

# آینده ادیان: همگرایی یا بازسازی سنت

(بررسی انتقادی کثرت‌گرایی هیک و سنت‌گرایی نصر)





# آینده ادیان\*: همگرایی یا بازسازی سنت

عدنان اصلاص

ترجمه دکتر انشاء... رحمتی



چندی است در ایران و سایر نقاط دنیا توجه به آرای جان هیک، فیلسوف مسیحی کثرت‌گرای انگلیسی، و سیدحسین نصر، نماینده حال حاضر سنت‌گرایی، محل توجه جدی است. نصر معتقد است، خدا واقعیت است. خدا مبدأ همه موجودات حال و آینده است. عالم مادی، انسان‌ها و ادیان، تجلیات خداوند به عنوان حقیقه‌الحقایق‌اند و هیچ چیز از دایره قدرت خدا بیرون نمی‌ماند. اما هیک معتقد است یک «واقعیت کلی» به معنای واقعیتهایی که هر چیزی، اعم از خدا و عالم را شامل شود، موجود نیست. عالم مادی در حد ذات خود موجود است. اگر چه دایره این تفاوت‌ها بسیار فراتر از این است، اما نویسنده کوشیده با معرفی و بررسی تطبیقی آرا این دو اندیشمند فارسی‌های اندیشه‌هایشان را در جهان جدید به بحث بگذارد و در نهایت نظر این دو را در باب آینده دین در قرن آینده به کند و کاو بنشیند. چه، هیک معتقد است ادیان در قرن آینده با تعامل با یکدیگر حد و مرزها را برمی‌دارند اما نصر معتقد است که در قرن آینده اگر احیای دینی‌ای هم تحقق پذیرد، از طریق بازسازی سنت است.

\*\*\*

## جهانی شدن و دین

جهانی شدن و ارتباط آن با دین در سال‌های اخیر به صورت یکی از موضوعات اصلی جامعه‌شناسی دین، درآمده است. جهانی شدن عمدتاً پدیده‌ای است که در اثر پیشرفت‌های سریع فن‌آوری ارتباطات و همراه با آن پیشرفت سریع در انتقال دانش و اطلاعات ایجاد شد. در اثر نیروی فن‌آوری ارتباطات، مشاهده یا خبر گرفتن از هر حادثه‌ای در هر گوشه‌ای از جهان امکان‌پذیر شد و عملاً وجود جوامع جدا افتاده، خاتمه یافت. حادثه‌ای که در یک بخش عالم به وقوع می‌پیوندد بر زندگی شخصی که در بخش دیگری از عالم به سر می‌برد، تأثیر می‌گذارد. واکنش‌هایی که از همه بخش‌های جهان اسلام در برابر قضیه سلمان رشیدی به راه افتاد، تأییدی بر این مطلب است. در این مورد به‌خصوص، حادثه‌ای واحد در بریتانیای کبیر در مدت‌زمانی بسیار کوتاه، واکنش‌هایی را در استانبول، اسلام‌آباد و بمبئی موجب شد.

تأثیرات جهانی شدن بر زندگی انسان‌ها، متنوع و پیچیده است. جهانی شدن می‌تواند در پاره‌ای از موارد ارزش‌ها و هویت یک فرهنگ را تضعیف کرده و در موارد دیگر به احیای ارزش‌های موروثی و هویت دینی آن مدد رساند. گاهی، بسته به شرایط، دین می‌تواند در مقاومت در برابر سیطره نظام جهانی ایفای نقش کند.

در اینجا، می‌توان سه تأثیر مشخص جهانی شدن بر دین را مورد ملاحظه قرار داد. در این سباق، اولاً واکنش‌های ادیان به چنین پدیده‌ای بسته به ویژگی‌های الهیاتی و اعتقادی آنها متفاوت می‌شود. علی‌الافتاده هیک این ادعا را صحت می‌دهد، بدین صورت استدلال می‌کند که پیشرفت‌های تاریخی و جهانی شدن، می‌توانند تغییراتی را در ساختار الهیاتی یک دین مفروض ایجاد کنند، زیرا «حیات دینی نوع بشر عرصه‌ای پیوسته برای ارتباط با واقعیت الهی است.»

اما نصر خواهد گفت که جهانی شدن یا پیشرفت‌های تاریخی نمی‌توانند تغییری در اصول یک دین مفروض ایجاد کنند، زیرا این اصول از طریق وحی تأسیس شده‌اند. او معتقد خواهد بود که پیشرفت فن‌آوری‌های ارتباطات و تعامل‌های فرهنگی، فقط می‌تواند فضایی برای تفسیر نوینی از ساخت نظری یک دین مفروض، ایجاد کند.

ثانیاً، جهانی شدن تعامل میان ادیان و جوامع دینی را موجب شده است. در اثر این فعل و اتفاع‌ها برخی ادیان مانند آیین مسیحیت و آیین هندو، درصدد تعریف دوباره اعتقادات سنتی خود برآمده‌اند، حال آنکه برخی ادیان دیگر مانند اسلام و یهودیت جهانی شدن را انگیزه‌ای برای تجدیدنظر در هویت تاریخی خود، به حساب آورده‌اند.

ثالثاً، جهانی شدن فضای نوینی برای «نظریات» گوناگون درباره کثرت‌گرایی دینی ایجاد کرده است. این واقعیت، نتیجه تعامل میان ادیان است. برای نمونه، هیک استدلال می‌کند که به موجب تأثیر جهانی شدن، ادیان به یکدیگر نزدیک شده‌اند. او خاطر نشان می‌کند که ممکن است در آینده حفظ حد و مرزهای فرهنگی - تاریخی ادیان، ضروری نباشد. بنابراین الهی‌دانان روزگار ما، باید خود را برای نوعی «الهیات جهانی» که مناسب حال جامعه جهانی باشد، مهیا کنند. باید اعتقادات انحصارگرایانه و شمول‌گرایانه ادیان را مورد تجدیدنظر قرار داد. او می‌نویسد:

تا این اواخر سنت‌های دینی مختلف، خط و سیرهای جداگانه خویش را داشتند و هر یک در تفسیر و تعبیر اعتقادات خویش، کمابیش ادیان دیگر را نادیده می‌گرفتند. این رده‌به‌رده در قرن‌های (گذشته)، بیش از آنکه تاریخ بشر روی در متحد شدن در قالب یک تاریخ جهانی واحد بگذارد، مناسب و مقتضی بود. ولی اینک ما در موقعیت نوینی قرار گرفته‌ایم که در اثر اتحاد واقعی عالم، در قالب یک نظام واحد ارتباطات ایجاد شده است و در حقیقت که تاکنون معقول و موجه بود که کسی الهیات خویش را بی‌توجه بر برخورد خدا با دنیای غیرمسیحی، ساخته و پرداخته کند، اینک دیگر چنین رویه‌ای معقول نیست. باید آماده پاسخگویی به موقعیت نوین باشیم، بدین صورت که رسالت درازمدت تکوین نوعی الهیات جهانی یا بشری را آغاز کنیم.

باید به خاطر داشت که الهیات جهانی، با وجود مستمر نوعی تکرار ادیان به عنوان اشتغال عینی حیات دینی، سازگار خواهد بود. هیک، به عنوان شخصی علاقمند به کثرت‌گرایی دینی، خواهد گفت که ادیان نباید در صدد مقاومت در برابر جهانی شدن برآیند. به عکس، آنها باید امکان نوعی «الهیات جهانی» را نشان دهند، چرا که آنها نه فقط ویژگی‌های مشترکی مانند عقاید، مناسک و نظام‌های اخلاقی دارند، بلکه غایبات مشترکی مانند خوش‌بینی کیهانی و رستگاری، قدیس‌پروری و صفات اخلاقی، نیز دارند. ادیان به این معنا در فرآیند رو به پیشرفت جهانی شدن سهیم بوده‌اند. آیا واقعا اینگونه است که جهانی شدن، ضرورتاً مستمر نوعی الهیات جهانی یا نوعی کثرت‌گرایی دینی ایدئولوژیکی از نوع مورد نظر هیک است؟ این نوع کثرت‌گرایی دینی عیب و ایرادهای خاص خود را دارد. در مقابل، می‌توان پاسخی دینی برای تکرار ادیان، بدون نیاز به از میان برداشتن حد و مرزهای دینی - فرهنگی ادیان مفروض ارائه کرد. همینطور به درستی می‌شود رویکردی «فراستنی» مانند رویکرد نصر، ترتیب داد بی‌آنکه درصدد جرح و تعدیل دعوی حقانیت ادیان برآمد.

مشکل دیگر دیدگاه هیک در خصوص الهیات جهانی این است که، همانطور که سایرین خاطر نشان می‌کند، نوعی همبستگی ضمنی میان بحث از الهیات جهانی و کثرت‌گرایی دینی و ویژگی‌های خاص تاریخ اروپایی وجود دارد. سایرین استدلال می‌کنند که در دوران گسترش جهان‌خواهی غربی، متفکران مسیحی بحث از مطلق بودن مسیحیت، انحصارگرایی مسیحی و عدم گفتگو با ادیان دیگر را تبلیغ می‌کردند، حال آنکه در دوران پس از استعمار، از کثرت‌گرایی، مطلق نبودن مسیحیت و گفتگو با ادیان دیگر سخن به میان آوردند. او

نتیجه می‌گیرد که بنابراین «کنترول اسمیت‌ها و هیک‌های این عالم از قرار ظاهر نوع نوینی از این مقوله‌اند، که «جهان‌شمول» یا «جهانی» است. به همان سان که همبرگر مک‌دونالد، غذای «همگانی» یا «جهانی» شده است.» در تأیید این مطلب، همسنگی شایان توجهی میان ایجاد برخی گونه‌های معرفت و «نیت سیاسی» یک فرهنگ مفروض وجود دارد. نامعقول نیست که تصور کنیم محرک «کثرت‌گرایی‌های ایدئولوژیکی» نظیر کثرت‌گرایی ایدئولوژیکی هیک، قدرتی جهانی با هدف فیصله دادن به منازعات دینی بالقوه بوده باشد. ولی چنین نیت احتمالی نباید موجب آن شود که واقعیت مسائل مطرح شده از ناحیه تکثر ادیان و نیاز به راه‌حل قانع‌کننده‌ای برای آنها را نادیده بگیریم. دیدگاه هیک درباره الهیات جهانی، بسیار ریشه در درک وی از گسترش تاریخی مسیحیت دارد. هیک معتقد است که مسیحیت همیشه به مقتضیات زمانه واکنش ایجابی نشان داده و در ارتباط با فرهنگی که در آن رشد می‌یابد، گسترش یافته است. مسیحیت یک هویت یگانه ایستا و دقیقاً تعریف شده، نیست. بلکه نوعی فرآیند پویای تجربه دینی است که حول نظامی اعتقادی متمرکز شده است. چنین فرضی که نتیجه تجربه هیک از مسیحیت است، او را به این اعتقاد سوق داده است که هر دینی می‌تواند به صورتی کمابیش شبیه مسیحیت به جهانی شدن پاسخ بدهد. بنابراین او معتقد است که باید واکنش اسلام به جهانی شدن، اساساً عین واکنش مسیحیت به آن باشد. ولی می‌توان شواهد و قرآنی از گسترش فرهنگی در اسلام معاصر گرد آورد که خلاف این را نشان می‌دهند. اگر نوعی نظریه کثرت‌گرایی دینی بخواهد یکی از نتایج فرآیند جهانی شدن باشد، اسلام به روش خاص خود به این فرآیند واکنش نشان خواهد داد. یعنی گونه‌ای «کثرت‌گرایی» ایجاد خواهد کرد که بتواند منطقاً با این دین باشد.

### دعوی ادیان مبنی بر حقایق مطلق

آیا تنوع ادیان، یک مسئله است؟ وجود متکثر ادیان، برای کسانی که اعتقاد راسخ دارند به این که فقط دین آنها برحق است و مابقی ادیان باطل‌اند، ظاهراً مسئله‌ای ایجاد نمی‌کند. برای کسانی هم که ادیان را فرافکنی‌ها یا نظریه‌پردازی‌های مختلف بشری دربارهٔ چیزی سررازمیز می‌دانند که به نام خدا تفسیر شده است مسئله‌ای پیش نمی‌آورد. کثرت ادیان، زمانی مسئله است که شخص معتقد باشد واقعیتی متعالی وجود دارد و در عین حال بخواهد جایگاه ادیان دیگر در جستجوی بشری در پی حقیقت و دستگیری را مورد بررسی قرار دهد.

انحصارگرایی دینی تناقض‌آمیز است. اگر مسیحیان احساس می‌کنند که حق دارند موضع انحصارگرایی را اتخاذ کنند، پس باید به همان اندازه قابل قبول باشند که یک مسلمان، به حکم مسلمان بودنش، بتواند به نوعی انحصارگرایی اسلامی متعهد باشد. دلیل یک مسلمان برای اعتقاد ورزیدن به نوعی انحصارگرایی اسلامی این است که اسلام چنین ادعاهایی در خصوص حقایق مطلق خود دارد و طرفدارانش را متقاعد می‌سازد که چنین اعتقادی درباره‌اش داشته باشند. همین مطالب در مورد مسیحیان صدق می‌کند. به موجب همین، باید به قبول این قضیه، تن داد که یک مسلمان باید همان حق را به مسیحیان بدهد که بگویند حق دارند به نوعی انحصارگرایی مسیحی باور داشته باشند. مسئله‌ای جدی در اینجا وجود دارد. یک نوع انحصارگرایی دینی، مثلاً انحصارگرایی اسلامی، به حسب تعریف باید امکان وجود حقیقت و نجات در ادیان دیگر را نفی کند. یعنی، انحصارگرایی اسلامی، به جای تصدیق به اینکه ادیان دیگر می‌توانند از همان حق برخوردار باشند، به حسب تعریف باید هرگونه انحصارگرایی دینی دیگری را بی‌اعتبار بداند و این تناقض‌گویی است. انحصارگرایی دینی باید به گونه‌ای شکل بگیرد که در نهایت به بی‌اعتبار شدن وجود خود آن بینجامد. بنابراین دعوی ادیان مبنی بر حقایق مطلق، راه‌حل مسئله نیست. بلکه خود یکی از خاستگاه‌های اصلی مسئله است. علاوه بر این، دعوی ادیان مبنی بر حقایق مطلق، انگیزه‌ای نیرومند است که در نهایت به تأسیس یک رویکرد کثرت‌گرایانه همه‌گیر می‌انجامد.

در سیاق این اثر دو رویکرد متفاوت در پاسخ به این مسئله وجود دارد: رویکرد دینی و رویکرد ایدئولوژیکی. معتمد فرضیه کثرت‌گرایی دینی هیک، راه‌حلی ایدئولوژیکی و نه دینی برای این مسئله ارائه می‌کند. می‌خواهم از این هم فراتر رفته و بگویم که هیک برای دادن وجهات بیشتری به فرضیه‌اش، در واقع راه را به روی راه‌حل دینی بسته است، بدین صورت که می‌گوید انحصارگرایی دینی در میان ادیان عمومیت دارد. هیک می‌نویسد: بنابراین وقتی به ادیان عالم در مجموع می‌نگریم به دعای متعارض آنها مبنی بر برخورداری از حقیقت نجات‌بخش مواجه می‌شویم. زیرا هر جامعه دینی معتقد است که مرام‌نامه خاص خود آن حق است و مرام‌نامه‌های دیگر، تا بدان حد که با آن اختلاف دارند، باطل هستند. هر جامعه دینی معتقد است که آن طریق نجات که بدان گواهی می‌دهد، طریق موق، تنها طریق مطمئن، برای رسیدن به سعادت جاودان است ... یهودیان مدعی هستند که خداوند خود را از طریق تاریخ عبری بنابر تفسیر ایمان انبیا از آن، آشکار ساخته است. مسلمانان برآنند که خداوند از طریق پیامبر آنها، محمد(ص) حقیقت خوش را در قرآن آشکار کرده است. بر خلاف آنچه هیک مفروض می‌گیرد، انحصارگرایی دینی پدیده‌ای همگانی نیست.

هر دین، رویکرد متفاوتی به ادیان مختلف دارد. برای نمونه آیین اسلام سه دین مسیحیت، یهودیت و اسلام را به عنوان ادیانی متعلق به خانواده واحد ادیان ابراهیمی می‌پذیرد، حال آنکه ادیان دیگر مانند آیین بودا و آیین هندو را نادیده می‌گیرد. مع الوصف، هیک در این فرض برحق است که رویکرد انحصارگرایانه یک دین مفروض نمی‌تواند با مفهوم نجات همگانی، همراه و همگام باشد. او این مطلب را به صورت زیر توضیح می‌دهد:

ما به عنوان افراد مسیحی می‌گوییم که خدا، خدایی دارای محبت همگانی است، او خالق و پدر همهٔ ابناء بشر است، او خواهان خیر غایی [= عاقبت به خیری] و نجات همه انسان‌ها است. ولی علاوه بر این، بنابر روال موسوم، می‌گوییم که تنها طریق نجات، طریق مسیحی است و در عین حال وقتی از تفکر در این باره باز می‌ایستیم، می‌دانیم که اکثریت وسیعی از نوع بشر که تا لحظه کنونی زندگی کرده و بدرود زندگی گفته‌اند، زندگی خویش را یا پیش از مسیح یا در خارج از مرزهای جهان مسیحیت سرکرده‌اند. بنابراین، آیا می‌توان این نتیجه را پذیرفت که خدای یا محبت که خواهان نجات همه ابناء بشر است، در عین حال مقرر داشته باشد که باید نجات‌یابی انسان‌ها به گونه‌ای باشد که فقط اقلیت کوچکی بتواند به واقع از این نجات برخوردار شود؟

این قطعه به وضوح حاکی از نقصان هر گونه انحصارگرایی دینی، اعم از اسلامی یا مسیحی، است. اما هیک معتقد است تا آنجا که به مسیحیت مربوط است، در طول تاریخ انحصارگرایی دینی تنها رویکرد این دین بوده است. تعالیم کلیسای کاتولیک رومی را می‌توان در این بیان اعتقادی خلاصه کرد که «خارج از کلیسا نجات ممکن نیست» (extra ecclesiam nulla salus). تلاش‌های چندی و از آن جمله اعلانیه دوم واتیکان و تصور کی راهبر از «مسیحیان بی‌نام و نشان»، با هدف جرح و تعدیل این عقیده تعبدی اصلی صورت گرفته است. ولی چنین تلاش‌هایی قرین توفیق نبوده‌اند. هیک معتقد است که آنها به جای آنکه سعی کنند از منظر مسیحی، راه‌حلی برای این مسئله ارائه دهند، می‌توانست‌اند با تأسیس مبنایی نظری شبیه به فرضیه‌های خود وی راه‌حلی برای آن بیابند؛ راه‌حلی که بتواند جایگزین قابل قبولی برای انحصارگرایی دینی عرضه کند. شمول‌گرایی مسیحی نمی‌تواند کارآمد باشد. به اعتقاد هیک، چنین راه‌حلی را فقط می‌توان در «انقلاب کپرنیکی» در الهیات جستجو کرد.

باری انقلاب کپرنیکی در نجوم نوعی تحول در شیوه فهم انسان‌ها از عالم و جایگاه خویش در آن بود. این انقلاب عبارت بود از انتقال از این عقیده جزمی که زمین مرکزی است که عالم به گرد آن می‌چرخد، به درک این معنا که خورشید در مرکز قرار دارد و همه سیارات، از جمله زمین خود ما، به دور آن می‌چرخند و انقلاب کپرنیکی مورد نیاز در الهیات تحولی همان‌قدر بنیادی در تصور ما از دنیای ادیان و جایگاه دین خود ما در آن است. این انقلاب عبارت است از انتقال از این عقیده جزمی که مسیحیت در مرکز قرار دارد به درک و دریافت این معنا که خدا در مرکز قرار دارد و همه ادیان بشر، از جمله دین خود ما در خدمت اویند و بر محور او می‌چرخند.

هر چند انقلاب کپرنیکی در الهیات صورت اولیه‌ای از فرضیه کثرت‌گرایی دینی هیک بود، ولی بسیار مورد توجه شماری از اندیشمندان قرار گرفت. برخی نگران پیامدهای خطرناک آن برای مسیح‌شناسی رایج و غالب بودند، حال آنکه بعضی آن را اقدام الهیاتی مفیدی می‌دانستند که در نهایت به تأسیس مبنایی نوین برای تفکر الهیاتی مسیحی موجود کمک می‌کند.

یکی از قوی‌ترین نقدها بر این نظریه، نقد گاوبین دوکاستا بود. او با تلاش برای تلفیق انقلاب کپرنیکی هیک در نوعی الهیات مسیحی ادیان، گونه‌ای شمول‌گرایی مسیحی را به عنوان جایگزینی برای این نظریه ارائه می‌کند. استدلال اصلی وی این است که مقدمات مبنایی نظریه هیک، مانند اعتقاد به خدای برخوردار از محبت تمام و کمال که خواهان نجات همه ابناء بشر است، آموزه‌های صراحتاً مسیحی است. بنابراین، دوکاستا معتقد است که هیک به جای آنکه مطلق خدا را در مرکز دنیای ادیان قرار دهد تا به انقلابی تمام و کمال دست پیدا کند، خدای مسیحیت را در مرکز دنیای ادیان قرار داده و بدین وسیله «انقلاب» خویش را به یک دور فرعی دیگر تبدیل کرده است. دوکاستا می‌نویسد:

هر چند هیک سعی دارد که پیوند وجود شناختی انحصاری عیسی و خدا را قطع کند، ولی به اعتقاد من فهم اسطوره شناختی وی هنوز (به طور ضمنی، اگر هم نه به صراحت) نوعی پیوند بنجاری میان عیسی و خدا را که به واقع برای تأیید قاعده اصل، مبنی بر مسلم گرفتن خدای داری محبت هنگامی ضروری است، حفظ می‌کند. بدون این مقدمه، اقدام کپرنیکی به شکست می‌انجامد. با وجود این مقدمه و لوازم مسیحی شناختی اجتناب‌ناپذیر آن، انقلاب کپرنیکی بیشتر شبیه به دور فرعی بطن‌میوسی ابداعی دیگری به نظر می‌رسد. ادعای دوکاستا مبنی بر اینکه مقدمات این انقلاب کپرنیکی منحصرأ مسیحی هستند، قرین صواب نیست. مسیحیت، جزء ذاتی مقدمات انقلاب کپرنیکی هیک نیست. بلکه برای آن

**هیک معتقد است که مسیحیت همیشه به مقتضیات زمانه واکنش ایجابی نشان داده و در ارتباط با فرهنگی که در آن رشد می‌یابد، گسترش یافته است. مسیحیت نوعی فرآیند پویای تجربه دینی است**

عارضی است. هیک، به عنوان متفکری مسیحی، طبعاً در فرهنگ مسیحی رشد کرده است. بنابراین، کاملاً طبیعی است که در طرح و تدوین فرضیه‌اش، مسیحیت را به کار بگیرد. همین استدلال را می‌توان در خارج از حوزه مسیحیت، مثلاً در حوزه الهیات عقلی یا اسلام یا هر دین توحیدی دیگر، بازسازی کرد. می‌توانیم همین استدلال را به سبکی فلسفی‌تر، بازسازی کنیم. خداوند بر حسب تعریف، خیر و عادل است. اگر خدا خیر مطلق است، کاملاً طبیعی است که تصور کنیم چنین خدای خیری باید خواهان «خیریت غایی» یعنی نجات همه انسان‌ها باشد. اگر خدای خیر خواهان نجات همه انسان‌ها باشد، ولی موقعیت مکانی افراد را به گونه‌ای سامان دهد که فقط اقلیتی از آنها بتوانند اهل نجات باشند، چنین خدایی نمی‌تواند عادل باشد. بنابراین، بر خدای عادل فرض است که عدالت خویش را به نمایش بگذارد، یعنی وسایط نجات را در اختیار هر فرد قرار دهد. این استدلال را در مورد هر گونه خداواری، خواه فلسفی و خواه دینی، می‌توان اقامه کرد. نهایت اینکه، مقدمات استدلال هیک کاملاً مسیحی نیستند و بنابراین می‌توان این مقدمات را مستقل از مسیحیت، همراه با انسجام فلسفی خاص آنها، به کار گرفت.

هیک معتقد است که باید دعوی ادیان مبنی بر حقایق انحصاری را مورد جرح و تعدیل قرار داد، نه فقط به دلیل اینکه این دعوی با مفهوم خدای برخوردار از محبت تمام و کمال، تناقض دارد، بلکه علاوه بر این از آن جهت که از نوعی ذهنیت بشری منشأ گرفته است. بنابراین، او کاملاً قانع نشده است که مفهوم «حقیقت و حیا الهی» در این دوران متجدد، مفهوم معقولی است. هیک معتقد است که دعوی هر دین مبنی بر حقایق مطلق، از امر مطلق منشأ نمی‌گیرد، بلکه منشأ این دعوی پیشرفت خود توجیه‌کننده هر دین در حوزه‌های بسته خود آن است. این دعوی از ذهنیت بشر و نه «ذهنیت الهی» ناشی می‌شود. در معارضه با دیدگاه هیک می‌توان گفت اگر دعوی هر دین مبنی بر حقایق مطلق، نه معلول یک فرآیند خود توجیه‌کننده بلکه معلول خود امر مطلق باشد، در آن صورت فرضیه گذرت‌گرایی دینی هیک نیاز به تجدیدنظر خواهد داشت. اما دیدگاه سنت‌گرایانه، بر آن است که آموزه‌های مبنایی ادیان، از جمله دعوی حقایق آنها از خود خداوند است و بنابراین باید این آموزه‌ها را به عنوان آموزی قدسی محترم داشت، کما اینکه افریتلوف<sup>۱</sup> شوان این دیدگاه را به صورتی چنین موجز بیان می‌دارد:

اگر ادیان حق هستند، به دلیل آن است که هر زمان این خداست که سخن گفته است و اگر متفاوت است با هم هستند از آن روی است که خدا متناسب با تنوع قابل‌ها، به «زبان‌های» مختلف سخن گفته است... اگر ادیان مطلق و انحصاری‌اند، از آن روی است که در هر یک از آنها خدا گفته است «من». علاوه بر این، دیدگاه سنت‌گرایانه، خواهد گفت که فهم هیک از زبان انحصاری انجیل، ناصواب است. وقتی عیسی می‌گوید «هرکس مرا دیده باشد، پدر را دیده است» و «من طریق هستم، من حقیقت هستم و من حیات هستم. هیچ‌کس نمی‌تواند جز از طریق من بر پدر وارد شود» می‌خواهد نه فقط به منحصر به فرد بودن مسیحیت، بلکه بر نقش مسیح به عنوان منجی کامل تأکید بورزد. اما، همان‌طور که

نصر می‌گوید «هیچ‌کس نمی‌تواند جز از طریق من بر پدر وارد شود»، بدین معناست که من طریق راستین رسیدن به خدا هستم. این بدان معناست که اگر کسی بخواهد از راه دیگری برود، به عبارت دیگر، بخواهد با تلاش خودش بدون شناختن من به خدا برسد، یقیناً چنین تلاشی پذیرفتنی نیست. یعنی، چنین هشدار می‌دهم که برای درهم شکستن وثاقت ادیان دیگر، بلکه برای بی‌اعتبار اعلام داشتن تلاش بشری ارادی شخصی برای نیل به حقیقت الهی مطرح شده است. وقتی یک چنین زبان «انحصاری» در یک سنت دینی مورد استفاده قرار می‌گیرد، می‌خواهد نه به طور انحصاری بر منحصر به فرد بودن آن دین خاص، بلکه بر لزوم وحی الهی برای تلاش شخص در جهت رستگاری تأکید بورزد.

### تنوع ادیان

یکی از مهمترین دلایل نیاز به دیدگاهی «فراستی» درباره ادیان، وجود متکثر خود ادیان است. اگر فقط یک سنت دینی وجود می‌داشت یا چندین سنت وجود می‌داشت که به صراحت ناظر به حقیقت واحدی بودند، بی‌آنکه مشروعیت [حقیقت] یکدیگر را نفی کنند، در آن صورت نیازی به هیچ‌یک از انواع و اقسام مباحث کثرت‌گرایانه یا انحصارگرایانه نبود. ولی واقعیت درست عکس این است. ادیان متعددی وجود دارد و دعوی‌های متعددی هم مبنی بر حقایق دارند. بنابراین نوعی بررسی «فراستی» ضروری می‌نماید. اما، هیک حیات دینی تکثرآمیز بشریت را نه فقط انگیزه‌ای برای تدوین فرضیه کثرت‌گرایی دینی، بلکه علاوه بر این دلیلی برای فرض حق بیان‌ناپذیر می‌داند. ولی اگر حق در حد ذات خود، به تجربه انسان‌ها در نمی‌آید و نمی‌تواند درآید، چرا چنین شیء فی نفسه ناشناخته و غیر قابل شناختی را مفروض بگیریم؟ پاسخ این است که ذات ناشناختی الهی، پیش‌فرض لازم حیات دینی کثرت‌گرایانه بشریت است. زیرا، در هر سنتی متعلق پرستش یا کشف و شهود [تا مناسبت] خویش را، واقعی قلمداد می‌کنیم. اگر ... علاوه بر این بتوان در سنت‌های دیگر نیز، به درستی، متعلق پرستش و کشف و شهود را واقعی قلمداد کرد، بناچار باید حق فی

نفسه را پیش‌فرض خصلت واقعی این مجموعه انواع تجربه دینی محسوب کنیم. بدون این پیش‌فرض، ما می‌مانیم و کثرتی از وجوه شخصی وجوه غیر شخصی [خداوند] که هر یک کوس امر غایی بودن می‌زنند، ولی هیچ‌یک از آنها به تنهایی نمی‌توانند، امر غایی باشند. باید یا همه تجارب گزارش شده را توهمی بدانیم یا در غیر این صورت به موضعی تعدی بازگردیم که در آن وثاقت جریان تجربه دینی خاص خویش را می‌پذیریم و در عین حال تجارب حاصل شده در سنت‌های دیگر را به عنوان تجارب موهوم، مردود می‌دانیم.

هر چند کثرت سنت‌های دینی، ناظر به ضرورت رویکردی کثرت‌گرایانه به ادیان است، ولی لازمه ضروری آن فرض یک واقعیت الهی بیان‌ناپذیر یعنی حق فی نفسه، نیست. هیک معتقد است که نوعی همبستگی ضروری میان کثرت ادیان و تعدد متعلقات پرستش یا کشف و شهود، وجود دارد. او استدلال می‌کند که اگر به فرض او در خصوص حق فی نفسه همراه با فرضیه کثرت‌گرایی دینی‌اش اعتقاد نورزیم، باید یکی از دو شق را برگزینیم: یا کثرت متعلقات دینی یعنی آیین شرک را صحنه بگذاریم یا به زبان انحصارگرایانه سنتی که می‌گوید دین من حق است و مابقی باطل‌اند، بازگردیم.

بیوندی ضروری میان تنوع ادیان و کثرت «خدايان» یا «مطلق‌ها» وجود ندارد. به صورتی کاملاً موجه می‌توان تصور کرد که یک مطلق هست ولی تجلیات متعددی در بسیاری سنت‌های مختلف دارد. به عبارت دیگر، متعلق پرستش، واقعیت واحد یا اسما، متعدد است. همه ادیان از واقعیت واحد به زبان‌های مختلف سخن می‌گویند. تفاوت میان این دیدگاه و کثرت‌گرایی دینی هیک، چیست؟ تفاوت در این است که بر خلاف نظر هیک، برای رسیدن به یک موضع کثرت‌گرایانه فراگیر، نیازی به انکار همه توصیفات خداوند که ادیان مختلف به او نسبت داده‌اند، نداریم. به عکس می‌توان صفات خداوند در متن سنت خاص خویش را پذیرفت، بی‌آنکه وجود وحی الهی در سنت‌های دیگر را انکار کرد در واقع از منظر اسلامی، می‌توان گفت این سخن هیک خطا است که پدر آسمانی مورد پرستش مسیحیان و آدونای مورد پرستش یهودیان و الله مورد پرستش مسلمانان، متفاوت با هاند.

تا آنجا که به اسلام مربوط است، مسیحیان، یهودیان و مسلمانان خدای واحدی را می‌پرستند. اینکه در زبان‌های مختلف نام‌های مختلفی به او داده‌اند، تغییری در شخصیت او ایجاد نمی‌کند. نیول این موضع افراطی از سوی هیک، یعنی این موضع که برای ذائل شدن به فرضیه کثرت‌گرایی دینی، همه صفات ثبوتی خدا را نفی می‌کند، به هیچ‌وجه ضروری نیست. اگر بتوانیم ذات ناشناختی الهی را بپذیریم، خود را نه با کثرت «خدايان» بلکه با کثرت سنت‌های دینی مواجه خواهیم یافت.

اما، اینها تنها اسباب و عواملی نیستند که نظریه‌ای «فراستی» را قابل قبول جلوه می‌دهند. علاوه بر همه اسباب و عوامل بیرونی [= عارضی] مانند جهانی شدن و «حوادث» [= عوارض] ولادت دعوی ادیان مبنی بر حقایق انحصاری، برخی اسباب و عوامل درونی هم وجود دارد که در شکل‌دهی رویکردی کثرت‌گرایانه، تأثیر تعیین‌کننده‌تری دارند. البته، یکی از این اسباب و عوامل، خصوصیات متداخل ادیان است. هیک معتقد است که علاوه بر

وجود غایت مشترکی مانند ایجاد نوعی خوش‌بینی کیهانی، فراهم ساختن هنجارهای اخلاقی جامعه و ارتقاء دادن دینداران به یک وضع معنوی برتر، که همه ادیان می‌خواهند بدان نیل شوند. مبدأ [= مبنای] مشترکی هم، که همان حق فی نفسه باشد، برای همه تجارب دینی وجود دارد که سنت‌های نوع بشر را به سوی وحدت عام، یعنی از «خودمداری» به سوی «حق‌مداری» سوق می‌دهد.

هیک استدلال می‌کند که هر چند وظیفه ادیان دوره پیش‌آه‌ای، حفظ ثبات جامعه بود. ادیان دوره پس‌آه‌ای، می‌خواسته‌اند نوعی خوش‌بینی کیهانی و نجات‌شناسی فراهم کنند. هر سنت، در دوران پس‌آه‌ای ساختار نجات‌شناختی مشخصی را به نمایش می‌گذارد که ضعف اخلاقی بشر و آسیب‌پذیری او در برابر رنج و محنت را تشخیص می‌دهد و علاوه بر این وضعیتی بی‌نهایت برتر را به او وعده می‌دهد. هیک معتقد است چنین تحولی در ادیان را، مثلاً، از دوره پیش‌آه‌ای، به دوره دیگر، مثلاً دوره پس‌آه‌ای توأم با غایتی متمایز، می‌توان نشانه عمل وحدت‌آفرین، حق دانست. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که از کجا می‌توان به وجود تحولی جهانی از «خودمداری» به «حق‌مداری» که غایت سنت‌های اصلی است، علم داشت؟ هیک در پاسخ به این سؤال خواهد گفت نشانه‌های بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد، چنین تحولی به وقوع پیوسته است. مهمتر از همه، قابلیت ادیان برای پرورش اولیاء در دامان خویش است. هیک معتقد است که این قابلیت پرورش اولیاء - یعنی کسانی که در وجود آنها «تحول وجود بشری از خودمداری به حق‌مداری، آن همه پیشرفته‌تر نسبت به تحول آن در عموم ما» است - از جمله معیارهای معتبری است که به کمک آن می‌توان «اعتبار» سنت دینی را به منزله واکنش نجات‌طلبانه بشری در قبال حق، تشخیص داد.

هیک، به دلیل التزام به سنت فلسفه تجربی، مایل است سنت‌های دینی را بر مبنای آموز عملی مانند ویژگی‌های «قدسی» [= ولی] پرورانه سنت مورد بحث، بیازماید. هیک، از این طریق

می‌خواهد به همه بحث و نزاع‌های اعتقادی خاتمه بدهد و به مبنای مشترکی دست بیاید تا بر حسب آن بتوان ثمرات دین را برداشت کرد. از سوی دیگر، هیک معتقد است فقط از طریق این قبیل روش‌های تجربی، می‌توان ویژگی‌های تحول‌آفرین سنت‌ها را تشخیص داد. هر چند ویژگی‌های قدسی پرورانه یک دین را می‌توان دلیل بر قابلیت آن برای متحول ساختن معتقدان گرفت، ولی نمی‌توان آن‌ها را برای آزمون حقایق یک سنت بزرگ در برابر سنت دیگر به کار بست. بنابراین، هیک معتقد است که نمی‌توان با ملاحظه اینکه سنت «الف» اولیاء بهتر و بیشتری را در هر یک میلیون جمعیت، نسبت به سنت «ب» پرورش می‌دهد، به دوری مقایسه‌ای برای آزمون سنت «الف» در برابر سنت «ب» دست زد. در اینجا این سؤال در ذهن خنجان می‌کند که چرا ویژگی قدسی پروری می‌تواند معیار تشخیص خصوصیت تحول‌آفرین یک سنت قرار بگیرد، ولی نمی‌تواند معیاری باشد برای فهم اینکه آیا یک سنت واکنشی بهتر و معتبرتر از سنت دیگر در برابر حق نشان می‌دهد یا نه.

عامل درونی دیگر که امکان نظریه کثرت‌گرایی دینی را فراهم می‌کند، قانون نامه‌های اخلاقی غالباً مشترک سنت‌ها است. حق این است که همه سنت‌های بزرگ آرمان اخلاقی اراده خیر سخاوتمندانه، محبت و شفقت را که مندرج در «قاعده طلایی» است، تعلیم می‌دهند. این اصل اخلاقی کلی که در تعریفش می‌توان گفت «سود رساندن به دیگران، خوب و زیان رساندن به آنها بد است» یکی از اصول مسلم سنت‌های بزرگ است که می‌تواند غایت مشترک همه ادیان، قلمداد شود.

### محدودیت‌های فرهنگی فرضیه کثرت‌گرایی دینی هیک

فرضیه کثرت‌گرایی دینی هیک از بافتی فرهنگی ناشی می‌شود که ذاتاً قادر نیست سنت‌های قدسی نوع بشر را به حساب بیاورد. دلیل این امر صرفاً آن است که بافت فرهنگی‌ای که هیک دیدگاه‌های خویش را در آن شکل داده است، اساساً بافتی سکولار است و فرضیه او فرضیه‌ای ایدئولوژیکی است. در حالی که فرضیه نصر، فرضیه‌ای دینی است. اولاً هیک معتقد است که ادیان از طریق مواجهه انسان‌ها با حق به وجود آمده‌اند. به طور اخص، او خاطر نشان می‌شود که انسان‌ها عوامل اصلی تکوین دین هستند. به عبارت دیگر، او معتقد است که ایجاد «حقیقت» در دایره توان انسان‌ها است. مثلاً او معتقد است می‌تواند فرضیه کثرت‌گرایی دینی‌اش را به عنوان «حقیقت» برای دنیای دینی پس‌آمده‌ای ارائه کند. «حقیقت» مورد نظر او یعنی همان فرضیه کثرت‌گرایی دینی‌اش نه فقط «حقیقت‌های» ادیان را کنار می‌زند، بلکه علاوه بر این آنها را در بافت فرضیه کثرت‌گرایی دینی سامان می‌دهد. بر همین اساس، کثرت‌گرایی هیک ایدئولوژیکی است، به دلیل آنکه به استلال و التزام شخصی خود او متکی است و «حقیقت» خود این نظریه را بر «حقیقت‌های» ادیان تفوق می‌دهد.

از سوی دیگر، نصر معتقد است که حقیقت اعم از دینی و غیردینی، قدسی است و از خدا صادر می‌شود. کاری که انسان‌ها باید انجام دهند، این است که در برابر این حقیقت سر تعظیم فرود بیاورند. ما نباید برای خلق «حقیقت» تلاش کنیم. کاری که از دست ما ساخته است، این است که «آیین» آن حقیقت باشیم و آن را به همان صورتی که هست، منعکس کنیم. بر این اساس، دیدگاه سنت‌گرایانه نصر ذاتاً دینی است، زیرا هدفش آن است که منتهای ارزش را به کیفیات قدسی یک دین مفروض بدهد و هیچ چیز را بر حقیقت ادیان تفوق نمی‌بخشد. این دیدگاه هر آموزه قدسی یک دین مفروض را در بافت قدسی آن دین، آموزه مفید و به معنای «مطلق نسبی» حق می‌داند.

دومین دلیل بر اینکه فرضیه کثرت‌گرایی دینی هیک ایدئولوژیکی است، این است که این نظریه تحکم‌آمیز است. این نظریه، خود را به روشی که در آن «حقیقت» به صورت تحکمی دیکته می‌شود، عرضه می‌دارد. برخی متقدان هیک مانند دونوان، سارین و آپزینسکی، که از منظری پسانت‌جدگرایانه درباره هیک بحث کرده‌اند بر این ابعاد فرضیه او تأکید ورزیده‌اند. دیدگاه سنتی نصر نیز، البته به گونه‌ای متفاوت تحکم‌آمیز است. این دیدگاه بر تفوق منظر سنتی تأکید می‌ورزد، ولی، در این بافت، تأکید آن نه بر اهمیت منظر

سنتی، بلکه بر اهمیت اصول قدسی دین است. این دیدگاه تحکم‌آمیز است از آن حیث که می‌خواهد حجیت دین را منعکس کند. این دیدگاه نمی‌خواهد، به بهای نسبی کردن دین، با نیروهای خارجی مانند دنیاگرایی وارد مذاکره شود.

ثالثاً، فرضیه کثرت‌گرایی دینی هیک در بافت یک فرهنگ معین، یعنی جهان غرب، معنادار است. این فرضیه بیشتر فرضیه‌ای خاص یک فرهنگ است، نه فرضیه‌ای «فرا-فرهنگی». به نظر می‌رسد که رویکرد نصر به دین کمتر از رویکرد هیک مختص به فرهنگ خاص باشد، چرا که او برای «فرهنگ محلی» نقشی حیاتی قایل می‌شود، یعنی آن را چیزی مقدس می‌داند. این رویکرد درصدد تحمیل هنجارها و ارزش‌های یک فرهنگ بر فرهنگ‌های دیگر، نیست.

### تصور سنت‌گرایانه از ادیان

اینک زمان آن است که به معرفی تبیین سنت‌گرایانه از ادیان، یعنی تبیین فلسفه جاویدان به طور عام و تبیین نصر به طور خاص بپردازیم. ارزش چنین تبیینی در خصوص مسئله مورد بحث را با تأکید بر پاره‌ای مفاهیم اصلی که در بحث پیرامون این مسئله مفید فایده‌اند، به تصویر خواهیم کشید. تشخیص محاسن و معایب تبیین فلسفه جاویدان مستلزم بحث درباره تفاوت میان تبیین‌های هیک و نصر از «کثرت‌گرایی دینی» به منزله نظام‌هایی است که از طریق آنها برای حل مسئله کوشیده‌اند. پیش از ادامه بحث، باید این واقعیت را خاطر نشان کرد که مسئله کثرت‌گرایی دینی موضوعی اساسی و اولی در فلسفه دین هیک است و حال آنکه در فلسفه دین نصر مسئله‌ای ثانوی است. هدف اصلی نصر احیای سنت و منظر سنتی از طریق تبیین و توضیح ضرورت معرفت قدسی است. مسئله تنوع ادیان بعدی از ابعاد متعدد فلسفه جاویدان است. بنابراین در بحث از هیک، باید مسئله کثرت‌گرایی دینی را به صورت مستقیم مورد بحث قرار می‌دادیم و یکسره به همین مسئله می‌پرداختیم، حال آن که در مورد نصر، مسئله کثرت‌گرایی دینی را باید در بافت تصور او از سنت، معرفی کرد. از آنجا که تبیین نصر از کثرت‌گرایی دینی اساساً متفاوت با تبیین هیک است، تصور می‌کنم، تحقیق درباره تفاوت‌های میان آن دو دیدگاه، حائز اهمیت حیاتی است. به علاوه چنین تحقیقی می‌تواند مبنایی برای بحث و بررسی درباره تبیین سنت‌گرایانه، فراهم سازد. تفاوت‌های میان آنها بنا به دو دلیل مرتبط، غلبه‌ناپذیر است: تصور متمایز هر یک از آنها از واقعیت و درک فهم آنها از دین، منشأ اصلی تفاوت میان آنها است. به اعتقاد نصر، خدا واقعیت است. خدا مبدأ همه موجودات حال و آینده است. عالم مادی، انسان‌ها و ادیان، تجلیات خداوند به عنوان حقیقه‌الحقایق هستند. هیچ چیز از دایره قدرت خدا بیرون نمی‌ماند. هر چیزی که موجود است، وابسته به خدا است.

به اعتقاد هیک یک «واقعیت کلی» به معنای واقعیتهایی که هر چیزی، اعم از خدا و عالم را شامل باشد، موجود نیست. عالم مادی در حد ذات خود موجود است. خداوند به عنوان مفهومی نظام‌دهنده [= تنظیمی] که تفسیردینی [از عالم] را امکان‌پذیر می‌سازد، به عالم بشری و مادی راه پیدا می‌کند. ادیان نظام‌هایی تعیین یافته بر مبنای فرهنگ‌های مختلف‌اند که بشریت از طریق آن‌ها به امر متعالی واکنش نشان می‌دهد. این نوع حقیقه‌الحقایق مبدأ تجربه دینی و علت تحول دینی است. حقیقه‌الحقایق فوق مفهوم‌پردازی [= درک و فهم] بشری است. حقیقه‌الحقایق بیان‌ناپذیر است و بنا بر این توصیفات ادیان از آن، نه توصیفاتی واقع‌گو، بلکه توصیفات اسطوره‌ای‌اند و برای ایجاد واکنش دینی مقتضی به آن، تنسیق شده‌اند. فهم‌های متمایز [و متفاوت] هیک و نصر از دین، دیگر منشأ اصلی تفاوت میان آن‌ها، در خصوص مسئله کثرت‌گرایی دینی است. نصر معتقد است که آموزه‌ها، آیین‌ها و متون مقدس یک دین مفروض، قدسی‌اند و ممکن نیست که با گذر زمان دستخوش تغییر شوند. دین، واکنش الهی در خصوص نیازهای بشری است. گزاره‌های دینی که از طریق وحی‌های [آسمانی] بیان شده‌اند، گزاره‌هایی واقع‌گو درباره حق به طور عام و خدا به طور خاص هستند. تغییرات آنها و اختلاف‌های مفروض ادیان در توصیف این حق به معنای دقیق کلمه، تغییرها و اختلاف‌هایی «صوری»‌اند، یعنی از صورت آن‌ها ناشی می‌شوند، و ذاتی آن‌ها نیستند. وحدت ادیان را باید در ساحات باطنی آن‌ها سراغ گرفت.

اما به اعتقاد هیک، دین واکنشی بشری به امر متعالی است. آموزه‌های دینی را می‌توان



متناسب با مقتضیات زمان حاضر تغییر داد. گزاره‌های دینی عمدتاً گزاره‌هایی اسطوره‌ای و بعضاً واقع‌گو هستند. علاوه بر این تفاوت مبنایی و کنی تفاوت‌های خاص‌تری هم در بصیرت‌های آنها راجع به کثرت‌گرایی دینی، وجود دارد. این تفاوت‌ها کدام است؟

الف) هیک معتقد است که کثرت‌گرایی او غایت‌نهایی است. ادیان، از طریق تعامل‌ها و گفتگوی متقابل به طرف وحدتی پیش می‌روند که احتمالاً مرزهای میان ادیان موجود را از میان بردارد. کثرت‌گرایی دینی، به یک معنای ایدئولوژیکی، تقدیر نهایی همه ادیان است. در آن مرحله، ادیان متحد خواهند شد و با از میان برداشتن تفاوت‌های عقیدتی صلح و سلام میان خویش را جشن خواهند گرفت. به عبارت دیگر کثرت‌گرایی دینی می‌تواند و می‌باید دین را تغییر دهد. از سوی دیگر، نصر معتقد است که «کثرت‌گرایی دینی» (سنت) ابزاری است که از طریق آن می‌توان کیفیات قدسی سنت‌های دیگر را تشخیص داد. به اعتقاد نصر چنین تشخیصی به معنای سرآغاز فرآیندی نیست که به موجب آن ادیان در هم خواهند آمیخت. بلکه این تشخیص با ارتقاء احترام به همه سنت‌های قدسی، مرزهای میان ادیان را برجسته می‌کند. بنابراین، سنت در پی جرح و تعدیل آموزه‌های همه ادیان نیست، بلکه در صدد بزرگداشت آن‌ها به عنوان اموری قدسی است.

ب) هیک معتقد است که کثرت‌گرایی دینی او می‌تواند برای هر شخصی، خواه معتقد و خواه غیرمعتقد، قانع‌کننده و برای هر کس قابل فهم باشد. نظریه او تحلیلی عقلی (فلسفی) از تنوع ادیان به معنای دقیق کلمه است. این نظریه هر متفکری را که دغدغه تأمل درباره چنین مسئله‌ای دارد مخاطب خود می‌داند. اما، نصر معتقد است که دیدگاه سنت‌گرایانه درباره کثرت‌گرایی، «نخبه‌گرایانه» است و مخاطب خود را، نه هر کسی، بلکه فقط آن کسانی می‌داند که قابلیت آشنا ساختن خویش با ساحت باطنی ادیان را دارند.

ج) هیک معتقد است که کثرت‌گرایی باید دینداران را به ایجاد تساهل، صلح و سلام و گفتگو هدایت کند و بنابراین باید در حیات وجودی آنها منشا اثر واقع شود. از سوی دیگر، نصر معتقد است که دینداران عادی نباید درگیر این قبیل تصورات گیج‌کننده شوند. آنها باید به لحاظ وجودی دست‌ناخورده باقی بمانند و کاملاً به سنت خویش پایبند باشند. در مورد روشنفکران دینی نیز می‌توان گفت، آنها می‌توانند به لحاظ عقلی درباره حکمت ادیان دیگر بحث کنند و در عین حال به لحاظ وجودی به دین خاص خویش ملتزم بمانند.

د) هیک معتقد است ما نیازی مبرم به طرح رویکردی داریم که سنت‌های بزرگ موجود را با هم سازگار کند و بنابراین به آن‌ها امکان دهد تا صلح و سلام و آسایش خاطر را در میان خلق ارتقاء دهند. روشنفکران سنت‌های مختلف باید با هم متحد شوند تا دنیای دینی بهتری خلق کنند. افکار کثرت‌گرایانه برای چنین مقاصدی فایده بخش هستند. از سوی دیگر، نصر خواهد گفت که [امروزه] نیاز به بازبینی سنت داریم تا نگاه نویی به کارکرد و فایده دین در اختیار ما بگذارد. بنابراین فعالیت فکری این قرن، نباید معطوف به اشتغالانی مانند کثرت‌گرایی دینی متعارف باشد که به نسی شدن «حقیقت» ادیان کمک می‌کنند. بلکه باید این فعالیت به اموری مانند فلسفه جاویدان معطوف شود که «حقیقت‌های» ادیان را احیا می‌کند.

پیش از ادامه بحث، باید خاطر نشان کرد که به طور کلی، نصر نسبت به این دیدگاه نظر مساعد دارد که اسباب و عواملی مانند «جهانی شدن»، تکرر سنت‌های دینی موجود و دعوی ادیان مبنی بر حقیقت مطلق، قبول رویکردی کثرت‌گرایانه به ادیان را، ضروری می‌سازد. در اینجا به بررسی اسباب و عواملی می‌پردازم که به اعتقاد نصر، به بازبینی سنت می‌انجامند. حال به اختصار اصول اصلی تبیین نصر از «کثرت‌گرایی» را معرفی می‌کنم.

مسئله کثرت‌گرایی دینی، تا حدی نتیجه تجدد یا می‌توان گفت «جهانی شدن» است. همانطور که نصر خاطر نشان می‌شود، در جوامع ماقبل سنتی، انسان‌ها معمولاً در عالم دینی متجانسی زندگی می‌کردند و در آن جوامع ارزش‌های دینی خود را مطلق و الزام‌آور می‌نگاشتند. برای آنها جستجوی نجات یا تسلاهی فکری در سنت‌های دیگر، غیرضروری یا بلاموضوع بود. بدیهی است که پدیده تکرر ادیان همان مسئله‌ای را که برای انسان‌های متجدد پیش می‌آورد، برای مسلمان سنتی مقیم فاس (مراکش) یا مشهد یا روستا نشین مسیحی مقیم تپه‌های ایتالیا یا اسپانیا، ایجاد نمی‌کرد. ولی همانطور که نصر معتقد است: اینکه که انسجام فرهنگ‌های دینی در هم شکسته است و تماس فکری و وجودی با معنویت اصیل سنت‌های دیگر، هر چه بیشتر امکان‌پذیر گشته است، دیگر نمی‌توان ادعاهای دینی و انحصاری سنت‌های دیگر را نادیده گرفت. راه حل این مسئله، نه انحصارگرایی است که نفس معنای عدل و رحمت الهی را نفی می‌کند و نه عام‌نگری که عناصر ذی‌قیمت یک دین را که مؤمنان آن‌ها را نازل شده از عالم بالا و دارای منشأ ملکوتی می‌دانند، از میان می‌برد. راه حل مسئله همانا تأیید و تصدیق دیدگاه سنتی است که وحدت معنایی ادیان را در مرتبه امر مصق جستجو می‌کند و این واقعیت را که «همه راه‌ها به یک قلّه ختم می‌شوند» صحه می‌گذرد. نصر معتقد است که دیدگاه سنتی بر دیگر انواع کثرت‌گرایی ارجح است، زیرا مشترکات بیشتری با گوهر دین دارد. این دیدگاه می‌خواهد برای هر چیزی که قدسی است، ارزش مطلق قائل شود. بنابراین، قادر است فضایی قدسی ایجاد کند که در آن منحصر به فرد بودن و همچنین تنوع همه سنت‌ها را می‌توان تصدیق کرد. اما، گونه‌های عموماً فعال کثرت‌گرایی دینی، ذاتاً نگاهی سلبی به ارزش امر قدسی دارند و بنابراین نمی‌توانند فضایی ایجاد کنند تا در آن بتوان ادیان را هم به حساب آورد و هم میان آن‌ها آشتی برقرار داشت. آن‌ها می‌خواهند جهت بحث درباره کثرت‌گرایی دینی را، از قلمرو الهیات به قلمرو مابعدالطبیعه تغییر دهند. آنها معتقدند که وحدت ادیان، فقط در مرتبه مابعدالطبیعی می‌تواند تحقق پیدا کند. به علاوه، نصر معتقد است که مکتب حکمت خالده آنقدر گسترده هست که همه گونه‌های ادیان سنتی، اعم از ابتدایی یا تاریخی، سامی یا هندی را شامل شود. این منظر سنت‌گرایانه می‌خواهد اتفاق نظر قابل توجهی را در خصوص معنای زندگی و فهم واقعیت در همه عوالم سنتی اعم از عوالم اسکیموها و بومیان استرالیا، پیروان آیین دانو و مسلمانان، نشان دهد و این در حالی است که فرضیه کثرت‌گرایی دینی هیک، فقط سنت‌های بزرگ عالم یعنی یهودیت، مسیحیت، اسلام، آیین هندو و آیین بودا را شامل می‌شود. دو مفهوم کلیدی مهم در تحقیق نصر درباره مسئله کثرت‌گرایی دینی، نقش اساسی دارد. یکی از آنها، مفهوم «مطلق نسبی» است، حال آنکه دیگری مفهوم «مطلق اعلی» است. ظاهراً، نصر مطمئن است که می‌تواند با معرفی مفهوم «مطلق نسبی» بر مسائل ناشی از دعوی ادیان، مبنی بر حقیقت مطلق غلبه کند. او می‌گوید فقط امر مطلق، مطلق است. ولی هر تجلی مر مطلق در قالب وحی یا دین، عالمی را ایجاد می‌کند که در آن یک تعیین خاص امر مضیق، مانند قرآن یا مسیح بی‌آنکه مطلق فی‌نفسه باشد، مطلق به نظر می‌رسد. او بر آن است که اگر مسیحیان معتقدند که مسیح به عنوان لوگوس ارزش و معنای مطلق را برای آنها متعین می‌سازد، چنین چیزی از منظر دینی، کاملاً قابل فهم است، حال آنکه به لحاظ مابعدالطبیعی لوگوس به صورتی که در عالم مسیحیت متجلی شده است، به واقع، با ملاحظه الوهیت به حیت عدم تناهی حضرتش که فوق هر گونه نسبییت است، «مطلق نسبی» است. بنابراین، فقط امر مطلق، مطلق است و تجلیاتی که در زیر مرتبه امر مطلق به نظر می‌رسند، «مطلق نسبی» اند، هر چند که ممکن است در عوالم خاص خود، مطلق به نظر برسند.



نصر معتقد است که منظر سنتی واقعیت ادیان را فقط به پیشرفت تاریخی آن‌ها محدود نمی‌کند. هر سنت اصول و امکانات اصلی خاص خود را در مثل اعلامی خود واجد است. وقتی زمان مناسب برای ظهور یک سنت خاص فرا برسد، آن اصول و امکانات ملکوتی، به سرعت بر روی زمین ظاهر می‌شوند و به ایفای نقشی می‌پردازند که خداوند برایشان تعیین فرموده است. گسترش تاریخی یک سنت خاص را مثل اعلامی ملکوتی آن تعیین می‌کند. ادیان زوال می‌پذیرند و منسوخ می‌شوند. به این معنا که همه امکانات زمین خود را به فعلیت می‌رسانند. ولی مادام که ارتباط میان تجلیات زمینی و مبدأ آسمانی آن‌ها، دست‌نخورده است، می‌توان آن‌ها را احیا نیز کرد.

لازمه عملی مفهوم اعلامی دین برای مسئله کثرت‌گرایی دینی چیست؟ اولاً به موجب این مفهوم، احتجاج برای اثبات برتری یک دین نسبت به ادیان دیگر بلا موضوع می‌شود، چرا که همه ادیان از منبع واحد، سرچشمه گرفته‌اند. بنابراین، ایجاد تساهل و تفاهم در میان ادیان سنتی امکان‌پذیر می‌گردد. ثانیاً، به موجب این مفهوم می‌توان تفاوت‌های «صوری» و همگرایی ذاتی میان ادیان را درک و فهم کرد. تفاوت ادیان از آن جهت است که امکانات متفاوتی در مثل اعلامی منکوتی خویش دارند. با این حال، ادیان در ذات خود یگانه‌اند، زیرا از منبع واحد سرچشمه گرفته‌اند و به زبان‌های مختلف درباره واقعیت واحد سخن می‌گویند.

### فرآیند دنیازدگی و افول امر قدسی

چه رابطه‌ای میان مسئله کثرت‌گرایی دینی و فرآیند عرفی شدن، در جهان غرب وجود دارد؟ هیچ پیوند بی‌واسطه‌ای نمی‌توان در میان آنها مکشوف داشت. می‌توان گفت فرآیند عرفی شدن، تا حدی، به صورت غیر مستقیم، انگیزه و محرک تسلیق یک نظریه کثرت‌گرایی دینی «ایدئولوژیکی» مانند نظریه هیک بوده است. تا آنجا که به تصور نصر از سنت‌ها مربوط است، فرآیند عرفی شدن از جمله اسباب و عوامل عمده‌ای است که نه فقط نیاز به معرفت قدسی را موجب شده، بلکه اهمیت اساسی سنت برای احیای معنوی شخص متجدد را نیز ابرام کرده است. هیچ چیز خارج از اراده خداوند حادث نمی‌شود. نصر معتقد است که دین، جهان و انسان‌ها تجلیات حقیقه‌الحقایق هستند. بنابر دیدگاه سنت گریانه، تاریخ مجموعه‌ای از «حادثه» - حقیقت‌ها یا مجموعه‌ای از انکشاف‌های «حادثه» - حقیقت‌ها می‌است که خداوند آن‌ها را تعیین بخشیده است. بنابراین، تاریخ بازی الهی است. وجود دنیای مدرن و سکولار، امری عارضی است. خداوند به خواست خود به چنین پدیده‌هایی امکان ظهور داده است تا بدین وسیله حقیقت مطلق را که فقط از طریق سنت قابل دسترسی است، از نو به بیان آورد. فرآیند عرفی شدن، ابتدا زمانی شروع شد که میان قلمرو امر قدسی و قلمرو امر ناسوتی، جد و مرزی کشیده شد. انسان‌ها در برابر عالم بالا شوریدند و استقلال خویش را از خدا اعلام داشتند. از این روی، کیفیات قدسی قوه شناخت بشری مغفول ماند و بدین وسیله فرآیند دنیوی شدن معرفت به راه افتاد. سپس معرفت قدس‌زدایی شده نه فقط بر تمامی بخش‌های فرهنگ، اعم از هنر، علم و دین، بلکه بر طبیعت بشر نیز تأثیر گذاشت. وقتی معرفت از امر قدسی جدا افتاد، هر چه بیشتر، به خصوص در فرهنگ‌هایی که تجدد پیوسته در آنها جاری و ساری بود، ظاهری و قداست‌زدایی شد. نصر می‌گوید استدلال‌گرایی که در اثر فرآیند فروگاستن عقل شهودی به عقل استدلالی یا به عرصه وجود نهاد، یکی از علل فرآیند دنیازدگی است. استدلال‌گرایی به معنای دقیق

کلمه، منظر ذوقی را در محاق افکنده و اغلب تحصیل معرفت قدسی را که ابزاری اساسی برای تحصیل کمال و رستگاری معنوی است، ناممکن ساخته است. این دیدگاه به مخالفت با بنیادهای دین برخاسته است به طوری که «بسیاری از اشخاص صاحب درک و حساسیت دینی، در جهان غرب، به ناچار در دامان ایمان به تنهایی پناه گرفته، عقیده یا اصول اعتقادی را به الگوها یا نظریاتی دائم‌التغییر و گرفتار در چنبره فرآیند نسبی شدن و تبدیل مستمر و نهاده‌اند.»

دنیازدگی، ریشه در تاریخی مشخص دارد. نصر معتقد است که عصر روشنگری که خاستگاه استدلال‌گرایی، تجربه‌گرایی و ماشین‌نگاری است، نه فقط در دنیوی کردن علم و عالم نقش اساسی داشته است، بلکه ایدئولوژی‌های چندی به ارمغان آورده است که در افول امر قدسی، نقش مؤثری ایفا کرده‌اند. نصر معتقد است که نمی‌توان از فرآیند دنیوی شدن در تفکر غربی سخن گفت و نامی از نقش دکارت پدر فلسفه جدید، به میان نیاورد؛ دکارت که پیش از هر کس دیگر باعث و بانی تنزل قوای معرفت به عقل فردی صرف و جدا افتاده از عقل شهودی و وحی است. نصر می‌گوید. بنابراین دکارت در جستجو برای یافتن بنیاد نویی برای معرفت، نه به عقل شهودی، یعنی ریشه عقل استدلالی، متوسل می‌شود و نه به وحی، بلکه به آگاهی فردی ذهن اندیشمند توسل می‌جوید. در توضیح مطلب می‌نویسد:

ولی دکارت در این قول که «می‌اندیشم، پس هستم»، مرادش آن «من» الهی نبود که حدود هفت قرن پیش از زبان منصور حلاج گفته است «من حق هستم» (انالحق)، یعنی آن خود الهی که تنها او می‌تواند بگوید «من». این خود فردی و بنابراین از منظر عرفانی، خود «وهمی» دکارت بود که تجربه و آگاهی‌اش از تفکر را بنیاد همه معرفت‌شناسی و وجودشناسی و منبع یقین قرار داد. حتی هستی تابع این من بود و پیامد و نتیجه آن تلقی شد و لذاست که گفت ergo [یعنی پس]. حتی اگر هم دکارت با فعل اندیشیدن آغاز کرد، می‌توانست با est و نه با sum ختم کند، یعنی بگوید تفکر و آگاهی من خود دلیل بر آن است که خدا هست، نه اینکه «من» به عنوان یک فرد، هستم.

همانطور که نصر ملاحظه می‌کند، این دکارت بود که تفکر من فردی را به عنوان معیار همه معرفت‌ها در مرکز واقعیت قرار داد و بنابراین فلسفه را به استدلال‌گرایی محض مبدل ساخت. در نتیجه همین، فلسفه اهتمام اصلی خود را از وجودشناسی به معرفت‌شناسی تغییر داد. معرفت، خواه متعلق آن بشری باشد و خواه الهی، ریشه در من [= ضمیر] فرد اندیشمند داشت. بنابراین فاعل شناسا و قوه [معرفتی] او، یعنی عقل استدلالی، تنها منبعی است که می‌توان معرفت معتبر را از آن به دست آورد. هر منبع دیگر شناخت، مانند وحی و عقل شهودی که از حد بشری فراتر برود، جایگاهی در این تبیین ندارد. معرفتی که تهی از محتوای قدسی بود، به صورت ابزاری برای دنیازدگی درآمد و تأثیر آن به همه بخش‌های فرهنگ متجدد تسری یافت.

نصر می‌گوید، پس از دکارت، کانت که با انکار نقش عقل شهودی، امکان شناخت ذات اشیا را منتفی دانست، قدم دیگری در جهت فرآیند دنیازدگی برداشت. نصر می‌گوید شاید کانت در انکار شناخت ذات نفس‌الامری بر مبنای قوای عقلانی خویش، بر حق باشد. ولی تلاش کانت، تلاشی ناصواب است آنجا که برای تصمیم‌گیری قابلیت شخصی خویش در مقام شناخت آبه همه نوع بشر، می‌کوشد؛ چنانکه گویی «چون عقل استدلالی من [= کانت] به نور عقل شهودی نورانیت نیافته است. عقل شهودی که شناخت ذات نفس‌الامری را از طریق شهود عقلی امکان‌پذیر می‌سازد، پس هیچ‌کس دیگری هم به هیچ‌وجه نمی‌تواند از این قوه شهود عقلی برخوردار باشد». قدم نهایتی در جهت دنیازدگی را هگل و مارکس برداشتند که واقعیت را صیورورت و تغییر دیالکتیکی می‌انگاشتند. نصر می‌نویسد:

از آنجا که برای شناختن چیزی سخت داشتن یا آن شرط لازم است، عقل دنیازده‌ای که در دوران جدید به صورت تنها محمل شناخت درآمد، فقط توانست تأثیر و نشان خود را بر همه موضوعات مورد مطالعه‌اش برجای بگذارد. همه موضوعات مورد مطالعه محمل دنیازده شناخت، عاری و تهی از محتوای قدسی ظاهر شدند. نظریه ناسوتی فقط از عهده نظاره عالمی ناسوتی که امر قدسی در آن هیچ‌کاره است، برمی‌آید. تکاپوی انسان نوعاً متجدد، در واقع معطوف به این بوده است که خدایان را در هر کجا که بتواند یافت. «به قتل برساند» و امر قدسی را از صحنه عالم محو سازد، عالمی که به سرعت در طرح نویی یافته شده است که تاز و بود آن فرآورده نگرش دنیازده است. دنیازدگی عقل استدلالی، به معنای عملی‌تر، موجب دنیازدگی کیهان و زمان شده است. ولی دنیا زدگی زبان بود که نقش مؤثرتری در فرآیند قداست‌زدایی از معرفت ایفا کرد. در واقع، عجیب‌تر این است که فرآیند عرفی شدن به درون دین در همان حریم امر قدسی راه یافته است. در نتیجه:

الهیات نیز، دیگر نه هیچ تماس و اتصالی با جهان طبیعت دارد و نه با تاریخ بشر. بصیرت وحدت‌بخشی که معرفت را به محبت و ایمان، دین را به علم و الهیات را به همه شاخه‌های اهتمام فکری مرتبط می‌ساخت، نهایتاً به تمامی از دست رفته است و عالم پاره‌پاره‌ی بر جای مانده است که هیچ کلیتی در آن موجود نیست، زیرا قداست دیگر دغدغه اصلی بشر نیست. یا در بهترین حالت تا مرتبه احساساتی‌گری تنزل یافته است. معتقدم، میان فرآیند دنیازدگی و بحران دوران متجدد، از جمله مسائل و معضلات اجتماعی و زیست‌محیطی، پیوندهایی وجود دارد. این مسائل و معضلات، نه فقط مولود درک ما از طبیعت و بنابراین رفتار ما با آن، بلکه مولود درک ما از خودمان نیز هست. بنابراین فقط کافی نیست که رویکرد خود به طبیعت را تغییر دهیم. باید در درک خویش از انسانیت که به عنوان یک مفهوم در اثر دنیازدگی دستخوش تحول دائم بوده است، تجدیدنظر کنیم. همانطور که نصر می‌گوید اسباب و عوامل این مسائل و معضلات، نه فقط مولود از میان رفتن هماهنگی میان انسان و طبیعت، بلکه مولود از میان رفتن هماهنگی میان انسان و خدا نیز بوده‌اند. می‌توان با تغییر دادن تصویر بشری با استعانت از حکمت سنتی، راه‌حلی برای این قبیل مسائل و معضلات تشخیص داد.

نصر معتقد است که انسان‌ها از طریق تکامل حیوانات به وجود نیامده‌اند. آنها از طریق

## نصر: دین، جهان و انسان‌ها تجلیات حقیقه‌الحقایق هستند بنابر دیدگاه سنت‌گرایانه تاریخ مجموعه‌ای از حادثه - حقیقت‌ها یا مجموعه‌ای از انکشاف‌های حادثه - حقیقت‌هایی است که خداوند آن‌ها را تعیین بخشیده است



«تکامل» مراتب بالاتر واقعیت با به عرصه وجود گذاشته‌اند. اولاً تکوین انسان‌ها در خود الوهیت آغاز می‌شود و بنابراین آنها یک جوهر الهی غیر مخلوق دارند که در منابع اسلامی سنتی از آن به روح تعبیر شده است. نصر می‌گوید، انسان‌ها از طریق لوگوس تولد می‌یابند که مثل اغلائی همه انسانیت است و مسلمانان آن را «انسان کامل» (الانسان الکامل) توصیف کرده‌اند. در مرحله بعد، انسان‌ها در مرتبه کیهانی، در فردوس ملکوتی خلق شده‌اند. از اینجا، انسان‌ها به مرتبه فردوس زمینی فرو فرستاده شده‌اند که در آن به بدنی با ماهیت اثیری و تباهی‌ناپذیر ملبس گردیده‌اند. در مرحله آخر در عالم طبیعت تولد یافته‌اند، با ابتدائی که تباهی می‌پذیرند ولی در اصل اجزاء و عناصر مراحل متقدم‌تر رشد و تکامل انسان‌ها را مجسم می‌سازند.

در فرهنگ‌های سنتی، انسان‌ها معمولاً تصویری خداگونه داشتند. آنها جانشین خدا (خلیفه‌الله) یا واسطه خدا بر روی زمین بودند. دنیازدگی این تصویر را دگرگون ساخت و انسانیت را از مرتبه الوهیت تا مرتبه حیوانات تنزل داد. سرآغاز این فرآیند را می‌توان به قرون وسطی باز برد. نصر معتقد است رواج استدلال‌گرایی که در واقع خود مولود «ارسطویی شدن» (= ارسطوزدگی) تفکر غربی بود، چنین فرآیندی را به راه انداخت. سپس در قرن هفدهم، دنیازدگی علوم ناظر به کیهان بزرگترین تأثیر را بر «طبیعت‌زدگی» امت مسیحی بر جای نهاد. تصویر دوران متجدد از انسان‌ها، در فضای تحصیل‌گرایی تولد یافت. بعدها در سیاق تصور هگلی از تغییر و فراشد دیالکتیکی، تصویر انسانیت عبارت از تغییر بود؛ هر گونه عنصر و عامل سنتی را رها کرد و از معنای ثبات منفک گردید. از این روی، نصر معتقد است که:

به جای آنکه انسان صورت خدا تلقی شود، اینک رابطه معکوس گردید و خدا صورت انسان و فراقنی آگاهی او تلقی شد. انسان عاصی [= پرومته‌وار] که نه فقط در صدد ربودن آتش از آسمان بلکه حتی درصدد ریختن خون خدایان بود، نمی‌دانست که آدمی نمی‌تواند تصویر الوهیت را از میان بردارد، بی‌آنکه تصویر خویش را از میان برداشته باشد.

مع الوصف به رغم همه این مسائل و معضلات و جد و جهدها برای تغییر دادن سرشت بشری، ساخت معنوی و عرفانی آدمیان کماکان ظهور و بروز دارد. همانطور که نصر معتقد است اگر بشریت می‌توانست وجود زمینی‌اش را فارغ از «تجربه» معنوی حفظ کند، ساخت عرفانی بشریت، حقیقتاً رخت از میان بر می‌یست. نصر می‌گوید:

به راستی نیازهای انسان، تا آنجا که به طبیعت انسان مربوط می‌شود، دقیقاً به دلیل ذات ثابت انسان، همیشه یکسان است... موقعیت انسان در سلسله مراتب کلی هستی، قرار گرفتن او در میانه دو ناشناخته، یعنی وضعیت او پیش از حیات زمینی و وضعیت او [پس از] مرگ، نیاز او به «ملجأ و مأمنی» در پهنه‌های بیکران وجود کیهانی و نیاز عمیقش به یقین (بنا به تعبیر عرفان اسلامی)، پیوسته ثابت است. نصر معتقد است که حکمت سنتی با آزاد ساختن انسان‌ها از دردسرهای زندگی روزمره، به آنان یادآور می‌شود که ریشه‌های وجود آنها به نوعی بیداری معنوی می‌انجامد. تنها سنت قادر است نیازهای واقعی طبیعت بشر را برآورده سازد، به این صورت که نه فقط میان اجزاء انسان‌ها مانند نفس و بدن، بلکه میان انسان و طبیعت و همچنین میان انسان و خدا هماهنگی برقرار می‌کند. منظر سنتی بر آن است که چون طلب معنویت به دلیل وجود «جوهر منکوتی» در نهاد بشر خاموش نشده و نخواهد شد، پس همیشه عطش و اشتیاق به «فرهنگی» که بتواند محیط مادی و معنوی سالمی فراهم سازد، باقی

است. این فرهنگ چیزی جز حکمت خائنه نیست. همین طلب معنویت اصیل که از ساحات الهی آدمیان، نشأت می‌گیرد، در نهایت فرآیند دنیازدگی را معکوس خواهد ساخت. مرحله دیگری که تاریخ فرهنگی بشر به سوی آن سیر خواهد کرد، بازیابی سنت است.

### بازیابی سنت

هیچ و نصر هر دو معتقدند که در نهایت در قرن آینده نوعی احیاء دینی به وقوع می‌پیوندد. هر چند هر دوی آنها در این مطلب همداستانند، ولی درباره ویژگی‌های این تحول دینی اختلاف نظر اساسی دارند. هیک معتقد است چنین تحولی به موجب تغییراتی در ادیان، از طریق همگرایی با تعامل ادیان با یکدیگر و در نهایت از میان رفتن حد و مرزهای میان آن‌ها، به وقوع خواهد پیوست. هیک خواهد گفت که با حق از طریق برجسته ساختن اهمیت تحول از خودمداری به حق‌مداری و نه در اعتقادات متعارض میان ادیان، حضور خود را به صورتی مؤثرتر از پیش نشان خواهد داد. تحقق این فرضیه کثرت‌گرایانه، آینده محتمل ادیان است. اما نصر معتقد است که تحول دینی در اثر بازیابی سنت و ارزش‌های سنتی برای بقای افراد و همچنین جوامع به وقوع خواهد پیوست. او بر خلاف هیک معتقد است که هیچ تغییر اساسی در الگوهای اعتقادی ادیان مفروض حادث نخواهد شد. بلکه، احتمالاً شاهد احیای آموزه‌های موجود از قبل خواهیم بود. بنابراین، ادیان در عین حفظ



## حق از طریق برجسته ساختن اهمیت تحول از خودمداری به حق‌مداری و نه در اعتقادات متعارض میان ادیان، حضور خود را به صورتی مؤثرتر از پیش نشان خواهد داد، تحقق این فرضیه آینده محتمل ادیان است

کرده است که دنیازدگی و تجددگرایی کم‌به کم ریشه‌کن ساختن امر قدسی از فرهنگ دوران حاضر بسته‌اند. دنیازدگی نتیجه‌ای معکوس به بار آورده است. دنیازدگی، هر چه بیشتر در جهت تهی ساختن فرهنگ بشری از محتوای قدسی‌اش می‌کوشد، عطش و اشتیاق بشری به حیات معنوی ایجاد می‌کند. وجود گوهری قدسی در مرکز وجود بشر، علت «کنش درونی» است که آدمی را به محضر امر قدسی می‌کشاند. همین ناخوسندی مادی و معنوی و ناآرامی درونی که از اوصاف بارز روزگار ماست، اشتیاق به بازیابی امر قدسی و همچنین سنت را ایجاد خواهد کرد.

نصر می‌گوید، احیای منظر سنت‌گرایانه بدون تماس راستین با سنت‌های شرقی که محتوای قدسی خویش را پاس داشته‌اند، امکان‌پذیر نیست. احیای سنت، از قبل در مغرب‌زمین روی داده است. این احیاء با علاقه به تحقیقات شرق‌شناسی که لاقلاً به نحوی سازنده به ترجمه متون قدسی و آثاری با ماهیت ذوقی انجامید، آغاز شد. عشق رمانتیک گوته به شرق، اشتیاق توماس تیلتور به مکاتب افلاطونی و نوافلاطونی، تحقیقات امرسون درباره منابع شرقی و مهمتر از آن تحقیقات کریبن و ماسینیون درباره عرفان اسلامی، در ابتداء به تأسیس شالوده‌های که قفسه جای‌یادان بر اساس آن مطرح شده است، مؤثر بوده‌اند. بیشتر از همه سه متفکر برجسته، یعنی گون، کوماراسوامی و شوان، بودند که به عنوان شارحان برجسته حکمت خالده مطرح شدند و

هویت خویش احتمالاً و جدت «گوهری»‌شان با یکدیگر را به رسمیت خواهد شناخت. آید، عملی [= محتمل] دین چنین آینده‌ای است، زیرا خداوند (که هم حقیقت و واقعیت [= حق] و حقیقت] است و هم خالق همه موجودات و حوادث) نخواهد گذاشت که ادیان از صفحه زمین ناپدید گردند و انسان‌ها در ظلمت محض، رها شوند.

مسئله‌ای که می‌خواهم در اینجا مورد بحث قرار دهم، مسئله سنت‌زدایی یا احیای سنت، با توجه به جایگاه حال و آینده دین است. می‌دانیم که دیدگاه تحصیل‌گرایانه درباره دین، یک قرن و نیم پس از کانت، ابطال شد. حال، تقریباً معمول جامعه‌شناسی دین معاصر این است که می‌گویند ادیان سنتی تحت تأثیر «هنجارها» و «ارزش‌های» نوین مولود علم تجربی و شرایط اجتماعی زمانه، دستخوش تغییر و تحول دائمی‌اند. از این روی، اعتقاد بر این بوده است که ما شاهد عقب‌نشینی کامل سنت و ارزش‌های سنتی هستیم که می‌توان از این پدیده به سنت‌زدایی تعبیر کرد. از نظرگاه سنت‌گرایانه، این بیان، تصویر دقیقی از رویدادهای جوامع دینی عالم نیست و تا آنجا که به آینده ادیان مربوط است، این فرض، فرض قابل قبولی نمی‌تواند باشد.

به حکم دلایلی چند، می‌توان در این نظریه دانشمندان علوم اجتماعی تشکیک کرد. اولاً آن‌ها نظریات خویش را زیر سایه میراث منظر تحصیل‌گرایانه، صورت بسته‌اند. آن‌ها به دلیل وضعیت وجودی خویش، ذاتاً موضعی متعصبانه علیه دین اتخاذ کرده‌اند. چگونه فرزندان

خلف فرهنگ دنیازده می‌توانند در بحث از دین «بیطرف» باشند؟ ثانیاً، آن‌ها نظریات خویش را بر مبنای مشاهده جوامع دینی، مطرح کرده‌اند. عموماً اینگونه است که چنین مشاهده‌ای اغلب مؤید پیش‌فرض از پیش طراحی شده دانشمندان اجتماعی مورد بحث است. به علاوه واقعیت این است که از مشاهده یک جامعه دینی، چندین نتیجه مختلف می‌توان گرفت. تا آنجا که به سنت‌زدایی مربوط است، اگر شرایط اجتماعی و دینی کنونی یک جامعه دینی، مانند مسیحیان بریتانیا، نشان دهد که واقعاً چنین «تحولی» در حال وقوع است، معنایش این نیست که این پدیده، پدیده‌ای عالمگیر است. ثالثاً این قبیل یافته‌ها اغلب متکی به مشاهده شرایط بشری یا رویدادهای یک جامعه خاص است. تبیین‌های دانشمندان اجتماعی از یک پدیده اجتماعی، همیشه تبیین‌هایی ناظر به رویدادهای حادث شده است و هرگز نمی‌توانند تبیین رویدادهای احتمالی در آینده باشند. بنابراین، حتی می‌توان گفت این تبیین‌ها از عهده تبیین پویایی اسباب و عوامل رویدادهای یک جامعه بر نمی‌آیند از سوی دیگر دیدگاه سنت‌گرایانه، دیدگاهی «شهودی» است. این دیدگاه در پی تشخیص اصول اساسی حاکم بر جهان «صیوروت» است. مابعدالطبیعه‌دانان، به مدد وحی می‌توانند با استفاده از عقل شهودی نورانی شده، با ماهیت راستین واقعیت آشنا شوند. مابعدالطبیعه‌دانان سنت‌گرا می‌توانند از طریق این قبیل تفکرات موشکافانه، سازوکار یا نظامی را که بر حسب آن بتوان تحولات اجتماعی جهانی را استنتاج یا پیش‌گویی کرد، به تصویر بکشند.

از نگاه یک فرد [اعدادی] نظرگاه سنت‌گرایانه یا روشنگر است یا بی‌معنا. در عین حال، نصر ظاهراً به آینده سنت یقین دارد. نصر می‌گوید «انسجام و اعتدال فراگیر عالم هستی» مستلزم جنبش و جوشی در دل و جان برخی مابعدالطبیعه‌دانان ممتاز برای باز «بی امر قدسی و «مبدأ» و همچنین «حفاظه» آن یعنی سنت است. نصر معتقد است «اصل تاوان کیهانی»، فعل رحمت‌آمیز خداوند، عطش و اشتیاق به بازیابی امر قدسی را درست در همان زمانی ایجاد

کرده است که دنیازدگی و تجددگرایی کم‌به کم ریشه‌کن ساختن امر قدسی از فرهنگ دوران حاضر بسته‌اند. دنیازدگی نتیجه‌ای معکوس به بار آورده است. دنیازدگی، هر چه بیشتر در جهت تهی ساختن فرهنگ بشری از محتوای قدسی‌اش می‌کوشد، عطش و اشتیاق بشری به حیات معنوی ایجاد می‌کند. وجود گوهری قدسی در مرکز وجود بشر، علت «کنش درونی» است که آدمی را به محضر امر قدسی می‌کشاند. همین ناخوسندی مادی و معنوی و ناآرامی درونی که از اوصاف بارز روزگار ماست، اشتیاق به بازیابی امر قدسی و همچنین سنت را ایجاد خواهد کرد.

نصر می‌گوید، احیای منظر سنت‌گرایانه بدون تماس راستین با سنت‌های شرقی که محتوای قدسی خویش را پاس داشته‌اند، امکان‌پذیر نیست. احیای سنت، از قبل در مغرب‌زمین روی داده است. این احیاء با علاقه به تحقیقات شرق‌شناسی که لاقلاً به نحوی سازنده به ترجمه متون قدسی و آثاری با ماهیت ذوقی انجامید، آغاز شد. عشق رمانتیک گوته به شرق، اشتیاق توماس تیلتور به مکاتب افلاطونی و نوافلاطونی، تحقیقات امرسون درباره منابع شرقی و مهمتر از آن تحقیقات کریبن و ماسینیون درباره عرفان اسلامی، در ابتداء به تأسیس شالوده‌های که قفسه جای‌یادان بر اساس آن مطرح شده است، مؤثر بوده‌اند. بیشتر از همه سه متفکر برجسته، یعنی گون، کوماراسوامی و شوان، بودند که به عنوان شارحان برجسته حکمت خالده مطرح شدند و



بدین وسیله نقش بسزایی در بازیابی سنت ایفا کردند.

هیچ نقطه انکلی برای تفکر درباره آینده دین وجود ندارد. هر آنچه می‌گوییم از حد حس صائب فراتر نمی‌رود. به رغم این مطلب هنوز معتقدیم که بازیابی سنت یا «احیای سنت» به معنایی که طرفداران حکمت خالده در ذهن دارند، یکی از احتمالات بسیار موجه در خصوص آینده دین است. یکی از دلایل اعتقاد به این دیدگاه، اعتماد و اطمینان طرفداران حکمت جاویدان درباره ارزش بالقوه نظرگاهشان است. آنها بنا به دلایل زیر به این دیدگاه باور دارند:

الف) آنها معتقدند که فلسفه جاویدان بالقوه قادر به ایجاد فرهنگی جایگزین در مقابل تجدداست. تجدید در ایجاد این قبیل مسائل، منجمله از هم‌گسیختگی اجتماع و ارزش‌های اجتماع، سقوط خانواده، از خود بیگانگی و بحران زیست‌محیطی نقش داشته است. اما حکمت سنتی می‌تواند راه‌های برای همه عناصر منفی [=مخرب] تجدیدگرایی باشد. اولاً در حالی که تجدید بر عقل و عقلانیت تأکید می‌رود، منظر سنتی به عقل، در جنب حکمت معتقد است. این منظر معتقد است که عقل استدلالی وابسته به عقل شهودی، شمربخش‌تر از عقل استدلالی است که مستقل از آن باشد. حکمت ثمره عقل اشراق یافته است. ثانیاً در حالی که تجدید در پی شناختی است که مولد پیشرفت، رشد و تغییر دائم باشد، فلسفه جاویدان، از سوی دیگر، می‌خواهد معرفتی قدسی را به ظهور برساند که رشد و پیشرفت بیپایه را، رشد و پیشرفتی را که صرف موجودیت بشر بر روی زمین را تهدید به نابدی می‌کند، متوقف خواهد ساخت. در حالی که تجدید باعث پاره‌پاره شدن هویت شخصی یا جمعی شده است. هدف فلسفه جاویدان انسجام یافتن افراد در قالب اجتماع و از طریق ارزش‌های اجتماعی بنیادین در قالب «جامعه قدسی» بازآفرینی شده است. در حالی که تجدید نوعی عام‌نگری مستبدانه را ترویج می‌کند که محلی‌نگری را از میان می‌برد. منظر سنتی، از سوی دیگر، وحدت در کثرت را توصیه می‌کند که به معنای تأکید بر محلی‌نگری است.

ب) آنها استدلال می‌کنند که دیدگاه سنتی می‌تواند تنوع ادیان را در خود جای دهد، بی‌آنکه مؤمنان را برآشوبد. این دیدگاه قادر است مبنایی تأسیس کند که در آن جامعه چندفرهنگی و چند دینی بتواند متحد شود، بی‌آنکه ارزش‌های محلی را مردود بداند. به علاوه قادر است که قدرت «فشری‌گری» دینی یعنی جزئیت، را در هم بشکند، [بدین صورت که] مدعی است فقط امر مطلق، مطلق است و بیرون از امر مطلق، هر مطلق، مطلق نسبی است. این دیدگاه می‌تواند از طریق گفتگو و تبادل نظر عقلانی در میان ادیان سنتی، بساط تساهل دینی را بگستراند، چرا که همه ادیان سنتی را راه‌هایی می‌داند که به قلّه واحد می‌رسند.

ج) فلسفه جاویدان، به اخلاق و حیات فضیلت‌مندانه قائل است. این فلسفه قصد دارد انسان‌ها را با سوق دادن آن‌ها به طرف غنای معنویت درونی، به باطن خویش بازگرداند. این فلسفه معتقد است که درک و فهم فلسفه جاویدان بسیار در آمیخته با حیات شخصی فضیلت‌مندانه است. جالب توجه اینجاست که موفقیت منظر سنتی، مترتب بر نوعی تحول دینی است که موجب سلامت اخلاقی انسان‌ها می‌شود. مهمتر اینکه در دیدگاه کثرت‌گرایانه فلسفه جاویدان، جای چندانی برای بنیادگرایی دینی باقی نمی‌ماند.

د) به علاوه طرفداران حکمت جاویدان معتقدند که حکمت خالده می‌تواند با استفاده از گذشته، یعنی سنت‌های [گذشته] ساحت فرهنگی دیگری را در خلاقیت در عرصه هنر، ادبیات، علم و فلسفه بگشاید. این حکمت می‌تواند هنر، ادبیات و فلسفه سنتی را در کانون توجه [انسان امروز] قرار دهد. حکمت خالده می‌تواند

با ایجاد فرهنگی جایگزین، منبع الهام برای نسل‌های کنونی باشد. ه) با این حال، آن‌ها کاملاً یقین دارند که فلسفه جاویدان نه فقط قادر به تشخیص علل واقعی مشکلات زیست‌محیطی است، بلکه علاوه بر این می‌تواند راهکاری برای حل این مشکلات ارائه کند. این فلسفه با ایجاد فوری لحام‌گسیخته که هیچ حد و مرزی برای قدرت خویش نمی‌شناسد، مخالفت می‌ورزد. این فلسفه با مصرف‌گرایی و ماده‌پرستی که هر دو بیشترین نقش را در ایجاد بحران‌های زیست‌محیطی داشته‌اند، از اساس مخالف است. این فلسفه به جای خودگرایی، انسان‌ها را به نوع‌دوستی تشویق می‌کند. به جای ستیزه‌گری، از شفقت و احساس دفاع می‌کند. نصر خود پاسخ طرفداران حکمت جاویدان به مشکلات زیست‌محیطی را اینگونه تلخیص می‌کند:

... هر چند علم تجربی در حد ذات خود مشروع است، ولی به دلیل فقدان یک نوع معرفت بی‌تر که علم تجربی می‌توانست در آن تلفیق شود و نیز به دلیل از میان رفتن ارزش قدسی و معنوی طبیعت، نقش و وظیفه علم تجربی و لوازم این علم، نامشروع و حتی خطرناک شده است. برای اصلاح این «وضاع»، باید معرفت مابعدالطبیعی در خور طبیعت را احیاء کرد و کیفیت قدسی طبیعت را یکبار دیگر بدان بازگرداند. برای دستیابی به این غایت، باید تاریخ و فلسفه علم را در ارتباط با الهیات مسیحی و فلسفه طبیعت سنتی که در بخش اعظم تاریخ

اروپا موجود بوده است، از نو در مطالعه گرفت.

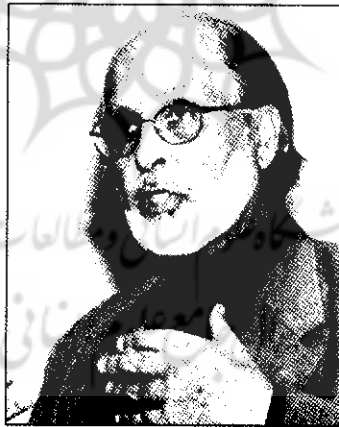
### محدودیت‌های منظر سنتی

فلسفه جاویدان با یک معذور [=قیاس دوحدی] مواجه است. از سویی مدعی است که راه علاجی برای افراد متأثر از بحران تجدید در اختیار دارد. از سوی دیگر، دیدگاه خود را به روشی عرضه می‌کند که برای همان مردمی که فلسفه جاویدان می‌خواهد در طلب و تحقیق آنها در پی حقیقت، به عنوان دیدگاهی جایگزین مطرح شود، جاذبه ندارد. یعنی گویی، راه علاجی که فلسفه جاویدان مدعی داشتن آن است، محدود به شرایطی است که برای همان مردمی که بیشترین نیاز را به این راه علاج دارند، فراهم نیست. مانع دیگری که فلسفه جاویدان را از فعلیت بخشیدن تمامی قوه و قابلیتش باز می‌دارد، این است که این فلسفه برای بحث درباره این مسئله روشی را به کار می‌گیرد که برای شخص متجدد، کاملاً عجیب و غریب می‌نماید. کسانی که با این سبک «رمزی» و حتی شاید شعری، مانوس نیستند، نمی‌توانند پیام فلسفه جاویدان را واقعاً به صورت تمام و کمال درک کنند. این فلسفه، زبانی را مورد استفاده قرار می‌دهد که حامل معنایی بیشتر از آن است که در قالب الفاظ خود بیان می‌کند. موفقیت منظر سنتی در گرو تحول دینی کامل فرهنگ بشری است. فلسفه جاویدان به تنهایی از عهده ایجاد چنین تحولی بر نمی‌آید. با توجه به مقام و موضعی که ما در آن قرار گرفته‌ایم کاملاً غیر واقع‌بینانه به نظر می‌رسد که فرآیند دین‌دزدی معکوس گردد با هدف اینکه کل مشغله فرهنگی را قدسی سازد.

ممکن است کثرت‌گرایی حکمت جاویدان همه ادیان سنتی را در فضایی قدسی هماهنگ سازد، ولی نمی‌تواند برای منازعات اعتقادی و اخلاقی ادیان، هیچ راه‌حلی ارائه کند، چرا که می‌خواهد هر بیان قدسی از سنت را حق تلقی کند. اگر همه آموزه‌های یک دین مفروض محترم داشته شود، فلسفه جاویدان چگونه می‌تواند نزاع ناشی از این رویکرد را آشتی دهد؟ مسلمانان همچنان معتقد خواهند بود که عیسی (ع) پسر خدا نیست و مسیحیان همچنان بر این اعتقاد خواهند بود که عیسی (ع) پسر خدا است. موضع حکمت جاویدان معیاری ارائه نمی‌کند تا بر حسب آن بتوان اعتبار یکی از آن دو موضع یا هر دو را تعیین کرد. وقتی چنین منازعاتی در مورد اعتقادات اساسی ادیان، درمی‌گیرد، مسئله فلسفه جاویدان حادثتر می‌شود. بسیار جالب توجه است که بینیم فلسفه جاویدان، چگونه می‌تواند، برای مثال، نزاع میان اسلام و فرقه تراوادی آیین بودا درباره عقیده به خدا را آشتی دهد. این فلسفه اگر واقعاً معتقد است که عقیده اسلامی، مسیحی و یهودی سنتی درباره خدا حق است، واقعاً نمی‌تواند عقیده به خدا را انکار کند و وقتی هم که فرقه تراوادی آیین بودا و آموزه [=عقیده] سنتی‌اش را حق می‌داند، به سادگی نمی‌تواند عقیده به خدا را تصدیق کند. آموزه طریقت باطنی مورد نظر طرفداران این فلسفه یا تمایز میان فشر و لب برای فایق آمدن بر این نزاع بنیادین، کافی نیست. واقعاً نمی‌توان گفت که خدا موجود است وقتی به فشر یا بیان صوری دین نظر می‌کنیم و حال آنکه خدا موجود نیست وقتی به وری بیان صوری دین می‌نگریم.

در جوامع ماقبل دوران متجدد، برای جامعه، سنت یا دینی وجود داشت. در جامعه اسلامی، اسلام دین بود و حال آنکه مثلاً در جامعه مسیحی، مسیحیت دین بود، ولی نظام فلسفی‌ای مانند فلسفه جاویدان که بخواهد همه ادیان را متحد سازد، وجود نداشت. تلاش برای نگرستن به ادیان در قالب نظامی متحد، از ابداعات دوران متجدد است. به عبارت دیگر، حتی می‌شود گفت که طرفداران حکمت جاویدان، چیزی کاملاً بیگانه با ماهیت خود سنت‌ها را تحت پوشش سنت ارائه می‌کنند. به این معنا فلسفه جاویدان، گفتاری متجددانه و تا حدی تلاشی ایدئولوژیکی برای معلوم ساختن قدر و اهمیت سنت‌ها است. برای نمونه، به اعتقاد طرفداران حکمت جاویدان، مابعدالطبیعه‌دانان بزرگی مانند ابن عربی و اکهارت شارحان اصلی حکمت خالده هستند. من معتقدم که آن‌ها سنتی هستند ولی طرفدار حکمت جاویدان به معنای مورد نظر نیستند. آن‌ها با هدف متقاعد ساختن انسان‌های متجدد، درباره دین خویش قلم زده‌اند. در عوض سنت‌های خویش را از آن منظر عرفانی که این سنت‌ها بخشی از آن منظرند، عرضه کرده‌اند. به عبارت دیگر آن‌ها منظر سنتی دین خویش ولی نه فلسفه‌ای جاویدان به معنای متجدد کلمه، به معنای مورد نظر نصر و دیگر طرفداران حکمت جاویدان را عرضه کرده‌اند. بنابراین به ناچار باید نتیجه گرفت که منظر سنتی به معنایی که انسان‌های سنتی از سنت مراد می‌کرده‌اند، سنتی نیست.

## فلسفه جاویدان به اخلاق و حیات فضیلت‌مندانه قائل است این فلسفه قصد دارد انسان‌ها را با سوق دادن آن‌ها به طرف غنای معنویت درونی به باطن خویش بازگرداند



\* عنوان اصلی این مقاله «نیاز به رویکرد کثرت‌گرایانه در دین» است که فصل چهارم از کتاب «کثرت‌گرایی دینی از دیدگاه سیدحسین نصر و جان هیک» به ترجمه انشا الله رحمتیاست ه به زودی از سوس انتشارات نقش جهان منتشر می‌شود.