

امروز یکی از مهمترین دغدغه‌های فکری مورخان دین، فیلسوفان دین و متکلمان، مسأله تنوع ادیان است و واژه‌هایی مانند تنوع (diversity)، تکثر (plurality) و کثرت‌گرایی (pluralism) به نحو وسیعی در متون دین‌شناسی به کار می‌رود. حضور دینهای گوناگون در جوامع بشری امر تازه‌ای نیست، آنچه تازه است کوششهای فکری اندیشمندان برای فهم این مسأله از جوانب مختلف تاریخی، فلسفی و کلامی است. بدون تردید گسترش ارتباطات میان جوامع و توجه پیروان ادیان به حضور معتقدان به ادیان دیگر و خصوصاً وجود جوامعی که در آنها پیروان ادیان گوناگون کنار هم زندگی می‌کنند، از عوامل عمده‌ای است که وضعیت و سوالات نوین را درباره تنوع و تکثر ادیان به وجود آورده است. اندیشمندانی چون کنتول اسمیت (Cantwell Smith) و جان هیک (John Hick) که در زمینه تنوع ادیان صاحب‌نظر هستند، از تجربه حضور در محیطهایی برخوردارند که در آنها پیروان ادیان گوناگون زندگی کرده‌اند و صمیمانه به سنت دینی خود پایبند بوده‌اند. توجه به زندگی‌نامه فکری آنان نشان می‌دهد که کسب این نوع تجربه در باروری آرای آنان به غایت مؤثر بوده است.

تاریخ ادیان می‌آموزد که نمی‌توان حتی یک دین را بدون توجه به ارتباط آن با دینهای دیگر شناخت. تحول تاریخی ادیان نکات آموزنده و چشم‌گشای بسیاری در این باب دارد. در مطالعات ادیان این یک اصل پذیرفته شده است که «کسانی که تنها یک دین را می‌شناسند، هیچ دینی را نمی‌شناسند.» مسأله تحول تاریخی ادیان و ارتباط مستمر آنها با یکدیگر از نکاتی است که مورد توجه کنتول اسمیت بوده است. وی در یکی از آثار خود<sup>۲</sup> با برگرفتن دو موضوع و پیگیری بسط تاریخی آنها می‌کوشد این توهم را بزدايد که ادیان

دسته‌ای عقاید و اعمال است که آن را از دینهای دیگر جدا می‌کند و بدان تشخیص می‌بخشد. برخی از شباهتها و تفاوتهای بین ادیان مهم و اساسی است و پاره‌ای دیگر از اهمیت کمتری برخوردار است. نکته مهم دیگر این است که هر یک از ادیان در درون خود نیز برخوردار از گوناگونی و تنوع است و این گوناگونی درونی در مواردی همچنان جدی و مهم است که در نتیجه آن، یک گرایش یا نحله مثلاً مسلمانان به یک نحله دینی مثلاً مسیحی یا هندو نزدیکتر می‌شود تا به یک نحله مسلمان دیگر.

نکات فوق و ملاحظاتی از این قبیل، مجموعه‌ای از پرسشها را برمی‌انگیزد که تحت‌عنوان کلی تنوع ادیان قرار می‌گیرد. هر چند این پرسشها مستقیم یا غیرمستقیم به هم مربوطند، اما عدم تمییز دقیق آنها سبب شده است که برخی از نویسندگانی که در این زمینه می‌اندیشند و می‌نویسند، نتوانند پاسخهای کامیاب برای این سوالات بیابند. برای پاره‌ای از این نویسندگان پرسش مهم این است که «متدین به یک دین چگونه باید به متدینی به دین دیگر بنگرد؟». برخی دیگر سؤال را چنین مطرح کرده‌اند: «متدین به یک دین چگونه باید معتقدات دینی یک دین دیگر را ارزیابی کند؟»<sup>۱</sup> روشن است که این دو پرسش بیشتر جنبه کلامی دارد. اما در باب تنوع ادیان می‌توان از دیدگاه فلسفی و تاریخ دینی نیز نگریست. تفاوت بین دو منظر کلامی و فلسفی بسیار مهم است و آن‌چنانکه غالباً در ادبیات مربوط به تنوع ادیان دیده می‌شود، به دو پاسخ متفاوت به پرسش تنوع ادیان منتهی می‌شود. به تفاوت عمیق این دو دیدگاه و لوازم آن در باب مسأله گوناگونی ادیان اشاره خواهیم کرد. از دیدگاه فلسفی پرسش را می‌توان به شکل زیر مطرح کرد: دینهای گوناگونی در تاریخ حیات آدمی به وجود آمده و ماندگار شده‌اند و آدمیان غالباً به‌سبب زندگی در یکی از فرهنگها و

# فردبانه‌های آسمان

تمدنها به یکی از این ادیان معتقد و ملتزم شده‌اند. حال این تنوع دینی را چگونه می‌توان بهتر فهمید و تبیین کرد؟ یک پاسخ متصور این است که همه ادیان صرفاً مخلوق ذهن بشر هستند و از واقعیتی پرده بر نمی‌دارند و فلاح و رستگاری نیز امری موهوم است و بنابراین همه ادیان به یک اندازه باطلند. این پاسخ در جای خود قابل بررسی است، ولی از آن جهت که برای هیچ دینی اصالت و حقایقی باقی نمی‌گذارد، می‌تواند از نظر متدینان به ادیان مختلف به نحو اجتماعی مردود محسوب گردد و از چارچوب بحث کنار گذاشته شود. پاسخ دیگر این است که یکی از ادیان حق است و بقیه همه باطلند. این پاسخ را انحصارگرایی (Exclusivism) نامیده‌اند. پاسخ سوم یکی از ادیان را حق مطلق می‌داند و ادیان دیگر را به نحو فرعی و ضمنی و نسبی حق می‌خواند. این پاسخ شمول‌گرایی (Inclusivism) نامیده شده است.

پاسخ چهارم آن است که همه ادیان حقیقت، بدین معنا که ادیان

قابلهای خشک و بی‌روح و منجمدی هستند که می‌توان آنها را جدای از یکدیگر دید و شناخت. یکی از آن دو، داستان مشهوری است مربوط به شاهزاده‌ای که در اوج برخورداری از قدرت و ثروت، به تمکن دنیوی پشت پا می‌زند و زندگی زاهدانه را برمی‌گزیند. اسمیت با تأثیر این داستان در زندگی نویسنده معروف، فولستوی آغاز می‌کند و ردیای آن را به ترتیب در اندیشه‌های مسیحی، اسلامی، مانوی، بودایی، جایی و سرانجام هندو می‌جوید. مثال دیگر استفاده از تسیح هنگام ذکر و دعاست که از بودیسم آغاز می‌شود و پس از ورود به اسلام، از آنجا بر مسیحیت تأثیر می‌گذارد. ملاحظات کوچکی از این دست که در آثار اسمیت بسط یافته است، وی را بر آن داشته که از «وحدت تاریخ دیانت بشر» سخن بگوید و بکوشد تا به سوی الهیاتی جهانی گام بردارد.<sup>۳</sup>

توجه به درهم‌تنیدگی تاریخی ادیان که بر شباهتهای آنها تأکید می‌کند، تمایز بین ادیان را نادیده نمی‌گیرد. هر یک از ادیان شامل

راههای متفاوتی هستند که به مقصد واحد منتهی می‌شوند. این پاسخ را کثرت‌گرایی نامیده‌اند. ادعای ما در این مقاله آن است که از میان این پاسخها، کثرت‌گرایی پاسخی صائبتر است و بهتر تنوع دینی بشر را تبیین و توجیه می‌کند.

بحثهای موجود درباره تنوع ادیان در فلسفه دین، بیشتر به اندیشه‌های مسیحی مربوط می‌شود و برای اینکه بتوان درباره این موضوع به روشنی اندیشید و به درستی در این راه گام برداشت، باید به سابقه تاریخی این مباحث در کلام مسیحی توجه جدی کرد. این سخن بدان معنا نیست که سؤال تنوع ادیان در دینهای دیگر (غیر از مسیحیت) مطرح نبوده و کوششهایی برای پاسخ بدان وجود نداشته است، بلکه از آن رو که این بحث در اندیشه مسیحی تدوین و بسط و غنای بیشتر یافته، فیلسوفان دین غالباً مواد و شواهد بحث خود را از آنجا بیرون می‌آورند. کوشش عمده ما در این مقاله آن خواهد بود که به نحو مختصر این سابقه تاریخی را در مباحث کلام مسیحی به دست دهیم. در ادامه بر درست بودن کثرت‌گرایی احتجاج خواهیم کرد و در پایان به برخی از اشکالاتی که بر کثرت‌گرایی وارد شده است، پاسخ خواهیم داد.

### انحصارگرایی

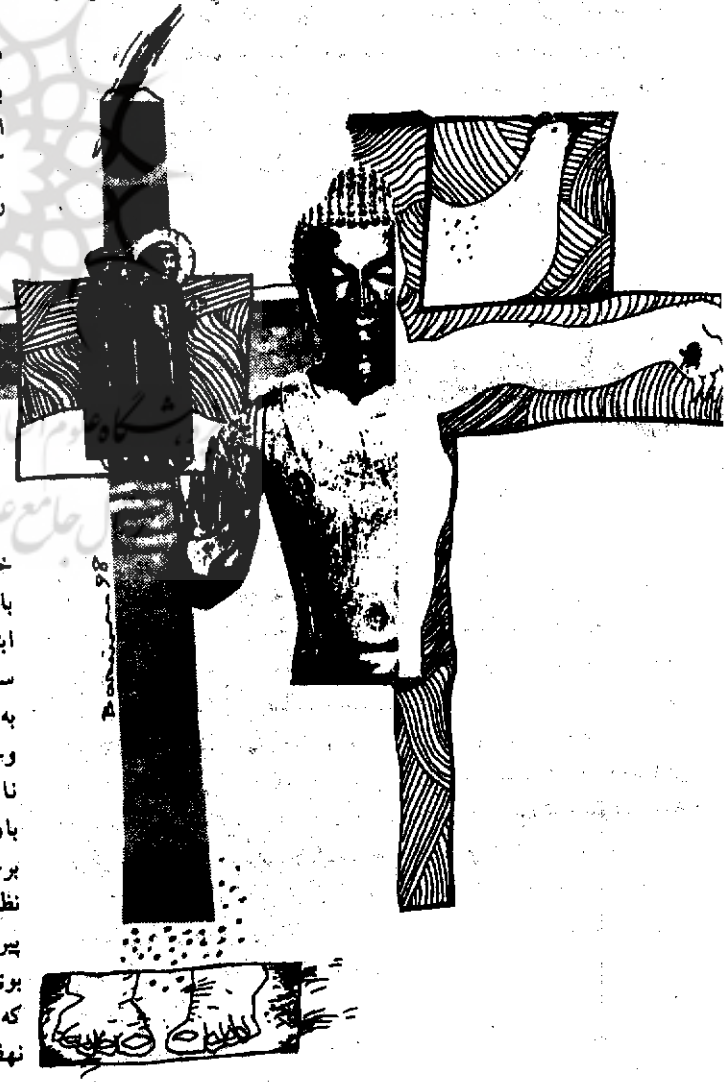
طبق این نظر، تنها یک دین دارای اعتقادات دینی حق است و تنها

پیروان آن از هدایت و رستگاری بهره‌مند خواهند شد و پیروان دینهای دیگر دچار گمراهی و شقاوتند. در میان پیروان همه ادیان می‌توان کسانی را یافت که به تصریح یا به تلویح از این نظر دفاع می‌کنند. معمولاً در دینهایی که از تنوع مشارب بیشتری در درون خود برخوردارند (مانند هندوئیسم)، این دیدگاه کمتر مورد دفاع قرار می‌گیرد. بسیاری از متکلمان مسیحی که به اعتبار مطلق مسیحیت و عدم اعتبار ادیان دیگر معتقدند، این نظر خود را بر برخی آیات انجیل که ظاهراً می‌تواند مبنای چنین استنباطی قرار گیرد، مبتنی می‌کنند. مثلاً در انجیل یوحنا، فصل ۱۴ آیه ۶ آمده است: «من راه، حقیقت و حیات هستم، کسی به پند آسمانی نمی‌رسد، مگر به وسیله من». رویکرد غالب کلیسا در طول تاریخ مسیحیت نسبت به ادیان دیگر این بوده است که آنان را در تاریکی و خسران و دور از حقیقت و نور پنداشته است. یکی از پاپ‌ها گفته است: «ایمان حکم می‌کند معتقد باشیم که تنها یک کلیسای مقدس کاتولیک وجود دارد. ما بدان ایمان واثق داریم و بدان اقرار می‌کنیم. بدون تردید بیرون از آن نه رستگاری وجود دارد و نه رهایی از گناهان». متکلمان معروف پروتستان مانند کارل بارث (Karl Barth)، امیل برونر (Emil Brunner) و هندریک کرامر (Hendrik Kraemer) نیز بر حقانیت مطلق مسیحیت و نفی ادیان دیگر تأکید کرده‌اند.

شاید بتوان بارث را نماینده افراطی انحصارگرایی در مسیحیت دانست. اساسی‌ترین اصل در اندیشه کلامی او این است که خداوند به نحو مطلق در مسیح تجلی کرده و انجیل گواه این معناست. او همه ادیان، از جمله مسیحیت را در برابر وحی قرار می‌دهد، به این معنا که از نظر او دین کوشش آدمی است برای شناخت خداوند که از راهی بجز وحی به دست آمده است و از آنجا که تنها راه شناخت

### سید امیر اکرمی

خداوند وحی است، دین برابر با بی‌دینی است. مبنای این سخن بارث این است که از دید او شناخت خداوند تنها از سوی او و با ابتکار او در شناساندن خودش به ما (وحی) حاصل می‌شود و نه از سوی ما و با کوشش ما برای شناخت او (دین). بر این مبنای می‌توان به سهولت به این نتیجه رسید که مسیحیت، از آن جهت که بیانگر وحی است، حق است و ادیان دیگر نمونه‌ها و مظاهر مختلف کوشش نافرجام انسان برای شناخت خداوندند و بنابراین باطل. از نظر بارث حتی تفاسیری از مسیحیت که در آن تجلی خداوند در مسیح برجستگی و محوریت تام ندارد، مانند ادیان دیگر مردود است. نتیجه نظر بارث این است که مسیحیت تنها دین معتبر است و وظیفه دارد پیروان ادیان دیگر را به آن دین دعوت کند.<sup>۷</sup> از ظاهر دیدگاه بارث بوی دل‌آزار رعونت برمی‌خیزد. اما تأمل در اندیشه او نشان می‌دهد که در ورای این ظاهر تأکید بر عبودیت محض نسبت به خداوندی نهفته است که در مسیح خود را آشکار کرده و تجسد یافته است.





(آن متکلم مسیحی) متخذ از وحی است.

مشکل اساسی با دیدگاه انحصارگرا آن است که بین وحی، به معنی دخالت مستقیم خداوند در تاریخ و متجلی کردن خود در آن، با دین، به مثابه کوشش آدمی برای شناخت خداوند و برقراری ارتباط با او، جدایی قاطعی ایجاد می‌کند. اما مطالعات و تأملات نوین نشان می‌دهد که چنین جدایی‌ای فهم خردپسند و مقبول از تاریخ دیانت بشر را بسیار دشوار و حتی ناممکن می‌سازد. درست است که مفهوماً می‌توان بین وحی و دین تمایز ایجاد کرد (در مقام اثبات)، اما در مقام ثبوت بین این دو تفکیکی وجود ندارد. وحی را نیز آدمی باید دریافت کند و آن را بشناسد و کل تاریخ دین محصول این شناخت است. به عبارت دیگر دیانت بشر نتیجه تعامل دو عامل است: وحی الهی و فهم آدمی از آن و این دو را نمی‌توان از هم تفکیک کرد. آن وحی آسمانی با مقولات زمینی و مفاهیم این جهانی فهم و درک می‌شود و برآیند کارکرد این دو عامل، دیانت آدمیان را معنادار می‌کند. برخی دین را تنها نتیجه فرافکنی‌های ذهن انسان می‌دانند و وجود عامل الهی و متعالی را منکر می‌شوند و برخی از آن سو، عامل انسانی را نادیده می‌گیرند و مدعی در دست داشتن وحی به معنی دین خالص الهی هستند. هر دو نظر، از شناخت حاق حقیقت دین دور است. اذعان به این حقیقت، یعنی دین را انسانی‌دیدن، لوازمی دارد که با قبول انحصارگرایی سازگار نیست. از این دیدگاه در دین نگریستن، ملازم است با توجه به درهم‌تنیدگی وثیق دین و فرهنگ و نتیجه آن تعلقن به محدود بودن و تاریخی بودن شناخت بشر از دین. در این صورت دیگر جایی برای ادعای تصاحب حقیقت به‌نحو مطلق باقی نمی‌ماند، بلکه راه برای قبول این معنا هموار می‌شود که خداوند به انحای گوناگون در قالب فرهنگهای دین گوناگون تجلی کرده است یا به عبارت دیگر آدمی از دیدها و منظرهای مختلف و متنوع، خداوند را شناخته و با او ارتباط برقرار کرده است.

با صد هزار جلوه برون آمدی و من

با صد هزار دیده مماشاکم ترا

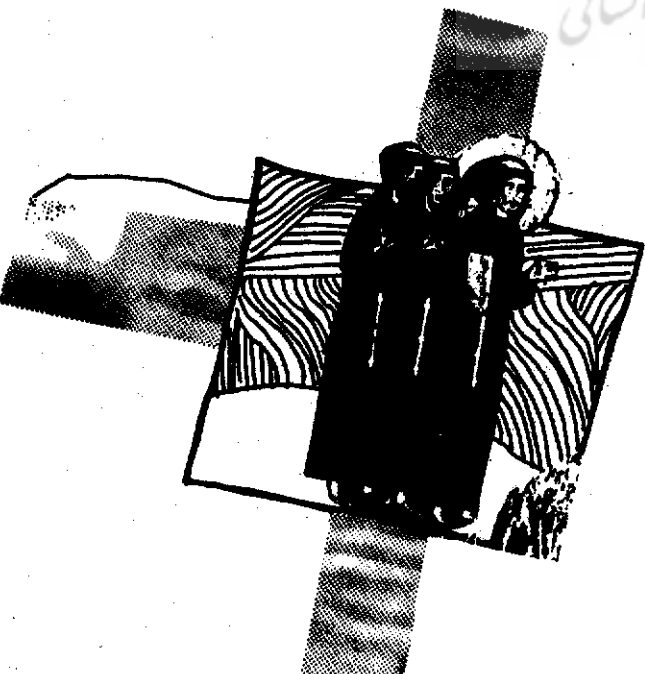
انحصارگرایان فهم خاص خود از دین را فهم کامل و خالص از وحی می‌دانند و در نتیجه همه فهمهای دیگر و دینهای دیگر را مردود می‌شمارند و توجه عمیق به تاریخ دین است که این توهم را می‌زداید و به جای آن تفرعن، تواضع را می‌نشانند. مشکل خاص در دیدگاه

گفته‌اند هنگامی که یک متکلم مسیحی هندی از بارث پرسید که وی چگونه پی برده است که هندوئیسم دینی باطل است، در حالی که او با هیچ هندویی ملاقات نداشته است، پاسخ بارث این بوده است: به‌نحو پیشینی (a priori) برخی برآند که وی در نوشته‌های متأخر خود قدری آرایش را تعدیل کرده و از غلظت انحصارگرایانه آنها کاسته است، اما حقیقت این است که میبائی نظری آرای او همچنان دست‌نخورده باقی مانده و لذا آن تغییرات را نمی‌توان چندان جدی گرفت.

