

ساحت فرهنگی دین از منظر سنت گرایان و نواندیشان دینی معاصر ایران^۱

علی‌رضا فرهنگ قهفرخی^۲

دانش‌آموخته کلرشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

احسان قدرت‌اللهی^۳

استادیار ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

چکیده

غرض از «ساحت فرهنگی دین»، دینی است که در گذر از اقوام، ملت‌ها و سده‌ها تطور یافته و با فرهنگ جوامع انسانی درآمیخته تا به شکل امروزی به ما رسیده است. تردیدی نیست که هم‌دین انسان‌ها را متحول می‌سازد و هم انسان‌ها بر دین تأثیر می‌گذارند و این تعامل، فرآورده‌های مختلفی را ایجاد کرده است که برخی از آن‌ها تا روزگار ما دوام آورده‌اند و برخی دچار توقف و مرگ شده‌اند. مذاهب، مکاتب، فرق، جریان‌های اجتماعی و سیاسی بخشی از این فرآورده‌ها محسوب می‌گردند. این‌طور و تح‌ول، بهایی است که دین برای ماندن و گسترش خود در بستر تاریخ و جغرافیه می‌پردازد. آیا در این تعامل فرهنگی می‌توان حدود یا خطوط قرمزی را برای حفظ ماهیت (درست آیینی) و کارآیی دین تعیین نمود؟ انسان تا چه میزان و در چه حوزه‌هایی حق دخالت (ابداع) در دین را دارد؟ عقل مستقل، اخلاق و علوم مدرن چه نسبت معرفتی و مرتبگی با دین می‌توانند داشته باشند؟ ما در این پژوهش قصد داریم به این گونه سؤالات از منظرهای دو جریان اندیشه دینی پاسخ دهیم. ابتدا به طرح نظرات سنت‌گرایان یعنی پیروان دیدگاهی که قائل به وجود یک سنت ازلی و ابدی در بطن ادیان است، می‌پردازیم. این جریان فکری با رویکرد متعمق‌گنون در ابتدای قرن بیستم آغاز شد و با تلاش‌های نظام‌بخش شوان نضج یافت. پس از آن در ادامه مقاله دیدگاه‌های نواندیشان دینی معاصر ایران از جمله سروش، ملک‌یان، مجتهد شبستری و کدیور را بررسی می‌کنیم و در پایان به مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های دو طرف خواهیم پرداخت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۴

۲. پست الکترونیک: al.re.farhang@gmail.com

۳. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): e_ghodratollahi@yahoo.com

کلیه‌واژه‌ها

حوزه انسانی، دین فرهنگی، درست آیینی، معرفت دینی، عقل مستقل.

مقدمه

علوم و فناوری های جدید، اگرچه نقش ابزاری در پدید آمدن بسترهای فرهنگی در بر داشته‌اند اما شدت این تأثیر باعث شده تا رویکرد جدید به علوم تجربی، موجد نوعی جهان‌بینی تحت عنوان نوگرایی یا تجددگرایی شود. با شدت گرفتن این جهان‌بینی طی دو سده اخیر، جریانی در تقابل با آن تحت عنوان بنیادگرایی در حوزه ادیان بزرگ رخ نموده است.^۱ در کنار این دو جریان، از اوایل قرن گذشته گروه‌سومی نیز پدیدار شده‌اند که بنای اندیشه خویش را بر اصول متافیزیکی لایتغیر و همیشگی در ادیان مختلف نهاده، این اصول را «سنت» نامیده‌اند و به این خاطر با عنوان «سنت‌گرایان» شناخته می‌شوند. اساس تعالیم این گروه بر معرفت قدسی و شناسایی هم دلانۀ ادیان استوار است. معرفت‌گرایی، پرهیز از احساس‌گری، لحاظ اقتضائات روز جهانی، شناخت دقیق مبانی ادیان، آشنایی با تبعات مدرنیته و دارا بودن دکترین مدون و منسجم، نکاتی است که موجب نگاه مثبت برخی از اندیشمندان ادیان، فلسفه و عرفان به این مکتب شده است. مرکز ثقل سنت‌گرایی، معرفت‌شناسی و مبانی حکمی آن است. تشخیص ضرورت‌های زمان، سنت‌گرایان را از طیف بنیادگرا جدا می‌کند و عدم نسیان اصول مابعدالطبیعی لایتغیر مشترک در سنن مختلف و هم‌چنین تأکید فوق‌العاده بر اهمیت وحی، مرز ایشان را با طیف تجددگرا مشخص می‌سازد. مقابله معرفتی با تجددگرایی و فلسفه جدید که از دوران رنسانس پدیدار شده است، از اهم مساعی ایشان است. افراد شاخص سنت‌گرا در حدود یک قرن گذشته که بخشی از آثارشان به زبان فارسی موجود است عبارتند از رنه گنون، کوماراسوامی، فریتهوف شوان، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز، سید حسین نصر و ویلیام چیتیک. در زبان فارسی گاه سنت‌گرایی، معادل بنیادگرایی استفاده می‌شود. لیکن باید دقت کرد که سنت‌گرایی به مفهومی که در این

۱. در این جا عامل جدید و تعیین‌کننده علوم تجربی مدرن، آن چنان تأثیری بر فرآیندهای اجتماعی گذاشته که به خودی خود، موجد این جریان‌ها یا تقسیم‌بندی‌های نوظهوری در ادیان بوده است؛ به طوری که امروزه گفتمان و گاه درگیری این جریان‌ها بیش از هر گفتمان دیگری مورد توجه است.

مقاله استفاده شده است تفاوت‌های فاحشی با بنیادگرایی دارد.

تاریخچه نواندیشی دینی در ایران را باید از اواخر دوران قاجار پی گرفت . در دهه‌های ۱۳۳۰ به بعد نواندیشی دینی با فعالیت‌های مهدی بازرگان پا به عرصه نهاد.^۱ هم و غم نواندیشی دینی، دینداری در بستر اجتماعی مدرن بود . یکی از شاخصه های مهم روشن‌فکری دینی در ایران ، الگوپذیری مستقیم یا غیر مستقیم از مکاتب و اندیشمندان غربی است . روشن‌فکری غربی به معنای استدلالی گری صرف^۲ و طرد هر نوع باور غیرمستدل، از جمله باورهای دینی است .^۳ اما موضوع روشن‌فکری دینی، تقریب دین و تجددگرایی و ایجاد یک رابطه منطقی و کارآمد، بین آن‌ها از طریق تفکر استدلالی و شواهد محسوس است . مسائل روشن‌فکری دینی شامل صور و معانی مرتبط با نحوه تفکر و زیست مدرن و هم چنین باورها و اعمال دینی است ؛ خواه این مسائل، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، روان‌شناسانه، فلسفی یا اخلاقی باشند. در هر صورت نواندیشی دینی را باید یک جریان دانست و نه یک مکتب . از این رو ، در هر نوع بررسی با هر موضوعی، با نوعی پراکندگی اصطلاحات و دیدگاه ها بین نواندیشان مواجه خواهیم شد که البته معمولاً سویه‌های کلی بر آن ها حاکم هستند . نواندیش دینی عنوانی است که مصطفی ملکیان به دلیل ابهامات و مناقشات فراوانی که بر سر عنوان روشن فکر دینی وجود دارد به جای آن پیشنهاد داده است و ما در این مقاله از آن استفاده می‌کنیم.^۴

از آن جا که سنت گرایی یک مکتب با دکترین مدون ، به‌ویژه در موضوع ، حاضر می‌باشد، جهت ساختارمندی بیشتر این مقاله و مقایسه شفاف تر دو گروه مورد نظر، ابتدا به طرح مسئله از منظر سنت‌گرایان می‌پردازیم و سپس تا حد امکان به دیدگاه‌های نواندیشان مختلف، حول معیارهایی که با معیارهای طرح شده پیشین در تناسب و تناظر قرار گیرند ، توجه خواهیم کرد . توجه خواننده محترم را به این نکته جلب می‌کنیم که به دلیل آن که شوان، به عنوان نظریه پرداز اصلی سنت گرایی مطرح است و در آثار خود مباحثی کاملاً

۱. هاشمی، محمد منصور، *دین‌اندیشان متجدد*، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۸۷ش، ص ۱۴.

2. Rationalism

۳. ملکیان، مصطفی، *راهی به راهی*، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۱ش، صص ۱۶-۳۳.

۴. در این مقاله، «نواندیشی» و «روشن‌فکری» معادل یکدیگر به کار رفته اند. از این پس «نواندیشان دینی معاصر ایران» را جهت اختصار «نواندیش» می‌خوانیم.

مرتبط با موضوع بحث دارد، طبعاً از نظرات او در این مقاله بیشتر استفاده خواهد شد.

۱. چیستی ساحت فرهنگی دین

حال لازم است منظور خود را از «ساحت فرهنگی دین» با ذکر چند نکته تبیین کنیم؛ چرا که چنین اصطلاحی را نزد سنت‌گرایان و نواندیشان نمی‌یابیم. بلکه ایشان اصطلاحات متنوع دیگری را برای اشاره به این ساحت دین در معنای امروزی آن به کار می‌گیرند.^۱ تلاش برای تعریف دین و فرهنگ، تا کنون نتایج قطعی در بر نداشته است؛ «فرهنگ» را می‌توان «پدیده‌ی کلی پیچیده‌ای از آداب، رسوم، اندیشه، هنر، و شیوه‌ی زندگی که در طی تجربف تاریخی اقوام شکل می‌گیرد و قابل انتقال به نسل‌های بعدی»^۲ است، دانست. ما به تعریف دین نمی‌پردازیم اما می‌دانیم که در دوران پیشامدرن، غالباً دین، تعیین‌کننده‌ی قانون زندگی فردی و اجتماعی بوده است؛ پس با آن چه که فرهنگ خواندیم انطباق معناداری دارد. در دوران پیشامدرن وقتی دین جدیدی جایگزین دین پیشین می‌شد، تجربه تاریخی-دینی قوم، در قالب فرهنگ اجتماعی وارد تعامل با دین جدید می‌شد و عوامل فرهنگی، بر آن دینی که به حوزه‌ی این قوم یا ملت وارد می‌شد، تأثیر گذارده و از آن تأثیر می‌پذیرفت. از این طریق پدیده‌ای که می‌توان «دین فرهنگی» نامید پدید می‌آمد؛ یعنی چیزی بین «دین در قوم غالب» و «فیهنگ در قوم مغلوب». یک نگاه گذرا به تنوع دین ورزی اقوام مختلف در یک دین واحد، این امر را به سادگی اثبات می‌کند؛ مثال ملموسی از آن، تنوع هنرهای دینی به عنوان بخشی از شاکلای دین در مثلاً ایران، مصر و ترکیه یعنی سه کشور اسلامی است.

با توجه به توضیحات داده شده، اصطلاح «بُعد انسانی» یا «حاشی انسانی»^۳ در کلام سنت‌گرایان، به‌طور تقریبی با تعریف ما از ساحت فرهنگی دین متناظر است.^۴ در سوی

۱. متذکر می‌شویم که عنوان «ساحت فرهنگی دین»، عنوانی بدیع است؛ از این رو، در این جا لازم می‌دانیم منظورمان را از آن، با اصطلاحات مرسوم سنت‌گرایان و نواندیشان تطبیق دهیم. عملاً ما با تعریف این اصطلاح جدید منظومه‌ای را پدید آورده‌ایم که اساساً امکان مقایسه دو دیدگاه را فراهم می‌آورد.

۲. پارسامهر، اسدالله، فرهنگ نام و نام‌گزینی، نشر سیروان، ۱۳۸۵ش، ذیل مدخل فرهنگ.

3. Human Margin

۴. فریتیهوف شوان که مدون جریان سنت‌گرایی است، فصلی از کتاب اسلام و حکمت خالده را با این عنوان نگاشته است.

دیگر نواندیشان که با توجه به علاقهٔ وافرشان برای پرداختن به مسایل مبتلابهٔ جامعهٔ روز، بیشتر مباحث خود را در این حوزه سامان می‌دهند، این ساحت از دین را به اسامی متنوع و گاه متضادی نام می‌نهند. از جمله این اسامی می‌توان به دین‌داری معرفت‌اندیش (از منظر سروش)، معنویت و عقلانیت (از منظر ملکیان)، اسلام معنوی در مقابل اسلام تاریخی (از منظر کدیور) و ... اشاره کرد؛ اسامی یاد شده به طور تقریبی به ساحت انعطاف‌پذیر دین که ما ساحت فرهنگی نامیدیم اشاره دارند.

قابل ذکر است که در بررسی ساحت فرهنگی دین، تمرکز مباحث نواندیشان بر دوران اخیر یا دوران مدرن است. در حالی که بررسی سنت‌گرایان شامل هرگونه دخالت انسانی در دین، فارغ از زمان و مکان خاص می‌گردد که طبعاً شامل دوران معاصر نیز خواهد بود. با توجه به توضیحات، به نظر می‌رسد که عنوان «ساحت فرهنگی دین» که عنوانی نسبتاً عام و فراگیر است بتواند نگرش هر دو گروه در این حوزه را پوشش دهد.

۲. ساحت فرهنگی دین از منظر سنت‌گرایان

شوان بیان می‌دارد که: «طبق معیار سنجش خدا، ناحیه‌ای وجود دارد که، در عین درست‌آیین و سنتی بودن، به یک معنا انسانی است؛ این بدان معناست که نفوذ و سلطهٔ الهی تنها در مورد کتب مقدس و در مورد نتایج اصلی وحی الهی تام است، و همواره "بعدی انسانی" بر جای می‌نهد که در آن بعد، این نفوذ و سلطهٔ بیش از عملی غیر مستقیم انجام نمی‌دهد، و این امکان را فراهم می‌آورد که عوامل قومی یا فرهنگی حرف اول را بزنند. بسیاری از نظریه پردازهای شریعت، متعلق به این ناحیه یا بعدند. درست‌آیینی از یک سو، یک‌دست و تجزیه‌ناپذیر است و از سوی دیگر درجاتی از مطلقیت و نسبت را می‌پذیرد. بنابراین ما نباید از تکفیرها ... چندان آزرده شویم».^۱ روشن است که شوان نه تنها قایل به وجود و ضرورت بعد انسانی در دین است بلکه حتی این بعد انسانی را ذومراتب می‌داند که به تدریج از درست‌آیینی به‌سوی سطحی و کژ آیین شدن سوق می‌یابد. عدنان اصلان نیز در شرح آرای سید حسین نصر، سنت گرای پر آوازه، در خصوص «دین و تغییر» چنین

۱. شوان، فریتهوف، *اسلام و حکمت خالده*، ترجمه فروزان راسخی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۳ش، صص ۶۳، ۶۴.

می‌گوید: «شرط عقل نیست که بگوییم اسلام به عنوان یک سنت زنده، مصون از تغییر است. در تمام قرون نغییراتی در اسلام حادث شده است ... تبیینی عموماً قابل قبول برای منظر اسلامی، در خصوص این موضوع این است که بگوییم اسلام هم ابعاد متغیر دارد و هم ابعاد ثابت»^۱. آلدمدو، سنت‌گرای استرالیایی نیز از منظری دیگر تأثیرات ادیان و تمدن‌ها بر یکدیگر را امری پذیرفته شده و طبیعی می‌داند.^۲

۲.۱. نظام‌سازی‌های دینی

گسترش دین در حوزه‌های زمان، مکان و بوم‌ها، آن را نیازمند قاعده و قانون یا نظام و ساختار می‌سازد. نظام‌سازی امری معرفتی و دو سویه است که از یک سو با دادن ساختار منطقی به دین، آن را منظم و استوار می‌نماید و از سوی دیگر، دین را قالب زده، از انعطاف و سیالیت آن می‌کاهد و اجباراً چیزهایی مازاد، بر آن بار می‌کند. «... بُعد انسانی عرصه نظریه‌پردازی‌های الهیاتی و شور و شوق‌های اخلاقی و عرفانی است»^۳. به بیان دیگر هر دین به‌طور طبیعی زمینه‌ای برای زایش و بالیدن یک فرهنگ نوین را فراهم می‌آورد.

ابن عربی نیز در فصّ یعقوبی از فصوص الحکم، ذیل آیه «و رهبانیه ابتدعوها ما کتبنا علیهم...»^۴ چنین بیان می‌دارد که «و آن شراییعی است که حکمت و معرفت اقتضای آن کرده است، نه آن که رسولی معلوم من عندالله، آن را به عامه عباد آورده باشد؛ بلکه راهبان بمطریقۀ خاصه معلومه در عرف، ابتداع و اختراع آن کرده‌اند. پس چون موافق بود حکمت و مصلحت ظاهر در این نوامیس، مر حکم الهی را در آن چه مقصود است از وضع مشروع الهی، که آن تکمیل نفوس است از روی علم و عمل، اعتبار کرد حق - سبحانه و تعالی - مبتدعات و مخترعات ایشان را چون اعتبار شرایع خویش و چون اعتبار آن چه بر عامه

۱. اصلان، عدنان، پلورالیسم دینی راه‌های آسمان، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات نقش جهان، تهران، ۱۳۸۵ش، ص ۹۰.

۲. آلدمدو، کینت، سنت‌گرایی، دین در پرتو فلسفه جاویدان، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، نشر حکمت، تهران، ۱۳۸۹ش، ص ۴۴۲.

۳. شوان، فریتیهوف، اسلام و حکمت خالد، ص ۷۷.

۴. قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۷ش، سوره حدید، آیه ۲۷.

بندگان فریضه ساخته است»^۱.

