

بررسی مبانی فلسفی کثرت‌گرایی در گفتمان سنت‌گرایی با تأکید بر اندیشه‌های سید حسین نصر

کیحیی نورمحمدی نجف‌آبادی*

محمد جعفری**

چکیده

کثرت‌گرایی مورد‌نظر سنت‌گرایان را می‌توان با رویکرد فلسفی نیز نقد و بررسی کرد؛ چراکه سنت‌گرایان در تبیین نظریه کثرت‌گرایی خود، از برخی مبانی فلسفی نیز بهره برده‌اند. برخی از این مبانی عبارت‌اند از: تشکیک وجود، پذیرش عالم کلی و مثال، تمایز میان ساحت ظاهری و ساحت باطنی دین، تقسیم عقل به کلی شهودی و جزئی استدلالگر، تقسیم واقعیت به واقعیت مطلق و واقعیت نسبی، جواز کثرت تفاسیر حق متعارض از یک واقعیت واحد، تعمیم حق از جزء به کل و برخی دیدگاه‌های ویژه درباره انسان و نقش او در مراتب هستی.

در این نوشتار، به نقد و بررسی مبانی‌ای پرداخته‌ایم که سنت‌گرایان، نظریه کثرت‌گرایی خود را بر پایه آنها استوار کرده‌اند. این مبانی در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی جمع‌بندی شده‌اند. در این مقاله به نقد مبانی مزبور پرداخته، سعی می‌کنیم جهات ابهام و اشکال آنها را مشخص سازیم.

کلیدواژه‌ها: سنت، دین، کثرت‌گرایی، سنت‌گرایی، وحی، تشکیک وجود، عالم مثال، سید حسین نصر.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

normohamadi2531@anjomedu.ir

mjafari125@yahoo.com

** استادیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

دریافت: ۹۱/۷/۳ پذیرش: ۹۲/۱/۱۸

مقدمه

یکی از جریان‌های فکری که در قرن بیستم به مقابله با بنیان‌ها، آموزه‌ها و پیامدهای مدرنیته در غرب برخاست، سنت‌گرایی می‌باشد. سنت‌گرایی، یک مکتب فکری نسبتاً یکپارچه‌ای است که در اوایل قرن بیستم، پا به عرصه ظهور گذاشت. این جریان نقدی قدرتمند و سازش‌ناپذیر بر مدرنیسم و جهان‌بینی متجدد غربی است و حامل استلزامات مهمی برای مطالعه دین می‌باشد. بنیانگذار این جریان فکری، رنه گنون (۱۸۸۶-۱۹۵۱م) است. او سعی نمود تا همه «ایسم‌ها»ی رایج در تفکر مدرن را بکلی از بین بردارد؛ چراکه بنیان این جریان‌ها و نیز افسارگسیختگی‌های اخلاقی و وقوع جنگ‌های ویرانگر و رواج معنویت‌گرایی‌های کم‌مایه را در ستیز با سنت اصیل و سیطره کمیت در برابر کیفیت می‌دانست. در مقابل او بر طبیعت کلی و فراگیر حقیقت سنتی که در قلب ادیان متعدد جهان قرار دارد تأکید می‌کرد. علاوه بر گنون، افراد دیگری همچون آناندا کوماراسوامی، فریتیوف شووان، مارتین لینگز، تیتوس بورکهارت و سیدحسین نصر، اندیشه سنت‌گرایی را پیش گرفتند و بر تبیین، تفسیر و تبلیغ آن اهتمام ورزیدند و با تکمیل اندیشه‌های گنون، به سنت‌گرایی موجودیتی مستقل بخشیدند و آن را در بسیاری از حوزه‌ها توسعه دادند. ایشان خود را عهده‌دار شرح و بیان «فلسفه جاویدان» می‌دانند که به اعتقاد ایشان، در بطن ادیان گوناگون و در پس‌صورت متکثر سنت‌های متفاوت جهان قرار دارد.

در اندیشه‌های سنت‌گرایان، سنت از جایگاه ویژه و بلندی برخوردار است و جزء بنیادی‌ترین مفاهیم در این نظام فکری به‌شمار می‌آید. سنت از نگاه ایشان عبارت است از: اصول یا حقایقی با ماهیت فراشخصی که ریشه در ذات واقعیات بماهی واقعیت دارند و از منشأ الهی برای پیوند انسان با عالم بالا و مبدأ اولیه‌اش، از طریق رسولان با پیامبران علیهم‌السلام، اوتاره‌ها، لوگوس یا دیگر عوامل انتقال برای ابناء بشر آشکار شده و در حوزه‌های گوناگون، اعم از ساختارهای اجتماعی، حقوقی، هنر، رمزگرایی و علم همراه است. مجموعه این حقایق همه‌جایی و همه‌زمانی، و همچنین جریان و سریان آن در میان انسان‌ها و به‌کارگیری این حقایق و پیامدهای آن در شئون زندگی انسان، «سنت» نامیده می‌شود (نصر، ۱۳۸۰، ص ۱۳۵). دیدگاه‌ها و نظریات سنت‌گرایان، همواره از جانب طیف‌های گسترده‌ای از روشن‌فکران تجددطلب، فقیهان،

متکلمان و حتی برخی عارفان، کانون انتقاد و اعتراض بوده است. برخی از این انتقادهای، یا نفی و انکارها ناشی از تعصبات روشن‌فکرانه و یا سیاسی و دینی بوده است، اما برخی نیز، به سبب وجود کاستی‌ها و اشکالات اساسی این نظرات است.

یکی از دیدگاه‌های قابل نقد در این جریان فکری، اعتقاد به کثرت‌گرایی دینی است. سنت‌گرایان بر این باورند که کثرت ادیان، متعلق به حوزه‌ی ظاهری و صورت‌زمینی آنها می‌باشد. اما در ساحت باطنی و در آن مراتب عالی‌تر وجود، همه ادیان دارای یک مثال کلی هستند که تمامی آنها را به یک وحدت و یکپارچگی متعالی می‌رساند. به عقیده‌ی ایشان، تمام ادیان بهره‌مند از یک حقیقت کلی و فراگیر می‌باشند، و با وجود این حقیقت گوه‌رین، هیچ دینی قابل نسخ نیست و حتی انحرافات موجود در ادیان نیز چیزی از اعتبار و حقانیت آنها نمی‌کاهد. برخی از ایشان اسلام را کامل‌ترین دین می‌دانند، اما در عین حال ادیانی مانند ادیان سامی، هندی، چینی و حتی ادیان بومی و محلی آمریکا و آفریقا را نیز برخوردار از اعتبار و حقانیت می‌دانند. کثرت‌گرایی موردنظر سنت‌گرایان را می‌توان از جهات مختلف مورد بررسی و نقد قرار داد. یکی از این جهات، بررسی این نظریه با رویکرد فلسفی است؛ چراکه سنت‌گرایان در تبیین نظریه‌ی کثرت‌گرایی خود، از برخی مبانی فلسفی نیز بهره برده‌اند. در این نوشتار در پی بررسی و نقد مبانی‌ای هستیم که پایه‌های نظری و فلسفی کثرت‌گرایی در گفتمان سنت‌گرایی را شکل می‌دهند.

نقد و بررسی مبانی هستی‌شناختی

۱. تشکیک وجود

از نگاه بزرگان سنت‌گرایان، عالم وجود سلسله‌ای است ذومراتب، که هر مرتبه‌ی آن، از صدر تا ذیل، پرتو و درجه‌ای است نازل‌تر از مرتبه‌ی بالاتر، تا برسد به رأس هرم وجود، یعنی موجود حق مطلق لایتناهی. از این دیدگاه، موضوعاتی همچون انسان، دین، سنت و عقل نیز از مراتب طولی تشکیکی در مراتب وجود برخوردارند.

انسان دارای پنج مرتبه است: ۱. جنبه‌ی غیرمخلوق و تجلی‌نیافته در خود «الوهیت»؛ ۲. مرتبه‌ی انسان کامل و الگوی نخستین، که در لوگوس تولد می‌یابد؛ ۳. مرتبه‌ی خلقت در مرتبه‌ی کیهانی؛ ۴.

مرتبه بهشت زمینی؛ ۵. مرتبه جهان طبیعت.

دین نیز دارای مراتبی است که در دو واقعیت و ساحت وجودی قرار دارند: واقعیت مثالی و واقعیت زمینی (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۰۸ و ۱۰۹)؛ یعنی اولاً در علم الهی که از مبدأ اعلا ناشی شده، دین دارای مثالی اعلا، ثابت، کلی و حقیقی است که خود آن نیز دارای مراتبی از معنا و واقعیت، و هر مرتبه نشانگر جنبه‌ای از ذات الهی است. در هر دینی یکی از این مراتب وجود دارد؛ ثانیاً دین از وجودی زمینی برخوردار است که از تجلی مثال‌های حقیقی به صورت وحی، در قالب دین، میان جمعیت‌های انسانی ناشی می‌شود (عدنان اصلان، ۱۳۷۶). وحدت ادیان در آن مراتب عالیّه وجود دین تحقق می‌یابد و کثرت ادیان، به‌ویژه صورت‌های زمینی آن است.

