

کثرت‌گرایی جان هیک و مشکلهٔ غرب در مواجهه با مسئلهٔ تعارض ادیان

امیر صادقی*

چکیده

مسئلهٔ تعارض ادیان هم‌زمان با عصر جدید به‌عنوان مسأله‌ای فلسفی در سپهر اندیشهٔ معاصر مطرح شده که فراخور دیدگاه اندیشمندان مختلف پاسخ‌های متفاوتی دریافت کرده است. این نوشتار نگاهی انتقادی به یکی از این پاسخ‌ها که توسط جان هیک، فیلسوف معاصر انگلیسی، مطرح شده است، دارد. تلاش این مقاله بر آن است ضمن پرهیز از دوباره‌گویی دلایل اصلی ناکارآمدی این پاسخ را بیان و از مناسظر معرفت‌شناسانه، تجربی، فلسفی و الهیاتی انتقادات بنیادی وارد بر آن را بیان کند و نشان دهد که برای مواجهه با فرهنگ‌های مختلف نمی‌توان اصول اساسی آن‌ها را نادیده انگاشت و در صورت چنین رویکردی با چه چالش‌هایی مواجه خواهیم شد.

کلیدواژه‌ها: کثرت‌گرایی دینی، معرفت‌شناسی، ارتباط فرهنگ‌ها، فرهنگ غربی، مسیحیت، اسلام، بودائی.

مقدمه

اکنون و در عصر پساتجدد، با توجه به جایگاه بازیافتهٔ دین و معنویت در عرصهٔ عمومی جوامع بشری، آنچه بیش‌ازپیش ضروری می‌نماید ارتباط میان این فرهنگ‌های آمیخته به دین و معنویت، با یکدیگر در اقصی نقاط جهان است. اما با نگاهی به تاریخ بشر خواهیم دید که در گذشته این ارتباط بیشتر براساس تنازع و تخاصم شکل می‌گرفت و معمولاً

* پژوهشگر گروه غرب‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی Amir.sadeqi@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۵/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۶/۱۴

سرحداث پیروان ادیان مختلف دچار تنش‌های طولانی‌مدت بودند. اما اکنون و با توجه به تجربه تاریخی که بشر در اختیار دارد و هم‌چنین رشد عمومی که در سطح فهم عمومی جوامع که و همین رشد عام هم موجب ختم نبوت رسل الهی گردیده است، این مسئولیت بر دوش ما سنگین‌تر است که بهترین شیوه را برای ارتباط با همسایگان دینی خود برگزینیم، که ضمن برقراری مفاهمه و ایجاد این ارتباط هیچ‌کدام نیز پیرامون آن احساس غبن ننمایند و دیگری را سلطه‌طلب و خود را مغلوب نداند.

البته، هرچند که مسلماً، ساخته و پرداخته کردن چنین رابطه‌ای برعهده روحانیون و متفکران دینی هر جامعه است، اما بر ایشان است که ضمن مفهوم‌سازی و شکل‌دادن به عقاید آحاد جامعه خود برای ارتباط با پیروان دیگر ادیان، به این مسئله اساسی توجه داشته باشند که اصلی‌ترین دغدغه هر جامعه‌ای حفظ اصول خویش قبل و بعد از این ارتباط است. لذا تلاش‌هایی که در فضای ذهنی، هرچند حسن نیت و خیرخواهانه‌ای، صورت‌بندی می‌شوند طبیعتاً برای بروز و ظهور در عالم واقع متدینان با مشکلات اساسی مواجه شده و چه‌بسا اصل طرح ارتباط سازنده میان مؤمنان به ادیان مختلف را باچالش بنیادین مواجه کنند. از همین‌روست، که بسیاری از نظریات و راه‌حلهایی که در این خصوص در چند دهه اخیر مطرح شده‌اند در عمل به نتیجه مثمرتری نرسیده‌اند.

در پایان عصر تجدد که هرکدام از متفکران شرق و غرب به نوعی به آن اذعان دارند، پس از چند سده دین‌گریزی و حتی دین‌ستیزی شاید نه‌تنها در سطح عمومی جوامع که در میان متفکران و حتی سیاستمداران گزینه دین و معنویت به‌عنوان پلی برای ارتباط میان فرهنگ‌های متعدد و گاه تاکنون متخاصم مطرح و به‌طور جدی مورد بحث قرار گرفته است.

آنچه در پی می‌آید یکی از این کوشش‌ها را که، به زحمت می‌توان به حسن نیت بانی آن شک کرد، مورد بررسی انتقادی قرار می‌دهد که چگونه به‌دلیل نادیده گرفتن اساس فرهنگ‌های مخاطبش برای بروز عملی در سطح جهانی با مشکل مواجه شده است.

الف) کثرت‌گرایی جان هیک

به نظر می‌رسد تنها دیدگاهی که به‌طور جدی داعیه همگرایی میان ادیان را دارد کثرت‌گرایی (pluralism) دینی باشد و از میان نظریه‌پردازان این دیدگاه شاید

مهم‌ترینشان جان هیک باشد. از همین رو، نخست نظریه او را به‌عنوان یک مورد از برجسته‌ترین کثرت‌گرایان مورد بررسی قرار می‌دهیم و پس از نقد این نظریه، که مدعی آن را به چالش خواهد کشید تا جایگزینی مناسب و، تا حد امکان، مقبول برای راه‌حل همگرائی ادیان ارائه کنیم.

ذکر این نکته حائز اهمیت است که برای بررسی مدعی کثرت‌گرائی جان هیک با توجه به کوتاهی مجالی که در اختیار نگارنده است و وسعت مباحثی که در این زمینه طرح شده و برخی نیز به زبان فارسی موجود است و تعداد کثیری هم به زبان انگلیسی در دسترس محققین و علاقه‌مندان وجود دارد، با مراجعه به چند متن نسبتاً جدید و ترجمه نشده، و البته، متون کلاسیک این بحث، به عرضه شمای کلی آن بسنده می‌کنیم و خواننده محترم را به متون اصلی ارجاع می‌دهیم و پس از هر بخش به نقد آن می‌نشینیم. به این ترتیب، شمای مدعی کثرت‌گرائی را در سه قسمت زیر طرح خواهیم کرد: ۱. مدعی معرفت‌شناختی؛ ۲. مدعی تجربی؛ ۳. مدعی فلسفه دینی.

۱. مدعی معرفت‌شناختی

برای طرح مدعی معرفت‌شناختی هیک در مورد ادیان و ارتباط آن‌ها، نخست به‌طور خلاصه مبانی مورد استناد وی را در دو بخش اصلی بررسی خواهیم نمود: ۱. تجربه کردن به‌عنوان (experiencing as) ۲. تفاوت خدای فی‌نفسه (an sich) و عندالمدرک در میان پیروان ادیان مختلف.

۱.۱ تجربه کردن به‌عنوان

هیک با وام گرفتن ایده «دیدن به‌عنوان» (experiencing as) از ویتگنشتاین و بیان آنکه واقعیت در عالم خارج در سه سطح قابل توصیف است. پایه‌های معرفتی نظریه خویش را پی‌می‌ریزد. هیک این‌گونه توضیح می‌دهد که آزادی شناختاری انسان از عالم واقع را در سه سطح مادی، انسانی و الهی می‌توان توصیف کرد. به این ترتیب که در سطح مادی امکان دخل و تصرف و حتی شناخت «آن‌گونه که هست» برای انسان وجود ندارد و لذا آزادی شناختی برای انسان حداقل ممکن است و از همین روی امکانی هم برای دخل و تصرف در واقعیت «آن‌گونه که هست» وجود ندارد «و بنابراین، در این سطح آزادی شناختاری

بسیار اندکی داریم» (هیک، ۱۳۸۲: ۶۶)، اما در سطح انسانی و اخلاقی، به‌علت آزادی شناختی و پیشینه‌های فکری، که انسان واجد آن است، تفاوت‌هایی که برای مثال در بیان چگونگی واقعیت یک تضاد پیش می‌آید:

تصور کنید من در طول مسیری در روستا زندگی می‌کنم و ماشینی را که تضاد کرده و سرنشین آن به‌شدت مجروح شده و برای کمک فریاد می‌زند، می‌یابم. در سطح صرفاً طبیعی آگاهی این تضاد شکل‌واره‌ای از فلز، پلاستیک، گوشت، خون و صداها و بوهای گوناگون است. به‌معنای دقیق کلمه، این رویداد هیچ نوع کیفیت اخلاقی ویژه‌ای ندارد. اما به‌عنوان موجودی اخلاقی من هم‌چنین از سطح دیگری از معنا آگاه هستم. من از مطالبه‌ای که مرا وامی‌دارد برای کمک به شخص مجروح تلاش کنم آگاه هستم. از این‌رو، گونه‌ای معنای اخلاقی خود را بر معنای طبیعی این موقعیت تحمیل می‌کند. (همان: ۶۷).

در سطح سوم واقعیت که واقعیت الهی است اما «آگاهی شناختاری ما در بیشترین حد و میزان خود است» (همان: ۷۱) به‌طوری‌که آزادی شناختی و پیشینه‌های فکری، فرهنگی، اجتماعی، تاریخی به اندازه‌ای بسط می‌یابند که میان مؤمنان به ادیان مختلف چنین اختلافات عمیقی رخ می‌نماید.

نوعی نسبیّت صور تجربه وجود دارد که ویتگنشتاین آن را «بازی‌های زبانی» می‌خواند، اما من ترجیح می‌دهم آن را «فرهنگ‌های مختلف» بنامم. این به ما کمک می‌کند که بفهمیم چرا تنها یک نوع و یا یک شکل واحد از تجربهٔ اختیاری دینی با ساختار روبنائی نظریات کلامی ویژهٔ خود وجود ندارد و بلکه مجموعه‌ای از آن‌ها که ما به نام ادیان مختلف می‌نامیم، وجود دارد. (هیک، ۱۳۸۳: ۵۷).

۱.۲ تفاوت‌های خدای فی‌نفسه و عندالمدرک

پس از کانت و تقسیم‌بندی انتقادی او از حوزه‌های شناخت، و به قول خود کانت انقلاب کپرنیکی‌ای که او در این حوزه انجام داد، کمتر نظریه‌ای را می‌توان یافت که متأثر از این تمایز شناختی بین ذات (Noumen) و پدیدار (Phenomen) پی‌ریزی نشده باشد. هیک نیز با مبنا قرار دادن همین تمایز بین خدای فی‌نفسه که «برای ما حاضر است و همیشه بر ما تأثیر می‌گذارد» (Hick, 1999: 612) و خدای عندالمدرک «هنگامی که وارد آگاهی شود [و] صورتی به‌خود گیرد که به آن تجربه دینی می‌گوییم». (Ibid) فرضیهٔ کثرت‌گرایی

خود را سامان می‌دهد تا معضلی را حل کند که ادیان مورد نظر او با ارائه تصاویر متعارض از خدا برای نظریه‌اش ایجاد کرده‌اند.

این فرضیه کانتی مسئله تعارض مدعاهای حقیقت ادیان متفاوت را با این راهکار حل می‌کند که: این ادیان در واقع متعارض نیستند، چرا که در مورد تجلیات حقیقت محض بر اعتقادات ایمان انسان‌های متفاوت هستند که هر کدام با شیوه مفهومی‌سازی، ممارست نفسانی، شکل زندگی، گنجینه داستان‌ها و اسطوره‌ها و خاطرات تاریخی خودشان عمل می‌کنند. (Ibid).

درواقع هیک با بیان چنین مبانی‌ای برای نظریه‌اش، مدعی است که از دیدگاه معرفت‌شناختی، همه ادیان پدیدارهای متعددی هستند که از یک منشاء واحد نشأت گرفته‌اند و علی‌رغم تفاوت‌های بنیادین و گاه متناقضی که با یکدیگر دارند از یک حقیقت فی‌نفسه حکایت دارند.

در اینجا پس از ذکر چند نکته انتقادی نسبت به مدعای معرفت‌شناختی جان هیک مدعای تجربی نظریه وی را بررسی خواهیم نمود:

۱. مسلماً اولین انتقادی که بر مبنای معرفت‌شناسی هیک وارد است همان انتقادات کلاسیکی است که بر فلسفه انتقادی کانت در سده‌های اخیر وارد شده است؛ و مهم‌ترین اشکالی که قابل طرح است ارتباط ذات و پدیدار و همچنین، چگونگی توصیف پدیدار به‌عنوان امر وصف‌ناپذیر می‌باشد.

۲. انتقاد دوم، دوشاخ معرفتی‌ای (Epistemologic dilemma) است که از نظام معرفتی هیک در شکل‌گیری کثرت‌گرایی او ایجاد می‌شود. چنانچه پیش از این بارها به هیک انتقاد شده است. (Recher, 2005: 4; Byrn, 1981: 292; Eddy, 1994, P. 31).

ازیک‌سو، وی می‌خواهد با تبیین حتمی بین باورها/ تجربه‌های دینی گوناگون و موجود مستقلی که همان حقیقت محض فی‌نفسه است، شهودی واقع‌گرایانه را در نظریه‌اش حفظ کند؛ و از سوی دیگر در مورد ماهیت حقیقت محض فی‌نفسه بدون آنکه ادعای مثبتی ناظر به واقعیت آن داشته باشد موضعی لادری‌گرایانه (Agnostic) اتخاذ می‌کند. با این رویکرد، هیک یا باید برخی خصوصیات جوهری را در مورد حقیقت محض قبول کند یا اینکه باید به طریقی غیرواقع‌گرایانه باور/ تجربه دینی را بپذیرد. برای نگه داشتن شق اول این دوشاخ معرفتی با به میان آمدن اجتناب‌ناپذیر پای برخی

معیارها برای قابل قبول نبودن ادیان، نظریه کثرت‌گرایانه متزلزل می‌شود، درحالی‌که اعتقاد به شق دوم منجر به تفسیری غیرواقع‌گرایانه از باور/ تجربه دینی خواهد شد، که می‌تواند کل این نظریه را که ادیان گوناگون می‌توانند درواقع (as a matter of fact) تجلیات پدیداری یا باز‌نمودی از حقیقت محض فی‌نفسه باشند، به چالش بگیرد. (Recher, 2005: 4-5) چنانچه ملاحظه می‌شود از این نگاه، نظریه هیک بین انتخاب واقع‌گرائی و ناواقع‌گرائی در بحث تجربه دینی دچار مشکل اساسی است، از طرفی صراحتاً خود را در موضع واقع‌گرائی می‌داند و از سوی دیگر، با باز گذاشتن راه لادراگری نسبت به ماهیت حقیقت محض فی‌نفسه و نپذیرفتن هیچ‌گونه ویژگی جوهری برای آن عملاً تفسیری ناواقع‌گرایانه از تجربه دینی ارائه می‌کند.

البته، نظریه کثرت‌گرایانه هیک پیش از این از جهات مختلف و، به‌ویژه، از نگاه معرفت‌شناسی مورد انتقادات فراوانی قرار گرفته و ما در اینجا در هر بخش فقط به انتقادات کلیدی، که موجب ناکارآمدی نظریه می‌شود، بسنده می‌کنیم.

۲. مدعای تجربی

آنچه ذیل عنوان مدعای تجربی نظریه کثرت‌گرایانه جان هیک مورد بررسی می‌نماییم، استفاده وی از تجربه دینی است که می‌تواند به‌عنوان اصلی‌ترین و شاید تنها مقوم تجربی نظریه‌اش باشد.

قدیمی‌ترین نوع استفاده از تجربه دینی در مقام دفاع، لحاظ آن همچون پدیده‌ای است که به خدا در مقام علت آن پدیده اشاره می‌کند. البته باب این انتقاد بر چنین تلقی‌ای از تجربه دینی گشوده است که این امکان وجود دارد که صرفاً منشا، طبیعی در قدرت تخیل بشر داشته باشد. بنابراین، عالم، از جمله تجربه دینی بشر، به‌نحو انتقادی مبهم باقی می‌ماند. اما نوع جدید نگاه مدافعانه از همین نقطه آغاز می‌کند. این نگاه جدید مرکز توجه‌اش را از بیرون یا سوم شخص به درون یا اول شخص تغییر می‌دهد و تجربه دینی را در چنین فضائی به کار می‌گیرد. به‌جای پرسش از اینکه آیا پی‌بردن به وجود خدا از تجربه‌های دینی که توسط دیگران گزارش شده‌اند، هست یا خیر؛ با این نگاه جدید پرسیده می‌شود که آیا برای خود صاحبان تجربه دینی باور به حقیقت خدا بر مبنای تجربه خودشان عقلانی هست یا خیر. (Hick, 1999: 608).

به این ترتیب، هیک با لحاظ تجربه دینی به عنوان پدیده‌ای که خدا را در مقام علت خود دارد و نیز با وارد کردن استدلال آن از سوم شخص به اول شخص می‌کوشد تا از تجربه دینی به عنوان پایه تجربی نظریه خود استفاده کند. «این رویکرد به نحو بسیار حساب شده و نظام‌مندی توسط ویلیام آلستون ارائه شده است. [آلستون چنین توضیح می‌دهد که] این اصل پایه را در نظر بگیرید که تجربه دینی به عنوان مبنای اولیه باور عقلانی شبیه تجربه حسی است...» (Ibid: 609) این جاست که هیک متذکر می‌شود نظریه دقیق آلستون در کتاب *ادراک خدا* (Alston, 1993) در شکل دادن به پرسش این بخش از نظریه‌اش نقش به‌سزائی داشته است.

چنانچه از خود بپرسیم چگونه می‌شود که یک فرد مسیحی، بودائی، یهودی، مسلمان و یا هندو ادراکات چنین متفاوتی را از خداوند بیان می‌کنند؟ پاسخی که به نظر می‌رسد این است که آنان با یک سلسله مفاهیم دینی متفاوت سروکار دارند که بر پایه آن‌ها به شیوه‌هایی نوعاً متفاوت به تجربه دینی دست می‌زنند. (هیک، ۱۳۸۳: ۵۸).

هیک با استفاده از این مبانی است که می‌کوشد تا میان همه ادیان حقیقت واحدی را به نام حقیقت محض (the Real) در مقام شکل‌دهنده به جوهر اصلی همه تجربه‌های گاه متعابد دینی در نظر بگیرد و از این تجارب متفاوت، با لحاظ فرهنگ‌های مختلف زمینه‌ساز ادیان متفاوت برای دیدگاهش استدلال بیاورد که در مورد ادیان مختلف این امر صحت دارد:

که آن‌ها همه به لحاظ خاستگاه تجربی‌شان با واقعیت غائی در تماسند، ولی چون تجربه‌های گوناگون آن‌ها از آن واقعیت طی قرن‌ها با تفکرات مختلف فرهنگ‌های متفاوت در تنازع بوده به تمایز روزافزون و جزئیات متباین منجر شده است. (Hick, 1977: VIII, IX).

با این استدلال است که هیک نتیجه می‌گیرد پیروان همه ادیان به یک اندازه می‌توانند دعوی حقیقت داشته باشند و هیچ‌کدام نمی‌توانند برای خود تفوقی نسبت به ادیان دیگر قائل شوند:

از این قاعده پلائی عقلی تبعیت کرده‌ایم که برای دیگران همان مقدمه‌ای را که خود بر آن اتکا می‌کنیم مسلم بدانیم. بنابراین اشخاصی که در محدوده سنت‌های دیگر زندگی

می‌کنند در اتکا به تجربه دینی خاص خود و شکل دادن اعتقادات خود بر آن اساس، به‌طور یکسان [با ما] مواجه‌اند زیرا تنها دلیل برای اینکه شخص سنت خود را متفاوت از سنت دیگری تلقی کند همین دلیل انسانی و نه‌چندان متقاعدکننده است که این سنت، سنت خودش است (Hick, 2004: 235). شاید بین سه مدعایی که برای نظریه کثرت‌گرایانه هیک در نظر گرفتیم این مدعا، دست کم درون نظام پلورالیستی وی؛ کمتر محل اشکال باشد؛ اما، با این حال، با انتقادی بنیادین مواجه است که باید به این پرسش پاسخ دهد که اکثر صاحبان تجربه‌های دینی، که وی حتی پیامبران ادیان را علاوه بر عارفان و قدیسان و راهبان از جمله آن‌ها می‌داند، صرفاً تجربه خود را مرتبط با خدا می‌دانند و نه انواع تجربه دینی متفاوت و حتی مشابه را که همتایان‌شان در ادیان دیگر صاحب آن هستند؟

۳. مدعای فلسفه دینی

در این بخش در سه موضوع تاحدی مجزا، اما به‌لحاظ زمینه مشترک، به بررسی مدعای کثرت‌گرایانه هیک در حوزه فلسفه دین خواهیم پرداخت. البته، عنوان کلی «مدعای فلسفه دینی»، شاید برای این بخش مانع اغیار نباشد اما با این توضیح که ما در ذیل سه عنوان: ۱. مدعای الهیاتی، ۲. مدعای دینی، ۳. مدعای اخلاقی - دینی؛ به نوشتار خود سامان خواهیم بخشید، محدوده بحث را معین می‌کنیم.

۳.۱ مدعای الهیاتی

جان هیک در جای‌جای مباحثاتش ویژگی‌های خدا در ادیان مختلف را برمی‌شمرد و می‌کوشد تا بین خدای متشخص (personal) (خدای ادیان توحیدی) و غیرمتشخص (impersonal) (خدای ادیان غیرتوحیدی) از یک سو، و واقعیت غائی شعور فرح‌بخش (برهمن) و خلو، هیچ‌کس (آناتا)، خلاء (سونیانا) از سوی دیگر، به شکلی ارتباط برقرار کند که همگی تحت لوای حقیقت محض (the Real) به‌عنوان واژه‌ای برای اشاره به منشاء (ground) مفروض انواع تجربه دینی قرار بگیرند. در واقع تمام تلاش هیک بر این امر متمرکز دارد که با واحد دانستن منشاء الهیاتی همه ادیان به تخصمی که میان آن‌ها گاه و بی‌گاه در طول تاریخ وجود داشته است پایان دهد:

به تعبیر الهیاتی، مشکلاتی که با مواجهه مسیحیان با جهان‌های مذهبی دیگر پدید آمده این است که اگر عیسی حقیقتاً خدای متجسد بود و اگر تنها با مرگ او نجات انسان‌ها ممکن شد و تنها با لیبیک به او انسان‌ها می‌توانند شایستگی این نجات را بیابند پس ایمان عیسی یگانه دروازه حیات ابدی است. از این نتیجه گرفته می‌شود که اکثریت قاطعی از نژاد انسانی تاکنون نجات نیافته‌اند (هیک، ۱۳۸۶: ۳۲۸). وی که عمیقاً با این مشکل الهیاتی در درون مسیحیت مواجه است، برای گذار از آن پیشنهاد می‌دهد که ضمن پذیرش آنکه خداوند در طول تاریخ با توجه به محدودیت‌های بشری در جغرافیای انسانی و طبیعی مختلف، به صورت‌های متفاوت، وحی خود را منکشف کرده است:

ظاهراً این روشن است که ما امروزه به سوی دستیابی به یک دیدگاه دینی جهانی فراخوانده می‌شویم که هم به برابری همه انسان‌ها در پیش‌گاه خدا توجه می‌کند و هم، در عین حال، تنوع راه‌های خدا در جریان‌های مختلف زندگی انسانی برایش بی‌معنا نیست. ... پرده‌برداری خدا از خویشتن که از طریق اختیار انسان‌ها و شرایط موجود تاریخ جهان به فعلیت درآمده، ناگزیر باید شکل‌های مختلف به‌خود می‌گرفت. (همان: ۳۲۹).

این‌گونه است که هیک از مقدمات معرفت‌شناختی خود نهایت بهره را می‌برد و با لحاظ خدای فی‌نفسه یکسان برای همه ادیان و تفاوت قائل شدن آن با خدای مورد پرستش آن‌ها، سعی در ایجاد هم‌گرایی میان پیروان ادیان مختلف و گاه متعارض دارد. در هریک از ادیان جهان، مفاهیم دوگانه‌ای درباره خدا وجود دارد که هرچند در آن‌ها ذات الوهیت غائی فراتر از هر مفهوم یا مقوله‌ای (transcategorical) است، اما به لحاظ دینی، در پرتو صفات تمثیلی (qualities analogous) قابل دسترس می‌باشد، گرچه به‌طور کاملاً نامحدودی از صفات ما برتر است. (Hick, 2000: 36).

اما آنچه هیک بر آن چشم می‌پوشد این مطلب بسیار مهم است که وی با ارائه چنین راه‌حلی گویا از پیروان همه ادیان، اعم از شرقی و غربی یا توحیدی، و غیرتوحیدی می‌خواهد که ضمن چشم‌پوشی از بسیاری از آموزه‌های اصلی دین خود به یک‌باره به خدائی که وی آن را حقیقت محض می‌نامد و مدعی است خدای همه ادیان از او پدیدار گشته‌اند، ایمان بیاورند. در واقع، از نگاهی کلی‌تر، گویا هیک خود در مقام پیامبری جهانی نشسته و اکنون که از نقص بشری و فنی‌ای که در دوران گذشته بوده بری است، می‌تواند همه آحاد بشر را به باور به خدای واحد حقیقت محض دعوت کند.

۳.۲ مدعای دینی

هیک ضمن بررسی تاریخی ظهور ادیان سنت‌های بزرگ جهان به این نتیجه می‌رسد که تمامی ادیان بزرگ جهان در دوره‌ای که دورهٔ محور^۱ در تاریخ خوانده می‌شود، در پاسخ به یک حقیقت محض، اما در قالب فرهنگ‌ها و سنت‌های متفاوت، شکل گرفته‌اند؛ همگی به نتایجی مشابه در تربیت انسان‌ها دست یافته‌اند: در پرتو بررسی این فرضیه که همهٔ ادیان بزرگ، از لحاظ ریشه‌های تجربی خود با یک واقعیت الهی غائی در تماس هستند لیکن تجربه‌های متفاوت آن‌ها از آن واقعیت که در طی قرون با صورت‌های متفاوت فکری و فرهنگ‌های گوناگون در تأثیر و تأثر بوده و به تنوع فزاینده و پیچیدگی متقابل راه برده است، ممکن می‌گردد - به گونه‌ای که دین هندو، فی‌المثل، پدیده‌ای بسیار متفاوت از مسیحیت است و انحاء کاملاً متفاوت تجربه و تصور الوهیت در میان آن دو به وقوع می‌پیوندد لیکن، اکنون که در «جهان واحد» امروز، سنت‌های دینی به گونه‌ای آگاهانه با احترام متقابل و از طریق بحث و مناظره بریکدیگر تأثیر می‌گذارند، این امکان وجود دارد که تحولات آیندهٔ آنان به تدریج مسیرهایی را طی کند که در رابطهٔ نزدیک با یکدیگر قرار گیرند. (هیک، ۱۳۸۱: ۲۷۹).

به این ترتیب است که هیک دست به بازتعریف دین می‌زند که هرچند از نگاه خودش بنیاد ادیان را حفظ و حتی برجسته می‌کند، اما در واقع آنچه او به عنوان ویژگی‌های مبنائی دین بیان می‌دارد تفاوت‌های اساسی با مدعیات خود ادیان دارد. چنانچه وی اصولاً با پیوند دادن ادیان به تاریخ و برجسته کردن این حرف ادعای ابدی بودن آموزه‌های ادیان را نادیده می‌انگارد.

او از دین به عنوان بعد مطلق و کلی حیات انسانی و از تاریخ دین، از صور ابتدائی آن گرفته تا ادیان بزرگ جهان به عنوان نشانهٔ بارز تجلی ذات خدا تعبیر می‌کند. پیامد این نظر برای رابطهٔ میان سنت‌های دینی متفاوت و حقایقی که آن‌ها ارج می‌نهند، این است که یک خدا در زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف خودش را بر بشر متجلی ساخته است. در هر مورد واکنش بشر به تجلی خدا از طریق ویژگی‌های سنت‌های فرهنگی‌اش، آن گونه که در اسلام، هندوئیسم، بودیزم و مسیحیت آشکار است، مشخص شده است. (ریچاردز، ۱۳۸۳: ۱۳۹).

۱. axial: حد فاصل زمانی ۸۰۰ ساله‌ای که از پیش از میلاد مسیح تا ظهور پیامبر اسلام را دربر می‌گیرد.

این چنین است که هیک با چنین تعریف و بر چنین مبنائی به بررسی دین می‌نشیند تا در نهایت مقاصد مورد نظر نظام فکری خودش را سامان دهد. اما نکته‌ای که نباید از آن غافل ماند این است که با کنار هم نهادن مدعیات هیک نسبت به ادیان نمی‌توان واقعیت محصلی را، که در مورد ادیان بالفعل جهان صادق باشد، به دست آورد.

به نظر هیک، ما می‌توانیم با استفاده از دو معیار، نظام‌های دینی را مورد مطالعه و تحقیق قرار دهیم: ۱. سازگاری درونی و ۲. کیفیات تجربی. اما این معیارها صرفاً به ما نشان می‌دهد که آیا می‌توان فلان اعتقاد را در فلان نظام دینی پذیرفت یا نه؛ ولی ما را از هیچ حقیقت جامعی که ناظر به ماهیت یا ساختار واقعیت غائی باشد، آگاه نمی‌سازد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۴۱۱). به این ترتیب معیارهای هیک نیز مانند خود مدعیات دینی متأثر از ذهنیت اشخاص و فرهنگ‌ها خواهد بود و از ویژگی ثبات، که لازمه معیار بودن است، بی‌بهره خواهد ماند.

۳.۳ مدعای اخلاقی - دینی

اما کاربردی‌ترین مدعای هیک برای نظریه‌اش، مدعای اخلاقی آن است، به طوری که برخی منتقدان این بخش از مدعیات وی را به عنوان هسته نظریه او در نظر گرفته و از این دریچه به نقد آن پرداخته‌اند. البته خود هیک این موضوع را نمی‌پذیرد و این بخش را صرفاً به عنوان نتیجه ایمان مورد نظرش بیان می‌دارد. (Hick, 2006: 208) این مدعای هیک، که در بسیاری از نوشته‌های وی تکرار شده، دربرگیرنده این مطلب است که باید تمامی ادیان بزرگ جهان (بودائی، مسیحی، هندوئی، اسلام و یهودیت) را عرضه‌کننده راه‌های مثمرتر یکسانی جهت نیل به یک حقیقت محض در نظر بگیریم، چراکه همه آن‌ها در مرکز خود دارای پیام نوع‌دوستی (altruism) هستند. (Ibid) برای مثال هیک نمونه‌هایی از آیین بودائی و مسیحیت را ذکر می‌کند:

به نحو پدیدارشناختی، بودائی از زندگی بیدار شده و تجربه مسیحی از زندگی جدید در مسیح متفاوت است... اما، در عین حال، این دو تجربه اصلی صورت‌های بسیار مهمی در عامه دارند. هر دوی این تجربه‌ها منوط به عبور از خودمحوری به یک محوریت جدید اشرافی در عالی‌ترین حد آن هستند... ثمره وضعیت گذار. در مبانی اخلاق و شهودات و مناظر عرفانی آن بسیار مشابه است. شخص بیدار شده که آکنده از محبت (کارونا) (karuna) است و شخصی که با عشق (آگاپه) (agape) حفظ شده، در عمل قابل تمییز نمی‌باشند. (Hick, 1991: 155)

به این ترتیب، هیک مؤکداً بیان می‌دارد که معیار کثرت‌گرایی برای آنکه دین منتهی به حقیقت محض را از غیر آن تمییز دهد، گذار ذکر شده در بالا را در نظر می‌گیرد:

معیار اصلی این است که آیا یک جنبش (حرکت) زمینه‌گذار انسان از خودمحوری طبیعی به یک اشراق جدید در امر متعالی است یا خیر، این گذار نجات‌بخش (salvific transformation) در آرامش و لذت درونی و در عشقی مشفقانه نسبت به دیگران ظاهر خواهد شد. (Hick, 1997: 162).

