

□ سیدمرتضی حسینی شاهرودی
□ عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی

اشاره

کثرت‌گرایی دینی، دست کم دو دیدگاه مهم و وابسته به هم دارد؛ نخست تعدد ادیان و آنگاه تعدد قرائت‌های یک دین. هر یک از آن دو، مدعیاتی دارد که به شدت نقدپذیر است. آنچه در این نوشتار مورد توجه قرار می‌گیرد، نقد و بررسی دیدگاه نخست، آن هم بر اساس آنچه در مقاله ششم از کتاب *فلسفه دین نوشته «کیث. ای. یاندل»* آمده است، می‌باشد.

۱. یکی از برآیندهای تکثر ادیان که مبنای تکثرگرایی دینی قرار گرفته است، این ادعاست که دین عبارت است از واقعیت‌پدیداری، و آنچه از دین به دست ما می‌رسد، مجموعه‌ای از ظهورات، نمودها، پدیدارها و بالاخره عرضیاتی از دین است، نه حقیقت دین (اگر حقیقتی داشته باشد!)؛ دین وجود فی‌نفسه ندارد یا این که به دست ما نرسیده است.^۱

پرسشی که مطرح می‌شود، این است که آنچه پدیدارهای دینی نامیده‌اند و از لوازم

1. *Philosophy of Religion*, p.68.

و ویژگیهای یک سنت دینی است، امری عینی و برگرفته از خارج است یا اموری ذهنی و انتزاعی محض یا قراردادی است که به گونه‌ای، حتی منشأ انتزاع یا اساسی واقعی برای قرارداد آن نیز وجود ندارد؟ در صورت نخست، پدیدارهای ادیان مختلف، از صدق و کذب برخوردار است و اگر یکی از آنها صادق باشد، پدیدارهای مقابل آن که مربوط به ادیان دیگر است، کاذب خواهد بود و اگر هر کدام بهره‌ای از صدق داشته باشند، مجموعه گزاره‌های صادق ترکیبی همه آنها که به صورت سنتهای یک دین ارائه شده باشد، پیامدهای دین را خواهد داشت، نه هر یک از آن ادیان، و این، آغاز فروپاشی کثرت‌گرایی دینی است.

در صورت دوم، ادیان، مجموعه اعتبارهای ذهنی و قراردادهای شخصی و اجتماعی خواهد بود که ارزش آن نیز اعتباری است و وابسته به همان اعتبارها و قراردادهاست و بحث از آنها و نیز ارزش آنها، تابع انگیزه‌های پدیدآورندگان آن خواهد بود، نه یک بحث حقیقی که معیار صدق داشته باشد.

۲. یکی دیگر از مدعیات کثرت‌گرایی دینی، این است که «پاسخ به پدیدار دینی خاص یکی از سنتهای دینی، به همان میزان، مایه پرورش افراد شایسته می‌گردد که پاسخ به پدیدار دینی دیگر در یک سنت دینی متفاوت»^۱ چنین نتیجه‌ای به دنبال دارد. پرورش افراد شایسته در سنتهای دینی خاص، یا بر این امر استوار است که ادیان، هسته مشترکی دارند و در ارائه نظریه‌های پرورشی، با یکدیگر همسانی دارند یا بر این امر بنیان نهاده شده که پرورش و شایستگی یاد شده، امری عینی که با بیرون از خود مطابقت داشته باشد، نیست و در واقع، از امور اعتباری و قراردادی است که هر کس در هر شرایط و با رعایت نظریه‌های مختلف، می‌تواند شایسته باشد؛ اگرچه همین فرد شایسته، در سنت دینی دیگری، ناشایست باشد. یا بر این اساس که مقاصد انسانها چنان گسترده و متفاوت است که از راههای مختلف، بلکه متقابل می‌توان به آن دست یافت یا بر این اساس که انسانها چنان ناهمگونند و یا در شرایط مختلف، چنان ناهمگون می‌شوند که هر یک از نظریه‌های مختلف با حفظ اختلاف خود، می‌تواند در

1. op. cit.

پرورش آنها تأثیر بگذارد.

هیچ یک از این مبانی، دفاع‌پذیر نیست. علاوه بر این، مدّعی تأثیر همسان ادیان در شایسته‌پروری، بر این اساس استوار شده است که شایستگی، دارای تعریف حقیقی یگانه‌ای است که می‌توان به همه ادیان نسبت داد و حال آن که چنین تعریفی از شایستگی و نجابت که مورد وفاق همه پیروان ادیان باشد، وجود ندارد. از این گذشته، تأثیر یکسان ادیان در شایسته‌پروری، به هیچ رو اثبات‌پذیر نیست. اگر شایستگی را بتوان به گونه‌های مختلف و متفاوت تعریف کرد یا آن را امری تشکیکی دانست، نه متواپی و یا اگر بتوان تأثیر یکسان ادیان را انکار کرد، از ادّعی یاد شده، چیز قابل توجّهی برای کثرت‌گرا باقی نمی‌ماند.

علاوه بر این، برابری ادیان جهانی با ادیان قبیله‌ای، بلکه با عقاید شخصی و حتی با نظریه‌های روان‌شناسی، از پیامدهای این مدعاست. چه کسی می‌تواند بگوید نظریه‌های روان‌شناسی نمی‌تواند افراد شایسته تربیت کند؟ بویژه با توجه به این که شایستگی می‌تواند امری نسبی باشد و در این صورت، خشونت‌گراترین نظریه‌ها نیز به تربیت افرادی می‌پردازد که از آن دیدگاه، شایسته و نجیبند.

۳. مدّعی دیگر کثرت‌گرایی دینی، این است که «تمام سنّتهای دینی، اعتبار یکسانی دارند»^۱. می‌توان پرسید که آیا این اعتبار، به معنای صدق^۲ منطقی است یا به معنای ما بازاء داشتن خارجی و صدق فلسفی^۳؟

در صورت نخست، باید گزاره‌های مربوط به سنّتهای دینی، تحلیلی باشد تا از صدق منطقی برخوردار باشد و حال آن که چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. صورت دوم، مستلزم آن است که سنّتهای متعارض، مطابقت خارجی داشته باشد و حال آن که عینیت سنّتهای متعارض، سبب تضاد فلسفی می‌شود و این خود پیامدهای بسیاری دارد که هیچ یک از آنها با کثرت‌گرایی دینی، سازگار نیست، بلکه عینیت گزاره‌های دینی و برخوردار بودن از صدق خارجی، سبب تناقض است؛ زیرا برخی از سنّتهای ادیان

1. Ibid.
3. Real.

2. Logical truth.

[با هم] متناقض است.

حتی اگر منظور از اعتبار در این جا سودمندی باشد، باز هم برابری ادیان در برخورداری از این سودمندی (اعتبار)، نه تنها اثبات‌پذیر نیست، بلکه می‌توان آن را انکار کرد؛ زیرا برابری این سنتها در کسب سودمندیهای اجتماعی، به هیچ وجه قابل پذیرش نیست.

دینی که از رهبانیت حمایت می‌کند، با دینی که اقتدار اقتصادی را تشویق می‌کند، چگونه می‌تواند برابر باشد؟ سودمندی شخصی نیز همین گونه است؛ دینی که دارای دستورهای شخصی اکید، امرها، نهی‌ها، واجبات و محرمات است و محدودیت‌های جدی برای افراد ایجاد می‌کند، با دینی که جز چند سفارش اخلاقی ندارد، چگونه می‌تواند در سودمندی شخصی، برابر باشد؟ در هر صورت، کثرت‌گرایی دینی، مستقیم یا غیرمستقیم، تناقض را روا می‌داند.

اگر منظور از اعتبار و حقانیت، «توانایی پرورش افراد شایسته»^۱ باشد، با پرسشی روبه‌رو هستیم که پیش از این بدان اشاره شد و آن، برخورداری ادیان حق به معنای صدق و عینیت است. این پرسش برای تبیین میزان برخورداری ادیان از اعتبار، از اهمیت بسزایی برخوردار است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت؛ بویژه این که شایسته‌پروری، ارتباط ویژه‌ای با واقعیت دارد و شایستگی، امری واقعی است، نه اعتباری و قراردادی.

۴. مدّعی دیگر کثرت‌گرایی دینی، این است که «سنتهای دینی، اسطوره‌ها یا استعاره‌های عامی است که نقش آنها ایجاد رفتار است»^۲ (دیدگاه پراگماتیستی). این دیدگاه، پیامدهایی دارد که نمی‌توان آنها را پذیرفت؛ از جمله:

الف) باید ادیان، فاقد دستگاه معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی باشند.
ب) باید رفتارها، قطع نظر از حقیقت جهان و انسان، تناسب آنها و غایت و هدف آنها، معنی و اصالت داشته باشد و حال آن که رفتار، رفتار انسان است. اگر حیث التفاتی آنها که خود بنای پدیداری بودن ادیان است، نادیده گرفته شود، بین رفتار

1. Ibid.

2. Ibid.

انسان و زوزه‌گرگ و خش‌خش برگ درختان در خزان و شرشر آبشار، تفاوتی نخواهد بود. اهمیت رفتار، به خاطر انسانی بودن آن و تأثیر در سرنوشت انسان است و این، متوقف بر معرفی انسان و امکانات و اهداف اوست.

ج) از این گذشته، اعتبار رفتار، به نظریه‌های رفتارشناسانه بستگی دارد و اعتبار آنها نیز به نوبه خود، به انسان‌شناسی بستگی دارد؛ از این رو، هیچ نظام فکری‌ای بدون ارائه شناخته‌های عینی از انسان، نمی‌تواند بین رفتارها فرق بگذارد.

د) بالاخره اگر تدین، تنها نقش ایجاد رفتار داشته باشد، چه تفاوتی با دیدگاه‌های شخصی برگرفته از رخداد‌های زندگی دارد؟ کسی که به خاطر روبه‌رو شدن با حادثه‌ای، به رفتار ویژه‌ای گرایش پیدا کرده است و آن رخداد در او نقش ایجاد رفتار داشته است، با کسی که دین دارد و بر اساس باورهای دینی خود به رفتاری گرایش دارد، چه تفاوتی دارد؟ این دیدگاه با فروکاهش دین در حد ایجاد رفتار، آن را نفی می‌کند و این، نفی دین در قالب تکثر ادیان است.

ه) این سخن که سنت‌های دینی، استعاره‌های عامی است که نه صادق است و نه کاذب، دیدگاهی است که بر مدعیات اثبات نشده پوزیتیویسم منطقی استوار شده که بسیاری از فیلسوفان، آن را دارای نقدهای جدی بنیان‌افکن دانسته‌اند.^۱

۵. مدعای دیگر کثرت‌گرایی دینی، این است که دیدگاه رفتارگرایانه را بدین خاطر می‌پذیریم که «تکثر ادیان را به بهترین صورت تبیین می‌کند»^۲ و در واقع، اعتبار رفتارگرایی، در تبیین‌پذیری تکثر ادیان به سبب آن و اعتبار تکثر ادیان به خاطر جنبه رفتارگرایانه ادیان است.

این ادعا که به صورت دلیل تکثر ادیان لحاظ شده است نیز اشکالهایی دارد که چند نمونه از آن را مطرح می‌کنیم:

۱. ر.ک: ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲؛ پل فولکیه، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶؛ نگارنده نیز در «ناخُنکها» (جزوه درسی دانشگاهی) که مجموعه‌ای در کلام جدید است، به تفصیل آن را مورد انتقاد قرار داده است.

2. Ibid.

الف) تکثر ادیان را باید با بررسی تاریخی آن تبیین کرد و با نگاه به تاریخ، کم و بیش، علت این امر آشکار است و آن، چیزی غیر از رفتارگرایی دینی است. ب) ادیان، بویژه ادیان آسمانی، حقیقت یگانه‌ای بوده (نشان آن، اشتراک در بسیاری از اصول و فروع است) که در زندگی انسان تحقق یافته و تحت تأثیر آلودگیهای ذهن بشری و گرایشهای غریزی آنان، تکثر یافته است. بررسی تاریخی، تا حدودی گواه این مطلب است.

ج) حتی اگر از تبیین تکثر ادیان نیز ناتوان باشیم، این دلیل نمی‌شود که ادیان را تا حد تبیین رفتار، کاهش دهیم.

د) این دیدگاه، نشان‌دهنده پذیرش تکثر ادیان و در نتیجه، حقایق آن است؛ زیرا تا کسی تکثر را نپذیرد یا حقایق آن را مورد تردید قرار دهد، راه تبیین آن، فروکاهش آن در حد یک رویداد نخواهد بود.

۶. مدعای دیگر کثرت‌گرایی، این است که «چیزهایی را که سنتهای دینی، موجود می‌پندارند، در بهترین وضعیت، مانند وجود رنگها در دیدگاه فلسفی مدرن است». با یادآوری چند نکته، این مدعا را بررسی می‌کنیم:

الف) اگرچه انسان از راههای متعارف شناسایی، جز به پدیدارهای هستی، بلکه جهان ماده دسترسی ندارد، ولی این امر، به این معنی نیست که اولاً، دسترسی به گوهر این پدیدار و تکیه‌گاه آن ناممکن است و ثانیاً، چیزی جز این پدیدارها وجود ندارد. از این گذشته، غیر از راههای متعارف شناسایی که شیوه‌های مختلف معرفت حصولی است، راههای دیگری نیز وجود دارد که می‌توان به حقیقت پدیدارها دست یافت؛ پس به حکم وابستگی پدیدارها و به حکم این که پدیدارها، پدیدار چیزی است و این که پدیدارها از گوهرهای مُستند خود جدایی‌ناپذیر است، آنچه فاعل شناسایی، ادراک می‌کند، پدیدارهای جدای از گوهر واقع نیست. «نومن»، متحقق در «نومن» و پدیدارها، موجود در ذات ناپدیدار است. جدایی آن دو از یکدیگر، یا نفی ذات غیر پدیداری، به منزله نفی واقعیت و نومن‌هاست و یا نومن دانستن فنومن‌ها و ذات دانستن پدیدارهاست. به تعبیر فیلسوفان مسلمان، نفی جوهر، به منزله جوهر دانستن اعراض است؛ چنان که جدا پنداشتن عرض از جوهر، در واقع، جوهر دانستن عرض

است.

ب) ناشناختنی بودن جواهر یا نومنها و ذات غیر پدیداری اشیا، تنها به این خاطر است که ابزار شناخت ویژه آنها در دسترس همگان نیست؛ چون راه شناسایی متعارف، شناخت حصولی و مفهومی است و از آن جا که ذات غیر پدیداری اشیا در قالبهای مفهومی نمی‌گنجد، قابل شناسایی ذهنی نیست؛ از این رو اگر راههای دیگری برای شناسایی وجود داشته باشد، به ذات غیر پدیداری ناشناخته نیز می‌توان دست یافت.

بسیاری از فیلسوفان هستی‌شناس، بر این باورند که روبه‌رو شدن با هستی، زمینه شناسایی آن را فراهم می‌کند. فیلسوفانی مانند: نیچه، هگل، آلبر کامو، سارتر، هایدگر و دیگران، به طور کلی، شناخت مفهومی و ذهنی را شناخت حقیقی نمی‌دانند و بر اساس شواهد گفتاری آنان، بسیاری از آنها به شناختهای تجربی غیر مفهومی دست یافته‌اند. از این گذشته و با صرف نظر از رهیافتهای تجربی شهودی آنان، اساساً عارفان در همه ادیان آسمانی و زمینی، در مشاهده‌ها و مکاشفه‌های خود، با ذات غیر پدیداری سروکار دارند. بنابراین، شناخت پدیداری دین و در نتیجه، استنتاج کثرت‌گرایی، بر اساس تفکرات کانت و مانند او استوار گشته که به شدت خدشه‌پذیر است.

ج) شناخت پدیداری بدون صدق، نسبت مطلق را به دنبال دارد که برای هیچ عاقلی پذیرفتنی نیست؛ زیرا هر کس به نسبت شناخت که فاقد صدق است، حکم کند، اولاً، باید از ارائه هرگونه نظر و سخنی خودداری ورزد؛ زیرا محتوای نظر و سخن وی، شناخت پدیداری ویژه خود اوست و برای دیگران، هیچ گونه اعتباری ندارد. ثانیاً، از حکم به چنین نسبتی نیز خودداری کند؛ زیرا همین نسبت نیز امری پدیداری و ویژه خود اوست؛ پس اگر این شناخت پدیداری، صدق و کذب نداشته باشد، با توجه به این که از مجاری ادراک حسی به دست آمده و در قالبهای حصولی قرار گرفته است، فاقد اعتبار می‌باشد، اما اگر این شناخت پدیداری، صدق و کذب داشته باشد، ناچار باید ذات غیر پدیداری و نومن شناختی داشته باشد تا با مقایسه با آن، صادق یا کاذب باشد. حتی اگر صدق را نیز بر اساس «سوپرکتیویسم» کانت که نتیجه انقلاب

کوپرنیکی وی در فلسفه است، تفسیر کنیم و نتیجه بگیریم: «شناسایی صادق یا استعلایی، آن است که چگونگی انطباق جهان خارج با ذهن را تبیین کند، نه چگونگی انطباق ذهن با خارج را»، باز هم باید یک نومن و ذات غیر پدیداری را بپذیریم که مطابقت آن با ذهن، نشان صدق آن باشد، نه برعکس.

د) بر فرض که از همه آنچه گفته شد، چشم‌پوشی کنیم، حقیقت غیر پدیداری دین که نسخهٔ تدوینی جهان تکوین است، برای دستگاه شناسایی حصولی و محدود انسان، آشکار نیست و به همین خاطر است که انسان، نیازمند شناخت‌های غیر حسی، بلکه فراطبیعی است و یکی از علل نیاز انسان به واسطه‌های این شناخت که پیامبران الهی هستند، همین است. آن ذات غیر پدیداری برای پیامبران الهی، پدیداری است و آن نهان، برای آنان عیان است. نهان بودن آن، نسبی و عیان بودن آن، مطلق است، بلکه حقیقت آن، عیان بودن است و به دلایلی که چندان پوشیده نیست، از ما نهان شده است. نیز تفسیر پدیداری آن حقیقت نهان، تنها به وسیله صاحبان فهم معصوم و مصون از خطا که به مشاهدهٔ آن حقیقت نهان اُنس دارند، امکان‌پذیر است.

ه) آخرین سخن این که، تفسیر دینی این پدیدارگرایی، معرفتی - دینی است. به همین خاطر است که پیامبران، مشاهدهٔ آن ذات غیر پدیداری را تقاضا کرده‌اند. از خدا خواسته‌اند و این خواسته به خاطر اجابت دعوت آنان، پاسخ شایسته آنان را داشته است. پس آنان به آن حقیقت غیر پدیداری دست یافته‌اند و در حد امکان، به انسان‌های شایسته و دارای استعداد، شناسانده‌اند؛ چنان که فرموده‌اند: «الهی اُرنی الأشیاء کما هی» و به حکم «أدعونی أستجب لکم» که مصداق تام و تمام آن، دوستان خدایند، این دعا به اجابت رسیده است. پس آن که تماشای حقیقت را طلب کرد، به مطلوب خود دست یافت.^۱

۷. مدّعی دیگر کثرت‌گرایی دینی این است که «اگر کثرت‌گرایی دینی درست باشد، هیچ یک از مشکلات دینی مانند: ناشایستگی اخلاقی انسان، وجود نخواهد داشت و در واقع، راه‌های دینی برای چنین مسائلی، برای کسی مایهٔ دغدغهٔ خاطر

۱. برای شرح بیشتر این نکته ر. ک: نگارنده، عرفان و تصوف اسلامی، ج ۲.

نخواهد بود».^۱

این کثرت‌گرایی، به منزله نفی دین است، بلکه نفی کمالات واقعی انسان را در پی دارد. از این رو، برای رهایی از دغدغه خاطر، می‌توان انسان یا اهداف و کمالهای او یا دین را مورد تردید قرار داد. اگر کسی انسان را موجودی صرفاً مادی انگارد، به همان اندازه از چنین دغدغه‌هایی رها می‌شود که کسی دین را حقیقتاً متکثر بدانند. بنابراین، اگر منظور این است که انسان در بی‌خیالی زندگی کند، غیر از کثرت‌گرایی دینی، راههای دیگری نیز وجود دارد. اگر منظور این است که خاطر انسان در انجام هر کاری که مطلوب غرایز وی باشد، آسوده گردد، کثرت‌گرایی دینی، تنها راه نیست. به تعبیر قرآن، انسان می‌خواهد هیچ قید و شرطی نداشته باشد و در انجام هر کاری، هیچ مانعی بر سر راه وی نباشد.^۲ حال که مقصود این است، چرا نادرست‌ترین راهها برگزیده شده است؟

۸. مدّعی دیگر کثرت‌گرایی، این است که از این منظر، هرگونه عمل تبلیغی، محکوم شمرده می‌شود؛ هر مؤمنی پیرو هر دینی که باشد، اگر سعی کند دیگری را به کیش خود درآورد، به عنوان خائن به صلح و تنوع خانواده شهری، گناهکار شمرده می‌شود. البته دعوت به کثرت‌گرایی دینی، مشمول این حکم نمی‌گردد.^۳

این ادّعا، اگرچه به ظاهر، کثرت‌گرایی دینی است، ولی در واقع بر بی‌اعتباری مطلق دین استوار گشته است و اگرچه به ظاهر، تنها یک دعوت و تبلیغ را روا می‌داند و آن، دعوت به کثرت‌گرایی است، ولی در واقع، تنها یک دعوت و تبلیغ را ناروا می‌داند و آن هم تبلیغ از دین و دعوت به آن است؛ زیرا دعوت به صلح، بهداشت شخصی و اجتماعی، بهداشت محیط، آموزش و پرورش، ارتقای رفاه عمومی، تولید، مصرف، بلکه تبلیغ از هر امر مادی و جسمانی که شاید به سود فرد یا افرادی باشد، ناپسند و خیانت نیست، تنها تبلیغ ناروا، تبلیغ از دین است. از این نگاه، دین به اندازه سیگار نیز

1. op. cit, p.60.

۲. اشاره به کریمه «بل یرید الانسان لیفجر امامه».

3. Ibid.

اهمیت ندارد تا بتوان آن را تبلیغ کرد. کمترین چیزی که می‌توان گفت، این است که چنین پندارهایی، جاهلانه و آلوده به شهوت است و هیچ‌گونه اساس منطقی و عقلانی ندارد.

۹. کثرت‌گرایی دینی، از سویی در تبیین معرفت‌شناختی خود از هستی و واقعیت طرحی درانداخته است که به انکار واقعیت می‌انجامد؛ زیرا بر این گمان است که «تنها، صفاتی شایستگی انتساب به واقعیت را دارد که از منطبق حاصل شده باشد»^۱ و از دیگر سو «واقعیت را امری متعالی و شرط وجود ما و نیز شرط سعادت ما می‌داند. واقعیت را چیزی می‌داند که کلیه تجارب دینی، پاسخهایی برای آن به شمار می‌رود»^۲ و در عین حال، واقعیت را امری می‌داند که نه شخصی، نه خودآگاه و نه خداوند است»^۳. نکاتی را باید درباره این ادعا در نظر داشته باشیم که از آن جمله است:

الف) گوینده، بین مفاهیم منطقی و واقعی درآمیخته است؛ به همین خاطر، مفاهیم صرفاً ذهنی (مفاهیم منطقی) را که نه وصف موجودات واقعی و عینی است و نه حتی منشأ انتزاع خارجی دارد، بلکه مفاهیمی کاملاً ساخته ذهن است و تنها وصف مفاهیم کلی ذهنی دیگر قرار می‌گیرد، به عنوان صفات واقعیت بر شمرده است.

ب) اگر ملاک اتصاف امور واقعی به صفات، وجهه منطقی آنها باشد، پیامد آن این است که صفات غیر منطقی مانند محمولهای فلسفی و نیز محمولهای عینی و خارجی، فاقد اعتبار باشد و در نتیجه، علوم طبیعی، واقع‌نمایی نداشته باشد؛ زیرا محمولهای گزاره‌های چنین علومی، یا صفات عقلی است و یا حسی و هیچ یک از آنها، صفاتی منطقی به معنای خاص آن ندارد.

ج) در این صورت، دیگر نمی‌توان مدعی شد که واقعیت، متعالی است، واقعیت، شرط وجود ماست و واقعیت، شرط سعادت ماست؛ زیرا هیچ یک از این محمولها، محمول منطقی نیست.

د) با توجه به این ادعا و نیز آنچه پیشتر گفته شد، کثرت‌گرایی از اثبات واقعیت،

1. op. cit, p.71.

2. Ibid.

3. Ibid.

ناتوان است؛ زیرا ملاکی برای صدق ارائه نمی‌کند و یا اگر ارائه می‌کند، نه ملاک عینی و واقعی است و نه توان اثبات واقع را دارد. از این رو، اصل واقعیت از این دیدگاه، مورد تردید جدی قرار دارد و ایده آلیسم مطلق بر آن حاکم است. پس واقعیتی را نمی‌تواند بپذیرد تا بحث از «شخص» و «که» بودن و خودآگاه و خدا بودن آن مطرح شود؛ چه این که چنین موضوعهایی، از علوم درجه دوم است. باید واقعیتی باشد تا آنگاه آن را «که» یا «چه» بدانیم، ولی بر فرض تردید در اصل واقعیت، به چنین موضوعهایی نخواهیم رسید.

ممکن است منظور کثرت‌گرا از صفات منطقی، معنای خاص آن نباشد، بلکه منظور وی، صفاتی باشد که انسان منطقی بدان توجه می‌کند و بحث درباره آن را روا می‌داند. اولاً، اگرچه چنین مقصودی را در جایی مورد اشاره قرار می‌دهند، ولی صفاتی را که برای آن به عنوان نمونه ارائه می‌کنند؛ مانند: اتصاف، هوویت، غیریت، تناقض و... چنان درهم آمیخته است که نمی‌توان معنای جامعی برای آن در نظر داشت تا سخن کثرت‌گرا توجیه پذیرد.

ثانیاً، بر فرض پذیرش این نکته که صفات یاد شده، صفات سازوار از دید انسان منطقی است نه محمولهای منطقی، اینک آغاز اختلاف نظر درباره انسان منطقی است؛ مگر می‌توان گفت: آنچه کثرت‌گرا می‌گوید، سخن انسان منطقی است و بس؟ وجهه منطقی آن چیست؟ از کدام منطقی، چنین گزاره‌هایی به دست می‌آید؟ با چه مقدماتی به این نتیجه می‌توان دست یافت؟ و بالاخره، آیا این همه فیلسوفان، دانشمندان و مؤمنانی که کثرت‌گرایی را نفی کرده‌اند، وجهه منطقی ندارند؟!۱

۱۰. یکی دیگر از مدعیات کثرت‌گرایی دینی، این است که «واقعیت، چیزی نیست که در یکی از سنتهای دینی توصیف شده باشد. یهوه، پدر، الله، بودا، حقیقت بودا، براهمان، آتمان، جیوا و یا هر چیز دیگر، مساوی با حقیقت نیست»^۱. «واقعیت، چیزی است که از تجربه کلیه این موارد یا بیشتر از آن به دست می‌آید»^۲.
دو نکته را در تبیین خطای این گمان، مورد توجه قرار می‌دهیم:

1. Ibid.

2. Ibid.

الف) چه دلیلی وجود دارد که یکی از آنها واقعیت و دیگران، بهره‌ای یا جلوه‌ای از آن نباشد؟

ب) چه دلیلی وجود دارد که قدر جامع مشترک بین آنها، واقعیت نباشد و در نتیجه، هر کدام از آن قدر جامع، سهم بیشتری داشته باشد، به حقیقت نزدیکتر باشد؟! از تعالیم ادیان می‌توان به این نظریه دست یافت.^۱

۱۱. کثرت‌گرا بر این باور است که واقعیتی نامتعیّن، حقیقت ادیان را تشکیل می‌دهد که هر یک از ادیان، نمودهایی از آن واقعیت و رفتارهای دینی، پاسخی به آن است. این واقعیت نامتعیّن، در هیچ دینی ظهور تام ندارد، بلکه به خاطر عدم تعین آن، امکان ظهور ندارد. در نتیجه، هر یک از ادیان، بهره‌ای از آن واقعیت دارد، ولی به خاطر عدم تعین آن واقعیت، نمی‌توان سهم هر یک از ادیان را معین ساخت. این مدعا نیز به شدت نقدپذیر است؛ زیرا نکاتی را می‌توان در نظر گرفت که کثرت‌گرا پاسخی برای آن ندارد؛ از جمله:

الف) خود این نظریه که واقعیتی نامتعیّن وجود دارد، چگونه شناخته شده است و با کدام ابزار شناخت، به چنین درکی دست یافته‌اند؟ پیدا است که هر یک از ابزارهای شناخت انسان، توانایی شناخت امور تعین‌پذیر را دارد. حواس، تنها محسوسات تعین‌یافته را می‌شناسد؛ زیرا تا چیزی تعین نیافته باشد، در معرض ادراک حسی قرار نمی‌گیرد. عقل نیز همین‌گونه است؛ بدین خاطر که در شناخت عقلی، نوعی اتحاد وجود دارد: اتحاد فاعل شناسایی و عین شناخته شده. تا چیزی تعین نیافته باشد، نمی‌تواند با امری تعین یافته (فاعل شناسایی) متحد گردد.

حاصل آن که نامتعیّن دانستن حقیقت دین، سبب می‌شود تا هیچ راهی برای آگاهی از آن وجود نداشته باشد و در نتیجه، هیچ داوری‌ای درباره آن روا نخواهد بود.

ب) واقعیت نامتعیّن، مفهومی تهی و شبه تناقض است که اجزای ترکیبی آن، از انعقاد مفهوم و مضمون برای آن جلوگیری می‌کند و در نتیجه، این لفظ، هیچ شناختی درباره چیزی ارائه نمی‌کند و حتی مفهوم‌پذیر نیز نیست؛ مانند کوسه ریش‌پهن است.

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت.

با شنیدن لفظ «واقعیت»، مفهومی به ذهن می‌رسد که با شنیدن لفظ «نامتعین»، آن مفهوم سلب می‌شود؛ بدین خاطر که منظور از واقعیت، یا هستی است یا چیزی جدای از آن. اگر هستی مورد نظر باشد، با تشخیص و تعین همراه است؛ زیرا هستی، نه تنها با تشخیص مساوی است، بلکه مساوق آن است؛ یعنی این دو مفهوم، از یک جهت و حیثیت و با یک عنوان، بر یک مصداق دلالت می‌کنند. در نتیجه، آنچه تشخیص و تعین نداشته باشد، هستی ندارد. پس اسناد عدم تعین به واقعیت، نفی واقعیت را در پی دارد و اگر منظور، چیزی غیر از هستی باشد، دیگر جایی برای سخن باقی نمی‌ماند؛ چون غیر از هستی، چیزی نیست تا قابل بحث باشد.

ج) از کدام راه و با کدام ابزار، نمود بودن ادیان مختلف برای واقعیت یگانه، شناسایی شده است؟ آیا اگر کسی اینک مجموعه تخیلات کم و بیش سازگار را به عنوان دین ارائه کند، این نیز صورت پدیداری آن واقعیت نامتعین است؟ اگر چنین است، پس چه چیزی صورت پدیداری آن نیست؟! از این گذشته، واقعیت نامتعین ناشناخته، هیچ‌گونه صورت عقلی یا حسی ندارد تا با نگاه و فهم آن، نمودهای مختلف را از آن به دست آورد و به آن نسبت داد. وقتی که واقعیت، نامتعین و ناشناخته است، راهی برای این حکم که ادیان، نمودها و صورتهای پدیداری آن واقعیت است، در دسترس نیست.

د) از آن جا که ارتباط یافتن با موجود نامتعین، ناممکن است، نتیجه کثرت‌گرایی دینی این است که هیچ‌کس نتواند هیچ رابطه‌ای با دین داشته باشد و از آن، تأثیر پذیرد و به آن، تعلق و دل بستگی پیدا کند و آن را اجابت نموده، بدان پاسخ دهد؛ حال آن که دین، عالیت‌ترین تعلقات و دل بستگیها را به همراه دارد و بهترین پاسخها را از مؤمنان دریافت کرده است. به تعبیر دیگر، نامتعین بودن دین، انکار تجارب دینی را به همراه دارد؛ زیرا تجارب دینی، پاسخ دینداران به دین است و اگر دین نامتعین باشد، پاسخ به آن، ممکن نخواهد بود و حال آن که تجارب دینی از مرز امکان گذشته است و به طور غیر قابل شمارشی، به وقوع پیوسته است.

ه) نامتعین دانستن واقعیت دین، با انکار اخلاق دینی برابر است؛ زیرا در این صورت، هر کس هر رفتاری که انجام دهد، با توجه به نامتعین بودن دین، می‌تواند

رفتاری اخلاقی باشد. البته ممکن است گفته شود که اخلاق، دینی نیست؛ که در این صورت، باید در جای دیگر بدان پرداخت و نگارنده در «گمانه‌های تموریک اخلاقی»^۱ به تفصیل درباره آن بحث کرده است.

خلاصه

طرفداران تکثر ادیان، یا می‌پذیرند که حق مطلق وجود دارد یا نمی‌پذیرند. اگر بپذیرند، باید برای آن مصداقی معرفی کنند و اگر نپذیرند، چگونه می‌توانند بگویند حق مطلق وجود ندارد و حال آن که خود همین گزاره کلی، حق مطلق است و اگر نباشد، در واقع، چیزی نگفته‌اند. پس دست کم یک گزاره حق مطلق وجود دارد. از این رو می‌توان پرسید که حقانیت این گزاره از کجا به دست آمده است و چه تفاوتی بین این گزاره و دیگر گزاره‌ها وجود دارد؟ چرا از همان راهی که حقانیت این گزاره به دست آمده است، حقانیت گزاره‌های دیگر به دست نمی‌آید؟ تنها پاسخی که کثرت‌گرایی می‌تواند ارائه کند، این است که همین گزاره نیز حق مطلق نیست، بلکه نسبی است. از این رو، نظریه کثرت‌گرایی، اولین قربانی خود است.

تبدیل حق به افراد شایسته نیز مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا می‌توان پرسید که این دیدگاه و ادیان متکثر، با واقع، برابری و از آن حکایت می‌کنند یا نه؟ اگر نه، چیزی گفته نشده است و اگر آری، تضادها و تناقضهای متعددی را باید پاسخ گفت.

بیت

۲۰۴

مکتب علوم انسانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی