

۱۵. الشوکانی، (۲۰۰۷م)، فتح القدير، بيروت، دارالمعرفه.
۱۶. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۲)، تفسیر المیزان، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۰ق)، تفسیر مجمع البیان، قم، موسسه النشر الاسلامی..
۱۸. عبادیان، محمود، (۱۳۷۹)، گفت و شنود (دیالوگ) نامه مفید، زمستان شماره ۴.
۱۹. غزالی، امام ابو حامد، (۱۳۷۹ق)، احیاء العلوم، بيروت، دارالکتاب العربی.
۲۰. فضل الله، محمد حسین (۱۳۷۹)، ضرورت گفت و گوی ادیان و مذاهب، قم، هفت آسمان، ش ۷.
۲۱. فیروزآبادی، احمد بن یعقوب بن محمد بن ابراهیم الشیرازی، (۱۳۸۶ق)، القاموس المحيط، بيروت، موسسه الرساله.
۲۲. القشیری النیسابوری، أبو الحسین مسلم بن الحجاج، (۱۴۱۴ق)، صحیح مسلم، بيروت، دارالفکر.
۲۳. مبلغی، احمد، (۱۳۸۴)، سخن قرآن پیرامون گفت و گوی اندیشه و اندیشه‌ی گفتگو، به کوشش محمد تبرائیان، مجموعه مقالات استراتژی تقریب مذاهب اسلامی، تهران، نشر مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۲۴. مصطفی، ابراهیم، (۱۹۹۸)، المعجم الوسیط، مصر، دار احیاء.
۲۵. موسوی، شرف الدین، (۱۳۷۵)، نص واجتهاد، ترجمه علی دوانی، قم، انتشارات اسلامی.
۲۶. واحدی نیشابوری، علی (۱۳۸۳)، اسباب النزول، ترجمه علیرضا ذکاوتی قزاقزلو، تهران، نشر نی.
۲۷. واعظ زاده خراسانی، محمد، (۱۳۸۰)، چشم انداز تقریب، (گفت و گو با آقای واعظ زاده خراسانی)، فصلنامه ی هفت آسمان، شماره ۹.
۲۸. نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، (۱۳۸۴)، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- ابن القيم جوزیه، شمس الدین ابو عبدالله، (۱۴۳۹)، زاد المعاد، بيروت، دارالحیاء.
۲۹. Webster, s New World of the American Language, ۱۹۸۹

گفتگوی ادیان در اندیشه سنت گرایان

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۱۲

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۳/۰۷

رضا خزایی^۱

فرید آزادبخت^۲

چکیده

گفتگوی ادیان کوششی است برای یافتن زمینه‌های عقلانی مشترک میان مذاهب. نوشتار حاضر نیز به بررسی وجوه معرفت شناختی نظرات سنت گرایان، با تأکید بر آراء سید حسین نصر، پیرامون گفتگوی ادیان و مذاهب می‌پردازد. و از این رهگذر فهمی را که سنت گرایان از نقش دین در گفتگو با پیروان ادیان مختلف دارد مورد بحث قرار می‌دهد. سنت گرایان، به ویژه نصر، تحت تاثیر برداشت‌های عرفانی از دین به سوی وحدت در شناخت و رسیدن به ریشه‌های حقیقی دین دارند. اما رویارویی با تجدد و مدرنیته به عنوانی مشکله‌ای ناپوشیده سنت گرایان در جهان مدرن را با چالش جدی مواجه ساخته است. روش‌های اتخاذ شده در این چهارچوب توسط سنت گرایان پیرامون گفتگوی ادیان می‌تواند به عنوان الگویی کلی برای گفتگوی فرق و مذاهب در جهان اسلام باشد. واژگان کلیدی: ادیان، گفتگو، سنت گرایان، سنت، تجدد، حکمت، نصر.

