

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۱۴

گردآوری و تدوین

دکتر سیدمصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ - ،گردآورنده.
عرفان ایران: مجموعه مقالات (۱۴) / گردآوری و تدوین مصطفی آزمایش.
— تهران: حقیقت، ۱۳۸۱.
۱۴۴ ص.

ISBN 964-7040-39-3 : ریال ۹۰۰۰

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. عرفان - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. آداب طریقت - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۳. تصوف - مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.

۲۹۷/۸۳

BP۲۸۶ / آ ۴۶ ع ۴۸۴۳

م ۸۱ - ۳۹۰۶۶

کتابخانه ملی ایران

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۱۴)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ۲۴

صندوق پستی: تهران، ۱۱۳۶۵-۳۳۵۷

تلفن: ۸۷۹۱۶۵۲؛ فاکس: ۸۷۷۲۵۲۹

تلفن مرکز پخش: ۵۶۳۳۱۵۱

چاپ اول: زمستان ۱۳۸۱

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۹۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۳۹-۳

ISBN: 964 - 7040 - 39 - 3

— لطفاً مقالات و مطالب خود را به نشانی ناشر

بفرستید.

— آراء و نظرهای مندرج در مقالات و مطالب

عرفان ایران ضرورتاً مورد قبول مسئول آن نیست.

— عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز

است.

فهرست مندرجات

..... مقالات		
۵	حاج دکتر نورعلی تابنده	• رؤیت ماه
۱۴	حاج دکتر نورعلی تابنده	• عید رمضان
۲۶	دکتر سید مصطفی آزمایش	• وحدت در کثرت و کثرت در وحدت
۴۰	دکتر محمد لکن هاوزن ترجمه: منصور نصیری	• چرا سنت گرا نیستیم؟
۸۵	دکتر سید حسن امین	• خواب و تعبیر خواب: بخش دوم
..... یادنامه		
۹۶	عرفان ایران	• مختصری از شرح احوال جناب حاج علی تابنده محبوب علیشاه
۱۰۳	جناب حاج علی تابنده	• نکات و تذکرات فقری
۱۱۱	جناب حاج علی تابنده	• عشق و شهادت
..... معرفی کتاب		
۱۲۱	حسین خندق آبادی	• قلب اسلام: دکتر سید حسین نصر

رؤیت ماه^۱

حاج دکتر نورعلی تابنده

بسم الله الرحمن الرحيم

مسأله ماه رمضان به عکس آنچه که به نظر می‌رسد هدف خدا باشد از تشریح روزه، تبدیل شده است. گرچه واقعاً نمی‌توانیم بگوییم که هدف خدا چیست ولی قاعدتاً یکی از اهداف آن که هدف مهمی برای زندگی ما هم هست ایجاد وحدت بین همه مسلمین است. از جمله اینکه هر کسی به روزه‌دار دیگری می‌رسد چون خودش گرسنه است می‌داند که او هم گرسنه است. این احساس، وحدت معنوی را می‌آورد؛ ولی متأسفانه در بین جوامع مختلف و در بین افراد مسلمین باعث تفرقه شده است. طبق مثل مشهور، خداوند ماه رمضان را می‌خواست که قاتق نانمان باشد قاتل جانمان شد. **اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُعَيِّرُ النَّعَمَ؛** پروردگارا بخش بر ما گناهایی که نعمت را عوض می‌کند و نعمت می‌کند.

۱. متن سخنرانی جناب آقای حاج دکتر نورعلی تابنده (مجدوب‌علیشاه) در صبح پنج‌شنبه ۱۳۸۱/۹/۱۴ که به صورت خلاصه تحریر شده است.

امسال در اول ماه رمضان اختلاف بود که چهارشنبه اول ماه رمضان است یا پنجشنبه؛ ولی خوب، مسأله قابل حل بود به این معنی که افرادی که چهارشنبه روزه گرفتند اگر هم بعداً معلوم بشود چهارشنبه اول ماه رمضان نبوده روزه آنان مستحبی محسوب می‌شود. به هر جهت خدا نمی‌گذارد هیچ عملی که با نیت خیر از مؤمن صادر شده، هدر برود؛ به طریق اولی چه رسد به اینکه آن را گناه حساب کند؛ اما در برخی فتاوی بیان شده است که اگر کسی به نیت روز اول ماه رمضان روزه بگیرد و بعد معلوم شود که ماه رمضان نبوده، کار حرامی کرده است؛ البته اگر توضیح می‌دادند موضوع روشن می‌شد، به این نحو که کسی که خودش بگوید ماه رمضان است درحالی که به هیچ یک از طرق گفته شده به او ثابت نشده باشد و خودش بدون دلیل بگوید امروز ماه رمضان است، او کارش غلط است و مجازات می‌شود.

به او گفته می‌شود: «به تو چه که گفتی امروز ماه رمضان است یا ماه رمضان نیست»؛ ولی با این حال روزه اش طبق فرمایش خداوند در قرآن که *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ*^۱، اگر ذره‌ای نیکی کند در هر جا باشد آن را می‌آورد و حساب می‌کند، قبول می‌شود. البته فتوایی که سال گذشته آقایان دادند و در روزنامه‌ها هم نوشتند خیلی مشکل را حل کرد یعنی آنهایی که چهارشنبه روزه گرفتند (حالا چه ماه رمضان بوده چه نبوده است) عمل لغوی نکرده‌اند و اجر آنها نزد خدا محفوظ است.

حال این مشکل به آخر ماه رمضان هم منتقل شده است. البته در اول ماه رمضان مسأله قابل حل است چرا که به اصطلاح آن را "یوم الشک" نام گذاشته، روزه می‌گیریم؛ ولی در روز آخر ماه رمضان و در اینکه کی اول شوال است، در

۱. سوره زلزله، آیه ۷.

اینجا با مشکل مواجهیم. اگر اول شوال باشد یعنی ماه رؤیت شده باشد، روزه حرام است؛ ولی اگر آخر ماه رمضان باشد روزه واجب است. بین واجب و حرام نمی شود جمع کرد. بین واجب و مستحب، بین واجب و مکروه می شود جمع کرد. اما بین واجب و حرام درست نیست. پس تکلیف چیست؟ چنانکه مثلاً در دبی اعلام شد امروز پنجشنبه ماه رؤیت شده و عید است، حال ما در ایران چه کار کنیم؟ امروزه هواپیما از تهران به دبی را در یک ساعت طی می کند به نحوی که اگر امروز من ظهر از اینجا به طرف دبی حرکت کنم درحالی که روزه ام، روزه ام باطل نمی شود، ولی وقتی به دبی که عید اعلام شده رسیدم، فرضاً برایم چای آورند، چه باید کنم؟ اگر نخورم می گویند کار حرامی می کنی، چرا روزه ای؟ این عید که گفتم شاید برای وحدت ما مسلمانها تشریح شده، تبدیل می شود به تفرقه و به جای قاتق نان، قاتل جان می شود.

البته این مسأله را باید فقهای شیعه و سنی تحت نظر متخصصین و کارشناسان بررسی کنند و یک فکری برایش بنمایند. می گویند: اول ماه - چه ماه شوال و چه رمضان - با رؤیت ماه است. قدما حتی می گفتند: حرف منجمین هم در این خصوص قابل قبول نیست، البته آنها که می گفتند حرف منجمین هم قابل قبول نیست مرادشان از منجم کسی بود که از حرکت ستارگان و ماه و خورشید و... می گفت که برو فلان کار را بکن یا نکن. چنانکه می گویند علی علیه السلام می خواست جنگی برود؛ پا در رکاب کرده بود؛ منجمی آمد و عرض کرد: وقت نحس است و چنین و چنان است، نباید بروی. حضرت فرمودند: این حرفها را کنار بگذار. هیچ کس جز خدا غیب را نمی داند و رفتند. آن منجمها حرفشان قابل نیست. در قدیم هم منجم را از هیوی جدا می کردند. هیوی یعنی کسی که هیئت می داند. هیئت یعنی علم گردش به صورت ظاهری ماه و خورشید و ستارگان و...

این علم حساب ریاضی دارد که خورشید چه طور حرکت می‌کند، ماه چطور، آیا ماه فاصله کافی خواهد داشت از خورشید که دیده بشود یا نشود. هیئت این را حساب می‌کند. همان طور که مثلاً شما در دفتر تجارستان وقتی می‌خواهید یک صفحه را جمع بزنید، از منجم نمی‌پرسید جمع این صفحه چیست، در مورد حلول ماه همین طور است. شما با ماشین حساب آن صفحه را جمع می‌زنید و جوابش را می‌نویسید و آن جمع دیگر قابل اطمینان است؛ مگر اینکه ماشین حساب شما خراب باشد. آن وقت از ماشین حساب دیگری استفاده می‌کنید. اما ماشین حساب خدا که خراب نیست. فرمایش خدا است که لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ۱: نه قبلاً نه بعداً خلافتی، باطلی نمی‌آید. خداوند هم که خود می‌فرماید: عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ۲، همه چیزها را یاد بشر داده است. این است که دانشمندان اکنون دقیقاً حساب می‌کنند که خورشید کی غروب می‌کند، ماه کی غروب می‌کند. امروز مشخص شده که در مسأله رؤیت فاصله ماه و خورشید (یعنی خروج الشعاع) باید دوازده درجه باشد که اگر جلوی چراغ پرنوری یک شمع روشن کنند شما شمع را نمی‌بینید ولی آن چراغ را می‌بینید؛ حال اگر این شمع را همین طور دور بکنند به جایی می‌رسد که آن وقت می‌بینید؛ ماه و خورشید هم همین طور است. ماه نزدیک خورشید دیده نمی‌شود ولی همین طور که کم‌کم دور می‌شود، به یک فاصله دوازده درجه که رسید قابل رؤیت است. البته "قابل" رؤیت است ولی رؤیت شرایطی دیگری دارد که این را فیزیکدانها مطرح کرده‌اند؛ از جمله اینکه هوا چه طور باید باشد مثلاً ابری نباشد، انعکاس نور چه طور باشد و امثال اینها. وقتی همه این شرایط پیدا شد ماه قابل رؤیت است. این حسابها هم تا امروز کاملاً

۱. سوره فصلت، آیه ۴۲.

۲. سوره بقره، آیه ۳۱.

دقیق بوده است؛ کما اینکه خیام که در حدود هزار سال پیش بوده تمام خسوف و کسوفها را تا هزار سال بعدش پیش بینی کرده و هیچ کدامشان هم غلط نبوده است. این حساب دودو تا چهار تا است. اگر صورت حساب کارهای تجاریتان را با این ماشین حساب محاسبه کنید یک عددی درمی آید که با ماشین حساب دیگری هم، همان و با چرتکه هم همان عدد درمی آید؛ ولی آنکه دقیق تر است برای ما اهمیت دارد.

بنابراین اگر فقط رؤیت ماه را ملاک بگیریم این مشکلات پیش می آید؛ ولی ممکن است در آخر ماه رمضان از چند روز قبل هوا کاملاً ابری بود و اصلاً هیچ کس ماه را نتوانست ببیند و از هیچ جا هم خبری نداشت، او باید صبر کند تا وقتی پانزدهم ماه شد و ماه به صورت بدر کامل ظاهر شد، بگوید اول شوال است چون حالا ماه را دیدم. قرآن مجید می فرماید: *يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ*^۱، از هلال از تو (پیغمبر) پرسیده اند. بگو که *هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ*، برای تعیین وقت است برای مردم و برای تعیین موقع حج (والْحَجِّ). پس به عنوان تعیین وقت است. حالا اگر به طریقی غیر از رؤیت هلال، حلول ماه ثابت شد نباید به آن اعتبار داد؟ در کتب و رساله های عملیه یک دسته می گویند که اثبات حلول ماه شوال یا ماه رمضان یا هر ماه دیگری به چند طریق است: یکی به این است که رؤیت هلال بشود و یکی هم به این که دو نفر شاهد عادل بگویند ما ماه را دیدیم. اگر در مورد اول، کسی خودش ماه را ببیند بر او حجّت است که مثلاً چون ماه اول ماه رمضان را دیده است، باید روزه بگیرد. ولی در مورد دو نفر شاهد عادل، اولاً عادل بودن در اینجا شامل امکان دیدن هم هست. کسی که از فاصله کوتاهی اشیاء را نمی تواند ببیند، اگر آمد شهادت داد که من ماه را دیدم، چه باید کرد؟ در مثنوی داستانی در

۱. سوره بقره، آیه ۱۸۹.

این باره دارد: در زمان عمر کسی حتی قسم هم خورد که من ماه را دیده‌ام و هیچ‌کس دیگر هم نمی‌گفت. ولی در عربستان که همیشه هوا صاف است بعداً معلوم شد که ماه نبوده بلکه موی ابروی او بوده و آن شخص اشتباه کرده است. حال اگر یک نفر گفت: من ماه را دیده‌ام، براساس قول او می‌توان نتیجه گرفت که فردا بی‌روزه باشیم؟ البته در زمان ما این وضعیت موجود نیست. زیرا اگر ماه را ببینند عده زیادی می‌بینند و چون وسایل ارتباطی فراوان است، مطلع می‌شویم. ولی در دوران قدیم یا در دهی که هیچ ارتباطی وجود ندارد وضع فرق می‌کند. الآن هنوز چنین دهاتی وجود دارد. مثلاً زمانی که من در مشهد تصدّی شغلی در دادگستری داشتم یک‌بار برای تحقیق محلی به دهی رفتم در هفت هشت فرسخی مشهد. در آنجا با پیرمردانی صحبت می‌کردم و غیر از انجام مأموریت، سعی می‌کردم از تجربیات آنان استفاده کنم. یکی از آنان گفت: آرزو دارم که حرم حضرت رضا را زیارت کنم. به او گفتم: تا به حال نرفتی؟ گفت: نخیر. درحالی که آن ده در فاصله هفت هشت فرسخی مشهد بود ولی با این وسایل نقلیه مثل اتومبیل و حتی دوچرخه هنوز به مشهد نرفته بود. حال در این ده اگر یک نفر ماه را دیده باشد، چه کار باید بکند؟ او هرچی داد بزند من ماه را دیدم، شهادتش کافی نیست و او درست همان روزی که همه ما روزه‌ایم به راحتی روزه می‌خورد و حق هم دارد که بخورد. آن یک نفری که دیده بر خودش حجت است و مثل مجتهدی است که تقلید برایش حرام است. او خودش هر نظری داشت باید اجرا کند ولو هیچ‌کس پیروش نباشد. از این رو در بعضی کتابها من دیده‌ام که بعضی از علما پیشنهاد کرده‌اند که شورای مرجعیت تعیین شود و تکلیفی تعیین بکنند که همه اجرا نمایند. دو طریق مذکور را همه معتقدند، لذا بیایند بگویند که اگر کسی ماه را رؤیت کند یا به هر وسیله دیگری به قول بعضی اطمینان و به قول بعضی دیگر

یقین پیدا شد که امروز اوّل ماه است، آن روز اوّل ماه باشد.

اما واقعاً به چه طریقی می شود یقین پیدا کرد به جز محاسبات نجومی؟ در اینجا اشتباهی که می شود این است که کسانی در مسائل شرعی فقط به لفظ و صورت معتقدند چنانکه اگر شخصی در نماز حواسش همه جا باشد ولی مثلاً در تعقیبات صد و ده مرتبه فلان کلمه یا عبارت را بگوید، می گویند نمازش کامل است و بهتر از نماز او، نمازی نیست. در حالی که او معنا را فراموش کرده، هدف را فراموش کرده، و وسیله و صورت ظاهری را چسبیده است. مثل اینکه اگر بخواهید به مشهد بروید، وقتی از اماکن باصفا که فراوان است رد می شوید همان جا توقف کنید و بگویید: به به همین جا خوب است و همان جا بنشینید. این وسیله است، واسطه است، هدف چیز دیگری است. رؤیت ماه هم همین طور. آن وسیله است. آن وقت عده ای دنبال این هستند که چطور رؤیت ماه را ثابت کنند. رؤیت ماه وسیله ای است برای اینکه معلوم شود کی ماه شوال است. خود آقایان هم گفته اند که به هر وسیله ای که یقین حاصل شود اعم از اینکه رؤیت ماه باشد یا هر وسیله دیگر که یقین حاصل شود. با این حال باز هم نمی گویند اثبات اوّل شوال و می گویند: از طرق اثبات رؤیت ماه. لطیفه ای است که می گویند کسی دید مردم استهلال می کنند. گفت: چه خبر است؟ گفتند: آمده اند هلال ماه را ببینند. بعد که هلال دیده شد، گفت: شما برای ماه به این کوچکی این قدر جمعیت جمع شده اید؟ در ولایت ما ماه به اندازه یک سینی بزرگ می شود ولی هیچ کس نگاهش نمی کند. رؤیت ماه که هدف نیست و الا در شب چهاردهم ماه خیلی قشنگ و قابل رؤیت است.

طریق دیگری هم که بعضی از آقایان علما در رساله ها گفته اند حکم حاکم شرع است که البته بعضی دیگر از آقایان آن را نپذیرفته اند و ظاهراً هم درست

نمی‌باشد. برای اینکه حکم حاکم شرع بر ما حاکم است نه بر خورشید و ماه، نه بر احکام خدا. اصولاً نباید در این خصوص بگوییم: "حکم حاکم شرع" بلکه باید بگوییم: "اعلام حاکم شرع"؛ تازه آن هم حجیت ندارد. به این معنا که از خیلی قدیم رسم مشکل‌گشایی است که کسی که ماه را رؤیت می‌کند به دفتر آقایان خبر می‌دهد که من ماه را رؤیت کردم. وقتی که چند نفر خبر دادند، آقای مرجع می‌فرماید که این مسأله بر من ثابت شد؛ ولی این حکم شرعی نیست، فتوی نیست. زیرا مقلد می‌تواند بگوید: مقدماتی که شما تکیه می‌کنید باید بر من هم ثابت بشود. آن دو نفری که به شما اطلاع دادند به من که نگفتند و لذا بر من ثابت نشده است. بنابراین این فتوایی نیست که لازم‌الاجرا باشد، اگر کسی مرجع تقلید انتخاب می‌کند، فتوهای او را باید انجام دهد. ولی این از مصادیق فتوا نیست. ایشان اعلام می‌کنند که این طور است.

این است که همه ما، از من عوام گرفته تا آن دانشمند عالی‌رتبه، همه توجه داریم که این امر باید باعث وحدت باشد. چرا این طوری باشد که در یک روز، من روزه را واجب بدانم ولی آن‌که در دبی است حرام بداند؟ تکلیف کسی که در همان روز از اینجا به دبی برود، چیست؟ تکلیف آن کسی که از دبی به اینجا بیاید چیست؟

درباره این مسأله پیشنهادات زیادی شده. یکی از پیشنهادات این است که هر وقت ماه در هر جای کره زمین که رؤیت شد، اعلام کنند که الان ماه رؤیت شده و از همان دقیقه در تمام کره زمین عید فطر باشد. این یک نظر است که البته خیلی هم بعید است که همه بپذیرند ولی یک نحوه راه‌حل است مبتنی بر اینکه درست است که در ماه رمضان حکم واجب روزه و در روز اول شوال (عید فطر) حکم حرمت آن هست، ولی در ضمن اینها، حکم واجب دیگری نیز مدنظر بوده است

و آن وحدت بین مسلمین است، حالا باید ببینیم که بسته به اوضاع جهان کدام واجب، واجب تر است؟ خود این نکته در حلّ مسأله راهنماست.

راه حلّ دیگری که پیشنهاد کرده اند، این است که در هر جا ماه رؤیت شد، آن اماکنی که در آن دقیقه برای آنها شب است - یعنی قبل از اذان صبح است که موقع روزه نیست - عید فطر حساب می شود. این هم یک مقداری مسأله را حل می کند ولی باز هم کره زمین را به دو قسمت می کند: آنجایی که شب است و آنجایی که روز است. البته آنچه متعارف است و با قواعد نجومی نیز منطبق می باشد این است که در هر جا ماه رؤیت شد، اماکن نزدیکش معتبر است. ولی مراد از نزدیکی اماکن چقدر است؟ بگوییم کرج به تهران نزدیک است یا نه؟ اسلام شهر نزدیک است یا نه؟ دقیق تر آن است که بگوییم هر جا ماه رؤیت شد، به طرف مغرب آن حجّت است و به طرف مشرقش، نه. یعنی اگر ماه در تهران رؤیت شد، برای مشهد، سبزوار، شاهرود، گناباد و... حجّت نیست ولی برای کرمانشاه، همدان و تبریز حجّت است. البته این طریق متداول فعلی است. ولی بدو باید به کمک متخصصین (ریاضی دانها، هیوی ها) بررسی کنیم که حلول ماه شوال یا رمضان از چه لحظه ای است؟ آیا به محض خروج ماه از مقارنه، شروع ماه است یا از خروج ماه از تحت الشعاع (خروج الشعاع) یا رؤیت هلال؟ سپس در مقام رفع اختلاف نظریه فقهی، علمی ریاضی اعلام فرمایند.

عید رمضان^۱

حاج دکتر نور علی تابنده

بسم الله الرحمن الرحيم

این عید سعید فطر را به همه بالاخص حاضرین، فقرا، شیعیان و همه مسلمین جهان - چه آنهایی که این صدا را می شنوند یا خواهند شنید چه آنهایی که نمی شنوند، برای اینکه در واقع روحمان یکی است - تبریک می گویم. تبریک بدین جهت که الحمدلله خداوند ماه رمضان دیگری را به ما مهلت داد که به عبادتش پردازیم. جامه دانهایی را که انشاءالله برای آن دنیا فراهم کردیم پُرتر کنیم. توشه راهمان را بهتر کنیم. انشاءالله بر همه مبارک باشد. شکر خدا را هم می کنیم. این عید در واقع عید شکرگزاری است.

در قنوت نماز عیدی که خوانده شد، اول خداوند را قسم می دهیم و بعد دعایی را می خوانیم: اَللّٰهُمَّ... بِحَقِّ هَذَا الْيَوْمِ الَّذِي جَعَلْتَهُ لِلْمُسْلِمِينَ عِيدًا وَ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ

۱. متن سخنرانی جناب آقای حاج دکتر نور علی تابنده (مجدوب علیشاه) در روز جمعه عید سعید فطر ۱۴۲۳ مطابق با ۱۵ آذر ۱۳۸۱.

دُخْرًا وَ شَرْفًا وَ كِرَامَةً وَ مَزِيدًا أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ. اوّل هر دعایی را با صلوات، با درود بر پیغمبر و آل او آغاز می‌کنیم. ولی ما اکنون در همین قدم اوّل مانده‌ایم. می‌گوییم: اَللّهُمَّ... بِحَقِّ هَذَا الْيَوْمِ؛ خدایا ما بین این روز با روزهای دیگر فرقی نمی‌گذاریم ولی تو خودت این روز را عید قرار دادی، به حقّ همین روز تو را قسم می‌دهیم. روزی که خودت آن را عید قرار دادی و خودت این مقرّرات را برای دین اسلام و محمّد (ص) گذاشتی، یعنی این امر توست که به یک روز شرف می‌دهد همان جوری که امر تو است که به زمان و مکانی شرف می‌دهد چنانکه به مکانی می‌گوییم بیت الله، خانه خدا و حال آنکه همه جا ملک خدا است، خدا همه جا خانه‌اش است.

ما امروز این قسم را به خداوند دادیم و دعا کردیم. اما عده‌ای از مسلمین جهان دیروز این دعا را خواندند. آنها هم گفتند که بِحَقِّ هَذَا الْيَوْمِ؛ ولی به حقّ کدام یوم قسم دادیم؟ پنجشنبه یا جمعه. البته جمعه امتیاز دیگری دارد غیر از امتیاز روز عید فطر ولی خداوند که یک روز را بیشتر عید قرار نداده است. خود ما هم که می‌گوییم: بِحَقِّ هَذَا الْيَوْمِ؛ به حقّ امروز و نمی‌گوییم: بِحَقِّ هَذَيْنِ يَوْمَيْنِ، به حقّ این دو روز. حال ما راست می‌گوییم یا آنها که دیروز (پنجشنبه) را عید گرفتند؟ هر کدام راست می‌گوییم آن یکی دیگر دروغ می‌گوید. اگر دیروز عید باشد ما امروز بر خدا دروغ بستیم، به خدا گفتیم: امروز را عید قرار دادی، در صورتی که خدا امروز را عید قرار نداده است. ما به سادگی بر خدا دروغ می‌بندیم. بعد دعا می‌کنیم و از او چیزی می‌خواهیم. و یا امروز عید است و دیروزی‌ها این گناه را کردند و روزی که خدا عید قرار نداده بود، بر خدا دروغ بستند و تازه به حقّ همان دروغشان او را هم قسم دادند. این گناه از کیست؟ گناه از ما مسلمین است. آیا ما به طور ضمنی دیروزی‌ها را تکذیب نکردیم؟ دروغ بستن بر خدا گناه است ولو دروغ جزئی.

اینکه گفتند: در قرآن یک "واو" را پس و پیش نکنید زیرا معنأً فرق می‌کند برای این است که یک نحوه دروغ بستن بر خداست و گناه است؛ البته گناه که می‌گوییم منظور - گناه عرفی است، نه گناهان معمولی شرعی. همان جوری که اگر ما را به خُمرة رنگ فرو کنند و در آورند، همه رنگی می‌شویم، ما را هم به خُمرة گناه فرو کرده و در آورده‌اند.

سراسر همه عیبیم تو دیدی و خریدی زهی کاله پر عیب و زهی لطف خریدار ولی اصولاً چرا این کار باید انجام شود؟ این بر عهده عقلائی قوم است. برای اینکه ما همان طوری که در نماز به امام جماعت اقتدا می‌کنیم و هر چه آن امام بگوید ما هم گوش می‌کنیم، همان جور در جامعه، به کسانی که هدایت جامعه را خداوند به عهده آنها گذاشته یعنی علما، دانشمندان، نگاه می‌کنیم وقتی در مجالس مذهبی می‌گوییم علما، عرفاً یعنی روحانیون - ولی اصولاً هر علمی که در راه خدا باشد صاحبش جزو علما حساب می‌شود؛ طبیب هم بستگی به نیت خودش از علما حساب می‌شود برای اینکه در راه خدا به بندگانش کمک می‌کند. این وظیفه علما است که بنشینند و یک فکری بردارند.

الآن ما شیعیان یک پانزدهم مسلمین جهان هستیم. یعنی از هر پانزده مسلمان یک نفر شیعه است. آنها هم برادر ما هستند. خوشبختانه مسلمانان توانستند این وحدت را تاحدی بین خودشان فراهم کنند که خود همین وحدت بدون اینکه هیچ اقدام دیگری بکند دنیا را متوجه اسلام کرده است. همین وحدت و یکپارچگی مسلمانان در این امر موجب شد که سازمان ملل جزء تعطیلات رسمی خودش عید فطر را اعلام کند.

اما اینکه خداوند فرموده: **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**^۱ (شما بهترین امتی هستید

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۱۰.

که خداوند برای مردم خارج کرد) آیا واقعاً ما هستیم؟ البتّه متأسّفانه سیاست در همه جا نفوذ کرده است. چنانکه خیلی از رجال دنیا برای اینکه جلب نظر مسلمین بکنند عید فطر را تبریک می گویند. حتی در اسرائیل، روزنامه نوشته بود دعوت به افطار کرده بودند. خوب این البتّه از لحاظ سیاسی خوب است برای اینکه دعوت کننده هم ثوابی دارد. ولی از طرف دیگر نشان دهنده این است که همین لخب و لخی هم که ما مسلمین می کنیم دنیا را تکان داده و تکان می دهد.

بنابر قرآن راجع به اوّل ماه رمضان مشکلی پیش نمی آید. گرچه آن هم به نظر بعضی ها ممکن است مسأله باشد. برای اینکه آن را "یوم الشّک" می گویند مثل امسال که بعضی ها گفتند چهارشنبه اوّل ماه رمضان است و بعضی ها گفتند پنجشنبه و خوشبختانه این تفاوت در عید فطر حل شد به این معنی که گروه اوّل ماه رمضان را ۳۰ روز گرفتند و گروه دوم ۲۹ روز.

در مورد یوم الشّک هم اخیراً آقایان علما نظر داده و فرموده اند که یوم الشّک را روزه بگیرید. اگر بعد معلوم شد که ماه رمضان نبوده جزء مستحبات و نوافل حساب می شود. بنابراین روزه یوم الشّک به نظر این آقایان مشکلی ندارد البتّه فتوای خیلی منطقی دادند و مردم نیز غالباً این رعایت را کردند. اما در قدیم، من رساله هایی را دیدم که بعضی ها می گفتند: باید تحقیق کرد که آیا ماه رمضان آغاز شده است یا نه و اگر کسی قبل از اینکه بر او ثابت بشود، به نیت ماه رمضان آن روز را روزه بگیرد کار حرامی کرده است. البتّه این هم از لحاظ منطقی درست است برای اینکه ما نمی توانیم روزی را که روزه بر ما واجب نیست بگوییم واجب است؛ ولی از لحاظ عملی در دوران امروز محال است، برای اینکه ما اوّل ماه رمضان را روزه می گیریم. در آمدن عید فطر و اوّل شوال چیزی در قرآن ذکر نشده ولی راجع به اوّل ماه رمضان در آیه قرآنی ذکر شد که در این مورد هم

صحیح است. قرآن می‌فرماید: *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ*^۱، کسی که شاهد بود، آمدن ماه رمضان را روزه بگیرد. خوب در اینجا هم باید به قرینه بگوییم که کسی که شاهد بود، افطار کند. "شَهِدَ" یعنی چه؟ یعنی شاهد باشد. ما شاهدیم که مثلاً دودو تا چهار تاست. این شهادت است. در مدرسه خوانده‌ایم که مثلث مجموع زوایایش ۱۸۰ درجه است. ما شاهدیم. امروز خداوند در آن مسیری که فرموده است که *عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا*^۲، همه اسمی جهان را، کلیدهای جهان را خداوند به آدم یاد داد. خوب آدمی که اول خلق شد که ظاهراً نمی‌دانست. پس چه جوری *عَلَّمَ* ممکن شد؟ یعنی خداوند به نسل بشر همه چیز را یاد می‌دهد. چگونه؟ یکی اینکه پیغمبران می‌آیند که اوامر خدا را ابلاغ می‌کنند و دیگر اینکه، بشر خود جلو می‌رود و با علمش همه چیز را کشف می‌کند.

درباره *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ*، آقایان فقها در رساله‌هایشان نوشته‌اند که آمدن ماه - چه رمضان و چه ماه شوال - به چند طریق ثابت می‌شود: یکی رؤیت هلال ماه و دیگر اینکه با هر وسیله‌ای که یقین و به قول بعضی‌ها اطمینان به رؤیت هلال برای ما حاصل شود. فرمودند: هر وقت هلال ماه را رؤیت کردید، افطار کنید. فرمودند: هر وقت آمدن ماه شوال را شاهد بودید افطار کنید. دیدن هلال ماه وسیله‌ای است برای اثبات مطلبی که آن مطلب ممکن است از طریق دیگری هم اثبات بشود. امروز کامپیوترها و دستگاههای محاسباتی آنقدر دقیق است که مثلاً ماهواره‌ای را که در کره دیگر فرود آمده بود از زمین عیبش را اصلاح کردند. خداوند علم بشر را به جایی رسانده که از اینجا ماهواره‌ای را با این طول و تفصیل اصلاح می‌کنند و آن کارش را ادامه می‌دهد. خوب این علم می‌تواند برای ما یقین

۱. سوره بقره، آیه ۱۸۵.

۲. سوره بقره، آیه ۳۱.

بیاورد یا آن اطمینان را که می‌گویند حاصل کند. بنابراین اگر آقایان هَیَوی، آقایانی که علم هیئت خوانده‌اند، متفقاً گفتند: امروز عید است، چون در این موضوع، آن آقایان خیره هستند، برای ما یقین آور است. برای اینکه دیدن هلال ماه هدف نیست، وسیله است. ممکن است کسی در جاهایی که خیلی رفت و آمد ندارند، باشد و ماه را هم ابر پوشانده باشد و اصلاً کسی نتواند ماه را ببیند، حال باید او چهارده روز صبر کند که ماه به بزرگی کامل که درآمد آن وقت بگوید: امروز عید فطر است؟ اگر انسان ماه را به وسیله‌ای دید خیلی راحت می‌تواند بگوید عید فطر است، اگر هم ندید نمی‌تواند بگوید عید نیست، مراجعه کند به آنهایی که این حسابها را دقیقاً می‌دانند. این است که پیشنهاد شده کمیسیون برای تقویم از سال آینده تشکیل شود. البته من در سال ۱۳۳۱ شمسی به توصیه حضرت صالح علی‌شاه نامه‌ای به دولت وقت، نوشتم و به مرحوم آیت‌الله حاج سید ابوالقاسم کاشانی این پیشنهاد را کردم. یک دوره کوتاهی هم انجام شد و بعداً دیگر فراموش شد.

به هر جهت ما از خدا می‌خواهیم خدایا خودت این اختلاف را، این تفاوت را، حل کن. خودت نگذار دو گروه مسلمان یکی معتقد باشد که آن دروغ گفته و دیگری معتقد باشد که این بر خدا دروغ بسته. البته هیچ‌کسی صراحتاً چنین نمی‌گوید. ما هیچ وقت نمی‌گوییم که مثلاً چون در دبی دیروز عید گرفته‌اند، بر خدا دروغ بسته‌اند ولی معنیش همین است. وقتی ما می‌گوییم که "هَذَا الْيَوْمُ" (جمعه) و آنها می‌گویند "هَذَا الْيَوْمُ" (پنجشنبه) دو تا "هذا" که نمی‌شود. انشاءالله این مشکل هم رفع بشود.

و اما معنای عید فطر چیست؟ معنای عید، معنای فطر چیست؟ حضرت جعفر صادق (ع) به مناسبت عید نوروز فرمودند: لیس العید لمن لیس الجدید بل العید

لِمَنْ أَمِنَ مِنَ عَذَابِ الْوَعِيدِ، عید برای کسی نیست که لباس نو بپوشد، عید برای کسی است که کاری کند که از وعید عذاب خداوند درامان باشد. ما امروز را عید می‌گیریم. امیدواریم آن عیدی که حضرت جعفر صادق (ع) فرمودند برای ما باشد. برای اینکه یک ماهی را که سراسر ماه عبادت گفته شده، گذرانیم و خداوند توفیق داد که یک ماه رمضان دیگر زنده بودیم، خداوند انشاءالله این عبادات را قبول کند. چه آنهایی که روزه گرفتند و چه آنها که نگرفتند. البته روزه غالباً، صورت ظاهری روزه است مثل انار آب گرفته شده است. اناری را می‌خوردند، آبش را می‌گرفته، بعد در آن فوت می‌کردند و به عنوان شوخی سر جایش می‌گذاشتند. ما هم که بچه بودیم، گول می‌خوردیم ولی خدا که گول نمی‌خورد. این عبادات ما، این نماز ما، این روزه ما غالباً شبیه همان انار آب لمبو است که مغز ندارد. ولی با خداوند عرض می‌کنیم خدایا از ما همین برمی‌آید. ما کی هستیم که ادعای بندگی تو کنیم؟ از ما همین برمی‌آید، خودت درستش کن. خودت آن خلوص تبتی را که برای عبادت لازم است، آن را به این اضافه کن و قبولش کن: تَقَبَّلْ مِنَّا.

به هر جهت ماهی را گذرانیم و از اول به تبت این بودیم که در این ماه عبادات واجب و مستحب را بجا آوریم. یک دوره کامل قرآن را تمام کردیم. انشاءالله خداوند قبول کند.

درباره خواص روزه هم خیلی چیزها فرموده و کتابها نوشته‌اند. اخیراً هم که در مقالات مختلف در جراید و در رسانه‌های گروهی مطالب زیادی گفته شده است. ولی عموماً به جنبه نفی روزه توجه کردند، آن هم نفی بدنی. بله حضرت فرمودند که صُومُوا تَصِحُّوا، روزه بگیرید تا تندرست باشید، ولی این برای ما است که در مرتبه پایینی هستیم. لذا فرمودند: ناراحت نشو که یک وعده غذایت کم

می‌شود، در عوض سلامتی پیدا می‌کنی. این به جای آن. ولی حقیقت روزه جلوه‌ای است از امر الهی در مورد خلع و لبس.

در مورد خلع و لبس شعری هست که کفرآمیز هم به نظر می‌رسد که می‌گوید: بیزارم از آن کهنه‌خدايي که تو داری هر لحظه مرا تازه خدای دگرستی این بیت اشاره دارد به اینکه راهها و طرق به سمت خدا متفاوت است که به قول بعضی‌ها به اندازه نَفَس‌های هر شخص است. انسان در هر نفس یک راه تازه‌ای به سوی خدا دارد. در این بیت می‌گوید: تو که بر همان وضع اوّل باقی هستی را کدی، من با هر نَفَس راه جدیدی به سوی خدا دارم. از لحاظ مادی و جسمی هم یاخته‌های بدن ما - چه یاخته‌های عضلانی و چه عصبی - اینها همه عوض می‌شوند. یک یاخته، یک سلول می‌میرد و جایش را به سلول جدید می‌دهد، به همان نحو که در اجتماع یکی می‌میرد دیگری به جایش می‌آید.

خلع یعنی آنچه را که داریم در می‌آوریم و به دور می‌اندازیم. لبس یعنی لباس جدیدی می‌پوشیم. این قاعده خلع و لبس در تمام طبیعت و در عوالم معنوی برقرار است. روزه نمایانگر خلع است. یک ماه تمام ما خودیت خودمان را خلع می‌کنیم. ما عادات و امیال خودمان را دور می‌اندازیم. دلمان به غذا می‌کشد، نمی‌خوریم. تشنه می‌شویم، آب نمی‌آشامیم. یک ماه این کار را می‌کنیم. بعد از آن این عید می‌آید. یعنی خدایا ما آنچه دور انداختنی بود، خلع کردنی بود، خلع کردیم. ما خواستیم خلع کنیم و اگر هم نتوانستیم، قدرت نداشتیم، حالا وقت لبس شده است. خدایا انوار رحمتت را بر ما بفرست. ما را به لباس جدیدی در آور.

انسان قیود فراوانی دارد که ناچار است با آنها زندگی کند. قیودی مثل غذا، آب و خواب. این قیود هست و برای ما رعایت این قیود عادت می‌آورد. عادت داریم که سه وعده صبح، ظهر، شب غذایی بخوریم. در بعضی اماکن دیگر دنیا به

دو وعده غذا عادت دارند: صبح و شب. به هر جهت عاداتی برای ما فراهم شده است. آب و خواب هم همین جور است. عادت هم از سلاطین مقتدر بر انسان است به نحوی که در بعضی از مکاتب روانشناسی قائل به "اصالت عادت" هستند. یعنی تمام زندگی ما را عاداتها - چه عاداتهای محسوس، چه غیر محسوس - اداره می‌کنند. این عادات در بسیاری موارد لازم است. برای اینکه خیلی اوقات بدون اراده آن عادت را انجام می‌دهیم و حال آنکه نمی‌خواهیم انجام بدهیم. مثلاً هر روز صبح به اداره می‌رفتید، یک روز تصمیم گرفتید که بروید به جایی دیگر. ولی یک وقت می‌بینید در راه اداره هستید. این از روی عادت است. ولی ماه رمضان عادت ما را عوض می‌کند؛ خوابمان را، غذایمان را عوض می‌کند. عباداتی را که در قدیم به جا نمی‌آوردیم اکنون انجام می‌دهیم. مثلاً خواندن قرآن البته فقرا موظفند ولو یک آیه، سحرها بخوانند ولی در ماه رمضان سعی می‌کنند که یک جزء تمام بخوانند، حتی در عبادت هم عادت خیلی اثر دارد مثلاً جزو اوراد نماز می‌خواهید سی و چهار مرتبه بگویید الله اکبر، یک وقت می‌بینید پانصد بار الله اکبر گفته‌اید و هنوز هم همین جور دستتان می‌چرخد. در اینجا اراده کار ندارد، عادت خودش کار می‌کند. ولی شکستن این عادت، اراده را تقویت می‌کند تا بتوانید چیزهایی را با اراده انجام بدهید.

اما چرا اسم این عید را "فطر" گذاشتند؟ البته، اسمش "عید رمضان" هم هست گو اینکه اول ماه شوال است. به قول آن شاعر:

معشوق به کام من و کام دگران است چون غرّه شوال که عید رمضان است
فطر یعنی فطرت، خمیره. در قرآن می‌فرماید: *أَلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ*، کسی که آسمانها و زمین را آفرید، خلقت داد، خلقتی که با مقدمات باشد. به این

معنی که مثلاً اگر کسی نان بخواهد بپزد، اگر تمام کارها را خودش بکند؛ آرد را بریزد، خمیر کند، مایه اضافه کند، به تنور بزند بیاورد، او فاطر این نان است. فطرت انسان یعنی آنچه که انسان از آن آفریده شده است. این عیدی است که ما به شکرانه فطرتمان برگزار می‌کنیم و اولاً توجه داریم که خداوند در هر لحظه ممکن است حیات ما را نابود کند. این جزء فطرت ما است که خداوند هر چیزی را که آفریده از جمله ما را، ممکن است فوری از بین ببرد. باید به یاد این باشیم. در فطرت انسان ترحم و شفقت به هم‌نوع است که در این مسیر هم ما خودمان را هم‌سنگ گرسنگان قرار می‌دهیم که زجر آنان را درک کنیم و حتی فطریه‌ای را هم که می‌دهیم تاحدی برای همین منظور است.

یکی از فطرت‌های معنوی ما ایمان است یعنی اسلام واقعی. فرموده‌اند که کُلُّ مَوْلُودٍ یُؤَدُّ عَلَى الْفِطْرَةِ وَ أَبَواهُ یُمَجِّسَانِهِ وَ یَهُودَانِهِ وَ یُنَصْرَانِهِ، هر مولودی بر فطرت است، یعنی بر ایمان به خدا زاییده می‌شود، بعد در اثر تربیت و نفوذ پدر و مادرش است که او را مجوس می‌کنند یا یهودی یا نصرانی می‌کنند.

عید فطر یادآوری این فطرت ایمانی هم هست. یادآوری آن شکرگزاری هم هست که خدایا به ما مهلت دادی یک ماه دیگر را عبادت کنیم. ما اگر قبل از ماه رمضان رفته بودیم، عباداتی را که خودمان خیال می‌کنیم عبادت است – خداوند انشاءالله ما را ببخشد که به این خم و راست شدن‌ها عبادت می‌گوییم – انجام نداده بودیم.

ما به فطرت توجه داریم که هر لحظه ممکن است از بین برویم و اصولاً هرچه آفریده شده مرگ در پیش دارد. این فطرت ایمانی است؛ به شکرانه این فطرت ایمانی، فطریه قرار دادند و آن مقدار مشخصی است از قوت غالب، خوراک غالبی که داریم؛ البته مثلاً در گناباد زارعین گندم می‌آورند، برای اینکه

آنها به پول، فطریه را محاسبه نمی‌کنند. در اصل در قدیم هم همین جور بوده است؛ در زمان پیغمبر هم خرما می‌آوردند یعنی غذایی که خود می‌خوردند از آن غذا می‌آوردند. ما حالا چون در شهرهای بزرگ مثل تهران امکان اینکه گندم یا آرد یا نان بیاوریم، نیست، آن را تبدیل به پول می‌کنیم. از آن غذایی که خود و هر نفس‌کشی، هر انسانی، که در شب عید نان خور ما بوده و به فطرت انسانی به دنیا آمده، به شکرانه فطرت او در عید فطر این مقدار را می‌دهیم.

این است که گفته‌اند چون فطرت ایمانی جزو فطرت معنوی انسان است غیر از فطرت جسمی او، بهتر است که فطریه به مصرف مؤمنین برسد، یعنی کسانی که فطریشان از بین نرفته و الا تمام مصارفش مانند سایر وجوهات شرعی مثل زکات است.

مجموعاً می‌توان گفت ماه رمضان حدی برای این است که بسیاری از عادات قدیمان را - چه عادات خوراکی چه عادات زندگی - در این ماه ترک یا دو مرتبه مورد بررسی قرار بدهیم. مثلاً وقتی در این ماه رمضان الزاماً سحر بیدار شدیم و این لذت را احساس کردیم، این عادت بیداری سحر را از حالا به بعد هم حفظ کنیم ولی به آن عادت که مثلاً قبلاً نماز به وقت می‌خواندیم حالا هم برگردیم. یعنی یک بررسی و ارزشیابی جدیدی از عادات و برنامه زندگیمان از قبل از ماه رمضان و خود ماه رمضان بکنیم تا برنامه‌ای برای آینده ما بشود.

انشاءالله خداوند به ما توفیق بدهد که به عبادتش پردازیم، خودش هم عبادات ما را درست کند. در یکی از دعاها آمده است: اصلاح کن کار مرا، نیت مرا، من اصلاحش را هم نمی‌توانم، من نمی‌توانم آن نمازی را که خداوند تو گفته‌ای بخوانم، باز هم به خودت پناه می‌برم: *أَعُوذُ بِكَ مِمَّا اسْتَغَاذُ مِنْهُ عِبَادُكَ الْمُخْلِصُونَ*. مخلصون کسانی هستند که در قرآن در مورد آنها خداوند به شیطان می‌گوید: برو

بندگان مرا اگر می توانی هر کدام را می توانی گمراه کن، به عنوان امتحان است. بر آنها دست خواهی یافت جز بندگان مخلص من. مخلص بالاتر از مخلص است. خود شیطان هم می گوید: *إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ*، جز بر بندگان مخلص تو، همه را اذیت می کنم. چطور شد این بندگان مخلص را خداوند تحت حمایت خودش قرار داد؟ چون به خدا پناه بردند. ما هم به خدا می گوییم: خدایا ما که نمی دانیم اینها چه جوری به تو پناه بردند ولی هر جور پناه بردند، ما هم همان جور پناه می بریم. به خودت پناه می بریم از شر شیطان. انشاءالله خداوند ما را اصلاح کند.

وحدت در کثرت و کثرت در وحدت^۱

از وحدت وجود تا گلوبالیزاسیون

دکتر سیدمصطفی آزمایش

از کدام بستر به جانب وحدت باید رفت؟ تضاد و تخصص یا و داد و تفاهم؟

وحدت وجود بحثی کاملاً فلسفی است. به طور خلاصه توضیح کلام آن است که هستی، هست و نیستی، نیست. هستی شایسته شأن بودن است؛ و نیستی قابلیت قبول فیض وجود را ندارد و بدین دلیل نیست. به عبارت دیگر نیستی نمی تواند باشد، هرچه هست به دایره هستی راجع است و هستی، شمول بر همه هست ها دارد. «هرچه هست اوست غیر او خود نیست».^۲ هر موجودی به اعتبار حدود خویش وجود مطلق را مقید و زندانی می نماید.

زیخ جامی بساز و پرکن از آب بنه در پیش آتش؛ نزد اصحاب

۱. این نوشتار به صورت کنفرانسی در ماه نوامبر سال ۲۰۰۲ میلادی در "مدرسه عالی مطالعات

فیزیک و موسیقی" در هلند به زبان انگلیسی و ترجمه به زبان هلندی ارائه گردید.

۲. رسائل حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی، ج ۲، رساله ایجادیه، تصحیح دکتر جواد نوربخش،

تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۶.

چو بگدازد می‌پرس از حال هر دو که چون هر دو یکی باشند دریاب^۱
از موجودات به اسماء حسناى الهیته تعبیر می‌شود که نامتناهی می‌باشند.
هستی مطلق یعنی وجود مطلق؛ و هستی مقید یعنی موجودات. موجودات مانند
امواج دریا و وجود مانند اقیانوس است.

موج است و حباب! هر دو یک آب آن آب در این حباب دریاب^۲
هستی مطلق ناچار به بودن است یعنی واجب‌الوجود است و نمی‌تواند قبول
نیستی کند. همچنان که نیستی ناچار به نبودن است یعنی ذاتاً نمی‌تواند باشد و
ممتنع‌الوجود است.

موجود به واجب‌الوجود است معدوم به خویش چون نبوده است^۳
وحدت ناظر به وجود و کثرت ناظر به موجود (اعیان ثابتة یا اعیان اشیاء)
است. چنانکه می‌گوییم درخت هست؛ سنگ هست؛ چوب هست؛ هستی هست.
پس همه چیز به اعتبار هستی یعنی بودن یکسان و هماهنگ است؛ تفاوتها در
نحوه ظهور هستی است که از آن به "ماهیت" تعبیر می‌شود. وجود نماینده وحدت
و ماهیتها نمایانگر کثرت می‌باشند.

به این ترتیب بحث وحدت و کثرت بحث از دوروی سکه هستی است.
«اعیان، متکثره‌اند به صور و واحد به حقیقة الحقایق»^۴.

این بحث قدیمی است. همه عرفا و بینشمنان در این خصوص کلماتی
گفته‌اند. از سُبْحَانِی مَا اَعْظَمَ شَأْنِی^۵ بایزید بسطامی و انا الحقّ منصور حلاج تا اشعار

۱. همان، ج ۲، رساله سؤال و جواب، ص ۲۳.

۲. همان، ج ۴، رساله شرح فصّ اوّل من فصوص الحکم، تصحیح دکتر جواد نوربخش، تهران
۱۳۵۷، ص ۳۲۴.

۳. همان، ج ۴، رساله شرح فصّ الاوّل من فصوص الحکم، ص ۳۲۵.

۴. همان، ج ۲، رساله توحید، ص ۵۰.

۵. پاکیزه و منزّه، شأن من چه عظیم است.

فردوسی از قبیل «ندانم چه ای! هر چه هستی؛ تویی». اما شیخ المحققین و امام الموحّدین ابو عبدالله محمّد بن علی الطائی الاندلسی المشهور بشیخ محیی الدّین العربی قدّس الله سرّه و معروف به "شیخ اکبر" برای نخستین بار این بحث را به صورت یک گفتار حکمی تدوین و تبویب و فصل بندی و تشریح نمود. بسیاری از عارفان و متألهان مانند صدرالدّین قونوی و فخرالدّین عراقی و شاه سیّد نورالدّین نعمت الله ولیّ و خواجه محمّد پارسا و نورالدّین جامی و... به تشریح و تفسیر گفتارهای محیی الدّین پرداختند.

بحث نظری و مجرّد

بحث در وجود و عدم و امکان، پرداختن به یک مبحث نظری است. مباحث حکمت و فلسفه مباحثی عمیق و در عین حال مجرّد هستند یعنی دانستن و ندانستن آنها اگرچه از حیثی سودمند ولی از حیثی دیگر یکسان است. این مانند آن است که بدانیم که در آبهای یک رودخانه زیرزمینی در نواحی قطب شمال چه تعداد ماهی زندگی می کند؛ یا این که درون کوره خورشید چند درجه سانتیگراد حرارت وجود دارد یا یک کهکشان مشتمل بر چند میلیارد ستاره هست و... ولی آنچه اساس کار علوم تجربی را به وجود می آورد آن است که چگونه ما بتوانیم از انرژی خورشید بهره برداری کنیم.

کثرت و وحدت که می گویی چنان	اعتبار عقل باشد این و آن
علم و عقل و زهد من بر باد رفت	غیر یاد او مرا از یاد رفت
قطره و موج و حباب از ما بجو	یک حقیقت از همه اشیا بجو ^۱

۱. همان، ج ۲، رساله توحید، ص ۶۰.

کثرت یعنی تنوع

کثرت فقط ناظر بر جنبه کیفیت منفصل یعنی اعداد و ارقام نیست. کثرت به معنی آن نیست که بگوییم در یک جامعه یک میلیون شخص زندگی می‌کنند یا بر روی یک اقیانوس میلیاردها موج شکل می‌گیرد. بحث در خصوصیات و ویژگی‌های افراد و امواج است. به عبارت دیگر هر موجی در روی دریا و هر موجودی از موجودات عالم هستی و هر فردی از افراد جامعه دارای خصوصیتاتی ویژه خویش است و بنا به این خصوصیات از دیگران تمایز می‌یابد. «هر آینه هر فردی عالمی باشد»^۱ به گفته عرفا: لا تکرار فی التجلی و نیز: لا یتجلی مرتین فی الصوره واحده، یعنی هرگز چیزی تکرار نمی‌شود یا دو چیز مشابه به هم وجود ندارد؛ بلکه هر چیزی کاملاً خاص و ویژه و استثنایی است.

به این ترتیب کثرت به مفهوم تنوع می‌باشد. کثرت عبارت از ظهور هستی در مراتب گوناگون است؛ و وحدت عبارت از جوهر همه کثرات است. در عالم وحدت همه خصوصیات و کثرت رنگ می‌بازند و یگانگی می‌یابند مانند آب اقیانوس. اما در بروز و ظهور وحدت در لباس آثار و افعال و اسماء و صفات؛ خصوصیات مختلف بروز و پیدایی می‌یابند.

تضاد عامل پویایی نیست؛ عامل فروپاشی است

در حقیقت آنچه سبب اختلاف و افتراق مردمان می‌گردد کثرت نیست. زیرا کثرت عین تنوع است. آنچه عامل اختلاف است آن است که کثرت به تضاد منجر گردد.

یکی از مقولاتی که مورد توجه حکما و فلاسفه متقدم قرار گرفته است این

۱. همان، ج ۲، رساله توحید، ص ۵۱.

است که "تضاد عامل پویایی نیست بلکه عامل فروپاشی است". عامل پویایی؛ هماهنگی درونی ارگانهای مختلف یک دستگاه می‌باشد؛ و این نکته‌ای است که جهان امروزه هنوز کاملاً با آن آشنا نشده است.

به عبارت دیگر از دوران فلاسفه متأخر آلمان - از هگل و به خصوص مارکس به بعد - بسیاری از متفکران (به ویژه ماتریالیست) تصور می‌کنند که تضاد ایجاد دیالکتیک می‌نماید و این دیالکتیک موتور تحولات تاریخی است. این مطلب نادرست و خطا است؛ زیرا پویایی که از آن به عنوان دیالکتیک تعبیر شده، ناشی از کارکرد یک سیستم است و هرچه تضادهای درونی یک سیستم کمتر و برنامه‌ریزی و طراحی سیستم در ارتباط با هدف بهتر تنظیم شده باشد پویایی سیستم بیشتر و بهتر تنظیم می‌گردد. تضاد؛ نیروهای سازنده و پوینده را رودرروی هم قرار می‌دهد و ایجاد فروپاشی و آشفتگی و درهم ریختگی می‌نماید. به این ترتیب اگر منطق تاریخ به زعم فلاسفه متأخر آلمانی بر تضاد بنا شود جا برای تخصص‌ها و ستیزه‌ها همیشه باز خواهد بود. درهم شکستن دیگران و از میان بردن تنوعات و سیطره‌طلبی مبتنی بر زور، وحدت نیست و بلکه خشونت و استبداد نام دارد. منطق خشونت و استبداد مستلزم نابودی همه کثرات و تنوعات و مستحیل ساختن دیگران در ارزشهای نیروی قاهرتر و خشن‌تر می‌باشد.

تکامل مبتنی بر تضاد؛ تداوم اصل بربریت و قانون جنگل و توحش و اصل بقای اصلح و قربانی شدن ناتوانان و کم‌زوران است. پویایی و تکامل بر مبنای تضاد همان داروینیسیم اجتماعی است. اما هرگاه به عوض تضاد ما به هماهنگی درونی سیستم توجه کنیم زمینه‌های فروپاشی از میان خواهد رفت.

حیات ناشی از تفاهم است نه تضاد

نکته جالب آن است که این تفاهم که مقدمه وحدت می‌باشد، عامل حیات بخش است. به عبارت دیگر؛ ظهور پدیده‌ای به نام حیات یا هستی زنده ناشی از سیطره قانون تفاهم و عقب‌نشینی اصل تضاد است. توضیح این مطلب به این شرح است:

برحسب قانون حکمت نزد قدما، عناصر هستی به چهار شکل ظهور می‌یابند که عبارتند از: خاک، آب، هوا و آتش. حکما معتقدند که خاک؛ سرد و خشک است و آب؛ سرد و تراست و هوا؛ گرم و تر است و آتش؛ گرم و خشک است.^۱ پیداست که سردی و گرمی و خشکی و تری با یکدیگر تضاد و تخالف دارند. اما از درهم آمیختگی عناصر، این طبایع تضاد با یکدیگر تألیف می‌شوند و تضاد جای خود را به یگانگی و تخالف جای خود را به تفاهم می‌دهد. به طوری که گرمی آتش با سردی آب پیوند می‌خورد و خشکی آتش با خشکی خاک می‌آمیزد و گرمی باد با گرمی آتش عجین می‌شود و تری آب با تری هوا ممزوج می‌گردد. به این ترتیب چهار مزاج در میانه ظهور می‌کند که عبارتند از: مزاج صفاوی که خشکی است و مزاج بلغمی که تری است و مزاج سوداوی که سردی است و مزاج دموی که گرمی است. این چهار مزاج هرگاه به اعتدال و تفاهم برسند قبول فیض حیات می‌نمایند و ماده بی‌جان مبدل به موجود زنده می‌گردد. در این خصوص شیخ محمد لاهیجی فرماید: «چون... از کدورات تضاد طبیعی... صافی شدند و صورت وحدانی پیدا کردند؛ از حق تعالی بدان آب و گل بدن انسانی... روح اضافی [حیات]... رسد و انسان به تشریف خلعت جامعیت مشرف گردد».^۲

۱. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۳۷، ص ۸-۴۷۷.

۲. همان، ص ۴۷۶.

در نتیجه به واسطه وحدت و الفت، ماده بی‌جان تبدیل به موجود جاندار می‌گردد؛ و به واسطه وحدت و الفت، انسان پا به عرصه هستی می‌نهد؛ و باز هم به واسطه وحدت و یگانگی، انسان به خلافت خدایی در عالم ارتقاء می‌یابد. ضامن وحدت در هستی نیروی جاذبه محبت و عشق است. چنانکه مولانا جلال‌الدین خراسانی می‌فرماید:

از محبت خارها گل می‌شود وز محبت سرکه‌ها مل می‌شود^۱

به این ترتیب اصل در حکمت بر نفی تضاد و رفع تخصم دور می‌زند. در وحدت همه خصوصیات حفظ می‌گردد؛ یعنی در عین آنکه کثرت محترم شمرده می‌شود، وحدت نیز استواری یابد.

آرزوی اجتماعی متصوفه چیست؟

یک حرف صوفیانه بگویم؛ اجازت است؟ ای نور دیده؛ صلح به از جنگ و داوری (حافظ)

اندیشمندانی که به طریق تصوف وابستگی و پیوستگی داشته‌اند همیشه در آرزوی آن بوده‌اند که زمانی فرارسد که روحیه مدارا و تفاهم جای منطق زور و تضاد را بگیرد و صلح به جای جنگ و مدارا به جای قهر و خشونت برتری یابد. باز هم به فرموده حافظ:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند
شکر ایزد که میان من و او صلح افتاد صوفیان رقص‌کنان ساغر شکرانه زدند
غالب آثار بزرگانی که به مبحث وحدت وجود پرداخته‌اند جنبه نظری مطلق دارد. حال آنکه همیشه ضرورت عملی کردن بحث وحدت وجود مورد توجه

۱. مثنوی معنوی، چاپ کلاله خاور، ص ۱۰۲، سطر ۲۷.

اندیشمندان قرار داشته است. از مهم ترین مواردی که یک حکیم متأله بحث در باب وحدت و کثرت را از جنبه نظری صرف خارج ساخته و به وجوه عملی آن پرداخته است، جناب شاه نعمت‌الله ولی می‌باشد.

شاه نعمت‌الله و مذهب جامع

شاه نعمت‌الله با سیر و سفر در بخش‌های عظیمی از دنیای آن روز به دیدار مردمان گوناگون از اقوام و قبایل و فرهنگها و آداب و رسوم و زبانها و اعتقادات و آیین‌های متفاوت رفت و همه آنها را در عین حفظ حرمت و ویژگی‌ها و خصوصیاتشان به ائتلاف و یگانگی فراخواند و در انتقال پیام خویش توفیق یافت و بسیاری از مردم به فراخوان او پاسخ مثبت و مساعد دادند. در حرکت فرهنگی شاه نعمت‌الله ولی، مردم نقاط مختلف جهان دست یگانگی و موذت و دوستی به‌جانب یکدیگر دراز نمودند و تضاد از میان کثرت‌گرایی برخاست و وحدت بر آن رنگ خویش را زد.

تفاوت وحدت‌مورد نظر شاه نعمت‌الله و وحدت‌مورد نظر امیر تیمور

با بررسی تاریخ متوجه می‌شویم که شاه نعمت‌الله ولی و تیمور لنگ گورکانی تاتار هم‌عصر و هم‌زمان بوده‌اند. هر دو نیز در پی ایجاد وحدت در جامعه بشری می‌گشتند. اما نگرش آنان به وحدت و یگانگی از دو زاویه مختلف صورت می‌گرفت. وحدتی که تیمور در پی برپایی آن بود از بستر تضاد برمی‌خاست. امیر تیمور می‌کوشید با حذف دیگرگونی‌ها و نابود ساختن کثرت‌ها و تنوعات، ایجاد وحدت نماید. او می‌کوشید اقوام را به بردگی یک قوم فاتح درآورد و زبانها و فرهنگها و آداب اقوام مغلوب را درهم بکوبد و رنگ قوم فاتح را به اوراق

تاریخ بزند. اما وحدتی که شاه نعمت‌الله در پی آن بود عبارت از ایجاد تفاهم و یگانگی و وداد و اتحاد میان همه اقوام و ملل و زبانها و آداب و رسوم بود. وحدت شاه نعمت‌الله همراه با حفظ حرمت تنوع و کثرت انسانها و اقوام گوناگون به شمار می‌رفت و هرکسی با هر خصوصیتی که داشت جایی برای خود می‌یافت.

گلوبالیزاسیون و وحدت وجود

گلوبالیزاسیون در عصر جدید تعبیری از وحدت وجود می‌تواند محسوب شود. گلوبالیزاسیون به معنی "جهانی شدن" است؛ اما جهانی شدن چه چیز؟ جهانی شدن سیطره سرمایه یا جهانی شدن ارزش‌های انسانی؟ گلوبالیزاسیون تیمور لنگی که در آنجا فقط برای قوم فاتح و ارزش‌های قوم فاتح باز است یا وحدت اقوام و فرهنگ‌های جامعه بشری بر مبنای الگوی شاه نعمت‌الله ولی؟

امروزه با ظهور پدیده اینترنت و فرارسیدن عصر ارتباطات جهانی، فرهنگ از صورت قومی و سرزمینی خارج شده و تبدیل به یک پدیده فرامرزی گشته است. ارزش‌های انسانی نیز فضای بیشتری برای عرضه شدن می‌یابند. با عرضه شدن ارزش‌ها، انتقادات هم تیزتر و تیزتر می‌شوند و اصلاحات ظاهراً ناممکن ارزش‌های مندرس دهها هزارساله میسر خواهد گشت. تضاد جای خود را به پویایی می‌تواند بدهد. وقتی پدیده‌ها در عین حفظ ویژگیها و خصوصیات استثنایی خویش جنبه فرامرزی و بشری بیابند، زمینه‌های مثبتی در اختیار طراحان پیوندهای جهانی قرار می‌گیرد تا با طرح‌ریزی‌های وجدان‌گرایانه نوین تضادها را کمرنگ‌تر و زمینه‌های آشتی و تفاهم را افزون‌تر نمایند.

روش متصوفه در فراخواندن عموم به یگانگی چه بوده؟

گفتیم که اکسیر وحدت‌آفرین جاذبه محبت و عشق است. روش صوفیان

ایجاد طینینی است که مفهوم عموم مردم جهان باشد. بدین منظور اینان از موسیقی شعر و نوای کلام خوش آهنگ بهره فراوانی در انتقال پیام خویش برده‌اند. مولانا می‌فرماید این ندا را همه صرف‌نظر از رنگ پوست و ریشه نژادی و اختلافات عقیده‌ای و سلیقه و دینی و قومی درمی‌یابند.

ترک و کرد و پارسی‌گو و عرب فهم کرده آن ندا بی‌گوش و لب خودچه جای ترک و تاجیکست و زنگ فهم کردست آن ندا را چوب و سنگ^۱ شاه نعمت‌الله ولی در زمان خود از همین روش برای انتقال پیام خویش بهره فراوان گرفت. وی فنّ قوالی را که تا آن زمان به صورت سینه‌به‌سینه تدریس می‌شد تدوین نمود و به شیوه‌ای علمی آن را تشریح کرده و تعلیم داد.

یک توضیح کوتاه علمی

برای روشنتر شدن بحث وحدت و کثرت دو مثال ساده عینی و فیزیکی طرح می‌کنیم:

۱- یک تکه پنبه را برداریم و به دو طرف آن دو رشته نخ بیاویزیم به طوری که هر رشته نخ در یک سمت پنبه پاره واقع باشد این دو رشته نماد دوگانگی است. حال کافی است که یک قطره آب بر روی پنبه پاره چکانده شود. بلافاصله مشاهده می‌کنید که دو رشته نخ از دو سوی پنبه به یکدیگر تألیف یافته و به هم می‌آمیزند. به این ترتیب عمل آن یک قطره آب ایجاد الفت و تألیف و توحید دو رشته نخ شده است.

۲- اکنون می‌توان به جای دو رشته نخ تعداد بیشتری رشته‌های نخ به پنبه پاره آویخت. به عنوان مثال هفتاد و دو رشته. چند قطره آب بر روی پنبه پاره

۱. مثنوی معنوی، به اهتمام توفیق سبحانی، دفتر اول، ابیات ۹-۲۱۱۸.

برای تألیف همه این رشته‌های پراکنده به یکدیگر کفایت می‌نماید. جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند در این دو مثال آن قطره آب یک عامل و فاعل خارجی است که بر روی رشته‌های موازی و مجزا و پراکنده عمل می‌کند و بی‌نظمی آنان را پایان می‌بخشد. همه آنها را به وحدت و اتحاد و یگانگی می‌رساند.

موسیقی خفی: عامل وحدت بخش قلبها

اثر نعمات موسیقی بر روی تارهای روح و روان حاضران در مجلس قوالی با اثر قطره‌های آب بر روی رشته‌های پراکنده مثال فوق تشابه فراوانی دارد. فنّ قوالی یکی از فنون مورد استفاده اهل تصوّف برای ایجاد تألیف و هماهنگی و یکپارچه ساختن دلهاست. اگرچه فنون و تکنیکهای مختلف قوالی در مجالس درویشی سالها و قرن‌ها پیش از شاه نعمت‌الله ولیّ معمول و برپا بود؛ اما شاه نعمت‌الله ولی با تدوین چند رساله در این باب به این فن صورتی کاملاً علمی بخشید. شاه نعمت‌الله بر مبنای اصولی که خود ترویج فرمود قوالی را تعلیم می‌داد و قوالانی از جانب ایشان پس از آموزش‌های لازم به گوشه و کنار دنیا می‌رفتند و ندای عشق را در گوش همه جانها پراکنده می‌ساختند و راه را بر آشتی و تفاهم و دوستی هموار می‌کردند. اشعار حضرتش همه طرب‌انگیزند. شاه نعمت‌الله فنّ قوالی را تبدیل به نردبان ترقی سالک و پلکان ارتقاء باطنی او نمود. یعنی همچنان‌که در مثنوی می‌فرماید: «نردبان آسمان است این کلام^۱»، شاه نعمت‌الله ولیّ نیز پلکان و نردبانی مشتمل بر نوزده پرده و رهد و مرتبه و پله درست کرد که مقام به مقام و درجه به درجه سالکان را از زمین به اوج قلّه قاف قرب بالا می‌برد.

۱. همان، چاپ کلاله خاور، خاتمه لولد الکامل المحقق بهاء‌الدین، ص ۴۲۵، س ۴۵.

نردبانی مشتمل بر «مقامات تبئل تافنا» که «پله پله تا ملاقات خدا^۱» امتداد داشت. هر پله‌ای نیز طنینی خاص و آهنگی ویژه و ریتمی اختصاصی داشت و مجموعاً نوزده پرده و مقام موسیقایی به صورت خفی در اشعار رده‌بندی شده شاه نعمت‌الله ولی بر این قاعده ترتیب یافته بود؛ و این روش به قولان آموزش داده می‌شد.

تأثیر متفاوت موسیقی در شنوندگان

آیه‌های متعدّد قرآن بارها و بارها مسلمانان و اصحاب رسول اکرم (ص) را به واسطه بسیاری از صفات رذیله امثال نفاق و غیبت و تهمت و افترا و تفرقه افکنی و نمامی و سخن چینی و ایجاد فتنه مورد انتقاد شدید قرار داده است. در اینجا پرسشی که مطرح می‌شود آن است که چگونه وجود کیمیا اثر پیغمبر اکرم (ص) تأثیر یکسانی در تحوّل جوهری همه ارادتمندان ایشان ایجاد نمی‌نمود. برای توضیح عینی و علمی این مطلب ذکر مثالی ساده ضروری است: هرگاه پنبه پاره‌ای را برداریم و دو رشته نخ به آن بنا به شرحی که رفت بیاویزیم و در انتهای این دو نخ در قسمت مقابل پنبه فنری قرار دهیم؛ دستگاه جدیدی به وجود آورده‌ایم. هرگاه بر روی پنبه یک قطره آب بچکانیم؛ این قطره از بالا به پایین روانه می‌شود و دو رشته نخ را به هم تألیف می‌دهد. اما پس از آن که قطره از انتهای دو رشته نخ به زمین فرو چکید؛ فنر وارد عکس‌العمل شده و دو رشته به هم چسبیده را از یکدیگر باز می‌کند.

به این ترتیب قطره آب که از پنبه به طرف رشته‌های نخ جریان می‌یابد و با سنگینی خود این دو را به یکدیگر ملحق می‌سازد و عمل تألیفی ایجاد می‌کند، در

۱. اشاره است به این بیت:

از مقامات تبئل تافنا پایه پایه تا ملاقات خدا

(همان، به اهتمام توفیق سبحانی، دفتر سوم، بیت ۴۲۳۶).

انتها با عکس‌العمل فنر که اثر ارتجاعی دارد مواجه می‌شود. اثر ارتجاعی فنر این دستگاه را به حالت قبلی باز می‌گرداند. به دیگر بیان چگه‌های آب ایجاد یک «فرکانس تألیف - تجزیه» می‌نمایند. تا زمانی که چکیدن آب بر روی این دستگاه دوام داشته باشد تألیف میسر است؛ و به محض متوقف شدن چگه‌ها گسست و تلاشی و تجزیه و عود به حالت قبلی پیدا می‌شود.

