

حل بحران معنویت از منظر سیدحسین نصر و ارزیابی آن

علی احمدپور^۱

چکیده

از دیدگاه نصر و سنت گرایان ریشه اصلی بحران معنویت در کنار نهادن و چشم پوشی از سنت است؛ چراکه سنت اصلی ترین منبع معنویت است. پس سنت هم آبشخور معنویت است و هم بازگشت بدان، زداینده بحران‌ها و از جمله بحران معنویت خواهد بود و چون در نگاه وی، وحی، شالوده سنت است، پس معنویت با وحی و نیز دین که فراورده وحی است بر مدار هم بستگی خواهد چرخید. پژوهش حاضر که به حل بحران معنویت از منظر نصر و ارزیابی آن پرداخته است به این پرسش پاسخ داده که آیا معنویت پیشنهادی نصر گره گشا است یا خیر و چه نقدی بر آن وارد است؟ این مقاله با توجه به مفهوم معنویت و مبانی آن نزد نصر، به نقدهای ارائه شده اعم از نقدهای منتشره و نقدهای این پژوهش پرداخته است. روش پژوهش، روش تحلیلی-انتقادی است و اساسی ترین یافته‌های آن عبارتند از: **یک**. از آنجا که دین، تحقق وحی و وحی شالوده سنت است، پس معنویت معطوف به سنت، ریشه در دین دارد. **دو**. نصر بین بُعد ظاهری و باطنی دین تفکیک کرده و بُعد باطنی که جوهره دین است، منبع اصیل معنویت می‌داند. **سه**. به گوهر

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۳۰

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه محقق اردبیلی، ali.ahmadpour@uma.ac.ir

مشترک بین ادیان بر اساس باطن و فطرت مشترک بشری برای دستیابی به معنویت تأکید دارد. **چهار.** اگر گوهر مشترک که در قامت وحدت متعالی ادیان جلوه می‌کند مبنای معنویت شد، پس نگاه ما به دیگر ادیان، نگاه سلبی نخواهد بود و آنچه که می‌تواند پیروان همه ادیان را آشتی دهد، در آویختن به معنویت معطوف به سنت است که در همه ادیان، جاری است. **پنج.** با بررسی انتقادی اساسی‌ترین عناصر معنویت معطوف به سنت در منظر نصر، این نتیجه حاصل شد که ضمن ارزشمندی دیدگاه نصر، حل بحران معنویت به معنای راستین، خارج از توان آن است.

واژگان کلیدی: بحران معنویت، سیدحسین نصر، سنت‌گرائی، وحدت متعالیه ادیان، وحی.

مقدمه

انسان نیازمند دو دسته از نیازها است؛ نیازهای معطوف به شئون جسم و نیازهای معطوف به وجود فرامادی و روحی وی و معنویت در سرفهرست نیازهای برتر انسان جای دارد که بدون توجه بدان و برآوردن این نیاز، زندگی انسانی با دشواری‌هایی مواجه خواهد شد و انباشت این دشواری‌ها بدون جستن راهی به رهایی از آن به بحران دامن می‌زند و اینک بحران معنویت در جهان معاصر، محصول وانهادن این نیاز یا برآوردن کاذب و جعلی آن است. مسأله اصلی آن است که به وقت ایجاد مشکل، مکاتب نوظهوری شکل می‌گیرد که به نظر می‌خواهند به حل بحران مدد رسانند؛ اما کثرت آنها و تعارض راه‌ها و روش‌های معنویت‌آفرین برای حل بحرانی که انسان با آن پنجه در پنجه درافکنده است، خود به بحران دیگری بدل می‌شود و کار دشوار آن است که در میانه این هیاهو، به حل بحران معنویت و حل بحران مکاتب نوپدید پرداخته شود. نصر و سنت‌گرایان معتقدند یافتن راه حل بحران، بدون یافتن سرچشمه‌های معنویت امکان‌پذیر نیست و از منظر آنان، معنویت ریشه در سنت دارد، سنتی که وحی شالوده آن است و دین در قامت تحقق وحی، می‌تواند منبع معنویت تلقی شود.

درباره پیشینه مربوط به معنویت از نگاه نصر که حل بحران معنویت بدون چنین چشم‌اندازی ناممکن است، مقالاتی مثل: «تحلیل و تبیین معرفت قدسی نزد سیدحسین نصر»، چستی فلسفه سنت‌گرایی با تکیه بر آرای دکتر سیدحسین نصر، نقد ماهیت سلبی سنت‌گرایی در اندیشه سیدحسین نصر، تاملی درباره نظریه وحدت متعالی ادیان؛ بررسی دیدگاه سیدحسین نصر؛ واکاوی معنویت و عرفان از دیدگاه سیدحسین نصر و... نوشته و منتشر شده، ولی تمایز مقاله حاضر با مکتوبات قبلی این است که این مقاله معطوف به حل بحران معنویت از منظر نصر و ارزیابی آن است (تمایز موضوعی) و همچنین در این مقاله برای اولین بار حلقات چندگانه معنویت نصر به هم پیوند داده شده و روشن کرده که چگونه می‌توان از سنت به وحی و از وحی به وحدت متعالی ادیان و سپس حکمت خالده و از مجموع اینها به معنویت پلی از ارتباط زد. (تمایز تحلیلی) و در نهایت در این

پژوهه، هم نقدهای نویسنده بر نصر آمده، هم نقد دیگر نویسندگان و و هم نقدالتقود؛ یعنی نقد نقدهای دیگران تا جانب انصاف مراعات شود. (تمایز توصیفی) و هیچ‌یک از این پیشینه‌ها به این مقوله‌ها نپرداخته‌اند.

این پژوهش با هدف توصیف دیدگاه نصر در حل بحران معنویت و ارزیابی آن است و در ضمن خویش به این پرسش اساسی نیز پاسخ خواهد داد که معنویت پیشنهادی نصر تا چه اندازه گره‌گشا است و چه نقدی بر آن وارد است؟ از این‌رو این تحقیق به دنبال آن است که اندیشه معنوی نصر برای حل بحران معنویت در جهان مدرن و با رویکرد سنت‌گرایانه را بررسی علمی نموده و نقدهای وارده را مطرح نماید. از آنجا که در اندیشه نصر، سنت مفهوم عام - که غفلت از آن باعث پدیداری بحران معنویت شده است - و فراگیر دارد، معنویت معطوف به سنت می‌تواند، عام و فراگیر باشد و از این‌رو، هرچند از میراث پرمایه شرق کمک می‌گیرد، اما چتر و گستره آن می‌تواند بحران جهانی معنویت را رفع و رفو نماید. از همین‌رو، تلاش برای فهم چیستی سنت و سنت‌گرایی که مبتنی بر آن هم بتوان معنویت نصر را روشن‌تر فهم کرد و هم به حل بحران معنویت در گستره‌ای عام‌تر و فراگیرتر از شرق همت گماشت، مسأله‌ای اساسی است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. معنویت در فرهنگ‌نامه‌های فارسی

معنویت در لغت مصدر جعلی از ریشه معناست و به مفهوم معنوی بودن است. واژه معنوی که با یای نسبت همراه است، منسوب به معنا در مقابل لفظی و به معانی حقیقی، راست، اصلی و ذاتی، مطلق و باطنی و روحانی آمده است و در مقابل مادی، صوری و ظاهری قرار می‌گیرد (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴: ۲۱۱۹۰)؛ اما معنا در لغت که معنوی منسوب به آن است این‌گونه برگردان شده است: مقصود و مراد، حقیقت، باطن، مطلب و موضوع، مفهوم کلام و سخن (معین، ۱۳۶۰، ج ۴: ۴۲۴۴). روشن است اگر معنویت را از ریشه «معنا» مشتق بدانیم، از میان آنچه در برگردان گفته شد، «حقیقت» و «باطن»

نزدیک‌ترین‌ها به معنویت است.

۲-۱. معنویت در لغت‌نامه‌های عربی

معنویت و معنوی برگرفته از ریشه عربی «ع ن ی» است. ابن فارس برای آن سه معنا بیان کرده است: «القصده للشیء بانکماش فیه و حرص علیه»، «دالّ علی خضوع و ذلّ» و «ظهور شیء و بروزه»؛ «قصده کردن چیزی با حرص و میل زیاد»، «دال بر فروتنی و خواری است» و «ظهور و بروز چیزی» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۱۴۶).

بنا بر تصریح لغت‌دانان عرب: «المعنوی: عبارة عما يتصل بالذهن والتفكير كفكرة الحق أو الواجب يقابل المادی»؛ امور غیرمادی که با قوای روحانی و فکر و اندیشه انسان سروکار دارد، معنوی خوانده می‌شود (جوهری، ۱۳۷۰: ۱۷۱).

برخی نیز درباره اصطلاح معنوی نوشته‌اند: «المعنوی، هو الذی لایکون للسان فیه حظّ و إنما هو معنی يُعرف بالقلب»؛ معنوی آن چیزی است که در زبان برایش نصیب و بهره‌ای نیست؛ بلکه معنی‌ای است که به وسیله قلب شناخته می‌شود (جرجانی، ۱۳۹۴: ۱۶۶).

بنابراین در زبان امروزی «معنویت» معادل واژه انگلیسی "Spirituality" استفاده می‌شود و حتی ذیل ریشه «عنی» واژه «معنویت» فهرست نشده است. تنها عبارت «معنویات» ثبت شده است و مفهومی در تقابل با مادیات دارد و نیز به مفهوم «روحیه» به کار می‌رود (شاکر نژاد، ۱۳۹۷: ۱۵).

۳-۱. معنویت در زبان لاتین

در زبان انگلیسی معادل واژه معنویت "spirituality" است که از واژه "spirit" به معنای روح گرفته شده و به معنای امور و واقعیات غیرجسمانی و غیرمادی است (آکسفورد، ۲۰۰۵: ۱۴۷۵). ضمن آنکه واژه "sprit" از ریشه لاتینی "spiritus" به معنای نَفَس (breath) اخذ شده است. فرهنگ آکسفورد آن را روح‌بخش یا حیاتی انسانی توصیف می‌کند. این مفهوم با این عقیده مرتبط است که خداوند، روح زندگی را

در آدم ابوالبشر دمید. از این رو، معنویت بیانگر اعتقاد به این جنبه غیرمادی است که در جهان مادی جریان دارد. نیز اشاره به این معناست که انسان فراتر از جسم مادی است و زندگی او حاوی مفهومی است که باید بر آن متکی باشد (فونتانا، ۱۳۸۵: ۳۶-۳۵؛ ولف، ۱۳۸۶: ۳۸).

به عقیده برخی معنویت در زبان انگلیسی از واژه لاتین «Spiritus» به معنای نقش زندگی یا «روشی برای بودن» و «تجربه کردن» است که با آگاهی یافتن از یک بُعد غیرمادی به وجود می‌آید و ارزش‌های قابل تشخیص، آن را معین می‌سازد (الکینز، ۱۹۸۸: ۱۰ به نقل از وست، ۱۳۸۷: ۲۵).

۲. معنویت از نگاه نصر

از نگاه نصر معنای معنویت در دنیای امروزی مبهم و واجد پیچیدگی‌های خاصی است و عده‌ای می‌کوشند معنویت را به جای دین و یا در برابر آن به کارگیرند و در بُعد روان‌شناسی از آن بهره‌برداری کنند. وی می‌نویسد:

منشأ به کارگیری اصطلاح معنویت در زبان‌های اروپایی کاملاً جدید است و در حلقه‌های کاتولیک، در یکی-دو قرن گذشته بوده که اصطلاح معنویت کاربرد یافته است و اینک به شکل گسترده یا به جای دین یا در مقابل آن به کار می‌رود. در زبان‌های شرقی اما، واژگانی که دال بر مفهوم معنویت‌اند، غالباً ریشه‌شناسی این واژه را که از "spiritus" یا "Spirit" (روح) اشتقاق یافته، نشان می‌دهد. اما واژه «الروحانیه» که مشتق از «الروح» و دقیقاً به معنای "spiritus" است، در زبان عربی متداول و البته بی‌ابهام است. در جهان جدید «روح» به عنوان واقعیتی عینی و وجودشناسانه (و مرتبه چهارم عالم اصغر/انسان) انکار می‌شود، پس معنویت، دیگر الروحانیه عربی نیست و لکن ناظر بر مرتبه سوم انسان یا نفس "psyche" کاربرد می‌یابد. وقتی معنویت معطوف به «الروح» نباشد، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ این است که می‌توان گفت: معنویت اغلب در بردارنده آرزویی مبهم برای معنا و تجربه امور نفس‌الامری است پس «روح» و معنویت ناظر بر این مرتبه چهارم انسان فقط در درون سنت‌های بزرگی که منشأ آسمانی

دارند، آشکار می‌شود، در حالی که در عالم جدید در باب معنویت به امور روان‌شناسانه قناعت می‌شود. (نصر، ۱۳۷۸: ۷۶).

این است که اصطلاح معنویت توأم با ابهام شد و منشأ این ابهام در کاربردهای دوگانه آن که یکی توأم با انکار روح است، مورد لحاظ قرار گرفت، پس برای یافتن معنای درست آن، باید به کاربرد و کارکرد آن پیش از این انکار یا پیش از دوران تجدد و فرونهادن سنت که کاربرد و معنای سنتی است، توجه کرد.

حال ارزشمندی معنویت به فهم معنای سنتی آن بستگی دارد. اگر معنویت دارای ابهام و قابل استفاده حتی در امور غیرالهی (شیطانی) شد، ارزش واقعی آن از دست خواهد رفت. (نصر، ۱۳۷۸: ۷۷).

از دیدگاه نصر «هدف نهایی معنویت چه سخن از خدا در میان باشد و چه از نیروانا، یکی است و هر چیز دیگری از جمله عشق و جامعیت از حقیقت نهایی سرچشمه می‌گیرد.» (نصر، ۱۳۸۷: ۲۴۳). بنابراین معنویت، بُعد درونی یا امر قدسی آینه تمام‌نمای سلوک در دانش‌های جاودانه و کب و لباب ادیان است، پس امری موهوم و تخیلی نیست و غایت زندگی آدمی است.

۳. مبانی معنویت نصری

۳-۱. سنت و سنت‌گرایی

نصر، با تعریفی که از سنت می‌دهد، آن سنت را از یک سو ریشه‌دار در دل وحی می‌داند و از دیگر سو، دین را که برآمده از همان وحی است، به عنوان منبع معنویت معرفی می‌نماید، پس اساساً امکان تبیین معنویت نصری، بدون تبیین سنت و سنت‌گرایی امکان‌پذیر نخواهد بود. اما چگونه می‌توان اینک و در بحران معنویتی که دامنگیر انسان معاصر شده، آن را مجدداً احیا کرد و از این بحران راهی به رهایی جست؟

از منظر سنت‌گرایان اولین قدم برای احیای معنویت که با احیای سنت شکل می‌گیرد، بازگشت به خویشتن خویش و فاصله گرفتن از تجددگرایی و بلکه مبارزه با آن

است. (بورکهارت، ۱۳۶۵: ۲۰۹). با بازگشت به خویشتن، سنت مجدداً احیا می‌شود، اما کدام سنت یا کدام ساحت از سنت؟ نصر می‌گوید: آن ساحت‌ها و مراتب که سنت با دربردارندگی آنها به امری فراگیر تبدیل می‌شود، ساحت ظاهر و ساحت باطن است. ساحت ظاهر، عبارت از جنبه‌ای از پیام فرودیافته آسمانی است که بر همه حیات فرد سنتی، بلکه بر همه جامعه حاکم است. ساحت باطن نیز به نیازهای معنوی و فکری معنویت‌گرایان می‌پردازد که «خدا» یا «حقیقة الحقایق» را در این دنیا جستجو می‌کنند که در اسلام از این دو ساحت، به عنوان ساحت شریعت و ساحت طریقت یاد می‌شود. (نصر، ۱۳۸۰: ۱۴۷).

پس در بازگشت انسان به خویشتن خویش، نه می‌توان طریقت را وانهاد و یک‌سویه به شریعت چشم دوخت و نه می‌توان به بهانه پرداختن به طریقت، شریعت و وجه ظاهری و ساحت آشکار سنت را مغفول نهاد.

نصر سنت را اهتمام قلبی و ایمان عقلانی و هدیه‌ای از بارگاه الهی می‌داند و معنای اصطلاحی و فنی سنت را هم اینگونه تبیین می‌کند:

سنت در معنای فنی‌اش همان حقایق یا اصولی است دارای منشائی الهی که از طریق شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، اوتاره‌ها، لوگوس یا دیگر عوامل انتقال، برای ابنای بشر و در واقع، برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره‌های آنها برگرفته شده است. (نصر، ۱۳۸۰: ۱۳۵).

