

## واکاوی گفتمان سنت گرای سید حسین نصر

علیرضا آقا حسینی<sup>۱</sup> و حسین روحانی

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

alireza.aghahosseini@gmail.com

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

hoseyn\_r8@yahoo.com

### چکیده:

مقاله حاضر به بررسی منظومه فکری گفتمان سنت گرای سید حسین نصر پرداخته است. حقیقت امر این است که آراء و اندیشه های این متفکر سنت گرا حول اعتقاد به سنت و حکمت خالده صورت بندی شده است. پیام اصلی حکمت خالده یا خرد جاودان، تمایز ظاهر و باطن ادیان و کثرت ظاهری و وحدت باطنی آنهاست. از منظر این اندیشمند سنت گرا، انسان سنتی از امر قدسی یا عقل کلی جدا شدنی نیست و همواره به امر قدسی رجوع می کند. از آنجا که امر قدسی ازلی و ابدی است، بنابراین لایتغیر است و در نتیجه سنت نیز که به امر قدسی رجوع دارد، لایتغیر خواهد بود. نصر، منتقد سرسخت مدرنیته و اومانیسیم مترتب بر آن است و به همین اعتبار، اشتیاق زاید الوصفی به عرفان و تصوف شرقی نشان می دهد و از این رهگذر، مخالفت صریح خویش را با علم زدگی، تجربه گرایی، عقلانیت ابزاری، مادی گرایی و انسان محوری اعلام می نماید. نصر اصلاح دین یا به زبانی دیگر، پروتستانتیسم اسلامی را تماماً رد می کند، چرا که به زعم او، اصلاح دین به ساختار شکنی از دین منجر می شود و فرجامی جز سکولاریزم و دین ستیزی ندارد. گر چه نصر ذیل نحله سنت گرایی و مخالفت با مدرنیسم تعریف می شود اما دفاع تمام قد و بی پرده او از پلورالیزم دینی و انتقاد آشکار او از اسلام سیاسی و ایدئولوژیک، از جمله نشانه ها و عناصر بنیادین در گفتمان او به شمار می آیند که قضاوت نهایی درخصوص هندسه معرفتی این متفکر بلند آوازه را دشوار می کند. فرضیه مقاله بیان می دارد که گفتمان سنت گرایی به پیش قراولی سید حسین نصر، عناصر و

دقایق سازنده گفتمانی خویش را در تقابل با مدرنیسم و عقل نقاد خود بنیاد کانتی صورت بندی می نماید، اما به دلیل توشه گیری از مفاهیمی چون پلورالیزم دچار نقص غرض شده و پروژه فکری این متفکر سنت‌گرا که در تقابل با تجدد صورتبندی می‌شود دچار تهافت و تناقض بنیادین می‌شود، زیرا نمی‌توان از یک طرف مدافع سنت و خرد جاودان بود، ولی از سویی دیگر نشانه‌هایی همچون پلورالیزم را تبلیغ نمود که از مفاهیم و نشانه‌های شاخص مدرنیته به شمار می‌آیند.

**واژه‌های کلیدی:** سنت‌گرایی، نصر، خرد جاودان، پلورالیزم

### مقدمه

برخوردارند و اعتقاد به این اصل بنیادین منجر به آن می‌شود که پلورالیزم جایگاه سترگی در هندسه معرفتی آنها پیدا کند. انتقاد از غرب و سوژکتیویسم و اومانیزم از دیگر ممیزه‌های نحله سنت‌گرایی به شمار می‌آید. گرچه نصر مخالف تجدد، روشنفکری و عقلانیت دکارتی است، اما این سنت‌گرایی او حامل و حائز رویکردی تصوف‌گرایانه و اشراقی است و فضای گفتمانی خویش را در تقابل با رویکرد فقهی، شریعتمدارانه و سیاسی از اسلام تعریف می‌کند. مخالفت آشکار سید حسین نصر با اسلام ایدئولوژیک علی‌شریعتی در خلال مبارزات علیه رژیم شاهنشاهی و دفاع صریح و تمام‌قد او از نظریه سلطنت شیعی و صحنه گذاشتن بر تلقی حداقلی از دین و از همه اینها مهمتر رویکرد همدلانه او به کثرت‌گرایی دینی، شواهد و قراین مستندی هستند که نمی‌توان این سیاهه را در منظومه فکری او نادیده گرفت. گرچه نصر مخالف سکولاریزم است و بر پیوند متقابل دین و سیاست تاکید می‌ورزد، ولی او در جای‌جای آثار خویش سخنی از ولایت فقیه بر زبان نمی‌آورد و در عوض به دفاع از نظام پادشاهی می‌پردازد و براهینی را در خصوص تجویز این سیستم حکومتی اقامه می‌کند که جای‌تامل و درنگ فراوان دارد. از جمله

بدون شک، یکی از گفتمان‌های مطرح و اثرگذار در ساحت فکر و اندیشه در ایران معاصر، گفتمان سنت‌گرایی به پرچمداری سیدحسین نصر به شمار می‌آید. مانیفست فکری نصر در این ترجیح بند خلاصه می‌شود که هیچ‌کس نخواهد توانست سنت فکری خویش را از دریچه چشم انداز تفکری بیگانه، به درستی بنگرد، همان‌گونه که هیچ‌کس با چشم دیگری خودش را نخواهد دید. بر اساس سنت‌گرایی مورد نظر نصر و همفکرانش، منشأ همه سنن یکی است و به صورت کلی از آن با عنوان حکمت خالده یا خرد جاودان یاد می‌شود. سنت مورد وثوق نصر، آموزه‌هایی زنده و جاوید است که در برهه‌ای از تاریخ توسط انسان مدرن کنار گذاشته شدند. سنت مدنظر این اندیشمندان، دارای منشأ بشری نیست که با گذشت زمان غبار کهنگی و فرسودگی بر آن بنشیند، بلکه این سنن در مراتب عالیتر هستی ریشه دارند. عناصر و دقایق سازنده گفتمان سنت‌گرایی سید حسین نصر را در چند اصل بنیادین می‌توان خلاصه نمود. او در برابر عقل جزئی یا عقلانیت ابزاری، عقل کلی - وجود - را مطرح می‌کند. دوم اینکه سنت‌گرایان بر این نظر پای می‌فشارند که با وجود اختلافات ظاهری ادیان، همه آنها از وحدت باطنی

بیش از شناختی است که مؤلف از خویشتن دارد. ماخر با وجود بی اعتقادی به نیت مؤلف به معنای نهایی، اصلی و قطعی متن اعتقاد داشت و بر این نکته پای می فشرد که برای شناخت سخن انسان باید او و تمامی زندگی او را شناخت و از طرفی، برای شناخت او شناخت سخنش ضرورت دارد. بهره گیری از روش هرمنوتیکی ماخر برخی امکانات را پیش روی این تحقیق قرار می دهد و آن هم واکاوی و شناخت صحیح و به دور از غرض آراء سیدحسین نصر است. روش تحقیق مورد استفاده در این تحقیق، توصیفی - تحلیلی با نگاهی انتقادی به عناصر سازنده گفتمان این اندیشه سنت گراست.

### جستاری در باب مقومات منظومه فکری سید حسین نصر

نصرازچهره های ممتاز دانشگاهی ایران درایالات متحده آمریکاست. اوپس ازنا امیدی ازتحرکات سیاسی وفکری خویش درحلقه روشنفکری فرح پهلوی دراواخردوران پهلوی دوم رهسپارآمریکا شد و توانست با تدوین کتابها ومقالات بسیار مقام و جایگاه خویش را در عرصه مطالعات اسلام شناسی باز کند (آقاحسینی، ۱۳۸۵: ۱۳۰). گفتمان "نه شرقی، نه غربی" سیدحسین نصر در ضدیت با اصالت و سندیت تمدن غرب وثنویت دکارتی صورتبندی می شود. او در پی آن است تا نشان دهدکه غرب میتواند درسهای بزرگی از تمدن اسلامی بگیرد وشرق همچون اسوه و آینه تمام نمای اخلاق ومعنویت واجد و حایزاین توان است که بر شوره زارهای تمدن غرب، بذری مطلوب بیفشاند(Nasr:1975,48). او در این خصوص میگوید:"امروزه، بدون حمایت متافیزیک شرقی، انسان غربی نمی تواند به ذخایر سنتی خویش دسترسی یابد،