از این مثال مشخص می‌گردد که جریان امواج خفی موسیقی فقط بر روی قلبها و روانهایی ایجاد الفت و اتحاد همیشگی می‌نماید که جوهر ارتجاعی و واکنشی نداشته باشند. در غیر این صورت اثر امواج وحدت آفرین موسیقی خفی، موقتی بوده و زودگذر می‌باشند؛ مانند تأثیر کهربا در کاه و تأثیر سنگ مغناطیس در آهن که مستلزم دوام حضور است و در صورت جدایی؛ اثر زایل می‌گردد.

با غور و تعمق در این نکته درمی‌یابیم که چرا غالباً شاه نعمت‌الله ولی به بسیاری از اطرافیانش اجازه جدا شدن از خود را نمی‌داد؛ و برعکس جمع دیگری را به عنوان مأمور به اقطار عالم گسیل می‌داشت تا سبب دعوت و هدایت و تربیت دیگران گردند. شاه نعمت‌الله ولی به تأثیر خفی موسیقی و گرمای مجلس خویش و قوفی شگرفت داشت.

در کلام شاه نعمت‌الله اثری از غم و حزن و اندوه دیده نمی‌شود؛ همه به ترانه شبیه است و مانند اشعار مولانا جلال‌الدین خراسانی در حالت مستی و شوق سروده شده و محور گفتار، وحدت و یگانگی و عشق و الفت است.

در پایان سخن نمونه‌ای از اشعار مولانا جلال‌الدین خراسانی که راجع به وحدت و یگانگی با خلق جهان و خالق زمین و آسمان است و جایگاه طرب و موسیقی در آن تشریح شده، عرضه می‌شود:

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی دانم
نه ترسا نه یهودم من، نه گبرم نه مسلمانم
نه شرقیم نه غربیم نه بریم نه بحریم
نه زارکان طبیعیم نه از افلاک گردانم...
دویی از خود برون کردم؛ دو عالم را یکی دیدم
یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم^۱

۱. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس الدین تبریزی)، گردآورنده شیخ اسدالله ایزدگشسب، با مقدمه دکتر باستانی پاریزی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۸، صص ۲-۱۹۱.

چرا سنت‌گرا نیستم؟^۱

دکتر محمد لکن‌هاوزن

ترجمه: منصور نصیری

مقدمه

در سال ۱۹۸۹ یروسلاو پلیکن^۲، تاریخ‌نگار مسیحیت در دانشگاه "ییل"^۳، در امریکا، در مصاحبه‌ای اظهار داشت: «سنت، ایمان زنده‌مردگان است؛ سنت‌گرایی، ایمان مرده‌زندگان است، سنت با به خاطر آوردن اینکه ما کجا و در چه زمانی هستیم و اینکه این ما هستیم که باید تصمیم بگیریم، در ارتباط با گذشته زنده می‌ماند. اما سنت‌گرایی مفروض می‌داند که هرگز نباید چیزی را ابتدائاً انجام داد؛ از این رو همه چیزهایی که برای حل هرگونه مشکلی مورد نیازند، باید به

۱. Why I am not a traditionalist: متن سخنرانی در کنگره سنت‌گرایان در زمستان سال

۱۳۸۰ در دانشگاه تهران.

2. Jaroslav Pelikan

3. Yale

تأیید به ظاهر یکپارچه این سنت یکنواخت برسند.^۱

سنت‌گرایی و اکنش اروپای مدرن به مدرنیسم است. سنت‌گرایی در جنبش‌های دینی متعددی نظیر یهودیت، کاتولیک، پروتستان و اسلام رخ نمود. من به‌ویژه به نوع خاصی از سنت‌گرایی خواهم پرداخت که رد پای آن در آثار رنه گنون و آناندا کوماراسوامی وجود دارد، اما برای اینکه به‌طور کلی ریشه‌های تاریخی سنت‌گرایی را بهتر درک کنیم بسیار راه‌گشا است که نخست نگاه‌گذاری به سنت‌گرایی کاتولیک بیفکنیم.

سنت‌گرایی و اکنش خلاف عادت مدرن در برابر مدرنیسم، که ریشه‌های (تاریخی) آن در اروپای قرن ۱۹ به‌ویژه در فرانسه به چشم می‌خورد، می‌باشد. در اروپا کاتولیک‌های مخالف با سکولاریسم و مدرنیسم از نوعی سنت‌گرایی جانبداری کردند که بر پایه مرجعیت پاپ استوار بود. با اینکه در بین این جنبش‌ها آلترامانتنیست،^۲ جناح لیبرالی نیز وجود داشت، پیوس نهم (۱۸۴۶-۱۸۷۸) پس از آنکه در پی انقلاب سال ۱۸۴۸ موقتاً قلمروهای پاپی^۳ را از دست داد، به شدت به مخالفت با همه انواع لیبرالیسم در حیات سیاسی و فکری پرداخت. در فهرست

1. U.S. News & World Report, June 26, 1989.

یروسلاو پلیکن، استاد تمام تاریخ در دانشگاه ییل است که افتخاراً از خدمت معاف شده است و در بین سال‌های ۱۹۶۲ تا ۱۹۹۶ عضو هیأت علمی این دانشگاه بود. او در گذشته‌ای نزدیک، رئیس دانشکده هنر و علوم امریکا بود. پلیکن یکی از مهم‌ترین دانشمندان جهان در تاریخ مسیحیت بوده و بیش از ۳۰ جلد کتاب از جمله کتاب پنج جلدی زیر را به رشته تحریر درآورده است:

The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine (1979-89).

کتابی که در سال ۱۹۹۷، از وی به چاپ رسید عبارت است از:

What Has Athens to Do With Jerusalem? "Timaeus" and "Genesis" in Counterpoint.

۲. Ultramontanist Movement (جنبش آن سوی کوهی‌ها) که سخت به عصمت پاپ معتقد بودند.

3. Papal States

خطاها که پیوس (۱۸۶۴) منتشر کرد بیان شد که پاپ «نمی‌تواند و نباید با ترقی، لیبرالیسم و تمدن مدرن آشتی کرده و کنار آید.»^۱ در سال ۱۸۷۰ جنبشی که برای تصدیق و تثبیت دوباره مرجعیت پاپ (کلیسای کاتولیک) آغاز شده بود به آموزه عصمت پاپ انجامید؛ هرچند در همان سال شورای اول واتیکان^۲ در اعلامیه «دی فیلیوس»^۳ با محکوم کردن هر دو حرکت سنت‌گرایی (به‌عنوان حرکتی که توانمندی عقل طبیعی را برای دستیابی به یقین در مورد هرگونه حقیقت دینی رد می‌کرد) و نیز انواع مدرن عقل‌گرایی^۴ در صدد نشان دادن موضعی میانه برآمد.

مذهب کاتولیک، به‌رغم نحوه بیانی که داشت، در حمایت از سنت‌های خاص خود و مرجعیت پاپ به مخالفت آشکار با مدرنیسم پرداخت. البته، پس از شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲ - ۱۹۶۵) مخالفت کاتولیک با مدرنیسم بسیار کاهش یافت، اما پیش از آن، کلیسا خود را مدافع سنت در برابر جریان‌های سیاسی و فکری می‌دید که در سراسر اروپا گسترده شده بودند.

در قرن ۱۹، در انگلستان، مسأله رهبری کاتولیک در دفاع از سنت به‌موضوع بحث‌انگیزی بین اعضای کلیسای انگلستان و لیبرال‌های کلیسای انگلستان، که سنت‌گرایان را به حرکت برای نزدیک شدن با مذهب کاتولیک روم متهم می‌ساختند، تبدیل شد. روحانیون فرانسوی که پس از انقلاب فرانسه در جستجوی پناهگاه به انگلستان عازم شده بودند دلسوزی کاتولیک‌ها را در

1. See Richard. McBrien, "Roman Catholicism", in: *The Encyclopedia of Religion* (MacMillan, 1987).

2. Vatican Council

3. Dei filius

4. rationalism

انگلستان برانگیختند. جان هنری نیومن^۱ رهبر جنبش سنت‌گرای آکسفورد، پیش از نیمه قرن، به مذهب کاتولیک روم گروید و به مقام کشیشی رسید و سرانجام کار دینال شد.

واکنش‌هایی که در اروپای قرن ۱۹ بر ضد مدرنیسم صورت می‌گرفت، اشکال مختلفی یافت که تنها یکی از آنها را می‌توان در موضع‌گیری کلیسای کاتولیک روم مشاهده کرد. پروتستان‌های بنیادگرا نیز، به ویژه در ایالات متحده، به اتخاذ بیاناتی ضد مدرنیست روی آوردند. موضع‌گیری محافظه کارانه دینی در برابر مدرنیسم نیز در ادبیات نمود یافت که بهترین نمونه‌های آن در اشعار تی. اس. الیوت (۱۸۸۸-۱۹۶۵) و در مقاله بسیار پرنفوذ وی "سنت و استعداد فردی"^۲ دیده می‌شود. الیوت از امریکا به انگلستان عازم شد و به مذهب کلیسای انگلیس گروید و از طریق انگلوکانیسم به حمایت از سنت‌گرایی دینی پرداخت.

مذهب کاتولیک فرانسه در قرن ۱۹ به جانبداری از سنت و نیز سلطنت پرداخت. لیبرال‌های فرانسه در نیمه دوم قرن ۱۹ بر سلطنت طلب‌ها غالب شدند و قوانینی در ضدیت با روحانیان وضع کردند. حرکت به سمت وضع چنین قوانین ضد روحانیت را "لئون گامبتا" (۱۸۳۲-۱۸۸۲) با سخنرانی‌ای که در شهر "رومنز" (فرانسه) و در تاریخ ۱۸ سپتامبر ۱۸۷۸ ایراد کرد، به راه انداخت؛ سخنرانی‌ای که در بردارنده جمله معروف «کشیشی دشمن ماست»^۳ بود. کاتولیک‌ها مدعی

1. John Henry Newman (1801-1890)

۲. "Tradition and the individual Talent"، که نخستین بار در (۱۹۱۹) Egoist و سپس در منبع زیر چاپ شد:

The Norton Anthology of English Literature, Vol. 2, (New York: W. W. Norton & Co., 1968), PPS. 1801-1814.

3. "Le clericalisme, c' est l' ennemi".

بودند که دلیل این ضدیت با روحانیت نفوذ لژهای فراماسونی بود.^۱ فراماسونرها جایگزینی را برای سنت‌گرایی کاتولیک به دست دادند که مبتنی بر علوم غریبه عهد باستان بود. آنها در جامعه فرانسه غالباً به جذب آزاداندیشان و ضد روحانیان و نیز علاقمندان به حدس‌ها و پیش‌بینی‌های علوم غریبه پرداختند.

هم‌چنین فرانسه در قرن ۱۹ در عرصه هنر نوعی شیفتگی به هنر شرق را از خود نشان داد. آثار شماری از نقاشان فرانسوی که به طرح مضامین شرقی پرداخته‌اند، گواه صادقی بر این امر است. در این بین آثار نقاشانی چون: ژان لیون ژورن^۲ (۱۸۲۴ - ۱۹۰۴)، الکساندر - گابریل دکام^۳، ژان دمنیک آنگره^۴، چارلز بارگه^۵، لئون بونت^۶، ژان ژوزف بنیامین - کانستنت^۷، یوژن فرومنتین^۸، شارل تئودور فریره^۹ تنها نمونه اندکی از آنهاست.

شیفتگی به شرق و علوم غریبه و باستان هم‌چنین باعث جذب عده‌ای به انجمن تئوسوفی^{۱۰} که در سال ۱۸۷۶ و در شهر نیویورک توسط مادام بلاواتسکی^{۱۱}، کلنیل هنری اس. آلکات^{۱۲} و جاج^{۱۳} پایه‌ریزی شده بود، گردید.

1. See the article. "France" in: *The Catholic Encyclopedia*.

2. Jean Léon Gerom.

3. Alexandre-Gabriel Decamps (1860-1803).

4. Jean Dominique Ingress (1780 - 1861).

5. Charles Bague (1824/26 - 1883).

6. Léon Bonnat (1833-1922).

7. Jean-Joseph Benjamin-Constant (1845-1902).

8. Eugene Fromentin (1820-1876).

9. Charles - Théodore Frere (1814-1888).

10. Theosophical Society

11. Madame Blavatsky

12. Colonel Henry S. Olcott

13. W. Q. Judge

انجمن ثیسوفی نیز به انتشار شماری از ترجمه‌هایی از سنت‌های دینی غیرغربی، از جمله ترجمه فرانسوی گیتا (در سال ۱۸۹۰) و آثار دیگری دربارهٔ مذاهب بودائی و هندو، پرداخت. آلكات و بلاواتسکی در سال ۱۸۷۹ رهسپار هند شدند تا در آن به ترویج دین خود در میان اروپائیان و هندی‌ها بپردازند، و در سال ۱۸۸۲ املاکی را در "آدیار"^۱، نزدیک "مدرس"^۲، خریداری کردند که مراکز بین‌المللی انجمن آنها هنوز نیز در آنجا مستقر می‌باشد. البته مراکز بین‌المللی متعددی نیز در امریکا و کشورهای اروپایی تأسیس شدند. آلكات، به‌هنگام اقامت در هند، بودایی شد و به سراسر سری‌لانکا، کشوری که در آن رهبری جنبشی را برای احیاء مذهب بودا رهبری می‌کرد، سفر کرد. آلكات و انجمن ثیسوفی دانشکدهٔ آناندا و چند مدرسه بودایی دیگر را در سری‌لانکا پایه‌گذاری کرد و هم از این‌روست که او هنوز در سری‌لانکا مورد احترام می‌باشد.

در بستر این جوّ فرهنگی است که شکل باطنی‌ای از سنت‌گرایی در آثار دو نویسنده دانشمند و پرجاذبه یعنی آناندا کوماراسوامی^۳ و رنه گنون^۴ پایه‌ریزی شده است.

آناندا کیشیش کوماراسوامی در سیلان (سری‌لانکا)^۵ متولد شد و پس از آنکه در سنّ دوسالگی پدر خود را، که از قبیله تامیل بود، از دست داد در خانه مادرش رشد و تربیت یافت و به تحصیل در دانشگاه لندن پرداخت و به اخذ دکترا در رشته زمین‌شناسی نائل آمد.

بین سال‌های ۱۹۰۶ و ۱۹۱۷ مسافرت‌های مکرری به هند و سیلان کرد و

1. Adyar

2. Madras

3. Ananda Coomaraswamy (1811-1941)

4. (1886-1951)

5. Ceylon

رئیس انجمن اصلاحی سیلان گردید؛ انجمنی که هدف اصلی آن رونق دادن به فرهنگ سینه‌یلیزی (بزرگ‌ترین قبیله سری لانکا) بود و این هدفی بود که از سال ۱۸۸۰ مورد حمایت انجمن تئوسوفی سری لانکا نیز بود. او در سال ۱۹۰۷ عضو انجمن تئوسوفی شد. در سال ۱۹۱۷، به‌عنوان مخالفِ جدیِ سربازگیری و خدمت و وظیفه در بریتانیا، به امریکا مهاجرت کرد و در آنجا تصدّی بخش‌های مربوط به هند و آسیا را در موزه هنرهای زیبای بوستون به عهده گرفت. هر چند وی آثار مختلفی را در روزنامه‌ها و مطبوعات انجمن تئوسوفی منتشر ساخت، اما نسبت به این حرکت، به‌ویژه در مورد چگونگی فهم آموزهٔ تناسخ، انتقاداتی داشت. با این حال، این نکته مورد اتفاق همگان است که آشنایی وی با اندیشه متافیزیکی و انگارهٔ اتحاد ذاتی سنت‌های عرفانی جهان، از طریق انجمن تئوسوفی به ذهن او راه یافته است. او از سال ۱۹۳۲ تا وفاتش همه توان خود را بر قلم‌زنی دربارهٔ آنچه که آن را "حکمت خالده"^۱ می‌خواند، متمرکز ساخت. آثار او دربارهٔ هنر هندی همواره از احترام بالایی در بین دانشمندان برخوردار بوده است.

رنه گنون از یک خانواده مذهبی کاتولیک بود و تحصیلات اولیه خود را در مدارس یهودی‌گذرانده است. او دارای شخصیتی حسّاس و ظریف بود و وقتی که حس کرد معلمان او از دست وی به تنگ آمده‌اند، از پدرش درخواست کرد تا او را به دانشگاه آگوستن ثیری^۲ منتقل کند و در همین دانشگاه بود که دورهٔ ابتدایی دانشگاه را در رشته ریاضی و فلسفه به اتمام رساند. او دانشجوی با استعداد و زیرکی بود و در فیزیک و زبان لاتین برندهٔ چند جایزه شد. در سال ۱۹۰۴ برای

1. Philosophia Perennis
2. College Augustan-Thiery

تحصیل در رشته ریاضی در کالج رولین^۱ پاریس نام‌نویسی کرد، اما پس از دو سال ترک تحصیل کرد. در سال ۱۹۰۶ تحت تعلیم ژرارد انکاس^۲ معروف به "پاپوس"^۳، که یکی از بنیانگذاران مشترک انجمن تئوسوفی در فرانسه بود، شد. پاپوس، برای تشکیل دانشکده علوم هرمتی (مربوط به هرمتس)^۴، از انجمن تئوسوفی جدا شده بود و گنون بعدها خود را از این هر دو کنار کشید. او در آثار متعددی به شدت تئوسوفی را محکوم کرد و مدعی شد که تئوسوفی بر پایه انحراف از اصول اولیه خالده مبتنی شده است. با این حال، او نیز هم‌چون کوماراسوامی با اندیشه‌های مهم درباره متافیزیک و وحدت باطنی سنت‌های دینی، از طریق تئوسوفی آشنا شده بود.^۵ گنون در پاریس، هم‌چنین در سایر گروه‌های علاقمند به علوم غریبه و نیز گروه فراماسونری وارد شد. البته او، برخلاف تئوسوفی، هرگز از فراماسونری کناره‌گیری نکرد و همواره در سراسر زندگی خود به قلم‌زنی درباره موضوعات فراماسونی و نمادگرایی ادامه داد. هر چند پس از ترک پاریس دیگر در فعالیت‌های فراماسونی شرکت نکرد و از همین رو باید گفت ظاهراً علاقه مستمری که وی به این موضوع داشت صرفاً فکری بوده است. به هر روی

1. College Rollin

2. Gerard Encausse

3. Papus

4. Faculte des Sciences Hermetiques

۵. این نکته مورد تأکید "کوین" (Quinn) و سایر نویسندگان است، اما "کندی" (Kennedy) آن را زیر سؤال برده است؛ اما دلایلی که وی ارائه می‌دهد در ارتباط با مضامین خاصی از دیدگاه‌های گنون می‌باشد. مثلاً وی گفته است ویژگی‌های گنون در کتاب *The Lord of the World* (1927) معرفی کرده است از سنت یهودی "اصیل" اخذ شده‌اند و نه از منظرهایی که در مورد مادام بلاوتسکی مطرح است. یا مثلاً گفته است: گنون وامدار حمایت گروه "پولرس" می‌باشد؛ گروهی که در همان هنگام که انجمن تئوسوفی به تبلیغ کریشنامورتی (Krishnamurti) به‌عنوان منجی جهان می‌پرداخت، در صدد یافتن مدینه فاضله در نواحی کشف نشده قطبی بودند. اما صرف‌نظر از چنین تفاوت‌هایی که در مورد شخصیت‌ها دیده می‌شود، شباهت‌های ساختاری‌ای که در بین تئوسوفی‌ها و سنت‌گرایان به چشم می‌خورد بسیار چشم‌گیر و قابل توجه می‌باشد.

گنون در سال ۱۹۱۲ به دین اسلام گرایید و از طریق سالک سوئدی‌ای به نام عبدالهادی به سلسله صوفی استاد مصری، شیخ عبدالرحمن الیاش الکبیر، وارد شد. گنون پس از مدّت کوتاهی که به تدریس فلسفه در الجزایر مشغول بود، وارد دوره دکتری در رشته زبان سانسکریت در سوربون شد و به تحصیل در کنار "استانیسلاو لوی"^۱ پرداخت. البته او این دوره را به پایان نبرد و ظاهراً دلیل این امر آن بود که از تهیه ارجاعات و پاورقی‌های لازم برای پایان‌نامه خود سرباز زد؛ با این حال رساله وی در قالب کتابی با عنوان مقدمه‌ای کلی بر مطالعه آموزه‌های هندوئیسم^۲ چاپ شد و تحسین عموم اندیشمندان را برانگیخت.

گنون پس از آنکه همسر فرانسوی خود را از دست داد در سال ۱۹۳۰ عازم قاهره شد و در آنجا دوباره ازدواج کرد و صاحب چهار فرزند شد و با نام "شیخ عبدالواحد یحیی" تبعه مصر شد و باقی عمر خود را در آنجا سپری کرد. از وی ۲۹ کتاب و حدوداً پانصد مقاله و نقد برجای مانده است.

کوماراسوامی و گنون، که از طریق نامه‌نگاری با یکدیگر ارتباط داشتند، پیروانی را برای خود جذب کردند که بعدها هریک از آنها از نویسندگان و مدافعان بانفوذ سنت‌گرایی شدند و از بین آنها می‌توان به فریتوف شوان^۳، تیتوس بورکهارت^۴، مارکو پالیس^۵، مارتین لینگز^۶، هیوستن اسمیت و سید حسین نصر اشاره کرد. این نویسندگان به جانبداری از تعداد بسیاری از آموزه‌های مشترک به شرح ذیل پرداختند:

1. Stanislav Levi

2. *Introduction Générale à l'étude des Doctrines Hindoues* (1921).

3. Fritjof Schuon

4. Titus Burkhardt

5. Marco Pallis

6. Martin Lings

سنت تداوم وحی است. انتقال متصل اصول، علوم و قوانین جهان‌شناختی و معنوی برآمده از دین و حیانی، از طریق نسل‌های بی‌شمار است: [در سنت] هیچ امری فروگذار نشده است، از پایه‌ریزی نظام‌های اجتماعی و موازین رفتار تا احکام و قواعدی که به کنترل و تنظیم هنرها و طرح‌ها و نحوه تزئین و پوشیدن لباس؛ سنت در بردارنده علوم ریاضی، فیزیکی، پزشکی و روانشناختی و افزون‌بر آن مشتمل بر علوم است که از حرکت‌های فلکی گرفته می‌شوند. آنچه که آن را کاملاً در مقابل علم مدرن ما، که اساساً نظامی بسته می‌باشد، قرار می‌دهد این است که سنت همه چیز را به مراحل بالاتر هستی و درنهایت به اصول غایی، که مسائلی کاملاً ناشناخته برای بشر جدید هستند، ارجاع می‌دهد.^۱

سنت‌گرایی یا مدرنیسم؟

برای ارزیابی مدعیات سنت‌گرایی که کوماراسوامی، گنون و تابعان آنها بیان داشته‌اند، باید بیش از آنچه که ویت‌هال پری در عبارت فوق بیان کرده است به توضیح مدعیات سنت‌گرایی بپردازیم. از آنجا که اساس نقد من از سنت‌گرایی بر رد مدرنیته از سوی سنت‌گرایان متمرکز است، بسیار مهم است که در ابتدا این نکته را روشن سازم که من با نقد سنت‌گرایی به دنبال تأیید مدرنیسم نیستم. نکته مهم در این باره آن است که نباید چیزی را صرفاً بدان جهت که مدرن است قبول یا رد کرد. به همین سان نباید چیزی را صرفاً بدان جهت که سنتی است قبول یا رد کرد. هم در مدرنیته و هم در جوامع سنتی نکات خوب بسیاری وجود دارد. از سوی دیگر هم در مدرنیته و هم در جوامع سنتی نکات و موارد منفی فراوانی نیز

1. Whitehall Perry, in *The Unanimous Tradition: Essays on the Essential Unity Of All Religions*, ed. Ranjit Fernando (The Sir Lanka Institute of Traditional Studies Press, 1999).

وجود دارد. ظاهراً هم سنت‌گرایان و هم مدرنیست‌ها از این واقعیت‌های روشن غفلت ورزیده‌اند و از همین روست که باید هم سنت‌گرایی و هم مدرنیسم را رد کرد. باید هرگونه ادعا و هرکاری را براساس معیارهای دین و عقل در معرض ارزیابی نقادانه قرار داد.

مدرنیته، مدرنیسم و مدرنیزاسیون

مدرنیته، پیش از هر چیز، دوره‌ای از تاریخ اروپاست که از زمان پس از نهضت اصلاح دینی [قرن ۱۶] تا آخر قرن بیستم امتداد دارد. ثانیاً مدرنیته وضعیتی فرهنگی است. جامعه اروپا در خلال دوران مدرن از ویژگی‌های مرتبط و خیره‌کننده‌ای برخوردار شد: به لحاظ اقتصادی از اقتصاد کشاورزی به اقتصاد صنعتی تغییر یافت؛ از نظر سیاسی، نهاد دولت-ملت (دولت‌های ملی) جای‌گزین حکومت سلطنتی شد و لیبرالیسم و سکولاریسم در برابر قدرت‌های هم‌پیمان اشراف و مذهب توسعه یافت؛ از نظر اجتماعی، فردگرایی و تحرک اجتماعی بر خانواده و جامعه برتری یافت و فن‌آوری در حوزه‌های شخصی و عمومی نقش بسیار مهم‌تر و روزافزون‌تر و غیرقابل‌تصویری پیدا کرد؛ از نظر فلسفی عقل‌گرایی و تجربی‌گرایی روشنگری، غالب شد؛ در علم، روش‌های جدید اندازه‌گیری و ریاضیات کاربردی توسعه یافت؛ در عرصه هنر، هنر شماییلی (و نمادین) به طبیعت‌گرایی و احساس‌گرایی^۱ تغییر یافت؛ و در الهیات شیوه‌های تاریخی و تأکید بر تجربه دینی غلبه یافت. تقریباً همه ابعاد زندگی انسان‌ها به گونه‌ای تغییر یافت که پیشتر قابل‌تصور نبود. هنگامی که این‌گونه شرایط و وضعیت‌ها، مشخصه یک جامعه اعم از جامعه اروپایی یا غیراروپایی گردید گفته

1. expressivism

می‌شود آن جامعه مدرنیزه شده است. در اروپا و سایر نقاط جهان فرایند مدرنیزاسیون با استقبال و حمایت پرشور و نیز با مخالفت‌هایی روبرو شد. جانبداریِ خوش‌بینانه از مدرنیزاسیون، مدرنیسم می‌باشد. البته معانی و تعاریف تخصصی‌تر دیگری نیز برای واژه‌های مدرنیته، مدرنیزاسیون و مدرنیسم ذکر شده است که ارتباط مستقیمی با بحث ما ندارند.

سنت‌ها، سنت و سنت‌گرایی

شاید واژه سنتی حتی مبهم‌تر از واژه مدرن باشد. معمولاً این واژه در مقایسه با مدرن فهم می‌شود. هرچه که پیش از مدرنیزاسیون به نحوی عمیق در جامعه ریشه‌دار باشد، سنتی است. به‌طور غیرمستقیم، سنتی در قالب تاریخ اروپا فهم می‌شود، چراکه سنتی در مقایسه با مدرن فهم می‌شود و مدرن نیز به‌نوبه خود تنها با ارجاع به فرهنگ اروپایی قابل فهم است. از این رو سنتی دانستن یک جامعه غیرغربی، همسان با این ادعاست که آن جامعه در وجوه مهمی شبیه با جوامع اروپایی پیش از عصر اصلاح‌گرایی دینی است. در مقابل مدرنیسم، می‌توان سنت‌گرایی را برای اشاره به نهضت مخالفت با مدرنیزاسیون یا این دیدگاه که جوامع پیش از مدرن برتر از جوامع مدرن هستند، به کار برد. به این معنا، سنت‌گرایی، بماهو سنت‌گرایی، مورد بحث نیست؛ بلکه آنچه مورد بحث است سنت‌گرایی دینی نظیر سنت‌گرایی کاتولیک یا سنت‌گرایی ملی نظیر سنت‌گرایی روسی و غیره می‌باشد.

روشن است که دفاع از مطلق سنت‌گرایی، یعنی این فرض که مدرنیته همواره بدتر از همه جای‌گزین‌هایش می‌باشد، هرگز موجه نیست؛ از این رو کوماراسوامی و گنون به طرح سنت‌های اصیل به‌عنوان سنت‌هایی که ریشه در وحی الهی دارند،

پرداخته‌اند. به ادعای ایشان، در همه جوامع ماقبل مدرن، اعم از جوامع بومی، مسیحی، اسلامی، هندویی، تائویی یا بودایی، ویژگی‌های مشترکی وجود دارد.^۱ ویژگی‌های مشترک این جوامع را سنت و دفاع از این ویژگی‌ها در برابر جوامع مدرن را سنت‌گرایی می‌نامند. بدین ترتیب، سنت‌گرایی شامل نظریه‌ای است که معتقد به نوع خاصی از کثرت‌گرایی دینی است که می‌گوید همه سنت‌های دینی از جانب خدا الهام شده و از گوهر یکسانی برخوردار هستند و نیز معتقد به نظریه فرهنگی‌ای است که مدعی است سنت‌های فرهنگی جوامعی که سنت اصیل بر آنها حکم فرماست به‌عنوان بازتاب "سنت واحد"^۲ موجه و قابل قبول می‌باشند. این هر دو نظریه سؤال برانگیز است.

من در جای دیگری به نقد و بررسی کثرت‌گرایی دینی سنت محور پرداخته‌ام؛^۳ از این رو در اینجا فقط به چند نکته مهم اشاره می‌کنم:

اشکالاتی بر کثرت‌گرایی باطنی^۴

نوع خاصی از کثرت‌گرایی دینی که مورد حمایت سنت‌گرایان است، کثرت‌گرایی‌ای است که جانشین تئوسوفی است. هرچند گنون قاطعانه به انکار

۱. گنون بودائیت را به‌عنوان سنت اصیل قبول نداشت تا اینکه سنت‌گرایان دیگر، از جمله کوماراسوامی و شوان از طریق مارکوپالیس، وی را به خلاف این عقیده ترغیب کردند، حل این اختلاف نظر نشان‌دهنده اهمیت در دست داشتن معیاری است که با آن بتوان مشخص کرد که چه چیز را باید در زمره سنت‌های اصیل به‌گنجانند.

۲. در متن انگلیسی Tradition (با t بزرگ) و به زبان عربی "السنت" است که در فارسی دقیقاً قابل انتقال است و لذا کلمه واحد افزوده شد.

3. See Legenhausen, Muhammad; *Islam and Religious Pluralism*; (London: al-Hoda, 1999) § 2.3, 117-155.

4. Esoteric Pluralism

انجمن تئوسوفی پرداخت، اما مادام بلاوتسکی در مقدمه کتاب آموزه رمزی^۱ به روشنی اندیشه‌های کلیدی سنت‌گرایان را درباره وحدت ادیان بیان کرده است. این اندیشه‌های کلیدی عبارتند از: ۱- همه ادیان عمده از منبعی الهی برخوردارند؛ ۲- این ادیان در باطن یکسان و در ظاهر متفاوت هستند؛ ۳- رذیله‌های حکمت جاودان اصیل را می‌توان در این ادیان پیدا کرد. بیان مادام بلاوتسکی در مقدمه کتاب مزبور چنین است:

فیلسوف حقیقی که طالب حکمت باطنی^۲ است، شخصیت‌ها، باورهای جزمی و ادیان خاص را به بوته فراموشی می‌سپارد. علاوه بر آن، حکمت باطنی همه ادیان را آشتی می‌دهد، همه جامه‌های بیرونی و انسانی را از آنها برکنده نشان می‌دهد که ریشه هر یک از ادیان با همه ادیان بزرگ یکسان است.^۳

تفاوت‌های عمده بلاوتسکی با دیگر سنت‌گرایان عبارتند از: ۱- او منکر مفهوم خدای شخصی، با تفسیر ظاهری آن، در ادیان توحیدی است و به جای آن از دیدگاه وحدت وجودی حمایت می‌کند. ۲- او مسیحیت را، به ویژه پس از کنستانتین، دینی منحرف شده از آموزه نخستین می‌داند و به طور کلی معتقد است که آشکال مختلف دین، که امروزه در جهان دیده می‌شود، همه و همه، کم و بیش، انحراف‌هایی از آموزه نخستینی می‌باشند که وی مدعی است آن را کشف کرده است.

بلاوتسکی، نظیر سنت‌گرایان، معتقد است که تعالیم باطنی همه ادیان در بردارنده حکمت جاودان می‌باشند:

1. *The Secret Doctrine*

2. Esoteric Wisdom

3. H. P. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, Vol. 1, P. XX, Theosophical University Press Online Edition.

آنچه که امروز حکمت سری (باطنی) می‌باشد، زمانی سرچشمه و منبع همیشه جاری و جاودانی بود که همه شاخه‌های دیگر آن، یعنی همه ادیان ملل مختلف از اولین ملت تا آخرین آنها، از آن سرچشمه می‌گرفتند.^۱

کنون به این نتیجه رسید که مادام بلاوتسکی فرد حقه‌بازی بوده است. با این حال کنون همان نوع کثرت‌گرایی دینی را، که مادام بلاوتسکی حمایت می‌کرد، حفظ کرد و بسان سایر سنت‌گرایان در آثار خود به شرح و بسط آن پرداخت. در اینجا مجال پرداختن به دلایل بلاوتسکی نیست و البته در آثار او موارد زیادی وجود دارد که تاب بررسی محققانه را نداشته و قابل رد می‌باشد؛ اما این امر، به تنهایی، برای اثبات بطلان کثرت‌گرایی مورد حمایت وی کافی نیست؛ چه رسد به دیگر انواع کثرت‌گرایی که با تفاوت‌هایی ظریف و دقیق در آثار دیگر سنت‌گرایان مطرح شده‌اند.

اشکال کثرت‌گرایی مورد دفاع بلاوتسکی و سنت‌گرایان آن است که بر قرائت خاصی از متون ادیان جهان مبتنی است که مورد تردید است. لازمه این قرائت آن است که معتقد شویم شباهت‌های خاص ادیان در آموزه، به‌ویژه در آموزه باطنی، تشکیل‌دهنده هسته و گوهر ادیان مختلف می‌باشد و باید تفاوت‌های آنها را به‌عنوان انحرافات [از این گوهر] به‌کنار نهاد. بلاوتسکی از این تفسیر با این ادعای سؤال‌برانگیز و مشکوک حمایت می‌کند که وی تعالیم باطنی و اولیه ادیان را به‌دست آورده است. از سوی دیگر، سنت‌گرایان مدّعی هستند که می‌توانند با شهود عقلی^۲ به جوهر مشترک ادیان پی ببرند. روشی که آنها به کار می‌برند قابل پذیرش نیست. آنها مفروض می‌دارند که ادیان، در آغاز،

1. Blavatsky, Xliv - Xlv.

2. Intellectual intuition

دارای جوهر باطنی مشترکی هستند و متون ادیان مختلف را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که با این اصل سازگار باشند. اما باید گفت این امر، مصادره به مطلوب است.

دومین اشتباه عمده‌ای که در بیشتر انواع کثرت‌گرایی دینی به طور مشترک به چشم می‌خورد آن است که، صرف نظر از اینکه آموزه‌های باطنی یا ظاهری ادیان را مورد بررسی قرار دهیم یا نه، تعالیم سنت‌های دینی مختلف با یکدیگر و با کثرت‌گرایی سازگار نیستند. کثرت‌گرایان باید به ناگزیر مدعی شوند که علت این تغایرها (و ناسازگاری‌ها) یا انحرافات است که در سنت‌های دینی رخ داده و یا عوامل غیرذاتی‌ای نظیر فرهنگ است (که بر ذات ادیان عارض شده‌اند). اما بررسی متون دینی چنین ادعایی را تأیید نمی‌کند و تنها پشتوانه آن اعتقاد پیشینی کثرت‌گرایان به حقیقت کثرت‌گرایی است.

این اشکالات بر کثرت‌گرایی مقتضای معیارهای یک تحقیق خوب و علمی در عرصه مطالعات دینی است. اما مهم‌تر از این، دلایل کلامی‌ای است که در چارچوب تعالیم اسلامی برای رد کثرت‌گرایی دینی سنت‌گرایان وجود دارد. اشکالی که بر این کثرت‌گرایی وارد است تنها آن نیست که با اینکه بت‌پرستی از ذاتیات سنت‌های غیرتوحیدی است اسلام از آن نهی کرده است. اشکال، این است که معیار حقیقت دینی را از کجا باید بدست آوریم. از نظر اسلام معیار حقیقت در وحی نهایی خداوند به انسان نهفته است، درحالی که براساس سنت‌گرایی معیار مزبور چیزی است که باید با شهود عقلی‌ای که از طریق تفسیر تطبیقی تعالیم باطنی ادیان جهان به دست می‌آید، انتزاع شود.

این نقد کلامی، تنها، جنبه نظری ندارد؛ بلکه پیامدهای عملی نیز دارد. مثلاً اسلام ایده آل اجتماعی کاملاً مساوات‌طلبی را ارایه می‌دهد که براساس آن در

تکالیف دینی هیچ‌گونه امتیاز و برتری‌ای که بر پایه موقعیت اجتماعی، شغل، رنگ یا نژاد صورت گرفته باشد، مورد پذیرش نیست. در اسلام، مقامی تحت عنوان مقام کشیشی یا روحانیت وجود ندارد. و این در حالی است که مثلاً در مذهب هندو، نه تنها مقام روحانی وجود دارد؛ بلکه این مقام در قالب یک نظام طبقاتی خاصی (در دست طبقه خاصی) مصون می‌ماند. سنت‌گرایانی نظیر مارتین لینگز^۱ به جای آنکه این نظام طبقاتی هندویی را براساس تعالیم اسلام رد کنند، همواره به دفاع از آن به عنوان بخشی از سنت اصیل پرداخته‌اند:

ما امروز، به یمن وجود نظام طبقاتی، برای برهنه‌ها، که حافظان دین هستند، مذهب هندو را داریم که هنوز زنده است و تا قرن حاضر پیروان مقدّسی را پرورانده است.^۲

در اینجا بایسته آن است که بدانیم معیار ارزیابی قضاوت‌های اخلاقی و دینی چیست. سنت‌گرایان، ارزیابی خود را به جای آنکه به طور درون دینی و در چارچوب دین خاصی نظیر اسلام انجام دهند، بر پایه این غرور صورت داده‌اند که می‌توانند همه ادیان را از یک منظر متعالی و برتر، و به تعبیر دیگر از منظر برون دینی، بنگرند.

اشکالات کثرت‌گرایی دینی باطنی را می‌توان در نکات زیر خلاصه کرد:

۱- شهود عقلی، حتی در صورتی که آن را شیوه معتبری برای کسب معرفت بدانیم، کثرت‌گرایی باطنی را تأیید نمی‌کند.

۲- در میان تفاوت‌های دینی، تفاوت‌های باطنی به همان اندازه تفاوت‌های ظاهری آنها می‌باشد. همچنان‌که می‌توان ویژگی‌های مشترک در میان سنت‌های دینی مختلف را با نوعی تجرید و تعمیم، از ویژگی‌های ظاهری آنها به دست آورد

1. Martin Lings

2. From Martin Lings, "Rene Guénon".

به همین سان و به طور یکسان می‌توان از ویژگی‌های باطنی آنها نیز به دست آورد.

۳- شیوه قرائتی که کثرت‌گرایان دینی نسبت به متون دینی دارند، دچار نوعی مصادره به مطلوب است.

۴- کثرت‌گرایان، برای آنکه تناقضات و مغایرت‌های ادیان را حذف کنند، تفاوت‌های مهم آنها را نادیده می‌انگارند.

۵- کثرت‌گرایی با تعالیم اسلام ناسازگار است؛ چراکه اسلام خود را نه یک قید فرهنگی بلکه یک دین مسلم و نهایی برای همه انسانها معرفی می‌کند؛ درحالی که کثرت‌گرایی دینی تفاوت‌های موجود میان اسلام و دیگر سنت‌ها را معلول پیشامدهای فرهنگی می‌داند.

۶- اسلام یک بینش اجتماعی مساوات‌طلب اساسی را مطرح می‌کند، درحالی که سنت‌گرایان تفاوت‌های اجتماعی‌ای نظیر آنچه را که در نظام طبقاتی دیده می‌شود، به عنوان تجلیاتی از ماهیت واجد سلسله مراتب هستی توجیه می‌کنند.

۷- سنت‌گرایان، به جای اصول و تعالیم اسلام، از سنت و شهود عقلی به عنوان معیار ارزیابی‌های خود، سود می‌جویند.

نقد سنت‌گرایان بر مدرنیسم

اشکالات دیدگاه فرهنگی سنت‌گرایان در صورتی بهتر فهم می‌شود که به چگونگی نقد سنت‌گرایان بر مدرنیسم توجه شود. براساس دیدگاه آنها، ویژگی‌ها و شاخص‌های مختلف جوامع سنتی، تجلیاتی از اصول اولیه‌ای هستند که این جوامع بر آنها مبتنی است. از این رو چنانچه ویژگی‌ها و شاخص‌های

جوامع مدرن مطابق با سنت نباشند، باید به کنار نهاده شوند. می‌توان بسیاری از اشکالات محوری در نقد سنت‌گرایان بر مدرنیسم، نظیر علم‌گرایی، فردگرایی افراطی و نبود معنویت را در آثار سایر منتقدان مدرنیسم نیز مشاهده کرد. این نکات بسیار مهم هستند و اینکه گنون، کوماراسوامی و دیگر سنت‌گرایان، در اوج جاذبه مدرنیسم به بیان نکات منفی و نقاط ضعف آن پرداختند، بسیار ستودنی است.

مارتین لینگز وضعیت پس از جنگ جهانی اول را چنین توصیف می‌کند: من، خود، جهانی را که گنون، در دهه اول پس از جنگ جهانی اول، برای آن و در قالب آن کتاب‌های اولیه خود را نوشت، به یاد دارم؛ جهانی که خوشی و نشاطش، آن را نفوذناپذیر کرده بود: جنگ جهانی اول، جنگی برای پایان دادن به جنگ بوده است. و اکنون دیگر هرگز جنگ دیگری نخواهد بود؛ و علم ثابت کرده است که انسان از نسل میمون می‌باشد، یعنی انسان از میمونی به پیشرفت و تکامل رسیده است و این پیشرفت بدون هیچ‌گونه مانعی ادامه خواهد یافت؛ هر چیزی بهتر و بهتر خواهد شد... من سیاستمداری را به یاد دارم که با تعبیری که امروزه هیچ‌کس جرأت به زبان آوردن چنان تعبیری را ندارد اعلان می‌کرد: «امروز ما در صبح افتخارآمیز جهان هستیم.» و گنون در آن زمان بود که درباره این جهان عالی چنین نوشت: «جهان جدید، گویی جاننداری است که سرش بریده است اما همواره به حیات خود ادامه می‌دهد؛ حیاتی که هم پرفشار و تند و هم مختل و بی‌نظم است.»^۱

همچنان‌که مشاهده می‌کنیم، ناخرسندی از مدرنیته مختص به کوماراسوامی و گنون نیست. بلکه، پیش از آنها، سلسله طولانی‌ای از شاعران و اندیشمندان وجود دارند که در فرهنگ مدرن موارد دهشتناک فراوانی را می‌دیدند. از همان آغاز

1. From Martin Lings, "Rene Guénon".

انقلاب صنعتی همواره نظراتی وجود داشت که بیان می‌داشت جامعه و فرهنگ بشری تحوّل نادرستی یافته است، تحوّل‌ی که در آن برخی از امور ارزشمند به بونه فراموشی سپرده شده یا از بین رفته است. در میان کسانی که به مخالفت با انقلاب صنعتی و مدرنیته می‌پرداختند، شاعران رمانتیکی نظیر بلیک و وُردسورث، آلترامانتیست‌های کاتولیک، فلاسفه از نیچه تا هایدگر و بالطبع بلاوتسکی و آلکات، به چشم می‌خورند.

از این رو، پرسش این است که وجه تمایز بخش نقد سنت‌گرایان بر مدرنیته چیست؟ این نقد، چیز بی‌سابقه‌ای نیست، از این رو نمی‌توان ویژگی متمایز آن را نوین بودنش به لحاظ تاریخی دانست. برخی از منتقدان مدرنیته بر مشکلات اجتماعی زندگی مدرن متمرکز شده‌اند اما برخی دیگر بیشتر بر ابعاد نظری توجه کرده‌اند. اما، معمولاً منتقدان این دو بعد را در یکدیگر ادغام کرده و بر آن شده‌اند که مشکلات اجتماعی مدرنیته پیامد غفلت از برخی حقایق مهم می‌باشد. از نظر کاتولیک‌ها، عدّت مصایب [جهان] مدرن غفلت از تعالیم مسیحیت است. از دید رمانتیک‌ها، حقیقت مغفول، حقیقتی است که تنها از طریق دل یا نوعی احساس یا تجربه قابل درک است. از نظر هایدگر مشکلات جامعه مدرن، پیامد غفلت روزافزون و بلندی از مسأله "هستی" است؛ غفلتی که تا عهد باستان گسترده است. از نگاه بلاوتسکی، آلکات، گنون و کوماراسوامی مشکلات مدرنیته ناشی از غفلت از حکمت جاودان است که در تعالیم باطنی ادیان بزرگ به چشم می‌خورد؛ البته باید اذعان کرد که گنون و کوماراسوامی فراتر از آنچه که در آثار تئوسوفی‌ها به طور ضمنی آمده، فرا رفته‌اند.

در همه این دیدگاه‌ها یک ادعای علیّی غیرموجه و مشترک وجود دارد و آن

اینکه غفلت از برخی حقیقت‌هاست که باعث به‌وجود آمدن مشکلاتی درهم تنیده با مدرنیته شده است. تا آنجا که من می‌دانم، هیچ یک از اعضای دیدگاه‌ها و گروه‌های پیش‌گفته این ادعا را اثبات نکرده‌اند. همه آنها این امر را روشن و بدیهی دانسته‌اند که چون جوامع مدرن "حقیقت" [موردنظر آنها] را نادیده گرفته و دچار مشکلات اجتماعی مختلفی شده‌اند، این غفلت باعث به‌وجود آمدن مشکلات اجتماعی شده است. بیان زیر از دکتر سید حسین نصر را در نظر بگیرید:

اما مخالفت سنت با مدرنیسم، که تا آنجا که به اصول و مبادی مربوط می‌شود مطلق و کامل می‌باشد، از مشاهده واقعیت‌ها یا پدیده‌ها یا تشخیص علایم بیماری حاصل نشده است. سنت، از آن‌رو با مدرنیسم مخالفت می‌کند که مقدمات و مبادی‌ای را که مدرنیسم بر آنها مبتنی است نادرست و غلط می‌داند.^۱

این امر، ساده‌انگاری بی‌پایه و غیرموجهی است. [نحوه] ارتباط اندیشه مدرن با ویژگی‌های جوامع سنتی بسیار پیچیده است و در آن تحولات اجتماعی بر اندیشه و نیز اندیشه بر تحولات اجتماعی تأثیرگذار است. برای فهم درست مشکلات و مسائل مدرنیته، آنچه موردنیاز است مشاهده بیشتر واقعیت‌ها و پدیده است و نه متافیزیک. مدرن شدن اروپا هنگامی محقق شد که جوامع اروپایی به‌طور روزافزون صنعتی شدند. تحولاتی که از ره‌آورد فرایند صنعتی شدن به‌دست آمد به تغییراتی در مرجعیت و قدرت سیاسی انجامید و این تغییرات در مکاتب فلسفی مدرن، از جمله در مارکسیسم، لیبرالیسم و در انواع مختلف سنت‌گرایی انعکاس یافت. علت مدرن دانستن انواع سنت‌گرایی‌ها آن است که عکس‌العمل‌هایی که بر ضد تحولات حاصل از روند صنعتی شدن، صورت گرفته‌اند همانند خرسندی پوزیتویست‌ها از مدرنیته، که مورد مخالفت گنون و

1. *Knowledge and the Sacred*, 84.

لینگز می‌باشد، جدید هستند.

یکی دیگر از ویژگی‌های سؤال‌برانگیز در نقد سنت‌گرایان بر مدرنیته — که ناشی از این اندیشه است که صور مختلف اجتماعی، محصولِ باورهای غالب می‌باشد — آن است که سنت‌گرایان به تحسین و تجلیل از ساختارهای اجتماعی ماقبل مدرن گرایش دارند؛ چرا که آنها را ثمرهٔ باورهای سنتی درست می‌دانند. گنون می‌نویسد:

آنچه ما آن را تمدن بهنجار می‌خوانیم، تمدنی است که بر پایه اصول و مبادی، به معنای واقعی کلمه، مبتنی شده باشد و همه چیزها در پیروی از این اصول مقرر و آراسته شده باشند، به گونه‌ای که همه چیزها به‌عنوان کاربرد و گسترش یک آموزه، که در گوهر خود کاملاً عقلی یا فوق طبیعی است، دانسته شود؛ و منظور ما از تمدن "سنتی" همین معناست.^۱

بدین ترتیب باید از مفاسد فئودالیسم^۲ چشم‌پوشی کرد چرا که فئودالیسم محصول جامعه‌ای است که در آن باورها و ارزش‌های سنتی حکم فرماست و این نظام نیز، به نوبه خود، حامی آن باورها و ارزشهاست. [در این نگاه] فشارهای اجتماعی که نظام فئودالی را غیرقابل تحمل کرده و به سرنگونی آن می‌انجامد، نادیده انگاشته شده است و تغییر آن معلول غفلت از حکمت جاودان، که جامعه فئودالی بر آن مبتنی بوده است، تلقی شده است!

مدرنیست‌ها معتقد به پیشرفت دائمی‌ای هستند که در آن فن‌آوری و اندیشه روشن‌گر، به توسعه نامحدود در وضعیت انسان‌ها می‌انجامد. اما سنت‌گرایان، به جای این اعتقاد مسلم می‌گیرند که مدرنیزاسیون روند سقوط به تمام معنا است. گنون این سقوط را براساس ادوار عالی جهان‌شناسی هندویی تبیین می‌کند.

1. Guenon, *Orient et Occident* (Paris: Payot, 1924), 236, cited in Quinn, 179.

2. Feudalism

درواقع مدرنیست‌ها به اموری چون بحران انسان مدرن، ویرانی محیط زیست، مفاسد استعمار و استعمارنو، سست شدن نظام خانواده و دیگر مضرات مدرنیته توجه نمی‌کنند و در مقابل آنها، سنت‌گرایان به منافع به‌دست آمده از مدرنیزاسیون، گسترش وسیع باسوادی و دسترسی آسان به تعلیم و تربیت، بهداشت و سلامت عمومی و رفتار انسانی تر نسبت به زندانیان و دیوانگان بی‌اعتنا هستند. همچنان‌که نباید به منافع به‌دست آمده از مدرنیزاسیون بی‌توجه بود، به‌همان سان نباید از نقایص و مضرات آن چشم پوشید. این امر حتی در صورتی که اساس قضاوت ما معیارهای خود مدرنیته نباشد بلکه برطبق ارزش‌های سنتی باشد، نیز درست است. تلاش برای ارائه ارزیابی کلی‌ای که براساس آن مدرنیته را مطلقاً بهتر یا بدتر از سنت بدانیم، کاملاً بی‌معنی است؛ بلکه باید گفت مدرنیته در برخی از ابعاد بهتر و در برخی دیگر بدتر از سنت است.

سنت‌گرایان بیشترین توجه خود را بر ابعاد مضر مدرنیته معطوف کرده‌اند؛ اما آنها درباره مضامین اصلی آثار نویسندگان مدرن تحلیل اندکی کرده‌اند؛ مضامینی چون تأکید بر باطن انسان‌ها^۱، اهتمام به زندگی معمولی، تأکید بر منابع اخلاقی نهفته در خود (وجدان)، آرمان اصالت، آرمان‌های سیاسی لیبرال، طبیعت‌گرایی و خودمختاری^۲. برای آنکه، به دور از هرگونه موضع‌گیری

1. Inwardness

۲. جهت نقد و بررسی متعادلی از این مضامین به آثار مختلف چارلز تیلر، به‌ویژه کتاب زیر مراجعه کنید:

Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Harvard University Press, 1989),

همچنین ر. ک. به: آثار مختلف السدیر مک‌ایتایر به‌ویژه کتاب‌های زیر:

After Virtue, 2nd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984);
Whose Justice? Which Rationality? (Notre Dame: University of Notre Dame

ارتجاعی، نقد مفیدی از مدرنیته صورت گیرد، لازم است که پایه‌ریزی و گسترش این‌گونه مضامین در نوشته‌های مدرن و نیز چگونگی بازتاب تدریجی آن در فرهنگ و به‌طور کلی در جامعه مدرن مورد بررسی قرار گیرد.^۱

تنها پرداختن به نبرد مضرات مدرنیته با سنت مقدس، هیچ‌گونه کمکی به فهم مدرنیته یا جوامع سنتی و یا چگونگی تأثیر و تأثر آنها نمی‌کند. از نظر سنت‌گرایان کاتولیک، سنت‌های کاتولیک مقدس هستند؛ چراکه روح القدس، مسیحیت را در سرتاسر گستره تاریخ هدایت می‌کند. این آموزه، بدان معناست که اعمال و باورهایی که جز تثبیت آنها در اذهان و جاافتاده‌بودنشان هیچ توجیه دیگری ندارند، در هاله‌ای از قداست هستند. هم‌چنین براساس این آموزه، هرگونه عدول از اعمال و باورهای پذیرفته شده شیطانی است. می‌توان نظیر همین دیدگاه را در میان سنت‌گرایان نیز پیدا کرد. اما تفاوت سنت‌گرایان با کاتولیک‌ها این است که اولاً آنها هیچ‌گاه همانند کاتولیک‌ها خود را محدود به دین خاصی نمی‌کنند؛ ثانیاً، آنها تقدس مزبور را به هدایت روح القدس مبتنی نمی‌کنند؛ بلکه آن را بر هدایت "اصول حقیقی"، حکمت جاودان و شهود عقلی،

→

Press, 1988); *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990);

نویسندگان دیگری نیز هستند چون آرنولد توین‌بی (Arnold Toynbee) و هاکنینگ (W.E. Hocking). همه این نویسندگان بر مدرنیته نقدهایی دارند، اما گسترش مضامین اصلی آن را به دیده احتیاط بررسی کرده و پیشنهادهایی برای نحوه دفاع از عناصر مهم سنت‌های تهدیدشده، ارائه می‌کنند.

۱. دکتر سید حسین نصر، در حمایت از موضع خود، تصدیق می‌کند که روشنفکران باید از نقدهایی که غربیان بر تمدن مدرن غرب وارد کرده‌اند، آگاه باشند. اما به نظر می‌رسد که این نقد وی صرفاً برای تأیید این دیدگاه سنت‌گرایان است که تمدن غرب به شکست انجامیده است. ر. ک:

Traditional Islam in the Modern World, 83, 301-309.

مبتنی می‌سازند. با این حال، هم سنت‌گرایان کاتولیک و هم سنت‌گرایان پیرو گنون، سنت‌ها را مقدس می‌شمارند، چراکه آنها را به نحوی تجلیات یا حاصل و ثمره وحی الهی می‌دانند. در واقع از نظر ایشان وحی در سنت متجلی شده است. چنین پاسداشتی از سنت، به محافظه‌کاری بسیار افراطی‌ای می‌انجامد که [حتی] بر اساس اصول و ارزش‌های خود سنت‌هایی که سنت‌گرایان مدعی دفاع از آنها هستند، قابل نقد اخلاقی است.

سنت‌گرایی، به این معنای عام که نظامی از اندیشه‌ها را ارائه می‌دهد که بر اساس آن برنامه سیاسی یا اجتماعی خاصی توصیه می‌کند، یک ایدئولوژی است. البته فرق سنت‌گرایی با سایر ایدئولوژی‌ها در این است که آنها بر فعالیت سیاسی متمرکز شوند، اما سنت‌گرایی بر متافیزیک متمرکز است و موضع‌گیری‌های سیاسی آن، فعالیتت فرعی محسوب می‌شود. با این حال، و با دقت بیشتر، سنت‌گرایی یک ایدئولوژی است؛ بدان معنا که: ۱- متضمن یک نظریه کم و بیش جامعی درباره جهان و جایگاه انسان در آن می‌باشد؛ ۲- برنامه عامی را درباره جهت‌گیری و مسیر سیاسی و اجتماعی تدوین می‌کند؛ ۳- خود را در میان یورش‌هایی که علیه آن می‌شود، زنده و پایدار می‌بیند؛ ۴- نه تنها در صدد متقاعدکردن [اعضای خود] بلکه در صدد جذب طرفداران باوفا و صادق است و خواستار چیزی است که گاه از آن به تعهد تعبیر می‌شود؛ ۵- مخاطبان خود را همه افراد می‌داند و علاوه بر آن غالباً نقش خاص رهبری را به روشنفکران می‌بخشد.^۱ با این حال، سنت‌گرایی یک "ایسم" و مکتب دیگری است که از تجربه مدرنیته در اروپا ظهور یافته است. و این به نوعی طنزآمیز است، چراکه سنت‌گرایان

1. See Maurice Cranston's article "Ideology" in the *Encyclopædia Britannica* (CD -RoM 2001 ed.)

ایدئولوژی را عموماً به‌عنوان محصول مدرنیته، محکوم می‌کنند.^۱ بنابراین، سنت‌گرایی خودشکن است؛ به این معنا که همه امور مدرن را محکوم می‌کند و این محکومیت به‌قدری عام و فراگیر است که به‌طور ضمنی خود سنت‌گرایی را نیز شامل می‌شود، چرا که سنت‌گرایی خود یک ایدئولوژی مدرن است که کوماراسوامی و گنون پیش از جنگ جهانی دوم بنیان نهاده‌اند.

در مورد برنامه سیاسی سنت‌گرایی، شاید بهترین بیان، بیانی است که سید

حسین نصر آورده است:

دیدگاه سنت‌گرایی، در قلمرو سیاسی، همواره بر واقع‌گرایی که مبتنی بر معیارهای اسلامی است، پای می‌فشرد. این منظر در جهان تستن، خلافت سنتی را می‌پذیرد و در نبود آن سایر نظام‌های سیاسی، نظیر سلطنت راکه قرن‌ها در پرتو تعالیم شریعت و (براساس) نیازهای جامعه امتداد داشت، می‌پذیرد. اما، این دیدگاه تحت هیچ شرایطی در صدد نیست آنچه راکه از نظام‌های سیاسی سنتی اسلام برجای مانده، نابود کند. و در جهان تشیع، دیدگاه سنت‌گرایی همواره تأکید می‌کند که مرجعیت نهایی از آن دوازده امام است و در نبود آنها، هیچ نوع حکومتی نمی‌تواند کامل باشد. دیدگاه سنت‌گرایانه، در هر دو فرقه، همواره از سقوط جامعه انسانی از کمال اولیه خود آگاه است؛ خطری که نهادها و نظام‌های سنتی اسلامی را نابود کرده و نهادهایی با خاستگاه مدرن و غربی جایگزین آنها می‌کند.^۲

با فهمی که من از اسلام دارم، همه مسلمانان، اعم از سنتی و شیعه، اتفاق نظر دارند که دست‌کم پس از خلفای چهارگانه، خلافت فاجعه‌ای کامل بوده است که در آن، هرچند به‌نام اسلام، شهوت قدرت، برپایی امپراتوری و اسراف و تبذیر شخصی همواره بر آن مستولی بوده است. ظاهراً سنت‌گرایان چنین فهمی از

1. See Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, 21, 306.

2. Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, 17.

تاریخ اسلام ندارند. آنها حکومت‌های مبتنی بر حاکمیت سلطان‌ها و به اصطلاح سنتی حکومت‌های مبتنی بر حاکمیت خلفاء را می‌ستایند و در عین حال همه مفسد و فجایع این‌گونه حکومت‌ها را، به عنوان نقایصی که باید برای جلوگیری از خطر به قدرت رسیدن برخی از انواع حکومت‌های غربی نادیده گرفته شوند، ناچیز جلوه می‌دهند. و این بدترین شکل سیاست ارتجاعی است.

حاصل آنکه، هرچند سنت‌گرایان درک و شناخت فراوانی از نقایص مدرنیته دارند، اما نقدهای آنها بر مدرنیته از نقایص زیر رنج می‌برد: نخست، وجود این اندیشه مشکوک و سؤال‌برانگیز که باور صریح یا ضمنی به اصول مختلف [و موردنظر سنت‌گرایان] باعث می‌شود که جامعه ویژگی‌های موردنظر سنت‌گرایان را داشته باشد؛ سنت‌گرایان، با این اندیشه، با ساده‌انگاری خاصی، مدرنیته را ناشی از عدول از این باورها و اصول می‌دانند. دوم، سنت‌گرایان مفسد مدرنیته را با تصویری تخیلی از جوامع سنتی مقایسه می‌کنند.

سوم، تجلیل سنت‌گرایان از جوامع ماقبل مدرن به گونه‌ای است که ارزیابی درست و منصفانه‌ای نسبت به تفاوت‌های اساسی آنها به دست نمی‌دهد؛ چرا که انگیزه و عامل این تحلیل، این پیش‌فرض است که این جوامع بر پایه اصول مشترک بنیان نهاده شده‌اند.

چهارم، سنت‌گرایان به جای معیارهایی که ذاتی و درونی خود سنت‌هاست، از خود سنت (بماهو سنت) به عنوان معیار ارزیابی خود، جانبداری می‌کنند. این نقد را می‌توان نقدی منطقی دانست که وجود تناقض در درون دیدگاه سنت‌گرایان را نشان می‌دهد و نیز می‌توان نقدی کلامی دانست، به این معنا که سنت‌گرایی، سنت را به گونه‌ای تعالی بخشیده و می‌ستاید که مورد تأیید تعالیم

اسلامی نیست.

پنجم، نقد سنت‌گرایان بر مدرنیته بر پایه مجموعه برداشت‌های حدس آمیز از اصول منحنی و نادرستی است که بر جامعه مدرن حاکم‌اند و نه بر اساس تحلیل تاریخی.

ششم، سنت‌گرایان [هرگونه] تحوّل و تغییر را مخالفت با امر مقدّسی می‌دانند که در سنت تجلّی یافته است و از همین رو، عدول از سنت را، بدون هیچ‌گونه ارزیابی‌ای درباره‌ی صحتّ و سقم آن، محکوم می‌کنند. سنت‌گرایی، خود را وارث میراث حکمت فرهنگ‌های سنتی جهان می‌خواند و با این کار، در واقع، مانع از آن می‌شود که حکمت در راه بررسی انتقادی شرایط و وضعیت‌هایی به کار گرفته شود که از نظر سنت‌گرایان، جوامع سنتی اصیل می‌باشند.

هفتم، سنت‌گرایان ایدئولوژی را، به عنوان پدیده‌ای مدرن، محکوم می‌کنند؛ درحالی‌که آنچه خود ارائه می‌کنند، یک ایدئولوژی است.

هشتم، سنت‌گرایی به لحاظ سیاسی، رویکردی ارتجاعی است.

سنت‌گرایی، از آن رو در نقد مدرنیته ناکام است که روش مرموز و غیرمعمولی را به کار می‌گیرد و جزئیات تاریخ را نادیده گرفته و در مورد ویژگی‌های هر دو جامعه مدرن و سنتی دچار نوعی ساده‌انگاری بیش از حد شده است و با قراردادن خود سنت، به عنوان معیار ارزیابی‌های خود، اصول اخلاقی سنت‌ها را که مدّعی دفاع از آنهاست، زیر پا می‌نهد. سنت‌گرایی، به عنوان یک ایدئولوژی، هیچ‌گونه بحث یا پیشنهاد مفیدی را درباره‌ی چگونگی ارتقاء جامعه، اصلاح نهادهای آن یا مواجهه با تغییرات در حال وقوع، تدارک نمی‌بیند؛ چراکه سنت را، به عنوان مظهر اصول الهی، ستوده و با هرگونه عدول از آن مخالفت می‌کند. بنابراین، اشکالاتی که بر نقد سنت‌گرایان وارد است هم روش‌شناختی و

هم کلامی هستند. علی‌رغم این اشکالات، ایدئولوژی سنت‌گرا، می‌تواند در این امر مفید افتد که به مقاومت در برابر کسانی دامن زند که از مدرنیزاسیون، پیشرفت و روند صنعتی شدن با تقلید از الگوی غربی آن، جانبداری می‌کنند. و شاید توقع در پیش گرفتن رویکردی ظریف‌تر و عقلانی‌تر نسبت به مدرنیته، بیهوده باشد. سنت‌گرایی در برشماری اشکالات مهم و فراوان مدرنیته موقف بوده است: از میان رفتن امور مقدس با ظهور سکولاریسم، از میان رفتن ارزش‌های ذاتی با ظهور عقلانیت ابزاری، از میان رفتن هنر و استعداد با ظهور فرایند صنعتی شدن و به کارگیری دستگاه‌های خودکار و بالاخره فقدان جهان‌بینی منسجم با پیدایش پلورالیسم، تنوع و گرایش شدید به تخصص.^۱ اما برشمردن این اشکالات، منحصر به حوزه سنت‌گرایان نیست، بلکه دیگران نیز همین اشکالات را متذکر شده‌اند. در واقع، موارد ارزشمندی که در نقد سنت‌گرایان بر مدرنیته دیده می‌شود تازه و بدیع نیست، و آنچه که تازه و بدیع است ارزشمند نیست.

گریزناپذیری مدرنیته

سنت‌گرایان، به‌جای مدرنیته، هیچ جایگزینی را ارائه نمی‌دهند؛ چراکه از درگیری با ابعاد تحولات پیدا و پنهان آن عاجزند و در عوض، همواره در حسرت گذشته غوطه‌ور هستند. وقتی که این نقد، صریحاً، بر کوماراسوامی وارد شد، وی پاسخ داد که هرگز در آرزوی بازگشت به قرون وسطی نیست.^۲ با این حال، در بیان امکان احیاء در جهان غرب، می‌گوید: «امکان احیاء در جهان غرب، در بازگشت به اصول اولیه و شیوه‌های بهنجار زندگی، که ریشه در به کارگیری اصول

1. See Quinn, Ch. 13, 247-263.

2. See Quinn, 292.

اولیه در موقعیت‌های احتمالی بالفعل دارد، نهفته است.»^۱

پرسشی که از سوی سنت‌گرایان بی‌پاسخ می‌ماند این است که در شرایط متجدد امروزی، چگونه می‌توان اصول موردنظر را به کار بست. گنون در پاسخ به این مشکل، بر پایه اندیشه‌های جهانی هندوئیسم، به پایان یافتن عصر مدرنیته، چشم می‌دوزد و در این فاصله، پیشنهاد می‌کند که نخبگان خاصی که با حکمت جاودان آشنا هستند، به حفاظت از میراث باقی‌مانده سنت بپردازند. پیشنهادی که کوین، بر پایه مطالعه آثار کوماراسوامی و گنون، ارائه می‌کند این است که این نخبگان فکری، می‌توانند کارکردی شبیه با کارکرد برهمن‌های هندوئی (به‌عنوان طبقه کاهنان) داشته باشند و پس از به پایان آمدن عصر مدرن به پایه‌ریزی دوباره سنت بپردازند.

طرحی که سنت‌گرایان ترسیم می‌کنند بعید و نامحتمل به نظر می‌رسد و خدا نکند چنین سرنوشتی نصیب انسان گردد! نباید فراموش کرد که هرچاکه برهمن‌ها هستند، طبقات پائین نیز هستند. فارغ از فاجعه جهانی و یا ظهور مجدد امام مهدی (عج) این فرض بسیار معقول است که مدرن‌سازی، با همه منافع و مضراتش، به پیشرفت و گسترش خود ادامه می‌دهد. چالشی که امروزه مسلمانان با آن مواجه هستند، این است که چگونه می‌توان زیان‌های مدرن‌سازی را به حداقل رساند، چگونه می‌توان مدرنیزاسیون را به نحوی از سرگذراند که به سرنوشت جامعه مسیحیان دچار نشود، چگونه می‌توان ارزش‌ها و هنجارهای مقدس مورد نظر اسلام را در این دوران، که به سرعت در حال تحوّل و تغییر است، حفظ کرد. پاسخ و ارائه راه‌حل برای این مسائل ساده نیست. پای فشاری بر اصول

1. Ananda Coomaraswamy, *Am I My Brother's Keeper?* (Freeport, Ny: Books for libraries Press, 1961), 62, Cited in Quinn, 296.

بنیادین کافی نیست. مشکل مسلمانان دقیقاً همین است که چگونه باید اصول بنیادین اسلام را، در شرایط فعلی خود، اجرا کنند. به نظر می‌رسد که سازش با جهان مدرن ضروری است؛ چرا که نظام‌ها و اشکال فرهنگی سنتی، برای انطباق و سازگاری با تحولاتی که امروزه مسلمانان با آنها مواجه‌اند، به اندازه کافی انعطاف‌پذیر نیستند. وانگهی، در نظام‌های سنتی موارد فراوانی به چشم می‌خورد که حفظ آنها ارزش ندارد. سرکوب، استبداد و سنگدلی، صرفاً به خاطر آنکه سنتی هستند، قابل توجیه و دفاع نیستند. آشنایی نخبگان روشنفکر با حکمت باطنی مورد نظر سنت‌گرایان برای اصلاح جامعه کافی نیست. لازمه پای‌بندی به اسلام، ارزیابی واقع‌گرایانه از محیطی است که ما به عنوان مسلمان در آن زندگی کرده و در صدد شکوفا کردن جوامع اسلامی هستیم. بخشی از این رویکرد واقع‌گرایانه، بدان معناست که به نحوه تفاوت شرایط و اوضاع جوامع معاصر با جوامع ماقبل مدرن پی ببریم؛ به گونه‌ای که تثبیت مجدد اشکال سنتی را ناممکن یا بدتر می‌کند. بسیاری از این تفاوت‌ها به خاطر فن‌آوری است. برخی از آنها پیامد تفاوت‌های بسیاری است که در مقدار جمعیت جوامع دیروز و امروز وجود دارد. مفهوم شورا را در نظر بگیرید. در جامعه کوچک مؤمنان در زمان پیامبر اسلام (ص) می‌توان شورا را با گفتگوی مستقیم با سران شناخته شده قبایل به انجام رساند. هنگامی که جمعیت جامعه مؤمنان به میلیون‌ها نفر می‌رسد و وابستگی‌های قبیله‌ای قرن‌ها پیش از بین می‌روند، اقتباس و پذیرش نهادها و لوازم دموکراتیک، حتی در صورتی که در اسلام هیچ تأیید صریحی نسبت به نظریه سیاسی دموکراتیک نباشد،^۱ مناسب خواهد بود. مثال دیگر مسأله مجازات می‌باشد. پرداخت جریمه و زندان، هیچ سابقه‌ای در منابع اسلامی ندارد. مقامات

۱. گرچه در قرآن مجید جزو صفات مؤمنان و (بالتبع جامعه اسلامی) می‌فرماید که أَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ (سوره شوری، آیه ۳۸: کارشان بر پایه مشورت با یکدیگر است).