نظام‌سازی‌های الهیاتی، عرصه نظریه پردازی‌های گسترده و بحث‌های پرحرارت عقیدتی بوده و هست که از قبل آن گستره وسیعی از مکاتب و مذاهب در ادیان مختلف پدیدار شده‌اند. این نظام‌ها از آن‌جا که در حوزه برون‌گرایی، طرح می‌شوند و «ظاهرگرایی جنبه‌ها و پاره‌های حقیقت مابعدالطبیعی، ... را منتقل می‌کند»^۲ همواره با حذف و اغراق یا غفلت و افراط مواجه می‌باشند و در آن‌ها به طور معمول بیش از آن که دغدغه تمرکز بر حقیقت متعال وجود داشته باشد، محافظت از ایمان و عقاید دینی جامعه و حفظ کيان و تمامیت جامعه دینی مورد عنایت قرار می‌گیرد. «کل ماجرای نظام‌های الهیاتی در ناسازگاری میان تعالی‌گرایی آن‌ها - که مستعد ساده‌سازی است - و اندیشه مایا در ساحت الوهیت، یعنی اندیشه نسبت الهی نهفته است»^۳. شکاف اشاره شده بین دغدغه مطلق و اندیشه نسبی، موجود هم‌هشتت‌ها یا به عبارت بهتر هم‌تنوع‌ها در این حوزه است. بدیهی است که ابزار این نظام‌سازی یعنی منطق بشری که ذاتاً بر قیاس و دوگانگی استوار است، هرگز قادر به برون‌رفت از محدوده نسبی نیست و از این رو، الزاماً با سائی مطلق در حوزه نسبیّت کار می‌کند و این سلبیه، طبعاً می‌تواند آشکال و ویژگی‌های متنوعی به خود بگردد. بنابراین «آنچه عالمان الهیات راز ناگشودنی تلوی می‌کنند، گاهی چیزهای بیش از جلوه‌ای از نارسایی مابعدالطبیعی نیست... نظریه راز، غالباً یا سخن بی‌دلیلی برای پنهان کردن تناقضی در الهیات [است] و یا صرفاً حقیقتی بدیهی است»^۴.

در هر حال نظام‌سازی بمعنای قالب‌بندی و تعیین محدوده‌های هندسی و غیرقابل انعطاف، به منظور تشخیص بخشیدن و هویت مضاعف و صوری دادن به دین به عنوان یک تجلی از حقیقت است که نهایتاً از یک سو حافظ سنت و از سوی دیگر محدودکننده آن است؛ از یک طرف جاذب هم‌اندیشان خویش و از طرف دیگر دافع دگراندیشان است. این

۱. بمعنای مثالی دیگر می‌توان طریق عشق که ابداع متصوفه در اسلام بوده است را ذکر کرد؛ خوارزمی، تاج‌الدین حسین ابن حسن، شرح فصوص الحکم شیخ مخی الدین ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۸ش، صص ۳۱۸-۳۱۹.

۲. شوان، فریتهوف، آشنایی با اسلام، ترجمه همایون عریضی، انتشارات توسن، تهران، ۱۳۶۸ش، ص ۸۹.

۳. همو، اسلام و حکمت خالده، صص ۶۶-۶۷.

۴. همان، ص ۶۶.

همه ابتکاراتی است که برخی از فطرت و عقل بشر تراوش می‌کند و برخی از تجارب او حاصل می‌شوند؛ خواه این تجارب ذاتی باشند یا از اقوام و ادیان دیگر به عاریت گرفته شده باشند.^۱

۲.۲. ابداعات دینی

هنگامی که بعد انسانی دین را از زاویه ای مثبت بنگریم، از نظر سنت‌گرایان، انسان، حق بدعت‌گزاری و دخالت در دین را با شرایطی که در بررسی «درست‌آیینی» خواهد آمد، دارد. واضح است که این حق با موضوع نیاز انسان به نجات، متضایف است و حتی می‌توان گفت که چنین حقی زایدۀ این نیاز و اضطراب اوست. از آن‌جا که مختار بودن انسان به معنای مسئول بودن او نیز هست، عرصۀ نظریه‌پردازی‌ها و بدعت‌گزاری‌های او، عرصۀ ابتلا و امتحانی است که نتایج آن عاید خودش می‌گردد. اما هنگامی که بعد انسانی را از زاویۀ محدودکننده و تا حدی منفی آن لحاظ کنیم، شوان «میل شدید به الزام خود و دیگران به قبول مسایلی... که اهمیت قاطعی ندارند و عجز از مدارا و تسامح در باب اموری... که وحی الهی موشکافی درباره‌ی آن‌ها را ضروری ندانسته است»^۲، باعث برخوردهای افراطی و عجولانۀ انسان‌ها و پدید آمدن برخی شاخه‌ها و زواید در ادیان می‌داند. او بیان می‌کند که: «شور و شوقی هست که همیشه آماده است تفکر را با فضیلت، و حقیقت را با شجاعت عوض کند»^۳.

شوان در قالب مثالی عینی از ورود بُعد انسانی به دین، تطور حکم ازدواج در مسیحیت، مبتنی بر رساله‌های عهد جدید و اجتهادات انسانی بعدی، در سه مرتبۀ احکام را به صورت زیر بیان می‌کند:

الف. مرتبه‌ای که پولس رسول، تحت الهام روح القدس قرار دارد که مرتبه‌ای نزدیک به وحی است: «اما منکوحان را حکم می‌کنم و نه من بلکه خداوند...» (اول قرنتیان باب ۷

۱. برای بررسی بیشتر به فصل Outline of Religious Typologies از کتاب Survey of

Metaphysics & Esoterism مراجعه شود.

۲. شوان، فریتهوف، اسلام و حکمت خالد، ص ۶۴.

۳. همان، ص ۶۸.

آیه ۱۰) در این جا آشکارا روح القدس است که سخن می گوید.^۱ به نظر شوان، پولس در این حالت راوی و انتقال دهندهٔ دستورات روح القدس است.

ب. مرتبه‌ای که پولس بر اساس نظر خویش، که گمان به مرضی بودن آن دارد حکم می‌کند: «اما دربارهٔ دوشیزگان حکمی از خداوند ندارم لکن چون از خداوند رحمت یافتیم که امین باشم رأی می‌دهم...» (اول قرنتیان باب ۷ آیه ۲۵)، در این جا انسان است که سخن می‌گوید.^۲ بر خلاف حالت قبلی، در این جا پولس، نظرات انسانی و شخصی خودش را بیان می‌کند.

ج. مرتبه‌ای که عالمان الهیات کلیسای کاتولیک رومی حکم می کنند. «در دوره‌ای متأخرتر عالمان الهیات کلیسای کاتولیک رومی ظهور می‌کنند که - با آرمان‌گرایی‌ای غیرواقع‌بینانه و با خلط‌نهایی میان زهد و اخلاق - از رأی [پولس] رسول عزوبت را برای همهٔ کشیشان نتیجه می‌گیرند، معیاری که با دادن مفادی زیاده از حد ظاهری به آیین دینی ازدواج و در نتیجه، با فراموش کردن وجوه معنوی مسائلی جنسی، ارتبط تنگانگ دارد».^۳

انگیزه‌های مداخله و ابداع انسانی در دین می‌تواند دارای منشأهای متفاوت باشد؛ این امر در شکل، عمق و درست آیینی تأثیرگذار است. در مثال یاد شده، شوان به‌طور مشخص به سه مرتبه از این منشأها اشاره می‌کند. مرتبهٔ اول الهام به مبدع است، مرتبهٔ دوم استنتاج قلبی و مرتبهٔ سوم مصلحت‌اندیشی فکری است. واضح است که در هر یک از این مراتب نیز می‌توان درجاتی قایل شد. به گواهی تاریخ، سهم تحولات دینی ناشی از اقتباسات انسان‌ها از سایر ادیان بسیار قابل توجه بوده است. این اقتباسات و خطاها معمولاً از مرزهای جغرافیایی ادیان، آغاز و به تدریج در سایر حوزه‌ها گسترش یافته‌اند. سنت‌گرایان با اقتباساتی که نه به سبک مقلدانه بلکه با رعایت کادر و فضای دینی پذیرنده باشند موافقت دارند؛ چرا که بر این باورند که هیچ عنصر اساسی از حقیقت کل وجود ندارد که یک دین به‌طور کامل از آن محروم باشد؛ ولی ممکن است عنصری در یک دین خاص بسط نیافته باشد. بنابراین همواره این امکان وجود دارد که آن عنصر در شرایطی برای گروهی از اهل آن دین نجات‌بخش باشد؛ لذا این نور نجات بخش می‌تواند از فضای دینی

۱. همان، ص ۹۰.

۲. همان.

۳. همان، صص ۹۰ - ۹۱.

دیگری به این دین بتابد و عنصر مذکور را روشن تر و کارآمدتر کند.^۱ خود سنت‌گرایان نیز از تعلیمات معرفتی هندوئیسم در معرفی و بسط معارف دینی، به طور عام و معارف اسلامی، به طور خاص، بهره‌جسته‌اند. آنچه که سنت‌گرایان به شدت با آن مخالفند، خلط کردن عناصر ادیان مختلف، بدون توجه به لزوم تناسب الهیاتی، بین اجزاء یک منظومه اعتقادی است که امروزه در غرب به وفور مشاهده می‌شود.

