

# زیخرا

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

## بررسی تطبیقی نظریه پلورالیسم دینی از منظر شوآن و ملاصدرا<sup>۱</sup>

محمد شیروانی<sup>۲</sup>

حبیب‌الله دانش شهرکی<sup>۳</sup>

### چکیده

علمای هر دینی پیوسته حقانیت آن دین را در نظر داشته‌اند و درصدد اثبات برتری دین خود بر مابقی ادیان بوده‌اند. آنان نه تنها برای اثبات حقانیت دین خود، بلکه برای بطلان و نقصان ادیان دیگر هم ادله و مدعیات متعدد و متنوعی اظهار کرده‌اند؛ چراکه بر این گمان بوده‌اند که نمی‌شود دو دین در عرض یکدیگر مُحَقِّق و مطابق با واقع باشند و به همین دلیل نوعاً به انحصارگرایی ادیان روی آورده‌اند. نظریه پلورالیسم دینی با محوریت جان هیک، ادعای حقانیت جمیع ادیان را مطرح نمود و قائل به کثرت‌گرایی دینی شد؛ نظریه‌ای که می‌توان رد پای آن را در نظرات ملاصدرای شیرازی و فریتیهف شوآن مشاهده کرد. شوآن از الهیون مسلمانی است که در مکتب سنت‌گرایی، با تفکیک ادیان به گوهر و صدف دین، به اتحاد گوهر همه ادیان قائل بود و ملاصدرا از حکمای شیعی است که با طرح نظریه نجات فراگیر خود، مقوله سعادت و نجات را امری تشکیکی و فراگیر در همه ادیان برمی‌شمرد. ملاصدرا و شوآن با اثرپذیری از مبانی عرفانی ابن عربی و ارائه ادله متعدد، همه ادیان را مُحَقِّق و مطابق با واقع می‌دانند. این نوشتار با تحلیل تطبیقی به بسط و مقایسه نظرات این دو حکیم مسلمان می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که ملاصدرا، که به نجات همه انسان‌ها معتقد است، یک شمول‌گرای فراگیر است و شوآن، که درصدد پاشیدن گرد حقانیت بر همه تفکرات حوزه دین است، کثرت‌گرایی افراطی است.

**کلیدواژه‌ها:** پلورالیسم، ملاصدرا، شوآن، انحصارگرایی، دین.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم؛ mohammad18860@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم؛ daneshshahraki@yahoo.com

## ۱. مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین کارکردهای ادیان ایجاد وحدت بین متدینان است؛ وحدتی که در سایه آن بتوان رفاه و امنیت و پیشرفت در حوزه‌های مختلف اجتماعی و فردی را رقم زد. البته قرائت و انتخاب درست گفتمان معاصرانه از دین برای ایجاد همبستگی بین ادیانی بسیار مهم است و نباید قرائت و حکایتی از دین ارائه کرد که سبب تفکیک و چندگانگی بین ادیان، حتی ادیان ابراهیمی و حتی فرق‌های مختلف و حتی قرائت‌های مختلف شود و از آنجا که این با ذات بشر هم‌خوانی نداشت از چنبره انحصار در حقانیت بیرون لغزید و نظریه کثرت‌گرایی یا شمول‌گرایی را به منصفه ظهور رسانید. البته از کثرت‌گرایی دینی برداشت‌های متفاوتی شد؛ مانند اینکه در برخی از قرائت‌ها، پلورالیسم دینی به معنای مدارا و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز برای جلوگیری از جنگ‌ها و تخاصمات تلقی شد. به عبارت دیگر، کثرت‌ها به‌عنوان واقعیت‌های اجتماعی پذیرفته شوند و مصلحت جامعه این نیست که به جان هم بیفتند؛ بلکه باید هم‌زیستی داشته باشند، نه اینکه با هم یکی شوند.

برخی تسامح را غیر از پلورالیسم می‌دانند و می‌گویند در تسامح، انسان آزادی و حقوق دیگران را محترم می‌شمارد، اگرچه معتقد باشد که همه حقیقت پیش‌خود اوست. در قرائت دیگری این‌طور بیان شد که دین واحدی از طرف خداوند آمده که چهره‌های مختلفی دارد. به اعتقاد مسلمانان، مسیحیت، یهودیت و اسلام و زرتشتیت به معنای خاص و به‌طور کلی همه ادیان، چهره‌های یک حقیقت‌اند. اختلاف در جوهر ادیان نیست، بلکه در فهم دین است. در دیدگاه دیگری اصلاً حقایق کثیرند. در این قلمرو با تناقض روبه‌رویم؛ چون نمی‌شود گفت وجود و عدم، راست و دروغ هر دو با هم‌اند.

برخی هم بیان داشتند که حقیقت مجموعه‌ای از اجزا و عناصری است که هر یک در یک دین از ادیان یافت می‌شود و در این صورت، حقیقت، مطلب واحدی در باره یک موضوع واحد نیست و ما هم هیچ دین جامعی نداریم، بلکه مجموعی از ادیان دارای حقیقت‌اند و هر یک سهمی از حقیقت دارند. پس برای رد و اثبات آن ابتدا باید دقت کرد که قرار است کدام مدل از کثرت‌گرایی نقد شود و این درست نیست که به‌طور کلی گفته شود پلورالیسم حق است یا باطل؛ چراکه قرائت‌های متعددی از پلورالیسم صورت گرفته است؛ مانند آنکه ملاصدرا از نظریه نجات در این باب سخن می‌گوید و نه صدق؛ چراکه نظریه پلورالیسم در حوزه گزاره‌ها می‌تواند به تناقض بیانجامد. البته اگر برای واقعیت هویتی مطلق و واحد در نظر بگیریم، دیگر مجالی برای طرح کثرت‌گرایی در حوزه صدق باقی نمی‌ماند، اما اگر حقیقت را و نه واقعیت را مطلق نظر قرار دهیم می‌توان گفت هر کسی با مقتضیات خود به سراغ کشف واقع می‌رود و می‌توان از درستی و نادرستی پلورالیسم سخن گفت.

در برابر پلورالیسم دینی، دو مکتب فکری دیگر، با عنوان انحصارگرایی و شمول‌گرایی نیز مطرح

است. انحصارگرایی بر آن است که راه نجات و رستگاری فقط در یک دین است و شمول‌گرایی می‌گوید فقط یک راه رستگاری وجود دارد و این راه خاص، صرفاً در یک دین و مذهب خاص، قابل شناخت نیست و در عین حال، همه می‌توانند در این راه قدم بگذارند؛ هرچند به شرایط خاصی که در آن دین مطرح شده است گردن نهند. شمول‌گرایی این اصل کثرت‌گرایی را نیز قبول دارد که لطف و عنایت خداوند به روش‌های مختلف در مورد پیروان ادیان گوناگون تجلی یافته است. هر کس می‌تواند رستگار شود؛ هرچند از اصول اعتقادی دین حق، چیزی نشنیده باشد.

ریشه‌شناسی و فرایندشناسی ایجاد نظریه کثرت‌گرایی می‌تواند عهده‌دار تحلیل مطابق با واقع تری از این بحث باشد. پلورالیسم گاهی می‌تواند از جنبه جامعه‌شناختی تحلیل شود؛ چراکه بعضی پلورالیسم دینی در جهان غرب را عکس‌العملی در برابر افراط‌گرایی آن دسته از مسیحیان کاتولیک یا پروتستان دانسته‌اند که برای غیرمسیحیان هیچ‌گونه بهره‌ای از سعادت و رستگاری قائل نبودند و بر این عقیده تأکید می‌ورزیدند که بیرون از قلمرو کلیسا، یا بیرون از مسیحیت، هیچ‌گونه نجات و رستگاری یافت نمی‌شود (نصر، ۱۳۷۹: ۷۶). البته می‌توان پلورالیسم را از منظر روان‌شناختی هم نقد و تحلیل کرد؛ چراکه می‌گویند یکی از مؤلفه‌های حق و باطل بودن امری، انتخاب است و انسان به سبب طرح‌واره‌ها و روان‌بند و جبر جغرافیایی واجد نظراتی می‌شود که اثبات و نفی چیزی بدون اثرپذیری از این امور غیرممکن می‌شود. سعدی هم با توجه به همین نکته می‌فرماید:

تورا آسمان خط به مسجد نبشت / مزن طعنه بر دیگری در کشت

رضا بابایی در کتاب عقلانیت و دیانت در همین زمینه چنین بیان داشته است که اسم ادیان ساخته خود پیامبران نبوده، بلکه پیروان آنان اسامی مسیحیت و یهودیت و اسلام را بر آن‌ها نهاده‌اند؛ یعنی واژه اسلام منحصر به دین نبوی نیست، کما اینکه در خصوص پیامبران دیگر هم واژه اسلام مشاهده می‌شود و به تعبیری اسلام را باید حقیقت عرفیه نامید و نه حقیقت شرعیه، در متون نخستین اسلام اصطلاحی نمایان نیست، بلکه اسلام وصفی مورد نظر است؛ مثلاً در قرآن کریم نقل شده است که حضرت ابراهیم و یعقوب به فرزندان‌شان وصیت کرده‌اند که مسلمان از دنیا بروید؛ لذا اسلام مانند تقوا و ایمان، کلمه متداول در جمیع ادیان بوده است (بابایی، ۱۳۹۰: ۳۴).

