

الگوی ایده آل دینداری در گفتمان سنت‌گرایی معاصر

(مطالعه موردی آراء سید حسین نصر)

مریم عالم‌زاده*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۰/۸

چکیده: هدف این مقاله استخراج الگوی آرمانی دینداری از گفتمان سنت‌گرایی معاصر است. به این منظور آراء سید حسین نصر به‌عنوان نماینده برجسته این گفتمان، مبنا قرار گرفته و سعی شده تا از بخش‌هایی از آراء وی که نماینده دیدگاه او درباره نحوه دینداری توصیه‌شده در قرائت سنت‌گرایانه از اسلام است، خوانشی منسجم ارائه شود. بدین منظور روش تحلیل محتوای کیفی به کار گرفته شده است. داده‌ها (متون مبنا) در سه سطح توصیفی، موضوعی و تحلیلی، کدگذاری گردیده‌اند و بر آن مبنا چارچوبی از مفاهیم که دیدگاه نصر در مورد بهترین شیوه دینداری را باز می‌نماید، تنظیم شده است. این چارچوب که نتیجه تحلیل کیفی فوق‌الذکر است، نشان می‌دهد که گفتمان سنت‌گرایی با تأکید بر انسجام درونی تمام عناصر دین سنتی و ضروری بودن تک‌تک آنها برای تحقق غایت وجودی انسان، هرگونه تخطی التقاط‌گرایانه و فردمحورانه از شریعت را با دینداری حقیقی ناسازگار می‌داند، و ورود عناصر متجددانه در دینداری را موجب انحراف آن تلقی می‌نماید. در نتیجه می‌توان نتیجه گرفت که بر مبنای این گفتمان اکثر ابعاد اشکال جدید دینداری جوانان با الگوی ایده‌آل نامنتطبق بوده و نیازمند بازگشت تمام و کمال به مبانی سنتی دین‌ورزی است.

کلیدواژه‌ها: گفتمان دینی، سنت‌گرایی معاصر، دینداری آرمانی، دین به‌مثابه تنها امکان

تحقق غایت انسان، چالش‌های دینداری در عصر تجدد، سیدحسین نصر.

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی نظری - فرهنگی دانشگاه تهران maryam_alemzade@yahoo.com

شماره تماس نویسنده مسئول: ۰۹۱۹۸۲۸۷۳۸۱

مقدمه؛ نگاهی به گفتمان‌های دینی در ایران معاصر

رویکردهای دینی پس از انقلاب اسلامی - چه رویکردهایی که در قالب ایدئولوژی سیاسی و دستورالعمل اجتماعی مطرح شده‌اند و چه آنهایی که به مباحثات نظری پرداخته‌اند - را می‌توان در قالب گفتمان‌های دینی مختلف بررسی نمود.

بشیریه گفتمان‌های سیاسی در ایران معاصر را در چهار مقوله (گفتمان‌های پاتریمونیالیسم سنتی، مدرنیسم مطلقه پهلوی، سنت‌گرایی ایدئولوژیک و دموکراسی) می‌گنجاند، که البته هر مقوله در طی دوره مورد بحث (عصر قاجار تا اواخر دهه ۱۳۸۰) دستخوش تغییراتی درونی شده است (بشیریه، ۱۳۸۴: ۶۵-۷۶). با توجه به حضور کم‌رنگ گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی، می‌توان دو گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک و دموکراسی را به‌عنوان دو مقوله کلی که دربرگیرنده گفتمان‌های «دینی» موجود در زمان حاضر هستند، تلقی نمود.^۱ بدین ترتیب، گفتمان‌های سنت‌گرایی دینی و اصول‌گرایی (به‌طور کلی‌تر، هرگونه تمامیت‌خواهی دینی) در مقوله اول جای می‌گیرند، و گفتمان‌های اصلاح‌طلبی دینی و روشنفکری دینی، در مقوله دوم. نسبتی که می‌تواند بین گفتمان‌های درون هر مقوله وجود داشته باشد، از منظر این پژوهش حائز اهمیت است. هر یک از این گفتمان‌ها ممکن است معطوف به نظریه‌پردازی، عمل سیاسی - اجتماعی، و یا به‌طور نسبی، هر دو، باشند. به‌عنوان مثال گفتمان اصلاح‌طلبی؛ گفتمانی عمدتاً عملگرا و سیاسی است، اما معرفت دینی مورد استناد آن، معرفتی است که در نحله‌های مختلف روشنفکری دینی مورد بحث قرار می‌گیرد. از سوی دیگر روشنفکری دینی، هرچند - به خصوص در مورد روشنفکران انقلابی همچون دکتر شریعتی - هدف تأثیرگذاری اجتماعی را نیز دنبال می‌کند، امروزه بیشتر با متفکرانی شناخته می‌شود که درگیر بحث‌های نظری با هدف مستدل و مستندسازی قرائت خود از دین هستند. به‌همین ترتیب گفتمان اصول‌گرایی نیز به‌عنوان یک گفتمان سیاسی عمل‌گرا، در مبانی معرفت دینی به گفتمان‌های دیگری در مقوله سنت‌گرایی ایدئولوژیک، وابسته است.

با توجه به هدف این مقاله، در اینجا تمرکز بر گفتمان‌هایی خواهد بود که بیشتر جنبه معرفتی داشته و به نحوی عمیق‌تر به توصیف و توضیح خوانش خود از متن دین پرداخته‌اند. چراکه در این گفتمان‌ها، فهم مورد نظر مستقیماً مورد بحث قرار می‌گیرد، درحالی‌که در گفتمان‌هایی که معطوف به عمل سیاسی و تأثیرگذاری اجتماعی هستند، بحث درباره‌ی صدق و کذب و یا اصول خوانش مورد استناد از متن دین، به حاشیه رانده شده و جای خود را به بحث در مورد سیاست‌های عمل‌گرایانه می‌دهد. در این گفتمان‌ها، مباحثات مربوط به معرفت دینی تنها بخشی از مسائل مطروحه در گفتمان است، درحالی‌که در گفتمان‌های نظریه‌پرداز، این مباحثات بدنه اصلی را تشکیل می‌دهد.

هرچند که گفتمان‌های نظری کمتر در عرصه سیاست‌گذاری - و در نتیجه تأثیرگذاری مستقیم اجتماعی - حاضر بوده‌اند، گسترش و نفوذ آنها در فضای فکری - چه در سطح آکادمیک و چه در سطح مخاطبان آنها در جامعه - قابل انکار نیست. بنابراین بررسی دقیق‌تر نسبت این گفتمان‌ها با واقعیت‌های اجتماعی از اهمیت بالایی برخوردار است.

با این توضیح، در این پژوهش از مقوله مورد بحث (سنت‌گرایی ایدئولوژیک) یک گفتمان که بیشتر صبغه نظری دارد مورد بررسی قرار خواهد گرفت: گفتمان سنت‌گرایی معاصر. با توجه به تنوع موجود در این گفتمان، کار تحلیل با تکیه بر آراء یک متفکر برجسته منتخب - سید حسین نصر - دنبال می‌شود. در این انتخاب سعی بر آن بوده تا متفکری انتخاب شود که آراء وی امکان برقراری گفتگویی سازنده را با واقعیت موجود در اختیار بگذارد.

۱- روش تحقیق

برای به دست آوردن تصویر ایده‌آل از دینداری در گفتمان سنت‌گرایی دینی، این گفتمان با روش تحلیل محتوای کیفی مورد تحلیل قرار گرفته است. کریپندورف تحلیل محتوا را شامل مراحل زیر می‌داند (کریپندورف، ۱۳۸۳): واحدبندی داده‌ها، نمونه‌گیری

از آنها، ثبت داده‌ها، کدگذاری، طبقه‌بندی، و تفسیر داده‌ها. در مرحله اول داده‌ها بر طبق پیش‌فرض‌های نظری پژوهشگر دسته‌بندی می‌شوند، سپس از هر واحد به روش و میزان مورد نیاز نمونه‌گیری می‌شود. در مرحله ثبت، واحدهایی از متون مورد تحلیل که برای کدگذاری مناسب‌اند از یکدیگر تفکیک می‌گردند. واحدهای کدگذاری شده در مقولاتی کلی‌تر قرار می‌گیرند و مقولات مورد نظر در نهایت در نسبت با یکدیگر تحلیل می‌گردند. به جز دو مرحله نخست که در واقع مقدمه تحلیل محتوا محسوب می‌شوند، سایر مراحل را می‌توان با الگوی مورس^۲ و ریچاردز (2002) تطبیق داد و درک بهتری از آنها بدست آورد.

