

# درباره مبادی

احمد تراقی

## پلورالیسم دینی



می‌نامیم. اما قرائت (۲) حقانیت یک اعتقاد را در نسبت با مرجع تشخیص آن، مورد توجه قرار می‌دهد. این نوع حقانیت را «حقانیت در مقام اثبات» می‌نامیم. مدعای پلورالیسم ناظر به «حق در مقام اثبات» است، یعنی ناظر به حق یا حقایقی است که انسانها پس از طی انواع فرایندهای تشخیص و شناسایی به آنها دست یافته‌اند. به بیان دیگر، «حق در مقام ثبوت» مکتوم است و انسانها باید آن را کشف کنند؛ بهره آنها از حق چیزی جز همین حق مکشوف نیست. حتی «حق آشکار» (به فرض وجود) حقی است که بر انسان آشکار است، یعنی اگر مرجع تشخیص در کار نباشد، «حق آشکار» نیز تحقق و تعیین نخواهد پذیرفت. بنابراین، مدعیات پلورالیسم درباره اعتقاداتی است که از نظر یک مرجع (خواه فردی، خواه جمعی) حق تلقی می‌شود.

ثانیاً، حق در مقام اثبات، «حق روشمند» است، یعنی محصول انواع روشهای کشف و شناسایی است. به بیان دیگر، شخص از روشهایی نظیر استدلال یا آزمون تجربی بهره می‌جوید و به مدد این قبیل روشها حق را کشف می‌کند. بنابراین، حق مقدم بر روش یا فارغ از روش، حق به‌شمار نخواهد آمد، حتی اگر در نفس الامر حق باشد. حق قائم به روش است و به تناسب آن تحقق و تعیین می‌یابد.

روش مداری سه پیامد مهم دارد:

نخست آنکه، «روش» معیار تمیز حق از باطل، در مقام اثبات، خواهد بود. به بیان دیگر، «روش» ابزار کشف و پرده‌برداری از حق است. بنابراین، به مدد روش میان حق از باطل تمایز نهاده می‌شود. لذا «باطل» نیز «باطل در مقام اثبات» است، نه «باطل در مقام ثبوت». اعتقاد P در صورتی باطل است که شناسنده S، به اعتبار روش کشف و شناسایی خاصی، P را باطل بیابد. بنابراین، S از روش بهره می‌جوید تا در مقام اثبات، حق را از باطل تمیز نهد. دوم آنکه، «روشهای کشف حقیقت» هرچه باشند، در یک ویژگی بنیادین مشترکند: عینیت. به بیان دیگر، روش، عینی است. اگر حداقل شرط «عینیت» را «بین‌الذواتی بودن» بدانیم، در آن صورت روش خصوصی نخواهیم داشت. همه روشها عمومی یا هسگاتی‌اند. روش علی‌الاصول قائم به جمع است.

سوم آنکه، عینیت روش، ضامن عینیت حق است. به بیان دیگر، حق مقوله‌ای شخصی و خصوصی نیست، بلکه خصصت عینی و عمومی دارد. «عینیت حق» دست کم به دو معناست:

معنای اول. «حق عینی است» به این معناست که حق به روش عینی به‌دست آمده است، یعنی محصول به‌کارگیری روش عینی است. معنای دوم. «حق عینی است» به این معناست که می‌توان از حق (با آنچه حق انگاشته می‌شود) به روش عینی دفاع کرد یا آن را به‌نحو عینی مورد نقد قرار داد. به بیان دیگر، ممکن است شخصی فارغ از روشهای عینی، و به شیوه‌ای کاملاً شخصی و خصوصی به

۱. به‌طور کلی، «پلورالیسم» دست کم متضمن سه مدعای مهم است: مدعای اول: در عالم واقع تنوع و تکثری بالفعل وجود دارد. مدعای دوم: این تنوع و تکثر را نمی‌توان به وحدتی فروکاست. مدعای سوم: این تنوع و تکثر عقلاً مجاز است و لذا باید آن را به‌رسمیت شناخت.

