دهد. او فرهنگ را عامل تأثیرگذار در معنای عملی معرفی می‌کند و هنگامی که قرار است به عامل تأثیرگذار در قضاوت ما از جهان پردازد به دین منتقل می‌شود و معنای دینی را بالاترین درجه معنا معرفی می‌کند.

نکته‌ای که در اینجا به نظر می‌رسد مغفول واقع شده این است که او توضیح نمی‌دهد که چگونه از فرهنگ به دین منتقل شده است. اگر معنای عملی زندگی چنین وابستگی گسترده‌ای به فرهنگ دارد، چگونه معنای دینی سطح بالایی از معنا را به خود اختصاص می‌دهد. به علاوه اگر دین به عنوان عامل تأثیرگذار در قضاوت ما بر جهان در خوش بینی

کیهانی لحاظ شده است، چرا در تعریف معنای عملی خود، دین را لحاظ نمی‌کند؟ به عبارت دیگر، اگر مقولات مؤثر بر قضاوت انسان را مقولات کانتی نمی‌داند، بلکه آنها را امور تأثیرگذار دیگری می‌داند (Hick, 1997)، چرا تنها از فرهنگ سخن به میان آورده است و چگونه از فرهنگ به دین منتقل می‌شود.

اگر پاسخ هیک این باشد که «دین نیز شیوه‌ای از زندگی است و بنابراین چیزی بیش از نوعی زندگی و فرهنگ انسانی نیست»، در صورتی این پاسخ می‌تواند برای پرسش فوق مناسب باشد که واقع‌گروی انتقادی او را لحاظ نکنیم و او را همانند «کیویت»<sup>۱۶</sup> یا «فوئرباخ»<sup>۱۷</sup> یک ضدواقع‌گرا یا ناواقع‌گرای دینی بدانیم. بنابراین به نظر می‌رسد این نکته در نگرش هیک لحاظ نشده و این پرسش پاسخ درخور ندارد.

دو. معنای عملی‌ای که هیک ارائه می‌کند منوط به تأثیری است که باورهای دینی بر قضاوت ما از جهان ایجاد می‌کنند. او آیین بودا را دارای باورهای دینی‌ای معرفی می‌کند که نمونه‌ای از خوش‌بینی کیهانی به شمار می‌آید. اما با توجه به مبنای کانتی او در محدودیت‌های فاهمه و نیز تعمیم دادن مفهوم «دیدن به عنوان...» به «تجربه به عنوان...»، اعتقاد دارد که تجربه‌های پیروان ادیان در باب خداوند ساخته ذهن بشر است، و در عین حال اذعان می‌کند که همه این تجارب حیثی التفاتی دارند و به خدا اشاره می‌کنند (اکبری، ۱۳۸۳، ص ۳۵-۵۴). این دیدگاه او نیز ناگزیر نگرش او را منحصر به ادیان ابراهیمی می‌کند و در این صورت آیین بودا بیرون از دایره آن قرار می‌گیرد.

بنابراین آنچه جان هیک نسبت به آن بی‌اعتنا بوده است این است که چنین معنایی ناظر به وجود خدای متعال و یا همان the Real است، در حالی که او بحث خود در معنای زندگی را به بودا اختصاص داده است، و این در حالی است که در آیین بودا خدا به عنوان امری متعال مورد اعتقاد نیست (Jootla, 1999). بررسی معنای زندگی در آیین بودا، اگرچه قابلیت آن را دارد که هر فیلسوفی به آن پردازد، با توجه به مؤلفه‌های واقع‌گروی انتقادی جان هیک و تعریف او از معنای عملی زندگی و مؤلفه‌های مرتبط با آن، هیچ جایگاهی ندارد و عملاً سالبه به انتفاء موضوع است.

سه. جان هیک خوش‌بینی کیهانی را شرط معناداری زندگی اعلام می‌کند. از نظر او

خوش بینی کیهانی، توسط دین به دست داده می‌شود و این در حالی است که دین در صورتی ما را به خوش بینی کیهانی رهنمون می‌شود که دارای دو مؤلفه باشد: نخست، غایتی خوش بینانه و رؤف که همواره به سوی خیر نیل می‌کند؛ و دوم، ساختاری مناسب با این غایت‌مندی. نکته قابل توجه در این رابطه این است که وی ضرورت بین خوش بینی کیهانی و دین را برای ما تبیین نمی‌کند. به عبارت دیگر، اگر بتوان غایت‌مندی‌ای خوش بینانه و ساختاری مناسب با آن غایت‌مندی را درباره انسان و نقش او در دنیا به نحوی تبیین کرد که نیازی به تعریف دینی وجود نداشته باشد، عملاً دیدگاه جان هیک در به دست دادن معنای دینی از زندگی، مورد مناقشه قرار گرفته و سست می‌شود. به نظر می‌رسد، آیین بودا، که هیک به عنوان نمونه‌ای برای معنای زندگی معرفی می‌کند، خود نمونه بارزی از عدم رابطه بین خوش بینی کیهانی و دین خدامحور است.

**چهار.** از نظر او، همه ادیان بزرگ صورت‌های مختلف خوش بینی کیهانی هستند (Hick, 2000, p. 286-269). این مطلب اگرچه با مبانی هیک بسیار سازگار است، تأکید او بر این که تنها ادیان بزرگ حاوی چنین خوش بینی‌ای هستند نکته‌ای است که نامدلل باقی مانده است. اگر معنای دینی بستر مناسب بحث از معنای زندگی است، و خوش بینی کیهانی این معنا را برای ما به ارمغان خواهد آورد، چرا تنها ادیان بزرگ چنین امتیازی دارند و چرا ادیانی با پیروان کمتر نمی‌توانند حاوی شرط خوش بینی کیهانی باشند. به عبارت دیگر، هیچ معیاری برای این که تنها ادیان بزرگ واجد این ویژگی هستند و ادیان دیگر فاقد آن هستند بیان نشده است.

**پنج.** جان هیک به وجود امر متعالی معتقد است، اما دست‌یابی به آن را غیرممکن تلقی می‌کند و بنابراین کثرت ادیان نتیجه سهمی است که شخص مدرک از مواجهه با امر دین داشته است. اما نکته حائز اهمیت این است که در این صورت چیزی مانع ما نمی‌شود که بگوییم خود مفهوم خوش بینی کیهانی نیز می‌تواند محصول ذهن بشر باشد. به عبارت دیگر، اگر کثرت ادیان صرفاً محصول مواجهه بشر با امر دین است، خوش بینی کیهانی را نیز می‌توان در سایه مواجهه بشر با امر دین توجیه کرد و چیزی ما را از این که بگوییم خوش بینی کیهانی نیز امری برخاسته از ذهن بشری است باز نمی‌دارد.



شش. جان هیک در مقاله «کثرت‌گرایی دینی» نظر کانت را، دایر بر شاکیله‌بندی مفاهیم توسط مقولات فاهمه، پذیرفته است، اما با این که مبنای نظر کانت را پذیرفته است، ظرف زمان پیشینی و انتزاعی کانتی را نمی‌پذیرد و این مفاهیم را در ظرف تاریخ و فرهنگ قرار می‌دهد، یعنی همان چیزی که نقش فرهنگ را در پاسخ به پرسش از معنای زندگی پررنگ می‌کند. بی‌درنگ این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که چرا تاریخ نقش کمتری دارد و یا حتی نادیده گرفته می‌شود؟ اگر شاکیله‌بندی مفاهیم تحت مقولات فاهمه، اما در ظرف تاریخ و فرهنگ صورت می‌گیرد، چرا مؤلفه مؤثر در معنای عملی زندگی صرفاً فرهنگ در نظر گرفته شده و بستر تاریخی در این دیدگاه جایگاهی ندارد؟

