

مقایسه ترولچ و هیگ پیرامون مسئله درجه بندی ادیان

محمد مهدی فلاح*

(نویسنده مسئول)

مهدی اخوان**

چکیده

از مسائل اصلی در تبیین پدیده کثرت ادیان در جهان، مسئله درجه بندی ادیان است؛ یعنی پرسش از اینکه آیا ادیان اساساً مقایسه پذیر هستند یا نه، و در صورت موافقت، ملاک و معیار این مقایسه باید چه ویژگی داشته باشد. چنین به نظر می رسد که مرز فارق میان دو موضع مختلف در تبیین پدیده کثرت ادیان، یعنی نسبی گرایی و کثرت گرایی دینی، از دقت در مسئله درجه بندی ادیان به دست می آید. در این مقاله، ضمن طرح و بررسی این مسئله، از دو نماینده اصلی این دو جریان سخن به میان خواهد آمد و از میان نسبی گرایان دینی به ارنست ترولچ و از میان کثرت گرایی دینی به جان هیگ پرداخته خواهد شد. این مقاله درصدد است با نهادن این دو نظریه در برابر هم، شباهت های آنان را متذکر شود و از تفاوت های بنیادین آنان پرده بردارد. اجمالاً می توان متذکر شد که شباهت عمده میان ترولچ و هیگ، تکیه بر مقوله های فرهنگی در قوام آگاهی دینی است، در حالی که تفاوت بنیادین میان آنان، در زمینه ابژکتیو یا سوژکتیو دیدن معیار درجه بندی است. هیگ در پایان مدعی می شود که هرچند اصولاً می توان ادیان را با هم مقایسه کرد، ولی عملاً این مقایسه نشان از یکسانی دعاوی حقیقت آنان دارد. این در حالی است که ترولچ بیان می کند که ادیان را اصولاً نمی توان با یکدیگر مقایسه کرد، هرچند در اظهارات اولیه خویش تصریح می کند که در عمل، مسیحیت نسبت به سایر ادیان برتر است. البته او در اظهارات متأخر خود، این نتیجه را بازبینی می کند و مدعی می شود که ادیان صرفاً به صورت نسبی مطلق هستند.

کلیدواژه‌گان: ارنست ترولچ، نسبی گرایی دینی، جان هیگ، کثرت گرایی دینی، مسئله درجه بندی ادیان.

* دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ m.mahdi.fallah@gmail.com

** دانشیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ makhavan77@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۸؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۹/۲۸]

مقدمه

در تقریر محل نزاع می‌توان گفت که تبیین پدیده کثرت ادیان از جمله مسائل اصلی در زمینه فلسفه دین است. مواجهه با این واقعیت که ادیان مختلفی در جهان هست که هر یک دعاوی گوناگونی در باب حقیقت^۱ طرح نموده‌اند و در نظر داشتن اینکه این دعاوی بعضاً با یکدیگر متعارض هستند، ذهن بسیاری از متألهان و فیلسوفان دین را به خود مشغول کرده‌است. موضع ابتدایی در مواجهه با این مسئله، به‌ویژه از سوی دینداران، آن است که رستگاری و صدق دعوی حقیقت فرد S1 مطلقاً و انحصاراً صحیح است و سایر نظریات رستگاری و دعاوی حقیقت، شأنی از حقیقت ندارند. این موضع انحصارگرایی دینی^۲ نامیده می‌شود. موضع دیگر آن است که هرچند رستگاری و صدق تنها نزد دعاوی دین فرد S1 است و سایر ادیان نیز به واسطه آن به رستگاری می‌رسند. این موضع به شمول‌گرایی دینی^۳ شهرت دارد. در برابر این دو موضع، کثرت‌گرایی دینی^۴ مدعی است که دعاوی حقیقت و رستگاری در ادیان، چنانچه برای فرد S1 صادق است، برای سایر ادیان نیز به شکل مشابهی صدق می‌کند.

مسئله درجه‌بندی ادیان^۵ در واقع، مواجهه با این پرسش است که آیا اساساً درجه‌بندی ادیان ممکن است یا نه، و در صورت ممکن بودن، معیار و ملاک این درجه‌بندی چه خواهد بود! این مسئله برای طبیعت‌گرایان^۶ و غیرواقعی‌گرایان^۷ مطرح نمی‌شود؛ زیرا همه دعاوی برای آنان، ارزش معرفت‌شناختی یکسانی دارند و برای یکی همه دعاوی ادیان کاذب است و برای دیگری اساساً صدق و کذب ندارند. همچنین، هرچند برای همه ادیان به‌دست دادن نوعی ارزیابی از پدیده‌های دینی لازمه‌ای منطقی است، ولی این پرسش برای انحصارگرایان و شمول‌گرایان نیز در قالب یک مسئله^۸ طرح نمی‌شود، چون پیشاپیش از جانب موضع دین فرد S1 پاسخ مسئله روشن است و هیچ چالشی را ایجاد نمی‌کند.

با طرح مثالی می‌توان مسئله را روشن‌تر کرد. فرض بگیرید در یک کلاس درس، معلم قصد سنجش دانش‌آموزان کلاس را دارد (معلم در این مثال، فاعل درجه‌بندی است و دانش‌آموزان، ادیان مختلف هستند). در صورتی که معلم به یک دانش‌آموز نمره کامل

بدهد و به سایر دانش‌آموزان نمرهٔ قبولی ندهد، موضع او مشابه انحصارگرایی دینی است (و اگر سایر دانش‌آموزان اصلاً هیچ نمره‌ای نگیرند، این موضع، انحصارگرایی افراطی دینی است). اگر یک نفر نمرهٔ کامل بگیرد و به ترتیب سایر دانش‌آموزان کمتر از آن باشند و برخی قبول و برخی مردود شوند، موضع او در اینجا مشابه شمول‌گرایان دینی است. اگر همه نمرهٔ برابر بگیرند (حال نه بیست، ولی نمره‌ای پذیرفتنی)، موضع او کثرت‌گرایانه است و اگر هیچ یک نمره‌ای نگیرند، موضع او طبیعت‌گرایانه است. در این مثال، نسبی‌گرایان^۹ بیان می‌کنند که اساساً هیچ ملاکی مورد اجماعی برای نمره‌دهی در اختیار نیست و هر نظام نمره‌دهی متناظر با ملاحظات یکی از دانش‌آموزان صورت گرفته‌است و تعمیم‌پذیر به افراد دیگر نیست.

هدف این مقاله، مشخص کردن تمایز بین پاسخی است که کثرت‌گرایان و نسبی‌گرایان به مسئلهٔ درجه‌بندی ادیان می‌دهند. این مسئله به‌ویژه برای تمایزگذاری میان نسبی‌گرایان و کثرت‌گرایان حائز اهمیت است، چون از سویی، اختلافی مهم میان نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی در امکان درجه‌بندی ادیان وجود دارد و از سوی دیگر، در عین شباهت ظاهری بعد از اِعمال درجه‌بندی، اختلافی ضمنی در نتیجه هست. بدین منظور، به بررسی آرای دو تن از چهره‌های شاخص هر یک از جریان‌های فوق پرداخته خواهد شد. از میان نسبی‌گرایان دینی به ارنست ترولچ اشاره خواهد شد و از جملهٔ کثرت‌گرایان دینی، به نافذترین قائل به این نظریه، جان هییک اشاره می‌شود.

۲. نسبت بین ترولچ و هییک

ارنست ترولچ^{۱۰} متکلم پرتستان، زادهٔ شهر هاونستین^{۱۱} آلمان است و نوشته‌های متعددی در زمینهٔ فلسفهٔ دین و فلسفهٔ تاریخ دارد و تأثیر زیادی روی اندیشمندان قرن بیستم در حوزه‌های مختلف فکری (از الهیات تا جامعه‌شناسی) گذاشته‌است. او در ابتدا تحصیلات خود را در زمینهٔ علوم دقیقه پیش گرفت و این باعث شد که مسائل تاریخ و تمدن را همواره در چارچوب توسعهٔ علوم ببیند. در ادامه، ترولچ تحصیلات خود را در زمینهٔ الهیات پرتستان لوتری در دانشگاه ارلنگن^{۱۲}، گوتنگن^{۱۳} و برلین^{۱۴} ادامه داد و در

سال ۱۸۹۴ به درجهٔ استادی الهیات در دانشگاه هایدلبرگ^{۱۵} رسید (Schaper, 1967: 162).

