

نظریه دولت در اندیشه سیاسی سنت‌گرایان

(تاریخ دریافت: ۹۵/۰۴/۰۳ - تاریخ تصویب: ۹۵/۰۹/۲۲)

رضا ماحوزی^۱

مسعود اعتصامی^۲

چکیده

از جنبش‌های فکری معاصر، که نسبتی با فلسفه و عرفان اسلامی دارد و ابتدا در دنیای غرب به‌ظهور رسید، جنبش فکری سنت‌گرایان یا پیروان خردِ جاودان است. در واقع این گرایش فکری بازخوانی سنن حکمی و الهی تمدن‌های ماقبل تجدد است. در این چارچوب، معرفت در قالب حکمت خالده و از طریق عقل شهودی قابل دستیابی است و سیاست ابزار رسیدن به زندگی ایده‌آل سنتی. به‌نظر سنت‌گرایان دموکراسی به‌عنوان حکومت مطلوب جهان مدرن، با نفی اندیشه سلسله‌مراتبی نمی‌تواند تمام وجوه انسان را متعالی کند. در این مقاله بر اساس نظر سنت‌گرایان از جمله سیدحسین نصر سلطنت دینی به‌عنوان شیوه مطلوب حکومت و نظریه‌ی دولت مورد بحث واقع شده است. هم‌چنین سعی در طرح انتقادات اساسی اندیشه سنت‌گرایی به علم و تمدن جدید در حوزه‌های مختلف از جمله دولت داریم، تا بتواند برخی الزامات اندیشه سنت‌گرایی را

۱. استادیار علوم سیاسی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی (نویسنده مسئول) (mahoozi.reza@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی (massoud.etesami@gmail.com)

برای تحول در نظم مدرن در ساحت‌های مختلف فکری و اجتماعی تبیین کند و نتایج این اندیشه را برای دنیای جدید آشکار سازد. این مقاله کوششی است که با تبیین منطق نفی (دنیای جدید) در نزد سنت‌گرایان، راه‌های سنتی زیستن و اندیشیدن را در جهان معاصر از جمله در حیات سیاسی و از منظر دولت نمایان کند و در پی یافتن پاسخی به این پرسش است که برای سنتی زیستن چگونه باید با اندیشه جدید مواجه شد و جایگزین سنت‌گرایی برای وضعیت فعلی را از چه طریقی باید پیش گرفت؟

کلیدواژه‌ها: سنت‌گرایی، تمدن جدید، مدرنیته، سلطنت دینی، دولت



مقدمه

در باور سنت‌گرایان حکمت خالده، معرفتی است که همیشه بوده و خواهد بود و در قلب تمام ادیان و سنن وجود دارد (امامی جمعه؛ طالبی، ۱۳۹۱: ۵۱-۵۰). سنت‌گرایان به حکمت خالده و خرد جاویدان معتقدند و ادیان بزرگ جهان مانند: اسلام و مسیحیت و یهود؛ آیین‌های شرق آسیا هم‌چون بودا، چین، شینتو و تائو را از حقیقت مشترکی برخوردار می‌دانند. جریان‌های مختلف فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه از مصادیق آن به‌شمار می‌آیند؛ پیام اصلی این فلسفه، تمایز ظاهر و باطن ادیان و کثرت ظاهری و وحدت باطنی آنهاست. در این مقاله سعی در طرح انتقادات اساسی اندیشه سنت‌گرایی به علم و تمدن جدید در حوزه‌های مختلف از جمله دولت داریم تا بتواند برخی الزامات اندیشه سنت‌گرایی را برای تحول در نظم مدرن در ساحت‌های مختلف فکری و اجتماعی تبیین کند و نتایج این اندیشه را برای دنیای جدید آشکار سازد. این مقاله کوششی است که با تبیین منطق نفی (دنیای جدید) در نزد سنت‌گرایان، راه‌های سنتی زیستن و اندیشیدن را در جهان معاصر از جمله در حیات سیاسی و از منظر دولت نمایان کند و در پی یافتن پاسخی به این پرسش است که برای سنتی زیستن چگونه باید با اندیشه جدید مواجه شد و جایگزین سنت‌گرایی برای وضعیت فعلی را از چه طریقی باید پیش گرفت؟

سنت‌گرایان بر این باورند که اولاً همه ادیان بزرگ و ماندگار در جهان، سرچشمه الهی دارند؛ ثانیاً با وجود اختلافات ظاهری از وحدت باطنی برخوردارند. ثالثاً حکمت جاودان در همه آنها محقق است. حکمت خالده در پرتو بینش سنتی، منشأ هزاران دین مختلف را تنها در یک حقیقت مطلق و واحد می‌بیند، حقیقتی که در اسلام با اصل شهادت به وحدانیت خداوند «لااله الاالله» در اوپانیشادها با عنوان «نه این و نه آن» در تائوئیسم با اصل «حقیقت بی‌نام» و در انجیل با عنوان «من آنم که هستم» بیان شده است، البته به شرطی که



حقیقت فوق در والاترین معنای خود درک شود.

شاید در نگاه نخست این پرسش مهم و رایج مطرح شود که اگر موضوع فلسفه‌ی سیاسی یا اندیشه‌ی سیاسی را بحث از مناسبات قدرت در جامعه تعریف کنیم، آنگاه اولاً تفکر عرفانی و صوفیان به‌نحو عام که به‌ظاهر از «پولیس» (در معنای ارسطویی آن) و مناسبات قدرت و حیات اجتماعی تا حد ممکن خود را دور نگه می‌دارد و به رابطه‌ی شخصی سالک با خدای خود در مقام امر قدسی بیشتر تمرکز می‌کند، چه نسبتی با اندیشه‌ی سیاسی و روابط قدرت دارد؟ و ثانیاً به‌طور خاص در تفکر «سنت‌گرایانه» و عرفان‌مآب چگونه می‌توان از اندیشه‌ی سیاسی و رویکرد او در نسبت با اجتماع و مناسبات قدرت سخن به‌میان آوریم؟ اگر تفکر عرفانی را امری شخصی و به‌دور از هر ابعاد اجتماعی و سیاسی لحاظ کنیم (که از این لحاظ فاقد مبنایی نظری برای بنیانگذاری اجتماع و روابط قدرت است)، آنگاه پاسخ ما به پرسش‌های فوق منفی خواهد بود، اما اگر اندیشه‌های صوفیانه و سنت‌گرا در دفاع از «معنویت» و امر قدسی را به‌گونه‌ای دیگر خوانش کنیم (که خود نصر در جهان کنونی درصدد انجام چنین کاری است)، چه بسا امکان طرح چنین امری مقدور باشد.

علم عصر باستان: شکاف معرفت و عقل شهودی

در تاریخ تحول فکری غرب، آغاز فرآیند تقدس‌زدایی از معرفت و استدلال‌گرایی و کم‌اهمیت شدن کارکرد شهودی عقل را باید در یونان باستان جست، هر چند در این دوره نیز انسان در فضایی سنتی می‌زیست و فی‌الجمله سنت یونانی سنتی وحیانی و اشرافی بود. به‌طور کلی آرا عمده‌ی فلاسفه یونانی درباره‌ی طبیعت متأثر از اصول متافیزیکی بود؛ آن آرا عبارتند از: ۱- جهان یک مجموعه منظم و یک کل قابل شناخت توسط انسان است. ۲- اعتقاد به سلسله‌مراتب (از خیر مطلق و وجود ثابت حرکت بخشش تا هیولا تا انسان، حیوانات، گیاهان و مواد)، در نظام طبیعت که هم شامل صور طبیعی و هم معقولات است. ۳- ارگانسیم بودن جهان به‌مثابه موجود زنده و تحت حاکمیت



کلام (Logos) که نظم و معقولیت به کیان می‌بخشد، نظمی که نوعی قانونمندی پایه و اساس آن می‌باشد (نصر، ۱۳۹۰ (الف): ۱۶۴). راسیونالیستی که پس از پایان عصر هلنیستی رواج یافت، منجر به شک‌گرایی و نیز طبیعت‌گرایی گردید، که این امر باعث جدایی طبیعت از حقایق متعالی آن شد و فلسفه را از دین جدا کرد. اما اصولی که مکاتب عمده یونانی در آن اشتراک داشتند در تدوین فلسفه‌های دینی ادیان سه‌گانه ابراهیمی نقش مهمی ایفا کردند.

علم در قرون وسطی؛ عقل شهودی در معرفت‌شناسی قرون وسطی

این عصر در تاریخ علم، عصری است که در آن روش‌های الهیات عقل و روحی، روش علمی تبیینی غایت‌شناختی، نگرش به طبیعت به‌عنوان سلسله مراتب موجودات، خدا خیر اعلی و انسان مرکز و محور نمایش کیهانی است (باربور، ۱۳۹۳: ۱۸). هر چند نصر این دوره را نیز عصر حاکمیت سنت بر جوانب زندگی از جمله تفکر انسان غربی می‌داند، اما در رهگیری جدایی معرفت از شهود عقلی و اشراق و عرفان، این دوره را مستثنی نمی‌کند. به‌زعم وی ایمان‌گرایی که رویکرد غالب کلامی بود در سکولاریته کردن جهان نقش‌آفرین بود. «مسیحیت قرون وسطی با تسلیم دانش به ایمان در بیگانه کردن فرد با اصل ماوراءالطبیعی آن نقش داشت» (نصر، ۱۳۸۵ (ب): ۹۰). البته برخی از سنت‌گرایان نیز معتقدند که: سکولاریسم از دوره رنسانس پدید آمده است، یعنی ما در قرون وسطی مسئله‌ای به‌معنای سکولاریسم نداریم. دید قرون وسطایی که دید دینی بوده و یا به‌عبارت دیگر دید مسیحی بوده با معنای سکولاریسم یعنی گیتی‌گرایی و دنیاپرستی منافات دارد (اعوانی، ۱۳۷۵ (الف): ۱۸).



رنسانس قبل از انقلاب علمی

ادامه فرآیند جدایی معرفت از شهود عقلی

به لحاظ فلسفی بخش اعظم تفکر عصر رنسانس در تعارض با جهان بینی سنتی، دینی و پیش زمینه‌ی انقلاب علمی قرن هفدهم بود. بدین صورت که «جریانی کلی و ضد ارسطویی در نفی غایت شناسی و کوشش برای تبیین اشیا بر اساس علل درونی آنها» بود. تلقی علمی این عصر تلقی ظاهری از اشیا بود؛ یعنی ملاحظه پراکندگی، کثرت و ملاحظه ارتباط اشیا از سنخ تأثیر و تأثر و نه ربط درونی و ذاتی. در این صورت ظاهر، باطن، سطح، عمق، ذات، صفات و حتی علت و معلول درهم می آمیزند و ترتیب مراتب نفی می شود (داوری، ۱۳۸۴: ۵۹). ذهن ما به طور معمول و مالوف، در اثر تماس دائم با جهان ماده و پدیده‌های مادی به سنجش اشیا و امورات عادت داشته و در هر مورد مقیاس و موازین متناسبی را تدارک دیده است (شوان، ۱۳۷۲: ۹۹-۹۷). انعکاس این تفکر و نفی غایت شناسی در اندیشه فرانسیس بیکن بود که «در ظهور علمی مبتنی بر قدرت و سلطه بر طبیعت و اندیشه برنارد تله سیو که معتقد به عدم تقلید طبیعت از امور سرمدی و فاعلیت ذاتی طبیعت بود» می باشد (نصر، ۱۳۹۰ «الف»: ۱۷۳).

مظهر بارز تغییر جهان شناسی سنتی به جهان شناسی جدید، انتقال از آرا جوردانو برونو^۱ به ثنویت گرایی دکارت است. برونو نظم و حرکت را ناشی از خود طبیعت می دانست، اما به لحاظ فلسفی برونو میان ثنویت جسم و روح یا خدا و طبیعت سردرگم بود، که دکارت به این سردرگمی پایان داد و به طور کامل آن دو را از هم جدا کرد. در واقع نگرش فردگرایانه، یک استعداد کاملاً بشری

۱. Giordano Bruno (۱۵۸۴-۱۶۰۰)، نماینده ی ایتالیایی اندیشه فلسفی اواخر رنسانس.

یعنی عقل استدلالی^۱ را برتر از هر چیز قرار داد و بدین ترتیب عقل شهودی^۲ را محدود به حدود عقل استدلالی کرد؛ این نتیجه تنها از راه نفی شهود و اشراق روحی که نخستین و مسلم‌ترین نتیجه فردگرایی است حاصل شد؛ از این پس تنها معیار اعتبار هر چیز، گذر از صافی عقل استدلالی گردید. این همان چیزی است که «فلسفه استدلال‌محور» را با بنیان‌گذاری دکارت به وجود آورد. با راسیونالیسم ابتدا عقل استدلالی در انسان به رسمیت شناخته شد و در مرحله‌ی بعد این عقل هم تنزل بیشتری یافت تا حدی که صرفاً ابقای نقش عملی را به‌عهده گرفت. بنابراین قائلان به اصالت عقل به‌نوعی قائلان فطریات شدند؛ حتی در مسائل اخلاقی که؛ این‌ها در ذات انسان وجود دارد (اعوانی، ۱۳۸۳: ۴۰).

ویژگی‌ها و پیامدهای مکتب اومانیسم در عصر رنسانس

به‌باور سنت‌گرایان دوگونه شناخت از بشرگرایی، عصر رنسانس را از یکدیگر متمایز می‌کند: ۱- مطالعات بشرگرایانه (علوم انسانی)؛ ۲- پیدایش ارزش‌هایی که با شناختن انسان به‌عنوان معیار ارزشیابی همه اشیا و پدیده‌ها و قرار دادن وی در مرکز عالم رواج یافت (نصر، ۱۳۹۰ «الف»؛ ۲۷۷). هم‌چنین دو جریان که بر مکتب بشرگرایی تأثیر گذاشتند، یکی مکتب افلاطون بود و دیگری مکتب ارسطو (که مقدمه بر علم، طب و علوم تجربی قرار می‌دادند) چرا که اومانیست‌ها با خواندن آثار افلاطون بر آزادی یونانیان روزگار سقراط که می‌توانستند آزادانه درباره‌ی حساس‌ترین مسائل دینی و سیاسی بحث کنند غبطه می‌خوردند و آن‌را می‌ستودند. ویژگی‌های مکتب اومانیسم در عصر رنسانس عبارت بودند از «محسوب کردن انسان به‌عنوان موجودی دنیوی و



مستقل از کل جهان و یگانه موجود ذی‌شعور بر زمین، توجه صرف به فردیت، عقل جزئی و ویژگی‌های جسمی انسان که همه نهایتاً به جدایی فلسفه از دین انجامید و هر چه بیشتر حکمت به نفع راسیونالیسم کنار رفت» (نصر، ۱۳۹۰ «الف»؛ ۲۸۴). در رنسانس دین و دنیا را دو مقوله جدا از یکدیگر تلقی کردند، به همین سبب کسب سعادت را از مجرای عقل معاش و تأمین منافع دنیوی میسر پنداشتند و دست از دامن دین کشیدند؛ اگر هم مستمسک آنان دین بود، دین این جهانی را اراده می‌کردند. پس از این اتفاقات است که برخی، می‌خواهند دین خود را جلوی دادگاه علم ببرند تا این‌که علم بر آن مهر بزند (بینای مطلق، ۱۳۸۱ «ب»؛ ۲۰).

«تاریخ‌گرایی»^۱ نیز از ویژگی‌های اومانیزم رنسانس بود (نصر، ۱۳۹۰ «الف»؛ ۲۸۶). این گرایش ناشی از عدم دید نمادگرایانه به تأکید مسیحیت بر زمان خطی و در نتیجه تحویل زمان، به زمان تاریخی بود و آگاهی جدیدی از مقام بشر در تاریخ ارائه کرد. پیامدهای ناشی از این پدیده جدی در رابطه‌ی انسان و طبیعت ایجاد کرد. نگرش اومانستی به بشر در مقام محوریت همه چیز به ظهور و رواج تشبیه، یعنی انسان‌انگاری خداوند منجر شد که بر تمام جنبه‌های تفکر غرب تاکنون مسلط بوده است. از آن پس، عقل بشر جدا از وحی همراه با ادراکات حسی بشر تنها معیار اثبات علم شد؛ این عوامل، تقدس‌زدایی از عالم را تشدید کرد و حتی از الهیات نیز تقدس‌زدایی نمود (نصر، ۱۳۹۰ «الف»؛ ۲۸۶). جالب این‌که گنّون درباره‌ی تاریخ می‌گوید: ما از ۲۵۰۰ سال اخیر که فراتر رویم بسیاری از مدارک آن از دست رفته است و حضرت ابراهیم نیز متعلق به همان تاریخ کهن می‌باشد. پس ما نمی‌توانیم توقع داشته باشیم همان سنخ مدارکی که برای حوادث تاریخی اخیر داریم برای حوادث چهار یا



پنج هزار سال پیش هم داشته باشیم و این امری طبیعی است. نگرش تاریخی بر یک سلسله فرضیات استوار گردیده و امکانات آن خیلی محدود است؛ پس ما نمی‌توانیم بر آن زیاد تکیه کنیم، و الاً با این دید در خود قرآن هم داستان‌های گذشتگان آمده که شاهد تاریخی بر آن وجود ندارد. تاریخ با این امکاناتش نمی‌تواند چیزی را نفی یا اثبات نماید. اصولاً می‌گویند هیچ یک از دانشکده‌هایی که اکنون به اسم دانشکده علوم می‌خوانیم، از عهده‌ی مسایلی که در قرآن هست بر نمی‌آید؛ از عَلَمَانُهُ مِنْ لَدُنَّا عَلِمًا (۱)، مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ (۲)، و لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ (۳) هیچ‌کدام از دانشکده‌های علوم امروزی سر در نمی‌آورند. پس ما باید اولویت را به مدارک دینی بدهیم (بینای مطلق، ۱۳۸۱ «ب»: ۲۴).

علم در قرن هفدهم (عصر انقلاب علمی و صنعتی)

پیدایش راسیونالیسم اگرچه زمینه در اندیشه ارسطو و ابداع مقولات عقل جزئی و زمینی کردن فلسفه داشت. اما در آن عصر یا با تسمیه‌گرایی قرون وسطی یا در عصر اصلاح دینی مصطلح نشد و جلوه بارزی نیافت، بلکه از اصلی‌ترین عوامل پیدایش راسیونالیسم به صورت بارز و در معنای مصطلح آن «دکارت» است. راسیونالیسم لوازمی در تاریخ، علم و زبان داشت؛ «از اصلی‌ترین عوامل فکری و تاریخی دنیوی کردن فکر، تنزل مقام ذهن شناسنده تا مرتبه‌ی استدلال‌گرایی محض بود که به مکانیکی کردن عالم هستی انجامید. در اثر این عامل، زمان به کمیت محض و تاریخ به فراشدی^۱ بدون یک کمال معنوی و در عین حال مبدأ «واقعیت» تحویل گردید» (نصر، ۱۳۹۱ «پ»: ۵۰). متجددان با توصیف علم و فلسفه به صفت «عقلی» هرگونه رازی را از عالم حذف می‌کنند و اگر بخواهیم بدانیم چه چیزی عقلی‌تر است باید ببینیم تا چه حد راززدایی شده است، به عبارت دیگر بینشی عقلی‌تر شمرده می‌شود که محدودتر و تنگ‌نظریه-



تر باشد. در واقع می‌توان گفت روند انحطاط دین و فلسفه به‌نوعی در تناظرند. همان‌طور که عقل به عقل استدلالی تنزل یافت؛ دین هم به آن بخشی، محدود شد که قابل ادراک برای عقل استدلالی و جزئی باشد (Gisela, 1999, 46) و همان‌طور که در نهایت این عقل هم واجد نقش عملی محض گردید در حوزه‌ی دین هم نظراتی چون «تجربه دینی»^۱ ویلیام جیمز^۲ در بطن پراگماتیسم تجسم می‌یابد. چنین نظریه‌ای به آن‌جا منتهی می‌شود که ادعا می‌کند در وجدان ناخودآگاه انسان وسیله‌ای می‌یابد که آدمی با عوالم ملکوتی ارتباط برقرار می‌کند. عقل عملگر که حقیقت نزد او «مفید فایده‌ی عملی بودن» است از میان خدای محدود و خدای نامحدود و نامشخص، خدای محدود را به‌دلیل با صرفه‌ی تکرار بودن انتخاب می‌کند. چرا که هر آن‌چه درباره‌ی انسانی برتر می‌توان تصور کرد مشابه آن‌را در مورد چنین خدایی هم می‌توان دریافت.

از قرن هجدهم که معروف به عصر روشنگری^۳ است کسانی که واقعیت را مساوی محسوسات دانسته، هرگونه واقعیت فوق محسوس^۴ را نفی می‌کردند؛ تلاش‌شان بر این قرار گرفت که با تمسک به استدلال، نظر خویش را توجیه نموده و خود را پیرو فلسفه تعقلی معرفی کنند. البته این عقل‌گرایی عامیانه با آن‌چه عقل‌گرایی فلسفی نام گرفت یکی بوده و تفاوت آنها صرفاً تمایز در مرتبه است.

علم در قرن نوزدهم

بی‌فروغ شدن عقل در فلسفه قرن نوزدهم

تجلی‌ی فرآیند جدایی معرفت از عقل شهودی در این قرن با مکتب هگل^۵

-
1. Secular
 2. William Jmes
 3. Enlightenment
 4. Supersensible
 5. Hag elianism



مکتب مارکس^۱ که واقعیت را به سیروورت دیالکتیکی و نیز خود تعبیر، مبتنی ساختند بود. تحت تأثیر این دو مکتب «واقعیت دیگر انعکاس امر مقدسی نبود و بنابراین تقدس زدایی از معرفت به خود امر قدسی، یعنی دین نیز سرایت کرد» (نصر، ۱۳۹۱ «پ»: ۸۸). از دیدگاه سنت‌گرایان در این دوره، پیشرفت دنیوی موردنظر است؛ یعنی وقتی یک فیلسوف بعد از دوره‌ی رنسانس مانند هگل یا کانت درباره پیشرفت بحث می‌کند، در واقع مرادشان از پیشرفت تحقق یک مدینه فاضله دنیوی در آینده نزدیک است. پس تمام معانی، متناسب با آن معنای اصلی است که بیان شد یعنی توجه تام از حق به عالم و تبدیل ولایت حقه الهی به ولایت دنیوی، که همه جنبه‌ها را تحت شعاع خود قرار می‌دهد و تمام نتایج آن در همه زمینه‌ها از جمله علم، سیاست، تعلیم و تربیت و معاش دیده می‌شود. در این حالت معاد دیگر معنایی ندارد یعنی همان مسئله مهمی که برای بشر قدیم مطرح بوده و آن وجود خداست و انسان خود را خلیفه خدا می‌دانسته است، از دست می‌رود و انسان به تدریج جای خدا را می‌گیرد. او دیگر خلیفه نیست بلکه خودش نقش خدا را بازی می‌کند و بدین ترتیب عالم هم یک عالم مستقلی می‌گردد (اعوانی، ۱۳۷۵ «الف»: ۱۹).

نگرش مکانیکی به طبیعت در قالب نظریه تکامل انواع، در قرن نوزدهم پیگیری شد. این نظریه که از جمله عوامل تعارض بین علم و دین در ابعاد محتوا، جهان‌بینی و تصویر انسان می‌باشد توسط داروین و زیست‌شناسی دیگر مطرح شد؛ آنها این نظریه را مبنای علوم زیستی قرار دادند، آنها اشکال عالی‌تر حیات را در طی مدتی طولانی حاصل از تکامل صور پست‌تر حیات دانستند که خالق در آن نقش نداشته و یا اگر هم نقش داشته، تنها در پیدایش ترکیبات مولکولی اولیه آغاز هستی بوده است و نه در ادامه تکامل غایت‌مداری نیز در این تصور



نفی می‌گردد و جای آن‌را «تنازع میان انواع مختلف»^۱ و «بقای انساب»^۲ می‌گیرد. هم‌چنین این نظریه، حیات را از سوی مبدأیی بالاتر نفی می‌کند و نیز در تعارض با حی و محیی بودن خداست «از این دیدگاه، حیات نیز هم‌چون ماده، «کور» و خالی از نهایت و هدف است» (نصر، ۱۳۹۰ «الف»: ۲۴۲).

این نظریه در تعارض با ظاهر متون مقدس و از ارکان جهان‌بینی متجدد است. تعبیر بیشتر پیروان داروینسم از حیات، کاملاً فیزیکی و مکانیکی است. «دانشمندان پیرو داروینسم نظمی در طبیعت می‌دیدند که معلول انتخاب طبیعت است و همیشه روی به‌سوی ترقی و تکامل دارد» (نصر، ۱۳۹۰ «الف»: ۲۴۳). کانت و دکارت آن نظم را از سوی خدا می‌دانستند، اما پیروان داروینسم این مفهوم از نظم را از بین بردند و آن‌را ناشی از طبیعت دانستند (Enes, 2001, 69).

قرن بیستم: موضع جریان‌های فلسفی در ادراک طبیعت

به اعتقاد سنت‌گرایی، جریان‌های متنوع فلسفی قرن بیستم در تقابل با ادراک سنتی از نظام طبیعت قرار دارند؛ جریان‌هایی که شامل پوزیتیویسم «که نشانگر تسلیم کامل و نهایی در مقابل علوم طبیعی است» و غیر پوزیتیویسم هم‌چون پدیدارشناسی^۳ ماکس شیلر^۴ هستند. چرا که «بیشتر آنها اساساً تحت تأثیر ریاضیات طبیعت که از علوم طبیعی مشتق شده قرار دارند» (نصر، ۱۳۹۰ «الف»: ۱۸۴). نظریه وایتهد^۵ نیز که در ادراک فلسفی طبیعت از نظریه افلاطونی کمک می‌گیرد «نیز در تأیید برخی اصول فلسفه‌های غربی است»

1. Struggle of species

2. Survival of fittest

3. Phenomenology

۴. Max Scheler (۱۸۷۴-۱۹۲۸)، پدیدارشناسی و فیلسوف اجتماعی آلمانی.

۵. Alfrd North Whitehead (۱۸۶۱-۱۹۴۷)، ریاضیدان و فیلسوف انگلیسی.



(نصر، ۱۳۹۰ «الف»: ۱۸۴). اصولاً فلسفه پویشی‌ا که خدا را متغیر می‌داند، سنخیتی با تفکر دینی ندارد.

از نظر سنت‌گرایی، کلام نیز مانند فلسفه در طی فرآیند تدریجی رمززدایی، از دین و عرفان فاصله گرفت و توجه‌گر دستاوردهای علم جدید گردید، دستاوردهایی که آمیخته با شبه علم و فرضیات بودند. از مصادیق این امر، پیدایش نظریه تکامل داروین در قرن بیستم در حوزه دین و آرا برخی هم‌چون تیاردوشان می‌باشد، کسی که با گرایش به نظریه مذکور، سعی در تلفیق علم و دین داشت و به تکامل، معنایی مسیحی بخشید «تبار تکامل را نه تنها شامل موجودات زنده، بلکه حتی شامل جمادات نیز دانست». از نظر او «همه‌ی موجودات مانند خود انسان یک وجه باطنی آگاهانه دارند و تکامل نیز مستلزم تکامل آگاهی از طریق حیات و ماده است» (نصر، ۱۳۹۰ «الف»: ۴۷۶)؛ تکامل آگاهی از طریق حیات و ماده به آگاهی فراشخصی از خدا می‌انجامد.

تاریخ‌گرایی

سنت‌گرایی، ممتاز شدن هر رویداد تاریخی در وجه فردی و شأن‌خدایی یافتن تاریخ به وسیله‌ی مارکس را یک بدعت مسیحی می‌داند؛ چون زمینه آن، تأکید ویژه مسیحیت بر تاریخ است. در نتیجه این مفهوم مسیحی دنیوی گردید، هم‌چون بسیاری مفاهیم رمزآمیز دیگر. از آن‌جا که وظیفه تمام ادیان، نجات آدمی از نواقصی است که در مرتبه زمینی‌اش نهفته است. این ادیان به مفهوم زمان و تاریخ خطی و گذرا نیز توجه کرده‌اند. در تنسیق‌های ظاهری مسیحیت، تاریخ دارای چند رکن است؛ سقوط آدم بر زمین حلول پسر خدا در تاریخ و ظهور دوباره مسیح. این دیدگاه زمینه پرستش تاریخ و تاریخ‌نگری و نفی



حقیقت فراتاریخی را فراهم کرد. در نتیجه فلسفه‌هایی سکولار پدید آمدند که پیشرفت مادی در سیر خطی زمان را زمینه‌ساز نیل به کمال دانستند (نصر، ۱۳۸۵ «ب»: ۱۹۰).

اما گنون درباره تاریخ می‌گوید ما از ۲۵۰۰ سال اخیر که فراتر رویم بسیاری از مدارک آن از دست رفته است و حضرت ابراهیم نیز متعلق به همان تاریخ کهن می‌باشد. پس ما نمی‌توانیم توقع داشته باشیم همان سنخ مدارکی که برای حوادث تاریخی اخیر داریم؛ برای حوادث چهار یا پنج هزار سال پیش هم داشته باشیم و این امری طبیعی است. نگرش تاریخی بر یک سلسله فرضیات استوار گردیده و امکانات آن خیلی محدود است. پس ما نمی‌توانیم بر آن زیاد تکیه کنیم، والا با این دید در خود قرآن هم داستان‌های گذشتگان آمده که شاهد تاریخی بر آن وجود ندارد. تاریخ با این امکاناتش نمی‌تواند چیزی را نفی یا اثبات نماید. اصولاً می‌گویند هیچ‌یک از دانشکده‌هایی که اکنون به اسم دانشکده علوم می‌خوانیم، از عهده مسائلی که در قرآن هست بر نمی‌آید؛ از عِلْمَانَهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (۱)، مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ (۲) و لِعِلْمِهِ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ (۳) هیچ‌کدام از دانشکده‌های علوم امروزی سر در نمی‌آورند. پس ما باید اولویت را به مدارک دینی بدهیم (بینای مطلق، ۱۳۸۱ «ب»: ۲۴).

به باور باربور این نگرش به تاریخ و زمان «با انتخاب انگاره‌های منظم و تکرارپذیر از میان رویدادها، در پی احراز قوانین و نظریه‌ها است» (باربور، ۱۳۹۳: ۲۴۲). اما سنت‌گرایان با سمبولیک دانستن گزاره‌های دینی، بر ضرورت تأویل در آموزه ظاهری مسیحیت در این موضوع تأکید می‌کنند و لذا کمال آدمی را در قرار داشتن در مرتبه آسمانی و عرفانی و رسیدن به اوج سلسله مراتب وجود می‌دانند. «(به‌جای مفهوم عرفانی زمانی که در آن ابدیت و گذرایی به هم می‌رسند، لحظه گذرایی جان‌نشین گردیده) که لحظه زودگذر احساسات و خوشی‌های زودگذر است» (نصر، ۱۳۸۵ «ب»: ۱۹۵-۱۹۲). این



نگرش جدید به زمان، بر روش علمی جدید حاکم است و لذا در این مسئله تعارض بین علم و دین مشاهده می‌شود، لذا راه‌حل سنت‌گرایی در حل این مسئله، رد دیدگاه علمی جدید و تأویل نظریه دینی است (Quinn, 1984, 114).

فیزیک جدید، نسبیّت^۱ و مکانیک کوانتوم

در ادامه تطور بینش علمی جدید به نظام طبیعت، بینش فیزیک جدید است که «در یک آن هم ناقض جهان‌بینی فیزیک کلاسیک و هم تداوم آن است». (نصر، ۱۳۹۰ «الف»: ۲۴۵) چرا که اینشتین^۲، نظریه پرداز نسبیّت، در فیزیک جدید با رد تصادف در عالم، نظام حاکم بر عالم را با خدا در پیوند می‌داند و مفهوم نیوتنی زمان و مکان و مفهوم ماده در قرن هجدهم را رد می‌کند. اما «به بینش ریاضی از نظر طبیعت که اصل اساسی نیوتن است پای‌بند می‌ماند» (نصر، ۱۳۹۰ «الف»: ۲۴۵).

معنای لغوی «فیزیک، علم طبیعت است و طبیعت همان صیورت است. در واقع فیزیک علمی مربوط به کلی‌ترین و عمومی‌ترین قوانین صیورت می‌باشد. بنابراین همه آن‌چه مربوط به شناخت طبیعت می‌باشد در فیزیک جای می‌گیرد و اگر زمانی علمی خاص‌تر مربوط به طبیعت وجود داشته باشد، باز هم موارد تخصصی فیزیک است که محدودتر گردیده و چیزی خارج از علم فیزیک نیست. در مورد فیزیک جدید، علمی منحصر و خاص را فیزیک نام نهاده‌اند و این در حالی است که علوم دیگر هم به‌همین میزان به طبیعت در دوران جدید منطبق با علم فیزیک باستانی است، البته این بدان معنا نیست که اگر فیزیک به علوم تخصصی تقسیم شد از جمع آنها علمی معادل فیزیک باستانی به‌دست آید.

1. Theory of Relativity

۲. Albert Einstein (۱۸۷۹-۱۹۵۵)، فیزیکدان نظری آلمانی.



منشأ اختلاف فیزیک جدید و طبیعیات قدیم در نوع نگرش و جهان‌بینی بر سنن و از طرف دیگر نگرش جدید است، که یکی فیزیک را وابسته به متافیزیک و به‌کارگیری آن در عالم امکان و بنابراین در مرتبه‌ی دوم قرار می‌دهد و دیگری آن‌را به‌طور مستقل و بدون هیچ مبنایی در نظر می‌گیرد. همان‌طور که گفته شد از نتایج چنین نگرشی یکی تثبیت و انشعاب علوم و دیگری تخصصی شدن افراطی علوم است که این هر دو از عوامل انشعاب فیزیک به علوم گوناگون دیگر بوده است. وقتی فیزیک تا این حد تحلیل شد که به علمی تفصیلی و مربوط به امور بسیار جزئی تبدیل شد؛ به‌خودی خود هیچ ارزشی نداشته و یک معرفت کلی و ترکیبی از هستی اگر فقط مربوط به حوزه امور نسبی باشد، در مرتبه‌ای بالاتر از آن قرار دارد (گنون، ۱۳۸۷: ۷۲).

بنابراین برخلاف فیزیک کلاسیک که تنها تغییر آماری و ریاضی نظم را می‌پذیرد، در بینش مکانیک کوانتوم، ادراک نظام طبیعت بیشتر از قبل فاصله می‌گیرد و در برخی اصول، جهان‌بینی سنتی را می‌پذیرد. اما از موارد تغییری که در این بینش پدید آمده و ادراک فلسفی سنتی طبیعت را از بین برده «مکتب کونپهاک» بوده که «تصویر حقیقت را غیر ممکن جلوه داده و حتی برخلاف فیزیک نیوتن در پشت نظام طبیعت کبیر یا صغیر، به‌نوعی بی‌نظمی یا دست کم حقیقتی غیرقابل ادراک و شناخت قائل شده است» (نصر، ۱۳۹۰ «الف»: ۴). بنابراین از دیدگاه سنت‌گرایی، در نسبت بین بینش فیزیک جدید و دین، تعارضی آشکار وجود دارد. از مصادیق این تعارض، اصل «عدم قطعیت»^۱ هایزنبرگ^۲ است که برخلاف برخی که آن‌را با دیدگاه دینی سازگار می‌بینند،

۱. Uncertainty principle، بنابر اصل عدم قطعیت هایزنبرگ در حوزه میکروفیزیک که ابعاد بسیار کوچک-اند. برخی از کمیاب (نظیر مکان و سرعت) را نمی‌توان هم‌زمان با دقت دلخواه دانست و لذا پیش‌بینی آینده به‌طور دقیق میسر نیست (گلشنی، ۱۳۷۹، ۳۲).

۲- Werner Heisenberg (متولد ۱۹۰۱)، فیزیکدان آلمانی و برنده جایزه فیزیک نوبل ۱۹۳۲.



سنت‌گرایی چون نصر آن‌را از ویژگی‌های مکانیک کوانتوم می‌داند که تعبیری از «نامفهوم بودن» است. این امور چالشی علیه بینش زمان در ادراک نظم طبیعت ایجاد کرده و شیوه‌های علمی در ادراک نظم طبیعت را رد می‌کند و حتی برخی را به پذیرش حکمت و شیوه‌های دیگر سوق داده است. در واقع از نظر سنت‌گرایی آن‌چه به‌عنوان علوم جدید مایه‌ی افتخار دوران تجدد است، تنها در حد فرضیه‌هایی موقت هستند که هر روز ابطال شده و فرضیه‌های دیگر جایگزین آنها می‌شود «بدین ترتیب. این فرضیه‌ها در ذهن خود دانشمندان نیز بیش از پیش جنبه قراردادی و بنابراین غیر واقعی به‌خود می‌گیرند و این خود می‌تواند نشانه‌ی دیگری از سیر (دانش جدید) به‌سوی انحلال با انقراض نهایی باشد (گنون، ۱۳۸۹ «الف»: ۱۳۹). در حالی که محتوای علوم جدید را صرفاً تعدادی فرضیه تشکیل می‌دهد، علوم سنتی به‌منزله‌ی نتایج مسلّم حقایقی است که از طریق عقل شهودی حاصل شده و بنابراین در طراز متافیزیک است.

ماهیت دولت در اندیشه سنت‌گرایان

در این بخش از نوشتار با دقت نظر در اندیشه و آرا سنت‌گرایان به‌ویژه حسین نصر، در پی تشریح و تبیین این موضوع هستیم که در فلسفه سیاسی سنت‌گرایان ماهیت دولت چگونه معرفی می‌شود. آیا نصر دولت را همانند ارسطو و هگل دارای ماهیتی ارگانیک (اندام‌وار) می‌داند و یا همانند لاک، روسو و مارکس ماهیتی مکانیکی (ابزاروار) را برای دولت قائل است. بنا به بن‌مایه‌های عرفانی و سنت‌گرایانه‌ی سید حسین نصر، گونه‌ای «فردگرایی» سنتی در اندیشه‌ی سیاسی او حضور دارد که جدای از اصول اخلاق سنتی نیست. به این معنا که اگر تک‌تک آدمیان در درون مدینه در حد خود نیک باشند و ارزش‌های اخلاقی را آن‌گونه که باید، رعایت کنند، آنگاه مدینه (پولیس) نیز به‌سوی نیکی‌ها متمایل می‌شود و جامعه‌ای فضیلت‌مند خواهیم



داشت. در خوانشی تاریخی، نصر ماهیت دولت را در ایران بعد از صفویان تا زمان وقوع انقلاب اسلامی ایران در ۱۹۸۷ و حتی در اروپای تا زمان وقوع انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) با ماهیت حکومت سلطنت دینی مورد خوانش قرار می‌دهد و معتقد است که در تمامی حکومت سلطنت بر مبنای هماهنگی و دفاع از شریعت، حاکمیت تام داشته است. هم‌چنین نصر معتقد است که چه در ایران، چه در ژاپن، چه در دوره‌ی قرون وسطی [در اروپا] و چه در امپراطوری چین حکومت از سلطنت جدا نبود. این جدا کردن حکومت از سلطنت اثر همان سکولاریزاسیون است، دنیاگرایی است که نهادهای سلطنتی اروپا را ضعیف کرد. گفتند این پادشاه در واقع، مثل نماد ملی ما باشد، مثل ملکه هند یا پادشاه سوئد؛ ولی حکومت در دست مردم باشد. در حالی که در جوامع سنتی چه اسلامی و چه غیر اسلامی، حاکم نهایی خداست و قدرت پادشاه، نماینده حکومت الهی بود (نصر، ۱۳۹۳ «ب»؛ ۲۷۳-۲۷۲).

با نظر به آن‌چه که در باب اندیشه سیاسی نصر نسبت به ماهیت دولت از نظر گذشت می‌توان ابراز داشت که تمامی سنت‌گرایان و از جمله نصر دولت را همانند پدیده‌ای اندام‌وار یا ارگانیک نگاه می‌کنند که در مراحل وجود در مرحله‌ای والاتر از انسان قرار دارد. در کل، می‌توان ابراز داشت که نهاد سلطنت به‌عنوان نمادی از دولت در دوران سنتی، هم‌چون نهادی تحول و تکامل یافته شده نگریسته می‌شود که ورای از منافع اشخاص و اراده انسان‌ها است. از این‌رو، هر نوع مخالفت و ضدیت با نهاد دولت کاملاً مردود شناخته می‌شود. نهاد سلطنت خود هدف و غایت است و به‌هیچ‌عنوان حاصل اراده انسان‌ها و اعضای یک جامعه نیست.

نقد نظریه سیاسی مدرن و ایضاح دولت مطلوب در اندیشه سنت‌گرایی

از نتایج مساوات‌طلبی و همسان‌گرایی جدید، بینش دموکراتیک و رازستیزی است؛ که هر دو مورد انتقاد سنت‌گرایی است. در نگرشی که افراد انسانی



به‌عنوان واحدهایی کمی، مشابه و بنابراین مساوی شمرده می‌شوند؛ هر آن چیزی که تعداد بیشتری بر آن توافق داشته باشند، به حق خواهد بود و بنابراین جای تعجب نیست. در دوره که مدعی تخصصی شدن مشاغل بوده و تا سر حد افراط پیش رفته است، هنگامی که نوبت به ارباب سیاست می‌رسد این اعتقاد کاملاً به فراموشی سپرده می‌شود، چرا که اینجا دیگر بحث بر سر صلاحیت و حتی تخصص نیست، بلکه این اکثریت است که حکومت را تعیین می‌کند و به‌عبارتی، قدرت و حکومت از پائین نشأت می‌گیرد و آنچه طبق آن اکثریت، صلاحیت انشا قدرت می‌یابد چیزی جز نگرش دموکراتیک نیست که محصول کاملاً طبیعی مساوات‌طلبی جدید است که آن‌هم خود معلول نگاه کمی‌انگارانه متجددین می‌باشد و با چنین روندی باید هم افرادی صلاحیت حکومت داشته باشند که واحدهای بیشتری آنها را انتخاب کرده و در واقع بیشترین افراد به حق‌تری و محق‌ترین افراد هستند، این در حالی است که دموکراسی دارای اشکالات اساسی است. مهم‌ترین انتقاد سنت‌گرایان بر دموکراسی این است که: عالی‌تر نمی‌تواند از پست‌تر ناشی گردد، زیرا «بیشتر» نمی‌تواند از دل «کمتر» به‌دست آید. این امر دارای دقت و صحت ریاضی مطلق است و در برابر آن هیچ چیز نمی‌تواند ارزش برتر داشته باشد. یادآوری این نکته واجد اهمیت است که درست همین جهت، وقتی در زمینه‌ای دیگر به کار رود، در برابر فلسفه اصالت ماده ارزش دارد» (گنون، ۱۳۸۹ «الف»: ۱۱۲). ملت نمی‌تواند قدرتی که خود دارا نیست به دیگران ارزانی دارد، قدرت راستین نمی‌تواند بجز از عالم بالا از جای دگر ناشی شود و به‌همین جها باید ضمناً بگوئیم این قدرت تنها در صورتی می‌تواند مشروع و بر حق باشد که مورد تأیید امری برتر از طراز امور اجتماعی و مؤید من‌عندالله، یعنی دارای اقتدار و اعتباری معنوی باشد» (گنون، ۱۳۸۹ «الف»: ۱۱۳). اگر غیر از این باشد حکومت به‌دلیل فقدان اصل و مبنا تقلیل یافته و جعلی و بنابراین ناموجه خواهد بود. در چنین حکومتی که اصل سلسله‌مراتب رعایت نشده تا هر کسی در مقام و مرتبه خویش قرار گیرد؛



چیزی جز آشفتگی و اغتشاش نخواهد بود و این درست زمانی محقق می‌شود که حکومت عرفی و دنیایی بخواهد از حکومت شرعی و معنوی مستقل و منفک شده، حاکمیت معنوی را با ادعای استفاده از آن، به‌عنوان طعمه‌ای جهت مقاصد سیاسی مورد سوءاستفاده قرار داده و آن‌را زیر دست خود گرداند. این اولین غضب و تصرف غاصبانه است که راه را بر همه تصرفات غاصبانه‌ی دگر می‌گشاید. به‌باور سنت‌گرایان، دموکراسی یک تناقض است؛ آن‌چه در نظریه دموکراتیک‌ها ادعا می‌شود «حکومت مردم» بر مردم است که تناقضی آشکار می‌باشد؛ چگونه ممکن است در آن واحد، مردمی هم حاکم و محکوم باشد؟ و به اصطلاح فلاسفه وجود واحد، در آن واحد از لحاظ واحد نمی‌تواند هم «بالقوه» و هم «بالفعل» باشد. «اگر حکومت شدگانی وجود نداشته باشند، حکومت‌کننده‌ی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد، ولو این که حکومت‌کنندگان غیر مشروع و بدون هیچ حقی به حکومت، بجز حقی که خود برای خود قائل شده‌اند، باشند. ولی چابکی و تردستی عظیم رهبران، در دنیای متجدد، در این است که مردم را معتقد سازند که خود حاکم بر سرنوشت خود هستند. ملت نیز هر چه بیشتر چاپلوسی و نوازش ببیند، اجازه می‌دهد معتقد و مجابش سازند، وانگهی قادر نیست به اندازه‌ی کافی بیاندیشد و ببیند که امر مزبور محال و غیرمقدور است. به‌خاطر ابداع همین توهم و پندار است که «رأی و انتخابات عمومی» را خلق کرده‌اند: نظر و عقیده‌ی اکثریت را واضح قانون انگاشته‌اند. ولی چیزی که کسی توجهی ندارد این است که نظر و عقیده چیزی می‌باشد که به آسانی می‌توان اداره‌اش کرد و دگرگونش ساخت» (گنون، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

از دیدگاه سید حسین نصر اشتباه محوری انسان متجدد این است که مبنای نظام فکری خویش را واقعیات جهان خارجی قرار داده است. واقعی نداشتن غیرمادیات، پوچ‌گرایی (Nihilism) و نسیت‌گرایی (Relativism) که ویژگی‌های جهان متجدداند، نتایج آن اشتباه محوری هستند (نصر، ۱۳۹۳ «الف»: ۱۱). یکی از دغدغه‌های محوری سید حسین نصر مواجهه‌ی ما بر خی



انسان‌ها، در مقام متدینان، با جهان انسان‌محور و سکولار مدرن است، یعنی رابطه‌ی میان «عقلانیت» و «معنویت» است. به‌سخن دیگر، مسئله‌ی کانونی اندیشه‌ی او این است که در جهانی کنونی با این وضعیت آشفته که هر چه بیشتر بشر را از ریشه‌ی الوهی خود دور می‌سازد، چگونه می‌توانیم آموزه‌های دینی را مطرح سازیم و با آنها تعامل کنیم. لذا در بن‌مایه‌ی فکری نصر نیز همان تقابل یا تعامل میان سنت و تجدد حضور دارد، جز این‌که، او این «سنت» را در معنایی خاص و عمدتاً دینی به‌کار می‌برد. سید حسین نصر به‌تعبیری در مقام «مهم‌ترین نماینده‌ی سنت‌گرایان» و کسی که به «حکمت خالده» باور دارد، به امکان تعامل و تألیف این دو ساحت، یعنی ساحت دینی و مدرنیته (تجدد) در یک کل چندان خوشبین نیست، چرا که به‌باور او این‌ها به‌دو مقوله‌ی اساساً متمایز مربوط هستند که هیچ وجه اشتراکی با هم ندارند.

وی تشکیل حکومت را ضروری می‌داند و دین اسلام را به‌عنوان دین جامع می‌پذیرد، از این‌رو به نظام سیاسی اسلام اعتقاد دارد. اما این امر تا زمان حضور مستقیم خود معصوم است. در زمان غیبت، ایشان باور دیگری دارد. شکل حکومتی که نصر آن را دارای کمترین نقص در زمان غیبت می‌داند، شکل حکومت سلطنتی است. 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 (عج) کمترین نقص را دارد، پذیرفت. این دیدگاه حتی در آثار اولیه آیت‌الله خمینی نیز، تا پیش از آن‌که به‌نفع مفهوم جدید «حکومت ولایت‌فقیه»، با نهاد پادشاهی به مخالفت برخیزد، به چشم می‌خورد (نصر، ۱۳۸۵: ۱۸۷). وی در کتاب دیگر خود، دیدگاه عجیبی را به علمای شیعه نسبت می‌دهد: نزد شیعه دوازده امامی کلاسیک هیچ حکومت کاملی در غیبت امام دوازدهم، حضرت مهدی، وجود ندارد. طبق نظر علما در گذشته در چنین شرایطی، یک حکومت پادشاهی یا سلطنتی که با موافقت و اجماع علما



حکومت کند، امکان‌پذیر و یا به تعبیر دقیق‌تر، کم‌عیب‌ترین شکل حکومت در شرایطی است که طبق تعریف نمی‌تواند کامل باشد (نصر، ۱۳۸۲: ۲۱۰).

نصر، ضمن متمایز دانستن حکومت نزد عالمان سنی و شیعی، حکومت مدنظر عالمان سنی را خلافت و حکومت مدنظر عالمان شیعی را سلطنت می‌داند. وی حکومت شیعی در زمان حضور معصوم را نظام امامت و ولایت می‌داند و این تلقی را به عموم علمای شیعه در گذشته نسبت می‌دهد. وی بر آن است که حکومت کامل، متأثر از انسان کامل است و با توجه به این که در زمان غیبت، انسان کامل حضور مستقیم ندارد، بنابراین، نوع حکومت هم ناقص خواهد بود. ما باید در بین ناقص‌ها به کم‌عیب‌ترین نوع حکومت تن در دهیم و آن، سلطنت است. وجه سیاسی امامان شیعه دوازده امامی، ارتباط مستقیمی با شخصیت امام دارد. حکومت کامل از آن امام است که با ظهور حضرت مهدی تحقق می‌یابد. در غیبت او، هر شکلی از حکومت بالضروره ناکامل است؛ زیرا نقص‌های آدیان در نهادهای سیاسی‌شان منعکس می‌شود. شیعیان، به‌ویژه شیعیان ایران از دوره صفویه و تا انقلاب سال ۱۹۷۹، سلطنت را کم‌نقص‌ترین شکل حکومت در شرایط موجود می‌دانستند. اما حتی برخی از شیعیان مانند امیر علی و طیبجی، از شیعیان هند، از خلافت سنی در یک سطح کاملاً سیاسی حمایت می‌کرده‌اند، گرچه شیعیان خلافت را به معنای متعارف کلمه به‌عنوان مرجعیت سیاسی مشروع و اسلامی نمی‌پذیرفتند (نصر، ۱۳۸۲: ۲۱۰). نصر در کتاب «قلب اسلام» به تمایز و تفاوت علمای شیعه و سنی می‌پردازد و نفوذ عالمان شیعه را از علمای اهل سنت بیشتر می‌داند. ایشان در عین این که حکومت علما و دخالت مستقیم عالمان دینی را در تاریخ اسلام بی‌سابقه می‌داند، آنها را محافظان سنتی مردم علیه قدرت صاحب‌منصبان سیاسی و نظامی به‌شمار می‌آورد و می‌گوید: علما هم‌چنین محافظان سنتی مردم علیه قدرت صاحب‌منصبان سیاسی و نظامی به‌شمار می‌آمدند. در مجموع، علمای شیعه دوازده امامی نیرومندتر از همتایان سنی مذهبشان بوده‌اند؛ چراکه از قدیم



علمای شیعه در مقایسه با علمای سنی، مستقل از قدرت سیاسی بودند و از آنجا که مالیات‌های دینی را خودشان جمع‌آوری می‌کردند، تا اندازه زیادی هم از استقلال اقتصادی برخوردار بودند. انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ میلادی اگر چنین قدرتی نمی‌بود، هیچ‌گاه به وقوع نمی‌پیوست (نصر، ۱۳۸۵ «الف»: ۲۱۸).

نصر در ادامه این جملات بیان می‌کند که دخالت علما در سیاست، مطلوب نیست. او از علمای صوفی یاد می‌کند که ضمن آگاهی به شریعت، هرگز در جامعه اسلامی طبقه ممتازی را تشکیل نمی‌دهند و در دل جامعه‌ای هستند که مردان و زنان از هر قشری می‌توانند عضو آن باشند (نصر، ۱۳۸۵ «الف»: ۲۱۹). این گفته‌های نصر برخلاف مطالبی است که در آثار گوناگون خود درباره پیوند دین و سیاست مطرح می‌کند. او از سویی، سکولاریسم را نفی می‌کند و از سوی دیگر، همگام با روشن‌فکران سکولار، به نفی دخالت علما در سیاست می‌پردازد. نصر در اصل ربط میان دین و سیاست در اسلام، تردید ندارد. وی در کتاب «قلب اسلام» می‌نویسد: حکومت پیامبر در مدینه و نیز سندی به نام قانون اساسی مدینه، محور همه افکار و اعمال سیاسی بعدی در اسلام است؛ هرچند در این قانون اساسی نیز اشاره‌ای به شکل خاصی از حکومت در نبود پیامبر که حاکم جامعه محسوب می‌شد، نمی‌یابیم. اما قرآن و حدیث، هر دو بر این تأکید دارند که قلمرو سیاست را نمی‌توان از قلمرو دین جدا کرد؛ بدین معنا که نباید دین را هم‌چون کلیسا در غرب به انزوا کشاند (نصر، ۱۳۸۵ «الف»: ۱۸۶).

وی با اشاره به شیوه‌های زندگی بنیان‌گذاران دین، آنها را دو گروه می‌کند: گروهی که به بریدن از دنیا و پیشی‌گرفتن زندگی معنوی توصیه می‌کنند و از جمله آنها باید به مسیح و بودا اشاره کرد. هر دوی آنها جوامعی معنوی ایجاد کردند که از شرایط سیاسی و اجتماعی برکنار بود. اما گروه دیگر، وارد پیچ و خم زندگی معمولی انسان می‌شوند تا آن را تغییر دهند یا تقدیس کنند.



از این گروه، می‌توان پیامبرانی مانند حضرت موسی (ع)، داوود (ع) و سلیمان (ع) از ادیان ابراهیمی و راما و کریشنا از آیین هندو را نام برد. آنگاه نصر، پیامبر اسلام را در دسته دوم قرار می‌دهد و ایجاد تعادل در زندگی توسط پیامبر را مقدمه‌ای برای تسلیم در برابر حق متعال می‌داند و می‌نویسد: «او به‌لحاظ درونی اهل مراقبه بود، اما به‌لحاظ بیرونی نیز تقریباً ناگزیر از رویارویی با هر وضعیتی بود که ممکن است برای هر انسانی پیش آید ... او که تنهایی و مراقبه را دوست می‌داشت، اصلاً از رسیدگی به کارهای مردم، با همه لغزش‌ها و کاستی‌هایشان، شانه خالی نمی‌کرد. او باید بر کل جامعه نظارت می‌کرد و هرگاه میان دو طرف شکایتی رخ می‌داد، به موضع قضا می‌نشست. می‌توان رسالت او را همانا قداست‌بخشی به همه زندگی و برقراری تعادلی در زندگی بشری دانست که زمینه‌ساز تسلیم و فانی شدن در پیشگاه حق متعال است» (نصر، ۱۳۸۵ «الف»: ۴۹).

از نظر نصر، نباید دچار این اشتباه شد که از بین بردن نهاد سلطنت تجددگرایی را در ایران از بین برد، بلکه جریان در مجرای دیگر تداوم پیدا کرد ... بنابراین، با تغییر ظاهر نهادهای سیاسی نمی‌شود این تحول را ایجاد کرد. نصر در همین ارتباط ابراز می‌نماید: «من انتظار داشتم بعد از انقلاب اسلامی ما برگردیم به لباس سنتی خودمان، این کار را نکردیم. برگردیم به شهرسازی و معماری سنتی خودمان که فضای هر روزه‌ی حیات انسان‌ها را تعیین می‌کند، نکردیم. بر عکس هر چه باغ بود هم بود در تهران خراب کردیم، ساختمان‌های سی طبقه ساختیم و خیلی چیزهای اساسی که اصولاً نحوه زندگی افراد را در بر می‌گیرد. حالا مسئله ماشین و ترافیک و دود و آلودگی هوا و تمام برکات فناوری جدید را می‌گذاریم کنار، ولی نظر من این بود. به‌همین جهت من تمام نیرویم را متمرکز کردم روی مسائل معنوی و فلسفی و عرفانی و پاسخ‌گویی به این نوع اندیشه از غرب آمده (نصر، ۱۳۸۵ «الف»: ۴۹). این گفته‌های نصر در تامل بر جامعه سیاسی و حکومت ایدئال وی بسیار قابل توجه است. بدین شرح که



جامعه سیاسی ایدئال جامعه‌ای است که در آن سنت‌ها با تمام معنا حاکمیت داشته باشند و در تک‌تک ابعاد جامعه نهادهای سنتی و سنت مستقر باشد و مادی‌گرایی کنار گذاشته شود. در همین راستا، بهترین نوع حکومت هم همان حکومتی است که در جهت استقرار بخشیدن به سنت‌ها حرکت کند. از نظر نصر در عصر غیبت امام زمان (عج) این حکومت، تنها نهاد سلطنت است. به‌طور کلی، با نظر به تمامی توضیحات مذکور می‌توان ابراز داشت بهترین شکل حکومت از نظر نصر چند مولفه اساسی دارد که به‌شکل مختصر عبارتند از:

- ۱- حکومت مبتنی بر نظام سلطنت باشد.
- ۲- سلطان یا حاکم سیاسی می‌بایست نهاد سلطنت و حکومت را نیز در اختیار داشته باشد.
- ۳- وظیفه حراست از دین و مذهب بر عهده سلطان است.
- ۴- حکومت باید از قداست سنت‌ها دفاع کند و نمادهای سنت را اعم از لباس، هنجارها و تمامی لوازم دیگر در سطح کلان جامعه اجرایی کند و فقط به ظواهر امر تکیه ننماید.
- ۵- حکومت سلطنت دینی وظیفه ترویج عقل و معرفت قدسی را می‌بایست عهده‌دار شود.

نتیجه‌گیری

سنت‌گرایان با علم‌پرستی و علم‌زدگی و تبدیل علم و سیاست به جهان‌بینی مبتنی بر عقل ابزاری، جزیی و تجربه‌گرایی و مادی‌گرایی و انسان‌محورانه هم مخالفت می‌ورزند و بر علم و سیاست و حکومت قدسی تأکید می‌ورزند. در این دیدگاه علوم جدید، معرفتی دائماً تغییرپذیر و نامقدس است. علم جدید فقط به ظواهر می‌پردازد، در حالی که علوم سنتی به دلیل ارتباط با مابعدالطبیعه تغییرناپذیر بوده و نظام هستی را آیه و مظهر خدا می‌داند، از این رو بیشتر بر ابعاد باطنی می‌پردازد. در جهان متجدد با علمی سروکار داریم که قطب



عینی‌اش از ترکیب روانی - جسمی جهان طبیعی محیط بر انسان و قطب ذهنی‌اش از تعقل بشری که به‌نحوی صرفاً انسان‌گونه تصور می‌شود و از نور عقل کاملاً جدا شده است، فراتر نمی‌رود.

نصر در بررسی ماهیت دولت به‌عنوان محوری که تعیین‌کننده نگاه او به بهترین نوع جامعه سیاسی و حکومت است، توجه جدی را به حکومت سلطنت طی تاریخ جهان اسلام، غرب و مشرق زمین دارد. وی معتقد است که تمامی نظام‌های حکومت تا قبل از انقلاب فرانسه به‌نوعی سلطنتی بوده‌اند و تفاوتی میان سلطنت و حکومت وجود نداشته است. از این جهت نصر دولت را هم‌چون هگل، دارای ماهیتی ارگانیک (اندام‌وار) می‌داند که خود به‌عنوان غایت و مرحله‌ای از تکامل عادی تاریخ است. دولت مستقل از فرد می‌باشد و بالاتر از فرد قرار دارد. نگاه متفکران سنت‌گرا مبتنی بر نوعی واقع‌گرایی به سیاست است. از این جهت حکومت سلطنت را به‌عنوان واقعیت جهان سنتی که هم حافظ منافع مردم بود و هم حافظ شریعت، می‌پذیرند. از این‌رو، معتقداند که هر نوع مخالفت با حکومت سلطنتی و تلاش برای تغییر آن نادرست می‌باشد. نصر در ترسیم جامعه ایدئال و بهترین نوع حکومت با نقد نظام سیاسی مدرن، دفاع از سنت‌ها و دفاع از معرفت یا علم قدسی «حکومت سلطنت دینی» را به‌عنوان بهترین نوع حکومت مطرح می‌کند. در حکومت سلطنت دینی موردنظر نصر سلطان وظیفه حراست از جامعه و حراست از دین را عهده‌دار است. از نظر نصر جامعه سیاسی ایدئال را با تغییر قانون و یا ظواهر نمی‌توان ایجاد کرد، بلکه می‌بایست در فرآیندی فرهنگی راه بازگشت به‌سمت سنت‌ها را در پیش گرفت. بهره‌گیری از هنجارهای سنتی، معماری و هنر سنتی و استقرار حکومت سلطنت تا زمان ظهور امام مهدی (عج) تصور ایدئالی است که نصر از بهترین نوع جامعه سیاسی متصور می‌شود. هم‌چنین حکومت سلطنت دینی موردنظر نصر وظیفه ترویج عقل و معرفت قدسی و دفاع از سنت‌ها را عهده‌دار است.



منابع

الف) فارسی

اعوانی، غلامرضا. (۱۳۷۵ «الف»). «سکولاریسم و فرهنگ»، مجله نامه فرهنگ، (۲۱)، صص ۳۷-۱۲.

اعوانی، غلامرضا. (۱۳۸۳). «فلسفه و اخلاق»، مجله نامه فرهنگ (۵۳)، صص ۴۹-۳۴.

امامی جمعه، مهدی؛ طالبی، زهرا. (۱۳۹۱). «سنت و سنت‌گرایی از دیدگاه فریتيوف شوان و دکتر سید حسین نصر»، الهیات تطبیقی، ۳(۷)، صص ۵۶-۳۷.

باربور، ایان. (۱۳۹۳). علم و دین، ترجمه بهالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

بینای مطلق، محمود. (۱۳۸۱). مبانی متافیزیکی زیبایی و هنر، در س. نبوی، هنر و ماوراء الطبیعه، تهران: دفتر نشر معارف.

بینای مطلق، محمود. (۱۳۸۱ «ب»). حکمت متعالی ادیان، در ح. خندق‌آبادی، حکمت جاویدان: نگاهی به زندگی و آثار سنت‌گرایان معاصر. تهران: موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.

داوری، رضا. (۱۳۸۴). سنت و تجدد، تهران: نشر ساقی.

شووان، فرینهوف. (۱۳۷۴). عقل و عقل‌عقل، تهران: هرمس.

شووان، فرینهوف. (۱۳۸۴ «الف»). «در باب عشق به خدا»، مجله اخبار ادیان، (۱۳)، صص ۷۵-۷۲.

شووان، فرینهوف. (۱۳۷۲ «ب»). اصول و معیار هنر جهانی، ترجمه و تدوین سیدحسین نصر، شیراز: تخت جمشید.

گنون، رنه. (۱۳۸۹ «الف»). سیطره کمیت و علائم آخر زمان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

گنون، رنه. (۱۳۸۷). بحران دنیای متجدد، تهران: حکمت.

ملاصدرا، حمد ابراهیم. (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.



نصر، سیدحسین. (۱۳۹۳). نیاز به علم مقدس، تدوین میان‌داری، قم: موسسه فرهنگی طه.

نصر، سیدحسین. (۱۳۹۰ «الف»)). دین و نظام طبیعت، تدوین م. ح. غفوری، تهران: حکمت.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۵ «ب»)). معرفت و معنویت، تدوین م. صدری، تدوین، تهران: سهروردی.

نصر، سیدحسین. (۱۳۹۱ «پ»)). معرفت و امر قدسی، تدوین ف. حاجی‌میرزائی، تهران: فرزانه روز.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۲ «ت»)). آرمان‌ها و واقعیات اسلام. تهران: نشر جامی.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۲ «ث»)). اسلام و تنگناهای انسان متجدد، تدوین ا. رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۴ «ج»)). انسان و طبیعت، تدوین ع. گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۹ «چ»)). جوان مسلمان و دنیای متجدد، تدوین م. اسعدی، تهران: طرح نو.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۲ «ح»)). «مروری بر اندیشه‌های دین پژوهی فریتویف شوآن (آنچه در ادیان گوناگون مشترک است)»، تدوین ش. ا. عباسی، مجله اخبار ادیان (۱)، صص ۳۷-۳۲.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۳ «خ»)). اسلام و تنگناهای انسان متجدد، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۵ «د»)). قلب اسلام، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران: انتشارات حقیقت.

(ب) انگلیسی

Enes Karic. (2001). "Moral Tuition and Education", in *Sophia*, Vol. 7, No. 1

Gisela, Webb. (1999). "Tribute: Seyyad Hossein Nasr as Traditional Educator of Islam", in *Knowledge Is Light: Studies in Honor of Seyyed Hossein Nasr*, Edited by Zailan Moris

Guenon, Rene. (1995). *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, Cambridge: Quinta Essentia.



- Guenon, Rene. (2004). *Spiritual Authority and Temporal power, Sophia Perennis*, Hillsdale, NY.
- Hahn, L. E. & R. E. Auxier & L. W. Stone. (2001). "The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr", *Library of Living Philosophers* Vol. XXVIII, Chicago, Open Court.
- Perry, Whitall N. (2001). *A Treasury of Traditional Wisdom, Fons Vitae of Kentucky*, Incorporated.
- Quinn, William W. (1984). *The Only Tradition*, State University of New York Press.
- Schuon, Frithjof. (1984). *The Transcendent Unity of Religions*, USA, Theosophical Pub. House.
- William W. Quinn, Jr. (2007). "Terminological and Educational Confusion" *in idem*, *The Only Tradition*.