بنابراین در دامنه معنایی آن می‌توان مفهوم انتقال معرفت، آداب، فنون، قوانین، قوالب و بسیاری عناصر دیگر را که ماهیتی ملفوظ و مکتوب دارند، دریافت.

همچنین سنت‌گرایان معتقدند وحی، اساس و بنیان سنت است و آنچه را که نتوان رد پای وحی را آشکار یا پنهان در آن جستجو کرد، جامه سنت به تن نخواهد نمود. وقتی وحی شالوده سنت شد، پس همان‌گونه که ادیان متنوع و متکثری وجود دارد، سنت‌ها نیز متنوع‌اند. از سوی دیگر، به اعتقاد سنت‌گرایان یک سنت واحد و ازلی وجود دارد که همیشه بوده و خواهد بود. این سنت ازلی که مستقیماً از وحی رسیده، در تمام سنت‌های بعدی انعکاس دارد و نه تنها آنها را نفی نمی‌کند، بلکه تأیید کننده همه

آنهاست. بنابراین، به لحاظ اینکه مبدأ وحی واحد است، از سنت واحد و به لحاظ اینکه مخاطبان آن در عین وحدت عمیقشان، اختلافات فراوانی با هم دارند، از سنت‌های فراوان با صورت‌هایی متفاوت سخن می‌گویند، بدون اینکه جهانشمولی آن سنت یگانه خدشه‌دار شود. بنابراین هم سنتی یگانه وجود دارد و هم سنت‌های متکثر، بدون اینکه یکدیگر را نفی کنند. (امامی جمعه و دیگران، ۱۳۹۱: ۴۰).

نصر ارکان و پایه‌های سنت را در دو چیز خلاصه کرده و می‌نویسد:

«سنت دو جنبه دارد: یک، آغاز الهی که عمودی است و فوق‌زمان و مکان و این عالم است و به صورت وحی و به صورت نزول حقیقت در طی قرون به دست انبای بشر رسیده است؛ که این جنبه از سنت، همان دین است. دوم، استمرار این حقیقت در طول زمان در تمدن‌های مختلفی که مبتنی بر آن حقایق هستند.» (نصر، ۱۳۸۶: ۱۹).

وحی نیز با هبوط آدمی پیوند دارد و برای رهیافت مجدد آدمی به آنچه که حافظ از آن دریغ می‌خورد؛

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود
آدم آورد در این دیر خراب آبادم
(حافظ، ۱۳۷۱: ۲۰۷)

راهی جز وحی وجود ندارد. این هبوط و آن وحی راهبر انسان به سمت ملکوت، شاید تمثیل یا چراغ راهی باشد که وقتی مجدداً انسان هبوط دیگری را پس از نزول وحی‌های مکرر تجربه کرد، چاره‌ای جز درآویختن به معانی و مظاهر و مفاهیم وحی برای نجات ثانوی از هبوط ثانوی وجود ندارد و سنت، معنا و مظهر وحی است و درآویختن بدان به معنای رها شدن از سرگشتگی‌ها و بحران‌های تصنعی و دست‌ساز بشری است. نصر معتقد است: هر چند فراورده ظاهری وحی، کثرت ادیان را به دنبال دارد، مضمون جوهری آن، نیاز دائمی انسان را به لایتناهی برآورده می‌کند. بنابراین

با اینکه ظاهر صورت‌ها و نمادهای سنتی (حاصل از وحی)، محدود به مکان و زمان هستند، مضمون درونی آنها، ما را به سوی لایتناهی هدایت می‌کند و نیاز انسان را به فراتر رفتن از امور محدود و جستجوی بقا و جاودانگی، تحقق می‌بخشد. (نصر،

(۱۳۸۴: ۵۵).

شاید این سؤال پیش بیاید که چرا وحی، این همه با گزاره‌ها و مفاد گوناگون است و تنوع آموزه‌های دینی و وحیانی ریشه در چه چیزی دارد؟ به دیگر معنا، این شالوده سنت، چرا این همه گوناگونی دارد؟ به نظر می‌رسد، این تنوع مرهون تنوع اعصاری است که در آن انسان می‌زیسته است. در هر زمانه‌ای انسان با انصراف از یکتاپرستی، راه انحطاط را در امور دینی در پیش می‌گرفته و به شرک روی می‌آورده است. از این رو، متناوباً، توحید را فریاد می‌آورده است و برای هدایت و راهنمایی انسان ذاتاً موحد و به وساطت پیامبران (علیهم‌السلام) و با گوناگونی وحی، حیات معنوی انسان را احیا می‌کرده است. (نصر، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

پس به دلیل تنوع وحی، تنوع ادیان پدید می‌آید و با تنوع ادیان، سنت‌ها، متنوع می‌شوند. حال اگر بخواهیم معنویت را در بازگشت به سنت جستجو کنیم، باید به کدام یک از سنت‌ها و ادیان رجوع نمود؟ اینجاست که از نگاه نصر و سنت‌گرایان، همه آن تنوعات و تضرعات، شکل و قالب واحدی تحت عنوان «وحدت متعالیه ادیان» می‌یابد.

۳-۲. وحدت متعالیه ادیان

اما وحدت متعالیه ادیان چیست؟ برای رهیافت به چیستی وحدت متعالیه ادیان ذکر دو نکته، مؤثر و راهگشا است:

نکته اول آنکه وقتی به هر یک از ادیان می‌نگریم، به لحاظ صور، گفتار و رفتار با یکدیگر تمایز و تفاوت دارند، از همین منظر است که گاه آموزه‌های ادیان با یکدیگر امکان تقابل می‌یابد، ولی آیا به راستی ورای این صور و گفتار و رفتار دینی متغایر و متفاوت ادیان و آموزه‌های آن، نمی‌توان به وحدت یا گوهر مشترکی دست یافت که آن نگاه مشترک، فصل‌مقوم همه ادیان باشد؛ به بیان دیگر هر دین، دو ساحت دارد: ساحت ظاهری که در قالب پوسته، صورت، رفتار و گفتار دینی تجلی می‌یابد و از این منظر با ساحت دین دیگر متفاوت و متعارض است و ساحت باطنی که در قالب مغز و جوهره دین تجلی می‌یابد و از این منظر با ساحت دین دیگر، وحدت‌پذیر است. نصر از این دو

ساحت با عنوان تفکیک بعد ظاهری و باطنی دین یاد می‌کند.

نکته دوم آنکه وحدت متعالی ادیان، یک رقیب در عرصه وحدت‌بخشی ادیان دارد، تحت عنوان «تقریب مذاهب» که نصر، این جنبش را احساساتی و فاقد پشتوانه منظم فکری می‌داند که می‌خواهد حتی به قیمت چشم‌پوشی از برخی تعالیم ادیان، ادیان را آشتی‌کنان بر سر یک سفره بنشانند و این جنبش با مکتب سنت‌گرا، یکی و همگام نیست. (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۴). پس سنجش کلی ادیان باید، حقیقت اصلی ادیان را بر مدار همبستگی ببیند؛ همبستگی‌ای که در آن، هر دین، با آنکه حقیقت واحد را داراست، لکن به دو دلیل: طبع پیروان خویش و میزان استعداد و آمادگی آنان، آن حقیقت را به صورتی متفاوت با دین دیگر، عرضه و جلوه می‌بخشند، اما همه به یک مبدأ و حقیقت واصل می‌گردند.» (نصر، ۱۳۸۲: ۲۱)؛ و از یک حقیقت نهایی سرچشمه می‌گیرند.» (نصر، ۱۳۸۷: ۲۴۳)؛ و این حقیقت نهایی، نه در عالم صورت و اشکال و تبلورات و تجلیات حقیقت، که در ذات خود، واجد وحدت است چنان‌که تمام ادیان راستین بر یک حقیقت نهایی مبتنی است و آن یگانگی مبدأ است. (نصر، ۱۳۸۶: ۳۱).

نصر در اینجا حتی آیین هندو، بودایی، کنفوسیوس و زرتشتی را مبتنی بر همین وحدت و لذا توحیدی می‌بیند. (نصر، ۱۳۸۶: ۳۱) و مهم‌تر آنکه با این چتر وحدت‌بخش، گستره ادیان را از سنخ بدوی، تاریخی، سامی، هندی، و اسطوره‌ای را یکجا پوشش می‌دهد. (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۱-۱۱۰).

اینک یک پرسش اصلی باقی می‌ماند و آن اینکه چگونه و با چه دانشی می‌توان به این وحدت متعالیه ادیان دست یافت؟ اینجاست که بحث حکمت خالده به عنوان یکی از مبانی اصلی معنویت نصری، خود را نشان می‌دهد که به تبیین آن می‌پردازیم.

۳-۳. حکمت خالده

حکمت خالده که با عناوین حکمت جاویدان، حکمت ازلی، فلسفه جاویدان کاربرد می‌یابد، عبارت از مابعدالطبیعه یا فلسفه سنتی است که شامل مجموعه‌ای از آموزه‌ها درباره سرشت حقیقت است. این فلسفه و مابعدالطبیعه، چرخ آسیاب یا قلب سنت است

و آن آموزه‌ها به مثابه اصول این مابعدالطبیعه است. (نصر، ۱۳۸۷: ۲۶۱) و معرفت این مابعدالطبیعه، معرفتی دائمی و جهان‌شمول است. ضمناً این حکمت در عین همگامی بودن، همگانی است، یعنی در میان اقوام و ملل در سرزمین‌های مختلف وجود داشته و نیز به معنای سروکار داشتن با اصول جهان‌شمول است و حصول چنین معرفتی با عنایت ذات الهی شکل می‌گیرد. (نصر، ۱۳۸۲: ۱۰۴).

مبتنی بر حکمت خالده، انسان دیندار با آنکه به دین مبتوع خویش تعلق درونی دارد، اما گوهر دین خویش و دیگر ادیان را همراستا می‌بیند، نگاه انحصار‌گرایانه به دین خاص ندارد، همه ادیان را وجوه تجلیات یک حقیقت می‌داند و اینگونه الهیات واقعی دین؛ یعنی تطبیقی را که در واقع باید آن را مابعدالطبیعه دین تطبیقی نامید، پدید می‌آید.» (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۱ - ۱۱۰).

اینک می‌توان مجموعه رویکردها و راهبردهای نصر را در حل بحران معنویت اینگونه فهرست کرد:

یک. انسان و جهان او پیشینه‌ای به نام سنت دارد. آنچه که اینک به بحران معنویت آدمی در جهان معاصر و در پی آن به پاره‌ای دیگر از بحران‌ها مثل بحران اخلاق منتهی شده است، انقطاع تاریخی انسان از این پیشینه است و با بازگشت به این پیشینه، بحران معنویت مرتفع خواهد شد.

دو. معقول نیست که بخواهیم در جهان تجدد، دوباره سنت را - به مثابه یک مقطع تاریخی - بازآفرینی کنیم؛ چرا که نمی‌توان به دلیل سیطره الزامات و اقتضائات جهان تجدد، از آنها رهایی جست و سنت را جایگزین مقطع تاریخی تجدد ساخت.

نصر و سنت‌گرایان این خام‌اندیشی‌ها را محصول عدم‌ادراک درست سنت و رویکرد بازگشت به سنت می‌دانند. از نگاه آنان سنت یک مقطع تاریخی نیست، بلکه سنت، ویژگی استمرار دارد و پوشش‌دهنده همه برهه‌هاست و کلید بازگشت به سنت، نه در دست تاریخ که در دست خود انسان است و این مهم با بازگشت انسان به حقیقت خویش فراهم می‌آید.

سه. این حقیقت که اینک مغفول مانده، با وحی به مثابه شالوده سنت پیوند می‌یابد و گوش انسان را شنوای تعالیم ادیان می‌سازد که فراورده وحی‌اند. اما دریغ که انسان معاصر، با در اختیار داشتن این فراورده یا تعلق به آئین و دین خاص، از حقیقت دیگر فراورده‌های ادیان غفلت می‌ورزد و از این‌رو، به دیگر آئین‌ها با نگاه سلبی می‌نگرد و همین نگاه‌های سلبی و متعارض، پدیدآورنده تعارض آدمیان در صحنه همزیستی است و برای رفع و رفوی این تخاصمات، باید به دنبال یک حقیقت مشترک بود که همه ادیان در آن سهیم‌اند و علی‌رغم گوناگونی آموزه‌ها و مدعیان، واجد یک گوهر راستین و یگانه‌اند.

چهار. آن حقیقت مشترک، ذیل مفهوم وحدت متعالی ادیان فراجستنی است و مفهوم وحدت متعالیه ادیان نیز جز به عنایت الهی و معرفت حکمت خالده - که به مثابه سنت است - ناممکن خواهد بود.

حال بهتر می‌توان بازگشت انسان به حقیقت خویش را تأویل کرد و آن را سرآغاز اتصال آدمی به سنت و رفع بحران معنویت دانست. انسانی که نتواند در دنیای پریاهوی معرفت‌ها و مکتب‌ها، راهی به فهم و فحوص حکمت خالده بجوید، راهی برای بازگشت به حقیقت خویشتن - چنان که باید - نخواهد یافت و چنان که گفته شد، حکمت خالده و فهم آن، محصور در یک مقطع تاریخی نیست و می‌توان با آراستن جان به حکمت جاویدان، خویشتن خویش را جست سنت را فهم کرد، معنویت را به نظاره نشست و به حل این بحران دامنگیر توفیق یافت.

اکنون سه عنصر اساسی معنویت نصری را که می‌خواهد با آن، بحران معنویت را فرونشاند منتقدانه پی می‌جوئیم. ذکر این نکته ضرورت دارد که این سه عنصر در عرض یکدیگر نیستند و در طول یکدیگر، نقش آفرینی می‌کنند. آن سه عنصر عبارتند از:

الف) عنصر سنت‌گرایی؛ ب) عنصر وحی؛ ج) عنصر وحدت متعالی ادیان.

۴. ارزیابی عنصر سنت‌گرایی

سنت‌گرایی، از مبانی و پایه‌های اساسی معنویت نصری است و نمی‌توان به چشم‌انداز

معنویت از دیدگاه نصر پرداخت و نسبت به سنت که شاید «ماده‌المواد» معنویت نصری است، بی‌اعتنا بود.

پرسش اساسی چیستی سنت و تفاوت آن با دین است. آیا این عنصر، با سنت مصطلح که در عرف فقها از منابع چهارگانه استنباط حکم شرعی است، مرتبط است یا خیر؟ و مهم‌تر از همه آنکه، چه نقش و دخلی در امر معنویت ایفا می‌کند و چگونه فراغت خاطر از سنت، امکان طریقت معنوی را مخدوش یا حتی مسدود می‌سازد؟ قطعاً پاسخ کامل به این پرسش‌ها، مجال واسعی می‌طلبد و اکنون، در بررسی و ارزیابی سنت‌گرایی نصر، ابتدا، دو نقد منتشره را بازگو و بررسی می‌کنیم و سپس این قلم ارزیابی خود را ارائه می‌نماید.

۴-۱. نقدهای منتشره بر سنت‌گرایی

یک. برخی از اندیشوران معاصر اساساً گرایش به سنت را امری پارادوکسیکال می‌خوانند، چرا که سنت بازگشت به گذشته را فریاد می‌زند، در حالی که سنت‌گرایی پدیده‌ای غربی و رویکردی مدرن است و ریشه‌های تاریخی آن را در اروپای قرن نوزدهم به ویژه در فرانسه جستجو می‌نمایند. (لگنهاوزن، ۱۳۸۲: ۲۳۵).

ارزیابی نقد اول: روشن است که حتی اگر احیای سنت و گرایش به آن پدیده‌ای مدرن باشد، نمی‌توان با این بهانه، اصل و اصالت سنت را نادیده انگاشت. به دیگر معنا، اگر گرایش به معنویت پدیده‌ای امروزی و مدرن باشد، آیا این مسأله، اصالت و رسالت معنویت را در بوته تردید قرار می‌دهد؟ ضمن آنکه روشن است در جامعه سنتی منطقاً معنا ندارد کسی به دنبال سنت و سنت‌گرایی باشد؛ زیرا در آن جوامع، سنت امری جاری و ساری است و برجسته‌سازی سنت و نهضت سنت‌گرایی، متفاوت بودن انسان‌ها و جوامع را پیش‌فرض می‌گیرد.