موضع اصلی در آثار او را می‌توان با عنوان کلی «الهیات لیبرال»^{۱۶} نامید، هرچند این عنوان ابتداءً در قرن ۱۸ میلادی مصطلح شد، ولی صرفاً در قرن بیستم بود که توانست شکل منقح‌تری به خود بگیرد و با افرادی چون رابرت کوبل^{۱۷}، آلبرت شوئیترز^{۱۸} و ارنست ترولچ به اوج خود برسد (ر.ک؛ ریتز، گروندر و گابریل، ۱۳۹۱: ۴۴). الهیات لیبرال، به‌ویژه در برابر طرحی قرار می‌گیرد که به طور خاص به وسیلهٔ شلایر ماخر^{۱۹} تأسیس شده بود؛ یعنی تلاش برای یافتن فضایی برای دین خارج از محدودهٔ علوم متعارف و ابتدای آن بر مفاهیمی چون «احساس». در عوض، متألّهان لیبرال تأکید می‌کردند که برای استمرار ایمان و الهیات در دنیای مدرن، باید آنان را بر اساس دانش مدرن بازسازی کرد. در واقع، آنان تأکید می‌کردند که باید کتاب مقدس را به گونه‌ای تفسیر کرد که در جهان بینی مدرن معنادار باشد (ر.ک؛ مک‌گراث، ۱۳۹۳: ۱۸۱-۱۸۲). این بازسازی، مثلاً در انگلستان، با مرتبط کردن الهیات با نظریهٔ تکامل و در آلمان با تکیه بر آرای تاریخی-علمی هگل پیش رفت. آموزش‌های ترولچ عمدتاً در زمینهٔ مطالعات تاریخی و الهیات بود و تلاش برای آشتی دادن تنش میان این دو رشته، عمدهٔ مشغلهٔ ذهنی او بود (Troeltsch, 1999: 211).

ترولچ تلاش می‌کرد که الهیات را به صورت انتقادی بررسی نماید؛ این بررسی که البته در نظر ترولچ صرفاً فلسفی نبود و قرار بود از دستاوردهای جامعه‌شناسی دین و علم‌الادیان نیز بهره بگیرد (ر.ک؛ تریسی، ۱۳۷۴: ۲۸۱). در نتیجهٔ به‌کارگیری این روش، ترولچ به نظریه‌ای در زمینهٔ مطلقیت مسیحیت و نسبت آن با سایر ادیان رسید که اولین صورت خود را در مقالهٔ «روش تاریخی و جزمی در الهیات»^{۲۰} (۱۹۰۱ م.) و کتاب *مطلقیت مسیحیت و تاریخ ادیان*^{۲۱} (۱۹۰۲ م.) به دست آورد. ولی در ادامه، ترولچ به نظریهٔ متفاوتی دست یافت که خصوصاً در مقالهٔ ارائه‌نشده‌ای که او برای ایراد در دانشگاه آکسفورد به سال ۱۹۲۲ تهیه کرده بود، مندرج است. عنوان این مقاله، «جایگاه مسیحیت در میان ادیان جهانی»^{۲۲} است که در آن، ترولچ از مدّعیان جهان‌شمولی مطلقیت مسیحیت که بیشتر اظهار داشته بود، دست برمی‌دارد و در عوض، از مطلقیت‌های نسبی

هر دین برای یک قوم خاص سخن به میان آورد. ترولج در سال ۱۹۲۳ از دنیا رفت و قضاوت‌های مختلفی را درباره‌ی طرح فکری خود دامن زد.

جان هاروارد هییک^{۳۳} یک سال قبل از مرگ ترولج متولد شد. ابتدا در رشته حقوق تحصیل کرد و ضمن آشنایی با گروهی از بنیادگرایان مسیحی، به تحصیلات در زمینه فلسفه و الهیات مشغول شد. تصدی کرسی استادی الهیات در دانشگاه بیرمنگام^{۳۴} به سال ۱۹۶۷ میلادی او را در با ادیان مختلفی آشنا کرد که در آن شهر متکثرالادیان کنار هم زندگی می‌کردند. در نتیجه این آشنایی او در سال ۱۹۶۸، کتاب مسیحیت در مرکز^{۳۵} را نوشت و عمده پژوهش‌هایش در زمینه فرضیه‌های کثرت‌گرایانه را حدود سال ۱۹۷۰ سامان داد. در سال ۱۹۷۳، کتاب *خدا و جهان/ادیان*^{۳۶} را منتشر کرد که در آن مسیحیت به عنوان دینی در کنار سایر ادیان در نظر گرفته شد و هییک آن را انقلاب کپرنیکی در الهیات نامید. در ۱۹۸۰، مجموعه مقالاتی عمدتاً در باب تنوع ادیان با عنوان *خدا/نام‌های بسیار دارد*^{۳۷} فراهم کرد و در ادامه این سیر بود که در قالب گفتگوهای متعدد، فرضیه کثرت‌گرایانه او شکل نهایی خود را گرفت (ر.ک؛ اکرمی، ۱۳۹۱: ۱۹۰-۱۹۱).

فرضیه کثرت‌گرایانه هییک ارجاعات فراوانی به متفکران گوناگون دارد که هر یک در برساختن این نظریه یاری‌رسان او بودند و از کانت^{۳۸} گرفته تا ویتگنشتاین^{۳۹} و از تیلیش^{۴۰} گرفته تا آکویناس^{۴۱}، هر یک بخشی از منظومه فکری هییک را بر ساخته‌اند. یکی از افرادی که نام او را در بخش‌های معدودی از نوشته‌های هییک می‌توان مشاهده کرد، ارنست ترولج است^{۴۲}. مضمون اصلی غالب ارجاعات هییک به ترولج در باب ضرورت دین برای شخص دیندار و فرهنگ‌های دینی است، چون طبق نظر ترولج، فرهنگ و دین چنان به هم پیوسته‌اند که هر فرد در یک فرهنگ دینی، نمی‌تواند بدون آن دین زندگی کند.

هرچند تفاوت‌هایی اساسی بین هییک و ترولج مطرح است، ولی مؤیداتی وجود دارد مبنی بر اینکه هییک در فرضیه خود عمیقاً متأثر از الگویی در الهیات تطبیقی است که سررشته آن با ترولج آغاز می‌شود. تلقی هییک از نسبت بین دین و فرهنگ از جمله مباحثی است که ریشه آن را می‌توان در آرای ترولج جست. در این مقاله، به دلیل تقدم

زمانی ترولچ، ابتدا موضع نسبی‌گرایانه ترولچ را بررسی خواهیم کرد و در ادامه، فرضیه کثرت‌گرایانه جان هیک و دقتی که او در زمینه درجه‌بندی ادیان دارد، طرح خواهد شد و در پایان، با علم به هر دو نظریه، نسبت به مقایسه آنان پیرامون مسئله درجه‌بندی ادیان اقدام خواهد شد.

۳. نسبی‌گرایی دینی ترولچ و مسئله درجه‌بندی ادیان

بنیان اصلی نظریه نسبی‌گرایانه ترولچ در مطالعات تاریخی ادیان است. چنان‌که ترولچ تصریح می‌کند، مسئله محوری او ایجاد ربط و نسبت میان تأملات تاریخی و الهیات بوده‌است (Troeltsch, 1999: 212). برای ترولچ تنها روشی که امروزه در الهیات پذیرفتنی است، روش تاریخی است و باید در مطالعات الهیاتی مقتضی این روش عمل کرد. دستاورد اعمال روش تاریخی در الهیات آن است که بر اساس آن، الهیات به صورت نقادانه متکی بر یافتن شباهت‌ها و مبتنی بر همبستگی آن با سایر پدیده‌های تاریخی پدیدار می‌شود. نتیجه این است که همه پدیده‌های دینی در بستر تاریخی خود فهمیدنی هستند و بر اساس آن، هیچ امر مطلق و مستقلی را در تاریخ نمی‌توان مشاهده کرد و همه پدیده‌ها در نسبت با سایر امور موجود در تاریخ فهمیدنی هستند و باید در کلیت تاریخی خویش به فهم درآیند (Ibid, 2007: 15).

ترولچ روش تاریخی خود را از تاریخ‌گرایی^{۳۳} پیش از خود که همه چیز را صرفاً برآیندی از تاریخ می‌دانست، متمایز می‌کند. با ارجاع به نقدهای نیچه به تاریخ‌گرایی، ترولچ معتقد است که مطالعات تاریخی به منظور افزایش عاملیت و مشارکت انسان در آینده و تاریخ صورت می‌گیرد، نه چنانچه تاریخ‌گرایان عمل می‌کنند که مطالعات آنان اساساً معطوف به گذشته است (Quigley, 1983: 21). برای ترولچ در سال‌های ۱۹۰۱-۱۹۰۲ میلادی که محصولات اولیه تأملات تاریخ خود آشکار می‌شد، هنوز الهیات واجد دستاوردهای مطلق و جهان‌شمولی بود که در ورای نموده‌های صرف تاریخی خود می‌ایستادند.

نتیجه‌ای که از این پژوهش‌ها مستخرج است، نشان می‌دهد که دفاع از نوع خاصی

از الهیات با اتکای بر معجزه عملاً ناممکن است. ارجاع به معجزه در ادیان همواره برای نشان دادن مطلقیت یک دین به واسطه منحصر به فرد بودن آن معجزه است. در مسیحیت، به ویژه معجزه تجسد خداوند در قالب مسیح (یا در روایت ارتدوکس تر آن، تجسد مسیح در قالب انسان) به عنوان رخدادی منحصر به فرد در تاریخ جهان، عامل اصلی خود برترین مسیحیت و مطلقیت آن بوده است؛ چیزی که از خلال پژوهش‌های تاریخی غیرمحصّل بودن آن مسجّل می‌شود و مسیحیت باید برای مطلقیت خود به دنبال مرجع دیگری باشد. ترولچ با ارجاع به نقدهای کانت و هگل، از ناممکن بودن معجزه سخن نمی‌گوید، بلکه صرفاً از اتکای مطلقیت دین به معجزه سرباز می‌زند. ترولچ مدعی است که به جای معجزه، باید با استناد به محتوای درونی مسیحیت از مطلقیت آن دفاع کرد (Mancintosh, 1919: 276).

در تلاش برای جستجوی این مرجع جدید در تأمین مطلقیت ادیان (که گویا شرط فروناکاستنی هر نظام ارزشی است و نمی‌توان از آن صرف نظر کرد) (Treoltsh, 2005: 132)، ترولچ به سراغ ملاک‌ها و معیارهای سوپزکتیو می‌رود. در نظر او، قائل شدن به قلمرویی ماورای حسی برای دین که فی‌المثل پیش‌تر در معجزه جای داشت، نمی‌تواند یقین به خداوند را برآورده کند و یقین بی‌واسطه تنها در تجربه دینی از خدا و رابطه شخص دیندار با شخص خداوند جای دارد. چنین است که برای او مفهوم مطلق بر پایه‌ای سوپزکتیو استوار می‌گردد (ر.ک؛ ریتز، گروندر و گابریل، ۱۳۹۱: ۱۷۳).

او در مقاله‌ای که در تاریخ ۱۹۰۱ نوشت، با ارجاع به هگل بیان می‌کند که فرایند تاریخ پرآشوب نیست و برای تحقق به سوی غایتی حرکت می‌کند. از این رو، شخصی با باور دینی می‌تواند با تکیه بر تجربه‌های فردی خود به نوعی استعلا از تکثرات موجود در جهان دست یابد. برای ترولچ و رای صور مختلف جهان که چیزی جز ظهورات امر واقعی در جهان واقع نیستند، باور شخص دیندار می‌تواند مطلق باقی بماند:

«من باور دارم که در پس این ظاهر پرآشوب، عمق الهی روح انسانی از جهات مختلف خود را آشکار می‌کند و باور به خدا که در واقع، باور به خداست و جادویی خودارجاع نیست، در تمام صورش هسته‌ای یکتا دارد» (Troeltsch, 2007: 27).

ترولچ توضیح می‌دهد که این جنس از باور به خدا در بهترین شکل خود در پیامبران بنی‌اسرائیل، به‌ویژه در شخص عیسی مسیح اتفاق می‌افتد. در مسیح، خداوند شخصیتی والاتر از طبیعت را خلق می‌کند که می‌تواند غایات جهان را محقق سازد و هر کسی که ظرفیت لازم برای دریافت پیام مسیح را داشته باشد، حاصل تکامل تاریخ ادیان را محقق می‌سازد که در مسیحیت متجلی شده‌است. بنابراین، مطلقیت دیگر به معنای وجود عنصری ماورای حسی در ادیان نیست، بلکه بدین معناست که مسیحیت برای مسیحیان، والاترین ارزش آشکار در تاریخ است و طریقی است که به حقیقت کامل منتهی می‌شود. بر این اساس، مسیحیت تجلی بزرگ خدا برای بشر است و سایر ادیان هرچند می‌توانند قدرت خدا را آشکار کنند، اما شکوه و جلال مسیحیت عمیق‌تر از هر جای دیگری آشکار می‌شود (ر.ک؛ ریچادرز، ۱۳۸۴: ۶۳). در نظر ترولچ، این وضع برای تأمین مطلقیت دین کفایت می‌کند و متدینان نباید دنبال امری جز آن (همچون معجزه) برای نشان دادن مطلقیت دین خود باشند.

بنابراین، دو تعریف از مطلقیت می‌توان تصور کرد: یکی متکی به معجزه است که مسیحیت تا پیش از این بدان ملتزم بود. ترولچ این مطلقیت را «مطلقیت خام»^{۳۴} می‌نامد و عملاً آن را در دنیای جدیدی قابل دفاع نمی‌یابد. در برابر آن، تأملات ترولچ نشان می‌دهد که نوع دیگری از مطلقیت، متکی به شخص مسیحی است که هرچند سوژکتیو است، می‌تواند تضمین‌کننده مطالبه مطلقیت نظام ارزشی مسیحیت باشد. ترولچ این مطلقیت را «مطلقیت عقلانی»^{۳۵} می‌نامد و مدعی است که تأملات او توانسته به چنین دستاوردی برسد (Troeltsch, 2005: 152).

ولی این طرح اولیه ترولچ در سال ۱۹۲۲ میلادی از سوی خود او نقد شد. تعمیم مطالعات تاریخی ترولچ ثابت می‌کرد که هیچ امر مطلقاً در تاریخ به شکل معقولی دفاع‌پذیر نیست و مسیحیت نیز به هیچ شکلی از این قاعده مستثنی نخواهد بود (Quigley, 1983: 34). ترولچ در مرحله دوم از تفکرات خود، چنانچه پیش‌تر مرز خود را با الهیات متکی بر معجزه روشن کرده بود، این بار با هگل هم مرزبندی می‌کند. برای ترولچ دیگر هگل نیز قابل استناد نیست و عملاً چیزی به عنوان تکامل تاریخی ادیان و تعیین نهایی آن در مسیحیت وجود ندارد. تاریخ ادیان، تاریخ تطورات است و عملاً هیچ

مجال برای مطلقیت جهان شمول مسیحیت وجود ندارد؛ تطوراتی که نمی‌توان آن‌ها را پیش‌بینی کرد و هیچ جهت مشخصی نمی‌توان برای آن در نظر گرفت (Troeltsch, 1999: 212).

ترولچ بیان می‌کند که مسیحیت را نمی‌توان همچون هگل نقطه اوج تکامل ادیان دانست، بلکه مسیحیت یک دین در کنار سایر ادیان است و «گرایش عقل الوهی به این است که خودش را در صور جزئی خاص متجلی سازد و مسیحیت تنها یکی از این صور است» (ریچادرز، ۱۳۸۴: ۵۹). این همان موضعی است که بعد از او هیگ بر آن نام انقلاب کپرنیکی در الهیات نهاد و به تعبیر او، مسیحیت به یکی از جزیره‌ها در میان مجموعه جزایر ادیان بدل می‌شود.

ترولچ در این مرحله از تفکر خود، تعین ادیان را کاملاً منطبق بر فرهنگ‌هایی که آن ادیان در درون آنان سر برآورده‌اند، نسبت می‌دهد. در واقع، تمام مفاهیم و مقولات ادیان مکنون در فرهنگ‌هایی است که حول آن ادیان وجود دارند. البته این رابطه دوطرفه است و فرهنگ اروپایی نیز با دین مسیحی صورت‌های مختلفی به خود می‌گیرد. به واسطه این نوع نگاه، مسیحیت عمیقاً دینی اروپایی است و با مسائلی روبه‌رو است که در این فرهنگ مطرح هستند. مسیحیت در این تلقی تا جایی که بتواند به مسائل مطرح در فرهنگ اروپایی پاسخ دهد، پابرجا باقی می‌ماند و در صورتی که از پاسخ دادن به این پرسش‌های زیستی برنیاید، عملاً منسوخ می‌شود.

این واقعیت تاریخی است که مسیحیت را به بیشترین نزدیکی با تمدن یونانی، رومی و اروپای شمالی پیوند داده‌است. همه افکار و احساسات ما با محرک‌ها و پیش‌فرض‌های مسیحی آمیخته هستند و برعکس، تمام مسیحیت ما به صورت تجزیه‌ناپذیری به عناصر تمدن باستانی و مدرن مسیحیت مقید شده‌است (Troeltsch, 1999: 212).

از خلال این نوع نگاه است که درباره ازدواج ایمان مسیحی با فرهنگ غربی در نظر ترولچ یاد می‌کنند (Johnson, 1962: 222). مسیحیت به اروپا محدود شده‌است و مقولات آن نیز به خارج از محدوده اروپا تعمیم‌پذیر نیست. سایر ادیان هم همین ویژگی را دارند. ترولچ بیان می‌کند که یهودیت و دین زردشتی از ابتدا ادیانی قومی و نژادی

بوده‌اند و نشان دادن تعلق آنان به گروهی خاص دشوار نیست. او تلاش می‌کند که نشان دهد اسلام و بودیسم هم همین ویژگی را دارند و وابسته به مقوله‌های فرهنگی خاصی هستند و صرفاً در آن سرزمین‌هاست که اعتبار مطلق دارند (Troeltsch, 1999: 216). بر این اساس، به نظر ترولچ برای مقایسه ادیان باید به مقایسه فرهنگ‌ها پرداخت؛ چیزی که در بدو امر قیاس‌ناپذیری آن بیش از ادیان روشن است.

با وجود این، مسیحیت هنوز مطلق است، ولی این بار به‌هیچ روی این مطلقیت (همچون تأملات متقدم ترولچ) جهان‌شمول نیست. مطلقیت مسیحیت در آگاهی فرد مسیحی، صرفاً تا جایی برقرار است که بتواند به پرسش‌های زیستی او پاسخ دهد و مامن این مطلقیت هم در هستی فرد مسیحی است. بنابراین، مسیحیت در تأملات متأخر ترولچ هنوز مطلق است، ولی این بار ضامن این اعتبار مطلق، تجربه درونی عمیق و ایمان راسخ مسیحیان است (ر.ک؛ ریچادرز، ۱۳۸۴: ۶۴). در عین حال، هیچ چیزی برای درجه‌بندی این مطلقیت از خارج از فرهنگ اروپایی نافذ نیست. این مطلقیت تعمیم‌پذیر به فرهنگ‌های دیگر و سایر ادیان بزرگ جهانی هم نخواهد بود. ولی در هر دو مرحله از تفکر ترولچ، تنش میان امر مطلق در ادیان و امر نسبی به‌دست‌آمده از تاریخ به این نحو حل می‌شد که مطلقیت صرفاً در آگاهی فردی در نظر گرفته شود (Quigley, 1983: 29).

جمع‌بندی تریسی از تغییر موضع ترولچ چنین صورت‌بندی شده‌است:

ترولچ از حکم الهیاتی اولیه خود درباره «تفوق مطلق» مسیحیت در میان ادیان، به موضع بعدی او که می‌گفت مسیحیت فقط برای غربیان «مطلق» است. این استنباط الهیاتی بحث‌انگیز بیش از هر چیز بر این اعتقاد ترولچ (به عنوان مورخ) مبتنی بود که هر دین با فرهنگش ربط و پیوندی ناگسستنی دارد... این استنباط الهیاتی درباره مطلقیت صرفاً نسبی، به نوبه خود از این اعتقاد ترولچ تأیید می‌یافت که ارزیابی ارزش نسبی یک دین از طریق معیارهای عینی یا خنثایی که مستقل از تعدد و تنوع ارزش‌های فرهنگی و دینی خاص باشد، غیرممکن است (ر.ک؛ تریسی، ۱۳۷۴: ۲۸۱).

چنانچه روشن است، ترولچ هم در دوره اول و هم در دوره دوم تأملات خود به

موضعی در مسئله درجه‌بندی ادیان می‌رسد. در دوره اول، ترولچ بیان می‌کند که هیچ ملاک ابژکتیوی برای درجه‌بندی ادیان در میان نیست، بلکه صرفاً می‌توان به ملاک‌های سوژکتیو ارجاع داد. البته در به‌کارگیری این روش‌ها روشن می‌شود که مسیحیت مطلقیت جهان‌شمول دارد و در درجه بالاتری از سایر ادیان می‌نشیند. ولی وی در تأملات دوره متأخر خو، هرچند ملاک هنوز سوژکتیو است، ولی این ملاک سوژکتیو اعتبار جهان‌شمول ندارد و هر دین، مطلقیت نسبی خود را دارد که متناسب با مقتضیات فرهنگی آن دین مطرح می‌شود. بنابراین، روشن است که چه تفاوتی میان موضع نسبی‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه پیرامون دین قابل تصور است. مشابه همین مواضع در اخلاق، نسبی‌گرایی قائل به صدق‌پذیری و کذب‌پذیری مدعیات قابل صدق و کذب است، ولی صدق و کذب که مطلق نیست و به صورت نسبی طرح می‌شود، برخلاف ناواقع‌گرایان عاطفی‌انگار در اخلاق که از اساس در پذیرش صدق و کذب مدعیات تردید می‌کنند.

۴. کثرت‌گرایی دینی هییک و مسئله درجه‌بندی ادیان

فرضیه کثرت‌گرایانه جان هییک در مقالات و کتب متعددی که از او بر جای مانده، منعکس شده‌است. این فرضیه متکی بر مجموعه‌ای از تعاریف، مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، ادله و مجموعه‌ای از ملحقات است که تفصیل آن را در نوشته‌های او می‌توان مشاهده کرد و در این مجال درباره آن‌ها بحث نمی‌شود. به اختصار می‌توان گفت که از نظر هییک، واقعیت جهان دوپهلوی^{۳۶} است. ادیان مختلف جهان برای فهم این جهان دوپهلوی تلاش‌هایی می‌کنند که این تلاش‌ها در قالب‌های فرهنگی مختلف ریخته شده‌است. هر یک از این سنت‌ها تلاش می‌کنند که حق^{۳۷} را دریابد که همچون شیء فی‌نفسه کانتی در پس همه نمودهای آن نهفته است، ولی به دلیل محدودیت‌های معرفتی انسان، هر یک از این تلاش‌ها به صورت‌های ناقصی دست یافته‌است که ادیان بزرگ جهان نمودهایی از این تلاش‌ها هستند. بر این اساس، مسیحیت یک جزیره در کنار سایر جزایر ادیان است و با قرار گرفتن در کنار سایر ادیان است که می‌تواند مکمل آنان باشد و بخشی از آگاهی دینی انسان را نمایندگی کند.

هیک متکی به فرضیه کثرت‌گرایانه خود، به موضعی در باب مسئله درجه‌بندی ادیان می‌رسد که به شکل مشخص در مقاله معروف او با عنوان «درجه‌بندی ادیان»^{۳۸} منعکس شده‌است. در این مقاله، وی اذعان دارد که برای درجه‌بندی ادیان، ناچار باید وجه مشترکی میان اطراف درجه‌بندی وجود داشته باشد و به نظر هیک، این وجه مشترک در میان ادیان مختلف چیزی جز نجات و رستگاری نیست، ولی تعریفی که هیک برای نجات مطرح می‌کند، تعریف خاصی است که مراد از آن، «تحول و دگرگونی روان آدمی از خودمحوری به حقیقت‌محوری / خدامحوری» است (هیک، ۱۳۸۶: ۱۲۵). این تعریف ملاکی بنیادین و اساسی در درجه‌بندی ادیان است که هیک در بیشتر نوشته‌های خود به آن اشاره می‌کند و این تعریف را مشمول همه ادیان در دوره پسامحوری می‌داند.

هیک در تفصیل این موضع، به شیوه معمول مقایسه ادیان اشاره می‌کند که در آن، برای هر کسی دین خود او «حقیقت و همه حقیقت است، و هیچ چیز غیر از حقیقت نیست» و سایر ادیان در مقایسه با آن درجه‌بندی می‌شوند. هیک برای نشان دادن سلب‌ناپذیر بودن این موضع، با ارجاع به ترولچ اظهار می‌کند که بدون دین نمی‌توان زندگی کرد (ر.ک؛ همان: ۱۲۸)^{۳۹} و پایه قضاوت‌های افراد در باب درجه‌بندی ادیان، لاجرم متکی به «مطلقیت»^{۴۰} دین خود فرد است. اما مدعای هیک آن است که هرچند نمی‌توان این موضع را وا گذاشت، نباید در این مرحله متوقف شد و باید این موضع را صرفاً به عنوان نقطه شروع مسئله درجه‌بندی در نظر گرفت (ر.ک؛ همان: ۱۲۸). بنابراین، هیک برای تفصیل مسئله درجه‌بندی ادیان می‌گوید که باید با دقت بیشتری به ملاک‌ها برای درجه‌بندی ادیان رسید.

او در مقاله‌ای که در ابتدای آن نام ترولچ را نیز ذکر کرده، بیان می‌کند که دلیل اصلی تأمل مجدد در مطلقیت مسیحیت، آشنایی همدلانه‌تر متفکران مسیحی با سنت‌های دینی دیگر جهان در بین جنگ‌های جهانی اول و دوم بوده‌است. مسیحیان متوجه شدند که داشتن چنین تصور مطلق از مسیحیت برای فهم سایر ادیان سم است و رابطه میان ادیان را مخدوش می‌کند. بنابراین، اقلیت مسیحی در جهان عمدتاً غیرمسیحی، برای داشتن فهمی جهانی، ناچار باید در باب مطلقیت مسیحیت تأمل دوباره می‌کردند و این تأملات باعث به‌دست آمدن تفکری غیرمطلق نسبت به مسیحیت شده‌است (Hick, 1992: 78).

هییک دو ملاک برای ارزیابی ادیان در نظر می‌گیرد: ۱- ملاکی که در آن با کاربرد و انطباق عقل و خرد آدمی در باب ارزیابی درونی باورهای دینی اقدام می‌شود و ۲- ملاکی که با بهره‌گیری از وجدان و یا قضاوت‌های اخلاقی در ارزیابی عملکرد خارجی و بیرونی آن باورها عمل می‌شود (ر.ک؛ هییک، ۱۳۸۶: ۱۴۲). برای اعمال این دو ملاک در درجه‌بندی ادیان، هییک اجزای مختلف دین را از یکدیگر جدا می‌کند و به صورت مستقل به آنان می‌پردازد. هییک اعمال ملاک اول (عقلانی) را در سه جزء از محصولات عقلانی ادیان متصور می‌شود: الف) تجربه‌های دینی بنیادین، ب) حقیقت‌بینی‌های همراه تجربه‌های دینی بنیادین (تصاویر و الگوهای زبانی از عالم که دیندار را قادر به یافتن نجات می‌کند و ج) نظام‌هایی از نوع علوم و حکمت‌های دینی. این سه جزء در واقع، تمام آن محصولات عقلانی از ادیان هستند که با ملاک اول سنجیدنی هستند. هییک معتقد است که نمی‌توان با ملاک اول (عقلانی) نسبت به ارزیابی دو جزء اول اقدام نمود و صرفاً می‌توان بررسی کرد که آیا آنان به صورت تجربی منجر به دستیابی به هدف نجات شده‌اند یا نه، و این بررسی تجربه از جمله مقولات مباحث معادشناختی است و در آخرت مشخص می‌شود. بنابراین، عملاً بررسی عقلانی دو جزء اول دین ناممکن است (ر.ک؛ همان: ۱۴۳). اما در ارتباط با جزء سوم که نظام‌های علمی ادیان است، هییک بیان می‌کند که اعمال ملاک اول (عقلانی) ممکن است، ولی نتیجه این بررسی نمی‌تواند منجر به درجه‌بندی ادیان شود (ر.ک؛ همان: ۱۴۵). بنابراین، اساساً ملاک عقلانی در ساحت سه جزء متصور برای دین نمی‌تواند منجر به درجه‌بندی ادیان شود.

هییک معتقد است که اعمال ملاک دوم هم صرفاً در محصولات معنوی و اخلاقی ادیان ممکن است که شامل دو جزء است: ۱- میوه و محصولات آرمانی آن سنت که در اولیاء و قدیسان آن دین می‌توان مشاهده کرد. ۲- زندگی میلیون‌ها انسانی که درون آن سنت دینی تعریف شده‌اند (ر.ک؛ همان). هییک معتقد است که اعمال ملاک دوم در باب جزء اول از محصولات معنوی و اخلاقی ادیان، نشان می‌دهد که همگی به یکسان در تحقق اهداف خود که چیزی جز پذیرش اصولی هم‌نوعان خود و عشق و محبت نسبت به همه آنها نیست، موفق بوده‌اند. همچنین، وی معتقد است که اعمال همین ملاک در باب جزء دوم هم هرچند ممکن است، ولی در واقع، نتیجه‌ای جز تساوی ادیان ندارد و به

میزان هر عمل شرورانه‌ای که از مردم یک دین سر زده‌است، می‌توان معادل‌هایی در ادیان دیگر نیز یافت (ر.ک؛ همان: ۱۵۰-۱۵۱). بنابراین، بر اساس ملاک دوم (اخلاقی) نمی‌توان محصولات معنوی و اخلاقی ادیان را درجه‌بندی کرد.

در کتاب *فلسفه دین* هم قریب به همین موضع بیان شده‌است. در این کتاب، سه حوزه اصلی در ادیان بازشناسی می‌شود که معیار اخلاقی و عقلانی در آن زمینه‌ها به کار گرفته می‌شود که نتایج آن بدین ترتیب است: ۱- تفاوت‌ها از لحاظ تجربه واقعیت الهی در ادیان مختلف به دو دسته کلی مشخص و غیرمتشخص تقسیم‌پذیر است که نتیجه اعمال معیار عقلانی و اخلاقی دلالت بر آن دارد که این دو دسته لزوماً مانع‌الجمع نیستند و می‌توانند مکمل یکدیگر در نظر گرفته شوند. ۲- تفاوت‌ها در نظریه فلسفی و الهیاتی ادیان در باب واقعیت الهی یا در باب نتایج تجربه دینی که وابسته به جنبه‌های تاریخی و فرهنگی مشروط ادیان است. نتیجه ارزیابی هیک دلالت بر آن دارد که این تفاوت‌ها بنیادین نیستند و در آینده رفع‌شدنی هستند. ۳- تفاوت‌های موجود در تجربه‌های اساسی یا مکاشفه‌ای در ادیان به جریان تجربه و اندیشه دینی وحدت می‌بخشد و به نظر هیک، بزرگ‌ترین مشکل در زمینه مقایسه ادیان در این حوزه شکل می‌گیرد. رأی هیک در این زمینه نیز آن است که این مقولات باید مجدداً تفسیر شوند و بر ضرورت بازنگری ادیان نسبت به متون مقدس خود دلالت دارد (ر.ک؛ همان، ۱۳۹۰: ۲۶۱-۲۶۴).

بنابراین، حکم نهایی هیک آن است که پدیده‌های دینی را - اعم از الگوهای رفتاری، تجربیات، باورها، اساطیر، علوم الهی، اعمال فرقه‌ای، ادعیه و مناجات‌ها، متون مقدس و غیره - می‌توان با معیار و هنجار اصلی و اساسی نجات-آزادی انسان از لحاظ اصولی تا حدودی ارزشیابی و درجه‌بندی کرد، ولی واقع‌گرایانه نمی‌توان ادیان بزرگ عالم را در کلیت هر یک از آن‌ها ارزشیابی و درجه‌بندی کرد (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۶: ۱۵۴-۱۵۵).

در یک جمع‌بندی نهایی، هیک در مقاله «در دفاع از پلورالیسم دینی» می‌گوید:

«جمع‌بندی درست این است که در حالی که ما می‌توانیم پدیده‌های خاص را تا حدودی به وسیله معیارهای عقلانی و اخلاقی ارزیابی کنیم، سنت‌های

دینی بزرگ به عنوان یک مجموعه کامل در طول حیات خویش، چنان صورت‌های مختلفی به خود گرفته‌اند و چنان تاریخچه پیچیده‌ای دارند و نیز هر یک چنان دوره‌های متنوعی از شکوفایی و رکود با نقاط قوت و ضعف متمایز خویش را پشت سر گذاشته‌اند که ارزیابی کلی هر یک از آن‌ها امری ممکن نیست» (همان: ۱۸۸).

بنابراین، جمع‌بندی نهایی را در این قالب می‌توان ارائه داد که هییک اساساً ارزیابی کلی ادیان را ناممکن می‌داند، ولی ارزیابی اجزای آن با ملاک‌های عقلانی و اخلاقی را هر چند ممکن قلمداد می‌کند، ولی معتقد است که پس از اعمال این دو ملاک روشن می‌شود که بر اساس آنان ادیان نمی‌توان درجه‌بندی کرد. جدول زیر نشان‌دهنده جمع‌بندی موضع هییک در ارتباط با درجه‌بندی ادیان است:

جدول ۱: درجه‌بندی ادیان در نظر جان هییک

ساحت/سطح	کلی	جزئی
نظری	ناممکن	ممکن
عملی	غیرمنتج	غیرمنتج

۵. شباهت‌های موضع ترولیج و هییک

در زمینه شباهت‌های میان موضع ترولیج و هییک چند مورد را می‌توان به‌روشنی دریافت که در اینجا به سه مورد عمده از این میان اشاره خواهد شد.

۵-۱. اهمیت فرهنگ

چنانچه تا اینجا هم مشخص شد، فرهنگ هم برای ترولیج و هم برای هییک در تعیین صور دینی اهمیت فراوان دارد. ترولیج با تکیه بر مطالعات تاریخ نشان می‌دهد که چگونه آگاهی دینی در صورت‌های فرهنگی ریخته می‌شود و هر دینی به میزانی که بتواند به نیازهای فرهنگی پاسخ دهد، موجه است. در واقع، میزان اعتبار هر دینی به اندازه‌ای است که بتواند به مسائل متنوع زندگی پاسخ دهد؛ مسائلی که از هر فرهنگ به فرهنگ دیگر تفاوت می‌کند (Troeltsch, 1999: 215).

هیک نیز در بخش‌های متعددی از نوشته‌های خود با ارجاع به کانت، میان واقعیت فی‌نفسه و واقعیت مُدرک (به ادراک درآمده) تمایز می‌گذارد. واقعیت فی‌نفسه همان حقیقت غایی است که در پس همه فرهنگ‌ها حاضر است و واقعیت مُدرک همان درک حقیقت غایی از خلال واسطه فرهنگی است و «انسان بر اساس طیف فرهنگ‌های بشری است که واقعیت مطلق برایش شناختنی می‌شود. فرهنگ‌های مختلف، شیوه‌های مختلف انسان بودن هستند که از طریق آن، واقعیت مطلق به صورت مفهوم خدا درمی‌آید؛ حال ممکن است متشخص یا غیرمتشخص باشد» (هیک، ۱۳۹۱: ۱۹۵).

۲-۵. حقیقت غایی مستقل از فرهنگ‌ها

نقطه اشتراک دوم میان ترولچ و هیک، فرض وجود حقیقتی غایی در ورای صور فرهنگی متعدد است. در موضع غیرواقع‌گرایانه بیان می‌شود که حقیقتی ورای صور فرهنگی وجود ندارد و عملاً جهت مشترکی میان آنان نیست. این درحالی است که هم ترولچ و هم هیک به چنین موضع غیرواقع‌گرایانه‌ای قائل نیستند. ترولچ به صراحت می‌گوید:

«این اعتبارها صرفاً توهمات و محصولات خودبینی انسان نیستند. آنان محصولات انگیزه [انسان] به سوی حقایق مطلق ابژکتیو هستند... همه آنان گویی با نیرویی درونی مجبور شده‌اند که برای رسیدن به ارتفاع نهایی نامعلومی تلاش کنند، چون صرفاً در آنجاست که یگانگی غایی و اعتبار ابژکتیو نهایی می‌تواند قرار گیرد» (Troeltsch, 1999: 215).

هیک نیز با موضع‌گیری صریح در برابر ناواقع‌گرایان و طبیعی‌گرایان، بیان می‌کند که حقیقت مشترکی وجود دارد که ادیان مختلف با آن در تماس هستند و هر یک بر اساس تجربه‌های متفاوت از آن واقعیت در طی قرون، صورت‌های متفاوت فکری و فرهنگ‌های گوناگون را خلق کرده‌اند و صور موجود ادیان، چیزی جز حاصل این تأثیر و تأثر دوجانبه میان صور دینی و آن حقیقت غایی نیست (ر.ک؛ هیک، ۱۳۹۰: ۲۵۹).

۳-۵. ادیان بزرگ جهان

شبهت دیگر میان ترولچ و هیگ در نگاه آنان به ادیان بزرگ جهان است. هم ترولچ و هم هیگ بیان می‌کنند که نظریات آنان صرفاً در باب ادیان بزرگ جهان صادق است و همه آن چیزهایی را شامل نمی‌شود که امروزه خود را به عنوان دین مطرح می‌کنند. ملاک ترولچ برای دفاع از ایده ادیان بزرگ جهان آن است که در آنان، بین فرهنگ و دین تعادل و درهم‌تنیدگی واقعی پیش آمده‌است و عملاً از دین-فرهنگ‌ها می‌توان سخن گفت، در حالی که در ادیان ابتدایی، هنوز این تعادل پیش نیامده‌است و امکان جایگزینی دین آنان با ادیان بزرگ جهان فراهم است. ترولچ این تعادل را با واژه تمدن^{۴۱} معادل می‌گذارد:

«البته ما چنین چیزی را فقط در میان اقوامی فرض می‌کنیم که به مرتبه نسبتاً بالایی از تمدن رسیده باشند و نیز برای اقوامی در نظر می‌گیریم که کل حیات ذهنی آنان از خلال یک دوره طولانی از انضباط، با دینشان عمیقاً مرتبط شده باشد. اما این را برای نژادهای کمتر توسعه‌یافته در نظر نمی‌گیریم؛ یعنی در جایی که آیین‌های دینی متعددی دوشادوش هم پیروی می‌شوند و در جاهایی که جان‌گرایی ساده یا بت‌پرستی قبیله‌ای حاکم است و در آن، علی‌رغم تکثرات فراوان، یکنواختی برقرار است» (Troeltsch, 1999: 219).

هیگ نیز تلقی مشابهی در باب ادیان بزرگ جهان دارد و بیان می‌کند که مؤلفه مشترک میان آنان نجات است. در کانون همه ادیان بزرگ جهان، حرکت از خودمحوری به حق‌محوری قرار دارد و به واسطه این ویژگی است که از سایر ادیان متمایز می‌شوند (ر.ک؛ هیگ، ۱۳۸۶: ۷۵). البته نقدهای فراوانی بر این موضع هیگ و ترولچ وارد شده‌است و برخی در تعریف آنان از دین خدشه وارد کرده‌اند و ملاک‌های آنان را دلخواه دانسته‌اند؛ برای مثال ریچاردز قائل است که چنین تفکیکی عملاً بر اساس مبنای نظری ترولچ مقبول نیست (ر.ک؛ ریچاردز، ۱۳۸۴: ۶۵).

۶. تفاوت‌های موضع ترولچ و هیک

تفاوت بنیادین ترولچ و هیک در زمینه مسئله درجه‌بندی ادیان است. چنانچه پیش از این به تفصیل بیان شد و در اینجا صرفاً جمع‌بندی و خلاصه آن ارائه می‌شود، ترولچ در دو دوره از تأملات خود، در مجموع دو پاسخ به مسئله درجه‌بندی ادیان دارد که عبارتند از:

۱- پاسخ دوره اول: ادیان علی‌الأصول^{۴۲} قابل درجه‌بندی نیستند، ولی در عمل، مسیحیت از سایر ادیان برتر است.

۲- پاسخ دوره دوم: ادیان علی‌الأصول قابل درجه‌بندی نیستند و در عمل، هیچ یک از ادیان بزرگ جهانی بر دیگری برتری ندارد.

ترولچ در دوره اول تأملات خود به تعبیری هگلی، قائل بر آن بود که مسیحیت در واقع و به شکل ابژکتیو، هرچند هیچ ملاک برتری بر سایر ادیان ندارد، ولی تاریخ در عمل تاکنون به نحوی رقم خورده که مسیحیت را در صدر ادیان نشانده‌است. در واقع، موضع او در دوره اول تأملات شخصی چنین است: «اینکه روزی سایر ادیان بر عیسی پیشی بگیرند، عقلاً ممکن است، اما چنین امری هرگز رخ نمی‌دهد، چون مسیحیت نقطه اوج تمام تحولات دینی از آغاز تاکنون بوده‌است و پایه و پیش‌فرض هر گونه تحول محسوس و هدفمند در حیات دینی انسان در آینده خواهد بود» (ریچاردز، ۱۳۸۴: ۶۳).

با از میان رفتن این پیش‌گویی پیامبرانه و غیرمدلل در دوره دوم تأملات ترولچ، عملاً هیچ ملاک برتری بین ادیان بزرگ جهان نسبت به یکدیگر باقی نماند و به تعبیری، مسئله درجه‌بندی ادیان از اساس منحل می‌شد، به گونه‌ای که وی صراحتاً بیان داشت: «بر این اساس، ما به سادگی پرسش از درجه اعتبار، سایر ادیان را کنار می‌گذاریم» (Troeltsch, 1999: 217).

ترولچ در این دوره از تأملات خود نمونه‌ای را طرح می‌کند که می‌تواند میان ادیان به صورت مشترک فرض گرفته شود و آن مفهوم، مفهوم تشخیص^{۴۳} است. ترولچ نشان می‌دهد که مفهوم تشخیص، هرچند در سایر ادیان هم می‌تواند مصداقی داشته باشد،

ولی به کلی یک مفهوم اروپایی است و به تبعیت از فرهنگ یونانی و ژرمنی برآمده است. هرچند این واژه را ادیان دیگر نیز برای توصیف خدا به کار برند، ولی هیچ یک همان معنایی را نمی‌توانند به ذهن متبادر کنند که مسیحیت متبادر می‌کند. بنابراین، مفهوم تشخیص، یک مفهوم اروپایی است که نمی‌توان معادل آن را در شرق یافت (Johnson, 222: 1962). بنابراین، از اساس تلاش برای یافتن ملاکی مشترک میان دو دین - فرهنگ پیرامون این مفهوم ناممکن است و با تعمیم آن، مسئلهٔ درجه‌بندی ادیان کاملاً از میان برداشته می‌شود.

اما چنان که از نظر هییک مشاهده شد، مسئلهٔ درجه‌بندی ادیان پاسخ‌های دقیق‌تری به خود می‌گیرد. جمع‌بندی آرای هییک در باب مسئلهٔ درجه‌بندی ادیان به شرح زیر است:

۱- ادیان علی‌الأصول در اجزای خود قابل درجه‌بندی هستند، ولی در عمل، نتیجهٔ این درجه‌بندی حاکی از تساوی آنان است. هییک دو معیار عمومی برای درجه‌بندی ذکر می‌کند: الف) ملاک عقلانی. ب) ملاک اخلاقی. تحلیل هییک آن است که هر یک از ادیان در واقع، بصیرت‌های دینی هستند که در قالب‌های فرهنگی خاص خود ریخته شده است (ر.ک؛ هییک، ۱۳۸۶: ۱۴۱). هرچند این دو ملاک در اختیار است و می‌توان به وسیلهٔ آنان بخش‌های مختلف ادیان را با هم مقایسه کرد و نسبت به درجه‌بندی آنان اقدام نمود، ولی در عمل، نتیجه‌ای که حاصل می‌شود حکایت از آن دارد که ادیان در برآوردن ملاک‌ها با هم مساوی هستند و ملاک نجات (حرکت از خودمحوری به حق محوری / خدامحوری) را یکسان تأمین می‌کنند.

نقد اساسی هییک به تلاش‌هایی که در آن دلایلی برای برتری یک دین نسبت به سایر ادیان طرح می‌شود، آن است که بحث درجه‌بندی ادیان، در واقع، بحث از درجه‌بندی فرهنگ‌ها در کلیت آنان است. واقعاً نمی‌توان از درستی یا نادرستی یک دین سخن گفت، چه رسد به اینکه از درستی و نادرستی یک تمدن گفتگو کنیم؛ زیرا ادیان به معنای جریان‌های دینی - فرهنگی مشخص و متمایز در درون تاریخ انسانی، بازتاب تنوعات انواع انسانی و طبایع و صورت‌های اندیشه هستند (ر.ک؛ همان، ۱۳۹۰: ۲۵۵).

در تحلیل این اظهار و جدول شمارهٔ ۱ که به نوعی حکم به نبود امکان درجه‌بندی

ادیان در سطحی کلی دارد و این حکم بر موضعی نسبی گرایانه دلالت می‌کند، به صرف اینکه در سطحی جزئی نوعی درجه‌بندی ممکن است، این نسبت بی‌وجه، و تمایز بین موضع هیک و نسبی‌گرایان نیز مسجل می‌شود.

بنابراین، به منظور تقریر تفاوت میان ترولچ و هیک، به عنوان دو نماینده اصلی نسبی‌گرایی دینی و کثرت‌گرایی دینی، باید گفت که هیک با ترولچ متقدم، هم در مقدمه اختلاف دارد و هم در نتیجه؛ بدین معنی که ترولچ متکی به موضع نسبی‌گرای خود قائل به نبود ملاکی برای درجه‌بندی ادیان است، در حالی که هیک می‌گوید که علی‌الأصول باید ملاک‌هایی برای ارزیابی وجود داشته باشد. همچنین، در نتیجه هم بین هیک و ترولچ متقدم اختلاف نظر وجود دارد، چون ترولچ به لحاظ عملی قائل به برتری مسیحیت می‌شود، ولی هیک هیچ دینی را بر دیگری برتری نمی‌دهد. اما میان هیک و ترولچ متأخر، هرچند در مقدمه هنوز اختلاف است، ولی نتایج یکسانی به دست داده‌اند؛ یعنی هر دوی آنان حکم به نبود امکان عملی درجه‌بندی ادیان می‌دهند. هیک با اعمال ملاک‌های ابژکتیو برای درجه‌بندی ادیان و ترولچ بدون اعتقاد به وجود چنین ملاک‌های ابژکتیوی در جهان برای درجه‌بندی ادیان و نیز با اتکا به دستاوردهای نظری خود، به این نتیجه می‌رسد که درجه‌بندی ادیان نتیجه‌بخش نیست.

نتیجه‌گیری

برای مسئله درجه‌بندی ادیان می‌توان چهار پاسخ احتمالی فرض گرفت:

جدول ۲: پاسخ‌های احتمالی به مسئله درجه‌بندی ادیان

ردیف	علی‌الأصول	در عمل	قائلان
۱	ممکن	منتج	انحصارگرایان معتدل / شمول‌گرایان
۲	ممکن	غیرمنتج	کثرت‌گرایان
۳	غیرممکن	منتج	ترولچ متقدم
۴	غیرممکن	غیرمنتج	ترولچ متأخر

چنانچه مشاهده می‌شود، نتیجه ردیف ۲ و ۴ در عمل یکسان است و تفاوت صرفاً در

مقدمهٔ آنان است؛ یعنی دومی قائل به نبود ملاکی مشترک برای درجه‌بندی است و اولی بیان می‌کند که علی‌الأصول ملاک‌هایی برای درجه‌بندی وجود دارد، ولی در عمل اعمال این ملاک‌ها منتج نیست. می‌توان چنین نتیجه گرفت که مرز تمایز میان نسبی‌گرایی دینی و کثرت‌گرایی دینی دقیقاً در پاسخی روشن می‌شود که آنان به مسئلهٔ وجود ملاک برای درجه‌بندی ادیان می‌دهند. چشم‌انداز منسجم نسبی‌گرایی قادر به یافتن ملاکی ابژکتیو برای درجه‌بندی میان ادیان نیست، چون اساساً هیچ ملاک ابژکتیوی در کار نیست که بتواند فارغ از نسبیتهای تاریخی-فرهنگی عمل کند و چیزی را بر چیز دیگر برتری دهد. این در حالی است که کثرت‌گرایی دینی، با ملاحظاتی قادر به یافتن ملاک‌هایی ابژکتیو برای درجه‌بندی ادیان است، ولی نتیجه‌ای که پس از اعمال آن ملاک‌ها به دست می‌آید، غیرمنتج بودن درجه‌بندی ادیان را حاصل می‌دهد.

بنابراین، اولاً باید به جرأت مدعی شد که میان نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی تفاوت است و اتهام‌هایی که بیان می‌کنند کثرت‌گرایی موضعی نسبی‌گرایانه است، بر این اساس باطل است. ثانیاً باید دریافت که نظریهٔ نسبی‌گرایانه در باب درجه‌بندی ادیان، منسجم‌تر است؛ زیرا از ابتدا ملاک‌های ارزیابی را نفی کرده‌است و هیچ محملی برای برتری دینی بر دین دیگر برای آن وجود ندارد. در عوض، نتیجه‌ای که از رویکرد کثرت‌گرایی مبنی بر تساوی ادیان به دست می‌آید، پسینی است و دائماً باید به محک تجربه درآید. به محض آنکه داعیان برتری یک دین بر دین دیگر بتوانند بر اساس ملاک‌های مورد توافق، برتری یک دین بر ادیان دیگر را مدلل سازند، عملاً نتیجهٔ به دست آمدهٔ کنونی نقض شده، اهداف مد نظر کثرت‌گرایی منتفی می‌شود. بنابراین، پاسخ کثرت‌گرایانه به مسئلهٔ درجه‌بندی ادیان چون تا الان به لحاظ تجربی منتج بوده، قابل اعتنا است، ولی به محض آنکه نتایج به دست آمده از آن نقض شود، مرز میان آن با انحصارگرایی یا شمول‌گرایی برداشته شده، هویت آن از درون متلاشی می‌شود.

چنین به نظر می‌رسد که کثرت‌گرایانی چون هییک برای گریز از بحران نسبی‌گرایی، مقدمهٔ پاسخ به مسئلهٔ درجه‌بندی ادیان را به نحوی تغییر داده‌اند که به تعبیری، همواره امکان اعمال اقتدار یک دین را بر سایر ادیان گشوده‌است. این در حالی است که نسبی‌گرایی به لحاظ نظری و فلسفی از اساس این امکان را مسدود کرده‌است، هرچند

خود از جانب ساحت‌های دیگری مورد نقد است که باید تلاش کند تاب و تحمل خود در برابر آن نقدها (و از جمله آنان خودشکنی نسبی‌گرایی) را افزایش دهد.

پی‌نوشت‌ها

1. Truth-claims
 2. Religious Exclusivism
 3. Religious Inclusivism
 4. Religious Pluralism
 5. The Problem of Religious Grading
 6. Naturalism
 7. Religious Anti-Realism
 8. Problem
 9. Religious Relativism
 10. Ernst Troeltsch (1865-1923)
 11. Haunstetten
 12. Erlangen
 13. Göttingen
 14. Berlin
 15. Heidelberg
 16. Liberal Theology
 17. Robert Kübel (1838-1894)
 18. Albert Schweitzer (1875-1965)
 19. Friedrich Schleiermacher (1768-1834)
 20. Historical and Dogmatic Method in theology
 21. The Absoluteness of Christianity and the History of Religions
 22. The Place of Christianity among World Religions
 23. John Harwood Hick (1922-2012)
 24. Birmingham
 25. Christianity at the Center
 26. God and the Universe of Faiths
 27. God Has Many Names
 28. Immanuel Kant (1724-1804)
 29. Ludwig Wittgenstein (1889-1951)
 30. Paul Tillich (1886-1965)
 31. Thomas Aquinas (1225-1274)
۳۲. برای این منظور، ر.ک؛ هیک، ۱۳۸۶: ۱۲۸؛ ۱۶۶؛ Hick, 2001: 77; Ibid, 1992: 77
- نکته‌ای جالب درباره رابطه میان هیک و ترولچ آن است که مستند به ارجاع هیک به ترولچ در

۵۱ **مقایسه ترولچ و هییک پیرامون مسئله درجه‌بندی ادیان**
(محمد مهدی فلاح و مهدی اخوان)

کتاب *مسائل پلورالیسم دینی* (Ibid, 1985: 87)، مقاله ترولچ با عنوان «جایگاه مسیحیت در میان ادیان جهانی» در کتاب *مسیحیت و سایر ادیان*، ویرایش خود هییک (۱۹۸۱ م.) درج شده‌است. این در حالی است که در ویرایش جدید این کتاب در سال ۲۰۰۱، مقاله ترولچ حذف شده‌است.

33. Historicism
34. Naïve Absoluteness
35. Rational Absoluteness
36. Ambiguous
37. The Real
38. On Grading Religions

۳۹. هرچند در ترجمه فارسی کتاب، ارجاع به ترولچ حذف شده، ولی در اصل انگلیسی، این بخش به مقاله «جایگاه مسیحیت در میان ادیان جهانی» ترولچ ارجاع داده شده‌است.

40. Absoluteness
41. Civilization
42. In principle
43. Personality

منابع

- اکرمی، سید امیر. (۱۳۹۱). «زندگی که کرده‌ام. زندگی که خواهم کرد؛ زندگینامه مختصر جان هییک». *نشریه مهرنامه*. ش ۲۱. صص ۱۸۹-۱۹۱.
- تریسی، دیوید. (۱۳۷۴). «الهیات تطبیقی». ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. *فصلنامه فلسفی، ادبی و فرهنگی ارغنون*. س ۲. ش ۵ و ۶. صص ۲۷۲-۲۹۱.
- ریتر، یواخیم، کارل فرید گروندر و گابریل گتفرید (۱۳۹۱). *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه: الهیات*. ترجمه فریده فرنودفر. ویرایش سیدمحمد رضا بهشتی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ریچاردز، گلین. (۱۳۸۴). *رویکردهای مختلف به پلورالیسم دینی (به سوی الهیات ناظر به همه ادیان)*. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمد رضا مفتاح. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- مک‌گراث، آلیستر. (۱۳۹۳). *درسنامه الهیات مسیحی، بخش نخست: دوره‌ها، چهره‌ها، منابع و شیوه‌ها*. ترجمه بهروز حدادی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

- هیک، جان. (۱۳۸۶). *مباحث پلورالیسم دینی*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: نشر علم.
- _____ . (۱۳۹۰). *فلسفه دین*. ترجمه بهروز سالکی. قم: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- _____ . (۱۳۹۱). «فرضیه کثرت‌گرا (فصل چهاردهم از کتاب تفسیری از دین)». ترجمه بهروز سالکی. *نشریه مهرنامه*. ش ۲۱. صص ۱۹۲-۱۹۶.
- Hick, John. (1985). *Problems of Religious Pluralism*. New York: Palgrave Macmillan.
- _____ . (1992). "The Non-Absoluteness of Christianity". *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. John Hick (auth.). London: Palgrave Macmillan. Pp. 77-101.
- _____ . (2001). "The Theological Challenge of Religious Pluralism". *Christianity and Other Religions*, Edi. Hick, John & Brian Hebblethwaite. Oxford: Oneworld Publications. Pp. 156-172.
- Johnson, Roger A. (1962), "Troeltsch on Christianity and Relativism". *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 1. No. 2. Pp 220-223.
- Mancintosh, Douglas C. (1919). "Troeltsch's Theory of Religious Knowledge". *The American Journal of Theology*. Vol. 1. No. 3. Pp 274-289.
- Quigley, Michael A. (1983). "Ernst Troeltsch and the Problem of the Historical Absolute". *The Heythrop Journal*. Vol. 24. No. 1. Pp 19-37.
- Schaper, Eva. (1967). "Ernst Troeltsch". *The Encyclopedia of Philosophy VIII*. New York: Macmillan. Pp 162-3.
- Troeltsch, Ernst. (1999). "The Place of Christianity among the World Religions". *Christianity and Plurality: Classic and Contemporary Readings*. Edited by Richard J. Plantinga. Massachusetts: Blackwell Publication. Pp. 209-222.
- _____ . (2005). *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*. Trans. David Reid. Louisville: Westminster John Knox Press.
- _____ . (2007). "Historical and Dogmatic Method in Theology". *Religion in History*. Trans. James Luther Adams, Minnesota: Augsburg Fortress Publishers. Pp. 11-32.