اگر بتوان مفهوم‌شناسی دقیق و معاصرانه از مفاهیم قرآنی ارائه داد، می‌توان در مسیر تحلیل مبحث پلورالیسم گامی مهم برداشت. اصطلاح اسلام در قرآن غیر از اصطلاح آن به معنای رایج است. قرآن کریم همه پیامبران را مسلمان می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۳۱/۵). سیمون وی می‌گوید: مسیح همه کسانی را که به او می‌گویند ای عیسی مسیح! نجات نمی‌دهد. او همه کسانی را نجات می‌دهد که به حکم قلبی پاک تکه‌ای نان به گرسنه می‌دهند، بی‌آنکه حتی سر سوزنی در فکر مسیح باشند. بنابراین

ملحد یا کافری که شفقت بی‌شائبه دارد، درست به اندازه یک مسیحی به خدا نزدیک است و در نتیجه او را به همان اندازه می‌شناسد؛ گرچه شناختش به عبارات دیگری بیان شود یا ناگفته بماند.

مولوی هم اشعار متعددی در این زمینه دارد که در همه آن‌ها به توهم تعدد اشاره شده است:

از نظرگاه است ای فخر وجود      اختلاف مؤمن و گبر و یهود  
از نظرگاه گفتشان شد مختلف      آن یکی دالش لقب داد، این الف

(مثنوی، دفتر دوم)

ابن عربی هم در هم‌بستگی حقانیت ادیان می‌فرماید:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صَوْرَةٍ      فَمَرَعِي لِيغْزِلَانٍ وَ دِيرٍ لِرُهْبَانِ  
و بيت لأوثان و كعبة طائف      و الواحُ توراة و مُصْحَفُ قرآنٍ  
أدينُ بدينِ الحُبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ      رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دينِي و ايمانِي

(ابن عربی، ۱۴۰۳ق: ۹۰/۲)

قلب من پذیرای هر صورتی است: چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بت‌ها، کعبه طواف‌کنندگان، الواح تورات و کتاب قرآن. من به دین عشق وفادارم، هر جا که سواران آن (دین عشق) روی آورند؛ پس عشق دین و ایمان من است.

او در فص ۱۰ که فص حکمت هودی است می‌گوید: «مبادا به عقیده مخصوصی مقید باشی و عقاید دیگر را منکر شوی که در آن صورت بسیار چیزها از دست خواهی داد؛ بلکه از علم به آنچه در واقع هست محروم خواهی شد. پس خود را در حکم هیولی قرار بده که صورت کلیه معتقدات را پذیرا گردد؛ زیرا خدای تعالی وسیع‌تر و بزرگ‌تر است از آن که اعتقاد معینی او را در حصار خود گیرد و اوست که می‌گوید: «فاینما تُولُوا فَنَّم وَجْهَ الله»؛ حق تعالی در هر جا رو کنی در آنجا جز معتقدات «گوناگون» نیست (همان: ۱۰۸/۲).

مایستر اکهارت، الهی‌دان آلمانی، هم می‌گوید: کسی که اعتقادش از موردی به موردی تغییر می‌کند و صورتی خاص از خدا برایش عزیزتر از صورت دیگر است، خام، تعلیم‌نیافته و کودک است. خدا را به طور یکسان و در هر چیزی دیدن مرد بودن است.

پلورالیسم از جمله مباحث گسترده و عمیقی است که باید با دقت بیشتری در آن پژوهش کرد. بیان اهمیت پرداخت به مسئله کثرت‌گرایی دینی نوشتار مستقلی می‌طلبد؛ چراکه از ابعاد متعدد و متنوعی می‌شود به ضرورت طرح این بحث پرداخت؛ مانند توقف تعامل تعادلی بین افراد و ملل و مکاتب و ممالک که این خود به نظر نگارنده از اهم امور است و روشن است که بیان هرچه‌بهتر این مسئله در پیشبرد تعامل نقش‌آفرینی ایفا می‌کند و ارائه مدل تطبیقی بحث کثرت‌گرایی، طبعاً ثمرات ماندگارتری به همراه خواهد داشت.



بررسی تطبیقی نظریه پلورالیسم دینی از منظر شوآن و ملاصدرا

هدف این جستار بررسی و تطبیق آرای ملاصدرا و شوآن و رسیدن به پاسخ این پرسش است که آیا کثرت‌گرایی دینی مورد نظر حکمایی چون ملاصدرا و شوآن بوده است؟ و آیا می‌توان نظرات این دو حکیم را با هم تطبیق داد؟

## ۲. پیشینه تحقیق

بحث کثرت‌گرایی ادیان اگرچه نو می‌نمایاند، اکثر الهی‌دانان مسیحی و مسلمان به آن توجه داشته‌اند و مقالات و کتب زیادی در این مهم نگاشته‌اند. اعلاء تورانی در مقاله‌ای با عنوان «پلورالیسم و وحی از منظر صدرالمتألهین و پل تیلیش» ضمن طرح مبحث پلورالیسم فلسفی، تمام وجوه پلورالیسم را بررسی نموده و آن را با استناد به منابع اسلامی بیان کرده و در آخر اظهار کرده که پلورالیسم سیاسی، اجتماعی و فرهنگی با مبانی اسلام منافات ندارد و لذا اسلام به این نوع پلورالیسم نظر مثبت دارد.

محمدصادق زاده‌دی و علی صداقت در مقاله «شمول‌گرایی فراگیر: بررسی نظریه نجات ملاصدرا»، به این پرسش پاسخ می‌دهند که آیا می‌توان نظریه ملاصدرا درباره نجات را نیز در یکی از سه دسته انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی جای داد؟ یا اینکه همچون بسیاری از ابداعات او در فلسفه، ملاصدرا در اینجا نیز سخنی تازه دارد؟ و به این نتیجه می‌رسند که ملاصدرا با تشکیکی دانستن مفهوم نجات، نظریه‌ای بدیهی در کنار نظریه‌های فوق ارائه می‌دهد که می‌توان آن را شمول‌گرایی فراگیر نامید.

مرتضی حسینی و همکاران در مقاله «نسبت نجات و حقانیت از نظر ملاصدرا و جان هیک»، ربط و نسبت حقانیت در نجات را از دیدگاه این دو دانشمند بررسی کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که ملاصدرا بر این باور است که نجات حداکثری است و اکثر آدمیان اهل نجات‌اند. در مقابل، جان هیک همه ادیان را به یک اندازه نجات‌بخش می‌داند. در مهندسی نجات وی هیچ دینی حق نیست؛ چون همه ادیان حق‌اند.

وجه تمایز مقاله حاضر با پژوهش‌های فوق، مقایسه و تطبیق نظریات ملاصدرا و فریتیهف شوآن در حوزه پلورالیسم است.

## ۳. نظریه نجات ملاصدرا

حقیقت نجات در دین اسلام دارای معنای عدمی و سلبی است و به معنای خلاصی یا دور شدن از مصیبت، سختی، درد و رنج و مهلکه است و معنای دقیق آن با مفاهیم «سعادت»، «فوز» و «فلاح» که متضمن معنای وصول و مفهومی ایجابی‌اند، تا حدودی متفاوت است. گرچه علامه طباطبایی معتقد است این واژه‌ها دارای معنای نزدیک به هم‌اند و می‌توان برای آن معنای جامعی در نظر گرفت، که بدان

اشارت رفت. بر کسی پوشیده نیست، نجات و رستگاری مهم‌ترین خواسته و هدف هر انسانی است و از این رو، مدعای همه ادیان در طول تاریخ بوده است. همه ادیان به زبان حال و قال هدف بنیادین خود را نجات انسان از مخمصه‌ها و چالش‌های زندگی دنیوی و اخروی او معرفی می‌کنند، لکن تفاوت آن‌ها در معرفی شیوه و راه نجات است و این هم بسته به شناخت و تفسیری که از چالش‌ها و رنج‌ها و علل و اسباب آن می‌شود، متفاوت است. همچون طبیبان که با زبان قال و حال، خود را شفابخش بیمار معرفی می‌کنند، ولی دوی آنان بسته به تشخیصشان متفاوت است. مسیحت درد و رنج انسان را گناه اولیه او می‌داند و به این دلی راه نجاتی که ارائه می‌دهد متفاوت است. مسیحیت راه نجات از این مخمصه را تنها در گرو ایمان به مسیحیت می‌داند، در حالی که اسلام درد و رنج واقعی انسان را گناه خود شخص می‌داند، در نتیجه راه نجات انسان را هم، هر چیزی می‌داند که انسان را از گناه برهاند.

با توجه به آنچه گفته شد، منجی هم متفاوت می‌شود؛ مثلاً در اسلام، منجی انسان خود انسان است، در حالی که در مسیحیت، بشر نمی‌تواند گناه اولیه را از بین ببرد، بلکه نیاز به طرح و نقشه خدا دارد. پس نجات در ادیان مختلف، به یک معنی است و آن عبارت است از: رهایی و خلاص انسان از رنج‌ها و مخمصه‌های انسان در این جهان و در جهان آخرت، ولی اینکه این رنج‌ها چیست و چگونه انسان از آن نجات می‌یابد، در ادیان مختلف، متفاوت است.