### نتیجه‌گیری

آنچه از بررسی نگرش جان هیک درباره معنای عملی زندگی به دست می‌آید این است که با توجه به ایدئالیسم انتقادی او و تأکیدی که بر نقش انسان و بستر فرهنگی و تاریخی او دارد، امری که در واقع محصول تعامل انسان با جهان است، آگاهی دینی به عنوان بالاترین مرتبه آگاهی در شکل‌گیری معنای زندگی نقش فراوانی ایفا می‌کند. اما به نظر می‌رسد نکات قابل مناقشه‌ای در این نگرش وجود دارد. اولاً ایدئالیسم انتقادی او اعم از باورهای دینی است، به این معنا که زیست فرهنگی و تاریخی انسان در شکل‌گیری همه باورهای او به صورت اعم و باورهای دینی به صورت اخص دخالت می‌کند. اما این که او چگونه از کلیه باورهای انسانی به باورهای دینی منتقل شده است امری است که تبیین نشده باقی مانده است. مناقشه دوم مربوط به مؤلفه خوش‌بینی کیهانی غایی ادیان است، چراکه اولاً در نگرش جان هیک هیچ ویژگی خاص و ضرورت و حتی امتیازی برای ادیان ابراهیمی در نظر نگرفته نشده است که دیگر نظام‌های غیردینی فاقد آن باشد و بنابراین تبیین نشده است که چرا تنها ادیان ابراهیمی واجد خوش‌بینی کیهانی هستند. مناقشه سوم مربوط به نمونه مورد بررسی جان هیک در بحث معنای زندگی یعنی آیین بودا است. به این معنا که همان گونه که از نام آن هویدا است، ما با آیینی روبرو هستیم که فاقد ویژگی یک نظام دینی است، و بنابراین جان هیک نمونه درستی برای خوش‌بینی کیهانی غایی در ادیان ارائه نداده است. مناقشه چهارم مربوط به

دسترس ناپذیری امر متعالی و سهم و نقش انسان در شکل‌گیری باورهای دینی است، که اگر حدود مرز آن تا این اندازه نامشخص باقی بماند در دام ناواقع‌گرایی خواهیم افتاد. و مناقشه ششم ناظر به ترجیح بلامرجح بستر فرهنگی بر مقوله زمان پیشینی کانت است. بنابراین با توجه به چنین مواردی و با توجه به جایگاه و نقش ویژه عمل در زندگی بشر مفهوم معنای عملی زندگی نیز به تبع آن نیاز به معیارهایی دقیق‌تر و مبانی‌ای استوارتر دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد دیدگاه جان هیک درباره معنای عملی زندگی فاقد استحکام کافی برای بنیان نهادن یک دیدگاه جدید و سازوار است. در واقع، دیدگاه جان هیک هم در تولید مفهوم تأثیرگذاری مانند معنای عملی داشتن زندگی و هم در تعمیم مفاهیمی که از آنها بهره‌جسته است نیاز به مبانی مستحکم‌تری دارد.

## یادداشت‌ها

1. The Religious Meaning of Life (2000).

2. Reincarnation and the Meaning of Life (2002).

۳. از میان رویکردهای مختلف به بحث معنای زندگی، دو رویکرد از اهمیت بسزایی برخوردار است: رویکردی که ناظر به کشف معنای زندگی است و معتقد است معنای زندگی امری پیشینی است، و بر اساس آن، معنای زندگی انسان امری است که از پیش برای او تعیین شده است و او باید در جستجوی یافتن آن باشد؛ رویکرد دیگری که به جعل معنای زندگی قائل است، و آن را امری پیشینی نمی‌داند، بلکه می‌گوید هر انسانی باید خود معنای زندگی‌اش را بیافریند (نک. Kneal, 1955).

4. Realism

5. Non-Realism

6. Non-Cognitivism

۷. نک. Garrett, 2001. به ویژه فصل‌های ۷ و ۸، ص ۸۰-۱۰۹.

8. A Note In Critical Realism (2001).

9. Critical Realism

10. Roy bhaskar

۱۱. دیدگاهی که واقعیتی برای عالم فرض نمی‌کند ناواقع‌گرایی نامیده می‌شود. ناواقع‌گرایی ناظر به این دیدگاه

است که همه جملات خبری درباره عالم، به صورت عینی، نه صادق‌اند و نه کاذب. در اینجا، عینی به معنای مستقل از همه زبان‌ها، شیوه‌های زندگی، و نظام‌های فکری است. افراطی‌ترین شکل ناواقع‌گرایی ضد-واقع‌گرایی نامیده می‌شود و هیچ جایی برای عالمی مستقل از زبان و فرهنگ بشری باقی نمی‌گذارد (نک. علیزمانی و قائمی‌نیک، ۱۳۹۰، ص ۵۱).

12. Seeing as...

13. The Fifth Dimention

14. the practical meaning of life

15. Cosmic Optimism

۱۶. دان کیوپیت (Don Cupitt) در ۱۹۳۴ در ایالت لانکشاير انگلستان به دنیا آمد. او رئیس کالج امانوئل در کمبریج است که به «روحانی ملحد» ملقب شده است. او خدای سنتی واقع‌گرایانه توحیدگرایی را نپذیرفتنی می‌یابد و صورتی از بودیسم مسیحی را پیشنهاد می‌کند که تجربه دینی را قبل از الهیات قرار می‌دهد. کتاب معروف او دریای ایمان نام دارد که در ایران نیز با ترجمه حسن کامشاد منتشر شده و مورد نقد قرار گرفته است (نک. قربانی، ۱۳۸۵).

۱۷. لودویگ آندریاس فوئرباخ (Ludwig Andreas Feuerbach) (۱۸۰۴-۱۸۷۲) فیلسوف آلمانی و از شاگردان هگل بود، ولی به زودی از اندیشه‌های هگل دور شد و به اصالت حس و اصالت ماده گروید. کتاب مشهور او به نام جوهر مسیحیت تأثیر زیادی در فیلسوفان و متفکران مادی و منتقد مذهب داشت.

## کتاب‌نامه

- اکبری، رضا (۱۳۷۹)، «جان هیک، کثرت‌گروی، منظری دیگر»، کتاب ماه دین، ش ۳۵، ص ۵۴-۵۹.
- اکبری، رضا (۱۳۸۳)، «مبانی معرفت‌شناختی نظریه کثرت‌گروی جان هیک»، پژوهش‌نامه فلسفه دین، ش ۲، ص ۳۵-۵۴.
- علیزمانی، امیرعباس، و محمدرضا قائمی‌نیک (۱۳۹۰)، «واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی زبان دینی با تأکید بر آرای د. ز. فیلیپس و راجر تریگ»، اندیشه دینی، ش ۳۹، ص ۴۳-۶۸.
- قربانی، رحیم (۱۳۸۵)، «دان کیوپیت و دین؛ نقد کتاب "دریای ایمان"»، معرفت فلسفی، ش ۱۲، ۱۰۹-۱۳۰.
- هیک، جان (۱۳۸۲)، «معنای دینی زندگی»، ترجمه اعظم پویا، نقد و نظر، ش ۳۱-۳۲، ص ۲۴۵-۲۶۸.

- Ahluwalia, L. (2008), *Understanding Philosophy of Religion*. Ireland: Folen Publisher.
- Cramer, D. (2014), "John Hick (1922–2012)," Retrieved from *Internet Encyclopedia of Philosophy* accessed at <http://www.iep.utm.edu/hick>.
- Edward, C. (1998), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 2), A. Collier (ed.) London: Routledge.
- Garrett, T. (2001), *On the Meaning of Life*, Wadsworth.
- Hick, J. (1997), "Religious Pluralism," in C. Taliaferro, P. Draper, and P. L. Quinn (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell.
- Hick, J. (2000), "The Religious Meaning of Life," in J. Runzo and N. Martin (eds.), *The Meaning of Life in the World Religions*, London: Oneworld Publication.
- Hick, J. (2001), "A Note on Critical Realism," Retrieved from <http://www.johnhick.org.uk>.
- Hick, J. (2002), "Reincarnation and the Meaning of Life," Retrieved from <http://www.johnhick.org.uk>.
- Hick, J. (2013), *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, London: Oneworld Publication.
- Jootla, S. E. (1999), "Teacher of the Devas," Retrieved from <http://www.accesstoinsight.org>.
- Kneal, W. (1995), "The idea of Invention," *Proceedings of the British Academy*, Vol. 39.

# John Hick on the Role of Cosmic Optimism and Culture in the Meaning of Life

*Ahmad Pourghasem Shadehi*<sup>1</sup>

Reception Date: 14/12/2014

*Reyhane Sadat Azimi*<sup>2</sup>

Acceptance Date: 21/01/2015

*Amir Abbas Alizamani*<sup>3</sup>

The question of the “meaning of life” has always studied by philosophers like John Hick and led them to make an explanation regarding their philosophical bases about it. John Hick mentions “the meaning of life” in his work based on the concepts he borrows from Wittgenstein and Kant and states that the meaning of life depends on an interrelation between the human and the world. Thus, he inevitably talks about the world as a place in which the human experiences his life and then he relates the explanation of the world to the cosmic optimism. He, then, thinks that the cosmic optimism depends on religious beliefs. Therefore, he makes a turn from the question of “the meaning of life” to the question of “the world’s nature” and then, from the “world’s nature” to “the religious features which give us better judgments about the world”. The article is going to explain his point of view about the meaning of life regarding his ideas about critical realism and then, is going to consider the results and notes about it such as being allocated merely to Abrahamic religions, being not general and being no implication between cosmic optimism and religious belief.

**Keywords:** the Meaning of Life, the Practical Meaning of Life, John Hick, Cosmic Optimism

---

1. PhD student, department of comparative philosophy, philosophy and theology faculty, science and research branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (poorghasem@qc.ut.ac.ir)

2. PhD student, department of comparative philosophy, philosophy and theology faculty, science and research branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (rsa\_1362@yahoo.com)

3. Associate professor, University of Tehran, Department of theology (alizamani@yahoo.com)

## **Contents**

<b>Ashtiani's Objections to Mudarres's Theory of "Bodily Resurrection" ....</b>	<b>1</b>
<i>Mohammadreza Ershadina</i>	
<b>Fakhr al-Din al-Razi on the Extent of Prophets' Innocence .....</b>	<b>27</b>
<i>Ali-Reza Parsa, Ali Parimi</i>	
<b>The Frequentist Problem of Evil (Based on Wesley Salmon's Interpretation).....</b>	<b>53</b>
<i>Ghasem Purhasan, Ali Hatamiyan</i>	
<b>John Hick on the Role of Cosmic Optimism and Culture in the Meaning of Life .....</b>	<b>73</b>
<i>Ahmad Pourghasem Shadehi, Reyhane Sadat Azimi, Amir Abbas Alizamani</i>	
<b>Religious Belief and Intellectual Autonomy .....</b>	<b>91</b>
<i>Amirhossein Khodaparast</i>	
<b>Four Models of Believe in God in Al-Gazali's Thought.....</b>	<b>113</b>
<i>Khaled Zandsalimi, Hosein Hooshangi</i>	
<b>"Attribution of Existence to Essence": Its Role in Avicennian Theology ..</b>	<b>135</b>
<i>Mohammad Mahdi Sayyar, Mohammad Saeedimehr</i>	
<b>Wainwright on Drug-induced Religious Experience .....</b>	<b>155</b>
<i>Hossein Tousi</i>	
<b>The Hermeneutical Dialectic between Reason and Religion: A New Approach to Their Relation .....</b>	<b>177</b>
<i>Jahangir Masoudi</i>	
<b>Stace on Religious Language: The Epistemological Foundations .....</b>	<b>199</b>
<i>Mohammad Hosein Mahdavinejad, Masome Salari Rad</i>	
<b>Index of Volume 13.....</b>	<b>221</b>
<b>Subscription Form .....</b>	<b>223</b>
<b>Abstracts (in English) .....</b>	<b>235</b>

In the name of Allah the compassionate the merciful

# PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion  
Vol. 13, No. 2, (Serial 26), Autumn 2015 & Winter 2016

**Publisher:** Imam Sadiq (p.b.u.h) University  
**Director:** Hoseinali Sa'adi  
**Editor in Chief:** Reza Akbari  
**Literary Editor:** Mohamad Ebrahim Baset  
**Director of Executive Affairs:** Amir Hossein Mohamadpur

## **The Editorial Board:**

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)  
Reza Akbari (professor)  
Ahmad Pakatchi (assistant professor)  
Mohsen Javadi (professor)  
Mohsen Jahangiri (professor)  
Najafqoli Habibi (associate professor)  
Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)  
Mohammad Sa'idi Mehr (professor)  
Boyook Alizadeh (assistant professor)  
Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)  
Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)  
Reza Mohammadzadeh (associate professor)  
Zia Movahhed (professor)  
Abdollah Nasri (professor)  
Hosein Hooshangi (associate professor)

246 Pages / 200,000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,  
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran  
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology  
Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

**[www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)**

Subscription & Distribution: Office of Magazines  
P.O. Box: 14655-159  
Fax: 88575025