۲. بحث درباره «پلورالیسم دینی» دست کم در سه سطح مطرح می‌شود: تجربه دینی، اعتقادات دینی و اعمال و مناسک دینی. در این نوشتار، پلورالیسم در سطح اعتقادات دینی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. فرض ما بر این است که اعتقادات دینی ناظر به امر واقعند. بنابراین اولاً - در قالب قضایای ترکیبی بیان می‌شوند، ثانیاً - صدق و کذب بردارند.

پلورالیسم در سطح اعتقادات دینی به این معنا خواهد بود که: اولاً، در قلمرو ادیان، اعتقادات دینی متنوع و متکثری وجود دارد. و صاحبان اندیشه‌های گوناگون هر یک آرای خود را حق می‌انگارند و به‌منظر می‌رسد که این تنوع و تکثر رو به وحدتی ندارد. ثانیاً، این اعتقادات دینی متنوع را نمی‌توان همسان کرد و به‌نظام اعتقادات دینی واحدی فروکاست.

ثالثاً، این تنوع و تکثر عقلاً مجاز است، یعنی صاحبان عقاید دینی گوناگون، تحت شرایط معین، عقلاً حق دارند به عقاید خود پایبند باشند و آنها را حق بینگارند. بنابراین، باید اصل تنوع عقاید دینی را به رسمیت شناخت.

۲. پلورالیسم در قلمرو اعتقادات دینی از فروع پلورالیسم در قلمرو اعتقادات (به‌وجه عام) است. به بیان دیگر، اگر روشن شود که در قلمرو اعتقادات (به‌وجه عام) وقوع تنوع و کثرت ناگزیر و موجه است، وقوع تنوع و کثرت در قلمرو اعتقادات دینی هم لاجرم ناگزیر موجه خواهد بود.

۳. آیا پلورالیسم اعتقادی نظریه‌ای قابل پذیرش است؟

پاسخ این پرسش تا حد زیادی به نوع تلقی ما از دو مقوله معرفت‌شناختی مهم، یعنی، «حقانیت» و «عقلانیت» بستگی دارد. ۳-۱. مقصود از «حق» یا «حقانیت یک اعتقاد» چیست؟ اولاً، این گزاره را که «اعتقاد P حق است» به‌دو نحو می‌توان قرائت کرد:

(۱) اعتقاد P، صرف‌نظر از آنکه فرد صاحب اعتقادی وجود داشته باشد یا نه، فی‌نفسه، حق است.  
(۲) اعتقاد P، از نظر شناسنده S حق است.  
قرائت (۱) حقانیت یک اعتقاد را فارغ از مرجع تشخیص حقانیت، تلقی می‌کند. این نوع حقانیت را «حقانیت در مقام ثبوت»

اعتقادی برسد و این اعتقاد به نحو عینی قابل دفاع یا نقد باشد. در این صورت نیز عینیت حق از طریق نقدپذیری آن تأمین می‌شود. بنابراین، گاهی عینیت «حق» مربوط به روش تحصیل و کشف حق است و گاهی مربوط به روش داوری و نقد آن. البته این دو وجه به هیچ وجه مانع‌الجمع نیستند.

ثالثاً، به‌طور کلی نظام اعتقادی از دو نوع اعتقاد تشکیل می‌شود: (۱) اعتقادات مستنتج، یعنی اعتقاداتی که از سایر اعتقادات استنتاج شده‌اند.

(۲) اعتقادات پایه، یعنی اعتقاداتی که از اعتقادات دیگر استنتاج نشده‌اند.

بنابراین، گاهی «حقانیت» شأن اعتقادات مستنتج است و گاهی شأن اعتقادات پایه. به بیان دیگر، در یک نظام اعتقادی خاص، دو نوع «حق» وجود دارد: حق مستنتج، حق پایه.

حق مستنتج، اعتقادی است که حقانیت آن از حقانیت اعتقادات دیگر نتیجه شده است. و حق پایه، اعتقادی است که حقانیت آن مبتنی بر تجربه مستقیم و بی‌واسطه است. به بیان دیگر، حق مستنتج بر روش استدلال مبتنی است، و حق پایه مبتنی بر فرایندهای ادراکی علی‌الغالب اعتمادپذیر است.

برای مثال، فرض کنید شخصی معتقد است «هم اکنون معلم در کلاس است». ممکن است آن شخص این اعتقاد خود را از سایر اعتقادات خویش استنتاج کرده باشد، مثلاً معتقد باشد که (۱) «هم اکنون کلاس درس مطابق معمول تشکیل شده است»، و (۲) «معلم شخص بسیار منضبط و وقت‌شناسی است»، و بنابراین «هم اکنون معلم در کلاس است».

این اعتقاد مستنتج است و حقانیت آن در گرو حقانیت مقدمات استنتاج (و البته اعتبار خود فرایند استنتاج) است. اما ممکن است آن شخص خود در کلاس را بگشاید و معلم را در کلاس ببیند و لذا معتقد شود که «هم اکنون معلم در کلاس است». در اینجا، این اعتقاد از اعتقادات دیگر شخص استنتاج نشده است، بلکه محصول مشاهده عینی اوست. اگر فرض کنیم فرایند دیدن علی‌الغالب درخور اعتماد است، و اگر فرض کنیم هنگام رؤیت معلم توسط آن شخص هیچ امر نامتعارفی واقع نشده است (مثلاً، آن شخص از داروهای توهم‌زا استفاده نکرده است)، در آن صورت معقول است که آن شخص حقانیت آن اعتقاد را تصدیق کند. در اینجا، حقانیت در گرو فرایندی ادراکی و علی‌الغالب اعتمادپذیر است، و اعتقاد به حقانیت آن گزاره فوجیه است (البته مادام که دلیلی خلاف آن وجود نداشته باشد).

رابعاً، بنا بر آنچه گذشت، حقانیت اعتقاد P نزد شناسنده S دو حیثیت مهم دارد:

حیثیت اول آن است که به لحاظ پدیدارشناسانه P را صادق می‌داند.

حیثیت دوم آن است که S اعتقاد به‌صندوق P را به‌نحوی معقول تحصیل کرده است.

بنابراین، «حقانیت» مبتنی بر دو رکن «صدق» و «معقولیت» است. به بیان دیگر، این گزاره که «اعتقاد P از نظر شناسنده S حق است» به این معناست که اولاً، P را صادق می‌داند، ثانیاً S به مدد روشی عینی صدق P را کشف کرده است، یا S می‌تواند از اعتقادش به صدق P به‌نحو عینی دفاع کند. به بیان دیگر، این اعتقاد S معقول یا موجه است. بنابراین، صرف آنکه S (به‌عنوان شناسنده)، P را صادق

بداند، نشانگر «حق بودن» P نیست؛ مبادی و مستندات آن اعتقاد هم در حقانیت P مدخلیت دارند.

۲-۴. «عقل» ابزار کشف حق یا داور حق ادعایی است. بنابراین، تلقی ما از «حقانیت» در تلقی ما از «حقانیت» مدخلیت تام دارد. اما مقصود از «حقانیت» چیست؟

اولاً، «حقانیت» در قلمرو اعتقادات به معنای تناسب بخشیدن میان دلیل و مدعاست. به بیان دیگر، شرط معقولیت آن است که ادعا یا اعتقاد متناسب با دلایل و قرائن مؤید آن باشد. تناسب بخشیدن میان اعتقاد و دلیل مربوطه را «اثبات» آن اعتقاد نیز می‌نامند. البته «اثبات کردن» معنای روشن و مورد اتفاقی ندارد. اما اجمالاً می‌توان آن را به معنای رفع جهل یا عدم یقین نسبت به صدق اعتقاد مورد نظر دانست.

اثبات اعتقاد P، بدان معناست که طی فرایندی خاص صدق P آشکار شود، به نحوی که مجال هیچ گونه شک معقولی در باب آن اعتقاد باقی نماند. در قلمرو عقل نظری، این فرایند عبارت است از استنتاج P از پارهای مقدمات، به شرط آنکه: (۱) مقدمات صادق باشند، (۲) استنتاج معتبر باشد.

ثانیاً، آیا «اثبات» ممکن است؟ تلقی ما از «حقانیت» به نوع تلقی ما از مفهوم «اثبات» و نیز به نوع پاسخی که به این پرسش داده می‌شود، بستگی دارد. بر این مبنا می‌توان دست‌کم سه تلقی متفاوت از «حقانیت» را عرضه کرد:

تلقی اول، عقلانیت حداکثری. تلقی حداکثری از عقلانیت مبتنی بر چند پیش‌فرض مهم است:

(۱) در قلمرو شناخت می‌توان به گزاره‌های ترکیبی قطعی‌الصدقی رسید که مورد پذیرش و تصدیق همگان است. این گزاره‌ها را می‌توان مقدمه استنتاجهای خود قرار داد.

(۲) قواعد استنتاج بديهی‌الصدقند (مثلاً تحلیلی‌اند و صدقشان ناشی از تعریف آنهاست).

(۳) بنابراین، بر مبنای مقدمات ترکیبی قطعی‌الصدق، و به‌مدد قواعد استنتاج می‌توان صدق پارهای قضایای ترکیبی را قاطعانه اثبات کرد، یعنی آنها را از مقدمات (صادق)، (به‌نحو معتبر) استنتاج کرد.

(۴) بنابراین، اولاً، «اثبات» به معنای اقامه برهان قاطع له یک اعتقاد است، به نحوی که جمیع عاقلان در جمیع زمانها آن برهان را قانع کننده ببینند و صدق آن اعتقاد را تصدیق کنند (= اثبات حداکثری). ثانیاً، «اثبات»، به این معنا، ممکن است.

تلقی دوم، عقلانیت حداقلی یا انتقادی. این تلقی خاص از عقلانیت از نقد عقلانیت حداکثری و ملاحظه محدودیتهای آن حاصل شده است. مهمترین وجه تمایز این دو نوع تلقی از عقلانیت آن است که در عقلانیت انتقادی یا حداقلی، برخلاف عقلانیت حداکثری، گزاره‌های ترکیبی قطعی‌الصدق و مورد اتفاق همگان ممکن تلقی نمی‌شود.

به‌طور کلی در مجموعه گزاره‌ها، دو دسته گزاره، قطعی‌الصدق تلقی می‌شده‌اند: گزاره‌هایی که بدهات ذاتی دارند و گزاره‌هایی که بدهات حسی دارند. گزاره‌های نوع اول، ضروری‌الصدقند و نفی‌شان مستلزم تناقض است، یعنی گزاره‌های تحلیلی‌اند (مانند: گل سرخ سرخ است). گزاره‌های نوع دوم، حاکی از مشاهدات مستقیم مَدْرک هستند (مانند: هم‌اکنون برگهای این درخت زرد است). بسیاری از حکیمان سلف این قبیل گزاره‌ها را نیز قطعی‌الصدق می‌دانستند و

انکار آنها را انکار بدیهی می‌انگاشتند. اما در این قبیل گزاره‌ها امکان وقوع خطا وجود دارد: چه‌بسا شخص ناظر دچار توهم باشد، یا در دستگاه بینایی خود نقیصه‌ای داشته باشد. بنابراین پاره‌ای حکیمان برای رفع این مشکل، به جای گزاره‌های بدیهی حسی از گزاره‌های خطاناپذیر (incomible) سخن گفتند. گزاره‌های خطاناپذیر، گزاره‌هایی هستند که از انطباعات شخص مُدرک حکایت می‌کنند (مثلاً: به نظرم می‌رسد هم‌اکنون برگ‌های این درخت زرد است). این گزاره مستقل از آن است که برگ‌های درخت مذکور واقعاً زرد باشد یا نه). اما،

(اولاً) چرا آنچه به نظر من صادق می‌رسد، از نظر دیگران هم باید صادق تلقی شود؟ به بیان دیگر، حتی اگر بپذیریم که گزاره خطاناپذیر P از نظر من قطعی‌الصدق است، هیچ دلیلی وجود ندارد که دیگران هم آن را قطعاً صادق بدانند. احساس یقین شخصی من نسبت به صدق گزاره P، دیگران را ملزم به تصدیق P نمی‌کند.

بنابراین، گزاره‌های خطاناپذیر، حتی اگر قطعی‌الصدق باشند، لزوماً مورد اتفاق همگان نخواهند بود. بنابراین، نمی‌توان این قبیل گزاره‌ها را مقدماتی تلقی کرد که مورد تصدیق همگانند و لذا به اعتبار آنها می‌توان به نتایجی رسید که همگان را قانع کند.

(ثانیاً) گزاره‌های خطاناپذیر از انطباعات شخصی مُدرک حکایت می‌کنند، اما نظام‌های اعتقادی مهم (همچون نظام‌های اعتقادی علمی و دینی) عموماً اعتقادات ناظر به عالم واقع تلقی می‌شوند. یک فرد مؤمن معتقد نیست که «به‌نظرم خدایی وجود دارد»، بلکه اعتقاد او این است که «واقعاً خدایی وجود دارد». از گزاره‌هایی که ناظر به احوالات و انطباعات شخصی افراد هستند، منطقاً نمی‌توان نتایجی درباره‌ی عالم خارج استنتاج کرد. بنابراین، گزاره‌های خطاناپذیر از این حیث نیز نمی‌توانند مبنا و مقدمه‌ای برای استنتاج اعتقادات عینی به‌شمار آیند.

بنابراین، در چارچوب عقلانیت انتقادی یا حداقلی:

(۱) هیچ گزاره ترکیبی قطعی‌الصدقی که لزوماً مورد اتفاق همگان باشد، وجود ندارد. و بنابراین، نمی‌توان مبنا و مقدمه‌ای قطعی‌الصدق و همگانی برای استنتاج‌های موردنظر فراهم آورد.  
(۲) قواعد استنتاج (منطق) اعتبار عام دارند (مثلاً تحلیلی‌اند و صدقشان ناشی از تعریف آنهاست).

(۳) بنابراین، بر مبنای مقدماتی که از نظر شخص یا گروهی خاص صادق تلقی می‌شود، و به مدد قواعد استنتاج می‌توان صدق پاره‌ای قضایا را برای همان شخص یا گروه (یا اشخاص یا گروه‌های دیگر که در آن مقدمات مشترکند) اثبات کرد، یعنی آن قضایا را از آن مقدمات (که از نظر قائلین‌شان صادق تلقی می‌شود)، (به نحو معتبر) استنتاج کرد.

(۴) بنابراین، اولاً «اثبات» به معنای اقامه‌ی برهان له یک اعتقاد است، به نحوی که جمیع عاقلانی که در مقدمات و پیش‌فرضها با ما مشترکند، آن برهان را قانع‌کننده ببینند، و صدق آن اعتقاد را تصدیق کنند (= اثبات حداقلی یا وابسته به شخص یا گروه، یا اثبات مقید). ثانیاً «اثبات»، به این معنا، ممکن است. اما «اثبات» به معنای حداکثری آن ناممکن است، زیرا مقدمات اثبات حداکثری قابل حصول نیست.

تلقی سوم، عقلانیت. در این تلقی خاص، اساساً اعتبار عام قواعد استنتاج، یعنی منطق، نیز مورد تردید و انکار واقع می‌شود. به

بیان دیگر، در «عقلانیت»، همچون عقلانیت حداقلی و به‌رغم عقلانیت حداکثری، گزاره قطعی‌الصدقی که لزوماً مورد اتفاق همگان باشد، وجود ندارد. اما علاوه بر آن، «عقلانیت» برخلاف عقلانیت انتقادی، اعتبار عینی و عام منطق را نیز ناپدیدرفتنی می‌داند. بنابراین، در این چارچوب، «اثبات» یک اعتقاد چیززی نیست جز حصول اجماع و توافق عقلای یک جامعه در باب آن اعتقاد. بنابراین، عقل مقوله‌ای کاملاً تاریخی است و هیچ ضابطه عامی جز عرف جامعه ندارد. بنابراین تلقی، برتری و رجحان یک اعتقاد بر اعتقاد دیگر دلیلی ندارد، عدلت دارد. یعنی عوامل غیر معرفتی نظیر «قدرت»، «ضمیر ناخودآگاه»، «نحوه معیشت»، «طبقه اجتماعی» و غیره، موجب مقبولیت یک رأی و رجحان آن نسبت به سایر آرای رقیب می‌شوند. و بنابراین، معرفت‌شناسی به جامعه‌شناسی و روانشناسی معرفت تحویل می‌گردد.

۳-۴. بنابراین آنچه گذشت، نتایج زیر در خصوص پلورالیسم اعتقادی حاصل می‌شود:

(۱) در چارچوب عقلانیت حداکثری، روش واحد لزوماً به نتایج واحد می‌انجامد، و شخص یا اشخاصی به کار برنده روش در نتیجه حاصل از آن روش هیچ تأثیر و مدخلیتی ندارند. زیرا در تمام اشخاص، مبادی قطعی‌الصدق و مورد اتفاق همگانی وجود دارد، قواعد استنتاج نیز اعتبار عام دارند. بنابراین، همگان از مبادی مشترک و قطعی و بدیهی‌الصدق آغاز می‌کنند و به مدد روش واحد و مورد اتفاق عام به نتیجه واحد می‌رسند. مطابق این تلقی، حق واحد است، یعنی «حق» همان نتیجه قطعی و همگانی‌ای است که در نتیجه روش واحد و مورد اتفاق عام حاصل شده است. بنابراین، عقلانیت حداکثری، پلورالیسم در اعتقادات را بر نمی‌تابد. مجموعه مبادی مجاز، واحد است، روش، واحد است و لذا نتیجه حاصله (یعنی حق در مقام اثبات) نیز واحد است، و هر چه غیر از این نتیجه باشد، لاجرم باطل خواهد بود. بنابراین، در چارچوب عقلانیت حداکثری، اگر چه تکثر بالفعل عقاید انکار نمی‌شود، اما تکثر این عقاید عقلاً مجاز نیست و هر عقیده‌ای غیر از عقیده حق در نهایت باید اصلاح شود، یعنی باید بر مبادی و روش صحیح مبتنی گردد و به عقیده حق تبدیل شود. یعنی نظام‌های اعتقادی متنوع در نهایت باید به نظام اعتقادی حق (که در قلمرو مربوطه یک نظام واحد بیش نیست) تحویل شوند، و البته این کار علی‌الاصول شدنی تلقی می‌گردد.

(۲) در چارچوب عقلانیت انتقادی، روش واحد لزوماً به نتایج واحد نمی‌انجامد، زیرا مجموعه پیش‌فرضها و مبادی شخص یا اشخاصی به کار برنده روش لزوماً یکسان نیست، و لذا این تنوع در مبادی (به فرض وحدت روش) در نتیجه حاصل از آن روش تأثیر مستقیم دارد. بنابراین، اگر «حق مستننج» را محصول استنتاج معتبر از مقدمات و مبادی صادق بدانیم، در آن صورت چون مبادی و پیش‌فرضهای مقبول اشخاص و جوامع متنوع است، نتیجه حاصله نیز متنوع و متکثر خواهد بود. بنابراین، حق مستننج، متکثر است. اما به این ترتیب، پلورالیسم در سطح حق مستننج در گرو پلورالیسم در سطح حق پایه خواهد شد (یعنی در گرو مبادی و مفروضات بنیادینی



که مبنای نظام اعتقادات به‌شمار می‌آیند).

آیا تنوع اعتقادات پایه موجه است؟

حق پایه، یعنی اعتقادی که: اولاً - شخص آن را صادق می‌داند، ثانیاً - از سایر اعتقادات وی استنتاج نشده است، ثالثاً - مبتنی بر تجربه مستقیم شخص است و شخص آن را به اعتبار فرایند تجربی مولد آن معتبر و موجه می‌داند. البته دلیل صدق هر گزاره، یک گزاره دیگر است و نه دریافتهای حسی شخص. دریافتهای حسی می‌توانند علت موجد یک اعتقاد باشند، اما علت، دلیل نیست. اما پذیرش یک اعتقاد مبتنی بر تجربه مستقیم، می‌تواند تحت شرایط معین، موجه باشد. برای مثال، اگر فرایند مولد اعتقاد P در غالب موارد اعتمادپذیر باشد، و هیچ قرینه‌ای دال بر وجود شرایط و خصایص نامتعارف در کار نباشد، تجربه مولد اعتقاد P می‌تواند اساس موجه‌ساختن آن اعتقاد باشد. یعنی در این مقام، علت، نقش دلیل ناقص را ایفا می‌کند (یعنی اعتقاد P را موجه می‌کند، اما صدق آن را به نحو قاطعانه مبرهن نمی‌نماید). به بیان دیگر، هیچ حق پایه قطعی الصدق و لزوماً مورد اتفاق همگانی وجود ندارد، بلکه در مقام گزینش و تصدیق اعتقادات پایه، علت نقش مهمی ایفا می‌کنند، و لذا علل مختلف چه‌بسا اعتقادات متفاوتی را موجه سازند. البته تنوع اعتقادات یا حقایق پایه لزوماً به معنای تعارض و تنافی حقایق پایه با یکدیگر نیست، اما اگر در میان دو مجموعه رقیب یا بدیل از اعتقادات پایه، تعارضهایی مشاهده شود، مجال بحث و بررسی عقلانی گشوده است. اعتقادات پایه از نقد ایمن نیستند. به بیان دیگر، ممکن است جامعه A تحت شرایط معین C، مجموعه اعتقادات B را پایه و لذا موجه بداند، یعنی: اولاً - آن اعتقادات را صادق بداند، ثانیاً - آن اعتقادات را از اعتقادات دیگر خود استنتاج نکرده باشد، و ثالثاً - فرایندهای مولد آن اعتقادات را علی‌الغالب اعتمادپذیر بداند. و از سوی دیگر، ممکن است جامعه K، تحت شرایط معین C، مجموعه اعتقادات B را پایه و لذا موجه بداند. در واقع چون شرایط C و C در این دو موقعیت متفاوتند، A و K هر دو عقلاً مُجازند که به ترتیب مجموعه اعتقادات B و B را مقبول و بر حق بدانند. البته اگر میان اعتقادی از مجموعه B و اعتقادی از مجموعه B تعارض مشاهده شود، اولاً - به آسانی نمی‌توان حکم به تعارض یا تناقض آنها داد، برای آنکه شرایط صدق آن دو (یعنی C و C) یکسان نیست، ثانیاً - می‌توان این دو عقیده را در زمینه و سیاق مربوطه فهم کرد، و به مدد مقبولات و مفروضات دیگر مورد بررسی انتقادی قرار داد.

«حقانیت» اعتقادات پایه، اولاً - در گرو علت مولد آنهاست که به شرط اعتمادپذیری اغلیبی آن، دلیلی (ولو ناقص) له آن اعتقادات است، ثانیاً - ناشی از آن است که می‌توان از آن اعتقادات به نحو عقلی دفاع کرد یا آنها را مورد نقد قرار داد. بنابراین، در چارچوب عقلانیت انتقادی، نوعی تنوع و تکثر در سطح حقایق پایه وجود دارد و چون نمی‌توان جمیع علل و شرایط را به علت یا شرایط واحد فروکاست، لذا این تنوع و تکثر نیز به وحدت فروکاستنی نیست. لذا حقایق پایه نیز متکثرند و این تکثر عقلاً قابل توجیه و دفاع است.

بنابراین، در چارچوب عقلانیت انتقادی، هم حقایق پایه متکثرند و هم به تبع حقایق مستتج. و لذا در این چارچوب می‌توان ادعا کرد که حق، متکثر است، و این تکثر عقلاً مُجاز و قابل دفاع است. حاصل آنکه، مطابق این تلقی، پلورالیسم اعتقادی نظریه‌ای قابل

پذیرش به نظر می‌رسد.

(۳) در چارچوب عقلانیت، نه مبادی و مفروضات اولیه لزوماً واحدند و نه لزوماً روش واحدی در کار است. بنابراین، حق به نحو اجتناب‌ناپذیری متکثر است. اما البته در اینجا وجه تمایز حق از باطل دلایل معرفتی نیست، بلکه تماماً علل بیرونی است. بنابراین، مطابق تلقی عقلانیت، علل متنوع و متکثری که در عالم وجود دارد (و به علت واحد قابل تحویل نیستند) موجد حقایق کثیر و متنوع است. پس هم حق متکثر است و هم هیچ‌کس نمی‌تواند ادعای حق انحصاری داشته باشد. به بیان دیگر، مطابق این تلقی، اساساً «حق» همان است که حق انگاشته می‌شود. لذا نوعی پلورالیسم اعتقادی بر مبنای نسیت معرفتی نیز قابل تصور و تحقق است.

۵. اگر پلورالیسم اعتقادی (به وجه عام) پذیرفته شود، پلورالیسم در سطح اعتقادات دینی هم ناگزیر مورد تصدیق قرار خواهد گرفت. البته پلورالیسم اعتقادات دینی، جوانب و اجزای دیگر دین را نیز تحت‌تأثیر قرار خواهد داد:

(۱) اگر بپذیریم که هیچ تجربه تعبیرناشده‌ای وجود ندارد، در واقع پذیرفته‌ایم که یکی از وجوه مهم هر تجربه، حیثیت تعبیری یا تفسیری آن است. به بیان دیگر، تمام تجربه‌ها، «تجربه - تحت‌عنوان» (experiencing-as) هستند، یعنی S، X را ادراک می‌کند و سپس آن را P تلقی می‌کند. به بیان دیگر، S، X را تحت‌عنوان P تجربه می‌کند. بنابراین، تمام تجربه‌ها مستلزم اطلاق مفاهیم و تعبیر متعلق تجربه در پرتو نظام اعتقاداتی شخص تجربه‌گر است. بنابراین، نظام اعتقادی تجربه‌گر S از مقومات تجربه X توسط S به‌شمار می‌آید. اگر این تحلیل اجمالاً مورد پذیرش واقع شود، پلورالیسم در سطح نظام اعتقادات دینی، از طریق تکثر و تنوع تعبیر تجربه‌های دینی، تجربه‌های دینی را نیز متنوع و متکثر خواهد کرد. به بیان دیگر، پلورالیسم در سطح اعتقادات دینی می‌تواند به پلورالیسم در سطح تجربه دینی نیز بینجامد.

(۲) اعتقادات «هدف - وسیله‌ای» از ارکان مهم «عمل» به‌شمار می‌آیند. اعتقادات هدف - وسیله‌ای ناظر به رابطه میان هدف و وسیله‌اند، و برای مثال، مدعی‌اند که برای رسیدن به هدف X، استفاده از وسیله A، نسبت به سایر شقوق بدیل، وافی به مقصودتر است. این قاعده درباره «عمل دینی» نیز صادق است. یعنی اعتقادات دینی از مقومات فعل دینی به‌شمار می‌آیند. بنابراین، پلورالیسم در سطح اعتقادات دینی می‌تواند از طریق تکثر و تنوع اعتقادات «هدف - وسیله‌ای»، اعمال دینی را نیز متنوع و متکثر کند. به بیان دیگر، پلورالیسم در سطح اعتقادات دینی می‌تواند به پلورالیسم در سطح عمل دینی نیز بینجامد.

۶. حاصل آنکه: اگر «حق» را در مقام اثبات منظور کنیم، مطابق تلقی عقلانیت حداکثری، پلورالیسم اعتقادی ممکن به‌نظر نمی‌رسد. اما بر مبنای عقلانیت انتقادی و عقلانیت، به دو نوع پلورالیسم متفاوت خواهیم رسید. و اگر پلورالیسم در سطح اعتقادات (به وجه عام) مورد پذیرش قرار گیرد، پلورالیسم در سطح اعتقادات دینی نیز به تبع باید مورد پذیرش واقع شود. تصدیق پلورالیسم در سطح اعتقادات دینی می‌تواند مبنایی برای پلورالیسم در سطح تجربه دینی و پلورالیسم در سطح عمل دینی تلقی شود.