مورس و ریچاردز معتقدند که صرف‌نظر از ویژگی‌های خاص کدگذاری در روش‌های مختلف کیفی، ویژگی‌هایی وجود دارند که در همه انواع کدگذاری کیفی مشاهده می‌شوند. به‌طورکلی هدف تمام تکنیک‌های کدگذاری، تبدیل داده‌های بی‌ساختار و توده‌مانند به ایده‌هایی نظام‌مند درباره آن داده‌ها است (Motse & Richards, 2002: 111). آنها به سه نوع کلی کدگذاری در فرآیند تحلیل کیفی قائلند: کدگذاری توصیفی^۳ یا ثبت نظام‌مند داده‌ها با توجه به ویژگی‌های صوری آنها، کدگذاری موضوعی^۴ یا مرتب کردن داده‌ها بر اساس موضوع، و کدگذاری تحلیلی یا استخراج مفاهیم و گزاره‌ها از درون داده‌ها (Motse & Richards, 2002: 112). در کدگذاری توصیفی به‌عنوان مرحله نخست هر تحلیل کیفی روی داده‌های بی‌ساختار، داده‌ها به بخش‌های کوچکتر شکسته می‌شوند؛ در این مرحله، داده‌ها با برجسب‌هایی مشخص گردیده و گاهی نیز برجسب‌ها در مقولات کلی‌تری قرار داده می‌شوند، تا مراجعات بعدی پژوهشگر به داده‌ها ساده‌تر و سریع‌تر انجام گیرد (Motse & Richards, 2002: 115). کدگذاری موضوعی، که رایج‌ترین نوع کدگذاری در تحقیقات کیفی است، فرآیندی تحلیلی است که طی آن پژوهشگر با توجه به هدفی که در ذهن و داده‌هایی که در پیش رو دارد، تصمیم می‌گیرد که هر جزء از داده‌ها درباره چیست و برای او چه حرفی برای گفتن دارد. بدین ترتیب پژوهشگر داده‌های خود را برای مراجعات بعدی نظامی جدید می‌بخشد که با

اهداف تحقیق او بیشتر سازگار است. کدگذاری موضوعی پاسخی است به این سؤال که «در باره این موضوع چه چیزی در داده‌ها پیدا می‌شود؟»، یا اینکه «کلاً چه موضوعاتی در داده‌ها مطرح شده‌اند؟» (Motse & Richards, 2002: 118). در عمل در هر پژوهش پاسخ به هر دو سؤال به شکل دیالکتیکی داده می‌شود: جستجو برای موضوعی خاص در داده‌ها، یافتن آن موضوع و برخوردن به موضوعات جدید، بازنگری در موضوعات مورد بررسی و جستجوی مجدد در داده‌ها و... تا زمانی که رابطه مطلوب میان موضوعات نسبت داده شده و داده‌هایی که ذیل هر موضوع قرار گرفته‌اند برقرار شود.

کدگذاری تحلیلی عبارت است از ساختن و بسط و توسعه مقولات در قالب نظری (Motse & Richards, 2002: 119). در واقع کدگذاری تحلیلی مرحله پیشرفته‌تر و کمی آزادانه‌تر کدگذاری موضوعی است. کشف مفاهیم جدید از دل داده‌ها (که حاصل کشف ارتباط محتوایی خاصی میان داده‌های پراکنده است) و پروراندن آنها، و برقراری نسبت میان مقولات و موضوعات استخراج شده، به معنی تحلیل آنهاست. در این تحقیق در هر دو مرحله (فراتحلیل کیفی و تحلیل محتوای کیفی) از الگوی مورس و ریچاردز تبعیت شده است.

در مرحله نهایی تحلیل از الگویی که سلطانی (۱۳۸۴) با ترکیب نظریات لاکلا و موفه و فرکلاف ارائه داده، استفاده شده است. متون مورد استفاده برای انجام تحلیل، آثار متفکران برجسته منتخب از این دو گفتمان هستند.

برای تحدید مفهوم گفتمان در ترکیب «گفتمان دینی»، به تعاریفی که لاکلا و موفه، و ون‌دایک از گفتمان و مؤلفه‌های سازنده آن ارائه کرده‌اند استناد شده است. یکی از ابعادی که ون‌دایک برای مطالعه گفتمان پیشنهاد می‌کند و در اینجا نیز مدنظر است، مطالعه گفتمان «به‌مثابه شناخت» است. در این معنا گفتمان ساختی است که میان باورهایی مشخص ارتباط برقرار می‌کند و انسجام آنها را حفظ می‌نماید، به عبارتی به آنها «نظم گفتمانی» می‌بخشد (ون‌دایک، ۱۳۸۲: ۱۷).

لاکلا و موف گفتمان را این‌گونه توضیح می‌دهند: «هر عملی را که منجر به برقراری رابطه‌ای بین عناصر شود، به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه عمل ترکیب‌بندی^۵ تعدیل و تعریف شود، ترکیب‌بندی می‌نامیم. کلیت ساخت‌مند حاصل از عمل ترکیب‌بندی را گفتمان می‌نامیم... [نشانه‌ها یا عناصر] را هنگامی که در درون یک گفتمان ترکیب‌بندی شده باشند،^۶ «وقته» می‌نامیم... معنای نشانه‌های درون یک گفتمان حول یک نقطه مرکزی به‌طور جزئی تثبیت می‌شود. نقطه مرکزی، نشانه برجسته و متمایزی است که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و ترکیب‌بندی می‌شوند» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۷۶ و ۷۷).

بنابراین آنچه از اصطلاح گفتمان دینی مدنظر است، گروهی از باورها، گزاره‌ها، تحلیل‌ها و مفاهیم است که حول یک نقطه مرکزی انسجام یافته و قرائت خاصی از دین را شکل بخشیده‌اند. تحلیل گفتمان سنت‌گرایی، با توجه به همین برداشت از گفتمان صورت گرفته است: استخراج و بسط نقطه مرکزی گفتمان، بررسی ترکیب‌بندی «وقته»های آن و استخراج معانی آشکار و ضمنی این ترکیب‌بندی‌ها. استخراج تصویر ایده‌آل این گفتمان از دینداری و تحلیل آن از فاصله میان ایده‌آل‌ها و واقعیت موجود نیز بر پایه همین تحلیل‌ها صورت گرفته است. در این تحقیق در فرآیند کدگذاری داده‌ها برای تحلیل محتوای کیفی از الگوی مورس و ریچاردز تبعیت شده است.

۲- تحلیل گفتمان سنت‌گرایی دینی (مورد سید حسین نصر)

آراء نصر پیرامون سبک زندگی مدرن به‌شکل عام و سبک زندگی جوانان به‌شکل خاص، بر آراء دین‌شناسانه او استوار است. نصر به‌عنوان یکی از سنت‌گرایان معاصر (در کنار متفکرانی چون رنه‌گنون، فریتهوف شووان، آنندا کوماراسوامی و...)، امکان هرگونه جمعی بین دین و مدرنیته (تجدد) را نفی می‌کند. از منظر وی این دو اساساً به دو ساحت متفاوت تعلق دارند و جمع بین آن دو - در هیچ حوزه‌ای - ممکن نیست. این تقابل به‌دلیل تعریف خاص از سنت و نسبت آن با دین از نگاه سنت‌گرایان است:

[واژه سنت] متضمن دو مفهوم است: اول امر مقدس، آن‌گونه که از طریق وحی و انکشاف الهی بر انسان عیان شده است؛ دوم، بسط و گسترش آن پیام مقدس در طول تاریخ جامعه انسانی خاصی که این پیام برایش مقدر شده است؛ به‌صورتی که هم دالّ بر اتصال و پیوستگی افقی با مبدأ و هم مستلزم نوعی پیوند عمودی است که تمامی فعالیت‌ها و نوسانات حیات سنت مورد نظر را با واقعیت متعالی فراتاریخی مرتبط می‌سازد (نصر، ۱۳۸۶: ۲۸).

بنا به این تعریف و نیز تعریف سنت‌گرایانه از تجدد (مدرنیته)^۷، جمع‌ناپذیری دین - «که در بطن درخت سنت» جای گرفته - و مدرنیته روشن می‌گردد. از نظر نصر مدرنیته معرف‌شکلی از مواجهه با عالم و انسان است، که برمبنای آن تعریفی از جهان و انسان ارائه می‌شود که کاملاً با فهم خاص سنت‌گرایان از دین ناهمخوان است: اگر سنت‌گرایان بر تقابل کامل میان سنت و تجددگرایی تأکید دارند، دقیقاً به این دلیل است که نفس ماهیت تجددگرایی، از دین و مابعدالطبیعه تصویر تیره و تاری می‌آفریند که در آن حقایق نسبی و ناقص عین حقیقت جلوه کرده و از این طریق یکپارچگی همه آنچه که سنت عرضه می‌دارد، به مخاطره می‌افتد (نصر، ۱۳۸۶: ۲۹).

