

ادله تعدد قرائت‌ها از دین در بوته نقد *

محمدعلی رستمیان**

چکیده

این مقاله به تحلیل و ارزیابی ادله‌ای پرداخته است که نظریات مطرح در باره تعدد قرائت‌ها از دین به آن تمسک کرده‌اند. با توجه به اینکه تعدد قرائت‌ها از دین چالش‌های مهمی را در حیطه قلمرو معرفت دینی پدید آورده است، ضرورت دارد که ادله مطرح شده ارزیابی شود. روش تحقیق در این مقاله تحلیلی، انتقادی است. نتایج این تحقیق حکایت از این دارد که مهم‌ترین دلیل این نظریات، توجیه طبیعی بودن رخداد تعدد قرائت‌ها از طریق مبانی کثرت‌گرایی دینی «جان‌هیک» و هرمنوتیک فلسفی در نسبیت فهم است. لیکن با توجه به اینکه این مبانی، به نسبی‌گرایی معرفت دینی منجر می‌شود و این نظریات سعی کرده‌اند از این لوازم فرار کنند، نظریات آن‌ها دچار تناقض درونی شده است. استدلال به تنوع معرفتی در اجتهاد و معارف طولی دین، نیز هر چند ممکن است مواردی از تعدد قرائت را به دنبال داشته باشد، اما چنین تنوع معرفتی با مدعای اصلی که مبتنی بر مبانی ذکر شده است، تفاوت بسیار دارد.

کلید واژه‌ها: تعدد قرائت‌ها از دین، نسبی‌گرایی معرفتی، هرمنوتیک فلسفی، اجتهاد،

مراتب معارف.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۸/۲۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۲/۰۲ - نوع مقاله: علمی، ترویجی.

** گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (علیهم‌السلام)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران/

یکی از مسائلی که همواره برای پیروان ادیان مطرح بوده، اختلاف دیدگاه‌ها و تفسیر متون دینی بوده است. در هر دینی و از جمله دین اسلام اختلافات فکری در همه قلمروها وجود داشته و هر فرد و گروهی از دیدگاه خود دفاع کرده و دیدگاه دیگران را ناحق می‌دانسته، اما اتفاق نظر وجود داشته که یک دیدگاه حق، و بقیه باطل است.

با وجود این، در دوران معاصر با توجه به تحولات معرفتی در جهان غرب، بحث نسبیت معرفتی، به صورتی که دیگر در یک مسئله حق منحصر در یک دیدگاه نبوده و دیدگاه‌های مختلف می‌تواند حق باشد، مطرح شد. معرفت دینی یکی از حوزه‌هایی است که بحث نسبیت معرفتی در آن مطرح شد و تعدد قرائت‌ها از دین هم یکی از نظریاتی است که در باره نسبیت معرفت دینی در کشور ما رواج یافت. این نظریات با الهام از مبانی اصول هرمنوتیک فلسفی و کثرت‌گرایی دینی که در غرب پدید آمده ارائه شده است، سعی کرده است شکل‌گیری تعدد قرائت‌ها از دین را امری طبیعی جلوه دهد. این مهم‌ترین دلیلی است که بر این نظریه مطرح شده است. همچنین با نگاهی به تعالیم اسلامی، مواردی که به نحوی می‌تواند به این نظریه کمک کند، برای تکمیل استدلال استفاده شده است. اجتهاد و اختلافاتی که بین مجتهدان شکل گرفته است، ابعاد طولی معارف دین از جمله دلایلی است که در این باره به آن استناد شده است.

ضرورت ارزیابی نظریاتی که در باره تعدد قرائت‌ها از دین ساخته و پرداخته شده است، به نظر امری روشن می‌رسد. این نظریات با تلفیق دلایلی که در فرهنگ غربی در باره نسبیت فهم مطرح است، با اموری که به ظاهر در فرهنگ اسلامی بر آن دلالت دارد، سعی کرده‌اند نظریه تعدد قرائت‌ها از دین را امری طبیعی و اسلامی جلوه دهند که در طول قرون گذشته اسلامی حاکم بوده و مورد توجه قرار نگرفته است. ارزیابی این نظریات و ادله‌ای که ارائه می‌دهند، هم می‌تواند راهگشای صحت این ادعا باشد و هم زمینه را برای ارائه نظریاتی در باره تنوع فهم دینی که به هر حال در همه جوامع و جامعه اسلامی وجود دارد، فراهم کند.

در این تحقیق می‌خواهیم به این سؤال بپردازیم که ادله‌ای که برای تعدد قرائت‌ها از دین استفاده شده است تا چه اندازه اعتبار داشته و می‌تواند مدعای ارائه‌کنندگان را اثبات کند. برای این منظور از تحلیل عقلانی و نقد برای بررسی مسئله استفاده کرده‌ایم. فرضیه این تحقیق این است که این ادله کارآیی لازم برای اثبات مدعای مطرح شده را ندارد.

در بحث تعدد قرائت‌ها از دین، آقای دکتر سروش در کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» و «صراط‌های مستقیم» و آقای مجتهد شبستری در کتاب «نقدی بر قرائت رسمی از دین»، با استناد به برخی مبانی هرمنوتیکی و دلایل درون متنی اسلامی به نظریه پردازی در این زمینه پرداخته‌اند.

با انتشار این دیدگاه و کتاب‌ها اندیشمندان به رد این دیدگاه پرداخته و نقدهایی را بر آن وارد کرده‌اند. آقای لاریجانی در کتاب «معرفت دینی» به نقد دیدگاه دکتر سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت پرداخته است. این کتاب هر چند به طور مفصل به ادله دکتر سروش پرداخته، اما با توجه به اینکه نظریه دکتر سروش ابعاد مختلفی دارد، بیشتر بر نسبت معرفت دینی متمرکز شده و کمتر مستقیم به بحث تعدد قرائت‌ها از دین پرداخته است. از طرف دیگر، در این اثر به ادله آقای مجتهد شبستری پرداخته نشده است.

نقدهای آیت الله مصباح بر نظریه تعدد قرائت‌ها از دین در کتابی با همین نام جمع‌آوری شده است که البته کتابی کوچک است که بیشتری بر زمینه‌های شکل‌گیری بحث تعدد قرائت‌ها از دین و از منظر توطئه‌انگاری تعدد قرائت‌ها از دین تدوین شده است.

همچنین مقالاتی از آقای محمد حسین زاده با عنوان «مبانی نظریه تعدد قرائت‌ها و اجتهاد و مسئله تعدد قرائت‌ها از دین» منتشر شده است. هر چند این تحقیقات و آثار دیگری که در این زمینه منتشر شده است، تا حدی به ادله مسئله تعدد قرائت‌ها از دین پرداخته، اما هیچ‌کدام این ادله را به صورت کامل و جامع دسته‌بندی و ارزیابی نکرده است. در این مقاله به جمع‌بندی این ادله و ارزیابی آن می‌پردازیم. در این رابطه اصلی‌ترین دلیل، یعنی طبیعی بودن تعدد قرائت‌ها از دین، را در قالب

دو تقریر مهم ارائه و نقد کرده‌ایم. همچنین به مراتب طولی معارف دین، اختلاف اجتهادات و تقویت رواداری دینی به عنوان سه دلیل درون دینی می‌پردازیم.

۱. طبیعی بودن تعدد قرائت‌ها از دین

همان طور که اشاره کردیم، مهم‌ترین دلیل برای موجه کردن تعدد قرائت‌ها از دین، رخداد طبیعی آن در زندگی است. تبیین‌های دکتر حسین نصر، جان هیک و دکتر سروش و دیگران، در مورد کثرت ادیان و اختلافات فرقه‌ای درون دینی، و اختلاف فهم و تفسیر متون دینی، همه بر این مبنا قرار دارد که شکل‌گیری اختلاف دینی در جامعه بشری، امری طبیعی و ناگزیر بوده و چاره‌ای جز پذیرش آن نداریم؛ البته در این زمینه نظریه‌های مختلفی وجود دارد که به تبیین آن‌ها می‌پردازیم.

۱.۱. تعدد قرائت‌ها از دین و نظریه کثرت‌گرایی معرفتی در ادیان

یکی از دیدگاه‌هایی که تعدد قرائت‌ها از دین را امری طبیعی در جامعه بشری تلقی می‌کند، دیدگاه کثرت‌گرایی معرفتی در ادیان است. هر چند جان هیک را بنیانگذار این نوع کثرت‌گرایی می‌دانند، اما دیدگاه او وامدار نظریه تجربه دینی شلایر ماخر و نظریه گوهر دین ویلفرد کنتول اسمیت^۱ است. او از نظریه تجربه دینی در شکل‌گیری ادیان بهره گرفته تا نشان دهد که ادیان ریشه در یک تجربه دینی دارد که با توجه به بستر تاریخی، فرهنگی خاص و تغییر و تحولات تاریخی آن به صورت کنونی درآمده است و در تکمیل طرح خود از نظریه اسمیت، که گوهر دین را تحول از خودمحوری به خدامحوری می‌داند، استفاده می‌کند. (هیک، ۱۳۷۸: ۸۸-۶۱)

جان هیک معتقد است که همه ادیان ظرفیت ایجاد این تحول را داشته و تعالیم آن‌ها توانسته انسانهایی را از خودمحوری رهانده و به خدا محوری برساند؛ اما در نقطه مقابل، در همه ادیان جلوه‌هایی از خشونت و جنایت در طول تاریخ وجود دارد که لکه سیاهی برای آن‌ها محسوب می‌شود. او در نهایت نتیجه می‌گیرد که راهی

^۱. Wilfred Cantwell smith.

برای ترجیح یک دین بر دیگری وجود ندارد و چاره‌ای جز این نداریم که همه ادیان را حق دانسته تا هر یک در میان پیروان خود این نقش ایفا کند. (هیگ، ۱۳۷۸: ۱۶۲)

سید حسین نصر هر چند در نگاه کلی با جان هیگ همراه است، اما منشأ کثرت معرفتی ادیان را کثرت حقیقت دین می‌داند که در اثر کثرت تجلی خدا در تاریخ بشر شکل گرفته است و نه ارتباط بشر با خدا از طریق تجربه دینی. (اصلان، ۱۳۸۵: ۳۸۳)

البته این اختلاف تفاوت زیادی در مسئله کثرت معرفتی ادیان ایجاد نمی‌کند. در همین راستا، دکتر سروش هم یکی از دو بنیان کثرت‌گرایی دینی خود را بر تنوع تفسیرها از تجربه دینی قرار داده است. (سروش، ۱۳۷۸: ۲) البته برای توجیه کثرت‌گرایی معرفتی در دین و حقانیت ادیان مختلف، ادله دیگری، مثل استناد به صفت «هادی» خداوند، هم مطرح است (سروش، ۱۳۷۸: ۳۳) که می‌توان آن‌ها را مؤید دلیل اصلی، یعنی تجربه دینی و تفسیرهای مختلف از حقیقت غایی یا کثرت حقیقت ادیان و تباین معرفتی پیروان ادیان مختلف دانست.

در ارزیابی این دیدگاه می‌توان گفت که راه حل جان هیگ برای حقانیت همه ادیان، خلل‌های زیادی دارد. مهم‌ترین مشکل این دیدگاه به مبنای اصلی آن یعنی تجربه دینی باز می‌گردد. هر چند امروزه تجربه دینی معیار اصلی در نظریه‌پردازی پیرامون دین است، اما ابهامات زیادی در مورد جایگاه تجربه دینی در ادیان و ارتباط آن با تعالیم هر دین وجود دارد. از این جهت نقدهای زیادی بر بحث تجربه دینی وارد شده است (ر.ک: محمد رضایی، ۱۳۸۱: ۲۶)، اما اگر از این ایرادها بگذریم و تجربه دینی را به عنوان منشأ دین بپذیریم، باز هم یک ایراد بزرگ در طرح جان هیگ درباره حقانیت همه ادیان مختلف وجود دارد.

نظریه تجربه دینی و گوهرگرایی در مورد دین، به خودی خود، اقتضا دارد که اصل تجربه دینی و گوهر دین به عنوان حقیقت دین، اهمیت داشته و همه امور دیگر دین، مثل اعتقادات و احکام، اهمیت نداشته و اختلاف در آن‌ها مهم نبوده و به هر شکلی پذیرفته شود، اما جان هیگ نتوانسته به لوازم نظریه خود پایبند بوده و همه اعتقادات منسوب به تجربه دینی مسیحیت را بپذیرد. او معنای ظاهری مهم‌ترین اعتقاد مسیحی، یعنی تثلیث را نپذیرفته و آن را اسطوره‌ای می‌داند که باید تأویل شود. (اصلان، ۱۳۸۵: ۳۸۲-۳۲۹) همچنین برخی پیروان دیدگاه او نیز تصریح

کرده‌اند که کثرت‌گرایی معرفتی در دین به این معنا نیست که هر دیدگاهی پذیرفته شود. (سروش، ۱۳۷۸: ۱۲) البته معیاری هم برای درستی و نادرستی این امور ارائه نمی‌دهند. اما با توجه به اینکه ماهیت این بحث فلسفی است، نمی‌توان بدون معیاری که اصل قاعده فلسفی را تبیین کند، برخی مصادیق آن را استثنا کرد. چنین کاری موجب می‌شود که دلیل و قاعده، به طور کلی ارزش خود را از دست بدهد. در این صورت، در بحث تجربه دینی مسئله اعتبار ادیان از نو مطرح شده و باز این سؤال رخ می‌نمایاند که کدام دین و کدام یک از تعالیم ادیان معتبر و کدامیک نامعتبر است.

اما ایراد دیگر این است که تبدیل خودمحوری به خدامحوری که جان هیک آن را گوهر دین، می‌داند، در بسیاری از ادیان وجود ندارد. این ادیان یا مثل ادیان قبیله‌ای صرفاً به یک سری شعائر دینی پیرامون خدایان متعدد می‌پردازد یا مثل آیین «شین‌تو» و «کنفوسیوس»، اصولاً به مسائل اخلاقی و تحول اخلاقی انسان توجه دارند و نه تبدیل خودمحوری به خدامحوری.

در مورد چهار دین بزرگ، یعنی اسلام، مسیحیت، هندوئیسم و بودیسم که او بر آن‌ها تأکید می‌کند (هیک، ۱۳۷۸: ۱۲۰)، هر چند گرایش‌های عرفانی وجود دارد که هدف آن‌ها تبدیل خودمحوری به خدامحوری است، اما غالباً فرقه‌ها و پیروان این ادیان چنین هدفی را پی‌گیری نمی‌کنند. مثلاً در هندوئیسم پرستش خدایان متعدد محور اصلی دین است و در اسلام هدف نهایی بسیاری از پیروان، انجام شعائر و رفتن به بهشت است.

یک ایراد دیگر بر نظریه جان هیک در مورد تغییر کیش وارد است که او آن را به عنوان مؤید دیدگاه خود مطرح می‌کند. او تغییر کیش را امری نادر می‌داند، زیرا اصولاً دین هر کس تابع فرهنگی است که در آن زندگی می‌کند. در نتیجه دین به طور طبیعی در زندگی انسان حضور دارد و با مقایسه و ترجیح یکی بر دیگری، انتخاب نمی‌شود (هیک، ۱۳۷۸: ۱۲۸)، البته همان‌طور که قبلاً نقل کردیم، عدم اعتقاد جان هیک به تثلیث به شکلی که در مسیحیت سنتی وجود دارد، نقدی بر دیدگاه او محسوب می‌شود.

یک نقد مهم‌تر این است که تغییر کیش در عالم بسیار گسترده بوده و آنچه جان هیک مطرح می‌کند، خلاف روند تاریخی تغییر کیش است. مثلاً قبل از رسمی شدن مسیحیت در امپراطوری روم، غالب مردم مشرک بوده و تبلیغ مبلغان مسیحی و تغییر کیش امپراطور کنستانتین باعث شد که دین مسیحیت غالب شود. این به معنای تغییر کیش گسترده و عمیق در این امپراطوری است. (ناس، ۱۳۵۴: ۴۲۴)

همچنین اسلام با تلاش‌های پیامبر اکرم ﷺ و اصحاب آن حضرت، توانست در شبه جزیره عربستان، بلکه سایر اقلیم‌های جغرافیایی مثل امپراطوری بزرگ ایران، شبه قاره هند، آفریقا، اروپا گسترش یافته و تغییر کیش زیادی ایجاد کند. آموزه نیز گسترش اسلام در اروپا و آمریکا امری است که موجب نگرانی شده و طرح‌های اسلام‌هراسی و مقابله با دین اسلام را در دستور کار قرار گرفته است. (ر.ک: شیرودی، ۱۳۹۰: ۱۷۹-۱۳۷)

همچنین بودا تحول گسترده‌ای در دین هندوئیسم ایجاد و طرفداران بسیاری را به خود جذب کرد و در کشورهای شرق آسیا هم تحولات دینی عمیقی پدید آورد. (ناس، ۱۳۵۴: ۱۲۷)

از یک منظر دیگر، رویگردانی انسان مدرن از دین‌داری سنتی در غرب را باید نوعی تغییر کیش گسترده به حساب آورد؛ به هر حال نمی‌خواهیم در مورد عوامل تغییر دین صحبت کنیم و مهم در نقد نظریه جان هیک، اصل تغییر کیش است که او برای تحکیم نظریه خود، آن را انکار می‌کند، اما تاریخ دین شاهد تغییر گسترده در این زمینه می‌باشد.

به هر حال به نظر می‌رسد که طرح کثرت‌گرایی معرفتی، اشکالات متعددی دارد و نمی‌تواند مبنایی برای توجیه قرائت‌های مختلف از دین قرار گیرد. این طرح مبتنی بر نظریات گوهر دین و تجربه دینی است که نگرش جدیدی به دین محسوب می‌شود و ادیان سنتی را از هویت خود خارج کرده و با بسیاری از آموزه‌های آن‌ها مخصوصاً ادیان بزرگ الهی، سازگار نیست. در این ادیان شعائر و تعالیم ادیان برای نیل به نجات اهمیت زیادی دارد، اما طرح‌های وابسته به تجربه دینی به راحتی از کنار این تعالیم گذشته و نقش آن‌ها را خنثی تلقی می‌کند. همچنین این دیدگاه‌ها ارزیابی تعالیم ادیان را مخدوش کرده و معتقدند که نمی‌توان راهی برای ترجیح

تعالیم یک دین بر دین دیگر یافت، حال آنکه اگر تعالیم ادیان محور دین‌شناسی قرار گیرد، از ابعاد مختلفی قابل سنجش است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها معیارهای عقلی است که خود جان هیک هم بر همین مبنا تثلیث در مسیحیت را در شکل ظاهری آن غیر عقلانی می‌داند.

۱. ۲. تعدد قرائت‌ها از دین و کثرت‌گرایی معرفتی هرمنوتیکی

طبیعی بودن تعدد قرائت‌ها از دین گاهی با مبانی هرمنوتیک فلسفی در چگونگی رخداد فهم توجیه می‌شود. هرمنوتیک فلسفی که بنیانگذار آن هیدگر است و اصولش به وسیله گادامر طراحی شده، فهم را مبتنی بر پیش‌فرض‌های مفسر می‌داند که همان خواننده متن است. تأثیر پیش‌فرض‌ها آن‌گونه که در هرمنوتیک فلسفی مطرح می‌شود، به طور طبیعی، موجب تاریخ‌مندی فهم شده و فهم را تابع مفسر قرار می‌دهد. این امر موجب می‌شود که فهم افراد در مورد یک پدیده یا یک متن متفاوت باشد. بنابراین به طور طبیعی هر کس قرائت و دیدگاه خاص خود را از متن دارد که با قرائت دیگران که در شرایط تاریخی و زمانی-مکانی مختلف هستند، تفاوت دارد. (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۹۸-۲۵۴؛ کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۱۳۳) از این جهت، مشاهده می‌کنیم که هیدگر و گادامر روش را در نیل به حقیقت ناکافی و عاجز و موجب انحراف جریان طبیعی فهم می‌دانند. (آزاد، ۱۳۹۵: ۳۰-۹)

دیدگاه هرمنوتیکی گادامر با انتقادات شدیدی از طرف سایر گرایش‌های هرمنوتیکی مواجه شد. که مهم‌ترین آن‌ها نسبی‌شدن فهم و نبودن معیاری برای فهم درست و نادرست است. این انتقادات با پاسخ‌های گادامر همراه بود، اما این پاسخ‌ها نتوانسته است نظریه او را از این لوازم خالی کند. (اشمیت، ۱۳۹۵: ۲۲۷؛ کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۱۷۰)

به هر حال به نظر می‌رسد که اصول هرمنوتیکی گادامر راهی را به نسبی‌گرایی می‌گشاید که اثرات آن در دوران پست‌مدرن و کسانی که از این هرمنوتیک پیروی کرده‌اند، آشکار است.

غرض اصلی در این بحث بررسی هرمنوتیک فلسفی نیست، بلکه نقد دیدگاه‌هایی است که تعدد قرائت‌ها از دین را به اصول هرمنوتیکی گره زده تا آن امری طبیعی نشان دهند.

دکتر سروش در کتاب صراط‌های مستقیم یکی از مبانی مهم کثرت معرفتی در ادیان و تعدد قرائت‌ها از دین را خوانش‌های و تفسیرهای متعدد و بی انتهای متن صامت می‌داند. دین چیزی جز تفسیرهای متعدد از متون نیست و هر کس برداشت و تفسیری از متن دارد که با دیگری متفاوت است. هر گاه به این کثرت از منظر وجودی و نه حق و باطل، نگاه کنیم کثرت‌گرایی دین و پلورالیسم دینی رخ می‌نماید. (سروش، ۱۳۷۸: ۷)

وی تصریح می‌کند که این مبنا همان بحث تحول معرفت دینی است که در کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» مطرح کرده و تحول معرفت دینی را تابع تحول در معرفت‌های بشری قرار داده است. (سروش، ۱۳۷۸: ۲)

واضح است که نظریه قبض و بسط بر مبانی هرمنوتیک فلسفی بنیان نهاده شده است. آقای مجتهد شبستری نیز تبیین خاصی از برداشت‌های مختلف از متن و شکل‌گیری قرائت‌های مختلف دارد. این نظریه ابتدا معنا را امری تاریخی تلقی می‌کند که با توجه به یک دیدگاه یا یک پیش‌فرض رخ می‌دهد و از این جهت نظریات مختلف در باره معنای متن امری اجتناب‌ناپذیر است.

وی بعد از این مرحله به دو تصویر از معنا اقدام می‌کند؛ تصویری که معنای متن را به مؤلف و ساختار زبانی پیوند می‌زند. در این تصویر معنای مورد نظر مؤلف صرفاً با فرضیه و نظریه‌سازی برای خواننده فهم می‌شود. و با توجه به اینکه این فرضیه‌سازی بر مبنای پیش‌فرض‌ها انجام می‌شود و افراد به طور طبیعی، پیش‌فرض‌های مختلفی دارند، لاجرم نظریات مختلفی را در باره متن ابراز می‌دارند. البته در این میان، صرفاً فرضیه‌ای که ادله محکم‌تری داشته باشد، پذیرفته و بقیه کنار می‌رود. با این حال، هیچ‌کدام از این نظریات نمی‌تواند و نخواهد توانست به معنای مقصود مؤلف متن دسترسی پیدا کند و این احتمال وجود دارد که نظریه غالب با یک نظریه جدید کنار زده شود و این راه ادامه دارد. نتیجه اینکه یک متن می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۴)

به نظر می‌رسد این تصویر از معنا بر اساس مبانی هرمنوتیک شلایر مآخر طراحی شده که مؤلف محور است و معنای متن را نزد مؤلف می‌داند (واعظی، ۱۳۸۰: ۸۷)، اما تصویر دوم معنا که به تصریح نویسنده بر اساس مبانی هرمنوتیک فلسفی گادامر ارائه شده است، معنای متن بر مبنای افق تاریخی مشخص می‌شود.

در این راستا، افق تاریخی خواننده با افق تاریخی نویسنده ترکیب شده و معنای متن پدید می‌آید، اما به دلیل اینکه افق تاریخی خوانندگان گوناگون هستند، پس یک متن معنای مختلفی دارد. البته ایشان در پایان تصریح می‌کنند که هر معنای مورد ادعا صحیح نیست و معنایی صحیح است که بتواند از محک نقد، سالم بیرون آید. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۵)

با توجه به تبیینی که در این دو دیدگاه مطرح شده، مشخص است که آن‌ها می‌خواهد تعدد قرائت‌ها را بر مبنای اصول هرمنوتیکی، مخصوصاً هرمنوتیک فلسفی، امری طبیعی جلوه دهند.

در ارزیابی این دو دیدگاه می‌توان گفت که هر دو نظریه دچار تناقض هستند. هر دو با استفاده از مبانی هرمنوتیکی نظریه‌پردازی کرده‌اند، اما از یک طرف نوعی التزام به مبانی هرمنوتیک فلسفی وجود دارد و از طرف دیگر، نوعی عدم التزام به لازمه آن یعنی نسبی‌گرایی معرفتی، مشاهده می‌شود، اما همان‌طور که قبلاً بیان کردیم، اصول هرمنوتیک فلسفی اقتضای نسبی‌گرایی معرفتی دارد.

این امر باعث شده است تا در تبیین نظریه ترابط معارف در کتاب قبض و بسط تناقضاتی پدید آید. دکتر سروش دین و وحی را امری ثابت و فهم از متون دینی، یعنی معرفت دینی را امری بشری و متغیر می‌داند. (سروش، ۱۳۷۱: ۱۱۹) از طرف دیگر، هر گونه ثبات در معرفت دینی را منسوب به معارف بشری و بیرونی می‌داند و نه یک امر درون‌متنی. (سروش، ۱۳۷۱: ۲۹۰)

لازمه این دو سخن این است که معرفت دینی به این دلیل که معرفت بشری است، به طور کامل در معرض تغییر و دگرگونی قرار داشته باشد، ولی در عین حال، یک بعد ثابت هم در معرفت‌های بشری وجود داشته باشد. حال مشخص نیست که اگر معرفت‌های بشری همه متغیر هستند، این بعد ثابت معرفت بشری چیست؟ از طرف دیگر، با توجه به اینکه ایشان همه معرفت‌های دینی را بشری می‌داند، پس

متن فقط باید پذیرنده بوده و در معرفت دینی دخالتی نداشته باشد، اما چون این امر مستلزم نسبی‌گرایی معرفتی است، در جای دیگر، تأکید می‌کند که متن دینی از خود سخن دارد و تابع علوم زمان نیست که بتوان هر چیزی را به کتاب و سنت نسبت داد. معرفت دینی ترکیبی از رکن درونی و معارف بشری است. (سروش، ۱۳۷۱: ۲۹۴)

خوب به نظر می‌رسد که تناقض میان این سخنان واضح است. بالاخره مشخص نیست که همه معرفتی دینی بشری است یا برخی از آن غیر بشری. آیا متن از خود سخن دارد یا صرفاً مصرف‌کننده معارف بشری است؟! به نظر می‌رسد این تناقضات به این امر باز می‌گردد که نظریه ایشان در ترابط معرفت‌ها، هر معرفتی را بشری و هر معرفت بشری را قابل تغییر می‌داند و در نتیجه به یک بُعد درونی ثابت در معرفت دینی که موضوع سخن اوست، اذعان نمی‌کند، اما زمانی که با ایراد شکاکیت و نسبی‌گرایی مواجه می‌شود، از بُعد ثابت درونی متن دینی سخن می‌گوید. این را باید یک الحاقیه به نظریه ترابطه معرفت‌ها، تلقی کرد و نه یک رکن اساسی آن.

این تناقضات به شکل دیگری در دیدگاه آقای شبستری هم وجود دارد. ایشان از یک طرف بارها مفاهیم مطرح در هرمنوتیک فلسفی را مطرح می‌کند و اصولاً مسئله «قرائت» و تعدد قرائت‌ها را امر جدیدی می‌داند که صرفاً در سایه علم هرمنوتیک پدید آمده است و از این جهت اختلاف‌های عقیدتی و تفسیری از متن در میان یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، مثل مذاهب مختلف و گرایش‌های مختلف تفسیری کلامی، فلسفی و عرفانی را «قرائت» تلقی نمی‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۱۸)، اما از سوی دیگر، در جایی که به مقایسه هرمنوتیک، اجتهاد و تفسیر می‌پردازد، به گونه‌ای سخن می‌گوید که همین روند هرمنوتیکی در طول قرون گذشته در میان مفسران و مجتهدان ما رواج داشته و دیدگاه‌های تفسیری و اجتهادی همه بر اساس پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها پدید آمده است، هر چند که ما از آن غافل بوده‌ایم. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۷)

همچنین در مورد دو گونه معنا که در بحث قبل مطرح کردیم، ایشان تفاوت فهم‌ها را ناشی از پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها می‌داند و در عین حال به گونه‌ای سخن می‌گوید که هم فهم‌های متفاوت و هم پیش‌فرض‌ها را باید با ملاک استدلال ارزیابی کرد و هر دیدگاهی که بتواند شواهد قوی‌تری ارائه دهد، پیروز میدان است.

در اینجا ما با روش ارزیابی اجتهادی (به معنای عام)، مواجه می‌شویم که در طول قرون گذشته در میان اندیشمندان اسلامی رایج بوده است. آیا وجه تمایزی بین روش اجتهادی و روش هرمنوتیکی جدید وجود دارد؟

دو وجه تمایز در سخنان ایشان مطرح است؛ اول اینکه هیچگاه نمی‌توان گفت که کسی قطعاً به معنای متن دسترسی پیدا کرده است. دوم این ادعا که در هرمنوتیک جدید، یک نظام جامع وجود دارد و قواعد آن بر اساس دلایل عقلی ارائه می‌شود، درحالی‌که در گذشته قواعد فهم متون صرفاً دستوری و از هم گسیخته بوده است. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۷-۱۰)

در مورد وجه اول، همان طور که خود ایشان اذعان کرده است، اجتهاد اندیشمندان اسلامی در طول تاریخ همواره پویا بوده و اندیشمندان همواره سعی می‌کرده‌اند که به معنای واقعی دست یابند، اما هیچ‌گاه کسی ادعا نکرده است که به معنای واقعی دست یافته و راه اجتهاد بسته شده است.

در مورد وجه دوم، به نظر می‌رسد که ادعای بدون دلیلی است. اولاً آیا هرمنوتیک جدید نظام‌مندتر و عقلانی‌تر از روندی است که در گذشته در تفسیر متون دینی رایج بوده است؟ اگر چنین است پس این همه اختلافات در گرایش‌های هرمنوتیک و طرد و تأییدهای همدیگر از کجا ناشی می‌شود؟ و آیا روش تفسیر متون در گذشته بی‌مبنا و بر طبق یکسری قواعد دستوری بوده است؟ آیا مثلاً قواعدی که در علم اصول یا علم تفسیر و کلام و فلسفه مطرح می‌شود، از مقام خاصی سرچشمه گرفته که دستوری باشد؟ ضمناً آن مقام کجاست و چه کسی در تاریخ چنین مقامی داشته که قواعد را دیکته کند؟ این همه بحث و گفتگو پیرامون قواعد در این علوم و تأیید و رد‌هایی که با ادله عقلی ارائه می‌شود، آیا مستندی جز عقل دارد؟

به هر حال به نظر می‌رسد که هر چند این دیدگاه‌ها با استناد به مبانی هرمنوتیکی و مخصوصاً هرمنوتیک فلسفی خواسته‌اند، نظریه تعدد قرائت‌ها از دین را توجیه کنند، اما با توجه به اینکه به اصول هرمنوتیک غربی پایبند نبوده‌اند، و سعی کرده‌اند این اصول را با مبانی تفسیری اسلامی ترکیب کنند، تناقضاتی در سخنان آن‌ها پیدا شده است. از یک طرف با استناد به مبانی هرمنوتیکی، خواسته‌اند قرائت‌های متعدد و نامحدود از دین را اثبات کنند، اما از طرف دیگر، چون مشاهده کرده‌اند که التزام

کامل به این مبانی موجب نسبی‌گرایی معرفتی می‌شود، سعی کرده‌اند با توجه به مبانی تفسیری اسلامی که به نوعی در تفسیر متون سایر ادیان هم یافت می‌شود، راه خلاصی پیدا کنند. البته در این میان اصولی از مبانی تفسیری اسلامی، مثل فهم طولی معارف دین که راه کثرت معرفتی درست را نشان می‌دهد، هم در سخنان آن‌ها مطرح شده است، که به عنوان یک بحث مستقل در این وادی به آن می‌پردازیم.

۲. ابعاد طولی معارف دین

یکی از ادله تعدد قرائت‌ها از دین که ضمن سایر ادله در سخنان نظریه‌پردازان مطرح شده، گسترش طولی تفسیرهای متون دینی است. دکتر سروش یک استدلال عقلی بر گسترش طولی و مراتبی تفسیر متون دینی، را این‌گونه تبیین می‌کند که حقیقت مراتب دارد و در نتیجه تفسیر متون دینی هم که از حقیقت پرده برمی‌دارد، هر یک به مرتبه از آن نائل شده و دارای مراتب است. (سروش، ۱۳۷۸: ۳)

در تأیید و شاهد بر این استدلال، ایشان متونی مثل سخنان حافظ و مولوی را مطرح می‌کند که چون چند لایه و تودرتو هستند، از آن‌ها برداشت‌های مختلفی وجود دارد. همچنین به احادیثی استشهد می‌کند که برای قرآن کریم بطون مختلف معرفی می‌کند. (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۱/ ۳۷۴؛ احسائی، ۱۴۰۵: ۱/ ۱۰۷)

همچنین احادیثی که برخی آیات قرآن کریم را برای افراد ژرف‌کاو آخر الزمان معرفی می‌کند (ر.ک: کلینی، ۱۳۹۵: ۱/ ۹۱) و احادیث دیگری که بر مراتب فهم یک حدیث دلالت دارد (ر.ک: کلینی، ۱۳۹۵: ۱/ ۴۰۳)، استشهد شده است. (سروش، ۱۳۷۸: ۳)

البته ابعاد قرآن کریم صرفاً به ابعاد طولی منحصر نیست و ابعاد هم‌عرض هم وجود دارد، مثل ابعادی معارفی، اجتماعی، روانی‌شناختی که در یک آیه ممکن است با هم جمع شده و دیدگاه‌های مختلف تفسیری را موجب شود.

در ارزیابی این دیدگاه می‌توان گفت اگر مقصود از تعدد قرائت‌ها از دین چنین امری باشد، به طور کلی دیدگاه قابل قبولی است. همان طور که در خود نظریه هم آمده است، این دیدگاه از شواهد قرآنی و روایی کافی برخوردار و در طول تاریخ فکر

و اندیشه در اسلام رایج بوده است. تدبر در قرآن کریم و روایات و فهم عمیق‌تر از آنکه مطلوب تعالیم دینی است، لاجرم به سطوح مختلف فهم می‌انجامد که مسئله ظاهر و باطن قرآن کریم یکی از فروع این مسئله است. البته این ادعا نیز مطرح است که با توجه به مراتب آفرینش و رتبه‌بندی وجودی انسان، قرآن کریم مراتب بی‌نهایت معرفتی دارد. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱/۶) اما سخن در این است که اولاً ابعاد طولی قرآن کریم، با کثرت فهم به معنایی که در هرمنوتیک فلسفی با آن مواجه می‌شویم و مبنای دیدگاه دکتر سروش قرار دارد، متفاوت است. حتی دیدگاه عرفایی مثل ابن عربی که بی‌نهایت بودن معانی قرآن کریم را مطرح می‌کنند، امری متفاوت از نسبی‌گرایی معرفتی است که در هرمنوتیک فلسفی مطرح می‌شود.

نکته اصلی این تفاوت در این است که در معارف طولی در قرآن کریم و روایات، مرتبه فهم ظاهری از آیات قرآن به عنوان امری مشترک و ضروری حفظ شده و معانی عمیق‌تر در طول آن قرار می‌گیرد، اما در نسبی‌گرایی معرفتی که از لوازم هرمنوتیک فلسفی است، فهم‌های مختلف در عرض هم بوده و هیچ ارتباطی بین آنها وجود ندارد. البته یک تفاوت مهم دیگر نیز وجود دارد. فهم متون دینی چه ظاهر و چه باطن آن از اصول و قواعد تفسیری پیروی می‌کند و کسی که در این اصول مهارت ندارد، حق تفسیر متن را ندارد، در حالی که در هرمنوتیک فلسفی فهم متن و تفسیر آن یک امر عمومی تلقی می‌شود.

۳. اجتهاد راهی به سوی قرائت‌های مختلف

یکی از ادله‌ای که برای بحث تعدد قرائت‌ها از دین ارائه شده، «اجتهاد» است. به طور کلی، اجتهاد به دو معنای عام و خاص به کار می‌رود. اجتهاد به معنای عام که در قرون اولیه اسلام مطرح بوده، در مطلق فهم و استنباط علوم اسلامی به کار می‌رفته و دیدگاه‌های مختلف در حوزه‌های فقه، کلام، تفسیر و حتی تصمیم‌گیری در امور جاری اجتهاد تلقی می‌شده، اما بعداً در معنای خاص، یعنی استنباط احکام عملی به کار رفته است. (نعمتی، ۱۳۷۶: ۵۳؛ عزیزی، ۱۳۸۴: ۲۷)

با توجه به اینکه اکنون اجتهاد در معنای خاص و مباحث فقهی به کار می‌رود و شواهدی که در سخنان استدلال‌کنندگان وجود دارد، همین معنای خاص را در این بحث اراده کرده‌اند. اما سؤال اصلی در رابطه با اجتهاد این است که آیا اختلاف اجتهادات را می‌توان قرائت‌های مختلف از دین تلقی کرد یا خیر؟

مشخص است کسانی که به اجتهادات بر تعدد قرائت‌ها از دین استدلال می‌کنند، هر اجتهادی را یک قرائت خاص از دین می‌دانند، اما در مقابل، مخالفان اجتهاد را متفاوت از تعدد قرائت‌ها از دین دانسته و تغییر برخی فتوای اجتهادی عالمان دینی را صرفاً تغییرات جزئی تلقی می‌کنند که نمی‌توان آن را از مصادیق تعدد قرائت‌ها از دین به‌شمار آورد. (مصباح یزدی، بی تا: ۲/۲۶۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۴۸)

به نظر می‌رسد که در اینجا با اختلاف در مفهوم «قرائت» و «تعدد قرائت از دین» مواجه هستیم. می‌توان حدس زد که هیچ‌کدام از دو نظریه درست نیست؛ یعنی نه هر اجتهادی و نه این‌که خیلی جزئی باشد «قرائت» محسوب می‌شود و نه این‌که اجتهاد به طور کلی بی‌ارتباط با قرائت‌های مختلف از دین است. با تأمل در مفهوم «قرائت» و تحلیل مفهومی آن هم می‌توان به همین نتیجه رسید. اصولاً دو قرائت از دین با اختلافی ساده بین دو دیدگاه محقق نمی‌شود، بلکه لازم است که یک اختلاف در رویکرد به دین وجود داشته باشد تا چنین امری پدید آید (ر.ک: رستمیان، ۱۳۹۰: ۵۷)، حال اجتهاد گاهی صرفاً موجب یک تغییر جزئی در دین می‌شود. مثلاً اجتهاد علامه حلی در مورد آب چاه موجب تغییر حکم آن شده و حکم آن را به آب جاری تغییر می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۶: ۴/۴۹۳)، اما گاهی تأثیر اجتهاد بسیار عمیق‌تر از تغییر یک حکم جزئی است. مثلاً در اندیشه شیعه دو دیدگاه اجتهادی وجود دارد که طبق یکی از آن‌ها دخالت دین در امور حکومت اختصاص به دوره معصوم علیه السلام دارد و در زمان غیبت این امور باید تعطیل شود.

دیدگاه دیگر این است که هیچ‌گاه دستورات اسلام تعطیل نشده و در زمان غیبت هم در صورت امکان، تشکیل حکومت و دخالت دین در امور سیاسی، اجتماعی لازم است. (ر.ک: حقیقت، ۱۳۸۱: ۲۵۴)

این مسئله دو فکر و اندیشه‌ای را در تفکر شیعه ایجاد کرده است که آثار گسترده آن به شکلی است که صلاحیت دارد دو قرائت از دین محسوب شود. از طرف دیگر،

گاهی یک فتوای به ظاهر جزئی بر یک دسته میانی فکری مبتنی است که با توجه به آن‌ها می‌تواند یک قرائت از دین شکل بگیرد. مثلاً ممکن است در یک فتوا حکم به حرمت قمه زدن در روز عاشور شود. اگر به صرف این فتوا نگاه کنیم، یک حکم جزئی است که تفاوت نگرش خاصی را موجب نمی‌شود، اما اگر این حکم، با ابعاد مختلف آن مثل نگرش خاص درباره هدف قیام امام حسین علیه السلام و آثار اجتماعی آن در نظر گرفته شود، ممکن است مشخص شود که یک نگرش و قرائت خاص درباره قیام امام حسین علیه السلام وجود دارد که در مقابل قرائت دیگری قرار می‌گیرد که حکم به جواز قمه زدن کرده و به شکل دیگری به اهداف و آثار این قیام می‌نگرد.

بنابراین می‌توان گفت که اجتهاد ظرفیت لازم برای شکل‌گیری قرائت‌های مختلف از دین را دارد. در مواردی که مطرح کردیم، مثال‌هایی برای هر دوی شکل‌گیری و عدم شکل‌گیری قرائت از طریق اجتهاد، روشن است. اما در بیشتر موارد، برای اینکه مشخص شود که آیا قرائت جدیدی از دین شکل گرفته است یا نه، نیازمند موشکافی است. این امر کاملاً مرتبط با معنای «قرائت» است. همان طور که اشاره شد «قرائت» در بحث تعدد قرائت‌ها با اختلاف‌های جزئی بین دیدگاه‌های مختلف پدید نمی‌آید، بلکه لازم است که یک نگرش جدیدی در دین مطرح شود. البته برای شکل‌گیری «قرائت» هیچ ضرورتی برای تغییر تمام آموزه‌های دین نیز وجود ندارد که اگر این امر اتفاق بیفتد، دین جدیدی پدید می‌آید و نه قرائت از دین. بنابراین هرچند، صرف اجتهاد دلیلی برای تعدد قرائت از دین نیست، اما با شکل‌گیری یک نمونه از تعدد قرائت‌ها طریق اجتهاد، می‌توان گفت که اجتهاد راهی برای شکل‌گیری تعدد قرائت‌ها از دین محسوب می‌شود.

۴. تقویت رواداری دینی

یکی از آثار مثبتی که به نظریه تعدد قرائت‌ها از دین نسبت داده شده، تقویت رواداری دینی است. در استدلال بر این مطلب، گفته‌اند که خشونت‌های دینی که در طول تاریخ اتفاق افتاده است و گاهی مثل دوران قرون وسطی جنبه حکومتی هم داشته، از تک قرائتی در جامعه ناشی شده و اگر دیدگاه تعدد قرائت‌ها از دین در

جامعه نهادینه شود و قرائت‌های مختلف معتبر باشد، رواداری دینی در جامعه گسترش می‌یابد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۶۹)

این بحث را از دو جهت پیگیری می‌کنیم؛ اول اینکه تعدد قرائت‌ها از دین چگونه رواداری دینی را تقویت می‌کند؟ دوم اینکه آیا رواداری دینی صرفاً با تعدد قرائت‌ها از دین حاصل شده و بدون آن با وجود یک قرائت از دین، رواداری دینی امکان ندارد؟

در مورد سؤال اول، از موضع‌گیری این نظریه‌پردازان در مورد دین و جایگاه آن در جامعه (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۵)، مشخص می‌شود که مقصود اصلی آن‌ها این است که در تعدد قرائت‌ها از دین، همانند مسیحیت، ابعاد سیاسی، اجتماعی دین اسلام حذف شود، زیرا اگر دین در این مسائل دخالت کند، یک قرائت حاکم پیدا می‌شود و لاجرم بحث عدم رواداری دینی رخ می‌دهد. پس این دیدگاه راهکار رواداری دینی را در فردی شدن دین می‌داند.

به نظر می‌رسد دیدگاهی که نظریه تعدد قرائت‌ها از دین را توطئه‌ای برای نابودی و تغییر تمام احکام دین می‌داند (مصباح یزدی، بی‌تا: ۱/ ۲۰۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۷ و ۸۷)، به همین دیدگاه و مشابه آن، توجه کرده است.

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت که اولاً با کنارگذاشتن دخالت دین در امور جامعه در مسیحیت و ادیان دیگر، هنوز هم شاهد خشونت‌های دینی در بخش‌هایی از جامعه کاتولیک و پروتستان، هندو و مسلمان و غیره هستیم. ثانیاً کنار گذاشتن دین از جامعه برای تقویت رواداری دینی، در حقیقت، حذف موضوع است. نیل به اینگونه رواداری مثل این است که در داوری اختلاف بین دو نفر و تقویت صلح و آشتی از یک آن‌ها بخواهیم که اکثر حقوق خود را ببخشند و به یک حداقل راضی بوده و با طرف مقابل آشتی کند.

اما آیا رواداری دینی صرفاً با کنارگذاشتن اعتقادات و تعالیم ادیان پدید می‌آید؟ با بررسی تاریخ ادیان، مخصوصاً دین اسلام مشاهده می‌کنیم که رهبران حقیقی ادیان، در عین تشکیل حکومت دینی به مسئله رواداری دینی هم توجه عمیقی داشته‌اند. در دین اسلام، اولین رواداری دینی در رفتار پیامبر اکرم ﷺ بعد از ورود به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی جلوه‌گر شد. آن حضرت هیچ‌گاه کسی را به زور بر اسلام

وادار نکرد. پیمان نامه‌های ایشان در ابتدای ورود به مدینه با یهود و قبایل مختلف چنین رویکردی دارد (المیانجی، ۱۴۱۹: ۳۵/۲)، و جنگ‌های ایشان با یهود و دیگر کیش‌های اهل حجاز نیز به هیچ وجه برای اجبار آن‌ها به تدین به اسلام نبوده است. همچنین شاهد هستیم که آن حضرت در مقابل درخواست برخی برای اجبار مسیحیان به تغییر کیش، آن را بدعتی می‌داند که از طرف خدا در هیچ زمانی به آن فرمان داده نشده است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۹/۵)

از طرف دیگر، کم نیستند کسانی که به ظاهر شعار تعدد قرائت‌ها و رواداری دینی را سر می‌دهند، اما در عمل به آن پایبند نبوده و به انحای مختلف و گاهی حتی با روش‌هایی به ظاهر آزادمنشانه، سعی می‌کنند آرا و عقاید دیگران را تضعیف کنند. هم اکنون مشاهده می‌کنیم که با وجود شعارهای آزادی‌خواهانه در غرب، چگونه علیه اعتقادات مذهبی ادیان مختلف عمل می‌کنند. به عنوان مثال فرانسه و برخی کشورهای دیگر رعایت حجاب اسلامی را در کشور خود ممنوع کرده و تلاش برای رعایت حجاب در جامعه اسلامی را مخالف آزادی می‌دانند!

بنابراین به نظر می‌رسد که رواداری دینی ربطی به تئوری‌ها و نظریه‌ها ندارد. رواداری دینی به خصلت‌ها و صفات انسانی باز می‌گردد. کسانی که بتوانند این خصلت‌ها را در وجود خویش به کمال برسانند، قدرت تحمل دیگران را داشته و به راحتی می‌توانند با عقاید دیگران کنار آمده و حقوق دیگران را به آن‌ها عطا کنند. کسانی نیز که این خصلت‌ها را نداشته باشند، هر چند شعار رواداری دینی و تعدد قرائت‌ها از دین بدهند، در عمل به آن پایبند نیستند. البته پایبندی واقعی به اصول دین اسلام و سیره رهبران اصیل دینی می‌تواند رواداری دینی را تقویت کند.

نتیجه:

با بررسی ادله‌ای که برای اثبات تعدد قرائت‌ها از دین مطرح شده، مشخص شد که ارائه کنندگان این دیدگاه برای اثبات طبیعی بودن تعدد قرائت‌ها از دین، از مبانی کثرت‌گرایی دینی و هرمنوتیک فلسفی استفاده کرده‌اند، اما کثرت‌گرایی دینی که جان هیک ارائه کننده آن است، بر مبانی خاص تجربه دینی و گوهرگرایی در دین قرار

دارد. این مبانی هر چند ممکن است، به اندیشه کثرت‌گرایی کمک کند، اما در حقیقت، با رویکرد ادیان در مورد دین منافات دارد. البته جان هیک به لوازم دیدگاه خود پایبند نبوده و تناقضاتی در نظریه او وجود دارد. او با وجود مبانی تجربه‌گرایی، اندیشه تثلیث مسیحی را مخالف عقل می‌پندارد و خواهان کنارگذاشتن آن است. همین یک نقض در دیدگاه او کل این دیدگاه را از اعتبار می‌اندازد، زیرا نظریات فلسفی نمی‌تواند استثنا داشته باشد. همچنین مشخص شد که نظریه او در مورد گوهر دین، یعنی تبدیل خودمحوری به خدامحوری، نیز اصولاً با حقیقت اکثر ادیان سازگاری نداشته و حتی در مورد ادیان بزرگ مثل اسلام و مسیحیت هم با مشکل مواجه است. آنچه به عنوان گوهر دین مطرح شده جز در گرایش‌های خاص عرفانی، نمی‌تواند نشان دهنده حقیقت دین باشد.

در مورد استدلال به مبانی هرمنوتیک فلسفی، نظریات ارائه شده با یک تناقض مواجه است؛ از یک طرف این مبانی اقتضای نسبی‌گرایی معرفتی دارد و هیچ معرفت ثابتی را نمی‌پذیرد و از طرف دیگر ارائه‌کنندگان آن سعی کرده‌اند، ابعاد ثابتی را بیان کنند تا دچار نسبی‌گرایی نشوند. همچنین آن‌ها گفته‌اند که هر دیدگاهی را در مورد تعالیم دینی به عنوان معرفت درست، تلقی نمی‌کنند، درحالی‌که نسبی‌گرایی معرفتی با معرفت درست و نادرست ارتباطی ندارد. بنابراین با توجه به این مبانی نمی‌توان به این نتیجه رسید که تعدد قرائت‌ها از دین، به معنای شکل‌گیری دیدگاه‌های درست و قابل استناد در دین، به طور طبیعی رخ می‌هد. البته این مبانی می‌تواند حقایقی را در باره شکل‌گیری اختلافات فکری و دینی، در جامعه بشری بیان کند.

در این نظریات به مواردی استدلال شده است که اولاً دلیل درون دینی محسوب می‌شود و ثانیاً به نسبی‌گرایی منجر نمی‌شود. یکی از این ادله، مراتب طولی معارف دینی است. مرتبه‌داری معارف دین، لاجرم فهم‌های متفاوت از دین را پدید می‌آورد، اما این فهم‌ها از همدیگر مجزا نبوده و در یک سیر از سطح به عمق قرار می‌گیرد. چگونگی ارتباط مراتب مختلف فهم از معارف دین و لوازم آن نیاز به تحقیقی مستقل دارد. اجتهاد و اختلافات معرفتی مبتنی بر آن، دلیل دیگری است که این نظریات به طور مطلق به آن استناد

کرده‌اند. این امر حکایت از این دارد که آن‌ها هر اجتهادی را قرائتی از دین به حساب آورده‌اند، اما در بررسی‌های مشخص شد که اصولاً اختلاف جزئی در احکام و اعتقادات دینی قرائت از دین محسوب نمی‌شود و بسیاری از اجتهادات فقط اختلافات جزئی در فهم دین است، اما اجتهاد فقط به اختلافات جزئی اختصاص نداشته و می‌توان مواردی از اجتهاد را یافت که حکایت از رویکردهای مختلف به دین و اختلافات عمیق باشد. رابطه اجتهاد و تعدد قرائت‌ها از دین نیز نیازمند بحث مستقل است تا ابعاد اجتهاداتی که هر یک می‌تواند قرائت مستقلی باشد، مشخص شود، اما استناد به گسترش رواداری دینی برای تعدد قرائت‌ها از دین بیشتر کارکرد اجتماعی دارد و مشخص شد که رواداری دینی بدون نظریه تعدد قرائت‌ها از دین هم قابل اجراست و ممکن است با قبول آن هم محقق نشود.

منابع و مأخذ:

- الاحمدی المیانجی، علی (۱۴۱۹)، مکاتیب الرسول ﷺ، ج ۲، تهران: مرکز ابحاث الحج.
- ابن عربی، (۱۴۲۲)، تفسیر ابن عربی، تدوین سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- احسانی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵)، عوالی اللثالی، قم: سید الشهداء
- آزاد، علی رضا و همکاران (۱۳۹۵)، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، س ۴۸، ش ۹۶.
- اشمیت، لارنس ک. (۱۳۹۵)، جنبش‌های فکری دوران جدید: هرمنوتیک. ترجمه علیرضا حسن‌پور تهران: نقش و نگار.
- رستمیان، محمد علی (۱۳۹۰)، دین و قرائت‌پذیری، قم: نشر ادیان.
- رشاد، علی اکبر (۱۳۷۶)، «لوازم فلسفی، کلامی پلورالیزم دینی»، کتاب نقد، ۱۳۷۶: ۹۷.

- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، صراط‌های مستقیم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شیرودی و همکار (۱۳۹۰)، نقش رسانه‌ها در غرب در برابر گسترش اسلام در غرب، نشریه سخن تاریخ، ش ۱۴.
- عزیزی، حسین (۱۳۸۴)، تاریخ تحول اجتهاد، قم: بوستان کتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کوزنزهیوی، دیوید، (۱۳۷۱)، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: گیل.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵)، هرمنوتیک، کتاب و سنت. تهران: طرح نو.
- مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۴)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفا.
- محمد رضایی، محمد، (۱۳۸۱)، نگاهی به تجربه دینی، قسبات، ش ۲۶.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲)، تعدد قرائت‌ها، قم: مؤسسه آموزشی، پژوهشی امام خمینی ره.
- _____ (بی‌تا)، نظریه سیاسی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی، پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۴، تهران: صدرا.
- ناس، جان (۱۳۵۴)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: انتشارات پیروز
- نعمتی، احمد (۱۳۷۶)، اجتهاد و سیر تاریخی آن «از دیدگاه اهل سنت»، تهران: نشر احسان.
- هیک، جان، (۱۳۷۸)، مباحث پلورالیسم دینی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