اگرچه این سیر نزولی از بُعد الهی به بعدهای انسانی تر، نوعی هبوط و تنزل معنوی به نظر می‌رسد، اما شوان تلاش می‌کند هم جنبه مثبت و هم جنبه منفی را در این مرتبه آخر بیان کند: «نتیجه مثبت این امر، حصول قداست و حرمت برای گروهی مشخص و نتیجه منفی آن، مجموعه‌ای از کشمکش‌هایی بود که علت هم بی‌تعادلی‌ها و غلیبانات در دوره رنسانس و پس از آن است».^۲ منظور شوان (که با مراجعه به مثال‌های او در منبع مورد اشاره مشخص می‌شود) آن است که تفسیر متون مقدس، منجر به ایجاد قوانینی در حوزه انسانی می‌شود (تنزل کلام الهی به مرتبه عمل انسانی) که تبعیت از آن‌ها (نظیر قانون عدم ازدواج کشیشان) افرادی را به مرتبه قداست و احترام ویژه دینی می‌رساند. اما همین تفسیر خاص، موجب برآشفتن گروهی دیگر و نهایتاً بروز کشمکش‌های درون‌دینی می‌شود که نمونه‌های آن در دوره رنسانس مشاهده شد.

۳.۲. درست‌آیینی در ابداعات دینی انسان

«درست‌آیینی یعنی در جانب حقیقت ناب قرار گرفتن».^۳ دغدغه درست‌آیین بودن در همه جا نزد سنت‌گرایان مشاهده می‌شود: «مسئله اساسی... این است که چگونه حقیقت دینی، راست‌آیینی سنتی و ساختارهای معتقدات الهیاتی سنت خاص خود را حفظ کنیم، و در عین حال به شناخت سنت‌های دیگر نایل آییم و آن‌ها را به عنوان طرق معنوی معتبر به

۱. برای بررسی بیشتر به فصل پنجم (Limits of Religious Expansion) از کتاب شوان تحت عنوان *The Transcendent Unity of Religions* مراجعه شود.

۲. شوان، فریتهوف، *اسلام و حکمت خالده*، ص ۹۱.

3. Nasr, Seyyed Hosein, *The Essential Writings of Frithjof Schuon*, Element Books, UK, 1991, p.8.

سوی خداوند تصدیق کنیم»^۱. سنت‌گرایان معیارهایی را برای درست آیین بودن صورت‌بندی‌های الهیاتی یا نظام‌ها و مکاتب دینی و مذهبی ارائه می‌دهند که به همان تعاریف مبنایی ایشان از دین، به‌عنوان «منظومه‌ای از تعلیمات و راه معنوی» راجع می‌گردد. «یک دین برای درست‌آیین بودن، باید دارای نمادگرایی اسطوره‌ای یا تعلیمی که مؤید تمیز اساسی مورد نظر [تمیز بین حق و باطل یا مطلق و نسبی] است، باشد و نیز راهی را ارائه نماید که کمال و دوام تمرکز را تأمین کند. به بیان دیگر، دینی راست آیین است که ایده‌ای کافی، اگر نه همواره جامع، از مطلق و نسبی و بنابراین ایده‌ای از ارتباط دو طرفه این دو ارائه نماید و به‌علاوه تحرک معنوی که طبیعتاً نظاره‌گرانه و مؤثر در سرنوشت غایی ما باشد را شامل شود»^۲. از یک منظر کلی‌تر برای شوان، «درست‌آیینی در آن واحد هم با حقیقت ناب و هم با همگنی صوری یک منظوم هستی خاص ارتباط دارد»^۳. توضیحات زیر می‌توانند به فهم عبارات فوق مدد رسانند:

۱. صحیح و کارآمد بودن یک عنصر دینی در یک دین خاص، دلیل کافی برای انتقال آن به دین دیگر نمی‌باشد؛ بلکه همگنی و هماهنگی صوری با سایر عناصر منظومه هستی‌پذیرنده، شرط کافی برای این انتقال است.
۲. یک دین درست آیین، حاوی نمادگرایی است. نمادگرایی هم پیام آور حقیقت فوقانی و هم گویای عدم کفایت عناصر طبیعی و معمول برای نجات است. نمادگرایی تا حدی ویژگی لازم برای بودن و بنابراین امکان دوام و بقای ادیان را در سیر تاریخ و زمان میسر می‌سازد.
۳. اسطوره، داستانی مینوی است که جوهر و باطن بسیاری از وقایع زمینی بوده و می‌تواند ارتباط اصل فوق صوری را با وقایع صوری بقرار سازد و از این طریق هم حضور اصل حقیقی را به عالم صور هدیه دهد و هم وقایع زمینی را تقدیس و الوهی نماید.
۴. تعلیمات درست آیین، حاوی بیان حقایق اساسی و آموزه‌های نجات بخش به صورت یک منظومه است؛ به گونه‌ای که یک تصویر شفاف، هدایت‌گر و جهت‌دار از حقیقت اعلی را ارائه می‌کند.

۱. الدمدو، کنت، صص ۴۳۷ و ۴۵۱.

2. Nasr, Seyyed Hosein, p.68.

3. Ibid, p.8.

۵. درست‌آیینی یعنی دارا بودن قدرت نجات بخشی. بنابراین وجود اعمال و مناسک معنوی که نجات بخشی خود را از منشأ الوهی دریافت کرده و به هر تقدیر، دارای ضمانت فوق بشری باشند، یک ضرورت اساسی است. بی تردید از این منظر، یکی از نشانه‌های بارز درست‌آیینی، می‌تواند پرورش یافتن مقدسین و نخبگان معنوی بمعنوان نتایج و میوه‌های طریق معنوی مؤثر باشد.

برای انعقاد زمینی یک منظومه دینی یا مذهبی به ناچار، ساده سازی‌ها و افراط‌هایی به نفع نجات جامعه - و در اصل به زیان معرفت معصوم و اصیل - صورت می‌پذیرد. «جوامع، نیاز به ضوابطی دارند که دقیق و بنابراین صریح و تقریباً افراطی باشد. در غیر این صورت تعالیم، تضعیف خواهد شد، تا آن‌جا که یکسره از میان برود»^۱.

سنت‌گرایان به اصل تطبیق الهی باور دارند؛ یعنی هر چه بشریت از مرکز الهی و فضای قدسی دورتر شود، ابزارهای نجات الهی متناسباً متحول می‌شوند و حتی آستانه‌های نجات نیز تخفیف می‌یابند. بدین معنی که خداوند تکلیف کمتر و تسهیل بیشتری را برای بشر مقرر می‌کند: «... این مفهوم (بعد انسانی) می‌تواند به مرتبه الهی نیز اطلاق شود... تا آن‌جا که اختلافات انسانی به صورت مقدر قبلاً در حکمت الهی تمثیل یافته اند؛ از این دیدگاه، مسئله، افراط در آن نوع اختلافاتی نیست که عمدتاً ناشی از ضعف انسان است، بلکه مسئله، مسئله‌ی سازگاری‌هایی است که به مقتضای رحمت الهی، مقدر شده‌اند»^۲. لذا درست‌آیینی نیز به همین نسبت انعطاف پذیرتر می‌گردد و خداوند با بشر، مماشات بیشتری می‌کند: «واضح است که بعد انسانی، محدود به حوزه نظریه‌پردازی یا جدل نیست... مشابه این‌ها برخی اعمال افراطی است که سنت، آن‌ها را تقدیس کرده یا جایز شمرده است... این امور را باید تا حدی با مراقبت دائمی ای که برای حفظ خلوص اصلی سنت... انجام می‌گیرد، تبیین کرد و تا حدی نیز باید با انحصارگرایی ای که در سرشت انسان ریشه دارد توضیح داد»^۳.

۱. شوان، فریتهوف، اسلام و حکمت خالده، ص ۸۱.

۲. همان، صص ۸۷-۸۸.

۳. همان.

نکته قابل توجه آن است که سنت گرایان اولاً مقدس بودن^۱ شخص مبدع را شرط کافی برای صحت ابداع نمی دانند. ثانیاً آن که ابداعات ملهم را فراتر از فهم مبدع در نظر می‌گیرند؛ یعنی «... قداست یک انسان هبوط کرده نافی این احتمال نیست که او منطقی ضعیف داشته باشد یا بیشتر احساساتی باشد تا اهل تعقل، و مع هذا احساس کند که ندای غیبی‌ای او را به ادای وظیفه تعلیم فرا می‌خواند».^۲ شوان به صراحت بیان می‌کند که: «لازم است این رأی خطا را رد کنیم که تقدس، فی نفسه، واجد همه اوصاف قابل تصور است و بنابراین واجد کل حکمت ممکن نیز هست...»^۳ و ثالثاً از نظر آن‌ها این ابداعات، می‌توانند در عین عدم کمال عینی، در چارچوب مورد نظر مفید، درست‌آیین و مقدس باشند.

۲. ۴. خلاقیت در هنر مقدس

هنر و فرهنگ بشری ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند؛ سنت گرایان در حوزه‌های هنر و پیشه‌های سنتی نیز دارای تبعات ارزشمندی می‌باشند. از نظر سنت‌گرایان: «هنر شامل حد نهایی یا قشر جسمانی دین و سنت است و بنابراین طبق این اصل که نهائیات به یکدیگر می‌پیوندند، هنر به آن‌چه از همه در سنت و دین درونی تر است، پیوند می‌یابد و لذا هنر، خود از الهام، تفکیک‌ناپذیر است. لتویل معنوی کتاب آسمانی، صرف نظر از جانب فقهی آن مرکب شعور حکمی و عرفانی است؛ در حالی که هنر، مرکب شعور دسته جمعی است...».^۴ این دیدگاه، اهمیت اجتماعی و معنوی هنر را تأکید می‌کند. ایشان میان هنر

۱. 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 اشیای فانی، یک بافت ابدی اعطا می‌کند» (شوان، فریتهوف، آشنایی با اسلام، ص ۳۹). سنت‌گرایان بر این باورند که ابزارها و وسایطی که مستقیماً توسط خداوند در القای یک دین ببهشیریت و یا به عنوان نمادهای اساسی نجات بخشی استفاده می‌شوند، مقدسند، خواه این ابزارها و وسایط، بنیان‌گذار و اولیای دین، متون وحیانی یا الهامی، زبان وحیانی، مکان و یا زمان تجلی حق باشند. این‌ها همگی در عین نسبی بودن نوعی صفت مطلقیت را به خود می‌گیرند و در مرکز عالم دینی جای گرفته و ویژگی وساطت و نمایندگی امر فوق بشری را می‌یابند.

۲. همان، ص ۶۵.

۳. همان، ص ۸۰.

۴. اعوانی، غلامرضا، مبانی هنر معنوی، انتشارات گروس، تهران ۱۳۷۵ش، صص ۱۰۲-۱۰۳.

مقدس و هنر عرفی، تفکیک مشخصی قائلند. «یک هنر، مقدس است، نه به علت هدف‌های فردی هنرمند، بلکه به علت محتویات و معنی رمزی و سبک آن، یعنی توسط عواملی عینی، به سبب محتویات آن»^۱، ولی «در هنر عرفی و غیردینی این عوامل (محتویات و ...) فقط عذری برای شادی و شعف فعل خلاقیت است»^۲.

از نظر سنت‌گرایان، «در دوران قریب به مبدأ وحی، هنر، همواره محدود به ساختن اشیاء برای مراسم آیینی و نیز آلات و ابزار کار و اشیای خانه بود؛ ولی حتی این آلات و اشیاء مانند اعمالی که این اشیاء به آن اشاره می‌کند، کاملاً رمزی و بنابراین مرتبط با مراسم آیینی و قلمرو دین بود»^۳. از بیانات فوق چنین برداشت می‌شود که سنت‌گرایان هنر اصیل مقدس را فراتر از صرفاً ذوق و ابتکار شخصی می‌دانند و عنصر الهام و رمز مرتبط با وحی را اساس آن می‌شمارند. «... هنر دینی اکثراً هدف زیبایی‌ظاهری را نادیده می‌گیرد و زیبایی آن بیش از هر چیز از حقیقت معنوی و بنابراین دقیق بودن جنبه رمزی و تمثیلی آن برای اعمال آیینی و مشاهده‌ی عرفانی سرچشمه می‌گیرد و عوامل سنجش ناپذیر ذوق شخصی فقط یک عنصر فرعی است»^۴.

سنت‌گرایان، نقش انسان هنرمند را در ادراک حقیقتی که باید به صورت درآورد، بسیار اساسی می‌دانند. تنها هنرمندی می‌تواند اثر هنری صحیح خلق کند که فردیت خویش را در برابر کمال و جمال حقیقت مورد نظر محو و ناچیز نماید. «حق و حقوق هنر یا بهتر بگوییم هنرمند، در جنبه فنی و معنوی و عقلانی اثر هنری است، این سه عبارتند از نحوه‌های مختلف ابتکار»^۵. هنرمندی که در چارچوب سنت به خلق هنر مقدس می‌پردازد، چون از سنت جدا شود و به منابع بشری خود محدود گردد، اثر هنری‌اش نیز دچار هبوط می‌گردد. «... لحظه‌ای که ابتکار هنری از سنت منقطع شود، سنتی که آن را به حقیقت دینی می‌پیوندد، این ضمانت وجود عقل و بصیرت در هنر از بین رفته و حماقت و نادانی همه

۱. همان، ص ۱۰۰.

۲. همان، ص ۹۶.

۳. همانجا.

۴. همان، ص ۹۷.

۵. همان، ص ۱۰۱.

جا ظهور می‌کند. اعتقاد به زیبایی ظاهری صور آخرین چیزی است که می‌تواند ما را از این خطر مصون دارد.^۱

بر این اساس می‌توان گفت که بعد انسانی در هنر، نقش شاخص و محوری ایفاء می‌کند؛ هم به این لحاظ که دستمائی اولیّ آن حتی از جنس کلمات و حیانی نیز نیستند، بلکه نمادهایی هستند که خود، نیازمند تأویل و ادراک از طریق یک بصیرت معنوی هستند و هم به لحاظ این که برای ورود به قلمرو حیات فردی و اجتماعی نیازمند داشتن مرجعیت دینی نیستند. لذا به سادگی به بستر نفسانی افراد وارد شده و اثربخشی می‌کنند.

۳. ساحت فرهنگی دین از منظر نواندیشان

ساحت فرهنگی دین، در واقع، دغدغه اصلی نواندیشان دینی و کانون توجه آنان است؛ چرا که «... مهم‌ترین و خطرناک‌ترین سؤالات بشر این نیست که: از کجا آمده‌ایم؟ چرا آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟ در کجا هستیم؟ آیا خدا هست یا نه؟ ... آیا جهان هدفی دارد یا نه؟ ... و امثال این سؤالات ... جدی‌ترین و گزنده‌ترین سؤال بشر این است که: چگونه زندگی کنیم؟ یا به تعبیر بهتر: چه باید کرد؟ چه باید بکنیم؟»^۲ و این یعنی دین‌ورزی در زمان حال. با ذکر این مقدمه به بررسی مبانی نگاه نواندیشان به دین می‌پردازیم.

۳.۱. بشریت دین

نواندیشان دو نوع نگاه به دین را مطرح می‌کنند: «...از منظر خدا به انسان و از منظر انسان به خدا ... این گونه دوم ... همان قرائت انسانی از دین یعنی نگاه به دین از منظر انسان به خداست. چون انسان هستیم، هر وقت دین را انسانی قرائت می‌کنم آن را بهتر می‌فهمم».^۳ از این جاست که می‌توان گفت نگاه سوپژکتیو به دین نزد نواندیشان دینی، نگاه غالب است. این ویژگی، تعیین‌کننده‌ترین ویژگی در فهم منظر نواندیشان دینی است و متناظر با ویژگی انسان‌مداری (اومانیزم) در مدرنیسم است و تا آن‌جا پیش می‌رود که گفته شود «... دین هر

۱. همان، ص ۱۰۰.

۲. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، صص ۲۴۵-۲۲۶.

۳. مجتهد شبستری، محمد، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، انتشارات طرح‌نو، تهران، ۱۳۸۴، ص ۷.

کس فهم اوست از شریعت». ^۱ منظور از انسان نیز، «انسانی است که در بیابان بی‌نهایتی پرتاب شده و در آن‌جا باید خود را پیدا کند و با مسئولیت خود زندگی کند ... زوال و فنا و تجربف تقدیری بودن جهان و انسان به این خاطر است که دیگر اتوریته ای وجود ندارد ... کار آدمی عبارت شده است از انتخاب نه تبعیت». ^۲

مجتهد شبستری می‌گوید گزاره‌های قرآن اخباری و قابل صدق و کذب‌پذیری نیستند؛ بلکه دیدگاه پیامبر به جهان‌اند، یعنی قرائت نبوی از جهان با محوریت خدا: «او (پیامبر) خبر می‌دهد که جهان را چگونه می‌بیند، نه این که جهان چگونه است. او بینش خود را آشکار می‌کند. او جهان را قرائت می‌کند». ^۳ بنابراین دین و بیانات دینی، همگی اموری سوئزکنیو هستند نه اموری عینی. بنابراین با عنایت به این که پیامبر نیز بشری با تجربف دینی خاصی تلقی می‌گردد، دین، امری بشری است. عبدالکریم سروش نیز بیان می‌کند که «در [کتاب] قبض و بسط [تئوریک شریعت] ... سخن از بشری بودن ... معرفت دینی می‌رفت و اینک [در کتاب بسط تجربف نبوی] ... سخن از بشریت ... خود دین و تجربف دینی می‌رود». ^۴

تلقی بشری بودن دین همراه با این استدلال که «دین متعلق به انسان است نه خدا»، «انسان به دین نیاز دارد نه خدا»، ^۵ زاییده دیدگاه «فایده‌اندیشی» است؛ یعنی دین هنگامی خوب و پذیرفتنی است که برای بشر مفید باشد. اما از آن‌جا که «انسان جدید عموماً این جهانی‌تر، انسان‌گراتر، فردگراتر، استدلال‌گراتر، آزاداندیش‌تر، تعبدگریزتر و برابری‌طلب‌تر از قبل از تجدد است، بنابراین دین غیر جزمی‌تر، با احکام و فقه رقیق‌تر، با تعبدیات کم‌تر و با عمق انسان‌شناختی و روان‌شناختی بیشتر ... را ترجیح می‌دهد». ^۶ بدین ترتیب دین باید به گونه‌ای قرائت شود که به حال انسان هر عصر مفید باشد. «انسان نمی‌تواند دین خود را به گونه‌ای بفهمد که در تضاد با پاره‌ای از ابعاد وجودی انسانیت او قرار داشته باشد؛ مثلاً در تضاد با فلسفه یا حقوق و ارزش‌ها باشد ... در نقطه مقابل این

۱. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۸۸ش، ص ۱۷۸.

