

پلورالیسم کنکاشی در تکثرگرایی دینی

حمید رضا فهیمی تبار
عضو هیات علمی دانشگاه کاشان

و عنایت ربوبی می‌دانند. (۲)

در این نوشتار به سه موضوع معنای پلورالیسم دینی، زمینه پیدایش آن و مبانی و اصول پلورالیسم دینی پرداخته می‌شود.

پلورالیسم دینی و معنای آن

پلورالیسم از واژه لاتین «Pluralis» و به معنای گرایش به کثرت است. کلمه پلورالیسم در عرصه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، معرفتی و دینی به کار می‌رود. پلورالیسم در عرصه اجتماعی و سیاسی عبارت است از پذیرش تنوع و کثرت در حوزه عقاید، نهادهای مدنی و احزاب و گروه‌های اجتماعی و سیاسی و نفی تمرکز در قدرت و ملزم شدن به تساهل و تسامح و تحمل آرا و رفتارهای اجتماعی و سیاسی و رعایت حقوق نهادهای مدنی در برابر دولت.

پلورالیسم در حوزه فرهنگی یعنی به رسمیت شناختن فرهنگها و نفی حاکمیت فرهنگ واحد. نسبی‌انگاری حقیقت و قائل شدن به نقصان هر نوع شناخت، فردگرایی در دو حوزه معرفت و ارزش نیز از ویژگیهای پلورالیسم معرفتی است. پلورالیسم اخلاقی نیز نوعی نسبی‌گرایی ارزشی همراه با نفی ضوابط عام و ثابت اخلاق است.

پلورالیسم دینی کثرت‌گرایی در اندیشه دینی است، یعنی در این نگرش، همه ادیان به رغم اختلافات سطحی‌شان به نحوی تفاسیر حقیقت واحدی هستند و همه آنها راههای رستگاری تلقی می‌شوند و هیچ برتری بین آنها وجود ندارد. اولین کتابی که در این زمینه نوشته شد کتابی به

مقدمه

تکثر ادیان یک واقعیت است و پیروان هر دین، خود را بر حق و دین خود را یگانه راه رستگاری می‌دانند. آیا هر دینی مستقل از دین دیگر حق و نجات دهنده است؟ کسانی به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند و این اندیشه امروزه پلورالیسم (Ploralism) نامیده می‌شود. این دیدگاه الهیاتی و فلسفی در پی توضیح و تبیین تکثر واقعی ادیان است. تکثر ادیان امری عینی است ولی حق انگاشتن تمامی ادیان موضوعی قابل مناقشه است. پیداست که کثرت‌گرایی غیر از تکثر ادیان است.

در برابر این دیدگاه، دیدگاه دیگری وجود دارد که به حصرگرایی (exclusivism) معروف است. در حصرگرایی تنها یک دین حق است و فقط از طریق همان یک دین انسان رستگار می‌شود و بقیه ادیان معتبر و نجات دهنده نیستند. به نظر می‌رسد پیروان غالب ادیان حصرگرا هستند. به همین دلیل سعی در تبلیغ دین خود و ارشاد دیگران دارند و خود را ملزم به دفاع از دین خود می‌دانند. (۱)

شمول‌گرایی (inclusivism) دیدگاه سوم است که مثل حصرگرایی تنها یک دین را حق و نجات دهنده می‌داند و معتقد است انسان برای رسیدن به نجات و سعادت باید تنها همان دین حق را برگزیند ولی مثل کثرت‌گرایی لطف و رحمت خداوند را شامل تمامی ادیان می‌داند. فرق شمول‌گرایی با حصرگرایی این است که شمول‌گرایان پیروان سایر ادیان را مشمول عفو



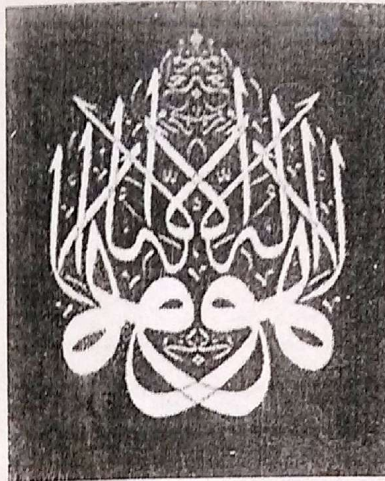
نام «وحدت متعالی ادیان» از فریتز شون-فریتهوف (schon-frithjof) بود که در این پلورالیسم دینی پرداخته بود. پلورالیسم دینی توسط جان هیک در میلادی به اوج خود رسید. (۳) متکلم مسیحی، در تبیین کثرت ادیان «ادیان مختلف جریتهای مختلف هستند که هر یک در دوره‌ای از تاریخ شده و خودآگاهی عقلی خود را در فرهنگ متفاوت باز یافته‌اند» (۴) همه عقاید و ادیان یکسان به رسمیت می‌شوند و نباید بر عقاید حقیقی ابطال دیگر ادیان و عقاید است. زمینه‌های پیدایش پلورالیسم دینی پلورالیسم دینی مثل تمام بدینها و فکری دیگر نتیجه تحولات و زمینه‌های اجتماعی است. علل و عوامل پیدایش کثرت‌گرایی دینی در واقع همان مبانی است که کثرت‌گرایان آنها را به عنوان

در اندیشه تجربه گرایی به جای ارائه دلیل برای اثبات وجود خداوند باید او را تجربه کرد و با تکیه بر رحمت و لطف او می توان از راه مکاشفه به معرفت خداوند دست یافت. در تجربه دینی، انسان با امری قدسی مواجه می شود و وحی به انبیا نیز نوعی تجربه دینی است که شخص نبی آن را تجربه می کند

جنبش اصلاح دینی در غرب که به «پروتستانیزم» معروف شد جنبشی فردمحور بود که به ترویج لیبرالیسم کمک کرد، به طوری که «آنتونی آریلاستر» می گوید: «پروتستان گرای منهای خدا همان لیبرالیسم است»

هر کدام از عرصه های لیبرالیسم مثل لیبرالیسم اقتصادی، فرهنگی، سیاسی اخلاقی که مورد بررسی قرار گیرد می توان به نحوی فردگرایی و آزادی را مشاهده کرد

بعضی از عوامل اجتماعی یا معرفتی ظهور پلورالیسم عبارت است از: خستگی از جنگهای مذهبی، آشنایی پیروان ادیان و گفتگوی آنها، دفاع از الهیات مسیحی در برابر نظریات زبان شناسی، نسبی انگاری در حوزه ارزشها و شناخت و ظهور لیبرالیسم سیاسی



یکدیگر انگیزه دین شناسی تطبیقی را که رویکرد جدیدی در مطالعات ادیان بود تقویت کرد. لذا ظهور پلورالیسم دینی نتیجه تحول رسانه ای و آشنایی ادیان با یکدیگر بود.

«هیگ» به عنوان بزرگترین مدافع پلورالیسم دینی پس از اخذ دکترای فلسفه به تبلیغ رسمی مسیحیت پرداخت. وی در کسوت کشیشان با مسلمانان، هندوها و سیکها و یهودیان در دانشگاه بیرمنگام در سال ۱۹۶۷ معاشرت زیادی پیدا کرد. این آشنایی افق جدیدی را پیش روی او نهاد که همین امر به ارائه دیدگاه الهیاتی جدید در الهیات مسیحی منجر شد. «هیگ» در این گزاره مسیحیت که می گوید: غیرمسیحیان نمی توانند به رستگاری دست یابند، شک کرد و در نهایت رستگاری را «تحول انسان» معنی کرد. (۶)

۳. رویکرد انسان به «زبان» به عنوان یک منبع غنی برای تحقیقات در تاریخ جوامع و پژوهش در روان آدمی و مطالعه نسبت بین زبان و فرهنگ و جغرافیا نتایجی به دست داد که آن نتایج آثار خود را در حوزه اندیشه دینی به جا گذاشت. مثلاً این یک اصل زبان شناسانه است که «هر واژه شناسنامه ای دارد که با علم به آن می توان عمر یک متن را تخمین زد».

با تکیه بر همین اصل بود که معلوم شد متون کتب مقدس تورات و انجیل سالها پس از حضرت موسی و عیسی علیهما السلام نوشته شده است و این فاصله زمانی بین نزول وحی و تدوین کتب انبیا مانی را در منبع دو دین به وجود آورد. این نتیجه کافی بود که تمامی ارکان عقیدتی مسیحیت را متزلزل کند. چرا که تدوین کتب نیم قرن بعد از نزول وحی نشان می داد که آنچه در انجیل آمده است سیره و تاریخ زندگی است و ربطی به وحی ندارد. با زیر سؤال رفتن انجا محازان دیدگاه بود که که انجا به

کثرت گرایی مطرح کرده اند. بعضی از عوامل اجتماعی یا معرفتی ظهور پلورالیسم عبارت است از: خستگی از جنگهای مذهبی، آشنایی پیروان ادیان و گفتگوی آنها، دفاع از الهیات مسیحی در برابر نظریات زبان شناسی، نسبی انگاری در حوزه ارزشها و شناخت و ظهور لیبرالیسم سیاسی. در انجا به بیان تفصیلی هریک از آنها می پردازیم:

۱. خستگی از جنگهای مذهبی و خشونت های اروپا این نسبت به یکدیگر در طول تاریخ باعث شد تا برای پایان نزاعهای دینی و نجات از مهلکه جنگ چاره جویی شود. پلورالیسم دینی کوشیده است با محو کلمات حق و باطل، کافر و مؤمن، جهنمی و بهشتی از صفحه ذهن بشری زمینه تسامح و تساهلی را فراهم آورد تا انسانها بدون ارزش گذاری عقاید یکدیگر به زندگی سلامت آمیز تن دهند. چرا که جنگ مذهبی و موقت آن مثل بردگی و اسارت، کینه توزی و عصبانیت و آوارگی از انجا شروع می شود که گروهی برای دفاع از کیش و آیین خود دیگران را باطل و کافر می دانند و گروه دیگر برای دفاع از عقیدت خود در برابر باطل قد علم می کنند. (۵)

۲. با رشد فزاینده وسایل ارتباط جمعی و رسانه های خبری دیوار بی خبری جوامع دور ریخت و زمینه تبادل اندیشه ها را پیش روی انسان نهاد شناخت و تحقیق در آداب و رسوم و



فرهنگهای مختلف که زمانی با انگیزه شخصی یک محقق و یا با اهداف سلطه جویانه استعماری صورت می گرفت به صورت رشته های علمی دانشگاهی درآمد که از جمله می توان رشته مردم شناسی، جامعه شناسی، روان شناسی و زبان شناسی را نام برد.

آشنایی اولیه پیروان ادیان نسبت به اعتقادات

اخلاقی) مطرح است.

جنبش اصلاح دینی در غرب که «پروتستانیزم» معروف شد جنبشی فردمحور بود که به ترویج لیبرالیسم کمک کرده به طوری که «آنتونی آربلاستر» می‌گوید: «پروتستان‌گرایی منهای خدا همان لیبرالیسم است.» (۸) از دید پروتستانیزم هر مسیحی شخصا می‌تواند به کتاب مقدس را دریابد و «انسانی تنها در برابر خداوند مسئول است نه در برابر کلیسا» پروتستانیزم لیبرال در قرن هیجده بر اثر «داوری شخصی» اصرار جدی‌تری داشت. طوری که می‌توان گفت ویژگیهای این جنبش عبارت است از:

۱. اساس دین تجربه شخصی است؛
۲. عقل‌گرایی در الهیات شک‌پذیر است؛
۳. تفسیرهای غیرسنتی از کتاب مقدس مفسران است.

در لیبرالیسم الهیاتی نیز حقایق دین آزادانه مقاطع تاریخی و فرهنگی انگاشته شده است. توصیه می‌شود حقایق دینی برای انسان مطلق هموار و فهم‌پذیر باشد.

به طور خلاصه می‌توان ویژگیهای لیبرالیسم را در عرصه‌های مختلف اینگونه برشمرد: جنبش عرصه اجتماعی و سیاست از عرصه دین و دولت (سکولاریسم)؛ تامین آزادی و جلوگیری از تجاوز آزادیها به یکدیگر از سوی دولت؛ اعتقاد به یک‌نهادی انسان و خردمندبودن او؛ نفی تک‌منبعی بودن معرفت؛ مبارزه با جزم‌گرایی؛ شناخت و تکیه بر پلورالیسم معرفتی؛ نفی خشونت و جانبداری از تسامح و تساهل (تلرانس) مبتنی بر فردگرایی و کثرت‌گرایی معرفتی که پایه معرفت را برای هر فردی جای متفاوت می‌کند.

در نتیجه پروتستانیزم منشا لیبرالیسم سیاسی لیبرالیسم منشا پلورالیسم دینی است (۹)

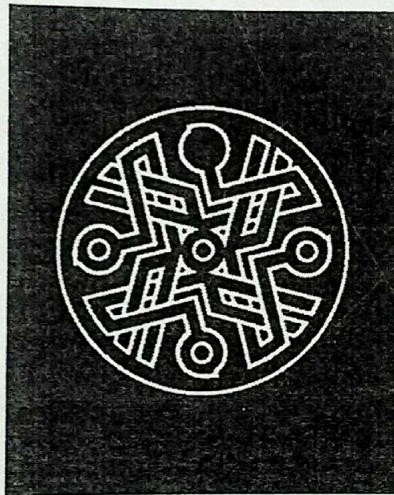
مبانی پلورالیسم دینی

برای پلورالیسم دینی مبانی و اصول فلسفی کلامی متعددی نقل شده است که از زبلی نقل آنها از گنجایش این نوشتار خارج است. در اینجا تنها پنج اصل از اصولی که پلورالیسم دینی بنا نهاده شده است مورد بررسی قرار می‌گیرد. عبارت است از:

۱. تفسیر زمانی تجربه دینی
۲. پلورالیسم معرفتی

در نتیجه، حقایق نسبت به افراد مختلف در شرایط متفاوت نسبی انگاشته شد؛ چرا که معرفت انسان اسیر فضایی است که در آن زندگی می‌کند و تابع پیش‌فرضهای ذهنی اوست. نقطه اوج این تفکر خود را در پست‌مدرنیسم نشان داد؛ به طوری که گفته شد عالم عینی ساخته ما و فرهنگ ماست.

این نسبی‌گرایی معرفتی و انکار توانایی عقل در درک صحیح از حقیقت و قائل شدن به وجود فاصله بین ذهن و عین و دست نیافتن به حقیقت، زمینه دیگری برای پلورالیسم شد؛ یعنی محصول چنین زمینه‌ای این شد که تفسیر متدینین از جمله انبیا با حقیقت نفس الامر مطابقت ندارد و دین صرفا برداشت شخصی و فردی است. پس داوری و ارزیابی گزاره‌های دینی کاری بی‌ثمر و عنوان حق و باطل در عقاید



دینی بی‌اساس و موهوم است.

۵. لیبرالیسم: از مؤلفه‌های شاخص مدرنیسم «لیبرالیسم» است که در معنای وسیع آن افزایش آزادی فردی در جامعه است. بنابراین یکی از مبانی لیبرالیسم «فردگرایی» است. فردگرایی و انسان‌گرایی «اومانیزم» نیز محصول اصلاح دین و عصر نوزایی است. هر کدام از عرصه‌های لیبرالیسم مثل لیبرالیسم اقتصادی، فرهنگی، سیاسی اخلاقی که مورد بررسی قرار گیرد می‌توان به نحوی فردگرایی و آزادی را مشاهده کرد.

در لیبرالیسم اقتصادی، ترویج بازار آزاد و رقابتی و حفظ آزادی اقتصادی؛ در لیبرالیسم فرهنگی، انعطاف‌پذیری اخلاقی و آزادی فردی و اجتماعی؛ در لیبرالیسم سیاسی، دفاع از حقوق فرد در برابر اقتدار دولت؛ و در لیبرالیسم اخلاقی، نفی قواعد یگانه و تحول‌ناپذیر اخلاقی (نسبیت

دست انسانهای غیرمعصوم نوشته شده و بازتاب فرهنگ و ظرف اجتماعی خاص است. وحی نبوی چیزی جز وحی تاریخی و زمانی نیست، به طوری که پیامبران در زمان خاصی به تجربه دینی دست یافته، سپس آن تجربه فردی را تفسیر کرده‌اند و البته این تفسیر زمانی متأثر از گذر روان‌شناختی و اوضاع فرهنگی و اجتماعی آنان است و کتاب و شریعت وحیانی نیست، بلکه تفسیر تجربه دینی انبیا است. این رویکرد نشان می‌دهد نظریه‌پردازان در پی یافتن راهی برای الهیات مسیحی بوده‌اند که با دست‌آوردهای علم زبان‌شناسی به چالش کشیده شده بود. این تحول در حوزه متون دین مسیحی که متأثر از پژوهشهای زبان‌شناسی بود زمینه دیگری را برای پیدایش پلورالیسم دینی به وجود آورد.

۴. نسبی‌انگاری: امکان شناخت واقعیت، پیش‌فرض همه علوم است، اما همین اصل شناخته‌شده در قرن پنجم قبل از میلاد از سوی سوفسطائیان مورد تردید قرار گرفت. گرگیاس نیز با انکار صریح واقعیت، نسبی‌گرایی و شکاکیت را به گونه دیگر مطرح نمود تا اینکه در قرن سوم قبل از میلاد «بیرون الیسی» امکان دستیابی به حقیقت را مطلقاً نفی کرد.

در قرن هفده میلادی دکارت با ارائه نظریه «شک دستوری» نهضت شکاکیت را در قرنهای اخیر وارد مرحله جدیدی کرد. گرچه دکارت از طریق اصل «کجیتو» (من شک می‌کنم، پس هستم) سعی کرد پایه یقینی برای علم دست و پا کند، ولی با تفکیک اثره و سوژه شکاکیت را مورد توجه خاصی قرار داد. بعد از او هیوم پا را فراتر نهاد و مدعی شد حتی علوم حسی نمی‌تواند علوم یقینی باشد تا چه رسد به گزاره‌های دینی مربوط به ماوراء الطبیعه.

«کانت» با تفکیک فنومن و نومن (پدیده و حقیقت) ادعا کرد آنچه در حوزه شناخت انسان قرار می‌گیرد فنومن است و آدمی توان شناخت نومن یا حقیقت نفس الامری را ندارد. (۷)

بدین ترتیب، به تدریج این تلقی و توهم پیش آمد که با حاکمیت شکاکیت بر اندیشه دو قرن اخیر، امکان هر نوع معرفت یقینی مخصوصا در حوزه معرفت دینی مردود است، تا جایی که مارکس هر نوع باور در انسان را تابع عوامل اقتصادی دانست و فروید نیز اندیشه و عمل انسان حتی آموزه‌های دینی انبیا را معلول سرخوردگیهای جنسی آنان تلقی نمود.

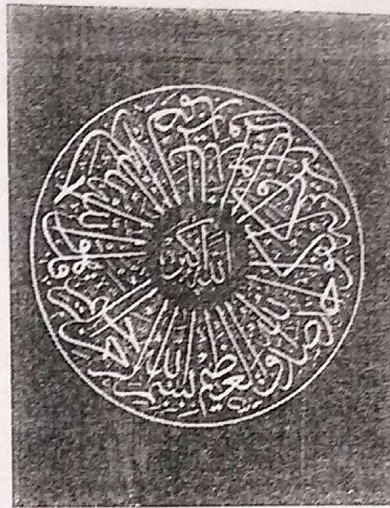
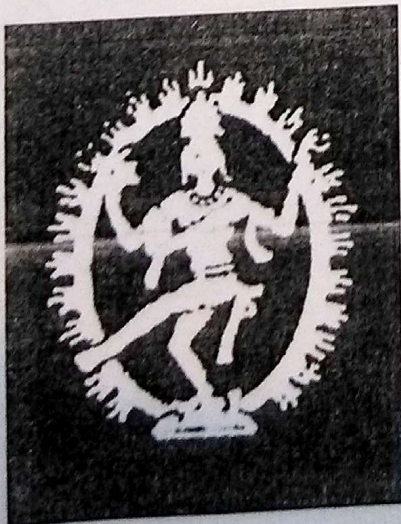
به معنی پذیرفتن امری محال (اجتماع نقیضین) خواهد بود.

۵. آیا ما تصویر روشنی از خداوند داریم یا نداریم؟ اگر تصویر روشنی نداریم فرق ما با ملحد و منکر خدا چیست؟ و اگر تصویر روشنی از خداوند داریم پس می‌توانیم تفاسیر تجربه‌گرها از خداوند را ارزیابی کنیم و حق یا باطل بودن آنها را بیابیم. (۱۳)

۲. پلورالیسم معرفتی:

کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴ م) امور شناختی را از امور غیرقابل شناخت جدا کرد. وی در باب طبیعیات معتقد است طبیعت دو لایه است: لایه‌ای که به حس درمی‌آید و همان ظواهر و عوارض (فنون) است و لایه‌ای که مظهر عوارض و ظواهر (نومن) است که ذهن آدمی قادر به شناخت آن نیست. ذهن انسان برای شناخت ظواهر و عوارض طبیعت صورتها و قالبهای خاص به آنها می‌دهد. بنابراین آنچه «علم به طبیعت» می‌نامیم قابل اطمینان نبوده و با حقیقت نفس الامر طبیعت منطبق نیست. از این رو در فلسفه انتقادی کانت علم انسان به طبیعت مرکب از دو چیز است: مواد که با حواس تامین می‌شود و مایه‌ای که ذهن به آن مواد می‌دهد. مایه ذهن مثل شیرهای است که معده انسان بر روی غذا می‌ریزد تا آن را قابل هضم کند. (۱۴)

کانت مدعی است که آنچه او در فلسفه کرد شبیه کاری است که کپرنیک در علم هیات به وجود آورد. کپرنیک فرض کرد اگر خورشید مرکز جهان باشد تمامی مشکلات حل می‌شود. کانت می‌گوید: «من روش فلسفه قبل را تغییر دادم. آنها می‌گفتند عالم واقع اصل است و ذهن ما تابع آن است. من می‌گویم ذهن ما



دیگران معیاری برای صحت تجربه خویش نداریم چگونه می‌توان به حقیقت واحد تجربه شده ایمان آورد؟

۲. اینکه گفته می‌شود وحی به انبیا در حد تجربه بیروان است حداقل مورد قبول متدینین مسلمان نیست. زیرا بر اساس آموزه‌های دین اسلام انبیا گرچه از عالی‌ترین شهود برخوردار بوده‌اند اما شریعتهای دینی به آنان وحی شده است و صریحاً مأمور به ابلاغ شریعت بوده‌اند. بنابراین شریعتها نمی‌توانند تفسیر انبیا از تجربه‌های شخصی خودشان باشند.

۳. به چه دلیل ساختار ذهنی تجربه‌گر فقط به تفسیر او شکل می‌دهد ولی در تجربه او راه ندارد؟ چه بسا پیش فرضهای ذهنی و روانی تجربه‌گر به تجربه و مکاشفه او نیز شکل دهد. از این رو در عرفان اسلامی عارفان مریدان خود را از درغلیدن در ظلمات شطحیات و القانات شیطان برحذر داشته‌اند.

حکیم لاهیجی در این باره می‌گوید: طریقه سلوک باطنی مسبوق است به سلوک ظاهری؛ پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم، و پیش از استحکام علم و کلام و بالجمله بی استکمال طریقه نظر... ادعای تصوف فریبی و صیادی باشد. (۱۲) بنابراین گفته‌اند معیار تمیز مکاشفات رحمانی از القانات شیطانی اصول بدیهی عقلانی و نظر معصومین است.

۴. اگر تمامی تفاسیر تجربه‌های دینی حق باشند باید تعریف دیگری از حق ارائه کنیم؛ و الا اگر حق را مطابق با واقع بدانیم آنگاه دو گزاره نقیض یکدیگر نمی‌توانند هر دو صادق و مطابق با واقع باشند. مثلاً کدامیک از دو گزاره «خدا یکی است» و «خدا یکی نیست» حق است؟ اگر بر اساس فرض پلورالیسم این دو گزاره دو تفسیر از یک تجربه باشند آنگاه حق دانستن هر دو گزاره

۳. تمایز گوهر از صدف دین
۴. عبودیت هدایت و رحمت الهی
۵. همه‌چیز حقایق

۱. تفسیر زمانی تجربه دینی

تجربه‌گرایی دینی غرب با «شلایر ماخر» آغاز شد و بعد از او افرادی مثل مارتین لوتر (۱۵۴۹ - ۱۵۸۳) و ریدلف اتو، ویلیام جیمز، برلاد فوت، پل نیسن و بلینگ این جریان را دنبال و بسط و توسعه دادند در اندیشه تجربه‌گرایی گفته شد به حیاتی که دلیل برای اثبات وجود خداوند باید او را تجربه کرد و با تکیه بر رحمت و لطف او می‌توان بر او مکاشفه به معرفت خداوند دست یافت. در تجربه دینی انسان با امری قدسی مواجه می‌شود و وحی به انبیا نیز نوعی تجربه دینی است که شخص بی آن را تجربه می‌کند. ایمان دینی که گوهر نماند ایمان است از جنس تجربه دینی است گرچه تجربه دینی از جنس معرفت و نقل نیست اما همیشه حق و صادق است. (۱۱)

تجربه‌گر، تجربه خویش را تفسیر می‌کند و این تفسیر در قالب مفاهیم دینی ریخته می‌شود. از آنجا که هر مفسری تحت تأثیر قالبهای فرهنگی و معرفتی و پیش فرضهای ذهنی خویش است تفسیر او نیز رنگ فرهنگ و ذهن او را می‌گیرد. از این رو تفاسیر متنوع از یک تجربه واحد به وجود می‌آیند و این تفاسیر متنوع همان ادیان متنوع و تاریخی هستند و این تفاسیر نه حق مطلق و نه باطل مطلق. اگرچه مفسر تجربه‌گر صفات خود را بر واقعیت غایی تحمیل می‌کند، ولی این به حقیقت تفسیر لطمه‌ای نمی‌زند، زیرا اعتبار تمامی گزاره‌های دینی منوط به متحول کردن انسان است و با توجه به توفیق یا عدم توفیق آنها در تحقق رستگاری مورد آزمون قرار می‌گیرند و واقعیت غایی صرفاً در حیات پسین قابل تحقیق و اثبات است. (۱۱)

در اینجا سؤالات و ابهاماتی متوجه نظریه تجربه دینی است که به آنها می‌پردازیم:

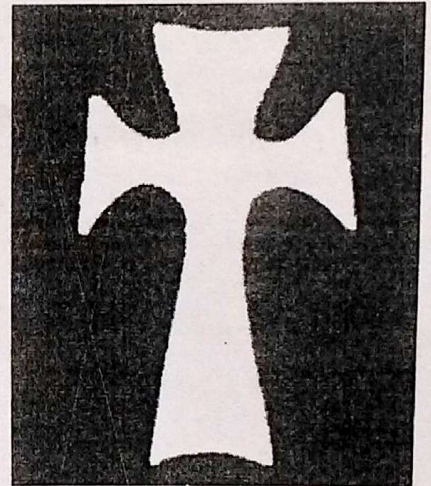
۱. چه دلیلی بر این مدعا وجود دارد که آنچه در ادیان گوناگون تجربه می‌شود یک حقیقت واحد است؟

شاید تجربه‌گران حقایقی مختلف را تجربه کرده‌اند وقتی می‌توان ادعا کرد تجربه‌گران طبیعت واحدی را تجربه کرده‌اند که ما خود از آن حقیقت دریافت یقینی داشته باشیم، ولی وقتی خودمان نیز از جمله تجربه‌گرانی هستیم که مانند

اصل است و عالم واقع تابع است.» یعنی ذهن ماست که طبیعت عین را بر ادراک خود تطبیق می‌دهد.

شیوه ادراک کانتی به نوعی از شکاکیت انجامید و البته شیوه او تازگی هم نداشت زیرا در قرن پنجم قبل از میلاد «پروتوگوراس» هم گفته بود انسان مقیاس همه چیز است. (۱۵)

آنچه را جان هیک برای تجربه دینی از کانت وام گرفت همین بخش از فلسفه اوست. کانت علم به نفس الامر را غیرممکن و ذهن آدمی را شکل دهنده به محسوسات دانست. هیک نیز در پاسخ به این سؤال که چگونه تصورات متناقض از واقعیت غایی می‌توانند صادق باشند، می‌گوید: تجربه از تفسیر جداست. تجربه واحد با پیش‌فرضهای ذهنی شکل می‌گیرد. او این فرآیند را «تجربه با وصف» نامید. (۱۶) از این رو تجربه‌ای را که آدمی از



خداوند دارد در قالب استعارات انسانی بیان می‌کند. بر همین اساس، تنوع ادیان تجارب دینی واحد در آئینه و ظرفیتهای مختلف فرهنگی است و هر تجربه دینی که تفسیر زمانی می‌شود تکثر و تنوع دینی به وجود می‌آید.

اما اشکالاتی بر این مبنا وارد کرده‌اند که از جمله آنها موارد ذیل است:

۱. آیا تمامی فهمهای بشری نسبی و زمانی هستند؟ اگر ذهن انسان مقیاس همه چیز باشد حق یا صادق بودن گزاره‌های علمی دیگر مفهومی ندارد و هیچ گزاره ابدی و مطلق وجود نخواهد داشت، در حالی که گزاره‌هایی مثل امتناع اجتماع نقیضین اصل علیت ابدی و مطلقند.

۲. اگر هدف دین رستگاری است، این رستگاری

جز با پرستش خداوند محقق نمی‌شود. حال اگر آدمی در تجربه با امری غیرقدسی مواجه شود و همان را به جای خداوند بپرستد، چگونه این رستگاری حاصل خواهد شد؟

۳. اگر حقیقت واحد در قالبهای مختلف ذهنی و فرهنگی ریخته شود و در قالب تفاسیر گوناگون درآید، به چه دلیل باز هم آن تفاسیر جلوه‌های حق هستند؟ اگر چنین باشد پس باید تفسیر باطل محض هم خود نوعی حق باشد.

۴. با این فرض که تفسیر زمانی حق باشد، به چه دلیل حق بودن آن همیشگی است؟ شاید آن تفسیر زمانی که حق بوده است پس از مدتها با غبار تحریف حقانیت خود را از دست بدهد. پذیرش حقانیت تفاسیر متناقض، موجب افتادن در ورطه شکاکیت است که پترسون از آن به عنوان هزینه سنگین «کثرت گرایی» نام می‌برد. (۱۷)

۵. اگر محدودیت دانش بشری را بپذیریم این محدودیت نمی‌تواند دلیل حقانیت همه تفاسیر و برداشتهای انسان از حقیقت باشد. (۱۸)

۳. تمایز گوهر از صدف:

یکی دیگر از مبانی که برای تبیین کثرت ادیان مورد توجه قرار گرفته است تمایزی است که بین گوهر و آداب و مناسک ظاهری ادیان قائل شده‌اند. گفته می‌شود گوهر ادیان واحد است و آنچه موجب کثرت آنها شده است پوسته و آداب ظاهری ادیان است.

این آداب به فراخور زمان متغیر است و حقانیت همه ادیان به گوهر واحد آنهاست. در بعضی تعابیر به جای گوهر ادیان، از «ایمان دینی» و به جای صدف، از «شریعت» نام برده شده است. اشکال این رویکرد این است که بر سر تعیین گوهر واحد ادیان اتفاق نظر وجود ندارد. مثلاً «جان هیک» گوهر واحد ادیان را «متحول شدن انسان» می‌داند و برای اعتقادات و اعمال اهمیت ذاتی قائل نیست. (۱۹)

ولی حتی اگر گوهر واحدی برای ادیان قائل شویم و آن گوهر واحد را «متحول شدن» بدانیم باز این سؤال مطرح است که منظور از متحول شدن انسان چیست؟

از کجا به این گوهر واحد یعنی خدامحور شدن انسانها علم پیدا کرده‌ایم، و معیار خدامحور شدن چیست؟ اشکال دیگری که وجود دارد این است که چه نسبیتی بین صدف و گوهر وجود دارد؟ اگر گفته شود

رسیدن به گوهر دین جز از شریعت صدف ممکن نیست، بنابراین صدف در رستگاری نقش دارد. اشکال سوم این معیار تشخیص بر این است که آیا این معیارها هم تاریخی و زمانی هستند؟ اگر معیارها تاریخی و زمانی هستند، شدن به گوهر به تبع تغییر معیارها خواهد کرد و به جای قائل شدن به گوهر واحد ادیان باید به گوهرهای زمانی قائل شویم.

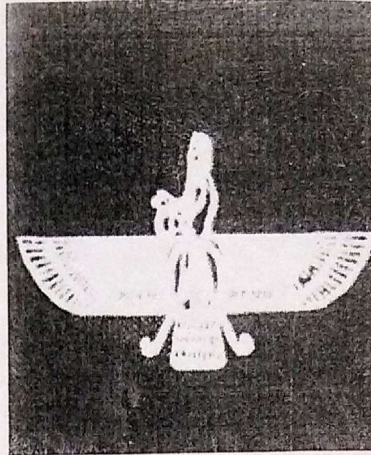
پلورالیسم با نادیده گرفتن اختلافات اعتقادی صرفاً به اختلافات ظاهری ادیان پرداخته است و همین امر موجب شده است قدرت عملی ادیان تضعیف شود. تبیین عمیق‌تر شدن شکاف بین پیروان ادیان است و این عکس نتیجه‌ای است که همواره طرح پلورالیسم دینی می‌خواست آن را کند و آن برداشتن شکاف بین پیروان ادیان را

۴. عمومیت هدایت و رحمت:

چون خداوند هادی موجودات از جمله انسان است باید این اسم در جایی تجلی کرده باشد. اگر فقط یک دین خاص حق باشد و فقط پیرو همان یک دین رستگار شوند در این صورت هادی بودن خداوند زیر سؤال می‌رود زیرا انسان آدمیان هدایت نشده‌اند و برنامه انبیا شکست خورده است. پس تنها اعتقاد به پلورالیسم دینی با هادی بودن خداوند و هدایت انسان از سوی خداوند با توفیق انبیا در این هدایت‌گری سازگار است و قائل شدن به حصرگرایی به معنای تجلی هادی بودن خداوند و شکست برنامه هدایت است. (۲۰)

ولی در این باره باید گفت در اینکه یکی از الهی هادی است شکی نیست، اما تجلی این الهی مثل دیگر اسامی حضرت حق اسبابی می‌باشد که یکی از این اسباب اراده انسان است. هدایت امر اجباری نیست و تحقق آن متوجه فعل انسانی و فعل الهی است. اسباب هدایت طول تاریخ برای کل بشر فراهم شده است. ان من امة الا خلا فیها نذیر» (فاطر، ۲۲) به همین سبب گفته‌اند متعلق هدایت الهی فعل خود هادی یعنی خداوند متعال است هیچ گونه تخلفی در آن راه ندارد و موجودی سرپیچی نمی‌کند: «و خذوا زینتکم و الأراض» (فتح، ۷)؛ ولی متعلق هدایت الهی فعل مهتدی یعنی انسان است که در

پلورالیسم در عرصه اجتماعی و سیاسی عبارت است از پذیرش تنوع و کثرت در حوزه عقاید، نهادهای مدنی و احزاب و گروههای اجتماعی و سیاسی و نفی تمرکز در قدرت و ملزم شدن به تساهل و تسامح و تحمل آرا و رفتارهای اجتماعی و سیاسی و رعایت حقوق نهادهای مدنی در برابر دولت



۳. فصلنامه معرفت شماره ۲۲، لگنهاوزن، محمد، مقاله ویژگیهای پروتستانسیسم لیبرال.
۴. فلسفه دین، هیک جان، ترجمه بهرام راد، صفحه ۲۳۸.
۵. معارف اسلامی ۲، تدوین نهاد نمایندگی، جمعی از نویسندگان، ص ۶۹، دفتر نشر و پخش معارف.
۶. فصلنامه معرفت شماره ۲۲، لگنهاوزن، محمد.
۷. فرهنگ واژه‌ها - مقاله شکاکیت - عسگری یزدی ع، قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دین.
۸. ویژگیهای پروتستانسیسم لیبرال، لگنهاوزن، محمد، فصلنامه معرفت، شماره ۲۲.
۹. همان.
۱۰. تجربه گرای دینی و قرائت پذیری، فعالی، محمدتقی، فصلنامه نقد، شماره ۲۳.
۱۱. عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۰۷ و ص ۱۱.
۱۲. ماهنامه پیام حوزه، ربانی، علی، شماره ۱۸.
۱۳. عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱۳.
۱۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم مقاله چهارم (ارزش معلومات)، طباطبایی، محمدحسین، ص ۱۲۷، قم دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. همان.
۱۶. علم و دین، باربور، یان، ص ۵۸، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱۴.
۱۸. مجله تخصصی کلام اسلامی، شماره ۲۳، ص ۳۹، ربانی علی.
۱۹. عقل و اعتقاد دینی، صفحه ۴۱۰.
۲۰. صراطهای مستقیم، سروش، عبدالکریم، مجله کیان، شماره ۳۶، ص ۴۱.
۲۱. هدایت در قرآن، ص ۳۳، جوادی آملی، عبدا، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۲۲. مجله تخصصی کلام اسلامی، شماره ۲۴، ص ۲۹، پلورالیسم، ربانی گلپایگانی، علی.
۲۳. صراطهای مستقیم، سروش، عبدالکریم، ص ۴۱، مجله کیان، شماره ۳۶.



پلورالیسم با نادیده گرفتن اختلافات عمیق اعتقادی صرفاً به اختلافات ظاهری ادیان توجه کرده است و همین امر موجب شده است تا قدرت عملی ادیان تضعیف شود. نتیجه این تبیین عمیق تر شدن شکاف بین پیروان ادیان است و این عکس نتیجه‌ای است که «هیک» با طرح پلورالیسم دینی می خواست آن را محقق کند

خوشی در کمال اختیار و آزادی و نه تفویضی، آن را انجام دهد؛ لذا قابل تخلف و عصیان است. (۲۱)
 آری لسم حسنای الهی (هادی) هم در عالم تکوین در حال تجلی است و هم از راه ارسال و لزل کتب و اشراقات و الهامات متجلی شده است و این با ضلالت اکثریت انسانها که نتیجه اختیار است منافات ندارد. از این رو عمومیت هدایت و رحمت الهی نمی تواند توجیه کننده پلورالیسم دینی باشد. (۲۲)

۵. همخوانی حقایق:

در جمله اصولی که در کثرت گرایی مینا قرار گرفته است اصل «خویشاوندی حقایق» است؛ به طوری که گفته می شود اندیشه‌ای حق است که با اندیشه‌های حق دیگر بخواند. (۲۳)
 در استواری و مقبولیت اصل «خویشاوندی حقایق» شکی وجود ندارد، ولی آیا از این اصل می توان نتیجه گرفت که همه تفاسیر تجربه گرایان حق است؟
 در ادیان مختلفه ما با گزاره‌هایی سر و کار داریم که با هم سازگار نیستند و این ناسازگاری نمی تواند دلیل بر حقایق آنها باشد. مگر اینکه ما بدانیم حقایق آنها فرض شود و سپس ادعای سازگاری بین آنها مطرح گردد و این مصادره به مطلوب است. از طرفی اگر معیار حق بودن یک گزاره همخوانی آن با دیگر حقایق است سؤال این است که معیار حقایق آن حقایق چیست؟
 و حقایق آنها از کجا اثبات شده است؟
 منابع:
 ۱. عقل و اعتقاد دینی، پترسون، مایکل، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، صفحه ۴۰۴، تهران، انتشارات طرح نو.
 ۲. همان، صفحه ۴۱۵. تازه‌های اندیشه، شماره ۴، صفحه ۲۶. قم معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.

