

رویکردها به تکرر ادیان

ولی‌الله عباسی^۱

چکیده

بی‌تردید جوامع بشری به لحاظ دینی، متنوع و متکثر است و نمی‌توان چنین کثرتی را انکار کرد. هنگامی که از کثرت دینی سخن به میان می‌آید، پرسش اصلی این نیست که آیا چنین کثرتی در عالم خارج وجود دارد یا خیر، بلکه سؤال این است که در مقابل دعاوی صدق و حقیقت‌مندی ادیان مختلف و همچنین ادعای نجات‌بخشی آنها باید چه موضعی اتخاذ کرد؟

این مسئله امروزه به یکی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین مباحث فلسفه دین و کلام جدید تبدیل شده و توجه بسیاری از اندیشمندان را به خود معطوف ساخته است. در پاسخ به این مسئله، رویکردهای مختلفی پدید آمده که در این نوشتار به بررسی آنها می‌پردازیم. پاسخ انحصار‌گرایانه متکلمانی نظیر بارت و برونر، شمول‌گرایی رانر، کثرت‌گرایی عالمان جدید مطالعات دینی مانند هیک، وحدت‌گرایی عرفان‌پژوهان و سنت‌گرایانی مانند گنون، شوان و نصر، رویکرد نسبی‌گرایانه و تاریخ‌گرایانه ترولش و توین بی و سرانجام دیدگاه طبیعت‌گرایان تحویل‌گرا (با طیف‌های گوناگون آن) از این جمله‌اند.

کلید واژه‌ها

انحصار‌گرایی، شمول‌گرایی، کثرت‌گرایی، وحدت‌گرایی، نسبی‌گرایی.



شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

طرح مسئله

تنوع و تکثر ادیان یا به تعبیر دیگر «کثرت دینی»^۱ یکی از مسائلی است که بر اثر تحولات همه‌جانبه‌ای که در علم، فلسفه و اخلاق و همچنین پیشرفتی که در مطالعات دین‌شناسانه پدید آمد، بستر مناسبی فراهم شد تا دین‌پژوهان و فیلسوفان دین بتوانند درباره این مسئله به تأمل بیشتری بپردازند. البته مقصود این نیست که اصل آگاهی از تعدد ادیان و اختلاف آنها مولود عصر جدید است؛ چراکه در دوره‌های گذشته نیز عالمان و طرفداران یک دین همواره در صدد اثبات حقانیت دین خود بوده و در برابر ادیان دیگر موضع گرفته‌اند. بنابراین اصل آگاهی از تعدد و اختلاف ادیان دیرپای است، اما نباید از این نکته غافل بود که توجه روزافزون به کثرت دینی - به عنوان یکی از مسائل مهم دین‌شناختی - رهیافت نسبتاً جدیدی است که از آن به میراث عصر روشنگری یاد می‌شود و عمدتاً در دامن روش‌های گوناگون به خصوص در رویکرد پدیدارشناختی، تاریخی و تطبیقی به دین‌پژوهی، ظهور یافته است. حتی فلسفه دین که اصولاً هیچ حد و مرز پذیرفته شده‌ای ندارد و به شناخت دین با تنوع وسیع گونه‌های آن اهتمام می‌ورزد، تا همین اواخر آنچه که در غرب رایج بوده، اساساً بر برداشتی مسیحی (یا مسیحی - یهودی) از خداوند متمرکز بوده است، تا اینکه در دهه اخیر فیلسوفان غربی دین به

1. Plurality of religion.

گونه‌ای فزاینده به این واقعیت دست‌یافتند که مسیحیت فقط یکی از ادیان بزرگ جهانی است و توحید (یکتا پرستی)، تنها یکی از انواع اصلی دین است؛ تا جایی که اکنون در متن‌های جدیدی که به موضوع فلسفه دین می‌پردازند، مباحثی را به کثرت و تنوع دینی اختصاص می‌دهند.

حوزه‌های تحقیق درباره کثرت دینی انواع مختلفی دارد که بحث از ارتباط میان ادیان، یکی از آنهاست. البته باید توجه داشت که آنچه محل بحث است، اصل وجود تکثر و تنوع ادیان نیست؛ چراکه اصل تکثر ادیان یک واقعیت است. (Yandell, 1999, pp. 6-7.)

در این بحث پرسش این نیست که آیا ادیان متعددی در عالم وجود دارند یا خیر، و یا اینکه علت بروز این کثرت چیست بلکه در این بحث ما به دنبال مسائل معرفتی دیگری از جمله بهره‌مندی ادیان از حقیقت هستیم. به واقع در اینجا باید میان دو منظر متفاوت «پدیدارشناختی» و «فلسفی» تفکیک و تمایز قائل شد. از نظر پدیدارشناختی، اصطلاح کثرت دینی ناظر به این واقعیت است که تاریخ ادیان بیانگر تعدد سنن دینی مختلف است. با صرف نظر از پدیدارشناسی ادیان، پرسش مهم این است که ادیان مختلف چه نسبتی با صدق و حقانیت دارند؟ پاسخ‌های مختلفی به این سؤال داده شده که در این نوشتار سه رویکرد عمده انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی دینی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. انحصارگرایی

شاید طبیعی‌ترین حالت انسان مؤمن این فرض باشد که حقیقت در دین اوست و در نتیجه ادیان دیگری که دیدگاهی مخالف با آن دارند، باطل‌اند. بنابراین بر اساس «انحصارگرایی دینی»^۱ نجات (رستگاری)، اخلاقیات و عقاید یک دین، مزیت معرفتی دارد که پیروان ادیان دیگر از این مزیت بیرون هستند. (Byrne, 1995, p. 3.)

انحصارگرایی دو بخش دارد: نظری یا عقیدتی^۲ و رستگاران یا نجات‌شناسانه^۳. بنابر

1. Religious exclusivism.
2. Doctrinal.
3. Soteriological.

انحصارگرایی ناظر به عقیده، تعالیم و آموزه‌های یک دین معین، نزد آن دین کاملاً صادق بوده و تعالیم سایر ادیان مادامی که با آن دین معین در تعارض باشد، کاذب است. بر اساس انحصارگرایی ناظر به نجات، تنها یک دین راه رستگاری یا رهایی را نشان می‌دهد. اگرچه این دو انحصارگرایی به طور منطقی از یکدیگر مستقل‌اند، معمولاً با هم پذیرفته می‌شوند. (Quinn, 1998, p. 260.)

طرفداران انحصارگرایی، برای اثبات مدعای خود، شواهد و قرائنی را از ادیان خویش ذکر می‌کنند که در اینجا به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

در کتاب آسمانی مسیحیت عباراتی به حضرت مسیح علیه السلام نسبت داده شده که بیانگر این شیوه از تفکر است. در عبارتی از انجیل یوحنا می‌خوانیم: «هیچ کس بر پدر نمی‌رسد، مگر از طریق من.» (انجیل یوحنا، فصل ۶، بند ۱۴.)

علاوه بر این از قرن سوم میلادی، این عقیده جزمی مطرح شده است که «در بیرون از کلیسا رستگاری نیست.» این انحصارگرایی همچنان تأیید و تقویت شد و از طریق این تلقی که تنها مسیحیان می‌توانند رستگاری یابند، سلسله‌جنبان نهضت‌های تبلیغی — تبشیری در قرن‌های هیجدهم و نوزدهم شد. (هیگ، *تعدد ادیان*، ص ۳۰۲.)

در اسلام برخی شواهد و عباراتی یافت می‌شود که تأییدی است بر انحصارگرایی اسلامی. در دین اسلام نیز این اعتقاد راسخ وجود دارد که [حضرت] محمد صلی الله علیه و آله «خاتم پیامبران» الهی می‌باشد و نیز اینکه خداوند از طریق قرآن، دین حقیقی را برای انسان‌ها نازل کرده است؛ به نحوی که این دین همه پیام‌های وحیانی پیش از خود را در برمی‌گیرد و کامل می‌نماید. بدین ترتیب در حالی که یک نفر مسلمان باید با پیروان سایر ادیان ابراهیمی دوستانه برخورد کرده و آنها را به رسمیت بشناسد... ، با این وجود، چنین شخصی احساسی خاص نسبت به منزلت منحصره‌فرد وحی قرآنی را همواره حفظ خواهد کرد؛ زیرا قرآن کلمه نهایی، قطعی و حاکم خداوند است که همه مردم باید بدان توجه کرده و از آن اطاعت نمایند. (هیگ، *تعدد ادیان*، ص ۹۲.)

تفکر انحصارگرایانه در دین یهود نیز به همین گونه است. بنی‌اسرائیل خود را مردم برگزیده و اولیای الهی می‌دانند و معتقدند که قوم یهود امت برگزیده خداوند است و از

این رو فقط خود را بر طریق نجات و رستگاری می‌دانند. در آیین‌های شرقی مانند هندویسم و بودیسم نیز شواهدی دال بر نگرش انحصارگرایانه می‌توان یافت. (هیگ، تعدد ادیان، ص ۳۰۲ و ۳۰۳).

شاید بتوان از نو ارتدوکسیان به خصوص کارل بارت به عنوان نماینده افراطی انحصارگرایی مسیحی نام برد. وی ایمان را واکنش انسان به تجلی ذات خدا در کلمه‌اش می‌داند که در مسیح تجسد یافته، در کتاب مقدس مندرج بوده و در کلیسا نیز اعلام شده است. او از دین به مثابه سعی متکبرانه و بیهوده انسانی یاد می‌کند که با تلاش‌های خود می‌خواهد به شناخت خدا نائل شود.

این نگرش را می‌توان تعبیری جدید از نگرش ارتدوکسی^۱ قدیم دانست که میان دین حق و ادیان باطل تمایز قائل می‌شود. تمایز میان تجلی از یکسو و دین از سوی دیگر، یا میان الهیات وحیانی و الهیات طبیعی (عقلی)^۲ موضوعی ساده است. ویژگی تمایز یاد شده این است که کاملاً آشکار می‌کند تجلی در مسیح، مصداقی از دین طبیعی دانسته نمی‌شود، بلکه نتیجه مستقیم فعالیت از سر لطف خداست. همه تأکید نه بر پیوستگی، بلکه بر گسیختگی مسیحیت از سایر ادیان و جایگزینی مسیحیت به جای آنهاست. (ریچاردز، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ص ۳۸).

امیل برونر نماینده دیگر نو ارتدوکسی است که رویکردی انحصارگرایانه به کثرت دینی دارد، اما پاسخ وی در مقایسه با دیدگاه بارت معتدل‌تر است. اختلاف میان این دو را می‌توان در مسئله تجلی کلی و تشابه در ذات مشاهده کرد: برونر برخلاف بارت، تجلی فراتر از کتاب مقدس و حفظ صورتی از تصویر خدا را در بشر پیش از هبوط آدم، تصدیق

۱. واژه ارتدوکس برگرفته از کلمه Orthodox به معنای «راست‌دینی» است که ریشه آن از کلمه یونانی Orthos به معنای درست و Doxa به معنای عقیده می‌باشد. این واژه اصطلاحاً عبارت است از اصول عقاید اولیه یک دین که مخالف با آن بدعت می‌باشد. ارتدوکس یکی از سه فرقه عمده مسیحی است و دو فرقه دیگر، کاتولیک و پروتستان می‌باشد.

۲. منظور از الهیات طبیعی یا عقلی، مطالعات فلسفی انسان در باب دین است؛ یعنی آن مسائلی که انسان با استفاده از عقل به آن می‌رسد. در مقابل، الهیات وحیانی یا مکشوف شده، الهیاتی است که با استفاده از وحی به بحث از مسائلی می‌پردازد که در واری عقل است. (بنگرید به: ویلیام هوردرن، راهنمای الهیات پروتستان، مقدمه مترجم.)

می‌کند. این اختلاف‌ها لوازم مهمی در مواضع آنها نسبت به سایر ادیان در پی دارد. (ریچاردز، به‌سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ص ۴۴؛ هوردن، راهنمای الهیات پروتستان، ص ۱۰۰؛ مک‌گراث، درسنامه الهیات مسیحی، ص ۳۹۱).

ویلیام آلستون، متکلم و فیلسوف دین معاصر، دیگر متفکری است که می‌توان پاسخ او به کثرت و تنوع دینی را در ذیل انحصارگرایی رده‌بندی کرد. وی در چارچوب رهیافتی که می‌توان آن را «مبناگرایی»^۱ نامید، در حوزه معرفت‌شناسی به فعالیت پرداخت. از دیدگاه آلستون، مبناگرایی غالباً در قالب این آموزه بیان می‌شود که ساختار معرفت‌دارای پایه‌هایی است که بقیه پیکره را نگاه می‌دارد، اما خود پایه‌ها به هیچ تکیه‌گاهی نیاز ندارند. (آلستون، دوگونه مبناگرایی، ص ۵۶). برای نمونه، صورت دادن باورها بر اساس ادراک حسی نوعی رهیافت مبناگرایانه است.

آلستون در کتاب *ادراک خداوند* (1991) به تفصیل استدلال می‌کند که به لحاظ عملی، عاقلانه است که به روش‌های مبناگرایانه‌ای بپردازیم که از نظر اجتماعی نهادینه شده‌اند و آشکارا غیرقابل اعتماد، یا به عبارت دیگر به لحاظ عقلانی غیرقابل قبول نیستند. وی در فضای دینی، ادراک عرفانی را به مثابه تجربه‌ای دینی می‌داند که در آن حضور یا ظهور چیزی، بر فاعل شناسا عارض می‌شود که وی آن را به عنوان حقیقت غایی می‌شناسد. (آلستون، تجربه دینی، ص ۱۱۴). بنابر نظر آلستون، در سنت‌های بزرگ دینی، تجارب اعتقادی - عرفانی متفاوتی وجود دارد که به لحاظ اجتماعی نهادینه شده‌اند. وی منشأ این تفاوت را فرهنگ و باورهای پیشین تجربه‌کنندگان می‌داند. (Alston, 1991, p. 274.)

یکی از این تجارب، تجربه عرفانی مسیحی است که از نظر وی آشکارا غیرقابل اعتماد نیست. همین نکته را می‌توان درباره تجارب دینی و عرفانی سایر سنت‌های دینی بزرگ نیز مطرح کرد. اما میان این تجارت‌گوناگون ناسازگاری و مغایرت وجود دارد. بنابراین یکی از آنها می‌تواند قابل اعتماد باشد و آن تجربه عرفانی مسیحی است. (استامپ و دیگران، درباره دین، ص ۱۶۳).

اما چرا باید تجربه عرفانی مسیحی را موثق و قابل اعتماد و تجارب عرفانی ادیان دیگر را غیر موثق بدانیم؟ پاسخ آلستون به اختصار این است که چون مسیحیت به لحاظ معرفتی و عملی قانع کننده‌تر از ادیان دیگر است، برای ما کاملاً خردمندانه است که به دین خود پایبند بوده و به دین دیگری توجه نکنیم. (Alston, 1991, p. 275.)

آلویس پلانترینگا دیگر فیلسوف معاصر است که دیدگاهی شبیه دیدگاه آلستون دارد. پاسخ صریح وی به مسئله تعدد ادیان این است که باورهای مسیحی حق‌اند و هر چه ناسازگار با آنهاست، باطل می‌باشد. (بنگرید به: پلانترینگا، *جستارهایی در فلسفه دین و دفاعیه‌ای معرفت‌شناختی از...*)

انحصارگرایان معتقدند که یکی از شرایط مهم رستگاری، شناخت حقیقت است. کسی که دین حق را نشناخته، حقیقت غایی را مشاهده نکرده و صفات و اسمای حق را تمییز ندهد، از این رو نمی‌تواند به رستگاری رسد. یکی از ارکان مهم ایمان (اگر نگویند تمام هویت آن)، معرفت است. کسی که خداوند و پیامبر خاص او و تجلی‌گاه خداوند و شریعت حق را نشناسد، به چه چیز ایمان می‌آورد؟ از سویی حق، یکی بیش نیست و نمی‌توان همه دعاوی متعارض و مخالف را حق دانست.

این استدلال می‌تواند یک استدلالی فلسفی باشد و به گونه‌ای کلی، انحصارگرایی را اثبات کند. در اینجا بدون هیچ پیش‌فرض کلامی خاص استدلال می‌شود. تنها باید حقیقت ایمان را تعریف کرد که آیا حقیقت می‌تواند متکثر باشد و به فرض تکثر آیا می‌تواند متعارض باشد؟ تعیین اینکه کدام دین می‌تواند نقش نجات‌بخشی ایفا کند و یگانه راه رستگاری انسان باشد، نیازمند استدلالی دیگر از نوعی استدلال‌های کلامی است. این برهان یک پرسش را نادیده می‌انگارد: تکلیف کسانی که در جستجوی حقیقت بر آمده‌اند و از سر قصور و نه تقصیر به آن دست نیافته‌اند، چیست؟ آیا خدای مهربان نباید راهی برای نجات رهپویان صادق باقی بگذارد؟ میان حق‌جوی صادق تلاشگری که تنها به دلیل تولد در گوشه دورافتاده‌ای از جهان، دین حق را نشناخته و انسان مؤمنی که به دلیل بخت نیک و تولد در مهد تمدن دینی، دین حق را شناخته است، چه تفاوتی وجود دارد؟ شاید در پاره‌ای

موارد شخص اول تلاش بیشتری نیز کرده، اما بخت با او یار نبوده و اصلاً دین حق را نشناخته است. آیا باید تنها به همین دلیل از سعادت ابدی محروم ماند؟ روح عدالت‌طلب انسانی نمی‌تواند چنین دیدگاهی را بپذیرد و خشنود و سرمست از نجات خویش، به خلود انسان‌های دیگر در عذاب الهی فتوا دهد. (صادقی، دین، حقیقت، کثرت، ص ۴۰).

کارل بارت که مشهورترین نماینده این دیدگاه است، دین را به بی‌ایمانی تعریف می‌کند. او بر این عقیده است که در خوش‌بینانه‌ترین حالت، دین حاکی از واکنش تحریف شده بشر نسبت به ابتکار خداست و در حالت بدبینانه نیز شریعت جلوه‌ای از تعمد انسان در نافرمانی خدا می‌باشد. به زعم او کلیسا محمل ایمان است و یا محمل چیزی است که به معنای واقعی کلمه می‌توان آن را دین نامید. این دیدگاه معلول نتیجه تمایز که بر پایه تحلیل مفهوم کلی دین بدان می‌رسیم نیست، بلکه حاصل تجلی ذات خدا از طریق لطف اوست. دین حقیقی نظیر انسانی که عادل شمرده شده، مخلوق لطف خداست. دین به خودی خود حقیقی نیست، بلکه تنها از طریق لطف می‌تواند حقیقی شود. دین به خودی خود تنها به منزله تلاش انسانی است که می‌خواهد با تلاش‌های خود و از طریق مخلوقات، خدا را بشناسد، از این رو با تجلی، یعنی ظهور ذات خدا از طریق لطف، در تعارض مستقیم است.

از سویی حتی نمی‌توان دین را به عنوان تلاش انسان برای همکاری با خدا تفسیر کرد؛ چنان که گویی می‌توان دین را به وجهی تصاحب فیض خداوند در تجلی از سوی بشر دانست. دین به واقع جایگزین بشری تجلی است و نمی‌تواند شناختی از خدا به دست دهد. هیچ‌گونه پیوستگی بین دین و تجلی وجود ندارد و اساساً یکی جای دیگری را می‌گیرد. تنها وقتی دین به وسیله تجلی تطهیر و تقدیس شود، می‌توان آن را حقیقی دانست. از این رو، حقانیت دین مسیحی ارتباطی به این واقعیت ندارد که برتری ذاتی بر سایر ادیان دارد، بلکه بر این امر استوار است که نتیجه لطف و حیانی است. کلیسا تنها تا جایی محمل دین حقیقی است که از رهگذر لطف، وجود و تداوم می‌یابد. (ریچاردز، به

البته بارت می‌پذیرد که ادیان دیگر واجد برخی حقایق، آرمان‌های والای اخلاقی و ارزش‌های زیباشناختی هستند و پیروان سایر ادیان انسان‌های صادق و ملتزم به اخلاق‌اند. بارت حتی معتقد است که مسیحیت دین برحق نیست؛ بدین معنا که نقطهٔ اوج یا کمال همهٔ ادیان نمی‌باشد. مسیحیت فی حد ذاته، دینی برتر نیست، بلکه وجود منحصر به فرد عیسی مسیح موجب شده که مسیحیت، محمل دین حق باشد. خداوند در حادثه عیسی مسیح به گونه‌ای ویژه، حقیقت را متجلی ساخت و امکاناتی فراهم آورد تا انسان بتواند با خداوند «آشتی» کند. «تجلی» نه تنها «شریعت» را از بین می‌برد، بلکه شریعت حق را پدید می‌آورد. بنابراین حتی مسیحیان باید بدانند که اگر شریعت آنها فارغ از لطف و تجلی خداوند در نظر گرفته شود، شریعتی ناقص و ناتوان است. (پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۴۰۳).

استدلال بارت استدلالی کاملاً کلامی است و تا زمانی که مبانی اعتقادی آن مستحکم نشده، در این بحث به کار نمی‌آید. چرا باید بپذیریم که خداوند نامتناهی، تنها یک تجلی داشته، یا در یک مجموعه افراد خاص تجلی کرده است؟ خداوند می‌تواند به گونه‌های مختلف و در فرهنگ‌های متفاوت تجلی کند و راه رستگاری را برای همهٔ انسان‌ها فراهم آورد. چه چیزی موجب می‌شود که خداوند این کار را نکند؟ همچنین دلیلی وجود ندارد که تلاش انسانی به کلی محکوم به شکست باشد. تکیه بر فیض خداوندی و نادیده گرفتن نقش خلاقانه انسان، سخنی بی‌دلیل است؛ بدین بیان که هم خداوند می‌تواند تجلی‌های متعدد داشته باشد و هم عمل انسانی می‌تواند در دریافت تجلی مؤثر واقع شود، ضمن اینکه مشکل یادشده دربارهٔ استدلال قبلی در اینجا نیز بیشتر می‌شود. هیچ دلیلی وجود ندارد که تلاش صادقانه و حق طلبانه انسان‌ها به کلی نادیده گرفته شود و بی‌ارزش باشد. به علاوه نباید فراموش کرد که بسیاری از ادیان، دعاوی حصرگرایانه دارند. از میان دعاوی متعارض ادیان مختلف باید کدام را پذیرفت و بر اساس چه ملاکی؟ در اینجا است که به ملاکی برون‌دینی احتیاج می‌افتد و نمی‌توان به این پرسش با مدعیات درون‌دینی پاسخ داد. بنابراین ملاک مشترک عقلانی است که

راه‌گشاست و آخرین معیار داوری است، نه مدعیات صدق و کذب‌بردار محک‌نخورده و نه احکام اخلاقی هر دین؛ زیرا احکام اخلاقی ادیان مختلف تا حد زیادی مشابه‌اند و نمی‌توان با تکیهٔ انحصاری بر آنها ملاکی برای حق و باطل یافت.

اگر انحصارگرایان بتوانند برهان قاطعی بیاورند که مخالفان را نیز قانع کند، در این صورت مشکلی وجود ندارد و شاید اصلاً نزاعی در کار نباشد. مسئله اصلی آنجاست که هیچ یک از طرفین نمی‌توانند برهان قانع‌کننده‌ای بر مدعای خویش اقامه کنند. از همین روست که الوین پلانتینجا می‌گوید اگر کسی مدعی وجود چنین برهانی باشد، اصلاً او را انحصارگرا نمی‌نامیم.

در مجموع باید گفت ممکن است حصرگرایی نامعقول و ناموجه و ضعیف، و از سویی به لحاظ اخلاقی متکبرانه، ظالمانه، خودبینانه و... نباشد، اما یک پرسش را نادیده می‌انگارد که تکلیف ره‌پویان صادق و حقیقت‌جویی که از رسیدن به حقیقت بازمانده‌اند، چه می‌شود؟ روح عدالت‌طلب انسان نمی‌تواند قانع شود که جاهلان قاصر صرفاً از آن روی که بخت یارشان نبوده و در شرایطی متفاوت به دنیا آمده‌اند، گرفتار غذایی دردناک و ابدی گردند. اگر بنای جهان بر عدل است (بالعدل قامت السموات و الارض) و اگر تکلیف بیش از طاقت، قبیح یا محال است (لایکلف الله نفساً الا وسعها)، باید در نظریه خویش برای رستگاری پویندگان جاهل و حتی کسانی که از دین حق اطلاعی یافته‌اند اما دلیلی ندیده‌اند که از باورهای خود دست بردارند - و گمان می‌کرده‌اند که از آن طریق نیز می‌توان به حق رسید - جایی باز کرد. (صادقی، دین، حقیقت، کثرت، ص ۴۴)

۲. شمول‌گرایی

نگرش شمول‌گرایی^۱ با نقد نگرش پیشین آغاز می‌شود. بر اساس این دیدگاه - که در نیمه دوم قرن بیستم اقبالی روزافزون یافته است - تنها مندرجات یکی از ادیان جهان به طور کامل صحیح است، اما ادیان دیگر نیز دربردارنده حقیقتی از آن دین صحیح هستند.

به عبارت دیگر، یک دین خاص نشان‌دهنده واقعت‌گایی است که بیشترین و علمی‌ترین راه رستگاری و نجات را به دست می‌دهد، اما ادیان دیگر صرفاً مدخل‌هایی برای ورود به آن دین بوده، یا دارای قربت‌هایی با آن هستند. بنابراین پیروان دیگر ادیان می‌توانند به نحوی نجات یافته یا رهایی یابند. (Quinn, 1995, p. 35) دی. ای. هوگوس بیان قابل‌فهمی از شمول‌گرایی مسیحی دارد:

شمول‌گرایی، اعتقاد به این ایده است که در همه ادیان، خدای واحدی پرستش می‌شود، ولی کامل‌ترین شناخت از او را باید در سنت مسیحی جستجو کرد. مسیحیت حسرت‌ها و آرزوهای مبهمی را که در سایر ادیان ابراز شده است، ارضا می‌کند. (ریچاردز، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ص ۱۸۰)

بنابراین در نظریه شمول‌گرایی میان دو موضوع «حقانیت» و «نجات و رستگاری» تمایز وجود دارد. شمول‌گرایی همانند انحصارگرایی، حقانیت را منحصر به دینی خاص می‌داند و هیچ دین دیگری را صاحب حقیقت به شمار نمی‌آورد. اما تفاوت در این است که نجات و رستگاری در شمول‌گرایی منحصر به اتباع آن دین خاص نیست و پیروان ادیان دیگری نیز به تناسب دین و آیین خود و به تبع حقانیت و رستگاری اصیل آن دین، از نجات و رستگاری بهره‌مند می‌شوند. به بیان دیگر در نظریه شمول‌گرایی، حقانیت دینی و نجات و رستگاری، اصالتاً و بالذات از آن دینی خاص است، اما رستگاری و نجات (و نه حقانیت)، بالعرض و بالمجاز و به واسطه آن دین اصیل، به ادیان دیگر تسری می‌یابد. بنابراین در نظریه شمول‌گرایی، حقانیت دینی انحصاری است و هیچ‌گونه تسری و تعمیمی ندارد. نجات و رستگاری نیز بالذات در دین انحصاری تحقق دارد، اما به جهت لطف و عنایت الهی در آن دین، نجات و رستگاری تعمیم یافته و اتباع سایر ادیان را نیز شامل شده است. (حسینی، پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین، ص ۱۰۶)

شمول‌گرایی بر تعارض و تنش‌ی که در انحصارگرایی به روشنی توضیح داده نشده بود، غالب آمد. در انحصارگرایی برای تحقق رستگاری فردی، تعهد و اعتقاد شخصی به مسیح و لیبیک گفتن به وحی و انجیل، امری اساسی است، بدین رو این سؤال مطرح شد که اگر

نجات یافتن با لیبک‌گویی به انجیل است، پس تکلیف شخصیت‌های «عهد قدیم» همچون حضرت ابراهیم علیه السلام چه می‌شود که انجیل را نشنیده بودند، اما بی‌شک صاحب ضمیر باطنی‌اند؟ شور و اشتیاق خدا برای نجات همه انسان‌ها در کنار محدودیت برنامه رسالتی انجیل، امکان عشق به خدا را زیر سؤال می‌برد؛ چراکه او انسان‌ها را به خاطر جواب ندادن به پیامی که نشنیده‌اند و در نشنیدن آن هیچ‌گونه تقصیری نداشته‌اند، ملامت و مجازات می‌کند: «شمول‌گرایی برای رفع چنین تعارض‌ها و تنش‌هایی به ایده‌رستگاری مجال می‌دهد که خود را از حدود و مرزهای کلیسای ظاهری آزاد کند.» (ریچاردز، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ص ۱۸۰).

شمول‌گرایی به شکل رسمی در شورای دوم واتیکان مورد پذیرش قرار گرفت:

همچنین کسانی می‌توانند به رستگاری ابدی نائل شوند که به خاطر گناه نکردنشان بشارت مسیح یا کلیسای او را نمی‌شناسند، با وجود این خدا را از طریق اخلاص می‌جویند و متأثر از فیض الهی [گشته، با اعمال خود سعی در به‌جا آوردن اراده الهی - که از طریق ندای وجدان درمی‌یابند - می‌نمایند. مسیحیت الهی کمک لازم را برای رستگاری آنان که بدون داشتن تقصیری هنوز به شناخت آشکار خدا نایل نشده، اما در تلاش برای داشتن زندگی خوبی بوده و از لطف او سپاسگزارند، دریغ نمی‌کند. هرچه از نیکی یا حقیقت در میان آنها مشاهده می‌شود، از سوی کلیسا - همچون آمادگی برای بشارت - به دیده احترام نگریسته می‌شود. (رو، فلسفه دین، ص ۳۳۴).

مدعیان شمول‌گرایی نیز مانند انحصارگرایان برای تأیید ادعای خود به شواهدی از هر یک از ادیان بزرگ متوسل شده‌اند. در قرآن کریم از «اهل کتاب» بسیار سخن رفته است و همین تعبیر برخی را برآن داشته تا دایره شمول و اشتراک را از ادیان ابراهیمی وسیع‌تر بدانند و تفکر شمول‌گرایی دینی را به تمامی ادیان تسری دهند. (هیک، تعدد ادیان در دین‌پژوهی، ص ۳۰۳؛ پلورالیسم دینی و اسلام، ص ۳۷).

شمول‌گرایان مسیحی نیز در تحکیم ادعای خود به انجیل تمسک می‌جویند. در اعمال رسولان فصل ۱۰ آیه ۳۵ آمده است: «و حقیقتاً من چنین درمی‌یابم که خداوند هیچ جانب‌داری نشان نمی‌دهد، بلکه در میان هر قومی هر کس که از او بترسد و کار شایسته

انجام دهد، پذیرفته اوست.» انجیل‌شناسان معتقدند که اعمال رسولان در بردارنده مضامینی است که بیشتر شمول‌گرایی از آن برمی‌آید؛ درست در برابر نامه‌های پولس که بیشتر می‌تواند مورد تفاسیر انحصارگرایانه قرار گیرد. این معنا تقویت‌کننده ادعای کسانی است که معتقدند نویسندگان انجیل‌ها دست کم به گونه‌ای ناخودآگاه مطالب خود را با در نظر گرفتن مقاصد کلامی‌شان تدوین کرده‌اند. توجه به نقش مداوم خداوند در تاریخ، در انجیل لوقا بیشتر از متون انجیلی دیگر مشهود است و به همین رو یکی از مبانی مهم متنی متکلمان شمول‌گراست. لوقا بیشتر از دیگر نویسندگان انجیل‌ها به ریشه‌های تاریخی یهودی خود توجه داشته و بر این معنا تأکید کرده که تجلی خداوند در زندگی بشر از آدم و انبیا و اولیای پیشین بنی‌اسرائیل آغاز شده و در مسیح کمال یافته است. ژوستین که ظاهراً معاصر لوقا بوده، این گرایش شمول‌گرایانه را صریح‌تر بیان کرده است:

اعتقاد ما آن است که کسانی که می‌کوشند کارهای نیکی انجام دهند که ما بدان امر شده ایم، با ما در خداوند شریک‌اند. برابر با اعتقاد سنتی ما، آنان مشمول لطف خداوند خواهند بود و این اصولاً در مورد همه آدمیان صادق است. مسیح کلمه خداوند است که کل نژاد بشر در آن سهیم هستند و آنان که مطابق با نور خود زندگی می‌کنند مسیحی‌اند، حتی اگر معتقد به خدا نباشند. (اکرمی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۹)

نتیجه سخن ژوستین این است که هر جا حقیقتی باشد، اصولاً در حقانیت مسیحیت نهفته است. بنابراین از نظر او حکمایی مانند سقراط و هراکلیت از این نظر مسیحی‌اند. در میان متکلمان کاتولیک، کارل رانر را باید مهم‌ترین نماینده رویکرد شمول‌گرایانه به تکرر و تنوع ادیان دانست. رانر کثرت دینی را یکی از وقایع بزرگ انسانی می‌داند که کلیسا باید آن را بپذیرد. وی کثرت‌گرایی را تهدیدی علیه مسیحیت می‌پنداشت. از آنجا که به قول او هیچ دین دیگری به طور مطلق چنین ادعایی ندارد که یگانه تجلی خدا باشد، او مدعی است دوران رقابت دیگر ادیانی که چندان شایان توجه جدی نیستند، به سر آمده است و دیگر غرب نمی‌تواند خودش را تافته جداافتاده یا محور تاریخ بداند؛ «برای اینکه تمام مردم جهان، همسایه دیوار به دیوار و معنوی یکدیگرند.» (ریچاردز، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ص ۱۲۴).

از دیدگاه کارل رانر، انسان‌ها فقط به دلیل وقوع یک واقعه نجات‌بخش خاص است که می‌توانند به نجات و رستگاری برسند و این واقعه از طریق مسیحیت امکان‌پذیر است. مسیحیت یک دین مطلق است و از راه دیگری غیر از مسیحیت نمی‌توان رستگار شد. کلمه^۱ منحصر به فرد خداوند، در عیسی تجسد یافت و این دین مسیحیت است که ما را با این کلمه آشنا می‌سازد و زمینه اجتماعی لازم برای حضور عیسی مسیح را در بین انسان‌ها فراهم می‌آورد. البته این نکته نیز صحیح است که خداوند می‌خواهد همه انسان‌ها نجات یابند. به دلیل همین رستگاری فراگیر بود که عیسی کفاره‌ای پرداخت و خداوند برکات فعل رستگاری‌بخش او را شامل حال همه انسان‌ها کرد، حتی کسانی که از عیسی چیزی نشنیده‌اند. بدین ترتیب خداوند این زمینه را ایجاد کرد که همه انسان‌ها بتوانند متحول شوند و با خداوند آشتی کنند. (پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۴۱۵).

رانر اظهار می‌دارد که به لحاظ تاریخی، مسیحیت با عیسای ناصری آغاز شد، اما با این همه، مسیحیت یک پیش تاریخ نیز دارد. بنابر عهد جدید، در دوران پیش از مسیحیت، بسیاری از اسرائیلیان و پیروان سایر ادیان ظاهراً در نتیجه ایمان خویش و به دلیل اطاعت از مسیح موعود نجات یافتند. ما می‌توانیم آنچه درباره یهودیان و غیریهودیان پیش از مسیحیت گفته شده، درباره پیروان ادیان دیگر نیز صادق بدانیم.

با ظهور عیسی، در واقع مسیحیت بر یهودیان آشکار شد و کسانی که با تعالیم مسیح آشنا شدند، ملزم گشتند که در قبال آن موضعی اتخاذ کنند. در نتیجه از هنگامی که مسیحیت در قرن اول به یک نیروی تاریخی تبدیل شد، این مدعا که رستگاری هر فرد به پذیرفتن یا نپذیرفتن اصول و تعالیم اعلام شده مسیحیت بستگی دارد، به مدعایی واقع‌گرایانه مبدل گشت. اما برای بسیاری از کسانی که به فرهنگ‌های دیگری متعلق هستند و هرگز تعالیم اعلام شده مسیحیت را نشنیده‌اند، این دین یک نیروی تاریخی به‌شمار نمی‌رود. به این ترتیب چنین کسانی در همان وضعیتی قرار دارند که انسان‌های پیش از مسیحیت قرار داشتند. از آنجا که خداوند مایل است همه انسان‌ها را نجات دهد،

1. word.

عاقلا نه است اگر فکر کنیم خداوند همان لطف و عنایتی را به ایشان خواهد کرد که به انسان‌های پیش از مسیحیت کرده بود. روح خداوند بر زندگی مؤمنانی که در سایر ادیان به عبادت مشغول‌اند، تأثیر می‌گذارد، حتی اگر آنها تأثیر خداوند را در قالب اصطلاحات مسیحی درک نکنند. رانر چنین کسانی را «مسیحیان بدون عنوان» می‌خواند؛ زیرا به‌رغم آنکه ایمان مسیحی آشکاری ندارند، آگاهانه یا ناآگاهانه در جستجوی خداوند هستند و او را می‌پرستند. (همان، ص ۴۱۷)

علاوه بر کارل رانر، کسان دیگری نیز هستند که به کثرت دینی، پاسخی شمول‌گرایانه داده، مسیحیت را مظهر کمال و لطف و تجلی الهی می‌دانند. برجسته‌ترین اینها هانس کونگ و شلت است.

شمول‌گرایی امروزه گسترده‌ترین دیدگاه پذیرفته‌شده در میان متکلمان مسیحی و رهبران کلیساست. شمول‌گرایی برای آنها این مزیت را دارد که از یک‌سو حقانیت منحصر به فرد دین مسیحیت را اثبات می‌کند و از سوی دیگر این نتیجه غیرقابل قبول را دربر ندارد که همه غیرمسیحیان به جهنم می‌روند. اما آیا این نگرش، نگرشی واقع‌گرایانه از تکثر دینی است. اگر این نگرش را پیروان هر دینی در مورد دین خود به‌کار برند و پیروان سایر ادیان را مثلاً مسلمانان گمنام یا هندوهای گمنام و... بدانند، تعبیر درستی به‌کار برده‌اند؟ به نظر می‌رسد که این نام‌گذاری نوعی اهانت به پیروان ادیان دیگر است. پیروان هر دینی می‌توانند دین خود را دین حق، و پیروان سایر ادیان را پیروان گمنام آن دین معرفی نمایند، اما آیا این چنین نگرشی می‌تواند تبیین درستی از تکثر دینی باشد؟ آیا این نگرش بر اصول معرفت‌شناسی صحیحی استوار است؟ آیا این نگرش بر دیدگاه غیررئالیستی در باب شناخت مبتنی نیست که ما راهی برای شناخت درست جهان خارج در دست نداریم؟ به نظر می‌رسد که اگر شمول‌گرایی در مورد همه ادیان جاری شود، به ناگزیر باید دیدگاه معرفت‌شناسانه آن غیررئالیستی باشد؛ یعنی راهی برای کشف حقایق خارجی در دست نیست و به نظر نمی‌رسد که مدافعان شمول‌گرایی دینی چنین مبنایی را برای دیدگاه خود برگزینند. اگر در امر شناخت کسی معتقد باشد که در خارج از ما واقعیتهایی وجود دارد و ما می‌توانیم آن

واقعیت‌ها را در حد توانایی قوای ادراکی خود بشناسیم و معیارهایی نیز برای تشخیص شناخت صحیح از سقیم وجود دارد. آیا بر اساس پذیرش چنین اصولی، باز می‌توان نگرش شمول‌گرایانه را در مورد همهٔ ادیان ساری و جاری دانست؟ اگر می‌توانیم جهان خارج از خود را بشناسیم و مثلاً بگوییم هم‌اکنون روز است، دیگر نمی‌توان ادعاهایی را که مطلبی خلاف آن می‌گویند، بپذیریم. بنابراین فقط آموزه‌های شناختی یک دین حقانیت دارد، نه اینکه آموزه‌های بعضاً متعارض همهٔ ادیان به یکسان درست باشند.

مطالب پیشین، در باب جنبهٔ شناختاری حقانیت شمول‌گرایی بود. اما در جنبهٔ نجات‌بخشی آن می‌توان به حقانیت دین خاصی اعتقاد داشت، ولی پیروان سایر ادیان را نیز با شرایطی اهل نجات دانست. البته باید توجه داشت که از جنبهٔ شناختی فقط یک دین حق وجود دارد؛ یعنی شمول‌گرایی در مورد یک دین خاص جاری می‌شود، نه در مورد همهٔ ادیان. اگر هم ادیان بخواهند چنین نگرشی را به کار برند، در آن صورت با شکلی از پلورالیسم دینی مواجه خواهیم شد که همه ادیان، خود را حق می‌پندارند و پیروان سایر ادیان را نیز اهل نجات. در آن صورت، همه ادیان حقانیت مساوی خواهند داشت؛ یعنی شمول‌گرایی سرانجام به پلورالیسم دینی می‌انجامد. اما اگر شمول‌گرایی در مورد یک دین خاص جاری شود، در این صورت آن دین باید بتواند حقانیت آموزه‌های خود را به اثبات رساند؛ بدین معنا که ادله‌ای قانع‌کننده به دست دهد که افراد به لحاظ عقلانی به پذیرش آن ملزم باشند. بنابراین پیش از هر چیزی باید دربارهٔ صحت و سقم آن آموزه‌ها بحث و بررسی کرد. (محمدرضایی، پلورالیسم دینی و اسلام، ص ۵۹)

مشکل دیگر در دیدگاه شمول‌گرایی این است که با تکیه بر اصل کلامی تجسد خداوند در مسیح، می‌کوشد به پرسش تنوع ادیان پاسخ دهد. بنابراین پیشاپیش فرض می‌گیرد که حق کامل و خالص در مسیح و بالتبع در مسیحیت جلوه کرده است و ادعا می‌کند هر کجا حق یافت شود، مسیحی است و هر کجا مسیحیت هست حق نیز وجود دارد. از نظر مسیحیان شمول‌گرا، مسلمانان صادق و حقیقت‌جو که فقط به دلیل قصور (نه تقصیر) مسیحی نشده‌اند، مسیحیان بی‌نام و نشان تلقی می‌شوند و از نظر مسلمانان

شمول‌گرا، مسیحیان صادق و حقیقت‌جو که فقط به دلیل قصور (نه تقصیر) مسلمان نشده‌اند، مسلمانان بی‌نام و نشان تلقی می‌گردند. پرسشی که در برابر شمول‌گرایی مطرح می‌شود، این است که چگونه پیروان ادیان ناحق - اعم از آنکه آن را باطل بدانیم که تفسیر برخی از شمول‌گرایان است و یا ناقص و مخلوط به باطل که نظر پاره‌ای دیگر از آنان است - می‌توانند به رستگاری نایل شوند؟ آیا در این صورت اعتقاد به عقاید دینی باطل و یا ناقص، زمینه‌ساز نیل به رستگاری می‌شود که غایت دین است؟ آیا راهی ناحق به مقصد حق منتهی می‌شود؟ (کامران، *تکثر ادیان در بوته نقد*، ص ۱۰۱).

۳. کثرت‌گرایی دینی

کثرت‌گرایی دینی که گاه با عناوینی نظیر کثرت‌گرایی کلامی و کثرت‌گرایی ایدئولوژیکی در فلسفه دین مطرح می‌گردد، مدعی است که حقیقت (محتوای ایمان) می‌تواند از تنوع مشروع برخوردار باشد. کیث یاندل (Yandel, 1991, p. 67) تفسیر تقریباً رسمی کثرت‌گرایی دینی را چنین بیان می‌کند: همه سنت‌های دینی، دارای اعتبار یکسان^۱ می‌باشند؛ چنان که فیلیپ کوپین در این خصوص می‌گوید: «بر اساس کثرت‌گرایی، واقعیت دینی غایی یگانه به صورت‌های متفاوت در همه سنت‌های دینی اصلی، درک و تجربه می‌شود؛ تا آنجا می‌توان گفت همه آنها به طور برابر راه‌های عملی برای رسیدن به رستگاری و نجات ارائه می‌کنند.» (Quinn, 1998, p. 260)

کثرت‌گرایان گرچه شمول‌گرایی را در مقایسه با انحصار‌گرایی پیشرفته‌تر می‌دانند، با این حال معتقدند به چیزی رادیکال‌تر از شمول‌گرایی نیاز است:

شمول‌گرایی گرچه عملاً برای جامعه‌ای که به برتری دینی خود گرایش دارد، مفید و شفاف‌بخش است، منطقیاً موضعی نامطمئن است. (هیگ، *تعدد ادیان در دین‌پژوهی*، ص ۳۰۳).

شمول‌گرایی دیدگاهی است که در آن، من ایمان‌های دیگر را به‌عنوان گونه‌های

پنهان ایمان خویش تفسیر می‌کنم. من ایمان شما را با تفسیر آن به نحوی که آن را گونه‌ای از ایمان خود بدانم، در ایمان خود مندرج می‌کنم. بنابراین شمول‌گرای مسیحی می‌تواند بگوید مسلمانان بدون آنکه بدانند مسیحی‌اند و مسیحیان بی‌نام‌اند. این نوعی امپریالیسم دینی است که نسبت به هویت مستقل سایر سنت‌های دینی، رویکرد عادلانه‌ای ندارد. (برومر، *اهداف و قواعد گفتگوی ادیان*، ص ۳۸)

نقطه شروع کثرت‌گرایی، تصدیق حضور خدا در ایمان و زندگی افرادی است که در سایر سنت‌ها زندگی می‌کنند. ما می‌توانیم از راه‌های مختلف انسان بودن استقبال کنیم و بپذیریم که برای زندگی، امکانات گوناگونی وجود دارد. از سویی ما می‌توانیم نسبت به اشخاصی که در سایر فرهنگ‌ها هستند، احساس مسئولیت کنیم و بکوشیم از نظرگاه آنان به جهان بنگریم و درعین حال مفروضات فرهنگی خود را یکسره پشت سر ننهیم. همچنین ما می‌توانیم نگرش اعتقادی در پیش بگیریم و برآنچه در زندگی‌مان روی داده، اعتراف کنیم، بی‌آنکه درباره دیگران قضاوتی داشته باشیم. کوتاه سخن آنکه، وفاداری به سنت خویش را می‌توان با احترام به سایر سنت‌ها جمع کرد. (باربور، *پلورالیزم دینی*، ص ۶۸)

جان هیک مشهورترین فیلسوف دین و متکلمی است که درباره کثرت‌گرایی دینی اندیشیده و قلم‌زده است. در واقع وی این مفهوم را بیش از هر کس دیگری در برابر مطلق‌گرایی مسیحیت پرورنده است. او در نخستین نوشته‌های خود در این زمینه، از «انقلاب کپرنیکی» در الهیات سخن گفت. او می‌گفت همچنان که خورشید مرکز منظومه شمسی است نه زمین، ما نیز خداوند را در مرکز منظومه دینی قرار دهیم و نه مسیح یا مسیحیت را.

ما باید دریابیم که در جهان ایمان، خداوند مرکز است، نه مسیحیت یا هر دینی دیگر. او خورشید است؛ منبع اولیه نور و حیات که همه ادیان به شیوه‌های گوناگون نور او را باز می‌تابانند. (اکرمی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۶)

جان هیک مفصل‌ترین بیان از کثرت‌گرایی را در سال ۱۹۸۹ میلادی در کتاب *تفسیر دین* آورده است. اثر دیگری که هیک سعی بلیغ کرد تا در آن به انتقادات وارده پاسخ گوید *الهیات مسیحی درباره ادیان* است که در سال ۱۹۹۵ منتشر شد. به عقیده هیک، سنت‌های

دینی نظیر گزارش‌های کاوشگران از کوه هیمالیاست. کاوشگران مسیرهای متفاوتی از این کوه دارند، در حالی که هیچ‌یک به قله آن نرسیده‌اند. اما هیک با این نظر که ابتکار عمل الهی در سنت‌های بسیار و در چارچوب مفروضات فرهنگی هر کدام ظهور یافته‌اند، از این تشبیه نیز فراتر رفته است. تنوع سنت‌ها و تفاوت‌های ادراک بشری صور مختلف وحی را نشان می‌دهد. افزون بر این، هیک می‌گوید: «رستگاری در ضمن سنت‌های زیادی به‌دست می‌آید.» او در اینجا به حیات ابدی اشاره نمی‌کند، بلکه بر انتقال و تحول وجود شخصی در این زندگی و تحول از خودمحوری به واقعیت‌محوری به صور مختلف به عنوان رستگاری، طیب نفس، رهایی و اشراق اشاره می‌کند. ثمرات روحی و اخلاقی این تحولات، منحصر به هیچ دینی نیست. هر سنتی در زندگی کسانی که شاکله روحی آنها را تشکیل می‌دهد، سودمند و مؤثر است. همگی ما باید به میراث خود وفادار باشیم. «ما مسیح را به عنوان کسی که به وسیله او نجات یافته‌ایم، احترام و تکریم می‌کنیم، بی‌آنکه سایر نکاتی را که درباره ارتباط میان خدا و انسان گزارش شده، انکار کنیم. ما طریق ایمان مسیحی را تمجید و تحسین می‌کنیم، بی‌آنکه سایر طرق ایمان را تقبیح کنیم. ما می‌توانیم مدعی شویم رستگاری در مسیح است، بدون آنکه ادعا کنیم رستگاری دیگری به جز آن وجود ندارد.» (باربور، پلورالیزم دینی، ص ۶۸ و ۶۹).

هیک این موضوع را در سایر کتاب‌هایش نیز دنبال می‌کند و حتی عنوان کتاب‌هایش (*خدا اسامی متعدد دارد، خدا و جهان ایمان‌ها و نیز رنگین‌کمان ایمان‌ها*) اشاره به این معنا است که خدا را به چندین طریق متفاوت می‌توان پرستش کرد:

ایمان‌های بزرگ جهان بیانگر مواجهات و تصورات گوناگون با آن دارای واکنش‌های گوناگونی از واقعیت یا غایت بوده که در داخل هر یک از شیوه‌های فرهنگی بزرگ انسانی هستند و همچنین در داخل هر یک از آنها تبدیل و تحول انسان از وجودی خودمحور به حقیقت‌محور به طور آشکار تحقق می‌یابد و این تحقق یافتن تا آنجا که مشاهده انسانی می‌تواند گواهی دهد، تا حدود زیادی مشابه می‌باشد. از این رو، سنت‌های بزرگ دینی را باید فضاهای آخرت‌مدارانه یا راه‌هایی دانست که مردان و زنان جهان می‌توانند از طریق آنها به نجات، آزادی و کمال دست یابند. (Hick, 1984, p. 194.)

پذیرش این نکته بر مبنای ادعای نجات‌بخشی سنت‌های دینی، نسبت به ادعای صدق و حقایق آنها، تا حدی آسان‌تر به نظر می‌رسد؛ چراکه می‌توان تفسیرهای مختلفی از نجات و رستگاری تصور کرد که به رغم ناسازگاری و تعارض آنها، این‌گونه نیست که لازم باشد یکی از آنها را صادق و بقیه را کاذب بدانیم. در واقع می‌توان گفت از فرهنگ‌های مختلف انتظار می‌رود که تفاسیر گوناگونی از یک روش زندگی نجات‌بخش به دست دهند، اما چرا پذیرش این فرضیه بر اساس ادعاهای صدق و نیز متعارض سنت‌های بزرگ دینی مختلف دشوار است؟ پاسخ اینکه، اگر فرض کنیم هر کدام از ادیان بزرگ جهان در گزاره‌های اعتقادی‌شان ادعای صدق و حقایق می‌کنند و اینکه دست‌کم برخی از این ادعاها با ادعاهای ادیان دیگر در تضاد است (مانند تفسیر یکتاپرستانه از خدا در برابر تفسیر تنوی از خدا، یا باورهای تثلیث‌گرایانه در مقابل باورهای غیرتثلیث‌گرایانه)، در این صورت مسئله ناسازگاری ادعاهای صدق و حقایق به آسانی با ارجاع دادن به مواجهه اصیل (اگرچه مختلف) با خدا حل نمی‌شود. (پلانتینگا و دیگران، *دفاعیه‌ای معرفت‌شناختی از...*، ص ۹۶)

هیچ‌کس در اینجا به کانت متوسل می‌شود و «فرضیه پلورالیستی» نوع - کانتی^۱ را پی‌ریزی می‌کند. کانت معتقد بود که ذهن انسان در فرآیند شناخت، از راه شکل‌دهی به جهان پدیداری (یعنی تجربه شده)، در تمام آگاهی‌های ما فعال است. بر این اساس، وی معتقد بود که ما نمی‌توانیم از حدود واقعیت پدیداری بگذریم و آنچه در ورای آن است، بشناسیم: «فقط می‌توانیم اشیاء را چنان‌که بر ما (حواس ما) پدیدار می‌شوند بشناسیم، نه بدان‌گونه که در نفس‌الامر هستند.» (کانت، *تمهیدات*، ص ۱۲۰؛ همو، *سنجش خرد ناب*، فصل سوم).

هیچ‌کس بر مبنای مدل معرفت‌شناختی کانت معتقد است که واقعیت فی‌نفسه در سنت‌های دینی گوناگون به صورت مجموعه‌ای از خدایان و امور مطلق درک شده‌اند. پدیداری بودن این‌گونه خدایان و مطلق‌ها، به معنای توهمی (یا خیالی) بودن نیست، بلکه به لحاظ تجربی، تجلیات واقعی و عینی از واقعیت غایی هستند.

1. Kantion-type.

فرضیه کثرت‌گرایی نوع - کانتی، به مسئله تعارض دعاوی حقانیت ادیان مختلف با این رویکرد که این دعاوی در واقع با هم متعارض نیستند، توجه می‌کند؛ چراکه آنها دعاوی‌ای هستند در باب تجلیات مختلف حقیقت غایی بر جوامع مختلف دینی بشر و هر یک از آنها مفاهیم ذهنی آداب معنوی، نحوه معیشت، گنجینه اساطیر، حکایات و خاطرات تاریخی خاص خود را به بار می‌آورند. (هیگ، *نظریه‌های کثرت‌گرایی دینی*، ص ۹۰).

هیگ در آثار خود برای تقریب ذهن و توضیح بیشتر نظریه خود به داستان معروف «فیل‌شناسی کوران» که در سنت بودایی و نیز مثنوی مولوی آمده است (چنین گفت بود، ص ۸۹؛ مولوی، *مثنوی معنوی*، ص ۲۹۳) استناد می‌کند. بر اساس این داستان، برای گروهی از نابینایان فیلی آوردند. یکی از اینها پای فیل را لمس کرده و آن را چون ستون درختی احساس می‌کند و دیگری خرطوم حیوان را لمس می‌کند و می‌گوید یک مار است و سومی نیز به دم فیل دست می‌زند و می‌گوید طنابی زخیم است و... (هیگ، *مباحث پلورالیسم دینی*، ص ۷۳). از نظر هیگ هر کدام از آنها به یک جنبه از کل واقعیت اشاره می‌کردند، از این رو هیچ یک را نمی‌توان بر خطا دانست.

پس از طرح نظریه کثرت‌گرایی دینی توسط هیگ، سنت‌های دینی گوناگون انتقادات زیادی را بر این نظریه وارد کردند و حتی برخی از متفکران غیردینی و فیلسوفان دینی ملحد نیز آن را مورد بحث و بررسی قرار دادند. در این میان، نقدهایی که از سوی معاصران هیگ در چارچوب سنت مسیحی مطرح شد، بیش از سایر نقدهاست. این نظریه هم از سوی مسیحیان محافظه‌کار و هم از سوی متفکران پست‌مدرن مورد نقد شدید قرار گرفت؛ متفکرانی که دریافته بودند بسیاری از نکات انتقادی‌شان نسبت به تفکر تجدید (مدرنیته) می‌تواند در نقد کثرت‌گرایی نیز کاربرد داشته باشد. به طور کلی انتقادات به فرضیه کثرت‌گرایی هیگ متناسب با قلمرو برنامه وی شامل سه بخش است: انتقادات کلامی، انتقادات معرفت‌شناسی و فلسفی و انتقادات روش‌شناختی. برخی نیز به جای طرح مباحث برون‌دینی، با استفاده از روش درون‌دینی، کتاب مقدس را مبنای کار خود قرار داده‌اند.

چنان‌که دیدیم، مفهوم تجربه دینی نقشی اساسی در فرضیه کثرت‌گرایانه هیگ ایفا

می‌کند. هییک با استناد به تجربه دینی و تفکیک تفسیر از تجربه، معتقد است که همه انسان‌ها با واقعیت‌غایی مواجه می‌شوند و آن را در قالب ذهن و زبان خویش می‌ریزند. اختلافات از عوامل انسانی ادراک و زبان ناشی می‌شود، و گرنه همه با یک‌چیز روبه‌رو می‌شوند. اما همان‌گونه که یندل متذکر شده، این نظر که همه تجارب دینی، تجربه چیز واحدی است، نامعقول است. (Yandell, 1990, p. 70. & Yandell, 1995, pp. 1-21)

تجارب دینی درک متفاوتی از امر مطلق می‌دهند؛ یعنی متعلق تجارب، متفاوت است. با توجه به ساختار تجربی و پدیدارشناسی تجارب دینی، این تجارب دست‌کم به سه گونه متفاوت تعلق دارند: تجربه اشراقی، تجربه مینوی و عرفان طبیعت. (یندل، تجربه دینی، ص ۲۵۴ و ۲۵۵)

دیدگاه فوق در فلسفه دین و عرفان‌پژوهی معاصر به نظریه «ساختی‌گرایی»^۱ معروف شده است که برخی از فیلسوفان مانند ویلیام وین‌رایت، نینیان اسمارت و وین پرودفوت از آن دفاع کردند. اما بی‌شک قوی‌ترین و پرنفوذترین بیان این مکتب توسط استیون کتز، عرفان‌پژوه و فیلسوف معاصر صورت گرفت. کتز با مقاله پرآوازه خویش، یعنی *زبان، معرفت‌شناسی و عرفان* چنان با قوت به طرح این موضوع پرداخت که عملاً به دیدگاهی مقبول درباره عرفان در دهه هشتاد تبدیل شد. وی مدعی است که همه تجارب دینی و عرفانی واسطه‌مند هستند و واسطه آنها نیز طرح‌های مفهومی است که به آنها حیات می‌بخشد. (کتز، *زبان، معرفت‌شناسی و عرفان*، ص ۱۳۱). بنابراین تجارب دینی و عرفانی به شدت متعین به زمینه‌های محیط اجتماعی دینی هستند.

عارف به‌عنوان نتیجه‌ای از فرایند فرهنگ‌گیری عقلانی در معنای وسیع کلمه، دنیایی از مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزش‌ها را به تجربه‌ای که در نهایت دارد، وارد می‌کند؛ مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزش‌هایی که نه‌تنها به تجربه رنگی خاص می‌بخشند، بلکه آن را شکل می‌دهند. (کتز، *زبان، معرفت‌شناسی و عرفان*، ص ۷۶)

اگر ساختی‌گرایی عرفانی درست باشد، شباهت‌های سطحی تجارب دینی نمی‌تواند

کثرت‌گرایی دینی را تأیید و تقویت کند، بلکه تفاوت‌های اساسی ظاهراً مدعای کثرت‌گرایان را که تعارضات دینی نهایی نیستند، رد می‌کند. هیک دیدگاه کتز درباره کثرت‌گرایی تجارب دینی را می‌پذیرد (هیک، *پلورالیسم دینی*، ص ۱۸۸). و از این جهت خود وی در شمار یکی از ساختی‌گرایان است، اما از فرضیه کثرت‌گرایانه‌ای دم می‌زند که در آن همه این کثرت‌ها را به نوعی تلفیق نموده است. این فرضیه از نظر هیک «فرضیه نوع - کانتی» است. بر اساس این فرضیه، واقعیت غایی وصف‌ناپذیر، پیش‌فرض ماست و ما با سنت‌های دینی جهان و تجاری که در درون این سنت‌ها پدید می‌آید، به شیوه‌های متفاوت آن را درک می‌کنیم. (see Hick, 1986, p. 243.)

در بحث از کثرت‌گرایی دینی همواره باید به این نکته توجه داشت که برنامه کثرت‌گرایی، همخوان کردن باورهای متعارضی است که از تجربه دینی نشأت یافته‌اند؛ به گونه‌ای که اعتقاد مبتنی بر تجربه به همان‌سان که تجربه حسی باورهای حسی را توجیه می‌کند، موجه و معقول شود. زمانی که با گزارش‌های حسی متعارض از سوی کسانی مواجه می‌شویم که از نظر معرفت‌شناختی هم‌سطح ما هستند، تنها در صورتی می‌توانیم توجیهی را که به وسیله تجربه فراهم آمده برای باور خود نگاه داریم که گزارش‌های متعارض را نهایتاً با باور خود همخوان کرده، یا آنکه دلایل خوبی بیابیم، مبنی بر اینکه گزارش‌های متعارض اشتباهاً داده شده‌اند. در اینجا هیک راه همخوان کردن را انتخاب می‌کند. او به این نکته توجه دارد که تفاوت‌هایی میان تجارب دینی وجود دارد، اما با این وجود، ادعا می‌کند که این تجارب به یک واقعیت وصف‌ناپذیر اشاره می‌کنند. پذیرش چنین تفاوتی در مفاهیم، زمینه را برای ادعای توافق نهایی از بین می‌برد و بدون این زمینه، تفاوت میان باورهای دینی، تلاش جهت یافتن توجیهی معقول برای اعتقاد از طریق تجربه دینی را تضعیف می‌کند. (لگنهاوزن، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ص ۴۸ و ۴۹)

اشکال دیگر نظریه کثرت‌گرایی هیک، به الگوبرداری از مدل معرفت‌شناختی کانت بازمی‌گردد. ادعا این است که معرفت‌شناسی کانت مبنای محکم و استواری نیست و از همین رو نمی‌توان کثرت‌گرایی دینی را بر اساس آن توجیه کرد؛ چراکه پیامد نظریه

کانت، شکاکیت است. کانت دیدگاه خود را «واقع‌گرایی انتقادی»^۱ می‌داند، اما همان‌گونه که استاد مطهری تذکر داده، رئالیسم انتقادی کانت شکل جدیدی از شکاکیت است. (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۷۶). به بیان دیگر، دیدگاه کانت از این حیث که به نومن (وجود اشیا و جهان خارج) مستقل از ما عقیده دارد، نوعی «رئالیسم هستی‌شناختی» است، اما از این لحاظ که از نظر او نمی‌توان به نومن و حقیقت اشیا معرفت یافت، به شکاکیت معرفت‌شناختی منجر می‌شود.

بر اساس آنچه گفته شد، مدل معرفت‌شناختی کانت نمی‌تواند مبنای کثرت‌گرایی دینی باشد؛ چراکه نظریهٔ او در نهایت به شکاکیت منجر شد. جان هیک چون مبنای فلسفی فرضیه خویش را نظریهٔ کانت دانسته، با همین اشکال مواجه است. بر اساس معرفت‌شناسی ذهن‌گرایانه کانت آنچه ما ادراک می‌کنیم، جز تبدلات نفسانی و درونی و حالات وجدانی خودمان - از آن جهت که فاعل و موضوع شناسایی هستیم - نیست، یا به تعبیر دیگر ما فقط پدیدارها را می‌توانیم بشناسیم که در خارج ماب‌ازایی ندارند و بر حسب اشخاص مختلف، اختلاف پیدا می‌کنند. به همین‌گونه، کثرت‌گرایی دینی مدعی است واقعیت نهایی شناخت‌ناپذیر است و ما صرفاً می‌توانیم پدیدارهای دینی را بشناسیم که در سنت‌های مختلف اشکال مختلفی به خود گرفته‌اند. بنابراین نظریهٔ کثرت‌گرایانه نوع - کانتی هیک به شکاکیت و لادری‌گری می‌انجامد. شاید بهتر است چنین موضعی را نه کثرت‌گرایی، بلکه «نسبی‌گرایی دینی» تلقی کنیم که ریشه در ذهن‌گرایی^۲ دارد.

همین اشکال را می‌توان در داستان تمثیلی هیک نیز مشاهده کرد. در این داستان، ما نمی‌توانیم چیزی دربارهٔ فیل واقعی بدانیم و حتی نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم که اصلاً فیلی وجود دارد. همین امر در مورد واقعیت غایی نیز صدق می‌کند. در واقع نکته‌ای که می‌توان از داستان تمثیلی هیک آموخت، این نیست که همهٔ مردان کور درست می‌گفتند، بلکه این است که هیچ‌یک درست نمی‌گفتند. (پترسون و دیگران، عقل و

1. Critical realism.
2. Subjectivism.

اعتقاد دینی، ص ۴۱۲). چیزی که آنها لمس کردند، نه یک ستون درخت، نه مار یا طنابی زخیم، بلکه یک فیل بود و این ادعا که آن فیل یکی از آنها یا همه آنهاست، ادعایی نادرست است. اگر درک آدمی فقط در حیطه نمودها خلاصه شود، تمثیل فیل و جماعت کوران هیچ تسلی خاطرری برای کثرت‌گرایان در پی نمی‌آورد و نشان می‌دهد که گرفتن نتیجه‌ای کاملاً متفاوت با نتیجه‌ی هیک از دل فلسفه او، چقدر وسوسه‌انگیز است: «هیچ دینی قابل اعتماد نیست؛ همه ادیان بر خطا هستند.» (بایرن، *فلسفه ادیان جهان ...*، ص ۵). ویلیام هوردن گفته است:

اگر تمام ادیان دارای ارزش مساوی باشند، معلوم می‌شود که هیچ کدام ارزشی ندارد و ما نمی‌توانیم چیزی درباره‌ی دین بفهمیم. (هوردن، *راهنمای الهیات پروتستان*، ص ۲۱۰).

به هر حال اشکالات کثرت‌گرایی دینی هنگامی آشکار می‌شود که با تفکر اسلامی مقایسه شود؛ کثرت‌گرایی بر آن است که ادیان مختلف به یک اندازه از حقیقت برخوردارند، از این رو هیچ‌یک به یکدیگر ترجیحی ندارند. این دیدگاه که با قبول کمال بیشتر ادیان و شرایع متأخر ناسازگار است، نوعی بی‌توجهی به انتخاب راه بهتر را در پی می‌آورد و پذیرش هر دینی را صرفاً بر اساس قرابت فرهنگی تفسیر می‌کند. اما مطابق تعالیم اسلامی، دینی که خداوند در زمان حاضر به آن امر نموده، همان دینی است که به پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله وحی کرده است. اسلام خود را دینی جاودانه و جهانی معرفی کرده که مکمل همه ادیان گذشته است و دعوت خداوند به آن نیز دعوتی است برای همه انسان‌ها که به فرهنگ خاصی اختصاص ندارد: «و ما ارسلنا الا کافه للناس بشیراً و نذیراً و لکن اکثر الناس لا یعلمون.» (سبأ، ۲۸).

اما از این نکته نباید به این نتیجه رسید که هیچ‌گونه کثرت‌گرایی دینی در اسلام وجود ندارد، بلکه به عکس می‌توان اثبات کرد که نوعی کثرت‌گرایی دینی اسلامی نیز وجود دارد که اشکالات کثرت‌گرایی دینی مسیحیت لیبرال، یعنی دیدگاه جان هیک - که خصلتی تحویل‌گرایانه دارد - در آن هست. برخی معتقدند پذیرش اسلام به‌عنوان خاتم

ادیان و کامل‌ترین آنها، جایی برای کثرت‌گرایی باقی نمی‌گذارد و از این رو اسلام در بعد حقانیت و نجات، انحصارگراست، اما چنان‌که اشاره شد، اگر میان کثرت‌گرایی و اسلام تخالفی هست، این امر تنها در مورد تفسیر و یا احیاناً تفاسیری از کثرت‌گرایی دینی است که مدعی «صدق دعاوی متعارض ادیان مختلف» است. بنابراین چنین نیست که میان کثرت‌گرایی و اسلام در هر حال، ناهمخوانی و تعارض وجود داشته باشد، بلکه می‌توان تقریری از کثرت‌گرایی دینی به‌دست داد که با آموزه‌های اسلامی سازگار باشد.

خلاصه اینکه، کثرت‌گرایی دینی غیرتحویلی اسلامی - که در وحدت حقیقی ادیان ریشه دارد - مدعی است که کثرت دینی با وحدت دینی قابل جمع می‌باشد. بر این مبنا، دین حقیقت واحدی است که در صور مختلفی تکثر یافته و این بر خلاف کثرت‌گرایی جان‌هیک است که به حقایق متعدد و متکثر قائل است. در اینجا می‌کوشیم بر اساس تعالیم اسلامی و با تکیه بر قرآن کریم، اصول قرآنی در خصوص کثرت‌گرایی غیرتحویلی را به‌عنوان قضایایی که می‌خواهند تبیینی از کثرت‌گرایی اسلامی افاده کنند، به‌دست دهیم.

از نظر قرآن، دین خدا از آدم علیه السلام تا خاتم صلوات الله علیه یکی است و همه پیامبران انسان‌ها را به یک دین و مکتب دعوت کرده‌اند. بنابراین اصول مکتب انبیا که دین نامیده می‌شود، یکی است. تفاوت ادیان نیز یکی در مسائل فرعی است که برحسب مقتضیات زمان و خصوصیات محیط و ویژگی‌های مردمی که مخاطب آن شرایع بوده‌اند، متفاوت می‌شده و دیگری نیز در سطح تعلیمات بوده که پیامبران بعدی به موازات تکامل بشر، در سطح بالاتری تعالیم خویش را - که همه در یک زمینه بوده - باز گفته‌اند. بر همین پایه، این امر تکامل دین است نه اختلاف ادیان. قرآن هرگز کلمه «دین» را به صورت جمع (ادیان) نیاورده است. از نظر قرآن آنچه وجود داشته، دین بوده نه ادیان. قرآن تصریح می‌کند که پیامبران رشته واحدی را تشکیل می‌دهند و پیامبران پیشین مبشر پیامبران پسین بوده و پسینان نیز مؤید و مصدق پیشینیان بوده‌اند. همچنین در قرآن تصریح شده که از همه پیامبران بر این مطلب که مبشر و مؤید یکدیگر باشند، پیمان اکید و شدید گرفته است.

گوهر تعالیم انبیا دعوت به پرستش خدای یگانه است. از این رو، آیین نوح، ابراهیم، موسی و عیسی علیهم السلام همه بر حق‌اند و بین این تعالیم ناسازگاری نیست. غالب همه این تعالیم تأمین سعادت و تکمیل انسان است و کمال حقیقی انسان نیز معرفت به خداوند و تقرب به اوست. رسالت انبیا دعوت انسان به بندگی خداوند است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِذُنُوبِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا» (احزاب، ۴۵ و ۴۶). ای پیامبر! ما تو را فرستادیم تا گواه بر نیک و بد خلق، مژده دهنده [به رحمت الهی] و بیم دهنده [از عذاب الهی] باشی...» در بُعد زندگی اجتماعی نیز هدف رسالت انبیا و فروستادن کتب آسمانی برقراری قسط و عدل و نفی ستمگری است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵). همانا ما پیامبران خود را با ادله آشکار فرستادیم و برایشان کتاب و میزان فرو فرستادیم، تا مردم به عدالت گرایند.»

از دیدگاه اسلامی، حقیقت تعالیم انبیا یکی است و تفاوت‌های جزئی که بین آنهاست، به شرایط و زمان‌ها مربوط است. از این رو، بین انبیا الهی تفاوتی نیست: «لَا نَفْرَقَ لَنَا تُفْرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (بقره، ۲۸۵). دیدگاه اسلامی در این آیه به روشنی تبیین گردیده است: «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفْرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره، ۱۳۶). بگوئید ما به خدا ایمان آوردیم و به کتابی که بر پیامبر ما فرستاده شده و بدانچه بر پیامبران از سوی خدا آوردند، باور داریم و میان هیچ یک از پیامبران فرق نمی‌نهییم و به هرچه از ناحیه خداست، گرویده و تسلیم فرمان او هستیم.» روند برانگیختن پیامبران، یک روند تکاملی در طول تاریخ است؛ بدین بیان که متناسب با رشد فکری بشر، خداوند در هر مرحله شریعت خاصی را ابلاغ می‌کند. در اعتقادات و باورهای دینی بین شرایع اختلافی نیست. در بخش اعتقادات تفاوت شرایع در درجات کمال است. تنها می‌توان گفت در بین شرایع الهی در پاره‌ای تکالیف شرعی و یا شکل انجام آن تکالیف تفاوت‌هایی وجود دارد. (فناهی، تمهد به حقیقت، ص ۱۱۱).

دین واحدی که قرآن کریم آن را معرفی می‌کند، یک نام دارد و آن «اسلام» است:

البته مقصود این نیست که در همه دوره‌ها دین خدا با این نام خوانده می‌شده است و با این نام در میان مردم معروف بوده است، بلکه مقصود این است که حقیقت دین دارای ماهیتی است که بهترین معرف آن لفظ اسلام است و این است که می‌گوید: «مَا كَانَ لِإِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا؛ (آل عمران، ۶۷) ابراهیم نه یهودی، و نه نصرانی، بلکه حق جو و مسلم بود.» (مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ص ۱۸۲).

بنابراین دین الهی که همان اسلام عام است، واحد و ثابت است، اما شرایع الهی و راه‌های رسیدن به آن بر حسب استعدادهای مختلف و متنوع بشری، متکثر است. مطابق چنین دیدگاهی، هر یک از ادیان از حقیقت واحدی (اسلام) بهره‌مندند، از این رو به لحاظ وجودی اسلام هستند، هرچند اسلام به معنای خاص آن ناظر به تقریری است که در اسلام محمدی جلوه‌گر شده است. بنابراین ادیان الهی در اصل، واحد بوده و همگی مراتبی از حقیقت را دارند، گرچه در طول تاریخ، برخی از اصول آنها به عللی تغییر یافته است. از همین رو، نظریه کثرت‌گرایی دینی غیرتحویلی، ناظر به حقیقت ادیان الهی است؛ یعنی ادیان به همان صورتی که از طرف خداوند نازل شده است (نه صورت تحریف شده آنها). نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که وحدت دینی که در اینجا مطرح شد، تفاوت آشکاری با وحدت‌گرایی سنت‌گرایان دارد.

از آنچه با استناد به برخی از آیات قرآنی گفته شد، چند نکته قابل دریافت است:

۱. دیدگاه قرآن درباره وحی الهی، تکثرگرایانه است. این تکثر ناشی از وحدت حقّه ادیان الهی است. در واقع ادیان و سنت‌های الهی مرتبه تفصیل وحی الهی و تجلیات گوناگون آن هستند. بنابراین هر کدام از ادیان الهی مظهر مرتبه‌ای خاص و منزلتی ویژه از وحی الهی است. به سخن دیگر، اگرچه اهداف بعثت انبیا مشترک است و از سویی حقیقت دینی ادیان نیز واحد می‌باشد، وحی الهی متکثر است و این تکثر لازمه تجلی و ظهور وحدت حقّه ادیان و تحقق اهداف مشترک بعثت انبیاست.

۲. تعالیم تمامی ادیان همسوست. بر این اساس، تعالیم دین مبین اسلام نیز سمت و

سوی ادیان دیگر را پی می‌گیرد. بنابراین اعتقاد به دین مبین اسلام مستلزم اعتقاد به تعالیم اساسی (اعتقادات و اخلاقیات) ادیان الهی پیشین است. البته این به معنای تسری و تعمیم شرایع به یکدیگر نیست و بین آنچه تعالیم اساسی ادیان و باورهای الهی با باورهای دینی گفته شده است و آنچه شریعت و فقه ادیان را تشکیل می‌دهد، تفاوت‌هایی وجود دارد.

۳. نگرش قرآن دربارهٔ عدم تفریق انبیا از یک‌سو و تفضیل انبیا از سوی دیگر، هیچ تعارضی ندارد و این دو اصل، توأم با یکدیگر معنا دار و تفسیرپذیر است. عدم تفریق انبیا، به بُعد حقیقی ادیان و تأکید بر وحدت حقه ادیان اشاره دارد و تفضیل انبیا نیز به بُعد تکثر و تعدد ادیان و انبیا. وحدت حاکم بر ادیان الهی مستلزم عدم تفکیک انبیا است و تکثر وحی و حقانیت ادیان نیز مستلزم تعدد و تفاوت ادیان و انبیا. بر اساس چنین تفسیری، وحدت حقه دینی و کثرت واقعی ادیان مقوم یکدیگرند.

۴. از آنجا که قرآن با طرح موضوع تفضیل، تساوی ادیان را انکار کرده، اعتقاد به هم‌عرضی ادیان، با آیات کتاب آسمانی و به خصوص با احادیث و روایات مختلف مطابقت ندارد. (حسینی، *پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین*، ص ۲۴۷ و ۲۴۸).

نظریه دیگری که می‌توان آن را تفسیر خاصی از کثرت‌گرایی دینی تلقی کرد، نظریهٔ «وحدت‌گرایی» (یا وحدت باطنی و کثرت ظاهری ادیان) است که مورد تأکید سنت‌گرایانی مانند رنه گنون، فریتویف شوان، آناندا کومارا سوامی و سیدحسین نصر است. به طور کلی سنت‌گرایی واکنش اروپای مدرن به مدرنیسم است که در جنبش‌های دینی متعددی نظیر یهودیت، کاتولیک، پروتستان و اسلام رخ نموده است. سنت‌گرایی در سنت اسلامی، در آثار رنه گنون ریشه دارد. سنت‌گرایان عموماً داعیهٔ مکتبی را دارند که موسوم به فلسفهٔ جاویدان یا حکمت خالده^۱ است. فلسفهٔ جاوید حاکی از آن حقیقت مابعدالطبیعی است که بی‌آغاز بوده و در همهٔ جلوه‌ها و ترجمان‌های حکمت حضور دارد. طرفداران این فلسفه، از یک حکمت خالده یا جاودان خرد دم می‌زنند که از «سنخ بافته‌های ساخته و پرداخته ذهن نیست؛ حال آنکه فلسفه [به معنای جدید آن] غالباً از این سنخ است.» (شوان، *اسلام و حکمت خالده*، ص ۲۲۳).

مهم‌ترین آموزه سنت‌گرایان، دیدگاه خاصی در باب تکثر ادیان است که بعد از انتشار کتاب بسیار مهم شوان (یکی از بنیانگذاران و برجسته‌ترین نظریه‌پردازان این مکتب) با عنوان *وحدت متعالی ادیان*، از آن با این عنوان تعبیر می‌شود. شوان در این کتاب که اثری نافذ در دین‌شناسی تطبیقی است به تفصیل دربارهٔ موضوع مشترک عرفان اسلام سخن گفته است؛ یعنی این موضوع که ادیان الهی با باطنی یکسان فقط در وجه ظاهری متفاوت‌اند. شوان در این کتاب ارکان نظریه خویش را بیان کرده که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. هر دینی با هر دین دیگری مورد یا موارد اشتراکی دارد، وگرنه اسم عام «دین» را بر همهٔ ادیان اطلاق نمی‌کردیم. به تعبیر منطقیان، دین مفهومی جزئی است، نه کلی.
 ۲. هر دینی با دین دیگر موارد اختلافی دارد، وگرنه از صیغهٔ جمع «ادیان» برای اشاره به آنها استفاده نمی‌کردیم و از صیغهٔ مفرد «دین» سود می‌جستیم. در این صورت، اسم «دین» اسم خاص است.
 ۳. ادیان ذات یا گوهر واحدی دارند که میان همهٔ آنها مشترک است و اعراض یا صدف‌های کثیری دارند که وجوهٔ اختلاف آنهاست.
 ۴. ذات یا گوهر واحد ادیان جنبهٔ باطنی یا طریقت باطنی آنهاست و اعراض یا صدف‌های کثیرشان نیز جنبه ظاهری یا شریعت ظاهری آنها.
 ۵. جنبه باطنی و جنبه ظاهری ادیان، هر یک در دو ساحت کاربرد دارند: ساحت وجود و ساحت معرفت. در ساحت وجود که مابعدالطبیعه از آن بحث می‌کند، همهٔ ادیان در خدا - که اوج جهان هستی است - اشتراک و وحدت دارند و در مراتب پایین‌تر از خدا دارای اختلاف و کثرت‌اند. در ساحت معرفت که معرفت‌شناسی از آن سخن می‌گوید، همهٔ ادیان در اوج معرفت دینی که همان تجربهٔ عرفانی است، دارای اشتراک و وحدت‌اند و در مراتب پایین‌تر معرفتی اختلاف و کثرت دارند. (راسخی، *روش مطالعه ادیان از دیدگاه سنت‌گرایان*، ص ۸۳).
- کتاب دیگری که شوان در آن از وحدت‌گرایی دفاع می‌کند، *اسلام و حکمت خالده* است. وی در اینجا ضمن اشاره به اینکه اختلاف میان ادیان امری مقدر است، می‌گوید:

هر دینی صدقی دارد و گوهری. اسلام به واسطهٔ گوهرش چون آذرخشی در جهان منتشر شد و گسترش آن به جهت صدفش متوقف گشت. گوهر نیز مقتضیات نامحدودی دارد؛ زیرا از امری مطلق سرچشمه می‌گیرد. صدف هم امری نسبی است و از همین رو مقتضیات آن نیز محدود است. بر این پایه نمی‌توان دو واقعیت را نادیده گرفت: اولاً در سطح ظواهر محض هیچ چیز اعتبار مطلق ندارد و ثانیاً تا آنجا که به مؤمنان ادیان دیگر مربوط می‌شود، تفسیر ظاهرنگرانه و انحصارگرایانهٔ پیام‌های دینی را بی‌اثری نسبی آن پیام‌ها تکذیب می‌کند؛ البته نه در حوزه‌های گسترش خود آن پیام‌ها که از جانب خدا مقدر شده است. (شوان، *اسلام و حکمت خالده*، ص ۳۰)

وی همچنین در فصل دوم کتاب *گوهر و صدف عرفان اسلامی* بار دیگر بر دین خالد، یا به تعبیر او «دین دل» - که در کنه هر دین خاص و نیز در درون وجود انسان و در همان جوهری که انسان از آن ساخته شده وجود دارد - تأکید می‌ورزد:

خدا برای همه ادیان تنها در «بالاترین سطح جو» الهی یکسان است، نه در جو انسانی. در جو انسانی، هر دینی عملاً خدای خاص دارد و به همان تعداد که دین وجود دارد، خدا وجود دارد. به این معنا، می‌توان گفت که فقط طریقت باطنی، مطلقاً توحیدی است. تنها این طریقت است که فقط یک دین واحد را در زیر لوای صورت‌های گوناگون تشخیص می‌دهد؛ زیرا گرچه این صحیح است که صورت به طرزی خاص، همان ذات است، [ولی] ذات بالعکس به هیچ وجه صورت نیست؛ قطره آب است، اما آب قطره نیست. (شوان، *اسلام و حکمت خالده*، ص ۱۳۲)

ریشه تفکر شوان را می‌توان در آثار رنه گنون که ظاهراً پایه‌گذار مکتب فلسفهٔ جاویدان است، یافت. (بنگرید به: گنون، *نگرشی به حقایق باطنی اسلام و تائوئیسم*)

کوماراسوامی یکی دیگر از برجسته‌ترین مروجان این مکتب نیز پیش از شوان از وحدت‌گرایی سخن گفته است. وی در مقاله‌ای با عنوان *راه‌هایی به سوی قله واحد بر آن* است که ادیان مختلف هدف نهایی واحدی دارند. سیدحسین نصر که خود از سرسخت‌ترین سنت‌گرایان معاصر و شارحان حکمت خالده است، با اشاره به مفهوم نماد سلوک در مقالهٔ کوماراسوامی، اظهار می‌کند که مدافعان فلسفهٔ جاویدان این راه را جداگانه

نمی‌پیمایند تا سرانجام دریابند که به راستی همه آنها به قله‌ای واحد می‌انجامد، بلکه با پیمودن راهی واحد به این قله دست می‌یابند و از آن قله مشاهده می‌کنند که سایر راه‌ها به آن ختم می‌شود. پیمودن این راه از جنبه نظری فلسفه جاوید (به مفهوم اصلی نظری آن) ماهیتی عقلی و مشارکتی دارد؛ حال آنکه فلسفه جاوید از جنبه عملی این حکمت ماهیتی وجودی دارد و بی‌درنگ تجربه می‌شود. از دیدگاه نصر، «کسانی مانند راماکریشنا که در سده نوزدهم در هند می‌زیست، تلاش واقعی به عمل آورده‌اند تا راه‌های مختلفی را برای اثبات تجربی این نکته بپیمایند که این راه‌ها به قله‌ای واحد ختم می‌شود. مع‌هذا در چنین مواردی هم، این یقین عقلی پیشینی وجود داشته است که این راه‌ها واقعاً به قله‌ای واحد می‌انجامد. به هر حال، اکثر حکیمان و فیلسوفان مانند سانکارا و ناگاریونا و نیز سهروردی، ابن عربی، افلوطین و مایستر اکهارت - که از نظر مدافعان فلسفه جاوید همانند من مروجان اصلی این فلسفه هستند - حتی شناخت قابل ملاحظه‌ای از سایر راه‌های مرتبط با سنت‌های تاریخی غیر از سنت خود نداشتند. چنانچه مانند برخی از باطن‌گرایان اسلامی شناخت اندکی هم از این سنت‌ها داشته‌اند، این شناخت، ماهیتی شهودی و عقلی داشت و برخلاف روش دانش‌پژوهان معاصر بر تحلیل مبسوط متون تاریخی سایر سنت‌ها استوار نبود.» (نصر، پاسخ به هیوستن اسمیت، ص ۳۹۰)

این دیدگاه بر قرائت خاصی از متون ادیان جهان مبتنی است که مورد تردید می‌باشد. لازمه این قرائت آن است که معتقد شویم شباهت‌های خاص ادیان در آموزه به‌ویژه آموزه باطنی، تشکیل‌دهنده هسته و گوهر ادیان مختلف است و باید تفاوت آنها را به‌عنوان انحرافات، از این گوهر کنار نهاد. سنت‌گرایان مدعی‌اند که می‌توانند با شهود عقلی به جوهر مشترک ادیان پی‌برند. روشی که آنان به کار می‌برند، قابل‌پذیرش نیست: آنان مفروض می‌دارند که ادیان در آغاز دارای جوهر باطنی مشترکی هستند و متون ادیان مختلف را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کنند که با این اصل سازگار باشند؛ درحالی‌که این امر مصادره به مطلوب است. (لگنهاوزن، چرا سنت‌گرا نیستیم؟، ص ۲۴۴)

وحدت‌گرایان دینی بر اساس تجربه دینی، حقانیت ادیان مختلف را اثبات می‌کنند.

یکی از مشکلات عمده این نظریه، اثبات وحدت تجربه و هسته مشترک میان تجارب دینی و عرفانی سنت‌های گوناگون جهان است. اختلاف ادیان و تجارب برخاسته از آنها به قدری زیاد است که ادعای گوهر و عنصر مشترک واحد را باطل می‌کند. هیک که مدافع کثرت‌گرایی است، وحدت متعالی ادیان را دارای ابهام دانسته، در نقد آن می‌نویسد:

بحث اصلی در این اصول متمرکز است که آیا عرفان وحدت وجودی می‌تواند یک نوع آگاهی مستقیم و بی‌واسطه نسبت به واقعیت الهی غایی ایجاد کند، یا اینکه این تجربه مشروط به قالب‌های فکری عارف است؟ زیرا درحالی که برخی عارفان در سنت عرفان وحدت وجودی، از اتحاد با یک خدای مشخص خبر می‌دهند، برخی دیگر، از اتحاد با یک واقعیت غیرمتشخص حکایت می‌کنند. آیا این تفاوت را باید به تفسیرهای مختلف از یک تجربه بیان‌ناپذیر مشترک نسبت داد، یا توصیف‌هایی از تجربه‌های حقیقتاً متفاوت؟ (هیک، نظریه‌های کثرت‌گرایی دینی، ص ۸۸)

مشکل دیگر در این نظریه به رابطه ظاهر و باطن ادیان مربوط می‌شود. اگر این دو هیچ ارتباطی با هم ندارند، چرا آنها فقط در یک دین خاص و نه در ادیان دیگر پیدا شده‌اند؟ روشن است که باید تناسبی میان آن عناصر حقیقت باطنی در کار باشد، وگرنه هیچ مجوزی برای گذر از آن عناصر به حقیقت باطنی نداریم. اما اگر میان آنها ارتباط و تناسبی وجود دارد، باید نوعی اعتبار مطلق نیز برای عناصر ظاهری در نظر گرفت. (بنگرید به: قائمی‌نیا، تبیین و تحلیل انتقادی حکمت خالده از نگاه سنت‌گرایان معاصر و...)

گفتنی است هر کدام از رویکردهای فوق (با تفاسیر مختلف آن) خداپاورانه هستند؛ یعنی از پیش پذیرفته‌اند که ادیان ساخته و پرداخته بشر نیستند، بلکه خاستگاهی الهی و مابعدالطبیعی دارند. در مقابل چنین نگرشی، طبیعت‌گرایی تحویل‌گرا^۱ قرار دارد که بر اساس آن، همه ادیان کاذب بوده و صرفاً به عنوان مکانیزم فراقکنی^۲ بشری تبیین می‌شوند. (Quinn, 1995, p. 35; 1998, p. 260.)

بسیاری از تحقیقات فلسفه دین اغلب طبیعت‌گرایی و خداپاوری را بهترین توصیف و

1. Reductive naturalism.
2. Projection.

تبین‌های بدیل از عالم تلقی کرده‌اند و بیشتر اشکالات مهم بر خداباوری در فلسفه دین معاصر، از طبیعت‌گرایی نشئت یافته است. نظریات طبیعت‌گرایانه را می‌توان در طیفی ناهمگون از حامیان دین تا شکاکان (لاادری‌گرایان) و ملحدان قرار داد. پوزیتیویسم منطقی یکی از گونه‌های مهم طبیعت‌گرایی الحادی است که با طرح معیار پوزیتیویستی معنا، بر آن بود تا دین و مابعدالطبیعه را بی‌معنا جلوه دهد. ای. جی. آیر، بزرگ‌ترین سخنگوی این مکتب در کتاب *زبان، حقیقت و منطق* (۱۳۵۶) که دقیق‌ترین و مؤثرترین مدون آموزه‌های پوزیتیویسم منطقی است، بیانات دینی و فلسفی را فاقد مفاد معرفتی و شناختاری می‌داند. آنتونی فلو نیز معتقد است که هیچ شاهد و دلیلی له یا علیه گزاره‌های دینی وجود ندارد و از همین رو این اظهارات، غیرحقیقی و غیرمعرفت‌بخش هستند. (بنگرید به: فلو، *ابطال‌پذیری گزاره‌های دینی*، ص ۷۸ - ۳۷؛ همو، *الهیات و ابطال‌پذیری*، ص ۲۷۸ - ۲۷۴).

انسان‌گرایی^۱ هنگامی که تنها تأکیدی مناقشه‌انگیز بر ارزش‌های انسانی نیست، بلکه طرد و انکار جزم‌اندیشانه ساحت فراطبیعی است، نام دیگری برای طبیعت‌گرایی است. (هیگ، *پلورالیسم دینی*، ص ۳۲).

ماده‌گرایی^۲ تقریبی دیگر از طبیعت‌گرایی الحادی است که دارای دو روایت عمده است: ماده‌گرایی حذفی و ماده‌گرایی اساسی. (تالیافرو، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ص ۱۵۶).

ادوارد تایلور و جمیز فریزر از دیگر کسانی هستند که طبیعت‌گرایی را از منظر «انسان‌شناسی دین» مطرح نموده‌اند. هر دو از ابتدا فرض می‌کنند که هر نوع تبیین دین که به ادعاهای مربوط به حوادث معجزه‌آسا یا الهام فوق‌طبیعی متوسل شود، باید کنار نهاده شود، از این رو دین را باید برحسب منشأ ماقبل تاریخی و تکامل تدریجی آن تبیین کرد. (پالس، *هفت نظریه در باب دین*، ص ۷۱؛ مورس، *مطالعات مردم‌شناختی دین*، ص ۱۴۵ - ۱۲۵) بر همین اساس، تایلور نظریهٔ جان‌باوری^۳، و فریزر در کتاب *شاخه زرین* (۱۳۸۲) نظریهٔ

1. Humanism.
2. Materialism.
3. Animism.

جادو را مطرح کردند. امیل دورکیم، جامعه‌شناس معروف فرانسوی و زیگموند فروید، روان‌شناس اتریشی از مهم‌ترین متفکرانی‌اند که تبیین‌هایی جامعه‌شناختی و روان‌شناختی از دین به دست داده و از این طریق سهم مؤثری در انسان‌شناسی دین داشته‌اند.

دورکیم با فروکاستن دین به اجتماع (دورکیم، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۱۰۵). نظریه جامعه‌زایی را مطرح نمود (تحويل‌گرایی جامعه‌شناختی). فروید دین را ناشی از فرافکنی‌هایی می‌داند که برای تسکین انواع خاصی از کشمکش ناآگاهانه صورت گرفته است (تحويل‌گرایی روان‌شناختی). بر همین اساس، وی درباره منشأ دین سه بیان مختلف دارد؛ بدین بیان که در بحث از منشأ دین در *آینده یک پندار* (۱۳۵۷) ترس طبیعی، در *توتم و تابو* (۱۳۵۱) جنایت نخستین بشر (توتمیسم) و در *مفهوم ساده روان‌کاری* (۱۳۴۷) امیال سرکوب‌شده جنسی را منشأ دین می‌شمارد.

افزون بر انسان‌گرایان و طبیعت‌گرایان صریح‌الهیجه، بسیاری از متفکران دینی هستند که نگرش خوش‌بینانه‌ای (از لحاظ معنوی) را تعلیم می‌دهند و معتقدند که ادیان مختلف اساساً مجموعه عقایدی نیستند که به‌عنوان تصاویر مختلف واقعیت بتوانند با نحوه وجود امور، همبستگی داشته یا نداشته باشند. این دیدگاه، ناواقع‌گرایی^۱ نام دارد که بر اساس آن همه جملات خبری درباره عالم، به صورت عینی^۲ یعنی مستقل از همه زبان‌ها، شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری نه صادق‌اند و نه کاذب. (تالیافرو، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ص ۸۳)

بنابراین از دیدگاه ناواقع‌گرایانه دینی اصطلاحاتی نظیر خدا، برهمن، حیات ابدی و... به واقعیت‌ها اشاره نمی‌کنند بلکه صرفاً بیانگر ترس و امیدها یا آرزوهای ما هستند.

یکی از منابع الهام تفاسیر غیرمتعارف از دین یعنی فلسفه دین ناواقع‌گرا در آثار ویتگنشتاین متأخر است. (بنگرید به: هایمان، *فلسفه دین و یگنشتاین؛ گاتینگ، پلاتینگا و عقلانیت اعتقاد دینی*). دی. زی. فلیپس — پیشرو این دیدگاه و یکی از پرکارترین نووویتگنشتاینی‌ها — ادعا می‌کند که دین گونه‌ای مستقل از حیات است و ما باید در

1. non- realism.

2. objective.

واکنش‌هایمان نسبت به دین، تلقی عمل‌گرایانه‌ای را برگزینیم. (فلیپس، دین در آیین و یتگشتان، ص ۵۸). دان کیویت، فیلسوف دین ناواقع‌گرا که دیدگاهش را طبیعت‌گرایانه و این جهانی می‌داند (کیویت، *وداع با جزمیت، لبخند به دین زندگی*، ص ۵۸)، معتقد است که دوران شکوفایی واقع‌گرایی افلاطونی سپری شده و ایمان دینی باید مدرنیزه شود. اما وی ایمان را تعهدی اخلاقانه و مختارانه به ارزش‌های معنوی و شیوه‌ای از زندگی می‌داند و به هیچ‌رو نگران تطابق یا عدم تطابق گزاره‌های دینی با عالم خارج از ذهن نیست. کیویت می‌گوید: «ما باید زبان دینی را برحسب نقشی که در زندگی ما ایفا می‌کند، درک کنیم.» (کیویت، *ایمان ناواقع‌گرایانه*، ص ۴۵). بر این اساس، سخن گفتن از خدا به معنای خبر دادن از او نیست، بلکه «مقصودمان هدف‌های اخلاقی و معنوی است که باید پی‌گیریم.» (کیویت، *وداع با جزمیت، لبخند به دین زندگی*، ص ۳۲۳).

فلیپس و کیویت در جانبداری از ناواقع‌گرایی الهیاتی، تنها نیستند. افرادی همچون نورمن مالکوم و پیتر وینچ در حمایت از ناواقع‌گرایی با اینان هم‌صدایند. ریچارد بریث ویت نیز با طرح نظریه غیرشناختاری زبان دینی - گزاره‌های دینی به مثابه اموری اخلاقی و نه واقعاً معنادار - به نحوی با این رویکرد (ناواقع‌گرایی دینی) همراهی می‌کند. (بریث ویت، *احکام دینی به مثابه اموری اخلاقی و نه واقعاً معنی‌دار*، ص ۳۲۷).

دیدگاهی که در اینجا با عنوان ناواقع‌گرایی توصیف شده، ناشناخت‌گرایی^۱ و ضدواقع‌گرایی^۲ نیز نامیده شده است. این نظریه را بسیاری از فیلسوفان معاصر نظیر جان هیک، گری گاتینگ، آلون پلاتتینگا و ویلیام آلتون به نقد کشیده‌اند. گاتینگ که درباره دیدگاه‌های فلیپس اظهارنظر می‌کند، می‌نویسد:

فلیپس تنها به قیمت بسیار هنگفت دست‌کشیدن از ویژگی‌های اساسی فهم ادیان سنتی از خود، این منازعات و چالش‌ها را به عقب می‌راند... فلیپس تنها با تغییری بنیادی در معنای سنتی به دفاع از مدعیات دینی‌ای چون نیایش و نامیرایی می‌پردازد. (گاتینگ، *پلاتتینگا و عقلانیت اعتقاد دینی*، ص ۱۴۲).

1. non-cognitivism.
2. anti-realism.

یکی از اشکالات عمده این مکتب آن است که فاصله چندانی با موضع‌گیری‌های الحادی ندارد (واربرتون، *مقدمات فلسفه*، ص ۶۷ دیویس، *علیه ایمان ناواقع‌گرایانه*، ص ۵۶). در واقع ناواقع‌گرایی شکل ظریفی از کفر و الحاد نقاب‌دار (خدانا باوری در لباس مبدل) است. همچنین این نظریه پارادوکسیکال^۱ و خودویرانگر است؛ یعنی دارای انسجام و سازگاری درونی نیست، چراکه مدعای این دیدگاه مبنی بر عدم‌عینیت مدعیات دینی، خودشمول بوده و از شمول آن نسبت به خودش، عدم‌شمولش لازم می‌آید. اگر همه جملات خبری به صورت عینی نه صادق‌اند و نه کاذب، در این صورت ناواقع‌گرایی نیز قابل‌صدق و کذب نیست و از همین رو خودش را ابطال می‌کند.



منابع

قرآن.

۱. انجیل یوحنا.

۲. استامپ، النور و دیگران، دربارهٔ دین، ترجمه مالک حسینی و دیگران، چ ۱، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.

۳. اصلان، عدنان، پلورالیزم دینی (کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سیدحسین نصر)، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ ۱، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۵.

۴. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.

۵. آلتون، ویلیام پی، «تجربه دینی»، ترجمه حسین فقیه، حوزه و دانشگاه، ش ۳۸، ۱۳۸۲.

۶. _____، «دوگونه میناگرایی» ترجمه سیدحسین عظیمی دخت، ذهن، ش ۸، ۱۳۸۱.

۷. باریور، ایان، «پلورالیزم دینی»، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، دین پژوهان، ش ۱، ۱۳۷۹.

۸. بایرن، پیتر، «فلسفه ادیان جهان به روایت جان هیک»، ترجمه حمیدرضا نمازی، مدرسه، ش ۲، ۱۳۸۴.

۹. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه ووس میکائلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.

۱۰. برومر، وینسنت، «اهداف و قواعد گفتگوی ادیان»، بل فیروزه، ش ۸، ۱۳۸۲.

۱۱. بریثویت، ریچارد، *احکام دینی به مثابه اموری اخلاقی و نه واقعاً معنادار*، در: اثبات وجود خداوند، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۲. پالس، دانیل، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمدعزیز بختیاری، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۲.
۱۳. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.
۱۴. پلانتینگا، آلون و دیگران، *جستارهایی در فلسفه دین*، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، اشراق، ۱۳۸۰.
۱۵. پلانتینگا، آلون، «دفاعیه‌ای معرفت‌شناختی از انحصارگرایی دینی»، ترجمه سیدحسین عظیمی‌دخت، *قیاسات*، ش ۳۷، ۱۳۸۵.
۱۶. تالیافرو، چارلز، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
۱۷. چنین گفت بودا: بر اساس متون بودائی، ترجمه هاشم رجبزاده، تهران، اساطیر، ۱۳۷۸.
۱۸. حسینی، سیدحسن، *پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین*، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
۱۹. دورکیم، امیل، *دربارۀ تقسیم‌کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۳.
۲۰. دیویس، استیون، «علیه ایمان ناواقع‌گرایانه»، ترجمه ابراهیم سلطانی، کیان، ش ۵۲، ۱۳۷۹.
۲۱. راسخی، فروزان، *روش مطالعه ادیان از دیدگاه سنت‌گرایان*، در: خرد جاویدان، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۲۲. رو، ویلیام، *فلسفه دین*، ترجمه قربان علی، تبریز، آیین، ۱۳۸۱.
۲۳. ریچاردز، گلین، *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.
۲۴. ریچارد، استیو، «بررسی انتقادی فرضیه پلورالیسم دینی جان هیک»، ترجمه حیدر شادی، *حوزه و دانشگاه*، ش ۲۷.
۲۵. سروش، عبدالکریم، *حکمت خالده*، در: *سیری در سپهر جان*، ترجمه و تألیف مصطفی ملکیان، نگاه معاصر، ۱۳۸۲.

۲۶. _____، *صراط‌های مستقیم*، ج ۱، تهران، هرمس، صراط، ۱۳۷۱.
۲۷. _____، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه مینو حجت، ج ۱، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
۲۸. شوان، فریتيوف، *اسلام و حکمت خالده*، ترجمه فروزان راسخی، ج ۱، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
۲۹. صادقی، هادی، *دین، حقیقت، کثرت*، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد، *الأسفار الاربعه*، قم، انتشارات المکتبه المصطفوی، ۱۳۸۶ ق.
۳۱. _____، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمدجعفر شمس‌الدین، بیروت، دارالتعارف المطبوعات، ۱۴۱۹ ق.
۳۲. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۳۳. عباسی، ولی‌الله، «ماهیت‌شناسی تجربه دینی»، *اندیشه حوزه*، ش ۵۱ و ۵۲، ۱۳۸۴.
۳۴. _____، «وحدت و کثرت دینی»، *اندیشه حوزه*، ش ۵۷، ۱۳۸۵.
۳۵. فروید، زیگموند، *آینده یک پندار*، ترجمه هاشم رضی، تهران، آسیا، ۱۳۵۷.
۳۶. _____، *توتم و تابو*، ترجمه محمدعلی فتحی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۱.
۳۷. _____، *مفهوم ساده روان‌کاوی*، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران، مروارید، ۱۳۴۷.
۳۸. فریزر، جیمز، *شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۲.
۳۹. فلو، آنتونی، *ابطال‌پذیری گزاره‌های دینی*، در: *کلام فلسفی*، تهران، صراط، ۱۳۷۴.
۴۰. _____، *الهیات و ابطال‌پذیری*، در: *اثبات وجود خداوند*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.
۴۱. فنایی اشکوری، محمد، *تعهد به حقیقت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۴۲. فورمن، رابرت، *عرفان، ذهن، آگاهی*، ترجمه سید عطا انزلی، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
۴۳. فیلیس، دی. زد، «دین در آینه ویتگنشتاین»، ترجمه مصطفی ملکیان، هفت آسمان، ش ۱۸، ۱۳۸۲.
۴۴. قائمی‌نیا، علیرضا، *تبیین و تحلیل انتقادی حکمت خالده از نگاه سنت‌گرایان معاصر و بررسی تطبیقی آن با حکمت متعالیه*، پایان‌نامه تحصیلات دکتری، دانشگاه تربیت مدرس تهران، ۱۳۸۵.

۴۵. _____، *وحی و افعال گفتاری* (نظریه وحی گفتاری)، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱.
۴۶. کامران، حسن، «تکثر ادیان در بوته نقد»، معرفت، ش ۵۰، ۱۳۸۰.
۴۷. کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
۴۸. _____، *سنجش خرد ناب*، ترجمه شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۴۹. کتز، استیون، زبان، معرفت‌شناسی و عرفان، در: ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق سیدعطا انزلی، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۳.
۵۰. _____، *سرشت سنتی تجربه عرفانی*، در: ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق سیدعطا انزلی، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۳.
۵۱. کیویت، دان، «ایمان ناواقع‌گرایانه»، ترجمه ابراهیم سلطانی، کیان، ش ۵۲، ۱۳۷۹.
۵۲. _____، «وداع با جزمیت، لبخند به دین زندگی»، ترجمه ناصرالدین علی تقویان، *اخبار ادیان*، ش ۱۲، ۱۳۸۴.
۵۳. _____، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
۵۴. گاتینگ، گری، «پلانتینگا و عقلانیت اعتقاد دینی»، ترجمه خلیل قنبری، *هفت آسمان*، ش ۲۰، ۱۳۸۲.
۵۵. گنون، رنه، *نگرشی به حقایق باطنی اسلام و تائوتیسیم*، ترجمه دل‌آرا قهرمان، تهران، نشر آبی، ۱۳۷۹.
۵۶. لگنهاوزن، محمد، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، چ ۱، قم، مؤسسه طه، ۱۳۷۷.
۵۷. _____، *چرا سنت‌گرا نیستیم؟*، در: خرد جاویدان، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۲.
۵۸. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.
۵۹. _____، *عدل الهی*، مجموعه آثار، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.
۶۰. _____، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، مجموعه آثار، ج ۲، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۶۱. مک‌گراث، آلیستر، *درسهامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، مرکز مطالعات و

تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۴.

۶۲ موریس، برایان، *مطالعات مردم‌شناختی دین*، ترجمه سیدحسین شرف‌الدین و محمد فولادی، قم، زلال کوثر، ۱۳۸۳.

۶۳ مولوی، جلال‌الدین محمد، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.

۶۴ _____، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.

۶۵ نصر، سیدحسین، «پاسخ به هیوستن اسمیت»، ترجمه ضیاء تاج‌الدین، *سروش اندیشه*، ش ۳ و ۴، ۱۳۸۱.

۶۶ هادسون، ویلیام‌دانالد، *لودویگ ویتگنشتاین*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، گروس، ۱۳۷۸.

۶۷ هایمان، جان، «فلسفه دین ویتگنشتاین»، ترجمه خلیل قنبری، *هفت آسمان*، ش ۶، ۱۳۷۸.

۶۸ هوردن، ویلیام، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، چ ۱، تهران، شرکت انتشارات علمی، ۱۳۶۸.

۶۹ هیک، جان، «پلورالیسم دینی»، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، *پل فیروزه*، ش ۸، ۱۳۸۲.

۷۰ _____، «پلورالیسم دینی و اسلام»، ترجمه محمد محمدرضایی، *قبسات*، ش ۲۷، ۱۳۸۴.

۷۱ _____، «چرا و چگونه به پلورالیسم رسیدم؟»، *اخبار ادیان*، ش ۱۲، ۱۳۸۴.

۷۲ _____، «چراغ‌ها متفاوتند اما نور یکی است»، ترجمه مسعود خیرخواه، *اخبار ادیان*، ش ۱۲، ۱۳۸۴.

۷۳ _____، «دین به مثابه وسیله‌ای ماهرانه»، ترجمه خلیل قنبری، *هفت آسمان*، ش ۲۵، ۱۳۸۴.

۷۴ _____، «دین، خشونت و چالش جهانی»، ترجمه علی شمالی، *کیان*، ش ۵۱، ۱۳۷۹.

۷۵ _____، «عیسی و ادیان جهانی»، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، *هفت آسمان*، ش ۶، ۱۳۷۹.

۷۶ _____، «نظریه‌ای درباره ایمان دینی»، ترجمه هومن پناهنده، *کیان*، ش ۴۱، ۱۳۷۷.

۷۷ _____، «نظریه‌های کثرت‌گرایی دینی»، *اخبار ادیان*، ش ۹، ۱۳۸۳.

۷۸ _____، *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۲.

۷۹. _____، *تعدد ادیان*، در: *دین پژوهی*، ج ۱، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۸۰. _____، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، ج ۲، تهران، الهدی، ۱۳۸۱.
۸۱. _____، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ج ۱، تهران، تبیان، ۱۳۷۸.
۸۲. واربرتون، نیکل، *مقدمات فلسفه*، ترجمه بهجت‌عباسی، تهران، جوانه رشد، ۱۳۸۳.
۸۳. یندل، کیث، «تجربه دینی»، ترجمه انشاءالله رحمتی، *نقد و نظر*، ش ۲۳ و ۲۴ و ۱۳۷۹.

84. Alston, William. p (1991), *Perceiving God*, Lthaca: Cornell University Press.
85. Byrne, Peter (1995), *Prolegomenato Religious Pluralism*, King's Cllege London.
86. Graig, Edward (1998), *Pluralism*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol 7.
87. Hick, John (1984), *Religious Pluralism and Abosolute Clamis*, in *Religious Pluralism* (ed), Leroy S. Rouner, University of Noterdame Press.
88. Hick, John (1989), *An Interpretation of Religion*, Yale University Press.
89. Panikkar, Raimando (1984), *Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge*, in *Religious Pluralism* (ed), Leroy Rouner,
90. Quinn, Philip (1995), *Religious Pluralism and Religious Relativism*, in *Relativism and Religion* (ed), Charles M. Lewis, Marain's Press New York.
91. Quinn, Philip (1998), *Religious Pluralism*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol 8.
92. Stich, Stephen (1998), *Cognitive Pluralism in Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol 2.
93. Yandell, Keith (1993), *The Epistemology of Religious Experience*, Cambredge University Press.
94. Yandell, Keith (1999), *Philosophy of Religious*, London and New York.