با توجه به اینکه دین تعاریف فراوانی دارد، برای رسیدن به یک توافق لازم است این تعاریف را دسته‌بندی کنیم. یکی از شایع‌ترین دسته‌بندی‌ها دسته‌بندی جوهری کارکردی است؛ یعنی تعاریف یا می‌گویند: دین چیست؟ جوهر آن چیست؟ یا می‌گویند: دین برای برون‌رفت از گرفتاری‌ها چه راهکاری ارائه می‌دهد. همه تعاریف کارکردی، اولین و مهم‌ترین کارکرد دین را نجات انسان از موقعیت نامطلوب و رساندن او به موقعیت مطلوب می‌دانند. بنابراین نه‌تنها همه ادیان مفاهیمی چون فلاح و رستگاری در خود دارند، بلکه فلسفه پیدایش آن‌ها دستیابی به حقیقت این مفاهیم است.

ملاصدرا در عین حال که اسلام را دین کامل و حق می‌داند و پلورالیسم در حقانیت و صدق را به هیچ وجه قبول ندارد، بر این باور است که نجات اکثری است و اکثر آدمیان اهل نجات‌اند. آنچه باعث شده، ملاصدرا با توجه به حصرگرا بودن در صدق ادیان، اکثر انسان‌ها را اهل نجات بداند، باور وی به این امور است: فطرت توحیدی؛ تنها اهل عناد و تقصیر هلاک می‌شوند؛ تشکیک در نجات؛ تلازم میان محدودیت نجات و امساک جود؛ غلبه رحمت بر غضب؛ حُسن خلف و عید.

رسالت اسلام جهانی است و پیامش جامع؛ نسخ ادیان پیشین است و با ظهورش رسالت سایر ادیان پایان پذیرفته و جز اسلام از کسی پذیرفته نیست و این مطلب با نجات حداکثری مورد نظر ملاصدرا منافی نیست. ملاصدرا در عین اینکه اسلام را تنها دین کامل می‌داند، قائل به نجات حداکثری

است. در موارد بسیاری پیروان سایر ادیان هم نجات خواهند یافت؛ هرچند مقداری از عذاب را ممکن است، به دلایل دیگر درک کنند.

فطرت، حکمت خداوند، رحمت عام الهی، حسن خلف وعید و شفاعت از اموری اند که توجیه‌کننده مبنای ملاصدرا در باب نجات حداکثری‌اند و بر مبنای همین امور است که او قائل به نجات حداکثری شده است. مهم‌ترین عامل نجات دستیابی به معرفت و رسیدن به حقیقت است. ملاک رستگاری ایمان و عمل است و در پرتو دستیابی به حقایق و حقوق است که رستگاری معنا پیدا می‌کند. در این میان توبه می‌تواند بسیاری از کاستی‌ها را جبران نماید، ولی نقایصی که مربوط به حقوق دیگران است، به‌وسیله توبه مرتفع نمی‌شود. دعا و توسل دو مورد از عناصر مهم برای رسیدن به رستگاری‌اند و آخرین امر در نجات شفاعت است. هیأت نفسانی ناشی از کفر و عناد که مهم‌ترین اثر ناشی از نافرمانی قوای ناطقه انسان است، موجب خلود در عذاب و دوام آن می‌شود. ملاصدرا معتقد به تجسم اعمال و تشخیص نیات و اخلاق است و راه نجات از عذاب در دنیا و آخرت را دوری از گناهان و کفر و عناد و نیز علت خلود در آتش و عدم نجات را گناهان قوه ناطقه، یعنی فساد عقیده و عدم ایمان می‌داند. گاهی نیز در اثر رسوخ ملکات سبعی هیأتی در نفس انسان انقیاد پیدا می‌کند که می‌تواند مانع بزرگی برای دستیابی به سعادت محسوب شود.

#### ۴. تبیین پلورالیسم

تکثرگرایی (پلورالیسم، کثرت‌انگاری، یا کثرت‌باوری) نسبت به دین نظریه‌ای است که برخی از دانشمندان و متکلمین غربی با اثرپذیری از دیدگاه خاصی در پاسخ به بعضی مسائل عقیدتی و همچنین برای حل برخی از مشکلات اجتماعی ارائه می‌دهند. تکثرگرایی به‌طور کلی نظریه‌ای است که به لزوم کثرت عناصر و عوامل در جوامع و مشروعیت منافع آن‌ها باور دارد. پلورالیسم به مکتبی گفته می‌شود که حقیقت، نجات و رستگاری را به یک تفکر، دین، فرهنگ و اجتماع منحصر نمی‌داند، بلکه همه این مؤلفه‌ها را بین همه مکتب‌ها مشترک می‌شمرد و بر این نظر است که در همه آن‌ها چه به‌صورت برابر و چه به‌صورت نابرابر توزیع شده است. بنابراین از نظر پلورالیسم، هیچ فرهنگ، اندیشه و دینی بر سایر فرهنگ‌ها، اندیشه‌ها و ادیان برتری ندارد و پیروان هر آیینی در صراط مستقیم‌اند و همه آن‌ها از نجات، حقیقت و رستگاری برخوردارند.

اصطلاح شناخته‌شده پلورالیسم از فرهنگ غربی گرفته شده است و ابتدا در آداب کلیسایی مطرح بود. در غرب، کسی را که در کلیسا چند منصب داشت پلورالیست می‌خواندند، اما امروزه در عرصه فرهنگی، پلورالیسم به این معناست که در یک عرصه فکری و مذهبی، عقاید و روش‌های گوناگونی

مورد قبول باشد. از همین جاها بود که بحث پلورالیسم دینی مطرح شد؛ بنابراین، مفاد پلورالیسم دینی از آثار و کشفیات عصر جدید است.

امتداد جریانات فکری قرون وسطی در دوران جدید هم قابل ردیابی است. در اخلاق مدرن یهودی، با وجود کسانی که تا حد زیادی خواهان تداوم ارزش‌های سنتی بودند، نهضت اخلاقی موسار به رهبری ربی سالانتر، در قرن نوزدهم از الهیات عصر روشنگری اثر پذیرفت. درحالی که راست‌کیشان یهودی بر مجزا بودن اخلاق یهودی به‌عنوان یک اخلاق دینی از اخلاق و منطق کانت تأکید می‌کردند، اصلاح‌طلبان نظیر موسی مندلسون و موریتزلازاروس مدعی بودند اخلاق یهودی کاملاً منطبق با اساس اخلاق کانتی و دنباله‌رو آن است.

تا پیش از سال ۱۷۸۹ در اروپا و مدت‌ها پس از آن در جهان اسلام، یهودیان به هیچ وجه مجاز به شرکت در کارهای فرهنگی و تهذیب جوامع خویش نبودند. پس از آن سال‌ها، هنگامی که انجام دادن این امور برای یهودیان ممکن شد، آنان با شیفتگی زیاد از آن استقبال کردند. این فضای باز فرهنگی و مشارکت بیشتر مردم در امور فرهنگی، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌هایی است که یهودیت معاصر را از یهودیت قرون وسطی متمایز می‌کند. دیگر ویژگی متمایزکننده یهودیت این دوران، شیوه‌هایی است که بر اساس آن، این آیین به جنبش‌ها، گرایش‌ها و حتی فرقه‌های رقیب متعدد تبدیل شده است. از این‌رو، آن‌گونه که در قرون وسطی اعمال می‌شد، اگر هم در مواردی دیدگاه‌های گوناگون وجود داشت، ذاتاً در جهت یک نظر و عقیده قرار می‌گرفت؛ البته این نظر خلاف عقیده‌هایی است که یهودیت را از ابتدا آیینی وفادار به پلورالیسم می‌داند.

پلورالیسم دینی در دهه‌های اخیر با کار جان‌هیک در جهان مسیحی بالا گرفت. او می‌دید که بسیاری از غیرمسیحیان تحت تأثیر ادیان دیگر، انسان‌هایی پاک و بی‌آزار بار آمده‌اند؛ بنابراین گفت: نگوییم که مسیح خداست و فقط به‌وسیله او می‌توان به بهشت رسید؛ چراکه اگر قرار باشد تنها گروه مسیحیان به بهشت بروند، پس عمل خیر بقیه چه می‌شود؟

## ۵. شوآن و پلورالیسم

فریتھیوف شوئون یا فریتھیوف شوآن با نام اسلامی شیخ عیسی نورالدین احمد (زاده ۱۸ ژوئن ۱۹۰۷ - درگذشته ۵ مه ۱۹۹۸)، اسلام‌شناس و دین‌پژوه معاصر اهل سوئیس با تبار آلمانی بود. او استاد سید حسین نصر بود. نصر در خصوص استاد خویش می‌نویسد:

وی از دوره جوانی که در جست‌وجوی حقیقت متافیزیکی بود، به خواندن کتاب‌های مقدس ادیان الهی از جمله قرآن، اوپانیشاد و بهگود گیتا گرایش داشت. با آثار فیلسوف و شرق‌شناس فرانسوی، رنه گنون، آشنا شد و این آشنایی، کشف و شهادهای عقلی وی را



قوت بخشید و پشتوانه‌ای برای اصول متافیزیکی‌ای که در جست‌وجویشان بود، فراهم آورد (نصر، ۱۳۷۹: ۳۴۱).

فریتهوف شوآن یکی از سرشناس‌ترین نمایندگان مکتب حکمت خالده و مروجین جریان سنت‌گرایی است؛ فیلسوفی که در راستای گرایش متافیزیکی شانکارا و افلاطون از صاحب‌نظران ارزنده به شمار می‌آید (علیخانی، ۱۳۸۴: ۱۲۷). او در حوزه معرفت دینی و انسانی دارای آثار متعددی است؛ از جمله: از خدا تا انسان، حکمت، گنج‌های بودا راهی به قلب.

یکی از کتبی که شوآن در آن به وحدت ادیان یا به تعبیری کثرت‌گرایی و حقانیت جمیع ادیان (پلورالیسم) پرداخته، کتاب گوهر و صدف دین است. او گوهر همه ادیان را واحد می‌داند و اختلاف در ادیان را تنها در صدف آن‌ها می‌داند و صدف را همان حصه بیرونی و تبدل‌پذیر ادیان می‌داند که در امکان و ازمنه متعدد می‌تواند رنگ عوض کند و البته این امری است که خود شارع حکیم بر آن رضایت داده است.

شوآن بازگوکننده بزرگ باطنی‌گری و جاویدان خرد در روزگار خود بود و همواره و آشکارا در مورد خرد جاوید و جهانی خود، که آن را دین دل می‌نامید، سخن می‌گفت. اگر از یک غریبه با شخصیت او و آشنا با آثار او، سؤال شود که دین شوآن چه بود؟ او خواهد گفت، دین جاویدان یا دین قلب. این در حقیقت همان پاسخی است که ابن‌عربی و مولانا جلال‌الدین رومی و بسیاری دیگر از چهره‌های کلاسیک تصوف به این سؤال دادند (نصر، ۱۳۷۹: ۴۵).

شوآن از پایه‌گذاران سنت‌گرایی است. او این مکتب را از استاد خود رنه گنون آموخت و آن را به شاگرد خود سید حسین نصر آموخت. رنه گنون، فیلسوف فرانسوی و آناندا کوماراسوامی، شرق‌شناس و استاد دانشگاه هاروارد، دیدگاه سنت‌باوری یا جاودان‌گرایی را در آغاز قرن بیستم مطرح کردند. اساس این دیدگاه برگرفته از آموزه‌های سانانانا دارما در حکمت هندوست. این نظریه را اکهارت و افلاطون در دنیای مسیحی و مغرب‌زمین مدون کردند که در اسلام نیز به شکل عرفان و تصوف یافت می‌شود (خندق‌آبادی، ۱۳۸۹: ۷۱). مکتب سنت‌گرایی، رویکردی در فلسفه معاصر است که نسبت به مدرنیته و فلسفه جدید در غرب موضعی به‌شدت انتقادی دارد و خواهان احیای دانش و خرد در معنای قدسی است.

جوادی آملی می‌فرماید شوآن در بحث صدف و گوهر این‌گونه بیان داشته که باید بین دین‌داری دین‌داران و متن دین که مملو از نگرش‌ها و اوامر دینی است فرق گذاشته شود؛ چراکه قطعاً بین نگرش و بینش متدینین سطح و عمق وجود دارد. منظرها و نیات نوعاً نقش گوهر و اعمال و حالات نقش صدف را بازی می‌کنند، اما اگر بخواهیم نظریه گوهر و صدف را در متن دینی وارد سازیم، پذیرش آن کمی دشوار به نظر می‌رسد؛ چراکه دین تمامش گوهر است و چیزی به نام صدف ندارد. البته در اینجا

هم می‌توان صورتی مطلوب با توجه به گوهر دانستن توحید و صدف دانستن دیگر مسائل دین تقریر کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۹۳).

وحدت متعالی ادیان، از آثار ابتدایی شوآن، دیدگاهی است که سنت‌گرایان در آن به مسئله تکثر ادیان در عین حقانیت همه آن‌ها اعتقاد دارند. نخستین بار شوآن در کتاب وحدت متعالی ادیان این دیدگاه را بسط داد. سپس دیگر سنت‌گرایان مباحثی در این زمینه مطرح کردند. طبق این دیدگاه، ادیان دارای دو بُعد باطنی و ظاهری‌اند.

شوآن در خصوص تعدد ادیان می‌گوید:

ادیان فقط در سطح باطنی وحدت دارند، اما در سطح ظاهری میان آن‌ها اختلاف است. حقایقی که در سطح ظاهری ادیان به چشم می‌خورد، نسبی و حقایق مربوط به سطح باطنی مطلق‌اند. این دیدگاه به صورت غیرصریح در آثار گنون هم به چشم می‌خورد، ولی شوآن مبانی خاصی برای آن ترتیب داده است و در واقع مهم‌ترین نقش شوآن در سنت‌گرایی تعیین نسبت ادیان با یکدیگر و ایضاح رابطه آن‌ها با حقیقت است (شهبازی، ۱۳۸۷: ۸۴).

ادعای نخست شوآن این است که تنوع ادیان را باید در چارچوب تفکیک صورت از حقیقت مطلق دید. ادیان یا وحی‌ها یا سنت‌ها، صوری از حقیقت مطلق‌اند، اما خود حقیقت مطلق فراتر از این صور قرار دارد؛ بنابراین، هر دینی یا هر سنتی صورتی خاص از آن حقیقت است و تکثر در ناحیه صور پیش می‌آید.

در خود حقیقت مطلق تکثری وجود ندارد و وقتی از تکثر سخن می‌گوییم، در واقع این صورت‌ها را در نظر داریم؛ پس حقیقت (مطلق) و وحی یا سنت، واژه‌های معادل و هم‌معنا نیستند. هر دین و حیانی هم مطلق دین است و هم یک دین (خاص) مطلق است. از آن جهت که حقیقت مطلق و وسایط دستیابی به آن را در درون خویش دارد. یک دین خاص است؛ زیرا متناسب با نیازهای روحی و روانی جماعت بشری خاصی که برای آن مقدر شده و مخاطب آن دین است، بر جنبه خاصی از جوانب حقیقت تأکید می‌ورزد (نصر، ۱۳۷۹: ۱۴).

همایون همتی، یکی از منتقدان سنت‌گرایی، کتاب وحدت متعالی ادیان شوآن را متقاعدکننده نمی‌داند و می‌گوید:

این کتاب نه متقاعدکننده است و نه مقدمه‌ای گویا و رسا دارد. یک سلسله سخنان خطابی و تقسیم‌بندی‌های ذوقی و ادعاهای قشنگ، ولی بدون دلیل! اساساً سنت‌گرایان به دلیل ضعف بنیه استدلالی نمی‌توانند این‌گونه مسائل دشوار معرفتی را حل کنند.

نظرات دکتر نصر در این مورد نیز متشکک و حتی گاهی متناقض است و مبنای استدلالی ثابت و صریحی ندارد؛ برای مثال به دلایل نویسنده صراط‌های مستقیم (حدود ده دلیل برای اثبات



بررسی تطبیقی نظریه پلورالیسم دینی از منظر شوآن و ملاصدرا

پلورالیسم دینی) یا دیگر شبهاتی که از در و دیوار فرومی‌ریزد، چه در داخل و چه خارج کشور، پاسخی نداده است.

همایون همتی در ادامه نقد خود می‌گوید: در نظر شوآن و دیگر سنت‌گرایان معلوم نیست تقسیم دین به گوهر و صدف چه پایه و مبنای منطقی‌ای دارد؟ مثلاً با بحث «ذاتی و عرضی در دین» یکی است یا با آن متفاوت است؟ یا بحث ظاهر و باطن دین روی چه مبنای فلسفی استوار است؟ اصلاً معلوم نیست سنت‌گرایی عرفان است یا فلسفه؟ خلط فلسفه‌ورزی و عرفان‌گرایی در آثار و نگرش سنت‌گرایان کاملاً مشهود است. ضعف‌های زیادی در این تفکر هست. معلوم نیست وحدت ادیان چه نوع وحدتی است؟ کدام ادیان مورد نظرند؟ اگر ادیان توحیدی، الهی یا وحیانی‌اند، پس در مورد بقیه چه حکمی می‌رود؟ تکلیف آن‌ها چیست؟ وحدت در چیست؟ به چه دلیل وحدت در کار هست؟ معیار قضاوت چیست؟

تو «وحدت ادیان» به مسئله «حقانیت ادیان متعدد» که لب مدعای پلورالیسم دینی است، پاسخ نمی‌دهد و اصلاً آن را مهمل می‌گذارد. چه معیاری برای تشخیص ظاهر و باطن ادیان در کار است؟ عارفان مسلمان که از ظاهر و باطن دم می‌زنند، آن را مبتنی بر «شهود» می‌دانند و اصلاً روش بحثشان مبتنی بر شهود است و باطن را با فکر و عقل قابل تشخیص نمی‌دانند، ولی کسانی که می‌خواهند بحث فکری کنند (مثل سنت‌گرایان) نمی‌توانند مسائل را به شهود حواله دهند؛ مثلاً قبول «سلسله‌مراتب در ادیان» که در همین کتاب، شوآن دائماً حول آن جولان می‌دهد، بر اساس چه معیار و ملاک نظری و عقلی است و چگونه جایگاه هر دینی در این «سلسله‌مراتب» مشخص می‌شود؟ مشکل عمده تفکر سنت‌گرایی، عدم وضوح مفهومی، فقدان معیار، ذوقی و استحسانی و خطابی بودن، فقدان تحلیل فلسفی و استدلال منطقی، خلط فلسفه و عرفان، مدعاهای بی‌دلیل، ادعاهای ارزشی و استعمال کلمات ارزشی به حد افراط، مخالفت با مدرنیته، عدم ارزیابی سنت، زبان مبهم و درک پیچیده و تأکید افراطی و یک‌سویه بر اشتراک‌ها و غفلت از تفاوت‌هاست.

کلیدی‌ترین بخش دیدگاه شوآن، تفکیک بُعد ظاهری دین از بُعد باطنی آن است. این تفکیک تأثیر برخی مباحث عرفانی بر دیدگاه شوآن را نشان می‌دهد؛ تفکیک ظاهر و باطن از دستاوردهای عرفان نظری است و او این تفکیک را الگویی برای فهم ارتباط ادیان با یکدیگر قرار می‌دهد. شوآن خط قاطعی میان قلمرو ظاهری و باطنی ادیان ترسیم می‌کند. این خط به تفاوت بنیادین میان ادیان مربوط نمی‌شود، بلکه خطی افقی است که همه ادیان را به دو سطح ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند.

به نظر شوآن، وجود درجاتی دارد و تشکیکی است. در رأس این درجات، خدا یا امر مطلق قرار دارد. ادیان در این نقطه به یکدیگر می‌رسند. ادیان در امر مطلق متقاربانند، اما هر قدر از این رأس دور

می‌شویم، از یکدیگر فاصله می‌گیرند و جدا می‌شوند. ادیان در سطح باطنی به یکدیگر می‌رسند و متقارب می‌شوند، اما در سطح ظاهری از یکدیگر دور می‌شوند و اختلاف دارند (اصلان، ۱۳۸۵: ۳۱).

توجه به این نکته ضرورت دارد که عارفان در دو سطح به تفکیک ظاهر و باطن قائل شده‌اند:

- سطح معناشناختی: این سطح به معنای متن قرآن مربوط می‌شود. قرآن معانی ظاهری و باطنی دارد. عارفان به‌طور معمول برای معانی باطنی قرآن نهایی قائل نیستند.

- سطح هستی‌شناختی: هستی هم ظاهر و هم باطن دارد. همچنین هر وجودی ظاهری و باطنی دارد. مخلوقات که همان تعینات وجودند، در حقیقت ظاهرند و حق باطن آن‌هاست.

ادیان ممکن است از لحاظ باطنی حقیقی تلقی شوند، ولی از لحاظ ظاهری هیچ دینی اعتبار مطلق ندارد. عناصر ظاهری به خود دین اختصاص دارد و نمی‌توان آن‌ها را بیرون از آن دین به کار برد. برای اینکه دینی از لحاظ باطنی حقیقت تلقی شود، باید ملاک‌های خاصی داشته باشد که به نظر شوآن عبارت‌اند از:

- باید بر آموزه‌ای کاملاً کافی و وافی درباره امر مطلق متکی باشد؛

- باید معنویتی را بستاید و تحقق ببخشد که با این آموزه هم‌تراز است؛

- باید منشأی الهی، و نه فلسفی، داشته باشد و در نتیجه،

- باید از حضوری مقدس یا متبرک سرشار باشد که به‌ویژه در معجزات و هنر مقدس آشکار شود.

پیداست که دیدگاه پیشین مستلزم نسبی‌گرایی در بُعد ظاهری دین است. ادیان فقط از لحاظ باطنی حقیقت مطلق را دربردارند، ولی از لحاظ ظاهری، هیچ دینی اعتبار مطلق ندارد. عناصر ظاهری دین فقط داخل خود دین اعتبار دارند و نسبی می‌شوند.

نمی‌توانیم عناصر ظاهری ادیان گوناگون را با یکدیگر بسنجیم؛ چراکه هریک از آن‌ها درون دین خاص خود اعتبار می‌یابند.

گاهی سنت‌گرایان برای نشان دادن تفاوت حقیقت باطنی و عناصر ظاهری از تعبیر گوهر و صدف ادیان استفاده می‌کنند. هر دینی صدفی و گوهری دارد. گوهر دارای مقتضیات نامحدودی است؛ چراکه از امر مطلق سرچشمه می‌گیرد، اما صدف امری نسبی است، و در نتیجه، مقتضیات آن هم محدود است. شوآن در این زمینه می‌گوید: با وقوف بر این امر نمی‌توان دو واقعیت را نادیده گرفت: اولاً، در سطح ظواهر محض هیچ چیز اعتبار مطلق ندارد و ثانیاً، تا آنجا که به مؤمنان ادیان دیگر مربوط می‌شود، تفسیر ظاهرنگرانه و انحصارگرایانه پیام‌های دینی را بی‌اثری نسبی آن پیام‌ها تکذیب می‌کند، البته نه در حوزه‌های گسترش خود آن پیام‌ها که از جانب خداوند مقدّر شده است.

شوآن، و به‌طور کلی سنت‌گرایان، به شیوه منطقی مرسوم، دیدگاه خود را اثبات نکرده، استدلال‌های

منطقی بر دیدگاه خود اقامه نمی‌کنند و «وحدت متعالی ادیان» هم از این نکته کلی مستثنا نیست و استدلال متعارف منطقی بر آن وجود ندارد. شوآن صرفاً مدل خاصی را با استفاده از تفکیک عرفانی ظاهر و باطن برای فهم تکثر ادیان ارائه می‌دهد، اما هر دیدگاهی صرفاً با ارائه یک مدل سامان نمی‌یابد و پس از آن نوبت به اثبات آن مدل می‌رسد. چرا مدل‌های دیگر از تبیین تکثر ادیان ناتوان‌اند و وحدت متعالی ادیان چه امتیاز یا امتیازاتی بر آن‌ها دارد؟ شوآن پاسخی مقبول برای این قبیل پرسش‌ها ندارد. او پیش فرضی را پذیرفته است و بر اساس آن، مدلی برای فهم نحوه تکثر ادیان پیش می‌کشد. پیش فرض او این است که ادیان، همه حق‌اند و واقعیت متعالی و امر مطلق را نشان می‌دهند.

رنه گتون درخصوص حکمت خالده و ادیان متعالی می‌گوید ادیانی که منشی الهی دارند، در راستای رستگار کردن بشر، در عرض هم‌دیگرند (حجت، ۱۳۸۹: ۵۷).

کثرت‌گرایی‌ای که در نظر سنت‌گرایان مطرح می‌شود، با کثرت‌گرایی‌ای که امثال جان هیک معرفی می‌کنند، تفاوت‌هایی دارند. شوآن می‌گوید: ما در سر نداریم کسی را که با خدای متعالی سر سازگاری دارد، از کیشش برگردانیم. به عقیده او، در شریعت و ظاهر ادیان وحدت محدودی به چشم می‌خورد، اما در حقیقت و باطن ادیان همه آن‌ها به یک سخن قائل‌اند. مارتین لینگز می‌گوید: افراد در ادیان مختلف مثل آدم‌هایی‌اند که پای کوه ایستاده‌اند و هرچه بالاتر می‌روند به هم نزدیک‌تر می‌شوند تا در نوک کوه به هم می‌رسند (علیخانی، ۱۳۸۴: ۹۴).

شوآن قائل است که آسمان بیش از یک راه نجات پیش‌روی بشر قرار داده است؛ یعنی مظاهر متعدد از وحی و سنت اصیل وجود دارد، که هر یک به مشیت خدا با قوم خاصی انطباق داده شده است. او در ضمن حکمت خالده می‌گوید همه ادیان یک سخن واحد بیشتر ندارند و تنها شرایط تاریخی و اجتماعی موجب شده تا دین و سنت چهره‌ها و قالب‌های متفاوت به خود بگیرد.

او می‌گوید نسبت ادیان به حقیقت جامع، مثل نسبت شکل هندسی است به مکان. هر شکل هندسه اصلی نظیر نقطه دایره و ... تصویر رسا و گویایی از کل مکان است، اما هر کدام از آن‌ها بقیه را کنار می‌زند (خندق‌آبادی، ۱۳۸۹: ۴۰).

اصول اساسی حاکم بر نظریه وحدت متعالی ادیان بر سه پایه ترسیم می‌شود:

- همه ادیان از منبع الهی برخوردارند؛

- این ادیان در باطن یکسان و در ظاهر متفاوت‌اند؛

- ردّ پاهای حکمت جاودان اصیل را می‌توان در تمام ادیان پیدا کرد.

شوآن ظاهر و شریعت و آموزه‌ها و آداب ادیان را همانند سراسیم‌هایی می‌داند که از سویه‌های مختلف کوه هستی سرازیر می‌شوند. گوهر را واحد و صدف‌ها را متعدد می‌داند. او می‌گوید خداوند

ادیان مختلف و متعددی به وجود آورده است که به طرق مختلف اسما و صفات خویش را نمایان سازد. هر سنت بر جنبه‌هایی از الوهیت تأکید می‌کند.

سید حیدر آملی با دوگانه‌انگاری بین دو سطح از سطوح دین، صدف دین را شریعت و طریقت و گوهر دین را حقیقت می‌داند. البته پیشینه تاریخی بحث گوهر و صدف دین در کلمات هگل هم دیده شده است. او گوهر دین مسیحیت را اخلاق و خودسازی می‌داند و می‌گفت آیین مسیحیت گرفتار عناصری گذرا و رویدادی شد که نه عقل می‌پذیرد که این‌ها از مسیحیت باشند و نه آزادی آن‌ها را تحمل می‌کند. در مقابل، شلایرماخر تجربه دینی را گوهر دین قلمداد می‌نمود. این رویکرد برای مصون نگه داشتن دین از انتقادات و دست‌اندازهای روشن‌فکران در دوره مدرنیته مطرح شد و به‌وسیله ویلیام جیمز ادامه یافت (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۴).

## ۶. ملاصدرا و پلورالیسم

ملاصدرا شیرازی از حکمای به نام ایرانی با مذهب شیعه دوازده‌امامی است که در فلسفه پایه نظرات بدیعی داشت و همچنین در حوزه فلسفه‌های مضاف چون فلسفه دین و مباحثی چون کثرت‌گرایی دینی نظرات پراکنده‌ای مطرح کرده که باید از لابه‌لای نوشته‌هایش آن‌ها را برجسته کرد؛ چراکه در زمان صدرا هنوز مباحث فلسفه‌های مضاف به طور مجزا مطرح نبوده است.

ملاصدرا با تلفیق مباحث نقلی و برهانی و عرفانی توانسته بود مدل معقول و مقبولی از مدعیات دین ارائه کند و اسباب پذیرش اندیشمندان دین اسلام و حتی ادیان دیگر را فراهم کند. دین در چشم‌انداز فلسفی ملاصدرا، حقیقت بی‌پایان و زوال‌ناپذیر است. منشأ توجه انسان به باطن موجودات و تدبیر و تأمل در عالم و آدم امری فطری است؛ هم برای دل‌طرح‌ریزی شده است، هم برای فهم. ملاصدرا همانند هگل، بر آن است که باید از سطح اندیشه دینی عادی فراتر رفت و به برداشتی نظری و عمیق از دین نائل شد که بر ناسازگاری‌ها و ناسازی‌ها غالب آمده باشد. رگه‌هایی از پلورالیسم و کثرت‌گرایی در فلسفه دین ملاصدرا به چشم می‌خورد. از نظر او قاطبه اهل حق و موحدین در همه دهر، یک دین و یک مسلک در همه ارکان عقیده و اصول دین و احوال مبدأ و معاد و بازگشت به خدا داشته‌اند. او همه ادیان را درحقیقت یکی می‌داند و با استناد به آیه «لانفرق بین احد من رسله» میان پیامبران الهی خلافتی نمی‌یابد. به نظر وی کسی که از دین پیامبران پیروی نمی‌کند، نصیبی از حکمت نبرده است.

حکیم صدرا درباره گذار از دین به فلسفه و از فلسفه به دین معتقد است که این گذار به هیچ روی گذار از یک جستارمایه به جستارمایه دیگر نیست، بلکه جستارمایه در هر دوی آن‌ها یکی است. این



بررسی تطبیقی نظریه پلورالیسم دینی از منظر شوآن و ملاصدرا

نظر او همانندی شگفتی با نظر هگل دارد. به عقیده هگل فلسفه تنها زمانی خود را بسط می‌دهد که دین را بسط دهد و با بسط دادن خویش است که دین را بسط می‌دهد (مطهری ۱۳۸۳: ۶۷).

صدرا با توجه به مبانی حکمی و باطنی دین، درصدد یک تعامل نسبتاً جامع بین ادیان بود. او بالوجدان بین متن ادیان مؤانست و مرافقت می‌دید و دغدغه برهانی کردن این نگاه را داشت؛ از این رو سعی کرد در معنای نجات تأمل بیشتری کند و سرانجام نظریه نجات فراگیر را با توجه به اندیشه‌های ابن‌عربی ارائه کرد.

سعادت یکی از مباحث بنیادی است که همواره سبب دل‌مشغولی متفکران بزرگ قدیم همچون سقراط، افلاطون و ارسطو بوده و در عصر حاضر نیز جذابیت خود را برای مکاتب مختلف لذت‌گرا و فضیلت‌گرا و سعادت‌گرا از دست نداده است.

صدرای شیرازی مفاهیم نجات و سعادت را با هم جمع کرده است. او این دو را مولود معرفت می‌داند و طبیعتاً بین شقاوت و هلاکت هم قائل به تلازم است و شقاوت و هلاکت را هم نتیجه جهل و غفلت می‌داند. او درخصوص نهایت درجه سعادت نفس می‌فرماید: «فسعاده النفس کمالها هو الوجود استقلالی المجرود والتصور المعقولات والعلم بحقایق الاشياء علی ما هی علیها و مشاهدة الامور العقلية والذوات النورانية».

از آنجا که او قائل به اصالت وجود بود و وجود را واحد و مشکک می‌دانست و وجود را هم خیر می‌دانست، همه موجودات اعم از انسان و حیوان و جماد یا کافر و مسلمان را صاحب خیر و کمال می‌دانست و البته چون تشکیک وجود جزء مبانی اصلی نظرات او بود، بهره‌وری هر موجود را از خیر و کمال به قدر سعه خود آن موجود می‌دانست و از آنجا که انسان را مختار می‌پنداشت، سیر انسان را در عرض عریض کمال و سعادت و خیر، بسیار بلند و ممتد معرفی می‌کرد. می‌فرمود انسان است که از حظی از کمال، حرکت خویش را آغاز می‌کند و به نهایت آن می‌رسد. در واقع نظریه نجات صدرا بر اساس انسان معرفی شد و نه ادیان. او انسان را محور قرار داده است؛ انسانی که حتی در موطن جاهلیت مقصرانه هم تماماً در شقاوت نمی‌تواند قرار پیدا کند.

سؤال این است که نظریه نجات و سعادت ملاصدرا نصیب چه کسانی می‌شود؟ آیا فقط برای مؤمنان است و آیا برای کفار و غیرمسلمانان و اهل خطا هم امکان نجات فراهم است؟ برای پاسخ دادن به این سؤال باید به مبانی صدرای شیرازی یکی پس از دیگری و زنجیروار توجه کنیم.

یکی از مبانی اصیل او که مانند چتری تمام مباحث فلسفی او را دربرگرفته است، بحث شریف اصالت وجود است. از نگاه او خود وجود سعادت است و درک وجود سعادت دیگر، و این ادراک دوگانه، در قالب لذت تبلور می‌یابد و ظهور این لذت می‌شود سعادت.

طبق اصل دوم یعنی تشکیک وجود، هرچه ادراکات قوی‌تر باشد، وجود قوی‌تر و لذت بیشتر و سعادت بیشتر خواهد شد: «و وجود کل شیء لذیذ عنده ولو حصل له وجود سببه و مقومه له لکان الذّ لانه کمال وجوده فیکون کمال لذته بادراکه».

طبق اصل سوم، یعنی حرکت جوهری، انسان رو به فزونی و امتداد می‌رود و دقیقاً همین جاست که انسان از کف وجود، به قلّه وجود که اتمام سعادت است خواهد رسید. انسان از ماده و قوه محض به مجرد و فعلیت محض می‌رسد. صدرا بخشی از وجود انسان را ثابت و بخشی از آن را سیال می‌داند. این تنها انسان است که از نوعی به نوع دیگر کوچ می‌کند و از بدن جدا می‌شود و از این روست که هر وجود به قدر وجود خویشتن از سعادت بهره‌مند خواهد بود. پس هر موجودی (نه تنها انسان و نه تنها مسلمانان واقعی) از کمال بهره‌ورند.

در یک طبقه‌بندی کلی می‌توان نظریه‌های مربوط به نجات در ادیان را که تاکنون مطرح شده در سه گروه جای داد: نظریه‌های انحصارگرایانه، نظریه‌های اشتمال‌گرایانه، نظریه‌های کثرت‌گرایانه. هر یک از این نظریه‌ها از نجات آدمی و شیوه دستیابی به آن تفسیر متفاوتی ارائه می‌دهند. انحصارگرایان نجات را در انحصار پیروان یک دین یا مذهب خاص می‌دانند؛ در حالی که کثرت‌گرایان ضمن رد این انحصار، دستیابی به نجات را برای پیروان ادیان و مذاهب دیگر ممکن می‌دانند. اشتمال‌گرایان هم با اینکه نجات حقیقی را از آن یک دین یا مذهب خاص می‌شمارند، اما نجات پیروان سایر ادیان و مذاهب را تا آنجا که باورها و عمل آن‌ها منطبق بر آموزه‌های دین و مذهب خاص باشد، ممکن می‌دانند. این مسئله به‌ویژه از آنجا دشوار می‌شود که طرفداران هر یک از این نظریه‌ها برای اثبات آرای خود به شواهدی از متون مقدسشان استناد می‌کنند؛ برای نمونه انحصارگرایان مسلمان می‌توانند با تمسک به ظاهر آیه ۸۵ سوره آل عمران آن را گواهی روشن برای اثبات مدعای خود بدانند. از سوی دیگر، شمولى‌گرایان مسلمان نیز می‌توانند آیه ۶۲ سوره بقره را مستند خود برای به کرسی نشاندن دیدگاهشان قرار دهند. و در آخر کثرت‌گرایان نیز این امکان را خواهند داشت تا با استناد به آیات ۴۸ سوره مائده ادعای خود را موجه جلوه دهند.

در مقایسه با تعریف رایج انحصارگرایی، به هیچ عنوان نمی‌توان ملاصدرا را در زمینه نجات یک انحصارگرا به شمار آورد؛ زیرا چنان‌که گفته شد انحصارگرایان بر این باورند که پیروان سایر ادیان حتی اگر دین‌داران اصیل و به لحاظ اخلاقی درستکار باشند، باز هم نمی‌توانند از طریق دین خود رستگار شوند، حال آنکه صدرا در بسیاری از آثار خود تصریح دارد که طبق قواعد عقلی و ایمانی اکثریت افراد نوع بشر اهل نجات‌اند.

از سوی دیگر، صدرا را نمی‌توان یک کثرت‌گرا در زمینه نجات دانست؛ زیرا کثرت‌گرایان به وجود صراحت‌های گوناگون برای رسیدن به حقیقت بدون ترجیحی بر دیگری داد سخن می‌دهند و



به صراحت به تساوی ادیان و مذاهب در بهره‌مندی از حقیقت و نجات باور دارند. در صورتی که صدرا به صراحت از روشی خاص و انحصاری برای رسیدن به درجه‌اعلای نجات و سعادت یاد می‌کند.

در واقع کثرت‌گرایانی چون جان هیک دسترسی به واقع را محال می‌دانند و از این رو هر گونه برداشتی را منجی و مصیب واقع می‌دانند و می‌گویند هیچ دینی نمی‌تواند ادعای حقانیت منحصرگرایانه داشته باشد. افزون بر این، کثرت‌گرایان بر این باورند که نجات برای کسانی محقق می‌شود که در درون یک سنت دینی از خودمحوری به حقیقت‌محوری متحول شوند؛ یعنی در هر صورت بعضی اهل نجات نخواهند شد. کثرت‌گرایان در هر صورت برخی افراد را که نتوانستند از خودمحوری به واقعیت‌محوری متحول شوند اهل نجات نمی‌دانند، حال آنکه صدرا چنین قیدی را نمی‌پذیرد؛ از این رو نمی‌توان صدرا را کثرت‌گرا دانست و همچنین نمی‌توان او را یک شمول‌گرای کلاسیک در حوزه نجات هم دانست؛ زیرا چنان‌که گفته شد درست است که شمول‌گرایان پیروان سایر ادیان را اگر در عمل مطابق با مرام آن‌ها رفتار کنند، دارای بهره‌ای از نجات می‌دانند، اما به هر صورت معتقدند که سایر کسانی که اعمالشان شباهتی به دستورات دین آنان ندارد، اهل نجات نیستند.

صدرا، چنان‌که اشاره شد، به نجات همه انسان‌ها از عذاب ابدی معتقد است؛ از همین رو می‌توان نظریه نجات ملاصدرا را شمول‌گرایی فراگیر خواند که نه کثرت‌گراست، نه شمول‌گرا و نه انحصارگرا و البته از جهتی انحصارگراست؛ چراکه کسب قله سعادت را مختص یک قرائت از واقع می‌داند و از جهتی کثرت‌گراست؛ زیرا حداقل نجات را برای همگان جایز می‌داند و از طرفی هم شمول‌گراست؛ چون عمل طبق یافته‌های شخصی بدون جهل را سبب نجات می‌داند و از آن به جاهل قاصر تعبیر می‌کند.

بعد از این نظریه ابداعی، سؤالی مطرح می‌شود و آن این است که آیا پلورالیسم نجات‌شناختی و پلورالیسم حقیقت‌شناختی به هم گره خورده‌اند؟ و آیا پذیرش کثرت‌گرایی نجات‌شناختی به کثرت‌گرایی حقیقت‌شناختی می‌انجامد؟ یا اینکه این دو مقوله از هم جدا نیستند و می‌توان در عین باور به پلورالیسم نجات به هراس‌گرایی در ادیان نیز معتقد بود؟ آیا ملاصدرا معتقد به پلورالیسم نجات است یا حذف‌گرایی؟ در فرض اول آیا وی هیئت علمی آن را متأثر می‌داند؟ پرسش دیگر این است که جان هیک برای نسبیت‌گرایی حاصل از کثرت‌گرایی در حقانیت چه پاسخی دارد؟

صدرا می‌گوید: به خطا گمان نبرید که سعادت در آخرت تنها یک گونه است، بلکه سعادت امتداد و بلندی درازی دارد. عذاب محض تنها برای کسانی است که در جهل مرکب‌اند که آن هم بعد از مدتی تبدیل به عذب می‌شود و البته همین قسم را هم افراد محدودی تجربه می‌کنند.

هرگز به کسانی که نجات را ویژه تعدادی اندکی می‌بینند گوش فرانده، بلکه رحمت خداوند را

فراگیر بدان.

ملاهادی سبزواری در تفسیر آیه «و قلیل من عبادی الشکور» می‌فرماید: این آیه با نجات فراگیر صدرا منافات ندارد؛ چراکه منظور از شکور بالاترین درجه شکر است. در واقع این آیه تعداد شاکران حقیقی را اندک می‌داند (سبزواری، ۱۳۸۷: ۷۱).

تأمل و تعامل در اصول اعتقادی و قوانین عقلی باعث می‌شود آدمی یقین کند که بیشتر مردم اهل سلامت و نجات می‌شوند. یکی از آن ادله «کمال انواع» است. صدرا در این خصوص می‌گوید: هر نوع از انواع طبیعی که خدا آفریده است، باید به گونه‌ای باشد که همه یا دست کم بیشتر افراد آن به کمال ویژه خود برسند. نمی‌شود کمال حداقلی و مختص به افراد یک نوع در موطن حداقلی قرار گیرد؛ چراکه با حکمت و رأفت الهی سازگاری ندارد. و البته ملاصدرا در خصوص انسان بر این باور است که خداوند در درون هر آدمی پیامبری به نام فطرت نهاده است که همواره آدمی را به راه خیر می‌خواند و از بدی می‌راند و مردمی که به فریاد پیامبر درون که گاهی نام وجدان را بر آن می‌گذارند گوش فرادهند و گفته‌های آن را به کار بندند نجات خواهند یافت. البته پیامبر درونی به شدت آسیب‌پذیر است و در صورتی که پیامبران بیرونی به سراغ او نیایند، بر اثر کردار و پندار فاسد آلوده می‌شود.

ملاصدرا در خصوص حسن عمل به وعده و وعید می‌فرماید: این مسئله یعنی وجوب داخل شدن اهل ثواب در بهشت، مبتنی بر قاعده عقلی مسلم است: «وفای به عهد واجب است، ولی وفای به وعید و تهدید واجب نیست». او در خصوص بحث جنجالی تبعیت خداوند از وعده‌ها و وعیدهای خود می‌فرماید خداوند شاید نتواند بر خالف وعده‌های خود عمل کند، اما می‌تواند برخلاف وعیدها عمل کند. او از ابتدا که قصد اداره بندگان با وعید را داشت، قصدش انجام نشدن اعمال نامطلوب بود و نه لزوماً به عذاب رساندن.

صدرا می‌فرماید صرف نظر کردن از وعید نیکوست؛ چراکه اصرار بر تحقق وعید قبیح است: گاهی مولا به عبد خود می‌گوید، فلان عمل را فردا انجام بده، گرچه می‌داند که فردا عبدش از آن عمل باز می‌ماند. در واقع این امر برای این است که عبد انقیاد خود را به مولا نشان دهد. بنابراین گاهی حکمت اخبار مولا تحقق مخبرعنه است و این درباره وعده است، اما گاهی حکم اخبار خود خبر است نه تحقق مخبرعنه. این درباره وعید است و این یا کذب نیست یا اگر هم هست کذب قبیح نیست. این کذب نافع است؛ همان‌طور که بعضی آیات متشابه قرآن از ظواهرشان منصرف می‌شوند، اما کسی نمی‌گوید آن‌ها کذب‌اند.

البته کثرت‌گرایی هیکی و صدراپی با هم فرق دارند. جان هیک همه ادیان را به یک اندازه نجات‌بخش می‌داند، نه به سبب اینکه همه آن‌ها به یک اندازه آدمی را به حقیقت می‌رسانند، بلکه بدین سبب که هیچ کدام انسان را به واقع نمی‌رسانند. دین واقعی و حقیقی در دسترس بشر نیست؛ بنابراین همه ادیان از این جهت با هم مساوی‌اند و هیچ دینی بر دین دیگری برتری ندارد.

یکی از علل رنگ باختن حقیقت در نظر جان هیک سایه انداختن انقلاب کپرنیکی کانت بر همه اندیشه‌های دینی و متافیزیکی بود که با تفکیک نومن از فنومن بر این باور شد که به جای اینکه ذهن ما با واقعیت تطابق پیدا کند و ما واقعیت ثابت را درک کنیم، بخشی از واقعیت (فنومن) بر اساس مقولات با ذهن ما تطابق می‌یابد. وی با ایجاد شکاف عمیق میان معرفت و واقعیت معتقد شد که معرفت (یعنی آنچه از واقعیت که ما می‌توانیم بر اساس ذهن محدودساز خویش درک کنیم)، با واقعیتی که ما به آن دسترسی نداریم بسیار متفاوت است. در نظر وی خدا و متافیزیک جزء نومن و واقعیت است و از تیررس عقل آدمی بیرون است و معرفت به آن ممکن نیست.

جان هیک ادعای خود را با تمثیل فیل و اتاق تاریک تبیین می‌کند: همه آن افرادی که با فیل در اتاقی تاریک مواجه شدند درست می‌گفتند، اما هر کدام به اندازه ظرفیت محدود ادراک خود، بهره‌ای از واقعیت یافته بودند. به اعتقاد هیک بهره تجربه دینی بسیار محدود ما از دین نامحدود نیز چیزی بیشتر از این نیست. اما نظریه نجات فراگیر ملاصدرا که در آن به نجات حتی خالدین در نار قائل بود، بدیلی برای پلورالیسم تلقی می‌شود. او می‌گوید هر انسانی به تناسب مرتبه وجودی خویش از نجات برخوردار است و این راه‌سان شمول‌گرایی فراگیر قلمداد می‌کند و این مهم را از میانه میانی خود چون حرکت جوهری و اصالت وجود و تشکیک وجود با اثرپذیری از ابن‌عربی ارائه می‌دهد. از نگاه او هر انسانی به صرف وجود دارای کمال است و بین کمال و خیر و وجود و لذت و سعادت تلازم و یگانگی می‌دید.

او در نوشته‌های خود حتی به صراحت به نوشته‌های ابن‌عربی اشاره می‌کند: ای برادران من بدانید که خدا بر ما به واسطه اسم رحمان خود منت گذارده است، پس ما را از شر عدم خارج می‌کند و به خیر وجود می‌رساند. اوست که بر ما نعمت وجود را مرحمت می‌نماید.

هنگامی که وجود ذاتی رحمت شد، انتقام حکم عارض خواهد داشت و روشن است که نمی‌توان عوارض را ثابت دانست. بدان که همانا رحمت الهی همه چیز را شامل می‌شود و حتی وجود غضب هم از رحمت الهی است.

صدرا با تأسی از ابن‌عربی، قائل به جدایی میان عذاب و نار است. او انسان را خالد در نار می‌داند، ولی خالد در عذاب نمی‌داند؛ یعنی هر فردی که در جهنم مستمر بماند با جهنم هم‌سنخ می‌شود و کم‌کم از آن لذت می‌برد و عذاب برای آن‌ها عذب و گوارا می‌شود؛ یعنی می‌شود از جهتی رحمت و جهتی عذاب (ابن‌عربی، ۱۴۰۳ق: ۳۲/۴). البته به باور او اکثر انسان‌ها در مرتبه بالاتر از نجات عامی قرار می‌گیرند.

ملاصدرا در بخشی از اسفار با عنوان «کیفیت خلوت اهل نار»، کلام ابن‌عربی در فتوحات مکیه را به‌منزله تأیید سخنان خویش مطرح می‌کند: چنین افرادی دیگر از جهنم‌اند و در رنج نخواهند بود و اگر

وارد بهشت شوند زجر می بینند. همان گونه که سرگین گردان از بوی گل لذت نمی برد. او لذت را تابع ملایم ها و برعکس می داند؛ یعنی طبع انسان ها به واسطه اراده خودشان جابه جا می شود و لذت یعنی فعل خاص با طبع حاضر ملائم باشد.

ابن عربی معتقد است کل بشریت به دلیل آیه «الست بربکم» ذاتاً عبدالله اند. هرچند در دنیا این حقیقت برایشان پنهان شود، با کنار رفتن آثار گناه این حقیقت جلوه گر می شود که همه همیشه عبدالله بوده اند و خواهند بود.

صدرا بین جاهل مقصر و قاصر فرق می گذارد و می گوید «اعراف» در قرآن کسانی اند که دارای جهل بسیطاوند و به مرحله سعادت و نجات متوسط می رسند. گروهی دیگر اهل نجات خاص اند؛ همان گروهی که قرآن آن ها را «اصحاب الیمین» نامیده است و نجات اخص هم مخصوص کسانی است که در قرآن «مقربون» خوانده شده اند.

یکی دیگر از ادله هایی که مطرح می شود، بحث سبقت رحمت بر غضب است؛ یعنی ذات خداوند را رحمت تشکیل داده است و غضب حالات ثانوی و به تعبیری عارضی دارد. همچنین گناه قاصر است و قصر همیشگی نیست؛ لذا دوام ندارد و بعد از مدتی باید محو و حذف شود.

صدرا می فرماید انسان ها سه دسته اند: نجات یافتگان، کافران ناآگاه، کافران آگاه. او دو دسته نخست را قطعاً اهل نجات می داند و قسم آخر را هم اندک می داند و هم بعد از مدتی عذاب را در حق آنان عذب و شیرینی تلقی می کند؛ چراکه به عذاب عادت می کنند و طبع آن ها با عذاب ملائمت پیدا می کند.

## ۷. نتیجه

ظاهراً بین ادعای کثرت گرایان دینی (پلورالیست ها) و ادعاهای جناب صدرا و شوآن اختلافی دقیق مشاهده می شود و آن این است که امثال جان هییک و عبدالکریم سروش و شبستری و ... با تأسی از نظریه نسبیت کانت، در اصل علم تردید و تشکیک کرده اند و نه در بطلان یا صحت ادیان. ایشان می گویند چون نمی شود هیچ دینی به واقع مطلق برسد، پس همه ادیان برحق اند و جالب است که نمی گویند همه ادیان باطل اند.

در نهایت نمی توان صدرا را کثرت گرا دانست و همچنین نمی توان او را یک شمول گرای کلاسیک در حوزه نجات هم دانست؛ زیرا درست است که شمول گرایان پیروان سایر ادیان را که در عمل مطابق با مرام آن ها رفتار می کنند، دارای بهره ای از نجات می دانند، اما به هر صورت معتقدند سایر کسانی که اعمالشان شباهتی به دستورات دین آنان ندارد اهل نجات نیستند. صدرا به نجات همه انسان ها از عذاب ابدی معتقد است؛ از همین رو عنوان شمول گرایی فراگیر برای نظریه نجات ملاصدرا پیشنهاد می شود که نه کثرت گراست و نه شمول گرا و نه انحصارگرا.

۱۹۳  
بررسی تطبیقی نظریه پلورالیسم دینی از منظر شوآن و ملاصدرا


نظرات شوآن قطعاً به یک کثرت‌گرایی افراطی شباهت دارد که درصدد پاشیدن گرد حقانیت بر همه تفکرات در حوزه دین است. شوآن به مباحث فلسفی چون بحث تشکیک وجود و اصالت وجود در این مسئله واقعی نهاد و توجهی هم به نقل‌های روایی و قرآنی نداشت و بینش عرفانی بیش از بینش فلسفی و قرآنی بر اندیشه او حاکم بود.

در هر صورت در هر دینی با دو دسته از دین‌داران مواجهیم: دین‌دارانی که سودهای بیرونی از دین می‌برند و دین‌دارانی که سود حقیقی و درونی از دین می‌برند. نوعاً دین‌داران بیرونی داعیه‌داران انحصارگرایی و دین‌داران درونی داعیه‌داران کثرت‌گرایی یا شمول‌گرایی اند. چون بی‌تعصب به مدعیات ادیان می‌نگریم، اشتراکات مهمی می‌یابیم که برای حقانیت همگانی مکفی است. از جمله آن‌ها، دغدغه کشف واقع است که در همه متدینان به چشم می‌خورد. این خود مهم‌ترین مؤلفه برای تعامل بین متدینان است (در اینجا به عمد از لفظ متدین استفاده می‌شود. متدینان قاریان و شارحان متون دینی‌اند و در واقع بستر اختلافات ادیان از اینان شروع می‌شود و گرنه بین خود انبیا در صورت زیست جمعی شان هیچ اختلافی محقق نمی‌شد).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

### منابع

۱. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۳ق)، فصوص الحکم، بیروت: دار التراث.
۲. اصلان، عدنان (۱۳۸۵)، پلورالیسیم دینی، تهران: نقش جهان.
۳. بابایی رضا (۱۳۹۰)، عقلانیت و دیانت، اصفهان: آرما.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، معرفت دینی، قم: اسراء.
۵. حجت، مینو (۱۳۸۹)، گوهر و صدف ادیان، تهران: سهروردی.
۶. خندق آبادی، حسین (۱۳۸۹)، حکمت جاویدان، تهران: توسعه و دانش.
۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۷)، اسرار الحکم، تهران: حکمت.
۸. شهبازی، عبدالله (۱۳۸۷)، مریمیه: از فریتیوف شوان تا سید حسین نصر، تهران: تیسار.
۹. علیخانی، بابک (۱۳۸۴)، عقل و عقل عقل، تهران: هرمس.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، شرح منظومه، قم: اسراء.
۱۱. نصر، سید حسین (۱۳۷۹)، حکمت خالده، تهران: انجمن حکمت ایرانیان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی