

مضمون و فلسفه ی تنوع دینی (پلورالیسم)

نوشته ی دیوید بیسینگر *

ترجمه ی امیرغلامی

منبع : دانشنامه ی فلسفه ی استنفورد

گردآوری : آرشام پورآریا

کانون خرافه ستیز میترا ایسم

Arsham.puraria@gmail.com

مقدمه:

افرادی که به یک میزان دانا و صادق می نمایند بر سر بسیاری از مسائل اختلاف نظرهای عمده دارند. افرادی که ظاهراً به منابع اطلاعاتی یکسانی دسترسی دارند و به یک میزان علاقمند به حقیقت هستند، چشم اندازهای ناموافقی در مورد مسائل، مثلاً مسائل مهم اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی دارند. چنین اختلاف نظرهایی اما، هیچ کجا بیش از حیطه ی اندیشه ی دینی مشهود نیست. تقریباً درباره ی همه ی مسائل دینی، مردمان صادق و دانا باورهای متنافر، و اغلب ناسازگاری دارند. این قسم تنوع دینی 1 را می توان به شیوه های مختلف پژوهش نمود - مثلاً از چشم انداز روانشناسی، انسان شناسی، یا تاریخ. بحث حاضر اما به آن مسائل اصلی تنوع دینی می پردازد که حیطه ی پژوهش فیلسوفان، به ویژه فیلسوفان تحلیلی دین است. بحث ما به ویژه بر این پرسش ها متمرکز است: تنوع دینی تا چه حد شایع است؟ آیا وجود این تنوع نیازمند تبیین است؟ آیا شخصی که حقیقت تنوع دینی را می پذیرد حق دارد ادعا کند که چشم انداز صحیح، یگانه است؟ اگر چنین است، آیا اخلاقاً حق داریم که بکوشیم دیگران را به چشم انداز دیگری بگروانیم؟ آیا می توان به طور موجهی ادعا کرد که فقط یک دین ره به سوی رستگاری می برد؟ پاسخ این پرسش ها صرفاً آکادمیک نیست. این پاسخ ها به طور فزاینده ای بر چگونگی رفتار با دیگران، چه از وجه شخصی و چه گروهی، تأثیر گذارند.

- شیوع تنوع دینی
- تبیین های ممکن تنوع دینی
- تنوع دینی و الزام معرفت شناختی
- تنوع دینی و متکلمان
- تنوع دینی و سرنوشت بشر
- نتیجه گیری
- مراجع
- دیگر منابع اینترنتی
- واژگان ترجمه

1. شیوع تنوع دینی

چشمگیرتر تفاوت بین ادیان، میان ادیان تئیستی (خداباور) اصلی با دیگر نظام های دینی یافت می شود. برای مثال، درحالی که مسیحیت، یهودیت و اسلام، خدا را الاهیتی شخص وار2 می دانند، در مذهب بودیسم هینایانا (تراوادا) وجود خدا انکار می شود و در مورد هندوئیسم، قائل شدن به وجود مفهوم خدای شخص وار گمراه کننده است. در بسیاری از صور مسیحیت و اسلام، هدف غایی رستگاری اخروی در محضر خداست، در حالی که در بودیسم هینایانا هدف غایی محو نمودن نفس به عنوان یک هستنده ی گسسته و آگاه است. اما در میان ادیان تک خدایی اصلی هم تفاوت های مهمی و گسترده ای وجود دارد. برای مثال، برداشت مؤمنان به فرقه های مختلف مسیحیت از سرشت خدا عمیقاً متفاوت است. برخی خدا را قادر به هر کاری می دانند، برخی او را دارای محدودیت هایی از جانب خودش می دانند، و بعضی دیگر هم اصولاً او را ناتوان از تأثیر یک جانبه بر هر جنبه ای از واقعیت می دانند. برخی معتقدند که خدا تنها بر آن چه که رخ داده یا در حال وقوع است معرفت کامل دارد، دیگران ادعا می کنند که خدا همچنین بر آنچه که بالقوه ممکن است واقع شود نیز داناست، درحالی که بعضی دیگر معتقدند خدا معرفتی محوری دارد و می افزایند که خدا هر آنچه را که می تواند در هر زمینه ی ممکن رخ دهد می داند. برخی می گویند که اصول اخلاقی را خدا برای درست-رفتاری بشر نهاده است و منشاء این اصول سرشت خداست و لذا این اصول تعیین کننده ی رفتار خدایند، درحالی که دیگران می گویند اصول اخلاقی خدا با اصول ما متفاوت است، هرآنچه که خدا می کند برای خدا درست است. بعضی معتقدند که تنها کسانی که "زندگی خود را وقف عیسی مسیح کرده اند" رستگار می شوند. دیگران می گویند بسیاری از کسانی هم که حتی اسم عیسی را هم نشنیده اند به رستگاری می رسند، بعضی هم هستند که اصلاً به حقیقت رستگاری اخروی باور ندارند. درحالی که امروزه پرداختن به گوناگونی میان نظام های اصلی تئیستی همچنان در محافل فلسفی رایج است، به این نکته نیز توجه فزاینده ای می شود که برخی پرسش ها (و پاسخ های) اساسی معطوف به تفاوت های میان نظام های تئیستی (مثلاً، دیدگاه متفاوت درباره ی دقیق ترین مفهوم تئیستی از خدا)، به همان دقت و به همان معنا در مورد تفاوت های درون هر یک از این نظام ها (مثلاً، دیدگاه های مختلف درون مسیحیت درباره ی میزان معرفت خدا) نیز قابل طرح اند. و توجه به این نکته نیز رو به فزونی است که اهمیت عملی تنوع درون هر یک از ادیان تئیستی هم به همان میزان اهمیت تنوع میان ادیان است. برای نمونه، در نظر اغلب مسیحیان حفظ یا اصلاح باورهای مربوط به قدرت یا معرفت خدا در عمل همان قدر اهمیت دارد که اهمیت حفظ یا اصلاح این باور که خدایاوری مسیحی، نظریه ی تبیینی بهتری از اسلام است (بیسینگر 2001، 2-3).

2. تبیین های ممکن برای تنوع دینی

یک تبیین روشن تنوع دینی این است که بگوییم که چون هیچ واقعیت الاهی ای وجود ندارد - چون هیچ یک از مدعاهای ادیان در مورد حقایق (صدق های) الاهی مصداقی ندارد - همه ی این ادعا ها کاذب اند. یک پاسخ ممکن دیگر، که نسبی انگاران دینی پیش می نهند، این است که اگر مدعاهای دوبدو ناسازگار ادیان در مورد واقعیت را ملاحظه کنیم درمی یابیم که هیچ حقیقت واحدی وجود ندارد؛ بیش از یکی از مجموعه های متعارض مدعاهای صدق (حقیقت) می توانند درست باشند (رونزو 1988، 351-357). اما اغلب بحث های فعلی در مورد تنوع دینی، نظریه ی رئالیستی صدق³ را - اینکه حقیقت سرشت یگانه ای دارد - پیشفرض می گیرند. هنگامی که با این رویکرد رئالیستی به موضوع می پردازیم، معمولاً فیلسوفان دیدگاه های مربوط به مدعاهای صدق دینی را به سه مقوله ی اصلی تقسیم می کنند:

انحصارگرایی 4 دینی، شمول گرایی 5 دینی، و تکثرگرایی (پلورالیسم) دینی. در مواجهه با یک مسئله، به کسی انحصار گرای دینی می گویند که معتقد باشد فقط دیدگاه یکی از نظام تئستی اصلی (مثلاً، تنها موضع یکی از ادیان اصلی جهان) یا فقط یکی از مذاهب درون یک دین (مثلاً، کاتولیک) صادق یا حداقل بیش از بقیه قریب به صدق است. شمول گرای دینی کسی است که، در مورد یک مسئله، منکر برتری دیدگاه هیچ یک از ادیان تئستی اصلی یا مذاهب آنها بر دیدگاه دیگر ادیان باشد. و پلورالیست دینی کسی است که در مورد یک مسئله نه تنها (به مانند شمول گرای دینی) ادعا می کند که هیچ چشم انداز خاصی برتر از دیگر چشم اندازها نیست، بلکه همچنین این مدعای ایجابی را هم دارد که چشم اندازهای بیش از یکی از ادیان یا مذاهب معادلاً حقیقت دارند.

3. تنوع دینی و الزام معرفت شناختی

هیچ فیلسوفی منکر این نیست که آگاهی از تنوع دینی (یا فهم آن) گاهی حقیقتاً بر انحصارگرایان اثرگذار است - این تأثیر از ناراحتی خفیف گرفته تا کاهش چشمگیر اعتماد به صدق برخی باورها، تا رهاکردن شتابزده ی باورها را دربر می گیرد. این ادعایی کاملاً تجربی درباره ی حالات روانشناختی و رفتاری است (آلستون 1988، 442-446؛ پلاتینگا 2000، 189)

اما انحصارگرا چگونه می تواند در برابر آگاهی از وجود تنوع دینی - آگاهی از اینکه افرادی کاملاً دانا و صادق در مورد برخی باورهای دینی با او اختلاف نظر دارند - واکنش نشان دهد؟ برای مثال، یک بودایی یا هندو یا مسیحی مؤمن که درمی یابد دیگرانی که به اندازه ی خودش دانا و دیندار هستند در برخی موارد باورهایی معارض با او دارند، چه واکنشی باید نشان دهد؟ یا یک مسیحی که معتقد است مطابق انجیل خدا بر همه ی امور عالم سیطره دارد، وقتی دریابد که به اعتقاد دیگر "معتقدان به انجیل" که آنها هم کاملاً صادق و دیندارند، خدا حیطة ی امور اخلاقی انسان ها را به خودشان واگذاشته تا آزادی اخلاقی شان تضمین شود، چه واکنشی باید نشان دهد؟ آیا یک انحصارگرا می تواند به طور موجهی چنین تنوعی را نادیده بگیرد؟ اگر نمی تواند، آیا ناچار است بکوشد این تعارض معرفت شناختی را حل کند - به ارزیابی 6 باورهایش پردازد؟ یا دست کم، خوب است که به این ارزیابی پردازد؟

فیلسوفان هنوز در مورد پاسخ درست اختلاف نظر دارند. البته افراد (و گروههای) دینداری هستند که معتقدند هیچ نیازی به ارزیابی باورهای دینی نیست. مثلاً برخی افراد (که گاهی فیدئیسست نامیده می شوند)، [مانند آشاعره در سنت اسلامی.م] محاجه کرده اند که باورهای دینی از قسمی نیستند که معروض ارزیابی عقلانی باشند و/یا اینکه ارزیابی این باورها نشانه ی بی ایمانی است (پترسون و همکاران 2003، 45-48). اما امروزه فیلسوفان اندکی پذیرای این دیدگاه هستند. اغلب برآنند که انحصارگرا دست کم حق دارد تا هنگام مواجهه با تنوع دینی، باورهای خود را مورد ارزیابی قرار دهد. اما این مجادله ی عمده همچنان باقیست که آیا انحصارگرا ناچار است به ارزیابی باورهایش پردازد یا خیر. برخی فیلسوفان با روبرت مک کیوم موافق اند که "عدم توافق برسر یک مسئله یا جستار، دلیلی فراهم می آورد تا بیاندیشیم که طرفین بحث ناگزیرند تا به واریسی باورهایشان درباره ی آن پردازند" (مک کیوم 2001، 140). در این دیدگاه فرض می شود که وقتی چشم انداز فرد به هر مسئله ای، چه مسئله شخصی باشد، چه اجتماعی، اقتصادی یا دینی، پیامدهای مهمی برای آن فرد یا دیگران داشته باشد، آنگاه آن فرد ناگزیر است حقیقت مطلب را دریابد - تا حقیقت را بیشینه سازد. و محاجه می شود که یک فرد، و در اینجا انحصارگرای دینی، تنها هنگامی می تواند برای بیشینه کردن حقیقت یا اجتناب از خطا بکوشد، که تعارض را حل کند. باید تأکید کرد که در اینجا با تعارضاتی سروکار داریم که همیشه قابل رفع نیستند. قرار هم نیست که انحصارگرا ضرورتاً به بهای رها کردن باورهایش به رفع آنها نائل شود. هنوز از این

مسائل بحث نکرده ایم. پرسش فعلی این است که انحصارگرا ملزم است که دست کم شواهد له و علیه باورهای محل سؤال را ارزیابی کند و بکوشد تا "جذبه و اهمیت آن باورها نزد مدافعان شان را دریابد" یا نه (مک کیم 2001، 146).

برخی فیلسوفان مخالف این الزام اند. برای مثال، آلون پلانتینگا می پذیرد که اگر طرفدار یک چشم انداز دینی دلیلی داشته باشد که حریفانش مبانی معرفتی معادلی دارند، آنگاه ناگزیر است برای رفع تعارض بکوشد. با این حال، پلانتینگا منکر می شود که انحصارگرای مسیحی هیچ گاه نیازمند پذیرش برابری معرفتی با دیگران باشد - هیچ گاه نیازمند هم‌آوردی با حریف معرفتی حقیقتاً هم رده ای باشد. به گفته ی پلانتینگا، هرچند انحصارگرایی مسیحی می تواند بپذیرد که مخالفانی دارد که هیچ وظیفه ی معرفتی را فروگذار نکرده اند و هیچ برهانی را نشناسد که مخالفانش را متقاعد کند که برخطا هستند و او بر صواب است، باز هم می تواند باور داشته باشد که او "از نظر معرفتی گونه ای برتری بر حریفانش دارد". مثلاً انحصارگرا می تواند معتقد باشد که مشمول "شهود درونی روح القدس واقع شده: یا چه بسا بیاندیشد که روح القدس، کلیسای عیسی مسیح را از خطاهای جدی، دست کم در مورد باورهای اصلی مسیحی، مصون داشته است؛ یا چه بسا بیاندیشد که مشمول فیض الهی است، چنان که بر اموری اشراف دارد که پیش تر بر او مستور بود - فیضی که از معاندان دریغ شده است" (پلانتینگا 1997، 296). به علاوه، اگر این قبیل باورها درست باشند، آنگاه به نظر پلانتینگا انحصارگرایی مسیحی محتملاً نسبت به کسانی که آن باورهای انحصارگرا را نمی پذیرند "از نظر معرفتی، در موقعیت بهتری" است. بنابراین، از آنجا که نمی توان محققاً نشان داد که این قسم باورهای مسیحی کاذب اند، مسیحیان حق دارند بیاندیشند که طرفداران دیگر چشم اندازهای دینی حقیقتاً در جایگاه معرفتی مشابهی نیستند. و به نظر پلانتینگا، همین مطلب در مورد انحصارگرایان دیگر نظام های باور دینی نیز صادق است (پلانتینگا 1997، 296).

استحکام این استدلال بستگی دارد به اینکه زحمت اثبات برتری جایگاه معرفتی بر دوش چه کسی است. این مسئله بحث برانگیز است. کسانی که جانب پلانتینگا را می گیرند محاجه می کنند که اگر انحصارگرا قبول نداشته باشد که مبنایی معرفتی معادلی هست که مورد پذیرش همه ی انسان های خردمند مخالف است (یا باید باشد)، آنگاه می تواند به نحو موجهی داشتن جایگاه معرفتی معادل با حریفانش را منکر شود و لذا پرداختن به ارزیابی باورها برایش الزامی نباشد. طرفداران الزامی بودن ارزیابی باورها هم محاجه می کنند که زحمت اثبات بر دوش انحصارگراست. اگر انحصارگرا نتواند نشان دهد که مبنای معرفتی که مورد پذیرش همه ی انسان های خردمند و مخالف عقایدش است (یا باید باشد) حقیقتاً جایگاه معرفتی معادلی ندارد، آنگاه ناچار است جایگاه معرفتی حریف اش را معادل فرض کند و لذا برایش الزامی می شود که به ارزیابی باورهای خود بپردازد. (بیسینگر 2001، 26-27)

چروم گلمان چالش بانفوذ دیگری پیش روی طرفداران لزوم ارزیابی باورها در مواجهه با تنوع دینی نهاده است. کانون چالش او بر مفهومی است که باورهای سنگ بنا 7 می خواند. این باورها، طبق تعریف گلمان، مسلمات معرفتی در نظام باوردینی هستند - صدق های مفروض و بنیادی که همه ی باورهای دیگر بر پایه ی آنها بنا می شوند. گلمان می پذیرد که اگر یک باور دینی مورد تصدیق انحصارگرا از باورهای سنگ بنا نباشد (مفروضی بنیادی نباشد)، او می تواند هنگام مواجهه با تنوع دینی آن را مورد ارزیابی قرار دهد. اما، طبق استدلال گلمان، از آنجا که ارزیابی باور تنها هنگامی رواست که فرد در مورد صدق باورهای محل پرسش یقین نداشته باشد، و از آنجا که باورهای سنگ بنا ی دینی از صدق های بنیادی - صدق های پایه و مفروض - در نظام معرفتی انحصارگرا هستند، ارزیابی آنها هیچ ضرورتی ندارد. بلکه، هنگامی که این قسم باورهای انحصارگرا به چالش گرفته شوند - مثلاً، این باور سنگ بنایی

که سررشته‌ی کل امور عالم در ید قدرت خداست - او می‌تواند، با بکارگیری کلید جی. ئی. مور، به نحو موجهی بگوید که چون باور سنگ بنایش صادق است، می‌تواند باورهای رقیب را رد کند (گلمان 1993، 345-364؛ گلمان 1998، 229-235).

به علاوه، اخیراً گلمان افزوده است که حتی اگر بپذیریم که گاهی باورهای سنگ بنا معروض ارزیابی باشند، برای انحصارگرا لزومی ندارد که در مواجهه با تنوع دینی به ارزیابی پردازد مگر اینکه دریابد که آگاهی از این تنوع موجب از دست رفتن عمده‌ی اعتمادش به چشم انداز خود شده است. در غیاب این قسم تعارض درونی، انحصارگرا می‌تواند "برای رد مدعاهای دینی معارض به نحو معقولی به باورهای دینی نااندیشیده‌اش متوسل شود، بدون اینکه واریسی بیشتر برایش لازم باشد" (گلمان 2000، 403). اما برخی این نظر گلمان را پذیرفتنی نمی‌یابند که تنها بررسی آن باورهای پایه و سنگ بنایی ضروری است که اعتمادمان به آنها سلب نشده است. آشکار است که گاهی انحصارگرایان اعتمادشان را به باورهایی که زمانی بدان‌ها اعتماد وافر داشتند از دست می‌دهند، زیرا آن باورها در معرض ارزیابی عقلانی قرار گرفته‌اند. در نتیجه، اگر بپذیریم که یکی از اهداف معرفتی ما باید پیشینه‌سازی صدق باشد، چنان که ظاهراً گلمان می‌پذیرد، آنگاه، به نظر برخی، اینکه یک باور پایه‌ی مورد چالش در حال حاضر "تق و لق" نشده، دلیل کافی بدست انحصارگرای دینی نمی‌دهد که به ارزیابی باورش پردازد. (بیسینگر 2001، 42-43).

4. تنوع دینی و باور موجه

چه می‌شود اگر به مانند اغلب فیلسوفان امروزی فرض کنیم که در مواجهه با تنوع دینی، ارزیابی باورها معمولاً به طریقی عینی موجب حل و فصل تعارض میان چشم‌اندازهای رقیب دینی نمی‌شود؟ به دیگر سخن، چه می‌شود اگر فرض کنیم که به رغم اینکه رعایت معیارهایی مانند همسازی و جامعیت می‌تواند موجب نفی برخی باورها شود، برای حل و فصل اغلب مجادله‌های معرفت دینی چنین معیارهایی (نه بین ادیان و نه درون هر چشم‌انداز دینی) وجود ندارد؟ به بیان دیگر، معیارهایی بی‌طرف و عاری از مصادره‌ی به مطلوب در حیطه‌ی این بحث‌ها یافت نمی‌شود (پترسون و همکاران 2003، 40-53) با این فرض انحصارگرا در چه موضع معرفتی قرار می‌گیرد؟

پاسخ برخی این است که در این حالت انحصارگرا دیگر نمی‌تواند به طور موجهی ادعا کند که باورهای انحصارگرایانه اش صادق‌اند. برای نمونه، ج. سی. شلنبرگ محاجه می‌کند که چون از میان یک دسته باور ناهمساز مدعی صدق، تنها یکی می‌تواند صادق باشد، یک مباحثه‌گر بر سر چنین ادعایی، تنها هنگامی موجه است که بر صدق مدعایش پافشاری کند که توجیه‌هایی عاری از مصادره به مطلوب داشته باشد. توجیه‌هایی که نشان دهند هر حریفی که ادعای مخالفی دارد برخطاست. اما، از آنجا که هیچ مباحثه‌گر دینی‌ای چنین توجیهاتی ندارد، هیچ مباحثه‌گر دینی‌ای نمی‌تواند "در اصرار بر صدق مدعایش" موجه باشد. یا چنان که شلنبرگ این نتیجه‌گیری را در بافت دیگری بیان می‌کند، باید نتیجه‌گیری کنیم که در غیاب توجیهات عینی و عاری از مصادره به مطلوب، هیچ یک از طرفین بحث‌های دینی "توجیهی ندارد که طرف دیگر برخطاست" (شلنبرگ 2000، 213).

دیوید سیلور نیز به نتیجه‌گیری مشابهی می‌رسد: "[انحصارگرایان] یا باید بر این ادعایشان که دارای منبع ویژه‌ای از معرفت دینی هستند شواهد مستقلی ارائه دهند... یا باید باورهای دینی انحصارگرایانه‌شان را رها کنند" (سیلور 2001، 11). جولیان ویلارد از این هم فراتر می‌رود. او محاجه می‌کند که هنگامی که انحصارگرایان از تنوع آگاه می‌شوند و نمی‌توانند نشان دهند که چشم‌اندازشان برتر از دیگر چشم‌انداز رقیبان است، نه تنها حق حفظ باورهای انحصارگرایانه‌ی محل پرسش را از دست می‌دهند،

بلکه از نظر معرفتی ناگزیر می شوند که "شروع کنند به ترک" مناسک دینی مبتنی بر آن باورهای انحصارگرایانه (ویلارد 2001، 68).

دیگران این قدر پیش نرفته اند، و محاجه کرده اند که گرچه لازم نیست انحصارگرایی مواجه با تعارضات حل نشده باورهای دینی اش را رها کند، باید باورهای دینی انحصاری اش را مستعجل 8 بداند. این مستعجل بودن، به بیان مک کین، مستلزم پرسش گری بی انجام نیست. بلکه بدان معناست که فرد رویارو با تنوع دینی حل نشده، باید احتمال بدهد که "یک یا چندتا از باورهای معارض نیز ممکن است درست باشند... و موضعی که فرد درست می دانسته ممکن است نادرست باشد [درحالی که] یکی از مواضع دیگر می توانند درست باشند" (مک کین 2001، 154-155). جوزف رونزو و گری گوتینگ هم با این نظر موافقت می کنند. به نظر رونزو "حفظ همه ی معتقدات ایمانی باید با این اذعان فروتنانه همراه باشد که ممکن است معتقداتی ضالّه باشند، زیرا معرفت ما هرگز یقینی نیست" (رونزو 1993، 236). گوتینگ محاجه می کند که در مواجهه با تفاوت لاینحل دینی، فقط باور مستعجل، و نه قاطع، موجه است و "آنهايي که اعتقادشان را مستعجل می دانند باید، به عنوان یک مؤلفه ی اساسی بحثی ادامه دار، برای اعتقادات مخالف نیز ارزشی معادل قائل باشند." (گوتینگ 1982، 108) به علاوه، این مستعجل انگاشتن باورها در مواجهه با تنوع، به نظر مک کیم ثمره ی مهمی نیز دربر دارد یعنی می تواند به تساهل عمیق منجر شود: رواداری اینکه "مخالفان تان کسانی هستند که می ارزند عاقلانه با آنها به استدلال پرداخت" (مک کیم 2001، 178) و، گفته می شود که، این تساهل شخصی می تواند به جامعه ی آسانگیرتر و بازتر بیانجامد که تنوع آرا و عقاید را در همه ی زمینه ها، از جمله مسائل دینی، بپذیرد و حتی تشویق کند. پاسخ آلستون به انحصارگرایی از این هم سخاوتمندانه تر است. دیدگاه او مبتنی تمایزی است که میان دو نوع بحث معرفتی می نهد و توجه به آن را اساسی می شمارد: بحث هایی که در آنها "مبانی غیر - دوری 9 حامی یک طرف دعوا برای تفوق برطرف دیگر روشن است" و بحث هایی که در آنها این مبانی روشن نیست. به نظر او، در بحث های نوع دوم - که در آنها "روال فیصله ی دعوا" ی مورد پذیرش همگان روشن نیست - عاقلانه نیست که شخص برتری موضع اش اصرار کند (آلستون 1988، 442-443).

اما، به نظر آلستون، برای فیصله ی مجادلات معرفتی بر سر صدق ادعاهای دینی، چنین مبانی مشترکی وجود ندارد، و این مطلب وضع را به غایت متفاوت از بحث های قابل فیصله می سازد. او می گوید، درست است که حقیقت تنوع ادیان، مشکلی برای توجیه هر یک از آنهاست. اما با توجه به اینکه این واقعیت که "ما فاقد ابزارهای [مبانی مشترک] مشخصی هستیم"، در مورد چشم اندازهای دینی منسجم 10 "نابخردانه نیست که فرد [واجد آن چشم انداز] انحصارگرا باقی بماند" - یعنی برای طرفدار هر یک از چشم انداز های دینی، تداوم باور به درستی چشم اندازش نامعقول نیست. به این ترتیب، به نظر آلستون، به دلیل فقدان مبانی مشترکی برای فیصله ی مجادله ها، طرفداران هر کدام از ادیان منسجم می توانند همچنان بطور موجهی معتقد به درستی باورهایشان باشند، "به رغم اینکه قادر نباشند نشان دهند که آن چشم انداز از لحاظ معرفتی بر رقبایش برتری دارد" (آلستون 1988، 443-446).

در حقیقت آلستون در مطلبی از این هم پیش تر می رود. او محاجه می کند که چون در حال حاضر هیچ مبانی بی طرفی برای قضاوت در مورد تعارض های معرفتی ادیان وجود ندارد، نه تنها می توان گفت که انحصارگرا در تداوم باورش به برتری چشم انداز خود موجه 11 (معقول 12) است، بلکه از آنجا که ما در اغلب موارد حتی نمی دانیم که استدلال غیر-دوری برای نشان دادن برتری یک چشم انداز چگونه استدلالی است، "تنها طریق عقلانی" برای انحصارگرا "سفت و سخت چسبیدن" به باورهایش است "که به خوبی در خدمت هدایت کنش های او در جهان بوده اند". یا، با تعمیم این نکته، آلستون

سخنگوی کسانی می شود که می گویند، به خاطر فقدان مبنای مشترک داورى میان مجادله های چشم اندازهای دینی منسجم، برای انحصارگرا عاقلانه است که نظام باور خودش را برتر بداند (آلستون 1988، 446).

فیلیپ کوین رویکرد دیگری مطرح می کند که جذابیت فزاینده ای یافته است. با اینکه او با آلستون موافق است که انحصارگرا در مواجهه با تنوع به خوبی می تواند "سفت و سخت چسبیدن" - به درستی اعتقادات دینی اش - را ادامه دهد، اما نمی پذیرد که این تنها طریق معقول است (کوین 2000، 235-246). مبنای این دیدگاه، تمایزی است که کوین میان فهم کانتی و پیشاکانتی از باور دینی می نهد. فهم پیشاکانتی از باوردینی این است که فرض کنیم که ما به حقیقت چنان که واقعاً هست دسترسی داریم (یا دست کم می توانیم داشته باشیم). فهم کانتی از باور دینی این است که فرض کنیم که گرچه یک واقعیت نومنی [فی نفسه] وجود دارد، اما فهم ما از این واقعیت (و لذا ادعاهای ما درباب صدق این واقعیت) ضرورتاً وابسته به شبکه ی فرهنگی/اجتماعی/روانشناختی است که فرآورنده ی فاهمه ی ما از این واقعیت نومنی است. برای مثال، اگرچه در این فهم کانتی واقعیتی الهی وجود دارد که ما می توانیم درباره اش ادعاهای صدق مطرح کنیم، اما فهم ما از این واقعیت الهی (و لذا صدق مدعاهایمان درباره ی آن) ضرورتاً تا حدی مشروط به طرقي است که محیط مان (درمعنای وسیع کلمه فرهنگ مان) مقولات اندیشه مان را شکل داده است (کوین 2000، 241-242).

به نظر کوین، اساساً آلستون با اختیار مدلی پیشاکانتی از باور دینی است که انحصارگرایان را، به "سفت و سخت چسبیدن" به عقایدشان در برابر رقبا فرامی خواند، زیرا در غیاب هرگونه مبنای عینی برای تعیین چشم انداز درست، انحصارگرا هیچ دلیل مکفی ای بر پذیرش این امر ندارد. کوین منکر نمی شود که این دیدگاه پیشاکانتی می تواند قابل توجیه باشد و لذا منکر عاقلانه بودن رویکرد کسی که از توصیه ی آلستون پیروی می کند نمی شود. اما، به باور کوین، "نباید صحت هیچ یک [از چشم اندازهای رقیب] را در شکل فعلی شان مسلم انگاشت." از این رو، برای یک انحصارگرا گزینش رویکرد کانتی به باوردینی نیز به همان میزان گزینش رویکرد غیرکانتی موجه است. به نظر او، انحصارگرا معادلاً حق دارد که فرض کند که هرگونه معرفت ما به واقعیت امور هرگز فارغ از شرطی شدن های مهم "فرهنگی" نیست. به این ترتیب، برای انحصارگرایان معادلاً عقلانی است که هنگام مواجهه با تنوع مدعاهای صدق، با اصلاح 13 باورهای خود "جویای فهمی شمول گرایانه تر یا پلورالیستی تر از ایمان خود باشند"، باورهایی که آنان را "در مسیر چنین فهمی قرار دهند" (کوین 2000، 242).

مختصر اینکه، به نظر کوین، کسانی که موضعی همانند آلستون دارند، دست کم به طور ضمنی، دوراهی کاذبی 14 پیش روی ما می نهند: یا باید مبنای مشترکی بیابیم تا بتوانیم برپایه ی آن چشم انداز دینی درست را تعیین کنیم؛ یا باید آنچه را که داریم سفت و سخت بچسبیم. اما، به نظر کوین، همین که دریابیم که کسی که طرفدار هیچ یک از چشم اندازهای دینی نیست هم فهم دقیقی از واقعیت الهی دارد (یا حتی می توانسته داشته باشد)، آلترناتیو عقلانی دیگری رخ می نماید. آن وقت می بینیم که کاملاً عاقلانه است که شخص چشم انداز پدیده شناختی اش از حقیقت را چنان ارزیابی کند که همپوشانی بیشتری با چشم اندازهای پدیده شناختی دیگران داشته باشد.

رویکردی که کوین برای حل تعارضات میان چشم اندازهای دینی طرح کرده، حقیقتاً در محافل انحصارگرا مقبولیت فزاینده ای یافته است. برای مثال، این بحث مسیحی را در نظر بگیرید که خدا چگونه جهان را آفریده است. برخی هنوز بر این باورند که انجیل به روشنی به ما می آموزد که حدود ده هزار سال پیش خدا "آسمانها و زمین" را در شش دوره ی بیست و چهارساعته خلق کرد. دیگران معتقدند که "روز خدا برابر هزار سال است" بدان معناست که با آنکه خدا خالق چیزهایی است که انجیل می گوید خدا در

هریک از "روز"ها خلق کرده، بخردانه تر آن است که بگوییم بازه ی زمانی هر یک از این آفرینش ها به راحتی می تواند میلیون ها، یا حتی میلیاردها سال بوده باشد. و بالأخره کسانی هم هستند که معتقدند نخستین آفرینش مستقیم خدا باید سرو سامان دادن به "بیگ بنگ" بوده باشد. با این حال، اخیراً اغلب مسیحیان به رویکرد کانتی تری متمایل شده اند. آنها با ابتنا به این فرض که ما حتی با رجوع به کتاب مقدس نمی توانیم به روشنی دریابیم که خدا دقیقاً چگونه در فرآیند آفرینش دخیل بوده است، آنچه را که در این مورد برای مسیحیت اساسی محسوب می شود بازنگری کرده اند. آنها به جای اینکه هیچ یک از تبیین های خاص را تأیید کنند، رویکرد عام تری اختیار می کنند که با هر یک از تبیین های خاص سازگار است: اینکه خدا به گونه ای مستقیماً مسئول وجود همه ی چیزهای غیرخودش است. به بیان کوبین، آنها هسته ی الاهیاتی شان را چنان لاغر کرده اند که با چشم اندازه های متفاوت کنار می آید.

اما، همه درمی یابند که اختیار الاهیاتی لاغرتر و پدیده شناسی ای فربه تر فقط تا حد معینی می تواند تنش معرفتی حاصل از تنوع دینی را رفع کند. حتی اگر فرض کنیم که کاملاً معقول است، و چه بسا مطلوب باشد، که انحصارگرایان الاهیات شان را لاغر (و لذا پدیده شناسی شان را فربه) سازند تا بتوانند هسته ی صدق هایی را که برای طرفدار چشم انداز دینی خاصی ماندن باید پذیرفت کمینه سازند، انحصارگرا - حتی انحصارگرایی قویاً کانتی - همچنان باور دارد که چشم انداز دینی اش برتر است، به این معنا که نسبت به چشم اندازه های رقیب، به طرق مهمی به حقیقت نزدیک تر است. به این ترتیب، درعین اینکه لاغرکردن الاهیات می تواند انتخابی معقول برای کمینه کردن تعارض باشد، هیچ کس محاجه نمی کند که این رویه بتواند یگانه پاسخ انحصارگرا باشد. در برخی موارد، شخص یا باید از انحصارگرایی دست بکشد یا یکی از مواضع دیگر را اتخاذ کند: بپذیرد که باور محل پرسش صادق نیست، آن را مستعجل بیانگارد، یا سفت و سخت به آن بچسبد.

5. تنوع دینی و متکلمان 15

اجازه دهید فرض کنیم که انحصارگرا در حفظ باور انحصارگرایانه اش موجه است. به ویژه، فرض کنیم که انحصارگرا می تواند در رویارویی با چنین تنوعی به نحو موجهی از حق معرفتی حفظ انحصاریاتش دفاع کند. آیا او باید در همین جا متوقف شود یا می تواند به طور موجهی پیشروی کند؟ آیا می تواند به طور موجهی بکوشد دیگران را متقاعد کند که حق با اوست - می تواند به نحو موجهی بکوشد دیگران را به چشم اندازش متقاعد کند؟ و اگر چنین است، اصلاً چنین الزامی دارد؟

اغلب کسانی که بر این باورند که این تبلیغ گری 16 موجه نیست، شخصیت اخلاقی انحصارگرا را به چالش می گیرند. یعنی شخصیت انحصارگرایی را که می کوشد دیگران را متقاعد کند که تنها چشم انداز او حقیقت دارد. برای نمونه، ویلفرد کانتول اسمیت محاجه می کند که "مگر به بهای کوردلی یا کوتاهی، اخلاقاً ممکن نیست که دوره گشت و به دیگر آدمیان دیندار و هوشمند گفت که ما معتقدیم که خدا را می شناسیم و درست می گوییم؛ شما معقدید که خدا را می شناسید و در گمراهی آشکار هستید" (اسمیت 1976، 14). و وقتی که رونزو ادعا می کند که انحصارگرا می تواند "بسیار گستاخ" و "اخلاقاً منفور" باشد (رونزو 1988، 348) یا جان هیک می گوید که انحصارگرایان اغلب نشانگر قسمی استبداد یا نخوت اند (هیک، 1989، 235)، همگی شخصیت اخلاقی کسانی را به چالش می گیرند که می کوشند دیگران را به چشم انداز خود بگروانند. جای تعجب نیست که اغلب انحصارگرایان منکر این هستند که برای یک انحصارگرا کوردلانه یا متکبرانه یا گستاخانه باشد که بکوشد دیگران را به درستی چشم انداز خود متقاعد کند - به دیگران بگوید که خودش برحق و آنها برخطا هستند. انحصارگرا محاجه می کند که چون ما در برتر دانستن موضع خود - نزدیک تر بودن موضع مان به حقیقت - محق هستیم، چگونه

تلاش مان را برای متقاعد کردن دیگران می توان متکبرانه یا گستاخانه یا کوردلانه انگاشت؟ مخصوصاً هنگامی که این توافق برای سعادت کسانی که می کوشیم متقاعد کنیم حائز اهمیت باشد؟ به علاوه، انحصارگرا چنین ادامه می دهد، درحالی که مسلماً درست است که برخی مباحثه ها به خاطر کسب چیزهایی است که همگی می پذیریم دلایل اخلاقاً نامناسبی هستند - مثلاً کسب مال یا قدرت و غیره - شواهد تجربی اندکی وجود دارد که انحصارگرایان عموماً تابع این انگیزه ها باشند. برعکس، قریب به احتمال ترین است که بسیاری، اگر نه همه ی ، انحصارگرایان بدان خاطر که به تبلیغ گری می پردازند که معتقدند چیزی در چنته دارند که به شدت مورد احتیاج و طلب دیگران است (گیریم که تبلیغ به بهای سنگین شخصی برای خودشان تمام شود).

بالأخره، آیا تبلیغ گری برای انحصارگرایان الزامی است؟ بسیاری از نظام های دینی انحصارگرا گونه ای الزام برای تبلیغ دارند، و اغلب فیلسوفانی که باوردارند که انحصارگرایان در مواجهه با تنوع دینی در حفظ معتقدات انحصارگرایانه شان محق اند، همچنین باوردارند که آنان حق دارند که خود را ملزم به "گرواندن" دیگر رقبای معرفتی شان بدانند. با این حال، گذشته از اقلیتی کم شمار، فیلسوفان منکر آنند که انحصارگرایان تحت هر شرایطی، فارغ از اینکه آیا نظام انحصارگرایانه مورد بحث خواهان یا مشوق تبلیغ باشد یا خیر، ملزم به تبلیغ باشند.

6. تنوع دینی و سرنوشت ابدی نوع بشر

تا بدین جا، بحث از تنوع دینی در قالب ادعاهای صدق (یعنی در قالب باور موجه) بوده است زیرا فیلسوفان به طور فزاینده ای پذیرفته اند که این چارچوب بهترین طریق دست یابی به مهم ترین پرسش هایی است که وجود این تنوع بر ما تحمیل می کند. اما، از نظر تاریخی، یک "مسئله ی تنوع" هست که فیلسوفان بیش از همه بدان پرداخته اند: پرسش از سرنوشت ابدی نوع بشر، یعنی، پرسش از اینکه چه کسی تقرب درگاه خدا را کسب می کند - یا رستگاری 17 می یابد.

پاسخ انحصارگرایان دینی به پرسش فوق این است که کسانی، و فقط کسانی، که معیارهای یک چشم انداز دینی معین را برآورند می توانند به رستگاری برسند. انحصارگرا می پذیرد که پیروان دیگر ادیان، می توانند برخی یا بسیاری از حقایق را تأیید کنند. اما در مورد رستگاری (سرنوشت ابدی فرد)، شخص باید از صراط مستقیم آگاه و پیرو آن باشد. یا، به بیان مشخص تر، در نظر حامی رستگاری انحصاری، معیارهای نیل به رستگاری که توسط چشم انداز دینی صحیح تعیین شده، هم ضرورت معرفت شناختی دارند، یعنی جویندگان رستگاری باید از آن شرایط آگاه باشند، و هم ضرورت هستی شناختی، یعنی این شروط باید عملاً برآورده شوند. (پترسون و همکاران 2003، 270).

توجه به این نکته اهمیت دارد که، تنها مسیحیان نیستند که رستگاری را انحصاری می دانند. مثلاً مسلمانانی هم هستند که معتقدند تنها کسانی رستگار می شوند که پیرو الله باشند. همچنین باید توجه داشت که گاهی درون یک دین واحد هم میان انحصارگرایان در مورد مدعاهای رستگاری عدم توافق یا حتی تناقض وجود دارد. برای نمونه، از نظر تاریخی، درون مسیحیت بحث های عمده ای در گرفته که آیا اطفالی که در خردسالی می میرند رستگار می شوند یا خیر. در نظر برخی، پاسخ این بود (و هنوز هست) که همه ی کودکان مرده به بهشت می روند، درحالی که دیگران معتقدند که تنها کودکان مؤمنان مجاز به ورود به بهشت و رستگاری هستند یا اینکه رستگار شدن کودکان بستگی به این دارد که غسل تعمید یافته باشند یا نه. اما امروزه نظر شایع تر میان مسیحیان این است که همه ی کسانی که در خردسالی می میرند (یا هنگامی می میرند که قوای عقلانی شان هنوز کودکانه است) به طور خودکار مشمول رستگاری الاهی واقع می شوند (بیسینگر 1991، 4).

اما در مورد "بزرگسالان" ی که بدون آگاهی از شرایط رستگاری دین صحیح مرده اند چه می توان گفت؟ آیا کاملاً غیر منصفانه نیست اگر انحصارگرا ادعا کند که آنان، چون معیارهای رستگاری تعیین شده را برآورده نکرده اند، نمی توانند به رستگاری دست یابند؟ از نظر کسی که در مورد رستگاری شمول گرا باشد پاسخ بلی است. شمول گرا هم مانند انحصارگرا باور دارد که رستگاری تنها بدان خاطر ممکن است که ضوابط تعیین شده در دین صحیح برآورده شده باشند. اما، شمول گرای دینی نجات برخی از پیروان دیگر ادیان را نیز به لطف این ضوابط ممکن می شمارد، حتی اگر اشخاص مورد بحث تعهداتی را که عموماً برای احراز شرایط رستگاری ضرورت دارند رعایت نکرده باشد. به زبان فلسفی، در نظر شمول گرایان رخدادهای ویژه ای می توانند ضرورت هستی شناختی برای رستگاری داشته باشند یعنی رستگاری بدون آنها واقع نشود اما ضرورت معرفت شناختی نداشته باشند یعنی لازم نباشد که فرد در موردشان چیزی بدانند تا نجات یا نجات یابد (پترسون و همکاران 2003، 280).

احتمالاً کارل راهنر سرشناس ترین مدافع مسیحی این چشم انداز شمول گرا است. او محاجه می کند که مسیحیت نمی تواند هیچ دین دیگری را مبشر رستگاری بداند. اما، از آنجا که خدا عشق است و طالب نجات همگان است، می تواند همگان را مشمول موهبت مرگ آمرزنده ی عیسی و رستایشش کند، حتی کسانی که هرگز نام عیسی را نشنیده اند و از مرگش چیزی نمی دانند، یا هرگز سروری او را نپذیرفته اند. همان گونه که پیروان یهودیت پیش از عیسی قادر بودند به مدد آمرزش عیسی، که از وجودش اطلاع نداشتند، نجات یابند، برای پیروان دیگر ادیان نیز نجات ممکن است، گرچه ضرورتی ندارد که آنها از آمرزش عیسی که موجب نجات شان است آگاه باشند (پترسون و همکاران، 2003، 280-281). باید توجه داشت که مسیحیان در مورد شرایط رستگاری این "مسیحیان ناشناس" اختلاف نظر دارند. مثلاً، برخی می اندیشند که حتی کسانی که هرگز "بشارت" را نشنیده اند، هم معرفتی ذاتی به خدا دارند و هم آزادی برقرای رابطه با خدا را، و لذا، سرنوشت ابدی کسانی که در این مقوله می گنجد بستگی به این می یابد که تا چه حد پایبند معرفت شان به خدا، یا حتی دیانتی غیر از مسیحیت بوده اند. دیگر شمول گرایان نمی خواهند این قدر دقیق شوند، و فقط می گویند از آنجا که خدا عادل است، مسلماً به برخی پیروان دیگر ادیان رستگاری عطا می کند زیرا آنان برخی از ضوابط الهی را که در توان شان بوده، برآورده کرده اند (پترسون 1976). اما همه اتفاق نظر دارند که این "مسیحیان ناشناس" مشمول رحمت الهی واقع می شوند. با این حال، پلورالیست ها این استدلال شمول گرا درباره ی رستگاری را بیش از استدلال انحصارگرایان مجاب کننده نمی یابند. به نظر پلورالیست ها، شمول گرایان درست می گویند که نیازی نیست که افراد ضرورتاً شرایط معینی را که دین واحدی برای رستگاری تعیین کرده بدانند یا برآورده کنند. اما شمول گرایان نیز، به مانند انحصارگرایان، در این استدلال برخفا هستند که رستگاری به خودی خود تنها به خاطر شرایط یا رخداد های معینی میسر است که در دین صحیح یگانه ای بیان شده اند. هیچ دین صحیح یگانه ای وجود ندارد، و لذا، هیچ طریق واحد، و یگانه ای، برای رستگاری وجود ندارد. اما چرا باید این نظریه ی پلورالیستی رستگاری را محتمل تر از نظریه های انحصارگرا یا شمول گرا محسوب کنیم؟ به نظر هیک، با نفوذ ترین مدافع پلورالیسم، سه عامل هست که چشم انداز پلورالیستی را تنها گزینه ی پذیرفتنی می سازد. او محاجه میکند که نخستین و مهم ترین عامل، واقعیت همسانی ترادیسندگی 18 است. یک فرآیند رستگاری بخش مؤثر صرفاً آخرت-محور نیست - تنها به افراد "بلیت" سعادت اخروی نمی دهد. چنین فرآیندی با ترادیسینی شخص از خود-محوری 19 به واقعیت-محوری 20 در این دنیا می آغازد (هیک 1984، 229). یعنی، یک فرآیند رستگاری بخش مؤثر، زندگی ها را چنان دگرگون می کند که مردم را از صرف اندیشیدن و عمل کردن برای افزایش نیکبختی شخصی شان، به مرتبه ای می رساند که خود را دخیل در واقعیتی بس عظیم تر و وسیع تر می یابند. خلاصه

اینکه، یک فرآیند رستگاری بخش مؤثر مشارکت کنندگانش را آدم های بهتری می سازد. و به نظر هییک، همه ی شواهد حاکی از آنند که، هر استاندارد عامی را که برای ترادایسی مثبت در نظر بگیریم، بسیاری از ادیان به یک میزان ترادایسنده اند (هییک 1989، فصل 3).

اما بحث بر سر اینکه آیا شخص در ادیان مختلف ترادایسی های اساساً همسانی می یابد یا نه، ادامه دارد - این بحث که آیا همسانی ترادایسندگی واقعیت دارد یا نه، همچنان باقی است. برخی مدعی اند که با شواهد تجربی قوی می توان نشان داد که این همسانی ترادایسندگی ادیان وجود ندارد، یا اینکه می توان برپایه ی مبانی عینی و عاری از مصادره ی به مطلوب نشان داد که ترادایسی ها همسان نیستند. در هر حال، طرفداران بسیاری از نظام های تئستی اصلی ادعا می کنند که گرچه ممکن است ترادایسندگی ها همسان بنمایند، اما حقیقتاً چنین نیست - یعنی کیفیت ترادایسی درون نظام آنها حقیقتاً متفاوت از ترادایسی هایی است که با پیروی از دیگر ادیان حاصل می شوند. برای نمونه، گاهی محاجه شده که ترادایسی در دیگر نظام ها دوامی ندارد، یا حداقل اینکه گرچه ممکن است ترادایسی فردی واقعی و حتی مداوم باشد، اما معادل تغییری نیست که در نظام تئستی صحیح می تواند بر آن فرد عارض شود. و برخی از انحصارگرایان محاجه کرده اند که اگر نتوان به طور عینی و عاری از مصادره ی به مطلوب نشان داد که چشم انداز دینی آنها ترادایسندگی برتری ندارد (جیزی که حتی هییک نمی کوشد نشان دهد)، آنها حق دارند که منکر وجود همسانی شوند (کلارک 1997، 303-320).

برخی دیگر محاجه کرده اند که تمرکز بر همسانی ترادایسی ها همچنین می تواند به عنوان برهانی علیه پلورالیسم رستگاری بکار گرفته شود. استدلال می شود که برخی مردم به اهداف و ارزش ها، یا چشم اندازهای متفاوتی یکی "سکولار" (غیردینی) متعهد اند - گیریم دلمشغولی به محیط زیست باشد یا گرسنگی در جهان یا بهداشت روانی - که این تعهدات اغلب زندگانی را به طریقی کاملاً مشابه زندگانی مؤمنان به ادیان دگرگون می سازد. چنین می نماید که این گروه نیز از خود-محوری رسته و به تمرکز بر واقعیت خارج از خودشان می رسند. اما اگر چنین باشد، آیا ممکن نیست که همسانی ترادایسی که در میان ادیان فرض می گیریم فقط زیرمجموعه ای از همسانی ترادایسی درحالت کلی باشد؟ ترادایسی کسانی که خود را متعهد به هرگونه چشم اندازی به حیات می سازند که معطوف به واقعیت خارج از خود است. پس آیا این فرض کاملاً محتمل نیست که همسانی ترادایسی های دینی ناشی از نوعی تنظیم مفاهیم درونی است و نه ناشی از نوعی پیوند با واقعیت الاهی خارجی؟ و محاجه می شود که، اگر چنین باشد، پس همسانی ترادایسندگی به عنوان حامی هر نوع چشم انداز رستگاری دست کم تضعیف می شود، چه این چشم انداز پلورالیستی باشد، چه انحصارگرا، و چه شمول گرا (بیسینگر 2001، 64-69).

با این حال، همسانی ترادایسندگی تنها دلیل هییک برای باور به غیرقابل دفاع بودن چشم اندازهای رستگاری غیرپلورالیستی نیست. به قول او یک چشم انداز پذیرفتنی باید این واقعیت را تبیین کند که " برای مردم عادی آشکار است (گرچه برای همه ی الاهیون آشکار نیست) که در اکثریت غالب موارد - گیریم 98 تا 99 درصد- دینی که شخص بدان مؤمن است بستگی به محل تولدش دارد" (هییک 1980، 44). و با توجه به این واقعیت که "دین فرد در اکثریت غالب موارد بستگی به این اتفاق دارد که شخص کجا به دنیا آمده باشد" - پذیرفتنی نمی نماید که " تولد در منطقه ی ما واجد مزیت بهره مندی از حقیقت کامل دینی باشد" (هییک 1997، a، 287).

اما این مطلب نیز به چالش گرفته شده است. هیچ کس منکر نمی شود که میان محل تولد و چشم انداز دینی پذیرفته شده رابطه ی تنگاتنگی وجود دارد و این می تواند اعتماد انحصارگرا را تضعیف کند. اما بسیاری از انحصارگرایان منکر می شوند که باید تبیین پلورالیستی را تنها گزینه ی ممکن دانست. به نظر آنان، لازم نیست که انحصارگرایان همبستگی قوی میان زمان/مکان تولد و دین اختیار شده را مجزاً 211

از دیگر باورهایشان بدانند. برای مثال، لازم نیست انحصارگرایان مسیحی این همبستگی را مجزا از این باور پایه شان بدانند که انجیل سرچشمه ی حقیقت است و انجیل به ما می آموزد که تنها چشم انداز مسیحی است که دیدگاه کاملاً دقیقی از واقعیت بدست می دهد. و به نظر برخی، انحصارگرایان حق دارند معقولیت زمینه ی باورهایشان را مافوق مثال های ظاهراً ناقضی بیانگراند که همبستگی 22 مورد بحث پیش می نهد (پلانتینگا 2000، 187؛ پلانتینگا 1997، 198).

سرانجام، هیک چنین محاجه می کند که یک فرضیه ی پذیرفتنی دینی باید این واقعیت را دربرداشته باشد "که ما در قرن حاضر به مدد پژوهش های انسان شناختی، جامعه شناختی، و روانشناختی و نیز کارهایی که در فلسفه ی زبان انجام گرفته، به نحو بازگشت ناپذیری آگاه شده ایم" که هیچ الگوی جهانشمول و لایتغیری برای تعبیر تجربه ی آدمی وجود ندارد، بلکه گستره ای از الگوهای عمیقاً متفاوت یا طرح های مفهومی هست " که در جریان های فرهنگی عمده بالیده اند." و هنگامی که در پرتو این آگاهی به دین بپردازیم، "نظریه ای پلورالیستی ناگزیر می شود" (هیک 1984، 232).

با اینکه هیچ کس منکر نمی شود که فرهنگ تاحدی واقعیت را شکل می دهد، باز هم محاجه شده که هنگام مقایسه ی معقولیت باورهایی مشخص، باید نه تنها به خود آن باورها، بلکه همچنین باید به باورهای مبنایشان نیز توجه داشته باشیم. لذا، حتی اگر بپذیریم که با پلورالیسم بهتر از هر قسم انحصارگرایی می توان قدرت شکل دهنده ی فرهنگ را تبیین نمود، هنگامی که قدرت شکل دهنده ی فرهنگ را به صورت مجزا در نظر بگیریم، همه ی انحصارگرایان نمی پذیرند که فرضیه ی هیک چنان قوی باشد که اعتبار کل باورهای بنیادینی را که انحصارگرا برای تبیین قدرت شگرف شکل دهنده ی فرهنگ بر باورهای دینی بکار می گیرد، زایل کند. به این ترتیب، به نظر برخی انحصارگرایان، می توان به نحو موجهی این نظر هیک را رد کرد که یک تعبیر فرهنگی/دینی پلورالیستی از واقعیت باید ارجحیت داشته باشد (بیسینگر 2001، 74).

بهتر است مبنای استدلال هیک به نفع پلورالیسم رستگاری را متافیزیکی یا معرفت شناختی نامید. دیگر فیلسوفان اما، اخیراً کوشیده اند مبنایی اخلاقی برای پلورالیسم رستگاری (یا دست کم علیه انحصارگرایی رستگاری) بیابند. برای مثال، کنت هیما اخیراً محاجه کرده است که ملاحظات اخلاقی مستلزم نفی انحصارگرایی مسیحی رستگاری هستند (هیما 2002، 1-33). به نظر هیما، از کمال خدا و نیز صدق های مفهومی درباره ی مجازات نتیجه می شود که خدا افرادی را که اخلاقاً به خاطر رفتارشان مقصر نیستند مجازات نخواهد کرد. اما کسانی که پیرو اعتقادات غیرمسیحی اند عموماً به خاطر داشتن آن اعتقادات اخلاقاً مقصر نیستند. نه تنها هیچ استدلال عینی ای نشان نمی دهد که مسیحیت (یا هر دین دیگری) طریق درست رستگاری باشد، خود سنت های دینی نیز به غایت منعطف اند. یعنی، به خاطر این شکل پذیری، که سرشت بنیادی باورهای دینی اصلی است، پیروان هر یک از ادیان قادرند تقریباً هرچالشی را که چشم انداز رستگاری شان را به پرسش می گیرد پاسخ بدهند (و در عمل چنین می کنند)، هر قدر هم که این چالش ها مخرب نمایند. به علاوه، مطالعات متأخر جامعه شناختی، روانشناختی و انسان شناختی مؤید آنند که با وجودی آنکه باورهای پایه ی دینی ناگزیر نیستند، اغلب تا حد زیادی "ورای کنترل تخطی گرانه ی مستقیم مؤمنان اند" (هیما 2002، 18). پس، به نظر هیما، باید نتیجه بگیریم که برای خدای مسیحی اخلاقاً درست نیست که پیروان دیگر ادیان را از رستگاری محروم کند.

شگفت آور نیست که بسیاری از غیرانحصارگرایان و پلورالیست ها این استدلال را مجاب کننده می یابند. اما برخی (اما نه همه ی) انحصارگرایان این فرض اخلاقی را که مبنای استدلال هیما است رد می کنند: اینکه ما در موقعیتی هستیم که بتوانیم برخی از اصول اخلاقی پایه ی برهمکنش خدا و آدمیان را به درستی تشخیص دهیم. به ویژه، درحالی که بسیاری از مسیحیان انحصارگرا معتقدند که رفتار خدا تابع

برخی اصول پایه مانند عدل و انصاف است که برای اندیشه‌ی اخلاقی انسان اهمیت بنیادی دارند، همگان چنین برداشتی ندارند. یک سنت قوی مسیحی هست که مطابق آن خدا هیچ اجباری ندارد که با آدمیان به گونه‌ای رفتار کند که ما عادلانه و منصفانه می‌یابیم. خدا می‌تواند هر آنچه می‌خواهد انجام دهد (از جمله‌ی اینکه با غیرمعتقدان به مسیحیت چه کند) زیرا مقصود خدا هر چه که باشد، درست است، چون امر خداست. و حتی انحصارگرایی که موضع هیما را می‌پذیرند - که یک خدای عادل نمی‌تواند کسانی را مجازات کند که بی‌تقصیر غیرمسیحی‌اند - معمولاً کلیت چشم‌انداز انحصارگرا را رد نمی‌کنند. در عوض، اغلب به راحتی فرض می‌شود که "شیوه‌های خدا چنان فراتر از شیوه‌های ماست" که در ذهن انسان نمی‌گنجد. با این حال، حتی اگر با پلورالیست موافق باشیم که هم انحصارگرا و هم شمول‌گرا در این ادعا برخطا هستند که مبنای رستگاری حقیقی را می‌توان تنها در دین واحدی یافت، این پرسش همچنان باقی می‌ماند که چه قسم فرضیه‌ی پلورالیستی را باید بپذیریم. خود هیما موضعی را اتخاذ می‌کند که می‌توانیم آن را پلورالیسم‌گزینشی بخوانیم. در این دیدگاه تأکید بر ادیان بزرگ جهان است. هیما هرگز منکر نشده که ادیان بزرگ جهان - مسیحیت، هندویسم، بودیسم، اسلام - ادعای‌های متعارضی در مورد حقیقت دارند. در واقع، او باور دارد که "تفاوت باورها در میان (و درون) این سنت‌ها فراوان است" و اغلب به تفصیل از این تفاوت‌ها بحث کرده است (هیما 1983، 487). اما ادعای پلورالیستی اصلی او این است که چنین تفاوت‌هایی را هنگامی می‌توان بهتر دریافت که آنها را شیوه‌های فرهنگی متفاوت ادراک شده و تجربه شده از واقعیت‌الاهی واحدی بیانگریم. هر چشم‌انداز دینی عمده‌ای "مشمول بر یک زمینه‌ی معتبر از رستگاری/رهایی است؛ اما این زمینه‌ها یگانه و منحصر به فرد نیستند" (هیما 1984، 229، 231).

با این حال، چرا باید تنها شیوه‌هایی را برگزید که ادیان بزرگ برای رستگاری پیشنهاد می‌کنند؟ در نظر هیما پاسخ این است که برخلاف "شیطان پرستی، نازیسم، پرستش معبد خورشیدی و غیره"، ادیان بزرگ مسیروهایی را پیش روی ما می‌نهند که ما را از "نفرت، بدبختی، اهانت، بی‌مهری، ناشکیبایی، خشونت و فقدان کنترل بر نفس" به "عشق، سرور، صلح، صبر، مهربانی، نیکخویی، وفاداری، نجابت و کنترل بر نفس سوق می‌دهند (هیما 1997b، 164). در نظر برخی پذیرش این قسم استانداردهای اخلاقی برای چشم‌انداز رستگاری همان قدر اختیاری 23 است که استانداردهای رستگاری پیشنهادی انحصارگرایان یا شمول‌گرایان (میکر 2003، 5). در واقع، برخی گفته‌اند که اگر این معیار اخلاقی نسبتاً مشخص را که هیما برای ارزیابی کیفیت رستگارسازی دین پیشنهاد می‌کند، بپذیریم، چشم‌انداز او را دشوار بتوان حقیقتاً پلورالیستی محسوب کرد. برای نمونه، اس. مارک‌هایم محاجه می‌کند که پلورالیست‌هایی مانند هیما در واقع انحصارگرایی با جامه‌ی مبدل‌اند، چرا که تنها از یک مسیر رستگاری - ترادیمی از خود-محو به واقعیت-محوری - دفاع می‌کنند و لذا اساساً گوناگونی بنیادی رستگاری میان ادیان را انکار می‌کنند. به گفته‌ی این منتقدان، در یک پلورالیسم رستگاری صادقانه‌تر، هر دینی مسیر رستگاری خاص خود را دارد که می‌تواند مشابه با دیگر ادیان یا متفاوت از آنها باشد. یعنی، یک چشم‌انداز صادقانه‌تر پلورالیستی منکر می‌شود که شیوه‌های رستگاری پیشنهادی ادیان مختلف همگی بروازات شیوه‌ی بنیادین واحدی هستند و تفاوت‌هایشان فرهنگی است، و در عوض تأکید می‌کند که طرق رستگاری ادیان مختلف گرچه ناهمسانند، اما همگی در حصول رستگاری به یک میزان معتبر هستند. البته این بدان معنا نیست که همه‌ی جزئیات همه‌ی شیوه‌های رستگاری حقیقتاً صادق هستند، زیرا برخی مدعاهای رستگاری ناهمسان 24 هستند. اما پاسخ مناسب به این ناهمسانی این نیست که بگوییم تنها یک طریق درست رستگاری وجود دارد. بلکه درست این است که ادعا کنیم طرق متمایز بسیاری هست، که گرچه متمایز باقی می‌مانند، می‌توانند به رستگاری منجر شوند (هایم 1995).

اما منتقدان رویکرد هایم گفته اند که این اختلاف نظر تاحدی می تواند ریشه ی لغوی داشته باشد. می توان گفت هایم این پرسش را میان بر زده که آیا قسمی طریقی نهایی رستگاری، رستگاری آخرت شناختی غایی، وجود دارد که پیروان چشم اندازهای دینی مختلف همگی تجربه می کنند یا نه، و به جای آن بر این نکته تأکید کرده که بسیاری از طرق دینی متمایز می توانند اینجا و اکنون مردم را به رهایی برسانند (رستگار سازند) (پترسون و همکاران 2003، 280). از سوی دیگر، به نظر می رسد که هیک بیشتر دلمشغول سرشت واقعیت رستگاری است - اینکه تجربه ی رستگاری چیست - و منکر نشده که در جهان طرق مختلف متمایزی برای وصول به این واقعیت غایی هست.

7. نتیجه گیری

چنان که دیدیم، بحث های تنوع دینی به پاسخ های ساده ای منجر نمی شوند. مسائل بسیار، برهان ها پیچیده، و پاسخ ها متفاوت اند. با این حال، دشوار بتوان در مورد اهمیت عملی این موضوع مبالغه کرد. با اینکه برخی (بسیاری) از مسائل مورد بحث فیلسوفان نتایجی عملی در تعیین دیدگاه ما به خودمان و رفتار با دیگران دربر دارند، هیچ یک به اندازه ی پرسش از تنوع دینی دارای پیامدهای عملی نیست. اعتقادات دینی انحصارگرا نه تنها در گذشته موجب رفتارهای ناشکیبایانه بوده - رفتارهایی که زندگی بسیاری را شدیداً متأثر نموده اند - امروزه نیز پیامدهای عملی چنین معتقداتی آشکارا ادامه دارد. پس تا بدانجا که این رفتارهای انحصارگرایانه ای مبتنی بر ابزارهای مفهومی نامناسب و/یا استدلال های مغالطه آمیز باشند، بحث های مداوم فلسفی در مورد تنوع دینی که مسائل را روشن و استدلال ها را ارزیابی می کنند می توانند ارزش عملی شگرفی داشته باشند.

* دیوید بیسینگر استاد فلسفه در کالج روبرتز وزلایان و نویسنده ی کتاب "پلورالیسم دینی: یک ارزیابی فلسفی" است. م

مراجع

- Alston, W., (1988), "Religious Diversity and the Perceptual Knowledge of God," *Faith and Philosophy*, 5: 433-448
- Arthur, C., (2000), *Religious Pluralism: A Metaphorical Approach*, The Davies Group Publishers
- Basinger, D., (2002), *Religious Diversity: A Philosophical Assessment*, Burlington, VT: Ashgate Publishing Company
- Divine Omniscience and the Soteriological Problem of Evil: Is the Type "of Knowledge God Possesses Relevant?" *Religious Studies*, 28: 1-18 (1991),
- Clark, K., (1997) "Perils of Pluralism," *Faith and Philosophy*, 14: 303-320
- D'Costa, G., (1990), *Christian Uniqueness Reconsidered: the Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, NY: Orbis Books
- Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions, (1986), London: Blackwell Publishers
- Dupuis, J., (1999), *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY: Orbis Books
- Gellman, J., (1993), "Religious Diversity and the Epistemic Justification of Religious Belief," *Faith and Philosophy*, 10: 345-64

- Epistemic Peer Conflict and Religious Belief: A Reply to Basinger," " (1998) ,
Faith and Philosophy, 15: 229-235**
- In Defense of Contented Religious Exclusivism," Religious Studies, 36: " (2000) ,
.401-417**
- Griffiths, P., (1988), "An Apology for Apologetics," Faith and Philosophy, 5:
.399-420**
- An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Inter-religious (1991) ,
Dialogue, Maryknoll, NY: Orbis Books**
- .Problems of Religious Diversity, London: Blackwell (2002) ,**
- Gutting, G., (1982), Religious Belief and Religious Skepticism, Notre Dame:
.University of Notre Dame Press**
- Heim, M., 1995, Salvation: Truth and Difference in Religion, Maryknoll, NY:
.Orbis Books**
- .Hick, J., (1980), God Has Many Names, London: Macmillan Press, Ltd**
- On Conflicting Religious Truth-Claims," Religious Studies, 19: 485-" (1983) ,
.491**
- The Philosophy of World Religions," Scottish Journal of Theology, 37: " (1984) ,
.229-236**
- .Problems of Religious Pluralism, New York: St. Martin's Press (1985) ,**
- An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent, (1989) ,
.New Haven: Yale University Press**
- a), "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism," Faith and 1997) ,
.Philosophy, 14: 277-286**
- b), "The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D'Costa," 1997) ,
.Religious Studies, 33: 161-166**
- Hillman, E., (1989), Many Paths: A Catholic Approach to Religious Pluralism,
.Maryknoll, NY: Orbis Books**
- Himma, K., (2002), "Finding a High Road: The Moral Case for Salvific
.Pluralism," International Journal for Philosophy of Religion, 52: 1-33**
- Kaufman, G., (1996), God-Mystery-Diversity: Christian Theology in a Pluralistic
.World, Minneapolis, MN: Fortress Press**
- Knitter, P., (1985), No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes
.towards the World Religions, Maryknoll, NY: Orbis Books**
- Meeker, K., (2003), "Exclusivism, Pluralism, and Anarchy," in God Matters:
Readings in the Philosophy of Religion, R. Martin and C. Bernard (eds.), New
.York: Longman, 524-534**
- McKim, R., (2001), Religious Ambiguity and Religious Diversity, Oxford:
.Oxford Press**
- Netland, H., (1991), Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of
.Truth, Grand Rapids: Eerdmans**

- Pals, D., (1996), *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press
- Paternoster, M., (1967) *Thou Art There Also: God, Death, and Hell*, London: SPCK
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., and Basinger, D., (2003), *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (3rd edition), New York: Oxford University Press
- Plantinga, A., (1997) "Ad Hick," *Faith and Philosophy*, 14: 295-298
- Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism," in *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, K. Meeker and P.Quinn (eds.), New York: Oxford University Press, 172-192
- Quinn, P., (2000), "Toward Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity," in *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, K. Meeker and P.Quinn (eds.), New York: Oxford University Press, 226-243
- Runzo, J., 1988, "God, Commitment, and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism," *Faith and Philosophy*, 5: 343-364
- World Views and Perceiving God*, New York: St. Martin's Press ,(1993) ,
- Schellenberg, J., (2000) "Religious Experience and Religious Diversity: A Reply to Alston," in *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, K. Meeker and P.Quinn (eds.), New York: Oxford University Press, 208-217
- Senor, T., (ed.), (1995), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*. Ithaca: Cornell University Press
- Silver, D., (2001), "Religious Experience and the Facts of Pluralism," *International Journal for the Philosophy of Religion*, 49: 1-17
- Smith, W., (1976) *Religious Diversity*, New York: Harper and Row
- Suchocki, M., (2003), *Divinity and Diversity*, Nashville, Abingdon Press
- Tracy, D., (1995), *Blessed Rage of Order: The New Pluralism in Theology*, Chicago: University of Chicago Press
- Ward, K., (1994), *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford: Clarendon Press
- Willard, J., (2001), "Alston's Epistemology of Religious Belief and the Problem of Religious Diversity," *Religious Studies*, 37: 59-74

دیگر منابع اینترنتی

- The Pluralism Project, Harvard University
- Religious Pluralism, Wikipedia, the free encyclopedia
- Centre for the History of Religious and Political Pluralism, University of Leicester
- A hindu Call for Religious Pluralism, by Dr. David Frawley, American Institute of Vedic Studies
- Religious Diversity and Religious Harmony, a Buddhist perspective, by Bhikshuni Thubten Chodron

**Living in Harmony with Religious Diversity: Islamic Perspective, by Uzma
.Mazhar
Religious Pluralism and Israeli Society, Department of the World Zionist
.Organization**

واژگان ترجمه

1. تنوع دینی : religious diversity
2. الاهییت شخص وار : personal deity
3. حقیقت/صدق : truth
4. انحصارگرایی : exclusivism
5. شمول گرایی : inclusivism
6. ارزیابی : assessment
7. باورهای سنگ بنا : rock bottom beliefs
8. مستعجل : tentative
9. غیر - دوری : non-circular
10. منسجم : self-consistent
11. موجه : justified
12. معقول : rational
13. اصلاح : modify
14. دوراهی کاذب : false dilemma
15. متکلم : apologist
16. تبلیغ گری : proselytization
17. رستگاری : salvation
18. همسانی ترادیسندگی : transformational parity
19. خود-محوری : self-centeredness
20. واقعیت - محوری : reality-centeredness
21. مجزا : in isolation
22. همبستگی : correlation
23. اختیاری : arbitrary
24. ناهمساز : inconsistent