

سنت‌گرایان، به‌عنوان یک مسلک فکری، دیدگاه‌شان دربارهٔ سنت و رابطه آن با جهان جدید، با دیدگاه رایج در چارچوب سنت-تجدد پیرامون همین مساله، تفاوت دارد. چارچوب سنت-تجدد، سنت را امری مربوط به گذشته می‌داند که امکان احیاء آن در جهان جدید از میان رفته است. در این مقاله، دیدگاه سنت‌گرایانۀ سیدحسین نصر، در این مورد توصیف و تبیین شده است. دیدگاه او مبتنی بر درک خاصی از مفهوم «زمان»، «تاریخ» و «علم» در تجدد و سنت است. به عقیده او، در پرتو درک مفهوم «دوری» از زمان که مشخصۀ تفکر ادیان است، سنت، امکان احیاء مجدد خود از درون جهان تجدد را دارد. حصول این مهم از طریق شناخت «امر قدسی» و توجه به علم مقدس و احیاء آن محقق می‌شود. در این مقاله سعی شده است این مبانی تبیین شود و پس از نقد آن، مسئله‌ای برای پژوهش‌های بعدی مشخص شود.

بررسی روایت «سیدحسین نصر» از تناقض‌های تجدد با تأکید بر مقولات «علم» و «زمان»

بیوک علیزاده

استادیار دانشگاه امام صادق (ع) (Alizade.boyouk@gmail.com)

محمد رضا قائمی نیک

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
(نویسنده مسئول - Ghaeminik@gmail.com)



۱. مقدمه

دوگانه «سنت-تجدد»^۱، ساخته خود جهان جدید، برای تمایز خویش، از سنت است؛ اما به جهت غلبه نسبی تجدد بر وضعیت فعلی جهان، طرح هرگونه بحث از سنت، منوط به «تعیین نسبت»، با تجدد و دوگانه «سنت-تجدد» شده است. از این رو، هرچند نحوه پرداختن سنت‌گرایان (که با عناوینی نظیر «قائلین به وحدت متعالی ادیان»^۲ یا «قائلین به حکمت خالده»^۳ در جهان امروز شناخته می‌شوند (بهزادیان‌نژاد، ۱۳۸۰: ۱)) به سنت، از اساس، خارج از چارچوب سنت-تجدد صورت گرفته است، اما به ضرورت زمانه، بالاخص در آراء متأخرین آنها، نظیر «سیدحسین نصر»^۴، بحث از سنت در ربط و نسبت با تجدد و مسائل آن مطرح می‌شود. غور و تأمل در آراء «رنه‌گنون»^۵، «فریتهوف شوان»^۶ و «آناندا کوماراسوامی»^۷، به‌عنوان متقدمین سنت‌گرایی، بیانگر این مسئله است که آنها برخلاف سیدحسین نصر، توجه «کمتری» به تعیین و تعریف این «نسبت» دارند. به طور مثال، کوماراسوامی، سنت‌گنونی را در هنر بسط و تفصیل داد و شوان، بخش قابل توجهی از منظومه فکری خویش را بر دین و «وحدت متعالی ادیان»^۸ متمرکز ساخت. اسلاف معنوی سیدحسین نصر، در عین نقد دنیای جدید، به احیای مقولات سنت توجه نشان داده‌اند، اما سیدحسین نصر است که به طور صریح در آثار خود، این مسئله را برجسته کرده و تبیین می‌کند. نصر از دریچه تعیین نسبت سنت با تجدد، به مقوله‌هایی مانند «معرفت»، «معنویت»، «وحدت متعالی ادیان»، «زمان و سرمدیت»، «هنر»، «اسلام»، «مسیحیت»، «دین»، «طبیعت»، «انسان»، «علم» و نظایر آنها می‌پردازد؛ همان طور هم شوان در پرتو «وحدت متعالی ادیان»، از دین، اسلام، مسیحیت و بسیاری از مقولات دیگر سخن می‌گوید.

افزون بر این، در این مقاله به اقتضای اختصار، از پرداختن به تمامی آراء سنت‌گرایان، غمض نظر کرده و بر سیدحسین نصر و برخی دیدگاه‌های او که به موضوع مقاله مرتبط است، اشاره می‌شود. پرداختن به سیدحسین نصر از وجهی

- 1 Tradition-Modernity
- 2 Transcendentalists
- 3 Perennialists
- 4 Seyyed Hossein Nasr (1933-)
- 5 Rene Guenon (1886-1951)
- 6 Frithjof Schuon (1907-)
- 7 Ananda Kentish Koomaraswamy
- 8 The Transcendent Unity of Religions



دیگر نیز مفید فایده است: آراء او با دستاوردهای جدید جهان تجدد و غرب، نسبت دقیق‌تری دارند و نیز به واسطه تلاش‌های نظری او، بسیاری از عقاید سنت‌گرایان در آراء او تشریح و تبیین شده است. در پرتو این ایضاح مفهومی، قصد پاسخ به سه پرسش را داریم:

- ۱- مسئله سنت و نسبت آن با تجدد از منظر سیدحسین نصر، چگونه توصیف و تبیین می‌شود؟
- ۲- اگر نصر را منتقد تجدد بدانیم، مهمترین نقدهای او به تجدد برخاسته از چه مبانی معرفت‌شناختی است؟
- ۳- پاسخ نصر به پرسش از رابطه سنت و تجدد، چه ارتباطی با دیگر مفاهیمی دارد که در آراء خود بدان‌ها اشاره می‌کند و بدین ترتیب، او چه راهکاری برای انسان طالب سنت یا حقیقت در دنیای متجدد، پیش می‌نهد؟^۱ اما از آنجاکه نصر، آرا خوی درباره سنت و نسبت آن با تجدد را در ارتباط با ظهور سنت‌گرایان تشریح می‌کند، بیان کلیاتی از این مسلک فکری، تاریخچه و مبانی نظری آن و جایگاه سیدحسین نصر ضرورت می‌یابد.

۲. سنت‌گرایی

واژه سنت، مشتق از کلمه لاتینی *tredere* به معنای انتقال (مخصوصاً شفاهی) یک باور، گزاره یا عمل از نسلی به نسل دیگر است؛ سنت‌گرایی نیز با این معنا از سنت پیوند می‌خورد. بنابراین سنت‌گرایی، باور یا عملی را از زمانی دور و غریب به اکنون آورده است؛ این باور در پس پرده دو و نیم هزاره از تاریخ تفکر غرب پنهان مانده است (سویچویک، ۲۰۰۴: ۲۱). اما فارغ از بررسی «زبان‌شناختی»^۲، سنت‌گرایی به عنوان یک مکتب یا مسلک فکری را می‌توان بر اساس تحولاتی تاریخی درک کرد.

«سنت‌گرایی گنونی»^۳ که گاهی عنوان دیگری از این مکتب محسوب می‌شود، بیانگر دین سنت‌گرایان به گنون است (همان، ۲۲). «رنه گنون»، عالم مابعدالطبیعه‌گرای فرانسوی، پیش از گرویدن به اسلام در قاهره و معرفی خود به نام «عبدالواحد یحیی»، تحت تأثیر علوم خفیه‌ای قرار گرفت که در اوایل قرن بیستم میلادی، در فرانسه رایج شده بود. علاقه گنون به این علوم دوام نیاورد و

۱ از فراگیرترین آثار نصر در ایران، «جوان مسلمان و دنیای متجدد» (۱۳۷۳) است که حاکی از دغدغه خاص وی، در توجه به جایگاه سنت در جهان جدید دارد.

2 *Philology*

3 *Gue'nonian traditionalism*



او که دلبسته «روح راستین سنت» بود، اقدام به تلاش‌های نظری جدی در باب نقد تجدد و تشریح بحران دنیای متجدد نمود. از درون این مواجهه انتقادی و بعد از جنگ جهانی دوم، سنت‌گرایی زاده شد (آلد میدو، ۱۳۸۹: ۲۰).^۱

آنچه با گنون آغاز شد، در هند با آناندا کوماراسوامی و برجسته‌کردن جلوه‌های امر قدسی در هنر و بعد از آن با کوشش فریتهوف شوان و نظرات کلامی او، جان تازه‌ای یافت. سنت‌گرایی، به عنوان یک مکتب، نحله، جریان و یا هر عنوان دیگری، امروزه در سرتاسر جهان، نویسندگان و متفکرانی نظیر «تیتوس بوکهارت»^۲، «مارتین لینگز»^۳، «هیوستون اسمیت»^۴، «لرد نورث بورن»^۵، «مارکو پالیس»^۶ و بسیاری دیگر را شریک در منظومه خود قرار داده است. وجه اشتراک آنها، اعتقاد به وجود «یک سنت کلی است که در آغاز دوره کنونی بشر، ابر نبی [، وحی شده، ولی تا اندازه‌ای مفقود گشته است... گنون، به صورت‌های مختلف این سنت، توجهی نداشت، بلکه اهتمام اصلی‌اش، معطوف هسته و لب آیین سنت بود؛ هسته‌ای که با معرفت ناب و بی‌تغییری که هنوز از طریق بسترها و مجراهایی که تعالی سنتی فراهم می‌آورد، برای آدمی قابل وصول است» (همان، ۵۲). در این سیرتاریخی، سیدحسین نصر، بعد از فوت شوان، به عنوان فعال‌ترین سنت‌گرای گنونی در جهان معاصر، شناخته می‌شود.

