

کثرت گرایی دینی

جان هیک^(۱)

ترجمه: سعید گراوند*

تا همین اواخر فلسفه دین، آن گونه که در غرب معمول است، به معنای فلسفه دین مسیحی بوده و عمدتاً بر برداشت مسیحی (یا یهودی - مسیحی^(۲)) از قصد مربوط به خدا تمرکز یافته است. لکن روشن است که فلسفه دین اساساً هیچ نوع مرز عقیدتی ندارد و به تمام ادیان جهان و صور گوناگون آنها مربوط است. همچنین در دهه اخیر فیلسوفان دین غربی به گونه فزاینده‌ای متعهد شدند به این واقعیت توجه کنند که مسیحیت تنها یکی از ادیان بزرگ جهان است و توحید^(۳) فقط یکی از انواع عمده دین است. به طوری که اکنون در متون جدید ناظر به این موضوع کاملاً بدیهی است که فصلی را به مسائل کثرت گرایی دینی اختصاص دهند. این مسائل، یا عنوانهای مورد تحقیق شامل موارد زیر هستند.

تحلیل مفاهیم دینی

تحلیل فلسفی مفاهیم غیر مسیحی، از جمله مفاهیم غیر توحیدی وجود دارد. تحقیقاتی درباره توصیفات شرقیان از عرفان وحدت‌گرا^(۴) انجام یافته است. از جمله تحقیقاتی در باب مفاهیم زیر صورت گرفته است مفاهیم بودایی و هندویی تناسخ که حول محور هویت شخصی از حیاتی به حیاتی دیگر متمرکز است؛ مفاهیم بودایی نظیر آناتا^(۵)

1 - John Hick

* این مطلب ترجمه مقاله Religious Pluralism - جان هیک مندرج در کتاب A Companion to Philosophy of Religion، ویراسته فیلیپ کوبین و جارلز تالفر، Black well، ۱۹۹۷ است.

** هیات علمی گروه ادیان و عرفان دانشگاه تربیت معلم اذربایجان

2 - The judeo - christian concept

3 - Monotheism

4 - Unitive mysticism

5 - Anatta

غیرخود)، سانهیتا^(۱) (خلاء) و بسیاری از مفاهیم مهم دیگر ولی مفاهیم عمده دیگری چه از نظر فردی و چه از نظر تطبیقی در خور توجه‌اند.

در واقع این حوزه از پژوهش فلسفی قلمرو نسبتاً نامحدود روبه توسعه دارد، چنانکه فیلسوفان دین غربی نگرش وسیعتری نسبت به موضوع تحقیق خود اتخاذ می‌کنند و علائق خود را گسترش می‌دهند تا ادیان شرقی را نیز در برگیرد (بنگرید به مقاله ۷۸، فلسفه تطبیقی دین).

معرفت‌شناسی دین و دعاوی متعارض ادیان در باب حقانیت

تحولات عمده اخیر در حوزه معرفت‌شناسی^(۲) دین، مسأله دعاوی متعارض ادیان مختلف در باب حقانیت دینی را مورد تأکید قرار داده است. با توجه به این اجماع عام که براهین توحیدی سنتی نمی‌توانند چیزی را به اثبات برسانند و همین طور مفهوم احتمال در اینجا هیچ کاربرد مفیدی ندارد - هرچند متفکران شاخصی وجود دارند که در مقابل این نتایج مقاومت می‌ورزند - رویکرد^(۳) متفاوتی نسبت به عقلانیت با مسائل دیگر مربوط به باور توحیدی پدید آمده است. این مسأله [معرفت‌شناسی جدید] بر تجربه دینی بمثابه یک شناخت عرفی از خداوند^(۴) تأکید می‌کند. دینداران طیف گسترده‌ای از اشکال تجربه دینی کاملاً متمایز را روایت می‌کنند از جمله تجربه‌های عرفانی آگاهی مستقیم از خداوند و حتی اتحاد با او؛ احساس حضور الهی در هنگام پرستش یا لحظات تأمل و مراقبه؛ خداآگاهی با واسطه از خدا در احساس وابستگی مطلق بر خالق، یا لحظات حضور یا فعالیت الهی از رهگذر زیبایی‌ها و شکوه طبیعت، ندهای وجدان، اهمیت زیاد عشق انسان، بحران تولد و مرگ، و بسیاری از رخدادهای شخصی و تاریخی. آیا چنین انحاء تجربه می‌توانند دلایل متقنی برای باور داشتن به خدا بشمار آیند؟

نوع کهن‌تر مدافعه دینی^(۵) تجربه دینی^(۶) را به منزله پدیده‌ای که به خدا به عنوان علتش اشاره می‌کند بکار می‌گیرد. این روایت در معرض این اعتقاد است که این گونه تجربه‌ها می‌توانند در توانائیهای تخیل بشری مبدأ کاملاً طبیعی داشته باشند. بدین ترتیب عالم و از

1 - Sunyata

2 - Epistemology

3 - Approach

4 - Cogmition of God

5 - Apologetic

6 - Religious experience

جمله تجربه دینی بشر از لحاظ عینی مبهم باقی می‌ماند. اما نوع تازه مدافعه دینی از همین نکته بحث خود را آغاز می‌کند. این مدافعه دینی از عامل بیرونی، یا سوم شخص تجربی، به عامل درونی و اول شخص تغییر جهت می‌دهد. این نوع احتجاج دینی به جای سوال درباره این موضوع که آیا استنتاج خداوند از تجارب دینی روایت شده از دیگران معقول است، می‌پرسد که آیا خود تجربه‌گران دینی معقول است که به واقعیت خداوند براساس تجربه خودشان باور داشته باشند. یک نمونه را در نظر بگیرید. آیا برای عیسی که همواره از حضور خداوند آگاهی داشت، به گونه‌ای که پدر آسمانی^(۱) همانند همسایگان بشری برای او واقعیت داشت معقول است که به حقیقت خداوند باور داشته باشد؟ آیا در واقع نامعقول و نوعی انتحار معرفتی نخواهد بود که چنین باوری نداشته باشد؟ از این نظر «اصل آسان‌پذیری»^(۲) یا به عبارت بهتر اصل آسان‌پذیری معقول قابل استخراج است. طبق آن اصل معقول است که به تجربه خودمان بمنزله شناختی از واقعیت^(۳) اعتماد کنیم بجز در مواردی که دلیل کافی جهت نفی در دست داشته باشیم. این اصل در تجربه عادی ما در باب وضعیت جسمانی ما بکار می‌رود: ما عموماً به دلیلی نیاز نداریم که به تجربه حسی اعتماد کنیم ولی بهتر است که دلیلی داشته باشیم تا آن را در شرایط خاص رد کنیم. ادعا شده است که چنین اصلی باید به گونه‌ای بی‌طرفانه درباره تجربه دینی به عنوان شکلی از تجربه ظاهراً شناختی بکار رود. عکس این موضوع، یک نوع آگاهی از واقعیت دینی غیرجسمانی است؛ و وظیفه حکم می‌کند که ملاحظات همه جانبه در این خصوص مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرند.

این رویکرد بطور گسترده و نظام‌مند توسط ویلیام آلستون^(۴) (۱۹۹۱) ارائه شده است با توجه به این اصل اساسی که تجربه دینی با تجربه حسی از حیث مبنای ظاهری باور عقلانی وحدت دارد، بحث ما حول محور دلایل اعتماد به یکی و عدم اعتماد به دیگری می‌چرخد. این دلایل عبارتند از: اولاً تجربه حسی تجربه‌ای کلی و ضروری است اما تجربه دینی اختیاری و به شمار کمتری از انسانها محدود می‌شود و همینطور گزارش‌های حسی می‌توانند علی‌الاصول توسط هر کسی تصدیق شوند، اما گزارش‌های مربوط به تجربه دینی این‌گونه نیستند. ثانیاً تجربه حسی توصیف اجتماعی از عالم خارج به دست می‌دهد، اما تجربه دینی

1 - Heavenly Father

2 - Principle of credulity

3 - Cognitive of reality

4 - William alston

نهفته در سنت‌های مختلف «توصیفی» متفاوت و غالباً ناهمگون از واقعیت به دست می‌دهد. در پاسخ به موضوع اول باید گفت که آزادی اساسی ما در مقام اشخاص توسط یک نوع آگاهی اجباری از دنیای طبیعی تکوین نمی‌یابد بلکه شکل‌گیری آن از طریق یک نوع آگاهی اجباری از واقعیت کاملاً ارزشمندی که وجودش بر ما سایه می‌اندازد، صورت می‌پذیرد. بنابراین اختلافی که این اعتراض بر آن استناد دارد، به ترتیب با اختلاف‌های مشابهی میان متعلقهای رایج تجربه‌های حسی و دینی وحدت می‌یابد. از این رو شایسته است که خداآگاهی^(۱) بر ما تحمیل نشود همانگونه که آگاهی از جهان طبیعی بر ما تحمیل شده است؛ و همینطور ممکن است بسیاری از مردم در نتیجه تربیت یا انتخاب آگاهانه از آن غفلت بورزند. بهر روی، اعتراض دوم اندکی دشوارتر است. آلستون ادعا می‌کند (و فیلسوفان دیگری این نحوه، از مدافعه دینی را اتخاذ کرده‌اند) که به این دلیل معقول است عقاید خود را بر تجربه دینی مبتنی سازیم که تجربه دینی مسیحی، کسانی را که در آن تجربه مشارکت دارند تا بنحو بارزی به عقاید مسیحی^(۲) باور داشته باشند محقق می‌داند. اما بديهی است که به خاطر همین اصل، تجربه دینی اسلامی^(۳) نیز مسلمانان را محقق می‌داند تا بنحو بارزی به عقاید اسلامی باور داشته باشند و تجربه دینی بودایی نیز بوداییان را محقق می‌داند تا بنحو متمایزی به عقاید بودائی ایمان داشته باشند و اموری از این قبیل. آلستون به آن اذعان کرده و آن را «مشکل‌ترین مسأله برای موضع من» تلقی می‌کند (آلستون ۱۹۹۱، ص ۲۵۱) آن مسأله، برای سایر مواضع مربوط نیز مسأله مشکلی به شمار می‌رود. مثل این ادعا که گوهر باورهای مسیحی نیازمند توجیه نیست زیرا آنها «کاملاً پایه»^(۴) محسوب می‌شوند.

ارتباط میان ادیان

من این حوزه بحث را در مرحله سوم قرار می‌دهم زیرا هرگونه راه‌حلی برای این مسأله که هم اکنون مورد بحث قرار دادیم بایستی از آن ناشی شده باشد. از نظر طبیعت‌گرایانه^(۵) که بر طبق آن دین در همه اشکال خود نوعی فرافکنی وهم‌آمیز بر دنیای آکنده از بیم، امید و آرمانهای ما است، دعاوی حقایق ادیان همگی ناصواب‌اند و این

1 - Consciousness of God

2 - Christian beliefs

3 - Islamic religious experience

4 - Properly basic

5 - Naturalistic Point of view

واقعیت که آنها با یکدیگر تعارض دارند مسأله مهمی نیست. اما از منظر دینی که براساس آن تجربه دینی فراکننی صرفاً بشری نیست بلکه به روشنی در بردارنده فراکننی خیالی^(۱) بوده و در عین حال واکنش شناختاری به واقعیت متعال است، مسأله تعارض ادیان اساسی و بسیار مهم است.

تفاسیر مختلف دینی در مقابل تفسیر طبیعت‌گرایانه از دین عرضه شدند که هر کدام از آنها مسأله دعاوی متعارض بر حق بودن را به شیوه خاصی حل می‌کنند.

انحصارگرایی بر حق بودن^(۲)

رایج‌ترین دیدگاه مورد اعتقاد اگر چه بطور ضمنی بیان می‌شود این است که تنها یک دین حقیقی وجود دارد و آن دین خود شخص است. ادیان دیگر همه باطلند، حداقل تا آنجا که عقاید آن ادیان با عقایدی که دین خود شخص تعلیم می‌دهد ناسازگار باشد. این همان چیزی است که اکثر پیروان دین از جمله برخی روشنفکران اندیشمند عموماً آن را پذیرفته‌اند.

با وجود این نوعی «هرمنوتیک سوءظن»^(۳) براساس این واقعیت آشکار برگزیده می‌شود که شاید در ۹۹ درصد موارد، دینی که انسان از آن پیروی می‌کند (یا در مقابل آن واکنش نشان می‌دهد) براساس رویداد تصادفی تولد برانگیخته می‌گردد. کسی که در بین والدین مسیحی در ایتالیا یا مکزیک^(۴) متولد می‌شود به احتمال زیاد یک مسیحی کاتولیک باشد و غیره. از اینرو نوعی پیش‌داوری نامعقول در این ادعا وجود دارد که دین خاصی که در درون آن انسان اتفاقاً تولد یافته تنها دین حقیقی است. و اگر این اعتقاد نیز اضافه شود که رستگاری و حیات ابدی به پذیرش حقایق دین خود انسان بستگی دارد، ممکن است کاملاً غیر منصفانه به نظر رسد که این حقیقت‌رهایی بخش تنها به یک گروه اختصاص دارد و تنها اقلیتی از نژاد بشری این خوش‌اقبالی را داشتند که در آن زاده شوند.

پاره‌ای از فیلسوفان مسیحی با توسل به «معرفت میانجی»^(۵) بشدت از اندیشه مزبور انتقاد کردند... معرفت میانجی عبارت است از علم الهی به اینکه هر کس در تمام شرایط

1 - Delusory projection

2 - Truth - claims exclusivism

3 - Hermeneutic of suspicion

4 - Mexico

5 - Middle Knowledge

ممکن آنرا انجام دهد - و بر این باور هستند که خداوند عالم است به هر کس که به دلیل شرایط و مقتضیات تولدش فرصت نداشته که به انجیل مسیحی لبیک گوید و اگر پیام انجیل را شنیده بود به احتمال زیاد آزادانه آنرا انکار می‌کرد. این عقیده که البته می‌تواند در درون هر دینی بکار گرفته شود حاوی اندیشه‌ای است که از جهت کلامی برای بسیاری قابل ایراد و اعتراض است. یعنی به این معنا که خداوند شمار کثیری از انسانها را خلق کرد که می‌دانست از نجات محروم خواهند شد. اما در میان متفکران مسیحی معاصر یک گرایش شمولگرایی^(۱) بسیار نیرومندی وجود دارد که دانستن حقیقت را از دریافت رستگاری متمایز می‌کند، و این گرایش معتقد است که برخی (یا همه) کسانی که در این دنیا حقیقت را نمی‌یابند احتمال دارد بر اساس لطف و رحمت الهی اکنون بعنوان «مسیحیان بی‌نام و نشان»^(۲) شناخته شوند و رستگاری مسیحی را در این دنیا یا در آن دنیا و رای مرگ دریافت کنند در این جا این سوال مطرح می‌شود که آیا هنوز نوعی امتیاز دادن دلخواهانه به دین خود انسان بعنوان تنها مجرای رستگاری وجود دارد.

با وجود این تفسیرهای دینی دیگری از دین وجود دارد که مستلزم این پیش فرض نیست که تنها یک دین حقیقت را می‌شناسد و در کانون نجات است. این تفاسیر عموماً بعنوان تفاسیر کثرت‌گرا^(۳) توصیف می‌شوند.

وحدت متعالی ادیان

حامیان و مدافعان «فلسفه جاویدان»^(۴) نظیر فریتیف شووان^(۵) (۱۹۷۵) رنه گنون^(۶)، آناننده کوماراسوامی^(۷)، سید حسین نصر و هستون اسمیت^(۸) بین دین سَری^(۹) عرفا و ادیان ظاهری توده مومنان فرق گذاشتند. دین باطنی در گوهر خود در میان همه ادیان یکسان و مشابه است اما ادیان ظاهری توده مومنان که حاوی مفاهیم فرهنگی، نظریه‌ها، تصورات، شیوه‌های زندگی و آمال معنوی هستند با یکدیگر فرق دارند و در بسیاری از نکات و موضوعات با یکدیگر ناسازگاراند. بنابراین هر سنت دینی ظاهری (مانند مسیحیت تاریخی،

1 - Inclusivist

2 - Anonymous christians

3 - Pluralistic

4 - Perennial Philosophy

5 - Frithj of schuon

6 - Rene Guenon

7 - Ananda Coomaraswamy

8 - Huston smith

9 - Esoteric religion

اسلام و آئین هند، آئین بودا، و غیره)، باید فردیت یگانه خود را حفظ بکنند زیرا هر یک از آنها نمایانگر واقعی و معتبر آن واقعیت غایی‌اند که به طوری بی‌واسطه توسط عرفان به فضل تجربه‌ای که وحدت متعالی ادیان را تشکیل می‌دهد شناخته می‌شود. در این جا عرفان گوهر دین شناخته می‌شود. پرسشی که در مقابل این رویکرد مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان همانگونه که برخی از مدافعان آن مایلند از نسبی کردن نظامهای عقیدتی دینی و شیوه‌های زندگی خودداری کرد.

بحث و گفتگوی قابل ملاحظه‌ای در باب این موضوع وجود دارد که آیا عرفان وحدت‌گرا آنگونه که در مورد آن ادعا می‌شود، نوعی آگاهی بی‌واسطه از ذات و واقعیت مستقیم الهی است یا حتی این تجربه نیز مشروط بر صور فکری سنت و دین خود عارف است (بنگرید به کاتز ۱۹۷۸). شاید از این رو است که برخی از عرفای وحدت‌گرا به اتخاذ شخصی تمایل دارند و برخی دیگر بسوی یک نوع واقعیت نامتشخص‌گرایش دارند. آیا این اختلاف عقیدتی می‌تواند به تفاسیر متعدد الهیات از یک تجربه خطاناپذیر نسبت داده شود با این اختلاف نظرها باید بمنزله روایت‌هایی از تجارب کاملاً متفاوت بشمار آیند. آیا باید اعتقاد داشته شود یا این اختلاف نظرها باید بمنزله روایت‌هایی از تجارب کاملاً متفاوت بشمار آیند. آیا باید اعتقاد داشته باشیم که فعالیت ناآگاهانه تفسیری موجب ایجاد شکلی از تجربه آگاهانه می‌شود به گونه‌ای که در نتیجه هر دو نظریه می‌تواند درست باشد یعنی عرفای ادیان مختلف با یک واقعیت یکسان مواجه باشند و یا اینکه عقاید آگاهانه آنان کاملاً از نظر ماهوی هم متفاوتند. امکان فرض دوم در نظریه‌ای تکوین یافته که ذیلاً به آن می‌پردازیم.

فرضیه کثرت‌گرایی به شیوه کانت

این فرضیه (هیک ۱۹۸۹ و دیگران) به شیوه کانتی بر تمایز میان واقعیت فی‌نفسه^(۱) (مفهوم خداوند و مفهوم واقعیت مطلق) و واقعیتی که به آگاهی و شعور انسان ظاهر می‌گردد ابتننا دارد. اجماع امروری که پذیرنده همیشه به صورتی که در آن، محیط پذیرفته می‌شود، تأثیر می‌گذارد، بطور چشمگیری از جانب کانت به فلسفه راه یافته است. اما در روانشناسی شناختی، جامعه‌شناسی علم، و فیزیک کوانتوم به نحو گسترده‌ای به آن پرداخته شده است.

شکل دیگر این فرضیه آن است که ما نمی‌توانیم جهان طبیعی اطراف خود را همانطوری که هست مشاهده کنیم بلکه همیشه آن را آنگونه می‌بینیم که از طریق جهاز حسی و قوه‌های ادراکی خود دریافت می‌کنیم و این امر کاملاً طبیعی و معقول به نظر می‌رسد.

کانت مفاهیمی را که ما در چارچوب آنها به تجارب خود معنی می‌بخشیم و آنها را به مرتبه آگاهی می‌رسانیم مشخص نمود. همین روش را می‌توانیم در مورد تجارب دینی بکار ببریم. فرضیه کثرت‌گرایی^(۱) آن است که واقعیت فی‌نفسه در هر زمان بر ما حاضر و تأثیرگذار است و هنگامی که این تأثیر به مرتبه آگاهی می‌رسد شکلی به خود می‌گیرد که ما آن را تجربه دینی می‌نامیم. از اینرو این تجربه می‌تواند به خاطر مجموعه مفاهیم دینی که براساس آن شکل گرفته‌گوناگون باشد. دو مفهوم بنیادی عبارتند از: الوهیت^(۲) با واقعیت^(۳) بمثابه ذاتی متشخص^(۴) و دیگری ذات مطلق^(۵) یا واقعیت مطلق همچون ذاتی نامتشخص^(۶).

الوهیت یا خدا در صورت توحیدی دین رواج دارد اما ذات مطلق در صورت غیر توحیدی دین دیده می‌شود.

اما از ذات الوهیت به مفهوم عام یا از ذات مطلق بطور عام آگاهی نداریم. این مفاهیم (به زبان کانتی) شاکله سازی شده و عینیت بیشتری پیدا می‌کند اما نه آنگونه که در نظام کانتی در قالب زمان انتزاعی دیده می‌شود، بلکه در قالب زمان آغشته با واقعیت تاریخ و فرهنگ از اینرو موجودات بشری مشخصاً آگاهی دارند به یهوه^(۷) که بنی اسرائیل را برگزید و خصوصاً به تکریم و بزرگداشت آنها پرداخت یا به ویشنو^(۸) یا شیوا^(۹) که در درون سنن هندی پرستش می‌شوند یا به تثلیث مقدس ایمان مسیحی یا به الله که فرشته‌اش کلام الهی را بر محمد (ص) پیامبر خود نازل فرمود. اینها و بسیاری دیگر از شخصیت‌های الوهی، تشخص‌های^(۱۰) واقعیت مطلق اند که هر یک براساس حضور عام و جهان شمول آن بر نوع انسان و براساس نظامهای مفهومی خاص و اعمال روحان سنن مختلف دینی شکل گرفته‌اند. برهمن

1 - The Pluralistic hypothesis

2 - Deity

3 - The Real

4 - Personal

5 - The Absolute

6 - Non - Personal

7 - Yahweh

8 - Vishnu

9 - Siva

10 - Personae

نامتشخص، دائو^(۱)، دارماکایه^(۲)، نیروانا^(۳)، سونیته^(۴) (عدم)، ذوات نامتشخص^(۵) واقعیت مطلق‌اند که به طور مشابه اما از مفاهیم بسیار متفاوت شکل گرفته‌اند. یک اصل تومیستی^(۶) می‌گوید که اشیاء معلوم طبق شیوه اندیشه باعلی‌شناسا^(۷) شناخته می‌شوند و در مورد دین-شیوه اندیشه در حدود فاعل شناسا در سنت‌های مختلف، متفاوت است.

براساس این فرضیه، ماهیت واقعیت فرافسه فراتر از طیف مفاهیم بشری است. این واقعیت در تعابیر غربی وصف‌ناپذیر و در تعابیر شرقی بی‌شکل است. به زبان کانتی واقعیت مطلق بمنزله طیفی از پدیدارهای الهی به شکل مفاهیم بشری در می‌آید.

براساس این فرضیه، ملاکی که براساس آن ادیان در دو حوزه معتبر یا غیرمعتبر جای می‌گیرند در درون نوعی استدلال دوری پدید می‌آید. این استدلال دوری از طریق پذیرش تجربه دینی خود شخص بعنوان تجربه‌ای که صرفاً فرافکنی بشری نیست بلکه واکنش شناختاری به گونه‌ای از واقعیت متعال است و نیز از طریق تعمیم این اصل به ادیان دیگر که ثمرات و جلوه‌های اخلاقی آنها به نظر می‌رسد که کمابیش با تصورات دینی خود انسان انطباق داشته باشد پدید می‌آید. بدین سان این ثمرات ملاکی عام فراهم می‌سازد که براساس آن می‌توانیم تحول معطوف به رستگاری^(۸) هستی بشری از خودمحوری طبیعی^(۹) به نوعی نگرش تازه که در ذات واقعیت مطلق ریشه دارد تشخیص بدهیم. گونه‌ای تحول که در درون فرهنگ‌های متفاوت، اشکال عینی متفاوت می‌یابد. این فرضیه کانتی^(۱۰) به مسأله دعاوی متعارض حقانیت ادیان^(۱۱) مختلف پاسخ می‌دهد که آنها با یکدیگر متعارض نیستند زیرا این دعاوی به تجلیات^(۱۲) متفاوت واقعیت مطلق به جوامع دینی مختلف بشری ناظر هستند، جوامعی که هر یک با مفهوم پردازی^(۱۳) ویژه خود، اعمال روحانی^(۱۴)، گنجینه اسطوره‌ها^(۱۵)

1 - Dao

2 - Dharmalaya

3 - Nirvana

4 - Sunyata

5 - Impersonal

6 - Thomistic Principle

7 - The knower

8 - Salvific Transformation

9 - Natural self - Centeredness

10 - Kantian type

11 - Conflicting truth claims

12 - Manifestations

13 - Conceptuality

14 - Spiritual practices

15 - Treasury of myths

و حکایت‌ها و حافظه‌های تاریخی^(۱) به حیات خود ادامه می‌دهند. یکی از پرسش‌های حساس عمده درباره این فرضیه آن است که وقتی نظام‌های اعتقادی^(۲) خاص ادیان مختلف درباره حقائق مطلق، به روایت‌های ادارات متداول بشری از واقعیت الهی^(۳) فرو کاسته می‌شود، با خود ادراکی^(۴) مورد علاقه ادیان تعارضی ندارد. آیا این فرضیه به جای این که صرفاً توصیفی^(۵) باشد، تجدید نظر طلبانه^(۶) نیست؟



1 - Historical memories

2 - Belief - systems

3 - Divine reality

4 - Self - understanding

5 - Revisionary

6 - Descriptive

Bibliography

- Alston, W.: Perceiving God (Ithace and London: Cornell University Press, 1991).
- Christian, W.: Doctrines of Religious Communities: A Philosophical Study (New York and London: Yale University Press, 1987).
- Hick, j.: An Interpretation of Religion (London: Macmillan; New Haven: Yale University Press, 1989).
- Katz, S. (ed.): Mysticism and Philosophical Analysis (New York: Oxford University Press; London: Sheldon Press, 1978).
- Kellenberger, J. (ed.): Inter - Religious Models and Criteria (London: Macmillan; New York: St Martin's Press, 1993). [Contains a variety of viewpoints.]
- Schuon, F.: The Transcendent Unity of Religious (Paris, 1948) (New York and London: Harper & Row, 1975).
- Smith, W.C.: The Meaning and End of Religion (New York, 1962) (Minneapolis: Fortress Press, 1991). [Deconstructs The modern Western Concept of " a religion".]
- Vroom, H. (ed.): Religions and the Truth: Philosophical Reflections and Perspectives (Amsterdam: Rodopi; Grand Rapids: Eerdmans, 1989).
- Ward, K.: Religion and Revelation (Oxford: Clarendon Press, 1994).



پښتونستان د علومو او مطالعات فریښی
پرتال جامع علوم انسانی