دو. برخی دیگر، به اصطلاح، توپ را در زمین حریف انداخته می‌گویند: آیا نزاع سنت-مدرنیته، یک مسأله اسلامی-ایرانی است یا یک معضل اروپایی-آمریکایی؟ و می‌افزایند: ظاهراً این موضوع اصالتاً یک مسأله ایرانی و جهان اسلامی نیست؛ چراکه

جهان اسلام و ایران، هرگز نه مدرنیته را تجربه کرده است، نه پست مدرنیته را و نه سنت با تلقی فرهنگی اش را. دنیای اسلام با برخورداری از دیانت غنی و قویمی چون اسلام، و با بهره‌مندی از حکمت و معرفت محتشم و مغتنمی چون میراث بازمانده از حکمای بزرگ خویش، هرگز حاجتمند طرح و ترویج مقوله مبهم و مشوشی به نام «سنت» نیست. پس «سنت»، «مدرنیته» و «پسامدرنیته» سه نسل فرهنگی از یک تیره و تبارند و باهم نسبت طولی خانوادگی دارند و نزاع سنت‌گرایان با مدرنیست‌ها نیز، یک نزاع خانوادگی است و طبعاً باید خانگی هم بماند.

سپس می‌پرسند: میان اسلام و سنت‌گرایی چه نسبتی برقرار است؟ و با طرح فرض‌های مختلف، می‌گویند، اگر اسلام عام است چه حاجت به سنت؟ چون که صد آمد، نود هم پیش ماست و اگر سنت عام است، آن چیست که سنت واجد آن است و اسلام فاقد آن؟ و آیا این فقدان، نقص یا عیب دیانت خاتم تلقی نمی‌شود؟ (رشاد، ۱۳۸۸: ۶۲-۵۷).

ارزیابی نقد دوم: به نظر نمی‌رسد که برای حل یک مسأله و معضل علمی و معرفتی، جغرافیا دخیل باشد، حتی اگر آن جغرافیا، جغرافیای معرفتی باشد. ضمن آنکه چه کسی معتقد است جهان اسلام مدرنیته را تجربه نکرده است؟ آیا می‌توان روشنفکری را اصالتاً پدیده‌ای مدرن خواند و در محکومیت روشنفکری سخن گفت و یکایک روشنفکران ایرانی را نام برد و آنگاه مدعی شد الحمدلله، ایران مدرنیته را تجربه نکرده است؟

شکی نیست که مدرنیته ظاهری دارد و هم از زوایا و اصول و ریشه‌هایی برخوردار و تجربه تام و تمام مدرنیته مثلاً در ایران تحقق نیافته است. اما این به معنای بیگانگی جامعه ایرانی از مدرنیته نیست. وانگهی، آیا حل یک معضل و مسأله علمی و معرفتی فقط ویژه زمانی است که جامعه خاص بدان دچار آمده باشد و آیا نمی‌توان از پیش طرحی داد تا به هنگام ابتلای ملل مسلمان، به اصطلاح، به بلیه مدرنیته، بتوان به نحو روشن با آن مواجهه داشت؟ همچنین این جمله که «نزاع سنت‌گرایان با مدرنیست‌ها، یک نزاع

خانگی است و طبعاً باید خانگی هم بماند» نشان می‌دهد که برخلاف ادعای نویسنده که از جامعیت و جاودانگی اسلام سخن می‌گوید و مقتضای اصلی آن این است که دین خاتم برای حل معضلات همه جوامع در همه اعصار، راه حل دارد، پاره‌ای از معضلات جوامع، باید در همان جوامع باقی بماند و حل شود و متفکران اسلامی نه تنها هیچ دغدغه‌ای نسبت به آن نداشته باشند، بلکه طرح چنین مسائلی، افشای یک مسأله خانگی و محرمانه محسوب می‌شود.

شنیدنی‌تر اینکه اگر امری، واجد چیزی بود و اسلام فاقد آن، این نقص و عیب دیانت خاتم تلقی می‌شود. مثلاً اگر بگوییم سینما و تئاتر پدیده مدرن است و مدرنیته این دورا دارد و اسلام ندارد، این نقص و عیب دیانت خاتم خواهد بود! بازخوانی مجدد این نقد میزان استحکام و استواری‌اش را آشکارا نشان خواهد داد و این امر بر عهده خواننده هوشمند است.

۴-۲. نقد پژوهش حاضر بر سنت‌گرایی

یک. توصیف و نقد کامل سنت و سنت‌گرایی، نیازمند خوانش دقیق متن و کنکاش در همه آثار نصر است. نصر می‌گوید در یک تلقی، دین عبارت از اصول و حیانی است و سنت بکارگیری این اصول است. (نصر، ۱۳۸۰: ۳۵). بی‌هیچ گفتگو معلوم است که در این نوع نگرش، سنت معنایی جز، معنای دینی نخواهد داشت و البته از نگاه نگارنده، این سنت یا بکارگیری همان اصول و حیانی، می‌تواند اعم از سنت شارع یا سنت متشرعه باشد. سنت شارع، سنت قانون‌گذار دین است و سنت متشرعه سنت پیروان ادیان. پس اگر کلمه بکارگیری را اعم از ناحیه شارع و متشرعه دانستیم، سنت می‌تواند حتی دربردارنده آداب و رسوم خاص دینی باشد که هر چند شارع مقدس آنها را تجویز نکرده است، اما در میان پیروان ادیان رواج یافته است.

این نکات گفته شد تا چگونگی اعمیت یا اخصیت دین و سنت نسبت به یکدیگر، تبیین شود. اینک به این نکته پرداخته می‌شود که چگونه دین را می‌توان به نوعی فهم کرد که عام و مشتمل بر سنت باشد؛ یعنی چگونه می‌توان گاهی دین را اعم از سنت

خواند و گاه سنت را اعم از دین.

در یک تلقی، دین عبارت از همان وحی الهی است که از ناحیه خدا نازل شده و توسط پیامبر دریافت گردیده است. در تلقی دوم، دین فقط به مجموعه آن تعالیم محض و خالصی که در قالب وحی نازل شده است، نیست، بلکه شرح آن تعالیم، انگاره‌ها و اندوخته‌های انسانی از آن تعالیم، نحوه کاربست آن تعالیم و رفتار مؤمنانه انسان در پرتو آن تعالیم نیز دین خوانده می‌شود. دین در معنای نخست مبدأ سنت تلقی می‌شود و در معنی دوم لب سنت و اخص از آن است.

قران دین را به احتمال فراوان در هر دو معنا به کار برده است. از این رو این دو گزاره قرانی: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹) و «لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينُ» (کافرون: ۶) دین را در همین دو معنا بازتاب می‌دهد. دین در گزاره نخست ناظر به آن جنبه وحیانی و تعالیم خالص و محض است و چون منشأ صدور آن یکی است، آیین خالص یهود یعنی همان گزاره‌های وحیانی‌ای که حضرت موسی (علیه السلام) مستقیم از خدا دریافت می‌کرد، حضرت عیسی و حضرت محمد (ص)، از خدا دریافت می‌کردند، دین بود و چون یک مبدأ نزول واحد داشته همه آنها می‌توانند تحت عنوان اسلام بگنجد. پس خداوند یک دین نازل کرده و آن اسلام است.

حال سؤال این است، دین در کدام معنا، پایا و همواره باقی است؟ در معنا و تلقی اول یا در معنا و تلقی دوم؟ در معنا و تلقی اول از دین که به نظر می‌رسد همه ادیان از این حیث یعنی از حیث مبدأ صدور واحد، در آن اشتراک دارند، دین ثابت، پایا و جاودان است و همه آن تعالیم محض؛ موسوی باشد یا عیسوی یا محمدی، نام اسلام به خود می‌گیرد.

اما دین در معنای دوم - وقتی که به عرصه عمل در می‌آید، تفسیر می‌پذیرد، پیرو و تابع به دنبال دارد و از این دست امور - تغییر و دگرگونی می‌یابد و شاید نتوان واژه «باق» و جاودانه را برای آن به کار برد. اما در آن معنای نخست، دین مبدأ سنت است و در این معنای دوم خود جزئی از سنت و اخص از آن نام می‌گیرد. مثلاً آیه «اقم الصلوة» را که

وحی خالص و تعلیم محض و گزاره من عندالله و همواره باق است، در نظر می‌گیریم. این آیه می‌تواند مبدأ سنت تلقی شود و مسلمانان مستند به آن در نحوه نماز خواندن، فرادا باشد یا جماعت، در سفر باشد یا حضر، زنانه باشد یا مردانه، در شرایط عادی باشد یا جنگی، در خانه باشد یا مسجد و همین‌طور شقوق دیگر آن، خالق و آفریننده سنت خواهند بود. ممکن است سؤال شود در این حالت، آیا این شارع دین و شریعت است که خالق سنت است یا مسلمانان؟ می‌توان در پاسخ به نحوه نماز گزاردن مذاهب خمسسه فقهی ارجاع داد. آیا امکان دارد شارع مقدس، نماز گزاردن‌های متفاوت و متناقض را تشریح کرده باشد؟ پس مسلمانان در برخی جاها خالق این سنت‌اند که به نحوه خوانش آنان از دین برمی‌گردد. در عین حال می‌توان پرسید آیا سنت، فقط سنت دینی است و شامل ارزش‌های عرفی و اخلاقی جامعه، آداب، ادبیات، فرهنگ و امثال آن نیست. در این پرسش ناگزیریم که دین را دین عملیاتی و نه آن جنبه و حیانی صرف و محض - که اخص از سنت - است، فهم نماییم.

۵.۵. به نظر می‌رسد عمده‌ترین نقد به سنت، ابهام در معنا و نیز تعیین میزان و ساحت آن است. معانی مختلف از سنت ذکر شد به راستی نصر مبتنی بر کدام یک از تعاریف سنت و ساحت و عرصه‌های آن بازگشت انسان به قدسیت و معنویت را فریاد می‌زند؟ سنت در معنای عام؟ سنت در معنای خاص، سنت به معنای مفهوم دین، سنت به معنای حقایقی که منشأ الهی دارند؟ یا سنت در معنای ارزش‌های عرفی و اخلاقی و آداب و ادبیات جامعه. آیا این نحوه نگرش به سنت و ابهام نهادن آن، بحران‌زداست یا بحران‌زا؟ همچنین اگر چنان‌که روشن کردیم سنت مدنظر نصر، سنت متشرعه را نیز شامل می‌شود، چگونه و با کدام محک می‌توان سنت‌های به جا مانده از ناحیه پیروان ادیان را راستی آزمایی کرد و به اصالت و آسمانی بودن آنها پی برد؟ نصر به این موارد پاسخی نمی‌دهد.

۵.۵. ارزیابی عنصر وحی

وحی از ارکان اساسی سنت نزد سنت‌گرایان است و از زبان نصر می‌خوانیم که «انسان

برای رهایی از هبوط و به فعلیت رسیدن عقل شهودی، نیازمند وحی است» (نصر، ۱۳۸۰: ۲۶۲) و پیام وحی، حول محور معرفت می چرخد. (نصر، ۱۳۸۰: ۴۲) این وحی ریشه در هبوط آدمی دارد و تناوب آن به دلیل انحراف و انحطاط هر از گاهی آدمی است. (نصر، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

نصر، وحی را دارای دو نوع کاربرد و کارکرد می داند و کارکرد ظاهری آن عبارت از آداب، رسوم، تعالیم و نمادها است و کارکرد باطنی و جوهری که با آن برای انسان راهی فراسوی معنویت و آسمان گشوده می شود. (نصر، ۱۳۸۴: ۵۵).

در اینجا سه نقد پژوه بر وحی از منظر نصر ارائه می شود: یک. اگر به دلیل انحرافها و انحطاط آدمیان، تنوع و تجدید وحی لازم می آمده است، آیا این دلیل، نباید تجدید وحی را یک امر دائمی نشان دهد؟

دو. آیا وحی معنویت آفرین، وحی آسمانی است یا شامل الهامات نیز می شود؟ اگر نصر الهامات کسانی مانند کنفوسیوس را در چرخه وحی و آن تعالیم را در ردیف ادیان می نشاند، چگونه می توان ادیان زمینی را بستری برای معنویت – که اصلاً و قاعدتاً ارتباط با آسمان است – قرار داد؟

می دانیم که متکلمان اسلامی اعتقاد ندارند که چنین چیزی اساساً وحی اصطلاحی باشد، لکن نصر، گویی این الهامات را – بر فرض آنکه درست و رحمانی باشد و نه شیطانی – مندرج در مفهوم وحی می داند و می گوید: دلیلی ندارد که آیین هندو را از مقوله دین خارج بدانیم؛ مشروط بر اینکه این اصطلاح را به معنای چیزی بفهمیم که انسان را از طریق یک پیام، وحی یا جلوه ای که از «حقیقه الحقایق» می رسد، با مبدأ کل پیوند می دهد. (نصر، ۱۳۸۰: ۱۴۳).

سه. نکته مهم تر آن است که برای تشخیص وحی از غیر وحی سنجهای به نام معجزه در اختیار ماست. یعنی کسی که مدعی می شود توسط وحی با عالم دیگر در ارتباط است، معجزه نشان می دهد که آیا او در درستی ادعای این رابطه و نبوت راست می گوید یا به دروغ و دغل سخن می گوید. حال چه سنجهای در اختیار است که نشان دهد این به

اصطلاح الهامات، به حقیقت از ناحیه خداوند بر کسانی که مدعی آیین‌ها و ادیان نو هستند، فرود می‌آید و مثلاً از کجا بدانیم آنچه که بر زبان کنفوسیوس جاری شده است، آیا حاصل اندیشه‌های شخصی و عادی خود اوست یا آنکه خداوند آنها را بر زبانش به الهام جاری کرده است؟

۶. ارزیابی عنصر وحدت متعالی ادیان

چنانچه گذشت وحی، شالوده سنتی است که نصر آن را برای حل بحران معنویت پی می‌جوید. وحی نیز در اعصار گوناگون با شکل‌ها، صور، گفتارها و رفتارهای متفاوت دینی، تجلی یافته و اینک در معنویت معطوف به سنت، به دنبال چارچوبی برای همبستگی ادیانیم که از آن تحت عنوان وحدت متعالی ادیان - که خرد جاویدان ما را بدان رهنمون می‌شود - یاد می‌شود. حال سؤال این است که آیا نظریه وحدت متعالی ادیان که با تکیه و تأکید بر آن بتوان معنویت را دوباره و به شکل متمایز از جریان‌های معنویت‌گرایی مدرن و نیز با ریشه و پیوستاری دینی و مذهبی که غالب بشریت را در بر بگیرد، احیا نمود، مقبول و معقول است یا خیر؟ و چه نقدهای احتمالی بر آن مترتب است.

بر این نظریه سنت‌گرایان نقدهای فراوانی وارد شده است که در اینجا به پاره‌ای از مهم‌ترین آنها در دو قالب نقدهای منتشره و نقد این پژوهش اشاره می‌شود.

۶-۱. نقدهای منتشره بر وحدت متعالی ادیان

یک. مهم‌ترین اشکال این نظریه آن است که اگر بپذیریم همه آیین‌ها و ادیان راه رسیدن به حقیقت و نجات و رستگاری را فراروی بشر قرار داده‌اند، چنان که ادعای اصلی سنت‌گرایان و نصر همین است، در این صورت با تعارضات مختلف میان ادیان مواجه خواهیم شد و آن تعارضات، راه رسیدن به معنویت را در عین کشش‌هایی که دارد، با کشمکش‌هایی مواجه می‌کند. به عنوان نمونه با توجه به این نظریه نصر و سنت‌گرایان، در عین اینکه اعتقاد به توحید برای مسلمانان حجت است، در همان حال هم باید تثلیث

برای مسیحیان حجت باشد و این کار به حل تعارضات کمک نمی‌کند؛ زیرا نمی‌توان هم‌زمان هم اعتقاد به توحید داشت و هم به تثلیث. (اصلان، ۱۳۸۵: ۳۰۴). در پاسخ به این نقد منتشره باید گفت وحدت متعالی ادیان، امری معطوف به باطن است و اعتقاد به تثلیث و امثال آن، برگردان و بازگوکننده ظواهر دین و شریعت است.

به تعبیر دیگر، برای حصول تناقض، یکسان بودن یا وحدت جهت، امری لازم و منطقی است. آنچه که سنت‌گرایان بر آن تأکید می‌ورزند، باطن ادیان است و آنچه که منتقد می‌خواهد با به رخ کشیدن آن، وحدت متعالی ادیان را به چالش بکشد، امری معطوف به ظواهر ادیان است.

اشکال دیگر این نقد آن است که آیا اعتقاد به تثلیث، در همان ظاهر شریعت مسیحیت وجود دارد یا آنکه با پدید آمدن نوعی تحریف و انحراف، این آموزه در میان آموزه‌های مسیحیت قرار گرفته است؟

این نقدی بر زیربنای وحدت متعالیه ادیان است. نصر معتقد است که ادیان به‌رغم گوناگونی و تفاوت‌ها و تعارض‌های ظاهری، یک نقطه وحدت دارند و آن نقطه وحدت این است که همه از ذات مطلق نشئت گرفته‌اند و همه، به نوعی تجلی الله یا لوگوس هستند و چنان که نمی‌توان معتقد شد، خداوند یا فقط در یک چیز یا همیشه به یک نوع، تجلی می‌کند، پس تعالیم و آموزه‌های ادیان نه همیشه به یک نوع است و نه خدا فقط در یک آیین خاص تجلی می‌نماید. نتیجه آنکه، این وحدت تجلی، وحدت باطن ادیان را به‌رغم صورت‌ها و ظواهر و گزاره‌های گوناگون گزارش می‌نماید.

۹۵. نقد منتشره دیگر آن است که برخی گفته‌اند به اعتقاد نصر، کثرات ظاهری و اختلافات ادیان، همه تجلیات لوگوس یا کلمه الله است ولی مشخص نکرده که مراد از این تجلیات الهی، «تجلیات تکوینی» است یا «تجلیات تشریحی». اگر منظور، تجلیات تکوینی باشد، در آن صورت، شیطان و تمام جریان‌های بت‌پرستی و شیطان‌پرستی هم از تجلیات تکوینی الهی به‌شمار می‌آیند؛ ولی به هیچ وجه نمی‌توان تجلیات تشریحی را نتیجه گرفت و حقانیت هدایت‌گری برای ادیان ساخته و پرداخته بشر را نتیجه گرفت.

(خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۲۰).

چنان که روشن است، منتقد محترم به شیوه برهان خلف، خواسته مدعای اصلی نصر؛ یعنی وحدت متعالی ادیان را مخدوش سازد اما به نظر می‌رسد این نقد، ناتمام است؛ زیرا اولاً، نصر درباره ادیان سخن گفته است و چنان که می‌دانیم، حوزه اختصاصی ادیان، حوزه تشریح است و نه تکوین که آیه پیش رو بر آن دلالت دارد. «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ...»؛ آیینی را برای شما تشریح کرد که به نوح توصیه کرده بود؛ و آنچه را بر تو وحی فرستادیم و به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم این بود که: دین را برپا دارید. (شوری: ۱۳) بنابراین سخن گفتن از تجلیات تکوینی در ادیان، معنای محصلی ندارد. ثانیاً، اگر خداوند را مرید بدانیم و سیطره اراده او را بر همه چیز بپذیریم، آیا شیطان می‌تواند، خارج از اراده تکوینیه الهی تلقی شود؟ قطعاً پاسخ منفی است. پس نباید تصور کرد، اگر با یک برهان خلف، شیطان را جزء تجلیات الهیه فرض کردیم، حتماً یک تالی فاسد برای آن برهان پیدا کرده‌ایم.

۶-۲. نقدهای پژوه بر وحدت متعالی ادیان

یک. اولین نقد آن است که واژه ادیان در اصطلاح وحدت متعالی ادیان، فاقد همترازی در منشأ صدورند. دین صادر شده از ناحیه خداوند و ادیان بشری مانند آیین بودا و برهما، هر دو از منظر نصر، ذیل این اصطلاح می‌گنجند در حالی که قرار بود در وحدت متعالی ادیان، ذات مطلق را، سرمنشأ وحی و همه حقایق بدانیم. (نصر، ۱۳۸۰: ۴۸۰) در حالی که منشأ ادیان زمینی، ذات مطلق نیست و آنها فرآورده‌های بشری - حتی با توسعه معنای وحی و گنجاندن «الهام» ذیل مفهوم آن - هستند.

دو. نصر برای حقانیت ادیان، یک پارامتر و سنجه خاص به دست ما داده است و آن اینکه، اگر آیینی استمرار تاریخی داشته باشد، نمی‌توان آن را نه از مشمول ادیان خارج کرد و نه فاقد حقانیت دانست! و می‌دانیم مثلاً آیین هندو استمرار تاریخی داشته است، پس، از مشمول ادیان خارج نیست. (نصر، ۱۳۸۰: ۱۴۳).

معلوم نیست ریشه چنین معیاری چیست؟ اما بر آن سه نقد وارد است: یکم؛ به راستی اگر دین بت پرستان مکه مبتنی بر مفهوم عام دین و آیه «لکم دینکم و لی دین» در گذر تاریخ اضمحلال نمی‌یافت و اینک همان شیوه پرستش و خداجویی و خدایابی وجود و تداوم داشت، آیا می‌توانستیم چنین آیینی را به دلیل استمرار تاریخی، واجد حقانیت بدانیم؟

دوم؛ در آیه‌ای که از سوره شوری گذشت، نوح واجد شریعت و دین ویژه و مخصوص و متمایز از دین یهود و مسیحیت و اسلام بوده است؛ هر چند با آنها اشتراکاتی داشته است. چنان که می‌بینیم، اینک از آیین نوح خبری نیست. آیا می‌توان عدم استمرار تاریخی آیین نوح را دلیل عدم وحیانی بودن آن و عدم حقانیت آن برشمرد؟

سوم؛ قرآن می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»؛ ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس. (انسان: ۳) در این آیه انسان‌ها را به دو گروه هدایت یافته و سپاسگر و عصیانگر تقسیم کرده. جمله هم، جمله اسمیه است و دلالت بر ثبوت و استمرار دارد. آیا استمرار جریانی به نام طغیان که در برابر هدایت عیان و آشکار شده خداوند، راه کفر پیشه می‌سازند، دلالت بر حقانیت آنهاست؟ چون سیاق آیه، استمرار تاریخی و جاودانه چنین جریانی را در همیشه تاریخ گزارش می‌کند.

سه. نصر در یک جا می‌گوید: تصور از دین در حکمت جاوید (که پایه پذیرش وحدت متعالی ادیان است)، چنان گسترده است که همه ادیان از سنخ بدوی، تاریخی، سامی، هندی، اسطوره‌ای و انتزاعی را دربر می‌گیرد. (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۱ - ۱۱۰).

در جای دیگر می‌آورد: «آیین هندو، آیین بودایی، آیین کنفوسیوس و آیین زرتشتی قبل از ظهور اسلام، این‌ها همه ادیانی توحیدی بوده‌اند. (نصر، ۱۳۸۶: ۳۱).

و در جای سوم می‌گوید: «دلیلی ندارد که آیین هندو را از مقوله دین خارج بدانیم». (نصر، ۱۳۸۰: ۱۴۳).

آیا وحدت متعالی ادیان مورد ادعای نصر، جامه‌ای نو پوشاندن بر قامت پلورالیسم نیست؟ و اگر پلورالیسم - که ایده جهان مدرن است - می‌تواند آدمی را با معنویت پیوند

دهد، چه نیازی برای بازگشت به سنت وجود دارد؟ البته برخی گفته‌اند، رؤیای نصر در طرح این مفاهیم تحقق یک صلح جهانی و جاودانه است. (اصلان، ۱۳۸۵: ۲۲۱) و او اصلاً ممکن است، امر وحدت متعالی را فرادینانه و بدون وفاداری به دین خاص مطرح کرده باشد. (مهدوی، ۱۳۹۱: ۳۷۷). اما نکته آن است که نه در این رؤیا و نه در آن طرح فرادینانه، نمی‌توان ردپای سنت را جست، امری که مدار دعوت نصر به معنویت و حل بحران آن است.

چهار. نصر با تمسک به دو صفت خداوند، یعنی عدالت و رحمت، قائل شده است که نمی‌توان پذیرفت، حقیقت فقط از آن یک دین خاص و ملک طلق آن باشد و سایر ادیان از آن بی‌بهره باشند؛ یعنی نمی‌توان قائل به انحصارگرایی شد. (نصر، ۱۳۸۰: ۴۷۸) این مسأله، تعبیر دیگری از اشتغال همه ادیان به حقانیت است. زیرا اینکه فقط یک دین مشتمل بر حقیقت و سایر ادیان از آن تهی و بی‌بهره باشند، با عدالت خداوند سازگار نیست.

غیر از مفهوم عدالت، صفت دومی که نصر با تکیه بر آن می‌خواهد حقانیت را برای همه ادیان اثبات نماید، صفت رحمت عام الهی است. آیا می‌توان پذیرفت که رحمت خداوند فراگیر و شمول‌پذیر و سبقت‌گیرنده بر هر چیزی باشد، لکن این رحمت فقط مختص گروهی از مردم که معتقد به یک آیین و دین خاص‌اند باشد و معتقدان به سایر ادیان، از شمول رحمت الهی محروم باشند؟

این سخن بجا می‌نماید که از عدالت خداوند به دور است، حقیقت و حقانیت را ملک شخصی آیین خاصی قرار دهد و ادیان دیگر از آن محروم بوده باشند یا رحمت خداوند اقتضاء می‌کند پیروان دیگر ادیان و آیین‌ها نیز مشمول هدایت الهی قرار گرفته و راهی به نیکبختی و رستگاری یافته باشند. اما سخن این است که اولاً مقصود نصر از ادیان در این گزاره، ادیان وحیانی و آسمانی است یا ادیان زمینی را هم شامل می‌شود؟ به تعبیر دیگر آیا آیین کنفوسیوس یا برهمنیان یا آیین هندو نیز مدنظر نصر است؟ شاید ادیان زمینی نیز مراد نصر است، در این صورت وی دامنه وحی را قاعدتاً توسعه بخشیده

و الهامات را مندرج در آن دانسته است. اگر ادیان زمینی – چنان که نصر آورده است – مراد باشد، باید از نصر پرسید آیا از عدالت خدا به دور نیست که دو دین و آیین را که یکی منشأ الهی و وحیانی و آسمانی دارد و دیگری زمینی و مصنوع بشر است، یکسان از حقیقت برخوردار سازد؟ آیا عدالت به معنای برابری ادیان در قلمرو دربردارندگی حقیقت و هدایت است که این امر همان مفهوم مساوات و یکسان بودن دو چیز متفاوت در یک امر واحد است. اگر عدالت به معنای «وضع کلشیء فی موضعه» باشد، اساساً ادیان زمینی در ردیف ادیان جای نمی گیرند (و این اطلاق، اطلاق عرفی و عامیانه و نه کلامی و اصطلاحی است) تا بگوییم عدالت اقتضاء می کند به شکل یکسان از حقیقت و هدایت بهره مند باشند. البته نصر می تواند بگوید اساساً اصطلاح «ادیان زمینی» واژه‌ای زمینی است و همه ادیان، حتی ادیانی را که از آن ذیل ادیان ابراهیمی و مشابه آن یاد نمی شود، آسمانی خوانده می شوند، زیرا آورندگان آن ادیان با الهام به آسمان متصل شده و تعالیم ویژه را در زمین نشر داده‌اند.

نکته دیگر آن است که اساساً اگر عقل و الهامات بشری واجد آن شایستگی بود که برای سعادت و رستگاری خویش دست به اختراع و ایجاد دین و آیین بزنند، چه نیازی بود که خداوند پیامبران الهی (ص) و ادیان وحیانی را برای هدایت بشر گسیل دارد و نازل نماید؟

نتیجه گیری

سید حسین نصر می‌کوشد از یک سو برای حل بحران معنویت - که اینک بشر معاصر بدان گرفتار شده و به نظر، سرسلسله دیگر بحران‌هاست - و از دیگر سو، در ازدحام مکاتب نوپدید معنویت گرا، راهی فراسوی معنویت طلبان بگشاید تا هم از در افتادن آنان به معنویت‌های نوین (مدرن و کاذب) پرهیز دهد و هم با اشاعه و فراگیری آن جهان بشریت، معنویت راستین را تجربه کرده، بر بحران‌های ناشی از بحران معنویت فائق آید. وی برای این منظور، معنویت معطوف به سنت را پیشنهاد کرده که سرآغاز بازگشت بدان، با رجوع انسان به خویشتن خویش است و از این رو، امکان تبلور و تحقق دوباره سنت در متن تجدد رقم می‌خورد. در معنویت معطوف به سنت، سنت منبع معنویت است و آن را باید در چهره وحی، فراجست و چون وحی‌ها و به تبع آن ادیان، گوناگون‌اند، با حکمتی با نام حکمت جاویدان باید به دنبال ذات گوهرین تمام ادیان بود که در جامه «وحدت متعالی ادیان» خود را نشان می‌دهد. پس معنویت نصر، ریشه در سنت دارد، وحی شالوده سنت است و از آنجا که متنوع است، به مدد «حکمت خالده» باید به دنبال وحدت متعالی ادیان بود و نتیجه آنکه این سه عنصر، سنت گرایی، وحی و وحدت متعالی ادیان، عناصر اصلی معنویت نصر است که با آن می‌کوشد بحران معنویت را در جهان معاصر، مرتفع سازد اما به نظر این پژوهش، از آنجا که اولاً، مفهوم جامع و متفق‌علیه از سنت ارائه نمی‌کند. ثانیاً، وحی را موسّع می‌داند و الهامات بشری را - که سنج‌های برای اعتبار آرزوهای (مانند معجزه) در اختیار ندارد - دخیل در مفهوم وحی می‌خواند و مبتنی بر آن، ادیان دست‌ساز بشر را ذیل وحدت متعالی ادیان گرد می‌آورد، بنابراین طریق او در معنویت پیشنهادی، متنازع‌فیه است و لذا قادر به حل مطلوب بحران پدید آمده نخواهد بود.

منابع

- ابن فارس، ابوالحسین احمد. (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- اصلان، عدنان. (۱۳۸۵). پلورالیسم دینی: کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سید حسین نصر. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: نقش جهان، چاپ اول.
- امامی جمعه سید مهدی، و طالبی زهرا. (۱۳۹۱). سنت و سنت گرایی از دیدگاه فریتیوف شوان و دکتر سید حسین نصر. الهیات تطبیقی، ۳ (۷): ۳۷-۵۶.
- بورکهارت تیتوس. (۱۳۶۵). هنر مقدس (اصول و روش‌ها). ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۹۴). تعریفات: فرهنگ اصطلاحات معارف اسلامی. ترجمه حسن سیدعرب و سیما سادات نوربخش. تهران: فرزانه روز، چاپ دوم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۰). صحاح اللغة. بیروت: بی‌نا.
- حافظ شیرازی، محمد. (۱۳۷۱). دیوان حافظ. تصحیح همایونفرخ رکن‌الدین. تهران: مصحح، چاپ اول.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). جریان‌شناسی فکری ایران معاصر. قم: حنا.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا، ۱۵ جلدی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۸). معنا منهای معنا. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شاکر نژاد، احمد. (۱۳۹۷). تبیین معنویت در فرهنگ و ادب فارسی. تهران: الگوی پیشرفت، چاپ اول.
- فوتانا، دیوید. (۱۳۸۵). روان‌شناسی دین و معنویت. ترجمه الف ساوار. قم: نشر ادیان، چاپ اول.
- لگنهاوزن، محمد. (۱۳۸۲). چرا سنت گرا نیستیم؟! ترجمه منصور نصیری. خرد جاودان. مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر. تهران: دانشگاه

تهران.

- معین، محمد. (۱۳۶۰). فرهنگ فارسی معین. ۶ جلدی. تهران: سپهر، چاپ چهارم.
- مهدوی، منصور. (۱۳۹۱). سنجش سنت: ارزیابی مکتب سنت‌گرایی بر پایه اندیشه‌های سیدحسین نصر. قم: اشراق حکمت، چاپ اول.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۷۸). معنویت و علم؛ همگرایی یا واگرایی؟. ترجمه فروزان راسخی. مجله نقد نظر. شماره ۲۰-۱۹، ۷۴-۸۷.
- _____ (۱۳۸۰). معرفت و معنویت. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سهروردی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۲). نیاز به علم مقدس. ترجمه حسن میاننداری. قم: طه، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۳). آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: سهروردی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۴). دین و نظام طبیعت. ترجمه محمدحسن فغفوری. تهران: حکمت، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۶). سنت، عقلانیت و دیانت: در گفتگو با سیدحسین نصر. هفت آسمان. سال نهم. شماره ۳۳، ۱۷-۳۹.
- _____ (۱۳۸۷). در جستجوی امر قدسی: گفتگوی رامین جهاننگلو با سیدحسین نصر. ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی. تهران: نی، چاپ چهارم.
- ولف، دیوید ام. (۱۳۸۶). روان‌شناسی دین. ترجمه محمد دهقانی. تهران: رشد، چاپ اول.
- هورن بای آلبرت سیدنی. (۱۳۸۴). آکسفورد. تهران: بهشید، چاپ اول.
- Elkins.D.N, Hedstorm,L.j., Hughes.L.L., Leaf,J.A.and Sunders, C. (1988), Towards a humanistic- phenomenological Spirituality: journal of Humanistic Psychology,28, (4): pp5-18.