آشنایی نصر با سنت‌گرایان، به واسطه «دی‌سانتی‌یانا» در دانشگاه هاروارد بوده است. او در مقطع کارشناسی در مؤسسه فناوری ماساچوست تحت تأثیر فریتهوف شوان فیلسوف، قرار گرفت و پس از آن، فلسفه شرقی را با آثار گنون شناخت. نصر با راهیابی به کتابخانه آناندا کوماراسوامی، شیفته سنت‌گرایی شد. او در سال‌های جوانی، از سویی عمیقاً مسئله سنت-تجدد را درک می‌نمود و از سویی، آشنایی او با سنت‌گرایان، همزمان با آغاز فعالیت آنها در دنیای جدید بوده است. نکته قابل توجه در مورد نصر، تحصیل در رشته فیزیک و زمین‌شناسی است. او جهان جدید را از منظر فلسفه علم، شناخت و به همین جهت، رساله دکتری خود را با عنوان «مقدمه‌ای برای آموزه‌های کیهان‌شناختی در اسلام»، همراه با نگاشتن کتاب «علم و تمدن در اسلام» در ۱۹۵۸ میلادی

1 Kenneth Harry Oldmeadow (1947-)

2 Tittus Burckhardt

3 Martin Lings

4 Huston Smith

5 Lord Northbourne

6 Marco Pallis



به پایان برد (نصر، ۱۳۸۵: ۲۳-۶۵). او از همان زمان شیفته سنت‌گرایان شده بود. وی، هم اکنون در دانشگاه جورج واشنگتن استاد علوم اسلامی است.^۱

۳. تجدد، ترقی و علم

اگر نصر را در میان منظومه فکری سنت‌گرایان مورد توجه قرار دهیم، جایگاه کنونی او در قلب جهان تجدد، همچون نمادی از نگاه او به تجدد و رابطه آن با سنت است.^۲ آنچنان که گنون کاشف حقیقت سنت و امر قدسی از درون جهان تجدد بوده است، سنت‌گرایان اغلب نیز عالم تجدد و اقتضات آن نظیر فلسفه، علم و دیگر مظاهر جهان جدید را درک کرده‌اند و از درون این درک عمیق، خواستار و نادی احیای سنت‌اند. از این‌رو چنانکه در ادامه تشریح خواهد شد، دوگانه سنت-تجدد، که ساخته اندیشه مدرن برای متمایز ساختن خود از جهان سنت بوده است، هیچ سنخیتی با درک سنت‌گرایان و نصر از این مفاهیم ندارد (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۹۲). دیدگاه نصر درباره تجدد را می‌توان در دو سطح «توصیف» و «تبیین» مورد توجه قرار داد. «توصیف» نصر از وضعیت جهان تجدد، بیش از هر چیزی بیانگر «احیاء امر قدسی از درون تجدد» است؛ شرحی که او از این مسئله می‌دهد شرحی توصیفی-تاریخی است.

نصر بر این باور است که مهمترین چیزی که در جهان تجدد از دست رفته، امر قدسی یا امر باطنی است. او برای بیان دیدگاه خود، مفهوم «امر قدسی»^۳ را که در دیگر سنت‌گرایان به اجمال مورد اشاره قرار گرفته، احیاء کرده و به عنوان هسته اصلی اندیشه‌اش مطرح می‌سازد. به لحاظ توصیفی، امر قدسی، در

۱ سیدحسین نصر، در خانواده‌ای از علما و پزشکان در ۱۳۱۲/۱۹۳۳ دیده به جهان گشود. نیای مادریش، شیخ فضل‌الله نوری بود و پدرش، از پزشکان دربار رضاپهلوی و از دوستان و آشنایان محمدعلی فروغی و دیگر مقامات بلندپایه سیاسی بوده است. از ۱۲ سالگی به دیار غرب رفت و مسئله سنت-تجدد از همان آغاز برایش مطرح شد (نصر، ۱۳۸۵: ۲۳). در ۲۰ سالگی به دانشگاه فیزیک ام‌آی‌تی در کمبریج رفت. در ام‌آی‌تی بود که نصر دچار تحولات و دگرگونی‌های فراوانی شد. او از فیزیک به فلسفه علم و بعد از آن به فلسفه گرایش پیدا کرد. او عالم مابعدالطبیعه‌ای بود که در فیزیک جدید به دنبال مابعدالطبیعه می‌گشت. در دهه پنجاه که آغاز گرایش غرب به شرق‌شناسی و رواج فلسفه‌های شرقی در غرب بود، با معرفی استاد خود، دی‌سانتی‌بانا به فلسفه‌های شرقی، از دریچه آثار رنه گنون رغبت یافت (نصر، ۱۳۸۵: ۶۵). در این میان، دوره فوق لیسانس خود را در هاروارد در رشته زمین‌شناسی و ژئوفیزیک گذراند. در هاروارد با «هری ولفسن» و «جورج سارتن» آشنا شد. او هم اکنون استاد علوم اسلامی دانشگاه جورج واشنگتن امریکا است.

۲ او که بزرگترین منادی سنت است، خود در قلب جهان جدید، یعنی ایالات متحده امریکا، تدریس و پژوهش می‌کند.

۳ امر قدسی، که در این نوشتار سعی در ایضاح مفهوم آن داریم، با استناد به مکتوبات سنت‌گرایان، بالاخص سیدحسین نصر، معادل با «The Sacred» به انگلیسی، «Sacra» به لاتین، «Sacre» به فرانسه، «Heilige» به آلمانی و «القدوس» به عربی است.



ظلاً این عصر و آموزه‌های آن نهان شده است. تجدد برای نصر، هیچ‌گاه مطلوب نیست. به عقیده او، در اثر رواج اندیشه و ظواهر عالم تجدد، «امر باطنی، غالباً به عنوان امر ضدّ سنت مسیحی ظاهر شده است و این در حالی است که آن چیزی هم که از سنت مسیحی برجای مانده، در موارد بسیاری از قول به امر باطنی بی‌زاری جسته است، به همان‌سان که عرفان یا معرفت قدسی در شرح و تفسیر پیام بیشتر فرّقی مسیحی در روزگار اخیر از نظر دور مانده است. این به اصطلاح طریقت باطنی، به دلیل جدا شدنش از یک سنت زنده، معمولاً به مرتبه نوعی نهان‌گرایی بی‌اثر یا حتی زیان‌کار تنزل یافته است و از این‌رو است که قشر و پوسته‌ای از معرفت قدسی باقی مانده، ولی از امر قدسی تهی گردیده است» (نصر، ۱۳۸۱: ۱۷۲). بنابراین تجدد، با توجه به تحریفی که در مسیحیت رخ داده، معانی عمیق امر قدسی را زایل گردانده است و تأمل در امر قدسی و سنت، از دریچه تجدد به چیزی جز پوسته‌ای ظاهری نخواهد رسید.

اما در چنین وضعیتی، نصر با تأثیر از دیگر سنت‌گرایان، مخصوصاً گنون، علیرغم این تشریح بدبینانه و آخرالزمانی، به دلیل باور به اینکه «بحران دنیای متجدد»^۱، «نشانه پایان یک دوران یا یک دور تاریخی است» (گنون، ۱۳۸۷: ۱۷)، ظهور رنه‌گنون در همین دوره را نشانه ظهور دوباره سنت و احیاء امر قدسی از درون جهان تجدد می‌داند. تجدد با احیاء و بازیابی امر قدسی، به پایان خود نزدیک می‌شود. ظهور گنون که به ادعای نصر، «خود سنت، او را برای این تکلیف برگزیده بود» (نصر، ۱۳۸۱: ۱۷۲)، سبب می‌شود «درست در همان زمانی که به نظر می‌رسید فرایند دنیوی‌کردن عالم و آدم به نتیجه منطقی خود، یعنی محو حضور امر قدسی، از همه جوانب حیات و اندیشه بشر نائل شده است، انسجام و اعتدال فراگیر عالم هستی، جنب و جوشی در دل و جان دست‌کم، شماری از انسان‌های معاصر برای بازیابی امر قدسی ایجاد کند» (همان، ۲۰۳). بنابراین برای نصر، جهان تجدد در نسبت با اخفاء امر قدسی تعریف می‌شود و احیاء آن، با گنون و سیری که او آغاز کرده، در حال تحقق است.

اما فارغ از این وجه توصیفی، به منظور فهم تلقی نصر از جهان تجدد و ظهور دوباره امر قدسی از درون آن، نیازمند تأمل در سطحی دیگر نیز هستیم. پایان تجدد، احیاء امر قدسی و ظهور گنون، صرفاً اتفاقاتی تاریخی نیستند، بلکه نصر

۱ گنون، در بحران دنیای متجدد (۱۳۸۷/۱۹۲۷) شرحی ساده از دیدگاه و انتقاداتش در باب دنیای متجدد و نسبتش با سنت را بیان داشته و در «سیطره کمیت و علائم آخرالزمان» (۱۳۶۱/۱۹۴۵) به بسط دیدگاه خود در باب عناصر گوناگون مابعدالطبیعه دنیای جدید و نقد آنها پرداخته است.



می‌کوشد بر اساس آموزه‌های سنت‌گرایی، آن را «تبیین» نماید. این تبیین، نیازمند درک منظور نصر از مفهوم «زمان» و «علم مدرن» است.

۳-۱. اندیشه ترقی و زمان کمی شده تک‌خطی

اگر سنت را به معنای دوره یا عصری که گذشته است، بنگریم و تجدد را به معنای دوره یا عصری مفروض بگیریم که پس از سنت آمده است، بیش از هر مقوله دیگری به مفهوم زمان اشاره کرده‌ایم؛ سنت، در زمانی بوده است و در زمان بعد از آن نیست. تجدد، عصری است که در زمانی که سنت از میان رفته، ظهور، بروز و امتداد یافته است. این تصور کمی و بدون بازگشت از زمان، در مباحث فلسفه تاریخ، به تصور تک‌خطی تاریخ مشهور است. در این تصور، سنت، دیگر امکان بازگشت یا احیاء ندارد. دوران سنت، گذشته است و عالم، آدم و تمامی جوامع، در سیری تک‌خطی، به سوی تجدد در حرکت‌اند. اما اگر قصد درکی منسجم از این مفهوم را در تاریخ تفکر غرب داشته باشیم، بایستی آن را در نظریه یا «اندیشه ترقی»^۱، بجوییم. به لحاظ زمانی، ظهور اندیشه ترقی در غرب در قرن هفدهم، امری مسبوق به سابقه نیست و نطفه‌های اولیه و خام آن، با تأثیر از علوم طبیعی جدید بسته می‌شود. چنین درکی از تاریخ بشری، در تفکر پیش از یونان و در نظام اندیشه یونانی، امکان ظهور نداشته است. این تفکر که سرگذشت بشری، تطوری در جهت هدفی معین دارد، اگر چه در مسیحیت، شکل می‌گیرد، اما در قرن هجده و نوزده، به صورت تغییر یافته، در آراء فیلسوفانی نظیر ویکو، هردر و هگل، صورت‌بندی متفاوتی می‌یابد. بر اساس این صورت‌بندی جدید، که مبنای فلسفه تاریخ عصر جدید قرار می‌گیرد، نه تنها تکامل انسان از درون خود تاریخ بشری سربرمی‌آورد و در درون آن، ادامه خواهد یافت، بلکه حرکت و سیر آن، نه با تکیه بر دخالت مشیت و اراده الهی، بلکه بر اساس ضروریات نهفته در خود تاریخ بشری، تشریح و تبیین می‌شود و لذا علم به تکامل بشری و تعیین سرنوشت انسان نیز در حیطه دانش انسانی قرار می‌گیرد ((کاپلستون، ۱۳۷۳: ۱۷۰) و (کالینگ‌وود، ۱۳۸۵: ۱۰۰-۱۰۲) و (باربور، ۱۳۸۸: ۱۱۶) و (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۶)). نصر، به تمایز میان دیدگاه مسیحی و دیدگاه عصر جدید به تاریخ توجه دارد. به عقیده وی، «مسیحیان همانند پیروان ادیان دیگر، در جهانی زندگی می‌کردند که زمان مندی آن، در اثر درون‌مایه‌های دائماً تکرار شده زندگی مسیح و آیین‌های ناشی از مبادی سنت، در کنار رحمت



قدیسانی که روح سنت را طی اعصار و قرون دوام می‌بخشیدند، متحول شده بود» (نصر، ۱۳۸۱: ۴۵۲). اما تنها در سایه تفسیری منحرف از مسیحیت، امکان صورت‌بندی مفهوم تک‌خطی از تاریخ، در قالب اندیشه ترقی، میسر شد. «دنیوی‌شدن تصور مسیحیت نسبت به گذر زمان تاریخی که با سه واقعه اصلی هبوط آدم، ظهور اول مسیح (ع) و ظهور دوم او (رجعت) مشخص می‌شود، به تصور کمی و تک‌خطی از تاریخ، منجر گشته که با تصور دوره‌ای که در کیش هندو، دین یونان باستان و حتی اسلام وجود دارد، کاملاً بیگانه است» (نصر، ۱۳۷۹: ۶۸). نصر، به دنیوی و بشری‌شدن فلسفه تاریخ، در پرتو التفات به مفهوم زمان، اشاره می‌کند. در دوران جدید، نه تنها از توجه به ساحت‌های مختلف زمان، در ورای عالم مادی، غفلت شده است، بلکه زمان مربوط به عالم مادی نیز تنها به صورتی ریاضی‌وار و کمی، ارجاع و تحویل برده می‌شود. «جریان اصلی تفکر جدید غربی، به ویژه رگه علمی‌تر آن، نه تنها اندیشه سرمدیت و دیگر مقولات زمان را انکار می‌کند، بلکه زمان را به امری صرفاً کمی، ارجاع و تحویل می‌برند و آن را از جهات کیفی‌اش، تهی می‌سازند. ... به همین سبب است که در علم جدید و تمام فلسفه‌های آن، نوعی اصالت یکنواختی وجود دارد که بر تاریخ جهان و قوانین آن حاکم است. چنین دیدگاهی نمی‌تواند تبلور اشکال متعالی‌تر وجود را در تافته زمان-مکان در لحظات خاصی از تاریخ جهان و نه در لحظات دیگر، درک کند» (همان، ۶۸-۶۹). بنابراین نگاه نصر به تجدد بما هو تجدد، و با قطع نظر از ارتباط آن با سنت، در پیوند با این مفهوم از زمان قرار دارد. او این مفهوم از زمان را در ارتباط با علم جدید و نظریه تکامل، به صورت کامل‌تری بیان می‌دارد.

۳-۲. علم مدرن و اندیشه تکامل

باید توجه داشت که اعتقاد به ترقی، به معنای ایمان مذهبی به تعالی و تکامل معنوی نیست، بلکه برعکس، «مفهومی است که دارای ماهیتی علمی بوده و بر پایه قوانین تکامل اجتماعی، در قرون اخیر غرب، استوار است» (پولارد، ۱۳۵۴: ۹). پیشتر اشاره شد که وضع این مفهوم از تاریخ، که مبنای نظریه‌پردازی علوم اجتماعی مدرن و به‌طور مشخص در اندیشه‌های «آگوست کنت»^۱، «هربرت اسپنسر»^۲، «کارل مارکس»^۳ و دیگران شد (کوزر، ۱۳۸۳: ۲۵ و ۷۶) و (باربور،

1 Auquist Comte (1798-1857)

2 Herbert Spencer (1820-1903)

3 Karl Heinrich Marx (1818-1883)



۱۳۸۸: ۱۱۷). بیش از هر چیز، مبتنی بر تکامل علم جدید بوده که توسط «گالیله»^۱، «نیوتن»^۲ و «داروین»^۳ صورت‌بندی شده است. علم جدید اولاً با خصلت ریاضی و کمی کردن عالم و ثانیاً با تکیه بر آزمایش تجربی شکل گرفته است. به عنوان مثال، در آراء گالیله، تمام ویژگی‌های علم مدرن، نظیر مشخص بودن مفهوم، ترکیب نظریه و آزمایش، میل به بیان قوانین طبیعت همچون روابط ریاضی فیما بین متغیرهای قابل اندازه‌گیری و جانمایی و تبیین توصیفی به جای تبیین علی مجتمعی باشد (همان، ۳۰-۲۷). با این حال، در فلسفه «دکارت»^۴ نیز می‌توان این خصوصیات را دریافت. وی با تمایز میان کیفیات اولیه و ثانویه و مغلوب ساختن روش ریاضی در استنتاج طبیعت از درون سوژه انسانی، اهتمام شایان توجهی به صورت‌بندی فلسفی علوم جدید نمود (کاپلستون، ج ۴، ۱۳۸۵: ۱۷۳-۱۵۹) و (برت، ۱۳۶۹: ۱۱۲-۱۰۷). می‌دانیم که دیدگاه مطرح شده توسط علم جدید، در قرن هجدهم، با نیوتن و نظریه‌های دئیستی در الهیات تکامل یافت. بر اساس نظریه‌های دئیستی، خداوند جهان را خلق کرده و سپس جهان، با استقلال از اراده و مشیت او، رو به سوی تکامل می‌رود. چنین برداشتهایی با قدرت‌گیری علم تجربی مدرن، در نظر انسان قرن هجدهم، نوعی بدبینی نسبت به گذشته و نوعی خوش‌بینی نسبت به آینده با تکیه بر علم و پیشرفت مادی ایجاد کرد که بر اساس آن، انسان می‌تواند فارغ از تمامی امور ماورایی، سرنوشت تاریخ خویش را در دست بگیرد (باربور، ۱۳۸۸: ۷۸). این اندیشه، با ظهور اندیشه‌های تکاملی داروین، در قرن نوزدهم، کامل شد. اصول کلی نظریه تکاملی داروین، نظیر تغییر اتفاقی و انتخاب اصلح (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۱۴۰)، هیچ شک و شبهه‌ای را در باب تحقق ایده‌های اندیشه ترقی باقی نگذارد. با مطرح شدن اندیشه‌های تکاملی توسط داروین و صورت‌بندی فلسفی آن در هگل و مارکس، این ایده که سیر تاریخ، بر اساس یک حرکت تک‌خطی رو به پیشرفت است، مستقیماً برخاسته از ضروریات جهان طبیعی یا تاریخی انسان قلمداد شد. بنابراین روشن است که به موازات قدرت‌گرفتن علم جدید و جایگزینی ایمان مسیحی با آن، اندیشه ترقی دنیوی، عنوان جایگزین نظریه مشیت الهی مسیحی، مطرح و فراگیر شد.

1 Galileo Galilei (1564 -1642)
2 Isaac Newton PRS (1643 -1727)
3 Charles Robert Darwin (1809 -1882)
4 René Descartes (1596 -1650)



۳-۳. نتیجه گیری اول: مفهوم تجدد

این تبیین از علم جدید، بیانگر این است که به عقیده نصر، علم جدید از جهان بینی جدید قابل انفکاک نیست. تأمل در سطح دوم، در نگاه نصر به تجدد، بیانگر این است که او مانند گنون، معتقد است علم مدرن، بدون توجه به جهان بینی مدرن، قابل درک نیست و نمی توان بخشی از علم مدرن را با جهان سنتی و جهان بینی سنت، پیوند داد. در نظر او جذب کامل علم غربی، فقط با جذب جهان بینی آن انجام می شود و اگر علم و جهان بینی آن توسط جهان سنت جذب شود، پیامد آن برای نگرش سنتی، فاجعه آمیز خواهد بود (حسنی، ۱۶۱۳۸۷) و (الدمو، ۱۳۸۹: ۶۲). فهم نصر از تجدد، حاصل پیوند میان اندیشه ترقی و درک این جهانی از زمان، و اندیشه تکاملی علم جدید است. در این سطح از تأمل، او برای تمایز میان علم سنتی و علم جدید، دو تعبیر علم مقدس و نامقدس را به کار می گیرد. علم نامقدس، تنها بر وجه مادی عالم تکیه دارد. سلسله مراتب طولی عالم را نادیده انگاشته و بر پایین ترین مرتبه آن مبتنی است. این تعبیر از علم جدید با تبیین او از تجدد، سرمدیت و زمان، پیوند ناگسستنی دارد. به نظر او همانطور که مفهوم جدید از زمان، «امر مطلق»^۱ و سرمدی را در «درون» خود قرار می دهد، علم جدید نیز با تکیه بر اندیشه تکامل، وجود مشیت الهی و دخالت خداوند در طبیعت را نفی کرده و پیدایش عالم را حاصل قوانین تکامل می پندارد. علم جدید که خود را معطوف به شناخت پایین ترین ساحت عالم نموده است، مفهوم متعالی سرمدیت را در فرایند دنیوی تاریخ، قرار می دهد. آنچه به عنوان صفت مطلق تنها به ذات سرمدی اختصاص یافته بود، در عالم جدید، به عنوان صفت «جهان»، تلقی می شود (نصر، ۱۳۷۹: ۶۳).

با این حال، نصر، سطح اول و دوم تأمل ما را با یکدیگر مرتبط می داند. او که دیدگاه تجدد در باب علم و زمان را رد می کند، قائل به درکی دوری از زمان است. به عقیده نصر، تجدد با درک کمی شده و خطی از زمان، امکان احیاء سنت را از میان می برد و لذا، تنها راه احیاء سنت اعتقاد به تلقی دوری زمان است. با این حال، تجدد، اگر چه با تکیه بر اندیشه ترقی و علم جدید تکوین یافته و به پیش می رود، اما از منظر سنت گرایان، عصری است که از بسط «نزولی» از یک اصل^۲ مقدس، روحانی و غیر قابل توصیف، فاصله می گیرد و «در نهایت

1 The Absolute

2 Principal



به نقطه‌ای می‌رسد که در آن متوقف می‌شود» (گنون، ۱۳۸۷: ۲۱)؛ در نظر سنت‌گرایان، این تجلی نزولی، به موازات جریان صعودی‌ای می‌باشد که متعلق به عالم سنت است. این دو جریان، «همیشه به طور همزمان، عمل می‌کنند. گاه در لحظاتی، چنین به نظر می‌رسد که گرایش نزولی، در شرف پیروزی قطعی در جریان بسط عالم است؛ اما در همان زمان، عمل خاصی برای تقویت گرایش مخالف و برگرداندن نوعی تعادل، حداقل به طور نسبی، در این جریان، مداخله می‌کند. این مداخله، این جریان را به صورت محدودی، مجدداً تنظیم می‌کند؛ هرچند ممکن است به نظر برسد که در اثر این مداخله، هبوط، متوقف و یا به نحوی خنثی شده است» (همان). این نگاه به تجدد، برخاسته از آموزه‌های سنتی است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که جریان مخالف، که قرار است پس از تجدد احیاء شود چگونه جهانی را ایجاد می‌کند؟ مراد نصر و سنت‌گرایان از سنت، چیست؟

۴. سنت، سرمدیت^۱ و علم مقدس

ارائه تعریفی روشن از سنت، در نزد سنت‌گرایان، امری دشوار است؛ از این‌رو، می‌توان ابتدا، یا به صورت سلبی آن‌را تعریف کرد و یا با تکیه بر عناصری که مفهوم سنت بر آنها قوام یافته است، به تعریف آن پرداخت. از منظر سلبی، سنت در نزد سنت‌گرایان، از جمله نصر، به معنای آداب و رسوم قوم و قبیله‌ای خاص نیست (اعوانی، ۱۳۸۸: ۱۰)؛ افزون بر این، پیش‌تر بیان شد که سنت‌گرایان و نصر، با تعریفی که تجدد از سنت در چارچوب دوگانه سنت-تجدد، ارائه می‌دهد و در آن، سنت را به‌عنوان «امر کهنه‌شده» معرفی می‌کند، هم‌رأی نیستند. در ادامه سعی شده است تا سنت را در پرتو درک سیدحسین نصر و دیگر سنت‌گرایان از مفهوم زمان و علم مقدس، به عنوان دو عنصر مقوم آن، تعریف نماییم.

۴-۱. سرمدیت و نظام زمانی

نصر در تبیین دیدگاه خود، در باب سنت و نسبت آن با تجدد، قائل به شبه‌فلسفه^۲ تاریخی است که بر خلاف تفسیر خطی تاریخ در تجدد، مبتنی بر تلقی مستدیر و دوری از زمان است (نصر، ۱۳۷۹: ۶۷). مفهوم زمان، در آراء

1 Eternity

۲ نصر و دیگر سنت‌گرایان، علاقه‌ای به استفاده از واژه فلسفه به معنای متعارفش ندارند و معارف خود را از فلسفه به معنای جدید، متمایز می‌دانند.



نصر، وابسته به جایگاه انسان در عالم تعریف می‌شود. از این منظر، مفهوم زمان، حاصل فاصله‌ای است که میان «جهان ممکن» و «امر مطلق سرمدی» وجود دارد. توضیح آنکه انسان، «تحت سیطره دو واقعیت اساسی مبدأ و مرکز است که هر دو به قلمرو ذات سرمدی، متعلق‌اند. زندگی انسان به دور از مبدأ کل و بر محیط دایره‌ای شکل می‌گیرد که از مرکز، در حال فاصله‌گیری است؛ در این دایره و حرکت از مرکز به محیط، تجربه زمان برای انسان شکل می‌گیرد» (همان، ۵۸). بنابراین به نظر نصر، منشأ آنچه ما زمان می‌نامیم، جدایی «جهان در حال شدن»، از اصل یا مبدأ وجودی خود، قلمداد می‌شود. از این رو، انسان، «موجودی معلق در میان زمان و سرمدیت است» (همان) و در عین حال، امکان تأمل در ذات سرمدی، یعنی مرکز دایره را دارد. بدین سان، نصر، زمان را تصویر متحرک سرمدیتی می‌داند که خود آن ذات سرمدی، ثابت و مطلق است. به عبارت دیگر، درک زمان توسط انسان، مستلزم جهان در حال شدن است؛ «زیرا بدون «شدن»، زمانی وجود ندارد» (همان، ۶۰). این شدن، به معنای متحرک بودن تصویری است که در ذهن انسان، از سرمدیت، شکل می‌گیرد؛ و این تصویر متحرک، همان زمان است. به بیانی روشن‌تر، اولاً سرمدیت، که مطلق، نامتناهی و خیر کامل است، تصویری دارد؛ یعنی اصل سرمدی، که بدون آن، تصویر متحرکی نمی‌بود، خود را متجلی می‌سازد؛ ثانیاً چون این تجلی، که به شکل شدن است و جهان شدن را تشکیل می‌دهد، تصویری متحرک است؛ ثالثاً زمان، چیزی جز این تصویر متحرک نیست (همان، ۶۳).

از سویی دیگر، زمان، با تأثیر از قطب‌بندی واقعیت کیهانی، به دو زمان عینی و ذهنی، تقسیم می‌شود. قسم نخست زمان، اشاره به معنای «ملموس»^۱ زمان دارد که «موضوع» تجربه بشری قرار می‌گیرد و در جهان جاری است و قسم دوم، یعنی زمان ذهنی یا انتزاعی^۲، «دیمومیتی است که در نتیجه این تغییر، قابل اندازه‌گیری است و ارسطو به هنگام گفتگو از آن با عنوان «اندازه حرکت»، بدان اشاره می‌کرد» (همان، ۶۶). توضیح آنکه در نزد ارسطو، حرکت، «فعلیت یافتن امر بالقوه» بوده (راس، ۱۳۷۷: ۱۳۳) و زمان، اندازه حرکت است (همان، ۱۴۵) و معنایی که نصر، از زمان ذهنی مراد می‌کند، همان معنای ارسطویی از زمان می‌باشد. این زمان، آنگونه که نصر تشریح می‌کند، در ذهن بشری شکل می‌گیرد و لذا بسته به احساس الم یا لذتی برخاسته از دوری یا

1 Concrete
2 Abstract



نزدیکی به خداوند، قبض و بسط می یابد (نصر، ۱۳۷۹: ۷۰)؛ به عنوان مثال در حالت آلم، زمان طولانی تر می شود. این زمان، همیشه با آگاهی از گذشته، حال و آینده مرتبط است. گذشته بازتابی از مبدأ کلی و الهی است که انسان متعلق به آن است؛ خاطره ای از بهشت از یاد رفته و یادآور وفاداری به سنت و آن چیزی است که خداوند از قبل عطا کرده است. آینده، مرتبط با آرمانی است که باید تحصیل شود؛ مسیری به سوی بهشت است که مرتبط با اعمال نفس است. اما در مورد حال که گرانمایه ترین عطیة آدمی است باید گفت لحظه ای است که زمان و لازمان در آن به هم می رسند. لحظه وصول انسان به ذات سرمدیت در پرتو انجام عمل صالح است» (همان) و (نصر، ۱۳۸۱: ۴۴۱).

اما زمان عینی، که به جهت استقلال از ذهن بشری، عینی نامیده می شود، زمانی ذاتاً دوری است؛ یک دور در درون دور دیگر، با یک ساختار چهارگانه حرکت می کند. ساختاری که در سطوح گوناگون از بخش های چهارگانه روز (صبح، ظهر، عصر و شب)، تا فصول چهارگانه سال و دوره های سن انسان (کودکی، نوجوانی، بلوغ و کهن سالی) جلوه گر می شود (همان).

تصویر سنت گرایانه نصر از زمان، برخلاف معنای جدید و دنیوی شده از زمان قرار می گیرد. از منظر زمان ذهنی، در مفهوم زمان، به معنایی که در عالم مدرن به کار گرفته می شود، گذشته، امری کهنه شده است، آینده، آرمانی است که می بایستی در همین جهان محقق شود و حال نیز لحظه غنیمت شمردن لذات دنیوی است. زمان عینی نیز در تجدد، تصویری کمی شده است که در سیری تک خطی به فهم جهان می پردازد و «معمولاً اندیشه پیشرفت نامحدود در تفکر اروپایی قرن هجدهم و نوزدهم به آن افزوده می شود» (نصر، ۱۳۷۹: ۶۸). به عنوان مثال، زمان های چهارگانه مذکور، نه در یک دور تاریخی، بلکه در یک سیر خطی، قرار می گیرند.

به طور کلی، در تعالیم سنتی، از منظر زمان عینی، جهان زمان مند و در حال سیوروت، به عنوان موضوع تجرید انسانی، و از منظر زمان ذهنی و انفسی، انسان، با مفهومی که از زمان در ذهن خویش، انتزاع می کند، هر دو، گرایش به سوی «ذات سرمدی» دارند؛ زیرا «انسان، در زمان زندگی می کند» و مسیر حرکت انسان در زمان را دین تعیین می نماید و هر دینی، «با امر قدسی، سروکار دارد و لذا به ذات سرمدی نیز اهتمام می ورزد. ذات سرمدی، همان ذات قدسی، بما هو ذات قدسی است و هر آنچه قدسی است، مظهر سرمدیت بر جبین دارد» (نصر، ۱۳۸۱: ۴۳۷).



بدین‌سان، نصر، مفهوم قدسی زمان را تبیین و تشریح می‌کند و آن‌را به سنت و دین پیوند می‌دهد. از این‌رو است که اگر چه اکنون، تجدد بر امر قدسی سایه افکنده است و عالم سنت در محاق فراموشی است، اما به جهت این تلقی از زمان، سنت، می‌تواند دوباره از درون تجدد زاییده می‌شود. علاقه سنت‌گرایان به سنت، لزوماً به معنای بازگشت به گذشته‌ای فانی نیست، بلکه آنها در گذشته، چیزی را می‌جویند که باید در آینده احیاء شود. در این میان، علم قدسی، مکلف به تعریف معنایی برای چنین تجربه‌ای از زمان است که در عین تغییر و سیورورت، بازتابی از ذات مقدس و مطلق سرمدی است (همان، ۴۴۱). از این‌رو است که علم قدسی، تنها در جهان سنت، معنا و مفهوم حقیقی و عینی خود را می‌یابد.

۴-۲. شناخت امر قدسی: طریق رستگاری

تبیین نصر از علم جدید، بیانگر این است که علم جدید، از جهان‌بینی جدید، قابل انفکاک نیست. تأمل در سطح دوم در نگاه نصر به تجدد، بیانگر این است که او مانند گنون، معتقد است علم مدرن، بدون توجه به جهان‌بینی مدرن، قابل درک نیست و نمی‌توان بخشی از علم مدرن را با جهان سنتی و جهان‌بینی سنت پیوند داد. در نظر او جذب کامل علم غربی، فقط با جذب جهان‌بینی آن انجام می‌شود و در این صورت، پیامد آن برای نگرش سنتی فاجعه‌آمیز است (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۶) و (الدمدو، ۱۳۸۹: ۶۲).

در مقابل، علم مقدس یا علم سنتی، متکفل شناخت امر قدسی است. نصر بیش از دیگر سنت‌گرایان نیاز به علم مقدس را احساس می‌کند. این ضرورت برخاسته از رویارویی تمدن جدید غرب با تمدن‌های سنتی و اهمیت یافتن احیاء سنت است. پیشتر بیان شد که نصر برای روشن‌تر شدن تضاد علوم جدید با علوم سنتی، دو تعبیر علم نامقدس و علم مقدس را وضع می‌کند. صفت مقدس، صفت علوم سنتی است. علومی که «بر تغییرناپذیری، دوام و معرفت به نظام اصیل و مابعدالطبیعی اشاره دارند» (نصر، ۱۳۷۹: ۱۶۹). وجه تمایز علوم سنتی و علوم جدید، در مقدس‌بودن جوهر علوم سنتی و عَرَضی بودن قداست در علوم جدید است؛ هرچند مواردی که علوم جدید به امر قدسی توجه داشته باشند، شاذ و نادر است (همان). نصر، اگر چه هرگاه قصد تشریح دیدگاهش در باب علم سنتی را دارد، از تقابل با علم جدید سخن می‌گوید، اما خصایص ایجابی علم سنتی را نیز تبیین می‌کند:



۱- علوم سنتی، بر بینش سلسله مراتبی، مبتنی هستند. «عالم مادی را به نفسانی، نفسانی را به خیالی، خیالی را به عقلانی و عقلانی را به عالم فرشته مقرب، مرتبط می‌سازند» (نصر، ۱۳۷۹: ۱۷۱).

۲- هدف علوم سنتی، علم برای علم نیست. علم برای تکامل و تعالی با توجه به سلسله مراتب هستی است. «هدف این معرفت، حقیقه‌الحقایق است، آن جوهر کلی که فوق همه اعراض است، آن ذات کلی که فوق همه صورت‌ها است» (نصر، ۱۳۸۱: ۶۰۹).

۳- علوم سنتی، سودجویانه‌اند؛ اما سودمندی این علوم زمانی است که نیازهای معنوی و نیز نیازهای نفسانی و نیز جسمانی انسان در پیوستگی با یکدیگر در نظر گرفته شوند (نصر، ۱۳۷۹: ۱۷۳).

۴- در جهان مدرن، میان علم و ارزش، تمایز می‌نهند. در علوم جدید، عالم، بایستی در پژوهش و نیل به عینیت، موضعی بی‌طرف داشته باشد و تمایلات درونی، ارزش‌ها، وابستگی‌ها و علایق شخصی یا ماوراء خود علم را معلق، نگاه دارد و میان آنها، تمایزی جدی قائل باشد. در حالی که در علوم سنتی، هیچ دوگانگی کاملی میان علم و ارزش وجود ندارد؛ از این‌رو، نصر معتقد است در جهان جدید، «متحقق شدن به معرفت قدسی، امکان‌پذیر نمی‌شود، مگر مطابق با آداب منضبطی که پنهان مانده‌اند تا هم حافظ آن معرفت باشند و هم حافظ کسانی که به دلیل نداشتن آمادگی لازم، برای دریافت آن، ممکن است از آن آسیبی ببینند... بنابراین، متحقق شدن به معرفت قدسی، همیشه با امکانی که سنت در اختیار می‌نهد، گره خورده است. از این‌رو، روشن است که اگر معرفت هم در حد ذات خود و هم از حیث وجودش در تاریخ، جدی گرفته شود، از وحی، دین، سنت و راست‌اندیشی، نمی‌تواند منفک باشد» (نصر، ۱۳۸۱: ۶۰۵).

پرسشی که اغلب از سوی سنت‌گرایان و بالاخص نصر در باب علم مقدس طرح می‌شود، چگونگی نسبت میان علم مقدس، آنگونه که نصر آن را بیان می‌دارد با علوم جدید غرب است: علم مقدس، چه ارتباطی با ریاضیات، فیزیک، پزشکی، جغرافیا و دیگر علوم جدید غربی دارد؟

نصر، در مقام پاسخ، میان دو دسته از علوم مقدس تمایز می‌نهد. دسته اول، علوم مقدسی‌اند که به ظواهر عالم و مخلوقات معرفت می‌یابند. این علوم اگر چه به ظواهر می‌پردازند، اما به دلیل خصلت قدسی‌شان با باطن مرتبط‌اند. در این دسته از علوم، به‌رغم تمایزات درونی با علم مقدس حقیقی، «همیشه‌گرایی» به سوی امر مقدس وجود دارد» (نصر، ۱۳۷۹: ۱۷۰). بنابراین ریاضیات مقدس، طب مقدس، جغرافی مقدس، اخترشناسی مقدس و نظایر آنها، همگی در این



خصیصه مشترک‌اند که اصول مابعدالطبیعی را به حوزه خود می‌کشانند و بر اساس این اصول به آن حوزه می‌نگرند. این علوم برخلاف علم مدرن، اساساً بر مابعدالطبیعه مبتنی‌اند (نصر، ۲۰۰۱: ۴۶۵). به عنوان مثال، موضوع جغرافی مقدس، اشکال نمادین زمین است که به درک خدا رهنمون می‌شوند و غایت آن، «یافتن مکان‌هایی برای معابد، مکان‌های مقدس، آرامگاه‌ها و مراکز تشریف و نیز ایجاد باغ‌ها و مناظری است که برکت جاری در شریان‌های عالم را نمایان کرده و محیط طبیعی را به بازتابی از بهشت مبدل می‌سازند» (نصر، ۱۳۷۹: ۱۹۶). علوم سنتی از این نوع، تنها حاصل خیال‌پردازی نصر نیست. او برای تبیین این علوم در جهان جدید، جزئیات فراوانی از دیدگاه‌های علمی اسلام و دیگر ادیان بیان می‌کند. احیاء شیمی زکریای رازی، نجوم اسلامی و هندی با توجه به پژوهش‌های دانشمندانی نظیر «میلان ویلاکروسا»^۱ و «هارتنر»^۲ و «واندر وادن»^۳ (نصر، ۱۳۸۲: ۳۴۴-۳۶۶)، احیاء طب بوعلی و رازی از سوی «هاینمان»^۴ در امریکا (نصر، ۱۳۸۶: ۴۱۸) و نظایر آنها، نمونه‌هایی است که نصر برای ادعای خود بیان می‌دارد. او مدعی است که علم سنتی به این معنا نیز می‌تواند دوباره از درون تجدد و با عطف توجه به امر قدسی و ارتباط با باطن سنت، احیاء شود. به عقیده نصر، «علم طبیعت، در تمدن‌های سنتی همیشه در نظمی ریشه داشته است که بینش سلسله‌مراتبی و پیوستگی بر آن حاکم بوده است» (نصر، ۲۰۰۱: ۴۶۴).

دسته دیگر از علوم مقدس، علوم مقدسی است که مختص بُعد باطنی سنت و پرداختن به حقیقت آن است که از آن به «علم قدسی»^۵ یا «عرفان» یا «مابعدالطبیعه»^۶ یاد می‌شود. در نظر نصر، علم قدسی، نامی دیگر از معرفت مقدس است که در قلب هر سنت و حیانی قرار دارد. منبع درونی این علم، «وحی، شهود و بینش شهودی است که مستلزم نورافشانی قلب و ذهن انسان و حضور در معرفت بی‌واسطه به خود و طبیعتی است که آن را درک و تجربه می‌کند؛ علم قدسی، همان «علم حضوری»^۷ در سنت اسلامی است» (نصر،

1 Millas Villacrosa

2 Hartner

3 Vander Waaden

4 Heinmann

5 Scientia Sacra

۶ *Metaphysics*: این عبارت به صورت مفرد به کار می‌رود. نصر این عبارت را به این دلیل به جای تلفظ رایج آن به کار می‌گیرد که بر سرشت غیرمتکثر و وحدانی مابعدالطبیعه تأکید کرده باشد (ملکیان، ۱۳۸۰: ۴۲۰-پاورقی).

7 *Presential knowledge / Al-ilm al-huduri*



۲۰۰۷: ۱۳۱). بنابراین علم مقدس در این معنا، فلسفه یا مابعدالطبیعه به معنای امروزی آن نیست. این معنا از علم مقدس، صرفاً در آثار نصر قابل پیگیری نیست، بلکه شوان و گنون و کوماراسوامی و بسیاری دیگر از سنت‌گرایان به تشریح آن پرداخته‌اند. مهمترین مفهومی که می‌توان علم مقدس را در تمایز با آن شناخت، فلسفه یا مابعدالطبیعه به معنای مصطلح امروزی آن است. ذکر عبارتی مطول از نصر، این تمایز به خوبی بیان می‌دارد:

«اصطلاح مابعدالطبیعه، پاره‌ای معانی ضمنی ناخوشایند دارد؛ زیرا قبل از هر چیز، پیشوند «مابعد»، که حاکی از تعالی است، دلالتی بر حلول ندارد. به علاوه این پیشوند، مفید و متضمن گونه‌ای از معرفت یا علم است که بعد از طبیعیات قرار می‌گیرد؛ حال آنکه مابعدالطبیعه [به معنای حقیقی]، علم یا حکمت اولی و بنیادینی است که قبل از همه علوم قرار گرفته و مشتمل بر اصول همه علوم است؛ ثانیاً عادت معمول تلقی مابعدالطبیعی در غرب به عنوان شاخه‌ای از فلسفه، حتی در آن مکاتب فلسفی که ساحتی مابعدالطبیعی دارند، در ارجاع و تحویل مفاد و معنای مابعدالطبیعه به فعالیت ذهنی صرف به جای تلقی آن به عنوان علمی قدسی است که به ذات حق اهتمام دارد و با روش‌هایی برای متحقق شدن به این معرفت مرتبط می‌شود؛ علمی که هستی کل آدمی را در بر می‌گیرد. در زبان‌های شرقی، اصطلاحاتی چون «پرچنه»، «جنانه»، «معرفت» و یا «حکمت»، دلالت بر علم غایی به حق دارند، بدون آنکه به شاخه‌ای از آن نوع معرفت که به عنوان فلسفه یا چیزی معادل آن شناخته شده است، ارجاع و تحویل شوند و به همین معنای سنتی جنانه یا معرفت است که مابعدالطبیعه یا علم به حق را می‌توان عین علم قدسی دانست» (نصر، ۱۳۸۱: ۲۷۴). مبنای معرفت‌شناختی علوم سنتی به معنای دوم، نه استدلال‌پردازی فلسفی، بلکه نوعی شهود عقلی واضح است. «نوعی نظاره واقعیت است که تحقق یافتنش، معادل است با تقدس و کمال معنوی، و بنابراین وصول به آن تنها در چارچوب یک سنت و حیانی میسر است» (نصر، ۱۹۷۶: ۸۱).

بنابراین اهتمام اولیه و ذاتی علم سنتی، «به شناخت مبدأ کلی معطوف است که این شناخت، هم معرفت قدسی و هم معرفت به امر قدسی، به تمام معنی است؛ زیرا ذات قدسی، فی حد ذاته چیزی جز مبدأ کلی نیست» و در مرحله بعد، به دیگر علوم نیز سرایت می‌کند (نصر، ۱۳۸۱: ۲۷۶). نصر، زبان علم سنتی را نیز از



زبان علم جدید متمایز می‌داند. فهم علم سنتی، تنها در سایه فهم «نمادگرایی»^۱ میسر است. دلیل اینکه نمادگرایی، تنها راه فهم علم سنتی است، ویژگی خاص نماد است. در نماد، ظاهر و باطن اگر چه مرتبط با یکدیگرند، اما حقایقی متمایز را بیان می‌دارند؛ نمادگرایی، هم مکشوف است و هم محجوب. از این رو علوم سنتی، «از ظواهر، برای برملا ساختن واقعیات ذاتی‌ای که در عین حال هم محجوب می‌دارند و هم مکشوف می‌سازند»، بهره می‌گیرند (نصر، ۱۳۷۹: ۱۷۴). با این همه، علم مقدس، به هر دو معنا، راه رستگاری به امر قدسی است. تنها در سایه این درک از علم است که انسان به سعادت نائل می‌شود.

۴-۳. نتیجه‌گیری دوم: مفهوم سنت

نصر در تبیین خود از سنت، نیازمند توجه به تجدد است و به همین جهت، هرگاه سخن از علم سنتی، عالم سنت و بسیاری از مقولات دیگر سنت به میان می‌آورد، ناگزیر ابتدا به تجدد می‌پردازد. سنت در منظر سنت‌گرایان و بالاخص نصر، بنا بر تصور آنها از زمان و تاریخ که نگاهی کاملاً دینی و شرقی است، لاجرم از درون تجدد برمی‌خیزد و احیاء می‌شود؛ هرچند از اساس، مخالف آن است. میان نگاه تجدد به تاریخ و علم، هیچ سنخیتی با نگاه سنتی نیست. سنت، عالمی است که علم مقدس، توجیه‌گر و ابزار تجربه سنتی و دینی انسان است. انسانی که به قول او نه خالق تاریخ، بلکه معلق در میان ازل و ابد و شیفته شناخت سرمدیت است. سرمدیت نیز همان امر قدسی است که نصر همچون بسیاری از سنت‌گرایان، بارها بدان اشاره دارد. ذات سرمدی که در وراء زمان و تاریخ قرار دارد، همان امر مقدسی است که در طبیعت و انسان تجلی می‌کند. تجدد عصری است که با دور شدن از امر قدسی آغاز شده و امتداد می‌یابد و با پایان آن، سیر بازگشت به سوی امر قدسی آغاز می‌شود. این تصویر به بیان تعبیر زمانی و تاریخی، به معنای بازگشت به سرمدیت است و به بیان دینی، به معنای گذر از مشرب ظاهری به سوی طریقت باطنی است. انسان، طبیعت، شریعت و زمان قدسی، همگی مظاهر عالم سنت‌اند که به سوی ذاتی قدسی گرایش دارند و علم مقدس، به هر دو معنایی که گفته شد، مهمترین وظیفه را در شناخت ذات قدسی و هدایت بشر به سوی امر قدسی دارد و لذا، معرفت قدسی، نه یک دانش صرفاً نظری، بلکه طریق رستگاری است. در این طریقت، عارف از ظاهر طبیعت، شریعت، زمان عینی و دیگر ظواهر عبور می‌کند و به



امر قدسی می‌رسد و دیگران را نیز از طریق بیان معارف قدسی، در این مسیر می‌کشاند (نصر، ۱۳۸۴: ۳۷) و (نصر، ۱۳۸۱: ۱۷۰) و (شوان، ۱۹۸۴: ۷)^۱.

۵. نتیجه‌گیری پایانی

گفته شد که دیدگاه سنت‌گرایان در باب سنت و رابطه آن با جهان جدید، با تعریفی که جهان تجدد در چارچوب دوگانه سنت-تجدد، از آن ارائه می‌دهد، متفاوت و متمایز است. جهان تجدد، بر مبنای درک خود از تاریخ عالم، سنت را امری کهنه‌شده می‌پندارد که امکان بازگشت بدان میسر نیست؛ تمام عالم، لاجرم بایستی در مسیر تجدد گام نهد. نصر، با ارائه تبیین دینی از زمان، به نقد درک متجددانه از زمان می‌پردازد. در این تصویر دوری از زمان، تمامی جهان، حاصل انشعاب از اصلی مقدس تصویر می‌شود که در حال دور شدن از آن است و بر اساس دوره‌های تاریخی، آنگاه که به پایان دور خویش می‌رسد، دوباره به سوی اصل خویش باز می‌شود. بنابراین، اکنون جهان تجدد، در مسیر دور شدن از آن هسته قدسی قرار دارد. تجدد که از درون، به خویش می‌نگرد، دور شدن از آن اصل اولیه مقدس را امری میمون و مبارک می‌داند و می‌کوشد امر مطلق مقدس آینده را به درون زمان بشری خویش بکشاند و آن را دنیوی سازد. از این‌رو است که همه چیز را در تاریخ انسانی و سکولار قرار می‌دهد و به عنصری مقدس در ماوراء تاریخ، عقیده‌ای ندارد.

نصر در اولین نقد خود از تجدد، معتقد است «نتیجه پایانی این فرایند آن است که نه تنها زمان را به مقام خدایی رسانده، بلکه امکان تجربه سرمدیت را برای افرادی که به دام افسون خواب‌آورش گرفتار آمده‌اند از میان می‌برد و بنابراین، معنای استمرار تاریخی و دوام و از این‌رو، معنای خود تاریخ را نیز تحت‌الشعاع قرار می‌دهد» (نصر، ۱۳۸۱: ۴۵۶). این نقد، می‌کوشد به معضله معرفت‌شناختی تجدد در باب تاریخ اشاره کند. این معضله، حاکی از آن است که اگر سرمدیت را در خود زمان قرار دهیم، آنگاه معنای حقیقی تاریخ و استمرار تاریخی، به محاق می‌رود. به بیان دیگر، قرار دادن «امر مطلق» در زمان، نه تنها به معنای علم به گذشته و حال تاریخ، بلکه تأکید بر ادعای علم قطعی به آینده خواهد بود، در حالی که علم به آینده، در حیطة دانش انسانی در باب آینده تاریخ، قرار نمی‌گیرد. این مسئله زمانی بهتر دیده می‌شود که به معضله علم تجربی جدید

۱ سخن در باب نگاه نصر و سنت‌گرایان در باب دین و وحدت متعالی ادیان نیازمند فرصتی بیش از این مقاله است.



توجه نماییم. در علم تجربی جدید، چنانکه در نیوتن و بویل و نظریه‌هایی نظیر «ساعت‌ساز کور» دیده می‌شود، امر قدسی یا ماورایی، از مداخله در طبیعت کنار گذاشته می‌شود و سامان تمام امور بر عهده علم و دانش بشری قرار می‌گیرد (باربور، ۱۳۸۸: ۵۱ و ۷۲). بنابراین، خصلت تجویزی علم، نه با تکیه بر امری فراتجربی، بلکه برخاسته از خود علم و یافته‌های تجربی آن صورت می‌گیرد. علم در این معنا، دیگر خصیصه توصیفی ندارد، بلکه ویژگی تجویزی می‌یابد. بنابراین، علم جدید، بدون هیچ مجوزی، از هست‌ها به باید‌ها می‌رسد و به نظر نصر، معرفتی که تا پیش از این، تنها در قلمرو ادیان بود، در اختیار علم جدید قرار می‌گیرد (نصر، ۱۳۸۱: ۴۵۶).

نصر در نقد دوم به تجدد، بر این باور است که به مقام خدایی رساندن فرایند تاریخی، آنگونه که در هگل و مارکس دیده می‌شود (نصر، ۱۳۸۱: ۴۷۳)، «به حدی نیرومندشده و به چنان نیروی تعیین‌کننده‌ای مبدل گشته که در روح و روان بسیاری از انسان‌ها، جای دین را می‌گیرد. این معنا را به صورتی آشکارتر از هر جای دیگر، در نقشی می‌توان دید که نظریه تکامل در حیات روحی و روانی دانشمندانی ایفا کرده است که مدعی‌اند همه چیز را از یک منظر علمی بی‌طرف می‌نگرند، ولی همین دانشمندان، وقتی نظریه تکامل از هر ناحیه دیگر اعم از منطقی یا فلسفی یا علمی باشد مورد بحث نقادانه قرار گیرد، بر می‌آشوبند» (همان، ۳۴۷ و ۴۵۶). در حقیقت، ادعای عینیت که نصر در نقد علم جدید آن را برجسته کرده است، برخاسته از کنار نهادن ناظری به نام مابعدالطبیعه بر علم است که حد و مرز آن را تعیین کند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۵: ۴۳). کنار نهادن این مابعدالطبیعه، مترادف با قرار دادن امر مطلق در درون فرایند تاریخی و به فروکاستن آن از جایگاه ماورائی‌اش قمداد می‌شود.

مبنای نقد نصر به جهان جدید، بحرانی درونی است. جهان جدید، دستکم در دو صورت مسأله‌ای که در این مقاله طرح شد، نه تنها با مسئله تاریخ و زمان به معنای حقیقی آن به مشکلی درونی برخورد می‌کند بلکه دچار معضله‌ای درونی با مدعای عینیت علم جدید نیز خواهد بود. چنین بحران‌هایی است که نصر را امیدوار به ظهور دوباره سنت می‌گرداند؛ سنتی که امر قدسی در آن متجلی می‌شود و تصویر قدسی از طبیعت، علم، انسان و سراسر کیهان حاکم می‌شود. بنابراین تصویری که نصر از سنت و نسبت آن با تجدد ترسیم می‌کند کاملاً مبتنی بر دیدگاهی دینی است. دیدگاه سنت‌گرایانه درباره زمان و علم، همچون کلافی پیچیده در مبانی دینی ادیان، مخصوصاً ادیان شرقی است. او تلاش‌گنون، شوان، کوماراسوامی و دیگر سنت‌گرایان را سرآغازی بر احیاء امر



قدسی و ظهور دوباره جهان سنت می‌داند و می‌دانیم که سخن از امر قدسی در حوزه ادیان می‌گنجد. بدین‌سان فهم دقیق و غور در نگاه سنت‌گرایان به سنت و نسبت آن با جهان جدید یا هر مقوله دیگری، نیازمند درک آموزه‌های دینی آنها و بیش از همه، پژوهشی مستقل در باب «چیستی امر قدسی» است. از این رو، هرچند راهکار سید حسین نصر، توصیه طالبان حقیقت و رهروان طریقت، به «جست‌وجوی امر قدسی» و نزدیک شدن به آن است (الدمدو، ۱۳۸۹: ۲۱۹) و (نصر، ۱۳۸۵)، سوالات فراوانی پیش روی مانده است:

نصر که خود از نگاه علمی به تاریخ، آنگونه که تجدد بدان روی آورده، گریزان است، چگونه سنت‌گرایان را مصداق عینی احیاء سنت می‌داند؟ نصر با تکیه بر چه علم یا معرفتی، لزوماً سنت‌گرایی را بر حق دانسته و تعیین سرنوشت بشر و تاریخ را به دست آن می‌سپارد؟ اگر سنت‌گرایی برپایه آموزه‌های سنتی ادیان قرار گرفته است، با فرض تکثر ادیان و اختلافات ناشی از آن، احیاء سنت چگونه و مطابق با آموزه‌های کدام دین محقق می‌شود؟ آیا دیدگاه نصر دچار مسائل و مشکلات کثرت‌گرایی دینی نیست؟ (بنگرید به: محمدرضایی، ۱۳۸۹).

اما پاسخ این پرسش‌ها، متوقف بر درک سنت‌گرایان و نصر از مقولاتی دیگر نظیر وحدت متعالی ادیان، دین، هنر و نظایر آنها است. به نظر می‌رسد یافتن پاسخی در خور برای این پرسش‌ها نیازمند درک منظور سنت‌گرایان از امر قدسی است. امر قدسی است که فهم سنت، تجدد، هنر، علم، طبیعت، انسان، دین، حکمت خالده و بسیاری از مفاهیم پرکاربرد سنت‌گرایان در پرتو فهم آن روشن می‌شود.



منابع و مأخذ:

۱. اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۸)، گفتمان سنت‌گرایان و سیدحسین نصر، مصاحبه منتشره در فصلنامه نقد و بررسی کتاب، تهران: شماره ۲۸، ویژه‌نامه دکتر سیدحسین نصر، تهران؛
۲. آلدمدو، کیت (۱۳۸۹)، سنت‌گرایی: دین در پرتو فلسفه جاویدان، مترجم: رضا کورنگ بهشتی، تهران: انتشارات حکمت؛
۳. باربور، ایان (۱۳۸۸)، علم و دین، مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات نشر دانشگاهی؛
۴. برت، ادوین آرثر (۱۳۷۴)، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، مترجم: عبدالکریم سروش، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. بهزادیان‌نژاد، قربان (۱۳۸۰)، مقدمه بر کتاب مجموعه مقالات منتشره در خرد جاویدان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی؛
۶. پولارد، سیدنی (۱۳۵۴)، اندیشه ترقی، تاریخ و جامعه، مترجم: حسین پیران‌فر: تهران: انتشارات امیرکبیر؛
۷. حسنی، سیدحمیدرضا و دیگران (۱۳۸۷)، علم دینی، تهران: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛
۸. راس، دیوید (۱۳۷۷)، ارسطو، مترجم: مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز؛
۹. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۵)، علم قدسی در حکمت خالده، در فصلنامه ذهن، شماره ۲۶، صص ۳۷-۵۶؛
۱۰. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه: از دکارت تا لایبنیتس، ج ۴، تهران: انتشارات سروش؛
۱۱. _____ (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت، ج ۶، مترجم: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات سروش؛
۱۲. کوزر، لوئیس (۱۳۸۳)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، مترجم: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم؛
۱۳. گنون، رنه (۱۳۸۷)، بحران دنیای متجدد، مترجم: حسن عزیزی، تهران: انتشارات حکمت؛
۱۴. محمدرضایی، محمد و کریم‌زاده، طاهر (۱۳۸۹)، بررسی و نقد کثرت‌گرایی دینی به روایت سیدحسین نصر، در پژوهشنامه فلسفه دین، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۱۵۰-۱۲۷؛



۱۵. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰)، راهی به رهایی، تهران: نشر نگاه معاصر؛
۱۶. مهدوی نژاد، محمدحسین (۱۳۸۴)، دین و دانش، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)؛
۱۷. نصر، سیدحسین (۱۳۵۹)، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: انتشارات خوارزمی؛
۱۸. _____ (۱۳۷۳)، جوان مسلمان و دنیای متجدد، مترجم: مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو؛
۱۹. _____ (۱۳۷۹)، نیاز به علم مقدس، مترجم: حسن میانمداری، تهران: انتشارات کتاب طه؛
۲۰. _____ (۱۳۸۱)، معرفت و معنویت، مترجم: انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ دوم؛
۲۱. _____ (۱۳۸۲)، جاودان خرد: مجموعه مقالات سیدحسین نصر، ج ۱، به اهتمام سیدحسن حسینی، تهران: انتشارات سروش؛
۲۲. _____ (۱۳۸۴)، دین و نظام طبیعت، مترجم: محمدحسن فغفوری، تهران: انتشارات حکمت؛
۲۳. _____ (۱۳۸۵)، در جست و جوی امر قدسی، مترجم: مصطفی شهرآئینی، تهران: نشر نی؛
۲۴. _____ (۱۳۸۶)، معرفت جاودان: مجموعه مقالات سیدحسین نصر، ج ۲، به اهتمام سیدحسن حسینی، تهران: انتشارات مهر نیوشا؛

25. Nasr, S.h (1976), *Man and nature*, London:Allen and Unwin;
26. Nasr, S.H (2001), *Reply To Ibrahim Kalin*, published in: Nasr, S.H (2001) *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, edited by Lewis Edwin Hahn, Randall E. Auxier, Lucian W. Stone, Jr, Open Court Publishing Company, published under the sponsorship of Southern Illinois University at Carbondale;
27. Nasr, S.H (2007), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, edited by William C. Chittick, World Wisdom, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data;
28. Schuon, Frithjof (1984), *The Transcendent Unity of Religions*, United States of America, Wheaton: Theosophical Publishing House;
29. Sedgwick, Mark (2004), *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, New York: Oxford Univerdity press;