

رواداری ادعای ادیان توحیدی بر ناحق بودن سایر ادیان

حمیدرضا آیت‌اللّهی*

چکیده

در این مقاله در نظر است نشان داده شود که ادیان توحیدی که به وجود خداوند و رخداد معاد باور دارند می‌توانند ادیانی که این دو واقعیت را تکذیب می‌کنند از دایره حقانیت بیرون بدانند چراکه این دو باور، ناظر به واقعیت‌هایی ایژکتیو است نه اموری سوپژکتیو که برساخت تجربه دینی باشد؛ همان‌که مبنای ادعا و استدلال کثرت‌گرایان است. سپس دوشروط اساسی دین‌داری یعنی پرستش و رفتارهای مبتنی بر اخلاقیات تبیین خواهد شد. از آن‌جاکه اعتقادات و رفتار دین‌مدارانه باورمندان به ادیان مختلف، تحت تأثیر عوامل جبری بسیاری است لذا نمی‌توان درخصوص میزان مجزی بودن زندگی مومنانه آن‌ها به‌سادگی قضاوت کرد گرچه می‌توان درباره درست و غلط بودن آن نوع زندگی ارزیابی داشت. اما تنوع غیراختیاری زندگی‌های مؤمنانه با این گزاره که باورهای بنیادین هر دین را بتوان در معرض ارزیابی عقلانی قرار داد منافاتی ندارد و هرکس با محدودیت‌های خود می‌تواند درست‌ترین مسیر دینی را انتخاب کند. لذا دینی که بیشترین توفیق را در تجزیه و تحلیل عقلانی به‌دست آورد می‌تواند انحصارگرایانه از درست بودن خود در برابر سایر ادیان و مذاهب سخن بگوید.

کلیدواژه‌ها: حقانیت ناظر به واقع، جبری و اختیاری، کثرت‌گرایی، انحصارگرایی، پرستش، مسلم‌ات اخلاقی.

۱. تشریح تفاوت‌های ابعاد دینی در ادیان گوناگون

نبنیان اسمارت، پدیدارشناس بزرگ دین، معتقد است کلیه ادیان جهان هفت بعد دارند: «آیینی و مناسکی»، «تجربی و احساسی»، «اسطوره‌ای»، «اعتقادی و فلسفی»، «اخلاقی و حقوقی»، (Smart, 1983: 4-8) «اجتماعی و نهادی» و نیز «مادی» (Smart, 1993: 15-18) که نمی‌توان آن‌ها را نسبت به هم متباین دانست بلکه این ابعاد بایکدیگر مرتبط هستند. آنچه دربارهٔ تنوع ادیان اهمیت دارد تفاوت‌ها و شباهت‌های ادیان در این ابعاد است.

وجههٔ اسطوره‌ای هر دین، مختص خود آن دین است و به‌ندرت می‌توان در این زمینه شباهت‌هایی با ادیان دیگر یافت. بُعدهای تجربی و احساسی آن‌چنان شخصی هستند که جز بیان نوعی احساس متمایز از احساس‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی نمی‌توان برای آن شاخص چندانی گذاشت. درست است که برخی به‌دنبال وحدت متعالی ادیان از جهت این بعد ادیان هستند ولی نوع تجربه‌ها و احساسات نه‌تنها در ادیان مختلف بلکه در اشخاص گوناگون نیز متفاوت است. استیون کتر معتقد است حتی در میان انواع عرفان‌ها در ادیان و نحله‌های متفاوت نمی‌توان مشابهتی پیدا کرد. ابعاد اجتماعی و نهادی و همچنین مادی ادیان گوناگون که در بناهای دینی متجلی می‌شود نیز متناسب با نگرش بنیادین ادیان و حتی مذاهب بایکدیگر متفاوت است. ابعاد آیینی و مناسکی ادیان وجه مشخصهٔ اصلی هر دین را تشکیل می‌دهد لذا متفاوت از هم هستند؛ از طرفی، این بعد از ابعاد دین در هیچ نوع فعالیت دیگر بشری نیست و به‌نوعی وجه تمایز دین با سایر ابعاد زندگی بشری است. گرچه ادیان آئین‌ها و مناسک مختلفی دارند ولی در یک امر مشترک هستند که تمامی این آیین‌ها در جهت پرستش به‌معنای عام آن یا سرسپردگی تامبهٔ امر متعالی جهت‌دهی شده‌اند (گیسلر، ۱۳۹۱: ۶۴). پس در این زمینه تنها وجه مشترک ادیان، داشتن آیین‌هایی است که در آن نوعی پرستش به امری متعالی باشد.

اما در ابعاد اخلاقی و حقوقی ادیان که وجه عام اخلاقیات در انسان را نیز دربر می‌گیرد و در زندگی غیردین‌داران نیز به‌نوعی حضور دارد شباهت‌های بسیاری بین ادیان می‌بینیم. جان هیک وجه مشترک اخلاقی ادیان اصلی را در اخلاقیاتی این‌چنینی می‌داند: «عشق، شادی، صلح، مهرورزی، نیکی، وفاداری، نجابت و کف نفس» (Hick, 1997: 164) به نقل از بیسنگر، ۱۳۹۴: ۶۵). دین‌های عمدهٔ جهان به کسی دین‌دار می‌گویند که نه‌تنها به اخلاقیات اعتقاد داشته باشد بلکه به آن ملتزم باشد و در نحوهٔ کارهای او نمود یافته باشد.

اما ادیان در ابعاد اعتقادی و فلسفی تفاوت‌های بسیاری دارند. تفسیرهای مختلف الهیاتی در ادیان آن‌چنان گوناگون است که نه تنها باعث تفرق ادیان از یکدیگر، بلکه باعث تفرق مذاهب و حتی نحله‌های مذهبی از یکدیگر شده است. تفاسیر مختلف فلسفی و الهیاتی عامل بسیاری از تکثرهای دینی شده است. اما در زمینه اعتقادی برخی باورهای دینی هستند که به نظر می‌رسد می‌توان آن نوع اعتقاد را در دین دیگر نیز یافت ولی تفاوت منظرها آن‌چنان زیاد است که بیان مشابهت‌ها باعث بدفهمی یک دین می‌شود. باورهایی در مسیحیت مثل «نجات، گناه، عشق خداوندی، تجسد، نجات‌بخشی مسیح، کفار و تفسیر تاریخی از جریان خلقت، کتاب مقدس» آن‌چنان متفاوت از اعتقادهای اسلامی است که یافتن معادل برای آن‌ها در باورهای اسلامی تلاشی گمراه کننده خواهد بود. آن‌چه برخی از مسیحیان درصددند به‌عنوان معنای نجات در آموزه‌های اسلامی بیابند چندان مقرون به‌صحت نیست. ما در باورهایمان مفهومی هم‌چون نجات را نداریم بلکه به‌جای آن، قرب الهی و پاداش و کیفر در اعتقاد اسلامی اهمیت دارد. معادل انجیل مسیحی براساس باور مسیحیان فعلی، با مفهومی که ما از قرآن داریم متفاوت است و هیچ‌یک عدل دیگری در دو دین نیست بلکه شخص مسیح را بیشتر می‌توان عدل قرآن دانست. از آن‌جاکه این بحث سر دراز دارد باید در جای دیگر دنبال کرد. اما برخی باورهای بنیادین هستند که علی‌رغم تفسیرهای متفاوت هسته مشترکی بین برخی ادیان دارند. از آن جمله، باور به وجود خداوند واحد به‌عنوان تنها خالق عالم که هر لحظه در کار جهان است و همه‌جا حاضر است. او علم و قدرت مطلق دارد. هر سه دین بزرگ ابراهیمی به وجود این خدا باور دارند ولی سایر ادیان شرقی علی‌رغم باور به اموری قدسی فراتر از این جهان به خداوند واحد متشخصی هم‌چون خدای ادیان توحیدی اعتقاد ندارند و وجه ممیزه خود را با این نوع ادیان، در قبول نکردن وجود خدایی با این ویژگی‌ها می‌دانند.

ادیان ابراهیمی غیر از باور به خداوند به معاد نیز به‌عنوان سرنوشت بشری که در آینده در جهانی دیگر به‌وقوع خواهد پیوست اعتقاد دارند. گرچه پاداش و کیفر در سایر ادیان شرقی و غیرتوحیدی نیز به‌صورت‌هایی مثل تناسخ مطرح می‌شود ولی به وقوع روزی به‌نام قیامت در آینده و در جهانی دیگر باور ندارند.

از مجموع مقایسه‌های پیشین نتیجه می‌شود: تنوع ادیان به تکرر و تفاوت آن‌ها در ابعاد مادی، اسطوره‌ای، اجتماعی و نهادی، آئینی و مناسکی، تجربی و احساسی و به‌نوعی اعتقادی و فلسفی و اخلاقی و حقوقی می‌شود. طبق آن‌چه گفته شد چند ویژگی را می‌توان

میان ادیان، مشترک دانست: پایبندی‌های اخلاقی، نوعی پرستش و سرسپردگی به امری متعالی همان‌که مطهری از آن به تسلیم تعبیر می‌کند: «اگر کسی دارای صفت تسلیم باشد و به عللی حقیقت اسلام برای او مکتوم مانده باشد...» (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۷۰) و بین ادیان ابراهیمی یا توحیدی، اعتقاد به وجود خداوند و واقعه آینده معاد.

۲. عوامل جبری و اختیاری در نوع دین‌داری افراد

علت تنوع ادیان و مذاهب، مواردی چند می‌تواند باشد: مهم‌ترین تفاوت‌هایی که بین ادیان و جلوه‌های بیرونی آن اتفاق می‌افتد به‌علت تکثرهای فرهنگی است که هر دینی متناسب با اقتضاهای فرهنگی خود رنگ به‌خصوصی می‌گیرد. این تکثر نمودهای دینی در بین دین‌داران جهان هم‌چنین تحت تأثیر عواملی هم‌چون خصوصیت‌های اجتماعی، موقعیت‌های جغرافیایی، تفاوت‌های فردی بین انسان‌ها، تفاوت بین مرجعیت‌های دینی هر جامعه یا فرد، جبرهای محیطی هم‌چون تفاوت‌های بستر اجتماعی که هر کس در آن به‌دنیا می‌آید و زندگی می‌کند می‌تواند باشد. اغلب این عوامل در اختیار انسان‌ها نیست بلکه جبرهای گوناگون، هر فرد یا گروه را در یک موقعیت خاص قرار داده است. اگر دین‌داری، امری ارزشی باشد که بتوان آن را مستحق پاداش یا کیفر دانست، فقط اعمال و اندیشه‌ها و رفتار و تعاملاتی از انسان می‌تواند مستحق پاداش یا عقاب قرار گیرد که برخاسته از اختیار انسان باشد. البته باید توجه داشت علی‌رغم آن‌که جبرهای گوناگونی که ذکر شد انسان را در موقعیت ناخواسته قرار می‌دهد اما در اغلب آن‌ها انتخاب‌های انسان‌ها و گروه‌ها می‌تواند نقش داشته باشد. این انتخاب‌ها هستند که می‌تواند مورد قضاوت درستی و نادرستی قرار گیرند نه پدیدارهای دین‌داری که بخش اعظم آن غیراختیاری است.

انتخاب‌های دینی افراد یا نمودهای عملی دارد یا نمودهای باورمندانه. حال اگر بخواهیم یک فرد را دین‌دار بدانیم و فارغ از دین او، افعالی که انجام می‌دهد به کارهایی دینی توصیف کنیم براساس توضیحاتی که درباره تفاوت‌های ابعاد دینی گفتیم، به‌نظر می‌رسد حداقلی که پیرو هر دین باید در رفتار و عمل داشته باشد آن است که اولاً جنبه‌ای از پرستش در زندگی او نمود داشته باشد و ثانیاً رفتارهای اخلاقی درستی از او بروز کند و نشان دهد که پایبندی لازم اخلاقی را در زندگی عملی‌اش دارد یا اعمال او صالح باشد. البته این شرط لازم و نه کافی است چراکه افراد سکولار هم می‌توانند مقید به اخلاقیات باشند.

اگر فردی این دو مورد در زندگی عملی‌اش نمود داشته باشد، حتی اگر به‌خاطر تکثرهای گوناگون جبری و اختیاری که گفته شد جلوه‌های متفاوتی از آن‌ها نشان دهد، می‌توان او را عامل به حداقل وظیفه دینی یک انسان دانست.

اما اگر این تنوع‌ها برخاسته از اموری اختیاری باشد می‌تواند در معرض قضاوت قرار گیرد و به آن‌ها درست و نادرست استناد کرد. اگر از این حیث نگاه کنیم کثرت‌گرایی درست نخواهد بود. ولی آیا می‌توان انحصارگرایی را در این موارد درست دانست؟

اما با چالشی دیگر روبه‌رو هستیم و آن ملاک درستی و نادرستی در اعمال اختیاری است. باتوجه به مطالب قبلی، از این حیث حتماً می‌توانیم انحصارگرا باشیم که حداقل‌های رفتار دینی در اعمال فرد که همان نوعی پرستش (به هر صورت) و پایبندی اخلاقی (در معنای عام آن) است نمود داشته باشد.

اما از آن‌جاکه بشر قدرت تشخیص درست از نادرست را دارد و با تمسک به آن، بسیاری از سره‌ها را از ناسره در زندگی‌اش تشخیص می‌دهد پس نمی‌توان درباره بخش اختیاری (و نه جبری) اعمال انسان که در تفاوت اعمال دینی در ادیان متنوع از حیث ابعاد هفت‌گانه است هرگونه عملی را درست بدانیم. کثرت‌گرایی هم‌چون جان‌هیک و جوزف رونزو کثرت‌گرایی را به این دسته از اعمال نیز سرایت می‌دهند که به‌خاطر این‌که انسان هم اختیار و هم قوه تشخیص دارد این نوع کثرت‌گرایی را نمی‌توان درست دانست.

۳. حقانیت ادیان براساس مدعیات دینی ناظر به واقع

حال درباره باورهای ادیان مختلف که نوعی معرفت دینی هستند بررسی کنیم. همان‌گونه که گفتیم ادیان ابراهیمی از یک‌طرف در اعتقاد به خداوند یکتای خالق همه چیز و قادر و دانا و همه‌جا حاضر مشترک هستند که وجودی فوق‌عالم دارد و قیوم است. از طرف دیگر، به واقعه مهمی به‌نام معاد - که در آینده کل بشریت رخ خواهد داد و غیر از این دنیای ما خواهد بود و در آن پاداش و کیفر به اعمال اختیاری ما در این دنیا به نوعی (چه بهشت و جهنم و چه نجات و چه قرب الهی و چه رستگاری) داده خواهد شد - اعتقاد دارند. ادیان غیرابراهیمی وجود خداوند را با چنین ترتیبی قبول ندارند و معتقد هستند که قیامت به‌صورت ذکر شده، واقعه‌ای رخ‌دادنی نیست.

واضح است ادیان ابراهیمی تفاسیر و تعبیر متفاوتی از خداوند و معاد داشته و دارند

ولی باور اصلی خود را در حدّ همان حداقل بیانی که از خدا و قیامت شد مسلم می دانند. حال می توان گفت که اگر کسی به این حداقل باورها اعتقاد داشته باشد از نظر این ادیان، شخص دین دار محسوب خواهد شد.

درست است که ادیان غیرابراهیمی به نوعی امور قدسی، به جای خداوند و نوعی پاداش مثل تناسخ اعتقاد دارند ولی آیا این ادیان می توانند از منظر ادیان توحیدی ناحق قلمداد شوند و آن‌ها را از حقانیت بیرون دانست؟ شاید برخی بگویند تفاوت‌های فرهنگی و تکثرهای گوناگونی که گفته شد علت باور پیروان این ادیان به تفسیری مغایر از خداوند و معاد شده است و چون این تفسیرها در اختیار خودشان نبوده است نمی توان به آن‌ها باطل بودن را نسبت داد ولی مدّعی اصلی این مقاله این است که در این زمینه به درستی می توان حقانیت را درباره ادیان غیر توحیدی مردود دانست. البته این به معنای حقانیت انواع تلقی‌ها از خداوند و معاد در ادیان توحیدی نیست بلکه این نوع حقانیت تشکیکی بوده و می تواند نسبت به تفاسیر متفاوت و به دلایل گوناگون حقانیت بیشتری داشته باشند و حداقلی از حقانیت که همان اعتقاد به خدا و معاد است را داشته باشد.

جان هیک برای تبیین امر متعالی یا خدا در ادیان از تجربه دینی آغاز کرده است و این امر متعالی را متعلق تجربیات دینی در افراد دین دار می داند. در این حالت، مشخص است که هر کسی که واجد نوعی تجربه دینی باشد براساس شرایط فرهنگی حاکم برخورد و پیش فرض‌های رسوب یافته در اندیشه‌اش، برداشتی متفاوت از امر متعالی خواهد داشت. او با تفسیر تجربه دینی محور، تنوع ادیان را توجیه می کند. حال، اگر شناخت پیروان ادیان مخصوصاً ادیان توحیدی را از خدا نه به خاطر تجربه دینی پیروان آن، بلکه آموزه‌های بزرگان آن که ناظر به تجربیات دینی نیست باشد بلکه تأکید تمامی آن‌ها به موجودی منحاز از مواجهه احساسی ما با آن باشد از اساس نگاه سوپژکتیویستی جان هیک کنار گذاشته می شود و مبنایی متفاوت پیدا می کند که تفاوت‌های فرهنگی انواع دین داران باعث برساخت‌های متفاوت از آن نخواهد شد چراکه امر متعالی، برساخت تجربیات دینی افراد نخواهد بود. معرفت به خداوند هسته مرکزی خواهد داشت که همان تعریف خداوند در ادیان توحیدی است ولی تفاوت‌های فرهنگی در عین حفظ آن هسته مشترک باعث تفسیرهای متفاوت از آن خواهد شد. تمسک جان هیک به تجربه دینی برای برساخت امر متعالی او را ناگزیر از ناواقع گرایی خواهد نمود (اخوان، ۱۳۹۲: ۷). پیروان ادیان مختلف به صورت سوپژکتیو حالات معنوی و احساسی دینی گوناگونی را به لحاظ دین خود دارند.

از آن‌جاکه این حالات، کاملاً درونی است و متعلقات امر متعالی در آن‌ها شخصی است به این سادگی‌ها نمی‌توان بین مابازاءهای امر متعالی در آن‌ها - که حتماً متأثر از شرایط فرهنگی هر یک از آن‌هاست - قضاوت کرد. چون هیچ‌کس به باطن افراد و نحوه حالات او دسترسی ندارد. کسانی که قائل به وحدت متعالی ادیان هستند چون سعی کرده‌اند جنبه‌های سوپرناتو مشترک باورهای دینی در ادیان مختلف را مورد توجه قرار دهند نمی‌توانند وجه تمایزی بین ادیان از این جهت پیدا کنند و حتی شدت و ضعف باورهای درونی مبتنی بر تجربه‌های دینی می‌تواند مستقل از متعلق باور دینی معتقدان به ادیان باشد لذا ناگزیر از تمایل به دیدگاه کثرت‌گرایانه در تبیین حقانیت ادیان هستند.

اما ادعای ادیان توحیدی براساس آموزه‌های پیامبرانشان، مبنی بر این‌که یک موجود واقعی به نام خداوند وجود دارد، امری ابژکتیو است. ویژگی‌های این موجود از برآیند تجربه‌های دینی باورمندان به آن دین‌ها به دست نیامده است بلکه از آموزه‌های پیامبران متعدد این ادیان که به یک موجود ورای عالم اشاره دارند به دست آمده است. لگنهاوزن می‌گوید:

این فرض که حقیقت نهایی کاملاً غیرقابل درک و شناخت است، همراه با این دیدگاه که تجربه دینی و فهم دینی، کاملاً ساخته و پرداخته انسان هستند، با امکان وحی حقیقی ناسازگار است (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۹۱).

باور به این وجود، فقط دایره مدار بین نفی و اثبات است. یک باورمند به این موجود نمی‌تواند از روی تسامح بگوید، که باور پیرو ادیان دیگر که این وجود را نفی می‌کند، می‌تواند بهره‌ای از حقیقت را داشته باشد. مردم به تقسیم عقلی، خارج از این دو قسم نیستند یا به این موجود به عنوان حقیقتی در عالم، باور دارند یا به آن باور ندارند. لازمه نفی این حقیقت این است که شخص معتقد به این حقیقت واقعی بگوید یقیناً باور دیگری بر نبودن چنین خدایی نادرست و باطل است. به همین صورت است باور به رخدادی به نام معاد که واقعیتی در آینده است. افراد یا قبول دارند چنین واقعه‌ای رخ خواهد داد و یا باور دارند که رخ نخواهد داد. این واقعه، علی‌رغم تفاوت‌های تفاسیر مختلف درباره نحوه رخداد آن، امری ابژکتیو است نه سوپرناتو که وابسته به فاعل شناسا باشد. رخداد معاد امری مستقل از فاعل‌های شناسایی است که تفاوت‌های فرهنگی آدمیان بتواند در آن تأثیرگذار باشد. لذا آن‌ها که قائل به معاد هستند (به هر تفسیری) می‌توانند افرادی که این واقعه منحاز از نحوه شناخت افراد را قبول ندارند بر باطل بدانند. واقعه بمباران اتمی هیروشیما و

ناکازاکی در جنگ جهانی دوم توسط آمریکا می‌تواند در معرض تفسیرهای مختلفی حتی عجیب قرار گیرد ولی اگر کسی بگوید چنین واقعه‌ای رخ نداده است نمی‌توان گفت که این برداشت شخصی او بنا بر تفسیرش که برخاسته از فرهنگش است می‌تواند درست باشد. بلکه باید گفت یقیناً او در این ادعایش، بر باطل است.

به‌طور مشابه، اگر کسی وجود قلّه‌ای به نام اورست (با تمامی تفاسیر مختلفش) را نفی کند و بگوید چنین قلّه‌ای وجود ندارد نمی‌گوییم که او از منظر خود، نگاه کرده است و نمی‌توان به او نسبت نادرست داد. چنین تسامحی کاری غلط و ناپسند است. اورست یا هست یا نیست اگر هست، انکار آن (حداقل برای کسی که به وجود اورست باور دارد یا آن را دیده است) باطل است. انکار خدا و معاد به همین صورت است.

۴. بررسی اخلاقی انحصارگرایی ناظر به واقع

جان هیک در ردّ انحصارگرایی دینی می‌گوید انحصارگرایان از خود نوعی تحکم یا نخوت نشان می‌دهند (Hick, 1989: 235) یا رونزو معتقد است انحصارگرایی اخلاقاً نفرت‌انگیز و شدیداً گستاخی است (Runzo, 1988: 348). این دو نمی‌توانند انحصارگرایی در معنای گفته شده را اخلاقاً مردود بدانند. اگر کسی بگوید اعتقاد من به وجود قلّه اورست درست است و کسانی که به آن باور ندارند برخلاف واقعیت می‌گویند و در نتیجه، بر باطل هستند آیا تحکم و نخوت است؟ یا کاری نفرت‌انگیز انجام داده‌اند چون فقط حرف خود را درست می‌دانند و دیگری را بر باطل؟ اتفاقاً اگر کسی از روی تسامح بگوید هم حرف باورمند به وجود قلّه اورست و هم حرف کسی که آن را کاذب می‌داند هر دو درست است کاری اخلاقاً ناپسند انجام داده است. این تسامح و تساهل نیست بلکه عین عدم صداقت است که مذموم‌تر از نخوت فرضی است. به همین صورت نیز کسانی که می‌گویند خدا وجود دارد و معاد، واقعه‌ای رخدادنی است اگر از روی تسامح بگویند دیگرانی که این دو را تکذیب می‌کنند نیز می‌توانند برحق باشند از لحاظ اخلاقی کاری زشت کرده‌اند و در قضاوت صداقت لازم را نشان نداده‌اند. لذا این ایراد جان هیک و جوزف رونزو نمی‌تواند به هیچ وجه در این نوع انحصارگرایی وارد باشد. بلکه مخالفت با این نوع انحصارگرایی اخلاقاً ناموجه است.

با توجه به مطالب گفته شده، انحصارگرایی در اعتقاد به خدا و قیامت برای باورمندان به

ادیان توحیدی، نه تنها درست است بلکه اخلاقاً نیز باید به آن ملتزم باشیم. در این زمینه نمی‌توان کثرت‌گرا بود.

۵. انحصارگرایی در حداقل رفتار دینی درست

از حیث نمودهای عملی نیز انحصارگرایی دینی در ویژگی مشترک ادیان یعنی پرستش (در معنای عام آن) و تقید به اخلاقیات (در مورد اخلاقیات مورد قبول غالب مردم) می‌تواند درست باشد. اگر کسی بدون این نمودهای عملی خود را دین‌دار بداند می‌تواند مورد مذمت واقع شود. اگر وجه ممیزه‌ای بین اعمال دین‌دارانه ما و اعمال غیردینی ما وجود نداشته باشد انتساب دینی به افعال، بی‌معنا خواهد بود. انحصارگرا در اعتقاد به این وجه حداقلی عملی از دین، یعنی پرستش و التزام به اخلاقیات، کاملاً موجه است چراکه در غیر این صورت، نمودی عملی وجود نخواهد داشت که دین‌مدار از غیر دین‌مدار تمایز یابد.

۶. تنوع ادیان به علت عوامل غیراختیاری فرهنگی

اما در باقی ویژگی‌های متنوع ادیان می‌توان این دگرگونی‌ها و تنوع‌ها را به آموزه‌های متفاوت ادیان که معمولاً در شرایع آن‌ها و سایر ابعاد دینی هر دین، متجلی است نسبت داد. نوع دین‌داری هر فرد از ادیان و مذاهب گوناگون می‌تواند متأثر از جبرهایی باشد که فرد در آن قرار گرفته است و چنین می‌پندارد که روش درستی را برای تقیدهای دینی خود دارد. عوامل ناخودخواسته، هم‌چون تنوع‌های فرهنگی باعث شده است که هر دین‌داری به‌علت عوامل جبری در اغلب جلوه‌های دینی متفاوت از دیگری باشد. این تفاوت‌ها باعث نمی‌شود دربارهٔ مُجزی بودن آن فرد نزد خداوند بتوانیم به‌سادگی حکمی صادر کنیم؛ گرچه می‌توانیم دربارهٔ درست بودن یا نادرست بودن آن رفتار، ارزیابی داشته باشیم. به همین دلیل، نمی‌توان قائل به انحصارگرایی پاداش و کیفر بود. مطهری معتقد است:

اگر کسی دارای صفت تسلیم باشد و به عللی، حقیقت اسلام برای او مکتوم مانده باشد و او در این باره بی‌تقصیر باشد، هرگز خداوند او را معذب نمی‌سازد، و او اهل نجات از دوزخ است (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۷۰).

می‌ماند در جنبه‌های اختیاری باورها و اعمال و آئین‌ها و حضور اجتماعی و حالات احساسی و غیره؛ آیا می‌توان از کثرت‌گرایی و انحصارگرایی سخن گفت؟

دامنه وسیعی از تنوع ادیان را عوامل جبری، هم‌چون زادگاه افراد، تشکیل می‌دهد. کسی که در محیطی مسلمان از خانواده‌ای مسلمان به دنیا آمده است هیچ‌گونه اختیاری از این بابت نداشته است و کسی که در خانواده‌ای بودایی و محیطی بودایی، زندگی را شروع کرده است با این جبر محیطی، بودایی می‌شود. همان‌گونه که گفته شد علی‌رغم بسیاری جبرهای محیطی و فرهنگی، هر انسانی دامنه‌ای از اختیار دارد که قدرت ذاتی تشخیص درست از نادرست در وجود او را تشکیل می‌دهد. انسان‌ها از لحاظ قدرت انتخاب نیز یکسان نیستند. برخی انسان‌ها به خوبی می‌توانند از اراده‌شان استفاده کنند و با اراده‌شان بر بسیاری عوامل جبری چیره شوند درحالی‌که برخی دیگر، چنین اراده قوی‌ای ندارند. این همان عنصری است که در روان‌شناسی تربیتی یکی از جلوه‌های آن «قدرت نه گفتن» است. افرادی که می‌توانند تصمیم‌های سختی - علی‌رغم جبرهای محیطی خود- بگیرند «دارای قوت اراده» دانسته می‌شوند. پس انسان‌ها در یک جبر دیگری نیز قرار دارند یعنی جبر ناشی از قدرت جبری انسان‌ها در استفاده از اختیارشان.

با این تفاسیر، برخی از جنبه‌های تنوع ادیان، تحت تأثیر عوامل جبری است و برخی تحت تأثیر عوامل اختیاری. به‌همین صورت، شخص دین‌دار می‌تواند دین‌داری خود را ناشی از برخی عوامل جبری و یا ناشی از برخی عوامل اختیاری بداند. اما تعیین این‌که دامنه اختیاری و جبری هر فرد چقدر است برای ما انسان‌ها آن‌چنان دشوار است که می‌توان گفت تقریباً غیرممکن است. چراکه آن‌چنان عوامل غیراختیاری ما زیاد و نامعلوم است که به این سادگی‌ها نمی‌توان آن‌ها را شناخت و از عوامل اختیاری متمایز کرد. حال، اگر عملی دینی، از یک فرد دین‌دار سرزند یا باوری را داشته باشد، سایر انسان‌ها قدرت بسیار محدود و ناچیزی دارند تا بتوانند تعیین کنند این رفتار یا باور دینی ناشی از اختیار او بوده است یا عوامل جبری او را به این رفتار دینی یا باور مذهبی کشانده است و این رفتار او مورد پذیرش خداوند قرار می‌گیرد یا خیر. لذا در این گونه موارد، بهتر آن است که درخصوص پذیرفته شدن یا رد شدن آن توسط خداوند، جز تعلیق قضاوت، کاری نکنیم. لذا در این خصوص نه می‌توان به‌طور کثرت‌گرایانه گفت که او نیز کاری درست انجام می‌دهد و نه انحصارگرایانه گفت که عمل آن دین‌دار، مجزی نیست و فقط یک نوع دین‌داری به سعادت می‌رسد. لذا ایراد اخلاقی جان‌هیک و یا جوزف رونزو به کسی که انحصارگرایانه باورمندی اکثریت متدینان به انواع ادیان را مردود بداند و فقط یک نوع دین‌داری را درست بداند می‌تواند درست باشد. این نوع قضاوت درباره دیگران بیشتر به تعبیر هیک

خودخواهانه، خودپسندانه، و گستاخانه است.

اما ناتوانی ما در قضاوت درباره دین‌داری افراد، مستلزم آن نیست که مدعیات آن افراد، درست یا غلط است. امکان دارد فردی با این‌که مهم‌ترین وظایف معرفتی خود را انجام داده باشد ولی در قبول و عمل به یک دین - که دلایل بسیاری بر نقص آن نسبت به دیگر ادیان وجود دارد و یا ادعاهای نادرست قطعی عقلی داشته باشد - آن‌چنان تحت عوامل جبری باشد که نتوان او را به بی‌ثمر بودن رفتارش قضاوت کرد (به قول مطهری، بی‌تقصیر). فرض کنیم فردی بدون هیچ قصدی و از روی جبر، شخص دیگر را بکشد. مثلاً در خواب رفتاری از او سرزند که باعث مرگ دیگری شود. علی‌رغم آن‌که او را در انجام این قتل، مقصر نمی‌دانیم ولی به شدت معتقد هستیم که کار او نادرست بوده است.

فرق است بین مستحق پاداش و کیفر بودن و بین درست و نادرست بودن یک کار یا اندیشه.

اما انسان‌ها قدرت تشخیص بسیاری از درست‌ها و نادرست‌ها را دارند. اگر این‌گونه نبود تمامی تلاش بشریت برای به‌دست آوردن راه درست‌تر، که علت اغلب کارهای اوست، کاری عبث می‌بود. به همین جهت، انسان می‌تواند بین باورهای ادیان مختلف بررسی داشته باشد و با قوه تشخیص خود، به برخی باورها و افعال، نسبت درست بدهد و به برخی نادرست. هرگونه جبر محیطی انسان نمی‌تواند او را از اندیشیدن درباره درستی و نادرستی باوری بازدارد. دکارت به خوبی می‌گفت که:

بالاخره این‌که ما از یک اراده آزاد برخورداریم که هر وقت بخواهد می‌تواند به کاری تن در دهد یا از آن تن زند، چنان بدیهی است که می‌توان این مفهوم اراده آزاد را یکی از متعارف‌ترین مفاهیمی، که به‌طور فطری در ما یافت می‌شود، دانست (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۳۶).

هم او در اصل ششم از اصول فلسفه پس از تبیین شک افراطی خود می‌گوید:

در این‌که ما اراده آزادی داریم که ما را از باورداشتن به اشیاء مشکوک باز می‌دارد و نمی‌گذارد فریب بخوریم اما گیرم که آفریدگار ما قادر مطلق باشد، یا حتی اگر ثابت شود که وی دلش خواسته است که ما را فریب دهد، ما در خود، احساس آزادی می‌کنیم و این آزادی چنان است که هر بار دلمان بخواهد می‌توانیم از باور داشتن به چیزهایی که خوب نمی‌شناسیم بپرهیزیم و بدین سان، هرگز در دام فریب نیفتیم (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۳۰).

پس می‌توان از درستی و یا نادرستی باوری سخن گفت و آن را در بوتۀ نقد و تحلیل قرار داد. پس اعمال و باورهای دینی می‌تواند در معرض صدق و کذب قرار گیرد. اما

بازهم، کار به این سادگی‌ها نیست. بسیاری باورهای دینی هستند که از جزمیت‌های هر دین است که به این سادگی‌ها نمی‌توان دربارهٔ صدق آن‌ها سخن گفت. رهبران و مفسران هر دینی نیز به وجود چنین باورهایی قائل هستند. مثلاً این‌که چرا نماز صبح باید دو رکعت باشد ولی نماز ظهر چهار رکعت. اغلب این‌گونه باورها خود در معرض ارزیابی عقلانی نیستند بلکه به‌طور غیرمستقیم، مبتنی بر گزاره‌های دیگری هستند که مبانی تفکر دینی را تشکیل می‌دهند. این مبانی، خود توجیه‌کنندهٔ بسیاری از آموزه‌های دیگر هستند که یا مبتنی بر باورهای دیگرند یا این‌که بنیادین هستند. آن‌چه شاکلهٔ یک نظام دینی بر آن استوار است همین باورهای بنیادین هستند. این باورهای اساسی در معرض نقد و تحلیل عقلانی یا تجربی یا تاریخی یا غیره قرار می‌گیرد. حتی کسانی که در یک دین از ایمان‌گرایی دفاع می‌کنند در مقابل سایر ادیان و مذاهب نمی‌توانند با ایمان‌گرایی، مانع مقایسهٔ یک دین با دیگر ادیان و مذاهب شوند. ایمان‌گرایی نوعی باور داشتن به‌صورت درون‌دینی است و نمی‌توان از آن به‌صورت برون‌دینی استفاده کرد. هر دینی حداقل درمقام مقایسه با سایر ادیان باید بتواند دلایل و شواهدی در ترجیح یافتن آن بر ادیان رقیب داشته باشد یا دلایل علیه خود را بتواند پاسخ‌گو باشد.

اما عملاً دیده می‌شود که بسیاری از شواهد و دلایلی که ادیان برای تبیین بنیادهای خود می‌آورند نتوانسته‌اند آن‌چنان قوی باعث قانع کردن دیگران شوند؛ به‌گونه‌ای که به این سادگی‌ها نمی‌توان ادعا کرد بقیهٔ ادیان و مذاهب کاملاً تحت تأثیر دلایل و شواهد یک دین یا مذهب قرار گرفته و حکم به درست بودن مطلق دین دیگر و یا باطل بودن دین خود و یا بالعکس بکنند. مثلاً به دلایل اثبات وجود خداوند توجه شود. علی‌رغم شواهد و دلایل متعددی که بر اثبات وجود خداوند ارائه می‌شود این دلایل نتوانسته است برخی از مردم را نسبت به آن‌ها قانع کند. حتی برخی دلایل از نظر برخی باورمندان معتبر است و از نظر برخی دیگر نامعتبر، و به‌جای آن، دلیلی دیگر معتبر است. این دشواری تصمیم‌گیری درخصوص درستی یک باور براساس شواهد نیز بهانه‌ای شده است تا کثرت‌گرایان از مسئله‌ای به‌نام تکافوی ادله سخن بگویند و این‌که چون عملاً نمی‌توان دلایل قانع‌کننده‌ای برای حقانیت یک دین یا مذهب آورد پس نمی‌توان از حقانیت یک دین سخن گفت.

آیا واقعاً لازمهٔ قانع‌کننده نبودن دلایل یک دین برای تمامی انسان‌ها این است که نمی‌توان از حقانیت سخن گفت؟ به‌نظر می‌رسد چنین نباشد. اگر شواهدی که دادستان برای مجرم بودن یک فرد می‌آورد نتواند دادگاه را قانع کند نمی‌توان نتیجه گرفت به هیچ

وجه نمی‌توان دلایلی برای مجرم بودن یک فرد آورد. در این‌گونه موارد دادستان به‌دنبال آن است که دلایل بیشتری بیاورد تا حدی که دادگاه به این باور برسد که شخصی دست به جرمی زده است.

از طرف دیگر، قانع شدن، امری روانی است که می‌تواند کمابیش تحت تأثیر عوامل محیطی و جبری دیگر قرار گیرد، ولی این امر در هیچ دادگاهی باعث نشده است که دادگاه‌ها هرگونه قضاوتی را تعلیق کنند بلکه دادگاه‌ها علی‌رغم اطلاع از این امور روانی و اجتماعی می‌توانند ادعا کنند که قضاوتی با حداکثر درستی داشته‌اند. دادگاه‌ها برای این‌که کاری کنند که محدودیت‌های جبری کمترین تأثیر را در نتیجه‌گیری به نفع یا علیه فردی در دادگاه باشد به‌جای یک نفر، از مجموعه افرادی به نام هیئت منصفه استفاده می‌کنند تا دلایل دادستان و وکیل مدافع را بشنوند و هریک از زاویه دید خود به بررسی شواهد و دلایل بپردازد و در جلسه نهایی با طرح مسئله از جنبه‌های گوناگون نهایتاً بتوانند تصمیمی منصفانه‌تر بگیرند. احتمال دارد این تصمیم، یکی از اعضای هیئت منصفه را قانع نکرده باشد ولی دلیل نمی‌شود که تصمیم بقیه را نادرست بدانیم یا به کثرت‌گرایی قائل باشیم. تمامی این مکانیزم‌ها نشان می‌دهد که روش‌هایی می‌تواند وجود داشته باشد که بشود از حقانیت ادعای بنیادین یک دین سخن گفت حتی اگر بعضی با برخی دلایل قانع نشوند.

اگر دینی دلایل موجه‌تری نسبت به دین دیگر بیاورد و رده‌های بهتری برای دین دیگر مطرح کند می‌تواند از حقانیت خود سخن بگوید در این صورت، لازم است که از درست بودن باور خود سخن بگوید و باورهای دیگر را نادرست بداند. استاد مطهری در این زمینه بیان می‌کند: «دین حق در هر زمانی یکی بیش نیست؛ و بر همه کس لازم است از آن پیروی کند» (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۵۱). پذیرش این‌گونه انحصارگرایی نه تنها مذموم نیست بلکه اصل اخلاقی صداقت ایجاب می‌کند که فرد از این جهت، از انحصار حقانیت در دین خود سخن بگوید. اما فردی که این‌گونه منطقیاً انحصارگرایانه درباره دین خود سخن می‌گوید درباره دیگر ادیان چه می‌تواند بگوید؟ او می‌تواند تمام یا برخی از دیگر ادیان را نادرست بداند هم‌چنین می‌تواند معتقد باشد که برخی از دیگر ادیان و مذاهب حقانیت نسبی دارند چراکه برخی از عناصر اصلی دین برحق را نیز باور دارند. یعنی می‌تواند انحصارگرا باشد یا شمول‌گرا. در این زمینه کارل رانر در میان مسیحیان و مطهری در میان شیعیان قائل به‌نحوی از شمول‌گرایی هستند.

تلاش‌ها و مساعی مطهری و کارل رانر، ارائه راهی میانه، بین انحصارگرایی و

همه‌حق‌انگاری ادیان است. دیدگاه شمول‌گرایانه این دو اندیشمند بر آن است تا ضمن تأکید بر حقانیت یک دین (مسیحیت یا اسلام)، راه نجات را برای سایر آدمیان مسدود نماند و با لحاظ کردن شرایطی، امکان رستگاری را برای همگان فراهم می‌داند (نجفی و محمدی، ۱۳۹۳: ۱۳۸)

به نظر می‌رسد با توجه به مطالب گفته شده قبلی تقریباً نمی‌توان از انحصارگرایی کامل سخن گفت بلکه ناگزیر از شمول‌گرایی خواهیم بود.

۷. حقانیت دعاوی ادیانی که باورمندان عملکردی غیرعقلانی دارند

موضوع دیگری که توسط برخی کثرت‌گرایان به آن اشاره شده است این است که برخی ادیان معتقد هستند که دلایل ما بر درستی مدعاهایمان قوی‌تر است لذا راه درست دین‌داری از مسیر دین ما می‌گذرد ولی رفتارهایی از متدینانش سر می‌زند که غیرعقلانی است درحالی‌که این‌گونه رفتارهای غیرعقلانی و غیراخلاقی از باورمندان به برخی ادیان دیگر سر نمی‌زند. این امر نشان می‌دهد که نمی‌توان به صرف مدعاهای ادیان توجه کرد بلکه باید به ثمره آن‌چه در رفتار متدینان نیز نمود پیدا می‌کند توجه کرد. مثلاً برخی ادیان حکم به قربانی کردن انسان‌های بی‌گناه در مقابل خدایان می‌کرده‌اند، یا برخی ادیان، نژادپرستی را لازمه دین خود می‌دانند و برخی ادیان حکم می‌کنند که کسانی که دارای عقاید دیگر هستند با این‌که رفتارهای خصومت‌آمیز در جامعه ندارند باید محکوم، معدوم یا محدود شوند. برخی هم‌چون داعش با افتخار، حکم به کشتن انسان‌هایی می‌کنند که تفسیر آن‌ها از دین خاص را قبول ندارند. پس صرف قوت استدلال در باورهای پایه یک دین برای برتری آن کفایت نمی‌کند (هیگ، ۱۳۸۴: ۵۴).

برخی در جواب می‌گویند آموزه‌های دینی، استواری لازم را دارند ولی برخی متدینان به آن دین، رفتارهای ناشایستی براساس سایر باورهایشان یا تنگ‌نظری‌های فردی و اجتماعی‌شان از خود بروز می‌دهند و این ربطی به دین ندارد. گرچه به‌کرات دیده شده است که باورمندان به یک دین، به‌اسم باور دینی‌شان دست به اقداماتی می‌زنند که عوامل غیردینی در آن‌ها دخالت داشته است ولی به هر حال، دین نمی‌تواند از درستی و برحق بودن سخن بگوید مادامی که نشان دهد آموزه‌های آن دین، تأثیر مثبتی روی دین‌داران می‌گذارد. یعنی دین، نه تنها در نظر بلکه در عمل نیز نشان دهد که توان تأثیر مثبت را بر انسان‌ها دارد.

اولاً باید توجه داشت صرف رفتار ناشایست متدینان نمی‌تواند حاکی از اشتباه بودن باور دینی خاصی باشد چراکه عوامل مختلفی غیر از دین می‌تواند در آن رفتار تأثیرگذار باشد. بلکه باید گفت این اشکال وقتی می‌تواند وارد باشد که رفتار ناشایستی از باورمندان به یک دین، صرفاً به علت باورشان به یک آموزه دینی سرزند. ثانیاً، در تعریف ناشایست باید دقت داشت. احتمال دارد که فردی رفتاری را براساس ذائقه شخصی‌اش نمی‌پسندد، او نمی‌تواند قضاوت کند که رفتار فلان دین‌دار ناشایست است. پسند شخصی نبودن با ناشایست بودن متفاوت است. ناشایست بودن، بیشتر به ناپسند بودن نزد قاطبه عقلائی عالم نزدیک‌تر است تا ناپسند نزد یک فرد. لذا عقلانی نبودن یک کار، منوط به آن است که تقریباً عقلائی عالم آن کار را نامعقول بدانند. مثلاً مجازات اعدام نزد عقلائی عالم نادرست نیست به همین جهت، عقلائی برخی جوامع آن را امری پسندیده می‌دانند و عقلائی برخی جوامع آن را ناپسند. اما جنایات داعش نزد عقلائی عالم زشت و غیرانسانی است. ثالثاً، اگر نشان داده شود که رفتار دین‌داران خاصی از یک دین برخاسته از تفسیر غیرمعقول از باورهایشان است می‌توان نتیجه گرفت که آن رفتار نه برخاسته از آموزه‌های آن دین بلکه برخاسته از کژاندیشی آن گروه خاص است. پس وقتی می‌توان به تأثیر عملی آموزه‌های یک دین ایراد گرفت که مشخص باشد این رفتارها نتیجه منطقی و نه دل‌خواهی از آن آموزه‌هاست. نتیجه منطقی به معنای آن است که رفتارها مغایر با برخی دیگر از آموزه‌های آن دین نباشد. چون احتمال دارد افرادی از روی خام‌فکری فقط برخی از آموزه‌های یک دین را ملاک رفتار خود قرار داده باشند و بقیه را فراموش کرده باشند یا مغایر نبودن آن آموزه‌ها را با سایر آموزه‌های دین مورد بررسی قرار نداده باشند لذا استناد رفتار ناشایست برخی از این‌گونه باورمندان به یک دین به آموزه‌های آن دین درست نیست. رابعاً، رفتار این دسته از باورمندان به خوبی می‌تواند با رفتار برخی دیگر از باورمندان قابل نقض باشد و همین مغایرت می‌تواند نشان دهد که آموزه‌های دین نمی‌تواند علت اصلی رفتار ناشایست آن عده قلیل باشد؛ چراکه همین آموزه‌ها باعث شده است برخی از افراد دیگر، رفتارهای دیگری داشته باشند و این دسته دوم آن رفتارهای ناشایست را براساس آموزه‌های آن دین یا مذهب، مردود اعلام کنند.

۸. شرط عدم مغایرت آموزه‌های یک دین با مسلمات عقلی برای حقانیت

به همین جهت است که آموزه‌های دین برحق باید شامل یک اصل نیز باشد و آن این‌که

هرگونه باور یا عملی که مغایر با احکام قطعی عقلی باشد از آموزه‌های آن دین نیست و از محدوده آن دین خارج می‌شود. اگر دینی بتواند چنین مبنای بنیادینی را به‌عنوان اصول اولیه خود بپذیرد دیگر از این اتهام - که رفتارهای ناشایست دین‌داران ناشی از آموزه‌های آن دین است - مبرا خواهد بود. چراکه هرگونه رفتار ناشایست از اول، از حوزه آن دین خارج شده در نتیجه، ضرورتاً این رفتار ناشی از آن دین نیست بلکه حتی می‌تواند رفتاری ضددینی باشد.

۹. نتیجه‌گیری

شقوقی که ذکر شد امکان‌هایی بود که درباره حقانیت یک دین، بدون در نظر گرفتن دین بخصوص قابل طرح بود. اما درباره ادیان و مذاهب موجود، چگونه می‌توان قضاوت کرد؟ ادیان و مذاهب بسیاری در جهان وجود دارند که هریک ویژگی‌های خود را دارند. با بررسی تحلیلی آن‌ها می‌توان گفت:

۱. هر عملی که در آن نوعی پرستش یا سرسپردگی تام وجود داشته باشد و طبق اصول مسلم اخلاقی باشد رفتاری دینی است. لذا تمامی ادیان توحیدی و غیرتوحیدی که در آن‌ها رفتاری پرستش‌گونه وجود داشته باشد و تقید اخلاقی داشته باشند (عمل صالح باشد) می‌توانیم در زمره دین به حساب بیاوریم.

۲. فقط ادیان توحیدی یعنی اسلام، مسیحیت و یهودیت که قائل به وجود خداوند و باور به رخدادهای معاد هستند می‌توانند از منظر باورمندان به این ادیان، حقانیت داشته باشند؛ چراکه این دو ملاک، امری ناظر به واقعیت است. به این ترتیب ادیان شرقی دیگر هم چون هندوئیسم، بودیسم، کنفوسیوئیسم و حتی زرتشتی که این دو باور را ندارند از دایره حقانیت بیرون هستند. به این معنا انحصارگرایی درست است.

۳. زندگی مؤمنانه با باور به خدا و معاد تحقق نمی‌یابد بلکه نوع رفتار صالح باورمندان (پرستش و تقید به اخلاقیات) می‌تواند زندگی مؤمنانه او را تشکیل دهد در نتیجه، مأجور باشد.

۴. تفاوت‌های فردی و فرهنگی و اجتماعی می‌تواند زندگی‌های مؤمنانه متکثری را باعث شود.

۵. اگر کسی (در میان باورمندان به ادیان توحیدی) وظایف معرفتی خود را برای محقق ساختن زندگی مؤمنانه انجام داد و بر آن مبنا رفتار کرد نمی‌توان تخطی او از دین حق را

باعث کیفر و عذاب اخروی او دانست.

۶. از آن‌جاکه عوامل جبری بسیاری (علی‌رغم اختیارات افراد) در پذیرش یک دین، تأثیرگذار است، و از آن‌جاکه ما انسان‌ها نمی‌توانیم میزان تأثیر عوامل جبری و اختیاری را در باورمندی یک فرد تشخیص دهیم لذا درباره‌میزان مجزی بودن رفتار دینی افراد و نحوه‌استحقاق پاداش و کیفر آن‌ها نمی‌توانیم قضاوت کنیم و در این خصوص باید درباره‌وضعیت افراد در قیامت، تعلیق داروی کرد گرچه رفتارهای آن‌ها را با ملاک‌های دینی می‌توان مورد ارزیابی قرار داد.

۷. یکی از وظایف معرفتی آن است که مدعی دین‌داری‌هایی را که با عقل فطری و اخلاق در تضاد واضح باشد به‌عنوان باور دینی خود نداند در غیر این صورت این نوع دین‌داری نیز می‌تواند مردود باشد.

۸. می‌توان درباره‌ زندگی‌های مؤمنانه‌مأجور به این صورت قضاوت کرد که اگر فرد وظایف معرفتی خود را برای تنظیم باورهایش متناسب با محدودیت‌هایش انجام داد و باورهای او در تضاد واضح با احکام عقل فطری و مسلمات اخلاقی نبود (به تعبیر مطهری مسلمان فطری) در آن صورت این نوع زندگی می‌تواند مأجور باشد. استاد مطهری دکارت را در سلک این گروه می‌داند. برعکس، درباره‌ باورمندان به خدا و معاد، کسانی که دو شرط فوق را نداشته باشند می‌توان حکم به مردود دانستن این نوع زندگی و باطل بودن آن نوع دین‌داری کرد.

۹. از آن‌جاکه انسان‌ها قدرت تشخیص درست از نادرست را دارند می‌توانند درباره‌ باورهای بنیادین هر دین پرسش کرده و دلیل مطالبه کنند. ادیانی که بتوانند استدلال‌هایی در تبیین خود، که مورد قبول اغلب افراد عاقل باشد، ارائه کنند هم‌چنین اشکالاتی که به باورهای بنیادین آن‌ها می‌شود بهتر پاسخ دهند می‌توانند از حقانیت خود سخن بگویند. این ادعای حقانیت نه‌تنها از لحاظ اخلاقی بدون اشکال است بلکه فضیلت اخلاقی صداقت اقتضا می‌کند که این مسئله را بیان کنند. این استدلال‌ها به بنیادهای نظری دین ناظر است و نه عملکرد دین‌داران آن‌ها.

۱۰. قانع نشدن در برابر دلایل درستی یک دین با درست بودن آن تفاوت می‌کند. قانع شدن امری روانی است و می‌تواند متأثر از پیشینه‌های فرد باشد ولی درست بودن بر مبنای قضاوت غالب عقلای عالم که به‌خوبی دلایل را بفهمند به‌دست می‌آید.

۱۱. علی‌رغم آن‌که یکی از ملاک‌های پسندیده بودن یک دین، تأثیر مثبتی است که در

باورمندانش می‌گذارد و این تأثیر جلوه‌های پدیداری باید داشته باشد، اما لازمه عملکرد ناشایست برخی باورمندان یک دین نمی‌تواند ضرورتاً نادرستی دعاوی آن دین را نتیجه دهد. این امکان وجود دارد که دعاوی یک دین درست باشد ولی عملکرد متدینان به آن نادرست باشد.

۱۲. اگر یکی از آموزه‌های بنیادین یک دین، عدم تضاد باورهای آن دین با ملاک‌های عقلانی مورد قبول غالب عقلای عالم باشد در آن صورت، نتایج ناشایست غیرعقلانی رفتار باورمندان به آن دین را می‌توان کاملاً مستقل از آن دین دانست. از آنجا که اسلام ضروری می‌داند که افراد باید اعتقاداتشان را براساس دلایل عقلی و توجیهات منطقی به دست آورند لذا اسلام می‌تواند به خوبی از حقانیت خود سخن بگوید (حتی اگر برخی با آن دلایل قانع نشوند). از آنجا که عقلا نه بودن باورهای مذهبی یکی از پایه‌های اصلی تشیع است لذا هرگونه نتایج ناشایست عقلی رفتار شیعیان را نمی‌توان اشکالی بر تشیع دانست، چراکه از اساس، آن عمل از دایره تشیع خارج می‌شود.

۱۳. علی‌رغم آن‌که تشیع را واجد بیشترین ملاک‌های حقانیت می‌دانیم ولی شیعیان نمی‌توانند به‌عزت بندهای ۴ و ۶ نسبت به تخطئه متدینان به سایر ادیان و مذاهب اقدام کنند. لذا علی‌رغم اعتقاد به برحق بودن خود، باید حداکثر تسامح را نسبت به سایر باورمندان به ادیان و مذاهب و فرقه‌های دیگر - که شرایط اختیاری و جبری رفتارهای آن‌ها نامکشوف است - داشته باشند به شرط آن‌که سایر باورمندان عناد بین و لجاجت آشکار نداشته باشند.

منابع

- اخوان، مهدی (۱۳۹۲). «کثرت‌گرایی جان‌هیک و نظریه ارجاع»، جستارهای فلسفه دین، سال دوم شماره سوم، پاییز، صص ۱۳-۱.
- بیسینگر، دیوید (۱۳۹۴). تنوع دینی در دانشنامه فلسفه استنفورد، ترجمه: مهدی اخوان، تهران: ققنوس.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶). «اصول فلسفه»، در فلسفه دکارت، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- گیسلر، نورمن (۱۳۹۱). فلسفه دین، ترجمه: حمیدرضا آیت‌اللہی، تهران: انتشارات حکمت و پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۹). اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه: نرجس جواندل، قم: انتشارات طه.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *عدل الهی*، تهران: انتشارات صدرا.
نجفی، محمدجواد؛ محمدی، جواد (۱۳۹۳). «کثرت‌گرایی دینی؛ بررسی و تحلیل تطبیقی دیدگاه استاد مطهری و کارل رانر»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، مجله دانشگاه قم، سال شانزدهم، شماره اول، پاییز.

Basinger, David (2020). "Religious Diversity (Pluralism)", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/religious-pluralism/>>.

Hick, John (1989). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press.

Hick, John (1997), "The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D'Costa", *Religious Studies*, 33: 161-166.

Runzo, J. (1988). "God, Commitment, and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism", *Faith and Philosophy*, 5: 343-364.

Smart, Ninian (1983). *World Views, Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. New York: Charles Scribner's Sons.

Smart, Ninian (1993). *The World's Religions*. London: Cambridge.