سنت نیز دارای مراتبی است. در مرتبه اول، مثل اعلا و سنت نخستین و ازلی قرار دارد که به اعتقاد سنت‌گرایان، حقیقت یگانه و لب و مبدأ همه حقایق و میراث اولیه معنوی و عقلانی انسان نخستین است (نصر، ۱۳۸۰، ص ۱۴۴). در مرتبه بعد، مثال‌هایی از سنت‌ها قرار دارند که با نزولی دوباره از مبدأ الهی نشئت گرفته‌اند (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰). هریک از انبیای الهی یکی از آن مثال‌ها را از عالم بالا به وسیله وحی دریافت کرده و از این طریق، صورتی زمینی از سنت پدید آمده است (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰). در واقع مثال‌های عالی سنت نخستین به‌گونه‌ای در مثل سنت‌های دیگر تکرار شده و سپس به وسیله وحی بر روی زمین تجلی یافته است.

مراتب عقل نیز عبارت‌اند از: ذات نخستین و کلی عقل که در آن عالی‌ترین مرتبه وجود قرار دارد و عبارت است از معرفت و شناخت خداوند سبحان از خود. این آگاهی، در سلسله مراتب وجود به صورت تشکیکی و متناسب با هر مرتبه‌ای، پایین می‌آید، تا برسد به انسان که با قلبش پذیرای این منبع نورانی معرفتی می‌گردد (نصر، ۱۳۸۱، ص ۳۶ و ۷۵).

بررسی مسئله تشکیک وجود که سنت‌گرایان توجه و تأکید فراوان به آن دارند، پذیرفته است. در فلسفه، هنگامی که در امور متکثر، مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز به یک حقیقت بازگردد، سخن از «تشکیک» به میان می‌آید. حال این ویژگی یا به واسطه تفاضل و شدت و ضعف در امور کثیر است که به آن «تشکیک طولی یا تفاضلی» می‌گویند و یا به سبب تفاضل نیست که به آن «تشکیک عرضی» گفته می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۳۸). ملاًصدرا برای حل مسئله وحدت

وجود، از تشکیک استفاده کرد و بر اساس آن، نظریه دقیق خود را که معروف به «وحدت در عین کثرت» است ارائه کرد. حاصل این نظریه آن است که حقایق عینی وجود، هم برخوردار از وحدت و اشتراک با یکدیگرند، و هم دارای تمایز و اختلاف‌اند؛ لیکن مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز آنها به گونه‌ای نیست که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود، و یا آن را قابل تحلیل به معنای جنسی و فصلی کند، بلکه بازگشت مابه‌الامتیاز آنها به ضعف و شدت در مابه‌الاشتراک آنهاست (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۸۷). بر این اساس، عالم هستی مراتبی از وجودهای عینی است که میان آنها رابطه علی و معلولی برقرار است، و هر مرتبه‌ای، معلول مرتبه بالاتر است. از آنجا که همه موجودات، با واسطه یا بدون واسطه معلول خداوند سبحان‌اند، نتیجه گرفته می‌شود که عالم هستی از یک وجود مستقل مطلق و وجودهای رابط و نامستقل بی‌شمار تشکیل یافته است که عین فقر و نیاز به آن وجود مستقل و مقدس می‌باشند (همان). بنابراین تشکیکی و ذومراتب دانستن عالم هستی، اعتقادی کاملاً صحیح و به حق است که می‌توان آن را با براهین و ادله عقلی درست اثبات کرد. با این همه آنچه در مباحث کثرت‌گرایی در دیدگاه سنت‌گرایان، جای اشکال و نقد دارد، مراتبی است که ایشان برای انسان، عقل، دین و سنت قایل‌اند.

اولاً هیچ برهان عقلی یا دلیل نقلی‌ای نمی‌توان برای آنچه سنت‌گرایان از مراتب و درجات برای انسان و... برمی‌شمارند، ارائه کرد و سنت‌گرایان نیز چیزی ارائه نکرده‌اند. لذا جای این پرسش است که بر چه اساسی انسان دارای پنج مرتبه‌ای است که سنت‌گرایان گفته‌اند، و بیشتر یا کمتر از آن نیست. چگونه می‌توان اثبات کرد که مثلاً دومین مرتبه وجودی انسان، همین مرتبه انسان کاملی است که سنت‌گرایان ادعا کرده‌اند؟ سخن از مراتب وجود و تعیین تعداد و حدود و انواع آن بدون ارائه دلیل، فاقد هرگونه ارزش علمی و فلسفی است؛ اگرچه با زیباترین بیان و نیکوترین عبارت‌پردازی‌ها صورت گرفته باشد؛

ثانیاً برخی از مراتبی که سنت‌گرایان برای انسان برشمرده‌اند دارای ابهامات جدی است. برای نمونه مرتبه اول وجود انسان که به اعتقاد سنت‌گرایان، به صورت تجلی‌نیافته در مرتبه الوهیت قرار دارد، از اشکالات پرشمار عقلی برخوردار است. آیا مقصود سنت‌گرایان آن است که این

مرتبه عین ذات خداوند سبحان است یا جزئی از آن؟ یا اینکه واقعیتی خارج از ذات الهی به‌شمار می‌آید؟ اگر مقصود ایشان، عینیت مرتبه اول وجود انسان با ذات الهی باشد، وحدت خالق و مخلوق و علت و معلول لازم می‌آید، و اگر مقصودشان جزء ذات بودن باشد، سخنشان مستلزم ترکیب در ذات الهی است که با برهان عقلی بطلان آن ثابت است؛ زیرا ذات واجب تعالی از هر حیث و جهتی بسیط است و هرگونه ترکیب، مستلزم نقص و عجز و نیاز در ذات واجب تعالی می‌شود که با وجوب وجود حضرتش سازگار نیست. نیز اگر مقصود ایشان غیریت آن مرتبه با ذات الهی باشد، دیگر نمی‌توان آن را تجلی نیافتده دانست؛ بلکه مرتبه‌ای از ظهور و تجلی را داراست. بنابراین، به‌طور قطع مرتبه اولی که سنت‌گرایان برای وجود انسان بیان کرده‌اند، پذیرفتنی نیست و دلیل عقلی برخلاف آن وجود دارد؛

ثالثاً مسئله تشکیک، تنها دربارهٔ موجودات عینی‌ای که در خارج مصداق دارند، مطرح است؛ لذا نمی‌توان آن را در موضوعاتی از قبیل دین و سنت، که به نظر می‌رسد (براساس تعریف سنت‌گرایان) مابازای عینی و مستقل در خارج ندارند، به‌کار برد. ممکن است گفته شود دین و سنت نیز دارای واقعیت عینی و خارجی‌اند و منظور همان معارف و حقایقی باشد که بر پیامبران علیهم‌السلام نازل شده است. در پاسخ می‌گوییم تعریف سنت‌گرایان از دین و سنت، صرفاً همین معارف و حقایق و علوم می‌که از طریق وحی بر پیامبران علیهم‌السلام نازل می‌شود نیست؛ بلکه یا (طبق معنای عام) عبارت است از مجموعهٔ این حقایق، و همچنین جریان و سریان آن در میان انسان‌ها و به‌کارگیری این حقایق و پیامدهای آن در شئون زندگی انسان (نصر، ۱۳۸۰ ب، ص ۱۳۵؛ شووان، ۱۳۶۲)، و یا معنای خاص‌تری که گاهی در آثار ایشان به چشم می‌خورد و براساس آن، «دین» و «سنت» دیگر بر خود «حقایق و اصول» اطلاق نمی‌شوند، بلکه تنها «به‌کارگیری و نتایج و پیامدهای اصول و حقایق الهی» را دربرمی‌گیرد (نصر، ۱۳۸۰ ب، ص ۱۳۵)؛ یعنی پس از تجلی یافتن حقایق و اصول الهی در جمعیت انسانی (که سبب پدید آمدن دین می‌شود)، جامعهٔ انسانی آنها را به‌کار می‌گیرد، و آنچه از این به‌کارگیری حاصل می‌شود، شکل‌گیری دین و سنت خواهد بود. بنابراین نمی‌توان براساس تعریف سنت‌گرایان از دین و سنت، یک وجود عینی مستقل و خارجی برای آنها قایل شد. علاوه بر اینکه بر فرض پذیرفتن وجود خارجی برای دین،

تشکیک وجود را نمی‌توان از آن نتیجه گرفت؛ زیرا (براساس هر دو تعریف سنت‌گرایان از دین) قطعاً آنچه در مرتبه بالاتر قرار دارد، دیگر مرتبه شدیدتر دین زمینی نیست؛ زیرا آنچه بر روی زمین است و طبق تعریف، به منزله دین شناخته می‌شود، ترکیبی از آن معارف و حقایق با عوامل زمینی (تعریف عام) یا اساساً چیزی غیر از آن حقایق متعالی (تعریف خاص) است، درحالی‌که آنچه در مراتب بالا وجود دارد تنها همان معارف و حقایق است. لذا حقایق و معارف متعالی و دین زمینی، دو واقعیت متباین می‌شوند، نه دو مصداق متفاضل از واقعیتی واحد. در نتیجه، اثبات مراتب وجودی برای آنها نیز دچار اشکال می‌شود.

در اسلام نیز همواره سخن از نزول قرآن و کلام الهی، به منزله معارف و حقایق، به میان آمده است. یک مرتبه این معارف در لوح محفوظ است که در دسترس هر کسی قرار ندارد، و مرتبه‌ای از آن که به صورت صوت و لفظ و نوشتار است، در دسترس همگان قرار دارد. چنانچه دین را به همین معنا (حقایق و معارف نازل شده از طرف خداوند) بدانیم، می‌توان آن را دارای مراتب وجودی دانست و میان مراتب آن، تشکیک قایل شد؛ اما دین را با تعریفی که سنت‌گرایان از آن ارائه کرده‌اند، نمی‌توان تشکیکی دانست و برای آن مصداق طولی متفاضل در مراتب وجود اثبات کرد.

۲. عالم مثال

یکی از تعابیر و اصطلاحاتی که در سخنان سنت‌گرایان بسیار به چشم می‌خورد، اصطلاح «مثال» است. مقصود ایشان از این اصطلاح، مرتبه‌ای غیرمادی از مراتب وجود، ذیل وجود مبدأ جهان است. سنت‌گرایان نمونه اولیه و نخستین انسان، دین، سنت و عقل را در همین مرتبه می‌دانند. هر آنچه در مراتب پایین‌تر، اعم از مراتب طبیعی و فوق طبیعی، در عالم هستی وجود دارد، تجلیات و تبلورهای همان مرتبه مثالی است، و در واقع هریک از موجودات، جنبه‌ای از آن را بازمی‌تابانند. در همین مرتبه است که وحدت موردنظر سنت‌گرایان از دین واقع می‌شود (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۰۸ و ۱۱۰؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۴۴؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۳۶ و ۷۵).

بررسی: حقیقت و ماهیت مثال که در سخنان سنت‌گرایان، بسیار بر آن تأکید شده است، مجمل و

نامعلوم است، و نگارنده، تعریف درست و کاملی از ایشان در این باره نیافته است. لذا نمی‌توان شناخت و ارزیابی دقیقی از آن ارائه کرد. اجمالاً می‌توان گفت نظریهٔ مُثُل، از نظریات جنجال‌انگیز در طول تاریخ فلسفه در غرب و اسلام بوده است، و تفسیرهای پرشمار و گوناگونی از آن بیان شده است، و فیلسوفان گاه آن را انکار و گاه قبول کرده‌اند. ملّاصدرا اقوال و نظریات و تفسیرات و تأویلات فیلسوفان را در این باره در کتاب *اسفار جمع* کرده است (ملّاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۷-۶۲).

در اینجا به برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها اشارهٔ مختصری می‌کنیم. افلاطون به تبع استاد خود سقراط، به این نظریه قایل بوده است. ارسطو آن را انکار و رد، و افلوپین از آن دفاع کرده است. فیلسوفان مسلمان نیز تفسیرها و تأویلات مختلفی از آن داشته‌اند و متناسب با این تفسیرها، آن را رد یا قبول نموده‌اند. *فارابی* مُثُل را بر *صُور* اشیا و موجودات که در علم الهی به نحو ارتسام موجودند، تفسیر می‌کند. *ابن‌سینا* مثال افلاطونی را به کلی طبیعی یا همان ماهیت مجرد از عوارض تأویل می‌برد. برخی از فیلسوفان، مُثُل را به جواهر موجود در عالم مثال تفسیر کرده‌اند. *شیخ اشراق* نیز نظریهٔ مُثُل را بر نظریهٔ ارباب انواع خود منطبق می‌داند؛ یعنی موجود مجرد عقلی‌ای که مدبر و حافظ نوعی از موجودات مادی است. *میرداماد* مُثُل افلاطونی را به وجه دهری و ثابت موجودات جسمانی تفسیر کرده است. به عقیدهٔ او موجودات جسمانی زمانی و مکانی و حادث و زایل‌شدنی و متغیر، نسبت به موجودات مجرد نه زمانی‌اند و نه مکانی؛ نه وضع دارند، نه حادث‌اند و نه زایل و متغیرند، بلکه همهٔ آنها نزد موجودات مجرد در یک درجه از حضور قرار دارند و نسبت به آنها ثابت و لایتنغیرند. *میرداماد* این وجه از اجسام را وجه دهری آنها می‌نامد و نظریهٔ مُثُل را بر آن منطبق می‌کند (ر.ک: ملّاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۷-۶۲؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰-۱۷۵).

به عقیدهٔ ملّاصدرا، دقیق‌ترین تصویری که از نظریهٔ مُثُل ارائه شده است، چنین است: مثال، فرد عقلی ماهیت جوهری جسمانی است (ملّاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۷). توضیح آن به اختصار این است که در نظریهٔ مُثُل، ماهیت نوعیهٔ جوهری واحدی مانند انسان، با جنس و فصل معینی مانند «حیوان» و «ناطق»، و با حد تام واحدی مانند «حیوان ناطق»، دارای دو قسم فرد

است که به صورت طولی، افرادی برای آن ماهیت واحد به‌شمار می‌آیند. یکی از این دو فرد، فرد مجرد عقلی است که آن را «مثال» می‌گویند، و فرد یا افرادی نیز دارد که مادی است و آن را «صنم» می‌نامند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۶ و ۴۷؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۷۱). فرد مجرد عقلی چیزی بیش از کمالات ماهیت (مثلاً ماهیت انسان) ندارد و از این جهت مشابه افراد مادی انسان است؛ اما با این حال، فرد مجرد تام، برخلاف افراد مادی ماهیت خود، بی‌زمان، بی‌حرکت، بدون زوال و حدود و فاقد سایر امور مادی است و در زمره عقول به‌شمار می‌آید (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۷۱). از ظاهر کلام سنت‌گرایان می‌توان استفاده کرد که مقصود ایشان از «مثال»، هم‌مبنی تفسیر ملاصدرا است.

با این همه نظریهٔ مُثُل با هریک از تفاسیری که بیان شد، حتی تفسیر ملاصدرا که بهترین تبیین در این باره است، خالی از اشکال نیست و نمی‌توان آن را پذیرفت. گذشته از اشکالات جزئی‌ای که به هریک از تفاسیر مزبور وارد است، این نظریه، حتی با تفسیر صدرایی آن، دارای این اشکال است که مبتنی بر «تشکیک در ماهیت» است؛ زیرا در این نظریه، بر فرد بودن «مثال» برای ماهیت جسمانی تأکید شده است؛ یعنی این نظریه بر این فرض استوار است که حد تام واحدی بر دو قسم فرد (فرد عقلی و فرد مادی) صادق است. لذا فرد مجرد، هم واجد همهٔ کمالات فرد مادی است، و هم فاقد کمالات دیگری است که فرد مادی فاقد آنهاست؛ با این تفاوت که فرد مجرد عقلی، از آن جهت که علت فرد مادی است، کمالات ماهوی فرد مادی را در مرتبه‌ای بالاتر و شدیدتر از فرد مادی داراست. در نتیجه تفاوت و تمایز دو فرد عقلی و مادی، در میزان بهره‌وری آن دو از همان کمالات ماهیت خودشان است که در واقع مابه‌الاشتراک آن دو نیز به‌شمار می‌آید. به تعبیر دیگر، حیثیتی که ملاک صدق مفهوم ماهوی بر فرد عقلی و مادی، و ملاک فرد بودن این دو مصداق برای آن ماهیت است، متفاضل و کامل و ناقص است (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۷۳ و ۱۷۴). بنابراین نظریهٔ مُثُل مستلزم تفاضل و تشکیک در ماهیت است و بدون آن هیچ توجیه فلسفی‌ای ندارد. اشکال این نظریه هم در همین جاست؛ زیرا فیلسوفان مشائی به کلی منکر تشکیک در ماهیت‌اند. لذا نظریهٔ مُثُل را نپذیرفته‌اند و چاره را در تأویل آن دیده‌اند. شیخ اشراق نیز که تشکیک در ماهیت را قبول دارد، نتوانسته است نظریهٔ مُثُل را به «مثال» و «صنم» تعمیم

دهد تا مشکل را حل کند؛ اما ملاًصدرا که این نظریه را با همان شکل افلاطونی‌اش پذیرفته و آن را به مثال و صنم تعمیم می‌دهد، اگرچه در ابتدا معتقد به تشکیک در ماهیت بوده است (ملاًصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۶۲)، در نهایت از نظریه تشکیک در ماهیت برمی‌گردد و صریحاً آن را باطل می‌شمارد (ملاًصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵). البته او خود به این تعارض توجه دارد و می‌کوشد آن را رفع کند؛ اما در این کار موفق نیست. از همین رو، علّامه طباطبائی باصراحت نظریه مُثُل را مخدوش اعلام می‌کند (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴).

خلاصه آنکه یا باید تشکیک در ماهیت را پذیرفت و یا باید از اتحاد ماهوی فرد عقلی «مثال» و فرد مادی «صنم» دست کشید و پذیرفت که «مثال» فرد ماهیت مزبور نیست. بنابراین اینسکه سنت‌گرایان قایل به وجود مثال برای اموری مانند: دین، سنت و انسان هستند و وحدت ادیان را در همان مثال متعالی می‌دانند، پذیرفتنی نیست؛ چراکه اصل نظریه مُثُل، مخدوش است. لذا بر فرض پذیرفتن اموری مجرد در مراتب عالی وجود، دیگر آنها مثال‌های این موجودات زمینی نیستند و ماهیت و واقعیت واحدی ندارند تا بگوییم این صورت‌ها و مصادیق متکثر زمینی در آن مصداق متعالی‌شان به وحدت می‌رسند. به بیان دیگر، آنچه در مراتب بالاتر وجود دارد، دیگر پذیرای عنوان دین نیست تا بگوییم همه صورت‌ها و مصادیق زمینی ادیان در آن مصداق بالاتر به وحدت می‌رسند.

۳. هستی‌شناسی وحی

تعریفی که سنت‌گرایان در برخی موارد از وحی ارائه داده‌اند، بسیار نزدیک به تعریف رایج و مشهور میان متکلمان مسلمان است. در این تعریف بر عنصر انتقال معارف و حقایق به صورت پیام، از طرف خداوند به انسان‌های برگزیده او تأکید می‌شود؛ اما آنچه از مجموع دیدگاه‌های سنت‌گرایان در تبیین مسائلی مانند مراتب تشکیکی وجود، دین، سنت و انسان می‌توان برداشت کرد، معنای دیگری از وحی است. بر این اساس وحی عبارت است از تجلی و تبلور و ظهور یک مَثَل اعلا و فوق طبیعی، که بازتاباننده جنبه‌ای از ذات الهی است، در عالم طبیعت (این‌گونه تعریف کردن وحی، برگرفته از دیدگاه‌های مسیحی است). مرتبه زمینی داشتن دین، وجود مثالی

داشتن هریک از ادیان، نقش‌آفرینی جمعیت‌های انسانی به‌منزله قابل‌ها و ظرف‌های تحقق و تجلی ادیان و توجیه حقانیت همه ادیان و مسائلی از این دست، بیانگر این است که در نظام فکری سنت‌گرایی، حقیقت وحی عبارت است از تجلی و ظهور و تبلور مراتب و مثال‌های فوق‌طبیعی در عالم طبیعت (نصر، ۱۳۸۰ ب، ص ۳۰۹ و ۳۱۰ و ۴۸۲؛ نصر، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۳؛ عدنان اصلان، ۱۳۷۶، ص ۷۰-۷۹)، نه انتقال معارف و حقایقی از طرف خداوند سبحان، با روشی ویژه، به پیامبران. از این رو می‌بینیم که سنت‌گرایان، در ادیان گوناگون صورت‌های مختلفی برای وحی قایل‌اند. در اسلام و یهودیت، وحی را به صورت تجلی کلام الهی در قرآن و تورات می‌دانند. در مسیحیت و بودیسم، خود حضرت مسیح و شخص بودا را وحی مجسد می‌پندارند. در آیین هندو، نزول اوتاره‌ها در کتب «ودا» را صورتی از وحی می‌دانند، و حتی معتقدند در دین سرخ‌پوستان، همه پدیده‌های طبیعت به صورت جلوه‌های حقیقت مطلق نمودار می‌شوند، و این خود صورتی از وحی است (نصر، ۱۳۸۲ ج، ص ۱۵). از همین نکته استفاده می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که کثرت صورت‌های دین، مخصوص زمین است که وحی در آن تجلی یافته است، اما در مقام خود آن حقیقت متجلی، کثرتی نیست.

بررسی: دیدگاه سنت‌گرایان درباره حقیقت وحی نیز پذیرفته نیست. این دیدگاه اولاً مغایر با نگاه قرآن، به‌منزله وحی نازل‌شده از سوی خداوند سبحان است که سنت‌گرایان نیز آن را قبول دارند. قرآن کریم و به تبع آن متکلمان مسلمان، وحی را انتقال معارف و حقایقی از سوی خداوند سبحان، با روشی ویژه، به پیامبران معرفی می‌کنند؛ ثانیاً با توجه به نقد نظریه سنت‌گرایان در مراتب تشکیکی وجود، دیگر دین دارای مثال کلی در مراتب بالاتر نیست تا تجلی و تبلور آن در عالم طبیعت را حقیقت وحی بدانیم.

۴. تمایز میان ساحت ظاهری و ساحت باطنی دین

به اعتقاد سنت‌گرایان، هر دینی از دو ساحت وجودی ظاهری و باطنی برخوردار است. ظاهر ادیان دارای صورت‌های متفاوت و کثیر است، اما ساحت باطنی و گوهرین ادیان، امری بدون صورت و مرتبط با ذات مطلق است. از این رو ادیان در ساحت باطنی، همگرا و واحدند، و همه

تفاوت‌ها و تمایزات و تعارضات به ساحت ظاهری ادیان بازمی‌گردد. از سویی سنت‌گرایان همه صورت‌های متعارض و متناقض ظاهری ادیان را حق و راهی برای رسیدن به حقیقت مطلق می‌دانند (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۰۸ و ۱۰۹).

بررسی: تقسیم ساحت‌های دین به دو جنبه ظاهری و باطنی، سخن نیکویی است؛ اما تمایزی که سنت‌گرایان میان آن دو قایل شده‌اند به ادله‌ای پذیرفته نیست:

اولاً چگونه امکان دارد حقیقتی واحد که به قول سنت‌گرایان، مرتبط با ذات مطلق است، باطن صورت‌های ظاهری کثیر و متعارض و متناقض باشد، و چگونه می‌توان قایل شد به اینکه صورت‌های کثیر متعارض و متناقض، حکایت از یک حقیقت واحد می‌کنند؟

ثانیاً منحصر دانستن اختلافات ادیان در جنبه ظاهری آنها، خلاف واقع است؛ چراکه وجود اختلافات بسیار در بُعد باطنی و گوهرین ادیان، اغماض‌پذیر نیست، و اصرار بر وحدت باطنی ادیان و تأویل و تفسیرهای صورت‌گرفته توسط سنت‌گرایان در این باره، علاوه بر اینکه نوعی مصادره به مطلوب به شمار می‌آید، مورد قبول ادیان و صاحبان آنها نیز نیست. چگونه می‌توان مدعی شد باطن اعمال و عباداتی که مثلاً بوداییان در مقابل مجسمه بودا انجام می‌دهند، با مناسک و اعمال عبادی‌ای که مسلمانان در پیشگاه خداوند یگانه سبحان انجام می‌دهند یکی است؛ درحالی‌که بودا و برخی از گروه‌های بودایی، منکر وجود خداوند سبحان‌اند؟ به عقیده بودا آداب و مناسک و عبادات باطل و لغو است و اساساً در مکتب او مسئله نماز و دعا مطرح نمی‌شود. بنابراین وی دیگر نمی‌تواند قایل به روح عبادت که همان بندگی حضرت حق است، باشد (ناس، ۱۳۷۰، ص ۲۰۴) (البته اگرچه خود بودا منکر خدا و برهمن بوده است، بوداییان به سه گروه تقسیم‌پذیرند: برخی از آنها منکر خدا نیستند و برخی خود بودا را خدا می‌دانند؛ اما شاخه تبتی که دالای لاما رهبر آنهاست، منکر خداوند سبحان‌اند (همان، ص ۱۷۶-۲۵۰). اینها درحالی است که مسلمانان معتقد به خداوند واحد ازلی سرمدی هستند که خالق و مالک جهان است و همه چیز و همه کس از اوست و مبدأ و منتهای همگان است. بر این اساس یک مسلمان در عبادات و اعمال دینی‌اش به دنبال اظهار بندگی و جلب خشنودی پروردگار خود است؛ پروردگاری که بودا و برخی بوداییان به آن هیچ اعتقادی ندارند. با این توصیفات، آیا می‌توان ادعا

کرد که باطن اعمال دینی بوداییان و مسلمانان، یک حقیقت باطنی واحد است و هر دو به دنبال یک چیزند؟

ثالثاً پذیرش وجود انحراف و فراموشی‌ها در بُعد ظاهری و شریعت ادیان از طرف سنت‌گرایان، با اصرار ورزیدن ایشان بر حقانیت همه شرایع و طریقت آنها برای وصول به یک گوهر و باطن واحد، قابل جمع نیست. چگونه شریعت تحریف‌شده می‌تواند راهی به سوی حقیقت باشد؟ و چگونه شریعت تحریف‌شده و شریعت تحریف‌نشده، هر دو از یک حقیقت واحد حکایت می‌کنند و از یک باطن واحد برخوردارند و به هدفی نهایی می‌انجامند؟