با این معیار می‌توان به‌طور واضح نقش اخلاق را در نظام کثرت‌گرایانه هیک ملاحظه کرد و به این نکته توجه داد که انتقاد منتقدان به این موضوع به‌عنوان اصل محوری در نظام هیک چندان هم بی‌وجه نیست. وی تحول اصلی بشر را، که وظیفه اصلی دین نیز می‌داند، در همین گذار از خودمحوری به حقیقت‌محوری ذکر می‌کند و مؤکداً بیان می‌دارد که تمامی ادیان سنت‌های بزرگ جهان نمونه‌های فراوانی از اصلان به این مرحله را دارند که آن‌ها را به‌عنوان نمونه‌های انسان کامل می‌شناسند.

هریک از آن‌ها شامل انکار داوطلبانه خودمحوری و ایشار و فنای خویش در حق می‌باشند، ایشار و از خودگذشتگی که عشق و محبت نسبت به همه انبای بشر و یا حتی همه حیات و زندگی را به همراه می‌آورد. (هیک، ۱۳۸۳: ۱۴۶).

و تلاش می‌کند تا با ذکر نمونه‌هایی از کتاب مقدس مسیحیان، مسلمانان و بودائیان نشان دهد که نه تنها در عمل افرادی به‌عنوان انسان‌های مقدس و کامل برای ادیان شناخته می‌شوند، بلکه دستور ادیان نیز در نص صریحشان بر تربیت چنین انسان‌هایی تأکید دارد (همان: ۱۴۶-۱۴۷).

کتاب مقدس:

۱. این دیگر من نیستم که زندگی می‌کنم بلکه مسیح است که در وجود من حیات دارد. (رساله به غلاطیان، باب ۲، آیه ۲۰).

۲. چون که اگر کسی بگوید من خدا را دوست دارم اما نسبت به برادر خویش تنفر داشته باشد، چنین شخصی یقیناً دروغ‌گوست. چرا که اگر کسی برادری را که دیده است دوست نداشته باشد، نمی‌تواند خدایی را که ندیده است دوست داشته باشد. (رساله اول یوحنا، رسول، باب ۴، آیه ۲۰).

قرآن:

۱. و خدا را بپرستید و چیزی را با او شریک نگردانید؛ و به پدر و مادر احسان کنید؛ و دربارهٔ خویشاوندان و یتیمان و مستمندان و همسایهٔ خویش و همسایهٔ بیگانه و هم‌نشین و در راه‌مانده و بردگان خود نیکی کنید که خداوند کسی را که متکبر و فخر فروش است دوست ندارد. (سوره نساء، آیه ۳۶).
۲. و بندگان خدای رحمان کسانی هستند که روی زمین به نرمی گام برمی‌دارند و چون نادانان ایشان را طرف خطاب قرار دهند به ملایمت پاسخ می‌دهند. (سوره فرقان، آیه ۶۳).
۳. و اگر ببخشایید و درگذرید و بیامرزید به راستی خدا آمرزنده مهربان است. (سوره تغابن، آیه ۱۴).
۴. و چون پیمانه می‌کنید پیمانه را تمام بدهید و با ترازوی درست بسنجید که این بهتر و خوش‌فروجام‌تر است. (سوره بنی‌اسرائیل، آیه ۳۰).

بهاگوادگیتا:

۱. راجع به آن‌هایی که از این راه پیروی می‌کنند گفته شده که آنان راجع به همهٔ موجودات و تعینات عالم وجود فکر و ذهنی مشابهی دارند به نحوی که از خیر سعادت همهٔ موجودات حادث (ممکنات) لذت می‌برند. (فصل ۱۲، فراز ۴).
 ۲. باشد که آن مرد نسبت به هیچ موجود غیر ازلی - مخلوق و حادث - احساس کینه و تنفر نداشته باشد. باشد که وی برخورداردی دوستانه و محبت‌آمیز داشته باشد. باشد که وی از افکار «من» و «مال من» خالی شده و در شادی و غم به یک صورت باشد پذیرای درد و رنج طولانی راضی و همواره منسجم و پابرجا با هدفی ثابت و محکم و روح و ذهنی غرق در من. (فصل ۱۲، بندهای ۱۳-۱۴).
- هر چند هیچ می‌کوشد تا با ارتباط دادن این بخش از نظریه‌اش با این امر که چنین افرادی همگی در پاسخ به یک حقیقت واحد، که همان حقیقت محض است، به این درجه واصل شده‌اند اما چند نکته بسیار مهم وجود دارد که وی از آن‌ها غافل است:
۱. آنچه مسیحی، مسلمان و بودائی را از هم متمایز می‌سازد، نه نتیجه‌ای که بدان واصل می‌شوند که سلوک و شیوه‌ای است که آن را طی می‌کنند، و اتفاقاً برخلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد مبنی بر اینکه راه نسبت به نتیجه از اهمیت کمتری برخوردار است، در

این مورد بدان دلیل که شیوه برگزیده هر کدام از ادیان نمایانگر هدفی است که قصد دستیابی بدان را دارند و خود معتقدند این شیوه دقیقاً از سوی مبداء - مقصد هستی برای انسان تعیین شده است، نمی‌توان آن را صرفاً ابزاری دانست؛ پس از وصول به مقصود دیگر می‌توان آن را کنار گذاشت. چراکه اولاً، خود ادیان برای خود کارکرد سرمدی قائل هستند و هیچ‌گاه از عرصه زندگی بشر خارج نمی‌شوند، حتی پس از مرگ. ثانیاً، بنیان‌گذاران ادیان بزرگ همیشه بر این امر تأکید داشته‌اند که به‌علت نقص در شیوه زندگی موجود و دست‌کم برای کامل کردن آن مبعوث شده‌اند، و این خود حداقل به معنی ناکافی دانستن ادیان پیش از خود برای تربیت انسان کامل است.

۲. اما آنچه در مرکز نظریه هیک به‌عنوان موجه کردن بنیاد کثرت‌گرایی قرار دارد، به گفته خودش حقیقت محض است نه تربیت انسان‌های اخلاقی. لذا تأکید او برای نزدیک کردن ادیان از طریق وجه مشترک تربیت انسان‌های اخلاقی نه تنها مبنای معرفتی نظریه‌اش را زیر سایه این امر قرار می‌دهد، بلکه این شبه را ایجاد می‌کند که هیک پس از عدم توفیق در تبیین دیدگاه وصف‌ناپذیری‌اش (ineffability) درباره حقیقت محض، که به‌عنوان مرکز ثقل پیونددهنده ظهورات آن در فرهنگ‌های مختلف بیان می‌داشت، به یک امر تجربی روی آورده تا براساس آن هم پیوند گسسته‌شده را ترمیم کند و هم اختلافات میان ادیان را در پرتو آن به وحدت نزدیک سازد. اما از این امر غافل می‌ماند که با این شیوه و کم‌رنگ کردن بخش معرفتی نظریه‌اش از یک‌سو، اعتبار شناخت‌شناسانه آن را می‌کاهد و از سوی دیگر، با باز کردن مجدد در به روی انتقادات مبتنی بر بنیادی بودن خدای مورد ادعای هر کدام از این افراد قدیس، که در سنت خود تربیت یافته‌اند، به نقطه اول بازخواهد گشت.

ب) انتقادات کلی وارد بر نظام کثرت‌گرایی

در پایان با ذکر دو انتقاد که بر کلیت نظام طراحی شده از سوی هیک وارد است به این نتیجه خواهیم رسید که در سپهر اندیشه غربی هرچند که پس از غفلت چندین‌ساله از دین، نگاه دوباره در دهه‌های اخیر را باید مغتنم شمرد، اما این امر نباید مانع از آن شود که اشکالات اساسی که این نگرش با آن مواجه است را نادیده بگیریم. چراکه در موضوع حساس دین چه بسا ارائه راه‌حل نادرست بسیار گمراه‌کننده‌تر از ندانستن راه‌حل باشد.

۱. ناسازگاری درونی

علاوه بر تمام اشکالاتی که ذکر شد و از جنبه‌های مختلف به مدعیات نظریهٔ هیک پرداخته شد، باید در مورد جنبهٔ روش درون‌نظامی هیک برای تفسیر دین نیز بررسی نقادانهٔ مستقلی صورت گیرد که مطمئناً مجال گسترده می‌طلبد، اما، در این جا، به‌طور مختصر و تحت عنوان ناسازگاری‌ای که این شیوهٔ تفسیر در نظام وی ایجاد کرده آن را به بوتهٔ نقد می‌سپاریم. خود هیک بر اساس فلسفهٔ ویتگنشتاین، قائل به دو نوع تفسیر می‌شود که با تحلیل گفتار وی چگونگی تخطی‌اش از اصولی که خود وضع کرده به‌وضوح روشن خواهد شد. وی برای تفسیر یک موضوع دو معنا یا سطح قائل می‌شود که با نام‌های تفسیر درجهٔ اول و تفسیر درجه دوم آن‌ها را شرح می‌دهد.

تفسیر می‌تواند به دو معنا یا در دو سطح عمل کند ... یکی معنای درجه دوم آن است ... این [سطح از تفسیر] از مقولهٔ تئوری‌سازی آگاهانه است. در این سطح درجه دوم، تفاسیری دینی و یا می‌توانیم بگوییم علوم کلامی و فلسفه‌های دینی وجود دارند که شامل یک سلسله نظریه‌های متافیزیکی می‌باشند که تفسیری از عالم به‌دست می‌دهند، تفاسیری که در آن‌ها داده‌ها و اطلاعات حاصل از تجربهٔ دینی از جایگاهی محصور و کنترل‌کننده برخوردارند. (هیک، ۱۳۸۳: ۵۴).

چنانچه ملاحظه می‌شود هیک هرگونه سخن‌گفتن «دربارهٔ» دین را که بر اساس داده‌ها و آموزه‌های آن باشد از نوع تفسیر درجه دوم می‌داند که لاجرم باید «محدود و کنترل‌شده» باشند تا از چهارچوب آنچه از آن سخن می‌گویند خارج نشوند. چراکه به تصریح خود هیک این تفسیر پیرو و تالی تفسیر درجه اولی است که مستقیم با موضوع آن در ارتباط است.

این تفسیر نوع دوم و یا درجه دوم فعالیت تفسیری اصلی‌تر و یا درجه اول‌تری را مفروض می‌گیرد که عملاً در هرگونه تجربهٔ آگاهانهٔ محیط پیرامون ما وارد می‌شود. (همان).

از نظر هیک تفسیر از نوع اول همان مواجههٔ مستقیم مفسر با موضوع تفسیر است که پایهٔ تفسیر درجه دوم قرار می‌گیرد و تفسیر نوع دوم، به‌هیچ‌وجه، نمی‌تواند از آن تخطی کند. بنابراین، روشی که هیک برای تفسیر دین پیش می‌نهد متکی بر دریافت پیروان آن دین است که تفسیر درجه اول از آن دارند، تفسیری که معمولاً فرآیندی

ناخودآگاه و از روی عادت است که حاصل تعاملی است که برپایهٔ یک‌سلسله از مفاهیمی که جهان عملی و قابل بهره‌برداری معنای ما را تشکیل می‌دهند با محیط پیرامون ما انجام می‌شود. (همان).

اینجاست که هیک از اصل روشی خود عدول می‌کند و چنانچه پیش از این در جای‌جای این نوشتار بدان اشاره شده، تفسیر درجه اول پیروان ادیان را نادیده می‌انگارد و با ارائهٔ تفسیری جدید از دین که نه پوستهٔ نمادین دین بلکه ذات و مبنای آن را دست‌خوش تغییری اساسی در مبدأ و انتها می‌کند. برای هیک گریزی نیست مگر آنکه به اصول اساسی ادیان پایبند باشد و نمی‌تواند پیامبرگونه همهٔ ادیان را به تجدیدنظر در فهم خود فراخواند و در عین حال، مدعی برحق دانستن همهٔ آن‌ها باشد.

توصیهٔ من به همهٔ ما، که تعلقاتی به ایمان‌های متفاوت در جهان داریم، چه مسیحیت و اسلام و چه دیگر ادیان، این است که از امروز در «یک جهان» با پیروی از راهنمایی‌های این جریان عرفانی اندیشه که همواره در هر کدام از سنت‌های ما حاضر بوده است، نگاه مجددی به خودفهمی‌مان بیاندازیم (Hick, 2005: 14). این سخن هیک، که با آن یکی از جدیدترین مقالاتش را به پایان می‌برد، به اندازهٔ کافی گویاست و به نظر می‌رسد نیازی به شرح و تفصیل بیشتر نداشته باشد! چرا که، در خوش‌بینانه‌ترین حالت، وی جریان‌ات عرفانی اقلی حاضر در ادیان را - البته باز با تفسیری که «خود» از آن‌ها ارائه می‌کند - به‌عنوان مرکز تفسیر خود از دین قرار می‌دهد در حالی که به‌هیچ‌وجه، جریان‌ات عرفانی در ادیان محوریت نداشته‌اند.

۲. ناسازگاری بیرونی

آنچه در قسمت قبلی گذشت، تمرکز خود را بر اشتباه روشی هیک در نگاه به ادیان برای تفسیر آن‌ها گذاشته بود. اما در این قسمت نگاه بیرونی این نظام را بررسی می‌نماییم. البته، از آن‌جا که شواهد این ناسازگاری پیش از این در این نوشتار مطرح شده و تکرار آن صرفاً موجب تصدیع است، می‌کوشیم تا مختصراً نتایج آن را بررسی نماییم. از آنچه تاکنون گفته شد به سهولت می‌توان فهمید که دیدگاه هیک درگیری‌های جدی‌ای با بدنهٔ ادیان و مسلماً عموم متفکران و اندیشمندان ادیان مختلف داشته و با اندکی ورق‌زدن کتب و مقالات مرتبط با بحث کثرت‌گرایی به عمق این اختلاف‌نظرها می‌توان پی‌برد.

البته، بررسی این تقابل‌ها و مباحثات را نگارنده در کتاب مستقلى، که صرفاً به بخشی از جدیدترین این اعتراض‌ها و پاسخ‌های هیک بدان‌ها اختصاص یافته، متکفل شده که به یاری خدا به زودی به زیور طبع آراسته خواهد شد. اما، آنچه در این قسمت مورد نظر ماست، نفس همین تقابل‌هاست که بین هیک و منتقدانش در سایر ادیان صورت گرفته. هرچند که هیک این رویارویی را سازنده می‌خواند و همواره از هرگونه گفتگویی استقبال می‌کند، اما نشانگر عدم توفیق هیک در برقراری آشتی میان ادیان، حتی در سطح نظری، و متفکران آن‌ها می‌باشد. مسلماً، قابل پیش‌بینی نیست که اگر در یک شرایط فرضی نظریات هیک را می‌توانستیم در سطح مؤمنان به ادیان به اجرا درآوریم نتیجه آن چگونه می‌شد.

نتیجه‌گیری

به هر تقدیر آنچه ما از این نوشتار قصد آن داشتیم بررسی نقادانه دیدگاه هیک به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان غربی برای نزدیک کردن ادیان به یکدیگر بود که ضمن ارج نهادن به تلاش مؤثر وی در بازگشایی راهی برای برقراری ارتباط سازنده میان ادیان و فرهنگ‌های مختلف و متفاوت، به این نکته توجه داریم که کثرت‌گرایی نه بهترین راه ممکن برای نیل به این مقصود است و نه اینکه می‌تواند تنها راه ممکن باشد. البته هدف این نوشتار بررسی دیدگاه این فیلسوف دین به‌عنوان نماینده تفکر کثرت‌انگاران غرب و واکاوی اشکالات مرتبت بر این اندیشه بود و مسلماً تکلیف ارائه جایگزین و یا ترمیم نظریه را به عهده نداشته است. اما، در پایان آنچه از این تحقیق برمی‌آید، آن است که نیاز به شناخت و اهمیت قائل شدن برای اصول فرهنگ مقابل از ضروریات بحث درباره آن است که نقطه اصلی ضعف نظریه هیک می‌باشد و هر تحقیقی در زمینه‌های فرهنگی می‌بایست به این امر توجه داشته باشد.

منابع

- پترسون، مایکل و دیگران ۱۳۸۳. *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی، ج ۴، تهران: طرح نو.
- ریچاردز، گلین ۱۳۸۳. *پلورالیسم دینی: الهیات ناظر به همه ادیان*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، ج ۳، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

هیک، جان، ویراستار ۱۳۸۱. فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، ج ۳، تهران: الهدی. چاپ سوم.
هیک، جان ۱۳۸۲. بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: قصیده‌سرا.
هیک، جان ۱۳۸۳. مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ج ۲، تهران: تیان.
هیک، جان ۱۳۸۶. اسطوره تجسد خدا، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمدحسن محمدی مظفر، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

- Hick, John 1977. *God and Universe of Faiths*, Glasgow: Collins
- Hick, John 1988. *Religious Pluralism and Salvation*, *Faith and Philosophy*, 5, Pp. 365-377.
- Hick, John 1991. 'Religious "skilful Means": A Hint from Buddhism', *International Journal for Philosophy of Religion*, 30.
- Hick, John 1997. 'The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D'Cota', *Religious Studies*, 33. Pp. 161-166.
- Hick, John 1999. *Religious Pluralism*, In *Companion to Philosophy of Religion*, ed by Philip Quinn and Charles Taliaferro, Cornwall: Blackwell. pp. 607-614.
- Hick, John 2000. *Ineffability*, *Religious Studies*. 36, pp. 35-46.
- Hick, John 2004. *An Interpretation of Religion*, Hampshire: Palgrave. Second Edition.
- Hick, John 2005. *Response to Dr Reçber*, *Islam and Christian-Muslim Relations* 16, Issue 1, Pp. 11-14.
- Hick, John 2006. *Exclusivism Versus Pluralism in Religion: a Response to Kevin Meeker*, *Religious Studies*, 42, Pp. 207-212.
- Meeker, Kevin 2006. *Pluralism, Exclusivism, and the Theoretical Virtues*, *Religious Studies*, 42, Pp. 193-206.
- Reçber, Mehmet Sait 2005. *Hick the Real' and 'al-haqq*, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 16, Issue 1, pp. 3-10.