سنتی کشورهای اسلامی، زندان‌ها، سیاه‌چال‌ها و شرایط بسیار بد و رسواکننده‌ای را به وجود آوردند. تلاش برای کنترل ترافیک از طریق آشکال سنتی مجازات نه اخلاقی است و نه عملی. در چنین مواردی سنت هرگز نمی‌تواند کمکی کند. توجه به جوامع اسلامی سنتی می‌تواند در این امر مفید باشد که مسلمانان چگونه زندگی خود را با تعالیم دین خود منطبق و سازگار ساختند و در این راه، با در نظر گرفتن شرایط آنها، چه شیوه‌هایی کارآمد و چه شیوه‌هایی ناکارآمد بوده است. تحوّل در جوامع سنتی غالباً تدریجی و نسبتاً آرام بوده است و دلیل اصلی و عمده این امر، وجود محدودیت‌هایی در فن‌آوری بوده است. این (تحوّل تدریجی)، این امکان را به جوامع سنتی می‌داد که عناصر نوین را با اصول و ارزش‌های سنتی سازگار سازند. تحوّل تدریجی و آرام باعث به وجود آمدن سازگاری و انسجام بخش‌ها و عناصر مختلف جوامع سنتی می‌شد.

ما، امروزه، باید به دنبال یافتن شیوه‌هایی مطابق با اسلام و مناسب با شرایط بسیار متفاوت خود باشیم. امروزه تحولات فن‌آوری، با سرعتی بسیار، که فرصت سازگاری را از همگان ربوده است، تحولات اجتماعی را سوق می‌دهد. این امر باعث شده است که جوامع مدرن دچار نوعی ناهماهنگی و ناخوشایندی شوند. هرچند می‌توان مقیاس‌های خاصی را برای حفظ نوعی تناسب به کار گرفت، اما انسجام، بیشتر، به یک آرمان خیالی تبدیل شده است تا یک هدف واقع‌گرایانه. در این راه و هنگامی که در صدد حل مسائل مختلف کلامی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی هستیم، تنها می‌توانیم به خداوند و یاری او تکیه کنیم.

سنت‌گرایی و بنیادگرایی اسلامی

"بنیادگرایی اسلامی"^۱ اصطلاحی است که روزنامه‌نگاران غربی با قیاس به

1. Islamic Fundamentalism.

"بنیادگرایی مسیحی" جعل کرده‌اند. و هرچند اصطلاح چندان مناسبی نیست، اما رواج یافته است. در جهان تسنن به گروه‌هایی نظیر "اخوت اسلامی" که از جنبش "سلفیه" برجای مانده‌اند، اطلاق می‌شود و عملاً به هر جنبش فعال سیاسی، اعم از شیعه یا سنی، که با غرب‌گرایی مخالفت کرده و خواستار اجرای شریعت اسلام باشد، بنیادگرایی اسلامی گفته می‌شود. روزنامه‌نگاران [غرب]، گاه، کسانی را هم که رویکردی اصلاح‌طلبانه یا حتی تجدّدگرایانه به شریعت اسلام اتخاذ می‌کنند، بنیادگرا می‌دانند. کافی است که موضع‌گیری بر ضدّ غرب با تشویق به بازگشت به اسلام همراه باشد تا آنها برچسب بنیادگرا را بر فرد بزنند. اگر بخواهم فهم بصیرت‌بخش و مفیدی از اندیشه سیاسی اسلامی معاصر به دست آوریم، "بنیادگرایی اسلامی" برچسب اهانت‌آمیز و بی‌فایده و مانعی برای تحقّق این هدف خواهد بود.^۱

از آنجا که ممکن است، براساس استعمال روزنامه‌نگاران غرب و نیز بسیاری از دانشگاهیان، سنت‌گرایان همان بنیادگرایان تلقی شوند، شاید بتوان امیدوار بود که با مقایسه سنت‌گرایی با دیگر گروه‌هایی که ممکن است بنیادگرا خوانده شوند، فهم بهتری از آن به دست آورد. و این موضوعی است که دکتر نصر در چند جا از کتاب اسلام سنتی در جهان مدرن به آن پرداخته است. عجیب آنکه، دکتر نصر با اینکه اصطلاح "بنیادگرایی اسلامی" را عنوان مناسبی نمی‌داند، خود، بار منفی آن را حفظ کرده و همواره درصدد اثبات بنیادگرا نبودن سنت‌گرایان برمی‌آید. ارزیابی مختصری از دلایلی که وی برای تمایز سنت‌گرایی از بنیادگرایی ارائه می‌دهد، برای روشن شدن مقدار غلو و افراطی که در نقد سنت‌گرایان بر مدرنیته به وجود آمده است، کمک خواهد کرد و با روشن

1. See *Traditional Islam in the Modern World*, 303-305.

شدن این غلو و افراط می‌توانیم دیدگاه معتدل‌تری را دربارهٔ سنت و مدرنیته ارائه کنیم.

در علوم سنتی، جهان‌بینی منسجمی، که بر پایه باور دینی استوار است، به چشم می‌خورد. این انسجام، در جوامع مدرن از دست رفته است. تا آنجا که سنت باقی‌مانده در جامعه ایران نشان می‌دهد، این سنت نظیر باقی‌مانده تمدنی است که زمانی این سرزمین را به تصرف خود درآورد اما مدتهاست که از میان رفته است.^۱ در برخی موارد، ایستادگی در برابر مدرنیته به همان معنا خواهد بود که ایستادگی در برابر طوفان؛ دکتر نصر می‌نویسد:

اگر سنت‌گرایان بر تقابل کامل سنت و مدرنیسم پای می‌فشارند، دقیقاً به‌خاطر همان سرشت مدرنیسم است که در حوزه‌های دینی و متافیزیکی، تصویر مبهمی به وجود می‌آورد؛ تصویری که در آن شبه حقایق، به عنوان خود حقیقت نمود می‌یابد و از همین‌رو انسجام همه چیزهایی که سنت ارائه می‌کند، خدشه‌دار می‌شود.^۲

دکتر نصر بحث را با مقایسه منظر سنت‌گرا با منظر بنیادگرایان و مدرنیست‌ها ادامه می‌دهد. او همچنین به دیدگاه بنیادگرا به عنوان دیدگاه ضد سنتی^۳ و شبه سنتی^۴ و گاه دیدگاه انقلابی، اشاره می‌کند.^۵ در بیشتر موارد، تمایزی که بین بنیادگرایی و سنت‌گرایی می‌نهد، از چند اتهام، مبنی بر اینکه بنیادگرایان افرادی پست و نفرت‌انگیز هستند، تجاوز نمی‌کند؛ اما سنت‌گرایان را افرادی والامقام و

1. See Mohammad Khatami, "Tradition, Modernity and Development" in: *Islam, liberty and Development* (Binghamton: Institute of Global Cultural Studies, 1998), 17, 37.

2. *Traditional Islam in the Modern World*, 14.

3. Counter-traditional

4. Psuedo-traditional

5. *Ibid*, 18, 28.

فرهنگ دوست می‌داند.

وجه مشترک سنت‌گرایان و به اصطلاح بنیادگرایان در این است که هر دو قرآن و حدیث را می‌پذیرند، هم‌چنین هر دو بر شریعت تأکید می‌ورزند. اما حتی در اینجا نیز اختلافات عمیقی دارند. همچنان‌که پیش‌تر بیان شد، سنت، برای فهم معنای آیات و متون مقدس، بر تفسیرهای حکمی^۱ تأکید می‌کند؛ درحالی‌که بسیاری از جنبش‌های "بنیادگرا" آیه‌ای از قرآن را دستاویز قرار داده و آن را مطابق با اهداف و نیت خود و غالباً با قرائنی بیگانه و ناسازگار با تفسیر قرآن، معنا می‌کنند. در مورد شریعت، سنت، در تقابل با بسیاری از مکاتب بنیادگرایی رایج، بر ایمان، یعنی علقه باطنی به احکام شریعت و فضای سنتی قضاوت سهل‌گیر، که بر نقایص جامعه بشری مبتنی است، تأکید می‌کند و نه بر اجبار و اکراه خارجی‌ای که بر پایه ترس از برخی قدرت‌های انسانی جز خدا استوار است.^۲

در مورد تفسیر قرآن و احادیث باید گفت علمای حقیقی به تفسیر سنت توجه می‌کنند، اعم از آنکه بنیادگرا یا سنت‌گرا باشند. البته کسانی که به نوشتن آثار عامه‌پسند می‌پردازند، بیشتر راغبند که به متون به‌نحوی سریع و غیردقیق بپردازند، اما نمی‌توان این امر را وجه ممیز سنت‌گرایان و سایر بنیادگرایان دانست. در مورد شریعت نیز بنیادگرایان همانند سنت‌گرایان بر علقه باطنی و درونی تأکید می‌کنند و نگرش آنها نسبت به اجرای شریعت نیز به‌طور یکسان نبوده است؛ بلکه برخی از آنها، همانند برخی از سنت‌گرایان، نگرشی سخت‌گیرانه داشته‌اند. از سوی دیگر برخی از بنیادگرایان نیز بوده‌اند که، هم‌چون برخی از سنت‌گرایان که مایه افتخار و مباهات سنت می‌باشند، نگرشی سهل‌گیرانه نسبت به اجرای شریعت داشته‌اند:

1. Sapiential

2. Ibid, 18.

در سایر زمینه‌ها، تفاوت [رویکرد] سنتی و ضد سنتی در اسلام، حتی آشکارتر است. بسیاری از جنبش‌های بنیادگرای رایج، در عین انتقاد از مدرنیسم، برخی از اساسی‌ترین ابعاد مدرنیسم را پذیرفته‌اند. این امر را می‌توان به وضوح در پذیرش کامل و مشتاقانه علم و فن‌آوری مدرن، مشاهده کرد.... در واقع، چنین نگرشی به علم و فن‌آوری، هم‌چنان‌که در عمل پیداست، بسیار شبیه به همان نگرش مدرنیست‌هاست و اگر نگرش کشورهای اسلامی دارای حکومت‌های مدرن را با کشورهای اسلامی دیگری که مدعی داشتن یکی از اشکال حکومت اسلامی هستند، مقایسه کنیم، شاهد این نکته خواهیم بود. همه کشورهای اسلامی، به یک شیوه به اقتباس فن‌آوری مدرن غرب، از کامپیوتر تا تلویزیون، روی آورده و هرگز به پیامدها و تأثیراتی که این اختراعات بر ذهن و روح مسلمانان می‌گذارند، اندیشه نمی‌کنند.^۱

آیا این سخن بدان معناست که تفاوت تمایزبخش سنت‌گرایان با بنیادگرایان در پذیرش علم و فن‌آوری غرب از سوی بنیادگرایان و عدم پذیرش آن از سوی سنت‌گرایان می‌باشد؟ با این تصور، سنت‌گرایی، بیش از سایر گروه‌های اسلامی، در تقابل بیشتری با مدرنیته نشان داده شده است. و دولت‌های بنیادگرا، به خاطر پی‌گیری علم و فن‌آوری غرب، محکوم شده‌اند. حال باید پرسید عملکرد دولت‌های سنت‌گرا چگونه باید باشد. واقعیت آن است که سلاطین و پادشاهان سنت‌گرا، که امروزه بر کشورهای مختلف اسلامی حکومت می‌رانند، به اندازه دولت‌های به اصطلاح بنیادگرا، مشتاق علم و فن‌آوری غرب هستند. در واقع، تنها مورد از موارد ردّ تلویزیون و سایر مظاهر فن‌آوری غرب در سطح دولتی که مورد نظر و مورد حمایت دکتر نصر است، دولت سرنگون شده طالبان در

1. Ibid, 19.

افغانستان می‌باشد که اگر اساساً بتوان الگویی از بنیادگرایی اسلامی را پیدا کرد، باید از آن نام برد.

دکتر نصر بحث را با بیان تفاوت سنت‌گرایی با بنیادگرایی در قلمرو هنر و سیاست ادامه می‌دهد. در عرصه هنر، فرض آن است که هر چیز سنتی زیبا (و ظریف) است اما بنیادگرایان در این عرصه، عاری از هرگونه ذوق و سلیقه هستند. به طور کلی، کسانی که در جنبش‌های به اصطلاح بنیادگرای جهان اسلام درگیر و فعال هستند، غالباً از پایین‌ترین اقشار جامعه و بی‌توجه به هنر هستند؛ اما سنت‌گرایان، غالباً، گروه بسیار کوچکی از افراد، با تحصیلات عالی، هستند که برخی از آنها، از کوماراسوامی تا دکتر نصر، نقش مهمی در نقد هنر و زیبایی‌شناختی ایفا کرده‌اند. از این رو باید گفت تفاوت‌هایی که در نگرش به هنر وجود دارد بیشتر به تحصیلات افراد مربوط است تا ایدئولوژی آنها.

در زمینه سیاسی، دکتر نصر به انتقاد از بنیادگرایان، از آن‌رو که نظام‌ها و اندیشه‌های سیاسی غرب، از جمله «انقلاب، جمهوریت، ایدئولوژی و حتی مبارزه طبقاتی با نام به ظاهر اسلام ناب» را پذیرفته‌اند، می‌پردازد.^۱ اما، به سهولت، می‌توان در میان بنیادگرایان افراطی نیز کسانی را یافت که همه نوآوری‌های غرب را که دکتر نصر محکوم می‌کند، رد می‌کنند.

دکتر نصر در جای دیگر، به شیوه دیگری تفاوت بنیادگرایان و سنت‌گرایان را به تصویر می‌کشد. به ادعای وی بنیادگرایان معمولاً در امور زیر مشترک‌اند:

مخالفت یا بی‌تفاوتی نسبت به همه ابعاد درونی اسلام و تمدن و فرهنگ حاصل از آن، نظیر تصوف، فلسفه اسلامی، هنر اسلامی و غیره. هم‌چنین جهت‌گیری بنیادگرایان، بسیار صوری است. به این معنا که در تمّای آن

1. Ibid, 21.

هستند که جامعه اسلامی را، با پایه‌ریزی دوباره هنجارهای اجتماعی و حقوقی صوری و سطحی تجدید بنا کنند و نه با احیای اسلام از طریق تهذیب و پالایش نفس و یا برطرف ساختن موانع فکری و فلسفی‌ای که سد راه بسیاری از جوامع اسلامی معاصر می‌باشند. و از همین رو، چنین جنبش‌هایی، به‌ندرت، وارد جزئیات چالش‌های فکری‌ای می‌شوند که علم و فلسفه غرب پدید می‌آورد؛ هرچند که این ویژگی در میان همه این جنبش‌ها یکسان نیست، بلکه برخی از آنها از سرشت متفکرانه بیشتری برخوردار هستند.^۱

اما با چنین توصیفی از ویژگی‌ها، نمی‌توان به تفاوت گروه‌های به‌اصطلاح بنیادگرا با گروه‌های سنتی اسلامی پی برد؛ چراکه در سرتاسر تاریخ تمدن اسلامی، گروه‌های اسلامی متعددی، با رویکردی ضد فکری (عقلی)، ضد فلسفی و حتی صوری و سطحی، به چشم می‌خورند. از سوی دیگر، به مسلمانان انقلابی‌ای برمی‌خوریم که فیلسوف یا عارف بوده‌اند و اگر بیشتر آنها این‌گونه نبوده‌اند، این امر صرفاً حاکی از وضعیت عامه آن عصر می‌باشد. البته، اینکه سنت‌گرایان کنونی، علاقمند به عرفان، هنر و فلسفه هستند مایه سرافرازی آنهاست؛ اما نمی‌توان این امر را ویژگی تمایزبخش آنها از سایر مسلمانانی دانست که اصول ایدئولوژیک آنها را نمی‌پذیرند.

خلاصه آنکه، تفاوت عمده‌ای که دکتر نصر بین بنیادگرایی و سنت‌گرایی ذکر می‌کند، آن است که سنت‌گرایی در رد همه چیزهای مدرن و غربی به گونه‌ای افراطی‌تر و شدیدتر عمل می‌کند. طبق این بیان، بنیادگرایی، اساساً میانه‌روتر است! فرق دیگری که دکتر نصر چند بار بر آن تأکید می‌کند آن است که بنیادگرایی زشت و زننده است؛ اما ظاهراً این امر بیشتر از بستر و زمینه اجتماعی

1. Ibid, 84.

بنیادگرایی پرده برمی‌دارد و تفاوت کامل و تمایز بخشی در گوهر و ذات بنیادگرایی محسوب نمی‌شود.

اعتدال و حقیقت‌جویی

به جای آنکه ارزش دادن به خود را براساس ویرانی‌های گذشته ایده‌آلی معنا بخشیم، باید در شرایط و موقعیت‌های متحول به دنبال حقیقت باشیم، فارغ از اینکه این حقیقت در سنت‌های خاص ما محفوظ مانده باشد یا از مدرنیته یا جای دیگری آمده باشد. یگانه حقایق و ملاک‌های همیشگی و جهان شمولی که در دسترس ماست در اسلام یافت می‌شود. ما باید بر پایه این حقایق و معیارها و با استمداد از استعداد های فکری محدود خود، سعی کنیم تا به درک متعادلی از جایگاه و وظایف خود دست یازیم. به نظر می‌رسد که شیوه عاقلانه در مسائل اخلاقی، از جمله سیاست، و نیز سایر مسائل مرتبط با فرهنگ و تمدن، شیوه‌ای است که متعادل و میانه‌رو باشد. نباید اعتدال را با عدم اراده استوار یا تردید در مورد مسائل دین یا عدالت خلط کرد. اعتدال به معنای داشتن حکمت برای تشخیص حماقت آمیز بودن انواع افراطی مدرنیسم و سنت‌گرایی و انتخاب راهی درست از میان آنهاست.

لازمه اعتدال، درک شرایط جاری جوامع مسلمان معاصر و عناصر تشکیل دهنده آنها، از عوامل بازار جهانی تا اعتقادات و اعمال دینی مردم عادی، می‌باشد. نحوه شکل‌گیری و تغییر و تحول جوامع ما، از دست ما خارج است. و هرگاه، به نوعی، مجالی برای تغییر یا تعدیل در جهت‌گیری آن پیدا کنیم، باید با تواضع خاصی بپذیریم که پیامدهای مداخله مادر مسائل اجتماعی، سیاسی و دیگر مسائل فرهنگی، غالباً، با آنچه که پیش‌بینی می‌کردیم، متفاوت است. اما

این امر نباید باعث ترس ما شود بلکه باید باعث تسلیم ما در برابر خدا و پذیرش دستورات او و شناخت این امر گردد که خداوند در دستوراتی که صادر می‌کند، عالم‌تر از ماست. هرگز نمی‌توان، به بهانه اینکه می‌خواهیم به گونه دیگری به اهداف اجتماعی یا سیاسی مطلوب دست یازیم، احکام اخلاقی‌ای را که مقتضای وجدان انسان و مورد تأیید وحی الهی پیامبران (علی نبینا و آله و علیهم‌السلام) می‌باشد زیر پا گذاشت.

لازمه اعتدال تحلیل و ارزیابی انتقادی و ویژگی‌های تمدن خویش و شیوه‌های تغییر و تحول آن است تا از این طریق جنبه‌های مثبت و منفی آنها را براساس معیارهای تعالیم و ارزش‌های اسلامی ارزیابی کنیم. ما باید بدانیم، برای به حداقل رساندن تأثیرات منفی مدرنیزاسیون که در اطراف ما واقع می‌شود، چه می‌توان کرد. در اینجا است که می‌توان از آثار سنت‌گرایان یاری جست. این آثار می‌توانند حساسیت ما را نسبت به چگونگی بازتاب اصول و تعالیم دینی در زمینه‌های گوناگون فرهنگی و نیز نسبت به این امر که مدرنیزاسیون چگونه به این اصول و تعالیم خدشه وارد می‌کند، افزایش دهد. و این نکته‌ای است که غالباً از سوی بانیان اصول سیاست و سیاست‌مداران و نیز دانشگاهیان مورد توجه قرار نمی‌گیرد. آثار سنت‌گرایان، علی‌رغم اشکالاتی که در مورد آنها برشمردیم، در افزایش حساسیت ما یا، به تعبیر امروزمین، در آگاهی بیشتر ما نسبت به نحوه نقض انسجام فرهنگ‌های سنتی از سوی روند مدرنیزاسیون (بسیار راهگشا و) سهیم هستند. در این ویژگی‌ها پست مدرنیست‌ها نیز با سنت‌گرایان شریک هستند. در واقع هر دو گروه درگیر فاش ساختن ابعاد مختلف مدرنیته هستند. و این وظیفه بسیار ارزشمندی است. و از این حیث میزان مخالفت من با مطالبی که سنت‌گرایان بیان داشته‌اند، هرچه باشد، و اساساً من خود را نسبت به روشنگری‌های سنت‌گرایان

به‌ویژه دکتر نصر مدیون می‌دانم. اما دانستن این نکته نیز ضروری است که کدام نوع از تحولات مدرن موجبات هماهنگی بیشتر ما را با اصول دینی فراهم می‌آورد. نقش‌های متحوّلی که عناصر مختلف اجتماعی و فرهنگی ایفا می‌کنند باعث می‌شود که این عناصر در برخی محیط‌ها با اصول دینی هماهنگ و در برخی محیط‌های دیگر در تضاد با آنها باشند. نمی‌توان عناصر جامعه سنتی را از گذشته وارد کرد و انتظار داشت که می‌توانند همان نقش انسجام‌بخشی را که در بستر اولیه و اصلی خود داشتند در محیط‌های جدید نیز ایفا کنند.

لازمه دیگر اعتدال، تحلیل و ارزیابی نقّادانه جوامع سنتی و نهادهای آنهاست. به جز برخی سنت‌گرایان، تقریباً همه اندیشمندان مسلمان معاصر، اتفاق‌نظر دارند که سلطنت موروثی با اهداف و ارزش‌های بنیادین اسلامی ناسازگار می‌باشد. سلطنت، حکومتی ظالمانه است که ثروت ملی را به خاطر رفاه تعداد اندکی از افراد بر باد می‌دهد. به گواه تاریخ، هرگاه چنین قدرتی، در دست شخص یا گروه خاصی افتد که به رفاه خو کرده باشند، جامعه اسلامی، به سهولت در معرض ضرر و زیان سلطه و کنترل بیگانگان قرار می‌گیرد. همان‌طور که در همکاری سلطنت قاجار با عوامل روسیه و سلطنت پهلوی با عوامل امریکا چنین شد.

در هیچ ساحتی، اعم از ساحت تعالیم، اقتصاد، نهادها و نظام‌های اجتماعی و انواع نمودهای فرهنگی و یا غیره، هرگز نمی‌توان چیزی را صرفاً به خاطر سنتی بودن آن پذیرفت یا به خاطر مدرن بودنش رد کرد. فرایند رایانه‌ای کردن کارها را در نظر بگیرید. دکتر نصر این امر را به‌عنوان چیزی مدرن و غیرسنتی محکوم می‌کند.^۱ شکی نیست که رایانه کاربردهای فراوانی دارد که با اهداف و

1. *Ibid*, 24, fn. 8.

ارزش‌های اسلامی سازگار نیستند. اما تا حدّ زیادی، گریزی از آن نیست. از سوی دیگر، رایانه کاربرد فراوانی نیز در خدمت به اهداف اسلامی دارد که می‌توان به مواردی چون دسترسی سریع به اطلاعات، تسهیل تحقیقات، و نیز نرم‌افزارهای اسلامی، گروه‌ها و نشریات اسلامی و پایگاه‌های اطلاع‌رسانی احادیث اشاره کرد. استدلال سنت‌گرایان در صورتی ارزشمند است که متذکّر ابعادی از فرهنگ و فن‌آوری مدرن شود که به انحاء مختلفی که معمولاً به آنها توجه نمی‌شود، در تعارض با اصول اسلامی باشند. مثلاً ممکن است ما، در توجّه و علاقه شدید به نرم‌افزارهای اسلامی، متوجّه این واقعیت نشویم که تعلیم و تربیت اسلامی، چنانچه از طریق برنامه‌های رایانه‌ای باشد (بدون آنکه میزان مفصل یا مجمل بودن آن تأثیری داشته باشد) به بدترین وجه غیرشخصی و غیرصمیمانه است. به لحاظ سنتی ارتباط میان متعلم و معلم دارای بیشترین اهمیت است؛ چرا که در بستر این‌گونه ارتباط شخصی است که معلم می‌تواند فهم نادرست مطالب ارائه شده به متعلم را تصحیح کند. و تنها در چنین بستری است که معلم می‌تواند معین کند که در سطح خاصی چه مطالبی برای متعلم مفید و یا مضرّ است. روشن است که برنامه‌های کامپیوتری نمی‌تواند در مقایسه با استاد موفق باشد. اما راه‌حل قضیه، این نیست که پیوسته پایگاه‌های اسلامی را، به‌عنوان ناقض اصول سنتی تعلیم و تربیت اسلامی، تحقیر کنیم. پایگاه‌های اطلاع‌رسانی، از فوائد و مزایای خاصّ خود برخوردارند. در شرایط کنونی، همه متعلمان، به اندازه کافی، به استاد دسترسی ندارند. مثلاً امروزه تقریباً نصف جمعیت ایران کمتر از هیجده سال دارند. از نظر بسیاری از اندیشمندان، دوگزینه‌ای که پیش روی ماست، استفاده از برنامه‌های رایانه‌ای یا استاد نیست بلکه استفاده تعلیمی یا غیرتعلیمی از رایانه است. بحث فوق تنها یک مثال است ولی می‌توان آن را تا بی‌نهایت ادامه داد. باید

پذیرفت که مدرن‌سازی واقعیتی از واقعیت‌های زندگی است. سنت‌گرایان نکات ارزشمندی را در مورد نقایص آن بیان می‌کنند، اما در مجموع گزینه‌ای که پیش روی مردم است انتخاب یکی از دو شیوه زندگی سنتی یا مدرن نیست. آنها خود را گرفتار در گرداب مدرن‌سازی می‌بینند. چالشی که مطرح است آن است که در این فرایند راهی را پیدا کنیم که، علی‌رغم مفاسد و مضرات مدرن‌سازی، دین مصون و محفوظ بماند.^۱ امید است که جوامع اسلامی روند مدرن‌سازی را بدون دچار شدن به مضرات و مفاسدی که در غرب برجای گذاشت، پشت سر بگذرانند. ان شاء الله.

۱. به بیان حضرت صادق (ع) خطاب به ابوحنیفه که فرمودند: عاقل کسی نیست که میان خیر و شر تمییز کند چرا که بهایم نیز تمییز توانند کرد. بلکه کسی است که از دو خیر، خیر الخیرین و از دو شر، خیر الشرین را برگزیند (تذکره‌الاولیا، عطار، تصحیح دکتر استعلامی، ص ۱۵).

مراجع

- Blavatsky, H. P., *The Secret Doctrine*, originally published in 1888, Theosophical University Press Online edition, URL: http://www.theosociety.org/pasadena/sd/sd_1-0-in.htm.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought* (Austin: University of Texas Press, 1988).
- Kennedy, William, *The Occult World of René Guénon*, URL: <http://www.dagobertsrevenge.com/articles/guenon.html>, 08 Jan 2002.
- Legenhausen, Muhammad, *Islam and Religious Pluralism* (London: Alhoda, 1999).
- Lings, Martin, "René Guénon", from a lecture given in the autumn of 1994 at "the Prince of Wales Institute" in London and sponsored by the Temenos Academy, published in *Sophia*, Vol. 1, No. 1 (1995), URL: <http://www.sophiajournal.com/Vol1Num1/Article02.html>
- Nasr, Seyyed Hossein, "René Guénon", in *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, ed. (New York: MacMillan, 1987).
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad, 1981).

- Nasr, Seyyed Hossein, *Traditional Islam in the Modern World* (London: KPI, 1987).
- Nicholson, Shirley J., "Theosophical Society", in *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, ed. (New York: MacMillan, 1987).
- Quinn, William W., Jr., *The Only Tradition* (Albany: SUNY Press, 1997).
- Sedgwick, Mark, "Against Modernity: Western Traditionalism and Islam", URL:
<http://www.isim.nl/newsletter/7/features/6.html>.
Sedgwick, Mark, URL: <http://www.traditionalists.net>.

خواب و تعبیر خواب

بخش دوم

دکتر سید حسن امین

۷- خواب در ادیان ابراهیمی

در کتابهای آسمانی و صحف و حیانی - هم چون تورات، انجیل و قرآن - خواب یکی از نعمت‌های الهی^۱ و هم وسیله‌ای برای دریافت وحی یا الهام - به‌ویژه ایجاد ارتباط با غیب، یا اطلاع بر حوادثی که در آینده اتفاق خواهد افتاد - شمرده شده است. از دانیال پیامبر نقل است که خواب، در اصل، یا حقیقت احوال را در گذشته و حال معلوم می‌کند، یا از عاقبت و سرانجام کارها در آینده خبر می‌دهد و به این ترتیب یا آمر (فرمان دهنده)، یا زاجر (بازدارنده)، یا منذر (بیم دهنده)، یا مبشر (نویدبخش) است.^۲

۱. برای مثال، بنگرید به قرآن مجید: هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِيَسَاءَ وَ النَّوْمَ سُباتاً (سوره فرقان، آیه ۴۷)؛ وَ جَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُباتاً (سوره نبا، آیه ۹)؛ وَ مِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ (سوره روم، آیه ۲۳)؛ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا (سوره زمر، آیه ۴۲).

۲. نصیری، محمد، جامع‌الفروق، قم، ۱۳۴۸، ص ۳۵۸.

اکنون، نمونه‌ای چند از خوابهای معروف در ادیان ابراهیمی را نقل می‌کنیم:

۱-۷- خواب بخت نصر و تعبیر دانیال

در ادیان ابراهیمی، مشهورترین خواب، خواب «بخت نصر» است که دانیال آن را تعبیر کرد و تفصیل آن در «سفر دانیال» در عهد عتیق (تورات) آمده است و بنا به آن دانیال می‌گوید: «در سال سوم پادشاهی بیلش فر من در شهر سوسن هیرا از نواحی عیلام در کنار رود اولایی بودم. برای بار دوم رؤیایی به نظر من رسید. در این رؤیا دیدم که قوچی کنار رود ایستاده و دو شاخ بلند دارد. این دو شاخ، یکی به طرف پشت او خم شده بود. قوچ با دو شاخ خود، شرق و غرب و جنوب را شخم می‌کرد. در همین حال که من در فکر انجام کار این قوچ بودم، متوجه شدم که یک بز کوهی از طرف مغرب در حالی که زمین را با شاخ خود می‌کند، پیش آمد. میان پیشانی این بز، یک شاخ بزرگ و عجیب پیدا بود، کم کم بز کوهی به قوچ دو شاخ نزدیک شد و سپس خشمناک بر او تاخت و در این حمله دو شاخ حریف شکست و قوچ در برابر او از مقاومت عاجز ماند.»^۱

در تورات، تعبیر این خواب به اتحاد ماد و پارس و ظهور پادشاهی که بر هر دو کشور حکمرانی کند تعبیر شده است و لذا بعضی قوچ دو شاخ یعنی «ذوالقرنین» را اشاره به کورش هخامنشی دانسته‌اند.^۲ داستان بخت‌النصر در قرآن ذکر نشده و تنها بعدها در منابع اسلامی منعکس شده است، به این عبارت:

«بخت نصر به دانیال گفت: خواب مرا و تعبیر آن را می‌دانی؟ گفت: آری. صنمی بزرگ دیدی که طرف اعلای آن از زر بود و میان وی از نقره و سرین وی از مس و ساقهای آن از آهن و کعبهای آن از سفال...»

۱. عهد عتیق، سفر دانیال، ۸-۱۵.

۲. ابوالکلام آزاد، ذوالقرنین یا کورش کبیر، ترجمه ابراهیم باستانی پاریزی.

سنگی فرود آمد و بر تارک سر وی خورد. وی را بکوفت، چنانکه گویی
 آرد شد. زر و نقره و مس و آهن و سفال... به هم در آمد... و آن سنگ که
 از آسمان آمده بود،... همه روی زمین را فرو گرفت... تعبیر... صنم، امم
 مختلفه است: زر، امت تو... مس، اهل روم؛ آهن، فارس؛... سنگ، دین
 آخرالزمان...»^۱

۲-۷- خواب نمرود

نمرود در خواب دید که ستاره‌ای بر بالای سرش طلوع کرده است که نور آن
 بیش از نور خورشید و ماه است و تعبیر آن خواب، زوال دولت او بر دست
 ابراهیم بود.^۲
 اُزر منجم خاص نمرود پادشاه بابل به خواب دید که به زودی پسری متولد
 خواهد شد که هلاک مملکت نمرود بر دست او اتفاق خواهد افتاد. نمرود دستور
 داد همه اطفال نرینه را کشتند، اما ابراهیم نجات یافت و موجب سقوط نمرود شد.

۳-۷- خواب فرعون

فرعون، پیش از ولادت حضرت موسی، به خواب دید که آتشی از
 بیت المقدس مشتعل شده است که لهیب آن به مصر افتاده و قبطیان را هلاک
 می‌کند، در حالی که بعضی از بنی اسرائیل از آن نجات می‌یابند معبران دربار
 فرعون، این خواب را به ولادت مردی در میان بنی اسرائیل تعبیر کردند که باعث
 هلاک اهل مصر و نجات قوم بنی اسرائیل خواهد شد.

۱. جامی، همانجا، رکن اول، شاهد ۱۷، ص ۹۹.

۲. طبری، تاریخ (ذیل زندگی ابراهیم خلیل).

۷-۴- خوابهای کهن و معجزات پیامبران بنی اسرائیل

در روزگاران کهن، به خواب پادشاهان و بزرگان بیش از خواب افراد عادی اهمیت داده می‌شد و خواب آنان، نوعی عمومیت برای کل جامعه داشت. در یونان و هند، خوابهای هولناک را دلیل خشم خدایان می‌دانستند. در روم باستان، تعبیر خواب در اختیار مجلس سنا^۱ بود که برای تعبیر خواب امپراتور، سازمان و تشکیلاتی وسیع ترتیب داده بودند. خلاصه در قدیم، اکثر مردم عقیده داشتند که خواب پادشاهان یا پیامبران، سرنوشت ملت‌ها را تعیین می‌کند که نمونه آنها خواب بخت نصر و فرعون و کسری در کتابهای قدیمی تاریخ است. ما اکنون، به ذکر بعضی از خوابهای مربوط به تاریخ ادیان قبل از اسلام، به شرح یادشده در قرآن مجید، می‌پردازیم:

۱- ابراهیم خلیل به حکایت تورات و سپس قرآن، در مقام دریافت وحی خواب دید که پسر خود (اسماعیل به روایت قرآن و اسحاق به روایت یهود) را قربانی می‌کند. ابراهیم این خواب را فرمان الهی و دستور آسمانی برای قربانی کردن فرزند خود تلقی کرد و لذا به پسرش گفت: *إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى*؛^۲ یعنی، من در خواب دیدم که ترا ذبح می‌کنم. پس بین تو چه می‌اندیشی. فرزند گفت: *يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ*؛^۳ یعنی: ای پدر آنچه بدان مأموری، به انجام رسان. هنگامی که ابراهیم، خواست همچنان که در خواب به او امر شده بود، سر فرزند خود را ببرد، قوچی به امر خدا فرو فرستاده شد تا ابراهیم آن «کبش فدی» (قوچ قربانی) را به جای ذبیح الله خود قربانی کند. ناصر خسرو از این داستان و عزم ابراهیم به بریدن سر فرزند چنین یاد کرده است:

1. Senate

۲ و ۳. سوره صافات، آیه ۱۰۲.