مهمترین نقدهای این متفکر سنت گرا به مدرنیته آن است که در دوران مدرن عالم یک بعدی و یک لایه شد و از عالم تقدس زدایی شد و بر این اساس، مدرنیته راهی به معرفت قدسی باقی نگذاشت. نصر که بی امان بر طبل تجدد ستیزی می کوبد، کار را به جایی می رساند که از قرون وسطی به عنوان دوران حاکمیت حکمت خالده یاد می کند؛ دورانی که به زعم نصر نوعی تفکر شهودی و اشراقی در پهنه گیتی حاکم بود. این تجدد ستیزی بی بنیاد نصر، ر در فقدان درک عمیق این متفکر مسلمان از تجدد و حتی سنت یشه دارد و همین بی مبالاتی و عدم شناخت از سنت و مدرنیته او را به جایی می کشاند که چنین موضع شتابزده ای در خصوص قرون وسطی اتخاذ نماید. نکته مهم دیگر در باب آرای نصر، شباهت های نزدیک منظومه فکری او با پارادایم پسا مدرن است. نصر همچون پسا مدرن ها بر سوژکتیویسم وعقلانیت ابزاری می تازد و تمدن غرب را تمدنی روبه انحطاط معرفی می کند. حقیقت امر این است که بهرغم چنین شباهت هایی میان اندیشه نصر و پست مدرنیسم، نظام هستی شناسانه نصر به دلیل اعتقاد جازم به خداوند به سان تنها ناظم وحدت بخش ومحیط بر پهنه گیتی واصل حکمت خالده یاخردجاودان با اندیشه پسامدن که سقف آن برستون هایی، چون: عدم قطعیت وجوهرستیزی وعدم باوربه فراروایتها استوارشده است، بر سر مهر نیست. هدف اصلی این جستار، واکاوی و نقادی گفتمان سنت گرای سید حسین نصر و چارچوب نظری مورد استفاده در آن، نظریه هرمنوتیک شلایر ماخر است. ماخر به عنصر نیت مؤلف باور نداشت و می گفت مؤلف از آنچه آفریده است، بی خبر است و همواره از جانب گوناگونی آن اطلاعی ندارد. شناخت تاویل کننده از مؤلف بارها

چرا که امروزه سخت می‌تواند دکتربین‌ها و تکنیک‌های مناسب معنوی را جهت خود تحقیقی خویش یابد. فلسفه غرب خود را از تجربه ماهیت معنوی جدا نموده است. در صورتی که عکس این قضیه در شرق صادق است. جدایی دانش از ذات وهستی معنوی که در مرکز ثقل بحران انسان مدرن است در سنت‌های شرقی تحقق نیافته است" (همان: ۴۸). منظومه فکری نصر منبعث و ملهم از ادبیات ایران باستان بویژه تداوم سنت فلسفی ایران باستان در آراء و اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان، چون صدر المتألهین و سهروردی است و از سوی دیگر مخالف سرسخت پروژه مدرنیته در هر دو شکل لیبرالیستی و مارکسیستی آن است. او استعاره "نه شرقی نه غربی" را در دستگاه اخلاقی - فکری خویش بازسازی و باز تولید می‌نماید و در راستای نیل به کمال مطلوب خویش، روایتی غیرسیاسی شده از اسلام را مطرح می‌کند و بر این نظر تأکید می‌ورزد که راه سعادت و دستیابی به بلندی‌های معرفت از راه طریقت و تصوف دینی - اسلامی ممکن خواهد بود (آقاحسینی، ۱۳۸۵: ۱۳۳). نصر برای جامه عمل پوشاندن به اهداف و منویات خویش بویژه، در سال‌های پایانی پهلوی دوم به همراه جمعی از همفکران خویش، یک باشگاه روشنفکرانه بر پا ساخته بود که هدف از آن حاشیه‌سازی آراء و اندیشه‌های علی شریعتی، پیوندزدایی از ناسیونالیسم شاهی و ترویج و تبلیغ نظرات روحانیون سکولار مسلکی چون آیت الله شریعتمداری بود تا از این طریق او و هم‌قطارانش بتوانند رقبایی چون حضرت امام و علی شریعتی را که مبلغ تلقی سیاسی و حداکثری از اسلام بودند، از صحنه مبارزه خارج کنند و نوعی تلاطم و

آشتی میان اسلام و ایران باستان ایجاد نمایند (Naraqi: 1994, 28). اما تلاش‌های نصر و همفکرانش دیرنگام و دولت مستعجل بود و به دلیل مقاومت و اتحاد گروه‌های مخالف و سازش‌ناپذیری امام (ره)، استراتژی‌های نحلّه سنت‌گرایی به پرچمداری نصر به شکست انجامید (آقاحسینی، ۱۳۸۵: ۱۳۸). گفتمان "نه شرقی، نه غربی" نصر شباهت قریبی با گفتمان معمارانقلاب اسلامی دارد؛ با این تفاوت که امام ضمن رد گفتمانهای مارکسیزم و لیبرالیزم، بر اسلامی کردن زندگی روزمره تأکید داشتند و راه وصول به این غایت را در شریعت و فقه اسلامی می‌جستند. این در حالی است که نصر تعریف حداقلی و طریقتی از دین دارد و روایتی از اسلام را بسط و نشر می‌دهد که درک شریعتمدارانه از دین مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد و بر درونی کردن بندگی بین انسان و خدا تأکید می‌شود (اسدی، ۱۳۷۱: ۱۷-۱۶). نصر پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و در یکی از یکی از اظهار نظرهای جالب و در عین حال شبیه برانگیز خویش در خصوص تأیید سلطنت دینی می‌گوید: "در طول تاریخ اسلام، نخست نهاد خلافت و سپس نهاد سلطنت در اسلام اهل سنت پدیدار گشت. تشیع خلافت را در مقام نهادی سیاسی نپذیرفت، ولی سلطنت یا پادشاهی را چون شکلی از حکومت که در دوران غیبت حضرت مهدی، کمترین نقص را دارد، پذیرفت. به هر حال، در تمام اشکال گوناگون حکومت در اسلام، حاکم با پاسداری از شریعت و کسب حمایت علما یا دست کم وانمود به آن، در پی کسب مشروعیت بود" (نصر، ۱۳۸۳: ۱۸۷). نکته مهمی که در خصوص گرایش نصر به سلطنت دینی نباید از نظر دور بماند، آن است که نصر به علت همکاری

و با کوشش های رنه گنون، متفکر و عارف فرانسوی که بعدها مسلمان شد، آغاز می شود و با تلاش های آنانداکی کوما را سوامی ادامه پیدا می کند و با مجاهدت های فکری فریتیفو شوان، اندیشمند سوئیسی - آلمانی به اوج خود می رسد. این جنبش در کشور ایران با نام سید حسین نصر عجین و شناخته شده است. از منظر سنت گرایان، بویژه سید حسین نصر، ضدیت با مدرنیته به معنای رد هر چیزی است که به غرب مدرن و پست مدرن تعلق دارد، شامل همه عناصر علم جدید که با قرائت سنتی از عالم در تعارض است (نصر، ۱۳۸۰: ۱۳۴). آنچه سنت گرایانی چون نصر از سنت منظور نظر دارند، عرف، عادت و مجموعه گفته ها و عملکردهای پیشین نیست، بلکه آنها سنت را چنین تعریف می کنند: "سنت در معنای فنی اش، به معنای حقایق یا اصولی است دارای منشأ الهی که از طریق شخصیت های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، لوگوس یا دیگر عوامل انتقال، برای ابناء بشر و در واقع یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و این با پیامد و اطلاق و به کار گیری این اصول در حوزه های مختلف اعم از ساختار اجتماعی و حقوقی، هنر، رمز گرایی و علوم همراه است و البته، معرفت متعالی، همراه با وسایطی برای تحصیل آن معرفت را نیز شامل می شود" (همان: ۱۳۵). نصر، نسبت میان ادیان و آنچه را به آن سنت می گویند، نزدیک و در پیوندی وثیق و ناگسستنی می بیند و می گوید: "دین چیزی است که انسان را با خدا در عین حال انسانها را با یکدیگر به عنوان اعضای یک جامعه یا ملت قدسی یا چیزی که اسلام امت نامیده است، پیوند می دهد. اگر دین را به این معنا فهم کنیم، می توان آن را مبدأ دانست، یعنی همچون سرآغازی آسمانی دانست که از طریق وحی، حقایق و

مستمر خویش با بنیاد فرح پهلوی و انجمن شاهنشاهی فلسفه ایرانی قطعاً و بلاشک از حشر و نشر با محافل سلطنتی بی تاثیر نبوده است. او در مقام نخستین رئیس انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، بر آن بود تا با تفسیری عرفانی و غیرسیاسی از اسلام و بازگشت به آراء فیلسوفان چون سهروردی و بویژه ارزش های ایران باستان نوعی تلائم و همنشینی میان ایران باستان و تمدن اسلامی برقرار نماید (بروجردی، ۱۳۸۴: ۱۸۲). مسأله مهم دیگری که در باب اندیشه نصر نباید از نظر دور بماند، این است که علی رغم طرح نکات فراوان و گونه گون در منظومه فکری او، قافیه ثابت سخنان و نوشته های نصر - چه در دوران قبل و چه بعد از انقلاب اسلامی - حول ستیز با مدرنیته، و دفاع تمام قد از سنت صورتبندی می شود. در خصوص رابطه میان سنت و مدرنیته متفکران و اندیشمندان بلند آوازه ای داد سخن سر داده اند و هر کدام از آنها به فراخور دستگاه فکری خویش معانی و تعبیر متفاوت و حتی متضادی را از سنت و مدرنیته اراده کرده اند. با این وصف، غالب متفکران سنت گرایی را به معنای عام آن، نوعی عکس العمل نسبت به پدیدارهای دنیای مدرن می دانند که غایت و داعیه اصلی این عکس العمل سلبی، بازگشت به جهان سنتی است. بنا به این تعریف، هر کسی که در مواجهه با یکی از پرسش های موجود در ذهن و جهان انسان مدرن امروزی، مثلاً چگونگی مبارزه با تخریب محیط زیست، راه حلی مبتنی بر بازگشت به نحوه زندگی پیشینیان و ساکنان دنیای پیشامدرن ارائه کند و برای مثال بگوید که کنار گذاشتن اتومبیل یکی از راه های مبارزه با این تخریب است، سنت گرا به معنای عام آن به شمار می رود (ابک، ۱۳۸۴: ۶۲). اما سنت گرایی به معنای خاص آن به جنبش فکری ای اشاره دارد که در اوایل قرن بیستم

اصول معینی را متجلی می‌سازد که اطلاق و به کارگیری آنها، از آن پس سنت را تشکیل می‌دهد، ولی معنای کامل سنت، این مبدأ و نیز پیامدها و استخدام و به کارگیری آن را شامل می‌شود و این در حالی است که برخی متفکران دین را در وسیع‌ترین معنای آن مشتمل بر اطلاق اصول و حیانی دین و نیز بسط و توسعه تاریخی بعدی آن می‌دانند، به طوری که این نیز چیزی را که ما از سنت مراد می‌کنیم شامل می‌شود" (همان: ۱۴۲). پس به زبانی دیگر می‌توان گفت که سنت و دین رابطه‌ای تلازمی و جداناپذیر دارند و دین بدون سنت و سنت بدون دین، بدون معناست. اهل فلسفه و جامعه‌شناسان از سنت معنایی را در نظر دارند که با تجدد خواهی یا با اندکی تسامح با مدرنیته در تقابل است. به عبارت دیگر، سنت از منظر غالب فیلسوفان و بخصوص جامعه‌شناسان به فرهنگ، اندیشه و آداب و رسومی اطلاق می‌شود که از حرکت و پویایی باز ایستاده و به موانع مزاحمی در مسیر مدرنیته تبدیل گشته اند (ماکان، ۱۳۸۷: ۵۱). متفکران سکولار مسلک، از جمله منتقدان دوآتشه نصر به شمار می‌آیند که با سنت گرایانی چون نصر بر سر مهر نیستند و افکار کسانی چون نصر را مانع مهمی بر سر راه تحقق آمال تجدد گرایان می‌دانند. از منظر این متفکران سکولار و مدرنیست، سنت در معنای کهن آن منظور همان اهل سنت و جماعت است، اما با سیطره جامعه‌شناسی منظور از آن ارزش‌ها و هنجارهایی است که اجتماعات سنتی بر پایه آنها و احترام و عمل به آنها استوار شده است. طباطبایی، سنت‌گرایی را برخلاف مدعایش مبنی بر ستیز با تجدد، رهیافتی غربگرایانه می‌داند که از دل مدرنیته بیرون آمده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸۵). تجددگرایان

سنت‌مداری را جریانی می‌دانند که در واکنش به مدرنیته شکل گرفت و اساساً مولود مدرنیته است و برای اثبات این مدعا، هانری کرین را مثال می‌زنند و بر این امر پای می‌فشارند که کرین اهل تذکر سنت بود، اما سنتی در معنای رایج و ابتدایی آن نبود. به معنایی، او حتی بسیار مدرن بود و با همه مدرن‌های فرانسه نشست و برخاست داشت. به همین اعتبار، از منظر تجددگرایان، سنت‌مداران واقعی کسانی همانند کرین هستند که به مدرنیته احترام می‌گذارند، اما نقدهای جدی نیز به آن دارند. سرانجام اینکه متجددان بر این ایده اصرار می‌ورزند که کسانی چون نصر برداشتی سخیف از سنت‌گرایی دارند و تقریرات و تبعات او را فاقد ارزش علمی می‌دانند (همان: ۱۸۶). نصر برخلاف تجددگرایان که سنت‌گرایی را جریانی مرده و فاقد جاهت و اصالت معرفی می‌کنند، بر آن است تا براهینی مستدل و متقن در خصوص صحت مدعای خویش مبنی بر وثاقت و اصالت نظرات خویش اقامه کند. او منشا دین را حقیقت لایتغیر الهی و مخاطب دین را فطرت تغییر ناپذیر بشری معرفی می‌کند و رمز نیاز به دین را احتیاج بشر به معنی می‌داند و از همین رهگذر تنها راه حفظ دین را چنگ زدن به عرفان می‌داند. نصر متأثر از رویکرد عرفانی خویش به دین، نگاه وحدت‌گرایانه به طبیعت دارد و وحدت طبیعت را نتیجه مستقیم وحدت مبدأ عالم می‌داند؛ وحدتی که از نظر او باید صورت افسانه‌ای و یا به زبان حکمت و عرفان پایه و اساس ادیان قدیم را تشکیل دهد (نصر، ۱۳۵۹: ۱۷). با همین دید باطنی و عرفانی به علم و طبیعت‌شناسی، نصر توجه دادن قرآن به طبیعت را تشویق علوم تجربی نمی‌داند، بلکه سیر در طبیعت برای دیدن خدا در صحنه طبیعت و سیر به

تجدد خواهی مستلزم تلقی و کنشی مثبت نسبت به نوآوری و تغییر و نسبت به تمدن غربی به طور عام است و نگاهی پویا، بویژه مصلحت گرا و وفق پذیر را باز می نماید (Sharabi, 1970: 6). در مقابل، سنت گرایی، نمایانگر یک تلقی و کنش منفی نسبت به هر گونه نوآوری و نسبت به غرب است و موضعی ایستا و اساساً منفعل را که به سختی می تواند نسبت به محرکه های بیرونی واکنش نشان دهد، بازنمایی می کند. (ibid:8). نصر به مثابه متفکری ضد مدرن، در پی آن است که انگاره های مدرن و نهادهای مدرن را به چالشی ریشه ای گیرد و به سنت رجعت نماید. او بر این نکته تاکید می ورزد که جهان اسلام در شرایطی قرار گرفته است که باید به مدعیات اندیشه های جدید مانند ماده باوری، تکامل، علم گرایی و اگزیستانسیالیسم، تاریخ گرایی و ... پاسخ دهد. از این رهگذر، او این امر را ضروری می داند که برای شناخت ماهیت واقعی تجدد اقدام کند تا پاسخ های اسلامی به بسیاری از اهواء شبه روشنفکرانه که حقیقی جلوه می کنند و نسل جوان را از حقایق ابدی اسلام دور می کنند بدهد (محمدی، ۱۳۷۴: ۳۱۹). سنت گرایان به پیشقراولی نصر معتقدند که سنت هر آن چیزی است، که اولاً ریشه در وحی دارد. حقیقت وحی، الهی است. اما این حقیقت الهی در بستر زمان، مکان، فوق زمان و در مراتب مختلف هست و فقط به این عامل محدود نمی شود. ما در آخرت هم در سنت الهی هستیم. سنت، تحقق بخشیدن به این حقیقت الهی؛ یعنی مبادی وحی و اصول و مبادی آن در عرصه زندگی، در هنر و در فرهنگ به معنای عام است. سنت از منظر سنت گرایان، فقط ظاهر دین نیست، دین ظاهراست و باطن و حقیقت. در عین اینکه ظاهر لازم است، اما کافی نیست. هر ظاهری باطن دارد و هر

سوی آسمان می داند. از منظر این متفکر سنت گرا، قرآن مجید دائماً انسان را متوجه پدیده های طبیعت می کند و آنان را آیات خداوند می داند؛ آیاتی که باید مورد توجه و تامل و دقت اهل بصیرت قرار گیرد. به این دلیل محرک محققان اسلامی در تعقیب عجایب خلقت، آگاهی از حکمت و قدرت خالق بود (نصر، ۱۳۶۶: ۳۲۴). این اندیشمند سنت گرا، در دفاع از سنت و ضدیت با مدرنیته کار را به جایی می رساند که از دوران حاکمیت کلیسا و قرون وسطی نیز دفاع تمام قدی می نماید. او این نظر را به کرسی می نشاند که بر عکس آنچه بسیاری از مسلمانان می پندارند، دوره قرون وسطی تنها دوره تاریخ تمدن اروپاست که عرض دو هزار سال اخیر که شباهت بسیاری به تمدن های شرقی از جمله تمدن اسلامی دارد؛ یعنی دوره ای که در آنها تمدن و حیات انسانی مبتنی بر دین و ایمان بود و تمام شؤون و مراتب حیات آدمی، از زندگی روزانه گرفته تا معماری و هنر و علوم و فلسفه با روح دین آمیخته بود و از اصول وحی الهام می گرفت (نصر، ۱۳۵۳: ۲۵۳-۲۵۲). این نویسنده مسلمان، طوق تمامی مصائب و مشکلات کنونی دنیا را به گردن مدرنیته و اومانیزم مترتب بر آن می اندازد. نصر، بدینی مفرطی به رنسانس نشان می دهد و این عصر را دوره ای می داند که بشر را به جای خداوند معبود قرار دادند. بشری که به زعم نصر دیگر ملائکه هبوط کرده الهیات مسیحی قرون وسطی نبود، بلکه خود را موجودی زمینی می شمرد و زمین را جایگاه و وطن طبیعی خود می دانست (همان: ۲۵۵-۲۵۴). حقیقت امر این است که هواداری نصر از گذشته بدین خاطر است که او خود و جهان اسلام را با عقاید جدید مواجه می بیند و بالاخره باید پاسخی درخور در برابر همه امواج مدرنیته مهیا نماید، چرا که مدرنیته یا

باطنی حقیقت دارد. مجموع این دو می شود دین (اعوانی، ۱۳۸۰: ۱۰-۱۵). آنچه مطمح نظر نصر و حامیان رهیافت اوست، آن است که دین محدود و محصور به شریعت و ظواهر آن نمی شود، بلکه جنبه طریقتی دین حتی بیش از جنبه شریعتی آن حائز اهمیت است، چون آن را کلید فهم حقیقت دین می دانند (پازوکی، ۱۳۸۱: ۲۶).

سنت گرایان برخلاف نوگرایان دینی چون سروش و شبستری، تفکیک دین و معارف دین را نفی می کنند و معتقدند بشر به جای اصلاح دین باید خود را اصلاح کند. نصر این ایده را مطرح می کند که امروز انسان می خواهد همه چیز را اصلاح کند؛ حتی نوامیس الهی را که خداوند برای اصلاح بشر فرستاده است لکن اصلاً علاقه مند نیست خود را اصلاح کند (نصر، ۱۳۵۴: ۲۶۴). آنچه نصر در آن اصلاح را می پذیرد اصلاح در نحوه بیان دین است. او به دفعات و به کرات نظریه پروتستانیزم اسلامی را نظریه ای خطرناک و شیطانی معرفی می کند که سعی در ساختار شکنی از دین دارد (محمدی، ۱۳۷۴: ۳۴۴). اگر چه نصر طرفدار بازگشت به سنت است و به جنگ مدرنیته می رود، اما رجوع او به سنت تفاوت شگرفی با رجوع کسانی چون ابن تیمیه و جریان سلفی دارد. مراد سلفیون از بازگشت به سنت، رجعت به ظاهر شریعت و مجموعه ای از اصول اعتقادی ثابت و فرا زمانی و فرامکانی است، اما کسانی چون نصر سنت را به معنای وسیع آن به کار می برند که از مبدأ الهی جاری شده و از این حیث فارغ از زمان و مکان است. به نظر نصر، آنچه تا قبل از دوره مدرن حیات داشته، عالم سنتی است که مشتمل بر کلیه ادیان و تمدن ها و فرهنگ های قدیم است و آنچه در مقابل کل این عالم

سنتی قرار گرفته، مدرنیته است (پازوکی، ۱۳۸۱: ۲۸). رهیافت نصر به دین عموماً رهیافتی باطنی - طریقتی است. او آنچنان شیفته عرفان اسلامی است که همه چیز را در پناه آن می بیند و از منظر این اندیشمند مسلمان، در جهان اسلامی، عالیتین معنای عرفان است و چون آثار عرفانی عمدتاً در شرق است، پس علم و فلسفه و ادب در اختیار آن است. از نظر نصر برخلاف مشائیان که تکیه عمده ایشان به روش قیاسی ارسطو بود و چنان می پنداشتند که وصول به حقیقت از طریق برهان عقلی است، اشراقیان که معتقداتشان مستخرج از نظریات نوافلاطونی و ایران قدیم و البته از خود وحی اسلامی بود، شهود و اشراقی را روشی می دانستند که باید پا به پای استدلال همراه باشد (نصر، ۱۳۶۶: ۳۲۴). نصر با عقلانیت ابزاری و به طور کلی با تمدن غرب به شدت مخالفت می کند و آن را به خروسی تشبیه می کند که سرش را بریده اند و برای مدت کوتاهی به این طرف و آن طرف با حرکتی سریع و بدون هدف تا جان از تن آن به در رود و بمیرد. تمدن جدید با تمام پیشرفت هایش در تسخیر طبیعت با مشکل عظیمی؛ یعنی فراموشی خویشستن گرفتار است و آتشی برافروخته که نخستین قربانی آن خود اوست. این دانشمند مسلمان معتقد است که آزادی مورد نظر غربیان، آزادی نفس است و تجدد امروز به فلسفه مصرف تبدیل شده است که سعی می کند اشتهای پایان ناپذیر انسان را در مورد همه چیز تامین کند. این تجدد حتی کار را به نابودی طبیعت کشانده است (نصر، الف، ۱۳۸۶: ۱۱۰). از دریچه گفتمان سنت گرا، سنت به هیچ وجه مخالف آزادی به معنای سنتی عرفانی و فلسفی آن نیست، بلکه با آزادی کاذب مخالفت می کند، چرا که این نوع آزادی، انسان



دین و یکی دانستن جوهره دین و عرفان از یک سو و حکمت و فلسفه حقیقی را همان حکمت اشراقی دانستن از سوی دیگر، فاصله‌ای میان دین و فلسفه نمی‌گذارد. به نظر او علت تعارض میان دین و فلسفه آنگاه واقع می‌شود که عقل بر جنبه استدلالی و وحی نیز به جنبه ظاهری خود محدود شود. این در حالی است که به زعم نصر، در اسلام و به ویژه تفکر عرفانی، هیچ شکافی میان دین و عقل وجود ندارد. این نویسنده مسلمان معتقد است که حلقه اتصالی میان عقل که شهود و وصال به عالم توحید است و استدلالی که نیروی تجزیه و تحلیل است، هرگز گسسته نمی‌شود (نصر، ۱۳۶۶: ۲۰). شایان ذکر است آنجا که نصر می‌گوید ابزار کار عرفان عقل است، این عقل را نه به معنای مصطلح، بلکه به معنای شهود به کار می‌برد (محمدی، ۱۳۷۴: ۳۴۱). جدال مرکزی گفتمان سنت گرا به پرچمداری نصر، ستیز با تجدد است. نصر بر این نظر پای می‌فشارد که مدرنیته مظهر خیانت به مکاشفه و الهام و یک بن بست تاریخی است و آدمی نباید آثار تمدن مدرن غربی، بلکه بنیادهای آن را بی اعتبار بداند. هر چه باشد، بشریت باروگردانی از اصالت و الوهیت خود، حالت بحرانی کنونی را برای خویش به وجود آورده است. این اندیشمند معاصر، بسیار دوست دارد این گفته افلاطون را که "فلسفه تمرین مردن است" و نیز گفته جلال الدین رومی که "پای استدلالیان چوبین بود" را بی کم و کاست یادآور شود و این نظر را به مخاطب خویش القا نماید که راه رستگاری را باید نه در هزار توی نیهیلیسم نیچه‌ای، که در حکمت خردمندانه عارفان شرقی بازجست (بروجردی، ۱۳۸۴: ۱۸۸). حاجتی به گفتن نیست که رویکرد نصر به دین، اخلاقی و عرفانی است و بیشتر به حوزه مباحث معنوی اسلام

را به تدریج زندانی امیالی می‌کند که بر آن سلطه ندارد، بنابراین انسان متجدد خیال می‌کند که آزاد است، در حالی که بیشتر، محبوس و محکوم است (همان: ۱۰۹). نصر به سان نماینده شاخص سنت گرایی ایرانی، مدرنیته را گاه و بیگاه به باد انتقاد می‌گیرد. از نظر او، مفروضات و شالوده‌های مدرنیته بر اصولی چون برتری ذهن و جسم بر روح، ترک دید عرفانی، زدودن جوهر الهی طبیعت و هواداری از علم و دانش غیر دینی استوار است. این نویسنده سنت گرا مانند بیشتر منتقدان تجدد بر این باور است که وضع اولیه و ارزشمندی که ویژگی آن، همان هماهنگی با خداوند و طبیعت بود، به علت هجوم تجدد از میان رفته است. او ادعا می‌کند که عصر نو که ویژگی آن طغیان انسان علیه خداوند، جدایی عقل از نور راهنمایی خرد و کبود فضیلت است، به منجلاب آشفستگی، انحطاط و نادرستی فروغلتیده است (Nasr, 1975: 12).

پروژه فکری نصر در قالب چهار محور اساسی صورت بندی می‌شود که عبارتند از: الف- احیای سنت های اصیل فکری ایران از راه جان بخشی دوباره به فلسفه و عرفان اسلامی؛ ب- هشدار دادن به ایرانیان در مورد سرشت علم، فلسفه و فن آوری غربی و خطرات‌هایی که اخذ آنها برای فرهنگ ایران به بار می‌آورد و بدین وسیله توانا ساختن ایرانیان به اینکه به غرب از دیدگاهی انتقادی و نه از روی عقده حقارت بنگرند؛ ج- آگاه ساختن ایرانیان از فرهنگ ها و تمدن های آسیا به عنوان وزنه ای متعادل سازنده در برابر نفوذ تمدن غرب؛ د- کوشش در ایجاد راهی که از طریق آن حفظ اصالت فرهنگی ایران در برابر فرهنگ فن آوری و علوم غربی امکان پذیر گردد (نصر، ۱۳۶۱: ۴۷-۴۸). این متفکر نامی سنت گرا با تعبیر عرفانی از

می‌گنجد تا نسبت به مسایل سیاسی و اجتماعی اسلام و او در این خصوص می‌گوید: "خداوند بنا بر حکمت خود بهتر آن دیده است که احکام تاسیس یک نهاد سیاسی واحد را که در طول قرن‌ها بدون تغییر مورد متابعت باشد، به نحو صریح و مشخص در قرآن مجید عرضه نکند" (نصر، ۱۳۷۵: ۸۷).

نصر با مطرح نمودن مفهومی با عنوان حکمت خالده یا فلسفه جاودان باب جدیدی در عرصه نظریه پردازی و ارائه راهکار در راستای مقابله با مدرنیته باز می‌کند. حکمت خالده را برای نخستین بار در غرب، آگوستینوس استویخوس برای عنوان کتابش در سال ۱۵۰۴ انتخاب کرد و سپس این واژه در نگاشته‌ای از لایب‌نیتز در سال ۱۷۱۵ شهرت یافت (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۱۵). حکمت خالده یا همان حکمت جاودانی و ازلی و ابدی است که در قلب هر سستی جای دارد و عالی‌ترین یافته حیات آدمی است. بر مبنای حکمت خالده، حکمت اساساً منشأ الهی دارد و معرفت، امری است مقدس که خداوند به آدم اعطا کرده است. در قلمرو وجود شناسی، مفروض حکمت خالده آن است که در راس نظام هستی موجودی قرار دارد که وجودش مطلق و سرمدی است و دایره حضورش به لحاظ زمانی و مکانی هیچ حد و حصری نمی‌پذیرد. مبدا همه موجودات، این وجود غیر مادی است و موجودات دیگر از جمله انسان، به لحاظ وجودی در موقعیتی فروتر قرار می‌گیرند و این در تعارض با نگاه مادی‌گرایانه مدرنیسم به عالم است (اعوانی، ۱۳۷۷: ۴۵).

از منظر حکمت خالده کسب معرفت طی فرایندی انجام می‌پذیرد که مطابق آن فاعل شناسا، آرام آرام مستعد کسب معرفت می‌شود. چنین نیست که هر

کسی در بدو امر قادر به کسب معرفت قدسی باشد. گرچه این امکان برای همگان متصور است، اما برای نیل به چنین موقعیتی مقدماتی لازم است. آدمی باید بازسازی شود و خود را چنان از حقایق متعارف پیراسته گرداند، تا بتواند جهان را به شکل غیرمتعارف شهود کند. زیستن در ظل حکمت خالده؛ یعنی تنفس در جهانی که در آن آدمی به حقیقتی فراتر از خود فردی‌اش متصل است. این پیش‌فرض کاملاً در تعارض با معرفت‌شناسی مدرن است که در آن هیچ صاحب معرفتی نمی‌تواند خود را از خطا مصون پندارد و هیچ مرجعیتی به رسمیت شناخته نمی‌شود (توکلیان، ۱۳۸۴: ۶۱).

از منظر پیروان حکمت خالده، آنچه از طریق شهود به دست می‌آید، خود واجد سرشت عقلانی بوده و معرفت قدسی نامیده می‌شود و چنین نیست که معرفت پس از تأمل و تعمق درباره محتوای یک شهود به دست آید. البته، بر گرفتن روش شهودی یا عقل کلی یا علم حضوری به معنای وانهادن عقل چون و چراگر، استدلالی یا علم حصولی نیست. آنچه حکمت خالده با آن مخالف است، این است که ذهن آدمی و عقل استدلالی از مقدمه به مقصود تبدیل شود. از منظر حکمت خالده، در جهان مدرن عقل استدلال گر جای عقل کلی را گرفته و در منزلتی فراتر از جایگاه خود نشسته است. این عقل استدلال گر باید خود را با اتصال به عقل کلی از سرگردانی نجات دهد، نه اینکه سعی بیهوده نماید که با تاباندن نور بر خورشید - که همان عقل کلی است - آن را بشناسد (همان: ۵۹).

در خصوص حقوق بشر، مدافعان حکمت خالده از جمله نصر بر این باورند که انسان نمی‌تواند به

الحقایق است (نصر، ب: ۱۳۸۶: ۲۳). نصر برای اثبات مدعای خویش مبنی بر "وحدت درونی و کثرت بیرونی ادیان" درجایی می‌گوید: "این حقیقت الهی همانند چشمه‌ای عظیم که برقله کوهی فوران کند، آب شیب‌هایی را که با پراکندگی هر چه بیشتر از هر طرف جاری می‌شوند، موجب می‌شود. هر آب شیب، رمز همه درجات و واقعیات و رمز مراتب کیهانی و بر سبیل جابه‌جایی، مراتب فراکیهانی و واقعیات یک عالم دینی خاص است. با این حال، همه آب شیبها از چشمه واحدی ناشی می‌شوند و جوهر همه آنها درنهایت، همان آبی است که از چشمه واقع برقله کوه جاری می‌شود و این چشمه در نهایت همان حق مطلق است که مبتدای همه عوالم قدسی و نیز منتهایی است که همه آنچه در آغوش این عالم قرار گرفته، بدان بازمیگردد" (همان: ۲۲). بنابراین، از منظر این اندیشمند سنت‌گرا، ساحت‌های ظاهری ادیان همان آب شیب‌هایی هستند که از سویه‌های مختلف کوه هستی سرا زیر می‌شود. پس باید در ورای کثرت ظاهری ادیان به دنبال وحدتی باطنی باشیم. نصر در این باره می‌گوید: "خداوند ادیان مختلف و متعددی به وجود آورده است تا به این طریق ابعاد مختلف اسماء و صفات خویش را نمایان سازد. هر دین یا سنت برجسته‌ای از الوهیت تأکید می‌ورزد؛ لذا کثرت ادیان نتیجه مستقیم غنای نامتناهی وجودی است، ولی تنها در مرتبه ذات مطلق است که تعالیم ادیان یکی هستند و فروتر از این مرتبه، این تعالیم یکسان نیستند. لذا وحدت ادیان را فقط باید در ذات مطلق یافت که هم حق و حقیقت مطلق و هم منشأ همه وحی‌ها و حقایق است" (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۴). جان کلام آنکه نصر این سخن را به میان می‌آورد که "ادیان علاوه بر جنبه ظاهری، جنبه باطنی نیز دارند که از حیث جنبه باطنی از

بهبانه دفاع از حقوق خود، از زیر بار تکلیف شانه خالی کند. انسان ابتدا باید با تکالیف خود آشنا شود و سپس با حقوق خود. آدمی در ابتدا مکلف است تا از نفس خود - چه جسمانی و چه روحانی - صیانت کند و در درجه بعدی، از حقوق نفس خود سخن بگوید. تأکید بر حقوق و مغفول گذاشتن تکالیف در جهان جدید، از منظر نصر و دیگر اصحاب حکمت خالده نتیجه‌ای جز تباهی انسان و نابودی طبیعت به همراه ندارد (نصر، الف ۱۳۸۰: ۵۶). دیدگاه مهم و چالش برانگیزی که در خصوص منظومه فکری نصر قابل طرح و بررسی است، نظریه "وحدت درونی و کثرت بیرونی ادیان" است. نظریه وحدت ادیان نصر با پلورالیسم دینی کاملاً مرتبط است. نصر معتقد است کثرت ادیان، تجلیات الهی اند. آنچه نصر به عنوان کثرت ادیان مطرح می‌کند، اعم از ادیان آسمانی و زمینی است. او بودیسم، هندوئیسم، کنفوسیوس و سایر آیین‌های هندی و چینی را جزو همین ادیانی می‌داند که در واقع از این وحدت برخوردارند (دارابی، ۱۳۸۸: ۴۹۶). نظریه "وحدت درونی و کثرت بیرونی ادیان" در دستگاه فکری نصر، نظریه‌ای است که هر دینی را حقیقتی مطلق ولی مطلق در مفهوم متعالی تر از اشکال تجلی یافته در محدوده هر دین خاص می‌داند؛ یعنی وحدت و گوهر حقیقی ادیان را مطلق ولی تجلیات و اشکال گوناگون و کثرت آنها را نسبی می‌داند (نصر، ب: ۱۳۸۶: ۸).

از نظر نصر، سرچشمه ادیان، حقیقت واحدی است که سلسله مراتبی دارد و نیز این حقیقت واحد، مبدأ تمام مظاهر تمدن‌های سنتی مربوط به این ادیان، مانند آداب، مناسک، قوانین، هنرها و سایر ساحت‌های سنتی دینی است. بنابراین، ادیان در مرتبه الهی و مبدأ تجلی کیهانی یگانه‌اند. این مرتبه همان اسم اعظم یا حقیقت

وحدت درونی برخوردارند، اما هریک از ادیان به دلیل تناسب با مخاطبی خاص و هماهنگی با فرهنگی متفاوت از کثرتی بیرونی برخوردارند. به همین اعتبار مابعداطبیعه سنتی، عالم را نه کثرتی از امور واقع یا اشیای تیره و تار که هر یک واقعیتی کاملاً مستقل از آن خود دارند، بلکه به سان رمزهای بی شماری می‌داند که جلوه واقعیت والاترند" (نصر، ب: ۱۳۸۶: ۲).

### نقدی بر آراء و اندیشه‌های سیدحسین نصر

نقد بنیادینی که به مدعای نصر مبنی بر وحدت درونی و کثرت بیرونی ادیان وارد است، آن است که به فرموده علامه طباطبایی اگر می‌فرمایند اسلام به معنای تسلیم است، مراد و مقصود تسلیم حق تعالی است. حقی که در مقام اثبات، ثابت شده است، اما اگر یک آیین بشری یا شخصی به نام بودا، مسیری را طی کرده و به کشف و مکاشفاتی رسیده باشد، ربطی به دین الهی و آسمانی ندارد. ادیان طولی آسمانی و الهی مثل دین حضرت نوح(ع)، حضرت ابراهیم(ع)، دین حضرت موسی(ع)، عیسی(ع) و پیغمبر خاتم(ص) همگی حق و در طول هم بوده و دین بعدی مکمل دین قبلی بوده است. این در حالی است که انسان شناسی نصر جنبه دینی و عرفانی دارد که نه از اسلام و ادیان طولی، بلکه از ادیان عرضی و عرفان‌های هندی، چینی، مسیحی و یهودی متأثر است (دارابی، ۱۳۸۸، ۴۹۸).

سوال و خدشه بنیادینی که متوجه نظریه وحدت ادیان اوست، این است که چگونه می‌توان هم جامعیت و هدایتگری اسلام را برای تمام انسان‌ها در زمان‌های مختلف پذیرفت که از بدیهیات و ضروریات اسلام است و هم ادیان دیگر را تجلیات

الهی دانست؟ در ضمن، نصر مشخص نکرده است که مقصود از تجلیات الهی، تجلیات تکوینی است که در آن صورت، شیطان و تمام جریان‌های بت پرستی و شیطان پرستی هم از تجلیات تکوینی خداوند به شمار می‌آیند، ولی به هیچ وجه نمی‌توان تجلیات تشریحی را نتیجه گرفت و حقانیت هدایتگری برای ادیان ساخته و پرداخته بشر به دست آورد. بسیاری از مکاشفات عرفانی زاییده خواطر شیطانی است. بر این اساس، عارفان باید شهود خود را برای تمییز میان کشف متصل با کشف منفصل به قرآن و عقل عرضه کنند تا در صورت هماهنگی آن را بپذیرند و در غیر این صورت طرد نماید (خسرو پناه، ۱۳۸۸: ۲۳). نصر برای توجیه کثرت ادیان الهی و بشری و حتی ادیان تحریف شده و ادیان بت پرست بر این باور است که ذات مطلق احدیت در ادیان مختلف به یک صورت متجلی نمی‌شود. حقیقت کل در کیان ادیان مختلف، زمانی به شکل اسطوره‌ای و زمانی به صورت یکتاپرستی مجرد تجلی می‌کند. گاه اسماء و صفاتش را به اشکال و اصوات زبان قدسی تجلی می‌بخشد و زمانی دیگر به صورت ارباب انواع مقدسی که مظهر نیروهای الهی اند، تجلی می‌کند (نصر، ۱۳۵۹: ۴۲).

نصر به نظریه کثرت‌گرایی دینی روی خوش نشان می‌دهد و می‌گوید: "ما از وحدت ادیان صحبت می‌کنیم و این وحدت را در عالمی و رای طبیعت می‌بینیم، در حالی که حقیقت و رای صورت در عالم صور و تعینات متجلی می‌شود و در آن عالم رنگ و کثرت به خود می‌گیرد، بدون اینکه وحدت از بین برود. در این عالم کثرت می‌توان از قرابت ادیان مختلف مانند اعضای یک خانواده سخن گفت، مانند ادیان ابراهیمی و هندی و غیره. اجازه بدهید مثالی

شرقی و غربی تحریف شده اعتراف کرد و از طرفی قائل به حقانیت بی چون و چرای دین اسلام شد؟! نصر از یک سو این دیدگاه را مطرح می کند که هیچ متن مقدسی در جای خود به اندازه قرآن، جهانی نیست و اساساً هیچ دینی در دنیا نمی تواند ادعای جهانی بودن داشته باشد (نصر، ب ۱۳۸۵: ۱۲۶). در هر حال ادعای اصلی سنت گرایان در خصوص کثرت گرایی دینی آن است که همه ادیان جلوه های تحقق سنت واحد هستند و به همین اعتبار برای همه ادیان نوعی مشروعیت در ظرف زمان و مکان خود قائلند و از این رو، کثرت ظاهری ادیان را لازم می دانند؛ در عین اینکه قابل به وحدت متعالی ادیان هستند و از این حیث به همان اندازه به اسلام و مسیحیت اهمیت می دهند که به مذهب هند و یا اعتقادات سرخ پوستان (پازوکی، ۱۳۸۱: ۲۸). کاملاً روشن است که سنت گرایانی چون نصر که بر پلورالیسم دینی صحه می گذارند، هرگز قادر به حل تناقضات آشکار در نظریه پلورالیزم دینی نیستند.

نقدی دیگری که به آراء نصر در خصوص کثرت گرایی دینی وارد است، آن است که مثلاً اسلام ایده آل اجتماعی کاملاً مساوات طلبی را ارائه می دهد که بر اساس آن در تکالیف دینی هیچ گونه امتیاز و برتری ای که بر پایه موقعیت اجتماعی، شغل، رنگ یا نژاد صورت گرفته باشد، مورد پذیرش نیست و این در حالی است که مثلاً در مذهب هندو نه تنها مقام روحانی وجود دارد، بلکه این مقام در قالب یک نظام طبقاتی خاص مصون می ماند. بدیهی است که نصر و همکاران او، ارزیابی خود را به جای آنکه به طور درون دینی و در چارچوب دین خاصی نظیر اسلام انجام دهند، برپایه این اصل صورت داده اند که می توانند همه ادیان را از یک منظر متعالی و برتر و به

بیاورم که این پاسخ را روشن کند. اگر نور آفتاب را رمز حقیقت متعالی ادیان ببینیم، هنگامی که این نور شکسته می شود، به الوان مختلف تقسیم می شود که همه نور است، ولی یکی سبز و دیگری قرمز و قس علی هذا. سپس متوجه می شویم که چند رنگ مانند صورتی و قرمز و یا بنفش و آبی با هم قرابت دارند و می توان به شکل معقولانه از این قرابت که توسط چشم ما دیده می شود، سخن گفت، بدون اینکه منکر نور واحد بی رنگ شویم" (نصر، الف ۱۳۸۵: ۱۲).

این اندیشمند سنت گرا بر این نظر تاکید می ورزد که پیروان حکمت خالده و فلسفه ماوراء در عین حال با پیروان نسبیت که معتقدند همه ادیان نسبی و ساخته و پرداخته جوامع بشری اند و منشأ الهی ندارند که به کیان هر دین مطلقیت می بخشد و نیز با آنانکه تنها دین خود را بر حق و ادیان، دیگر را خالی از حقیقت می داند، مخالف است (نصر، ۱۳۵۹: ۳۵). رویکرد نصر در مساله کثرت گرایی ادیان شباهت های قریبی با رویکرد جان هیک دارد. تفاوت عمده ای که میان این دو متفکر وجود دارد، آن است که جان هیک تبلورهای گوناگون حقیقت دین را در هر عالم به منزله واکنش انسانی به حضور الهی تلقی می کند، ولی نصر آنها را بیانات الهی در پرتو اوضاع و احوال انسان گوناگون می داند. از منظر نصر، مساله تنوع ادیان یک مسأله ما بعدالطبیعی و هستی شناختی است و با مبانی فلسفه جاودان به توجیه کثرت ادیان می پردازد. هیک نیز کثرت ادیان را می پذیرد، اما موضع هیک، یک موضع سوپژکتیویستی و اومانستی به دین است این در حالی است که دیدگاه نصر در خصوص دین مبتنی بر وحیانیت است (عدنان، ۱۳۷۶: ۲۵). اشکال عمده ای که بر نظریه کثرت گرایی دینی نصر وارد است، آن است که چگونه می توان به حقانیت ادیان مختلف

تعبیر دیگر از منظر برون دینی بنگرند (لگن‌هاوزن، ۱۳۸۲: ۲۴۵). اشکال عمده دیگری که متوجه رویکرد پلورالیستی نصر است، آن است که کثرت‌گرایی به معنای قیاس‌ناپذیری ادیان اعم از ابراهیمی و غیرابراهیمی با تعالیم اسلامی ناسازگار است، چرا که اسلام خود را نه یک قید فرهنگی، بلکه یک دین مسلم و برای همه انسان‌ها معرفی می‌کند، در حالی که کثرت‌گرایی دینی تفاوت‌های موجود میان اسلام و دیگر سنت‌ها را معلول پیشامدهای فرهنگی می‌داند. نصر و حامیان پروژه فکری او به جای اصول و تعالیم اسلام از سنت و شهود عقلی به عنوان معیار ارزیابی‌های خود سود می‌جویند که با روح و جوهر محکمات قرآنی در تنافر و تضاد است (همان: ۲۴۶).

#### نسبت سنجی رابطه میان سنت‌گرایی و پست مدرنیسم

حقیقت امر آن است که آنچه سنت‌گرایانی همچون نصر از آن دفاع می‌کنند، به نحوی از انحاء در آراء و اندیشه‌های متفکران پست مدرن نیز مطرح می‌شود. برای مثال، میشل فوکو که متفکری پست مدرن به شمار می‌آید، در کتاب معروف خویش با عنوان "تاریخ جنون" تیمارستان را پدیده‌ای مولود مدرنیته می‌داند. از نظر فوکو در جامعه سنتی دیوانگان درون جامعه هستند و از متن جامعه مفارق نیستند. در جامعه سنتی دیوانه داخل یک خانواده است و زندگی خود را دارد، می‌خورد، کار می‌کند و حتی ازدواج می‌کند و صاحب فرزند می‌شود، اما نگرش مدرن با تعریف و تحدید عقلانیت خاص خود، هر آن کس را که مغایر با اصول عقلانی رفتار نماید، دیوانه معرفی می‌کند و او را طرد می‌کند و در گوشه‌ای از

شهر حصارای دورش می‌کشد و به تدریج دیوانه‌خانه درست می‌شود (ضیمران، ۱۳۸۹: ۱۳). هایدگر نیز یکی از متفکران پست مدرن است که مشکل تفکر مدرن را برای انسان این می‌داند که مدرنیته از ابتدا انسان را بی‌خانمان کرد. انسان همچون جوهری روحانی تصور می‌شد که در دنیا که از جنس جوهر مادی است، جایگاه مشخصی ندارد. از نظر هایدگر زمانه ما، زمانه عسرت است؛ چون میل به قدرت به صورت سلطه اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و تکنولوژیک بر عالم تحمیل شده است، هایدگر بر این نظر پای می‌فشارد که رهایی از بی‌خانمانی که بشر امروز گرفتار آن شده است تنها با رویگردانی از عقلانیت تکنولوژیک حاصل می‌شود (منوچهری، ۱۳۸۷: ۲۲). پسامدرنیست‌ها مخالف هرگونه تبیین کلیت بخش یا به بیان لیوتار، روایت‌های کلان هستند؛ بنابراین از این منظر نه درگستره علوم و نه در پهنه علوم انسانی روزنه‌ای برای ورود و حضور فرا روایت‌ها و فرا روش‌ها گشوده نیست. پسامدرنیست‌ها حقیقت کلان را رد می‌کنند و این ایده را مطرح می‌کنند که تنها روایت‌هایی از حقیقت می‌توانند وجود داشته باشند. آنان بر این گفته میشل فوکو تاکید می‌ورزند که هر جامعه‌ای نظام حقیقت مخصوص به خود را داراست و نمی‌توان تفسیری واحد و معین از یک حادثه ارائه داد (ویستر، ۱۳۸۲: ۲۹۰-۲۹۱). پسامدرنیسم، جهان ما را عالمی ناهمگن و نامتجانس بر ساخته از خیل کثیر تاویل‌ها و تعبیرهایی می‌داند که در آن معرفت و حقیقت اموری امکانی‌اند و از همین روی، سرانجام قطعیت ناپذیرند. در چنین جهانی هویت ذاتاً نامتمرکز و سیال است؛ زیرا همواره در مناسبات بی‌ثبات، تفاوت شکل می‌گیرد (جی‌دان،

عامل پدید آورنده یک سلسله نابسامانی های اجتماعی و سیاسی قلمداد نمودند (سلدان و ویدسون، ۱۳۷۷: ۲۳۱). سنت گرایان نیز همچون پست مدرن ها، تجدد را به مهمیز نقد خویش می کشند. مقصود دوماً از تجدد، آن فرهنگ و تمدنی است که از دوره رنسانس در غرب آغاز شد و اکنون دامنه اش به سراسر جهان کشیده شده است. به عبارت دیگر، مقصود همان مدرنیته است، اما وقتی می گوئیم سنت گرایان تجدد را نمی پذیرند، مراد و منظور آن دسته از مبانی فکری و احساساتی است که در دوران مدرن بر اذهان و قلوب آدمیان حاکم گردیده و مردم را به سمت و سوی خاصی سوق می دهد. از جمله مهمترین مبانی تجدد که مورد حمله شدید و نقد سنت گرایانی چون نصر واقع شده، می توان به اموری اشاره کرد، نظیر پذیرش مطلق عقل ابزاری، و سود مدار یا زمینی کردن علوم، در عین حال، فوق چون و چرا دانستن همین علوم زمینی شده؛ اومانیزم و اصالت انسان به جای اصالت خدا؛ محدود دانستن آزادی انسان فقط در مقابل حقوق انسان های دیگر نه در مقابل خدا؛ کمی دیدن امور کیفی و خوب دانستن هر چیز نو و طرد امور قدیمی و سنتی (سوزنچی، ۱۳۸۲: ۳۳۲). همان طور که اشاره شد، مهمترین اشتراک سنت گرایان و پست مدرن ها نقد مدرنیته و اومانیزم و عقلانیت ابزاری مترتب بر آن است. علی رغم این اشتراکات، اصلی ترین تفاوت این دو جریان انتقادی در این است که پست مدرنیسم، نتیجه طبیعی و لازمه منطقی و در واقع ادامه همان جریان مدرنیسم است، چرا که در جریان مدرنیته، به قدری به عقل نقاد و خود بنیاد بها داده شد که این نقادی های عقل دامنگیر خودش نیز شد و در اینجا بود که جریان پست مدرن نیز زاده شد. اما جریان سنت گرا جریانی است که سعی می کند کلاً

بنابراین، نوعی کثرت گرایی را در شرایط پست مدرن می بینیم که در آن دین، سنت و اندیشه های سایر اقوام، مثل آیین های شرقی نیز مانند همان خرده روایت ها تلقی می شوند که نه کاملاً نفی می شوند و نه مطلقاً پذیرفته می شوند. نگرش پست مدرن ممکن است به نسبت رجوع کند، اما سنت گرا نیست و این مطابق با ویژگی کثرت گرایی پست مدرنیسم است (کهنون و لارنس: ۱۳۸۴: ۵۸). سنت گرایان نیز همچون پست مدرن ها بر شیپور مخالفت با مدرنیته می دمند و در بستر این تجدد ستیزی دست می افشاند و پای می کوبند، اما این تجدد ستیزی مورد پشتیبانی سنت گرایان از منظری به شکل کلی متفاوت از پست مدرن ها صورت بندی می شود. سنت گرایان همچو پست مدرن ها مخالفت عقلانیت مدرن هستند، اما روش شناسی آنارشیستی پست مدرن ها را بر نمی تابند؛ چرا که نظام هستی شناسانه پست مدرن ها بر مبنای ضدیت با معرفت شناسی و نسبیت روش شناسانه پی ریزی و مفصل بندی می شود. این در حالی است که سنت گرایان به وحدت روش شناسانه و هستی شناسانه باور دارند و به فرا روایت اعتقاد جازم و راسخ دارند (شقاقی، ۱۳۸۷: ۴۸). سنت گرایان و پست مدرن ها هر دو نگاه انتقادی به مدرنیته دارند. وقوع جنگ های جهانی در ابتدای قرن بیستم عامل تعیین کننده ای در ایجاد اندیشه های پست مدرن بود. همچنین پدیده جنگ سرد بین دو ابر قدرت قرن بیستم و ایجاد مخاطرات و دغدغه هایی که ناظر بر نا امن شدن جهان به مثابه محل زندگی بشر بود، در نگاه انتقادی فیلسوفان پست مدرن به مدرنیته بی تاثیر نبود. این فجایع پیامد نگرش مدرن و روشنگری بود و فیلسوفان پست مدرن از جمله لیوتار، طرح روشنگری و اومانیزم دکارتی را

خود را از حال و هوای مدرنیته بیرون بکشد و باتکیه بر سنت به نقد مدرنیته بپردازد. در واقع، در عین اینکه هر دو جریان منتقد مدرنیته اند، اما خاستگاه و موضع انتقادی این دو جریان با هم متفاوت است و لذا می‌توان گفت مباحث سنت‌گرایان به گونه‌ای است که نه فقط مدرنیته، بلکه جریان پست‌مدرن را نیز مورد حمله قرار می‌دهد (همان: ۳۳۴).

### نتیجه‌گیری:

بدون شک، یکی از اثرگذارترین فیلسوفان معاصر ایران سید حسین نصر است که سودای بازگشت به سنت و پی‌ریزی جامعه‌ای سنتی را در سر می‌پروراند. دغدغه اصلی نصر و همقطاران او، نقد انسان‌گرایی افراطی نهفته در مدرنیسم غربی و بازگرداندن انسان به آغوش عالم قدسی است. از این رهگذر نصر خیز بلندی در راستای مخالفت با مدرنیته و در دفاع از سنت بر می‌دارد. سنت از دیدگاه سنت‌گرایان نه لزوماً امری تاریخی، بلکه به معنای پیوند با منشأ جهان هستی و امر قدسی است. سنت مجموعه اصولی است که از عالم بالا فرود آمده‌اند و در اصل عبارتند از: یک نوع تجلی خاص ذات الهی، همراه با اطلاق و به‌کارگیری این اصول در مقاطع زمانی مختلف و در شرایط متفاوت برای یک جماعت بشری خاص. این متفکر سنت‌گرا ریشه بحران انسان متجدد را بریدن از اصل و ریشه خود می‌خواند. انتقاد سنت‌گرایی بر هویت انسان مدرن آن است که ظاهر و نیازهای متغیر او محور قرار گرفته‌اند و بدین سان گوش انسان مدرن ندای باطن را نمی‌شنود. بارزترین انتقاد نصر از دنیای متجدد به غلبه دموکراسی بر می‌گردد که بر همان اصل اومانیسم یا به تعبیر وی فردپرستی استوار

شده است. در تفکر نصر، جهان بر وحدت استوار است و معیار نه واقعیت، بلکه حقیقت است. بدین جهت، دموکراسی یا حکومت مردم بر مردم قابل قبول نیست چون عالی‌تر یا وجود نمی‌تواند از پست‌تر یا موجود ناشی گردد. گرچه نصر علی‌الظاهر به اومانیسم غربی می‌تازد، اما او در تهافتی آشکار از پلورالیسم دفاع می‌کند. او در عین اینکه در بسیاری از آثار خود از وحدت متعالی ادیان سخن می‌گوید، اما تلویحاً و تصریحاً بر پلورالیسم نیز مهر تایید می‌زند و این نظر را مطرح می‌کند که تمامی ادیان بر حق هستند، به عبارتی ساده‌تر ادیان قیاس‌ناپذیرند و همه آنها بخشی از یک حقیقت واحد هستند. مخالفت نصر با مدرنیته نیز جنبه محتوایی ندارد و او علی‌رغم اینکه به سوپرتکیویسم و تجدد نهیب می‌زند، اما همچون متفکران سکولار از اسلام سیاسی تبری می‌جوید و کباده دین‌شخصی و حداقلی را می‌کشد و ردای سکولاریزم سیاسی را بر تن می‌کند. نصر که علاقه مفراطی به عرفان دارد، طرز نگاهش به دین متأثر از رویکرد طریقتی - عرفانی است و به همین اعتبار چندان با قرائت فقهاتی و ایدئولوژیک از اسلام بر سر مهر نیست. به نظر می‌رسد علی‌رغم کوشش نصر برای احیای سنت و مبارزه بی‌امان او با مدرنیته، به دلیل تناقضات بنیادین در منظومه فکری او، از جمله ناسازگاری پلورالیسم با وحدت‌گرایی و برداشت تقلیل‌گرایانه او از مدرنیته، پروژه سنت‌گرایی او چندان وافی و قرین موفقیت نبوده است.

### منابع فارسی:

- ۱- ابک، حمیدرضا. (۱۳۸۴). «نصر با حقوق بشر چه خواهد کرد؟» فصلنامه مدرسه. شماره اول، بهار.



- ۲- اسدی، مرتضی. (۱۳۷۷). ایران شناسی دراروپا و ژاپن، تهران: انتشارات الهدی.
- ۳- اعوانی، غلامرضا. (۱۳۸۰). در معنای سنت، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ۴- ----- (۱۳۷۷). «مفروضات وجود شناختی و وظیفه شناسی سنت گرایان»، مجله نقد و نظر، ش ۱۵ و ۱۶، تابستان.
- ۵- آقاحسینی، علیرضا. (۱۳۸۵). «نقش حلقه روشنفکری فرح پهلوی در تحولات سیاسی اجتماعی معاصر»، مجله دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان، سال هجدهم، ش دوم.
- ۶- بروجردی، مهرزاد. (۱۳۸۴). روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فرزانه روز.
- ۷- بقایی ماکان، محمد. (۱۳۸۷). «پیوند سنت با هویت ایرانی»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال سوم، ش ۲، اردیبهشت.
- ۸- پازوکی، شهرام. (۱۳۸۰). سنت گرایی و بنیاد گرایی، تهران: نشر دانشگاهی تهران.
- ۹- توکلیان، جلال. (۱۳۸۴). «عارف دیوانسالار و حکمت خالده»، فصلنامه مدرسه. ش اول، بهار.
- ۱۰- جی دان، رابرت. (۱۳۸۴). نقد اجتماعی پست مدرنیته. بحران های هویت، ترجمه صالح نجفی. تهران: نشر پردیس دانش.
- ۱۱- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). جریان های فکری معاصر ایران. قم: موسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
- ۱۲- خمینی، روح الله. (۱۳۷۲). کشف الاسرار. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۳- دارابی، علی. (۱۳۸۸). جریان شناسی سیاسی در ایران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۴- سلدان، رامان و ویدسون پیتر. (بی تا). راهنمای نظریه ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر طرح نو.
- ۱۵- سوزنچی، حسین. (۱۳۸۲). جمع سنت و تجدد از دیدگاه استاد مطهری، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ۱۶- شقاقی، حسین. (۱۳۸۷). «سنت و مدرنیته از دو منظر. اطلاعات حکمت و معرفت»، سال ۳، ش ۲، اردیبهشت.
- ۱۷- ضیمران، محمد. (۱۳۸۹). میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران: نشر هرمس.
- ۱۸- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۹۰). «سنت گرایی، غربزدگی مضاعف»، ماهنامه مهرنامه. سال دوم، ش ۱۰.
- ۱۹- عدنان، اصلاان. (۱۳۷۶). ادیان، مصاحبه ای با جان هیک و سید حسین نصر. مجله معرفت، ترجمه احمدرضا جلیلی، ش ۲۳، زمستان.
- ۲۰- کهون، لارنس (۱۳۸۴). متن هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- ۲۱- لگن هاوزن، محمد. (۱۳۸۲). چرا من سنت گرا نیستم؟ تهران: نشر دانشگاه تهران.
- ۲۲- محمدی، مجید. (۱۳۷۴). دین شناسی معاصر، تهران: نشر قطره.
- ۲۳- منوچهری، عباس. (۱۳۸۷). مارتین هایدگر. تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.
- ۲۴- نصر، سید حسین. (۱۳۵۳). معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران: نشر خوارزمی.
- ۲۵- ----- (۱۳۵۹). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. تهران: نشر خوارزمی.
- ۲۶- ----- (۱۳۶۱). خاطرات سید حسین نصر. مجموعه تاریخ شفاهی ایران، آمریکا:

- بنیاد مطالعات ایران. ۳۴- ----- (ب۱۳۸۵). «نبرد ایمان  
در جهان آینده»، ترجمه محمد میرزا خانی. روزنامه  
کارگزاران، شهریور.
- ۲۷- ----- (۱۳۶۶). علم و تمدن  
در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر سروش.
- ۲۸- ----- (۱۳۷۵). جوان مسلمان  
در دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: نشر  
طرح نو.
- ۲۹- ----- (الف ۱۳۸۰). معرفت  
و امر قدسی، ترجمه فرزاد میرزایی، تهران: نشر فرزاد.
- ۳۰- ----- (ب۱۳۸۰). معرفت و  
معنویت. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و  
نشر سهروردی.
- ۳۱- ----- (۱۳۸۲). نیاز به علم  
مقدس. ترجمه حسن میان‌داری، قم: نشر طه.
- ۳۲- ----- (۱۳۸۳). قلب اسلام،  
ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر حقیقت.
- ۳۳- ----- (الف ۱۳۸۵).  
«گفتگوی اختصاصی با سید حسین نصر»، روزنامه  
شرق، مرداد.
- ۳۴- ----- (ب۱۳۸۵). «نبرد ایمان  
در جهان آینده»، ترجمه محمد میرزا خانی. روزنامه  
کارگزاران، شهریور.
- ۳۵- ----- (الف ۱۳۸۶). «گفتگو  
با سید حسین نصر»، هفته نامه شهروند امروز، ش ۳۴،  
دی.
- ۳۶- ----- (ب۱۳۸۶). دین و نظم  
طبیعت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر نی.
- ۳۷- وبستر، فرانک. (۱۳۸۲). نظریه های جامعه  
اطلاعاتی، ترجمه اسماعیل قدیمی، تهران: قصیده سرا.

#### منابع لاتین:

- 38- Naraqi, E. (1994). Form Palace to  
Prison. Chicago: IvanR.Deer.
- 39- Nasr, sayyid Hoseyn. (1975). Islam and  
the plight of Modern Man. New York:  
Longman.
- 40- Sharabi, Hisham. (1970). Arab  
Intellectuals and the west. London: The  
Johns Hopkins press.