نقد و بررسی مبانی معرفت‌شناختی

۱. واقعیت مطلق و مطلق نسبی

سنت‌گرایان در عین حال که حقیقت و واقعیت را واحد و مطلق می‌دانند، واقعیات عالم را به دو قسم واقعیت مطلق و واقعیت مطلق نسبی تقسیم می‌کنند. بر این اساس تنها ذات مطلق الهی (از آن‌رو که یکتا و نامتناهی است و در رأس مراتب وجود از هرگونه شکل و نسبت و صورت تجلی بر عوالم پایین‌تر منزّه است)، دارای واقعیت مطلق است، و هر آنچه غیر اوست و در ساخت نظام‌های الهیاتی پایین قرار دارد، واقعیتی نسبی دارد (شووان، ۱۳۸۳، ص ۹۴؛ نصر، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۹۹؛ نصر، ۱۳۸۰، ص ۴۸۱-۴۸۲؛ نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۷-۱۱۸)؛ به این معنا که هر آنچه در نظام‌های الهیاتی وجود دارد، حتی تجلیات ذات الهی، تنها به همان عالم خاص تعلق دارد و در همان عالم، مطلق است؛ اما در مقایسه با ذات مطلق الهی و سایر عوالم، عرضی و نسبی است. سیدحسین نصر در این باره می‌نویسد:

تنها ذات مطلق، مطلق است؛ ولی هر تجلی ذات مطلق به صورت وحی، عالمی از صُور و معنای قدسی خلق می‌کند که در آن برخی تعیین‌ها، اقوم‌ها، اشخاص الهی یا لوگوس در آن عالم مشخص به صورت مطلق به نظر می‌رسند، بدون آنکه ذات مطلق فی حدّ ذاته باشند. در آن عالم، آن واقعیت «مطلق نسبی» خواه خود لوگوس باشد، خواه یک تعیین خاص «الوهیت برین»، مطلق است بدون آنکه در نهایت، همان ذات

مطلق به معنای دقیق کلمه باشد. اگر یک مسیحی خدا را به صورت «تثلیث» یا مسیح را به صورت لوگوس می‌بیند و به این عقیده، به یک معنای مطلق، پایبند است، این امر فقط از نگاه دینی کاملاً قابل فهم است و حال آنکه از نگاه مابعدالطبیعی، این امور به صورت مطلق نسبی دیده می‌شوند؛ زیرا فقط الوهیت به لحاظ عدم تناهی و یکتایی حضرتش فراتر از هرگونه نسبیت است (نمصر، ۱۳۸۰ ب، ص ۴۸۱-۴۸۲).

همه انبیاء علیهم‌السلام مبشر آن حقیقت مطلق و اصیل اند و هر دینی مشتمل بر جلوه‌ای از واقعیت مطلق است. از این رو هیچ دینی نسخ‌شدنی نیست، و پیروان هیچ دینی، نباید تنها دین خود را از میان ادیان، مطلق و حق بدانند، بلکه هر دینی برای پیروان خودش مطلق است؛ همانند خورشید که برای منظومه خودش مطلق است، اما وجود خورشیدهای دیگر برای منظومه‌های دیگر را نفی نمی‌کند. البته سنت‌گرایان بر این نکته تأکید دارند که منظورشان از نسبی بودن تجلیات و واقعیات ادیان مختلف، مردود یا کم‌ارزش دانستن این امور نیست، بلکه منظور، فقط تمایز قایل شدن میان این امور و واقعیت مطلق است (همان).

بررسی: تقسیم واقعیت به واقعیت مطلق و واقعیت مطلق نسبی، چنانچه تنها به این معنا باشد که میان واقعیت مطلق (ساحت و جودی ذات مقدس ربوبی) و سایر امور عالم، از حیث بهره‌مندی از وجود، تمایز وجود دارد، سخن کاملاً حقیقی است. مرتبه و جودی واجب‌الوجود از حیث بهره‌مندی از کمالات و جودی، قابل مقایسه با سایر مراتب و جودی ممکن نیست و تمایز میان آنها بی‌نهایت است؛ اما چنانچه مقصود سنت‌گرایان از این تقسیم، فرار از نسبی‌گرایی در مباحث معرفت‌شناختی، و اعتقاد به نوعی مطلق‌گرایی و واقع‌گرایی باشد، در عین اینکه آموزه‌های متناقض ادیان را حق می‌شمارند، این تقسیم سودی به حال آنها نخواهد بخشید؛ زیرا: اولاً حداکثر نتیجه‌ای که از این تقسیم می‌توان گرفت، «انسجام‌گرایی» است، نه «واقع‌گرایی» و «مطلق‌گرایی». درباره «انسجام‌گرایی» اجمالاً باید گفت: در اوایل قرن بیستم، دو تن از فیلسوفان علم (اتو نوبرات و کارل همپل)، در باب «معیار صدق قضایا» از نظریه مطابقت روی برگرداندند. دلیل آنها این بود که معتقد بودند واقعیت فی‌نفسه اشیا به هیچ وجه دسترس‌پذیر نیست؛ لذا هیچ

راهی برای حقیقی و واقعی دانستن آنها وجود ندارد، و تنها راهی که می‌توان برای صدق یک قضیه یا باور معرفی کرد، «انسجام‌گرایی» است؛ یعنی صدق یک گزاره یا باور عبارت است از انسجام و هماهنگی آن گزاره یا باور با مجموعه گزاره‌ها و باورهای دیگر. بر این اساس صدق یک گزاره را باید بر اساس ارتباط میان گزاره‌ها جست‌وجو کرد، نه براساس ارتباط آن گزاره با واقع (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹-۱۲۱).

البته نظریه «انسجام‌گرایی» از جهات گوناگون درخور نقد و بررسی، و اشکالات پرشماری بر آن وارد است. نخست اینکه دقیقاً مشخص نیست که منظور از انسجام و هماهنگی چیست؟ دوم اینکه نظریه مزبور مستلزم تسلسل است؛ چراکه سؤال از معیار صدق درباره آن مجموعه گزاره‌های دیگر نیز دوباره مطرح می‌شود و این امر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد؛ سوم اینکه انسجام‌گرایی مستلزم آن است که هر افسانه هماهنگ که اجزای آن با یکدیگر منسجم‌اند، همچون یک نظریه فیزیکی یا ریاضی یا فلسفی، حقیقت تلقی گردد (همان، ۱۲۱-۱۲۳).

تقسیم سنت‌گرایان برای واقعیات نیز در حقیقت از نوعی غیرواقع‌گرایی (نسبی‌گرایی) به دامن نوع دیگری (انسجام‌گرایی) از آن افتادن است؛ زیرا حداکثر چیزی که این دیدگاه سنت‌گرایان اثبات می‌کند، این است که آموزه‌های هر یک از ادیان در فضای معرفتی همان دین، مطلق و قابل جمع با سایر آموزه‌های موجود در آن دین است، و تعارض و تناقض آن آموزه با آموزه‌های سایر ادیان هیچ ضرری به اعتبار و حجیت و صدق آن وارد نمی‌سازد. این دیدگاه پذیرفتنی نیست؛ چراکه انسجام و هماهنگی یک آموزه با دیگر آموزه‌ها و تعالیم یک دین، نمی‌تواند مطابقت آن آموزه با واقع را اثبات کند. لذا نمی‌توان سخن از صدق و حقایقیت و اعتبار آن به میان آورد؛ بلکه نهایت چیزی که اثبات می‌شود آن است که مجموعه آموزه‌ها و دستورهای هر یک از ادیان، همانند یک رمان غیرواقعی، با همدیگر منسجم و هماهنگ‌اند؛

ثانیاً آنچه در واقعیت ادیان تحریف‌شده، که اکثریت ادیان موجود را تشکیل می‌دهند، مشاهده‌پذیر است این است که آموزه‌های خود این ادیان، در فضای معرفتی خودشان نیز قابل جمع نیستند؛ یعنی حتی در میان آموزه‌های خودشان نیز مطلق نیستند و دارای تناقض و تعارض‌اند. مثلاً اعتقاد به الوهیت عیسی علیه السلام در مسیحیت، با اعتقاد ایشان به پسر بودن آن

حضرت سازگار نیست. چگونه می‌توان به الوهیت چیزی معتقد بود که در وجودش نیازمند به غیر است. از این دست تعارضات و ناهماهنگی‌ها در آموزه‌ها و تعالیم ادیان تحریف‌شده بسیار مشاهده می‌شود. درخور توجه اینکه فردی همچون جان هیک که خود از نظریه‌پردازان کثرت‌گرایی است، معتقد است که بسیاری از آموزه‌های ادیان، خلاف عقل و واقع‌اند و لذا باید توسط پیروان آنها اصلاح شوند؛ اما سیدحسین نصر این سخن را نمی‌پذیرد و دخالت در سنت‌ها را جایز نمی‌داند و به مسیحیان سفارش می‌کند که نباید از تثلیث تبری جویند (اصلان، ۱۳۷۶).

۲. جواز کثرت تفاسیر حق متعارض از واقعیتی واحد

سنت‌گرایان معتقدند یک حقیقت واحد می‌تواند دارای توصیف‌های پرشمار و حتی متعارض باشد، و در عین حال همه آنها صواب و بهره‌مند از حق باشند. این مسئله، به‌طور ویژه در واقعیت‌هایی که از اهمیت بالایی برخوردارند مشاهده می‌شود؛ مانند واقعیت تاریخی حضرت مسیح که هیچ‌گاه نمی‌توان آن را در قالب توصیف واحدی به‌طور اتم و اکمل بیان کرد. از این رو، تعارض‌ها و اختلافاتی که در برخی از آموزه‌ها و اعتقادات ادیان راستین دیده می‌شوند، نتیجه انحای گوناگون مکاشفه، ادراک و تفسیر و توصیف‌اند، که سبب پیدایش صورت‌های پرشماری از حقیقت و واقعیت واحد دین شده‌اند. در نتیجه اختلافات ادیان منحصر در همین مسائل جزئی می‌شود، وگرنه ادیان در واقعیات مهم و اساسی هیچ‌گونه اختلافی ندارند. به اعتقاد ایشان، در عالم صورت همیشه اختلاف است و هیچ‌گاه ادیان به آشتی نمی‌رسند. آنها فقط در عالم معنا می‌توانند از عالم صورت بگذرند و انسان شاهد وحدتی باشد که در پشت حجاب تکثر و رنگ‌ها و شرایع، پنهان شده بود (نصر، ۱۳۸۲ ج، ص ۹۵).

بررسی: جایز دانستن کثرت تفاسیر متعارض حق از واقعیت واحد، و بازگرداندن اختلافات ادیان به انحای تفسیر و توصیف از حقیقت واحد، نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا اولاً این سخن با اعتقاد به وحی به‌معنای انتقال معارف و حقایق خاص از راهی ویژه بر پیامبران (شوری: ۷ و ۳؛ نساء: ۱۶۳؛ عبده، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۰۲) منافات دارد، و وحی را به سطح مکاشفه عارفان که از خطا و اشتباه نیز مصون نیست فرومی‌کاهد. این تفسیر از وحی مستلزم بشری بودن فهم و حیانی

است و هیچ تفاوتی میان وحی و تجربه عرفانی عرفا نمی‌گذارد. لذا همان‌گونه که در تفسیرهای عرفا از مکاشفات عرفانی خود، احتمال خطا و اشتباه هست، در وحی نیز این احتمال راه می‌یابد. در این صورت هیچ اعتمادی به وحی باقی نمی‌ماند و هیچ‌کس خود را ملتزم به پایبندی به شرایعی که از طریق وحی به آنها رسیده است نمی‌داند؛

ثانیاً این دیدگاه، با اعتقاد به عصمت انبیاء علیهم‌السلام در دریافت و فهم و انتقال وحی به دیگران، منافات دارد؛ درحالی‌که در جای خود اثبات شده است که انبیاء علیهم‌السلام در همه مراحل دریافت و انتقال وحی، از هرگونه اشتباهی معصوم‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۲۸)؛

ثالثاً واقعیت آن است که اختلاف شرایع، به جهت اختلاف تفسیر انبیاء علیهم‌السلام نبوده است، بلکه یا به علت تفاوت مصالح و شرایط زمانی و مکانی و یا به دلیل رخ دادن تحریفات و انحرافات و فراموشی‌ها در ادیان بوده است. شرایط و مقتضیات برای جعل قانون و احکام، در همه جوامع و در همه زمان‌ها یکسان نبوده است، بلکه برخی احکام و قوانین به دلیل وجود برخی شرایط ویژه، به مقطعی از زمان اختصاص داشته‌اند. لذا ممکن است حکم یا قانونی در دینی تشریح شده باشد، اما به دلیل منتفی شدن شرایط و مقتضیات آن، در دین دیگری تشریح نشده باشد. بنابراین نمی‌توان اختلاف شرایع در ادیان را به اختلاف تفسیر و توصیف انبیا از یک حقیقت بازگرداند، بلکه تفاوت اقتضائات و شرایط در جوامع بشری است که شارع مقدس را بر آن می‌دارد تا در تشریح احکام و قوانین شرعی، تفاوت‌هایی را در نظر بگیرد.

۳. تعمیم حق از جزء به کل

سنت‌گرایان در کنار اذعان به وجود انحرافات و فراموشی‌ها در ادیان زنده دنیا، بر این اعتقادند که چون در هر دینی جلوه‌ای گوه‌رین از حقیقت مطلق وجود دارد، لذا اولاً هیچ دینی نسخ‌شدنی نیست و اعتبار اولیه خود را از دست نمی‌دهد؛ ثانیاً علاوه بر آن بعد حقیقی گوه‌رین، باید سایر آموزه‌ها و شعائر و آداب آن دین، از قبیل مراسم خاک‌سپاری، عبادات و اعمال مقدس را نیز در عالم معنوی خودشان، بر صواب و صحیح و برخوردار از حقانیت دانست (اصلان، ۱۳۷۶)؛

ثالثاً وجود و جوهر مشترک در میان ادیان، سبب می‌شود تا اگر یکی از این ادیان حق باشد،

دیگر ادیان نیز حق باشند (همان، ص ۹۹)، و هیچ دینی خارج از حقانیت اصیل نباشد. بنابراین وجود یک جنبه حق در یک دین سبب حق بودن کل آن دین می شود. همچنین وجوه اشتراک سایر ادیان با این دین، سبب می شود تا آن ادیان نیز حق باشند. در نتیجه نباید انحرافات چیزی از صحت و اعتبار تمامیت همه پیام های فرو فرستاده شده از عالم بالا در قالب وحی های گوناگون، با رنگ و بو و ویژگی متفاوت، بکاهد و یا به صحت و اعتبار آنها خدشه ای وارد سازد (همان، ص ۹۸؛ نصر، ۱۳۸۰ ب، ص ۱۳۷).

بررسی: تعمیم دادن حق از جزء به کل که یکی از مبانی سنت گرایان در تبیین کثرت گرایی مورد نظرشان است، با بدیهی ترین اصول منطق و روش استدلال مغایرت دارد؛ زیرا در قیاس منطقی، همواره سیر حرکت از حکم کلی به حکم جزئی آن است، نه از حکم کل به جزء یا از جزء به کل آن. لذا اثبات حکمی برای جزء، نمی تواند دلیلی منطقی برای اثبات آن حکم برای کل، یا بالعکس باشد (مگر در کل و جزء های اعتباری). بنابراین اولاً وجود یک امر حق نسخ ناشدنی در یک دین، نمی تواند دلیلی باشد بر اینکه سایر احکام و دستورهای آن دین یا کل آن نیز نسخ ناشدنی هستند؛ ثانیاً حق بودن یک موضوع جزئی در یک دین نمی تواند اثبات کننده حقانیت همه شریعت موجود در آن دین باشد، به ویژه هنگامی که می دانیم بسیاری از احکام موجود در آن دین، تحریف شده اند؛ ثالثاً وجود امور مشترک و حق در ادیان را نمی توان سببی برای حقانیت تمامیت همه ادیان دانست.

۴. معیار حق در ادیان

از مجموع نظرات سنت گرایان می توان استفاده کرد که چند عامل نشانه حق بودن یک دین است: الف) از جانب حق و به سوی آن باشد؛ به این معنا که از طریق وحی و پیام یا تجلیات آن حقیقت مطلق و غایی به سوی بشر آمده باشد و آدمی را سرسپرده خداوند و متصل به آن سرچشمه و خاستگاه حقیقی بسازد (نصر، ۱۳۸۰ الف، ص ۶۳)؛

ب) زنده بودن دین؛ یعنی دین، هنوز روح خود را، که همان اصل توحید و واقعیت مطلق است، از دست نداده باشد (نصر، ۱۳۸۲ ج، ص ۹۶)؛

ج) وجود امور مشترک میان ادیان: این امر سبب می‌شود تا اگر یکی از این ادیان حق باشد، دیگر ادیان نیز حق باشند، و هیچ دینی خارج از حقانیت اصیل نباشد (نصر، ۱۳۸۲ ج، ص ۹۹).
بررسی: بحث «حق» و «معیار حقانیت ادیان»، از نقشی کلیدی و پراهمیت در نظریه کثرت‌گرایی دینی برخوردار است، همه مکاتب آسمانی مدعی تضمین سعادت و برخورداری از حقانیت‌اند. بحث کثرت‌گرایی ادیان نیز ناظر به حقانیت ادیان است و ادعای حق بودن تک‌تک ادیان، در عرض همدیگر را تصدیق می‌کند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه چیزی حقانیت یا بطلان یک دین یا ادعای دینی را اثبات می‌کند؟ بر اساس چه معیاری می‌توان دین حق را از دین باطل تشخیص داد؟ در این باره دیدگاه‌های متعددی بیان شده است؛ برخی منکر وجود معیار شده‌اند، و برخی معیارهایی در این باره ارائه نموده‌اند؛ معیارهایی مانند: تحقیق فرجام‌شناسی (Hick, 1977)، معیار اخلاقی، تجربه دینی، انسجام درونی، تاریخ اعتبار و... (ریچارد، ۱۳۷۳، ص ۶۲).

به نظر می‌رسد مقصود از حقانیت ادیان، صادق بودن گزاره‌های دینی و مطابقت آنها با نفس‌الامر در هر دین می‌باشد؛ هر دینی از چهار بخش عمده تشکیل یافته است: اعتقادات (گزاره‌های مربوط به جهان‌بینی)، احکام عملی (شریعت)، دستورات اخلاقی، و معارفی درباره تاریخ، طبیعت، آفرینش و مانند آنها.

در بخش اول، هنگامی یک اعتقاد و بینش دینی، صادق و حق است که مطابق با واقع و جهان‌هستی باشد. گزاره‌های اعتقادی که درباره مبدأ و معاد و نبوت و... هستند، حکایت از آغاز و پایان و راه و راهنما در عالم دارند. از این رو صدق آنها نیز منوط به مطابقت با محکی خود در متن هستی است. لذا چنانچه توصیفی که از مبدأ و یا نهایت عالم دارند، و همچنین ادعایی که در وجوب پیروی از شخص خاص در آن عصر به‌منزله پیامبر و راهنمای رسیدن به حق دارند، مطابق با واقع و نفس‌الامر باشد، این بخش از دین، حق و صادق خواهد بود، و در غیر این صورت ناحق و باطل است.

در بخش دوم و احکام عملی، در واقع و نفس‌الامر خداوند سبحان براساس مصالح و مفاسد واقعی، دستورهای عملی و احکامی را جعل و تشریح کرده است، تا راهی عملی برای وصول

بندگانش به حق و مقام قرب او و برخورداری از یک زندگی مطلوب در دنیا باشد. هر دینی مدعی است که شریعت او همان است که خداوند از بندگانش در آن عصر می‌خواهد. حال اگر شریعت آن دین، مطابق با واقع و آنچه خداوند در آن عصر تشریح کرده است باشد، شریعت و دستورهای عملی آن دین، صادق و حق خواهند بود، و در غیر این صورت، آن احکام عملی، ناحق و باطل‌اند. لذا شریعتی که اساساً از طرف خداوند تشریح نشده باشند، و یا تشریح شده‌اند، اما به خاطر وجود مصالح و مفاسد موقت، اعتبارشان ویژه عصر و دوره‌ای معین بوده که پایان یافته است، این شریعت مطابق با آنچه در واقع خداوند سبحان در آن عصر از احکام عملی برای بندگانش تشریح کرده است، نیستند؛ از این رو باطل و ناحق خواهند بود.

در بخش سوم و دستورهای اخلاقی نیز آنچه در فلسفه اخلاق مورد پذیرش است، نظریه واقع‌گرایی است؛ یعنی گزاره‌های اخلاقی، حکایت از ضرورتی (با اختلافی که در بالقیاس یا بالغیر بودن آن است) در متن واقع می‌کنند (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۵۹-۲۶۴). حال اگر در واقع و نفس‌الامر نیز چنین باشد و ضرورت مزبور وجود داشته باشد، در این صورت، آن دستورهای اخلاقی نیز صادق و حق‌اند، و در غیر این صورت، خطا و باطل خواهند بود.

وضع بخش چهارم نیز بسیار روشن است. اگر آن گزارش‌های تاریخی یا طبیعی و... که در دین ارائه می‌شوند، مطابق با واقع و نفس‌الامر تاریخی و طبیعی خودشان باشند، صادق و در نتیجه حق‌اند، و در غیر این صورت، باطل و ناحق خواهند بود.

حال اگر دینی در هر چهار بخش اساسی خود، مطابق با واقع و حق باشد، خود آن دین که از مجموع آن بخش‌ها تشکیل یافته است، نیز حق خواهد بود. بنابراین آنچه در معیار حقانیت یک دین پذیرفته شد، مطابقت با واقع و نفس‌الامر است، لذا معیارهای سنت‌گرایان در حقانیت ادیان، مورد قبول نیست. ایشان در مجموع سه عامل را نشانه حق بودن یک دین معرفی می‌کنند:

۱. از جانب حق آمدن: در این باره اشکالاتی به نظر می‌رسد:

اولاً اگر دینی از ناحیه حق آمده باشد اما در طول زمان دچار تحریف شده باشد، بنابر معیار سنت‌گرایان باید حق باشد، درحالی‌که یقین داریم آموزه‌های تحریف‌شده آن دین، از بیرون وارد آن شده‌اند و مورد تأیید خداوند سبحان نیستند؛

ثانیاً چنانچه دینی که از طرف حق آمده است، خود خداوند سبحان تاریخ انتقضایی برای اعتبارش در نظر گرفته باشد، آیا پس از آن تاریخ می‌توان مدعی شد که این دین، هنوز هم حق و راهی به سوی خداوند سبحان است؟

ثالثاً ادیانی مانند آیین کنفوسیوس، بودیسم، شینتو، جاین و ادیان سرخ‌پوستان آمریکا و برخی قبایل سیاهپوست آفریقا را که از نگاه سنت‌گرایان و به‌ویژه سیدحسین نصر، جزو ادیان حق به‌شمار می‌آیند، چگونه می‌توان الهی و از ناحیه حق تعالی دانست؛ درحالی‌که نه دارای منشأ و مبدأ واحد و مشخصی هستند، و نه مبتنی بر وحی‌اند و نه می‌توان هماهنگی و جهت‌گیری آموزه‌ها، اعتقادات و دستورهای این ادیان را با اصل توحیدی به اثبات رساند. علاوه بر اینکه بسیاری از این ادیان و پیروان آنها ادعای الهی بودن نیز ندارند و بلکه برخی از آنها بر غیرالهی بودن خود تصریح می‌کنند (ناس، ۱۳۷۰، ص ۲۰۴).

۲. زنده بودن دین به معنای برخورداری از روح توحید: در این مورد نیز اشکالاتی وجود دارد: اولاً همان‌گونه که گفته شد، حق بودن جزء یک چیز نمی‌تواند معیاری برای حق بودن کل آن نیز باشد. لذا اگرچه اعتقاد به توحید، یک اعتقاد کاملاً حق و مطابق با واقع است، اما وجود این اعتقاد حق را نمی‌توان معیاری برای حق دانستن کل آموزه‌ها و دستورهای یک دین دانست و از این طریق، حق بودن آن دین را اثبات کرد؛

ثانیاً براساس این معیار، ادیانی همچون مسیحیت و بودیسم که فاقد اعتقاد توحیدی‌اند، باید ناحق شمرده شوند، درحالی‌که سنت‌گرایان آنها را حق می‌دانند. البته سنت‌گرایان با توجیحات و تأویلاتی، به دنبال اثبات روح توحید در این ادیان برآمده‌اند، اما این تلاش‌ها مورد قبول ادیان و صاحبان آنها نیست؛

۳. وجود امور مشترک میان ادیان: از اشکالاتی که شرحشان پیش از این گذشت، بطلان این معیار نیز روشن می‌شود؛ زیرا صرف اشتراک داشتن یک دین با دین حق، نمی‌تواند حقیقت تمامیت آن دین را اثبات کند، و تنها می‌تواند حقیقت همان امر مشترک را به اثبات رساند.

علاوه بر همه این اشکالات، گفته شد که تفاوتی میان دین با سایر امور در معیار حقیقت نیست، و تنها «مطابقت با واقع» است که می‌تواند معیاری برای ارزیابی حقیقت ادیان و سایر

امور باشد؛ به این معنا که اولاً همهٔ معارف و احکام عملی و دستورهای اخلاقی آن دین، مطابق با واقع و نفس‌الامر متناسب خودشان باشد؛ ثانیاً این مدعای ادیان که خود را راهی مورد تأیید خداوند سبحان برای رسیدن به کمال و سعادت معرفی می‌کنند، مطابق با واقع باشد؛ یعنی در واقع نیز خداوند سبحان آن دین را به منزلهٔ طریقی برای رسیدن به خود، و برنامه‌ای برای زندگی مورد رضایت خود قرار داده باشد و اعتبار طریقت آن را منقضی نکرده باشد، و هنوز ارادهٔ الهی به این تعلق داشته باشد که انسان‌ها از آن پیروی کنند. لذا تنها ادیانی را می‌توان برخوردار از حقانیت دانست که از سوی خداوند سبحان آمده باشند و هنوز تاریخ انقضا و اعتبار آنها سر نیامده باشد و همچنین دچار تحریف و فراموشی در آموزه‌ها و تعالیم خود نشده باشند، و همهٔ اعتقادات و دستورهای عملی و ارزشی آنها، مطابق با واقع باشد.

نکته قابل توجه اینکه بحث ابتدایی در کثرت‌گرایی ادیان، به آخرت و مسئلهٔ نجات و رستگاری مربوط بوده است، و نظریه‌پردازان کثرت‌گرایی نیز با همین مسئله کار خود را آغاز کرده‌اند. ایشان معتقد بودند عده‌ای از غیرمسیحیان، انسان‌های صالحی هستند، لذا به وسیلهٔ دینشان نجات می‌یابند. اما در ادامه دچار مغالطه‌ای شده‌اند و از پلورالیسم در نجات، به پلورالیسم در حقانیت و صدق منتقل شده‌اند و آموزه‌های اختلافی همهٔ ادیان را حق و صادق دانسته‌اند. روشن است که اهل نجات بودن شخص با مَهْتَدی بودن و صدق اعتقادات او ملازم نیست (نبویان، ۱۳۸۱، ص ۳۲-۳۳)؛ زیرا ممکن است دین حق به شخصی نرسیده باشد، و آن شخص نیز امکان دسترسی به دین حق را نداشته باشد، اما به آنچه می‌پنداشته است خداوند سبحان از او می‌خواهد عمل نموده باشد، لذا به جهت قاصر بودنش، اهل نجات است، لکن اعتقادات و دین او ناحق و باطل می‌باشد.

نقد و بررسی مبانی انسان‌شناختی

انسان و دین

سنت‌گرایان، دین را معلولِ دو عامل اصلی می‌دانند: عامل اول عبارت است از حقیقتِ مطلقِ نامشروط و ناب، و عامل دوم حاشیه‌ای از جوهر بشری است که حقیقتِ مطلق به درون آن راه

می‌یابد. در واقع، هر دینی محصول تجلی مثال آن دین در میان جمعیت بشری، یا به تعبیری حاصل اتصال عنصر حقیقت مطلق با جامعه انسانی است، و از آنجاکه از سویی، مثال‌های ادیان ناهمگون هستند، و از سوی دیگر، جمعیت انسانی‌ای که آن دین برای آنها مقدر شده، از حیث زبان، ظرفیت‌ها، گرایش‌ها و نیازهای روحی و روانی متفاوت‌اند، سبب شده تا صورت‌های متعدد و متکثری از دین، که هر کدام بر جنبه‌ای خاص از جوانب حقیقت مطلق تأکید می‌ورزند، و صورتی خاص از واقعیت را متجلی می‌سازند، بر روی زمین پدیدار شوند (نصر، ۱۳۸۰ ب، ص ۳۰۹ و ۳۱۰؛ همو، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۳). بنابراین تعدد جوامع بشری با تمایزات بنیادین را می‌توان یکی از عوامل کثرت‌ادیان در عالم دانست؛ چراکه تمایزات میان انسان‌ها، تمایزاتی واقعی و البته سودمندند و نقشی اساسی در به‌وجود آمدن صورت‌های گوناگون از دین دارند (شووان، ۱۳۸۱، ص ۲۱۲ و ۲۱۳؛ نصر، ۱۳۸۰ ب، ص ۳۰۴-۳۰۹).

بررسی: این مبناى سنت‌گرایان که ادیان الهی تبلورهای مختلف از تجلیات الهی در جمعیت‌های انسانی‌اند، و اختلاف آنها به جهت اختلاف فرهنگ‌ها و ظرفیت‌های این جمعیت‌هاست، مورد قبول نیست؛ زیرا اولاً همان‌گونه که گذشت، پیدایش ادیان بر روی زمین، محصول انتقال مجموعه‌ای از معارف و حقایق و دستورهای است که از سوی خداوند سبحان نازل شده‌اند. ثانیاً این دیدگاه با واقعیات زیر ناسازگار است:

الف) وجود یک دین در فرهنگ‌ها و جمعیت‌های انسانی مختلف (لگنهاوزن، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶-۱۳۳). ادیانی مانند اسلام و مسیحیت را امروزه در همه نقاط دنیا و در بیشتر فرهنگ‌های کوچک و بزرگ می‌توان یافت؛ درحالی‌که اگر فرهنگ‌ها و تنوع جمعیت‌های انسانی در پیدایش صورت زمینی دین سهیم بودند، نباید یک صورت از دین در میان فرهنگ‌ها و جمعیت‌های متعدد انسانی با ظرفیت‌های گوناگون پدید می‌آمد؛

ب) وجود ادیان متعدد و مختلف در فرهنگ و جمعیت انسانی واحد: اگر فرهنگ و جمعیت انسانی، از عوامل نقش‌آفرین در پیدایش صورت دین بودند، باید همواره در یک فرهنگ و جمعیت انسانی واحد، یک صورت از دین پدید می‌آمد؛ درحالی‌که در واقع چنین نیست و در بیشتر فرهنگ‌ها و جمعیت‌های انسانی، بیش از یک دین وجود دارد؛

ج) دین‌گردانی و نوکیشی در یک فرهنگ: به این معنا که جمعیتی از انسان‌ها، با ظرفیت فرهنگی واحدی در یک مقطع از زمان، دین و آیین خود را تغییر دهند؛

د) دعوت یک دین از انسان‌های سایر فرهنگ‌ها، برای پذیرش آن دین: اگر بافت جمعیتی و ظرفیت فرهنگی، در دین انسان‌ها مؤثر می‌بود، دیگر هیچ دینی نباید انسان‌ها و جمعیت‌های دیگری را که از حیث فرهنگ و ظرفیت با آن متفاوت هستند به سوی خود دعوت می‌کرد و به طریق اولی هیچ دینی نمی‌بایست ادعای جهانی بودن را می‌داشت؛ درحالی‌که تعالیم دین اسلام که مورد قبول و پذیرش سنت‌گرایان است، با این دیدگاه ناسازگار است. اسلام خود را یک دین جهانی (سبأ: ۲۸)، مسلم (آل عمران: ۸۵)، نهایی (احزاب: ۴۰)، ناسخ و حاکم بر همه ادیان (توبه: ۳۳؛ صفا: ۹)، و فرستاده‌شده به سوی همه جمعیت‌های انسانی (بقره: ۱۸۵) می‌داند، نه یک قید فرهنگی، متناسب با اوضاع و احوال انسان‌هایی که در میان آنها ظهور یافته است. لذا مشاهده می‌کنیم که اسلام، همه انسان‌ها با فرهنگ‌ها و بافت‌های جمعیتی و ظرفیت‌های مختلف را به سوی خود می‌خواند. علاوه بر اسلام، ادیان دیگری را نیز می‌توان یافت که هم مورد قبول سنت‌گرایان هستند و هم خود را متعلق به یک جمعیت انسانی ویژه نمی‌دانند، بلکه خود را در همه نقاط دنیا به انسان‌ها عرضه می‌کنند. بودیسم را از جمله همین ادیان می‌توان نام برد.

نتیجه‌گیری

اگرچه سنت‌گرایان در ارائه و تبیین دیدگاه خود درباره کثرت‌گرایی دینی، از برخی مباحث و مسائل مطرح در حکمت متعالیه ملأصدرا و نیز اصطلاحات عرفانی استفاده‌هایی کرده‌اند، لکن این امر نمی‌تواند به استحکام دیدگاه آنها کمک نماید. همان‌گونه که در این نوشتار بیان شد، همه مبانی نظری دیدگاه ایشان، اعم از مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی قابل نقد و ابطال است، از این رو به هیچ وجه نمی‌توان کثرت‌گرایی مورد نظر سنت‌گرایان را پذیرفت، بلکه همواره در هر عصر و تاریخی، دین حق و راهی که خداوند سبحان برای بندگان در رسیدن به سعادت و رستگاری و نجات در دنیا و آخرت قرار داده است، واحد و یگانه است و همه انسان‌ها و وظیفه دارند به آن راه و دین واحد بپیوندند و از آموزه‌ها و دستورات آن پیروی نمایند.

منابع

- اصلان، عدنان، «ادیان و مفهوم ذات غایی، مصاحبه‌ای با جان هیک و سیدحسین نصر»، ترجمه احمدرضا جلیلی (زمستان ۱۳۷۶)، معرفت، ش ۲۳، ص ۷۰-۷۹.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۵)، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- (۱۳۸۸)، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۳)، کلام جدید، چ سوم، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه. ریچارد، گلین «به سوی یک الهیات ناظر به همه ادیان (یک کتاب در یک مقاله)» (زمستان ۱۳۷۳)، حوزه و دانشگاه، ش ۱، ص ۶۲-۵۸.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق)، *الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل*، چ سوم، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- شوان، فریتویف (۱۳۸۳)، *اسلام و حکمت خالده*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، هرمس.
- (۱۳۶۲)، *شناخت اسلام*، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۱)، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه مینو حجت، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی. عبده، محمد (۱۴۱۴ق)، *رساله توحید*، بیروت، دارالشروق.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- لگنهازن، محمد (۱۳۷۹)، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، قم، طه.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۸)، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی) (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، قم، مطبوعات دینی.
- (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ناس، جان بی (۱۳۷۰)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، چ پنجم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- نیویان، سیدمحمود (۱۳۸۱)، *پلورالیزم دینی*، تهران، دانش و اندیشه معاصر.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۱)، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه انشاء‌الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهرودی.
- (۱۳۸۲ الف)، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، ترجمه انشاء‌الله رحمتی، تهران، جامی.
- (۱۳۸۲ ب)، *آموزه‌های صوفیانه از دیروز تا امروز*، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران، قصیده‌سرا.
- (۱۳۸۲ ج)، *جاودان خرد*، ترجمه حسن حسینی، تهران، سروش.
- (۱۳۸۰ الف)، *معرفت و امر قدسی*، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران، فرزادروز.
- (۱۳۸۰ ب)، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاء‌الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهرودی.
- (۱۳۷۹)، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسین میناوندی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- Hick, John (1977), "Eschatological Verification Reconsidered", in *the Problems of Religious Pluralism*, New York, St. Martin's Press.