

تحلیل و بررسی پلورالیسم دینی و گوهر و صدف دین

عبدالحسین خسروپناه*

محمد کاشی زاده**

چکیده

کثرت‌گرایی دینی از مسائل پراهمیت کلام جدید به حساب می‌آید که مبانی و لوازم خاص به خود را دارد. یکی از مبانی پلورالیسم دینی، تقسیم دین به دو عنصر گوهر و صدف می‌باشد. نظریه گوهر و صدف دین، می‌تواند منتج به مسئله پلورالیسم دینی گردد. مدعای مقاله حاضر این است که علاوه بر اینکه پلورالیسم دینی خود، دارای آسیب‌ها و مشکلات درونی است، مبانی آن - گوهر و صدف - نیز توانایی تبیین رابطه میان گزاره‌ها و آموزه‌های دینی را نداشته، همچنین در حوزه «دین‌داری» به ناحق، حوزه ایمان و عمل صالح را از یکدیگر جدا نموده است. براساس رویکرد درون‌دینی هیچ‌یک از آموزه‌های دینی را براساس نظریه مذکور نمی‌توان عرضی خواند و هیچ دینی را به تقسیم آموزه‌هایش به ذاتی و عرضی نیست. همچنین در حوزه «دین‌داری» علی‌رغم تأکید دین بر توجه به باطن دین، رستگاری ملازم با پایبندی کامل به ایمان و عمل صالح، به صورت توأمان شمرده شده است و از همین رو تجزی در دین راه ندارد.

واژگان کلیدی

پلورالیسم دینی، گوهر دین، ذاتی، عرضی، صدف، دین.

طرح مسئله

پلورالیسم دینی در حوزه معرفت‌شناختی، به معنی پذیرش ادیان متکثر در عرض یکدیگر است که همه به لحاظ

akhosropanah@yahoo.com

mohamad_kashizadeh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱/۲۷

*. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

**دانش پژوه سطح چهار رشته مطالعات اسلامی.

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۲۵

گزاره‌ای، دارای صدق معرفت‌شناختی باشند و در حوزه کلامی به معنی این است که ادیان مختلف، به‌رغم اختلاف‌هایی که دارند، جملگی، متدینین را به سعادت می‌رسانند. این مسئله دارای مبانی و مبادی و همچنین لوازم مختلفی است که یکی از مبانی آن، نظریه گوهر و صدف دین است.

گوهر و صدف در دو حوزه دین و دین‌داری مطرح شده است. زمانی که از گوهر دین بحث می‌شود، مراد آن بخشی از دین است که فرازمانی و فراتاریخی بوده و مراد از صدف یا عرضی در مقابل گوهر، اموری هستند که به تبع زمان و تاریخ، عارض گوهر می‌شوند. به عبارت دیگر هنگامی که از گوهر دین‌داری بحث به میان می‌آید، مراد حالتی از دین‌داری است که حقیقت دین‌داری و روح تدین تلقی می‌شود و در مقابل آن صدف دین‌داری، امور و حالاتی است که مقدمه رسیدن به این مقام معنوی محسوب می‌شود.

ابتدای پلورالیسم دینی بر گوهر و صدف دین، مبتنی بر تفکیک دین به دو جزء و اصالت دادن به قسمتی از آن است. جزء اصیل مورد فرض، عامل اساسی دین‌داری تلقی شده و به خاطر اشتراک در ادیان مختلف، جملگی آنها دارای حقانیت هم‌سطح و یا کارکردی یکسان - نجات - تلقی می‌شوند.

شاید بتوان مبدأ گوناگونی برای سامان دادن به تاریخچه پلورالیسم دینی، بر مبنای ذاتی و عرضی نشان داد. مباحث مربوط به حقیقت و شریعت از یک‌سو و ایمان‌گرایی از سوی دیگر، در عالم اسلام به این مسئله مربوط می‌شوند. اما اولین کسی که به صورت علمی و منسجم این بحث را مطرح کرد، جان هیک^۱ بود. وی با تأثیرپذیری از مبحث تجربه دینی و گوهر دین قلمداد کردن آن، پلورالیسم دینی را پایه‌گذاری کرد. (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۹۳)

گوهر و صدف دین، چون در حوزه دین و دین‌داری مطرح شده است، باید هریک از دو حوزه مذکور و نحوه ترابط آن با پلورالیسم دینی را به‌نحو مجزا مورد بررسی قرار داد. اندیشمندانی که از گوهر و صدف دین در حوزه دین بحث نموده‌اند، مرادشان از دین، مجموعه تعالیم منسجم و آبجکتیو^۲ (عینی) است. لکن بحث از گوهر و صدف در حوزه دین‌داری، به حالات مکلفین پرداخته و عنصر گوهری و عرضی آن را مشخص می‌سازد.

همچنین پلورالیسم دینی در یک تقسیم‌بندی به سه قسم معرفت‌شناختی، کلامی و حقوقی - اخلاقی قابل تقسیم است. از میان سه قسم مذکور، آنچه در این مقاله دارای اهمیت است و بدان پرداخته خواهد شد، دو گونه معرفت‌شناختی و کلامی است. پلورالیسم معرفت‌شناختی از گوهر و صدف در هر دو حوزه «دین» و «دین‌داری» منتج می‌شود، لکن پلورالیسم کلامی، تنها از لوازم گوهر و صدف در حوزه «دین‌داری» شمرده شده است.

این نوشتار درصدد بررسی این مسئله است که آیا پلورالیسم دینی - چه به لحاظ معرفت‌شناختی و چه به لحاظ کلامی - آیا از نظریه گوهر و صدف دین مورد انتاج است؟ هریک از دو حوزه پلورالیسم چگونه انتاج می‌شود؟ چه نقدهایی بر اصل نظریه گوهر و صدف، به عنوان مبنا و بر پلورالیسم دینی به‌عنوان نتیجه بار می‌شود؟

1. Hick, John (1922-2012).
2. Objective.

از این رو مقاله حاضر در جهت پاسخ به پرسش‌های مذکور، ابتدا به مفهوم‌شناسی پلورالیسم و گوهر و صدف پرداخته و سپس به بررسی ادله، مبانی و اصل نظریه پلورالیسم دینی خواهد پرداخت.

پلورالیسم دینی

پلورالیسم دینی^۱ دارای تعاریف متفاوت و مختلفی است. این امر بدان جهت است که واژه مذکور در سه حوزه معرفت‌شناختی، کلامی و حقوقی - اخلاقی مطرح شده و اندیشمندان به تناسب پاسخ به پرسش‌های این سه حوزه و همچنین با توجه به رویکرد و اتخاذ مبنا در ورود به بحث، تعاریفی در همان راستا ارائه نموده‌اند. توجه به این نکته لازم است که پذیرش پلورالیسم در یک حوزه به معنی پذیرش آن در دیگر حوزه‌ها نبوده و هر کدام از سه حوزه معرفت‌شناختی، اخلاقی و کلامی باید به صورت مجزا مورد بحث قرار گیرند. بدین منظور، ابتدا پرسشی را که این نظریه در پاسخ به آن مطرح شده و پاسخ‌های موجود در این زمینه با نگاهی پیشینی مورد بررسی قرار می‌گیرند:

الف) پلورالیسم کلامی یا فرجام‌شناختی، در پاسخ به این پرسش مطرح می‌شود که وضعیت اخروی متدینان به ادیان متکثر چگونه است؟ آیا همه متدینان به ادیان آسمانی و زمینی، الهی و بشری، اهل نجات و رستگاری‌اند یا ممکن است برخی از آنها گرفتار عذاب جهنم گردند؟ این پرسش فرجام‌شناسانه، دربردارنده چهار پاسخ متفاوت است: «انحصارگرایی دینی»^۲ که تنها به سعادت و نجات متدینان به دین حق، حکم می‌راند و سایر متدینان به ادیان دیگر را، از قلمرو نجات و رستگاری خارج می‌سازد. «شمول‌گرایی دینی»^۳ که براساس آن متدینان به ادیان دیگر نیز از برکت رحمت و مغفرت الهی در معرض نجات قرار می‌گیرند. «پلورالیسم دینی»^۴ که همه متدینان را اهل سعادت و نجات قلمداد می‌کند و «طبیعت‌گرایی دینی»^۵ که دیدگاه متدینان در باب سعادت و نجات را، ناشی از فرافکنی معرفی نموده و تمامی باورهای دینی در این زمینه را نادرست می‌شمارد.

ب) پلورالیسم معرفت‌شناختی پاسخ‌گو به این پرسش است که آیا تمام ادیان موجود بر حق‌اند، یا آمیخته‌ای از حق و باطل، یا اینکه جملگی باطل‌اند؟ این پرسش نیز همانند پرسش کلامی، چهار پاسخ را از منظر صدق و معرفت‌شناختی دربردارد؛ بدین ترتیب که «انحصارگرایی دینی» معتقد به حقانیت انحصاری یک دین و بطلان سایر ادیان است. «شمول‌گرایی دینی» به حقانیت یک دین حکم می‌کند، ولی سایر ادیان را به میزان نزدیکی با دین حق، از حقانیت بهره‌مند می‌داند. «پلورالیسم دینی» به حقانیت تمام ادیان موجود فتوا می‌دهد و «طبیعت‌گرایی دینی» تمام باورهای دینی ادیان را نادرست می‌شمارد.

1. Religious pluralism.
2. Religious Exclusivism .
3. Religious Inclusivism.
4. Religious Pluralism.
5. Religious Naturalism.

ج) بعضی خواسته‌اند جواب به این سؤال که «متدینان به ادیان گوناگون، نسبت به یکدیگر چه رفتاری باید داشته باشند؟» را در مبحث پلورالیسم دینی و با عنوان پلورالیسم اخلاقی بحث کنند، لکن باید توجه نمود که چنین کاری خلط میان مباحث مربوط به تولرانس^۱ (تساهل)، مدرا و خشونت با پلورالیسم دینی است. به عبارت دیگر مسئله رفتار مومنان با یکدیگر را باید از مباحث پلورالیسم دینی به صورت مجزا بحث نمود. (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۴۰۲ - ۴۰۰)

براساس مباحثی که تاکنون مورد بحث قرار گرفت، پلورالیسم دینی را می‌توان این‌گونه تعریف نمود: پلورالیسم دینی در حوزه معرفت‌شناختی به معنی پذیرش ادیان متکثر در عرض یکدیگر است که همه به لحاظ گزاره‌ای دارای صدق معرفت‌شناختی باشند؛ در حوزه کلامی به این معنی است که ادیان مختلف، به‌رغم اختلاف‌هایی که دارند، جملگی متدینین را به سعادت می‌رسانند.

گوهر و صدف دین

ذاتی در مقابل عرضی، معادل واژه «substance»^۲ در مقابل «accident» می‌باشد. گوهر و صدف دین نیز در مقام کاربرد اصطلاحی، معادل واژه‌های ذاتی و عرضی هستند. عرضی یا «accident» که در زبان انگلیسی برای افاده معنی «صفت عرضی» استعمال می‌شود، در مقابل جزء ذاتی قرار می‌گیرد.

ذاتی و عرضی را می‌توان در دو حوزه «دین» و «دین‌داری» (تدین و ایمان) بحث نمود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۱) در صورتی که رویکرد اول در بحث حاضر ملاک قرار گیرد، با نگاهی هستی‌شناسانه دین را مورد بررسی قرار داده و توجه دین‌شناس معطوف به دین منزل است و آنچه بر پیامبران نازل شده است را به دو بخش ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند؛ بنابراین بعد معرفت‌شناسانه یا غایت‌نگرانه در این رویکرد مورد ملاحظه قرار نگرفته و معرفت دینی یا احوال دین‌داران، خارج از این رویکرد محسوب می‌شوند. (سروش، ۱۳۸۰: ۲۳ - ۲۲)

آن بخش از دین که شاکله دین را تشکیل می‌دهد، ذاتی، و آن بخشی که وظیفه‌اش انتقال ذاتی از فرهنگی به فرهنگ دیگر و از دوره‌ای به دوره دیگر است و در هر دوره و فرهنگ شکل خاص آن را به خود می‌گیرد، عرضی اطلاق می‌شود. (همان: ۲۱) بدین‌وسیله با کشف عرضیات، می‌توان دین را منطبق با شرایط زمانی، مکانی و فرهنگی مخاطب، پیراسته نموده و گوهر دین را با عرضیاتی منطبق بر شرایط فعلی مخاطب به او ارائه کرد. (همان: ۳۸ - ۳۷) براساس رویکرد حاضر، ذاتیات دین آن اموری هستند که اصالتاً مقصود دین‌اند؛ لکن ذاتی بدون عرضی معنا ندارد. (همان: ۲۳) به عبارت دیگر محتوا و روح پیام دین، ذاتی آن قلمداد شده و عرضی، شکل و قالب است. چون شکل و قالب هر پیام و محتوایی با توجه به فرهنگ مخاطب سامان‌دهی می‌شود، ناچار از ترجمان فرهنگی دین خواهیم بود.

1. Tolerance.

۲. در زبان انگلیسی لغت «Essence» نیز به همین معنا استعمال می‌شود.

بنابر رویکرد دوم - مواجهه با مسئله ذاتی و عرضی در حوزه «دین‌داری» - ذاتی دین، به معنی رسیدن فرد متدین به حقیقت دین‌داری و روح تدین است. بنابراین دین‌داری، به دو بخش ذاتی و عرضی تقسیم می‌شود. آنچه در این رویکرد مورد توجه است، نسبت و رابطه عمل متدینین با غایت دین است؛ به عبارت دیگر رویکرد حاضر، برخلاف رویکرد پیشین که دین را مورد نقد و بررسی تاریخی قرار می‌داد، خواستار تحلیل ایمان و احوال دین‌داران است. از این رو مراحل ظاهری و قشری تدین، تعبیر به عرضی شده و رسیدن به مغز و روح دین‌داری که فرد را بی‌نیاز از لایه و قشر ظاهری می‌کند، ذاتی دین نامیده می‌شود.

کسانی که گوهر دین را اصول اخلاقی می‌دانند، (هگل، ۱۳۸۶: ۴۶) همچنین اندیشمندانی که گوهر دین را عرفان دانسته‌اند، بحث حاضر را در حوزه «دین‌داری» پیش برده‌اند. (استیس، ۱۳۹۰: ۲۸۷ - ۲۸۵) تقسیم دین به سه لایه شریعت، طریقت و حقیقت، یا ظاهر و باطن و همچنین قشر و لب نیز به همین رویکرد بازگشت دارد. (سروش، ۱۳۸۰: ۲۲ - ۲۱)

نتیجه آنکه بنابر رویکرد دوم، دستیابی به گوهر دین یعنی رسیدن به هدف دین‌داری. در این صورت دیگر نیازی به اتیان عرضیات دینی نیست و زمانی که شخص به گوهر دین دست یافت، مستغنی از صدف دین می‌شود.

گوهر و صدف دین و پلورالیسم دینی

با توجه به تقسیم ذاتی و عرضی دین به دو حوزه «دین» و «دین‌داری» باید دانست که هرکدام از حوزه‌ها به نحوی خاص با بحث پلورالیسم دینی مرتبط می‌شوند. در ادامه استدلال‌های مختلف بر اثبات پلورالیسم دینی بر مبنای گوهر و صدف دین، در هر دو حوزه آمده و مورد ارزیابی و نقد و بررسی قرار خواهند گرفت.

الف) پلورالیسم کلامی (نجات)

استدلال بر پلورالیسم کلامی بر مبنای گوهر و صدف تنها در حوزه «دین‌داری» انجام شده است. پلورالیسم کلامی به دست آمده بر اساس این مبنا، بر چند اصل متفرع است:

اصل اول اینکه همه ادیان، جملگی غایت مشخصی را دنبال می‌کنند، و آن غایت، رضایت باطنی و درونی انسان است. (البته باید توجه داشت که این رضایت درونی، این جهانی تعریف شده و از آن به معنویت تعبیر می‌شود):

معنویت هسته دین است، نه پوسته آن ... فرآورده معنویت، همین رضایت باطن است، که البته این سازگار است با اینکه زندگی آدمی منحصر به دنیا باشد یا زندگی پس از دنیا هم به نظر شخص وجود داشته باشد. (ملکیان، ۱۳۷۹: ۶۰)

اصل دوم این است که معنویت مورد نظر، هم از راه دین تأمین می‌شود و هم اینکه ممکن است از غیر راه دین تأمین گردد:

به‌لحاظ نظری امکان دارد که کسی معنوی باشد و درعین حال به یکی از ادیان تاریخی جهان متدین نباشد. (همان)

درنتیجه همه پیروان ادیان - الهی و غیرالهی - و حتی افرادی که هیچ‌گونه تعهدی نسبت به دین ندارند، می‌توانند به معنویت دست پیدا کنند.^۱

تقریر استدلال

چون غایت در نظر گرفته شده برای همه ادیان یکی است و این غایت به‌صورت ساجکتیو^۲ و درونی معرفی می‌شود، نه امری عینی و آبجکتیو؛ فرقی در التزام به هرکدام از آیین‌های موجود و یا حتی عدم التزام به ادیان تاریخی در رسیدن به این غایت نیست:

کسی می‌تواند ادعا کند که «اگر همه پیروان ادیان جهان با صداقت به دین خود ملتزم شوند، بی‌شک به یک‌جا می‌رسند» که یا غایت همه ادیان را امری انفسی (subjective) بداند و یا بر بام هستی نشسته باشد و راهیابی همه ادیان موجود (اعم از محرف و غیرمحرف) را به قله‌ای واحد از آن بالا دیده باشد. اگر کسی معتقد باشد که غایت همه ادیان، امری انفسی مانند تحصیل صداقت اخلاقی یا ایثار و ازخودگذشتگی و مانند آن است، در این صورت می‌تواند ادعا کند که همه ادیان را تجربه کرده و دیده است که همه آنها می‌توانند چنین اوصاف و ویژگی‌هایی را در پیروان خودشان به‌وجود آورند. (همان: ۶۲ - ۶۱)

معنویت مورد اشاره، در مقابل فقه، نهایت دین‌داری و مایه وحدت فرهنگی میان پیروان همه ادیان و مذاهب شمرده شده است و صاحب نظریه معتقد است اگر پیروان ادیان مختلف، خویشتن را از تقید به اختلافات فقهی و اعتقادی رها سازند و حتی از اخلاقیات فراتر رفته، وارد مقوله تجربه دینی شوند، فاصله بین ادیان به صفر رسیده و عملاً همه به یک‌جا خواهند رسید. (همو، ۱۳۸۵: ۲۸۴)

۱. توجه به این نکته لازم است که مدعای نویسنده مقاله چیزی بیش از پلورالیسم دینی است. زیرا از منظر وی تنها پیروان ادیان نیستند که اشتراک در غایت دارند، بلکه ایشان حصول معنویت را به‌عنوان غایت دین، از راه غیردینی نیز ممکن دانسته و مدعی امری بیش از کثرت‌گرایی بین‌الادیانی است. ایشان خواهان اثبات کثرت‌گرایی فرادیانی است، که البته کثرت‌گرایی بین‌الادیانی نیز از آن منتج خواهد شد.

2. Subjective.

ب) پلورالیسم معرفت‌شناختی

پلورالیسم معرفت‌شناختی برخلاف پلورالیسم کلامی از هر دو حوزه نظریه ذاتی و عرضی - حوزه دین و دین‌داری - متأثر شده است. اکثر اندیشمندان حوزه کلام جدید که خواستار اثبات پلورالیسم معرفت‌شناختی از این نظریه بوده‌اند، به حوزه دین‌داری و تجربه دینی گرایش پیدا کرده‌اند، لکن از ذاتی و عرضی در حوزه دین نیز، برای اثبات پلورالیسم استفاده شده است. به همین خاطر نوشته حاضر هر دو حوزه را تحت پوشش قرار می‌دهد.

یک. استدلال بر مبنای گوهر و صدف دین در حوزه «دین‌داری»

یکی از روش‌های ورود به پلورالیسم معرفت‌شناختی، استفاده از مبنای تجربه دینی است. اولین کسی که بر مبنای تجربه دینی، دست به چنین کاری زد، جان هیک بود. (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۹۳) وی ابتدا ادیان را به دو دوره زمانی هزاره قبل از میلاد و بعد از میلاد تقسیم کرده و وجه تمایز آنها را در تجربه دینی و مکاشفه می‌داند. (هیک، ۱۳۸۱: ۲۷۷) ایشان سپس ادیان مختلف دوره دوم را اجمالاً معرفی نموده و نتیجه می‌گیرد که اختلاف مکان‌ها و شرایط فرهنگی - اجتماعی، سبب شکل‌گیری ادیان مستقل از یکدیگر گردید. (همان: ۲۷۹)

جان هیک در ادامه، اختلاف ادیان را از سه جهت مورد بررسی قرار می‌دهد: جهت اول، ماهیت امر تجربه شده، جهت دوم، تفسیرهایی که از این تجربه به صورت نظریه‌های کلامی و فلسفی متعارض نمودار می‌شود و جهت سوم، شکل‌گیری ادیان مستقل و مجزا از یکدیگر به واسطه تجربه‌های صورت گرفته است. (همان: ۲۸۰)

وی در مقام حل تعارض، مدعی می‌شود که جهت دوم تعارض میان ادیان متأثر از جریان تکامل اندیشه بشری بوده و به جنبه تاریخی و فرهنگی تکامل دین مربوط می‌شود، و این تفاوت‌ها همان‌گونه که در طول زمان حادث شده‌اند، در طول زمان نیز رفع خواهند شد. (همان: ۲۸۲ - ۲۸۱) حل جهت اول و سوم تعارض نیز بدین شکل است که مورد تجربه، واقعیت نامحدود متعالی است که در جریان مواجهه با تجربه بشری، به خاطر محدودیت تجربه‌کنندگان، محدود شده و رنگ و بوی بشری و تاریخی به خود می‌گیرد. (همان: ۲۸۵)

در نتیجه در این رویکرد، دین به حالات صاحبان ادیان و حتی مکلفین تحویل برده شده و دیگر اجزای دین - همانند آموزه‌های اعتقادی و تشریحی - اموری عرضی و خارج از ذات دین تلقی می‌شوند. بدین صورت با ذاتی دانستن تجربه دینی و عرضی و تاریخی خواندن شرایط تفسیری این امر تجربه شده، کثرت ادیان تبیین می‌شود. (همان: ۲۸۶) بنابراین، همه ادیان به خاطر اینکه در مواجهه با یک واقعیت تشکیل شده‌اند، از حق بهره‌مند بوده و بدین ترتیب پلورالیسم دینی مستدل می‌گردد. (سروش، ۱۳۷۷: ۱۰)

دو. استدلال بر پلورالیسم دینی بر مبنای گوهر و صدف دین در حوزه «دین»

نظریه گوهر و صدف در حوزه «دین»، با کنار گذاشتن عنصر عرضی و تاریخی دین و باز شناختن بخش ذاتی و فراتاریخی آن، فهمی از دین را ایجاب می‌کند که توانایی پذیرش کثرت را خواهد داشت. (همان: ۳۵)

استدلال بر پلورالیسم دینی بر مبنای مذکور بدین شکل است:

مقدمه اول: دین از دو بخش ذاتی و عرضی تشکیل شده است.

مقدمه دوم: متدین بودن به یک دین، به معنی پذیرش ذاتیات آن دین است، نه عرضیاتی که محصول شکل‌گیری تاریخی دین محسوب می‌شوند. البته عمومیت بخش ذاتی، به حدی است که می‌توان برای همه ادیان، یک گوهر مشترک در نظر گرفت.

مقدمه سوم: بخش عرضی دین، محصولی تاریخی است که با توجه به تغییر فرهنگی متغیر شده و اختلافات ادیان، به تبع عرضی بودن گزاره‌ها عرضی شده و قابل جمع تاریخی هستند.

در نتیجه مایه وحدت بخش ادیان، امری ذاتی است و همه بدین لحاظ از این حقیقت برخوردارند. اختلافات ادیان، مربوط به بستر تاریخی است که با توجه به تغییر فرهنگ‌ها و مخاطبان دین، امری طبیعی می‌باشد. بدین لحاظ گوهر دین، امری بین‌الادیانی بوده و اختلافات میان ادیان، تابع فرهنگ و شرایط محیطی دین مُنزل است و با توجه به تغییر فرهنگ‌ها امکان و حتی لزوم تغییر و تحول عرضیات وجود خواهد داشت. (همان: ۳۶ - ۳۵)

نقد و بررسی

الف) نقد و بررسی گوهر و صدف دین به مثابه مبنای پلورالیسم دینی

یک. گوهر و صدف در حوزه دین

گوهر و صدف در حوزه دین، آنگونه که روشنفکران ادعا نموده‌اند، بر مبنای ای استوار است که بطلان این امر را به وضوح نشان می‌دهد. در این قسمت برخی از مبنای گوهر و صدف، مورد ملاحظه قرار گرفته و نقد و بررسی خواهد شد.

۱. مبنای وحی‌شناختی

از مبنای تسهیل‌کننده قول به ذاتی و عرضی دین، نادیده انگاشتن حضوری بودن وحی و از سنخ تجربه‌های بشری شمردن آن است. اگر وحی را علمی حضوری و رابطه‌ای بی‌واسطه، نسبت به جانب قدس الهی بدانیم، پذیرفتن تأثیر از شرایط زمانی و مکانی و فرهنگی نسبت به آن بی‌معنی است. علم حضوری، واقعیت را به کل در معرض عالم قرار داده و هرگونه خطا و اشتباه و تأثیرپذیری از محیط را از آن می‌زداید. (عرب‌صالحی، ۱۳۹۰: ۲۳) علاوه بر حضوری بودن وحی، ضمانت خطاناپذیری آن از دلیل پیشینی مبتنی بر حکمت الهی قابل اثبات است. حکمت الهی اقتضا دارد که وحی در سه مرحله دریافت، تحمل و ابلاغ، از هرگونه تغییر و تحریف مصون بماند و اگر در هر یک از سه مرحله شرایط زمانی و مکانی منجر به تغییر بافت وحیانی گردند، موجب نقض غرض خواهد شد.

مبانی وحی‌شناسی کسانی که در این رابطه اظهار نظر کرده‌اند، به شدت متأثر از دیدگاه طبیعت‌گرا و منقطع از متافیزیک است. ایشان پیامبر ﷺ را به مثابه فردی در تقابل و تعامل با محیط و فرهنگ و شرایط زمانی و زبانی، در نظر گرفته و بدون لحاظ رابطه وی با جانب قدس و کسب فیض از آن منبع جوشان، مباحث خویش را پیش می‌گیرند. وحی در نظر ایشان در حد تجربه‌ای بشری فروکاسته شده و موجب شده است که منشأ آن را بشر بدانند؛ (سروش، ۱۳۸۰: ۶) و تنها تفاوت پیامبر با دیگر اصحاب صاحب تجربه دینی، وظیفه ابلاغ و رسالت است که پیامبران برعهده می‌گیرند. (همان) در این نگاه، وحی با الهام شاعرانه مقایسه شده و هر دو از یک سنخ شمرده می‌شوند. همین امر باب غنای بیشتر و تکامل تجربه‌های پیامبران، مانند هر تجربه دیگر بشری را باز می‌کند. (همان: ۹)

در مواردی دیگر، ادعا شده که سخن خداوند، سخنی است که انسان را متوجه خداوند می‌کند، به گونه‌ای که انسان خود را مخاطب خداوند می‌یابد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۴۱) بر این اساس، وحی معنایی بسیار وسیع پیدا کرده و پیامبران تنها آغازگران آن به شمار می‌روند و نمی‌توان وحی را به ایشان محدود نمود. (همان)

بر این اساس در دیدگاه ایشان وحی پدیده‌ای انسانی و بشری تلقی شده و قرآن موجود را گونه‌ای فهم بشری از امر مورد انزال قرار می‌دهد؛ بدین ترتیب متن قرآنی سراسر بشری بوده و به تعبیری باید از آن به فهم پیامبر تعبیر نمود. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۵۵) و از همین رو متنی که به عنوان وحی الهی پیش‌روی مسلمانان است، تماماً از پیامبر بوده و بعد متافیزیکی را در جایی دیگر می‌جوید. (ابوزید، ۱۳۸۷)

۲. مبنای دین‌شناختی

از دیگر مشکلات نظریه گوهر و صدف دین، آن است که به قدری دین را فرو می‌کاهد که فقط تعداد محدودی گزاره ذاتی برای دین تعیین کرده و آن گزاره‌ها نیز آن قدر کلی و مبهم هستند که با هر سیستم فکری و عملی قابل انطباق می‌باشند. (سروش، ۱۳۸۰: ۴۵) ساده‌ترین نتیجه حاصل از این دیدگاه آن است که از دین تنها اسمی باقی خواهد ماند و همه اهداف دین در جهت هدایت انسان‌ها زایل خواهد شد.