امیل بروئر رابطه مسیحیت با ادیان دیگر را چنین تبیین می‌کند: «مسیح، هم نهایت کمال ادیان است و هم داور آنها. از جهت کمال، او حقیقتی است که ادیان دیگر بیهوده به دنبال آن روانند. پدیده‌ای در تاریخ دین نیست که به‌سوی او متوجه نباشد... وی همچنین داور بین ادیان نیز هست. از این جهت همه دینها نادرست، بی‌اعتدای و بی‌خدایی هستند». او حتی درباره ادیان وحیانی مانند یهودیت و اسلام نیز رأی خود را تعدیل نمی‌کند: «تأمل دقیقتر درباره حقایق تاریخ دین نشان می‌دهد که این فرض رایج که ادعای مسیحیت درباره وحی از ارزش برابری با ادعاهای مشابه آن برخوردار است، کاملاً غیر قابل دفاع است».

هندریک کرامر با بروئر در تأکید بر منحصر بودن وحی به مسیحیت موافق بود. اما در عین حال تأسف می‌خورد که بروئر نسبت به ادیان دیگر توجه کافی روا نداشته است. بنابراین وی هم خود را مصروف آن کرد که در عین تکیه بر اصول کلام مسیحی، به مطالعه تفصیلی ادیان دیگر نیز بپردازد. محصول تلاش او تدوین نظریه انحصارگرایی در قویترین صورت آن است. هر چند در مقایسه با بارث وی موضع ملایم‌تری نسبت به (الهیات طبیعی) (Natural Theology) داشت و معتقد بود که خداوند علاوه بر مسیح در طبیعت و تاریخ هم تجلی می‌کند، اما در عین حال همچنان بر حقانیت تام و تمام مسیحیت تأکید می‌کرد: «اگر بخواهیم دین حق و مراد خداوند را بشناسیم، این کار تنها از راه توجه به تجلی خداوند در مسیح میسر است و نه غیر آن». با این معیار وی ناگزیر ادیان دیگر را بالمره مردود می‌داند.<sup>۱۲</sup>

دفاع مطلق از اعتبار یک دین و رد اعتبار ادیان دیگر، خاص متکلمان مسیحی نیست. متکلمان دینهای دیگر نیز هر یک دین خود را حق محض می‌دانند و ادیان دیگر را مردود می‌انگارند و این ناشی از طبیعت رویکرد کلامی است. مشکل هنگامی آغاز می‌شود که بخواهیم با این رویکرد که در محدوده خاص خود لازم و درست است، به سؤال فلسفی تنوع ادیان پاسخ بگوییم. بی‌توجهی نسبت به تاریخ دیرینه و رنگارنگ دیانت بشر که در فرهنگها، سرزمینها و تمدنهای مختلف به شیوه‌های گوناگون خود را نشان داده است و عجز از بیرون آمدن از قالبهای تنگ کلامی و ناتوانی از نگریستن به سنتهای دینی از منظر فلسفی نتیجه‌ای جز انحصارگرایی ندارد. همچنان‌که در پاسخ بارث به پرسش متکلم مسیحی هندی دیدیم، وی از اندیشه‌های ادیان دیگر و از احوال پیروان آنان آگاهی چندانی نداشت. این یکی از علل عمده دفاع از انحصارگرایی در میان متکلمان ادیان گوناگون است. کنتول اسمیت از یکی از محققان مسیحی نقل می‌کند که از نظر او اسلام، مانند سایر ادیان، جهد بی‌توفیق آدمی برای برقراری رابطه با خداوند است. اما این تصویر نه دستاورد مطالعه اسلام است و نه احوال مسلمانان، بلکه به‌گمان وی



متکلمان مسیحی ای که از آنان یاد کردیم و نمونه‌ای است از مشکل عامی که بدان اشاره نمودیم، این است که فهم خود از آهوزه تجسد (Incarnation) را تنها فهم ممکن از آن تلقی کرده‌اند. نقطه شروع در استدلال آنان این است که خداوند به نحو مطلق و خالص و کامل در مسیح تجلی کرده است و نتیجه منطقی آن نفی اصالت و حقانیت همه ادیان دیگر است. اشکال در مبنای استدلال است که حکایت از این دارد که آن متکلمان به نحو جزئی فهم خاص (و البته رایج) خود از آهوزه تجسد را تنها فهم ممکن از آن دانسته‌اند، در حالی که همچنان که برخی از متکلمان و اندیشمندان دیگر مسیحی بیان کرده‌اند، می‌توان از آن آهوزه تفاسیر دیگری به دست داد که با قبول تجلی خداوند در ادیان دیگر منافاتی نداشته باشد.<sup>۱۶</sup> به نحو خلاصه این تفسیر نوین بیان می‌کند که تجلی خداوند در مسیح تجلی مطلق و منحصر به فرد او نبوده و حضور خداوند در مسیح به نحو ناصوابی توسط پدران کلیسا به معنی تنها تجلی او تفسیر شده است.

### شمول‌گرایی

در شناخت اعتبار ادیان دیگر و پذیرش تجلی خداوند در آنها، شمول‌گرایی گامی بیشتر از انحصارگرایی می‌نهد. مسیحیان شمول‌گرا، توانایی معنوی و ژرفای روحانی ادیان دیگر را منکر نیستند، اما آنها را برای رستگاری نهایی کافی نمی‌دانند، زیرا از دید آنان منجی نهایی مسیح است. آنان اگر اعتبار و حقانیتی در ادیان دیگر ببینند، در نهایت آن را متعلق و منسوب به مسیح می‌دانند: به تعبیر روشنتر، آنان مسیح، و نه مسیحیت، را اولاً و بالذات تنها راه نجات آدمی می‌شمرند. شمول‌گرایان نیز در تحکیم مدعای خود به انجیل متمسک می‌شوند. در «اعمال رسولان» فصل ۱۰ آیه ۳۵ آمده است: «و حقیقتاً من چنین در می‌یابم که خداوند هیچ جانبداری‌ای نشان نمی‌دهد، بلکه در میان هر قومی هر کس که از او بترسد و کار شایسته انجام دهد، پذیرفته اوست.»<sup>۱۵</sup> انجیل‌شناسان برآنند که «اعمال رسولان» در بردارنده مضامینی است که بیشتر بوی شمول‌گرایی از آن برمی‌آید، 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 شکل ناخودآگاه، مطالب خود را با چشمی برمقاصد کلامی‌شان تدوین کرده‌اند. توجه به نقش مستمر و مداوم خداوند در تاریخ در انجیل لوقا بیشتر از متون انجیلی دیگر مشهود است و به همین جهت یکی از مبانی مهم متنی متکلمان شمول‌گراست. لوقا (Luke) بیشتر از دیگر نویسندگان انجیل‌ها به ریشه‌های تاریخی یهودی خود توجه داشته و بر این معنا تأکید کرده است که تجلی خداوند در زندگی بشر از آدم و انبیا و اولیای پیشین بنی‌اسرائیل آغاز شده و در مسیح کمال یافته است. ژوستین شهید (Justin Martyr) که ظاهراً معاصر لوقا بوده است، این گرایش شمول‌گرایانه را صریحتر بیان کرده است: «اعتقاد ما آن است که کسانی که می‌کوشند کارهای نیکی انجام دهند که ما بدان امر شده‌ایم، با ما در خداوند شریکند. 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.»<sup>۱۶</sup>

مبنای این سخن ژوستین این است که از نظر وی مسیح به‌عنوان

کلمه، در بردارنده کل حق و لطف خداست و بنابراین هر جا حقیقتی باشد، اصولاً در حقانیت مسیحیت نهفته است. پس «آنان که مطابق با حق زندگی می‌کنند، مسیحی هستند و بنابراین از نظر ژوستین حکمایی مانند سقراط و هراکلیت از این جهت مسیحی‌اند.»<sup>۱۷</sup> (گفتنی است این دیدگاه مبنای نظری متکلمان اولیه مسیحی در جذب حکمت یونان و نیز عرفان شرقی بوده است. کلمنت اسکندرانی نیز اشراق حکمای هندی و پیروان بودا را مؤثرتر و معتبرتر از تأثیر حکمت یونانیان در هدایت اندیشه‌ها به سوی مسیحیت می‌دانست. لازمه این سخن تأیید حضور خداوند و حقانیت در آن ادیان است). این سابقه‌ها، زمینه تکراری لازم را فراهم می‌کرد تا شورای واتیکان در «اعلامیه درباره رابطه کلیسا با ادیان غیرمسیحی» (۱۹۶۳-۶۵) چنین بگوید: «کلیسای کاتولیک هیچ امر مقدس و حقی را که در ادیان دیگر هست، رد نمی‌کند و برای شیوه زندگی و رفتار، قوانین و نظریات آنان که غالباً شعاعی از نور حق را منعکس می‌کنند، احترام زیادی قائل است، هر چند تعالیم آنان را با تعالیم خود متفاوت می‌بیند.»<sup>۱۸</sup>

پیش از این شعار کلیسا در باب ادیان دیگر آن بود که «رستگاری بیرون از کلیسا وجود ندارد».. با صدور اعلامیه مذکور، موضع کلیسا از انحصارگرایی به شمول‌گرایی تغییر کرد. هانس کونگ (Hans Küng) این تغییر را تحول از کلیسامحوری به خدامحوری نام نهاده است.<sup>۱۹</sup>

مهمترین معمار اندیشه کاتولیک مسیحی در بسط و تدوین دیدگاه شمول‌گرایانه کلیسا کارل رانر (Karl Rahner) است. وی در سال ۱۹۶۲ در خطابه‌ای با عنوان «مسیحیت و ادیان غیرمسیحی» نظریه‌ای اعلام کرد که شامل چهار نکته اصلی است. با توجه به اهمیت رانر و تأثیر اندیشه‌اش در متکلمان پس از خود، مناسب است این نکات را اندکی توضیح دهیم. نکته اول چنین است: «مسیحیت خود را دین مطلق می‌داند که برای همه آدمیان فرستاده شده است و نمی‌تواند هیچ دین دیگری را در کنار خود با حقی برابر بر رسمیت بشناسد.»<sup>۲۰</sup> این سخن مبتنی بر این اندیشه است که خداوند به نحو کامل در مسیح تجلی کرده است. اما برای رانر این به معنی نفی رستگاری غیرمسیحیان نیست، بلکه معنایش آن است که رستگاری همه جا به دست مسیح تحقق می‌یابد، زیرا تنها منجی اوست. پس رستگاری همه جا مسیحی است، زیرا تجسد خدا در مسیح، معنا و تعریف رستگاری را روشن کرده است. اما از آنجا که اراده خداوند بر رستگاری آدمیان عالم است، در ادیان دیگر نیز عناصر الهی‌ای یافت می‌شود که از همین لطف عام خداوند نشأت گرفته است، بنابراین «ادیان غیرمسیحی را می‌توان ادیان مشروع (lowful) دانست.»<sup>۲۱</sup>

نکته سوم را رانر در پاسخ خود به پرسش درباره نحوه رابطه مسیحیت با ادیان دیگر بیان کرده است: «مسیحیت پیروان ادیان دیگر را غیرمسیحی نمی‌داند، بلکه آنان را کسانی می‌داند که می‌توانند و باید مسیحیان بی‌نام (Anonymous Christians) محسوب شوند.»<sup>۲۲</sup> آخرین نکته که نتیجه نکات پیشین است، این است که آنچه در ادیان دیگر به شکل ناقص و ناپخته و پنهان وجود دارد، در مسیحیت به شکل کامل و آشکار آمده است. آنچه مسیحیت آن را به نحو صریح اظهار می‌کند «در خارج از کلیسا به صورت واقعی پنهان حاضر است.»<sup>۲۳</sup>

ذکر این نکته لازم است که از نظر رانر، اعتبار دین دیگر تا زمانی



سخت خوش مستی ولی ای بوالحسن  
اندکی راه است تا بینا شدن

### کثرت‌گرایی

در باب وجود پارهای مضامین کثرت‌گرایانه در اندیشه‌های برخی از عارفان مسلمان مانند مولوی و ابن عربی نمی‌توان تردید کرد. اما در مسیحیت گرایش به کثرت‌گرایی سابقه تاریخی بلندی ندارد. شاید کهن‌ترین اثری که در آن چنین گرایشی یافت می‌شود، رساله‌ای است از نیکولاس سوسامی (Nicholas of Cusa) در قرن پانزدهم به نام «صلح بین اشکال گوناگون ایمان» که در آن نویسنده گفت‌وگویی خیالی‌ای بین نمایندگان ادیان بزرگ تصویر می‌کند و چنین می‌آورد: «تنها یک دین وجود دارد، تنها یک شریعت در میان کسانی که مطابق با اصول عقل (Logos) می‌زیند و زیربنای شعائر دینی متفاوت را تشکیل می‌دهد... پس در بهشت عقل، هماهنگی میان ادیان برقرار است».<sup>۲۲</sup> طرفه این است که آن اقوال در زمانی بیان شده است که همچنان روحیه صلیبی در بین کلیسایان به قوت رایج بوده است. در آثار کثرت‌گرایان ظاهراً دیگر ردپایی از این گرایش تا قرن بیستم دیده نمی‌شود. در بحث‌های مربوط به حرکتهای میسیونری مسیحیت، رفته‌رفته در قرن بیستم سخن از تحمل و تساهل (Tolerance) به میان می‌آید. ابتدا بیشتر به جنبه‌های اخلاقی آن توجه شده و مباحی و لوازم آن کمتر مورد تأمل بوده است. به مبلغان توصیه شده است که اخلاقاً ناپسند است اگر پیروان ادیان دیگر را به قهر و اجبار به مسیحیت بخوانند. اما به دنبال آن، تساهل معنا و ضرورت عمیقتری می‌یابد. در گزارش یکی از نهضتهای تبلیغی مسیحی در شمال امریکا آمده است: «وظیفه یک مبلغ مسیحی آن نیست که ادیان دیگر را مورد حمله قرار دهد... و در جهت صلاح گام برمی‌دارند، همکار می‌یابد».<sup>۲۵</sup> آنچه در «همکاری» نهفته است، به مرور آشکار می‌شود: «رابطه بین ادیان از این به بعد باید بیشتر شکل جست‌وجوی مشترک برای کشف حقیقت را به خود بگیرد».<sup>۲۶</sup> معنای این سخن آن است که شناخت خداوند در هر دین (از جمله مسیحیت) به شکل نسبی و ناقص صورت می‌گیرد و بنابراین ادیان باید به نیاز خود به یکدیگر در شناخت کاملتر حق اذعان کنند. این دیدگاه خود را از شمول‌گرایی واتیکان که در آن حق در مسیحیت تجلی کامل می‌کند، جدا می‌سازد. مورخ مشهور آرنولد توین‌بی (Toynbee) این معنا را چنین بیان کرده است: «فکر می‌کنم برای ما میسر است که در عین اینکه معتقد به درست بودن عقاید خود هستیم، این حقیقت را نیز به رسمیت بشناسیم که ادیان [دیگر هم] تا حدی آنچه را حق است تجلی می‌بخشند، آنها نیز از سوی خدا آملند و هر یک جنبه‌ای از حقیقت خداوند را ارائه می‌کنند».<sup>۲۷</sup> خود وی این معنا را به روشنی بیشتری بیان می‌کند: نامحتمل است که خداوند خود را در اشکال گوناگون، با جنبه‌های متنوع و به درجات متفاوت در روحهای اشخاص و نهضتهای تمدنی مختلف تجلی نکرده باشد. باید بگویم این نتیجه دیدگاه مسیحی درباره خداوند است از آن جهت که او عشق است».<sup>۲۸</sup>

سر توجیه جدی توین‌بی به تنوع ادیان، دیدگاه تاریخی اوست. داشتن منظر تاریخی در کل هندسه اندیشه غربیان تکانه‌های بنیادین ایجاد کرده است. دانش روزافزون درباره تاریخ ادیان، بخشی از کل رویکرد تاریخی در اندیشه نوین غرب است و خود به این مجموعه

محفوظ است که شخص متدین به آن دین، هنوز به حقانیت کامل مسیحیت پی نبرده باشد و جاحدانه به آن پشت نکند، و الا از آن زمان به بعد دیگر «مسیحی بی‌نام» شمرده نمی‌شود و دینش برایش مشروع نیست و باید به مسیحی بانام تغییر آیین دهد. این امر مشروعیت آن دین را به‌طور کلی نفی نمی‌کند، بلکه دیگر برای آن شخص مشروع باقی نمی‌ماند.

شمول‌گرایان مسیحی می‌کوشند دو ادعای متغایر را با هم حفظ کنند. از یک سو برآنند که تنها راه نجات مسیح است و از سوی دیگر می‌کوشند اراده خداوند بر هدایت عموم خلق را فرو نگذارند. راه‌حلی که ارائه می‌کنند توسل به تعبیر «مسیحی بی‌نام» است که با آن بتوانند هر دو جنبه را حفظ کنند. مشکلاتی که به نحو گذرا در باب نظریه انحصارگرایی مطرح کردیم، اینجا نیز کم‌وبیش وجود دارد. مشکل اصلی در دیدگاه شمول‌گرایی این است که با تکیه بر اصل کلامی تمسّد خداوند در مسیح می‌کوشد به پرسش تنوع ادیان پاسخ دهد. پیشاپیش مفروض می‌گیرد که حق کامل و خالص در مسیح (و بالتبع در مسیحیت) جلوه کرده است و بنابراین به‌نحو توتولوژیک ادعا می‌کند هر کجا حق یافت شود، مسیحی است و هر کجا مسیحیت انحصارگرایی دیده می‌شود، تفکیک ناصواب بین وحی و دین است که در نتیجه آن یک دین از آن جهت که دربردارنده وحی است، حق محض و کامل محسوب می‌شود و ادیان دیگر باطل محض و پیروان آنان محکوم به محرومیت از رستگاری دانسته می‌شوند (که مدلول انحصارگرایی است) و یا حداکثر آنان را به‌نحوی، ناقص و نارس متضمن حق و پیروانشان را به شکل غیرمستقیم و بی‌نام و نشان و اثبات و لنگان در مسیر نجات محسوب می‌کند (که موضع شمول‌گرایی است). از نظر مسیحیان شمول‌گرا، مسلمانان مسیحیان بی‌نام و نشان می‌شوند و از نظر مسلمانان شمول‌گرا مسیحیان مسلمانان بی‌نام و نشان و از نظر هندوی شمول‌گرا دیگران هندوان بی‌نام و نشان و قس علی‌هذا. پرسشی که در برابر شمول‌گرایی است این است که چگونه می‌شود پیروان ادیان ناهق (اعم از آنکه آن را باطل بدانیم که تفسیر برخی از شمول‌گرایان است و یا حق ناقص و مخلوط به باطل که نظر پاره‌ای دیگر از آنان است) بتوانند به رستگاری نایل شوند؟ آیا در این صورت اعتقاد به عقاید دینی و یا ناقص زمینه‌ساز نیل به رستگاری می‌شود که غایت دین است؟ آیا راهی ناهق منتهی به مقصد حق می‌شود؟ آیا بین حقانیت و فلاح می‌تواند چنین تباین و شکاف وسیعی باشد؟ آیا به‌جای آنکه چنین متکلفانه فتوی به حقانیت منحصر یکی و بطلان دیگران بدهیم، بهتر نیست همه ادیان را از آن جهت که محصول شناخت همراه با خطای آدمیان هستند، آمیزه‌ای از حق و باطل بدانیم و از آن جهت که زمینه‌ساز ارتباط انسان با امر قدسی هستند، معتبر بشماریم؟ مشکل شمول‌گرایی این است که یک دین را مصون از خطاهای درک انسانی می‌داند و ادیان دیگر را سراسر کوشش خطاآلود آدمیان تردامن می‌شمارد.

اگر نمی‌توان به محرومیت پیروان ادیان دیگر از رستگاری نهایی فتوا داد (که مقتضای شمول‌گرایی است) در آن صورت توجه به عمق معنا و لوازم این نظریه ما را به این نتیجه می‌رساند که خداوند به انحصار گوناگون در ادیان مختلف تجلی کرده است و آدمیان از طریق ادیان گوناگون به خداوند پاسخ مثبت داده‌اند و غایت او را از ارسال ادیان برآورده‌اند. از شمول‌گرایان تا کثرت‌گرای راه زیادی نیست.

۲۶  
کتابخانه

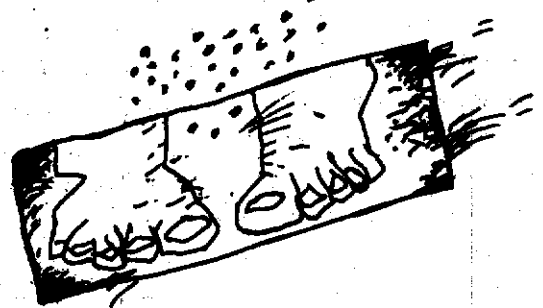


به قوت مدد رسانده است. این تاریخ‌گرایی نتایجی داشته است که یکی از آن نتایج نسبیّت‌گرایی است. متکلمان مسیحی معاصر کوشیده‌اند تا گریزگاهی بین مطلق‌گرایی که لازمه اعتقاد دینی دانسته می‌شود و نسبیّت‌گرایی که مقتضای توجه جدی به تاریخی بودن معرفت بشری است، بیابند. بخش عمده‌ای از کلام معاصر مسیحیت شامل کوششهای جدی متکلمان مسیحی در پیدا کردن آن گریزگاه است.

ارنست ترولتسچ (Ernst Troeltsch) یکی از نخستین کسانی بود که درباره پیامدهای این دید تاریخی و نسبت آن با ادعای مسیحیت به تصاحب حق می‌اندیشید: «سأله‌ای که رویکرد نوین به تاریخ با آن رویه‌روست آن نیست که بین نسبیّت‌گرایی و مطلق‌گرایی یکی را برگزیند، بلکه این است که چگونه این دو را با هم تلفیق کند».<sup>۲۹</sup> وی ابتدا بر آن بود که مسیحیت دین کاملتری است، اما بعد رأی خود را تغییر داد و مسیحیت را به منزله تجلی خداوند در یکی از فرهنگهای بشری دانست: «این تجربه بدون شک معیار اعتبار آن [مسیحیت] است، اما این را هم بگوئیم که تنها «برای ما» معتبر است. مسیحیت آن چهره از خداوند است که برای ما آشکار شده است. ما بدین شیوه وحی خداوند را دریافت می‌کنیم و بدان پاسخ می‌دهیم».<sup>۳۰</sup>

جان‌هیک مشهورترین فیلسوف دینی است که درباره کثرت‌گرایی اندیشیده است. وی در اولین نوشته‌های خود در این زمینه از انقلاب کپرنیکی در علم کلام سخن گفت. مقصود او این بود که همچنان که خورشید مرکز منظومه شمسی است و نه زمین، ما نیز باید خداوند را در مرکز منظومه دینی قرار دهیم و نه مسیح یا مسیحیت را: «ما باید دریابیم که در جهان ایمان، مرکز خداوند است و نه مسیحیت یا هر دین دیگر. او خورشید است، منبع اولیه نور و حیات که همه ادیان به شیوه‌های گوناگون نور او را باز می‌تابانند».<sup>۳۱</sup>

از نظر هیک ادیان مختلف هر کدام در انزوای جغرافیایی از یکدیگر به دنیا آمده و شکوفا شده‌اند. به جهت موانع و محدودیتهای تاریخی و جغرافیایی، ممکن نبوده است تنها یک وحی وجود داشته باشد. از نظر وی رشد و شکوفایی دینی بشر چنین قابل تفسیر است که خدایی واحد توسط آدمیان مختلف در فرهنگهای گوناگون، در قالب ادیان متفاوت مورد دریافت و تجربه واقع شده است. بنابراین ادیان هر یک محصول تجربه اصیل رویارویی انسان با خداوندند و تفاوت‌های آنها از جنبه‌های اعتقادی و عملی ناشی از شرایط و قالب‌های فرهنگی‌ای است که بدان تجربه‌ها تشخیص و تبلور بخشیده‌اند. به همین سبب از نظر هیک، تفاوت‌های ادیان به جای آنکه موجب ایجاد رقابتهای مذموم بین پیروان ادیان شود، می‌تواند به ترسیم سیمای کاملتری از حقیقت مدد رساند. این نکته که خداوند در محیط‌های فرهنگی گوناگون به انحاء گوناگون تجربه و دریافت شده



است، مبتنی است بر تمایزی که هیک بین «خدای بیکران و ماورای تجربه انسانی» و «خدای کرانه‌مندی که توسط آدمیان تجربه می‌شود» می‌نهد. جالب این است که در همه ادیان عمده دنیا، آن تمایز پیشاپیش وجود دارد. از سویی خداوند برتر و بالاتر از توان محدود آدمی در شناخت او دانسته می‌شود و از سوی دیگر آدمیان او را از راه دریافتهای محدود خود می‌شناسند و می‌پرستند. هیک این تمییز را با تمییز معروف کانت بین نومن و فنومن متناسب می‌یابد و از آن در تحکیم مدعای خود سود می‌جوید. از دید کانت، درک آدمی از جهان، محصول تعامل بین مفاهیم و مقولات ذهن او از یک سو و تأثیر خود جهان از سوی دیگر است. بر همین قرار از نظر هیک دریافتها و تجربه‌های متفاوت از خداوند در ادیان گوناگون (فنومن‌های خدا)، محصول تعامل بین خداوند (نومن خدا) و قوای ادراکی انسان است. در این بینش، آنچه در ادیان مختلف، متفاوت و متباین و بعضاً متعارض دیده می‌شود، از منظری عالی‌تر حقایقی مکتل یکدیگر جلوه می‌کنند. داستان فیل و افراد نابینا از همین زاویه و در همین زمینه مورد استفاده کثرت‌گرایان (از جمله هیک) قرار گرفته است. این داستان پیشتر در اندیشه دینی هندویسم و بودیسم مطرح بوده و خود بودا آن را تفسیر کثرت‌گرایانه کرده است. مفهوم حقیقت نسبی در بودیسم (Pasccha Saccā) دقیقاً در این زمینه و با استفاده از داستان فیل مورد توجه بوده است. البته آن داستان جنبه تمثیلی دارد و استفاده از آن دارای محدودیتهایی است که هیک خود بدان پرداخته است.<sup>۳۲</sup>

هیک برای تحکیم مدعای خود استدلال‌هایی دارد که در زیر به دو استدلال او اشاره می‌کنیم. استدلال اول مبتنی بر تأکید بر اراده عام خداوند بر نجات و رستگاری انسانهاست: «ما مسیحیان معتقدیم که خداوند خدای عشق کل است. او خالق و پدر نوع بشر است و خیر نهایی و رستگاری آدمیان را می‌خواهد».<sup>۳۳</sup> هیک سپس می‌پرسد چگونه می‌شود چنین خدایی بخواد «انسانها را به گونه‌ای هدایت کند که تنها اقلیتی قلیل رستگار شوند؟»<sup>۳۴</sup> نتیجه‌ای که هیک می‌گیرد این است که ادیان هر یک راهی متفاوت هستند که آدمیان از آن طریق با حق متعال ارتباط حاصل کرده‌اند و بنابراین همه آنها راه‌هایی معتبر برای نیل به هدایت و رستگاری‌اند. استدلال دیگر هیک جنبه پدیدارشناسانه دارد. از نظر وی، تجربه هر انسانی که با پیروان ادیان دیگر ارتباط‌های مستمر و عمیق داشته است، حاکی از آن است که در جوامع دینی دیگر، چه به لحاظ فردی و چه جمعی، آدمیان با خداوند ارتباط دارند، واقعیتی برتر از عالم مادی را می‌جویند و در نتیجه آماده‌اند تا خود را در مسیر فلاح و اصلاح تهذیب و نیز رابطه محبت‌آمیز بین آدمیان را تحکیم کنند. از نظر هیک، الگوی مشابهی بین ادیان گوناگون از جهت رستگاری‌جویی دیده می‌شود که پیروان ادیان را به تبدیل مزاج و تغییر شخصیت از خودمحوری به خدامحوری، فرا می‌خواند. همه ادیان، کم یا بیش، در پدید آوردن نیکان و شایستگی که الگوی افراد عادی بوده‌اند توفیق داشته‌اند، آنچه در این برگزیدگان به نحو مشترک دیده می‌شود، همان تحول از خودمحوری به حقیقت‌محوری است.<sup>۳۵</sup> بنابراین از نظر هیک کثرت‌گرایی در میان پاسخ‌های داده شده به پرسش انواع ادیان پاسخی مقبول است که طبق آن ادیان گوناگون هر یک راهی معتبر هستند که با پیمودن آن متدینان به آن دین به فلاح دست می‌یابند.

کنترل اسمیت مورخ مشهور دین نیز به بحث درباره تنوع ادیان

پرداخته است. البته صبغه کلام او بیشتر جنبه تاریخی دارد و کمتر به شیوه‌ای منسجم و مضبوط در این باب سخن گفته است و باید نکات پراکنده‌ای را که در آثار مختلف او در این باره وجود دارد، جمع‌آوری کرد تا تصویر روشنی به دست آید. یکی از نکات مربوط به بحث تنوع ادیان در آثار اسمیت این است که ادیان مختلف را نباید همچون سیستم‌های فکری‌ای دید که دارای عقاید متعارض با یکدیگر هستند. وی می‌گوید مطالعه تاریخ ادیان نشان می‌دهد که تا پیش از قرن هفدهم، دین را بیشتر راه زندگی، عبودیت، پارسایی و ایمان می‌دانسته‌اند تا سیستمی فکری که در آن عقاید مختلف یافت شود. به جای توجه به «دین» باید به «راه‌های دین‌ورزی آدمی» عطف توجه کرد. اسمیت وجود و اهمیت سیستم‌های کلامی در ادیان را نفی نمی‌کند، بلکه معتقد است در بررسی تاریخ دین نباید آن وجه را محور تأملات قرار داد. از نظر وی ایمان غیر از دین، ولی البته همواره ملازم آن است. پاسخ شخصی انسان به حقیقت متعالی و برقراری ارتباط درونی با او، ایمان است و راه‌های متفاوت ابراز ایمان در قالب مفاهیم و مقولاتی صورت می‌گیرد که اسمیت آنها را «سنت‌های انباشت‌شونده» (cumulative traditions) می‌نامد. تصویر نادرستی از دین که از قرن هفدهم (عصر روشنگری) به بعد رایج شده، علت عمده‌ای است که سبب شده است ادیان را رقبایی بدانیم که یکدیگر را نفی می‌کنند و هر یک به نحو منحصر به فردی خود را حق محض می‌دانند. نقطه عزیمت در اندیشه اسمیت توجه به وحدت تاریخ دیانت انسان است.

در آغاز مقاله به برخی نمونه‌ها و مواردی که وی بدانها توسل می‌جوید اشاره کردیم. وی با غور تاریخی در فرهنگ‌های دینی به این نتیجه می‌رسد که نمی‌توان حتی یک دین را به درستی شناخت، مگر اینکه روابط چندسویه آن را با ادیان دیگر در نظر داشت. ادیان به شکل مداوم در حال تغییر هستند و بنابراین واژه دین، واژه دقیق و مناسبی نیست. نکته دیگر در اندیشه اسمیت تأکید بر تنوع درونی ادیان است. سنت‌های دینی آن چنان در درون خود تنوع دارند که مرزهای بین آنها بیشتر مرزهای موهوم به نظر می‌رسد. در غالب موارد به جای اینکه بگوییم «اسلام چنین می‌گوید» باید بگوییم «برخی از مسلمانان چنین اعتقادی دارند». این گوناگونی درونی و آن ارتباط متقابل مستمر بین ادیان وقتی معنای درستی می‌یابد که کل دیانت بشر را به شکل رودی عظیم و واحد و جهانی ببینیم. اسمیت اظهار اشتیاق می‌کند که روزی داستان تاریخ ایمان انسان را آن‌گونه که خود در قالب یک واقعیت واحد، ولی قرن به قرن نوشونده می‌بیند، بنگارد. <sup>۳۶</sup> بر این اساس هر فردی که مخلصانه به دینی اعتقاد و التزام می‌ورزد، دوراودر و ناخودآگاه در کل دیانت بشر یا به عبارتی در ادیان دیگر مشارکت می‌کند. از نظر اسمیت کار یک دیدگاه کثرت‌گرایانه یا به تعبیر وی «الهیات جهانی» این است که آن مشارکت را ابراز و تبیین کند.

وحدت تاریخ دیانت انسان و تأکید بر ایمان (در برابر عقاید و اعمال) دو محور مهم در اندیشه اسمیت است. خود وی این دو را چنین خلاصه می‌کند: «ایمان یک شخص را خداوند عطا می‌کند و عقایدش را قرنی که وی در آن زندگی می‌کند». <sup>۳۷</sup> عقاید تحول می‌یابد، اما ایمان طبیعت واحدی دارد. ایمان گوهر پاسخ آدمی به حقیقت متعالی است که تحول شخصیت و تخلق به اخلاق شریف انسانی را در زندگی دینی آدمیان پدید می‌آورد. ایمان از نظر اسمیت

صورت‌های گوناگون دارد، نه انواع متفاوت. مسلمانان از راه ایمان اسلامی، بوداییان از راه ایمان بودایی و یهودیان از راه ایمان یهودی به رستگاری دست می‌یابند. <sup>۳۸</sup>

از نظر اسمیت تاریخ دین نشان می‌دهد که خداوند با انسان‌های متعلق به فرهنگ‌های دینی متفاوت از راه‌های متفاوت سخن گفته و برای آنان اسباب هدایت و نجات را فراهم کرده است. اسمیت تأکید می‌کند که از نظر وی چنین نیست که همه ادیان به نحو برابر حق هستند. حتی یک دین نیز به نحو انتزاعی و در قالب مفاهیم و باورها حق نمی‌تواند باشد، بلکه دین برای اشخاص خاص در احوال خاص، حق می‌شود آن‌گاه که ایمان را در آنان بشوراند و تقویت کند و از حد اعتقاداتی در ذهن بیرون آید و آنان را به نحو وجودی با خداوند مرتبط سازد. حتی برای یک فرد خاص نیز در همه احوال یک دین به نحو برابر، حق نیست. فرد با شکوفا کردن ایمان در درون خود، دینی را برای خود حق می‌کند و اگر نور ایمان در درون او به خاموشی گراید، همان دین هم حقانیت خود را برای او از دست می‌دهد. حقیقت، مانند ایمان، یک واقعیت شخصی است. آن را نباید در گزاره‌ها جست و بدانها نسبت داد. یک دین وقتی برای فردی حق است که به زندگی او معنا و جهت بدهد.

\*\*\*

نگارنده بر آن است که از میان سه پاسخی که به پرسش تنوع ادیان تا کنون بررسی کردیم، کثرت‌گرایی پاسخی استوار و مقبول است و اشکالات اساسی‌ای که به پاسخ‌های دیگر وارد است، بدان وارد نیست. این البته بدان معنا نیست که در آرای هیگ و اسمیت یا دیگر مدافعان کثرت‌گرایی نقاط ابهام یا نکات مخدوش و قابل نقض وجود ندارد، بلکه بدان معناست که ادعای اصلی کثرت‌گرایی که براساس آن ادیان مختلف هر یک راه معتبری به سوی حق هستند، ادعایی قابل دفاع به نظر می‌رسد. همچنان‌که پیشتر آوردیم، عدم طرح سؤال در زمینه و شکل مناسب آن سبب ایجاد ابهام در یافتن پاسخ مطلوب شده است. برخی رنج عظیم برده و جهد بلیغ کرده‌اند تا عقاید ادیان گوناگون را با یکدیگر مقایسه کنند. پاره‌ای دیگر از دیالوگ و گفت‌وگوی بین ادیان و انحا و شرایط آن سخن می‌گویند. بعضی دیگر به ادعاهای متعارض ادیان با یکدیگر توجه می‌دهند و می‌پرسند چگونه ادیان متفاوت می‌توانند همه حق باشند؟ مشکل اصلی آن گونه رویکردها این است که به مسأله تنوع ادیان از منظر فلسفی نمی‌نگرند. پرسش، یک پرسش فلسفه دین است و با رویکرد کلاسیک قابل بررسی و پاسخ‌یابی نیست. پرسشهایی که ذکر شد، هر یک در جای خود مهم و قابل طرح و نیازمند تأملند، اما سؤال تنوع ادیان در فلسفه دین این است که با توجه به مفروضاتی که به پاره‌ای از آنها اشاره خواهد شد، چگونه می‌توان گوناگونی اشکال دین‌ورزی آدمیان در فرهنگ‌های دینی متفاوت را تبیین و توجیه کرد؟ انسانها در طول تاریخ بلند حیات بشر به ادیان گوناگون گراییده‌اند و در نتیجه آثار تدین را که برخوردار از ایمان، تجربه دینی، معنادار یافتن زندگی، تبدیل شخصیت و تخلق به ارزش‌های والای اخلاقی و... است، در زندگی خود نشان داده‌اند. این تنوع دینی را از دید فلسفی چگونه باید فهمید؟ یکی از مفروضات مهم آن پرسش این است که به اصالت تدین آدمیان در ادیان گوناگون اذعان کنیم و آثار و نتایج آن را در احوال پیروان ادیان بیابیم و ببینیم. همچنان که خود و همکیشان خود در دینداری راسخ و صمیمی می‌دانیم، پیروان ادیان دیگر را به



کیش خود وفادار و ملتزم بدانیم. این معنا وقتی بهتر فهم و دریافت می‌شود که احوال دینی آنان را از نزدیک تجربه کنیم و برکات و حسنات دین‌ورزی آنان را مشاهده نماییم. ارتباط با پیروان صمیمی ادیان دیگر این حقیقت را روشن می‌کند که آن تحول شخصیت که هیک از آن به تحول از خودمحوری به حق‌محوری یاد می‌کند، در میان آنان نیز یافت می‌شود. نمی‌توان گماندی هندو و مادر قرزای مسیحی را دید و از احوال آنان آگاه شد و بر تحول عظیم شخصیت آنان که نتیجه عمل صادقانه به دینشان بوده است، چشم پوشید. چگونه می‌توان چنین افرادی را به صرف آنکه معتقد به عقاید دینی ما نیستند، از حقیقت و هدایت محروم دانست؟ فرض مهم دیگر برای یافتن پاسخ مناسب به پرسش تنوع ادیان، شناخت خاصی است که از خداوند داریم. پاسخ ما بستگی تام به تصور ما از خداوند دارد. خداوند آنچنان که معمولاً در ادیان شناخته می‌شود موصوف به اوصافی چون رحمن و رحیم و هادی و دوستدار آفریدگان خود است. اگر او را به این اوصاف نشناسیم و یا این اوصاف او را بر اوصاف دیگر او مانند غضب سابق ندانیم و یا او را خدایی بدانیم که می‌تواند دسته‌ای را بدون سبب به جهنم و گروهی را بی‌علت به بهشت ببرد (خدای اشاعره)، دیگر مشکلی با قبول محرومیت خیل اعظم مردمان از هدایت نخواهیم داشت و مفتخرانه بر بخت خوش خود در تصاحب حق، آفرین خواهیم گفت و دیگران را به نفرینی ازلی و ابدی مبتلا خواهیم دید.

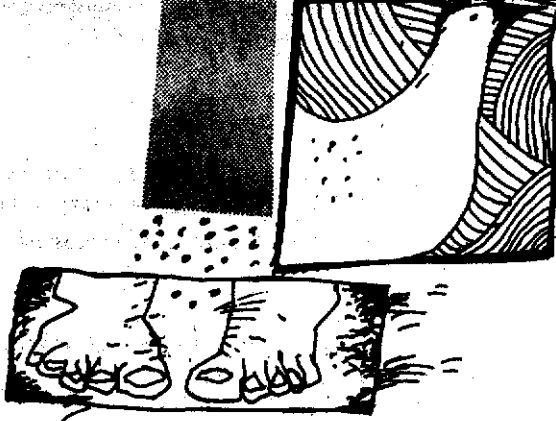
فرض مهم دیگر توجه به محدودیت‌های شناخت انسان است. این معنا از دید فلسفی توسط برخی از فیلسوفان (بویژه کانت) و نیز جامعه‌شناسان معرفت، روان‌شناسان، مردم‌شناسان و فیلسوفان علم به اضحای گوناگون مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. رشته مشترک در یافته‌های آنان این است که ارتباط مستقیم با واقعیت برای آدمی میسر نیست و ما معمولاً از راه مفاهیم و مقولاتی که از فرهنگها و سنتها می‌گیریم، جهان را می‌شناسیم و چون این مفاهیم متفاوتند، ما جهان را متفاوت می‌بینیم و به تعبیر برخی حتی در جهانهای متفاوت زندگی می‌کنیم. شناخت واقعیت بدون داشتن عینکی خاص با رنگی خاص بر چشم میسر نیست، از این رو باید اذعان کرد که توان انسان برای شناخت، توانی است نسبی و محدود. آدمی توان این را ندارد که به حقیقت مطلق از آن جهت که ورای شناخت‌های نسبی و ناقص ماست، دست یابد. این محدودیت و نسبییت شناخت در دین‌شناسی هم صادق است. واقعاً تا چه حد دینداری ما محققانه است؟ چقدر پیش از انتخاب یک دین، ادیان دیگر را مطالعه کرده‌ایم؟ اساساً چقدر مطالعه ادیان دیگر به نحو بی‌طرفانه میسر است؟ شخص تا چه حد می‌تواند در شناخت ادیان دیگر از تحمیل مقولات و مفاهیم و معیارهایی که پیشاپیش از دین موروثی خود برگرفته، برکنار و آزاد باشد؟ تازه مگر دین همچون یک سیستم فلسفی خشک است که بتوان بدون شرکت در تجربه دینی آن را شناخت؟ مگر یک فرد می‌تواند مجهز به همه مقدمات و اسبابی باشد که برای مشارکت در تجربه دینی ادیان گوناگون ضروری است؟ طرح این پرسشها برای آن نیست که ضرورت، امکان و فایده بررسی ادیان دیگر را نفی کنیم، بلکه برای این است که به محدودیتها و دشواریهای آن توجه نماییم. نکته بسیار مهم این است که تازه شناخت ادیان دیگر و توجه به محدودیت‌های آن در مورد محققان صادق است، ولی مگر دینداری خاص محققان است. اکثریت اعظم دینداران را غیرمحققان تشکیل می‌دهند که برای

آنان اصلاً مسأله ادیان دیگر مطرح نیست و غالباً با همان دینی از دنیا می‌روند که بدان به دنیا آمده‌اند. اکثریت محققان را نیز مقلدان تشکیل می‌دهند. هر یک از ما معتقد به دینی هستیم و برای اعتقاد خود بدان دلایلی داریم، اما نباید از توجه بدین حقیقت غفلت کنیم که افراد زیادی در جهان زیسته‌اند و می‌زیند و خواهند زیست که به‌رحال بدان دلایل که ما را به دین برگزیده‌مان معتقد کرده است، نرسیده‌اند و در نیافتن آن دلایل، صادق و صمیمی‌اند و قصور و کوتاهی نورزیده‌اند. برای گمراهی و شقاوت آن آدمیان صادق و صمیمی چه توجیهی می‌توان داشت؟ از موضع کلامی و درون دینی یک فرد حق دارد آرای خود را درست بداند و از آنها دفاع کند و بدانها ملتزم باشد، اما از موضع فلسفی با توجه به محدودیت‌های ادراکی بشر، باید دیگران را در داشتن آرای خاص خود و التزام بدانها معذور بداند. فراموش نباید کرد که هر یک از آدمیان به سبب دنیا آمدن در یک سرزمین خاص به فرهنگ خاصی تعلق پیدا می‌کنند و به دین خاصی اعتقاد می‌ورزند و برای فیلسوف یا مورخ دین این نکته بسیار پر معناست. مجموعه ملاحظات و مفروضات بالا ما را به این نتیجه می‌رساند که هر یک از ادیان را راهی معتبر برای پیروان آن به‌سوی حق بدانیم و بین پاسخهای داده شده به پرسش تنوع ادیان، کثرت‌گرایی را پاسخ مناسب و معقول بنماییم.

نکته بسیار مهمی را که در جای‌جای این نوشتار به‌اشارت آوردیم، باید در اینجا بسط دهیم و آن تأکید بر مقام و موضع فلسفی پرسش تنوع ادیان است. گفتیم که اشکال اساسی دیدگاه شمول‌گرایان و انحصارگرایان این است که آن پرسش را با رویکردی کلامی پاسخ می‌دهند. معمولاً تصور غالب آنها این است که در بحث تنوع ادیان، سخن در باب حق و باطل بودن اعتقادات دینی ادیان گوناگون است. این دقیقاً شأن یک موضع و رویکرد کلامی است که در آن از درستی و نادرستی اعتقادات دینی سخن می‌رود. بدیهی است که هر مسلمانی دلایلی برای اعتقاد خود به اسلام دارد و اصلاً به سبب آنکه آن دین را حق می‌داند مسلمان است و این حکم درباره همه پیروان ادیان دیگر نیز صادق است. (البته همچنان‌که بیشتر آوردیم اعتقاد اکثریت پیروان ادیان، معلل است و نه مدلل. یعنی بیشتر مبتنی بر علل و عوامل جغرافیایی و فرهنگی و اجتماعی است و کمتر متکی به دلایل نظری). اما وقتی پرسش را از دید فلسفه دین مطرح کنیم که در آن اعتقادات کلامی مفروض نیست و اصلاً بحث از حق و باطل اعتقادات دینی در آن مطرح نیست، در آن صورت رویکرد و پاسخ ما به مسأله تنوع ادیان تفاوت اساسی پیدا خواهد کرد. مسلمانان به دلیل اعتقاد خود به حقانیت اسلام مسلمانند و مسیحیان به دلیل اعتقاد به حقانیت مسیحیت مسیحی‌اند و قس علی‌هذا. وقتی همه متدینان به ادیان مختلف انتخاب خود را کردند و به علل و دلایل گوناگون به ادیان مطبوع خود گراییدند، فیلسوف دین به تبیین این پدیده تنوع ادیان می‌پردازد و لذا در این مقام حق و باطلان اعتقادات دینی مطرح نیست. فراموش نباید کرد که فلسفه دین یک معرفت درجه دوم است<sup>۳۹</sup> که از موضع بیرون دین به ادیان می‌نگرد و البته منافاتی با موضع کلامی و درون دینی ندارد و یک فیلسوف دین از حیث فیلسوف بودن می‌تواند معتقد به کثرت‌گرایی باشد، ولی از موضع کلامی و درون‌دینی معتقد به حقانیت اعتقادات دینی خود باشد. (به همین جهت کثرت‌گرایانی چون هیک، اسمیت، فیتز و پنیکار در عین اعتقاد به کثرت‌گرایی همچنان مسیحی هستند،







هر چند تفکیک روشنی بین این دو موضع در آثارشان دیده نمی‌شود. عدم توجه به تفاوت این دو رویکرد سبب بروز سوء تفاهم‌های بسیاری از کثرت‌گرایی شده است. بسیاری قبول آن را ملازم با نسبییت‌گرایی می‌دانند و پذیرش این را موجب هدم ایمان و اعتقادات دینی. نسبییت‌گرایی معانی متعددی دارد که برخی از آنها مردود است، ولی معنای قابل دفاع آنکه با کثرت‌گرایی مرتبط است، این است که از موضع بیرون دینی و تاریخی و فلسفی که به تنوع اعتقادات دینی می‌نگریم، به این نتیجه می‌رسیم که اعتقادات دینی مختلف برای متدینان ادیان مختلف معتبر است، اما این مستلزم نفی حقایقت اعتقادات یک دین خاص برای متدین به آن دین خاص (که یک موضع کلامی و درون‌دینی است) نیست. نسبییت‌گرایی و تنوع آرای رقیب و تباین ذاتی فرهنگها و قیاس‌ناپذیری آنها همه از موضع بیرون دینی طرح و فهم می‌شود که با قبول یک موضع خاص (موضع درجه اول) منافاتی ندارد. تساهل مذموم را لازمه قبول کثرت‌گرایی دیدن<sup>۲۰</sup> نیز حکایت از عدم دریافت درست معنا و موضع کثرت‌گرایی دارد.

شناخت حقیقت و عمل به لوازم آن بکوشد و بنابراین معتبر بودن راه‌های متفاوت برای مجموعه آدمیان موجب تساهل به معنای مذموم آن نیست. بر این اساس کثرت‌گرایی نه جاده صاف‌کن شکاکیت است و نه زمینه‌ساز نسبییت‌گرایی مذموم، بلکه بینشی است که بر مبنای آن توانایی خداوند در گونه‌گونه جلوه کردن و تنوع و رنگارنگی دلپذیر آدمیان در گوناگون دیدن چهره‌ها و جلوه‌های آن حقیقت تابناک محکم می‌شود.

کثرت‌گرایی به پرسش درباره دین بهتر (که یک پرسش کلامی است) پاسخ نمی‌گوید و تکلیف فرد را برای انتخاب یک دین و عدم انتخاب ادیان دیگر تعیین نمی‌کند، بلکه پس از آنکه همه افراد به نحو آگاهانه (گزینش محققان) و یا غیر آگاهانه (گزینش مقلدان) دین خود را برگزینند، تازه پرسش تنوع ادیان و کثرت‌گرایی به منزله پاسخ آنکه مسأله‌های بیرون دینی و درجه دوم است متولد می‌شود. همچنان‌که آمد، اکثریت افراد را مقلدان تشکیل می‌دهند و بنابراین در خصوص آنان گزینش و اختیار دین معنا ندارد. محققان نیز وظیفه دارند که با معیارها و موازینی که برای گزینش دین بهتر دارند، آن را بیابند و به اعتقادات آن معتقد و به اعمالش ملتزم باشند. کثرت‌گرایی به پرسش انتخاب دینی از بین ادیان که یک پرسش درجه اول است، پاسخی ندارد و اصلاً بدان مربوط نیست.

بنابر توضیحات بالا، تمسک به دلایل و نکاتی مانند خاتمیت دین اسلام<sup>۲۱</sup> و یا اهل ذمه شمردن یهودیان و مسیحیان در اسلام<sup>۲۲</sup> که ادله کلامی است، نابجا و ناصواب به نظر می‌رسد، زیرا از بن به اصل موضع پرسش تنوع ادیان توجه نشده است و خواسته‌اند با رویکردی کلامی بدان پرسش فلسفه دین پاسخ دهند.

بیان دو مثال به فهم تفاوت این دو موضع کمک می‌کند. هر عالم علم تجربی که در یک زمینه علمی خاص به تحقیق می‌پردازد، به درست بودن مجموعه‌ای از تئوری‌های علمی معتقد می‌شود (موضع درون علم)، اما توجه او به وجود نظریه‌های رقیب دیگری که از دید فلسفه یا تاریخ علم از اعتبار برابری برخوردارند، منطقی نیست. ما بنا به سستی اعتقاد او به درست بودن نظریات مقبولش شود. ما بنا به دلایلی یکی از نظریات و تئوری‌های رقیب را برمی‌گزینیم و آن را معتبر و نظریات دیگر را مردود و یا کم‌اعتبارتر می‌دانیم (موضع درون علم)، اما توجه به رودخانه عظیم جاری تاریخ علم که مشحون از نظریات معتبر رقیب است (موضع تاریخ یا فلسفه علم) نباید اعتقاد ما را به اعتبار نظریه مختارمان سست کند. همچنین توجه به وجود آرای متفاوت فقهی و معتبر دانستن مکاتب مختلف و مجزا دانستن عمل به فتاوی مختلف فقیهان (موضع تاریخ یا فلسفه فقه) مستلزم آن نیست که یک فرد در یافتن آرای فقهی بهتر و محققانه‌تر نکوشد و بدان ملتزم نباشد (موضع فقهی). از دیدگاه عالی تاریخ فقه همه مکاتب فقهی برای همه مسلمانان معتبرند و این تکلیف یک شخص را برای یافتن آرای فقهی عالمانه‌تر منتفی نمی‌کند.

ادیان گوناگون هر یک راهی معتبر و نردبانی استوار به سوی آسمان معنا هستند و پیروان صادقشان را به هدف می‌رسانند و از این دید همه کتابهای دینی یکی بیش نیستند و جز یک مقصد ندارند. اگر کنترل اسمیت از دید یک مورخ دین به وحدت ماهیت ایمان و دیانت بشر توجه می‌دهد و جان هیک از توفیق همه ادیان در تحول بخشیدن آدمی سخن می‌گوید، مولوی ادیان را راه‌هایی می‌داند که در ظاهر با هم مختلفند، اما نهایتاً سر از یک مقصد شریف درمی‌آورند:

صد کتاب از هست جز یک باب نیست  
صد جهت را قصد جز محراب نیست  
این طرق را مخلصش یک خانه است  
این هزاران سبیل از یک دانه است

مشوی، دفتر ششم، ابیات ۲-۳۶۸۱

یادداشتها

1. John Hick, *Disputed Questions* (New Haven: Yale University Press, 1993), P. 139-145.
2. W.C. Smith, *Towards A World Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1981), P. 6-14.
3. Ibid
4. Michael Peterson, *Reason and Religious Belief* (New York: Oxford University Press, 1991), P. 221.
5. Alan Race, *Christians and Religious Pluralism* (Maryknoll: Orbis Book, 1982), P. 10.
6. Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1/2 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), P. 302.

بر همین قرار کثرت‌گرایی نمی‌گوید برای هر فرد خاص همه ادیان بالنسبه حقیقتند، بلکه مجموعه جامعه بشری را در طول تاریخ در نظر می‌گیرد و برای همه آنان راه‌های متفاوت قرب به حقیقت را موجود و معتبر می‌داند، هر شخص راهی ندارد جز آنکه به قدر مقدور در

25. W.E.Hocking, *Re-Thinking Missions* (New York: Harper and Row, 1932), P. 327.  
 26. Ibid., P. 47.  
 27. A. Toynbee, *Christianity Among the Religions of the World* (New York: Scribner's, 1957), P. 111.  
 28. Ibid., P. 96.  
 29. E.Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity* (London: SCM Press, 1927), P. 90.  
 30. Troeltsch, *The Place of Christianity among World Religions*  
 31. J.Hick, *God Has Many Names* (London: Macmillan, 1980), P. 52.  
 32. Hick, *Problems of Religious Pluralism* (New York: St. Martin Press, 1985), Chapters 3 and 7.  
 33. Hick, *God and the Universe of Faith* (London, Macmillan, 1973), P. 131.  
 34. Ibid., P. 122.  
 35. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, P. 38.  
 36. W.C.Smith, *Towards a World Theology*, P. 6.  
 37. Smith, *Belief and History* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1977), P. 96.  
 38. Ibid., P.126.  
 39. Hick, *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, N. J. Prentice - Hall, 1963), P. 1. .

7. Ibid; P. 327.  
 8. D. Dawe and J. Carmen (eds.), *Christian Faith in a Religiously Plural World* (New York: Orbis Books, 1978), P. 114.  
 9. Emil Brunner, *Revelation and Reason* (London: Westminster Press, 1947), P. 270.  
 10. Ibid, P. 235.  
 11. Hendrik Kraemer, *Why Christianity of All Religions?* (London: Lutterworth Press, 1962), P. 79.  
 12. Ibid, P. 93.  
 13. W.C.Smith, *The Faith of Other Men*, P. 124.  
 14. Hick, *The Metaphor of God Incarnate* (Louisville: Westminster / John Knox Press, 1993), & Alan Race, *Christians and Religious Pluralism*.  
 ۱۵. شباهت این آیه با برخی آیات قرآن قابل توجه است.  
 16. Race, P. 43.  
 17. Paul Tillich, *A History of Christian Thought* (New York: Simon and Schuster, 1967), P. 28.  
 18. Race, P. 44.  
 19. Hans Kung, *The World Religions in God's Plan of Salvation* In Joseph Neuner (ed.), *Christian Revelation and World Religions* (London: Burns and Oates, 1967), P. 27  
 20. Karl Rahner, *Theological Investigations*, Vol. 5 (London: Darton, Longman & Todd, 1966), P. 118.  
 21. Ibid., P. 121.  
 22. Ibid., P. 131.  
 23. Ibid., P. 133.  
 24. Tillich, P. 40.

۴۰. کیان، شماره ۳۸، مقاله «دینداری و صراط مستقیم».  
 ۴۱. همان، مقاله «صراط های مستقیم تر».  
 ۴۲. همان، مقاله «دینداری و صراط مستقیم».

کیان شماره ۳۰

## ابن بطوطه

محمد علی حوسنی

### از مجموعه

# بنیان گذاران فرهنگ امروز

طرح نو منتشر کرده است

مجموعه کتاب‌های

بنیان گذاران

اندیشه، هنر و تفهیل خلاق خفیانگان هر دهمل  
 جودان پاراضی حیات بخش فرهنگ هر عصر را  
 بارور می سازد. فرهنگ امروز نیز از شعله تابناک  
 روح این سر آمدان معارف بشری گرمی و روشنی و  
 عظمت می گهرد. تعاطی در سوانح زندگی و روح  
 اندیشه این خفیانگان تنها طریق راهیابی به کاخ  
 پریشکوه فرهنگ امروز است.

هدف مجموعه بنیان گذاران فرهنگ امروز آن است  
 که در شرحی کوتاه، اما انتقادی و مطابق با واقع از  
 حیات عقلانی و آراء و آثار بزرگان فرهنگ بشری و  
 نحلتهما و مکتبهای برآمده از اندیشه آنان به  
 نحوی مؤثر و ژرف ما را با بنیادهای فرهنگ  
 معاصر مأنوس و آشنا سازد.