اندیشه کن از حال براهیم و ز قربان

و آن عزم براهیم که بزد ز پسر سر^۱
 به همین دلیل در آیین جوانمردی، مؤسس اصول فتوت را ابراهیم خلیل
 دانسته‌اند چنانکه در فتوت‌نامه سلطانی آمده است: «مظهر فتوت و سرچشمه آن
 ابراهیم خلیل باشد... و بعد از ابراهیم... به اسماعیل و اسحق رسید.»^۲
 در قرآن داستان یوسف با رؤیاهای او شروع می‌شود که به پدرش یعقوب
 می‌گوید: يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ^۳؛ یعنی، ای
 پدر! من در خواب دیدم که یازده ستاره همراه خورشید و ماه مرا سجده می‌کردند.
 یعقوب، این رؤیا را بدان تأویل کرد که یوسف پس از پدر جانشین او می‌شود و به
 پیامبری می‌رسد و به دلیل آنکه از حسد برادران یوسف بر او می‌ترسید، یوسف
 را گفت که این خواب را برای برادرانش نقل نکند. به هر حال، در اسلام، رؤیای
 یوسف در کودکی اش، نوعی الهام الهی برای باخبر شدن او از آینده و تفوق او بر
 برادران و برانگیخته شدنش به پیامبری و رسیدنش به عزت و پادشاهی تلقی
 می‌شود. چنانکه مولوی گوید:

همچو یوسف کو بدید اول به خواب که سجودش کرد ماه و آفتاب
 از پس ده سال بلکه بیشتر آنچه یوسف دیده بُد، بر کرد سر^۴
 در قرآن، مهمترین خوابها و تعبیر خوابها، در سوره یوسف مذکور است. چه
 معجزه یوسف، علم تعبیر خواب بوده است:

۱. ناصر خسرو، دیوان، چاپ سید نصرالله تقوی، تهران، چاپخانه گیلان، ۱۳۳۹، ص ۱۷۲.

۲. کاشفی واعظ، حسین، فتوت‌نامه سلطانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۷.

۳. سوره یوسف، آیه ۴.

۴. مثنوی، چاپ نیکلسون، ۴ / بیت ۳۳۹۸ به بعد.

الف - و عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ^۱.

یوسف می گوید: بار الها! تو به من علم تعبیر خواب آموختی.

ب - وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ^۲.

یعنی بدین گونه ما یوسف را در روی زمین مستقر کردیم و به او "تأویل الاحادیث" آموختیم. اغلب مفسران "تأویل احادیث" را در این دو آیه به "تعبیر خواب" تفسیر کرده اند.

۲- فرعون در خواب دید که از بیت المقدس آتشی مشتعل شده است که به سوی مصر افتاده و قبطیان را هلاک خواهد کرد؛ اما بعضی از بنی اسرائیل از آن نجات خواهند یافت. منجمان و معبران دربار فرعون، این خواب را به ولادت موسی، هلاک اهل مصر و نجات بنی اسرائیل از مصر تعبیر کردند.

۱-۲ یوسف که یازدهمین فرزند از دوازده فرزند یعقوب بود، خواب دید که یازده ستاره به همراه خورشید و ماه همه بر او سجده می کردند: انی رأیت احد عشر کوكبا والشمس والقمر رأیتهم لی ساجدين^۳ تعبیر این خواب، برانگیخته شدن حسد برادران یوسف بود.

این داستان عیناً در فصل ۳۷ سفر آفرینش در عهد عتیق (تورات) آمده است و خلاصه ترجمه فارسی آن از تورات چنین است:

«اسرائیل (یعقوب) یوسف را از تمامی پسرانش بیشتر دوست می داشت؛ زیرا که پسر پیری او بود ... یوسف خوابی دید که آن را به برادران خود اخبار نمود. پس ایشان را بر او حسد زیاده شد و به ایشان گفت: تمنا این که خوابی را که دیده ام بشنوید. اینک در میان کشتزار

۱. سوره یوسف، آیه ۱۰۱.

۲. سوره یوسف، آیه ۲۱.

۳. سوره یوسف، آیه ۴.

دسته‌ها را می‌بستم و اینک دسته من برخاسته راست ایستاد و ناگاه دسته‌های شما در اطراف ایستادند و دسته مرا، خم شدند [در برابر دسته من سر کرنش و تعظیم خم کردند]. برادرانش او را گفتند که آیا حقیقتاً بر ما سلطنت خواهی نمود؟ ... و باز خواب دیگری را دید و آن را به برادرانش بیان کرده گفت که اینک بار دیگر خوابی دیدم که ناگاه آفتاب و ماه و یازده ستاره بر من خم شدند^۱.

۴- وقتی یوسف به تهمت سوءنظر به زلیخا به حکم ملک مصر در زندان بود، دو زندانی همبند او که یکی ساقی و دیگری خبّاز بودند خواب‌هایی دیدند که یوسف خواب آن دو را چنین تعبیر کرد:

يا صاحِبِ السِّجْنِ. اِنَّا اَخَذْنَا مَيْسِقِي رَبِّهِ خَمْرًا وَاِنَّا الْاٰخِرُ فَيَصْلُبُ فَتَاكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَاسِهِ^۲.
یعنی آن زندانی که خواب دیده بود که باده می‌پیماید، آزاد خواهد شد و به کار سابق خود گماشته خواهد شد و آن مسؤول ارزاق که خواب دیده بود پرندگان از طبق نانی که او بر سر دارد، می‌خورند، مصلوب خواهد شد و مرغان، سر او را خواهند خورد.

این حکایت نیز عیناً در فصل چهارم از سفر تکوین تورات آمده است که یک روز یوسف در زندان، خادم خاص ملک مصر (ساقی) و مسؤول ارزاق عمومی مصر (خبّاز) را سخت آشفته دید. از ایشان پرسید چرا چنین اندوهگین‌اند؟ آن دو گفتند که بر اثر خواب‌هایی که دیده‌اند بیمناک شده‌اند:

«پس خواجه ساقیان خواب خود را به یوسف بیان کرد. وی را گفت: در خواب دیدم که اینک تاکی در حضورم هست و آن تاک سه شاخه داشت و گویا غنچه برآورد و شکفت و خوشه‌هایش انگورهای رسیده را

۱. عهد عتیق، ترجمه فارسی از ویلیام گلن، لندن بریتیش فارن بایبل سوسایتی، ۱۸۷۸، م. ص ۴۶.

۲. سوره یوسف، آیه ۴۱.

بر آورد و جام فرعون در دستم بود و انگورها چیده و به جام فرعون فشردم و جام را به دست فرعون دادم. یوسف او را گفت که تعبیرش این است: سه شاخه، سه روز است، به مرور سه روز، فرعون تو را سربلند خواهد کرد و تو را باز به منصب خواهد گماشت و به عادت اولین به‌هنگام سقایت جام فرعون را به دستش خواهی داد. اما هنگامی که تو را خوشی رسد مرا به یاد آور و تمنا اینکه با من احسان نموده مرا نزد فرعون ذکر نمایی و مرا از این خانه بیرون آوری ... و هنگامی که بزرگ خبازان دید که تعبیر خوب است، به یوسف گفت که من نیز خوابی دیدم که اینکه سه زنبیل سفیدی بر سرم بود و زنبیل بالایی از طعام پخته شده برای فرعون بود و مرغان آنها را از زنبیل بالای سرم می‌خوردند و یوسف در جواب گفت که تعبیرش این است که سه زنبیل سه روز است، به مرور سه روز، فرعون سر تو را از تو بر خواهد داشت و تو را از دار خواهد آویخت و مرغان گوشت تو را از سر تو خواهند خورد. و در روز سوم روز تولد فرعون بود. واقع شد که ضیافتی به جهت همهٔ بندگانش کرد و سر رئیس ساقیان و سر رئیس نانوایان میان بندگان خود بلند نمود و رئیس ساقیان را به منصب ساقی‌گری خود برآورد که جام به دست فرعون داد. اما رئیس نانوایان را آویخت. بطوری که یوسف ایشان را تعبیر نموده بود.»^۱

۵- چندی بعد، ملک مصر (یعنی پادشاه یا فرعون مصر) در خواب دید که هفت گاو لاغر، هفت گاو فربه را خوردند. در حالی که هفت خوشهٔ سبز، در برابر هفت خوشهٔ خشک در معرض دید او گذاشته شده بود.^۲ ساقی هم‌بند سابق یوسف که از زندان آزاد شده بود و تا آن زمان، خواهش شفاعت یوسف را فراموش کرده بود، پس از شنیدن خواب ملک مصر، سابقه راستگویی یوسف را در تعبیر خواب

۱. عهد عتیق، همانجا، صص ۴۹-۵۰.

۲. قال الملكُ اِنِّي اُرى سبعَ بقراتٍ سمانٍ ياكلهنَّ سبعُ عجافٍ و سبع سنبلاتٍ خُضْرٍ و اُخْرُ يابسات (سورهٔ یوسف، آیهٔ ۴۳).

به یاد آورد. ساقی برای تعبیر خواب ملک مصر نزد یوسف به زندان رفت و یوسف خواب ملک را به قحطی هفت ساله تعبیر کرد و راه نجات از آن را نیز چنین نشان داد: قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنَ بَعْدِ ذَلِكَ سَنَةٌ يُسَادُّهَا يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنَ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ.^۱

این خواب نیز در تورات چنین نقل شده است که دو سال پس از آزادی ساقی، ملک مصر خوابهای وحشتناکی دید که هیچ کدام از منجمان و کاهنان موفق به تعبیر آن نشدند. آنگاه ساقی، یوسف و هنر تعبیر خواب او را در زندان به یاد آورد. ملک مصر دستور داد یوسف را برای تعبیر خواب او از زندان آوردند. یوسف گفت: تعبیر خواب ملک این است که از پی هفت سال فراوانی و کشت و زرع مطلوب، هفت سال خشکسالی و قحطی خواهد شد. لذا خواب ملک هشدار می‌دهد که او باید ارزاق سالهای فراوانی را برای خشکسالی‌ها در انبارها جمع آوری و نگاهداری کند. ملک مصر چندان تحت تأثیر یوسف قرار گرفت که او را وزیر بزرگ مصر کرد.

۸ - خواب در اسلام

خواب طبیعی را قرآن در سوره زمر به مرگ تشبیه کرده و فرموده است: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا؛ یعنی، خداوند جانها را هنگام مرگ می‌میراند و جانهایی را که نمرده‌اند، در موقع خواب آنها می‌گیرد.^۲ این آیه در مقام اثبات استقلال نفس و بقای روح پس از مرگ بدن می‌گوید که هم چنان که

۱. سوره یوسف، آیات ۹-۴۷.

۲. سوره زمر، آیه ۴۲.

جان آدمی به هنگام خواب طبیعی، بدن را رها می‌کند و پس از بیداری به آن بر می‌گردد، جان آدمی پس از مرگ هم باقی است. پس انفصال روح از بدن به هنگام خواب، ناقص و موقت است و به هنگام مرگ کامل و دائم. پیامبر اسلام (ص) نیز همین معنی را در حدیثی چنین بیان فرموده است: *والذی بعنی بالحق، لتموتنّ کما تنامون؛ یعنی، سوگند به خدایی که مرا به حق مبعوث کرد که شما هم چنان می‌میرید که می‌خوابید.* نیز از همین مقوله است حدیث امام صادق (ع) *که التوم اخو الموت؛ یعنی، خواب، برادر مرگ است.*

اکنون مناسب است که در بررسی رؤیا از منظر اسلام، آیات قرآنی، احادیث نبوی و احادیث امامان شیعه را جداگانه مطالعه کنیم.

۱-۸- خواب در قرآن

قرآن مجید می‌گوید:

الف - *وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ؛* یعنی، رؤیایی که به تو نمایاندم و شجره نفرین شده در قرآن را جز برای آزمون مردمان قرار ندادیم.

این آیه مربوط به خوابی است که پیامبر (ص) دید تعدادی بوزینه بر منبر او سوار شده‌اند و آن، اشاره به شجره ملعونه (خاندان بنی امیه) است.^۲

ب - در جای دیگر در رابطه با فتح مکه می‌گوید: *لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ؛* یعنی، خداوند خوابی را که پیغمبر دیده بود که به سلامت وارد مسجد الحرام می‌شود، راست کرد.^۳

۱. سوره اسراء، آیه ۶۰

۲. فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر صافی، سنگی، ص ۳۶۰.

۳. سوره فتح، آیه ۲۷.

ج- در رابطه با جنگ بدر می‌گوید: إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشَيْتُمْ وَكُنَّا عَنَّمُ فِي الْأَمْرِ؛^۱ یعنی، یاد آر! ای رسول ما! هنگامی که دشمنانت را در چشم تو اندک نشان دادیم.

د- در رابطه با سفارش یعقوب به یوسف می‌گوید: يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا؛^۲ یعنی، پسرکم! رؤیای خود را برای برادرانت تعریف نکن؛ مبادا که درباره تو نیرنگی کنند.

ه- در رابطه با خواب فرعون: إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سَمَانٍ يَا كُلَّهُنَّ سَبْعُ عِجَافٍ؛^۳ یعنی، به خواب دیدم که هفت گاو فربه را هفت گاو لاغر می‌خورند.

و- در رابطه با خواب یوسف: وَخَرَّوَالَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ؛^۴ یعنی، همگی سجده‌کنان در برابر وی به روی در افتادند و (یوسف) گفت: ای پدر! این تعبیر رؤیا پیشین من است.

ز- قَدْ صَدَّقَتِ الرُّءْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ؛^۵ یعنی، حقا که رؤیا را راست کردی و ما نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم.

ادامه دارد

۱. سوره انفال، آیه ۴۳.

۲. سوره یوسف، آیه ۵.

۳. سوره یوسف، آیه ۴۳.

۴. سوره یوسف، آیه ۱۰۰.

۵. سوره صافات، آیه ۱۰۵.

مختصری از شرح احوال جناب حاج علی تابنده محبوب علیشاه^۱

بشنو این نی چون شکایت می کند
از جدائی‌ها حکایت می کند
مولای محبوب حضرت آقای حاج علی تابنده (محبوب علیشاه) اولین
فرزند ذکور مرحوم حضرت آقای حاج سلطانحسین تابنده (رضاعلیشاه) در
تاریخ سه‌شنبه هفتم ذی‌الحجّة الحرام سال ۱۳۶۴ قمری مطابق با ۲۲ آبان سال
۱۳۲۴ شمسی در تهران متولد گردید. ایشان دوران کودکی را در تهران و بیدخت
گناباد، دارالارشاد حضرات اقطاب اخیر سلسله نعمت‌الّٰهی، در ظلّ عنایات پدر
بزرگوار و جدّ عالی مقدار حضرت آقای حاج شیخ محمّد حسن صالح علیشاه
قدّس سرّه به سر برده و مقدمات علوم دینی و ادبی و سالهای اوّل مدرسه را در آنجا
نزد پدر بزرگوار و اساتید محلی فراگرفتند. سپس به اشاره پدر عزیز برای ادامه
تحصیل به تهران آمدند. تحصیلات متوسطه را در رشته ادبی در دبیرستان
دارالفنون به پایان برده و در خرداد ماه ۱۳۴۲ شمسی فارغ‌التحصیل گردیدند. در
تمام مدّت تحصیل مستقیماً و غیرمستقیم تحت مراقبت و تربیت پدر بزرگوار
بوده و ایشان نظارت می‌فرمود. در این ایّام کراراً به موطن عزیز خود بیدخت

۱. به مناسبت سالگرد رحلت ایشان در ۶ رمضان ۱۴۱۷ (۲۷ دی ۱۳۷۵) چاپ شد.

مسافرت می‌نمودند و به مرور درد طلب الهی و راه‌یابی به طریق حقیقت در جانشان افزون می‌گشت تا اینکه در روز یکشنبه ۱۵ ربیع‌الثانی سال ۱۳۸۴ قمری برابر اول شهریور سال ۱۳۴۳ شمسی مقارن با ولادت حضرت حاج ملاعلی نورعلیشاه ثانی به دست مبارک حضرت آقای صالح‌علیشاه و به دلالت پدرگرمی و شیخ مکرم مرحوم آقای حاج سید هبة‌الله جذبی (ثابت‌علی) مشرف به فقر و ایمان شدند.

ایشان تحصیلات عالی را در دانشگاه مشهد و دانشکده ادبیات دانشگاه تهران به پایان برده و در تیرماه سال ۱۳۴۸ شمسی موفق به اخذ درجه لیسانس در رشته زبان و ادبیات فارسی گردید. در این ایام نیز برای تأمین کمک هزینه تحصیل، در دبیرستانهای تهران تدریس می‌فرمود. پس از فارغ‌التحصیلی از دانشگاه نیز در سال ۱۳۵۱ شمسی به دستور والد مکرم برای امرار معاش از دسترنج خود وارد شرکت نفت گردیده و تا سال ۱۳۶۸ که برای قبول وظایف محوله فقری به درخواست خود بازنشسته شدند، در همانجا اشتغال داشتند.

آن بزرگوار پس از رحلت حضرت آقای صالح‌علیشاه در ششم مرداد سال ۱۳۴۵، مورد عنایات و توجهات خاص جانشین ایشان، حضرت آقای رضاعلیشاه، قرار گرفت. همچنین به دستور پدر مکرم مأمور به تحصیل علوم دینی و اخذ دستورات سلوکی و ریاضات شرعی نزد مرحوم آقای حاج سید هبة‌الله جذبی (ثابت‌علی) شدند و ابتدا متفرقاً و سپس به طور منظم از سال ۱۳۵۸ تا هنگام درگذشت جناب آقای جذبی در سال ۱۳۶۴ این مهم ادامه یافت. تا اینکه توفیق رفیق گردید و مجاهدات ثمر داد و ایشان در تاریخ پانزدهم شعبان سال ۱۴۰۱ قمری (۲۸ خرداد ۱۳۶۰ شمسی) موفق به اخذ اجازه امامت جماعت فقرا از جانب حضرت آقای رضاعلیشاه شدند.

و پس از طی مراتب سلوک و تهذیب نفس، چهارسال بعد در شب قدر ۲۱ رمضان ۱۴۰۵ قمری (۲۰ خرداد ۱۳۶۴ شمسی) فرمان دستگیری طالبان و راهنمایی جویندگان راه برای ایشان با لقب مبارک "محبوب علی" از طرف پدر بزرگوار صادر شد.

جنابش از سال ۱۳۵۸ شمسی که حضرت آقای رضاعلیشاه در تهران ساکن شده بودند، درک فیض حضورشان می‌کردند و در سفر و حضر غالباً در خدمتشان بودند و موسی‌وار از خضر راه درس عشق می‌آموختند.

ایشان در اوایل سال ۱۳۴۵ شمسی موفق به تشرّف به خانه خدا و انجام حجّ تمتّع گردید. در سال ۱۳۵۱ نیز در خدمت والد معظّم و در سال ۱۳۵۳ همراه با والده مکرمّه توفیق زیارت خانه خدا و عمره مفرده یافتند و در همین سفر به سیر آفاق به کشورهای سوریه و مصر و لبنان نیز مسافرت کردند. همچنین در سال ۱۳۵۵ در خدمت پدر و پیر بزرگوار به زیارت عتبات عالیات مشرف شده و با مراجع بزرگ شیعه ملاقات فرمود.

ایشان در سال ۱۳۵۵ شمسی با صبیّه محترمه مرحوم آقای عبدالعلی شیدانی ازدواج کرد که حاصل این وصلت دو فرزند ذکور به نام‌های رضا و رحمت‌الله است.

حضرت آقای رضاعلیشاه چندی بود که بنابر فرموده خود به الهام غیبی مترصد بودند که فرمان جانشینی در طریقت را برای فرزند برومند مرقوم نمایند و حتی در ضمن نامه‌ای به جناب آقای جذبی به این مسأله اشاره کرده بودند؛ ولی به دلایلی در این کار درنگ می‌فرمودند تا اینکه در چند رؤیا حضرت آقای صالح‌علیشاه ایشان را مأمور به این کار کردند و بالاخره معظّم‌له در عید غدیر سال ۱۴۰۶ قمری (دوم شهریور ۱۳۶۵ شمسی) فرمان خلافت فرزند مکرم را مرقوم

فرمودند و به تناسب اوضاع چند بار دیگر در زمانهای مختلف کتباً بر این فرمان تأکید کردند.

وقتی حضرت آقای رضاعلیشاه در چهارشنبه یازدهم ربیع‌الاول ۱۴۱۳ (۱۸ شهریور ۱۳۷۱ شمسی) روح مقدّسش ترک این عالم فانی کرده و به جانان پیوست، ایشان بنا بر نصّ صریح با قلبی اندوهگین و چشمی خونبار بر مسند ارشاد طریقه نعمت‌اللّهی گنابادی نشستند و به تکلیف معهود فقری خود اقدام نمودند.

آن بزرگوار بسیار خلیق و مهربان بود، با فقرا بانهایت ملاحظت و خدمت و با خویشاوندان به مهر و ادب و با دشمنان به مدارا و با عموم به حسن سلوک رفتار می‌فرمود. با اینکه ایام ارشادشان بسیار کوتاه بود ولی در همین مدّت قلیل به مصداق: الاسماءُ تُنزلُ مِنَ السَّماءِ، محبوب دل‌های همه از دوست و بیگانه شده بود. جانشین فقری و عمّ مکرم ایشان حضرت آقای حاج دکتر نورعلی تابنده (مجدوب‌علیشاه) درباره‌شان می‌فرماید: «... مصداق بارز این مصراع شعر حافظ بودند: "خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود". دوران رهبری عرفانی ایشان چهار سال و چند ماه بود ولی در همین دوران کوتاه در دل‌های ارادتمندان "آنچنان جای گرفته است که مشکل برود."»^۱

آن چنان دل درگرو دلدار داشت که بدن خاکی تحمّل روح ملکوتی ایشان را نمی‌کرد و بی‌صبرانه منتظر بود که به وصال برسد. کراراً به نزدیکان فرموده بود که ایام من کوتاه است، و از این جهت خود را به جدّ اعلای خویش حضرت نورعلیشاه ثانی تشبیه می‌فرمود و عبارت "ناگهان بانگی برآمد، خواجه رفت" را

۱. مقدمه کتاب ظهور العشق الاعلی و عهد الهی، تألیف جناب حاج علی تابنده، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۰، ص ۵.

متذکر می‌شد. رحلت پدر بزرگوار جراحات عمیقی بر قلب مهربان ایشان وارد کرده بود که با هیچ مرهمی درمان نمی‌شد. با همه شدت حال محبت به حضرت محبوب و غلبه حالت جذبه بر سلوک، از توجه به آداب شریعت مطهره و رسیدگی به احوال فقرا غفلت نمی‌کردند و به وصیت پدر بزرگوار اعتلاء لواء فقر را قلباً و ظاهراً طالب بودند. در مجالس فقری عموماً متذکر دستورات شریعتی و طریقتی شده و همگان را دعوت به جمع احکام شریعت و آداب طریقت می‌کرد و بدین منظور چندین تذکاریه منتشر فرمود. با وجود وقت کم به مطالعه و تحقیق علاقه داشته و آثاری نیز تألیف و تدوین نموده بودند که اهم آنان عبارتند از: خورشید تابنده^۱: در شرح احوال و آثار حضرت آقای رضاعلیشاه؛ رساله حضور قلب؛ ظهورالعشق الاعلی و عهدالهی: در شرح عرفانی فاجعه کربلا؛ رساله در جبر و تفویض. مکتوباتی نیز از ایشان باقی مانده که حاکی از احاطه علمی آن جناب است.

آن حضرت که دوران حیات ظاهری خود را کوتاه می‌دیدند و بر علو مراتب ظاهری و باطنی عمّ معظم خویش حضرت آقای حاج دکتر نورعلی تابنده که سمت مشاورت پدر بزرگوار و خود ایشان را نیز داشتند، واقف بودند، در همان روز رحلت حضرت آقای رضاعلیشاه یعنی در ۱۸ شهریور ۱۳۷۱ شمسی اجازه اقامه نماز جماعت در مجالس فقری و سپس در نهم ربیع الثانی سال ۱۴۱۳ قمری (۱۵ مهر سال ۱۳۷۱ شمسی) مصادف با سالگرد رحلت حضرت آقای صالح‌علیشاه اجازه دستگیری و تلقین ذکر و فکر را برای ایشان با لقب مبارک "مجنوب‌علی" مرقوم فرمود. و به اشاره الهیه در تاریخ سه‌شنبه ۲۲ ربیع الثانی سال ۱۴۱۳ قمری (۲۸ مهر ماه سال ۱۳۷۱ شمسی) مصادف با چهلمین روز رحلت

۱. چاپ دوم، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۷.

آقای رضاعلیشاه، معظم‌له را به وصایت معنوی و جانشینی خویش تعیین کردند و در فرمان مربوطه متذکر شدند که ایشان مراتب فقر و فنا را طی کرده و صدر صافی و قلب وافی یافته‌اند.

چهارسال سپری شد و روز به روز درد فراق و شوق وصالشان افزونی می‌یافت و در ماه‌های آخر شدت گرفت. در اوایل زمستان سال ۱۳۷۵ به سبب کسالت‌های عارضه و همچنین تقاضاهای مکرر فقرای خارج، به کشور آلمان مسافرت کردند و بلافاصله بستری شده و مورد عمل جراحی و مراقبت‌های پزشکی قرار گرفتند. این سفر سه هفته به طول انجامید و در آنجا در جلسه آخر فقری بالحن عجیبی از همه فقرای مقیم خارج خداحافظی کردند. خداحافظی برای عزیمت به وطن عزیز ظاهری ایران و پرواز به وطن باطنی ملکوت اعلا. در تهران نیز در صبح جمعه قبل از شروع ماه مبارک رمضان، خطاب به فقرا فرموده بودند: این آخرین جمعه‌ای است که من به حسینیه می‌آیم. درحالی که حاضرین مجلس، این فرمایش را حمل بر شروع ماه رمضان و تعطیلی موقت مجلس صبح‌های جمعه تصور می‌کردند؛ ولی مراد ایشان خیر از رحلت قریب‌الوقوع خویش بود. چند هفته قبل از رحلت نیز - همانند جدّ امجد حضرت آقای نورعلیشاه گنابادی - چند تلگراف را برای آقایان مشایخ سلسله مرقوم فرموده و در داخل دو پاکت دربسته و مهر شده قرار داده و نزد یکی از فقرا به امانت گذاشته بودند تا پس از رحلتشان مخابره شود. در این تلگرافها خبر از ترک عالم فانی داده و جانشین خود را حضرت آقای مجذوب‌علیشاه معرفی کرده و دستور به متابعت از ایشان داده بودند.

از ابتدای ماه رمضان وضعیّت جسمانی آن محبوب رو به ضعف می‌رفت و روز قبل از رحلت می‌فرمودند که چند شب است که نمی‌خوابم؛ با این همه و

با وجود کسالت زیاد فریضه روزه را ترک نکردند. در سحر روز پنج‌شنبه ششم رمضان تلفنی با عمه مکرمه خود در بیدخت تماس گرفته و اشاره به آمدن خود کرده بودند. در این چند روز حالت مهمانی را داشتند که به ضیافتی فراخوانده شده و منتظر رفتن است. تا اینکه متأسفانه در صبح پنج‌شنبه ششم رمضان سال ۱۴۱۷ قمری (۲۷ دی سال ۱۳۷۵ شمسی) به عارضه ایست قلبی از قید و زحمت تن جسمانی رهایی یافته و روح مقدسش به وصال محبوب رسید. فردای آن روز پیکر مطهر ایشان در میان انبوه عزاداران از تهران تشییع شد و در مراسم باشکوه تر عزاداری، در مزار سلطانی بیدخت مجاور قبر مطهر پدر و اجداد مکرم به خاک سپرده شدند؛ رحمة الله علیه.

نکات و تذکرات فقری

آنچه ذیلاً می آید مجموعه‌ای از بعضی نکات و تذکرات فقری حضرت آقای محبوب‌علیشاه است که به مناسبت‌های مختلف، خطاب به فقرای نعمت‌اللّهی کتباً بیان فرموده‌اند:

هو

۱۲۱

از جهت ترویج روح مطهر حضرت آقای رضا‌علیشاه (طاب‌ثراه)، قطب سلسله‌علیه نعمه‌اللّهیة سلطان‌علیشاهی، این فقیر حاج علی‌تابنده مفتخر به لقب طریقتی "محبوب‌علیشاه"، چهارده نکته از دفتر زندگانی پربار فقری، علمی و اخلاقی آن بزرگوار را به دل‌های منور به نور ایمان فقرای نعمت‌اللّهی سلطان‌علیشاهی به نام چهارده معصوم خاطر نشان ساختم تا با اجرای آن، روح پرفتوح آن بزرگوار را شاد و اسباب خیر و برکت دنیا و آخرت خویش سازند:

- ۱- با یاد خدا دم را غنیمت شمارید و آن را ارج نهدید.
- ۲- شفقت به خلق‌الله را سرلوحه زندگانی خود قرار دهید.
- ۳- تن را که مرکب روح است با خوراک و پوشاک و مسکنی که از دسترنج

شماست توانا سازید.

- ۴- گوهر مردمی را به نور ایمان، تابناک نگهدارید.
- ۵- شادی جان را با عشق ورزیدن به حقیقت عرفان تأمین کنید.
- ۶- پرواز روان در آسمان معرفت را با ذکر دوام و فکر مدام سرعت بخشید.
- ۷- نور عقل را روشنگر آسمان جهان مردمی کنید.
- ۸- منادی وجدان را آزرده نسازید و بترسید از دمی که از سر قهر به فوق افلاک رود.

۹- سفارشهای مکرر اقطاب سلسله علیّه نعمة اللّٰهیه سلطان علیشاهی به خصوص تأکیدات مکرر والد بزرگوار فقیر، در اجرای احکام شریعت مقدّس اسلام را نصب العین قرار دهید.

- ۱۰- خواندن کتاب پند صالح و دیگر کتب عرفانی جلوگیر لغزشهای ناخود آگاه است و با مطالعه این کتب از تزلزل‌های نفسانی جلوگیری نمایید.
- ۱۱- جرقة بروز هر اختلافی را در دم خاموش کنید؛ چون این گونه هوشیاری و بیداری‌ها در نظر اولیاءالله اجر بی پایانی دارد.

۱۲- وحدت و تمرکز در گرد پرچم اسلام را تنها سنگر نجات در جهان امروز بشناسید.

۱۳- حفظ اجاق خانواده و آبیاری ریشه‌های خانوادگی و کوشش در استحکام روابط همسری و پرهیز از هرگونه خشم و حسد و بیگانگی، سرمایه آرامش و گرمی بخش زندگانی است. فراموش نفرمایید که خدمت به یکدیگر عبادت و هموارگذشتن روزگار بر شماست.

۱۴- این فقیر در اجرای مسؤولیت خطیری که ناچار به اطاعت و اجرای آن شده‌ام، اجرای کامل این چهارده اصل را از یکایک برادران نعمت اللّٰهیه

سلطان علیشاهی خواهانم و یک دم لغزش در انجام هر یک را به زیان دنیا و آخرت می بینم؛ والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته.

۲۰ ربیع الثانی ۱۴۱۳ قمری، مطابق ۲۶ مهرماه ۱۳۷۱ شمسی،

برابر چهلمین روز ارتحال حضرت مولانا المعظم

حضرت آقای رضاعلیشاه اعلی الله مقامه الشریف

فقیر حاج علی تابنده محبوب علیشاه

خدمت برادران ایمانی، فقرای نعمت‌اللّٰهی سلطان‌علیشاهی و فقهم الله نکات ذیل را که از لطایف و لوازم فقر و درویشی است، مجدداً برای تذکر عرض می‌کنم تا به موجب شریفه: وَ ذِکْرُ فَإِنَّ الذِّکْرَی تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِیْنَ^۱ ان شاء الله که مفید واقع شود.

انتظاری معنوی که راه فقر و درویشی از رهروان خود دارد:

۱- امانت فقر و درویشی را که خدا به ودیعه سپرده نگاهبان باشید و به گفتار و کردار و پندار نیک بکوشید تا شایسته عنوان فقر و درویشی گردید که هر عمل خلاف شما، مایه خجالت فقیر است.

۲- خلاصه دستورات فقر و درویشی را که بندگی خدا، مهربانی به مردم و خدمت به برادران است میزان رفتار خود سازید و اعمال خود را با آن بسنجید.

۳- گوهر فقر و درویشی را به بهایی اندک نفروشید که زیان بینید. قدر گوهر را گوهرشناس داند؛ اگر گوهرشناس نیستید بدانید که بهای این گوهر وصال

۱. سورة ذاریات، آیه ۵۵: و اندرز بده که اندرز، مؤمنان را سودمند افتد.

دوست است.

۴- لطیفه فقر و درویشی به زبان نیاید و کلام را به حقیقت آن راه نیست. احرام دل را با سخن گفتن نشکنید و سخنانی نگویید که سستی احوال دیگران را موجب شود.

۵- دشمن فقر و درویشی، شیطان نفس است که به صورت‌های مختلف ظاهر می‌شود. فریب مکر نفس را نخورید چون ممکن است ظاهری خداپسندانه نیز به خود بگیرد.

۶- انتظار فقر و درویشی از راه یافتگان خود، جز انجام وظیفه ایمانی نیست. هر چشم توقعی در این راه از کوردلیست.

۷- نعمت فقر و درویشی را پایمال خودبینی و خودرأیی نکنید؛ چون اندوه این کفران دل بزرگان دین را به درد آورد.

۸- عالم فقر و درویشی، خلوتگاه دل به محبوب دادن است و بس. راحت طلبانی که با رنج این کار بیگانه‌اند، با این فقیر همراه نیستند.

۹- جام آبروی فقر و درویشی را با سنگ آرزو و غفلت نشکنید و سیاه‌دلی شکستن پیوند را بر خود خریدار نشوید.

۱۰- توفیق خدمت در عالم فقر و درویشی، اجر است معنوی. توقع پاداش غفلت‌یست زهر آگین.

تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن

که دوست، خود روش بنده پروری داند

۱۱- آزادگی فقر و درویشی را با حرص دنیا و طمع عقبی به اسارت نکشید.

از دوست جز خودش چیزی نخواهید.

در لباس فقر می‌باید سه ترک ترک دنیا، ترک عقبی، ترک ترک

۱۲- مقصدِ راه فقر و درویشی اراده‌ای استوار می‌طلبید. سختی راه را به مرکب شوق وصال به جان بخريد و انتظار گشایش دل داشته باشید که یأس و ناامیدی کُفر است.

از همه برادران و خواهران ایمانی توقع دارم که در این نکات تأمل کنند و به دیده دل در آن بنگرند و توشه راه خویش سازند و غفلت نورزند که "در خانه اگر کس است یک حرف بس است"؛ وَالسَّلَامُ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَکَاتُهُ.

عاشورای حسینی سال ۱۴۱۶ قمری

مطابق ۱۹ خرداد سال ۱۳۷۴ شمسی

فقیر حاج علی تابنده محبوب‌علیشاه

برادران من

این سومین تذکار فقیر به رهروان فقر نعمت‌اللّهی سلطان‌علیشاهی است. تکرار سخن و اندرز در عالم فقر نشان چیست؟ کوردلی یا بی‌اعتنایی به اندرزگو؟

۱- ادامه غفلت در راه فقر، کفران نعمتی است که جبران‌ناپذیر است و تکرار غفلت مانع رحمت. کیست نداند آن که چشم از چراغ قافله سالار می‌بندد، چه سرانجامی می‌بیند؟

۲- مرتیان فقر چون هر باغبانی نهال ایمان می‌کارند و آن را پرورش می‌دهند تا چندین گل بچینند و جز این به چیز دیگری نمی‌اندیشند.

۳- باغبانان آبیاری می‌کنند. گل‌ها هم باید بتوان جذب ریشه‌ها پاسدار رنج باغبان باشند. آیا رنج باغبان به خواسته‌های دنیوی ما پایمال نمی‌شود؟

۴- باغبان را به باغبانی مأمور کرده‌اند و بصیرت و دانایی این امر به او داده‌اند. روا نبود از او چیزی خواهیم که بر عهده‌اش نیست. چه نیکو فرمود (ص): شما به امور دنیاتان از من آگاه‌ترید.

۵- تخم گیاه در زمین کاشته نشده، همچنان استعداد کشت و پرورش دارد ولیکن چون در زمین، کاشته شد ولی پرورش نیافت، خاک آن را بیوساند و تباہ گرداند.

۶- کیست نداند تخمی که فاسد شد و درختی که خشکید چه سرنوشتی دارد؛ آیا می توان آن را در زمین دیگری کاشت؟ در زمین کاشته تخم نکارند. تا دل از محبت دنیا پاک نشود، محلّ مودّت مولی نگردهد.

۷- دنیا مزرعه آخرت است. عجب دارم از کسانی که می دانند اگر تخم ایمان را به آب محبت و تربیت عمل صالح رشد دهند، از نشیب زمین سر به اوج آسمان بردارد و یک تخم صد تا هفتصد بردهد ولی باز کوتاهی کنند و به خار غفلت مانع رشدش شوند.

سرانجام امیدوارم کسانی که به سودای مال یا جاه و با تن آسانی به این سلسله نزدیک شده اند، به خود آیند و بیش از این کارنامه خویش را سیاه نکنند و بدانند که رنج بیهوده می برند و زحمت به باغبان می دهند.

چون روز هویداست از این تخم که کشتیم

کز دوزخیانیم نه از اهل بهشتیم

عید فطر سال ۱۴۱۶ قمری

فقیر حاج علی تابنده محبوب علیشاه

عشق و شهادت^۱

جناب آقای حاج علی تابنده

یکی از مقاماتی که برای مؤمن ذکر شده، مقام شهادت است. شهادت بر دو نوع است: نوع اول شهادت ظاهریست که مؤمنین در مقابل دشمنان دین به مقام رفیع شهادت می‌رسند و از نظر ظاهری، جسم خاکی و فانی در معرض فنا قرار می‌گیرد و به عبارت دیگر کشته می‌شوند و شهید می‌گردند.

نوع دومی که برای شهادت ذکر کرده‌اند شهادت باطنی است که در این شهادت، قاتل خود دوست است و به تعبیر عرفانی اش شهید به مقام فناء فی الله می‌رسد و در حدیث قدسی داریم: مَنْ طَلَبَنِي وَجَدَنِي وَمَنْ وَجَدَنِي عَرَفَنِي وَمَنْ عَرَفَنِي عَشَقَنِي وَمَنْ عَشَقَنِي عَشَقْتُهُ وَمَنْ عَشَقْتُهُ قَتَلْتُهُ وَمَنْ قَتَلْتُهُ أَنَا دَيْتُهُ. خداوند می‌فرماید: کسی که به جستجوی من آمد، مرا طلب کرد، مرا درمی‌یابد؛ وقتی که مرا دریافت، مرا می‌شناسد و کسی که مرا شناخت، عاشق من می‌شود و کسی که عاشق من شد، من هم عاشق او می‌شوم و کسی که عاشق او شدم او را می‌کشم و کسی که او را کشتم،

۱. متن سخنرانی جناب آقای حاج علی تابنده (محبوب‌علیشاه) در ۲۸ مهر ۱۳۷۰.

خونبهایی برای او قائل هستم و این خونبها خود من هستم. و چه مقامی بالاتر از این که خونبهای شهید، خود خداوند است.

باز در حدیث نبوی (ص) آمده است که مَنْ عَشَقَ فَعَفَّ وَكُنْتُمْ ثُمَّ مَاتَ، مَاتَ شَهِيدًا: کسی که عاشق شد و خویشتن داری کرد و عشق خود را پنهان کرد و مُرد، درحالتی از دنیا رفته است که به مقام شهید رسیده است. وقتی مؤمن و سالک به مقام شهید می رسد که عشق او به محبوب و معبود واقعی به سر حد کمال برسد تا به آنجایی که جز دوست، دیگری را نبیند؛ این عشق است که باعث می شود مؤمن به این چنین مرحله ای برسد.

عشق در لغت از ریشه "عَشَقَه" گرفته شده است؛ عَشَقَه در فارسی همان پیچک است. پیچک گیاهی است رونده که به دور گیاه دیگری می پیچد و آن قدر سماجت در پیچش خودش به خرج می دهد که گیاه اولی را در وجود خودش حل و با خودش یکی می کند. این سماجت در پیچش به دور آن گیاه به وسیله گیاه دیگری به نام عَشَقَه یا پیچک باعث این می شود که هر دو گیاه یکی بشوند.

عشق را به مجازی و حقیقی تقسیم کرده اند که از نظر شخص من عشق مجازی مفهومی ندارد؛ چون عشق تا به آن حد مقامش والا است که به جز معبود و معشوق حقیقی به کار بردنش درباره دیگری مفهومی نخواهد داشت.

برای آنکه فرق بین عشق مجازی و حقیقی را بدانیم بهترین نمونه اش اشاره هایی است که در قرآن مجید در قصه حضرت یوسف آمده که حضرت شیخ احمد غزالی "احسن القصص"^۱ خواندندش را از جهت آنکه داستان عشق است می داند. شرح عشق مجازی و حقیقی هر دو در این داستان آمده است. وقتی

۱. اشاره است به سوره یوسف، آیه ۳: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنُ... (با این قرآن که به تو وحی کرده ایم، بهترین داستان را برایت حکایت می کنیم...).

زلیخا به یوسف اظهار عشق و تمایل می‌کند که در قرآن مجید آمده: **وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَ هَمَّ بِهَا**؛ در یک لحظه یوسف نیز می‌رود که تسلیم هوا و هوس نفس خود شود و لذا رو به او می‌آورد. در اینجا از روی عشق مجازی است که او تسلیم هوای نفس خود می‌شود و تصمیم به وصال زلیخا می‌گیرد؛ ولی در همان لحظه عشق واقعی در صورت ملکوتی پیرش، محبوبش، مرادش که یعقوب پدر بزرگوارش بوده، ظاهر می‌شود و به تعبیر قرآنی "برهان رب"^۲ را می‌بیند که او را از گناه باز می‌دارد به طوری که یوسف از زلیخا فرار می‌کند. زلیخا به دنبال او می‌رود و پیراهن او را از پشت پاره می‌کند؛ ولی از آنجایی که خداوند می‌خواست که یوسف آلوده به گناه نشود، درهای مقفل تالار، همه باز می‌شود و یوسف از یکی از درهای تالار خارج می‌شود.^۳

در اینجا فرق بین عشق مجازی و عشق حقیقی کاملاً عیان می‌شود که خداوند عشق حقیقی و واقعی به خودش را که در صورت ملکوتی پیر متجلی شده بوده به او نشان می‌دهد.

در قرآن از کلمه عشق ذکر نشده ولی تعبیر حبّ شدید، علاقه شدید، در قرآن آمده، چنانکه می‌فرماید: **الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ**^۴، کسانی که ایمان آورده‌اند حبّ شدید به خداوند دارند. هیچ مانعی ندارد که ما به جای همین حبّ شدید و

۱ و ۲. سوره یوسف، آیه ۲۴: **وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَ هَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّا بُرْهَانَ رَبِّهٖ** (آن زن آهنگ او کرد. و اگر نه برهان پروردگارش را دیده بود، او نیز آهنگ آن زن می‌کرد).

۳. مولوی در اشاره به این مطلب می‌فرماید:

گر زلیخا بست درها هر طرف	یافت یوسف هم زجنبش منصرف
باز شد قفل و درو شد ره پدید	چون توکل کرد یوسف، برجهید
گرچه رخنه نیست عالم را پدید	خیره یوسف وار می‌باید دوید
تا گشاید قفل و در پیدا شود	سوی بی‌جایی شما را جا شود

(مثنوی معنوی، به اهتمام توفیق سبحانی، دفتر پنجم، ابیات ۷-۱۱۰۵).

۴. سوره بقره، آیه ۱۶۵.

علاقه وافر، کلمه عشق را به کار ببریم.

حال به این سؤال می‌رسیم که این حبّ شدید که به عشق تعبیر می‌شود، چگونه در انسان پیدا می‌شود؟ انسان عاشق زیبایی و جمال است و خداوند نیز دارای حسن مطلق است:

در ازل پرتو حسنش ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
 خداوند می‌فرماید که من گنج پنهانی بودم که می‌خواستم شناخته شوم، خلق
 را آفریدم از برای آنکه شناخته شوم: *كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأُعْرَفَ*. او می‌خواهد چگونه شناخته بشود؟ بدین ترتیب که حس و زیبایی و جمال خودش را به بنده‌اش نشان بدهد و بدین ترتیب او را عاشق و واله و شیدای خود کند. این عشق چگونه در قلب مؤمن و بشر عادی پیدا می‌شود؟ بشری که به تنهایی امکان عاشق شدن به محبوب و معبود واقعی که او را به کمال مطلق برساند، ندارد؟ در اینجا راهبر و راهنمایی بایستی وجود داشته باشد. این راهبر و راهنما کیست و پیدایش آن چگونه است؟ ما یعنی شیعه، شیعه اثنی‌عشری — کسانی که به ولایت علی ابن ابی طالب و یازده نفر فرزندان و جانشینان آن بزرگوار اعتقاد داشته و داریم — معتقدیم که این عشق به واسطه آن بزرگواران، با رابطه معنوی و ولوی با آنان، با محبوب و معشوق حقیقی برقرار می‌شود. کما این که باز داریم: *ولایة علی ابن ابی طالب حِضْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِضْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي*، ولایت علی ابن ابی طالب حصار من است که اگر آدمی داخل آن حصار بشود، از هر عذابی در امان است. همین حصار است که انسان را به عشق می‌رساند.

و اما چرا می‌گوییم که بشر احتیاج به این دارد که رابطه و واسطه‌ای داشته باشد تا به خدای خودش، معبود و معشوق خودش، برسد؟ اولاً چون این نفس، این نفس اماره، باعث آن می‌شود که آدمی نتواند امیال و اغراض و شهواتش را

سرکوب بکنند و مستقیماً با حق ارتباط برقرار بکنند، از این رو رابطه و واسطه‌ای می‌خواهد که بین ما و محبوب مطلق باشد؛ اصولاً اگر این چنین نباشد بشر طاقت این را ندارد که خداوند حبّ و عشق خود را به‌طور کامل و تمام در دل او جایگزین کند. یک بار که حضرت موسی به کوه طور می‌رفت، جوانی عرض کرد که یا موسی به خداوند عرض کن که عشق خودش را در دل من بیاندازد. موسی وقتی که عرض می‌کند، خداوند می‌فرماید: این جوان طاقت این امر را ندارد و برای این که به تو ثابت بکنیم که در این جوان طاقت عشق ما وجود ندارد، در قلبش ذره‌ای از محبت خود را جای دادیم، برو ببین که به چه سرنوشتی دچار شده است. زمانی که موسی از کوه طور به پایین آمد، مشاهده کرد که جوان در اثر همان ذره حبّی که خداوند در دل او جای داده بود، خودش را از کوه پرت کرده و قطعه قطعه شده بود.

حال چگونه باید با کمک راهنما و پیر و استمداد از ائمه اطهار (ع) این عشق را به تکامل رساند و تیشه به ریشه نفس زد؟ هر چه یاد خدا، یاد محبوب را در دل افزون‌تر بکنیم، طبعاً امیال نفسانی از دل بیرون می‌رود و خانه تهی و مهیّا می‌گردد برای صاحب‌خانه و روشنایی و نورانیت ربّ به چشم دل دیده می‌شود. این زمانی است که آدمی تهذیب نفس بکند تا بتواند چهره محبوب را در قلب خودش با چشم دل مشاهده بکند. در راه سلوک، یک دسته اعمال قلبیه وجود دارد و یک دسته اعمال قلبیه‌ای. اگر این دو با هم انجام بشود آنگاه این نفس تهذیب و پاک می‌شود. خانه رُفت و روب می‌شود و آماده آمدن دوست می‌گردد و این فقط و فقط با توجه تام به ذکر و یاد خدا میسر است.

درباره ذکر و مراتب آن و اینکه قلب را باید آماده بکنیم برای ورود محبوب، داستان شیرین و فرهاد نمونه بارزی است، به این شرح که روزی

به شیرین می‌گویند: فرهاد چهره تو را بر کوه، نقش بسته است. وقتی شیرین می‌آید و به کوه نگاه می‌کند می‌بیند چهره‌اش را به همان طریق که عیناً هست فرهاد به کوه نقش و حجاری کرده است. شیرین از فرهاد سؤال می‌کند که تو یک بار بیشتر من را ندیدی چگونه با یک بار دیدن این چنین حجاری کردی؟ او در جواب می‌گوید که آری یک بار دیدم ولی آن یک بار به چشم دل دیدم نه به چشم سر. وقتی که آدمی به چشم دل، محبوب را ببیند، هرگز از دل نمی‌رود و همیشه در قلبش باقیست و می‌ماند.

این ذکر و فکر باید همیشگی باشد تا باعث قوت قلب، باعث بینایی دل، باعث روشنایی دل، باعث نزدیک شدن عاشق به معشوق شود.

باز در اینجا بی‌مناسبت نیست که داستان دختر هندویی را که پسرک مسلمانی بر او عاشق می‌شود ذکر کنم. پسرک وقتی که به خانه دختر می‌رود و اظهار عشق به او می‌کند، دختر در جواب می‌گوید: مگر دیوانه شده‌ای؟ جوان مسلمان همین جمله "مگر دیوانه شده‌ای" را ذکر خودش قرار می‌دهد و هر که با او صحبت می‌کند، در جواب می‌گوید: مگر دیوانه شده‌ای؟ پادشاه به او می‌رسد، با او صحبت می‌کند، در جواب پادشاه می‌گوید: مگر دیوانه شده‌ای؟ شاه تعجب می‌کند. او نمی‌داند که این جوان ذکر را از معشوق گرفته و آنچه از لب معشوق به زبان آمده برای عاشق دلیل و برهان است. عاشق بایستی ببیند که معشوق چه می‌گوید و به خواست معشوق باید عمل کند نه به هوا و هوس‌های خودش. ولی پادشاه در مقابل شنیدن این جمله "مگر دیوانه شده‌ای؟" به خیال خودش تصمیم به معالجه جوان می‌گیرد. اطباء دربار را بسیج می‌کند. همه را می‌آورد و جوان عاشق را به آنان نشان می‌دهد. و هر یک از او سؤال می‌کنند: درد تو چیست؟ او در جواب می‌گوید: مگر دیوانه شده‌ای؟ اطباء نتیجه‌ای نمی‌گیرند زیرا که در

مقابل جویا شدن حال او، پاسخی جز "مگر دیوانه شده‌ای؟" نمی‌شنوند. تا اینکه ماجرا را به پادشاه می‌گویند. پادشاه می‌گوید او را رها کنید، بگذارید به هر جا می‌خواهد برود. او را رها می‌کنند، به در خانه معشوق می‌رود. وقتی به در خانه معشوق می‌رسد وارد می‌شود. دختر وقتی چشمش می‌افتد به عاشق خودش، به او نگاهی می‌کند و می‌گوید تو هنوز زنده‌ای؟ جوان بیرون می‌آید و می‌خوابد و جان به جان آفرین تسلیم می‌کند. چرا؟ چون معشوق از او خواسته بود که زنده نباشد. مگر "هنوز زنده‌ای" مفهومی جز این ندارد که نباید زنده باشی و خواست معشوق این بوده که او بمیرد. خبر به پادشاه می‌دهند. می‌گوید جنازه‌اش را تشییع کنید و از جلوی در خانه معشوق ببرید. وقتی از جلوی در خانه معشوق رد می‌شوند، جنازه متوقف می‌شود. به او خبر می‌دهند که چنین اتفاقی افتاده است. وقتی می‌آید بیرون و چشمش به جنازه می‌افتد، او هم در جا جان می‌دهد و به عاشق حقیقی خودش می‌پیوندد.

ترسم ای فصّاد گر فصدم کنی نیش را ناگاه بر لیلی زنی^۱
 من کیم لیلی و لیلی کیست من ما یکی روحیم اندر دو بدن^۲
 وقتی که عاشق و معشوق یکی شدند، جانها یکی شد، فرقی بین آنها نمی‌ماند.

پس همان‌طور که عرض کردم بشر طالب حسن و جمال است که این زیبایی و حسن و کمال مطلق تنها و تنها در معشوق حقیقی و کل یعنی خداوند متعال وجود دارد و اوست که می‌تواند زیباییش را به عاشق خود نشان بدهد. ولی آیا به هر کسی می‌توان این زیبایی را نشان داد و آیا ما شایستگی دیدن این زیبایی را داریم؟ لحظه‌ای بیاندیشیم و فکر کنیم آیا آنچه محبوب خواسته ما کرده‌ایم تا ما

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۱۸.

۲. همان، چاپ کلاله خاور، ص ۳۱۲، س ۳۹.

آنچه می‌خواهیم او بکند و زیبایی که مورد مطلوب ما است به ما نشان بدهد؟ زنی به حضور بایزید بسطامی می‌رسد و عرض می‌کند که ای شیخ همسر من، شوهر من، قصد دارد که همسر دیگری را اختیار کند و اگر شرعاً مجاز بودم که برقع از صورت خود بردارم و تو چهره من را می‌دیدی در شگفت می‌ماندی که چگونه با این زیبایی، همسر من قصد تأهل مجدد دارد؟ بایزید به محض شنیدن این سخن نعره‌ای می‌کشد و به زمین می‌افتد. این زن مات و مبهوت ماند که این سخنی نبود که بایزید را به این وضع انداخت. زن از زیبایی‌ئی صحبت کرد که به ظاهر به زیر رو بند بود و بایزید او را ندیده بود، پس چرا صیحه‌ای کشید و افتاد؟ وقتی که بایزید به هوش آمد از او سؤال کردند که علت این حالت چه بود؟ گفت: این زن مرا به یاد محبوب و معشوق واقعی خودم انداخت. من به این فکر افتادم که اگر معشوق و معبود من، یعنی خداوند متعال، برقع از صورت خود بردارد و صورت زیبای خویش را به من نشان بدهد و به من بگوید تو با داشتن چنین معشوق زیبایی که هیچ‌کس تاب تحمل دیدن آن را ندارد، چگونه به دنیا و زیبایی‌های ظاهری‌اش فریفته می‌شوی، من چگونه پاسخ بگویم؟

همین زیبایی و همین جمال الهی والا را اصحاب حضرت سیدالشهداء (ع) در روز عاشورا دیدند که چنین عاشق و واله شدند. در شب عاشورا حضرت سیدالشهداء مقامات آنها را نشان داد و به عبارت دیگر آنان در آن شب معشوق واقعی را دیدند و به این دلیل در صبح عاشورا هر یک سعی داشت که به دیگری تقدّم بگیرد و زودتر به میدان برود و حتی برخی زره خود و همه چیز را از تن می‌کنند و به دور می‌انداختند. چرا که عشق در تمام سراسر وجودشان رخنه کرده و فضای سینه‌شان را پر از دوست کرده بود و می‌خواستند که هر چه زودتر ترک قالب جسمانی کنند و به دوست برسند و رسیدن به دوست جز دل‌کندن از این دنیا

و این جسم خاکی راه دیگری برای آنها نداشت. آنها که این مقامات را دیدند می‌خواستند که از بدن خاکی رهایی پیدا کنند و به آن مقام بالایی که دیده بودند و مولایشان و سرورشان حضرت سیدالشهداء(ع) به آنها نشان داده بود برسند؛ یعنی به مقام فناء فی الله که نهایت آرزوی هر سالک و همان مقام شهادت معنوی است، نائل شوند.

قلب اسلام

ارزش‌های ماندگار برای بشریت^۱

تألیف: دکتر سید حسین نصر

حسین خندق آبادی

چند دهه پیش شاهد گسترش توجه به اسلام در غرب بودیم، این توجه همواره با هر حادثه در جهان با نام اسلام تشدید می‌شد: از جنگ داخلی لبنان گرفته تا انقلاب ۱۹۷۹ در ایران و تا ظهور نهضت‌های اسلامی در میان فلسطینیان. اکنون از زمان وقوع حوادث یازده سپتامبر در آمریکا این توجه صورتی بی‌سابقه یافته است. جهان تشنه اطلاعاتی درباره اسلام است اما عموماً این عطش با آب سالمی فرو نشانده نشده است. در واقع موج اطلاعات رسانه‌های جمعی - از کتاب گرفته تا مجلات، رادیو و تلویزیون - در غرب سرازیر شده است اما بیشتر این اطلاعات بر پایه کج‌فهمی، جهل و حتی اخبار جعلی قرار دارد.

1. *The Heart of Islam; Enduring Values for Humanity*. Seyyed Hossein Nasr, Harper San Francisco, 2002. 316+22p.

البته تحریف مسایل اسلامی در غرب امر تازه‌ای نیست بلکه تاریخی هزارساله دارد و به نگارش زندگینامه‌هایی بی‌شمارانه از پیامبر اسلام برمی‌گردد که بیشتر به زبانهای لاتین، فرانسه و آلمانی در قرون دهم و یازدهم میلادی بود. اما توصیف قدیمی اسلام به‌عنوان اینکه بدعت مسیحی است، هنوز اندکی نشان از احترام فکری برای تمدن و اندیشه اسلامی داشت که حتی در طول رنسانس کسانی چون پترارک^۱ همین احترام را نیز مبدل به تحقیر صریح کردند.

در قرن هجدهم و نوزدهم، کسانی چون ولتر سعی داشتند تا جنبه‌هایی از اسلام را برای حمله به مسیحیت به کار برند، درحالی که افراد ممتازی چون گوته و امرسون ارج و عشق فراوانی به اسلام از خود نشان دادند. در این میان شیوه‌های نوین عقل‌گرایی، تاریخ‌گرایی و پژوهش شگاکانه در باب دین در عصر به‌اصطلاح روشنگری - که در واقع عصر تاریکی روح و کسوف عقل بود - ظاهر گشت و سعی کردند تحت نام شرق‌شناسی این شیوه‌ها را در مطالعات اسلامی به کار برند. حتی زمانی هم که معتقدین به این روش‌ها در خدمت قدرت‌های استعماری نبودند، بیشتر، اسلام را با دیدی متکبرانانه مطالعه می‌کردند مبنی بر اینکه آنان برخوردار از شیوه علمی بی‌نقصی‌اند که به‌طور عموم بر تمام ادیان قابل اطلاق است. اگرچه استثناهایی نیز وجود داشت اما قاعده همین بود. مطالعات شرق‌شناسان درباره اسلام با پیش‌فرض نانوشته‌ای همراه بود و آن اینکه اسلام دین مبتنی بر وحی نیست بلکه صرفاً پدیده‌ای جعلی و انسانی است که حاصل حضور در اوضاع و احوال تاریخی خاص بوده است. در چنین اتفاق نظری صدای کسانی چون لوئی ماسینیون، گییب و هانری کُربن که با نسل اخیر پژوهشگران غربی همدل آنها مانند آنه‌ماری شیمل ادامه می‌یابد، واقعاً استثنا

1. petrarch.

است.

وضع بدین قرار بود تا اینکه در نیمه دوم قرن دوازدهم مسلمانانی بسیار متبحر در زبان‌های غربی و شیوه‌های تحقیق و ترجمه ظهور کردند و نگارش آثار عمیق دربارهٔ اسلام به زبانهای اروپایی را آغاز کردند. آنان در انجام این وظیفه به جمع معنویون و متفکران و پژوهشگران غربی پیوستند، کسانی که توانایی نفوذ به عمق معانی جهان شمول اسلامی را داشتند و از درون سنت اسلامی سخن می‌گفتند و می‌نوشتند.

به دنبال تلاش‌های این دو گروه، شماری کتاب معتبر و پرمحتوا در ابعاد گوناگون اسلام به زبان انگلیسی و دیگر زبانها نگاشته شده و این امتیاز را داشت که برخلاف دوران گذشته، چنین آثاری دست‌کم در دسترس بودند اما می‌رفت که صدایشان از جانب کسانی که اسلام را از موضع مسیحیت یا یهودیت یا لادریون سکولارکنار می‌زدند، خاموش شود. در واقع هیچ دینی به اندازه اسلام نیست که دربارهٔ آن به این اندازه توسط مخالفینش در غرب مطلب نوشته شده باشد.

پس از تراژدی یازده سپتامبر با عطف توجه دوباره به موضوعات اسلامی، این ناهماهنگی‌ها بیشتر شد و نیاز به تبیین تازه‌ای از تعالیم معتبر اسلامی در برابر چالش‌های موقعیت کنونی پیدا شد. کتاب قلب اسلام اثر پروفیسور سید حسین نصر کوششی متواضعانه برای به دست دادن چنین مقصودی است. در این کتاب تأکید بر تبیین ابعاد اساسی اسلام به شیوه‌ای است که قابل درک برای عموم مردم غرب باشد. این کتاب برای رفع حاجت از آن دسته غربیانی است که به جای تکیه بر تصورات غلط از اسلام که غالباً به آنها عرضه می‌شود، صادقانه به دنبال فهم اسلام حقیقی و ارتباط آن با غرب هستند. در این کتاب همچنین اشاره به اصولی

می‌شود که هم مسلمانان و هم غربیان را قادر می‌سازد که در صلح و هماهنگی با یکدیگر بسر برند و در برابر تمام کسانی که از هر دو طرف به دنبال شعله‌ور ساختن آتش نفرت و سرعت بخشیدن به جنگ تمدن‌ها و ملت‌ها هستند، متحد شوند.^۱

کمتر کسی برای معرفی اسلام به غرب در موقعیت بهتری از استاد سید حسین نصر قرار دارد. کسی که نیمی از عمرش را در ایران و نیمی دیگر را در آمریکا گذرانده و بنابراین به قول هیوستون اسمیت «هم با اسلام اصیل و هم با پیچیدگی‌های ذهن معاصر غربی آشنایی کامل دارد».^۲ وی نویسنده حدود پنجاه کتاب و بیش از چهارصد مقاله در زمینه معرفت و معنویت است. نصر، مدارج عالی خود را در فلسفه و تاریخ علوم از دانشگاه‌های M. I. T. و هاروارد گرفته و در حال حاضر استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه جورج واشنگتن است. «او در این کتاب نه درصدد توجیه تراژدی یازده سپتامبر، بلکه به دنبال مقابله با تعاریف کلیشه‌ای و بدخواهانه از اسلام است که با جنگ علیه تروریسم به شدت گسترش یافته است».^۳ به بیان دیگر دکتر نصر در پاسخ به پرسش‌هایی که حادثه یازده سپتامبر به وجود آورده است می‌خواهد از یک طرف با معرفی گستره اسلام و تکثر و تنوع آن، تصوّر یکپارچه غرب از اسلام و بی‌توجهی‌اش به تنوع فراوان دینی و تمدنی آن را اصلاح کند، تصوّری که باعث می‌شود مسایلی مانند حادثه یازده سپتامبر به تمام جهان اسلام برگردانده شود، و از طرف دیگر نشان دهد که در عین حال چگونه این کثرت‌ها مانند نقش‌ها و گل‌های یک قالی نفیس ایرانی، در قلب اسلام و در محور توحید در یکجا جمع می‌شوند.

۱. برگرفته از مقدمه کتاب، ص یازده - سیزده.

۲ و ۳. از نوشته‌های پشت جلد کتاب.

هدف نصر در این کتاب پرداختن به موضوعاتی است که خصوصاً در ذهن آمریکایی‌ها برجسته است. وی در چارچوب بحث دربارهٔ آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی به خشونت و جنگ، حقوق بشر و مسؤولیت انسان، آزادی دینی و ارتداد می‌پردازد.

از خصوصیات این کتاب، گذشته از فصل‌بندی دقیق، هوشیارانه و مفصل آن، مقایسه اسلام با ادیان دیگر به‌ویژه اهل کتاب است (طرفه آنکه وی حتی هندوان را نیز از زمرهٔ اهل کتاب می‌داند^۱). وی در جای‌جای کتاب برای معرفی اسلام بین دوران پیش از جهان متجدد و دوران پس از آن و نیز آرمان‌های اسلامی و واقعیت خارجی تفاوت می‌گذارد و منصفانه بسیاری از ناراستی‌ها و کج‌اندیشی‌ها را نیز نشان می‌دهد (از جمله صفحات ۴۴، ۴۶، ۱۰۹، ۱۴۹، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۷ و ۲۹۷). اما همزمان اشاره می‌کند که غرب نیز خالی از این ناراستی‌ها نیست (از جمله صفحات ۴۹، ۱۵۳، ۱۸۲ و ۲۶۷). و این امور نباید مانعی در فهم اسلام بشوند زیرا بسیاری از این تفسیرهای نادرست، ریشه در وضعیت اجتماعی جوامع مسلمانان دارند؛ در ضمن اینکه از تأثیرات دوران استعمار نیز تهی نیستند (صفحات ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۳۴ و ۲۸۶). مؤلف محترم خوانندگان را گاه از تجارب شخصی خود نیز مطلع می‌سازد از جمله وقتی که از مراسم عزاداری شیعیان در ماه محرم یا بحث موسیقی در اسلام و یا اوضاع مسلمین در کشورهای اسلامی سخن می‌گوید (صفحات ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۸۴، ۲۰۶، ۲۳۳ و ۲۵۹). این کتاب در ضمن، مرجع خوبی است برای ترجمه دقیق و معتبر اصطلاحات اسلامی به زبان انگلیسی و نیز آشنایی با اندیشه سنت‌گرایی^۲ به‌ویژه در باب تصوف، نظریه ادوار تاریخی،

۱. همان کتاب، ص ۱۲۵.

وحدت متعالی ادیان^۱ و توجه به حکمت جاویدان^۲ که به نظر آنان باطن تمام ادیان به حساب می آید.

کتاب از هفت فصل و یک خاتمه به همراه یادداشت‌های کوتاه، کتابشناسی و نمایه تشکیل شده است که به شیخ احمد مصطفی شاذلی علوی - عارف الجزایری در قرن بیستم - هدیه شده است.

فصل نخست دربارهٔ خدای واحد و پیامبران متعدّد است. عناوین فرعی این فصل عبارتند از: خدای واحد، خلقت جهان و انسان، کثرت وحی و کثرت پیامبر، قرآن، پیامبر اسلام، نگرش اسلام به دیگر ادیان، مؤمن کیست و کافر کیست، و اسلام و تکثرگرایی دینی.

در قلب اسلام خدایی حقیقی حضور دارد، خدای نامحدود، محسن و رحیم. خدایی که در نقطه مرکزی حقایق اسلامی است و وحدانیت او محور تمام موضوعات اسلامی است و شهادت به یگانگی او نه تنها قلب اسلام بلکه قلب هر دین معتبر دیگری است. خداوند دارای اسماء و صفات متعدّد است که به دو صورت جمالی و جلالی ظاهر می شوند و جهان هستی و وجود انسان جلوه گاه این اسماء و صفاتند. در عین حال تعدّد اسماء و صفات هیچگاه مؤمنان را از وحدتی که از آن سرچشمه گرفته است منحرف نمی سازد. وحدتی که تعالی زندگی در گرو درک هرچه عمیق تر آن، نه تنها به معنای یگانگی بلکه به معنای ادغام کثرت در آن است.

تنوع آدمیان که همه در عین حال از نفس واحدی خلق شده اند، موجب تنوع ادیان و وحی الهی می شود که خود، حاصل تجلی ذات غنی الهی و اراده اوست.

1. Transcendent Unity of Religions

2. Sophia prennis

هر کدام از این ادیان در دوره‌ای خاص، نقشی خاص را عهده‌دار بوده است. این تنوع به اسلام خاتمه پیدا می‌کند. زیرا اسلام دارای دو ویژگی ازلیت و قطعیت است که موجب شده وحی‌های پیش از خود را در خود جذب کند و آنها را زنده نگه دارد. چنانکه ابراهیم و موسی و عیسی علیهم‌السلام در جهان معنوی اسلام نقش بیشتری از ابراهیم و موسی علیهما‌السلام در جهان مسیحی دارند. در اسلام سخن از یک خدا و چند پیامبر است و بنابراین پیامبران دیگر ادیان نیز مانند ستارگانی برگرد ماه، مورد تصدیق و تکریمند.

مسلمانان با اقلیت‌های مختلف دینی در صلح و آرامش زندگی می‌کنند و رفتار آنها با اقلیت‌ها بسیار نیکوتر از رفتار غیرمسلمانان با آنهاست. البته استثناهایی نیز مانند هند و فلسطین از یک طرف و آمریکا و پاره‌ای از کشورهای اروپایی از طرف دیگر هست. دکتر نصر می‌گوید: «خوب است به یاد آوریم در جنگ خلیج فارس که عراق مورد هجوم واقع شد، مسلمانان هیچ رفتار سوئی نسبت به مسیحیان مقیم عراق نداشتند، اما دیدیم که پس از تراژدی یازده سپتامبر چه بر سر مسلمانان آمریکا آمد».^۱ وی در پایان اشاره‌ای نیز به مسأله ارتداد دارد و می‌گوید: «عشق به اسلام با عضویت در امت اسلامی مرتبط است. و ارتداد، خیانت به این امت است. اما امروز دیگر در کشورهایی که اسلامی به معنای سنتی کلمه نیستند، عالمان دینی سخن از ارتداد نمی‌گویند و اگرچه حکم آن در قرآن است ولی در عمل اجرا نمی‌شود و شاهد آن، مسیحی شدن بسیاری از مسلمانان توسط میسیونرهای مسیحی در کشورهای اندونزی، پاکستان و آفریقای غربی است».^۲ «به هر حال مسأله ارتداد باید هم با توجه به متون کلاسیک و هم متن

۱. همان کتاب، ص ۴۹.

۲. همان کتاب، ص ۵۰.

واقعیت امروزی دوباره مورد تفسیر خبرگان شایسته اسلامی قرار بگیرد».^۱ دکتر نصر بحث تکثرگرایی دینی را یکی از بحث‌های مهم روز در کشورهای اسلامی و به‌ویژه ایران می‌داند و البته خود نیز به تبع دیگر سنت‌گرایان به نظریه فریتيوف شووان مبنی بر وحدت متعالی ادیان قائل است.

فصل دوم درباره گستره اسلام و تفسیرهای سنی، شیعی، صوفیانه، سنت‌گرایانه، تجدّدخواهانه و بنیادگراییه در جهان امروز اسلام است. عناوین فرعی این بخش عبارتند از: الگوهای اسلامی، عوامل وحدت‌بخش، منابع کثرت، سلسله مراتب معنا و تفسیر سنت، شیعه و سنی و تقسیماتشان، فرقه‌های دینی در جهان اسلام، تنوع فلسفی و کلامی، مسأله سنت و بدعت، مناطق فرهنگی در تمدن اسلامی، و تفسیرهای تجدّدخواهانه، بنیادگرایانه و سنتی از اسلام.