براساس این نظریه، ذاتیات دین زمانی که از فرهنگی به فرهنگ دیگر منتقل شوند، باید لباس فرهنگ مذکور را بپوشند. در این صورت این مسئله که تمایز دین اسلام با دیگر ادیان، حتی ادیانی که شاکله آنها را شرک تشکیل می‌دهد، چیست، بی‌پاسخ باقی خواهد ماند؛ زیرا این سه اصل در همه ادیان خداپاور لحاظ شده است. جالب آنکه اصل اعتقادی مورد نظر آقای سروش آنچنان مبهم است که با اصلی‌ترین شعار اسلام، یعنی «لا اله الا الله» نیز در تضاد است. زیرا اصلی که ایشان ذکر می‌کند، بیانگر توحید نیست، بلکه تنها خدا بودن بشر را نفی می‌کند. اگر مسلمانی صرفاً در گرو اعتقاد به این سه گزاره باشد، قریب به اتفاق مردم جهان، مسلمان خواهند بود و تنها کسانی را نمی‌توان مسلمان انگاشت که یا خود را خدا بپندارند و یا اصلاً خدایی برای عالم قائل نباشند.

۳. مبنای روش شناختی

۳-۱. سلیقه‌ای شدن معیارهای ذاتی و عرضی

از دیگر اشکالاتی که بر قائلان به نظریه گوهر و صدف وارد است، روش ورود ایشان به مسئله می‌باشد. ایشان اصرار دارند تنها از روش برون‌دینی استفاده کنند، لکن اگر معیار بحث در مسئله برون‌دینی باشد، هر چیزی را می‌توان به صورت سلیقه‌ای عرضی خواند، درحالی‌که هیچ دینی به چنین تفکیکی رضایت نمی‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۶) اگر انسان بدون رجوع به دین توانایی تشخیص ذاتیات از عرضیات را داشته باشد، این همه آداب و مناسک واردشده از سوی دین، چه ضرورتی داشت. بنابر مبنای مذکور، دین می‌توانست تنها ذاتیات را ارائه داده و عرضیات را به‌عهده مردم و فرهنگ زمانه بگذارد و به‌جای آنکه آن مقدار سعی و تلاش در تغییر فرهنگ جاهلیت به فرهنگ دینی بکند، انطباق عرضیات برخاسته از فرهنگ جاهلی را بر ذاتیات دین، به‌عهده مردم می‌گذاشت.

۳-۲. تفاوت شرایط تاریخی بستر ظهور حکم و شرایط مربوط به متعلق حکم

راهکار تمییز ذاتیات از عرضیات، به‌وسیله شرطیات کاذبه‌المقدم، که عرضیات را اموری می‌داند که وابسته به تاریخ‌اند و اگر شرایط به‌نحوی دیگری شکل می‌گرفت، عرضیاتی دیگر بر دین تحمیل می‌شدند، علاوه‌بر اینکه خودشکن است، - زیرا تمامی نظرات و قوانین شکل‌گرفته در زمان، از جمله خود را شامل می‌شود - و با قوانین ماندگار در جامعه بشری نقض می‌شود، دارای مشکلاتی همچون نادیده گرفتن تفاوت شرایط تاریخی بستر ظهور حکم و شرایط مربوط به متعلق حکم است. شرایط بستر ظهور حکم، هیچ تأثیری در محدودیت حکم به زمان خاص ندارد، بلکه انسان چون موجودی زمانی و مکانی است، نمی‌تواند فعل غیرزمانی و مکانی داشته باشد:

برخی شرایط، لازمه لاینفک وجود یافتن یک نظریه یا بیان یک حکم است و تأثیری در محتوای نظریه یا حکم ندارد؛ مثلاً از جمله شرایط تحقق یک حکم یا نظریه این است که باید انسانی وجود داشته باشد، زنده باشد، عقل و شعور داشته باشد، توانایی بیان و سخن و ارائه نظریه یا حکم داشته باشد، در زمان و مکان خاصی مستقر باشد تا بتواند مطلب خود را ارائه دهد. چون انسان مادی است و در عالم ماده، همه افعال در زمان و مکان تحقق می‌یابند، این فعل هم در زمان و مکان خاصی انجام می‌شود. برخی شرایط و عوامل لازمه جدایی‌ناپذیر تحقق نظریه نیست، بلکه ناظر به نوع متعلق حکم یا نظریه است و لذا در ماندگاری آن می‌تواند تأثیرگذار باشد ... به‌عبارت دیگر گاه یک نظریه زاده شرایط ضروری وجودی خاص و گاه ناظر به آن است، گاه از شرایط برمی‌خیزد و گاه بر شرایط خاص می‌نشیند. شرایط نوع اول، بستر ظهور حکم است و شرایط نوع دوم، مربوط به متعلق حکم ... آنچه نظریه را محدود می‌سازد، دومی است نه اولی. (ساجدی، ۱۳۹۲: ۹۵ - ۹۴)

همچنین راهکار فوق، گرفتار مغالطه انگیزه و انگیزه است؛ چراکه با پرده برداشتن از انگیزه پیامبر که اصلاح امت در زمانی خاص بوده است، به زمان مند بودن انگیزه ایشان، یعنی گزاره های رسیده از پیامبر حکم می‌راند. (همان: ۹۷)

دو. گوهر و صدف در حوزه دین‌داری

گوهر و صدف در حوزه «دین‌داری» به لحاظ اشتراک برخی مبانی با حوزه «دین»، با اشکالاتی مشترک مواجه می‌شود، که به خاطر اختصار از مطرح کردن دوباره آنها صرف نظر شده است. از آنجا که نوشته حاضر دو مصداق «تجربه دینی» و «معنویت‌گرایی سکولار» را در گوهر دین‌داری مورد ملاحظه قرار می‌دهد، به تناسب بحث، تنها نقدهایی که بر گوهر قلمداد نمودن این دو امر وارد می‌شود، مورد بحث قرار می‌گیرد.

۱. تنزل دین به تجربه دینی

معتقدان به نظریه گوهر و صدف دین که تجربه دینی را گوهر دین می‌شمرند، دین را در حد تجربه دینی فرو کاسته و آن را در مقام تعریف، مساوی با تجربه شخص متدین می‌دانند. (جیمز، بی‌تا: ۶) از منظر ایشان اعتقاد و اعتماد راسخ مؤمنان به کلام پیامبر و حجیت دادن به تجارب ایشان است که موجب تمایز تجارب نبوی از دیگر تجارب دینی می‌شود، والا تجارب پیامبر به خیالات عادی تنزل خواهد نمود. (سروش، ۱۳۸۱: ۶۰) چنین نگاهی منجر به انکار وحی می‌گردد؛ زیرا با تحلیل تجربه‌مدار، اصل وحی و واقعیت داشتن تجربه دینی و مکاشفه و تجلی خداوند بر عامل تجربه، مورد تردید قرار می‌گیرد؛ چراکه ممکن است پیام تجربه دینی یا اصل آن، اصلاً وجود خارجی نداشته باشد و فقط محصول پیش‌دانسته‌ها و تأثیر عوامل خارجی باشد. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۵۶)

علاوه بر اینکه هر تجربه دینی را یک سلسله مفاهیم و تصورات پیشینی شکل می‌دهند. به عبارت دیگر علایق، انتظارات و معلومات فاعل تجربه، به تجربه‌اش شکل و تعین می‌بخشد و چنین نیست که در مرتبه‌ای، نخست فاعل تجربه‌ای داشته باشد و بعد در مرحله متاخری براساس چارچوب تفسیری خویش، به تفسیر آن بپردازد، بلکه تفاسیر در متن تجربه حضور دارند و جزئی از حقیقت آن به‌شمار می‌روند. (پترسون، ۱۳۸۷: ۵۵)

۲. ملاک صدق تجربه دینی

اشکال عمده تجربه دینی دانستن گوهر دین، اختلاف مراتب تجربه دینی در دین‌داران است. حال جای این پرسش باقی است که ملاک صدق تجربه دینی چیست؟ اگر تجربه دینی دو دین‌دار تناقض داشت، کدام‌یک حجت است؟ آیا می‌توان تجربه دینی را از صافی ارزیابی منطقی گذر داد؟ به‌رحال با وجود تجربه‌های متفاوت و متکثر، آیا می‌توان تجربه بعضی را بر بعضی دیگر مقدم نموده و تنها تجربه عده‌ای را صادق دانست؟ در این صورت، ملاک ترجیح برخی از تجارب بر بعضی دیگر چیست؟ (محمدرضایی، ۱۳۸۱: ۱۵)

در نتیجه چون هر فرد، تجربه خاص به خود را داراست، نمی‌توان ملاکی خاص برای صدق و کذب گزاره‌های به‌دست‌آمده از تجربه دینی معین نمود. این آسیب حتی حجیت تجربه نبوی را زیر سؤال خواهد برد، درحالی که حجیت تجربه دینی شخص پیامبر از سوی قائلان به تجربه دینی، امری مسلم و ذاتی دین اسلام تلقی شده است. (سروش، ۱۳۸۰: ۷۷ و ۷۹)

۳. رابطه ایمان و عمل

تمرکز نظرات ذهن‌گرا بر تفکیک ایمان از عمل است. بدین‌صورت که ارزش را به ایمان و حالت درونی داده و برای عمل، نقشی در هدایت قائل نیستند. لکن رجوع به متون دینی به‌خوبی نشان می‌دهد که این دو از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. ایمان و عمل با یکدیگر رابطه متقابل داشته و تأثیرات عمیقی بر یکدیگر دارند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱ / ۱۳۸) درست است که عمل بدون ایمان، چیزی جز ریاکاری نیست، لکن باید توجه داشت که در شرایط عادی، ایمان بدون عمل ممکن نیست؛ زیرا عمل از لوازم و ثمرات ایمان است و در صورتی که شرایط خارجی تحقق عمل پیدا شود و تکلیف متوجه انسان مومن گردد، باید تحقق پیدا کند. (همان: ۱۲۴)

۴. فروکاستن دین تا حد انکار ضرورت آن

رویگرد گوهر و صدف دین آن قدر دین را فرو می‌کاهد که حتی ضرورت وجود آن، مورد انکار قرار می‌گیرد. چنین رویکردی، دین را به جنبه‌ای خاص تحویل می‌برد. نگاه و رویکرد تک‌بعدی و جزءنگرانه به دین، به این معنا که از میان ابعاد متعدد فقط یک بعد را لحاظ کرده و سایر ابعاد را مغفول بگذارد، موجب محرومیت محقق و دین‌پژوه از هویت و حقیقت دین خواهد شد. این خطای روش‌شناختی در فهم دین و هر پدیده دیگری، ناشی از رویکرد «تحویل‌گرایانه»^۱ می‌باشد. (عباسی، ۱۳۸۲: ۹۸ - ۹۷) گرچه در این رویکرد ممکن است، مقصود از تمرکز بر بعدی خاص از یک پدیده، توجه خاص به عوارض و خواص آن بعد باشد، لکن غفلت از دیگر ابعاد در ارزیابی نهایی، موجب بروز آسیب در شناخت مجموعه خواهد شد. بدین‌خاطر در رویکرد «تحویل‌گرا»، خواص و ابعاد پدیده باید به‌لحاظ جزء مورد نظر، مورد بررسی قرار گیرد. از این‌رو در فرض بحث ما نمی‌توان تمام دین را مساوی با معنویت برشمرد و سپس احکام معنویت را بر دین بار نمود.

بر مبنای چنین پیش‌فرض و رویکردی، دیگر نیازی به سیستم پیچیده‌ای به‌نام دین نبود؛ بر این اساس تأکیدات فراوان پیشوایان دینی بر اهتمام به تشریعیات، اخلاق، عقاید و قوانین دینی و همه دستورات و فرامین پیامبر حتی در زمان خویش، لغو و بدون حکمت تلقی شده و ادیان ابراهیمی و خدامحور در عرض ادیان زمینی و شرقی، دارای ارزش و حجیت یکسان شمرده خواهند شد.

۵. تلازم گوهر و صدف دین

از راهکارهایی که برای تمییز گوهر دین از صدف آن در حوزه «دین» پیشنهاد شده است، مقصود بالذات در

1. Reductionism.

مقابل مقصود بالتبع بودن می‌باشد. (سروش، ۱۳۸۰: ۳۲) لکن پذیرش اینکه، همه گزاره‌ها و معارف موجود در کتاب و سنت در یک رتبه نیستند، به منزله تقسیم آنها به ذاتی و عرضی نیست؛ زیرا چنین تمیزی رابطه بین گزاره‌ای و نسبی میان آموزه‌های دینی را نشان می‌دهد، نه اینکه کاشف از این باشد که آیا اصالت دین با گزاره مذکور حفظ می‌شود یا خیر؟ و آیا دین بدون آن آموزه، دین هست یا نه؟ همین امر موجب شده است که برخی دیگر از دگران‌دیشان که سعی در تبیین ذاتیات از عرضیات دین دارند، از ملاک و معیار مذکور صرف‌نظر نموده و آن را کاشف ذاتیات نشمارند. (ملکیان، ۱۳۸۵: ۴۰۴ - ۴۰۳)

همچنین بر فرض پذیرش چنین تمیزی در حوزه «دین‌داری»، مقدمه دانستن پاره‌ای از آموزه‌های دینی نسبت به بعضی دیگر، صرفاً از باب مقدمه در حدوث نیست، بلکه آموزه‌های مقدمه‌ای شریعت، هم می‌توانند جنبه مقدمه در حدوث داشته باشند و هم مقدمه در بقا.

تا اینجا نظریه ذاتی و عرضی به عنوان مبنای پلورالیسم دینی مورد نقد و بررسی قرار گرفت. بر این اساس گوهر و صدف چه در حوزه دین و چه دین‌داری به معنایی که مورد اشاره قرار گرفت، توانایی تبیین دین و ابعاد آن را نداشته و خود دارای مشکلات مختلف می‌باشد؛ و به همین خاطر نمی‌توان آن را به صورت اصل مسلمی برای اثبات مسئله‌ای دیگر به کار گرفت. لکن پلورالیسم دینی منتج از نظریه ذاتی - در هر دو حوزه کلامی و معرفت‌شناختی - خود دارای اشکالاتی است که در ادامه به برخی از آنها خواهیم پرداخت.

ب) نقد پلورالیسم دینی منتج از گوهر و صدف

یک. پلورالیسم کلامی

این تقریر از پلورالیسم نجات، معتقد است که اعتقاد به هر دینی مستلزم نجات است، لکن برای همه ادیان غایت واحدی آن هم از نوع سکولار و این‌جهانی معین نموده، عمل و روش بر طبق هر منشی را منجر به رسیدن به غایت مذکور تلقی می‌نماید. حال آنکه غایت هر دین را باید از خود آن دین جستجو نمود. البته اگر شخصی، همه ادیان را نسبت به غایت خاصی بسنجد، محل اشکال نیست؛ لکن تعیین غایت همه ادیان، خالی از روش درون‌دینی و جويا شدن نظر دین خالی از انصاف است.

همچنین از دعاوی نظریه گوهر و صدف دین، اثبات پلورالیسم دینی و مساوی دانستن تبعیت هریک از ادیان در رسیدن به هدف غایی و سعادت‌مندی است؛ لکن آن چیزی که این نظریه اثبات می‌کند، امری فراتر از مدعای صاحب نظریه است. دایره شمول این نظریه، آن‌چنان وسعت دارد که سعادت‌مندی و نجات را از حوزه ادیان تاریخی فراتر برده و بی‌دینانی را که رضایت باطنی دارند نیز شامل می‌شود. به همین جهت نیز گستره ادعای مذکور به لحاظ نظری، بر افرادی که هیچ تعلقی به ادیان نهادینه تاریخی ندارند، کشیده شده است. (ملکیان، ۱۳۸۵: ۲۷۷)

از آنجایی که سعادت انسان‌ها امری مربوط به آخرت بوده و در رابطه با تدین و التزام به دین تعریف می‌شود، روش بحث در پاسخ به این پرسش که چه کسانی از سعادت اخروی برخوردارند، درون‌دینی است و نمی‌توان به صورت برون‌دینی به آن پاسخ گفت. ورود به مبحث سعادت و شقاوت انسان‌ها به شیوه برون‌دینی جز سرگردانی حاصلی نخواهد داشت، مگر آنکه زندگی انسان را در دنیا منحصر نموده - همان‌گونه که صاحب نظریه معنویت سکولار انجام داد - و سعادت و شقاوتی را در همین دوره کوتاه برایش معین کنیم، لکن چنین مفروضاتی، واقع را تغییر نخواهد داد.

در نتیجه تنها روش صحیح پاسخ به پرسش از سعادت و شقاوت انسان‌ها، درون‌دینی است. مدعیان پلورالیسم نجات نمی‌توانند از سوی خویش، سعادت غایی را برای انسان‌ها تضمین کنند. براساس فرهنگ قرآنی و رجوع به احادیث مشخص می‌شود، تنها کسانی سعادت‌مند و نجات‌یافته محسوب می‌شوند که ایمان و عمل صالح داشته باشند. متعلق ایمان نیز باید دین حق بوده و پیروی از ادیان باطل با وجود دین حق، در بارگاه خداوندی ارزشی نخواهد داشت. البته آن عده از مردم و پیروان ادیان که در فرهنگ قرآن مستضعف نامیده شده و قاصر بوده، هیچ‌گونه لجاج و عنادی با خداوند و دین اسلام ندارند و حقانیت دین اسلام برایشان مشخص نشده است، در صورت عمل به دستورالعمل‌های آیین خود و یا اطاعت از حکم فطرت پاک خویش در حوزه اخلاق و عمل، مشمول رحمت الهی گردیده و از نجات‌یافتگان خواهند بود. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۱۳۶)

دو. پلورالیسم معرفت‌شناختی

اشکال عمده و بدون پاسخ پلورالیسم معرفت‌شناختی، خالی از اینکه بر چه مبنایی استوار است، تناقض درونی این نظریه است. مدعای پلورالیست‌ها این است که ادیان، جملگی از صدق معرفت‌شناختی برخوردار هستند، درحالی که گزاره‌های ادیان هم‌عرض، گاه آن‌چنان با یکدیگر تغایر دارند که مسئله به تناقض منطقی کشیده می‌شود. مثلاً چگونه می‌تواند توحید در اسلام و تثلیث در مسیحیت را بالاتفاق صادق شمرد؟ چگونه اثبات معاد در ادیان ابراهیمی و انکار آن در ادیان شرقی قابل جمع است؟ این دو مورد، تنها نمونه‌هایی از اختلافات میان ادیان است که به‌هیچ‌وجه قابل جمع با یکدیگر نیستند و این در حالی است که بر مبنای پلورالیسم معرفت‌شناختی باید آنها را قابل جمع دانست و به هر دو، سهم یکسانی از حقانیت معرفت‌شناختی اعطا نمود. البته همان‌گونه که در تبیین پلورالیسم ذکر گردید، بحث صدق اخلاقی و اینکه هر دین در میان پیروان خود از ملاک صدق برخوردار است را باید از صدق معرفت‌شناختی تفکیک نمود.

۱. پلورالیسم معرفت‌شناختی منتج از گوهر و صدف در حوزه دین

براساس نظریه گوهر و صدف دین، اگر درواقع این فرهنگ باشد که لباس جدید بر تن ذاتیات دین می‌پوشاند و ذاتیات ادیان محدود به سه گزاره بسیار کلی و جهان‌شمول باشد، به‌جای آنکه قائل به پلورالیسم شویم، باید

منتظر ادغام ادیان جهانی در یکدیگر و پیدایش دین واحد جهانی باشیم، درحالی که واقعیت خارجی امری غیر از این را نشان می‌دهد. براساس پذیرش نظریه مذکور، دیگر جایی برای تمایز میان ادیان باقی نخواهد ماند، تا بحث از حقانیت ادیان در عرض یکدیگر مطرح گردد. سه گزاره ذاتی دین از منظر دکتر سروش این امور هستند:

۱. آدمی خدا نیست. بلکه بنده خداست (اعتقاد). ۲. سعادت اخروی مهم‌ترین هدف زندگی آدمی و مهم‌ترین غایت اخلاق دینی است (اخلاق). ۳. حفظ دین و عقل و نسل و مال و جان، مهم‌ترین مقاصد شارع در حیات دنیوی است (فقه). (سروش، ۱۳۸۰: ۴۵)

آیا می‌توان دینی را فرض کرد که به این سه گزاره قائل نباشد؟ حتی ادیان شرک‌محور و شیطان‌پرست انسان را خدا نمی‌پندارند. از سوی دیگر اکثر ادیان (غیر از ادیانی که هیچ‌گونه اعتقادی به آخرت ندارند) به‌منظور سعادت اخروی پدید آمده‌اند. اصل سوم نیز اصلی عقلایی قلمداد می‌شود و حتی قوانین اجتماعی عرفی نیز آنها را مدنظر دارند.

۲. پلورالیسم معرفت‌شناختی منتج از گوهر و صدف در حوزه دین‌داری

بعضی همچون جان هیک خواسته‌اند با مبنا قرار دادن تجربه دینی، به‌عنوان گوهر دین و متأثر دانستن تعارضات دینی از تفسیر و اختلاف نحوه مواجهه تجربه‌گر با امر الوهی، پلورالیسم دینی را تبیین کنند، لکن پلورالیسم دینی در صورتی می‌تواند نتیجه منطقی تجربه دینی باشد که گوهر همه ادیان، تجربه واحد باشد (ذات‌گرایی) و در غیر این صورت «انحصارگرایان» می‌توانند مدعی شوند که فقط یک نوع تجربه دینی خاص است که به سعادت و نجات بشر منتهی می‌شود. به‌عبارت دیگر هیچ راهی برای تشخیص گوهر واحد، برای همه ادیان وجود ندارد. (عباسی، ۱۳۸۲: ۱۲۶)

همچنین بر فرض پذیرش تجربه دینی به عنوان منبعی برای شناخت و هسته مشترک ادیان، زمانی که دو تجربه متعارض قابل جمع نباشند، در آن صورت باید آنها را به سنجه عقل و تجربه‌های انبیا و معصومین عرضه نمود. در نتیجه هیچ تلازمی میان پذیرش تجربه دینی به‌عنوان منبع شناخت و پلورالیسم دینی از این جهت وجود ندارد. (محمدرضایی، ۱۳۹۰: ۲۳۲ - ۲۳۰)

جان هیک به‌عنوان متفکر پیشتاز در دفاع از پلورالیسم دینی، از وضعیت اسف‌باری که با نظریه‌پردازی خویش برای ادیان به‌وجود خواهد آورد، بی‌خبر بود. وی با انگیزه تسالم میان ادیان گوناگون، نظریه پلورالیسم دینی و همه‌حق‌پنداری را مطرح کرد، درحالی که لازمه سخن وی، همه‌باطل‌انگاری بود. مشوب شدن تجربه الهی با نواقص انسانی و زمینی و متأثر از شرایط فرهنگی دانستن و تاریخی تفسیر کردن تجربه‌های پیامبرانه، بیش از آنکه حقانیتی برای ادیان اثبات کند، آنها را از این دایره خارج کرد. مثال فیل مولوی که

بیت‌الغزل این داستان است، به حقیقت گواه این مطلب بوده و نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از حکایت‌گران حقیقت را نشان نداده‌اند و تنها توهمات خویش را حقیقت خارجی پنداشته‌اند. (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۲۷)

نتیجه

ذاتی و عرضی در دو حوزه «تدین» و «دین» بحث شده است. بنابر رویکرد اول، دستیابی به گوهر دین یعنی رسیدن به هدف دین‌داری؛ در این صورت دیگر نیازی به اتیان عرضیات دینی نیست و زمانی که شخص به گوهر دین دست یافت، مستغنی از صدف دین می‌شود. لکن بنابر رویکرد دوم، عرضی‌های دین یعنی اموری که وظیفه انتقال گوهر را از فرهنگی به فرهنگ دیگر به‌عهده دارند، در زمان انتقال فرهنگی باید دگرگون و متغیر شوند و پافشاری بر حفظ عرضیات، منجر به جمود و رکود و تضییع محتوا و پیام دین می‌شود.

ذاتی و عرضی در هر دو حوزه «دین» و «دین‌داری»، برای پلورالیسم دینی مبنا واقع می‌شود. پلورالیسم کلامی به‌وسیله ذاتی و عرضی در حوزه «دین‌داری» و پلورالیسم معرفت‌شناختی به‌وسیله ذاتی و عرضی، هر دو حوزه مورد استدلال قرار گرفته است. اصل مسئله - پلورالیسم دینی - و همچنین مبناي آن - گوهر و صدف دین - دارای اشکالات عدیده بوده و قابل پذیرش نیستند.

آنچه از فهم دین و به لحاظ روش درون‌دینی به‌دست می‌آید این است که هیچ دینی راضی به تقسیم آموزه‌هایش به ذاتی و عرضی نیست. اگرچه می‌توان به یک لحاظ، برخی از آموزه‌های دینی را نسبت به برخی دیگر در حکم مقدمه دانست، لکن مقدمه بودن این‌گونه آموزه‌ها به لحاظ مقدمه در حدوث نیست، بلکه ابقای بخش غایی دین منوط به حفظ رتبه مقدماتی است. به‌همین خاطر پیوندی وثیق میان آموزه‌های مقدمه‌ای و غایی دین وجود دارد. در نتیجه هیچ‌یک از گزاره‌های دین را نمی‌توان با رویکرد ذاتی و عرضی تقسیم نمود. بلکه متون دینی، پیروان دین اسلام را به روح و باطن دین توجه داده‌اند، که این مهم نیز فقط با استمرار و پایبندی به تمام بخش‌های دین با یکدیگر محقق خواهد شد. از همین‌رو نمی‌توان با اصالت دادن به بخشی از دین و تبیین اشتراک آن میان چند دین، التزام و تعهد به دیگر اجزا را نادیده گرفت و پلورالیسم را اثبات کرد و ادیان مختلف را به لحاظ معرفت‌شناختی یا نجات مساوی پنداشت.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۷/۱۰/۱۲، مصاحبه با اکبر گنجی در رادیو زمانه، قابل دسترسی در: www.zamaaneh.com/idea/2009/01/post_476.html
۳. _____، ۱۳۸۳، *تقد گفتمان دینی*، حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، نشر یادآوران.

۴. استیس، والتر ترنس، ۱۳۹۰، دین و نگرش نوین، احمدرضا جلیلی، تهران، نشر حکمت.
۵. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۷، عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، نشر طرح نو.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، دین‌شناسی، قم، نشر اسراء.
۷. جیمز، ویلیام، بی‌تا، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، قم، نشر دارالفکر.
۸. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم، دفتر نشر معارف.
۹. _____، ۱۳۹۰، کلام نوین اسلامی، قم، نشر تعلیم و تربیت اسلامی.
۱۰. _____، پائیز ۱۳۸۴، «فرایند ظهور و بسط نظریه پلورالیستی جان هیک و تهافت‌های آن»، قیسات، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۳۷، ص ۱۳۶ - ۱۲۱.
۱۱. ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، «ذاتی و عرضی در دین»، قیسات، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۶۷، ص ۱۱۷ - ۸۷.
۱۲. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷، صراط‌های مستقیم، تهران، نشر صراط.
۱۳. _____، ۱۳۸۰، بسط تجربه نبوی، تهران، نشر صراط، ج ۵.
۱۴. _____، ۱۳۸۱، «اسلام، وحی و نبوت»، بازنتاب اندیشه، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ش ۲۷، ص ۶۷ - ۵۶.
۱۵. عباسی، ولی‌الله، ۱۳۸۲، «گوهرانگاری تجربه دینی (بررسی انتقادی و تطبیقی آرای روشنفکران مسیحی و اسلامی)»، مجله طلوع، قم، مدرسه امام خمینی (عج)، ش ۶، ص ۱۳۲ - ۹۷.
۱۶. عرب‌صالحی، محمد، ۱۳۹۰، «ذاتی و عرضی در دین»، معرفت کلامی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (عج)، سال دوم، ش ۶، ص ۵۰ - ۲۷.
۱۷. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۱، «حقیقت وحی، تجربه دینی یا عرفانی؟»، قیسات، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، زمستان، ش ۲۶، ص ۶۵ - ۵۱.
۱۸. _____، ۱۳۸۶، کندوکاوی در سویه‌های پلورالیسم، تهران، نشر کانون اندیشه جوان.
۱۹. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۹، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، نشر طرح نو.
۲۰. محمدرضایی، محمد، ۱۳۹۰، کلام جدید با رویکرد تطبیقی، قم، نشر معارف.
۲۱. _____، زمستان ۱۳۸۱، «نگاهی به تجربه دینی»، قیسات، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۲۶، ص ۲۲ - ۲.

- ۲۴ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۰، تابستان ۹۳، ش ۳۷
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *اخلاق در قرآن*، قم، نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۳. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۵، *مشتاقی و مهجوری: گفتگوهایی در باب فرهنگ و سیاست*، تهران، نشر نگاه معاصر، چ ۴.
۲۴. _____، ۱۳۷۹/۹/۱۴، «معنویت و محبت چکیده همه ادیان است»، *روزنامه آفتاب*.
۲۵. هگل، ویلهلم فریدریش، ۱۳۸۶، *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، ترجمه داود پرهام، تهران، نشر آگاه.
۲۶. هیک، جان، ۱۳۸۱، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، نشر الهدی، چ ۳.