۲. مجتهد شبستری، محمد، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ص ۳۳.

۳. همو، «قرائت نبوی از جهان»، مدرسه، سال ۲، شماره ۶، ۱۳۸۶ش، ص ۹۴.

۴. همان، ص ۱ پیش‌گفتار.

۵. همو، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ص ۸۲.

۶. ملکیان، مصطفی، راهی به راهی، ص ۲۴۱.

قرائت، قرائت غیرانسانی یا فوق انسانی از دین و دین‌داری قرار دارد...»^۱.

۲.۳. عقل استدلالی، زیربنای دین‌داری و فهم دینی

به همان شکل که انسانیت انسان به اندیشه و عقل اوست، دین‌داری او نیز مترتب بر عقلانیت او می‌باشد؛ اگر عقل و فهم وجود نداشته باشد، دین‌ورزی بی‌معناست. از همین جا نواندیشان دینی، به استقلال عقل و تقدم آن بر دین‌داری معتقدند. «... فهم و تفسیر درست متون دینی درک و سنجش پسینی معرفت دینی با ترازوی عقلانیت و اخلاق است»^۲. از طرف دیگر، درک حدود و اندازه‌ها و از این رو، حقوق خدا و انسان نیز تنها با عقل، قابل احصاء است. «حق خداوند و حقوق بشر هر دو از حقوق طبیعی (= اخلاقی) اند و حقوق طبیعی از اراده تشریحی خداوند سرچشمه نمی‌گیرند و تابع آن نیستند بلکه اراده خداوند تابع آن‌هاست... شناخت حقوق طبیعی، خواه حق خدا و خواه حقوق بشر، شأن عقل است، نه شأن وحی و نقل»^۳. در واقع خداوند نیز نمی‌تواند از اصول و حدود عقلانی درگذرد.

البته نزد برخی از نواندیشان می‌توان نظرات متنوع و گاه مخالفی را نیز یافت. مصطفی ملک‌کلن بر این باور است که دین امری خردگریز است و اظهار می‌دارد که: «اکثریت قریب به اتفاق گزاره‌های دینی خردگریزند (نه قابل اثبات نه قابل ردند)... فوق‌طور عقل و تجربه بشرنند»^۴ او به صراحت اعلام می‌دارد که: «باید از کنار بخش عظیمی از دین، خاموش‌وار گذشت... [چرا که] در آن حوزه ... عقل بشر سخنی برای گفتن ندارد»^۵. به علاوه «اثبات عقلانی حجیت و وثاقت دین کاری نیست که کسی بتواند به راحتی از عهد آن برآید»^۶.

۱. مجتهد شبستری، محمد، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ص ۸۲.

۲. فنایی، ابوالقاسم، اخلاق دین‌شناسی پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه، نشر نگاه معاصر، تهران ۱۳۸۹ش، ص ۱۳.

۳. همان، ص ۱۸.

۴. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، ص ۳۰۸.

۵. ملکیان، مصطفی، «روشن‌فکری دینی و سنت علمی در ایران» گفت‌وگوی محمد میلانی با مصطفی ملکیان، نشریه نامه، شماره ۵۱، تیرماه ۱۳۸۵، ص ۸۶، به نقل از شریفی، ۱۳۸۸ش، ص ۲۰۳.

۶. شریفی، عباس، شریعت و عقلانیت، نشر گام نو، تهران، ۱۳۸۸ش، ص ۱۹۸.

عبدالکریم سروش نیز بر این باور است که «وجود دین امری فراعقلی و متحیرکننده عقل است چون کارش با رازهاست»^۱. اما به نظر او «فهم دین امری عقلانی است»^۲. محسن کدیور نواندیش دینی دیگر می‌گوید: «انسان مدرن می‌پندارد که با عقل مدرن و مستقل از داده‌های وحیانی می‌تواند همه امور را دریابد؛ اما عرصه‌هایی هم هست که به کمک عقل قابل قبول نیست. تنها با شهود عارفانه و تنها با وحی دینی می‌توان به سراغ غیب رفت»^۳. البته در حوزه اجتماعی، این عقل، تقنینی است که جای شریعت را می‌گیرد. «در دیدگاه کدیور خدای شارع جای خود را به انسان مقنن می‌دهد و انسان با تبیین قوانین، نظم اجتماعی خود را تنظیم می‌کند»^۴.

ملک‌کلان می‌گوید: «اسلام تجددگرایانه... عقل استدلال‌گر را نه فقط ابزار کشف و استخراج حقایق کتاب و سنت می‌داند، بلکه منبعی در کنار دو منبع کتاب و سنت می‌انگارد؛ از این مهم‌تر، درصدد است که برای اثبات حجیت و واقع‌نمایی کتاب و سنت نیز از عقل استمداد کند؛ از این گذشته، حتی می‌خواهد که با یافتن اغراض و غایات احکام و تعالیم دینی و مذهبی، التزام به آن‌ها را نیز از صرف تعبد خارج کند و امری عقلایی جلوه دهد؛ و به محض این‌که اندک تعارضی میان ظواهر آیات و روایات با یافته‌های عقلی احساس کند آیات و روایات را از ظاهرشان عدول می‌دهد و به تأویل‌شان دست می‌یازد؛ و از این جهت، عقل‌گرا و، تا آن‌جا که مقدور است، آزاداندیش و تعبدگریز است»^۵.

در جمع‌بندی نظرات فوق باید گفت که دیدگاه مشترک این نواندیشان آن است که در حوزه‌های اجتماعی و بشری، این عقل استدلالی است که گاه بر اساس مبانی و معیارهای دینی و گاه به طور مستقل به تشخیص و تقنین می‌پردازد؛ اما در جوهره و مبانی وحیانی نمی‌توان با ابزار عقل وارد شد و به همین لحاظ نواندیشان در حوزه جوهره‌ی دین کمتر به تتبع می‌پردازند.

۱. همان، ص ۱۶۴.

۲. همان، ص ۱۶۲.

۳. همان، صص ۱۲۲-۱۲۳.

۴. همان، ص ۱۲۴.

۵. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، صص ۱۰۰-۱۰۱.

۳.۳. اخلاق، مقدم بر شریعت

در جوامع دینی عادت بر آن بوده است که اخلاق را دستاورد دین و معنویت بدانند اما رأی و نظر نواندیشان دینی همواره چنین نیست. «در مقام تشریح، اخلاق، مستقل از دین و مقدم بر آن است و اراده تشریحی خدای فقه (خدای شارع) از اراده و/یا شناخت خدای اخلاق (ناظر آرمانی) پیروی می‌کند نه بالعکس و احکام شرعی تابع ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی‌اند نه بر عکس، بدین معنا که دستورات خدای فقه در «مقام ثبوت»، ارزش‌های اخلاقی را نقض نمی‌کند».^۱ اخلاق مدرن، اخلاقی مبتنی بر حقوق بشر و انسان‌مداری است و اخلاق دینی مبتنی بر نوعی تک‌لیف انسانی که از حق خداوند ناشی می‌گردد. «شکاف سنت و مدرنیته هم عمدتاً شکافی اخلاقی است. چالش سنت و تجدد... را در پرتو اختلاف این دو در باب چگونگی جمع میان "حق خداوند" و "حقوق بشر" می‌توان تبیین کرد».^۲ اکثر نواندیشان دینی تلاش وافر دارند تا اخلاقیات را از چارچوب تقدس و مطلقیت خارج سازند تا بتوانند آن را با اخلاق مدرن و حقوق بشر آشتی دهند: «در عصر حاضر، تنظیم واقعیات اجتماعی مسلمانان بر اساس فهمی تفسیری از اخلاق... باید صورت گیرد نه با استنباط‌های فقهی متداول».^۳

۳.۴. علوم بشری، ابزار فهم دین

نواندیشان پواین باورند که فهم دینی انسان، دائماً تحت تأثیر فهم او از جهان قرار دارد. «معرفت دینی... معرفتی است بشری؛ بدین معنی که محکوم به احکام بشری است».^۴ بدین لحاظ معرفت و فهم دینی امری متغیر و نسبی است؛ «فهم و معرفت در هر عصری هندسه‌ای دارد و فهم دینی هم همیشه عصری است».^۵ به علاوه علوم بشری میزان و سنجه درک دینی صحیح نیز هستند. سروش بیان می‌دارد که علم کلام و معرفت دینی، از علوم مصرف‌کننده‌اند اما علوم بشری، علمی زیربنائی و تولیدکننده‌اند؛ بنابراین علوم دینی تابع

۱. فنایی، قاسم، اخلاق دین‌شناسی پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه، ص ۱۳.

۲. همان، ص ۱۶.

۳. شریفی، عباس، ص ۱۸۹.

۴. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۰۶.

۵. همان، ص ۱۷۸.

علوم بشری هستند. معرفت دینی علاوه بر وحی از عقل و علوم تجربی نیز تغذیه می‌شود، بنابراین «آنچه عقلاً و عملاً مقدم است... معارف بشری است. یعنی... ابتدا تصویری از عدل و ظلم و تعریفی از حسن و قبح می‌باید داشت تا دین را بتوان نیکو و عادلانه خواند».^۱

۳.۵. تکامل و عصری بودن فهم دین

نواندیشان باور به تکامل فهم بشری را در پیش فرض‌های خود لحاظ می‌نمایند. «معرفت دینی مثل هر معرفت دیگر، محصول کاوش و تأمل بشر است و همواره آمیخته ای است از ظن‌ها و یقین‌ها و حق‌ها و باطل‌ها، و تحول و تکامل این مجموعه است که جای انکار ندارد. می‌گوییم وحی که بر پیامبران می‌آید به دست بشر تکمیل می‌شود؛ می‌گوییم فهم بشر از مفاد وحی کمال می‌پذیرد».^۲

از منظر نواندیشان «گفتمان دینی عصر و جامع ه ما نباید ناسازگاری با عقل زمانه داشته باشد».^۳ پس لاجرم اگر عقل مدرن، این عناصر را تأیید می‌کند، دین الزاماً بایستی آن‌ها را در خود جای دهد تا (دین) طرد نشود چرا که به قول ملکیان «دین یا باید دگرگون شود... یا برود»؛^۴ ملکیان دین را با مدرنیته متباین می‌داند. او بر این باور است که «... رکن رکین و مؤلف لایتخلف دین داری، تعبد است... [اما] جوهره اصلی مدرنیته استدلال‌گرایی است و نفی تعبد... [در نتیجه] مدرنیته و دین با یکدیگر متباین هستند».^۵ وی در نهایت می‌گوید: «معتقدم که مدرنیته با دین داری سازگار نیست و جان کلام من برای نشان دادن این ناسازگاری این است که به نظر من قوام دین داری به تعبد است... از سوی دیگر به نظر من قوام مدرنیته به عقلانیت است».^۶ البته دیدگاه ملکیان به اینجا ختم نمی‌شود. او معنویتی را پیشنهاد می‌کند که مساوی با دین عقلانی شده یا دین مدرن شده است. وی می‌گوید:

۱. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۹۰.

۲. همان، ص ۲۰۳.

۳. شریفی، عباس، شریعت و عقلانیت، ص ۱۸۱.

۴. همان، ص ۲۰۴.

۵. همان، ص ۱۹۵.

۶. ملکیان، مصطفی، راهی به راهی، ص ۳۰۸.

«من معنویت را به معنای تدین عاقلانه می‌گیرم... دیانتی که عقلانی شده است یا به تعبیر بهتر فهمی از دین که فهمی عقلانی است... [که] به گمان من، هم حق است و هم به مصلحت ماست. به دلیل این‌که روایت‌های دیگر را انسان مدرن امروز نمی‌تواند بپذیرد... در حالی که این [معنویت] برای هاضمهٔ انسان امروز آسان تر از فهم و قبول هر یک از روایت‌های دیگر است»^۱.

۳.۶. هرمنوتیک یا فهم و تفسیر مدرن

آن نوع فهم و تفسیر از متون که سه عنصر اساسی «عقلانیت»، «فردیت مفسر یا فهم‌کننده» و «شرایط عصری» را لحاظ می‌کند، علم هرمنوتیک است. «آنچه مسلمانان امروز فاقد آن هستند، هرمنوتیک فلسفی به منظور ارائهٔ یک فهمیدن قابل قبول و عقلانی و قابل دفاع از کتاب و سنت است»^۲. اساس هرمنوتیک بر این موضوع استوار است که «فهمیدن، گونه‌ای شناختن است... که باید تئوری خود را داشته باشد...»^۳.

مباحث علم هرمنوتیک از قرن نوزدهم آغاز گردید. آنچه که به علم تفسیر مشهور است، گونهٔ خاصی از هرمنوتیک محسوب می‌گردد که صرفاً بر «مباحث الفاظ و دستگاه دلالت زبان و دانش^۴ [متکی است]»^۵. نکتهٔ دیگر در هرمنوتیک آن است که «فهمیده شدن متون، صد در صد به درست بودن پیش‌دانسته‌ها و علایق و انتظارات مفسر بستگی دارد»^۶. از این رو «باید پیش‌فهم‌های استنباط از کتاب و سنت را در هر عصر، منقح‌سازیم و این عمل جز با مراجعه به دانش و معارف عصر، میسر نمی‌شود»^۷.

مجتهد شبستری بیان می‌دارد که از منظر علم فهم متون، قرآن نمی‌تواند جز کلام پیامبر باشد، و آلاً قابل فهم برای بشر نمی‌بود. «این‌که کلام قرآن، کلام نبی است دو نتیجهٔ

۱. شریفی، عباس، صص ۱۹۹-۲۰۰.

۲. مجتهد شبستری، محمد، تأملات در قرائت انسانی از دین، ص ۱۷.

۳. همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت، نشر طرح نو، تهران، ۱۳۸۱ش، ص ۱۳.

4. Semantic

۵. همان، ص ۳۳.

۶. همان، صص ۳۲-۳۳.

۷. همانجا.

منطقی در پی دارد؛ [اول آن‌که] گنجاندن تکلیف و امر و نهی فراتاریخی خبی در زبان، که پدیده‌ای انسانی است، ... قابل تصور نیست. ... [و دوم] محدودیت‌های زبان به هیچ کس و حتی به او [پیامبر] هم اجازه نمی‌داد و نمی‌دهد که هم‌ه آن‌چه را در هم‌ه عصرها می‌توان گفت، در یک عصر بگوید، یعنی هیچ مصلح فراتاریخی و فرا زمانی نداریم.^۱

۶. ۴. اجتهاد در اصول مبتنی بر محتواگرایی

نواندیشان برای حصول خواست خود که همانا آشتی دادن دین و تجدد است، تغییراتی در دین را نیاز دارند که خودشان آن را «اجتهاد در اصول» با حفظ محتوا، روح و پیام دین می‌نامند، نه الزاماً با حفظ صور، احکام و ظاهر دین. «به نظر می‌رسد اجتهاد در فروع به پایان عمر تاریخی خود رسیده است»^۲ و در مقابل آن «نوعی اجتهاد در مبانی و اصول، پیشنهاد می‌شود؛ پیشنهادی که پس از یأس کامل از پاسخ‌گویی شیوه‌های سابق به مسایل جدید مطرح شده»^۳. سروش توضیح می‌دهد که «نه تنها باید در فقهی که ناکافی بودن آن را را تمیز داده بودیم از نو نظر کنیم، بلکه ... کلام و تفسیر و تاریخ را باید پیش کشید تا غبار را از سر و روی آن‌ها بزداییم و با کلامی جدید و علم تفسیری جدید و با بهره گرفتن از دانش‌های انسانی و طبیعی جدید وارد بازار نقد و تحلیل دینی شویم»^۴.

۶. ۵. حقانیت و حجیت

بزرگ‌ترین چالش پیش روی نواندیشان دینی، چیزی جز حجیت دینی نیست، به طوری که در طول تاریخ نه چندان طولانی روشن فکری دینی در ایران، همواره شاهد جدال‌های مرتبط با این موضوع بوده و هستیم. آن‌چه نزد بنیادگرایان، بدعت مذموم شناخته می‌شود، نزد نواندیشان دینی، پویایی و تکامل به شمار می‌آید: «بدعت در گذشته مذموم شمرده

۱. شریفی، عباس، صص ۱۸۶-۱۸۷.

۲. کدیور، محسن، «حقوق بشر و روشن فکری دینی» (قسمت دوم)، آفتاب، سال ۳، شماره ۲۸، مرداد ۱۳۸۲، ص ۱۱۱.

۳. همان، ص ۱۱۳.

۴. سروش، عبدالکریم، آئین شهریاری و دینداری، انتشارات صراط، تهران، ۱۳۸۴، ص ۵۱.

می‌شد... بدعت عبارت بود از قد علم کردن و صاحب نظر شدن در مقابل اتوریته ... الآن عصر، عصر بدعت است، چون در جهان مدرنیته، عصر، عصر انتخاب است، لذا هر انسانی بالقوه می‌تواند بدعت گذار باشد.^۱

از نظر شبستری، قرائتی از دین پذیرفتنی است که اولاً از استدلال کافی برای قبول شدن برخوردار باشد و ثانیاً قرائتی بشری باشد نه فرابشری یا غیربشری.^۲ دکتر سروش نیز عواملی را بدین قرار برای دینی ماندن یک قرائت یا فهم از دین بیان می‌دارد: «آن که ضامن دینی بودن این معرفت [معرفت دینی] است رجوع مستمر عالمان به کتاب و سنت و عزم صادق ... است».^۳ کدیور که عنایت بیشتری به فقه و احکام اسلامی دارد چنین بیان می‌دارد که ملاک اعتبار، حجیت و تداوم احکام فقهی، سربلندی در دو آزمون مهم است: «اول [این‌که] برخلاف عدالت نباشد دوم [این‌که] برخلاف سیره عقلا نباشد».^۴ اما ملکیان ملاک حقانیت هر دین را به سازی اخلاقی و ذهنی-روانی انسان‌ها می‌داند؛ به یاد داشته باشیم که ملکیان قرائت مورد قبول خود از دین را با عنوان «معنویت» مطرح کرد و تفاوتی اساسی را برای آن با دین بیان کرد: «دین با مدرنیته ناسازگار است اما معنویت با مدرنیته سازگاری دارد». معنویت از نظر او تدیی عقلانی شده است.

جمع‌بندی و مقایسه

پس از طرح نمودن دیدگاه‌های اساسی دو جریان مورد بحث، لازم است به مقایسه و وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها بپردازیم. اشتراک دیدگاه‌ها:

۱. هر دو گروه بر این باورند که منظومه دین، مجاز به پذیرش تغییراتی در جهت امتداد روح و پیام دین که همان معرفت‌بخشی و نجات‌بخشی است می‌باشد.
۲. «دفاع عقلانی از دین» موضوعی است که به‌رغم اختلاف نظرات موجود در ماهیت

۱. مجتهد شبستری، محمد، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ص ۳۵.

۲. همان، ص ۸۵.

۳. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۴۶.

۴. سروش، عبدالکریم، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، سنت و سکولاریسم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۸۴ش، ص ۴۲۸.

«عقل» و «دین» نزد این دو گروه، مورد تأکید هر دو و حتی در فصل مشترک معانی این دو واژه می‌باشد.

اختلاف دیدگاه‌ها:

۱. از منظر سنت‌گرایان، بعد انسانی دین، بخش تبدیل یافتهٔ دین است نه امری جدای از دین، و هنگامی که درست آیینی آن محرز گردد، جزئی از دین به حساب می‌آید. اما از منظر نواندیشان، دین فقط متعلق به زمان حیات بنیان‌گذار است و پس از آن، با برداشت‌ها و فهم‌های سایرین از دین مواجه هستیم که لاجرم بشری و شخصی هستند و نمی‌توانند به‌عنوان دین شناسائی شوند. این معرفت دینی، نه الهی است و نه قدسی.

۲. دین از منظر سنت‌گرایان، پس از ایجاد، راه تنزل معنوی را پیش می‌گیرد و در نهایت نیز به آخرزمان خود می‌رسد. اما نواندیشان با استناد به رشد دو عامل عقلانیت و علم بشری، معرفت دینی را رو به کمال و ارتقاء می‌دانند.

۳. از منظر سنت‌گرایان، مدرنیسم مرتبه‌ای از سیر زمینی بشر است که عصیان در برابر حقیقت و جلوه‌های آن مانند طبیعت بکر، روح، زیبایی و خیر را پدید آورده است. انسان با تکبری خداگونه و با غفلت از ریشهٔ الهی خویش، خویشتن را محور هستی تلقی می‌کند و به جای خدمت‌گزاری برای حقیقت، همه چیز را به خدمت خود می‌گیرد. در سوی دیگر، نواندیشان، همراهی با کاروان مدرنیته برای جا نماندن از مزایای دنیوی آن را امری ممدوح و ضروری می‌دانند.

۴. از نظر سنت‌گرایان اولاً عقل مستقل، ترکیبی متناقض است، ثانیاً عقلانیت بشر نمی‌تواند به استدلال محدود شود و ثالثاً وحی و عقل از یک منشأ سرچشمه می‌گیرند. اما نزد نواندیشان، عقل مستقل، در قامت یک منبع و نه یک ابزار، ظاهر می‌شود و کلید حل معضله تطابق دین و تجدد شناخته می‌شود.

۵. نزد سنت‌گرایان، اخلاق وجهی از دین است که از یک سو با نسبیت این عالم سر و کار دارد و از سوی دیگر به ارزش‌های مطلق و خیر ناظر است. اما اخلاق از نظر اکثر نواندیشان، مستقل از دین است و ملاک و الگویی برای راستی‌آزمایی دستورات و معتقدات دینی تلقی می‌شود.

۶. سنت‌گرایان همه جا نگاه الهی را بر نگاه انسانی برتری می‌دهند چرا که معتقدند

انسان باید نگاه خود را الهی کند تا به حقیقت بی پرده و بی شائبه راه برد؛ لذا ملاک و معیار حقیقت، نگاه انسان معمولی نیست، بلکه سخن الهی یا سخن پیامبران و آن اولیای الهی است که از نفسانیت تهی شده باشند. اما در طرف مقابل، نواندیشان دینی تلویحاً چنین دیدگاه یگانه‌ای را محوریت نمی دهند و به حقیقت شخصی شده و انسانی شده که برای انسان متوسط قابل درک باشد اهمیت می دهند و به آن چه ورای آن باشد عنایت جدی ندارند.

۷. نزد سنت‌گرایان، تنها مرجع اعتبار دهی، اصل مطلق و مراجع متصل به آن می‌باشند؛ نشانه‌های صوری‌ای نیز بطور معمول وجود دارند که از جمله انسجام دستگامی، بسنده بودن و اسطوره مند بودن را می‌توان ذکر کرد. اما نواندیشان دیری بیش از هر چیز به تحقق هدف خویش می‌اندیشند و آن را ملاکی برای حقانیت دین فرهنگی یا دستگام معرفت دینی بر می‌شمرند؛ این هدف، انطباق دادن دین با شرایط عصری روزگار ماست؛ یعنی سازگاری با تجدیدی که زیربنای خود را عقلانیت مستقل می‌داند.

در مقاله حاضر تلاش بر آن بوده تا مهم‌ترین مسائلی در رویه‌ای از دین که ما از آن به ساحت فرهنگی یا انسانی دین تعبیر نموده ایم از دو منظر پر مخاطب طرح و مقایسه شود؛ بی تردید پاره‌ای از عناوین و مفاهیم مورد بحث در این نوشتار می‌تواند با استناد به دیدگاه‌های شمار بیشتری از نظریه پردازان این دو جریان فکری، مستقلاً موضوع پژوهش‌های بعدی قرار گیرد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۷ش.
- اعوانی، غلامرضا، *مبانی هنر معنوی*، انتشارات گروس، تهران، ۱۳۷۵ش.
- آلدمدو، کینت، *سنت‌گرایی، دین در پرتو فلسفه جاویدان*، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، نشر حکمت، تهران، ۱۳۸۹ش.
- اصلان، عدنان، *پلورالیسم دینی راه‌های آسمان*، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات نقش جهان، تهران، ۱۳۸۵ش.
- چارسامهر، اسدالله، *فرهنگ نام و نام‌گزینی*، نشر سیروان، ۱۳۸۵ش.
- خنوارزمی، تاج‌الدین حسین ابن حسن، *شرح فصوص الحکم شیخ مخ‌ی‌الدین ابن عربی*، تصحیح نجیب مایل هروی انتشارات مولی تهران، ۱۳۶۸ش.
- سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۸۵ش.

- همو، آئین شهریاری و دینداری، انتشارات صراط، تهران، ۱۳۸۴ش.
- سروش، عبدالکریم، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، سنیت و سکولاریسم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۸۴ش.
- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۸۸ش.
- شریفی، عباس، شریعت و عقلانیت، نشر گام نو، تهران، ۱۳۸۸ش.
- شوان، فریتهوف، آشنایی با اسلام، ترجمه همایون عریضی، انتشارات توسن، تهران، ۱۳۶۸ش.
- همو، اسلام و حکمت خالده، ترجمه فروزان راسخی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۳ش.
- فنائی، قاسم، اخلاق دین‌شناسی پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۹ش.
- کدیور، محسن، «حقوق بشر و روشن‌فکری دینی» (قسمت دوم)، آفتاب، سال ۳، شماره ۲۸، مرداد ۱۳۸۲.
- مجتهد شبستری، محمد، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، انتشارات طرح نو تهران، ۱۳۸۴ش.
- همو، «قرائت نبوی از جهان»، مدرسه، سال ۲، شماره ۶، ۱۳۸۶ش.
- همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت، نشر طرح نو، تهران، ۱۳۸۱ش.
- همو، «قرائت نبوی از جهان»، مدرسه، سال ۲، شماره ۶، ۱۳۸۶ش.
- ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۱ش.
- همو، «روشن‌فکری دینی و سنت علمی در ایران» گفت‌وگوی محمد میلانی با مصطفی ملکیان، نشریه نامه، شماره ۵۱، تیرماه ۱۳۸۵.
- هاشمی، محمد منصور، دین‌اندیشان متجدد، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۸۷ش.
- Nasr, Seyyed Hosein, *The Essential Writings of Frithjof Schuon*, Element Books, UK, 1991.
- Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, USA, World Wisdom Books, 1986.
- Idem, *Survey of Metaphysics & Esoterism*, USA, World Wisdom Books, 1986.