

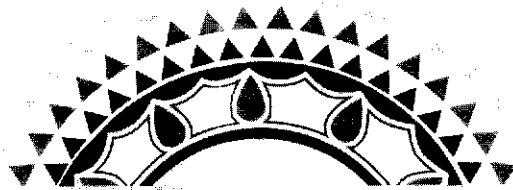


جان هیک

ترجمه: مسعود فریامنش

نظریه‌های کثرت‌گرایی دینی

تا همین اواخر، فلسفه دینی رایج در غرب فلسفه دین مسیحی بوده و به مفهوم مسیحی یا مفهوم مسیحی، یهودی خدا توجه کرده است. اما فلسفه دین اصولاً هیچ حد و مرز پذیرفته شده‌ای ندارد و به شناخت دین و تنوع وسیع گونه‌های آن اهتمام می‌ورزد. طی دهه اخیر فیلسوفان دین در مغرب زمین به‌طور فزاینده‌ای به این واقعت رسیده‌اند که مسیحیت فقط یکی از ادیان بزرگ عالم و یکتا پرستی، تنها یکی از انواع اصلی دین است، به طوری‌که متون جدید فلسفه دین حاوی فصلی درباره نگرانی دینی است. حوزه‌های تحقیق در مورد کثرت‌گرایی دینی بر چند گونه است.



تحلیل مفاهیم دینی

تحلیل فلسفی مفاهیم دینی غیر مسیحی، شامل مفاهیم غیر توحیدی هم می‌شود. درباره توصیفات شرقی عرفان و وحدت وجود تحقیقات فراوانی شده است؛ نیز درباره تصورات هندویی و بودایی تناسخ، با تمرکز بر مسأله هویت شخصی در فاصله انتقال از یک زندگی به زندگی دیگر و مفاهیم بودایی مانند آن... آنا^(۱) (نا خود)، شونیتا^(۲) (خلاء) تحقیقاتی صورت گرفته است، اما بسیاری از مفاهیم اصلی دیگر، چه به صورت منفرد و چه به صورت تطبیقی، همچنان در خور توجه و تحقیقات بیشترند. در حقیقت همین که فیلسوفان دین در مغرب زمین افق وسیع‌تری را در نظر می‌گیرند و علاقه‌شان را به ادیان شرقی تسری می‌دهند، سبب می‌شود این حوزه پژوهش فلسفی مجال بیشتری برای توسعه بیابد.^(۳)

معرفت شناسی دین و تعارض دعای حقانیت

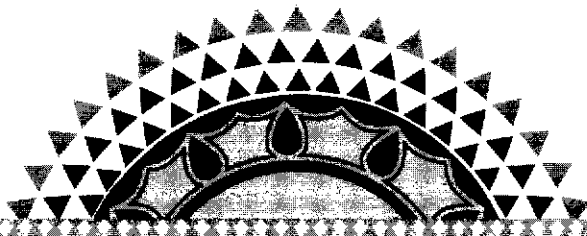
برجسته شدن تعارض ادیان مختلف، در اثبات دعای حقانیت خود^(۴) یکی از پیشرفت‌های جدید در معرفت شناسی دین است. با اجماع عام بر اینکه براهین سنتی اثبات باری، از اثبات مدعای خود ناتوان‌اند و مفهوم احتمال نیز در اینجا تکیه گاه سودمندی نیست، رویکردی متفاوت نسبت به عقلانیت پدید آمده که مبنی بر معرفتی استعجالی در باب خداست. هر چند متفکران برجسته‌ای با این نتایج مخالفت می‌کنند. دینداران طیف وسیعی از تجربه‌های مشخصاً دینی اعم از تجربه‌های عرفانی از نوع آگاهی مستقیم به خداوند و حتی اتحاد با او و احساس حضور الهی در لحظات عبادت یا خلسه؛ استشعار ضمنی نسبت به خداوند در مقام احساس وابستگی مطلق به خالق؛ وقوف بر حضور و فعل الهی از طریق جمال و جلال طبیعت؛ دعای وجدان یا همان معنای عمیق عشق بشری، موقعیت حساس تولد و مرگ و بسیاری از حوادث شخصی و تاریخی را بیان می‌کنند اما آیا می‌توان این تجربه را دلایل مناسبی برای اعتقاد به واقعیت خدا دانست؟

نوع کهن‌تر مدافعه‌گری (احتجاج دینی)، تجربه دینی را همچون پدیده‌ای ناظر به خداوند به عنوان علت این تجربه به کار می‌گیرد. به این نوع مدافعه‌گری اشکال می‌گیرند زیرا منشأ طبیعی آن در قوه خیال بشر است. از این رو، عالم هستی که تجربه دینی بشر نیز جزئی از آن است، به لحاظ عینی مبهم باقی می‌ماند، ولی شکل نوین مدافعه‌گری در همین نقطه آغاز

می‌شود. این نوع جدید عبارت از انتقال استفاده بیرونی یا سوم شخص از تجربه دینی به استفاده درونی یا اول شخص از این تجربه است. به جای این پرسش که آیا شناخت خداوند از تجارب گزارش شده دیگران عقلانی است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا برای صاحبان تجربه دینی معقول است که به حقیقت خداوند براساس تجربه خود معتقد باشند؟ اگر بخواهیم مثالی بزنیم، این پرسش را مطرح می‌کنیم: آیا در مورد مسیح که پیوسته به حضور خداوند واقف بود به طوری که پدر آسمانی همان قدر برای او واقعی بود که همسایگانش، عقلانی بود که به واقعیت خداوند معتقد باشد؟ آیا به راستی اعتقاد نداشتن به چنین واقعیتی از سوی مسیح غیر عقلانی و از نظر معرفتی نوعی انتحار نبود؟

در این مرحله به اصل «سهل اندیشی»^(۵) یا به تعبیر بهتر، اصل سهل اندیشی عقلانی استناد شده است؛ که طبق آن اعتماد داشتن به تجربه خویش به عنوان شناسنده واقعیت، معقول است مگر اینکه دلیلی برای بی‌اعتمادی به آن داشته باشیم. ما این اصل را در زندگی خویش به کار می‌بندیم؛ چرا که برای اعتماد داشتن به تجربه حسی نیازی به دلیل نیست بلکه برای بی‌اعتمادی به این تجربه در مواقع خاص نیازمند به دلیل هستیم. همین اصل را باید به صورت بی‌طرفانه در مورد تجربه دینی به عنوان گونه‌ای از تجربه ظاهراً معرفت بخش، به کار بست. در نگاه نخست تجربه دینی نوعی آگاهی است نسبت به یک واقعیت الهی غیر عادی و وظیفه منتقد همان نقد و جرح ملاحظات نقضی ممکن است.

ویلیام آلتون^(۶) (۱۹۹۱)، این رویکرد را به گسترده‌ترین و قانونمندترین شیوه مطرح کرده است. وی با توجه به این اصل مبنایی که تجربه دینی به عنوان یک دلیل در بادی النظر^(۷) در باب باور عقلانی با تجربه حسی مشابهت دارد، بحث و نظر را بر دلایل اثبات یکی در عین بی‌اعتمادی به دیگری متمرکز می‌کند و معتقد است در حالی که تجربه حسی عام و جبری است، تجربه دینی اختیاری و محدود به شمار اندکی از انسان‌هاست و در حالی که گزارش‌های حسی را هر کس می‌تواند تأیید کند، گزارش‌های حاکی از تجربه دینی چنین قابلیت و امکانی ندارد. نیز تجربه حسی، توصیفی مورد توافق عموم از جهان فیزیکی بدست می‌دهد، اما تجربه دینی، در بطن سنت‌های مختلف، توصیف‌هایی متفاوت و اغلب مانع الجمع از خداوند ارائه می‌کند. در پاسخ به



تصمیم عقلانی‌ای که یک فرد سهیم در رویه معرفتی مسیحی باید بگیرد این است که همچنان به عقاید مسیحی راجع به تجلیات الهی ادامه دهد و به تعبیر کلی‌تر، کماکان نظام اعتقادی مسیحی را بپذیرد و طبق آن عمل کند.^(۱۱) مشکلی که از این دفاع ناشی می‌شود، در توصیه «التزام» به موقعیت بنا به تعریف الستون از آن نیست بلکه مشکل در نحوه تعریف الستون از موقعیت است، زیرا این فرض هیومی که تنها یکی از مجموعه عقاید دینی رقیب می‌تواند صادق باشد، با این اصل مبنایی الستون که تجربه دینی مانند تجربه حسی (صرف نظر از موارد نقضی خاص) به عقاید صادق می‌انجامد، تعارض پیدا می‌کند. در واقع اصل هیومی اصل مبنایی الستون را نقض می‌کند به این صورت که تجربه دینی درون خود فرد را برای این قاعده کلی که تجربه دینی باورهای کاذب به بار می‌آورد! استثنا قرار می‌دهد زیرا اصلی که می‌گوید فقط یک دین حق است با این واقعیت که عقاید مبتنی بر تجربه در ادیان مختلف اغلب مانع الجمع‌اند مستلزم این است که تجربه دینی حداکثر فقط در مورد یک دین می‌تواند مبنایی معتبر برای اعتقاد باشد. در همه موارد دیگر اعتقادات مبتنی بر تجربه دینی تا آنجا که با حق انحصاری دین خود شخص در تعارض قرار گیرند، (اعتقاداتی) کاذب‌اند. از این رو واقعیت تنوع دینی، کل این استدلال را که تجربه دینی با تجربه حسی، در بدست دادن باورهای صادق، شباهتی اولیه و کلی دارد، متزلزل می‌کند.

ارتباط میان ادیان

از منظری طبیعت‌گرایانه^(۱۲) که طبق آن دین در همه صور خود فراقکنی موهوم امیدها، بیم‌ها و ایده‌آل‌های انسانی بر عالم است همه دعاوی دین‌های مختلف باطل‌اند و این واقعیت که آنها با هم تعارض دارند، هیچ مشکلی را ایجاد نمی‌کند. اما از منظری دیگر که تجربه دینی، فراقکنی بشری محض نیست هر چند مستلزم فراقکنی خیالی است بلکه یک واکنش معرفت بخش نسبت به واقعیت متعالی است، مشکل همچنان به قوت خود باقی است.

گونه‌هایی از تفاسیر دینی راجع به دین صرف نظر از تفسیرهای طبیعت‌گرایانه ارائه شده است که هر یک از آنها تعارض ادیان در دعاوی حقانیت را به روشی خاص حل می‌کند.

انحصار طلبی در حقانیت (۱۳)

دیدگاهی که در وسیع‌ترین حد، ولو به طور ضمنی، مورد اعتقاد قرار گرفته این است که فقط

یک دین، حق تواند بود و آن همان دین خود شخص است. ادیان دیگر باطل‌اند لااقل تا آنجا که آموزه‌های آنها با عقایدی که دین خود فرد تعلیم داده، ناسازگار باشند این همان فرضیه‌ای است که اکثر پیروان هر دین، اعم از برخی متفکران ژرف اندیش آنها عموماً به آن اعتقاد دارند.

این واقعیت آشکار که در ۹۹ درصد موارد، دینی که انسان از آن پیروی می‌کند (یا در مقابلش واکنش نشان می‌دهد) بر اثر تولد برگزیده شده، نوعی «هرمنوتیک تعلیق»^(۱۴) ایجاد کرده است. کسی که با والدین مسلمان متدین در ایران یا اندونزی زاده شود، به احتمال بسیار مسلمان است، کسی که از والدین بودایی مؤمن در تایلند یا سری‌لانکا به دنیا آمده بودایی می‌شود، فرزندان والدین متدین مسیحی در ایتالیا یا مکزیک به احتمال بسیار مسیحی کاتولیک خواهند بود و ...

در اینکه دین خاصی که شخص دست بر قضا در آن زاده شده یگانه دین حقیقی است، تحکم غیرعقلانی خاصی هست. اگر این عقیده نیز به آن افزوده شود که رستگاری و حیات سرمدی منوط به پذیرش حقانیت دین خود شخص است، ظاهراً غیرعادلانه است که این حقیقت نجات بخش فقط معلوم یک گروه واقع شود، آن هم گروهی که تنها اقلیت از نوع بشراند که از این طالع نیک برخوردار بوده‌اند که در آن گروه خاص متولد شوند. برخی فیلسوفان مسیحی با در نظر گرفتن اینکه خداوند می‌داند هر شخصی به دلیل شرایط تولد فرصت پیدا نکرده است به بشارت مسیحی^(۱۵) پاسخ دهد و می‌داند اگر هم آن را می‌شنید از سر اختیار کنارش می‌گذشت، با این اندیشه مخالفت کرده‌اند. این نکته که البته می‌تواند از زبان پیروان هر دینی شنیده شود، مستلزم پذیرش این عقیده است که خداوند خلق بی‌شماری را آفریده در حالی که می‌داند ایشان به رستگاری نائل نخواهند شد؛ اما در میان اندیشمندان مسیحی معاصر گرایش فراگیری دیده می‌شود که «شناخت حقیقت» را از «تحصیل نجات» جدا می‌کند و بر این باور است که برخی یا (همه) افرادی که در این زندگی موفق به شناخت حقیقت (مسیحیت) نمی‌شوند ممکن است به یمن فیض الهی در زمره «مسیحیان بی‌نام»^(۱۶) در آیند یا رستگاری مسیحی را در این جهان، یا جهان پس از مرگ تحصیل کنند.

پرسش این است که آیا در این فرض هم نوعی حق انحصار در خصوص دین خود شخص به مثابه تنها مجرای نجات وجود ندارد؟ با این وجود،

تفاسیر دیگری راجع به دین هست که این فرض را مسلم نمی‌گیرد که فقط یک دین می‌تواند حامل حقیقت و تنها محمل رستگاری باشد. اینها به طور کلی به تفاسیر کثرت‌گرایانه موصوف‌اند.

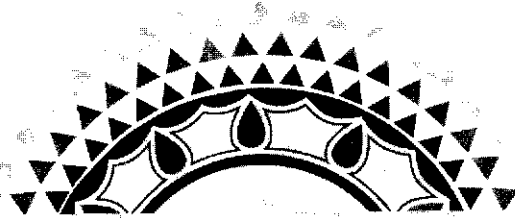
وحدت متعالی ادیان (۱۷)

مدافعان «حکمت‌خالده»^(۱۸) نظیر فریتوف شوان^(۱۹) (۱۹۷۵)، رنه گنون^(۲۰)، آناندا کوماراسوامی^(۲۱)، سیدحسین نصر و هیوستون اسمیت^(۲۲)، میان دین باطنی عرفا و ادیان ظاهری متدینان تمایز قائل می‌شوند. اولی در میان ادیان مختلف، واحد است و با دومی که شامل مفاهیم، معتقدات، تصورات، شیوه‌های زندگی و آداب مشروط به شرایط فرهنگی خاص است، متفاوت و در بسیاری از موارد ناسازگار است. بنابراین، هر سنت ظاهری (ادیان تاریخی مسیحیت، اسلام، هندوئیسم و ...) تشخیص منحصر به فرد خود را حفظ می‌کند، زیرا چنین سنتی ترجمان معتبری است از حقیقت الحقایق^(۲۳) که مستقیماً توسط عرفا در تجربه‌ای که وحدت متعالی ادیان را پی می‌ریزد، شناخته می‌شود. در اینجا به عرفان همچون اساس دین نگریسته شده است. پرسش این است که آیا وحدت متعالی ادیان می‌تواند از تسبی سازی نظام‌های اعتقادی و شیوه‌های زندگی دینی مختلف احتراز کند - چنانچه برخی از اصحاب این دیدگاه در پی آن هستند.

بحث اصلی بر این سؤال متمرکز است که آیا عرفان وحدت وجودی می‌تواند یک نوع آگاهی مستقیم و بی‌واسطه نسبت به واقعیت الهی غایی ایجاد کند یا این که این تجربه مشروط به قالب‌های فکری عارف است^(۲۴). زیرا در حالی که برخی عارفان در سنت عرفان وحدت وجودی از اتحاد با یک خدای مشخص خبر می‌دهند، برخی دیگر از اتحاد با یک واقعیت غیر مشخص حکایت می‌کنند. آیا این تفاوت‌ها را باید به تفسیرهای مختلف از یک تجربه بیان ناپذیر مشترک نسبت داد یا توصیف‌هایی از تجربه‌های حقیقتاً متفاوت؟ آیا باید معتقد باشیم که نوعی فعالیت تفسیر گرایانه ناخودآگاه در تکوین تجربه آگاهانه دخیل می‌شود به طوری که ممکن است هم در این مورد صادق باشد که عرفای سنت‌های مختلف با یک واقعیت واحد مواجه می‌شوند و هم در مورد این که تجارب آگاهانه بالفعل آنها در عین حال ماهیتاً مختلف است؟ امکان اخیر در نظریه‌ای که در ادامه می‌آید، تشریح شده است.

«کثرت‌گرایی» به شیوه کانت (۲۵)

تمایز میان حق فی نفسه (امرالوهی، امرغایی)



انسان و به واسطه مفاهیم ویژه و آداب معنوی در سنت‌های دینی مختلف شکل گرفته‌اند. افزون بر این، برهمن (۳۱)، دائو، (۳۲) در مه‌کایه (۳۳)، نیروانه (۳۴)، شونینای غیر متشخص، (وجوه) غیر متشخص‌حق‌اند، که مانند هم، اما به وسیله مفاهیم بسیار متفاوت شکل گرفته‌اند. بنا بر یک اصل تومسیتی، مفعول شناسا طبق روش شناخت فاعل شناسا، معلوم او واقع می‌شود و در مورد دین نحوه شناخت فاعل شناسا از سنتی به سنت دیگر فرق می‌کند. طبق این فرضیه ذات و ماهیت حق، ورای طیف مفاهیم بشری ما است. این حق در ادیان غربی توصیف ناپذیر و در ادیان شرقی بی‌شکل نام گرفته است. به تعبیر کانت، حق (۳۵) فی‌نفسه به صورت طیفی از پدیدارهای الهی توسط بشر تجربه شده است.

در این فرضیه، سنجش اعتبار یا عدم اعتبار ادیان در درون یک استدلال دوری (۳۶) نهفته است که بر پذیرش تجربه دینی خود شخص نه به عنوان تصور خیالی صرف بلکه به عنوان پاسخی معرفت‌بخش به واقعیت متعالی مبتنی است. و نیز این ملاک از طریق تعمیم این اصل به سایر ادیانی که ثمرات اخلاقی و معنوی آنها،

و حق آن گونه که به انجای مختلف توسط انسان‌ها تصویر و تجربه شده، به مؤثرترین وجه توسط امانوئل کانت در فلسفه مطرح و با تحقیق و فعالیت در حوزه‌های روانشناسی معرفتی، جامعه‌شناسی معرفت و همچنین فیزیک کوانتوم تبیین شده است.

بدیهی است که ما عالم طبیعت را آن گونه که هست ادراک نمی‌کنیم، بلکه درک ما از آن متناسب با ابزارهای حسی و قابلیت‌های عقلی خاص ما است.

کانت کوشید تا مفاهیمی را که ما بر حسب آنها، به تجربه خود نظم و معنا می‌دهیم، بشناسد. ما می‌توانیم همین شیوه را در مورد تجربه دینی به کار ببریم. فرضیه کثرت‌گرایانه این است که حق فی‌نفسه همه وقت بر ما آشکار می‌شود یا تأثیر می‌گذارد و وقتی این تأثیر به ساحت آگاهی برسد، مشکلی را می‌پذیرد که ما از آن به تجربه دینی تعبیر می‌کنیم. اما چنین تجربه‌ای بسته به مجموعه مفاهیم دینی که در قالب آن تفسیر و تعبیر می‌شود، متنوع است. این دو مفهوم اساسی عبارتند از الوهیت یا حق مشخص؛ و امر مطلق یا حق غیر مشخص، که اولی از صور دینی

توحیدی نشأت می‌گیرد و دومی از صور دینی غیر توحیدی. با اینهمه ما از الوهیت یا امر مطلق به طور کلی آگاه نیستیم. این مفاهیم (به تعبیر کانت) شاکله‌سازی (۲۶) یا انضمامی‌تر می‌شوند، اما این شاکله‌سازی برخلاف نظام کانت نه بر حسب زمان انتزاعی بلکه بر حسب زمان انباشته تاریخی و فرهنگی صورت می‌گیرد از این رهگذر، انسان‌ها به طور خاص نسبت به بیهوه (۲۷) که بنی اسرائیل را برگزید و گرامی داشت، از ویشنو (۲۸) و شیوا (۲۹) که در بطن سنت‌های هندویی پرستش می‌شوند، از تثلیث مقدس ایمان مسیحی و یا از خدایی که فرشته او کلمات قرآن را بر محمدنبی وحی می‌کرد، آگاه می‌شوند. اینها و دیگر وجوه خداوند شخصیت‌های (۳۰) حق‌اند، که هر کدام مشترکاً به واسطه حضور فراگیر، بر



- 12- naturalistic point of view
- 13- Truth-claims exclusivism
- 14- hermenutic of susption
- 15- christian gospel
- 16- anon ymous christians
- 17- the tran scendent unity of relijdions
- 18- perennial philosophy
- 19- Flithof schuon
- 20- Rene Guenon
- 21- Anande commaraswamy
- 22- Huston smit
- 23- the ultimat reality
- 24- Katz,s(ed): mysticism and philosophical Analysis New york: oxford university press: london : she(don press 1978)
- 25- Hick,j:AN interpretation of Religion (London:macmillan:New Haven: yale university press 1989
- 26- schematized
- 27- yahweh
- 28- vishno
- 29- siva
- 30- personae
- 31- Brahman
- 32- Dao
- 33- Dharma-kaya
- 34- Nirvana
- 35- the noumena Real
- 36- circular argument
- 37- descriptive
- 38- Ninan smarth
- 39- keith ward

در مورد نظرات این دو تک :

kellenberger,j.(ed):
inter_Religiousmodels and critena,
ward,k:Religion and Revelation
(oxford:clarndon press,1994)

۴۰- تک: همان ص ۲۴۰
۴۱- تک: همان ص ۳۳۱

- 42- converjent spirituality
- 43- kellenberger,j(e,d): inter-Religious models and critria (London)
- john cobb ۴۴-جه معنای همزایی مشترک.م
- 45- kellenberger,j(e,d): inter-Religious models and critria (London)
- 46- David Basinger
- 47- william craige
- 48- paul griffiths
- 49-james kellenberger
- 50-David kriger
- 51- Robert mckim
- 52- sarrepalli Radhakrishnan
- 53- joseph Runzo

مأخذ مترجم برای آوانویسی واژگان سنسکریت وپالی
مقاله ع . یاشایی مندرج در فصلنامه هفت آسمان شماره ۷
بوده است.

است و نیز جریان به هم پیوسته و همیشه در تغییر جهان^(۴۴) (pratitya-samutpada) که مورد تصریح آیین بوداست - واقعی تر به نظر می رسد. ^(۴۵) در اینجا سوال انتقادی متوجه ارتباط میان اصول غایی مختلف است، اما همچنان یک منبع قابل توجه وجود دارد که روی این نظریه و سایر نظریه ها در این حوزه بحث می کند. (با پیشنهادهایی که از دیوید باز پنجر ^(۴۶)، ویلیام کریگ ^(۴۷)، پل گریخیث^(۴۸)، کلنبرگر ^(۴۹)، کریگر ^(۵۰)، مک کیم^(۵۱)، سروپالی رادکریشنن ^(۵۲)، جوزف رنزو ^(۵۳) و دیگران ارائه شده و همچنین پیشنهادهایی که توسط شماری از الهی دانان مسیحی مطرح شده است، اکثر آنها می کوشند به انحای مختلف از محوریت منحصر به فرد خود دفاع کنند.) هر نظریه مشکلات خود را به همراه دارد و کل موضوع (کثرت گرایی دینی) پذیرای رویکردهای جدید و طرح های نوین است. واضح است که کل موضوع ارتباط میان ادیان همچنان مسأله اصلی در فلسفه دین است و اشکال و گونه های معاصر و بارز مدافعه گری را به چالشی آشکار فرا می خواند. به نظر می رسد این موضوع در دهه های آینده به طور گسترده و روز افزون بررسی خواهد شد.

- 1- anaHā
- 2-sunyatā
- 3- compnative philospfy of rdigion ۷۸ مقاله
- 4- the problem of the conflicting truth-claims
- 5- principle of credulity
- 6- w.p.Alston
- 7- prima facie
- 8- putative objects
- 9- Alston,w:perceiving God (inhaca and london:cornell university press,1991.p255
- 10- properly Basic

۱۱- همان ص ۲۷۴

کما بیش با اجزای دین خود شخص برابری می کند، به دست می آید. از این رو، این ثمرات ملاک عامی بدست می دهد، که به وسیله آن تحول رستگاری بخش انسان از خود محوری طبیعی به حق مداری نوین شناخته می شود، تحولی که در فرهنگ های مختلف دینی، اشکال و صورت های عینی متفاوتی را پدید می آورد. فرضیه کثرت گرایی کانت، به مسأله تعارض دعاوی حقانیت ادیان مختلف با این رویکرد که این دعاوی در واقع با هم متعارض نیستند، توجه می کند. چرا که آنها دعاوی ای هستند در باب تجلیات مختلف حقیقت غایی بر جوامع مختلف دینی بشر و هر یک از آنها مفاهیم ذهنی آداب معنوی، نحوه معیشت، گنجینه اساطیر، حکایات و خاطرات تاریخی خاص خود را به بار می آورند. یکی از پرسش های انتقادی اصلی در باب فرضیه مذکور این است که: آیا نظام های عقیدتی خاص ادیان مختلف درباره حقایق مطلق که گزارش هایی مبتنی بر ادراک بشری از واقعیت الهی است با گزارش های دیگر هر یک از این ادیان در این باب در تعارض قرار نمی گیرد؟ آیا این فرضیه به جای آنکه فرضیه ای صرفاً توصیفی ^(۳۷) باشد، ذاتاً تجدید نظر طلبانه نیست؟

دیگر نظریه های کثرت گرایی

نیپیان اسمارت ^(۳۸) و کیت وارد^(۳۹) بر نظریه تکمیل کنندگی ادیان تأکید می ورزند. کیت وارد تفکیک کانت میان حقیقت نمایی فی نفسه و حقیقت نمایی آن گونه که توسط انسان اندیشیده و تجربه می شود را رد می کند و از «حق برین که مشتاق است همه اینای بشر به طور آگاهانه با آن ارتباط برقرار کنند» سخن می راند ^(۴۰) و معتقد است که جنبه های مکمل وجود این حق در بستر ادیان مختلف جهان نمودار شده است. از این رو، برای مثال، «سنت های سامی و هندی یکدیگر را تکمیل می کنند و به ترتیب بر مواضع فعال و غیرقابل تغییر نسبت به حق روحانی برین که هر دو سنت [دینی] در پی ارتباط با آن هستند» ^(۴۱) انگشت تأکید می نهند. هر یک از آنها از طریق تعاملات دوستانه، در پی آموختن از دیگری است و [به این ترتیب] ممکن است «نوعی معنویت همگرا» ^(۴۲) ظهور کند که از همان آغاز نمی توان آن را شناخت. سؤال مطرح در مورد این نظریه این است که بالاخره مسأله تعارض دعاوی حقانیت پاسخ در خور خود را یافته است؟ برای برخی از متفکران مانند جان کوب ^(۴۳-۴۵) شناخت کثرت غایی - حداقل اعم از خدای مشخص که مورد تصریح ادیان توحیدی