۲-۱- وجودشناسی و انسان‌شناسی نصر

فهم نصر از عالم در قالب نظریه تشکیک^۸ وجود قرار می‌گیرد. برمبنای این نظریه، رابطه خداوند با عالم رابطه علت و معلول است، اما این رابطه از جنس صدور یا فیضان^۹ است و نه علیت^{۱۰}: «صدور، نوعی رابطه علیت بین حق تعالی و عالم هستی یا موجودات ممکن است که در آن علت و معلول قابل انفکاک از یکدیگر نیستند، زیرا معلول در حقیقت، ظهور [علت]، خود علت، و تجلی آن است» (حائری یزدی، ۱۳۸۴). بنابه تمثیل، برطبق این نظریه رابطه خداوند با عالم همانند رابطه بنا و ساختمان نیست، بلکه مانند رابطه خورشید و پرتو آن است.

نظریه تشکیک وجود، فهم سلسله‌مراتبی از واقعیت را به‌همراه دارد. بر این مبنا «خود وجود یا واقعیت امری ذومراتب است و [...] بنابراین موجودات، در قیاس با

یکدیگر، از وجود کمتر یا بیش‌تر یا برابر برخوردارند و جهان هستی نظام سلسله‌مراتبی دارد» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۷). در رأس سلسله‌مراتب وجود، حقیقه‌الحقائق^{۱۱} قرار دارد که امکان کلّ است: «حقیقه‌الحقایق هم فرا - وجود است و هم وجود کلی، در آن واحد هم متعالی است و هم حلولی» (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۲۸۲). سلسله‌مراتب عالم تجلّی حقیقه‌الحقائق است؛ هر موجودی در این سلسله‌مراتب میزان «موجود بودن» خود را بر اساس میزان دوری و نزدیکی از ذات حق دریافت می‌کند.

فهم نصر از غایت انسان، بر فهم سلسله‌مراتبی او از عالم استوار است. هر پدیده‌ای که در سلسله‌مراتب وجود به منبع وجود نزدیک‌تر باشد، بهره‌ بیشتری از «وجود محض» برده است. در بین موجودات عالم تنها یک موجود - برحسب اختیاری که حق به او عطا کرده است - توانایی آن را دارد که خود را در مراتب بالا یا پایین وجود متعین کند. این موجود همان انسان است.

«خود» بیش از یک مرتبه معنایی، و آگاهی بیش از یک درجه دارد. انسان به خود یا من خویش آگاه است، اما از کفّ نفس خود هم سخن به میان می‌آورد و بنابراین حتی در زندگی روزمره هم نیازمند وجود نفس دیگری است که نفس فروتر را مهار کند [...] از این‌رو در تفکر اسلامی بین *anima* و *spiritus* یا بین النفس و الروح تفکیک عمده‌ای قائل می‌شوند و بر این واقعیت تأکید می‌کنند که درون هر انسان، انسانی ظاهری و انسانی باطنی، خودی دانی و خودی عالی وجود دارد (نصر، ۱۳۸۳: ۴۵-۴۶).

انسان هم همانند جهان دارای سلسله‌مراتبی در وجود خود است و گذر انسان از مراتب دانی وجود خود به مراتب عالی آن، مبین حرکت انسان به سوی امر مطلق و به عبارتی عینیت بخشیدن به «غایت» وجودی اوست: «انسان خلق شده تا از راه رشد و سیر عقلانی و روحانی، در طلب کمال و سعادت روحانی غایی خود باشد، و انسان تنها زمانی که «طالب‌الکمال» است و می‌کوشد از خویش فراتر رود انسان است» (نصر، ۱۳۸۶: ۱۸۱).

۲-۲- عقل کلی و عقل جزئی

از منظر نصر و سایر سنت‌گرایان، گشودگی انسان به یگانگی با امر مطلق در قوای معرفتی انسان هم نمودار می‌شود. نصر در جای‌جای آثار خود بر دو قوه عقل شهودی (یا عقل کلی)^{۱۲} و عقل جزئی (یا عقل استدلالی)^{۱۳} اشاره می‌کند^{۱۴}. شناخت ذات مطلق از طریق عقل کلی امکان‌پذیر است: عقل کلی «که ابزار شناخت در درون آدمی است، او موهبت امکان شناخت ذات مطلق بهره‌مند است. قوه عاقل به شعاع نوری می‌ماند که از ذات مطلق برمی‌تابد و به آن بازمی‌گردد» (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۳۶).

اصالتی که سنت‌گرایان برای عقل کلی قائل می‌شوند به معنی عدم توجه آنها به عقل جزئی نیست، بلکه آنها عقل استدلالی (جزئی) را صرفاً در پرتو عقل کلی کارآمد می‌دانند. این دو در طول یکدیگر قرار دارند و نه در عرض هم. جدایی عقل جزئی از عقل کلی مسئله‌ای است که همواره مورد نقد نصر قرار می‌گیرد. «قوه عقل استدلالی که هم امتداد عقل شهودی [=کلی] است و هم انعکاس آن، در صورت جدا افتادن از عقل کلی و وحی که کیفیت قدسی و فحوای قدسی به معرفت می‌بخشند، می‌تواند به ابزاری شیطانی بدل شود» (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۳۹). اصالت عقل کلی یا شهودی نزد نصر و دیگر سنت‌گرایان از «توانایی‌اش برای اکتساب آن معرفتی» سرچشمه می‌گیرد که

ورای زمان و صیوروت است، معرفتی که به‌جای آنکه هرچه بیشتر ما را مستغرق در انباشتن جزئیات و امور واقع کند، انسان را تا مرتبه آن وجود کلی محدودیت ناپذیر که سرچشمه تمامی موجودات و درعین حال ورای همه آنهاست ارتقا می‌بخشد (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۵۹۳).

۲-۳- دین به مثابه تنها امکان تحقق غایت انسان

فهم نصر از جهان انسانی، چه در قالب فردی و چه در قالب اجتماعی آن، در نسبت مستقیم با ساحت مطلق که ماورای زمان و تاریخ است، قرار دارد. نصر فهم این

ساحت و تحقق غایت انسان را که در نسبت با این ساحت متحقق می‌شود، صرفاً در قالب ادیان امکان‌پذیر می‌داند.

انسان به دین نیازی بی‌قید و شرط دارد و بدون دین فقط به صورت عارضی انسان است. فقط با سهیم شدن در یک سنت، یعنی یک شیوه زندگی، اندیشه و هستی وحی شده از طرف خداوند است که انسان می‌شود و قادر است زندگی خویش را معنا سازد. فقط سنت به این معناست که به وجود بشری معنا می‌بخشد (نصر، ۱۳۸۴ الف: ۲۸).
از منظر او هر دینی برای برآورده ساختن امکان تحقق این غایت، مبتنی بر دو عنصر اساسی است:

هر دین از آن حیث که دین است در نهایت دارای دو عنصر اساسی است که پایه و بنیاد آنند: آموزه‌ای که میان مطلق و نسبی، میان حق مطلق و حق نسبی، میان چیزی که دارای ارزش مطلق است و چیزی که دارای ارزش نسبی است، تمیز می‌دهد، و روشی برای متمرکز شدن بر حق، برای متصل کردن خویش به مطلق و زیستن برطبق اراده عالم بالا و متناسب با مقصد و مقصود بشری (نصر، ۱۳۸۴ الف: ۱۳-۱۴).

در بحث بالا درباره فهم سلسله‌مراتبی از عالم، مشخص شد که از منظر سنت‌گرایان، رأس این سلسله‌مراتب که همان ذات حق تعالی است، به‌عنوان حق مطلق یا حقیقه الحقائق - که تنها امر واقعی است - شناخته می‌شود، و هرآنچه در سلسله‌مراتب وجود به واسطه تجلی ذات حق متعین می‌گردد، به‌عنوان حق نسبی تلقی می‌شود که در مرتبه وجودی خود واقعی است اما در مقایسه با ذات حق، غیر واقعی است (نصر، ۱۳۸۳: ۳۱-۴۳).

ساحت مطلق که در بالاترین مرتبه وجود است و - برطبق آموزه فیضان - جهان هستی تجلی آن است، معیاری است که براساس آن جهان مقید - که در صیوررتی دائم است - ارزیابی می‌شود. چرا که «بدون فهم امر مطلق، هرگز فهم کامل امور نسبی میسر نمی‌شود و بدون درک امر ثابت، سمت و سوی فرآیند تغییرات را نمی‌توان تشخیص داد» (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۲۷۱).

۲-۴- روش دین برای اتصال به حق

روشی که دین برای تحقق غایت انسان و اتصال او به حق ارائه می‌کند، از نظر نصر، به‌گونه‌ای است که می‌تواند برای کلیه انسان‌ها، با توانایی‌های متفاوتی که دارند، کارآمد باشد. طریقت و شریعت، دو وجه همبسته روش دین برای قرارگرفتن در ساحت امر مطلق است. وجود این دو وجه، که نه در عرض هم بلکه در طول یکدیگر قرار دارند، معرف آن است که دین چه برای نخبگان و چه برای عوام‌الناس امکاناتی را برای فهم و تجربه مراتب عالی وجود فراهم می‌کند. طریقت، که معرف سازوکارهایی است که از طریق آنها تجربه مراتب عالی وجود در قوی‌ترین شکل میسر می‌شود، ویژه خواص و نخبگان است:

طریقت، معرف «طریقی است برای نیل به مقام تقدس و ولایت و مخصوص کسانی است که در همین دار دنیا خواهان ملاقات با خالق خود هستند، نه‌اینکه آموزه‌ای باشد مناسب حال همه اعضای جامعه» (نصر، ۱۳۸۶: ۳۲).

۲-۵- شریعت و نسبت آن با طریقت

قائل شدن به طریقت به معنای نفی شریعت و کم‌ارزش تلقی کردن آن نیست. نصر پیروی کامل از شریعت را - که تجلی امر مطلق در مقیاس اجتماعی است و دربرگیرنده خواص و عوام به‌طور توأمان است - پیش شرط ورود به طریقت می‌داند. نصر تأکید می‌نماید که «شریعت همان قانون الهی است که به یمن قبول آن، آدمی مسلمان می‌شود. فقط با زیستن بر طبق شریعت می‌توان به تعادلی که بنیاد لازم برای ورود به طریقت یا طریقت است دست یافت» (نصر، ۱۳۸۴ الف: ۱۶۳).

براین مبنا است که از دیدگاه نصر، شریعت معیار بی‌قیدوشرط مسلمان بودن یک انسان است: «فقط کسی که به احکام شریعت به‌عنوان احکامی الزام‌آور برای خویش تن می‌دهد مسلمان است» (نصر، ۱۳۸۴ الف: ۱۲۴).

۲-۶- فراتاریخیت شریعت

برای نصر صیوررت و روح زمانه تعیین‌کننده چگونگی امر مطلق و تجلیات آن در جهان انسانی یعنی اخلاق و شریعت نیست. آنچه معیار است، امر مطلق و مظاهر آن است و نه متغیرهایی که با تغییرات زمانه عوض شوند. با این وصف می‌توان کل پروژه نصر را در تقابل با پروژه‌های فکری‌ای دانست که در تلاش‌اند فهم مطلق از اخلاق و شریعت را تابع شرایط و روح زمانه کنند. نصر کاملاً برخلاف اینگونه متفکران، وظیفه انسان را هماهنگ شدن با شریعت می‌داند و نه بالعکس:

شریعت مابه‌ازای واقعی است که فوق زمان و تاریخ قرار دارد، و درعین‌حال می‌تواند در مورد شرایط و موقعیت‌های جدید به‌کار بسته شود. در جامعه مسلمانان هر نسلی باید از شریعت تبعیت کند و آن را از نو در مورد اوضاع و احوالی که خویش را در آن می‌یابد به‌کار بندد. این فرآیند خلاق در هر نسل، نه به‌معنای وضع دوباره شریعت، بلکه به‌معنای اصلاح انسان‌ها و جامعه بشری برای انطباق با این شریعت است. برطبق دیدگاه اسلامی، نباید دین را اصلاح کرد تا با طبیعت دائم‌التغییر و ناقص انسان‌ها منطبق گردد، بلکه انسان‌ها باید خود را اصلاح کنند تا بتوانند برطبق اصول وحی زندگی کنند. برطبق ماهیت واقعی امور، انسان باید با خدا هماهنگ باشد نه خدا با انسان» (نصر، ۱۳۸۴ الف: ۲۹-۳۰).

۲-۷- گستره شریعت و نسبت آن با وحدت

نصر با شریعت به شکلی حداقلی برخورد نمی‌کند. شریعت تمام وجوه زندگی اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد. شریعت وحدت‌بخش کلیه اعمال فردی و اجتماعی انسان است. وحدتی که خود را در قرار گرفتن کلیه اعمال انسانی در ساحت دین، به‌واسطه عمل به شریعت نمایان می‌کند. آراء نصر در باب شریعت در نسبت مستقیم با نظریه فیضان قرار دارد. امر مطلق در تمام عالم، من جمله در کلیه وجوه جهان اجتماعی، حضور دارد. «خداوند، قانون‌گذار اعلا است [...] ناموس الهی دربرگیرنده تمام

الگوی ایده‌آل دینداری در گفتمان سنت‌گرایی معاصر ▶ ۶۷

جنبه‌های زندگی است و تفاوت بین مقدس و غیرمقدس و یا مذهبی و غیرمذهبی را کنار می‌گذارد. از آنجا که خداوند خالق عالم است، هیچ حوزه قانونی در زندگی وجود ندارد که در اختیار اراده او و نوامیس او قرار نگیرد» (نصر، ۱۳۸۵: ب: ۱۲۱-۱۲۲). حضور امر مطلق در جهان اجتماعی، که به واسطه شریعت امکان‌پذیر است، معنایی دینی به کلیه اعمال فردی و اجتماعی انسان می‌بخشد:

شریعت وسیله‌ای است که به کمک آن، توحید در حیات بشری محقق می‌شود[...]. همه این‌ها، اعمالی است که در عالم زمان و در دار کثرت انجام می‌شود. بنابراین چه‌طور می‌شود همه این امور به گونه‌ای متحد شوند که بازتاب توحید باشد؟ اعمال چه برطبق شریعت انجام شوند و چه برطبق شریعت انجام نشوند، همچنان از سنخ عمل‌اند. ولی تأثیری که این قبیل اعمال بر روح و روان انسان‌ها برجای می‌گذارند، بسته به اینکه صرفاً برطبق قوانین موضوعه بشر انجام شده، یا از تعالیم شریعت تبعیت کرده باشند، کاملاً متفاوت است. در حالت دوم، فضایی دینی که این عمل در آن قرار می‌گیرد و پیوند درونی که تعالیم شریعت با حیات معنوی بشر دارد، عملی را که در غیر این صورت عملی دنیوی است، مبدل به عمل دینی می‌کند. به جای آنکه روح و روان آدمی در گونه‌های بی‌شمار عمل متفرق و متشتت شود، خود عمل تأثیری مثبت بر روان آدمی می‌گذارد و در دستیابی به انسجام یاری‌اش می‌دهد (نصر، ۱۳۸۴: الف: ۱۳۱-۱۳۲).

بر این اساس است که «برای اکثر مسلمانان، تمام روابط و علقه‌های دیگرشان با فهمی که از دین خود به منزله واقعیتی جدایی‌ناپذیر از این روابط دارند، درهم تنیده است» (نصر، ۱۳۸۶: ۱۴۰).

به‌طور کلی در نظر نصر، اسلام کلیتی است که از طریق شریعت در تمام ابعاد زندگی آدمی متحقق می‌شود. او مصادیق این تحقق در ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی را با مثال‌هایی گویا درباره کار، اقتصاد، زیبایی‌شناسی و... توضیح می‌دهد. به‌عنوان مثال، او تأکید می‌کند که در دنیای سنت، «کار با عبادت و حتی با آنچه که در

دنیای مدرن به اوقات فراغت معروف است. درهم تنیده شده است» (نصر، ۱۳۸۶: ۶۹). اخلاق و اقتصاد در اسلام «هیچ‌گاه جدا و منفک از یکدیگر نیست» (نصر، ۱۳۸۶: ۷۴). برای فهم معنای عام اخلاق کار در اسلام، باید مفهوم وسیع‌تر و کلی‌تر «کار» را به یاد داشته باشیم؛ مفهومی که به موجب آن در واقع کار هیچ‌گاه به تمامی از عمل انسان، از جمله از هنر به‌طور کلی و ملاحظات اخلاقی مندرج در شریعت که به حیطة عمل انسان به‌عنوان یک کل، مربوط می‌شود، متمایز نشده است (نصر، ۱۳۸۶: ۶۶).

از وحی قرآن نه‌تنها قواعدی برای نحوه عمل انسان‌ها استخراج می‌شود، بلکه اصول خاصی نیز از آن سرچشمه می‌گیرد که آدمی باید براساس آنها اشیاء را بسازد[...]. سنت‌گرایان در برابر تمام زشتی و قباحتی که در قالب معماری، مصنوعات ساخت دست انسان و امثال و نظائر آن، و به اسم دلسوزی برای انسان‌ها و دغدغه رفاه مادی جامعه، به جهان اسلام هجوم آورده، هم‌چنان وفادارترین حامیان هنر سنتی هستند (نصر، ۱۳۸۶: ۳۴).

۲-۸- حکومت اسلامی و نخبه‌گرایی سهل‌گیرانه

با وجود آنچه در مورد ضرورت پابندی تمامی مسلمانان به شریعت گفته شد، نصر به‌هیچ‌وجه طرفدار برقراری قهری شریعت‌مداری در جامعه پشتیبانی نمی‌کند. او برخلاف «بنیادگرایان» با یک مکانیسم از بالا به پایین برای برقراری حکومت شریعت‌مدار مخالف است. نصر به‌عنوان یک سنت‌گرا، کاملاً نخبه‌گرا است. او معتقد است باید پذیرفت که جامعه انسانی همواره دارای کاستی‌ها و نقایصی است؛ کاستی‌هایی که وجود «حال و هوای سنتی قضاوت سهل‌گیرانه» در نظام‌های سنتی را توجیه می‌کند؛ از سوی دیگر شریعت‌مداری بدون دل‌بستگی به شریعت، راهگشای انسان برای نیل به غایت خویش نیست.

اما در مورد شریعت؛ سنت برخلاف بیشتر «بنیادگرایان» کنونی، همواره بر ایمان، تعلق خاطر درونی نسبت به احکام شرعی، و حال و هوای سنتی قضاوت سهل‌گیرانه، که بر کاستی‌ها و نقائص جامعه انسانی مبتنی است تأکید دارد، نه صرف اعمال فشار بیرونی که اساسش بر ترس از قدرتی انسانی غیر از خدا استوار است (نصر، ۱۳۸۶: ۳۷).

نصر یکی از ویژگی‌های مشترک گرایش‌های بنیادگرایانه‌ای را که سعی در برقراری دستوری دین در جامعه دارند، «نوعی مخالفت یا بی‌اعتنایی نسبت به تمام جنبه‌های باطنی اسلام» می‌داند و در وصف آنها می‌نویسد: «این نیروها همه ظاهرگرا و ظاهرمحورند؛ بدین معنا که می‌خواهند با برقراری مجدد ضوابط و معیارهای قانونی و اجتماعی بیرونی، جامعه اسلامی را بازسازی کنند، به جای اینکه از راه تزکیه درونی و یا برطرف ساختن اشکالات فکری و فلسفی‌ای که بر سر راه بسیاری از مسلمانان معاصر قرار گرفته، دست به احیاء اسلام بزنند» (نصر، ۱۳۸۶: ۱۴۶).

۲-۹- جایگاه متخصصان شریعت

اما وجود کاستی‌ها و نقایص در جامعه انسانی، منجر به آن نمی‌شود که نصر قائل به تخصص‌گرایی در امر شریعت نباشد. فهم شریعت تخصص علما است، اینکه به دلیل وجود کاستی‌ها و نقائص در جامعه انسانی امکان شکل‌گیری حکومتی که به طور کامل شریعت‌مدار باشد وجود ندارد، مسئله محدودیت حق صدور حکم فقهی به متخصصان را زیر سؤال نمی‌برد:

«صدور حکم فقهی حق هر مسلمانی نیست؛ دلیل آن هم فقط این است که از منظر علمی هرکسی صلاحیت این کار را ندارد. همه کس نمی‌تواند در امر شریعت فتوا دهد، به همان دلیل که هر کسی نمی‌تواند در زمینه نجوم یا طب اظهارنظر کند، مگر با تحصیل این رشته‌ها، صلاحیت لازم در زمینه آنها را کسب کرده باشد. علما متولی فقه‌اند، فقط به این دلیل که تحقیقات لازم در این زمینه را انجام داده و مهارت کافی را در رشته‌های مورد نیاز برای آشنا شدن با تعالیم آن اکتساب کرده‌اند» (نصر، ۱۳۸۴ الف: ۱۳۶-۱۳۷).

۲-۱۰- اخلاق

از نظر نصر، خاستگاه احکام اخلاقی و معنوی هر دینی نیز در امر مطلق ریشه دارد، و قوه استدلال بشری در شکل‌دهی به آنها نقشی ایفا نمی‌کند: «در هر دینی اراده الهی خود را به نحوی از انحاء آشکار می‌سازد و احکام اخلاقی و معنوی هر دینی،

خاستگاهی الهی دارد» (نصر، ۱۳۸۴ الف: ۱۲۶)؛ «فضایل ذاتاً الهی‌اند و صرف رویکردهای اخلاقی ساخته دست بشر نیستند. فضایل «شیوه‌های هستی‌اند که هستی او را متناسب با سرشت باطنی‌اش متحول می‌سازند» (نصر، ۱۳۸۴ الف: ۱۸۹). او در جایی دیگر صراحتاً اظهار می‌کند که «طبق تلقی سنتی از اسلام، کل اخلاق از قرآن و احادیث، و به نحوی عینی‌تر و ملموس‌تر، از شریعت سرچشمه می‌گیرد» (نصر، ۱۳۸۶: ۳۱). اخلاق چیزی جدای از پایبندی به شریعت نیست: زندگی کردن براساس شریعت [...]، به معنای دنبال کردن یک زندگی اخلاقی در کامل‌ترین مفهوم آن است» (نصر، ۱۳۸۵ ب: ۱۲۲). بنابراین از نظر نصر «اخلاق انسان‌گرایانه» ای را که برخی مسلمان بودن خود را بدان محدود کرده‌اند، صراحتاً پدیده‌ای می‌داند که «در اسلامی بودنش تردید هست» (نصر، ۱۳۸۶).

نمونه‌ای از ذاتی بودن تعالیم اخلاقی در نگاه نصر را می‌توان در مسئله احکام متفاوت اسلام برای زنان و مردان مشاهده کرد. نصر معتقد است «تفاوت میان این دو جنس چیزی نیست که از ابتدا نبوده و بعداً بر آنها عارض و بدانها افزوده شده باشد، بلکه جزء ذات معنای مرتبه انسانی است، بی‌آنکه این تفاوت به اهمیت و ارزش آن واقعیت «دوجنسی بی‌جنسیت» که مرد و زن در اعماق وجودشان حامل آن هستند، هیچ‌گونه خللی برساند» (نصر، ۱۳۸۶: ۸۷). هرچند زن و مرد در برابر خدا و قانون الهی برابرند، «اما در این جهان همواره با هم برابر نیستند»؛ این نابرابری به معنای برتری یکی بر دیگری نیست، بلکه به معنای مکمل بودن آنها برای یکدیگر است: «ساختار مرسوم جامعه اسلامی براساس کیفیت کمی نیست، بلکه براساس مکمل بودن است» (نصر، ۱۳۸۵ ب: ۱۸۴). بر همین اساس است که نقش‌های اجتماعی آنها نیز در نظام سنتی متفاوت از یکدیگر و برای تکمیل نقش دیگری طراحی شده است.

۲-۱۱- ویژگی‌های تجدد

ویژگی‌های بنیادی مدرنیته، که مورد انتقاد نصر هستند، را می‌توان وجه سلبی تعاریف و نظریات او درباره سنت دانست. همانگونه که ذکر شد، آنچه خصلت عام تجدد است،

۷۱ ► الگوی ایده‌آل دینداری در گفتمان سنت‌گرایی معاصر

قطع ارتباط انسان و جهان هستی با امر مطلق متعالی است. اولین پیامد این انقطاع، «فقدان اصول» است که ویژگی شاخص دنیای متجدد محسوب می‌شود: در عصر تجدّد «طبیعت انسان چنان بی‌ثبات، متغیر و متلاطم است که نمی‌توان آن را اصل و مبنای چیزی قرار داد» (نصر، ۱۳۸۶: ۱۷۴). این فقدان اصول در همه عرصه‌ها (اخلاق، سیاست، اقتصاد و حتی علوم تجربی) دیده می‌شود، چراکه اتکا به تجربه و داده‌های مورد تأیید عقل نمی‌تواند جایگزین اصول مابعدالطبیعی گردد.

انسان مدرن موجودی است «رهیده از عالم بالا، کاملاً مسلط بر سرنوشت خویش» [...] غافل از واقعیات اخروی؛ واقعیاتی که وی به جایشان «نوعی حالت کمال را نشانده که در آینده و در ظرف زمان دنیوی و تاریخی محقق خواهد شد» (نصر، ۱۳۸۶: ۱۷۷). این انسان موجودی است «بی‌اعتنا و شاید هم مخالف با عالم روح و مقتضیات آن، و فاقد نوعی احساس امر قدسی. به بیان دیگر، انسان مدرن ارتباط عقل استدلالی با وحی و شهود را بریده است و در نتیجه در فهم عالم بالا و امر قدسی ناکام مانده است.

واضح است که برداشت مدرن از انسان در ناسازگاری تمام با برداشت سنتی از او قرار دارد. ویژگی‌های فوق‌الذکر باعث شده است که انسان مدرن مسئولیت‌های خویش در جهان هستی را به فراموشی سپرده و در پی احقاق «حقوق» خاصی برای خویش باشد. نصر معتقد است اهمیت کاذبی که مفهوم «حقوق بشر» در اندیشه و عمل اجتماعی مدرن یافته، ناشی از همین انسان‌شناسی است.

۲-۱۲- انسان مسلمان و چالش‌های عصر تجدّد

از منظر نصر، جهان اسلام در عصر حاضر دارای معضلاتی است که این معضلات ذاتی خود جهان اسلام نیستند، بلکه به واسطه نفوذ تجدّد در این جهان ایجاد شده‌اند. در نتیجه نفوذ تجدّد در جهان اسلام،

تنش‌ها و نابسامانی‌هایی در اجتماع سیاسی و ساختار اجتماعی جهان اسلام پدید آمده که به اوضاع و احوال کنونی انجامیده است، اوضاع و احوالی که در آن دین اسلام

همچنان قوت و رسوخ خود را در میان مسلمین حفظ کرده ولی تمدن و نظم اجتماعی پدید آمده توسط این دین ضعیف شده و با معارضه‌هایی مواجه گردیده که از حیث وسعت و قوت در سراسر طول تاریخ اسلام از آغاز ظهور آن، بی‌سابقه بوده است (نصر، ۱۳۸۴: ۱۷۳).

معضلاتی که به واسطه نفوذ تجلّد در نظم اجتماعی جهان اسلام ایجاد شده است ابعاد متفاوتی را در جهت تضعیف تعینات اجتماعی اسلام سنتی نشان می‌دهد. تجلّد با غایات جدیدی که برای انسان تعریف می‌کند، در جهت حذف ساحت دین از عرصه اجتماعی عمل می‌کند. در این حالت دیگر خواسته‌های انسان توسط دین تعریف نمی‌شود، بلکه این خود زمانه‌ی در صیوروت است که امیال انسان را هدایت می‌کند. نصر این مسئله را در بحثی در باب تفاوت قانون متجلّد و قانون اسلامی مطرح می‌کند، بیان می‌دارد:

«در دنیای تجلّد قوانین وضع می‌شود تا با اوضاع و احوال موجود همراهی کند، درحالی‌که در اسلام بایستی اوضاع و احوال موجود را به نحوی تغییر داد که با شریعت یا قانون الهی همساز شود» (نصر، ۱۳۸۴: ۲۹۹).

شکل زندگی مدرن با توجه به اینکه، بر خلاف شکل زندگی دینی، بر اصول لایتغیر مبتنی نیست، معیار مطلق برای داوری درباره‌ی خود نمی‌تواند ارائه کند. چرا که «درباره‌ی همه چیز بایستی با اصول و معیارهایی داوری کرد که خداوند برای بشر، قطع نظر از اینکه در کجای این زمین زندگی کند، تعیین کرده است» (نصر، ۱۳۸۴: ۳۰۰). نصر معتقد است که عدم تکیه‌ی عصر متجلّد بر اصول لایتغیر، به نوعی مسلمانان متجلّد را هم درگیر کرده است.

فقدان وضوح، دقت و تمایز در مرزهای ذهنی و سلیقه‌ای، که ویژگی شاخص خود دنیای متجلّد است، فهم مسلمان معاصر از تجلّدگرایی را، چه خواستار اتخاذ اصول آن باشد و چه حتی بخواهد علیه آن واکنش نشان دهد، با مشکل و مانع مواجه کرده است (نصر، ۱۳۸۶: ۱۶۸).

این درگیری بعضاً به احساس عجز مسلمانان متجدد در مقابل تجدّد نیز می‌انجامد: «[...] احساس عجزی که اکثر مسلمانان متجدد را از ارزیابی انتقادی شرایط و بیان حقیقت بدون توجه به اینکه آیا حقیقتی است مُدِ روز و مقبول افکار عمومی یا نه، باز می‌دارد» (نصر، ۱۳۸۶: ۱۶۷).

نصر در نقل قول فوق به معضل مهم دیگری هم در عصر جدید اشاره می‌کند و آن فهم جهان برحسب روح زمانه است. تسخیرشدگی در مقابل روح زمانه، مصداق مهمی در جهان اجتماعی دارد و آن تسلیم شدن در مقابل مدهای زندگی مدرن است. مدهایی همانند موسیقی راک و هوی متال، اتومبیل‌های پرسرعت، انواع فیلم‌ها و سرگرمی‌ها، که در قالب «سبک زندگی» بسیاری از جوانان مسلمان متجدد را هم درگیر خود کرده است (نصر، ۱۳۸۴: ۳۳۱). این پدیده‌های گذرا که میل به آنها، گویای خلاء وجودی انسان مدرن است، «با علل ژرفی ارتباط دارند که از نظر معنوی بی‌طرف نیستند». بسیاری از مسلمانان تحت تأثیر «غلبه ظاهری قدرت تجدّدگرایی» قرار گرفته و «با آن نوع احساس سطحی خوشبختی و شادکامی که جذابیت‌های فریبنده دنیا غالباً به‌همراه دارد بدان ملحق می‌شوند» (نصر، ۱۳۸۶: ۱۶۹).

نصر بر این مدعا است که میل به مدهای زودگذر خود را در تعلقات معنوی انسانهای متجدد نیز نشان می‌دهد: ادیان جدید ترکیبی، فردمحور و تجربه‌گرای امروزی که ارتباط خود را با سنت بریده‌اند (نصر، ۱۳۸۴: ۲۱۰)، پاسخگوی انسان‌هایی هستند که نتیجه‌ی سیر و سلوک معنوی را، بدون الزامات همراه با آن سیر و سلوک خواستارند (نصر، ۱۳۸۵: ۲۴۰).

۲-۱۳- پاسخ سنت‌گرایی به این چالش‌ها

نصر معتقد است که مسلمانان در عصر تجدّد - به‌خصوص جوانان، که بیشتر در معرض فریب سبک‌زندگی مدرن قرار دارند - باید بیش از پیش به عمق غایت وجودی خود آگاه باشند و برای درک ماهیت واقعی مظاهر مدرنیته، دائماً امر مطلق را که تعیین‌کننده معنا و ارزش همه پدیده‌هاست در نظر آورند. درک ماهیت تجدّد، بحران‌زدگی آن را

برملا می‌کند و این وظیفه مسلمانان است که در پس صورت ظاهر این همه توفیقات دنیوی، علل این بحران را عمیقاً درک کنند» (نصر، ۱۳۸۴: ۳۰۰). درعین حال نصر با نظر روشنفکران دینی درباره عوامل انحطاط غرب، که معتقدند غرب می‌توانست راه پیشرفت به سوی مدرنیته را طی کند بدون اینکه دچار انحطاط معنوی گردد، مخالف است و آن را راهکار مناسبی برای درک بحران نمی‌داند.

اما نخبه‌گرایی نصر مانع از آن می‌شود که هر فرد مسلمان را مسئول درک عمیق ریشه‌های بحران تجلّد دانسته، و او را طبیعتاً متمایل به بازگشت به درک سنتی از عالم وجود و غایات انسان تلقی کند. او معتقد است که در وضعیت بحرانی جهان اسلام، احیای فلسفه و روش‌های سنتی تعلیم و تربیت اسلامی ضروری است (نصر، ۱۳۸۶: ۲۵۱). در روش سنتی «هدف از تعلیم و تربیت به کمال رساندن و فعلیت بخشیدن به تمامی امکانات نفس انسان است، که سرانجام به آن معرفت عالیّه نسبت به حضرت حق منتهی شود که هدف زندگی انسان است» (نصر، ۱۳۸۶: ۲۵۶). البته انتظار نمی‌رود که همه کسانی که تحت تعلیم و تربیت قرار می‌گیرند به این هدف غایی دست یابند؛ نصر با استناد به آراء ابن‌سینا در باب تعلیم و تربیت تأکید می‌کند که «به هیچ وجه نباید نوعی برابری کمی را بر همه تحمیل کرد؛ زیرا این کار تفاوت‌های کیفی‌ای را که در جوهره ذات انسان ریشه‌دار است و باید با منتهای دقت و توجه پرورده و حفظ شود، از میان می‌برد» (نصر، ۱۳۸۶: ۲۵۷).

نتیجه‌گیری: الگوی ایده‌آل دینداری در گفتمان سنت‌گرایی سید حسین نصر و نسبت با آن با اشکال جدید دینداری جوانان

وجودشناسی، انسان‌شناسی و دین‌شناسی سنتی سه عنصر به‌هم‌پیوسته‌ای هستند که محور گفتمان سنت‌گرایی را تشکیل می‌دهند. وجودشناسی نصر، بر نظریه تشکیک وجود استوار است. این نظریه قائل به فهم سلسله‌مراتبی از عالم است: کل عالم سلسله‌مراتبی است که در رأس آن حقیقه‌الحقائق جای دارد و کل این سلسله‌مراتب

الگوی ایده‌آل دینداری در گفتمان سنت‌گرایی معاصر ▶ ۷۵

تجلی ذات اوست. انسان تنها موجودی است که می‌تواند خود را در هر کجای این سلسله‌مراتب متعین کند. اما صرفاً یک تعین است که اصالت دارد و غایت وجودی انسان است: حاضر شدن در پیشگاه حضرت حق.

امکان اتصال به حق در قوای معرفتی انسان قرار داده شده است. تفکیک عقل کلی و عقل جزئی ناظر به همین قوا است. عقل جزئی یا استدلالی، عقل معاش است و جهان را در صورتی متکثر درک می‌کند. عقل کلی، توانی است که شناخت امر مطلق را میسر می‌سازد و کثرت را به وحدت بدل می‌نماید. بنابراین از طریق عقل کلی است که امکان تحقق غایت وجودی انسان فراهم می‌گردد.

طبق اصول گفتمان سنت‌گرایی دینی، تنها ساحتی که امکان تحقق غایت انسان را فراهم می‌کند، دین است. نصر هر دین راست‌کیش را حاوی دو عنصر اساسی می‌داند: یک. آموزه‌ای که بر مبنای وجودشناسی فوق‌الذکر، حق مطلق را از حق نسبی تفکیک کند، دو. روشی که از طریق آن، نیل به حق مطلق (تحقق غایت وجودی انسان) میسر گردد. طریقت و شریعت روش‌های همبسته‌ای هستند که اسلام در این راستا عرضه کرده است. طریقت مجموعه دستورالعمل‌هایی را شامل می‌شود که مختص خواص حقیقت‌طلب است، اما شریعت اعم از طریقت است، به این معنا که هم آحاد جامعه و هم خواص، مخاطب آن هستند.

از آنجا که شریعت مابهازاء امر مطلق در جهان اجتماعی است، امری است فراتاریخی، که مقتضیات عصر بر آن تأثیری ندارند. گستره شریعت نیز تمام ابعاد زندگی اجتماعی را دربرمی‌گیرد: تجلی خداوند در جزء‌جزء زندگی روزمره از این طریق درک می‌شود و وجوه متکثر زندگی اجتماعی، بدین ترتیب در وحدتی خداگونه انسجام می‌یابد. آموزه‌های اخلاقی نیز امری جدای از شریعت نیستند؛ اخلاق باید و نبایدهایی است در جهت تحقق غایت وجودی انسان و نیل به امر مطلق. اخلاق انسان‌گرایانه مدرن از آنجا که این غایت را در نظر ندارد، در این گفتمان پذیرفته نیست.

تحقق غایت وجودی انسان امری اختیاری است و به همین دلیل است که فضیلت تلقی می‌شود. بنابراین پیروی از شریعت بدون دلبستگی واقعی به آن، به معنای دینداری نیست. بر این اساس، سیاست‌های حکومتی‌ای که به شکل قهری در جهت استقرار شریعت در جامعه عمل می‌کنند، فاقد ارزشند. جامعه بشری همواره دارای نقصانی است که به دلیل هبوط انسان ایجاد شده است، بنابراین نگرشی سهل‌گیرانه و نخبه‌گرایانه به جامعه، بر اجبار تمام افراد جامعه به شریعتمداری در ظاهر، مرجح می‌باشد.

نقد گفتمان سنت‌گرایی به تجدد بر مبنای بالا استوار است. نفی ساحت مطلق و سلسله‌مراتبی بودن وجود، و کنار گذاشتن عقل شهودی به‌عنوان قوه ادراک این ساحت، ویژگی عام مدرنیته (تجدد) است. با نفی امر مطلق، تمام عرصه‌های عملی و نظری از اصول لاینحرف تهی می‌شوند. غایت‌های دنیوی جایگزین نیاز وجودی انسان برای نیل به امر مطلق می‌گردند. تجلیات مدرنیته در سبک‌های زندگی متکثر و متنوع، مبین خلاء وجودی‌ای است که به واسطه نفی امر مطلق ایجاد شده است. این تجلیات چالش‌هایی را برای مسلمانان و به‌خصوص جوانان که بیشتر در معرض اغواگری آنها قرار دارند، ایجاد می‌کند. رویارویی با این چالش جز با پایبندی تمام و کمال به شریعت و فرادید داشتن غایت وجودی - لقاءالله - میسر نیست، و این امر تنها در ساحت دینداری سنتی امکان‌پذیر است.

سنت‌گرایان دین را کلیتی قلمداد می‌کنند که در جامعه‌ای سنتی، بر تمام زوایای زندگی افراد جامعه پرتو می‌افکند و با این کار این زوایای متکثر را وحدت می‌بخشد. این تلقی از دین به کلی با تلاش برای ترکیب عناصر مدرن و سنتی - اختصاص دین و سنت به برخی از حوزه‌های زندگی و مدرن کردن حوزه‌های دیگر - مخالف است، و هرگونه حضور عناصر مدرن و یا تلفیقی در زندگی فرد را به مثابه انحرافی از مسیر تعالی و اخلاقی در کلیت کامل و متعالی دین سنتی فهم می‌کند.

الگوی ایده‌آل دینداری در گفتمان سنت‌گرایی معاصر ► ۷۷

توصیف نصر از وضعیت موجود، و قضاوت ارزشی او نسبت به این وضعیت، بسیار روشن و منسجم است و به راحتی در دل گفتمان نظری وی جای می‌گیرد. تمامی بنیان‌های تجدیدی که ریشهٔ معضلات جهان اسلام است، بدون استثنا، مورد انتقاد نصر قرار دارند. او قائل به گزینش دستاوردهای مثبت و طرد تبعات منفی مدرنیته نیست؛ اگر از منظری وجودشناسانه بنگریم و غایت حقیقی انسان را در نظر داشته باشیم، هرآنچه مدرنیته به بار آورده، تبعات منفی است، چراکه به نحوی از انحا انسان را از رسیدن به غایت وجودی خود بازمی‌دارد.

بر این اساس، می‌توان مقایسه‌ای میان اشکال نوظهور دینداری در میان برخی از جوانان^{۱۵} و ابعاد مختلف دینداری ایده‌آل از نگاه گفتمان سنت‌گرایی معاصر ترتیب داد، و تفاوت میان این دو (وضع موجود و وضع آرمانی) و راه حل‌های پیشنهادی این گفتمان برای بازگرداندن وضع موجود به حالت ایده‌آل را بررسی نمود. جدول زیر امکان این مقایسه را فراهم می‌کند:

جدول ۱. مقایسه وضعیت موجود در اشکال جدید دینداری جوانان و وضعیت ایده‌آل

از دیدگاه نصر

| مقولهٔ مورد بررسی | وضعیت موجود در اشکال جدید دینداری جوانان | وضعیت ایده‌آل از دیدگاه نصر |
|----------------------------------|---|--|
| نقش دین در تعیین معنای زندگی | اکثریت جوانان دین را عامل معنابخش به زندگی تلقی می‌کنند و از این جهت به آن نیازمندند | دین با تعیین غایت وجودی انسان معنای زندگی او را تأمین و جایگاه او را در جهان هستی مشخص می‌سازد |
| اعتقاد به مبدأ و مقصد الهی انسان | اکثریت جوانان به وجود خداوند و جهان آخرت ایمان دارند و خود را مسئول اعمال دنیوی خویش می‌دانند | تمام لحظات زندگی انسان در دنیا در نسبت با امر مطلق قابل فهم است و هر فهم دیگری ناقص خواهد بود |

| | | |
|--|--|--|
| <p>خداوند حقیقه الحقائق است که در ذهن جوانان خداوند موجودی مشفق، نه چندان دور از دسترس و توبه‌پذیر و آسان‌گیر است</p> | <p>معنا و مفهوم خدا</p> | <p>معنا و مفهوم خدا</p> |
| <p>این تجربه معنای واحدی دارد اکثریت جوانان احساس معنویت را - درک حقیقت مطلق - و در سطح روزمره آن تجربه می‌کنند</p> | <p>تجربه معنوی</p> | <p>تجربه معنوی</p> |
| <p>رسیدن به تجربه معنوی بدون عمل به شریعت ممکن نیست؛ شریعت‌مداری شرط لازم دینداری و مرحله ماقبل طی طریق تجربه شهودی است</p> | <p>نسبت تجربه معنوی و عمل به مناسک</p> | <p>نسبت تجربه معنوی و عمل به مناسک</p> |
| <p>دین‌کلیتی است که همه عناصر آن در کنار هم معنا می‌یابند: اعتقاد بدون عمل بی‌معنا، و تجربه معنوی حقیقی بدون پایبندی به مناسک ناممکن است</p> | <p>پایبندی به اعمال و مناسک دینی</p> | <p>پایبندی به اعمال و مناسک دینی</p> |
| <p>منشأ اخلاق عام انسانی نامشخص بوده و لزوماً مورد تأیید دین نیست؛ اخلاق چیزی جز شریعت و شریعت چیزی به جز تجلی همه‌جانبه دین در زندگی نیست و</p> | <p>نسبت اخلاق و دین</p> | <p>نسبت اخلاق و دین</p> |

| | | |
|--|--|--|
| <p>اخلاق اسلامی باید در تمام ابعاد زندگی رعایت شود</p> | | |
| <p>تنها یک معیار برای تعیین اعتبار ارزش‌ها و معارف وجود دارد و آن نسبت آنها با امر مطلق است؛ معرفتی که امر مطلق را معیار قرار ندهد از اعتبار ساقط است</p> | <p>بیشتر جوانان معتقدند که باید به عقاید غیردینی اجازه داد در حوزه عمومی مطرح شوند؛ و معتقدند نقد دین از طریق عقلانیت و علم جدید به درک بهتر آن منجر می‌شود</p> | <p>تکثرگرایی ارزشی و لیبرالیسم معرفتی</p> |
| <p>دین حقیقی همان است که در دل سنت جای گیرد و انسان را در مسیر رسیدن به غایتش قرار دهد. فهم «صحیح» دین تنها باتوجه به تعریف سنت ممکن است</p> | <p>رفتارهای دینی جوانان نشان می‌دهد که دینداری را محدود به یک تعریف مشخص و دستوری نمی‌دانند</p> | <p>امکان ارائه قرائت‌های متفاوت از دین</p> |
| <p>حکومتی که در پی تحمیل دین بر آنچنان که باید در همه عرصه‌ها شریعت‌مدار نیست؛ جوانان در ظاهر حکومت را در ترویج دین رسمی موفق ارزیابی می‌کنند و در عمل از پذیرش این دین طفره می‌روند</p> | <p>جوانان معتقدند حکومت دینی فعلی آنچنان که باید در همه عرصه‌ها شریعت‌مدار نیست؛ جوانان در ظاهر حکومت را در ترویج دین رسمی موفق ارزیابی می‌کنند و در عمل از پذیرش این دین طفره می‌روند</p> | <p>مشروعیت حکومت دینی و واکنش در برابر قرائت رسمی از دین</p> |
| <p>حکومت و جامعه دینی در چارچوب سنت تجلیات مختلفی یافته است که هرچند این تجلیات اشکال متفاوتی یافته‌اند، در دل سنت جای می‌گرفته‌اند و نیازی به عناصر مدرن نداشته‌اند</p> | <p>جوانان هرچند عقل و علم را برای مدیریت جامعه‌ای که غایت آن سعادت است کافی نمی‌دانند، معتقدند دین نیز به تنهایی کفایت نمی‌کند و نیاز به معارف بیرونی وجود دارد</p> | <p>کارآمدی دین برای اداره دنیا</p> |

| | | |
|---|--|---|
| <p>روحانیون متخصصان شریعت‌اند و به دلیل اهمیت شریعت در جامعه اسلامی، حضور آنان ضرورت دارد</p> | <p>اعتماد جوانان به روحانیت در مسائل فقهی دین کم و در مسائل سیاسی و اجتماعی حتی کمتر است</p> | <p>صلاحیت روحانیون</p> |
| <p>دین در تمام ارکان جامعه سنتی ایده آل حاضر است و تمام این ارکان در حفظ و انتقال نقش کلیدی دارند</p> | <p>خانواده در تعیین گرایش دینی جوانان نقش پررنگی دارد، اما نه در قالب سنتی تعریف نقش، که در فرآیند دیالوگ و چانه‌زنی والدین و فرزندان؛ به نظر جوانان نهادهای مدرن مدرسه و دانشگاه علی‌رغم برنامه‌ریزی در تقویت روحیه دینی نقش ندارند</p> | <p>نقش خانواده (و نهادهای سنتی) در حفظ و انتقال دین</p> |

صراحت نصر در بیان مشکل باعث می‌شود که راه‌حل پیشنهادی او نیز صریح و روشن باشد: راه چاره مسلمانان برای قرار گرفتن دوباره در مسیر واقعی هستی، مقابله - البته تا حد امکان بدون توسل به قهر - با تمام مظاهر تجدد است. مقابله‌ای که در آن وظیفه نخبگان دینی تعلیم و تربیت افراد جامعه برای درک مراتبی از حقیقت مطلق، و وظیفه آحاد مردم تلاش برای درک هرچه عمیق‌تر این حقیقت (در حد وسع خودشان) می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها:

۱- هدف از ذکر این دسته‌بندی در اینجا، صرفاً به دست دادن تصویری کلی از انواع ممکن گفتمان‌های دینی است. این تصویر مسلماً بهترین الگوی ممکن نیست. اما از آنجا که ارائه دسته‌بندی جامع و دقیقی از گفتمان‌های دینی، خود پروژه تحقیقاتی جداگانه‌ای را می‌طلبد؛ در اینجا به همین تصویرسازی اکتفا شده است.

- 2- Morse
- 3- Descriptive
- 4- Topic
- 5- Articulation
- 6- Moment

۸۱ ► الگوی ایده‌آل دینداری در گفتمان سنت‌گرایی معاصر

۷- در ادبیات سنت‌گرایان تجدّد به‌شکلی سلبی تعریف می‌شود: متجدّد «آن چیزی است که از امر متعالی منقطع و منسلخ شده است؛ یعنی از اصول لایتغیری که در واقع بر جمیع اشیاء حاکم است و از طریق وحی و انکشاف الاهی، به‌عام‌ترین معنای آن، به اطلاع و آگاهی انسان رسیده است» (نصر، ۱۳۸۶: ۱۶۸).

8- Gradation

9- Emanation

10- Causation

11- Ultimate Reality

12- Intellect

13- Reason

۱۴- عقل کلی «آن عقلی است که از کثرت به وحدت، از مقید به مطلق... سیر می‌کند» و عقل جزئی «عقل حساب‌گر، و عقل معاش و عقل دنیوی است... [که] از وحدت به کثرت، از مطلق به مقید، از کلی به جزئی سیر می‌کند و تأکید آن بر کثرت است نه وحدت» (اعوانی ۱۳۷۵: ۴).

۱۵- گزاره‌های مربوط به وضعیت موجود دینداری جوانان که در ادامه آمده، حاصل فراتحلیل ۱۵ تحقیق کلان در سطح شهر تهران است. ن.ک. به عالم‌زاده، مریم (۱۳۸۶) بررسی ظرفیت‌ها و محدودیت‌های گفتمان‌های دینی در تحلیل وضعیت موجودی دینداری جوانان در شهر تهران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد مطالعات فرهنگی، استاد راهنما: مقصود فراستخواه؛ دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی.

فهرست منابع و مآخذ:

- ۱- اعوانی، غلامرضا (۱۳۷۵)، حکمت و هنر معنوی، تهران: گروس.
- ۲- بشیریه، حسین (۱۳۸۴)، دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران، دوره جمهوری اسلامی، تهران: نگاه معاصر.
- ۳- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، علم کلی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۴- سلطانی، علی اصغر (۱۳۸۴)، قدرت، گفتمان و زبان، تهران: نی.
- ۵- کریپندورف، کلووس (۱۳۸۳)، تحلیل محتوا: مبانی روش‌شناسی، ترجمه هوشنگ نایبی، تهران: نی.
- ۶- نصر، حسین (۱۳۸۳)، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری؛ قم: طه.
- ۷- نصر، حسین (۱۳۸۴ الف)، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- ۸- نصر، حسین (۱۳۸۴ ب)، جوان مسلمان و دنیای متجدّد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو.

۸۲ ◀ نامه فرهنگ و ارتباطات

- ۹- نصر، حسین (۱۳۸۵ الف)، معرفت و معنویت، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ۱۰- نصر، حسین (۱۳۸۵ ب)، قلب اسلام، ترجمه سیدمحمدصادق خرازی، تهران: نی.
- ۱۱- نصر، حسین (۱۳۸۵ ج)، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ۱۲- نصر، حسین (۱۳۸۵ د)، در جستجوی امر قدسی، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران: نی.
- ۱۳- نصر، حسین (۱۳۸۶)، اسلام سنتی در دنیای متجدد، ترجمه محمد صالحی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ۱۴- ون دایک، تئون ای (۱۳۸۲)، مطالعاتی در تحلیل گفتمان، گروه مترجمان، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

15- Morse, J. M. & L. Richards(2002), *Read Me First: A Users Guide to Qualitative Methods*; Thousand oaks, California: Sage.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی