

Vol. 1, Series. 2,
No. 2 Autumn & Winter
209 - 232

John Hick and the Practical Aspect of Pluralism

Doi: 10.22034/pt.2025.505366.1053



سال اول / شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

■ Abdurrazzaq Hesamifar

Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities,
Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran.

Email: ahesamifar@ikiu.ac.ir

ORCID ID: 0000-0002-9350-9951

Abstract

One of the three basic approaches to the truthfulness and salvation of different religions is religious pluralism, according to which truthfulness is not exclusive to one religion, nor is salvation exclusive to one religion; therefore, there is not one direct path, but rather multiple direct paths to divine truth or ultimate reality. Religious pluralism can be evaluated from both theoretical and practical perspectives. From a theoretical perspective, issues such as: How

can the truthfulness of a religion be proven in relation to other religions? Is there a reasonable and objective standard for assessing truthfulness and salvation of religions? If there is such a standard, which religion can be considered to have this privilege? However, from a practical perspective, attention is paid to the individual and social consequences of each approach in human life. The issue raised here and about religious pluralism is to what extent the belief in religious pluralism and its prevalence in a religious or secular society strengthens religious elements such as devotional joy in religious individuals and to what extent it promotes the participation of religious individuals in charitable social services. Also, to what extent will this approach, in comparison to the other two approaches, make the relations and relationships between religious and secular individuals peaceful. In this article, we examine some practical aspects of religious pluralism with a view to the thought of John Hick.

Keywords: Ultimate reality, religious pluralism, exclusivism, inclusivism, salvation.



سال اول / شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

دوفصلنامه الهیات عملی
سال ۱ / شماره ۲ / شماره پیاپی ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۳
۲۰۹ - ۲۳۲

جان هیک و جنبه عملی کثرت‌گرایی دینی

Doi: 10.22034/pt.2025.505366.1053

■ عبدالرزاق حسامی‌فر

استاد، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

ایانامه: ahesamifar@ikiu.ac.ir

چکیده

یکی از سه رویکرد اساسی دربارهٔ حق‌بودگی و نجات‌بخشی ادیان مختلف، کثرت‌گرایی دینی است که براساس آن، نه حق‌بودگی منحصر به یک دین است و نه نجات و رستگاری اختصاص به یک دین دارد؛ پس نه یک صراط مستقیم، که صراط‌های مستقیم متعدد به سمت حقیقت الهی یا واقعیت نهایی وجود دارد. کثرت‌گرایی دینی را از دو منظر نظری و عملی می‌شود ارزیابی کرد. از منظر نظری، مسائلی از این دست مطرح می‌شود: چگونه می‌توان حقانیت یک دین را در مقایسه با ادیان دیگر به اثبات رساند و آیا اساساً معیاری معقول و عینی برای سنجش ادیان از نظر حق‌بودگی و نجات‌بخشی وجود دارد و اگر چنین معیاری هست کدام دین واجد این امتیاز است؟ اما از منظر عملی،



سال اول / شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

به پیامدهای فردی و اجتماعی هریک از رویکردها در زندگی انسان توجه می‌شود. مسئله‌ای که در اینجا و در مورد کثرت‌گرایی دینی مطرح می‌شود این است که باور به کثرت‌گرایی دینی و رواج آن در یک جامعه دینی یا سکولار، تا چه حد موجب تقویت عناصر دینی همچون نشاط عبادی در افراد دیندار می‌شود و تا چه اندازه مشارکت فرد دیندار را در خدمات اجتماعی خیرخواهانه رونق می‌بخشد. همچنین، این رویکرد در مقایسه با دو رویکرد دیگر تا چه اندازه روابط و مناسبات میان افراد دیندار و سکولار را مسالمت‌آمیز خواهد کرد. در این مقاله، برخی از جنبه‌های عملی کثرت‌گرایی دینی با نگاهی به اندیشه جان هیک بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: واقعیت‌نهایی، کثرت‌گرایی دینی، انحصارگرایی، شمول‌گرایی، نجات.



مقدمه

سال اول / شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مفهوم کثرت‌گرایی در برخی از حوزه‌های مختلف اندیشه بشری مطرح است و در هریک از این حوزه‌ها، کثرت‌گرایی یکی از رویکردها در کنار دیگر رویکردهای متفاوت اندیشمندان به شمار می‌آید. آنچه تقریباً در همه این کاربردها مشترک است، عدم جزمیت و خودرأیی در شخص کثرت‌گراست. یکی از حوزه‌های معرفت بشری که در آن مفهوم کثرت‌گرایی مطرح می‌شود، دین و مذهب است که در آن ادیان متکثر با مدعیات متفاوت، داعیه حق‌مداری دارند و هم در زمینه حق‌بودگی و هم از حیث نجات و رستگاری، تنها راه رسیدن به حقیقت را ایمان به آموزه‌های دین خود می‌دانند. اما در خصوص درستی یا نادرستی این مدعیات دینی به‌طور کلی سه رویکرد اتخاذ شده است: انحصارگرایی^۱، شمول‌گرایی^۲ و کثرت‌گرایی^۳. براساس انحصارگرایی دینی، تنها یک دین، دین حق است و تنها دینی که موجب نجات و رستگاری است و در روز رستاخیز از جانب خدا پذیرفته می‌شود، همین دین است و دیگر ادیان راه به هیچ حقیقتی نمی‌برند. براساس شمول‌گرایی، اگرچه تنها یک دین، کاملاً حق است و ادیان

1. exclusivism
2. inclusivism
3. pluralism

دیگر حق کامل نیستند، اما چنین نیست که ادیان دیگر کاملاً باطل باشند. چراکه فی‌المثل دین اسلام از این نظر که دین خاتم است دربرگیرنده نسخه کامل دین وحیانی است و ادیان ابراهیمی پیش از آن هر یک بهره‌ای از حقیقت برده‌اند و آن بهره‌ها البته در این دین خاتم با هم جمع شده‌اند و البته اضافه بر آن، حقایق دیگری نیز در این نسخه نهایی خدا برای هدایت بشر آمده است که آن را به دین کامل و نعمت تام الهی تبدیل کرده است. بنابراین، اگر از منظر انحصارگرایی، نسبت منطقی میان ادیان از حیث اشمال بر حقایق و نجات‌بخشی تبیین است، این نسبت در رویکرد شمول‌گرایی، عموم و خصوص مطلق است؛ به این معنا که هر یک از ادیان، بخشی از حقیقت را در خود دارند و اسلام متضمن نسخه کامل حقیقت است. کثرت‌گرایی دینی برخلاف دو رویکرد قبل معتقد است تنها یک دین حق وجود ندارد و راه‌ها به سمت حقیقت متعدد است و به تعبیر عرفا: «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق» و با تعبیر دیگری «بعدد انفس الخلائق» است.

مسئله نسبت میان ادیان و حق‌بودگی و نجات‌بخشی را در هر سه رویکرد یادشده می‌شود از دو لحاظ نظری و عملی بررسی کرد و هر رویکرد را، هم از حیث ارزیابی‌های نظری و هم از حیث پیامدهای عملی مورد سنجش قرار داد. در این مقاله، هدف ارزیابی ثمرات عملی کثرت‌گرایی در جوامع مختلف دینی و غیردینی است و در این ملاحظه آرای برخی از متفکران در این زمینه مطرح نظر قرار گرفته و البته چون جان هیگ بزرگ‌ترین و مشهورترین نماینده این رویکرد است، نظر او محور بررسی بوده و هم انتقادات او بر دو رویکرد دیگر و هم پاسخ او به معضلات فراروی کثرت‌گرایی دینی، مورد بحث قرار گرفته است.

یکی از حوزه‌هایی که در آن به نسبت دینداری با زندگی بشر توجه شده است، جامعه‌شناسی دین است. جامعه‌شناسان دین اغلب به این مسئله توجه کرده‌اند که چه نسبتی میان کثرت‌گرایی دینی و نشاط و سرزندگی وجود دارد. برخی بر این عقیده‌اند که کثرت‌گرایی دینی، نشاط دینی را فرومی‌کاهد و در مقابل، برخی معتقدند موجب افزایش نشاط دینی می‌شود. مدعای تجربی گروه اخیر، مبنای یک طرح بزرگ‌تر قرار گرفت که به دنبال استفاده از نظریه اقتصادی دین بود (Chaves & Gorski, 2001, p. 261). به بیان دیگر، رابطه میان کثرت‌گرایی دینی و نشاط دینی را برخی منفی و برخی مثبت ارزیابی می‌کنند. جامعه‌شناسان دین تا مدت‌ها قائل بودند به اینکه این رابطه منفی است و کثرت‌گرایی دینی مشارکت فرد در فعالیت‌های دینی و اجتماعی را کاهش می‌دهد. معروف‌ترین خوانش از این رویکرد در اندیشه پیتیر برگر مشاهده می‌شود که معتقد بود کثرت‌گرایی دینی به واسطه تأثیری که بر مقبولیت آموزه‌های دینی دارد، نشاط دینی را کاهش می‌دهد. وقتی برحسب کثرت‌گرایی دینی، رویکردهای دینی مختلف پذیرفته می‌شوند، طبیعی است که مقبولیت



هریک، به تنهایی، و بر اثر آن، فعالیت دینی در هر یک، کاهش می‌یابد. اما این نگرش در اواخر قرن بیستم، از جانب طرفداران نظام‌های اقتصادی دینی، به‌ویژه کسانی چون راجر فنیک^۴ و رادنی استارک^۵ به چالش کشیده شد. از نظر آنها، رابطه میان کثرت‌گرایی دینی و نشاط دینی مثبت است، چراکه کثرت‌گرایی دینی ملازم مشارکت است. آنها معتقد بودند که سازوکار کلیدی این رابطه، نه مقبولیت، که رقابت است. آنها براساس این مبنا که نظام‌های اقتصادی دینی مشابه نظام‌های اقتصادی تجاری‌اند، نشان دادند که رقابت میان گروه‌های دینی موجب می‌شود محصولاتی که به دست مشتریان می‌رسد کمیت و کیفیت بهتری داشته باشند. البته باید توجه داشت که وقتی گروه دینداران یک دین در جامعه‌ای در اقلیت باشد — چه ۱۰ درصد باشد در میان ۹۰ درصد طرفدار دارد — تصویر مناسبی از مقدار کثرت‌گرایی در آن جامعه ارائه نمی‌کند (Chaves & Gorski, 2001, pp. 261-263).

کثرت‌گرایی در سنت‌گرایی اسلامی

سنت‌گرایان مسلمان^۶ یکی از گروه‌های متعددی هستند که اهداف مشترک کثرت‌گرایی دینی را دنبال می‌کنند. آنها از حکمت جاویدان که محور سنت‌های دینی اولیه بود، دفاع می‌کنند. براساس کثرت‌گرایی دینی، حقیقت نهایی و متعالی یا امر قدسی، در حیات انسان، به صورت‌های مختلف تجربه شده است. از این‌رو، در ادیان تجلی‌های متفاوت یافته است. کثرت‌گرایی دینی در یک بافت سیاسی و بینارشته‌ای، مفهومی بحث‌انگیز بوده است و در بافت الهیاتی، بیانگر همگرایی، هماهنگی و سازگاری سنت‌های دینی مختلف است و برخلاف انحصارگرایی دینی، از تعامل مسالمت‌آمیز میان ادیان مختلف دفاع می‌کند. برخی معتقدند اسلام در مقایسه با دیگر ادیان ابراهیمی، قرابت کمتری با کثرت‌گرایی دینی دارد و خاتمیت در اسلام، فیلسوفان و متکلمان مسلمان را به سمت انحصارگرایی سوق داده است. البته فیلسوفان کثرت‌گرایی مسلمان برای دیگران نیز ارزش قائل‌اند و آنها را از حقیقت بهره‌مند می‌دانند (Bano et al., 2023, pp. 1-2).

اما این نظر چندان درست نمی‌نماید، از آنجا که ممکن است نگرش کثرت‌گرایانه در اسلام به قوت مسیحیت نباشد، با این حال، در قیاس با یهودیت که یک دین بسته است، عکس این حالت وجود دارد. گذشته از این، اغلب قریب به اتفاق اندیشمندان مسلمان، دیگر ادیان ابراهیمی



4. Roger Finke
5. Rodney Stark
6. Muslim Perennialists

را نسخه‌های ناقصی از دین اسلام می‌دانند. از این‌رو، آنها را باید در شمار شمول‌گرایان و نه انحصارگرایان آورد. در تاریخ اسلام، متصوفه معمولاً پیام‌آوران صلح، مدارا، برابری و عشق به همه شناخته می‌شوند و لازمهٔ چنین دیدگاهی کثرت‌گرایی است. از نظر محیی‌الدین عربی، همهٔ ادیان وحیانی مثل نورد و دین اسلام در مقایسه با دیگر ادیان وحیانی، مثل نور خورشید در برابر نور ستارگان دیگر است (Chittick, 1994, p. 1).

در قرن اخیر، پاره‌ای از کثرت‌گرایان مسلمان، همچون اسماعیل الفاروقی (اندیشمند فلسطینی)، اصغر علی مهندس (اندیشمند هندی)، فرید اسحاق (اندیشمند افریقای جنوبی) و عبدالعزیز ساچدینا (اندیشمند هندی) بر این نکته تأکید می‌کنند که قرآن تنوع دینی را می‌پذیرد و نجات و رستگاری اختصاص به اسلام ندارد (Bano et al., 2023, p. 2).

در میان کثرت‌گرایان مسلمان، تأثیرگذارترین آنها در دفاع از کثرت‌گرایی دینی، سنت‌گرایانی همچون رنه گنون، فریتیوف شووان و سید حسین نصر دانسته می‌شوند که سنت حکمت خالده^۷ عرفا را دنبال می‌کنند. مفهوم حکمت خالده را اولین بار آگوستینو استیوچو^۸ در قرن شانزدهم مطرح کرد و قائل شد به اینکه همهٔ ادیان بزرگ جهانی، بازتابی از حکمت خالده‌اند. مسلمانان سنت‌گرا و قائل به حکمت خالده در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ قرن بیستم، این نگرش را احیا کردند. فیلسوفان سنت‌گرای دیگری که قائل به حکمت خالده و وحدت ذاتی همهٔ ادیان هستند عبارت‌اند از: تیتوس بورکهارت^۹، مارکو پالیس^{۱۰} و مارتین لینگز^{۱۱}.

قائلان به حکمت خالده از یگانگی متافیزیکی^{۱۲} و مطلق نسبی^{۱۳} سخن می‌گویند. دکتر نصر می‌گوید که وحدت دین را می‌شود در این مطلق ملاحظه کرد که هم حقیقت و هم واقعیت است و درعین‌حال، سرچشمهٔ همهٔ وحی‌ها و همهٔ حقایق است. شووان در تعبیری مشابه می‌گوید که وحی به خودی خود مطلق است و تنها از لحاظ صورتش نسبی است (Schuon, 2006, p. 26). از نظر آنها مطالبات یک دین، مطلق‌اند، چراکه از مشیت الهی نشئت گرفته‌اند. اما تعهدات و تضمین‌ها نسبی‌اند، چراکه از منظر انسان نگریسته می‌شوند. ارزش و کارایی یک دین در مقایسه با دیگر ادیان، باید نصف حقیقت^{۱۴} و نه حقیقت مطلق^{۱۵} دانسته شود.

7. Philosophia Perennis
8. Agostino Steucho
9. Titus Burchhardt
10. Marco Pollis
11. Martin Lings
12. Mataphysical Oneness
13. Relative Absolut
14. half-truth
15. absolute truth



سنت‌گرایان دینی معتقدند که مدعیات ادیان را درباب حقیقت، باید در دو سطح مطمح نظر قرار داد: یکی سطح بیرونی و ظاهری^{۱۶} و دیگری سطح باطنی و رازآمیز^{۱۷}. ادیان اگرچه در سطح نخست متفاوت با یکدیگر می‌نمایند ولی در سطح دوم با یکدیگر سازگارند. شووان در این زمینه می‌گوید:

«نقطه آغازین ما تصدیق این حقیقت است که ادیان گوناگونی هستند که یکدیگر را رد می‌کنند. این می‌تواند بدین معنا باشد که یک دین حق است و بقیه باطل؛ همچنین می‌تواند به این معنا باشد که همه آنها باطل‌اند. اما درحقیقت به این معناست که آنها همه حق‌اند ولی نه در انحصارگرایی جزمی‌شان بلکه در معنای درونی یکپارچه‌شان که با متافیزیک محض، یا به بیان دیگر، حکمت خالده سازگار است» (Schuon, 1993, p. xiii).

سید حسین نصر بر این باور است که همبستگی ادیان را نمی‌شود در عناصر ظاهری آنها یافت، زیرا این همبستگی ماوراءالطبیعی و فراتر از نشانه‌های ظاهری است. از نظر او، وقتی متصوفه از یگانگی آموزه وحدت سخن می‌گویند (التوحید واحد)، منظور آنها یک اصل بنیادی ولی اغلب ناشناخته است که در آن آموزه‌های ادیان فقط در سطح مطلق یکی است و ادیان مختلف مانند زبان‌های گوناگونی هستند که از آن حقیقت یگانه صحبت می‌کنند. در واقع، همه آنها از آن حقیقت واحد سرچشمه می‌گیرند (Nasr, 1989, p. 293).

درهرصورت، راهبرد قائلان به حکمت خالده برای رفع نزاع میان ادیان و توضیح اختلاف میان آنها، تأکید بر دو سطح باطنی و بیرونی است، چنان‌که وحدت به سطح باطنی و کثرت به سطح بیرونی تحویل می‌شود (Bano et al., 2023, p. 8).

البته در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که کثرت‌گرایان مسلمان به آنها استناد کنند:

- «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات، ۱۳، ۱۴۴۵ق.).

- «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِدَاتُ إِذَا فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ» (روم، ۲۲، ۱۴۴۵ق.).

- «وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ» (نجم، ۴۵، ۱۴۴۵ق.).

- «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (تغابن، ۲، ۱۴۴۵ق.).

- «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام، ۱۶۵، ۱۴۴۵ق.).

16. exoteric

17. esoteric



«وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام، ۱۰۸، ۱۴۴۵ق.).

کثرت‌گرایی دینی و مراقبت‌های بهداشتی

یکی از پیامدهای عملی کثرت‌گرایی که مطمح نظر پژوهشگران قرار گرفته است، تأثیر آن بر تقویت سیاست‌های مراقبتی بهداشتی است. رابرت آئودی و ویلیام اسمیت در مقاله‌ای با عنوان «کثرت‌گرایی دینی و اخلاق مراقبت بهداشتی» به بحث در این باب پرداخته‌اند و کوشیده‌اند نشان بدهند که مراقبت‌های بهداشتی، جزو حقوق انسان‌هاست و تا چه حد جوامع لیبرال باید از افراد جامعه در برابر قانون‌شکنی‌های برخاسته از باورهای دینی در داخل مرزها و خارج از آن حمایت کنند. آنها می‌گویند که حاکم کردن کثرت‌گرایی دینی در مراقبت‌های بهداشتی، چالش بزرگی را برای جوامع دموکراتیک معاصر فراهم می‌کند؛ به‌ویژه زمانی که بخشی از شهروندان یک جامعه، سکولار یا ضد دین باشند. پاره‌ای از افراد جامعه به‌دلیل پیامدهای عملی برخی از باورهای دینی همچون مقاومت در برابر واکسیناسیون یا مخالفت با سقط جنین، با حاکم کردن آزادی دینی در جامعه لیبرال مخالف‌اند.

آئودی و اسمیت می‌گویند نه قصد دارند اهمیت دین را در حیات بشر انکار کنند و نه آزادی انجام اعمال دینی را نفی می‌کنند. با این‌همه، معتقدند که در جامعه لیبرال دولت‌ها باید با برقراری ضوابطی، آزادی شهروندان را تأمین کنند و اجازه ندهند باورهای دینی افراطی، محل آزادی شهروندان دیگر شود. پس آنها تا حد معینی می‌توانند کثرت‌گرایی دینی را در جامعه حاکم کنند و البته همواره این دغدغه را داشته باشند که آزادی فعالیت دینی، محل آزادی غیردینداران نشود و به‌رحال در چنین جوامعی دینداران و غیردینداران باید حرمت همدیگر را حفظ کنند (Audi & Smith, 2023).

اما دیدگاه آئودی و اسمیت قابل نقد است. کسانی که در یک جامعه لیبرال اعمال خشونت‌آمیز انجام می‌دهند و به بهانه باورهای دینی خود مزاحم غیردینداران می‌شوند نه کثرت‌گرا، که انحصارگرا هستند. گروه‌های متعصب و افراطی دینی اگر کثرت‌گرا بشوند، به این دلیل که دینداران ادیان دیگر را نیز از حقیقت بی‌بهره نمی‌دانند، متعرض آنها نمی‌شوند. حکومت هم اگر کثرت‌گرا باشد، به مقتضای این باور اجازه نخواهد داد که گروه‌های افراطی دینی به اقتضای باور دینی انحصارگرایی خود دیگران را آزار دهند. سی. ای. جی کودی، در حاشیه‌ای بر مقاله آئودی و اسمیت، خود را موافق و همدل با بخش عمده‌ای از آرای آن دو در مقاله معرفی می‌کند و به بررسی دو اصلی می‌پردازد که به نظر او هسته مرکزی مدعای آنها



را تشکیل می‌دهد: یکی اصل عقل طبیعی (PNR)^{۱۸} و دیگری اصل خیرخواهی تفسیری (PIC)^{۱۹}. اصل اول، پیش از این، در آثار قبلی آئودی به صورت قول به تقدم عقل سکولار بر استدلال دینی در توجیه اصول و قواعد حاکم بر رفتار انسان، مطرح شده بود. این اصل یکی از مجموعه اصول و چشم‌اندازهای فلسفی است که تأثیر زیادی بر بحث‌های مربوط به شهروندی در جامعه دموکراتیک از چند دهه پیش تاکنون گذاشته است و علاوه بر آئودی و اسمیت، طرفدارانی همچون جان رالز دارد که از تعبیر عقل همگانی^{۲۰} برای خوانش خود از این اصل، استفاده می‌کند (Coady, 2023, p. 52). اصل دوم که در مباحث سیاسی مطرح می‌شود، می‌گوید که شهروندان در یک نظام دموکراتیک در وهله اول موظفاند از طریق گوش دادن به سخنان مخاطبان، خواندن دقیق متون گروه مقابل، انجام گفت‌وگوی دینی و توجه به اصول دموکراسی تلاش کنند تا با طرف مقابل به فهم متقابل برسند.

اصل اول یا همان عقل طبیعی بر دو نکته استوار است: یکی اینکه در یک جامعه دموکراتیک کثرت‌گرا، میان افراد احترام متقابل وجود دارد. دوم، چنین احترامی اقتضا می‌کند که در بحث با دیگران بر سر قوانینی که الزاماتی برای آنها به دنبال دارد، آماده باشیم دلایلی بیان کنیم که از جانب شهروندان دیندار و غیردیندار پذیرفتنی باشند. ایرادی که کودی بر این اصل وارد می‌کند، به مفهوم «پذیرفتنی» مربوط می‌شود. او می‌گوید، ممکن است ادله‌ای در میان آورده شود که برای دینداران پذیرفتنی و برای غیردینداران ناپذیرفتنی باشند و برعکس. پس چگونه می‌توان به ادله‌ای دست یافت که برای هر دو گروه پذیرفتنی باشند. علاوه بر این، پذیرش یا عدم پذیرش ادله مبنای قوانین، تابع رویکردهای متفاوت افراد از قبیل دینی، سکولار و نژادپرست است، چنان‌که فی‌المثل در زمینه برنامه‌های زیست‌محیطی برخی معتقدند که حیوانات دیگر چون انسان دارای حق‌اند و حقوق آنها باید رعایت شود و برخی مخالف این نظرند (Coady, 2023, p. 53).

ایراد دومی که کودی مطرح می‌کند این است که تقسیم افراد به دیندار و سکولار، در مقایسه با مفاهیمی چون عقل همگانی و عقل سکولار، مشکل بیشتری دارد. گذشته از این، چنان‌که اسمیت و آئودی اذعان دارند متمایز کردن ارزش‌های دینی از ارزش‌های غیردینی مثل ارزش‌های سبک زندگی، اخلاقی و زیست‌محیطی دشوار است و چشم‌اندازهای مختلف می‌توانند دلایل متفاوتی را برای یک اقدام سیاسی مطرح کنند.

یکی دیگر از ایرادات کودی این است که اصل عقل طبیعی و تأکید فلسفی آن بر ارائه دلیل، خطر مهمی را که دین ممکن است برای کثرت‌گرایی لیبرال دموکرات تولید کند، مغفول

18. Principle of Natural Reason
19. Principle of Interpretive Charity
20. public reason



می‌گذارد. این خطر برآمده از گرایش بنیادها و مؤسسه‌های دینی است به اینکه برنامه‌های سیاسی را به سمت مسیرهای اخلاقی ناسالم هدایت کنند. کودی در پایان مقاله خود در مورد اصل خیرخواهی تفسیری می‌گوید، من احساس همدلی می‌کنم با اندیشه تلاش برای فهم کامل مدعیات و ادله خاص طرف مقابل در بحث‌های سیاسی و این کار را باید با رعایت احترام متقابل انجام داد ولی فهم متقابل میان طرفین بحث باید بر توقعات واقع‌گرایانه استوار باشد، چراکه انسان‌ها گاهی قائل به اندیشه‌های سیاسی نامعقول‌اند، یا فریب خورده‌اند و یا عمیقاً دچار اشتباه‌اند. در چنین فضایی شاید بهتر باشد به جای اینکه به دنبال اتفاق نظر باشیم، به دنبال چیزی دست‌یافتنی باشیم. اصل خیرخواهی تفسیری نباید شخص را به سمت یک اصل خیرخواهی هدایت کند که در آن شخص طرف مقابل را به گشودگی راجع به آرا و ادله دیگران توصیه می‌کند و باور به آن را معقول و خوب می‌داند، اما خود در عمل، خلاف این روش عمل کند. لازم است که افراد همچنان که راجع به آرای خود خیرخواه‌اند، راجع به مخالفان سیاسی خود هم خیرخواه باشند (Coady, 2023, pp. 54-56).

برخی بر این نظرند که کثرت‌گرایی دینی موجب گسترش مشارکت دینی و به صورت غیرمستقیم، افزایش تعهدات دینی فرد می‌شود. مخالفان این نظر می‌گویند که چه بسا کثرت‌گرایی دینی سکولاریزه کردن را دوست ندارد و به کاهش مشارکت و تعهد دینی منتهی شود. اگر کثرت‌گرایی به انزوا و کاهش این احتمال بینجامد که افراد پیام‌های تقویت‌کننده‌ای را از افراد هم‌عقیده خود بشنوند، عدم پیوستن به بنیادهای دینی ممکن است منجر به عدم تمایل به مشارکت و تعهد دینی فردی شود. کثرت‌گرایی دینی همچنین می‌تواند تمایل به انجام فعالیت‌های داوطلبانه را کاهش دهد تا جایی که افراد احساس کنند حضور موقتی و گذرای ادیان مختلف، اعتبار هریک از آنها را فرومی‌کاهد. اگر ایمان بیش از آنکه باور به یک حقیقت انکارناپذیر باشد، یک انتخاب باشد، در آن صورت افراد کمتر تمایل پیدا می‌کنند که دیندار باشند و اگر دیندار شدند بسیار متعهد باشند. اما این نظر قابل نقد است. چرا باور به یک حقیقت انکارناپذیر، نمی‌تواند حاصل یک انتخاب مختارانه باشد. چه تعارضی میان این دو هست؟ آنچه منجر به عدم تمایل به سمت حقیقت می‌شود، تحمیل و لو یک عقیده درست است و نه پذیرش آزادانه یک حقیقت انکارناپذیر.

برخی اندیشمندان به نقش اقتصاد و بازار در تأثیر کثرت‌گرایی بر انجام افعال خیرخواهانه توجه کرده‌اند. از نظر آنها بازار دینی در یک منطقه جغرافیایی خاص، افراد را به انجام افعال خیرخواهانه متمایل می‌کند و به‌طور خاص، سطوح بالای کثرت‌گرایی دینی، احتمال خدمات اجتماعی و خیرخواهانه را افزایش می‌دهد. به‌هرحال، سازمان‌های سکولار و کثرت‌گرای دینی،



زمینه را برای انجام افعال خیرخواهانه، هم برای افراد دیندار و هم برای افراد غیردیندار، فراهم می‌کنند. دیگر آنکه آن افعال خیرخواهانه را برای دو گروه دینداران و غیردینداران انجام می‌دهند درحالی‌که در سازمان‌های انحصارگرای دینی این شمول و جمعیت بسیار کم‌رنگ می‌شود (Borgonovi, 2008, pp. 108-109).

جان هیک و نقش عملی کثرت‌گرایی

جان هیک در پیشگفتار کتاب گفتگوهایی درباره فلسفه دین می‌گوید، مدتی است دلمشغول بحث و گفت‌وگو با دیگران بر سر امکان فهم بهتر این امر است که نه یک بلکه کثرتی از ادیان بزرگ جهانی وجود دارد. از نظر او راه‌ها به سمت یک حقیقت نهایی متعددی است. او در این کتاب با چهار گروه گفت‌وگو می‌کند: فیلسوفان، پروتستان‌های انجیلی^{۲۱}، کاتولیک‌ها و الهی‌دانان. او می‌گوید، بسیاری از ما که امروزه در زمینه فلسفه دین پژوهش می‌کنیم، هم‌رأی با ویلیام آلستون معتقدیم که بهترین دفاع ممکن از باور دینی، باید دفاع از عقلانیت ناشی از ابتدای باورهای دینی بر تجربه دینی باشد. اما این سخن از منظر یک فیلسوف مسیحی با چالش جدی مواجه است، چراکه اصل معرفت‌شناختی واحدی که عقلانیت یهودیان، مسلمانان، هندوها، بودایی‌ها و طرفداران دیگر ادیان را ثابت می‌کند، عبارت است از اعتقاد با باورهایی که کم و بیش با نظام باور مسیحیت ناسازگارند. باور به خدا، ویشنو^{۲۲}، شیوا^{۲۳} و برهمن غیرشخصانی^{۲۴}، دارماکایا^{۲۵} و تائو^{۲۶}، همچون باور به واقعیت تثلیث، از یک مبنای تجربی قوی برخوردارند. هیک تأکید می‌کند که آلستون این را بزرگ‌ترین مشکل کثرت‌گرایی دینی او می‌داند.

آلستون این مسئله را چنین پاسخ می‌دهد که چون در حال حاضر، راه مستقلی برای اثبات حقانیت یکی از ادیان نداریم و چون دین ما هم به‌لحاظ نظری و هم به‌لحاظ عملی، برای ما رضایت‌بخش است پس معقول‌تر این است که آن را حفظ کنیم و به دین دیگری روی نیاوریم؛ درست همان‌طور که راه مستقلی برای داوری میان تجربه‌های ظنی رقیب، در تلقی ارسطویی، دکارتی، واپتهدی و دیگران از جهان، وجود ندارد.

هیک پس از اشاره به پاسخ آلستون، در نقد آن می‌گوید، از نظر آلستون حداکثر یک دین



21. Evangelicans
22. Vishnu
23. Shiva
24. non-personal Brahman
25. Dharmakaya
26. Tao

حق می‌تواند وجود داشته باشد؛ اما پرسش بزرگ این است که آن دین حق، کدام دین است. به‌هرحال، این فرض آلتون، با نظریه دیگر او مبنی بر معقولیت ابتدای باورها بر تجربه دینی تعارض دارد، چراکه اگر فقط یکی از نظام‌های باور مبتنی بر تجربه دینی، بتواند حق باشد، لازم می‌آید که تجربه دینی به‌طور کلی باورهای کاذب تولید کند و در این صورت نمی‌تواند مبنای مطمئنی برای شکل‌گیری باور باشد و اگر آلتون مسیحیت را استثنا کند، در آن صورت می‌شود از این امکان سخن گفت که اگر او در خانواده‌ای مسلمان، هندو یا بودایی به دنیا می‌آمد، در آن صورت دین دیگری را استثنا می‌کرد (Hick, 2001, pp. 25-26).

آلتون در مقاله «کثرت‌گرایی پلانتینگا: دفاعی از انحصارگرایی» می‌گوید، باورهای مسیحیت صادق و همه باورهای ناسازگار با آنها کاذب‌اند، اما هیچ‌گونه استدلال ایجابی بر این مدعا نمی‌آورد و تنها همین را کافی می‌داند که به‌نحو سلبی بگوید پذیرش یک موضع انحصارگرا، نه به‌لحاظ اخلاقی مذموم است و نه به‌لحاظ معرفت‌شناختی. از نظر او، اگر کسی انحصارگرا بشود لازم نمی‌آید که نامعقول، ناموجه، خودخواه، متکبر، نخبه‌سالار، جلوه‌ای از غرور زیان‌بار، خودکامه منفعت‌طلب، فریبکار یا ستمگر و امپریالیست باشد. هیگ می‌گوید، استدلال آلتون متضمن چهار معنای متفاوت عقلانیت و سه تلقی مختلف از موجه‌سازی^{۲۷} است. اما آنچه در نهایت به آن می‌رسد این است که مسیحیان می‌توانند در برابر غیرمسیحیان انحصارگرا باشند.

از نظر هیگ، پلانتینگا بیشتر به دنبال دفاع از انحصارگرایی مسیحی در برابر رنجشی اخلاقی است که این نگرش در بحث‌های کلامی فلسفی معاصر تولید کرده است و برای این کار انحصارگرایی را محدود می‌کند به اندیشه کسانی که کاملاً با ادیان دیگر آشنایی دارند و می‌دانند که عناصر مهمی از پارسایی و صداقت در ادیان دیگر وجود دارد. ولی او با این محدود کردن معنای انحصارگرایی، موضع کلیسا را در طول قرون متمادی در برابر شکنجه و قتل یهودیان و جنگ‌های صلیبی خشونت‌بار علیه مسلمانان، در دفاع از امپریالیسم اروپایی و کوچک‌شماری ادیان دیگر نادیده می‌گیرد.

جان هیگ به‌رغم طرح این ایراد علیه نظر پلانتینگا، اذعان می‌کند که مسیحی انحصارگرای فاضل، اندیشمند و به‌لحاظ اخلاقی پراحساسی همچون پلانتینگا، به‌لحاظ اخلاقی و عقلی، کاملاً به ایمان انحصارگرای خود وفادار است. اما آیا همین امر برای رهایی از مسئله تکثر دینی کافی است؟

از نظر پلانتینگا، طرفداری از یک دین، در بیشتر موارد، بستگی به محل تولد شخص دارد. کسی که در یک خانواده مسلمان در پاکستان، یا یک خانواده هندو در هند به دنیا آمده



باشد، بسیار متمایل است به اینکه مسلمان یا هندو بشود و کسی که در یک خانواده مسیحی در اسپانیا یا مکزیک به دنیا آمده باشد مایل است مسیحی کاتولیک بشود. جان هیک این نظر پلانتینگا را هرمنوتیک گمان^{۲۸} می‌نامد و آن را تنها در مورد باورهایی مناسب می‌داند که فرهنگ دینی محل زندگی فرد به او القا می‌کند. او می‌گوید، برحسب سخن پلانتینگا، اگر او به جای میشیگان در جای دیگری مثل ماداگاسکار به دنیا آمده بود، باورهای دیگری می‌داشت. پلانتینگا همین سخن را در مورد فرد کثرت‌گرا نیز مطرح می‌کند که اگر در ماداگاسکار یا فرانسه دوران قرون وسطا به دنیا می‌آمد، چه بسا کثرت‌گرا نمی‌شد ولی این موجب نمی‌شود که نشود آن شخص را کثرت‌گرا نامید (Hick, 2001, pp. 27-29).

هیک در نقد سخن پلانتینگا می‌گوید، قیاس او قیاس مع‌الفارق است، چراکه برخلاف فرد مسیحی، مسلمان یا هندو که تحت‌تأثیر محیط پیرامونی از کودکی مسیحی، مسلمان یا هندو می‌شود، فرد کثرت‌گرا از دوره کودکی، کثرت‌گرا نیست و کثرت‌گرایی را آگاهانه برمی‌گزیند. هیک در این کتاب بر آن است که بگوید فیلسوفان محافظه‌کار مسیحی، پاسخ درخوری برای مسئله تکرر دینی ندارند (Hick, 2001, pp. 30-35).

جان هیک در ادامه بحث، مناقده کتبی خود را با چند فیلسوف مسیحی می‌آورد که عبارت‌اند از: ویلیام آلتون، الوین پلانتینگا، پیترو وان اینویگن^{۲۹}، جرج ای. ماورودس^{۳۰}، ویلیام روو^{۳۱}، کریستوفر اینسول^{۳۲}، پاول ادی^{۳۳} و دی. زد. فیلیپس^{۳۴}.

از نظر جان هیک ساختار باور مسیحی در دوره معاصر با یک چالش جدید مواجه است و آن نه وجود، که توان اخلاقی و معنوی ادیان دیگر است و این چالش به فرض سنتی برتری منحصر به فرد آموزه‌ها، یا ایمان یا دین مسیحیت خدشه وارد می‌کند. این چالش پنجاه سال یا بیشتر ماندگار خواهد بود؛ چالشی مهم در گذر از قول به اینکه مسیحیت تنها دین حق است به فهم جدید مسیحیت از خود چنان یکی از چندین دین حق. این گذر مستلزم بازسازی اساسی الهیات مسیحی است. او می‌گوید، اگرچه مسیحیان همیشه از وجود ادیان دیگر خبر داشتند ولی در طول نیمه دوم قرن بیستم، نوع دیگری از آگاهی بسط پیدا کرد. عامل این آگاهی عبارت بود از مهاجرت از شرق به غرب که میلیون‌ها مسلمان، سیک، هندو، تائویی



28. hermeneutic of suspicion

29. Peter van Inwagen

30. George I. Mavrodes

31. William Rowe

32. Christofer Insole

33. Paul Eddy

34. D. Z. Phillips

و بودایی را به تعدادی از شهرهای اروپایی و شمال امریکا منتقل کرد؛ چنان که فی‌المثل جمعیت لس‌آنجلس دربرگیرنده این گروه‌هاست: سومین جامعه بزرگ یهودیان در جهان، بزرگ‌ترین معبد بودایی در شمال امریکا با جمعیت زیادی از بودائیان، جمعیت زیادی از مسلمانان، هندوها و اقلیتی از سیک‌ها و تائویی‌ها. ارتباط با این جوامع و همسایگی با آنها، شخص را متوجه می‌کند که آنها در مقایسه با همسایگان مسیحی خود کمتر محترم، صادق، مهربان، بامحبت، متعهد و ملتزم به حقوق شهروندی نیستند و اگر هم به‌لحاظ اخلاقی و معنوی، بهتر از مسیحیان نیستند، ظاهراً چیزی از آنها کم ندارند. مطالعه متون و مواجهه با برخی از بزرگان آن ادیان نشان می‌دهد که تا چه حد در اصلاح و تربیت دینی افراد دیگر تاثیر دارند. پس باید نتیجه بگیریم که تمدن‌هایی که در آنها این ایمان‌ها ظاهر شده‌اند، اگرچه بسیار متفاوت‌اند، از لحاظ ثمرات اخلاقی و معنوی هم‌تراز مسیحیت بوده‌اند (Hick, 2001, pp. 156-157).

هیک می‌گوید، اگرچه بیشتر مسیحیان قائل به برتری زندگی دینی و تمدن مسیحی‌اند — درست همان‌طور که می‌توان در مورد اوج و حضيض مسیحیت به سراغ شواهد تاریخی مربوط به بیان‌های انجیل در باب حضرت مسیح رفت — می‌شود این مسئله را با عنایت به شواهد تاریخی مربوط به کیفیت اخلاقی تمدن مسیحی دنبال کرد و درست همان‌طور که الهی‌دانانی چون کرکه‌گور، کارل بارت، پل تیلیش و رودلف بولتمان معتقدند که مسیح تاریخی تأثیری در هسته اصلی ایمان آنها نمی‌گذارد، الهی‌دانانی هم هستند که بدون توسل به شواهد تاریخی و به‌نحو پیشینی قائل به برتری مسیحیت‌اند.

هیک در نقد این نگاه می‌گوید، در اینجا هرمنوتیک گمان پیش می‌آید که براساس آن تقریباً ۹۹ درصد طرفداران یک دین، تحت‌تأثیر محل تولد خود، به آن دین گرویده‌اند. گذشته از این، اگر یک افزوده دینی، یک امتیاز معنوی در گرویدن به مسیحیت هست که در گرویدن به ادیان دیگر نیست، این پرسش پیش می‌آید که چرا فقط اقلیتی از نژاد بشر این افزوده را دریافت کرده‌اند. اگر این افزوده یک واقعیت است، لازم می‌آید که مشیت الهی متولدان در جامعه مسیحی را بیشتر دوست داشته باشد و در این صورت چگونه می‌شود گفت که خدا همه بندگان را به یک اندازه دوست دارد.

براساس موضع قدیمی‌تر انحصارگرایی، یعنی خوانش رومی آن، خارج از کلیسا راهی برای رستگاری نیست و براساس خوانش پروتستانی آن، خارج از حضرت مسیح، یعنی بیرون از ایمان شخصی به حضرت مسیح چونان خدا و نجات‌بخش، رستگاری وجود ندارد. در سه دهه اخیر، یک انحصارگرایی مسیحی شکل گرفته است که از یک‌سو، ادامه‌دهنده مسیر انحصارگرایی قدیم است و نجات و رستگاری را منحصر به مسیحیت می‌کند که با مرگ



حضرت مسیح ممکن شده است و از سوی دیگر تداوم گذشته نیست، چراکه مدعی است این رستگاری مسیحی منحصر به مسیحیان نیست و ممکن است هر انسانی بدان دست یابد (Hick, 2001, p. 159).

جان هیک می‌گوید، الهیات دینی شمول‌گرا بر سه نوع است: یکی آنکه بر اندیشه‌ای استوار است که در تلقی کاتولیک‌ها از ایمان تلویحی، غسل تعمید آرزو^{۳۵} مطرح است؛ یعنی این اندیشه که دست‌کم پاره‌ای از کسانی که پیرو ادیان دیگرند و یا ایمان ندارند، می‌توانند آن‌قدر سلیم‌النفس باشند که اگر انجیل به‌درستی بر آنها عرضه می‌شد، آن را می‌پذیرفتند. این افراد را کارل راهنر^{۳۶} مسیحیان گمنام می‌نامد. اینها چون قاصرند و نه مقصر، اهل نجات و رستگاری‌اند. این نظر، نظر برخی آباء اولیه کلیساست در مورد کسانی که پیش از حضرت مسیح زندگی می‌کردند. اما راهنر و دیگران این تعبیر را امروزه نه‌تنها برای دینداران ادیان دیگر تا زمان حضرت مسیح، بلکه برای غیرمسیحیان امروز هم به کار می‌برند.

نوع دوم شمول‌گرایی معتقد است که نجات و رستگاری، مقتضی ایمان شخصی آگاهانه به حضرت مسیح است؛ اما چون این امر برای صدها میلیون انسان در زندگی کنونی حاصل نمی‌شود، دینداران ادیان دیگر در هنگام مرگ این فرصت را پیدا می‌کنند که با حضرت مسیح مواجه شوند و با ایمان به او فرصت نجات پیدا کنند. نماینده معروف این نوع شمول‌گرایی در میان کاتولیک‌ها، جی. ا. دینویا^{۳۷} و در میان پروتستان‌ها جرج لیندبک^{۳۸} است (Hick, 2001, pp. 160-161).

نوع سوم شمول‌گرایی که از آن دو نوع فراتر می‌رود، نه‌تنها افراد غیرمسیحی، که دینداران دیگر ادیان را نیز اهل نجات می‌داند و معتقد است که عقل الهی یا مسیح جهانی یا روح‌القدس در تاریخ ادیان دیگر نیز تأثیرگذار بوده‌اند. این اندیشه از راه‌های گوناگون بسط پیدا کرده است. یکی خوانش مسیح‌محوری^{۳۹} که از مسیح ناشناخته هندوئیسم، اسلام و مانند اینها سخن می‌گوید، چراکه آیین‌های هندویی، بودایی، کنفوسیوسی، زرتشتی و جینی پیش از مسیحیت بوده‌اند و از این‌رو خدای تأثیرگذار در آنها نه حضرت مسیح، که مسیح جهانی یا عقل سردمدار بوده که بعداً در عیسای ناصری تجسید پیدا کرده است. خوانش دیگر از نوع سوم شمول‌گرایی معتقد است همان خدایی که مسیحیان را به‌واسطه اجابت دعوت مسیح تجسد یافته نجات می‌دهد، طرفداران ادیان دیگر را نیز به‌دلیل اجابت دعوت پیامبر یا کتاب



35. the baptism of desire

36. Karl Rahner

37. J. A. Dinoa

38. George Lindbeck

39. Christocentric

مقدسشان نجات خواهد داد.

جان هیک ضمن اشاره به انواع خوانش‌ها از شمول‌گرایی به نقد آنها می‌پردازد و استدلال اصلی او در نقد آنها، همان چیزی است که از آن به هرمنوتیک گمان تعبیر می‌کند؛ یعنی تأثیر محل تولد در گرویدن شخص به یک دین. از نظر او، این خوانش‌ها از شمول‌گرایی با محوریت مسیحیت نمی‌توانند تبیین درستی از سنت‌های غیرخداگرا، به‌ویژه آیین بودایی به‌دست دهند. اما حق این است که خداگرایی را باید یک صورت، و نه تنها صورت تفکر، و تجربه دینی تلقی کنیم. اگر ثمرات ایمان بودایی را در زندگی انسان هم‌تراز ثمرات ایمان‌های خداگرا بدانیم لازم است به نظریه دیگری که بتواند شامل هر دو بشود، یعنی کثرت‌گرایی دینی، روی بیاوریم (Hick, 2001, pp. 165-167).

براساس کثرت‌گرایی دینی، ادیان بزرگ جهانی، اعم از دینی و غیردینی، پاسخ‌های به‌لحاظ فرهنگی متفاوتی به امر غائی‌اند و از این‌رو راه‌های گوناگونی به سمت نجات و رستگاری‌اند. این روایت‌های مختلف از حقیقت واحد، در ادیان مختلف، بیان‌های متفاوتی پیدا کرده است؛ چنان‌که آشوکا^{۴۰}، امپراتور بودایی، مؤید و حامی همه ادیان قلمرو امپراتوری خود بود. مولوی نیز از ادیان زمان خود چونان چراغ‌های متفاوت یک نور یاد می‌کند و نیکولاس کوزایی مسیحی از دینی واحد با مناسک متفاوت سخن می‌گوید. هیک می‌گوید، مشکل زمانی پیش می‌آید که تلاش می‌کنیم بیان فلسفی منسجمی از این بینش بنیادی عرضه کنیم. آنهایی که کثرت‌گرایی را به معنای گسترده به‌کار می‌برند معتقدند که نه این کار ممکن است، نه ضروری و نه مطلوب.

هیک در مقام دفاع از کثرت‌گرایی دینی، یک پیشنهاد ایجابی عرضه می‌کند که بر دو اصل استوار است: یکی نظری که از زمان کانت در فلسفه رواج پیدا کرد و با روان‌شناسی شناختی و جامعه‌شناسی معرفت تأیید شد و آن اینکه خودآگاهی نه یک پذیرش منفعلانه — تأثیرات محیط پیرامون ما — که همیشه یک فرایند فعالانه گزینش، نظم‌بخشی، تلفیق و بهره‌مندی از معنا، برطبق دستگاه‌های مفهومی خودمان است. این معنا را باید درست همان‌طور که درمورد آگاهی از محیط فیزیکی اطراف خود به کار می‌بریم، درمورد محیط الهی یا فراطبیعی خود نیز به کار ببریم. اصل دوم که از اصل اول نتیجه می‌شود عبارت است از تمایز قائل شدن میان شیء فی‌نفسه و مستقل از مشاهده انسان و شیء آن‌طور که بر دستگاه ادراکی ما پدیدار می‌شود. همین امر را باید درمورد آگاهی از امر نهایی به کار برد و از دو نوع واقعیت سخن گفت: یکی واقعیت فی‌نفسه و دیگری واقعیت پدیداری، آن‌گونه که بر ادیان مختلف ظاهر شده است. براین‌اساس، ادیان به دو گروه تقسیم می‌شوند: یکی ادیانی چون یهودیت،



مسیحیت، اسلام و هندوئیسم که از خدای شخصانی سخن می‌گویند و دیگری، ادیانی چون برهمن و تائوئیسم و دارماکایا که از خدای غیرشخصانی یاد می‌کنند. پس ما نمی‌توانیم واقعیت نهایی را فی‌نفسه درک کنیم بلکه او را برحسب تجربه دینی خود می‌فهمیم. بنابراین، سنت‌های دینی حائل بین ما و واقعیت نهایی‌اند و مانند لنزهای متفاوتی برای مشاهده آن واقعیت به کار می‌روند، چنان‌که توماس آکویناس، در تعبیری پیشروانه در مقایسه با کانت، گفته بود که شناخت اشیا تحت‌تأثیر حالت فاعل شناساست. بنابراین، شناخت واقعیت نهایی، تحت‌تأثیر سنت‌های دینی مختلف است (Hick, 2001, p. 168).

هیچ در پایان بحث به ده پرسش درباب لوازم کثرت‌گرایی دینی پاسخ می‌دهد که به‌اختصار عبارت‌اند از:

۱. آیا این تلقی از واقعیت وصف‌ناپذیر او را بی‌فایده و بی‌ثمر نمی‌کند؟ پاسخ: واقعیت نهایی کاری حیاتی انجام می‌دهد، چراکه تجربه‌های دینی، نه اموری خیالی، که واکنشی به یک واقعیت متعالی‌اند.

۲. چگونه می‌توان واقعیت فی‌نفسه^{۴۱} را که فاقد ویژگی‌هایی چون خیر و عشق است، پرستش کرد؟ پاسخ: ما واقعیت را به‌لحاظ ذات نامتناهی و متعالی‌اش که فراتر از مقولات ذهنی ماست، پرستش نمی‌کنیم بلکه او را چونان موجودی می‌پرستیم که در سنت دینی ما چونان امری انسانی اندیشیده و تجربه شده است. ما در دین با جلوه خاصی از آن واقعیت سروکار داریم.

۳. آیا مدعیات مختلف ادیان درباب شخصانی‌بودن یا نبودن خدا و یکی یا سه تا بودن او مستلزم تعارض نیست؟ پاسخ: این مدعیات متعارض نه به خود واقعیت، که به جلوه‌های مختلف او مربوط می‌شود.

۴. آیا این تلقی از تفاوت معبودها در ادیان مختلف، چونان جلوه‌هایی از واقعیت، نه خود واقعیت، با تلقی هریک از ادیان از خود تعارض ندارد؟ پاسخ را با پرسش می‌دهیم: آیا دیدگاه مسیحیت سنتی متعارض با تلقی هر دینی از خودش نیست؟ آیا استفاده از اصل واحدی برای دین خود شخص نیز فرض نادرست‌تری نیست؟

۵. بر چه اساسی می‌توانیم بگوییم که فی‌المثل خدای پدر جلوه معتبری از واقعیت است؟ پاسخ: براساس توان او بر نجات زندگی انسان.

۶. آیا قول به اینکه خدای پدر چون نجات‌بخش است، جلوه‌ای از واقعیت است و چون جلوه‌ای از واقعیت است، نجات‌بخش است، مستلزم دور نیست؟ پاسخ: بله این فرضیه همچون هر فرضیه‌ی جامعی مستلزم دور است. دوری که در اینجا پیش می‌آید، ناشی از ایمان به این است که تجربه دینی انسان، نه یک امر تخیلی، که واکنشی به یک واقعیت متعالی است. این فرضیه



را باید با نظر به جامعیتش و سازگاری درونی‌اش و داده‌های تاریخ ادیان داوری کرد.
۷. آیا با نفی شخصانی بودن خدا، هندو یا بودایی نمی‌شویم؟ پاسخ: واقعیت فراتر از دوگانگی‌هایی چون شخصانی/ غیرشخصانی، خوب/ بد یا جوهر/ فرایند است و ذات او فراتر از قلمرو نظام مفهومی انسان است.

۸. پس نمی‌توان درباره‌ی خیربودگی و محبت واقعیت‌اندیشید؟ پاسخ: این اوصاف درباره‌ی واقعیت کاربرد ندارد و ما از ادیان آموخته‌ایم که واقعیت دارای این اوصاف است.

۹. آیا نمی‌توان ویژگی و صف‌ناپذیری ذات واقعیت را با قول به اینکه او با ویژگی‌های شخصانی و غیرشخصانی ویژگی‌های مشابه دارد، تعدیل کرد؟ اگر خدای پدر جلوه‌ای از واقعیت است، آیا خود واقعیت به همان معنا نمی‌تواند محبت و پدر‌گونه‌ی داشته باشد؟ پاسخ را با پرسش می‌دهیم: چگونه واقعیت می‌تواند به‌نحو مشابه شخصانی و غیرشخصانی، آگاه و ناآگاه، هدفدار و بی‌هدف، جوهر و غیرجوهر، با هم، باشد؟ آیا اینها نامتعارض نیستند؟ اما وقتی این اوصاف متعارض را جلوه‌های متفاوت واقعیت بر آگاهی انسان بدانیم، تعارض برطرف می‌شود.

۱۰. چرا باید قائل به یک واقعیت بود؟ چرا واقعیت‌های مختلف مطرح در ادیان مختلف را تأیید نکنیم؟ پاسخ: به دو دلیل: یکی دشواری توضیح ارتباط میان چند واقعیت نهایی. آیا خدای هر دینی بر دینداران آن دین حکومت نخواهد کرد؟ و در جایی که دینداران ادیان مختلف با هم زندگی می‌کنند، کدام خدا حاکمیت خواهد کرد؟ گذشته از این، اگر یک خدا وجود دارد، چه چیزی غیر از خدا می‌تواند خلق از عدم را تحقق ببخشد؟ دلیل دوم اینکه ثمرات اخلاقی و معنوی حاصل از تدین به ادیان مختلف، چنان مشابه هم‌اند که منبع واحدی را برای نجات‌بخشی اقتضا می‌کند (Hick, 2001, pp. 169-171).

نقد دکاستا بر کثرت‌گرایی دینی

گیوین دکاستا در مقاله‌ای با عنوان «امکان‌ناپذیری دیدگاه کثرت‌گرایانه در باب ادیان» می‌گوید، امکان‌ناپذیری کثرت‌گرایی دینی به این معناست که سنخ‌شناسی انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی به‌عنوان سه رویکرد یا پارادایم به دیدگاه مسیحیت در باب دیگر ادیان، ناپذیرفتنی است. این سنخ‌شناسی را اولین بار آلن ریس در کتابش با عنوان مسیحیت و کثرت‌گرایی دینی مطرح کرد (Race, 1983). از نظر (D'Costa, 1996, pp. 225)، کثرت‌گرایی همیشه باید به‌لحاظ منطقی شکلی از انحصارگرایی داشته باشد و چیزی تحت عنوان کثرت‌گرایی واقعاً وجود ندارد. کثرت‌گرایی عبارت است از قول به اینکه ادیان بزرگ جهانی، پاسخ‌های مفهومی و فرهنگی متفاوتی به یک واقعیت متعالی نهایی‌اند. وقتی این پاسخ‌ها را با ثمراتشان بسنجیم، می‌بینیم که کم و بیش در یک سطح قرار دارند. همچنین از



نظر او، انحصارگرایی تنها دین کاملاً حق و نجات‌بخش را یک دین و آن هم مسیحیت می‌داند و ادیان دیگر را یا کاملاً منحرف یا تقلیدی فروتر یا مشابه فروتر از آن دین واقعی می‌داند. جان هیک در مقاله‌ای به نقد نظر دکاستا می‌پردازد. او می‌گوید، دکاستا در این مقاله خود را یک انحصارگرا نشان می‌دهد، زیرا کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی را که قبلاً طرفدار آن بود، شاخه‌های انحصارگرایی می‌داند. از نظر او تلاش برای تمایز قائل شدن میان پدیدارهای دینی مثل مسیحیت، یهودیت و اسلام از یک‌سو و پدیدارهای دینی یا شبه‌دینی مثل نازیسم از سوی دیگر، مستلزم استفاده از ملاک است و استفاده از ملاک، شخص را انحصارگرا می‌کند، چراکه براساس آن ملاک چیزی را قبول و چیز دیگری را رد می‌کند. او می‌گوید، فرد کثرت‌گرایی نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا کثرت‌گرایان ملاکی را برای حقیقت در میان می‌آورند و چیزی را که فاقد این ملاک باشد، خارج از حقیقت می‌انگارند. کثرت‌گرا در همان ساختار منطقی عمل می‌کند که انحصارگرا عمل می‌کند.

هیک در نقد نظر دکاستا می‌گوید که انحصارگرایی و کثرت‌گرایی از دو نوع منطقی متفاوت‌اند؛ چرا که یکی تأیید خود متعهدانه ایمان است و دیگری فرضیه‌ای فلسفی است. کثرت‌گرایی، یک دین تاریخی نیست که مدعای دینی انحصارگرا داشته باشد، بلکه یک فرانظریه^{۴۲} درباره رابطه میان ادیان تاریخی است. پس کثرت‌گرایی، فرضیه یا نظریه فلسفی درجه دو است که با سنت دینی درجه یک تفاوت دارد. از این رو نمی‌تواند همچون انحصارگرای دینی سنتی، غیردینداران را رها کند، بلکه آنها را دعوت می‌کند تلاش کنند تبیین بهتری از داده‌ها به دست بدهند (Hick, 1997, pp. 163).

در اردوگاه انحصارگرایان بر سر یگانه دین حق بودن مسیحیت، اختلاف نظر وجود دارد. برخی مثل پلانتینگا (۱۹۹۵) خودشان را همچنان انحصارگرا معرفی می‌کنند، درحالی که کسانی چون الیستر مک‌گرات^{۴۳} چون عنوان انحصارگرا را امروزه چندان جذاب نمی‌بینند خود را جزئی‌گرا^{۴۴} معرفی می‌کنند (Hick, 1997, p. 163).

دکاستا می‌گوید جان هیک چگونه می‌داند که واقعیت نهایی، فرازبان و وصف‌ناپذیر است؟ سپس پاسخ می‌دهد که او متفطن این معنا نیست، فقط دارد فرضیه‌ای را عرضه می‌کند تا توضیح دهد که چگونه ادیان بزرگ جهانی با تلقی‌های مختلف از امر متعالی، به یک اندازه در نجات و رستگاری آدمی مؤثر و البته به یک اندازه نامؤثرند. او سپس این پرسش را مطرح می‌کند که وقتی حکم می‌کنیم به اینکه گرایش‌هایی چون نازیسم، پاسخ‌های درستی به



42. meta-theory
43. Alister McGrath
44. Particularist

واقعیت‌نهایی نیستند، براساس کدام معیار این سخن را گفته‌ایم. اینکه دکاستا کثرت‌گرایی هیک را یک فرضیه معرفی می‌کند، به فصلی از کتاب جان هیک با عنوان تفسیری از دین بازمی‌گردد. عنوان فصل چهاردهم کتاب، فرضیه کثرت‌گراست و در آن هیک می‌گوید اگر کسی بخواهد خدایان را در جوامع مختلف گذشته و جدید فهرست کند، چیزی در حد کتاب راهنمای تلفن یک شهر بزرگ به دست خواهد آمد. از منظر دینی، درباره این همه خدا، چه می‌توانیم بگوییم؟ آیا می‌توانیم بگوییم که وجود دارند؟ از سوی دیگر، در ادیان توحیدی گفته می‌شود که تنها یک خدا وجود دارد و ادیانی هم هستند که از خدای غیرشخصانی سخن می‌گویند.

پاسخ طبیعت‌گرایانه به این تکثر دینی، این است که واقع‌پنداری آن خدایان باطل است و باید آنها را چونان رؤیاهای یک شخص تلقی کرد. ولی هیک معتقد است که برای یک شخص دیندار کاملاً معقول است که وقتی در زندگی از امر متعالی تجربه‌ای دارد، به واقعیت آن امر متعالی باور داشته باشد و این حق را به دینداران ادیان دیگر هم بدهد که به تجربه خود، چنین باوری داشته باشند. هیک در این فصل تحت تأثیر کانت از تمایز میان واقعیت فی‌نفسه و واقعیت آنچه‌ان که انسان آن را تجربه می‌کند، سخن می‌گوید (Hick, 1989, p. 236).

هیک در پایان این فصل، این پرسش را مطرح می‌کند که اگر واقعیت فی‌نفسه ناشناختنی است، چرا باید چنین خدایی را مفروض گرفت و بعد در پاسخ می‌گوید، نومن الهی، اصل موضوعه ضروری برای زندگی دینی کثرت‌گرای انسان است، چراکه در هر سنتی، واقعیت چونان متعلق پرستش ما، واقعی تلقی می‌شود. بدون این فرض، ما به کثرتی از خدایان شخصانی و غیرشخصانی مواجه می‌شویم که همه مدعی واقعیت‌نهایی بودن‌اند. اما هیچ‌یک از آنها نمی‌تواند به‌تنهایی واقعیت‌نهایی باشد. ما یا باید همه تجربه‌های دینی گزارش‌شده را چونان توهم تلقی کنیم یا اینکه برگردیم و اذعان کنیم به درستی تجربه دینی خودمان، و تجربه‌های دینی سنت‌های دیگر را چونان امور وهمی کنار بگذاریم. اما برای کسانی که هیچ‌یک از این دو راه را درست نمی‌دانند، برگرفتن دیدگاه کثرت‌گرایی ضروری می‌شود که در آن واقعیت چونان اصل موضوعه‌ای فرض می‌شود که هم به صورت‌های مختلف تجربه شده است و هم چونان پدیداری دینی اندیشیده می‌شود که در تاریخ دین توصیف شده است. این فرضیه، فرضیه‌ای است که اکنون باید بسط پیدا کند (Hick, 1989, p. 249).

هیک می‌گوید دکاستا در فهم نظر او دچار بدفهمی شده است؛ آنجا که می‌گوید هیک در فهم واقعیت، دو چیز را با هم خلط کرده است: یکی واقعیت چونان خدای شخصانی و دیگری واقعیت چونان واقعیت متعالی و وصف‌ناپذیر. سپس در پاسخ به دکوستا می‌گوید بله این دو تلقی در آثار من آمده است. تلقی خداپرستانه در آثار دهه ۷۰ قرن بیستم و تلقی جسم‌انگارانه



از واقعیت در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ این قرن ظاهر می‌شود و دیدگاه دوم حاصل انصراف از دیدگاه اول است. پس خلطی در میان نیست.

هیچ پس از نقد و بررسی نظر دکاستا می‌گوید که دکاستا چیزی را رد می‌کند که آن را کثرت‌گرایی فلسفی می‌نامد اما این کثرت‌گرایی واقعاً متمایز از آن چیزی نیست که او آن را کثرت‌گرایی عملی یا پراگماتیک می‌نامد. اما من همچون پل نیتز^{۴۵} بر توجه به جنبه‌های اجتماعی و سیاسی لیبرال این مسئله تاکید می‌کنم (Hick, 1997, p. 166).

نتیجه‌گیری

کثرت‌گرایی دینی به‌عنوان یکی از سه رویکرد مختلف در باب مقایسهٔ ادیان از نظر حق‌بودگی و نجات، تأثیر زیادی بر زندگی فردی و اجتماعی دینداران، به‌صورت مستقیم، و بر زندگی افراد سکولار، به‌صورت غیرمستقیم، دارد و از میان آن سه رویکرد قرابت بیشتری با نظام‌های سیاسی لیبرال دموکرات دارد، چراکه در این‌گونه نظام‌های سیاسی بر استیفای حقوق طبیعی انسان‌ها و تأمین رفاه و امنیت و آسایش برای تک‌تک افراد جامعه تأکید می‌شود و به کسی اجازه داده نمی‌شود که به هر دلیلی، دینی یا غیردینی، مزاحم آزادی دیگران بشود و آنها را از حقوق طبیعی خود محروم کند. این اهداف با کثرت‌گرایی دینی بهتر حاصل می‌شوند، چراکه کثرت‌گرایی دینی با قول به حق‌بودگی ادیان دیگر مانع رشد و گسترش اندیشه‌های دینی افراطی و به دنبال آن اقدامات خشونت‌بار پیروان آنها می‌شود. همچنین، چنان‌که در این مقاله ملاحظه شد کثرت‌گرایی دینی به‌دلیل حاکم کردن فضایی آزاد برای گرویدن به یک دین و منع تحمیل یک دین خاص موجب می‌شود که کسانی که به سمت یک دین روی می‌آورند نه به اکراه، که با یک انتخاب آزادانه، آن را انتخاب کنند و به همین سبب با طوع و رغبت، الزامات آن دین را بپذیرند و از انجام اعمال عبادی آن دین، احساس نشاط و سرزندگی داشته باشند و نگاه خیرخواهانهٔ ادیان را به دیگر انسان‌ها بیشتر در زندگی خود منعکس کنند. علاوه‌براین، چون ادیان دیگر را هم ذی‌حق می‌پندارند برای دینداران ادیان دیگر نیز همچون همدینان خود حرمت و ارزش قائل شوند و با هرگونه عمل خشونت‌آمیز علیه دیگر دینداران و البته افراد سکولار مخالفت کنند. بدون اینکه بخواهیم از یک رویکرد خاص در مورد اسلام دفاع کنیم یا بخواهیم در مورد سازگاری یا ناسازگاری هر یک از آنها با اسلام سخن بگوییم که البته مجال دیگری می‌طلبد، در این حد می‌توانیم بگوییم که این نگاه سلم‌آمیز و خشونت‌گریز، بسیار نزدیک است به سخن حضرت علی علیه‌السلام در توصیه به مالک اشتر که فرمودند مردم مصر را که زمام امورشان را به‌دست خواهی گرفت، مشمول رحمت و محبت و لطف



خود قرار بده و بر آنها خشونت نورز، چراکه آنها یا برادر دینی تو هستند یا چون تو انسان‌اند.

فهرست منابع

Audi, R., & William, R. S. (2023). Religious Pluralism and the ethics of healthcare. *Bioethics*, 37(1), 42-51.

Bano, N., Humaira, A., Jararia, H., & Rafia, R. (2023). Principles of Religious Pluralism. *Religions*, 14(20), 1-12.

Borgonovi, F. (2008). Divided We Stand, United We Fall: Religious Pluralism, Giving, and Volunteering. *American Sociological Review*, (73), 105-128.

Chaves, M., & Philip, S. G. (2001). Religious Pluralism and Religious Participation. *Annual Review of Sociology*, (27), 261-281.

Chittik, W. (1994). *Imaginal Worlds: ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. State University of New York Press.

Chittik, W. (1994). *Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism*. In Thomas D. Senior (Ed.). *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*. Cornell University Press.

Coady, C. A. J. (2023). Religious reasons, natural reasons and 'exclusivism': A commentary on Robert Audi and William Smith, "Religious Pluralism and the Ethics of Healthcare", *Bioethics*, 37(1), 52-56.

D'Costa, G. (1996). The Impossibility of a Pluralist View of Realism. *Religious Studies*, (32), 223-232.

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

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

Hick, J. (2001). *Dialogues in the Philosophy of Religion*. Palgrave Macmillan.

Hick, J. (2001). *The Theological Challenge of Religions Pluralism*. In John Hick & Brian Hebblethwaite (Eds.). *Christianity and Other*



Religions: Selected Readings (pp. 156-171). Oneworld Publication.

Nasr, S. H. (1989). Knowledge and Sacred. State University of New York Press.

Race, A. (1983). Christianity and Religious Pluralism. SCM.

Schuon, F. (1993). The Transcendental Unity of Religions. Quest.

Schuon, F. (2006). Gnosis: Divine Wisdom. World Wisdom.



سال اول / شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۳