تصوّر یکپارچه از اسلام و بی‌توجهی به تنوع دینی و تمدنی آن در غرب یکی از مهم‌ترین عوامل بدگمانی غربیان در حوادثی مانند یازده سپتامبر نسبت به کل جهان اسلام است. گرچه رسانه‌های جمعی می‌کوشند بیشتر به اسلام پردازند ولی معمولاً آنچه از اسلام عرضه می‌دارند گزینشی است و معمولاً تابع اغراض سیاسی خصوصاً مسائل مربوط به فلسطین یا افراطیون مسلمان است. از این‌رو جنبه‌های مهم و متعددی از اسلام از دید عامه غربیان پنهان می‌ماند. بنابراین لازم است که برای فهم بهتر کل اسلام، الگوهای مختلف اسلامی، جداگانه و با توجه به نسبت و تناسب آنها با اسلام و جنبه‌ای که بر آن تأکید دارند مورد بررسی قرار گیرند و در عین حال، عامل وحدت‌بخش آنها نیز مورد توجه قرار بگیرد تا یک دید کلی از گستره اسلام به دست دهد که در آن، وحدت به کثرت و کثرت به وحدت قابل تحویل باشد.

۱. همان کتاب، ص ۵۱.

قبل از هرگونه بحث از تنوع و گستره اسلام باید به عوامل وحدت بخش توجه کرد. بزرگترین مفهوم وحدت سیاسی در اسلام در واژه "دارالاسلام" معنا پیدا می‌کند که مهم‌ترین عوامل وحدت بخش در آن عبارتند از: قرآن و سنت نبوی و البته بر این دو، سه اصل دیگر را نیز باید افزود که مورد توافق تمام مکاتب و فرقه‌های اسلامی است؛ یعنی توحید، نبوت و معاد. به تمام این عوامل وحدت بخش باید ارکان اصلی شعائر اسلامی، آموزه‌های صوفیانه و هنر اسلامی از تلاوت قرآن گرفته تا اشکال هندسی را نیز افزود.

اما منابع کثرت در اسلام پیش از هر چیز به سطوح مختلف سلسله مراتبی تفسیر و معنای سنت باز می‌گردد که در قرآن و حدیث هم به آن اشاره رفته است. مانند تقسیم‌بندی سه گانه اسلام، ایمان و احسان در حدیث مشهور نبوی یا شریعت، طریقت و حقیقت نزد عارفان.

دکتر نصر در ادامه از تفاوت دو گروه مهم اسلامی یعنی شیعیان و اهل تسنن و منشاء جدایی آنها و فرقه‌ها و تنوع فلسفی و کلامی آنها سخن می‌گوید. وی درباره مسأله سنت و بدعت در اسلام می‌گوید: «در بیشتر مطالعات غربی فقط به جنبه ظاهری سنت توجه می‌شود و در بررسی اسلام تنها سراغ مکاتب چهارگانه اهل سنت می‌روند. اما این کافی نیست، جنبه باطنی هم باید مورد توجه قرار بگیرد... تشیع و تصوف، بدعت در اندیشه‌های اسلامی نیستند بلکه پاره‌ای از سنت اسلامی و بلکه قلب آن هستند»^۱.

سید حسین نصر نواحی فرهنگی در تمدن اسلامی را به شش منطقه تقسیم می‌کند که به ترتیب اهمیت و تقدم تاریخی عبارتند از: منطقه عربی، منطقه فارسی، آفریقای سیاه، منطقه ترکی، شبه قاره هند و جنوب شرقی آسیا. البته در

۱. همان کتاب، ص ۸۶.

کنار این شش منطقه باید از نواحی کوچکتر مانند مسلمانان چین، اروپا و آمریکا نیز نام برد. شناخت این نواحی هم برای فهم گستره اسلام و هم برای برقراری تفاهم متقابل میان اسلام و غرب اهمیت دارد.

نویسنده در پایان به چگونگی شکل‌گیری تفسیرهای تجدّدخواهانه و بنیادگرایانه در اسلام اشاره می‌کند. وی معتقد است که واکنش ضدّ مدرنیسم باعث ایجاد اسلام تندرو شده است. او بر آن است که بنیادگرایی به چند علت به خشونت گراییده است: «نخست وقتی که هویت مورد تهدید قرار می‌گیرد و موجب می‌شود که مانند لاک‌پشتی به درون لاک خود بروند و سخت بشوند. دوم وضعیت‌های ناگوار اختناق سیاسی که راه‌حل آن را در روند طبیعی جامعه نمی‌یابند و یا جاهایی که مردم به سبب مشکلات حل‌ناشدنی احساس ناامیدی از چنین راه‌حلی می‌کنند مانند فلسطین، کشمیر و چین».^۱ نصر، خود البته از میان تفسیرهای تجدّدخواهانه، بنیادگرایانه و سنتی تفسیر سنتی از اسلام را می‌پسندد که جلوه‌ای از این تفسیر را در مسأله تکثّرگرایی دینی و توجه و آگاهی هم به غرب و هم به شرق و التفات به عرفان و تصوّف اسلامی از سویی و به شریعت اسلامی از سوی دیگر و نیز اعتقاد به اندیشه ادوار تاریخی در این کتاب می‌بینیم. وی می‌گوید: «اسلام سنتی جریان اصلی در جهان اسلام است که مخالف خواسته‌های غرب در درون مرزهای خود غرب نیست، بلکه مخالف نفوذ فرساینده حاصل از فرهنگ غرب تجدّدگرا و پساتجدّدگراست».^۲

فصل سوم کتاب درباره قوانین الهی و بشری است. عناوین فرعی این فصل عبارتند از: فلسفه فقه در اسلام، منابع شریعت و روش‌شناسی احکام اسلامی،

۱. همان کتاب، ص ۱۰۶.

۲. همان کتاب، ص ۱۰۸.

شریعت برای چه کسانی آمده است؟ مقوله‌های فعل و ارزش، محتوای شریعت: عبادات و معاملات، و حدود و مجازات.

در اسلام خداوند موجود متعالی و مطلق است که از طریق وحی قانون خود را به پیامبرانش ابلاغ کرده و شریعت، تجسم اراده اوست. شریعت اصول ثابتی دارد که امکان می‌دهد تا آن را در شرایط جدید نیز به کار ببریم. اهمیت شریعت در اسلام مانند اهمیت الهیات در مسیحیت است. شریعت اسلامی تمام جنبه‌های زندگی را در برمی‌گیرد، زیرا خداوند، خالق تمام موجودات است و هرکس که بر این اساس زندگی کند برخوردار از برکت معنوی می‌شود و زندگی‌اش معنا پیدا می‌کند. عارفان نیز هیچ‌گاه نفی شریعت نمی‌کردند بلکه در عین عمل به آن، از آن فراتر می‌رفتند. شریعت نافی اختیار و آگاهی انسان و مسؤولیت او در برابر خداوند نیست بلکه چارچوبی است برای زندگی فردی و جمعی و تقدس بخشیدن به آن.

محتوای شریعت بنابر آنچه مرسوم است به سه قسمت تقسیم می‌شود: عبادات، معاملات و احکام جزائی. دکتر نصر معتقد است در بحث معاملات در اسلام ما علم اقتصاد، به معنای امروزی کلمه، نداریم و مهم‌ترین وظیفه مسلمین در این باره بحث و توجه به مواجهه اقتصاد جهانی با اقتصاد مبتنی بر اخلاق و دستورات اقتصادی اسلام است. درباره علم سیاست هم باید گفت که قرآن ساختار سیاسی بخصوصی ندارد، گرچه دستوراتی مانند شورا وجود دارد. و نیز اگرچه دوران حکومت پیامبر در مدینه همواره محور تفکرات سیاسی بوده است، اما باز هم ساختار سیاسی مشخصی برای عصر پس از پیامبر ارائه نشده است. در اسلام مانند مسیحیت نهاد کلیسا و پاپ وجود ندارد و روحانیت طبقه جداگانه‌ای نیست. ایران پس از انقلاب ۱۹۷۹ نیز تنها موردی است که روحانیون، حاکم سیاسی

شده‌اند که البته در ایران نیز با حضور مجلس انتخابی، این قدرت تعدیل شده است. دکتر نصر دربارهٔ رابطه اسلام و دموکراسی می‌گوید: «اگر مراد از دموکراسی، حاکمیت خواست مردم باشد، در اسلام سنتی هم همیشه شیوه‌ای برای انتقال خواست مردم وجود داشته است. اما اگر مراد نهادی است که در قرون اخیر در غرب گسترش یافته است، هیچ همانندی برای آن تا پیش از عصر مدرن وجود ندارد.»^۱ به هر حال آنچه کاملاً واضح است اینست که فرمانروایی از آن خداست و تمدن اسلامی در این باره نیز مانند اقتصاد محتاج گذشت زمان است تا تجربه خود را بیازماید.

دکتر نصر به مناسبت، بحثی بحران محیط‌زیست در جهان امروز را پیش می‌کشد. وی می‌گوید: «بحران محیط‌زیست در درجهٔ نخست حاصل رخوت درونی و جهان‌بینی‌ای است که قدرت انسان را بر طبیعت، نامحدود می‌داند. دیدگاهی که ناشی از تحویل طبیعت صرفاً به منبعی برای تولیدات اقتصادی است... در اسلام شیوهٔ مواجهه با طبیعت از پیش معلوم شده است، درحالی که غرب تازه پس از وقوع بحران به فکر راه‌حل افتاده است... اسلام، انسان را خلیفهٔ خداوند می‌داند و همان‌طور که خدا بر مخلوقاتش قدرت دارد اما حافظ آنها هم هست، انسان نیز باید قدرت استفاده از طبیعت را با مسؤلیت حفظ آن در کنار هم داشته باشد. قرآن طبیعت و مظاهر آن را آیات مقدّس الهی می‌خواند... در اسلام به رفتار مهربانانه با حیوانات و حفظ درختان و گیاهان حتی در زمان جنگ و قطع نکردن درختان مگر در ضرورت، توصیه شده است و حتی پیامبر به آنچه امروز فضای سبز خوانده می‌شود، اهتمام داشت و می‌فرمود: «اگر حتی یک روز بیشتر به پایان دنیا نمانده باشد درخت بکارید تا بر خوردار از برکت شوید.» در شریعت

۱. همان کتاب، ص ۱۴۸.

هم توصیه به حفظ و احترام به تمام اشکال حیات شده است و حتی دستوراتی برای ایجاد مناطق حفاظت شده وجود دارد. اما تمام اینها در جهان امروز مورد غفلت واقع شده است».^۱

سید حسین نصر درباره احکام حدود در اسلام می‌گوید: «وجود این احکام در اسلام بر این اساس است که خداوند عادل است و اعمال انسانها را محاسبه می‌کند».^۲ وی در ضمن توجه دادن به نادر بودن موارد "حدود" می‌گوید: «تعداد کمی می‌خواهند با این واقعیت روبرو شوند که شمار مردمانی که در جرم‌هایی مانند دزدی و تجاوز جنسی در آمریکا کشته شده‌اند یا به شدت صدمه دیده‌اند بسیار بیشتر از تعداد افرادی است که به خاطر دزدی یا زنا در جایی مانند عربستان مجازات شده‌اند».^۳ اما به هر حال امروزه در کشورهای اسلامی نیز بحث‌های فراوانی در این باره مطرح است. در جهان اهل سنت بسیاری تمایل به گشودن دوباره باب اجتهاد دارند و خواستار ترکیب قوانین فقهی مکاتب چهارگانه‌اند. حتی در ایران که باب اجتهاد همیشه باز بوده است، برخی متفکران از پویایی شریعت سخن می‌گویند.

عنوان فصل چهارم دیدگاه اسلام درباره جامعه و اجتماع است. عناوین فرعی این فصل عبارتند از: مفهوم امت، دارالاسلام و دارالحرب، اقلیت‌های مسلمان، اقلیت‌ها در دارالاسلام، جامعه اسلامی: آرمان و تمرین زندگی خوب، ساختار جامعه اسلامی، اسلام و برده‌داری، خانواده در جامعه اسلامی، زن و مرد در نظر اسلام، زن در خانواده و جامعه، و اسلام و وحدت جامعه.

اسلام بین فردگرایی و جمع‌گرایی راه میانه را می‌پوید و اساساً این تقسیم را

۱. همان کتاب، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.

۲. همان کتاب، ص ۱۵۲.

۳. همان کتاب، ص ۱۵۳.

اشتباه می‌داند؛ هیچ جامعه‌ای بدون فرد نیست و هیچ فردی بدون جامعه نمی‌ماند. طبیعت اجتماعی انسان نیز یکی از مخلوقات خداوند است. "امت" از مهم‌ترین مفاهیم اجتماعی اسلام است. قرآن مسلمانان را "امت میانه" می‌خواند به این معنی که هم به دنیا توجه دارند و هم به آخرت، هم به فرد و هم به جمع. وحدت جامعه اسلامی در وهله نخست براساس حقایق معنوی و اخلاقی در قلب مسلمانان تحقق دارد، امری که در دوران جدید به سبب عوامل قومی، شخصی و فرقه‌ای تضعیف شده است.

تقسیم مهم دیگر اجتماعی در اسلام، دارالحرب و دارالاسلام است. "دارالاسلام" منطقه‌ای جغرافیایی است که در آن امت اسلامی در اکثریت است و به قانون اسلام عمل می‌شود اگرچه امت‌های دیگری نیز در آن وجود دارند. در مقابل، "دارالحرب" نه به معنای جایی است که جهان اسلام با آن در جنگ است بلکه جایی است که مسلمانان نمی‌توانند در آن به سادگی به دینشان عمل کنند، زیرا قانون آنجا براساس شریعت اسلامی نیست. البته اصطلاح سوم هم به نام "دارالصلح" وجود دارد، یعنی جایی که پاره‌ای از جهان اسلام نیست اما مسلمانان می‌توانند در آنجا به شریعت خود عمل کنند مانند مسلمانان در آمریکا و اروپای غربی.

درباره ساختار جامعه اسلامی باید گفت که در جامعه اسلامی فعالیت‌های اجتماعی به ویژه در آموختن علوم دینی از یک طرف و مهارت‌های اداری، نظامی و فردی از طرف دیگر وجود داشته است. به معنای دقیق کلمه در اسلام هیچ سیستم فئودالی‌ای وجود نداشت. اگرچه ملاکین در بعضی از سرزمین‌ها مانند ایران و پاکستان حضور داشتند اما هیچ‌گاه نقشی مانند نقش فئودال‌های قرون وسطی نداشتند. در عوض عامل مهمی که در جامعه اسلامی حضور دارد و در

جامعه غربی مسیحی نیست، "صحرانشینی" است که ابن خلدون به خوبی به آن پرداخته است. صحرانشینان با تأکید بر گذرا بودن جهان، نزدیکی به طبیعت، احترام به قدرت گفتار، در دیدگاه معنوی وحی اسلامی از معنویت بر خوردار بوده‌اند که چهره ظاهری و بیرونی آن را می‌توان در هنر اسلامی به ویژه معماری، پس از یکجانشینی مشاهده کرد. به هر حال تمدن اسلامی در محیط شهری پدید آمد، در شهرهایی به مراتب گسترده‌تر از شهرهای اروپایی، که از یک طرف محلّ تجمع علم و هنر بود و البته از طرف دیگر محلّ تجمع ثروت و تجمل‌گرایی و انحطاط اخلاقی. جامعه یکجانشین اسلامی شامل عالمان و متعلمان، طبقه حاکم و نظامی، بازرگانان و دهقانان می‌شد.

اسلام بین زن و مرد تفاوت می‌گذارد و البته این تفاوت نه تنها فیزیکی بلکه روانی نیز هست که ریشه در سرشت الهی دارد. تکثر زن و مرد ریشه در راز خلقت الهی دارد. در عین حال هر دو در برابر قانون الهی مسؤولیت دینی یکسان دارند و در زندگی مکمل یکدیگرند و محبت میان آنها ریشه در خداوند دارد. برای فهم نظر اسلام در این باره ضروری است که بدانیم آنچه در جهان اسلام مشهود است نه فقط محصول تعالیم صریح اسلامی است، بلکه هم‌چنین ثمره سنت‌ها و آداب و عادات جوامعی است که اسلام بدانجا پا گذاشته است؛ مانند حجاب که قانون الهی است، اما پوشاندن صورت سنت ایرانی است. و یا اجازه تحصیل و مشارکت سیاسی به زنان ندادن که بسیار با فضای جوامع شرقی، و نه اسلام، مرتبط است. فمینیسم سکولار هیچ‌گاه مشکلات واقعی زنان مسلمان را از خود آنان نمی‌پرسد و بنابراین دچار بسیاری از نقدهای نامربوط می‌شود، درحالی که در جهان اسلام نهضت زنانی شکل گرفته است که به نیازهای خود واقفند و خواستار اعطای حقوقی‌اند که قرآن و حدیث به آنها اعطا کرده است، اما

سنت‌ها و عادات اجتماعی مانع آنهاست. به هر حال ساختار جنسی جامعه اسلامی نه بر تشابه کامل، که بر تکامل استوار است.

عنوان زیبای فصل پنجم عشق و رحمت، صلح و زیبایی است، صفاتی که همه در اسلام به عنوان صفات الهی مطرح‌اند. در این فصل هم‌چنین از ارزش معنوی هنر اسلامی و احسان به مثابه زیبایی فضیلت مدار و فضیلت زیباگون سخن می‌رود.

این جهان مخلوق خداوند و بنابراین مظهر اسماء و صفات اوست و چون صفات جمالی خداوند بیشتر از صفات جلالی اوست، این جهان بیش از هر چیز تجلی عشق، رحمت، صلح و زیبایی است. هیچ صفتی از صفات الهی بعد از اسم "الله" به اندازه "رحمان" و "رحیم" نزد مسلمانان تکرار نمی‌شود. اساساً وجود جهان به سبب رحمت الهی است و وجود به‌طور کلی ریشه در رحمت دارد. این رحمت، در زندگی مسلمانان در رابطه خدا با انسان، انسان با خدا، انسانها با یکدیگر و انسان با مخلوقات دیگر معنا پیدا می‌کند.

این ادعای مسیحیان که تنها مسیحیت را دین محبت می‌دانند و اسلام را دین عدالت، نادرست است. در اسلام هم یکی از نام‌های خداوند ودود (محبت) است و حتی پیروی پیامبر از دستورات الهی در ارتباط با همین محبت الهی است چنان‌که یکی از القاب پیامبر، حبیب‌الله است. در انسانها سطوح مختلف عشق شامل عشق به فرزندان و والدین، زیبایی در هنر و طبیعت، دانش، حتی قدرت، سلامتی و همسر است که در دیدگاه اسلامی همه باید در راستای محبت الهی باشد. زیرا محبت حقیقی تنها، محبت به خداوند است و محبت‌های دیگر موهبت‌هایی از جانب او هستند که باید مانند نردبانی به جانب او استفاده شوند.

امروز هیچ دین عمده‌ای نیست که بر صلح تأکید نرزد. در غرب، اسلام را

در برابر مسیحیت که دین صلح خوانده می‌شود، دین شمشیر می‌دانند. درحالی که در تورات بیش از قرآن سخن از جنگ است و گویا مسیحیان نیز جنگ‌های خود با مسلمانان را از یاد برده‌اند. به‌طور کلی برای تمام ادیان و همه جوامع دینی و غیردینی بسیار ساده است که در تاریخ یکدیگر این دوره‌های جنگ‌طلبی را نشان دهند. درست است که تاریخ مقدس اسلامی با گسترش سریع جنگی اعراب آغاز شد، اما این به معنای جنگ با دیگر ادیان نیست. چنان‌که در ایران، سیصد سال پس از برقراری قانون اسلامی هنوز زرتشتیان کنار دریای مازندران اسلام نیاورده بودند. اساساً نام اسلام مرتبط با "سلام" به معنای صلح است و یکی از اسماء الهی نیز "سلام" است. اما البته اگر ما در درون خود و در رابطه خود با خدا صلحی نداشته باشیم در برون خود نیز نباید چنین انتظاری داشته باشیم.

خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد و روح انسان نیز هرچه رازیا ببیند دوست می‌دارد و هرچه را دوست بدارد زیبا می‌بیند. زیبایی، ویژگی اصلی معنویت اسلامی است چنان‌که به روشنی خود را در هنر اسلامی نیز نشان می‌دهد. زیبایی، فقط حالت درونی نظاره‌گر نیست بلکه پاره‌ای از خود حقیقت است و به قول حکیمان و عارفان مسلمان «زیبایی، شکوه حقیقت است». زیباترین شکل زیبایی در این جهان، زیبایی روح انسان است که در ارتباط با "احسان" است که هم به معنای زیبایی است و هم به معنای نیکی و فضیلت. اما متأسفانه امروزه در جهان متجدد زیبایی از خوبی و زشتی از بدی جدا افتاده است درحالی که زیبایی جلوه بیرونی و خوبی جلوه درونی اشیاء است.

نمی‌توان بدون اشاره به هنر اسلامی سخن از زیبایی گفت. فقه اسلامی و هنر اسلامی هر دو از قرآن و سنت سرچشمه گرفته‌اند اما به دو شیوه مختلف؛ فقه توجه به امور ظاهری و بیرونی دارد و هنر به امور باطنی و درونی. هنر بهترین

وسیله برای فهم قلب اسلام است چنان‌که وقتی کسی از تیتوس بورکهارت پرسید که اسلام چیست؟ وی در جواب گفت: «برو و مسجد ابن طولون در قاهره را ببین». در اسلام سنتی، هنر جنبهٔ تجملی نداشت بلکه خود زندگی بود. چنان‌که در زبان عربی برای واژهٔ "هنر" کلمات "فن" و "صناعت" وجود دارد. یعنی ساختن اشیاء براساس حکمت و اصول صحیح آنها. و هر چیزی از شنا و طبخ غذا گرفته تا موسیقی و شعرسرایي فن خاص خود را داشت. به قول آنانداکوماراسوامی «در جهان مدرن، هنرمند نوع بخصوصی از فرد است درحالی که در جامعهٔ سنتی، هر شخصی نوع بخصوصی از هنرمند است»^۱.

عنوان فصل ششم عدالت الهی و انسانی؛ صلح و مسألهٔ جنگ است. عنوان‌های فرعی این فصل عبارتند از: مفهوم فطری انسان از عدالت، عدل الهی، میزان، نظریه‌های معاد شناختی در اسلام، عدالت این جهانی: دیدگاه علی ابن ابی طالب، عدالت انسانی و مؤلفه‌های آن، جهاد، مواقعی که تنها در آن مواقع جنگ جایز است.

نصر می‌گوید: «مهم نیست که عدالت چه معنای پیچیده و مبهمی از نظر فلسفی، الهیاتی و حتی حقوقی در ذهن ما دارد. هرچه باشد، روح ما در درون خود مفهومی از عدالت دارد که بر آگاهی ما پرتوافشانی می‌کند و آتشی در درون ما روشن می‌سازد که ما را وادار می‌کند عادلانه زندگی کنیم، عادلانه حکم کنیم و به آنچه عادلانه می‌بایم احترام بگذاریم»^۲. «عادل» نیز یکی از صفات الهی است؛ او که همه چیز را براساس عدالت آفریده است از انسانها، که آنها را از موهبت اختیار، بهره‌مند ساخته است، می‌خواهد که عادل باشند.

۱. همان کتاب، ص ۲۲۹.

۲. همان کتاب، ص ۲۳۹.

لازمه قبول عدالت الهی قبول واقعیت جهان دیگر است. اعتقاد به معاد، حتی در جهان امروز، چنان برای مسلمانان جدی است که سؤال از اینکه چگونه خدای عادل، جهان پر از بی عدالتی خلق می کند، آن گونه که برای غربیان مورد بحث بسیار است، نزد آنان به نحو جدی مطرح نیست. مسلمانان معاد را به دو معنا می فهمند: یکی در ارتباط با تاریخ بشر است که با ظهور حضرت مهدی در ارتباط است و دیگری در ارتباط با فرد که پس از مرگ آغاز می شود. دکتر نصر معتقد است که «توصیف حقایق پس از مرگ در قرآن بی شک جنبه تمثیلی دارد و بنابراین در نگاه نخست به نظر می رسد که توصیف بهشت عبارت از اعتلای لذات دنیوی و از جمله جنسی است اما در حقیقت عکس این مطلب درست است، یعنی هر تجربه ما از لذات در این دنیا سایه و پرتوی از حقیقت بهشتی است».^۱ آنچه به زندگی ما معنا می دهد این است که توجه کنیم این دنیا تنها، مرحله ای از زندگی ماست که باید سعی کنیم با اعمال شایسته و عادلانه آن را سپری کنیم تا ثمره آن را در جهان دیگر ببینیم.

شاید در جهان امروز هیچ واژه ای در اسلام به اندازه «جهاد» این همه وارونه، مغرضانه و موهنانه تعریف نشده باشد. جهاد از نظر لغوی یعنی تلاش، تلاش برای حرکت در مسیر الهی و بنابراین تمام زندگی مسلمانان در اسلام یک جهاد به حساب می آید. حتی در ایران با توجه به این نکته، سازمانی به نام «جهادسازندگی» وجود دارد. نزد عارفان نیز، مجاهده، یک امر اساسی است چنان که واژه جهاد اکبر در برابر جهاد اصغر حاکی از آن است. برای معنای اصطلاحی جهاد باید نخست بین جنگ ها و مبارزه هایی که در درون عربستان در صدر اسلام انجام می شد و وقایع بعدی در تاریخ اسلام فرق نهاد؛ در صدر اسلام

۱. همان کتاب، ص ۲۴۷.

این مبارزات بر ضدّ یهودیان و مسیحیان، زرتشتیان و هندوان نبود و تنها در برابر بت پرستان عربستان بود. اما در تاریخ اسلامی بعضی حکام به سرزمین‌های غیراسلامی حمله می‌کردند و باز هم از جهاد سخن می‌گفتند اما به ندرت از طرف علما فتوایی صادر می‌شد که چنین جنگ‌هایی را جهاد بنامند. اصل "لا اکراه فی الدین" اجازه نمی‌داد که جهاد به خارج از عربستان برای دعوت اهل کتاب، در طول زندگی پیامبر اطلاق شود. به ویژه امروزه تمام حقوق‌دانان شیعی و غالب اهل سنت معتقدند که جهاد شرعی، فقط حالت دفاعی دارد و نه ابتدایی. با این مقدمات دکتر نصر با اشاره به سخنان جرج دبلیو بوش در حادثه یازده سپتامبر می‌گوید: «تفاوت اعلان جهاد به معنای اسلامی و اعلان‌های هر روزی که توسط گروه‌های افراطی مختلف صورت می‌گیرد به همان میزان فاحش است که بین اعلان جنگ صلیبی بر ضدّ این یا آن حادثه توسط یک سیاستمدار یا حاکم اجتماعی غربی با اعلان جنگ صلیبی توسط پاپ اوربان دوم^۱ در سال ۱۰۹۵».^۲

عنوان فصل هفتم تکالیف و حقوق انسانی است. عنوان‌های فرعی این فصل عبارتند از: انسان بودن، تکالیف انسان، حقوق انسان، آزادی از دین در برابر آزادی دینی، پاسخ‌های مسلمان امروز به آزادی و حقوق بشر، و وضع بشر و نقش اسلام.

پیش از پرداختن به این بحث باید روشن کرد که معنای انسان چیست؟ در اسلام، انسان تنها در رابطه با خداوند تعریف می‌شود و هم حق و هم تکلیف او از همین رابطه ناشی می‌شود. قرآن می‌فرماید که خداوند از روح خود در آدم دمید و در روایت هم هست که خداوند آدم را به صورت خود، یعنی اسماء و صفات الهی،

1. Pope Urban II

آفرید. بنابراین انسانها مانند آینه تجلیات او را منعکس می‌سازند و هم‌زمان، خلیفه و عبد او هستند؛ از آنجا که خلیفه او هستند باید در جهان چنان رفتار کنند که بتوانند اراده او را در زمین مقرر سازند و از آنجا که عبد او هستند باید از دستوراتش اطاعت کنند.

تمام تکالیف و مسؤولیت‌های انسان به جواب مثبتی برمی‌گردد که ذریهٔ آدم به الوهیت خداوند دادند. و از این رو تکالیف ما مقدم بر حقوق ماست. ما نه تنها نسبت به خداوند که نسبت به خلق او و نسبت به پاک نگه داشتن روح خود نیز مسؤول هستیم، زیرا تمام اینها از جانب اوست. اما اگر کسی نسبت به تکالیف خود هم عمل نکند باز هم پاره‌ای از حقوقش محفوظ می‌ماند مانند: حق حیات و حق برخورداری از دارایی شخصی و از طرف جامعه تا وقتی قوانین و هنجارهای جامعه را زیر پا نگذاشته، حتی اگر از نظر فلسفی دربارهٔ آنها چون و چرا و تردید بکند، حقوقش محفوظ است.

تنها خداوند است که نامتناهی است و بنابراین تنها اوست که مختار مطلق است. در بعد باطنی اسلام یعنی تصوف، همواره تأکید بر آزادی بوده است. اما آزادی ما از خودمان. و بنابراین برای یک مؤمن محبت به خداوند و اطاعت از او هیچ‌گاه به معنای از دست دادن اختیار نیست.

از نظر سیاسی و اجتماعی نیز مسلمانان آزادی‌ای را که همراه با تحمیل درون مایه‌های ایدئولوژیک غرب به کمک قدرت است و تنها هرچه را خود می‌پسندد تبلیغ می‌کند، نمی‌خواهند. اجبار، با نام آزادی هنوز اجبار است. مسلمانان می‌خواهند که آزاد باشند تا خود با مشکلاتشان روبه‌رو شوند و راه‌حل را خودشان بیابند. سید حسین نصر می‌گوید: به هر حال «جریان اصلی اندیشهٔ اسلامی در مسألهٔ ماهیت حقوق بشر و حتی ضرورت تحقق آن، مخالفتی با غرب

و حتی با عناصر سکولار آن ندارد. اختلاف اساسی در ربط و نسبت میان حقوق و تکالیف انسان با حقوق خداوند نسبت به انسان و خلقش است.^۱ وی تأکید می‌کند که سهیم شدن مسلمانان در سطح جهانی برای آگاهی دادن به مسؤولیت‌های انسان در تکمیل حقوق و تکالیف انسانی به‌ویژه نسبت به دیگر مخلوقات، خود مسؤولیتی از جانب خداوند بر دوش مسلمانان است. و بنابراین مسلمانان باید متون مقدس خود را بار دیگر به گونه‌ای طبقه‌بندی کنند تا قادر باشند به چالش‌های جهان غرب و وضعیت امروز کشورهای اسلامی پاسخ دهند. زیرا مباحث نخستین اسلامی بر پایه جهانی بود که در آن جمعی از ادیان حضور داشتند اما امروز جهان تغییر کرده و با پدیده سکولاریسم و غیرمعتقدین به دین نیز مواجه هستیم.

خاتمه کتاب قلب اسلام درباره سرشت اخلاقی و معنوی زندگی بشر در شرق و غرب است. قرآن تأکید می‌کند که خداوند پروردگار شرق و غرب هر دو است. امروز بیش از هر زمان دیگر درک سرشت جهانی حقیقت مهم است، سرشتی که هم شرقی است و هم غربی. نصر می‌گوید: «امروز در غرب کسانی هستند که اسلام را چیزی کاملاً بیگانه می‌دانند و آن را با هر آنچه که از آن نفرت دارند تعریف می‌کنند. از سوی دیگر در جهان اسلام هم کسانی هستند که به غرب به‌عنوان دشمن ذاتی اسلام نگاه می‌کنند. کسانی که خداوند را پروردگار شرق و غرب می‌دانند باید بر ضد این کج‌فهمی‌ها و جهالت‌ها قیام کنند».^۲

درواقع امروز هر تمدنی، چه شرقی و چه غربی، فاسد و از مسیر اصلی خود منحرف شده است و همه باید از خود بپرسند که "چه اشتباهی بر ما رفته است؟"

۱. همان کتاب، ص ۲۹۸.

۲. همان کتاب، ص ۳۰۹.

هیچ‌کس نباید دیگری را با هنجارهای خود بسنجد و خود را خوب مطلق و دیگری را بد مطلق بیندارد. بنابراین امروز دیگر نباید از جهان اسلام و غرب به عنوان دو تمدنی که آماده رویارویی با یکدیگرند سخن گفت بلکه آنها مانند دو پاره‌ای هستند که می‌توانند مکمل یکدیگر باشند. «درحالی که بیشتر غربیان در جهان اسلام همکاری اقتصادی و گاه سیاسی دارند، بیشتر مسلمانان در غرب همکاری فکری و عقلی و پس از آن اقتصادی دارند و در هیچ دوره‌ای از تاریخ اسلام به این اندازه رهبران فکری اسلام خارج از دارالاسلام نبوده‌اند که این امر حاکی از این است که امروزه جو مناسبی برای مباحث آزاد عقلی در بسیاری از کشورهای اسلامی وجود ندارد».^۱

سید حسین نصر معتقد است که «نه تنها در سرنوشت اسلام و غرب، بلکه در سرنوشت تمام تمدن‌های دیگر مکتوب است که در این لحظه تاریخ مجبور به مواجهه با قدرت فراوان حاصل از "جهانی شدن" بشوند. اگر سکولاریسم بیشتر به دنبال ویرانی جهان‌بینی کهن براساس تقدس است، فرایند جهانی شدن به دنبال سرعت بخشیدن به ایجاد یک جهان‌بینی و نظام ارزشی واحد است»^۲ امری که نه ممکن و نه مطلوب است. «در چنین روزگاری برای مبارزه با بزرگترین خطر برای تمام میراث معنوی بشر، ضروری است که جنبه‌های خاصی از هر سنت حفظ و آشکار شود و جنبه‌های دیگر جهانی آن سنت‌ها که به محاق فراموشی سپرده شده است دوباره فراخوانده شوند و هر دو برای شکل دادن به سنت‌ها به کار روند. امری که تنها براساس برپایی یک گفت‌وگوی غنی، مثبت و همگانی میان سنت‌های دینی با حفظ احترام به جنبه‌های خاص هر یک، به همان میزان

۱. همان کتاب، ص ۳۱۲.

۲. همان کتاب، ص ۳۱۳.

احترام و درک حقایق جهانی موجود در قلب آنها، ممکن است».^۱
 نصر می‌گوید: «قلب اسلام، اسلام قلبی است یعنی همان مقام احسان که
 امکان رؤیت خدا را در همه جا میسر می‌سازد».^۲ اصولاً قلب هر دین، دین قلبی
 هم هست. در همین دین قلبی است که باید آن "حکمت جاویدان" را که مانند
 گوهری در درون تمام ادیان می‌درخشد یافت و مهم‌ترین امر برای شناخت اسلام
 نیز تعمق در همین نکته است و جز این حکمت جاویدان هیچ چیز دیگری
 نمی‌تواند حافظ انسان در وضعیت کنونی ما باشد.

استاد سید حسین نصر کتاب خود را با بیتی از حافظ به پایان می‌رساند:

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست

هرجا که هست پرتو روی حبیب است

۱. همان کتاب، ص ۳۱۳.

۲. همان کتاب، ص ۳۱۴.