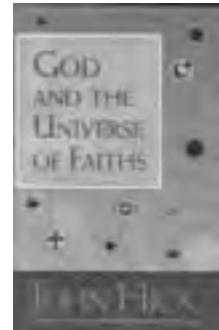


کثرت گرای دینی



جان هیک / ترجمه مهدی اخوان

چکیده:

جان هیک مشهورترین فیلسوف دینی است که مسئله کثرت دین، بخش مهمی از آثار و مقالات او را به خود اختصاص داده است: او در این مقاله به اختصار به این مسئله می‌پردازد. نقطه عزیمت و ورود او به این واقعیت، تعارض نازدودنی دعاوی صدق ادیان گوناگون است که در ترکیب با اصل رایج در زمینه معرفت-شناسی تجربه دینی معاصر که مدعی است تجربه دینی علی‌الاصول به نحوی معتبر مبنای باور دینی می‌باشد، موجب این مسئله می‌شود که پرسیم چه تفسیر منطقی و معقولی از این کثرت بدهیم تا به لوازم غیر موجه تفسیرهای طبیعی گرایانه یا انحصارگرایانه تن ندهیم. هیک در این جستار پاسخ‌های گوناگون به این مسئله و با تفصیلی بیشتر از روایت خود (که بر این فرضیه کانتی گونه مبتنی است که می‌توان امر متعالی فی نفسه را از امر متعالی در ظهوراتش از هم متمایز کرده و معتقد باشیم مؤمنان هر یک از ادیان به نحوی معتبر تجلیات امر متعالی را تجربه می‌کنند و به واسطه همین تجربه تغییری بنیادین و نجات‌بخش در شخصیت آنها ایجاد می‌شود) سخن گفته و

در نهایت به روایت‌های دیگر قائل به کثرت‌گرایی اشاره می‌کند.

مترجم

مراد از فلسفه دین تا همین اواخر آن‌گونه که در غرب استعمال می‌شده، فلسفه دین مسیحی بود و اصالتاً بر مفهوم و تصور مسیحی (یا یهودی - مسیحی) از خداوند متمرکز شده بود. اما معلوم و واضح است که فلسفه دین علی‌الاصول هیچ‌گونه حد و مرز مذهبی نداشته و به مقوله دین و تنوع گسترده صورت‌های آن در تمامی جهان می‌پردازد. همچنین در طی دهه اخیر یا چیزی در این حدود بیشتر و بیشتر احساس می‌شود که فیلسوفان دین غربی ملزم می‌شوند این واقعیت را بپذیرند که مسیحیت فقط یکی از ادیان بزرگ جهان بوده و عقیده به خدای توحیدی^۱ تنها یکی از انواع عمده و اصلی دین است؛ طوری که در حال حاضر اختصاص دادن یک فصل به مسئله کثرت‌گرایی دینی در متون جدید فلسفه دین امری رایج می‌باشد. این مسئله‌ها، یا قلمروهای پژوهش، چندین بحث را شامل می‌شود.

تحلیل مفاهیم دینی

از مفاهیم دینی غیر مسیحی، از جمله مفاهیم غیر توحیدی، تحلیلی فلسفی صورت می‌گیرد. برخی درباره شرح و وصف‌های شرقی از عرفان وحدت وجودی^۲ درباره مفاهیم هندویی و بودایی از تناسخ (که بر پرسش از وضعیت هویت شخصی در حیات‌های گوناگون معطوف است)؛ بر مفاهیم بودایی همچون آاناتا^۳ (ناخود)، سونیاتا^۴ (تهیّت)،^۵ و بر شماری از مفاهیم مهم دیگر کار کرده‌اند. اما بسیاری از مفاهیم باقی‌مانده و بر روی آنها کار نشده و بسیاری دیگر در دست تحقیق هستند. (چه به‌صورت مجزا و چه بطور مقایسه‌ای و تطبیقی). به‌راستی این قلمرو پژوهش فلسفی اغلب عرصه رشد و توسعه نامحدود بوده تا حدی که فیلسوفان غربی دین در باب موضوع تحقیقشان نگرشی جامع‌تر اتخاذ کرده‌اند و علائق خود را به ادیان شرقی بسط و گسترش داده‌اند.

معرفت‌شناسی دین و مدعیات صدق متعارض

در عرصه جدید مباحث معرفت‌شناسی دین مسئله‌ای که نمود یافته است، عبارت است از مسئله مدعیات صدق متعارض^۶ ادیان گوناگون، همراه با اجماع وسیعی که بر این عقیده وجود دارد که استدلال‌های سنتی و مرسوم به سود خدا باوری منتج نیستند، و همچنین احتمال [وجود خدا] در این جا تکیه‌گاه سودمندی نیست (هر چند هنوز اندیشمندان برجسته‌ای هستند که در مقابل چنین نتایجی مقاومت می‌کنند) رویکرد متفاوتی شکل گرفته که به عقلانیت یا شکل دیگری از باور به خدا معتقد است. این رویکرد بر تجربه دینی به عنوان شناخت مشروع از خداوند معطوف می‌شود. مؤمنان طیف وسیعی از صور متمایز تجربه دینی (از جمله تجربه‌های عرفانی ناظر به آگاهی بی‌واسطه و مستقیم و حتی اتحاد با خدا، احساس حضور الهی در لحظات عبادت یا مراقبه، آگاهی غیرمستقیم و با واسطه از خداوند در هنگام احساس وابستگی مطلق به یک خالق یا آگاهی از حضور و فعالیت الهی به‌واسطه جمال و شکوه و طبیعت، ندای وجدان، ارزش عمیق عشق انسانی، موقعیت‌های بحرانی تولد و مرگ و انواع بسیاری از رویدادهای شخصی و تاریخی)

را گزارش داده‌اند. آیا چنین شکل‌هایی از تجربه می‌تواند دلیلی مناسب برای باور به واقعیت خداوند به شمار آید؟

گونه‌ای قدیمی‌تر از احتجاج و دفاع [از باور دینی]، تجربه دینی را پدیده‌ای می‌داند که معلول خدا به شمار می‌رود. اشکالی چنین تحلیلی این است که تجربه‌های این چنین ممکن است منشأی کاملاً طبیعی و ریشه در قوه تخیل آدمی داشته باشد. بدین ترتیب عالم و از جمله تجربه دینی انسان در ایهام و دو پهلویی عینی باقی می‌ماند. اما سنخ جدیدتری از دفاعیه [با استفاده از تجربه دینی] از این نقطه آغاز می‌شود و مستلزم گذر از کاربرد بیرونی یا سوم شخصی به کاربردی درونی یا اول شخصی از تجربه دینی است. [در این گذر] به جای آن‌که پرسیده شود آیا استنتاج خدا از تجربه‌های دینی گزارش شده دیگران معقول است می‌برسیم آیا معقول است که افراد واجد تجربه دینی تنها بر مبنای تجربه خودشان [از خداوند] به واقعیت خداوند باور داشته باشند. با توجه به موارد الگو یا آگاهی مستمر عیسی از حضور خدا به صورت پدر آسمانی که واقعیتی همچون هموعان او داشت، می‌توانست به نحوی معقول باور به واقعیت خدا را برای او تأیید کند؟ آیا به‌راستی نامعقول (نوعی خودکشی معرفتی مربوط به این بخش وجودش) نبود که این گونه باور نداشته باشد؟

در این موضع از اصل زودباوری [حُسن ظن]^۷ یا بهتر بگویم اصل زودباوری عقلانی، به کار می‌بریم که مطابق آن اعتماد و اطمینان بر تجربه‌مان به عنوان منبع شناخت واقعیت، معقول است مگر این‌که دلیلی برای بی‌اعتمادی به آن داشته باشیم. ما این اصل را در مورد تجربه معمولی مان از محیط فیزیکی پیرامونمان به‌کار می‌بریم؛ ما به اعتماد به تجربه حسی مان نیاز نداریم، بلکه به‌عکس در مواقع و موارد خاص برای عدم اعتماد به آن، دلیلی لازم داریم. ادعا بر این است که اصل مشابه و یکسانی باید به نحو بی‌طرفانه در مورد تجربه دینی به‌عنوان شکلی از تجربه کاملاً معرفت‌بخش به‌کار رود. در نگاه نخست، تجربه دینی آگاهی‌ای از واقعیت الوهی غیر مادی است و کار انتقادی که باید انجام شود، عبارت است از بررسی و ارزیابی اموری است که امکان دارد این تجربه را از درجه اعتبار ساقط کند.

چشمگیرترین و نظام‌مندترین مطالب مطرح شده در مورد این رویکرد را می‌توان در اثر ویلیام آلستون (۱۹۹۱) یافت. اگر این اصل بنیادین را بپذیریم که تجربه دینی از جهت این‌که مبنای ابتدایی باور عقلانی است، همانند تجربه حسی می‌باشد، نزاع به دلائلی معطوف می‌شود که چرا به یکی اعتماد می‌شود و به دیگری نمی‌شود. این دلائل عبارتند از: نخست، درحالی که تجربه حسی عام و قهری است، تجربه دینی اختیاری و منحصر به شمار محدودی از انسان‌هاست، صورتی که تجربه حسی را علی‌الاصول همه افراد می‌توانند تأیید کنند، اما گزارش‌هایی که از تجربه دینی می‌شود، این‌گونه نیست. دوم، درحالی که تجربه حسی توصیفی مورد قبول همه افراد از جهان طبیعی به‌دست می‌دهد، تجربه دینی در درون سنت‌های گوناگون توصیف‌های متفاوت و غالباً ناسازگاری از امر الوهی عرضه می‌کند.

اشکال اول این‌گونه پاسخ داده شده که [تفاوت تجربه حسی و تجربه دینی در این است که] آگاهی قهری از جهان طبیعی آزادی بنیادی



مشخص می‌کند. زیرا فرض هیوم مبتنی بر این‌که تنها یکی از مجموعه - های متعارض باور دینی می‌تواند صادق باشد، با اصل بنیادین آلتون در تعارض قرار دارد که بنابر آن تجربه دینی همچون تجربه حسی (در «فقدان شکننده‌های» خاص) باورهای صادقی را پدید می‌آورند. اصل هیوم این‌گونه با این اصل بنیادین در تقابل می‌باشد که تجربه دینی در درون سنت خودمان را استثنایی صرف بر این قاعده کلی قرار می‌دهد که تجربه دینی باورهای «کاذبی» پدید می‌آورد؛ زیرا این مقدمه که تنها «یک دین حقیقی وجود دارد» به انضمام این واقعیت که باورهای مبتنی بر تجربه ادیان گوناگون اغلب ناسازگارند، مستلزم آن است که تجربه دینی تنها می‌تواند مبنای معتبر باور حداکثر یک دین باشد. در سایر موارد باورهای مبتنی بر تجربه دینی تا آنجا که با این استثنای ممتاز دین خود فرد در تعارض است، کاذب می‌باشند. بدین ترتیب واقعیت تنوع دینی کل این استدلال را که تجربه دینی در نگاه نخست با تجربه حسی مشابهت دارد در این‌که هر دو باورهای صادقی پدید می‌آورند، مخدوش می‌سازد.

ربط و نسبت میان ادیان

این بخش از بحث را در رتبه سوم قرار دادم چرا که هرگونه راه حلی برای این مشکل را باید تنها با توجه به نتیجه‌ای که این بحث دارد، مطرح کرد.

از منظری طبیعی‌گرایانه که بنابر آن دین در تمامی صورت‌هایش برون‌افکنی توهمی و باطل امیدها، ترس‌ها و آرمان‌های انسانی به عالم است. مدعیات صدق (دعاوی ناظر به واقع) ادیان گوناگون به کلی کاذب هستند و این امر که آن‌ها با یکدیگر در تعارض‌اند، هیچ مشکلی به وجود نمی‌آورد. اما از منظری دینی که مطابق آن تجربه دینی صرفاً فراقنی انسانی نیست، بلکه در عین حال که آشکارا متضمن فراقنی قوه خیال است، پاسخی معرفت‌بخش به واقعیتی متعالی هم می‌باشد، مسئله به قوت خود باقی است.

غیر از تفسیر طبیعی‌گرایانه، طیف وسیعی تفاسیر دینی‌ای مطرح شده که هر یک سعی دارد به شیوه خود مسئله دعاوی صدق متعارض را حل کند.

انحصار‌گرایی ناظر به دعاوی صدق

اغلب قریب به اتفاق افراد هرچند معمولاً به‌طور تلویحی به این

ما را در مقام اشخاص [نه اشیاء] تضعیف نمی‌کند، اما آگاهی قهری از واقعیتی به غایت ارزشمند و مقدس که بخواهد با شدت وجودش او را تصدیق کنیم، این آزادی از بین می‌برد. بنابراین، تفاوتی که این اشکال بر آن مبتنی است با تفاوتی که میان متعلق تجربه حسی و تجربه دینی می‌باشد، هماهنگ و مطابق است. بنابر این بهتر آن است که آگاهی از خداوند به ما تحمیل نشود، چنان‌که آگاهی ما از جهان طبیعی این - گونه است؛ بر همین قرار ممکن است بسیاری از انسان‌ها چه به‌واسطه نحوه تربیت، چه به‌واسطه انتخاب آگاهانه یا ناآگاهانه از چنین تجربه‌ای محروم باشند.

اما اشکال دوم سهمگین‌تر است [و در واقع همین جاست که مسئله تنوع دینی سر بر می‌آورد]. آلتون (همچون بسیاری از فیلسوفان دیگری که این نوع دفاعیه را می‌پذیرند) مدعی است از آن‌جا که مبتنی ساختن باورها بر تجربه دینی معقول است، تجربه دینی مسیحی می‌تواند کسانی را که در آن سهیم‌اند به باورهای خاص مسیحی معتقد کند. اما معلوم و پرواضح است که بر مبنای اصل تجربه دینی اسلامی به مسلمانان حق می‌دهد که به باورهای خاص اسلامی معتقد باشند. تجربه دینی بودایی به بوداییان حق می‌دهد که به باورهای خاص بودایی عقیده داشته باشند و به همین ترتیب. آلتون به این اشکال اعتراف داشته و از آن به عنوان «دشوارترین مشکل برای موضع» یاد می‌کند. (Alston, 1991, p.255). این مشکل در برابر دیدگاه‌های مرتبط دیگر نیز به همین اندازه دردسرساز است، همچون این ادعا که باورهای اصلی و بنیادین مسیحیت به هیچ‌گونه توجیهی نیازمند نیست، زیرا آنها «واقعاً پایه‌اند» [هیچ اشاره نکرده است که این رأی از آن پلنتینگاست].

پاسخ آلتون [به این اشکال] بر این فرض سنتی مبتنی است که حداکثر تنها یک دین حقیقی می‌تواند وجود داشته باشد؛ به این معنا که یک دین است که حقیقت را می‌آموزد. بنابر اصل دیوید هیوم در مورد ادیان، هر آنچه متفاوت است متضاد است. از منظر دینی پرسشی که در این‌جا مطرح است آن است که: کدام یک [از این ادیان] آن دین حقیقی است؟ آلتون استدلال می‌کند که چون باورهای هر یک از ادیان بزرگ جهان به یکسان بر تجربه دینی مبتنی است و هیچ منطقه الفراغ و زمینه بی‌طرفی برای این‌که میان آنها دست به انتخاب بزنیم، وجود ندارد، به همین جهت من باید بر صورت تجربه دینی خودم اعتماد کرده و فرض را بر این بگذارم که صورت‌های دیگر (کاملاً یا تا حدی) توهمی و باطل - اند. در مقایسه شیوه‌ها و راه‌های رقیب تفسیر جهان یگانه‌رفتنار معقولی که باید از من سر بزنند، این است که بر شیوه (معرفتی)^۹ که به آن تسلط دارم و به‌خوبی آن را برای هدایت فعالیتیم در جهان به کار می‌گیرم، ثابت قدم باشم. از این رو، بنابر استدلالی مشابه و یکسان، کار معقول برای فردی که به CP [شیوه معرفتی مسیحی] عمل می‌کند، آن است که به شیوه تکوین باورهای M [باورهای ناظر به ظهورات امر الوهی] ملتزم بماند و به بیانی کلی‌تر به پذیرش و عمل بر طبق نظام باور مسیحی ملتزم بماند (Alston, 1991, p274).

مشکلی که در برابر چنین دفاعی پیش می‌آید مربوط به توصیه به «ثابت قدم بودن» بر موضع خویش نیست (آن‌چنان‌که آلتون این را توصیه می‌کند) بلکه مربوط به شیوه‌ای است که او این موضع را



جان هیک

حیات در زمره «مسیحیان گمنام» به شمار آیند یا به هنگام یا پس از مرگ به نجات مسیحیت واصل شوند. در مقابل [دیدگاه شمول‌گرایانه] مسئله این است که آیا این دیدگاه امتیازی بی‌دلیل و دلخواهی به دین خود فرد به مثابه یگانه صراط نجات نمی‌دهد. اما تفاسیر دینی دیگری از دین وجود دارد که فرض نمی‌گیرند که تنها یک دین می‌تواند حقیقت را بشناسد و جایگاه و مقرر نجات است. این تفاسیر با تسامح کثرت‌گرا خوانده می‌شود.

وحدت متعالی ادیان

مدافعان «حکمت خالده»^{۱۴} همچون فریتویف شوان^{۱۳} (۱۹۷۵)، رنه گنون^{۱۴}، آناندا کوماراسوامی^{۱۵}، سیدحسین نصر^{۱۶} و هیوستون اسمیت^{۱۷} بین دین باطنی عرفا و دین ظاهری و شریعت‌مدار توده مؤمنان تفکیک می‌کنند. دین باطنی در ژرفترین هسته‌اش در میان ادیان گوناگون یکسان است، ولی دین ظاهری (که از مفاهیم، آموزه‌ها، صور خیال، سبک زندگی و اعمال و مناسک معنوی مقید و وابسته به فرهنگ شکل گرفته) متفاوت بوده و در بسیاری از مؤلفه‌ها به‌واقع ناسازگاری متقابل دارد. از این رو، هر یک از سُنن ظاهری (مسیحیت، اسلام، آیین هندو، آیین بودایی تاریخی و ...) باید فردیت منحصر به فردش را حفظ کند، زیرا هر کدام از آنها بیانی معتبر از واقعیت غایی^{۱۸} است که عرفا به نحوی بی‌واسطه و بی‌حجاب در تجربه‌ای که وحدت متعالی ادیان را شکل می‌دهد، کشف و شهود می‌کنند. عرفان در این جا گوهر دین محسوب می‌شود. بررسی که در برابر چنین رویکردی مطرح می‌شود، آن است که آیا چنان‌که برخی مدافعان این نظریه خواسته‌اند، این رویکرد می‌تواند از نسبی کردن نظام‌های باور دینی و شیوه‌های زندگی گوناگون اجتناب کند.

بحث جالبی می‌تواند در مورد این مسئله مطرح باشد که آیا عرفان وحدت وجودی (آن‌گونه که به سود آن ادعا شده است) آگاهی مستقیم و بی‌برده‌ای از واقعیت الوهی‌نمایی بنیاد می‌نهد یا حتی این تجربه هم با صور اندیشگی سنت آن عارف مشروطه و مقید شده است (بنگرید به Katz, 1978). چون در عین حال که برخی عارفان وحدت وجودی، از اتحاد با شخص الوهی (الوهیتی مشخص) خبر می‌دهند، برخی دیگر از آنها از اتحاد با واقعیتی غیر مشخص گزارش می‌دهند. آیا این تفاوت -ها باید به تفسیرهای الاهیاتی متغیر و متنوع از یک تجربه بیان‌ناپذیر نسبت داده شود یا گزارش‌هایی هستند که باید به عنوان بیان‌هایی از تجربه‌های واقعاً متفاوت پذیرفته شود؟ یا آیا باید بر این عقیده باشیم که نوعی فعالیت تفسیری پیش‌آگاهانه در تکوین تجربه آگاهانه دخالت می‌کند؛ طوری که هم این امر درست باشد که عارفان سنن مختلف در حال مواجهه با یک واقعیت‌اند و هم این مطلب صحیح باشد که تجربه‌های آگاهانه آن‌ها به نحو ساختاری متفاوت است؟ احتمال اخیر در دیدگاهی که پس از این از آن بحث می‌شود، بسط یافته است.

فرضیه «کثرت‌گرایانه» کانتی‌گونه

این فرضیه (Hick, 1989) و جاهای دیگر) مبتنی است بر

دیدگاه معتقدند که تنها یک دین می‌تواند صادق باشد و آن هم دین خود آن فرد است. دیگران (سایر ادیان) کاذبند لاقبل تا آن جا که باورهایشان با آنچه به آن فرد آموخته شده در ناسازگاری باشد. این نظری است که پیروان هر دین از جمله پاره‌ای (البته نه تمامی) اندیشمندان اهل تأمل آن دین عموماً به آن معتقدند.

اما این واقعیت آشکار که شاید در ۹۹ درصد موارد انتخاب دینی که فرد پیروی می‌کند (یا علیه آن موضع می‌گیرد محصول حادثه تولد است، موجب [عقیده به] «هرمنوتیک سوء ظن»^{۱۹} می‌شود. [بر این اساس] کسی که در دامن پدر و مادری مسلمان در ایران یا اندونزی متولد شده به احتمال قوی مسلمان خواهد بود، هر کسی در دامن پدر و مادری بودایی در تایلند یا سریلانکا به دنیا آید به احتمال قوی بودایی خواهد بود، ... به کسی در دامن والدینی مسیحی در ایتالیا یا مکزیک ولادت یافته به احتمال زیاد یک مسیحی کاتولیک خواهد بود و به همین ترتیب. بدین سان، این ادعا که سنت دینی خاص که حادثه تولد فرد در آن رخ داده یگانه و تنها دین حقیقی است، ادعایی بی‌دلیل و غیرمعقول و غیرمنطقی است. اگر به این ادعا ادعای دیگری ضمیمه شود که نجات و حیات ابدی به پذیرش حقایق دین خود آن فرد وابسته است به نظر می‌رسد از حق و انصاف دور باشد که این حقیقت نجات‌بخش تنها برای یک گروه و فرقه (و تنها اقلیتی از انسان‌ها که بخت بلند تولد در این فرقه را داشته باشند) مکشوف و شناخته شده باشد.

برخی فیلسوفان مسیحی با توسل به معرفت میانه^{۲۰} [علم پیشین الاهی] به این ادعا پاسخ داده‌اند (معرفت خداوند به این که هر کس در هر شرایط ممکن چه کاری انجام خواهد داد) که بنا بر آن خدا می‌داند هر فردی که به دلیل شرایط و محیط تولدش مجالی برای پاسخ به اصول مسیحیت نداشته است، در صورتی که آن اصول را می‌شنیدند، آزادانه به آنها کفر می‌ورزیدند. این نظر که البته در درون هر دین می‌تواند مطرح شود، مستلزم دیدگاهی است که از طرف بسیاری به لحاظ کلامی در معرض این اشکال است که خدا شمار وسیعی از انسان‌هایی که را که می‌دانسته نجات را از دست می‌دهند، آفریده است. البته در میان متفکران مسیحی روزگار ما گرایش شمول‌گرایانه قوی‌ای وجود دارد که شناختن حقیقت را از نجات یافتن متمایز می‌کند و معتقد است که برخی (یا تمامی) کسانی که در این حیات به شناخت حقیقت نائل نیامده‌اند، ممکن است در عین حال در اثر لطف و عنایت الهی یا در این

تمایزی از نوع تمایز [نومن / فنومن] کانت میان حق^{۱۹} (یا امرالوهی^{۲۰} یا امرغایی^{۲۱}) فی نفسه و حق آن گونه که در تصور و تجربه گوناگون انسانی پدید می آید. اجماع کنونی که معتقد است مدرک همواره در تکوین و شکل گیری آنچه از پیرامون درک می شود سهیم و شریک است، از سوی ایمانوئل کانت به نافذترین شکل در فلسفه مطرح شده است، اما با کارهایی که در روان شناسی شناختی، جامعه شناسی معرفت و نیز در فیزیک کوانتوم صورت گرفته تأیید و تقویت شده است. در حال حاضر، این مطلبی عادی و پیش پا افتاده به نظر می رسد که ما جهان فیزیکی را آن گونه که فی نفسه و نامشهود است ادراک نمی کنیم، بلکه همواره و بالضرورة آن را به گونه ای ادراک می کنیم که بر موجوداتی با قابلیت های حسی خاص و منابع مفهومی خاصی همچون ما، پدیدار می شود.

کانت در پی تعیین کردن مفاهیمی [مقولات و صور فاهمه] بود که تجربه ما در فعلیتی که به آگاهی وارد می شود بر حسب آنها نظم و ترتیب داده و معنا می بخشد. می توان همان شیوه [کانتی] را در مورد تجربه دینی به کار بست. بنابر فرضیه کثرت گرایانه، حق (این واژه از میان چندین واژه مشابه در دسترس انتخاب شده است) فی نفسه بر ما ظهور می یابد و بر ما اثر می نهد، با این همه وقتی این تأثیر بر آگاهی ما عرضه می شود شکل و قالبی را می گیرد که آن را تجربه دینی می خوانیم. اما چنین تجربه ای بسته به مجموعه مفاهیم دینی که به واسطه آن شکل می گیرد، بسیار گوناگون و متنوع است. دو مفهوم بنیادین و اصلی عبارتند از الوهیت یا حق در شکل مشخص آن، و مطلق یا حق در قالب غیر مشخص آن که اولی در شکل های خدا باورانه دین و دومی در صور غیر خدا باورانه دین مطرح می شود. اما ما هیچ گاه از الوهیت یا مطلق به صورت عام و کلی [و بدون قالب و صورت] آگاه نمی شویم. این تصورات و مفاهیم (به تعبیر و زبان کانتی) شاکله سازی شده یا ملموس تر می شود. البته نه آن گونه که در نظام کانت بر حسب زمان انتزاعی، عینی می شود، بلکه بر حسب زمانی که ظرف تاریخ و فرهنگ است. بدین ترتیب، انسان ها، صرفاً از یهوه ای که فرزندان اسرائیل را برگزیده و به خصوص گرامی داشته، و از ویشنو یا شیوایی که درون سنت های هندو عبادت می شود و تثلیث مقدس مورد نبایش مسیحیت، و از خدایی که در کنجی کلمات قرآن را به محمد [ص] وحی کرد، آگاهند. این صورت ها و بسیاری دیگر از اشکال خداوند، «صورت های مشخص» حق اند که هر یک مشترکاً از حضور عام حق برای انسان و صور ادراکی و مفهومی خاص و اعمال معنوی سنن دینی گوناگون شکل می یابند. به همین ترتیب، برهمن غیر شخصی، دائو، دارماکایا، نیروانا، سونیاتای، همه «صور غیر مشخص» حق است که به طرز مشابه ولی با مفاهیم و تصورات کاملاً متفاوت شکلی می گیرند. بنابر اصل تومیستی امور معلوم در نزد شناسنده مطابق با گونه شناسنده است و در خصوص دین گونه شناسنده از سنتی به سنتی دیگر فرق می کند.

بر اساس این فرضیه ذات و سرشت حق فی نفسه فراتر از تیررس تصورات و مفاهیم (فکر مفاهیم کاملاً صوری) انسانی است. حق فی نفسه در تعبیر غربی بیان نا پذیر و یا در تعبیر شرقی بی صورت است. به زبان و تعبیر کانتی حق نومن در طیفی از پدیده الوهی به تجربه انسانی

در می آید.

در چنین فرضیه ای معیاری که برای داوری در مورد اصالت و عدم اصالت ادیان مطرح می شود همراه با استدلالی دوری است که تجربه دینی سنت خود فرد را نه به مثابه فرافکنی خیالی صرف، بلکه پاسخی معرفت بخش به واقعیتی متعالی می داند و این اصل را به سایر ادیانی که به نظر می رسد ثمرات اخلاقی و معنوی کم یا بیش مشابهی با سنت دینی خود فرد دارد، تسری و گسترش می دهد. بدین ترتیب، این ثمرات محک و ملاک مشترکی به دست می دهد که بر طبق آن تغییر نجات بخش ناشی از تجربه انسانی از خود محوری طبیعی^{۲۲} به جهت گیری تازه ای بر محور حق تصدیق می شود، تغییری که در صورت های عینی گوناگون در فرهن گهای دینی متفاوت صورت می گیرد.

این فرضیه کانتی گونه با معضل دعاوی صدق متعارض ادیان گوناگون چنین پیشنهاد می کند که آن ها فی الواقع متعارض نیستند، زیرا آن ها مدعیانی ناظر به تجلیات و ظهورات گوناگون حق است که در جوامع دینی انسانی متفاوت پدیدار می شود و هر یک با مفهوم سازی خاص خود، اعمال معنوی، سبک زندگی، خزانه اسطوره ها و داستان ها و خاطرات تاریخی خود عمل می کند. یکی از مهم ترین پرسش های انتقادی ناظر به این فرضیه آن است که آیا هنگامی که نظام های باور متمایز ادیان گوناگون را از حقایق مطلق به گزارش هایی از یک ادراک انسانی در میان سایر گزارش ها از واقعیتی الوهی تقلیل و ارجاع داده می شود، با تلقی مقدس هر فرد از ادیان در تعارض نیست. آیا این فرضیه بیش از این که یک توصیف صرف باشد، ذاتاً تجدیدنظر طلبانه نیست؟

سایر دیدگاه ها و روایت های کثرت گرایانه

بنیان اسمارت (در Kellenberger 1993 و جاهای دیگر) و کیث (وارد 1994،^{۲۳}) و جاهای دیگر) بر مفهوم مکملیت ادیان جهان تأکید دارند. وارد با سخن گفتن از امر متعالی^{۲۴} که اراده او آن است که همه باید با او متصل و مرتبط شوند، تمایز کانتی گونه میان غایت فی نفسه و غایت در اندیشه و تجربه انسانی را نمی پذیرد. (1994، p340) و معتقد است در ادیان گوناگون جهان جنبه های مکمل آن امر متعالی منکشف می شود. بدین ترتیب، مثلاً سنت های سامی و هندی مکمل هم می باشند و تأکید دارد که قطب های فعال و ثابت و لایتغیر واقعیت روحانی متعالی به سنت هایی که آن را می جویند، پیوند می یابد (p.331) و هر یک از سنن با همکاری دوستانه شان از یکدیگر می آموزند، معنویتی همگرا ظاهر می شود که از پیش شناخته نمی شد (معلوم نبود). پرسش مطرح در این جا آن است که آیا [در این روایت] به مسئله دعاوی صدق متعارض پرداخته شده است یا خیر.

برخی (همچون جان کاب^{۲۵} در Kellenberger 1993 و جاهای دیگر) واقع بنیانه تر می دانند که به کثرت [در سطح] امر غایی اذعان شود، لاقول کثرت را در مورد خدای شخصی ای که دینی توحیدی تصدیق می کند و فرآیند وابستگی متقابل و در حال دگرگون جهان (پراتیتیا - ساموتپادا)^{۲۶} که آیین بودا تصدیق می کند بپذیرد. پرسش انتقادی مطرح ناظر به این دیدگاه مربوط به ربط و نسبت میان این امور غایی گوناگون و متفاوت است.



تاکنون ادبیات و آثار قابل ملاحظه‌ای که از این دیدگاه‌ها و سایر نظریات مطرح در این قلمرو بحث می‌کنند، به وجود آمده است (مثلاً در آثار فیلسوفانی چون دیوید بازینجر،^{۲۷} ویلیام کریچ،^{۲۸} پُل گریفیت،^{۲۹} جیمز کلنبرگر،^{۳۰} دیوید کریر،^{۳۱} رابرت مک کیم،^{۳۲} سارویالی راداکریشن،^{۳۳} ژوزف رانزو^{۳۴} و دیگران، و نیز در آثار شمار بسیاری از الاهدانان مسیحی که غالب آن‌ها به طرق گوناگون در پی این هستند که از مرکزیت یگانه سنت دینی خودشان دفاع کنند). هر دیدگاهی با مشکلات و مسائل خاص خود روبه‌روست و کل موضوع مستعد رویکردها و پیشنهادها نو و جدید است.

سراسر موضوع ربط و نسبت میان ادیان مسئله‌ای به‌وضوح مهم در فلسفه دین بوده و آشکارا چالشی در مقابل صورت معاصر اصلی دفاعیه‌های دینی و مذهبی ایجاد می‌کند و ظاهراً محتوم است که این مسئله بیش از پیش و به نحوی گسترده در دهه آتی مورد بحث قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. مشخصات کتابشناختی اصل مقاله چنین است:

«Religious Pluralism» in A Companion to Of credulit

9. epistemic practice
10. hermeneutic of suspicion
11. middle knowledge
1. perennial philosophy
2. Frithjof Scsuon
3. Rene Guenon
4. Anada Coomaraswamy
5. Seyyed Hossein Nasr
6. Huston Smith
18. ultimate reality
19. Real
20. Divine
21. Ultimate
22. Natural self- centredness
23. Keith Ward
24. Supreme Reality
25. John Cobb
26. pratitya - samutpada
27. David Basinger
28. William Craig
29. Pael Griffiths
30. James Kellenberger
31. David Krieger
32. Robert Mckim
33. Sarvepalli Radhakrishnan
34. Gaseph Runzo

کتابشناسی:

1. Alston.W: *Perceiving God* (Ithaca and London : Cornell University Press , 1991)
2. Chistion,W: *Doctrines of Religious communities : A Philosophical Study* (New Haven and London : Yale University Press , 1987)
- 3.Hick, J: *An Interpretation of Religion* (London : Macmillan: New Haven: Yale University Press,1989)
4. Katz,S,(ed): *Mysticism and Philosophical Analysis*(New York: Oxford University Press:London: Sheldon Press,1978)
- 5.Kellenberger, J (ed): *Inter-Religious Models and Criteria* (London: Macmillan : New York : St Martin,s Press,1993)
- 6.Schuon,F:*The Transcendent Unity of Religions*(paris, 1948)(New York And London:Harper & Row,1975).
7. Smith,W.C: *The Meaning and End of Religion*(New York,1962)(Minneapolis:Fortress Press,1991).
- [مشمتمل بر طیف متنوعی از دیدگاه‌ها]
- 8.Vroom,H,(ed):*Religion and Truth :Philosophical Reflections and Perspectives*(Amsterdam:Rodopi ;Grand Rapids:Eerdmans 1989).
9. Ward, K:*Religion and Revelation*(Oxford:Clarendon Press, 1994).

