

## ساحت و حیانی دین از منظر سنت‌گرایان و نواندیشان دینی معاصر ایران

علی‌رضا فرهنگ قفهرخی\*  
احسان قدرت‌اللهی\*\*  
سعید بینای مطلق\*\*\*

### چکیده

منظور از ساحت و حیانی دین، مجموعه ویژگی‌هایی است که دین در بدو شکل‌گیری کسب می‌کند. این ساحت به طور معمول، شامل اموری همچون مبانی ایمانی، متون مقدس، سنت بنیان‌گذار، تعالیم و مناسک اولیه می‌شود. اندیشمندان روزگار ما مبتنی بر خاستگاه‌های فکری خود، طیف وسیعی از دیدگاه‌ها را نسبت به این امور دارند، به گونه‌ای که در یک سر طیف، دین و حیانی کامل، معصوم، خدشه‌ناپذیر و ابدی انگاشته می‌شود و در سر دیگر، به عکس، انسانی، زمانی و قبض‌و‌بسط‌پذیر در نظر گرفته می‌شود. ساحت و حیانی دین شالوده و نظام یک دین را پایه‌ریزی می‌کند؛ در نظر سنت‌گرایان، این ساحت از دین، الهی، مقدس و مقدر است و ریشه در عالم جبروت، یعنی در مبدأ و رجعت‌گاه آخرت‌شناسانه‌ی دین دارد. اما نواندیشان دینی اکثراً ویژگی‌های بشری را به این ساحت نسبت می‌دهند و آن را به‌منزله‌ی نهال دین تلقی می‌کنند که نگرش بنیان‌گذار دین به جهان را می‌نمایاند و پس از او رشد و تکامل می‌یابد. در ادامه، به تطبیق مؤلفه‌های مهم این دیدگاه‌ها پرداخته، اختلاف‌ها و شباهت‌های آن‌ها را فهرست می‌کنیم.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- سنت‌گرایی، ۲- نواندیشی دینی، ۳- دین و حیانی، ۴- تجربه‌ی دینی، ۵- ذاتی و عرضی دین.

## ۱. مقدمه

۱.۱. غلبه‌ی تدریجی تجددخواهی در جهان، از چند سده‌ی گذشته موجب حذف فرقه‌گرایی در ادیان و در عوض، ایجاد دو جریان اصلی «تجددگرایی» و «بنیادگرایی» شده است که متعاقب آن، جریان‌های بینابینی نظیر «تجددگرایی دینی» و «سنت‌گرایی» نیز، که مورد بحث ما می‌باشند، پدیدار گشته‌اند. سنت‌گرایان گروهی هستند که در پی نگرش متممقانه‌ی رنه گنون<sup>۱</sup> (اندیشمند فرانسوی نیمه‌ی اول قرن بیستم) به اصول دینی و متافیزیکی پدیدار شدند و با تلاش‌های فریتهوف شوان<sup>۲</sup> و شاگردانش، از جمله سید حسین نصر، نضج یافتند، به طوری که طی چند دهه‌ی گذشته، مخاطبان در خور توجهی در ایران یافته‌اند. آن‌ها تعالیم همگن و منسجمی بر سیاق حکمت نوافلاطونی ارائه می‌کنند. ویژگی‌های شاخص ایشان را می‌توان اولاً باور به وجود یک هسته‌ی مشترک ازلی و ابدی در ادیان با عنوان «سنت» یا «حکمت خالده» و ثانیاً نقدهای عالمانه نسبت به مدرنیسم دانست (۹، ص: ۴۰۵).

۱.۲. نواندیشان دینی ایران معاصر را، که در این مقاله، آن‌ها را به‌اختصار، «نواندیشان» می‌خوانیم، باید یک جریان تلقی کرد و نه یک مکتب با سمت‌گیری همگن. این جریان را مسبوق به تلاش‌های مهدی بازرگان و علی شریعتی در راستای هماهنگ‌سازی دین و مدرنیسم می‌دانند که سپس با همت امثال عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان نضج یافته است (۱۲، صص: ۱۳-۱۴). نواندیشان تجددگرایی را چونان یک واقعیت و یک فرصت پذیرفته، سعی دارند با بهره‌گیری از عقل مستقل و به‌کارگیری علوم جدید، دین را با شرایط انسان امروزی انطباق دهند.

۱.۳. نگرش سنت‌گرایان به دین را در سه ساحت یا مرتبه می‌توان تفکیک کرد. اولین ساحت دین ذات و مثال اعلای ادیان است که حاوی ویژگی‌های کلی و مشترک ادیان بوده، نزد سنت‌گرایان با نام «دین جاویدان» شناخته می‌شود. این ساحت مبین حقانیت و نجات‌بخشی همه‌ی ادیان است. در این ساحت، دیدگاه نواندیشان دینی متمایل به «پلورالیسم دینی» است، که در باور به حقانیت همه‌ی ادیان، مشابه سنت‌گرایان است؛ لیکن این نگرش، حقیقت کل را جمع حقایق ادیان می‌داند و به خدای واحد ادیان بیشتر نگاهی عقلی دارد تا عینی.

دومین ساحت دین، دین وحیانی است که معمولاً حاوی متون مقدس، سنت بنیان‌گذار و مناسک مدونی است که شالوده و نظام یک دین را پایه‌ریزی می‌کنند. در نظر سنت‌گرایان، این ساحت از دین، الهی، مقدس و مقدر است؛ اما نواندیشان دینی این

ساحت را امری اين‌جهانی و چونان نهال دين تلقی می‌کنند که نگرش بنیان‌گذار دين به جهان را می‌نمایاند و پس از او رشد و تکامل می‌یابد.

آخرين ساحت دين حاصل تعامل دين وحيانی با فرهنگ‌های جوامع دين‌ورز است. در منظر سنت‌گرايان، اين وجه از دين حاوی بُعدی انسانی است؛ در تعامل گريزناپذير الوهيت و بشریت، مهم‌ترين موضوع حفظ روح قدسی و انسجام صوری دين است که ضامن اثربخشی و درست‌آيينی می‌باشد. در سوی دیگر، نواندیشان دينی اولاً بين دين و معرفت دينی تمایز قائل می‌شوند و دين را منحصر به دوران بنیان‌گذار دانسته، توسعه‌ی آن را معرفت دينی قلمداد می‌کنند که امری کاملاً بشری، متکامل و عقلانی است؛ و ثانياً به ضرورت تغييرات گسترده یا «اجتهاد در اصول» برای حفظ کارآیی دين در طول تاريخ قابل‌اند. در اين تغييرات، تنها حفظ روح دين مورد توجه قرار می‌گیرد، نه حفظ صورت یا انسجام صوری دين.

در پژوهش حاضر، ابتدا دیدگاه سنت‌گرايان و سپس نواندیشان دينی معاصر ايران در خصوص دومین ساحت، یعنی ساحت وحيانی دين، مطرح و مقایسه شده است.

## ۲. ساحت وحيانی دين از منظر سنت‌گرايان

دين از منظر سنت‌گرايان، در وهله‌ی نخست، عبارت است از مجموعه‌ای از تعالیم<sup>۳</sup> که اطلاعات کافی برای تمیز اصل مطلق یا حقیقت محض از غير آن، یعنی تجلی نسبی حقیقت، ارائه می‌کند و در وهله‌ی بعد، عبارت است از روش عملی جامع،<sup>۴</sup> متناظر و متناسب با مرتبه‌ی تعلیمات و منطبق با وسع بشری برای تمرکز بر اصل حقیقی یا مطلق، که به منظور ساری و جاری کردن حقیقت در حیات انسانی و تبدل وجودی انسان به کار می‌رود. اما هر مجموعه از تعالیم و روش‌ها را نمی‌توان دين نامید و برای دين بودن، ضروری است که اين تعالیم و روش‌ها دارای منشأ فوق‌بشری یا وحيانی باشند؛ یعنی محصول فلسفه‌های بشری، که به شدت محدودند، نباشند (۱، صص: ۱۷۶ - ۱۷۷).

هر دين جلوه‌ای از اصل مطلق - بی‌نهایت است و به همین لحاظ، مطابق دیدگاه سلسله‌مراتبی وجود، دارای مثال‌اعلایی است که ویژگی‌ها و حقیقت این‌جهانی آن را از پیش معین می‌سازد. سنت‌گرايان اين مثال‌اعلی را «دين خالد» یا «دين جاويدان»<sup>۵</sup> می‌خوانند. می‌توان گفت چون حقیقت‌اعلی امری واحد و انسان نیز نوعاً واحد است، دين نیز نوعاً امری واحد خواهد بود؛ پس وحدت‌نوع دين، که تنها در عالم مثالی رخ می‌دهد، اساس و الگوی ظهور همه‌ی ادیان است؛ اما در اين فرآیند ظهور، ملاحظاتی وجود دارد. «سنت نخستینی وجود دارد که ميراث اولیه‌ی معنوی و عقلانی انسان نخستین یا مثالی

است... سنت‌های بعدی صرفاً تداوم تاریخی یا افقی آن نیستند؛ هر سنتی با نزول عمودی تازه‌ای از مبدأ مشخص می‌شود و نبوغ معنوی، شور و نشاط تازه و برکاتی را پایه‌گذاری می‌کند» (۱۱، ص: ۱۱۰). تجلی دین خالد در عالم نسبیت، بدون تردید، رنگ شرایط زمانی، مکانی و انسانی به خود خواهد گرفت و از این رو کمال محض آن به کمال نسبی، مطلقیت آن به تقید و جاودانگی آن به زمانیت بدل می‌شود. این دین وحیانی از نگاه سنت‌گرایان دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که در ادامه به توصیف این ویژگی‌ها می‌پردازیم.

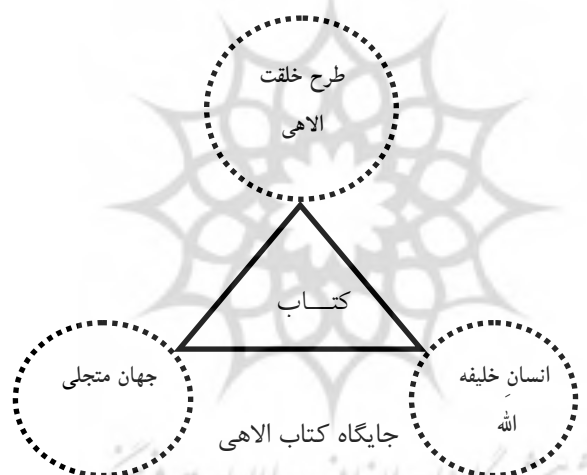
### ۱.۲. تقدس دین وحیانی

از منظر سنت‌گرایان، ساحت وحیانی دین منظومه‌ای الهی و مقدس است؛ شوان سه خصیصه برای امر مقدس ذکر می‌کند: «آن چیزی مقدس است که اولاً به نظام متعالی وابسته باشد، ثانیاً خصوصیت و نهاد یقین مطلق را دارا باشد و ثالثاً از فهم انسان معمولی بگریزد... مقدس یک صفت مطلقیت را در نسبت‌ها وارد کرده، به اشیاء فانی یک بافت ابدی اعطا می‌کند» (۴، ص: ۳۹). سنت‌گرایان بر این باورند که ابزارها و وسائلی که مستقیماً توسط خداوند در القای یک دین به بشر و یا به منزله‌ی نمادهای اساسی نجات‌بخشی استفاده می‌شوند مقدس‌اند، خواه این ابزارها و وسایط فرد بنیان‌گذار، متون وحیانی یا الهامی، زبان وحیانی، مکان و یا زمان تجلی باشند. این‌ها همگی در عین نسبی بودن، نوعی صفت مطلقیت را به خود می‌گیرند و در مرکز عالم دینی جای گرفته، امر فوق بشری را نمایندگی می‌کنند. شوان می‌گوید: «کتب مقدس آسمانی به لحاظ موضوع بحث یا روش بیان، تقدس نمی‌یابند، بلکه به علت سطح و مرتبه‌ی الهام و یا به خاطر مبدأ و اصل الهی خود مقدس می‌شوند» (۴، ص: ۳۵). حال این ویژگی مطلقیت موجب تابش خیره‌کننده و مبهوت‌کننده‌ی مقدسات برای دین‌ورزان می‌گردد که از منظر هدایت، جذابیت فوق‌العاده و قیاس‌ناپذیر می‌یابند (اگرچه از منظر هویت دینی، بستر نوعی انحصارگرایی دینی را پدید می‌آورند). بنیان‌گذار دین بدل به گونه‌ای هنجار و دستور بشری می‌شود که تأسی از او برترین فضایل دینی شمرده شده، وجود او ویژگی ازلی - ابدی می‌یابد. تقدس دین وحیانی ناظر به تقدس مؤلفه‌های اصلی یعنی متون اولیه و سنت بنیان‌گذار است.

### ۲.۲. متون مقدس

گفتارهای دینی یا متون مقدس بر اساس دیدگاه سنت‌گرایان، همواره متصل به منبع فوق بشری هستند، خواه به طریق وحی باشد و خواه به طریق الهام، مکاشفه، رؤیا و القاء. این ویژگی ذاتاً آن‌ها را تقدس بخشیده، از سایر متون ممتاز می‌نماید و تا حدی خاصیت

لازماتی و لامکانی به آن‌ها می‌بخشد. از منظر سنت‌گرایان، حتی کلمات این متون، در عین دارا بودن ظاهری ادبی، خصلت تقدس دارند. نگاه سنت‌گرایان به کتاب مقدس، نگاهی عارضی و حادث نیست، بلکه کتاب عالم و کتاب مقدس دو تجلی از یک اصل هستند و هر یک دیگری را تأیید و یادآوری می‌کند. به علاوه وحی بیرونی ناظر به وحی تکوینی درونی، یعنی عقل ناب انسانی است؛ البته نه عقل مصطلح که به معنای فکر و اندیشه است، بلکه عقلی که جامع قوای شناسایی است و مستقیماً حقایق را شهود می‌کند. «عقل ناب قرآن درونی است. قرآن نامخلوق (قدیم)، یعنی کلام الله، عقل الاهی است و به صورت قرآن زمینی متبلور شده، عیناً به آن وحی درونی و سوژکتیو پاسخ می‌گوید که عقل انسانی است... . وحی الاهی نمادها و نشانه‌ها را فراهم می‌کند، در صورتی که عقل رموز آن‌ها را درمی‌یابد» (۴، ص: ۴۶).



از مطالب بالا ملاحظه می‌گردد که در نگاه سنت‌گرایان، کتاب یا متون مقدس حاوی همان حقیقتی هستند که هم در تکوین عالم و هم در درون انسان حضور دارد و این حقیقت همان طرح الاهی است که در قرآن کریم با عناوین «کتاب مکنون»، «ام‌الکتاب»، «لوح محفوظ» و «کتاب مبین» از آن یاد می‌شود. بنابراین کتاب مُنزل یک کلیت و در ذات خویش، حقیقتی منسجم و واحد است که در صورتی خاص، یا به عبارتی، در اندازه‌های خاص (صورت خاص زبانی، نحوه تدوین، حجم آیات و کلمات و ادبیات ویژه و...) وحی یا الهام می‌شود. لذا آنچه در آن است تقدیر شده است، اگرچه بافت ظاهری آن شامل داستان‌ها، دستورات و علوم است که عمدتاً اموری حادث و گذرا هستند.

### ۲.۳. سنت بنیان‌گذار دین

«حقیقت» و «حضور» دو جنبه‌ی هر تجلی امر مطلق هستند: «تجلی نجات‌بخش امر مطلق یا حقیقت است یا حضور، بی آن‌که هیچ‌گاه منحصرأ این یا آن باشد... سرشت دوگانه‌ی همه‌ی تجلیات خدا بر انسان، ناشی از همین امر است» (۵، ص: ۱۱). بنیان‌گذار دین، معرف امر مطلق (حقیقت) و نماینده‌ی او (حضور) در بین انسان‌هاست؛ پیامبر اوتار یا بنیان‌گذار دین، اسوه و نمادی زنده از اصل اعلی و نیز الگویی برای حیات سعادت‌بخش است؛ لذا طبیعی و بدیهی است که تمام حرکات و سکنتات او برای پیروانش سرمشق قرار گیرند. بر همین مبنا حیات اصیل دینی نه‌تنها بر اساس تعلیمات متون مقدس، بلکه علاوه بر آن، بر طبق سنت عملی بنیان‌گذار دین شکل می‌گیرد. جنبه‌های مختلف زندگی بنیان‌گذار، سنت‌های متنوع او را به نمایش می‌گذارد که از جمله می‌توان به سنت معنوی، سنت اخلاقی، سنت اجتماعی، سنت بهداشتی، سنت زناشویی و خانوادگی، سنت تربیتی، سنت معیشتی و..... اشاره کرد (۵، ص: ۱۶۷). از بین سنت‌های مختلف ذکر شده، به‌سادگی می‌توان گفت که سنن مرتبط با امور اجتماعی و مادی بیش از همه نسبی بوده، می‌توانند برای سایر مؤمنان در شرایط متفاوت، با انعطاف بیشتر و جریمت کمتر، مورد توجه قرار گیرند؛ اما سنت‌های اخلاقی و به‌ویژه سنت معنوی بایستی با دقت وافی به طور جدی‌تری تبعیت شوند. «چنین نیست که همه‌ی عناصر سنت به طریق واحد یا با قطعیت الزام‌آور باشد. در بسیاری از موارد، تعلیم، در معنا و مقصود نهفته است نه در صورت و ظاهر» (۵، ص: ۱۷۰).

سنت‌گرایان بر این باورند که وقایع مهم و تأثیرگذار در زندگی بنیانگذاران دین، اتفاقی و تصادفی نیستند؛ بلکه مقدر و نمادین هستند تا هر یک از آن‌ها جزئی از کلیت فضای دینی و منظومه‌ی دین را تشکیل داده، برای آیندگان به طریق تأویل، راهنما و معرفت‌زا باشند. بر این اساس، دوره‌ی حیات الگوی اصلی دین، یعنی بنیان‌گذار، آنچنان ارزشمند و مورد توجه و الگوبرداری آیندگان (که شامل صدها سال، ده‌ها قوم و میلیاردها انسان می‌گردد) است که نمی‌تواند به مثابه‌ی شرایط تصادفی و عادی تلقی گردد و بایستی گویا، متنوع و متناسب با فضا و تعلیمات مقدر شده باشد. بالخصوص موارد مهمی مانند شخص بنیان‌گذار، قومیت او، جغرافیا و زمان ظهور، طول عمر بنیان‌گذار و متون وحیانی (به لحاظ کمی و کیفی) بدون تردید مقدرند.

### ۲.۴. تعالیم و مناسک

مبانی گسترش و نظام‌سازی تعالیم و مناسک همچون بذر یا نهالی در بیانات یا اعمال بنیان‌گذار و در متون مقدس وجود دارند و گاه تحت لوای نمادها و علائم و یا در قالب

حکمت‌ها و داستان‌ها بیان می‌شوند. بنابراین می‌توان گفت که ساحت وحیانی دین از منظر سنت‌گرایان، حاوی بذره‌های گسترش و شکوفایی و نیز تنوع تعلیماتی و منسکی، متناسب با گیرندگان مقدر شده‌ی آن دین می‌باشد. تنوع فقه‌ها و مذاهب منشعب از دین را باید در این موضع جست‌وجو کرد. اصول و مبانی تعلیم و مناسک دینی، هم در متون مقدس و هم در سنت یا دستورات بنیان‌گذار ریشه دارند، لیکن قالب‌بندی‌ها و تحقق بیرونی آن‌ها، بسته به خصوصیات هر دین، می‌تواند در زمان بنیان‌گذار یا پس از آن واقع شوند، همان‌گونه که در مورد اسلام، این شکل‌گیری سریع‌تر و در مورد مسیحیت، دیرتر رخ داد.

## ۲. ۵. ظاهر و باطن دین

سنت‌گرایان معتقدند که هر دین در اصیل‌ترین شکل خود، دارای سلسله‌مراتب معرفتی است، چراکه در صدد ایجاد ارتباط و نجات انسان‌هایی است که دارای عمق‌های معرفتی متفاوتی هستند. طریقت باطنی به کل وجود انسان و کل حقیقت مطلق نظر می‌کند و در صدد اتصال بی‌کم‌وکاست این دو به یکدیگر است. طریقت باطنی همان رابط یا راه واسط می‌باشد. «ذکر این نکته ضروری است که درون‌گرایی اصولاً نیازمند قشر محافظ برون‌گرایی بوده، برون‌گرایی نیز به برکت و مدد‌رسانی درون‌گرایی وابسته است. به همین دلیل است که اکثر بنیان‌گذاران مذاهب برون‌گرایانه در ادیان، از الهامات و فیوضات غیبی برخوردار بوده‌اند» (۴، ص: ۱۱۲).

به طور کلی، دین از منظر سنت‌گرایان، یک منظومه‌ی متافیزیکی است و «... باید درک شود که یک دیدگاه مابعدالطبیعی لزوماً مترادف با درون‌گرایی است» (۴، ص: ۹۸)، چراکه هیچ راه ظاهری، طبیعی و بیرونی برای رسیدن به فراطبیعت وجود ندارد. بخش قابل توجهی از تناقض‌نمایی‌های کتب مقدس طراز اول نیز ناشی از بیان حقیقت در مراتب مختلف است؛ برای مثال، می‌توان به تکذیب ادیان غیر اسلام در برخی آیات قرآن و تأیید آن‌ها در آیاتی دیگر اشاره کرد. همچنین آیاتی که به اختیار نسبتاً تام انسان راجع می‌شود و سایر آیاتی که به تقدیر و مشیت نهایی خداوند اشاره می‌کنند. سنت‌گرایان بر این باورند که اگرچه کتب مقدس با قاطبه‌ی مردم یا امت سخن می‌گویند و لذا به طور کلی، باید متناسب با انتظار خداوند از آن مردم، به تشریح و تبیین حقیقت بپردازند - و از این حیث، نوعی نسبت یا صبغه بر حقیقت بار می‌شود - لیکن این کتب به دلیل وفادار بودن به اصل مطلق، باید حقیقت مطلق و بی‌رنگ را به هر بیان و صورت ممکن، در درون خود داشته باشند؛ حقیقتی که در پرده‌ی شرایع و محدودیت‌های ناشی از آن‌ها نمی‌گنجد. بنابراین می‌توان در این متون، درجاتی از بیانات باطنی را یافت که فهم و تفسیر آن‌ها برای ظاهر‌گرایان ناممکن می‌نماید.

### ۳. ساحت و حیانی دین از منظر نواندیشان

به دلیل تنوع دیدگاه‌های نواندیشان و عدم انسجام آموزه‌ای این دیدگاه‌ها، نمی‌توان نظرات آنان را در سرفصل‌هایی مشابه با سنت‌گرایان مطرح نمود. لذا در دسته‌بندی این دیدگاه‌ها، تا حد زیادی، تابع مبانی نظری متنوع نواندیشان مختلف خواهیم بود.

#### ۳.۱. تجربه‌ی دینی: هسته‌ی دین

عبدالکریم سروش طی بحثی تفصیلی، ویژگی انحصاری دین را کندوکاو می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که «دین هیچ وصف معرفتی ممیزی ندارد... بلکه مخلوطی است از گزاره‌هایی که هرکدام به فنی تعلق دارند» (۲، ص: ۱۶۴) و نهایتاً چنین اظهار می‌دارد که «آنچه بالذات دینی است تجربه‌ی دینی است» (۲، ص: ۱۶۹). سروش تجربه‌ی دینی را از جنس وحی، الهام، رؤیای صادق و... می‌داند. بدین ترتیب، او تجربه‌ی دینی پیامبر را نطفه‌ی شکل‌گیری دین می‌داند و سایر تعالیم دینی را عوارض دین یا نتایج آن می‌انگارد که هر یک می‌توانند مستقل از دین نیز وجود داشته باشند. او همین دیدگاه را بستر منظر سکولاریسم می‌داند (۲، ص: ۱۶۰).

دکتر سروش بر همین سیاق، به سه نوع دین‌ورزی مصلحت‌اندیش (دنیاگرا)، معرفت‌اندیش (علم‌گرا - فقیهانه) و تجربت‌اندیش (تجربه‌گرا - عارفانه) باور دارد و سومین نوع را اصیل‌ترین نوع دین‌ورزی می‌شمارد: «آیین‌های دینی در اصل، برای برانگیختن تجاربند. قوام دین به تجارب است و باقی صورتی بیش نیست» (۲، صص: ۱۷۶ - ۱۷۷). در همین راستا، او ورود عقل به عرصه‌ی دین را موجب فهم استقلال همه‌ی مباحث غیر از تجربه‌ی دینی از دین می‌داند (۲، ص: ۱۶۱).

#### ۳.۲. ذاتیات، اساس دین و حیانی

عبدالکریم سروش برای دین، اموری ذاتی و اموری عرضی قائل است که این دو را نباید معادل باطن و ظاهر، یا حقیقت، طریقت و شریعت دانست. «دین ذات و ماهیتی ارسطویی ندارد، بلکه شارع مقاصدی دارد که این مقاصد همان ذاتیات هستند. برای تفهیم و تحصیل این مقاصد، شارع از: ۱- زبانی خاص، ۲- مفاهیمی خاص و ۳- شیوه‌های خاص (فقه و اخلاق) کمک می‌گیرد. این کارها همه در: ۴- زمانی خاص و ۵- مکانی (محیط و فرهنگی) خاص و برای ۶- مردمی خاص... صورت می‌پذیرد. ابلاغ‌کننده‌ی شریعت مورد ۷- عکس‌العمل‌ها و ۸- پرسش‌های معین قرار می‌گیرد و نسبت به آن‌ها ۹- پاسخ‌های معین می‌دهد...» (۲، ص: ۸۰) که این نکات نه‌گانه به علاوه‌ی موارد دیگری که او اضافه می‌کند همه عرضی هستند. در واقع، عرضی آن‌هایی هستند که می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند (۲، ص: ۳۰).



مقصود از ظهور، نه عرضیات، بلکه نیت و مقاصد مستتر در پس آن‌هاست که همان ذاتیات‌اند. سروش دستیابی به این ذات را امری صعب و مشکل می‌داند و به‌عکس، عرضیات را سهل الوصول قلمداد می‌کند و معتقد است که به همین دلیل، امور عرضی پر رونق‌ترند.

### ۳.۳. بشریت و تاریخیت دین

از نظر سروش، نه‌تنها معرفت دینی، بلکه حتی خودِ دین نیز امری بشری و تاریخی است (۲، ص: ۱، پیش‌گفتار)، بدین معنا که چون می‌خواهد با بشر مماشات کند، بایستی عوارض بشری مثل زبان خاص، فرهنگ خاص، احکام و فقه خاص و اعتقادات و اخلاقیات خاصی به خود بگیرد تا بتواند در عرصه‌ی جامعه‌ی بشری ظهور یابد. او بدون انکار جنبه‌های فراتاریخی و فراطبیعی دین، بر رویه‌ی تاریخی و زمینی دین تأکید می‌کند. «وقتی می‌گوییم دین امری بشری است، منظورمان نفی روح قدسی آن نیست» (۲، ص: ۱، پیش‌گفتار). تاریخی بودن دین در این‌جا به این معناست که دین یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال نیست؛ بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است...» (۲، ص: ۱۹). اسلام (یا هر دین دیگر) به تدریج و با تجمیع تجارب دین‌داران و وقایع روزگاران است که شکل می‌گیرد و روزبه‌روز پربارتر و فربه‌تر یا، به تعبیر او، «دین‌تر» می‌شود.

مصطفی‌الملکیان نیز دیدگاه مشابهی را به روشنفکران دینی نسبت می‌دهد: «... از نظر روشنفکری دینی، اصل دین هویت تاریخی دارد و به‌مرور بسط و تکامل تاریخی پیدا می‌کند. کار احیاگران بعدی فقط فهم و شرح دین نیست، بلکه آن‌ها تجربیات دینی‌ای داشته‌اند که بر دین افزوده‌اند و آن را متکامل‌تر کرده‌اند... بدین ترتیب، در این نوع دین‌پژوهی، اصلاً ختم نبوت معنا نخواهد داشت. این نگرش تاریخی به دین به هر چهار معنا (از ناحیه‌ی خدا آمدن، کامل بودن، بی‌چون‌وچرا بودن و نقض‌ناپذیری) منتهی به قداست‌زدایی از دین می‌شود. روشنفکری دینی نه‌تنها از دین قداست‌زدایی می‌کند، بلکه با ادعای افزودن به دین، به‌نوعی ادعای پیامبری می‌کند» (۱۰، صص: ۱۱۶ - ۱۱۷).

### ۴.۳. شخصیت بنیان‌گذار

از دید نواندیشان، تجربه‌ی دینی نه‌تنها اساسی‌ترین شاخص دین، بلکه به‌منزله‌ی اصلی‌ترین شاخص نبوت است (۲، ص: ۶). سروش تأکید می‌کند که «پیامبری نوعی تجربه و کشف بود» (۲، ص: ۷). «اما تجربه‌های پیامبرانه از چه نوع‌اند؟ پایین‌ترین مراتب تجربه‌های دینی، رؤیای صالح است و مراتب بالاتر، اذواق و مواجید و مکاشفات عارفانه» (۲، ص: ۲۱). از این مقدمات، این نتیجه حاصل می‌شود که «دین عین تجربه‌ی تکامل‌یابنده‌ی درونی و بیرونی پیامبر است» (۲، ص: ۲۱). او در مورد دین اسلام به این جمع‌بندی می‌رسد که «خلاصه‌ی کلام، پیامبر اسلام در دو سطح تجربه داشت و اسلام محصول این

دوگونه تجربه است: تجربه‌ی بیرونی و تجربه‌ی درونی... در تجربه‌ی بیرونی، مدینه ساخت، مدیریت کرد، به جنگ رفت... در تجربه‌ی درونی هم وحی و رؤیا و الهام و معراج و مراقبه و تفکر داشت...» (۲، ص: ۲۴). سروش اسلام را منبعث از تجارب دینی پیامبر و علاوه بر آن، شخصیت و نبوغ فردی او می‌داند. البته از این دیدگاه، تجارب دینی و پیامبرانه مختص به بنیان‌گذار دین نیست، بلکه حتی «ما با داشتن اذواق و تجربه‌های پیامبرانه... می‌توانیم تشخیص دهیم چه کسی پیامبر است» (۲، ص: ۶).

محمد مجتهد شبستری ویژگی‌هایی را برای گفتمان پیامبر اسلام (ص) برمی‌شمارد (۸، صص: ۳۵۳ - ۳۴۰) که در این مبحث، در خور توجه‌اند. اولین ویژگی ذکرشده «عقلایی بودن» است، بدین معنا که دعوت پیامبر به توحید و اسلام، امری عقلانی بود؛ عقلانیتی که مناسبت کامل با زمانه‌ی خویش را داشت. از این منظر، عقلانیت امری تاریخی و زمانی است. شبستری از عقلانی بودن منش رسول‌الله (ص) استفاده می‌کند و بیان می‌دارد که «با کدامین دلیل و منطق می‌توان همه‌ی ابعاد زندگی انسان را در بُعد دین خلاصه کرد» (۸، ص: ۳۴۳). البته «پیام دین اگر عقلایی باشد نمی‌تواند ابعادی از زندگی انسان را حذف کند؛ معنای جامعیت یک دین این نیست که همه‌چیز را تحت پوشش دین جمع‌آوری کند و کثرت ابعاد فرهنگی را نفی کند. معنای جامعیت این است که در هیچ زمینه‌ای بدون پیام نباشد» (۸، ص: ۳۴۴).

ویژگی ذکرشده‌ی دوم «عدالت‌گرایی» پیامبر (ص) است. این ویژگی البته نباید به صورت شکلی دیده شود؛ بلکه باید ماهیت و نیت آن مورد توجه قرار گیرد که در آن صورت، اعلامیه‌ی حقوق بشر هیچ ضدیتی با اسلام نخواهد داشت. برخی می‌خواهند همه‌ی مواد حقوق بشر را از کتاب و سنت بیرون بیاورند؛ بنده این نوع رویکرد را روش‌مند نمی‌بینم... اگر او (پیامبر) در این عصر زندگی می‌کرد، با حقوق بشر موافقت می‌کرد...» (۸، ص: ۳۴۷).

اما «ویژگی سوم پیامبر اسلام (و پیامبران) «واقع‌گرایی» است. گفتمان آن‌ها واقع‌گرایانه است و نه خیال‌گرایانه» (۸، ص: ۳۴۷). شبستری معتقد است که توفیق پیامبران در کارشان نتیجه‌ی واقع‌گرایی آنان است. در این شکی نیست که شخصیت‌های ویژه‌ای که سنت‌هایی را بنیان‌گذاری می‌کنند از نوع خاصی از عملکرد سود می‌جویند تا این توفیق برای آن‌ها حاصل می‌شود» (۸، ص: ۳۴۸). از طرف دیگر، واقع‌بینی ایجاب می‌کند که از پیامبر به صورت شکلی تقلید نکنیم، بلکه ذات پیام او را دریابیم؛ مثلاً اگر پیامبر جنگید یا کار سیاسی کرد، لازم نیست ما هم در هر زمان دیگر به همین رویکرد

تأسی کنیم، بلکه باید به واقع‌گرایی او تأسی کنیم و بر حسب شرایط عقلانی و واقعی عمل کنیم.

«ویژگی چهارم این گفتمان، «دعوت به رحمت» در برابر توسل به خشونت و انتقام بود» (۸، ص: ۳۴۸). این ویژگی حتی از ویژگی عدالت‌گرایی نیز فراتر می‌رود و دعوت به بخشش و مهرورزی می‌کند.

به این چهار ویژگی باید ویژگی پنجمی را اضافه کرد که نشان دهنده تفاوت اساسی پیام دین با سایر پیام‌هاست. «کارل بارث می‌گوید سخن خداوند هیچ‌کدام از چیزهایی که ما با آنها آشنا هستیم نیست؛ بلکه به کلی چیز دیگری است» (۸، ص: ۳۵۱). باید دقت داشت که: «پیامبر تا آخر عمر، مدعی وحی بود و مهم‌ترین وجه شخصیت انسانی خود را پیامبر بودن می‌دانست» (۸، ص: ۳۵۲)؛ لذا باید گفت ویژگی پنجم ویژگی «پیامبری» است؛ یعنی غالب بودن وحی بر همه‌ی جنبه‌های دیگر. «او در کلمات و سخنان خود، هیچ‌گاه خود را به مرتبه‌ی فیلسوفان و حکیمان و سیاستمداران و حاکمان تنزل نداد. قرآن هیچ‌گاه با استشهاد به برهان‌های فلسفی، به تأیید مدعیات پیامبر نپرداخت» (۸، ص: ۳۵۲).

### ۳.۵. دین وحیانی اقلی است نه اکثری

تلقی اکثری از دین داشتن بدان معناست که از دین انتظار حل و فصل همه‌ی مسائل دنیوی و اخروی، اعم از علوم انسانی، علوم تجربی، سیاست و... را داشته باشیم که از نظر سروش، امری نامعقول و ناممکن است. «دین دنیوی (معاشی) احکام فقهی و اخلاقی را لازم و کافی برای اداره‌ی جامعه و حل مشکلات اجتماعی می‌داند... و در مقابل، دین اخروی (معادی) آن‌ها را تکالیفی می‌بیند که مقصود اصلی از آن‌ها تأمین سعادت اخروی است و دنیا را فقط به آن منظور و به منزله‌ی مقدمه‌ای برای آن و به قدر حاجت سامان می‌دهد و بس» (۲: ص: ۸۹). لذا سروش معتقد است که در مورد فقه، علوم تجربی، علوم انسانی، اخلاق (اخلاق خادم که معادل آداب و فرهنگ هستند)، جهان‌بینی و معرفت دینی، دین حداقلی است و سپس در طی تاریخ، برحسب نیاز و رشد و بالندگی دین‌داران، حوزه‌ی دین نیز رشد یافته و مثلاً اموری مانند عشق بعداً وارد دین شده‌اند.

«در مورد اسلام، خصوصاً امر خاتمیت و جاودانگی آن الزام می‌دارد که هسته‌ی مشترکی را که در خور همه‌ی آدمیان و اعصار است معرفی کند و از فروع و حواشی... درگذرد» (۲، ص: ۱۱۲). بنابراین چنین اسلامی باید حداقل ضروری و مشترک اقوام و اعصار پس از خود را در دوران انعقاد دین بیان کند و مابقی مسائل را به زمان و اقوام مسلمان بسپارد تا با بهره‌گیری از علوم و تجارب خویش به بسط آن بپردازند. دیدگاه

ضمنی که در اینجا وجود دارد آن است که دین وحیانی به منزله‌ی نطفه و نهال اولیه‌ی دین تلقی می‌گردد و «معرفت و درک دینی در تزیاید و تکامل و قبض و بسط است و آیندگان شاید این دین را بسی پیراسته‌تر و دقیق‌تر از ما فهم کنند» (۲، ص: ۱۱۷).

#### ۴. مقایسه و جمع‌بندی

در این بخش، اشتراک و اختلاف دیدگاه‌ها را بر اساس آنچه مطرح شد و با گذری بر مبانی نظری دو گروه بررسی می‌کنیم:

##### ۴.۱. اشتراک دیدگاه

- هر دو گروه دین وحیانی را تجلی امر مطلق می‌انگارند و آن را از خود امر مطلق متمایز می‌دانند و به همین دلیل، وجود امور نسبی متنوع در دین وحیانی را به درجات مختلف می‌پذیرند. این موضوع باعث عدم وجود نگاه انحصارگرایانه به یک دین در آن‌ها شده و انعطاف آموزه‌ای را در اندیشه‌ی آن‌ها به دنبال داشته است.

- هر دو گروه جنبه‌ی بشری را در بنیان‌گذار تشخیص می‌دهند و وجود او را یکسره الهی، مطلقاً معصوم و به دور از عوارض زمینی نمی‌انگارند، اگرچه که مراتب مختلفی از بشریت را برای او قائل هستند.

- نقش کلیدی و بنیادی بنیان‌گذار در انعقاد و شکل‌گیری دین و همچنین نقش اولیای بزرگ بعدی در بسط و احیای دین مورد تأیید هر دو گروه است، اگرچه که همسانی بین دو منظر در مورد چگونگی این نقش وجود ندارد.

##### ۴.۲. اختلاف دیدگاه‌ها

۴.۲.۱. ذات، صورت، جوهر و عرض<sup>۷</sup>: گنون برای تفهیم نسبت بین مطلق و نسبی، از اصطلاح ذات و صورت بهره می‌گرفت، ولی سنت‌گرایان بعدی مانند شوان اصطلاح جوهر و عرض را ترجیح می‌دهند: «این اصطلاح (جوهر) نسبت به اصطلاح ذات مرجح است، چه در بین جوهر و عرض، مجال تصور نوعی پیوستگی هست («همه‌ی اشیا آتما هستند»)، حال آن‌که در بین ذات و صورت‌ها چنین مجالی در کار نیست. بنابراین نسبت بین جوهر و عرض با نسبت بین آب و قطرات آب قابل قیاس است و نسبت بین ذات و صورت با نسبت بین دانه و میوه و یا نسبت بین آتش و چوبی که به آتش می‌سوزد» (۶، ص: ۱۲۲).

در سوی دیگر، عبدالکریم سروش تعریفی نسبتاً متفاوت ارائه می‌کند: «... عرضی‌ها عرضی‌اند چون اولاً از دل ذات بر نمی‌آیند، بلکه بر آن تحمیل می‌شوند و ثانیاً تغییرپذیر و جانشین پذیرند؛ یعنی یک عرضی می‌تواند جای خود را به عرضی دیگری بدهد، بدون اینکه

ذات دستخوش دگرگونی شود» (۲، ص: ۵۲). ملاحظه می‌شود که اعراض در این جا امتداد ذات یا جوهر تلقی نمی‌شوند؛ بلکه منفک از ذات‌اند و پوشش و ابزاری برای ظهور آن هستند و بین آن ذات و این اعراض، شباهت و نسبتی وجود ندارد و به همین دلیل، این اعراض قابل تغییر و جانشینی هستند.

پس سنت‌گرایان در مقابل عرض، از جوهر سخن می‌گویند، اما سروش در مقابل عرضیات از ذاتیات نام می‌برد که این تفاوت حائز اهمیت است. سنت‌گرایان جوهر دین را همانی می‌دانند که در دین خالد تبیین شد. باین حال، از نظر ایشان، سایر امور حادث دین که در بستر زمان و مکان قرار می‌گیرند، نظیر کلام وحی، شخص بنیان‌گذار، اولیای دین، حوادث و وقایع مقدس، متون مقدس و زبان آن‌ها، اگرچه اموری دنیوی و قابل تغییر و تحول‌اند، لیکن دارای نوعی پیوستگی و سنخیت با جوهر دین هستند و در حکم حضور و امتداد وجودی آن در بستر تجلی می‌باشند. اما سروش بر این باور است که عرضیات دین شامل زبان عربی، حوادث، احکام و شرایع، اخلاقیات و... امور عرضی هستند که می‌توانستند عوض شوند. «اسلام عقیدتی عین ذاتیات و اسلام تاریخی عین عرضیات و مسلمانی در گرو التزام به ذاتیات... است» (۲، ص: ۸۲).

**۴.۲.۲. مقدس و عرفی:** مشاهده کردیم که اصطلاح تقدس نزد سنت‌گرایان بسیار اساسی و دارای مفهومی بنیادی در دین است. امر مقدس امری است که طبیعت مطلق و دگر دارد و ورود و حضور آن در عالم ظاهر، معادلات مادی را مغلوب و معادلاتی فوق طبیعی را حاکم می‌گرداند؛ این فضای قدسی برای انسان عرفی با نگرشی منحصر به عالم صوری، مبهم و غیر عادی است. لذا می‌توان گفت که انسان بهنجار انسان مقدس است. به‌عکس، در دیدگاه نواندیشان، انسان بهنجار همان انسان معمول و عادی است که مجهز به عقلانیت است. تقدس از منظر نواندیشان، فی‌نفسه انکار نمی‌شود، ولی در نظریه‌پردازی‌های ایشان، یا بر آن تأکید نمی‌گردد و یا تلویحاً محدود به مسائلی بسیار خاص و محدود می‌شود، چراکه تقدس رایحه‌ی مطلق دارد و فراتر رفتن یک موضوع از دایره‌ی نسبیت، موجب نقدناپذیر شدن و خروج از حوزه‌ی عملکرد نواندیشی می‌شود؛ از این رو تقدس در عمل، خط مرز نقادی محسوب می‌شود و طبعاً مورد استقبال قرار نمی‌گیرد.

**۴.۲.۳. الوهیت و بشریت:** آنچه از جانب خداوند به صورت وحی یا اعجاز نازل می‌شود، البته نزد هر دو گروه، الهی تلقی می‌شود، اما از این جا به بعد، اختلاف دیدگاه وجود دارد. سنت‌گرایان الهی بودن را به این امور محدود نمی‌کنند، بلکه بر این باورند که ظهور یک دین امری بسیار متحول‌کننده و اساسی از منظر وجودشناسی و معرفت‌شناسی

است و به همین دلیل، دخالت امر الاهی در چنین امور کلیدی و اساسی عالم، فراتر از شرایط معمول است و کمتر پدیده یا امری را خصوصاً در دوران شکل‌گیری دین و در زندگی بنیان‌گذار می‌توان سراغ گرفت که خالی از تقدس و الوهیت باشد. دین وحیانی همچون هر می است که رأس آن در عالم جبروت و قاعده‌ی آن در عالم ناسوت است؛ تأکید ایشان در پیوستگی جوهر با اعراض کاملاً بر این ادعا گواهی می‌دهد. از این‌رو توجه صرف به صور دینی و غفلت از عمق ملکوتی و جبروتی این صور، موجب بی‌روح و ابتر شدن دین وحیانی می‌گردد.

در طرف مقابل، نواندیشان خط فاصلی را بین امور الاهی و بشری تصویر می‌کنند؛ یعنی آنچه بشر نسبت به آن اختیار دارد و می‌تواند درباره‌ی آن بیندیشد و در آن دخالت کند بشری است و فراتر از آن، مانند متون مقدس اصیل و وحیانی<sup>۸</sup> یا معجزات مستقیم، الاهی‌اند. به این ترتیب، حتی شخصیت بنیان‌گذار دین، اعمال و گفتار او و وقایع و پدیده‌های مرتبط با او همگی اموری زمینی، بشری و تاریخی (به معنای حادث) هستند. ایشان بر ناسوتی بودن امور و صور دینی اصرار می‌ورزند و دائماً بر بشری بودن عوامل دینی تأکید می‌کنند.

**۴.۲.۴. جامعیت دین:** از نظر سنت‌گرایان، صرفاً دین است که تجلی حقیقت تام و جامع الاهی است و لذا قابلیت نفوذ بر همه‌ی ابعاد زندگی بشر را دارد و می‌تواند در هر امری راهنمای او باشد؛ گرچه این ارتباط بین دین و امر مورد نظر، گاه مستقیم، گاه تفسیری و گاه تأویلی (نمادگرایانه) است. به‌طور کلی باید گفت که سنت‌گرایان یگانه‌منظر معتبر نسبت به امور را منظر عینی یا نگاه الاهی می‌دانند؛ همین منظر در بررسی و تحلیل دین وحیانی نیز به چشم می‌خورد. ولی نواندیشان حوزه‌ی نفوذ دین و گستره‌ی دخالت آن در امور بشری را بسیار محدود و منحصر به امور معنوی و عبادی و (از نظر برخی از آنان) اخلاق می‌دانند و بخش وسیعی از زندگی بشر را (به‌ویژه در دوره‌ی مدرن) نامرتبط با دین می‌انگارند. «بر دین بار زیادی نمی‌توان نهاد... دین اکثری نافی خود دین است» (۲، ص: ۱۱۱). نواندیشان نقطه‌ی آغاز خود را امر ملموس قرار می‌دهند و فایده‌ی هر تبیین و تحلیل را در کاربردهای روزآمد آن می‌دانند. پس بدیهی است که به‌رغم برخی اشتراکات در این دو دیدگاه، هرچه به عمق اصول زیربنایی آن‌ها نزدیک‌تر شویم، با تناقضات و تباینات بیشتری مواجه شویم.

**۴.۲.۵. متون مقدس:** از نظر سنت‌گرایان، متون مقدس مرتبه‌ی اول (مانند وداها، عهدین، قرآن و...) برخی مستقیماً سخن الاهی‌اند و برخی نیز الهام‌های اصیل خداوند (الهام از بالاترین مراتب) هستند. این متون به دلیل اهمیت و نقش محوری و بلندمدت، محفوظ و

مصون از تحریفات هستند. سنت‌گرایان وحی و متون دینی را، هم در صورت آن و هم در معنا و عمق، مقدس می‌شمارند و ظاهر آن‌ها را به نفع باطن رد نمی‌کنند، بلکه برای ظاهر آیات نیز در حوزه‌ی عالم صورت، حقانیت قائل‌اند.

نواندیشان متون مقدس را مصون از خطا نمی‌شمارند، بلکه، همان‌گونه که قبلاً نیز از دکتر سروش نقل گردید، معتقدند «دست جعل و تحریف در همه‌ی ادیان باز بوده است» (۲، ص: ۱۱۲) و همچنین آن‌ها را کلام انسانی ولی القای الاهی (در مورد متون مقدس الاهی) می‌دانند. اما سنت‌گرایان متون مقدس مرتبه‌ی اول را کامل، مقدر، کافی و وافی به مقصود می‌دانند. نواندیشان معتقدند که این متون می‌توانستند مثلاً با تغییر وقایع یا طولانی‌تر شدن عمر بنیان‌گذار، متفاوت، آموزنده‌تر یا کامل‌تر شوند (۲، صص ۱۱۶ - ۱۱۷). آنان صورت آیات و متون مقدس را حادث قلمداد می‌کنند و برای صورت آن‌ها اعتباری نسبی و محدود به زمان خود قائل‌اند.

۴.۲.۶. بنیان‌گذار: از نظر سنت‌گرایان، ویژگی‌های شخصیتی بنیان‌گذار متناسب با وظایف و فضای دینی، از پیش، توسط خداوند، تقدیر می‌شود. بنابراین طبیعت او در راستای امر دینی است نه بالعکس؛ پیامبر از ابتدا تا انتهای دوره‌ی رسالت و تبلیغ، الگویی تام و کامل برای دین‌ورزان است نه الگویی کامل‌شونده در هیئت یک سالک راشد، بلکه در تمثال یک واصل کامل. اما برخی نواندیشان دین را امری می‌دانند که با اراده‌ی الاهی آغاز می‌شود و با تجربه‌ی پیامبر انعقاد می‌یابد و با اندیشه‌ی بشر تکامل می‌یابد. از این منظر، دین وحیانی پدیده‌ای است که حاصل تجربیات و شخصیت بنیان‌گذار می‌باشد، اما این انعقاد یک انعقاد اولیه است و تجربیات پیامبرانه‌ی اولیاء بعدی این انعقاد را کامل‌تر و پرمغزتر می‌کند. از منظر دکتر سروش، پیامبری نوعی تجربه و کشف است و «دین عین تجربه‌ی تکامل‌یابنده‌ی پیامبر است». بنابراین نبوت امری نسبی و کامل‌شونده است، به‌گونه‌ای که با گذشت زمان، پیامبر پیامبرتر می‌شود. شخصیت پیامبر محور است و دین حول آن می‌تند.

## ۵. جمع‌بندی

در جمع‌بندی مباحث طرح‌شده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که سنت‌گرایی نوعی بازگشت به ریشه‌هاست که در مواجهه با آسیب‌های مدرنیته پدیدار شده است و مهم‌ترین شاخصه‌ی آن درون‌گرایی<sup>۱</sup>، یعنی توجه به حقیقت مرکزی دین است. به همین دلیل، میل وافر به عطف توجه به ریشه‌ها، اصول یا «سنت‌ها» دارد. یک سنت‌گرا هسته‌ی ثابت و اساس الاهی دین را از صورت موج و متغیر آن مهم‌تر می‌داند و به این دلیل، توجه جدی

به مسائل روزمره، مانند امور سیاسی و اجتماعی مبتلابه جوامع انسانی، که اموری برون‌گرایانه محسوب می‌شوند، ندارد؛ بلکه جنبه‌های معرفتی و ساختاری را مد نظر قرار می‌دهد. از اینجاست که ساحت و حیانی دین، که معدن و مخزن حقایق مستقیم، اصیل و دست اول است، برای ایشان ارزش معنوی بی‌حدی دارد.

سنت‌گرایان در تداوم مسیر حرکت به سوی حقیقت درونی، به حقیقت کلی و مشترک بین ادیان می‌رسند و از اینجا ویژگی دوم آن‌ها یعنی کل‌گرایی<sup>۱۰</sup> حاصل می‌شود که قدرت آنان را برای مواجهه با مدرنیسم، دوچندان کرده است. دلیلش این است که مدرنیسم وجهه‌ای فرادینی و فراملیتی دارد و بی‌تردید، نقد و رد مبانی آن با تمسک به حقیقت کل‌نگر نوعی هم‌وردی پایاپای است. از این‌رو ایشان میل وافر به نوعی نظام‌سازی و جهان‌بینی دارند که بتواند حقیقت را به گونه‌ای تبیین کند که سیر نزولی مداوم معنوی بشریت را از ابتدا تا انتها، و به‌ویژه جایگاه دنیای مدرن را به‌منزله‌ی مرحله‌ی پایانی این سیر، یا به تعبیر سنت‌گرایان، سقوط، آشکار کند. در این سیر سر در نشیب، دین و حیانی یک جهش اصلاحی بزرگ و نوعی احیا و نزدیکی دوباره به اصل محسوب می‌شود که طبعاً سقوط را به تأخیر می‌اندازد.

نقاط قوت سنت‌گرایان را در ضمن نظرات مطرح‌شده، می‌توان در دو موضوع واقعاً اساسی دانست که این دو عبارت‌اند از توجه جدی به اصل مطلق در کلیه‌ی آموزه‌ها و باور به تقدیر. در حوزه‌ی دین و حیانی، این دو امر موجب تمایل ایشان به تقدس‌گرایی حداکثری شده است. این ویژگی مهم سنت‌گرایان است که در هیچ مباحثی، از امر مطلق یا خداوند غفلت نمی‌کنند و در نظام آموزه‌های خود، نحوه‌ی ارتباط هر چیزی را با این اصل متعال - حاضر مشخص می‌کنند. اصلی که ضامن الهی بودن، یا به اصطلاح خودشان، متافیزیکی بودن تعالیم آن‌هاست، همین است. به‌عکس، نواندیشان، که در پی تلفیق مدرنیسم - که مخدومی جز انسان ندارد - با دین - که مخدومش امر مطلق است - هستند، ناچارند امر مطلق را امری فوق‌واقع و از مقوله‌ی «ذاتیات» تلقی کنند و بدین ترتیب، آن را کمتر در معادلات امور واقع، که عمدتاً «عرضیات» را شامل می‌شوند، مشارکت دهند.<sup>۱۱</sup>

باور به تقدیر، موجب استناد بسیاری از امور زمینی به اراده‌ی خداوند و در نتیجه، مقدس شمردن پدیده‌هاست. سنت‌گرایان نه‌تنها فعل مستقیم خداوند، یعنی گزینش بنیان‌گذار و القای پیام به او، بلکه بسیاری از پدیده‌های زمینی و انسانی، مانند وقایع صدر دین، رفتارها و عملکردهای بنیان‌گذار و... را نیز به برنامه‌ی مقدس خداوند و لذا تقدیر او مرتبط می‌دانند. این در حالی است که نواندیشان به سبک معرفت‌شناسی مدرن یا راسیونالیسم، گرایش مغرطی به استقلال عقل و نظام خطی علت و معلولی دارند و از این



حیث، استقلالی اومانیت‌مآبانه به امور بشری می‌دهند که آنان را تا حد پذیرش «اقلی بودن دین»،<sup>۱۱</sup> که آستانه‌ی ورود به سکولاریسم است، پیش می‌برد.

نواندیشان ایران در بستری متفاوت ظهور یافتند؛ بستری که مولد مدرنیسم نبود، بلکه مصرف‌کننده و نیازمند آن بود. گاهی نیاز به مدرنیته (به واسطه‌ی عقب‌افتادگی فناوریانه) بدل به شیفتگی می‌شود. نواندیشان خود را سخن‌گوی توده‌ی مردم در حوزه‌ی جغرافیایی خود می‌دانند. آنان باید به زبان مردم، یعنی به ساده‌ترین و قابل فهم‌ترین بیان سخن بگویند که همین امر آنان را از نظام‌سازی‌های منطقی و جامع دور می‌کند. از این رو تلاش ایشان معطوف به پاسخ‌گویی به مطالبات مردم است، نه همانند سنت‌گرایان، احساس نوعی تعهد فردی به حقیقت. این در حالی است که سنت‌گرایان معتقدند که فقط برای اندکی از مردم که بر اثر کنکاش در ماهیت جهان، به تشنگی برای حقیقت رسیده‌اند سخن می‌گویند و از عدم درک اکثریت مردم پروایی ندارند (۷، ص: ۵). آن‌ها خود را متعهد به حوزه‌ی جغرافیایی خاصی نیز نمی‌دانند.

نقطه‌ی قوت نواندیشان را باید واقع‌بینی و مردم‌گرایی ایشان دانست؛ نواندیشان بنا بر رسالت خویش و انتظار توده‌ی مردم، در پی حل مشکلات ملموس و مبتلابه زندگی هستند. کار آنان باید با نتایج سنجش‌پذیر و مؤثر در زندگی واقعی و روزمره همراه باشد. آنان مجاز نیستند مدرنیسم را طرد کنند، آنچنان‌که سنت‌گرایان چنین می‌کنند، زیرا واقعیتی فزاینده، انکارناپذیر و آمیخته با زندگی است. این در حالی است که سنت‌گرایان به رد مدرنیسم در کلیت آن می‌پردازند، اما راه‌حل‌های آنان خاص‌گرا و تعمیم‌ناپذیر به عموم مردم است.

### یادداشت‌ها

1. Rene Guenon
  2. Frithjof Schuon
  3. Doctrine
  4. Method
  5. Religio Perennis
  ۶. «انا انزلناه فی لیلہ القدر» (قدر / ۱) و «انا کل شیء خلقناه بقدر» (قمر / ۴۹).
  7. Essence, Form, Substance & Accident
  ۸. شایان ذکر است که برخی نواندیشان دینی نظیر سروش، متون مقدس مانند قرآن را القای خداوند، ولی کلام بنیان‌گذار می‌دانند و لذا برای متن آن شأنی بشری قائل هستند.
  9. Inwardness
  10. Universalism
۱۱. به بخش ۳ - ۲ از همین مقاله مراجعه شود.

### منابع

۱. آلدمدو، کیت، (۱۳۸۹)، *سنت‌گرایی، دین در پرتو فلسفه‌ی جاویدان*، مترجم: رضا کورنگ بهشتی، تهران: نشر حکمت.
۲. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۵)، *بسط تجربه‌ی نبوی*، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
۳. شریفی، عباس، (۱۳۸۸)، *شریعت و عقلانیت*، تهران: نشر گام نو.
۴. شوان، فریتهوف، (۱۳۶۸)، *آشنایی با اسلام*، مترجم: همایون عریضی، تهران: انتشارات توسن.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *اسلام و حکمت خالده*، مترجم: فروزان راسخی، تهران: انتشارات هرمس.
۶. شوان، فریتهوف، (۱۳۸۸)، *منطق و تعالی*، مترجم: حسین خندق آبادی، تهران: نشر نگاه معاصر.
۷. گنون، رنه، (۱۳۸۴)، *سیطره‌ی کمیت و علایم آخر زمان*، مترجم: علیمحمد کاردان، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. مجتهدشبه‌ستری، محمد، (۱۳۹۰)، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران: انتشارات طرح‌نو.
۹. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱)، *راهی به رهایی*، تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، *مشتاقی و مهجوری*، تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۱. نصر، سید حسین، (۱۳۷۹)، *نیاز به علم مقدس*، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی طه.
۱۲. هاشمی، محمد منصور، (۱۳۸۷)، *دین‌اندیشان متجدد*، تهران: انتشارات کویر.