۱. کارشناسی ارشد حقوق بین الملل

۲. استادیار گروه حقوق دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه

مقدمه

دنیای مدرن ناهمسازی‌هایی میان ادیان و تمدن‌ها به وجود آورده که متفکران را به جستجوی راه حلی برای این مسئله واداشته است. در قرن بیستم راهبردها و روش‌های مختلفی برای نزدیک‌تر شدن ادیان پیشنهاد شد. یکی از آخرین راهبردها گفتگوی میان ادیان است که مباحث نظری در این حوزه را مورد توجه قرار می‌دهد. در این نوشتار تلاش می‌شود که نحوه روابط میان ادیان و چگونگی و محورهای عمده گفت و گو میان آنها از منظر سنت‌گرایان به ویژه سد حسن نصر مورد بحث و بررسی قرار گیرد. ادیان به عنوان مجموعه‌ای از اصول و قوانین تدوین یافته، گفت و گو میان آنها امکان پذیر نیست، این پیروان ادیانند که می‌توانند با یکدیگر به گفت و شنود بپردازند. از نظر سنت‌گرایان در گفتگوهای بین دینی، بررسی و علاج وضعیت بحرانی موجود در میان ادیان، به عنوان موضوعی مهم قابل توجه و بررسی است (دین پرست، ۸۸). از میان فهرست بلند بحران‌هایی که امروزه پیروان ادیان با آن روبرو هستند، سه بحران: نفی آموزه‌های اخلاقی و معنوی ادیان تغییر دین، و ستیز پاره‌ای از پیروان ادیان با نمادهای مقدس ادیان دیگر، از دیگر بحران‌ها جدی‌تر و مخرب‌تر دانسته شده‌اند و لزوم بررسی و حل سریع آنها مورد توجه قرار گرفته است. از نظر نصر غایت گفت و گوی ادیان، همدلی پیروان ادیان نسبت به دیگر ادیان است. پیامبران رسالت خود را در همدلی دیده‌اند. در مرحله عرفان، ادیان با همدلی کامل می‌توانند با یکدیگر گفت و گو کنند. در مرحله فقه و کلام، فاصله و مجادلات بین ادیان بیشتر است و گفتگو با دشواری‌های خاص خود روبروست. لذا از نظر اینان هدف از گفت و گوی بین دینی، نباید منحصر به همزیستی ادیان شود، بلکه هدف رسیدن به جایگاهی متعالی‌تر است که همان گفت و گوی ادیان و حل مشکلات بین دینی است (نصر، جاودان خرد، ۱۴۵). هر دینی که مخاطبان خود را به تفکر و اندیشیدن توصیه کرده و پیروان خود را به تفاهم با پیروان ادیان دیگر سفارش کرده باشد، می‌تواند جایگاه مؤثری در گفتگوی ادیان احراز کند. تاریخ ادیان همواره شاهد گفتگو و حتی همزیستی کم و بیش مسالمت‌آمیز پیروان ادیان بوده، اما آنچه در این تاریخ قابل توجه و درخور اهمیت است، نوع نگاه، رویکرد و مبانی فلسفی کلامی گفتگو کنندگان است. به اعتقاد برخی از سنت‌گرایان، گفتگوی ادیان، در روزگار ما، با آنچه در دوران گذشته گفتگوی ادیان خوانده می‌شد، تفاوت جوهری پیدا کرده است. مهمترین ویژگی گفتگوهای

دوران جدید، ابتدای آنها بر یکی از مهمترین و جدیدترین مسائل فلسفه دین، یعنی تنوع دینی است. تنوع دینی به معنای قبول وجود بهره‌ای از حقیقت و نجات در ادیان مختلف است (عدنان، ۷۷-۷۶). سنت گرایان معتقدند دین در جلوه‌های مختلف، به زبان و فرهنگ‌های متفاوت و با گنجینه‌ای از اسطوره‌ها و تصورات بروز کرده و نمایانگر یک واقعیت متعالی، مقدس و برتر از ذهن آدمیان بوده است. از این رو، به اعتقاد آنها، حقانیت و نجات در همه ادیان هست و در این صورت مسئله گفتگو هویت کاملاً جدیدی پیدا می‌کند. گفتگو کنندگان در پی فهم و شناخت طرف مقابلند و می‌کوشند از طریق بازخوانی تجربیات معنوی یکدیگر به شمار مشترکات خویش بیفزایند. با توجه به این مبنا در این گفتگوها، هیچ کس در صدد تغییر عقیده طرف مقابل یا تحمیل اعتقاد و نظر خود نیست. این شیوه گفتگو، از گفتگوهای دوران قدیم که معمولاً در آن نوعی جدال بر سر تعیین حقانیت یکی از طرفین وجود داشت، و از گفتگوهایی که در مذاکرات سیاسی مرسوم است و هر یک از طرفین به دنبال کسب منافع بیشتر است، متفاوت است.

رهیافت سنت گرایان به دین

رهیافت سنت گرایان به دین یک رهیافت باطنی - رمزی (عرفانی) است و دین را در همین چارچوب‌ها می‌بیند. این رهیافت را به وجوه مختلف می‌توان در آراء و آثار نصر دید (میان‌داری، نقد و نظر، ۲۱۵-۲۱۸). وجه اول، طرح اسلام در سلسله طولی شریعت، طریقت و حقیقت است: "اساسی‌ترین تقسیم بندی مراتب و مراحل دین اسلام، سلسله طولی شریعت، طریقت، و حقیقت است که جنبه‌های ظاهری و اجتماعی دین اسلام را با جنبه‌های باطنی و عرفانی آن مرتبط می‌سازد" (نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ۳۹). بر اساس این سلسله مراتب "شریعت مدار دایره‌ای است که شعاع آن طریقت و مرکز آن حقیقت است و دایره روی هم رفته اسلام است" (همان، ۳۹). نصر این سه وجه را در قالب سه علم بیان می‌کند: "نخست، علمی است که در دسترس همگان است؛ یعنی علم شریعت که جوهر آن در قرآن است، حدیث و فقه به فهم آن کمک می‌کند و فقها آن را به دیگران می‌آموزند. این علم همه سیماهای زندگی اجتماعی و دینی مومن را فرا می‌گیرد. در ماورای آن علم طریقت است که با جنبه درونی اشیا سر و کار دارد و حیات روحانی کسانی را که برای پیروی از آن برگزیده شده‌اند، اداره می‌کند. از همین طریق است که

رشته‌های مختلف اخوت‌های صوفیانه برخاسته است، چه طریقت در واقع همان راهی از زندگی است که بر پایه اتصال و ارتباطی شخصی و غیر منظومه‌ای بنا شده است. و بالاخره یک حقیقت غیر قابل بیان وجود دارد که در قلب هر دو راه شریعت و طریقت جایگزین است" (نصر، علم و تمدن در اسلام، ۲۵). توجه دوم در اهمیتی است که نصر برای مکتب هرمسی فیثاغورثی و تأثیر آن در فرهنگ اسلامی قائل است: "مسلمانان در ضمن توجه به تعالیم یونانی، دو مکتب مختلف در آن تشخیص دادند که هر یک مشتمل بر نوع خاصی از علم بود: یکی مکتب هرمسی فیثاغورثی که جنبه مابعدالطبیعی داشت و علم طبیعت (فیزیک) آن وابسته به تغییر رمزی نموده‌ها و ریاضیات بود؛ در مکتب دیگر قیاسی - استدلالی پیروان ارسطو، جنبه فلسفی بر جنبه مابعدالطبیعی غلبه داشت و بنابر آن هدف علوم این مکتب یافتن منزلت اشیا در یک منظومه عقلی و استدلالی بود، و کمتر به آن توجه می‌شد که از طریق ظواهر در صدد کشف ماهیت‌های فلکی آنها برآیند. مکتب نخستین را ادامه‌ای از حکمت پیامبران قدیم بالخاصه سلیمان و ادریس در تمدن یونان می‌شمردند و به همین جهت این مکتب بیش از آنکه بر پایه معرفت بشری بنا شده باشد بر پایه معرفت الهی متکی بود (همان، ۲۹). او این علوم هرمسی را که در هیچ تاریخ فلسفه و علمی به انبیای سلف نسبت داده شده‌اند بیشتر در میان دانشمندان شیعه که به عقیده او عامل رشد تمدن اسلامی بوده‌اند رایج می‌داند؛ پذیرفتن علوم هرمسی در قرن اول اسلامی دانشمندان شیعه را پیرو نظریه‌ای کلی درباره طبیعیات و مفهوم دوری زمان که مرکب است از ادوار مشابه و نهضت طبی بقرات و توأم ساختن آن با کیمیا گردانید (نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ۳۳-۳۲).

وجه سوم نگاه رمزی به طبیعت است؛ چون به طبیعت همچون متنی نظر شود بافته‌ای از رموز است که بایستی بنا بر معنایی که دارند خوانده شود (نصر، علم و تمدن در اسلام، ۲۲). غیر از طبیعت کتاب تشریح نیز رمزی فهمیده می‌شود: "در نظر عارف متن قرآن رمز و رازی دارد درست به همان صورت که طبیعت رمزی است. اگر بنا باشد سنت تفسیر رمزی و تأویلی متن این کتاب در معانی حرفی آن منحصر باشد ممکن است آدمی باز هم تکلیف خود را بداند ولی "متن کیهانی" غیر قابل تعقل می‌شود. نموده‌های طبیعت هر پیوندی را با نظام‌های برتر واقعیت و با یکدیگر از دست می‌دهند، تنها به صورت حوادث و "واقعیتی" در می‌آیند و این

درست چیزی است که ظرفیت عقلی و فرهنگ اسلامی به صورت یک کل نمی تواند آن را بپذیرد (همان، ۲۲). وجه چهارم تکیه او هم در رهیافت و هم در روش بر عارفان و دین شناسان عرفان گرای غربی است؛ من همچنین هم در طرق معرفی و هم در روش ورود اساساً بر آثار مولفین سنتی در غرب مانند تیتوس بورکهارت، پالیس، مارتین لینگز، رنه گنون و بالاخص فریتیهوف شوان که شناخت او از اسلام یک منبع ثابت برای هدایت من بوده است تکیه کرده ام" (Ideas and Realities of Islam, P. ۱۰) و خود او مترجم یا معرفی کننده یا مشوق توجه به آثار آنها در زبان فارسی بوده است. وجه پنجم تمرکز کار بر معرفی و گزارش آراء مکتب هرمتی و عرفاست. در سه حکیم مسلمان آراء ابن سینا، سهروردی، اشراقیان و ابن عربی معرفی می شود. بحث از "اخوان الصفا" و "ابن سینا" با تاکید بر مباحث اشراقی ابن سینا بخش عمده ای از نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت را اشغال می کند؛ بخش دوم معارف اسلامی در جهان معاصر به آراء هرمتی و مباحث کیمیاگری و بخش سوم آن به آراء شیخ اشراق و مباحثی پیرامون ملاصدرا اختصاص دارد. وجه ششم متکی کردن معنویت اسلام و به طور کلی دین بر عرفان است: "معنویت اسلام اساساً عرفانی است؛ یعنی مبنی بر معرفت است... اصولاً همه مسالک معنوی مبنی بر از میان برداشتن حجابی است که انسان را از حقیقت دور می کند و حقیقت را از نظر انسان محصور می دارد" (نصر، معارف اسلامی در جهان معاصر، ۲۴۳). و بالاخره وجه هفتم تفسیر باطنی - رمزی او از علم در جهان اسلام است. به همین علت او علوم اسلامی را در جستجوی معرفت کامل دانسته و از این جهت درست در برابر معرفت تجربی قرار می دهد: "اثر نیوتن به نام اصول (Principia) آشکارا مربوط به قلمرو دیگری است: بیشتر به معنی شالوده و اصولاً آغازی است نه به معنی معرفتی که کامل و برای رفع نیازمندی های عقلی انسان کافی باشد که بسیاری از آثار قرون وسطایی اسلامی به همین منظور تألیف شده است" (نصر، علم و تمدن در اسلام، ۲۷). به همین ترتیب، او گالیله را با ابن باجه مقایسه می کند: "گالیلهو، جهان شناسی و لوازم کلامی فیزیک اختری را در فیزیک زمینی مستهلک کرده و قوانین زمینی را در اجرام فلکی نیز به مورد عمل گذاشته است، در صورتی که ابن باجه در آن می کوشیده است که با توضیح مقام نیروی اجسام زمینی (نسبت) به رتبه اصلی روحانی مکانیک زمینی را در فیزیک اختری مستهلک سازد" (همان،

۳۰۴). نصر در این برابرگذاری نشان می‌دهد که اولاً از علم شناسی جدید و دستاوردهایش کم اطلاع است یا آن اطلاعات را در بحث خویش مد نظر قرار نمی‌دهد. پیشرفت علم در دو سه قرن اخیر نشان داده است که دیگر نمی‌توان از "معرفت کامل" سخن گفت و ثانیاً تفکیک عالم به عالم افلاک و عالم تحت قمر که اولی از اجسام لطیف و دومی از اجسام کثیف تشکیل یافته‌اند در میان مسلمانان و یونانیان ناشی از نوع خاص هیأت و نجوم آنان بوده است نه اینکه بخواهند اجسام زمینی را به رتبه روحانی برسانند، بلکه در مواردی هدف استفاده معنوی از یک امر خاکی و زمینی بوده است؛ یا حداقل تفسیر نصر یک تفسیر خاص از نگاه آنان است (محمدی، ۳۰۷-۳۱۰).

از نظر او میوه علم اسلامی درونی است و نه بیرونی: "علم اسلامی جوایب معرفتی است که به کمال روحانی می‌انجامد و مایه نجات هر کس می‌شود که شایستگی تحصیل و مطالعه آن را داشته باشد و بنابراین میوه علم اسلامی درونی و مخفی و تشخیص ارزش‌های آن بسیار دشوار است. هر کس بخواهد علم اسلامی را فهم کند، ناچار باید خود را در چشم انداز آن قرار دهد و به علم طبیعت دیگری که غایت دیگری دارد معترف شود و از وسایل تحقیقی جز آنچه در علم جدید به کار می‌رود، استفاده کند" (نصر، علم و تمدن در اسلام، ۳۶).

علم اسلامی از نظر او کلی نگر است و از همین جهت، او متخصصان را عالمان درجه دوم می‌داند؛ از این گونه متخصصان در اسلام بوده است، ولی آنها غالباً چهره‌های درجه دومند. حکیم هرگز میل آن ندارد که آن "نحوه شناخت" یک ترازه متخصصان را پیدا کند؛ چه آنگاه قدرت وصول به معرفت برتر، را از کف می‌دهد (همان، ۲۶). در علم اسلامی به عقیده او، مشاهده اشیاء مادی برای آن نبوده که یافته‌های آن به عنوان اطلاعات و معلومات مورد تحلیل قرار گیرد بلکه فرصتی برای "تذکر" بوده است؛ جهان شناسی سنتی، خواه اسلامی و خواه مربوط به ادیان دیگر، بدین ترتیب همچون هنر دینی است که از میان صور ممکن عده‌ای را برمی‌گزیند تا با آنها تمثالی را بسازد که معنای معین و خاص داشته باشد و بیش از آنکه به کار تجزیه و تحلیل بخورد به کار مشاهده و تأمل می‌خورد (همان، ۸۲). برای عارفان و کیمیاگران "سیمای خارجی و مادی اشیاء، برای آن نبود که به عنوان معلومات و داده‌هایی برای تحلیل استدلالی به کار رود، بلکه فرصتی برای تعقل و "تذکر" بود؛ نمودهای طبیعی برای ایشان تنها عنوان امور صرفاً عینی خارجی نداشت،

بلکه همچون رمز و نمادی بود" (همان، ۱۱۵). نیز در کیمیا عملیات خارجی را همچون تکیه گاهی برای تحولات درونی روح به کار می‌برده‌اند و "کار کیمیا، تکامل روحانی و جذب طبیعت است یا چنان که مایستر اکهارت می‌گوید "رسوب گوهرها در ابوت ربانی است. (همان، ۲۳۹).

نگاه وحدت‌گرایانه به طبیعت هم ناشی از همین دیدگاه عرفانی است؛ وحدت طبیعت، نتیجه مستقیم وحدت مبدأ عالم است؛ وحدتی که باید صورت افسانه‌ای و یا به زبان حکمت و عرفان، پایه و اساس ادیان قدیم را تشکیل دهد و سرالاسرار مکتب‌های عرفانی اسکندریه و "مسالك اسرار کبیره قرون قبل از اسلام، محسوب می‌شود (نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ۱۵). مؤلف چون اصل وحدت و پیوستگی تمام مراتب جهانی را اساس و پایه علوم طبیعی و جهان‌شناسی اسلامی می‌داند در سراسر آثاری که درباره علم اسلامی دارد، آن را به کار برده است (همان، ۱۷). با همین دید باطنی به علم و طبیعت‌شناسی، نصر توجه دادن قرآن به طبیعت را تشویق علوم تجربی نمی‌داند، بلکه سیر در طبیعت برای دیدن خدا در صحنه طبیعت و سیر به سوی آسمان است؛ قرآن مجید که کلماتش از زیبایی هندسی بلور و به هم آمیختگی نبات ترکیب یافته است، دائماً انسان را متوجه پدیده‌های طبیعت می‌کند و آنان را آیات خداوند می‌خواند؛ آیاتی که باید مورد توجه و تأمل و دقت اهل بصیرت قرار گیرد. به این دلیل محرک جمهور محققان اسلامی در تعقیب علوم طبیعی، فقط افکار فلسفی یونان نبود، بلکه بیشتر هدف آنان کشف عجایب خلقت و آگاهی از حکمت و قدرت خالق بود (همان، ۱۸). اما این نگاه به طبیعت، بالاخره تصویری معین و محدود خواهد ماند (نصر، علم و تمدن در اسلام، ۳۲۴). وجوهی که ذکر شد، به خوبی نشان می‌دهد که زاویه دید نصر به دین و معارف دینی، یک زاویه دید باطنی - رمزی است و او همه داده‌ها را با همین زاویه دید تجزیه و تحلیل می‌کند.

وحدت متعالی ادیان در نگاه نصر

جوهر و ماهیت دین از نگاه نصر، ارائه طریق برای شهود و تذکر است اسلام، یک طریق علم و عرفان است (توکلیان، ۱۲۸-۱۳۰) و طریقی است معنوی که شامل تمام حالات و افکار معتقدان به خود است (نصر، معرفت و امر قدسی، ۲۲۴). او معنایی شامل سه درجه برای اسلام قائل است؛ اسلام را به معنای کلی آن، می‌توان گفت که معنایی شامل سه درجه دارد. هرچیز در جهان

مسلمان است؛ یعنی، به خواست خدا گردن نهاده است... دوم اینکه همه مردمانی که به اراده خود، قانون مقدس را پذیرفت‌اند مسلمانند، بدین معنی که اراده خود را به آن قانون و شریعت تسلیم می‌کنند... معنای سوم اسلام از لحاظ معرفت و فهم خالص است و آن معرفت تأملی و عرفانی است که در سراسر تاریخ اسلام به عنوان برترین و جامع‌ترین معرفت شناخته شده است. عارف بدان معنی مسلمان است که سراسر وجود او به خدا تسلیم شده است، وجود فردی جداگانه از خود ندارد" (نصر، قلب اسلام، ۲۱) و خود او بیشتر بر همین درجه سوم تأکید می‌کند.

منشأ ادیان از نظر او، حقیقت لایتغیر الهی و مخاطب دین، فطرت تغییر ناپذیر بشر است (نصر، معارف اسلامی در جهان معاصر، ۲۵۲). رمز نیاز به دین، احتیاج بشر به معنی است (همان، ۲۵۴). او به همین دلیل، نهضت‌های عرفانی را مؤید نیاز بشر به دین می‌گیرد؛ امروز دورترین نقاط مغرب یعنی کالیفرنیا، بزرگ‌ترین مرکز نهضت‌های عرفان ناماست. لکن، چنانکه قبلاً تذکر داده شده نفس وجود این نوع نهضت‌ها، خود اثبات دایمی بشر در ادوار و در هرگونه زمان و مکان به ادیان است (همان، ۲۵۸).

غایت دین از نظر او، رساندن انسان از شک به یقین (معارف اسلامی در جهان معاصر، ۲۲۵) و اشراق است؛ هدف غایی آن (اسلام)، آگاهی، علم و اشراق است تا درجه‌ای که انسان بتواند حقایق ملکوتی را به طور مستقیم مشاهده کند (نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ۱۹) و کار دین طبیعتاً می‌شود فراهم کردن امکان مشاهده و ذوق؛ مسأله اساسی اسلام، از میان برداشتن موانعی است که قوای شهوانی و نفس اماره در راه عقل قرار داده و عین القلب را از مشاهده حقایق عالم مجردات و معرفت به واقعیت مطلق محروم می‌دارد. به این ترتیب، کار دینی مثل اسلام، عبارت است از برآوردن همه نیازهای دینی و روحی بشر (نصر، در غربت غربی، ۹۳). نصر به واسطه همین نگاه به دین و محدود کردن آن به اتصال بشر به آسمان، دیگر کمتر نقشی برای دین در اجتماع، سیاست و امور زمینی قائل می‌شود. به همین دلیل در مباحث او، کمتر از مسائل اجتماعی در چارچوب دین بحث می‌شود. او مانند دیگر اهل دین هم عصرش (مطهری و شریعتی)، به هیچ وجه دغدغه تدوین ایدئولوژی ندارد. نصر با کنار نهادن نقش دنیوی دین امور زمینی را به عنوان ماده‌ای تلقی می‌کند که خود اصالت دارد و دین نمی‌تواند آن را به وجود آورد یا حذف کند، بلکه، دین فقط رنگ و صورت

خویش را بر آن می‌زند: "گذشته از صورت تمدن اسلامی که همان وحی آسمان اسلام است، باید ماده این تمدن هم که عبارت از نژاد، زبان، بنیاد روحی و روانی و جسمانی مردمانی است که امت اسلام را تشکیل می‌دهند، در نظر گرفته شود" (همان، ۱۷). اما، این نگاه به دین، آنجا که نصر از مدل شریعت، طریقت، و حقیقت سخن می‌گوید و فقه را جامع همه سیماهای زندگی اجتماعی و دینی مومن، تلقی میکند (علم و تمدن در اسلام، ۲۵) اما این جامعیت همه سیماهای زندگی اجتماعی با توجه به دیگر نوشته‌ها و اظهار نظرهای ایشان چندان جای بنیادینی ندارد. نصر با همین نوع نگرش به دین، به نقادی غرب و تمدن جدید می‌پردازد. غرب و تمدن جدید به اعتقاد او، از حکمت و عرفان، در بی خبری کامل است (معارف اسلامی در جهان معاصر، ۲۵۹) و از همین رو، به سرعت به سوی انحطاط فکری، معنوی، و فروریختن سازمان و بنیاد اخلاقی و اجتماعی پیش می‌رود (همان، ۲۶۱) و مطالعات جدید در ادیان شرقی توسط گنون، شوان، بورکهارت، کوماراسوامی، لینگز، و پالیس را نشانه توجه معنوی جدید تلقی می‌کند (همان، ۲۶۱-۲۵۹).

رمز بقاء دین به اعتقاد نصر، همان معنی خواهی در سرشت آدمی است؛ تا هنگامی که انسان وجود دارد، زاییده می‌شود، می‌میرد، بر روی زمین راه می‌رود، و آسمان نیلگون را بالای سر خود مشاهده می‌کند دین زنده و پابرجا خواهد ماند، چون جستجوی معنی و حمل بار امانت در سرشت آدمی است (معارف اسلامی در جهان معاصر، ۲۶۷). به همین لحاظ، جوهره ادیان، یکی است و یک حقیقت واحد را بیان می‌کنند؛ سنجش کلی ادیان باید مبتنی بر این پایه باشد که حقیقت اصلی آنها یکی است و هر دینی حقیقت واحد را به صورتی مطابق استعداد و طبع پیروان خود، جلوه گر می‌سازد بدون اینکه از اساس آن چیزی کاسته شود (نصر، معرفت و امر قدسی، ۵۹). این ادیان، اگر متفاوت به نظر می‌آیند به دلیل حجاب و الفاظ و احکام است؛ تطبیق واقعی ادیان باید با نظریه حقیقت واحدی انجام گیرد که خود ماوراء هر گونه تعیین و تشخیص است، لکن در حجاب الفاظ و احکام در کتمان می‌باشد (همان، ۲۲۴). لذا برای کشف آن حقیقت واحد، باید به لفظ کاوی و سوراخ کردن الفاظ یا احکام پرداخت یا آنها را چندان جدی نگرفت که حاصل اولی تفاسیر لغوی و گاه رمزی کتب آسمانی، و حاصل دومی ادیان بدون کتاب بوده‌اند و هر دو حداقل از لحاظ تاریخی پرده‌ای فرو نینداخته‌اند. دین از نظر نصر، امری ثابت و لایتغیر

است؛ هرچه او (پیامبر) در آن زمان گفت، اکنون نیز صادق است و هر دستوری که در آن زمان داد، اکنون نیز اجرای آن بر رستگاری و نجات انسان ضرور است (نصر معارف اسلامی در جهان اسلام، ۲۶۸) و این بدین دلیل است که او نیز مانند سایر پیامبران، حامل پیامی بود از متن واقعیت مطلق، برای آنچه در انسان جاویدان، مطلق، فنا ناپذیر، و ثابت است. به نظر نصر، دین فقط هنگامی می‌تواند انسان را جلب کند که ثابت باشد؛ دین فقط هنگامی می‌تواند انسان را به خود جلب کند که مطلق و ثابت باشد و تسلیم عقاید زودگذر زمانه نشود (همان، ۲۶۶). وجود مذاهب گوناگون نیز به معنی عدم ثبات دین نیست، چون حقیقت آنها واحد است. وجود مذاهب گوناگون، خود دلیل نسبی بودن حقایق دینی و وجود نداشتن حقیقت مطلق نیست.

دین به نظر او نباید تسلیم مد روز شود و دلیل افت مسیحیت را همین همراهی با مد روز می‌داند؛ مسیحیت غربی، بسیاری از حقایق خود را فراموش کرده است و حتی در چند سال اخیر به جای اینکه راهی کاملاً مشخص و مجرد از افکار متداول امروزی ارائه دهد، خود را تسلیم مدهای فکری روز کرده است (بروجردی، ۱۹۰-۱۹۴). به اعتقاد او، ادیان باید بت ترقی را بشکنند؛ در قرن نوزدهم، بی دینی مد بود و بت بزرگ قرن، "ترقی" و افکاری مثل آن بود. بهشت ملکوتی ادیان به آینده‌ای دنیوی مبدل شده بود (نصر، معارف اسلامی در جهان اسلام، ۲۵۵). ادیان عموماً، به دنبال دینی هستند که اگر با مد روز حرکت نمی‌کند بر واقعیات و اقتضائات زمانه چشم نبندد، چه این اقتضائات، پیشرفت مادی و دنیوی بشر باشد و چه تحول در معرفت و نظر او. البته، معارف دینی در صحنه واقعیت از هر دوی این تحولات، تاثیر پذیرفته و متحول شده‌اند. همچنین اگر دین بخواهد زمانه را بسازد، طبیعتاً بدون ارتباط با زمانه این کار را نمی‌تواند انجام دهد و باید جای پای در واقعیت پیدا کند. به نظر نصر، کلیت دین در جمع میان ظاهر و باطن است و این امر با جمع شریعت موسوی و طریقت عیسوی در دین اسلام، محقق شده و از همین رو، دین اسلام، دین خاتم است؛ پیامبر اسلام (ص)، ظاهر و باطن را جمع کرد و تعیین، تشخیص، و محدودیتی را که با ظهور مذهب یهودی و مسیحی بر دین انبیای سامی و به ویژه بر دین حضرت ابراهیم (ع) عارض گردیده بود از میان برداشت و بار دیگر دین را کلیت بخشید و حقیقتی را که از اولین لحظه خلقت، نازل گردیده بود که همان حقیقت توحید است و پایه و

اساس تمام مذاهب و ادیان حقیقی در تمام اعصار گذشته است، آشکار ساخت و بدین طریق، دوره نبوت را خاتمه داد (نصر، آموزه‌های صوفیان، ۶۵-۶۹). او رمز جهانی بودن اسلام را نیز در همین تعادل میان جنبه ظاهری و باطنی دین می‌داند.

گفتگوی ادیان در روایتی پارادایمی

اولین دلیلی که نصر در جهت اثبات تنوع ادیان اقامه می‌نماید، در گام نخست معطوف به مفهوم «مطلق» است؛ بدین معنا که هر یک از ادیان اگر چه در عالم خودشان، مطلق محسوب می‌شوند ولی این اطلاق آنها نسبی است. به عبارت دیگر، «تنها ذات مطلق، مطلق است ولی هر تجلی ذات مطلق به صورت وحی، عالمی از صور و معنای قدسی خلق می‌کند که در آن برخی تعیین‌ها، اقتنوم‌ها، اشخاص الهی یا لوگوس به صورت مطلق به نظر می‌رسند، بدون آنکه ذات مطلق فی حد ذاته باشند. 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 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 (نصر، معرفت و معنویت، ۵۶۰). بنابراین، جلوه‌های متعددی از ذات الهی همچون قرآن، انجیل، مسیح (ع)، نمادهای مقدس، قوانین الهی و ادیان متفاوت، همه در چارچوب خاص خود واقعی و مطلق‌اند و پیروان ادیان قادر خواهند بود که با مطلق انگاشتن اصول اعتقادی خود بدان‌ها ملتزم باشند ولی در عین حال، ادیان دیگر نیز محترم، حق و واقعی‌اند؛ چراکه «در ادیان دیگر نزول امر مطلق، صورت‌های دیگری به خود گرفته است (نصر، آرمانها و واقعیت‌های اسلام، ۶۰) و از این‌رو، تمام این تجلیات نسبتاً واقعی و به عبارت دیگر، مطلق نسبی خواهند بود.

نصر که تفکیک میان مطلق و نسبی را بسان این همانگویی بدیهی برمی‌شمرد، در عین حال، اعتراف می‌نماید که مفهوم «مطلق نسبی» به ظاهر سرشتی متناقض دارد، اما از نظر او این امر مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ چراکه این تناقض و بی‌معنایی در سطح عقل استدلالی است، وگرنه «از نظر مابعدالطبیعی معنادار است (نصر، نیاز به علم مقدس، ۱۱۷-۱۱۸). اما چنین بیانی برای تحصیل کثرت‌گرایی باطنی و یا وحدت متعالی ادیان و مآلاً رفع نزاع‌های میان معتقدان به

سنت‌های مختلف کافی به نظر نمی‌رسد. ما از طریق اصطلاح «مطلق نسبی» می‌توانیم دریابیم که سنت‌های مختلف، ابعاد مشابهی دارند و - مثلاً - بین قرآن و مسیح که هر دو تجلی خدا هستند، تشابه وجود دارد. اما بحث میان مسیحیان و مسلمانان بر سر موضوع تثلیث را نمی‌توان با قایل شدن به چنین اصطلاحی پایان داد. اگر خداوند حقیقتاً واحد است و همان‌گونه که مسلمانان معتقدند، هیچ شریک یا صورت دیگری را نمی‌پذیرد، در آن صورت تثلیث صادق نیست، و قول به اینکه مفهوم «مطلق نسبی» ما را در پذیرش توأمان تثلیث و توحید یاری می‌دهد، رأی ناصوابی است و محققاً حقانیت هر یک از این دو تصدیق، مستلزم بطلان دیگری است. به دلیل همین نارسایی است که نصر مفهوم دیگری یعنی «مثل اعلا» را مطرح می‌نماید. از نظر او، «هر دین، تجلی مثال ملکوتی‌اش را بر روی زمین هویدا می‌سازد. واقعیت تام هر دینی مانند اسلام یا مسیحیت، وجودی فراتاریخی دارد و این واقعیت در طول ادوار تاریخی یک دین، محتوای آن مثال اعلا را ظاهر می‌سازد (توکلیان، ۱۳۵-۱۳۷). پس تمام ادیان بازتابی از یک واقعیت دینی مثالی می‌باشند، بدون آنکه هیچ‌گونه اخذ و اقتباس تاریخی از یکدیگر داشته باشند و پیداست که بازتاب‌های امر واحد، همگی متوجه یک واقعیت بوده و برای از تناقض می‌باشند.

وجود عناصر متداخل در میان ادیان دلیل دیگر نصر بر وحدت متعالی ادیان، حضور چندین عنصر بنیادین همسان و متشابه در بین ادیان مختلف است که حاکی از نوعی وحدت در میان آنهاست؛ یعنی به دلیل آنکه ریشه این ادیان در عالم باطن، واحد است، شاخ و برگی که از این ریشه بر سطح زمین گسترده شده در بسیاری از موارد مشابه و یکسان است. نصر در آثار مختلف خود قراینی برای این دلیل خود ذکر می‌کند. یکی از این شواهد حضور سه مؤلفه ترس، محبت و معرفت در همه ادیان است: «اگرچه رابطه خدا - انسان در دین یهود بر ترس، در مسیحیت بر عشق و در دین اسلام بر معرفت و علم مبتنی است و در هر یک از این ادیان بر یک مؤلفه تأکید بیشتری شده است، اما در هر دینی، سه عنصر مذکور وجود دارد (نصر، معرفت و امر قدسی، ۲۴۹)

یعنی - برای مثال - با وجود تأکید بر رابطه عالمانه میان انسان و خداوند در اسلام، آمیزه‌ای از خوف و خشیت از یک‌سو و نیز عشق و محبت از سوی دیگر، این پیوند را مستحکم‌تر و معنادارتر می‌نماید، به گونه‌ای که فقدان هر یک از این مؤلفه‌ها، موجب سستی این رابطه خواهد گردید.

از دیگر شواهدی که نصر بر آن تکیه می‌نماید، وجود توأمان دو عنصر «حقیقت» و «حضور» در تمامی ادیان است. به نظر او در هر دینی یک حقیقت نجات‌بخش به همراه حضوری جذّاب و تحول‌آفرین وجود دارد: «هر دین تمام عیار هم باید واجد حقیقتی باشد که موجب رستگاری و نجات است و هم حضوری که جذّاب، دگرگون‌کننده و نیز وسیله‌ای در خدمت رهایی و رستگاری است (نصر، معرفت و معنویت، ۵۶۹). البته این مؤلفه‌های بنیادین نیز در همه ادیان ظهور یکسانی نیافته‌اند، به گونه‌ای که - مثلاً - در خانواده ادیان ابراهیمی، مسیحیت بر «حضور» تأکید می‌نماید و اسلام بر «حقیقت»، و این در حالی است که هم حقیقت از ذاتیات مسیحیت است و هم حضور برای اسلام امری غیر قابل اجتناب می‌باشد.

تامل در برخی نتایج

از نکاتی که دکتر نصر بر آن تأکید دارد و در اندیشه وی تأثیر فراوانی گذاشته، عرفان است. نصر تلاش می‌کند تا عرفانش شریعت‌گریز نباشد و حتی شریعت‌گریزی برخی از فرقه‌های صوفیه را عامل پیدایش فرقه‌های انحرافی می‌داند. با وجود این، در اندیشه و آثار او، کفه عرفان سنگین‌تر از شریعت است و حضور پر رنگ تصوف، به آثار و اندیشه‌های او رنگ و بوی عرفانی داده است. علاوه بر این، تفاوت نگاه وی به شریعت با نگرش اسلام فقهاتی، تأملی جدی می‌طلبد. دکتر نصر قلمرو دین و شریعت را محدود به رابطه فردی انسان با خدا نمی‌داند و شریعت را راهنمای انسان در همه ابعاد فردی و اجتماعی تلقی می‌کند. اما در اینکه شریعت چه ساختار سیاسی را برای جامعه مطرح می‌کند، چندان راهگشا نیست. مهمترین وجه فکری نصر که در این نوشتار بر آن تأکید شد وحدت متعالی ادیان و نحوه‌ی گفتگوی ادیان با یکدیگر است. وی معتقد است که ادیان را می‌توان از نظر تاریخی به عنوان پدیده یا از نظرگاه الهیات به عنوان نظام‌های شرعی مطالعه کرد و یا حتی می‌توان به دلایل انسانی با تسامح با آنها برخورد کرد، اما این به هیچ وجه کافی نیست، همچنین مدارا با دیگر ادیان به این معنا یعنی درعین اعتقاد به نادرستی عقاید حضور آنها را تحمل نکنیم. برای فهم عمیق ادیان دیگر کافی نیست به تجلیات تاریخی و یا حتی اصول کلامی آنها را تحلیل و سپس با آنها مدارا کنیم، بلکه دست کم با بصیرت عقلانی باید آن حقایق را عمیقاً دریابیم. این امر به این معنی است که بتوانیم از نمود ادیان به بود و از صورت به گوهر آن برویم. گوهری که حقیقت همه ادیان است و فقط با فهم آن هر دینی را می‌توان فهمید.

منابع

۱. اصلان، عدنان، (۱۳۷۶) «ادیان و مفهوم ذات غایی»، مصاحبه‌ای با جان هیگ و سیدحسین نصر، ترجمه احمدرضا جلیلی، معرفت ۲۳.
۲. بروجردی، مهرزاد، (۱۳۸۴)، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه روز.
۳. توکلیان، جلال، (۱۳۹۳)، نخبگان ایرانی در دوران گذار، تهران، نگاه معاصر.
۴. دین‌پرست، منوچهر، سیدحسین نصر دلباخته معنویت، تهران، کویر، ۱۳۸۳.
۵. محمدی، مجید، (۱۳۷۴)، دین‌شناسی معاصر، تهران، قطره.
۶. میانداری، حسن، (۱۳۷۷) مجله نقد و نظر، قم، شماره ۱۵-۱۶.
۷. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۳) آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه شهاب‌الدین صدر، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۸. ——— (۱۳۴۲)، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. ——— (۱۳۴۹)، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران، شرکت سهامی جیبی.
۱۰. ——— (۱۳۶۴)، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی.
۱۱. ——— (۱۳۷۸)، نیاز به علم قدسی، ترجمه حسن میانداری، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۱۲. ——— (۱۳۸۰)، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۱۳. ——— (۱۳۸۲)، جاودان خرد (مجموعه مقالات)، به اهتمام حسن حسینی، تهران، سروش.
۱۴. ——— (۱۳۸۵)، در جست‌وجوی امر قدسی، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نی.
۱۵. ——— (۱۳۸۵) قلب اسلام، ترجمه مصطفی شهرآیینی، بازنگری شهرام پازوکی، تهران، حقیقت، مرکز گفت‌وگوی تمدن‌ها.
۱۶. ——— (۱۳۶۶)، علم در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش.
۱۷. ——— (۱۳۸۲)، آرمانها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۱۸. ——— (۱۳۸۳)، در غربت غربی، ترجمه مازیار و امیر نصری، تهران، رسا.