

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴: ۱۶۳-۱۳۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

پیوند میان حجیت معنوی و اقتدار دنیوی در تفکر سنت‌گرایی: نقد و بررسی دیدگاه‌های سیدحسین نصر درباره حکومت دینی

حسین خندق‌آبادی*

چکیده

سابقه فعالیت‌های اجرایی سیدحسین نصر به عنوان یک دولتمرد سبب شده است که اندیشه او با سکولاریسم پیوند زده شود. اما بررسی سابقه وی در این زمینه جدا از میانی فکری وی که در اندیشه‌های اسلاف سنت‌گرایی ریشه دارد نیست. از جمله مؤلفه‌های اندیشه سنت‌گرایی ارتباط وثیق میان حجیت معنوی و اقتدار دنیوی است که پشتوانه اندیشه نصر درباره حکومت دینی است. به اعتقاد نصر، مطابق با آموزه‌های دینی و مخالف با اندیشه‌های غربی، نمی‌توان دست دین، به خصوص دین اسلام، را از عرصه حکومت کوتاه کرد. در این مقاله کوشیده شده است دلایل نظری مخالفت نصر با سکولاریسم، به معنای جدایی دین از عرصه حکومت، مطرح و بررسی شود و در عین حال نشان داده شود که چگونه نحوه تقریر این موضوع از جانب نصر موجب شده است که در ایران کسانی محمل‌هایی برای نفوذ سکولاریسم در اندیشه او بیابند و با وی مخالفت کنند.

واژه‌های کلیدی: سنت‌گرایی، سید حسین نصر، حکومت دینی، سکولاریسم و اسلام.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

هر گونه بررسی اندیشه‌های «سید حسین نصر» بدون ارجاع به زمینه‌های فکری وی در اندیشه جاودان خردباوری^(۱)، کامل و دقیق نخواهد بود. دکتر نصر خود به این آشنایی تصریح می‌کند، آنگاه که با راهنمایی «جورجیو دی‌سانتی‌یانا»، فیلسوف علم سرشناس ایتالیایی و استاد دانشگاه ام. آی. تی، با اندیشه‌های «رنه گنون» آشنا شد و پس از آن تمام عمر و فعالیت علمی خود را وقف این جریان کرد (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۶۴-۷۲). بنابراین در آغاز اجمالاً اشاره‌ای به این جریان فکری و جایگاه نصر در آن خواهیم داشت. در این مقاله می‌کوشیم پس از اشاره‌ای کوتاه به جریان سنت‌گرایی و مبانی فکری آن، با تأکید بر سه بحث معنای سنت، نظریه وحدت متعالی ادیان و نقد تجدد از نظر سنت‌گرایان، نشان دهیم که آنان از چه موضعی به سکولاریسم واکنش نشان می‌دهند. پس از آن به طور خاص با مراجعه به آثار مکتوب نصر، نسبت مرجعیت معنوی و اقتدار دنیوی در اسلام را از نظر وی بیان می‌کنیم و رأی وی درباره ساختار حکومت اسلامی، حکومت ولایت فقیه در ایران و انواع واکنش در برابر سکولاریسم و جدایی حجیت معنوی از اقتدار دنیوی در کشورهای اسلامی را بررسی می‌کنیم. در پایان می‌کوشیم با برابر هم نهادن سخنان دکتر نصر و شرایط سیاسی - اجتماعی ایران و مواضع منتقدان وی، دیدگاه وی را وضوح بخشیم و نشان دهیم که در واقع آنچه باعث شده منتقدان وی در ایران، محمل‌هایی برای نفوذ سکولاریسم در اندیشه نصر بیابند و با آن مخالفت کنند، نحوه تقریر این موضوع از جانب نصر بوده است، نه مبانی فکری او.

سابقه تاریخی سنت‌گرایی، به اعتباری به سابقه تاریخ بشری است؛ زیرا بر اساس ادعای خود سنت‌گرایان، مدعیات اصلی سنت‌گرایی، مجموعه حقایقی است که شمول تاریخی و جغرافیایی همه‌گیر دارد؛ یعنی همه انسان‌ها در همه مقاطع تاریخی و همه مناطق جغرافیایی بدان‌ها باور داشته‌اند، دارند و خواهند داشت. اما سنت‌گرایی یا جاویدان خردباوری با مساعی رنه گنون^۱ (۱۸۸۶-۱۹۴۷) و آناندا کومرسوامی^۲ (۱۸۷۷-۱۹۴۷) و فریتیوف شوان^۳ (۱۹۰۷-۱۹۹۸) هویت و موجودیت مستقلی یافت و

1. René Guénon

2. Ananda Coomaraswamy

3. Frithjof Schuon

اندیشمندان بسیاری را به خود جذب کرد (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۹۱-۳۹۲)^(۳).

اگر گنون، شارح و مفسر اصلی تعالیم مابعدالطبیعی و کومرسوامی، محقق و خبره بی‌بدیل هنر شرقی بود که شرح و بیان خویش از مابعدالطبیعه را با توسل به زبان صور هنری آغاز کرد، وظیفه تکمیل روند احیا و شرح و بیان تعالیم سنتی در دنیای معاصر به عهده شوان گذاشته شد، کسی که آثار وی، مجموعه مکتوبات سنت‌گرایانه دوران معاصر را به اوج خود رساند (نصر، ۱۳۸۰: ۱۹۴). از آن پس، کسان دیگری در ترویج این اندیشه در حوزه‌های گوناگون دینی، علمی و هنری پیشگام شدند؛ اندیشمندانی مانند تیتوس بورکهارت^۱، مارکو پالیس^۲، مارتین لینگز^۳ و ویتال پری^۴. اینان ادبیاتی را شکل دادند که با پیوستن سید حسین نصر، بیش از پیش گسترش یافت و به محافل آکادمیک معرفی شد^(۴).

فعالیت‌های دکتر نصر در این زمینه را به دو بخش پیش از انقلاب و در ایران و پس از انقلاب و در خارج از ایران می‌توان تقسیم کرد. پیش از انقلاب، وی ضمن به عهده گرفتن مسئولیت‌هایی در دانشگاه تهران و دانشگاه آریامهر (صنعتی شریف کنونی)، بیشترین فعالیت خود را در این زمینه در انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران که به ابتکار وی^(۵) در تهران تأسیس شد، پی گرفت. نصر، هدف اصلی از راه‌اندازی این انجمن را «احیای حیات فکری سنتی ایران اسلامی» می‌داند و برای این کار، این اقدامات را مدنظر قرار می‌دهد: «انتشار متون و تحقیقات مربوط به ایران پیش و پس از اسلام؛ شناساندن گنجینه‌های فکری ایرانی در قلمرو فلسفه، عرفان و مانند آن به جهان خارج؛ میسر ساختن پژوهش‌های گسترده و جامع در فلسفه تطبیقی؛ مطلع ساختن ایرانیان از سنت‌های فکری سایر تمدن‌ها هم در شرق و هم در غرب؛ ترغیب و تشویق رویارویی فکری با دنیای متجدد؛ و بالأخره بحث از مسائل مختلف پیش روی انسان متجدد از دیدگاه سنت» (نصر، ۱۳۵۴: ۳-۴).

پس از انقلاب، نصر همین فعالیت‌ها را در خارج از ایران در دانشگاه‌های تمپل، جورج

1. Titus Burckhardt
2. Marco Palis
3. Martin Lings
4. Withal Perry

۱۴۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴ _____
واشینگتن و هاروارد ادامه می‌دهد. وی، «بنیاد مطالعات سنتی» را به راه انداخت و نشریه‌ای با نام «سوفیا»، همچون نشریه‌ای که در ایران با نام «جاویدان خرد» منتشر می‌کرد، بنا نهاد و در سراسر دنیا به ایراد سخنرانی پرداخت و می‌پردازد و قریب به پنجاه کتاب و صدها مقاله نوشته است.^(۶)

مبانی فکری سنت‌گرایی

مبانی فکری اندیشه سنت‌گرایی، بهتر از همه در کتاب «سنت‌گرایی: دین در پرتو حکمت جاویدان» نوشته هری/ولدمدو یکجا مطرح شده است. از امتیازات آن این است که نظر تأیید «فریتیوف شوان»، از شاخص‌ترین اندیشمندان این جریان را به همراه داشته است، که خواننده را به آن ارجاع می‌دهیم. اما برای آنکه چندان از مبحث اصلی این مقاله دور نشویم و در عین حال از ریشه‌های فکری اندیشه سید حسین نصر غافل نشویم، در ادامه اشاره کوتاهی به سه بحث مرتبط با موضوع این مقاله، شامل معنای سنت، نظریه وحدت متعالی ادیان و نقد تجدد از نظر سنت‌گرایان خواهیم داشت.^(۷)

«سنت» نزد سنت‌گرایان، حکمت بی‌زمان و تغییرناپذیری است که در دل همه تعالیم عظیم دینی نهفته است و بدین معنا، شأن علت نخستین یا نوعی واقعیت مصدری را دارد که در تار و پود کل عالم تنیده شده است.^(۸) بدین لحاظ، سنت اصلی است بدیهی و به خودی خود معتبر که در مواجهه با آن، تنها فهم یا عدم فهم آن ممکن است. این حکمت بی‌زمان و بی‌صورت البته در طول زمان تجسم صوری نیز پیدا کرده است و در هیئت اسطوره‌ای یا دینی خاصی منتقل شده است (ولدمدو، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۵۵). به قول مارکو پالیس، «هرجا یک سنت کامل وجود داشته باشد لازمه آن وجود چهار چیز خواهد بود: یک منبع... «وحی»؛ یک جریان تأثیر یا «فیض» که از آن منبع سرچشمه می‌گیرد و بی‌وقفه از طریق مجراها و بسترهای متنوع منتقل می‌شود؛ یک راه «تحقق» که وقتی صادقانه و با ایمان کامل دنبال شود، فاعل انسانی را به مقام‌های پی‌درپی راه می‌برد که در آن مقام‌ها، وی قادر است حقایقی را که «وحی» ابلاغ می‌کند «فعلیت

بخشد»؛ و سرانجام تجسم صوری سنت در تعالیم، هنرها، علوم و دیگر عناصر که همه با هم در تعیین خصوصیت یک تمدن بهنجار دخیل‌اند» (اولدمدو، ۱۳۸۹: ۵۶)^(۹).

اما چگونه ممکن است که حقیقتی بی‌زمان و ثابت، این همه شکل متکثر به خود بگیرد؟ این نکته، ما را به آموزه مهم و کلیدی وحدت متعالی ادیان رهنمون می‌شود^(۱۰). همان‌طور که گفتیم، حقیقت بی‌صورت در طی زمان در قالب صورت‌های گوناگون تجسم می‌یابد و این کار از طریق «وحی» انجام می‌شود و چون این وحی، نوعی «صورت‌بندی کردن» آن حقیقت بی‌صورت است، نمی‌تواند با آن یکی باشد. بنابراین به دلیل آنکه امکانات صوری دیگر را طرد می‌کند، ناقص و جزئی است. در عین حال هر دین اصیل و راست‌آیینی، خودبسند است و هر آنچه را برای رستگاری انسان ضروری است دربر دارد. منظور از دین اصیل و راست‌آیین، دینی است که اولاً واجد تعلیمی باشد که میان حق و باطل، تمایزی اساسی برقرار سازد و ثانیاً راه و روشی برای تمسک به حق و زیستن طبق اراده خداوند عرضه کند. دین به این معنی با ظهور اسلام خاتمه یافته است (ر.ک: اولدمدو، ۱۳۸۹ و نصر، ۱۳۸۰).

اما منکر نمی‌توان شد که ادیانی که سنت‌گرایان، آنها را اصیل و راست‌آیین می‌دانند، گاه دین دیگر را به عنوان بدعت طرد می‌کنند. از نظر سنت‌گرایان، این امر از آنجاست که هر دین راست‌آیینی به دو شکل اصلی جلوه‌گر می‌شود: یکی ذاتی و دیگری صوری. شکل صوری آن، انطباق با یک صورت و حیانی است و شکل ذاتی آن، انطباق با حقیقت بی‌صورت؛ و این دو شکل است که گاه از بیرون مقابل هم قرار می‌گیرند. اینجاست که مسئله ظاهر و باطن پیش می‌آید. در قلمرو ظاهر، شاهد سنت‌های دینی متمایز و جدا از هم هستیم که هر یک به مجموعه‌ای از مؤلفه‌های صوری نشأت گرفته از یک «وحی» پایبند است. ورای قلمرو ظاهر، در قلمرو باطن، سنت‌های مختلف از ابزار گوناگون (مانند تعالیم باطنی، تشریح معنوی، سلوک معنوی و کشف) در «حقیقت بی‌صورت» به هم می‌پیوندند. در این دیدگاه، تفاوت‌های صوری ادیان کاملاً محترم دانسته می‌شود، زیرا رسیدن به قلمرو باطن تنها از طریق قلمرو ظاهر میسر است (نصر، ۱۳۸۰: ۱۸۰-۱۹۶).

اما تجددگرایی در نظر سنت‌گرایان چیزی است در حد یک بیماری معنوی که مانند نوعی بیماری مهلک و مسری، پیوسته در سراسر کره خاکی گسترش می‌یابد و

فرهنگ‌های سنتی را از بین می‌برد. نقد سنت‌گرایان به تجدد از منظر اصول مابعدالطبیعی برگرفته از وحی است. به تعبیری، نقدی است از منظر کیفی بر منظر کمی تجددگرایی. شناخت هر مرتبه از واقعیت، شناختی مشروع و حقانی است در صورتی که به آن مرتبه و در چارچوب حدود و ثغوری که روش و موضوع پژوهش خود آن معرفت برایش تعیین کرده است، مقید بماند و این امر به نوبه خود مستلزم قبول معرفتی دیگر با شیوه شناختی دیگر است؛ یعنی مابعدالطبیعه سنتی، که چون ماهیتی جامع‌تر دارد، حد و مرزهایی وضع می‌کند که آن معرفت می‌تواند به‌طور صحیح در محدوده آنها عمل کند. اما تجدد و علم منتسب به آن با اعلان استقلال خود از مابعدالطبیعه، از قبول مرجعی که حد و مرزی برای فعالیت مشروع قرار می‌دهد، سر باز زده است. این محدودیت‌های علم جدید را می‌توان در غفلت از مراتب بالاتر وجود و بحث آن درباره جهان مادی مشاهده کرد، چنان‌که گویی یک نظام مستقل واقعیت است (نصر، ۱۳۸۰: ۳۴۷-۳۴۹ و نیز ر.ک: نصری، ۱۳۸۴: ۱۳۶-۱۹۱).

سکولاریسم در نظر سنت‌گرایان دقیقاً در اشاره به همین غفلت و جدایی معنی می‌یابد. از این‌روست که سنت‌گرایان و در پی آنان، سید حسین نصر عقیده دارند که نه تنها اثرات، بلکه شالوده‌های تمدن مدرن را باید بی‌اعتبار دانست. او عقیده داشت که به علت نگرش بی‌خبرانه روحانیون نسبت به غرب و انتقادهای فریب‌آمیز مسلمانان مدرن‌شده‌ای که تنها برخی از افراد یا ویژگی‌های غرب را بد می‌شمارند، باید انتقاد بسیار مهم‌تری را علیه غرب طرح کرد. به باور او، هر چیزی کمتر از نقد کاملاً جامع تجدد و سکولاریسم، که دژ اسلام را از هر جهت تهدید می‌کند، یک استراتژی اشتباه‌آمیز است (بروجردی، ۱۳۸۶: ۱۹۸).

بنابراین سنت‌گرایی به این معنای عام که نظامی از اندیشه‌ها را ارائه می‌دهد که بر اساس آن، برنامه سیاسی یا اجتماعی خاصی توصیه می‌کند، به اعتقاد برخی، خود نوعی ایدئولوژی است. البته فرق سنت‌گرایی با سایر ایدئولوژی‌ها در این است که آنها بر فعالیت سیاسی متمرکز می‌شوند، اما سنت‌گرایی بر مابعدالطبیعه متمرکز است و موضع‌گیری‌های سیاسی آن، فعالیت فرعی محسوب می‌شود. با این حال و با دقت بیشتر، سنت‌گرایی یک ایدئولوژی است، بدان معنا که متضمن نظریه کم و بیش جامعی درباره جهان و جایگاه انسان در آن است؛ برنامه عامی را درباره جهت‌گیری و مسیر

سیاسی و اجتماعی تدوین می‌کند؛ خود را در میان یورش‌هایی که علیه آن می‌شود، زنده و پایدار می‌بیند؛ نه تنها درصدد متقاعد کردن پیروان خود، بلکه درصدد جذب طرفداران باوفا و صادق است و خواستار چیزی است که گاه از آن به تعهد تعبیر می‌شود؛ مخاطبان خود را همهٔ افراد می‌داند و علاوه بر آن، غالباً نقش خاص رهبری را به برگزیدگان می‌بخشد (لگنهاوزن، ۱۳۸۲: ۲۵۱).

نسبت مرجعیت معنوی و اقتدار دنیوی در اسلام از نظر نصر

دنیای غیر سکولار در نگاه سنت‌گرایان، دنیایی بود که در آن مرجعیت معنوی از اقتدار دنیوی جدا نبود و این دو همواره در یک فرد تجلی می‌یافت. در واقع حاکم بر امور دنیای مردم، چون از نوعی فرقهٔ معنوی برخوردار بود، حق حکومت بر آنان را داشت و این حق را با رعایت سلسله‌مراتب از حاکم مطلق الهی دریافت می‌داشت. مهم‌ترین کسانی که در میان سنت‌گرایان پیش از نصر در این باره صحبت کرده‌اند، رنه گنون و آناندا کوماراسوامی هستند که هر دو در دو کتاب مستقل اما با عناوینی تقریباً مشابه از پیوند مرجعیت معنوی و اقتدار دنیوی سخن گفته‌اند. جز اینکه گنون این مسئله را به‌طور عام بررسی کرده و کوماراسوامی، آن را در آرای هندوان نشان داده است^(۱۱). بررسی مضامین این کتاب‌ها را به خواننده وامی‌گذاریم و در ادامه، این مطلب را در آرای نصر بررسی می‌کنیم.

به نظر نصر، دشوارترین مشکلی که مسلمانان به لحاظ زندگی عملی خود با آن مواجه‌اند، مربوط به حوزهٔ سیاست است، که در نتیجهٔ از میان رفتن اکثر نهادهای سنتی سیاسی اسلامی و رخنه کردن برخی از انواع نهادهای حکومتی از غرب که با تعالیم شریعت اسلام سازگاری ندارد، پدید آمده است (نصر، ۱۳۸۴: ۳۵۲-۳۵۴). مهم‌ترین جلوهٔ این مسئله، چالش نحوهٔ مواجهه یا هم‌زیستی جهان اسلام با سکولاریسم است، زیرا به عقیدهٔ وی در حال حاضر سکولاریسم، دگماتیست‌ترین ایدئولوژی بسته، پردکننده و بدون تسامح است که همه چیز را در مسیر خود نابود می‌کند. در واقع دو نگرش هست، یکی معتقد به وجود جهان معنویت در ورای جهان مادی و دیگری معتقد به مادیت است که جایی برای هیچ سنت دینی باقی نمی‌گذارد (نصر، بی‌تا: ۲۶).

سکولاریسمی که مدنظر نصر است، همه شکل‌های آن را اعم از شکاکیت فلسفی، طبیعت‌گرایی و ماده‌گرایی دربر می‌گیرد (نصر، ۱۳۸۳: ب: ۳۷۱). در این باب اولین بحثی که مطرح می‌شود، قلمرو دین است. بر اساس تعیین قلمرو دین می‌توان رابطه میان دین و سیاست و میزان ارتباط آنها را بررسی کرد. اگر قلمرو دین محدود به حوزه خصوصی باشد - همان‌گونه که جریان سکولار مطرح می‌کند - دین و سیاست ارتباطی با هم نخواهند داشت. اما اینکه در واقع دو مرجع متفاوت دینی و دنیوی وجود داشته باشد، به نظر وی جز در مسیحیت در بیشتر تمدن‌های دیگر سابقه نداشته است. امپراتور چین تا پیش از سقوط سلسله «چینگ»، پلی میان آسمان و زمین بود. او هم رهبر دین کنفوسیوس و هم رهبر دولت بود. امپراتور ژاپن تا زمانی که «مک آرتور» به تدوین قانون اساسی این کشور کمک کرد، فرزند خدای خورشید آیین شینتو و رکن اصلی این دین بود. در تمام تمدن‌های دیگر تنها یک مرجع واحد وجود داشت و فقط در غرب بود که دو مرجع در کار بود (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۴۳۴).

دومین نکته، فرق مهمی است میان دین مسیحیت که به سبب چشم‌پوشی از دنیا و شریعت‌گریزی‌اش به جولان سکولاریسم مجال می‌دهد و دین اسلام که در آن، بنا به نظری که هم به دنیا دارد و هم به آخرت، سکولاریسم مجال ظهور و بروز نمی‌یابد. دکتر نصر، بزرگ‌ترین آسیب مسیحیت را بی‌بهره بودن این دین از درون مایه قانونی (شریعت) می‌داند و این درست همان نقطه افتراق مسیحیت از اسلام است؛ یکی دین دنیاگریزی و رهبانیت و دیگری دین دنیامدار و متوجه زندگی روزمره آدمیان است. همین تفاوت در انگیزه‌ها و اختلافات در شرایط تاریخی و اجتماعی، عملکردها و نتایج مختلفی را به بار آورده است؛ به طوری که چه بسا در صحنه عمل و در واقعیت اجتماعی، آنچه در یک جامعه ممکن است آن را با اصل سکولار بودن جامعه در تضاد بدانند، در جامعه دیگر ممکن است سکولار انگاشته شود (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۱۹۲-۱۹۳).

مسیحیت اساساً دین محبت است. بنابراین هنگامی که معرفت دینی در باب حقیقت مورد تهدید علوم و فلسفه متجدد قرار گرفت، مسیحیت (مخصوصاً پس از محاکمه گالیله) به سادگی عقب‌نشینی کرد و گفت: این دین، دین محبت است و امور آن به وجدان مربوط می‌شود. اینکه جهان از چه چیز ساخته شده و طبیعت جهان فیزیکی از چیست، به ما ربطی

ندارد. اما در مقابل، اسلام مرزبندی قاطعی میان امر طبیعی و امر فوق طبیعی ترسیم نمی‌کند و بنا بر رسالت علمی‌ای که برای خود در نظر دارد، نمی‌تواند در برابر تهدیدهای فکری بی‌توجه باشد و به آنها پاسخ ندهد (نصر، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۴ و ۱۳۸۲: ۲۱۶-۲۱۷).

از این‌رو نصر معتقد است که ساختار و شاکله دین اسلام چنان است که هیچ مجالی به سکولاریسم نمی‌دهد و جالب اینجاست که هیچ اصطلاح ریشه‌داری در فارسی و عربی برای سکولاریسم وجود ندارد. به نظر وی، این امر خود گواهی است بر اینکه در تمدن سنتی اسلامی، هیچ جدایی میان ساحت دین و دنیا در کار نبود؛ زیرا شریعت اسلامی کیفیتی جامع و فراگیر دارد و کل زندگی انسان را دربرمی‌گیرد، به طوری که از دیدگاه اسلامی، هیچ حوزه‌ای بیرون از آن وجود ندارد. هر چند تحقق کامل چنین هدفی در جامعه بشری، به دلیل ضعف و نقصان اموری که همه آنها بشری است، آسان و شدنی نیست (نصر، ۱۳۸۵: الف: ۴۳۴ و ۱۳۸۳: الف: ۲۰۸).

شریعت اسلام، قانون الهی است که انسان باید در زندگی خصوصی و اجتماعی خود طبق آن عمل کند. شریعت، راهنمای عمل آدمی است که همه ابعاد آن را در حوزه فردی و حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دربرمی‌گیرد (نصر، ۱۳۸۳: الف: ۱۹۲). به تعبیر فنی‌تر، اسلام نه از یک حکومت خداسالار (تئوکراسی)، بلکه از یک حکومت قانون‌سالار (نوموکراسی) سخن می‌گوید، یعنی جامعه‌ای که تحت حکومت شریعت الهی است (همان: ۲۱۱).

نکته سوم، دامنه اصلاح‌گری در شریعت اسلام است که به نظر نصر، عرصه‌ای نیست که آدمی بتواند در آن دست‌درازی کند و با توجه به اصطلاحاً «مقتضیات زمانه»، دروازه آن را بر دخالت انسان و بنابراین سکولاریسم باز کند. نصر تأکید می‌کند که شریعت، پدیده‌ای فراتر از زمان و تاریخ است که آن را در هر وضعی می‌توان به کار بست. هر نسلی از جامعه اسلامی در هر وضعی باید در پی به کار بردن آموزه‌های شریعت باشد و نوآوری نسل‌ها نه به معنای بازسازی شریعت، بلکه به معنای اصلاح انسان‌ها و جامعه انسانی برای همسو شدن با شریعت است. بنابراین انسان باید خود را با خدا هماهنگ سازد، نه خدا خود را با انسان، و از آنان که به دنبال همسویی شریعت اسلامی با اقتضات زمانه‌اند باید پرسید که خود زمان باید پایه‌پای چه چیزی جلو رود؟ چه

قدرت‌ها یا نظام‌هایی وجود دارند که زمان‌ها را همچون خود مجبور به تغییر می‌کنند؟ در واقع اسلام اعتقاد دارد که شریعت باید عامل سازندهٔ زمان‌ها و هماهنگ‌کنندهٔ جوامع بشری باشد. انسان‌ها باید به دنبال زندگی بر طبق ارادهٔ خداوند - آنگونه که در شریعت وجود دارد - باشند و قوانین الهی را بر اساس الگوهای متغیر جوامع و طبیعت ناپایدار بشر تغییر ندهند. نابودکننده‌ترین کارها از دید نصر، اصلاح پیام آسمانی است. بله البته پیام دین را در هر روزگار بر پایهٔ زبان آن عصر باید بازگو کرد و بنا بر دستور قرآن، با هر امتی به «لسان» آن امت باید سخن گفت. اما سخن تازه گفتن دربارهٔ حقیقت جاویدان، چیزی است و دگرگون کردن آن بر پایهٔ خواسته‌های مردم زمانه، چیزی دیگر (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۱۹۶، ۲۲۶-۲۲۷ و ر.ک: ۱۳۸۳ ب: فصل ۱۰).

به نظر نصر، محدود کردن اسلام به قلمرو خصوصی و سکولار کردن هرچه بیشتر عرصهٔ اجتماع در جوامع اسلامی ممکن نیست عملی شود. چون باید پرسید که در این صورت، اجتماع را بر پایهٔ چه اصولی اداره خواهند کرد؟ در واقع به نظر نصر، برای سکولار شدن عرصهٔ اجتماع باید مبانی‌ای غیر از مبانی اسلامی جایگزین شود. کاری که در غرب دربارهٔ مسیحیت اتفاق افتاد و پایبندی به اخلاق مسیحی سست شد و مشکلات جدی دربارهٔ دلیل اخلاقی عمل کردن بدون توجه به توجیهات مسیحی پیش آمد. اما جوامع اسلامی هر اندازه هم که سکولار باشند، چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرند. از این‌رو وی می‌نویسد: «درست است که امکان دارد روحانیون از مسند قدرت کنار روند و بتوان دولت را بر پایهٔ صدای ملت بنیان گذاشت، اما به سبب نفوذ فراوان اسلام در میان توده‌ها، باز هم دولت بازتابندهٔ واقعیت اسلامی خواهد بود» (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۴۴۲).

سه نکته‌ای که تاکنون دربارهٔ میسر نبودن جدایی میان حجیت معنوی و اقتدار دنیوی و در واقع سکولار شدن دین اسلام از نظر نصر گفتیم، مربوط به مقام نظر بود؛ اما دکتر نصر از عامل دیگری در مقام عمل سخن می‌گوید که می‌تواند محل نفوذ سکولاریسم شود و آن تغییر در شیوهٔ زیست مسلمانان است. به نظر نصر، دشوارترین و عمیق‌ترین جایی که باید در باب آن تأمل شود، دربارهٔ شیوهٔ زیستی است که روزی تماماً بر مدار امر و نهی شریعت می‌گشت و اکنون چه بسیار سکولار شده است. وی ابراز شگفتی می‌کند از اینکه چطور در کشورهایی همچون برخی کشورهای عربی - که با

اینکه قوانینی جز قوانین شریعت به آنها راه یافته است - مفهوم قانون سکولار یا زندگی سکولار در مقام نظر همچنان به طرز خارق العاده‌ای با فکر اکثریت وسیع آنها، به استثنای افراد اندکی که سراپا غربی‌اند، همچنان بیگانه است و در عین حال در مقام عمل در شهرهای بزرگشان شاهد تعدی شیوه زیست مبتذل و خیره‌سرانه‌ای هستیم که مشخصه زندگی جوامع صنعتی سکولار است و این گرایش با شدت هرچه بیشتر طی چند دهه اخیر ادامه یافته است (نصر، ۱۳۸۳: ب: ۲۰۲-۲۰۳).

کسانی در کشورهای عربی هستند که خود را مسلمان می‌دانند - و اگر کسی آنان را غیر مسلمان قلمداد کند، شدیداً اعتراض می‌کنند - اما بارها شاهد نقض قوانین شریعت در مسائلی مانند زنا یا مشروبات الکلی از جانب آنها هستیم. به نظر نصر، فاصله گرفتن عرب متجدد از دین، همانند همتای ایرانی یا ترک او، بیشتر در اثر وسوسه ایجاد بهشتی زمینی و دروغین در اطراف خود بوده است، تا در اثر تلاش برای ایفای نقش الوهیت، همانند آنچه درباره یک فیلسوف لادری غربی دیده می‌شود (همان: ۲۰۳). نصر تصریح می‌کند: «خطری که متوجه اسلام است بیشتر از ناحیه کسانی است که چنان مستغرق در حیات حسی و مبتذل‌اند که جنبه قدسی حیات را که دین تعلیم می‌دهد، به کلی از یاد برده‌اند، نه از ناحیه فیلسوفان عقل‌گرایی که در دوران رنسانس، وحدت عالم مسیحیت را از میان بردند و اقتدار ایمان برای انسان‌ها را تضعیف کردند» (همان).

ساختار حکومت اسلامی

اما نوع و ساختار این حکومت چگونه باید باشد؟ به نظر نصر، در اسلام مسئله این نیست که چگونه باید از اندیشه غربی جدایی دین از دولت الگو گرفت - زیرا در اسلام مسئله حکومت، مسئله‌ای سیاسی نیست، بلکه مسئله‌ای دینی است؛ چون همان‌طور که گفتیم، در اسلام دین هرگز به این معنا که «کار قیصر را به قیصر واگذار»، از مرجعیت سیاسی منفک نبوده است - بلکه مسئله این است که دولت چگونه و به چه طریق می‌تواند آئینه تجلی اسلام و ارزش‌های اسلامی باشد (همان: ۳۵۰). به نظر نصر، در قرآن هیچ ساختار سیاسی خاصی ارائه نشده و تنها پاره‌ای اصول زیربنایی برای حکومت عرضه شده است، مثل اصل شورا. در واقع محور همه افکار و اعمال سیاسی در اسلام،

۱۴۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴
حکومت پیامبر در مدینه است، که در آن نیز اشاره‌ای به شکل خاصی از حکومت در نبود پیامبر نمی‌یابیم. فقط چیزی که قرآن و سنت بر آن تأکید دارند این است که قلمرو سیاست را نمی‌توان از قلمرو دین جدا کرد (نصر، ۱۳۸۳: ۱۸۵-۱۸۶).

وی معتقد است که هیچ کدام از الگوهای حکومت دینی در غرب را نمی‌توان بر جهان اسلام اطلاق کرد و خلافت سنتی در جهان اسلام نیز شباهتی به نظام پاپی ندارد. حکومت دینی به معنای حکومت طبقه روحانی در اسلام وجود ندارد، چون اساساً در اسلام، روحانی به معنایی که در مسیحیت، آیین هندو یا آیین بودا یافت می‌شود وجود ندارد و نزدیک‌ترین طبقه به روحانیون در جهان اسلام، علما هستند که آگاهان به شریعت و حافظان و مفسران آن به شمار می‌روند. در اسلام، سازمانی به نام کلیسا وجود ندارد و خبری از سلسله‌مراتب دینی نیست و همه هم‌رتبه روحانی‌اند؛ چون همه می‌توانند زن و مردی را تزویج کنند، در گوش کودکی شهادتین بخوانند و مراسم تدفین بجا آورند (همان، ۱۳۸۵ الف: ۴۳۵).

آرمان اسلامی در واقع حاکمیت شریعت الهی است که بر مبنای آن هر قدرتی، از جمله قدرت سیاسی، از آن خداست. در عین حال، در طول تاریخ اسلام هیچ‌گاه حکومت خدا با حکومت طبقه روحانی همراه نبوده - جز در مورد ایران که در ادامه به آن می‌پردازیم - بلکه حکومت مجری شریعت بوده است. آنچه در طول تاریخ اسلام اتفاق افتاده، پیدایی ابتدا نهاد خلافت و سپس نهاد سلطنت نزد اهل سنت بوده است. اما شیعیان خلافت را در مقام نهادی سیاسی نپذیرفتند؛ ولی به نظر نصر، سلطنت را - چون شکلی از حکومت است که در دوران غیبت حضرت مهدی کمترین نقص را دارد - پذیرفتند و مشروعیت سلطان در شکل آرمانی‌اش به پاسداری آن از شریعت بوده است (نصر، ۱۳۸۳: ۱۸۶-۱۸۷؛ ۱۳۸۳ ب: ۲۴۳ و ۱۳۸۳ الف: ۲۱۰-۲۱۱؛ به بررسی این نکته در پایان مقاله خواهیم پرداخت). به اعتقاد نصر، حکومت نقش پررنگی در حوزه‌های اصلی مثل عدالت، بهداشت و تعلیم و تربیت، تا پیش از ظهور دولت‌های جدید اسلامی نداشته و این امور به بخش خصوصی وانهاده شده بود و تا جایی که با شریعت اصطکاک پیش نیاید، گستره پهنای برای مردم وجود داشت که به میل خود رفتار کنند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۸۸-۱۸۹ و ۱۳۸۶ الف: ۳۴-۳۵).

در جهان اسلام، هرگز استبداد دنیوی حاکمان را با آنچه فیلسوفان لادری غربی استبداد دینی می‌نامیدند، یکی ندانستند. نصر زنه‌ار می‌دهد که به صرف وجود اقلیت ناچیز در کشورهای مختلف اسلامی که خود را سکولار می‌خوانند و حقوق سیاسی را به معنای آزادی از حکومت استبدادی و نیز رفتن به سوی سکولاریسم به معنای غربی آن می‌دانند، نباید وضعیت کنونی جهان اسلام را با آنچه در تاریخ غرب رخ داد درآمیخت. به نظر نصر، یکی از بزرگ‌ترین اشتباهاتی که اندیشهٔ سیاسی غرب دربارهٔ جهان اسلام دچار آن شده، دقیقاً همین اطلاق مقولهٔ سکولار بر حوزه‌هایی است که در واقع این مقوله بر آنها قابل اطلاق نیست (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۴۳۸).

با این حال وی اعتراف می‌کند که امروزه حکومت بیشتر کشورهای اسلامی به دست رژیم دیکتاتوری است و در عین اینکه یکسره از مردم‌سالاری دم می‌زنند، معمولاً برای برخورداری از حمایت غرب، منافع غرب را بر منافع ملت خویش ترجیح می‌دهند و مردم مسلمانان کشورشان، همچون دوران گذشته، همچنان اسلام را وسیله‌ای برای محافظت از خویش علیه این استبداد دنیوی می‌دانند. از این‌رو نصر، پیش از وقایع اخیر در کشورهای اسلامی که بیداری اسلامی نام گرفت، پیش‌بینی می‌کرد که «اگر در جهان اسلام، مردم‌سالاری راستینی حاکم بود، تقریباً همهٔ دولت‌های اسلامی سقوط می‌کردند، زیرا بیشتر آنها بازماندگان دورهٔ استعمارند با دیدگاه‌های غربی که بر توده‌های مسلمانی حکومت می‌کنند که جهان‌بینی متفاوتی دارند» (همان: ۴۴۱-۴۴۲).

حکومت ولایت فقیه در ایران

حکومت کنونی ایران به نظر نصر تنها حکومتی است که در طول تاریخ اسلام در آن حکومت خدا با حکومت طبقهٔ روحانی همراه بوده است. اما ایرانیان نباید از این موضوع چنان سخن بگویند که گویی نخستین‌بار است که در این کشور، دین و سیاست باهم می‌آمیزند. به نظر وی، پادشاهان ایران پیش از انقلاب یکسره انسان‌های بی‌دینی نبودند، بلکه نگاهبانان دین بودند و حتی تا دورهٔ پهلوی آنها را «ظل‌الله» می‌نامیدند. در قانون اساسی ۱۹۰۶ آمده است که سلطنت، موهبتی خداداد است. حتی پیش از انقلاب هم چنان نبود که علما بسان کلیسا، از پادشاه بسان دولت جدا باشند (همان: ۴۳۵-۴۳۶).

در ایران هم مثل کل جهان اسلام، مسئله جدایی حجیت معنوی و اقتدار دنیوی یا دین و دولت مطرح نیست، بلکه مسئله این است که چه کسی باید قدرت سیاسی را به دست بگیرد. با این حال به نظر نصر، حکومت روحانیون در ایران پدیده تازه‌ای است که تا پیش از این در تاریخ اسلام چنین چیزی پیشینه نداشت. در گذشته، حکومت طوایف متصوفه وجود داشت؛ مثلاً صفویه در ایران و سنوسیه در لیبی. اما هرگز در گذشته چه در عالم تسنن و چه در عالم تشیع دیده نشده است که روحانیون در مقام یک طبقه مستقیماً حکومت را به دست گرفته باشند (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۴۳۷ و ۱۳۸۳ د: ۱۸۷).

از سوی دیگر به اعتقاد نصر، اینکه در ایران بسیاری از مردم خواهان جدایی حجیت معنوی و اقتدار دنیوی یا دین از حکومت‌اند، الزاماً به معنای آن نیست که آنها خواهان سکولاریسم هستند، بلکه بیشتر خواهان کناره‌گیری روحانیون از مسند حکومت‌اند. از این‌رو پاکستان نیز جمهوری اسلامی است که در آن حکومت به دست نظامیان است و نه روحانیان و نمی‌توان گفت که در این کشور دین از حکومت جداست. حتی در ترکیه نیز که سردمداران آن مدعی ایدئولوژی سکولارند، بیشتر مردم هنوز هم عمیقاً دیندار هستند و در مقام مسلمان، دینشان نه تنها با زندگی خصوصی‌شان، بلکه همچنین با زندگی در عرصه اجتماعی سروکار دارد و از این‌رو کل جامعه، سکولاریسم تحمیلی از سوی دولت را نپذیرفته است (همان، ۱۳۸۵ الف: ۴۳۹-۴۴۰).

نصر در دفاع از شیوه حکومت سلطنتی و تعریض به حکومت طبقه روحانی در ایران می‌نویسد: «مهم‌ترین نکته در اینجا نیز همان است که تعالیم سنتی اسلام را در باب سلطه سیاسی بشناسیم و باز هم آنچنان زیاده آرمان‌گرا و غیر واقع‌بین نباشیم که همچون اغلب موارد، آنچه را که نیمه‌خوب است، به امید دستیابی به یک بدیل کامل ویران کنیم، ولی دست آخر چیزی را به جای آن بنشانیم که خیلی کمتر از آن مورد نیمه‌خوب سابق، کامل است و بسیار کمتر از آن با ارزش‌های سنتی اسلامی سازگاری دارد» (همان، ۱۳۸۴: ۳۵۲-۳۵۴).

با این حال، نصر مقاله بلندی نوشت با عنوان «عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آنها در دوران کنونی» (۱۳۸۵) و در آن کوشید حرکت انقلاب آیت‌الله خمینی را در چارچوب عرفان اسلامی توضیح دهد. در این مقاله، نصر ضمن اشاره‌ای مختصر به

تاریخچه سنت عرفان نظری، به آثار آیت‌الله خمینی در حوزه عرفان نظری و جمعی که وی میان عرفان شیعی و عرفان ابن عربی کرده، توجه می‌دهد و کلید معمای ورود یک انسان اهل عرفان را به عرصه سیاست، بیش از هر چیز در مراحل سلوک معنوی و سفر آدمی از خلق به سوی حق و رجعت وی از حق به سوی خلق، که ملاصدرا در آغاز اسفار اربعه به آن پرداخته است، جست‌وجو می‌کند. وی در ادامه این تلقی را در فعالیت‌های «حسن البنا» (بنیان‌گذار جنبش اخوان المسلمین) و در عملکرد «ابوالعلا مودودی» (بنیان‌گذار جماعت اسلامی پاکستان) نیز قابل ردگیری می‌داند. بدین‌سان وی اهمیت سنت عرفانی را در شناخت تحولات گوناگون جوامع اسلامی، به‌ویژه ایران برجسته می‌کند.

گروهی این مقاله را بیانگر فاصله گرفتن نصر از آرای خود در باب حکومت ولایت فقیه تلقی کردند و گروهی نیز آن را عذر و بهانه‌ای از جانب نصر برای بازگشت به ایران دانسته‌اند و گروه دیگر، با توجه به تنگناهایی که برای ادامه فعالیت گروه‌های صوفیه در شهر مذهبی قم پیش آمده بود، آن را در راستای حمایتی از جریان‌های صوفیه به کمک توجه دادن به گرایش‌های عرفانی بنیان‌گذار حکومت ولایت فقیه تفسیر کردند. اما مقصود اصلی از این مقاله هرچه بود، به هر حال موضع نصر درباره حکومت «طبقه روحانیان» (و نه یک روحانی) ظاهراً همچنان پابرجاست.

واکنش در برابر سکولاریسم و جدایی حجیت معنوی از اقتدار دنیوی

واقعیتی که نمی‌توان انکار کرد این است که به هر حال موج سکولاریسم وارد کشورهای اسلامی شده است و نصر معتقد است که چه به قصد پیشگیری در موضعی و چه به قصد درمان در مواضع دیگر، باید چاره‌ای اندیشید. با این حال در این زمینه آنچه پیچیدگی‌هایی هست که نمی‌توان برای واکنش در مقابل آنها، راهنمایی‌های ساده و کلی ارائه کرد؛ به‌ویژه به این دلیل که مسلمان امروزی به کشورهای با نهادهای سیاسی بسیار متفاوت تعلق دارد و در اکثر این کشورها نهادها و روش‌های سیاسی اسلامی معمول نیست. نصر معتقد است که مهم‌ترین نکته در اینجا این است که تعالیم سنتی اسلام درباره مرجعیت سیاسی را با واقع‌بینی و به دور از آرمان‌گرایی بشناسیم (نصر، ۱۳۸۴: ۳۵۲-۳۵۴).

در این راه، نخست باید تعالیم معتبر اسلامی را از عادات و آداب و رسومی که مربوط به هر کشور و قوم و فرهنگ است تمییز داد. در واقع بسیاری از حملات متجددان در غرب به نهادهای اجتماعی اسلام، حمله به نهادهای غیر جدیدی است که آنها را با اسلام یگانه می‌دانند، که ضمناً غیر مسلمانانی که در جوامع اسلامی زندگی می‌کنند نیز در این تصور با آنان شریک هستند. اما اندیشمند اسلامی نباید بار دفاع از این نهادها را، که به اقتضای زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی ظهور تاریخی تعالیم اسلامی ایجاد یا شکوفا شده‌اند، به عنوان تعالیم ثابت و معتبر اسلامی بر دوش گیرد. مثلاً از جمله مسائلی که در این زمینه مطرح است، مسئله پوشاندن موی زن‌هاست، که بی‌شک یک عمل یا عرف اسلامی است، ولی در عین حال یک عرف اجتماعی نیز هست که در میان مسیحیان و یهودیان شرق نیز دیده می‌شود. از این‌رو باید جنبه‌های متفاوت این مورد خاص را از یکدیگر متمایز کرد و صریحاً نشان داد که این عرف یا عمل هم بر سنت اسلامی مبتنی است و هم بر عرف اجتماعی؛ در حالی که برخی دیگر از جهات روابط اجتماعی میان مرد و زن صریحاً در قرآن و حدیث بیان نشده، بلکه در واقع عرف‌های اجتماعی بوده که مسلمانان و نیز اتباع سایر ادیان اخذ و جذب کرده‌اند (نصر، ۱۳۸۴: ۳۵۴).

گام دوم، بررسی نهادهای سیاسی و اجتماعی بر اساس مبانی اسلامی و نه بر اساس انتقادهای جدیدی است که بر آنها وارد شده است؛ زیرا بیشتر این انتقادات بر مفروضات معینی درباره سرشت آدمی و فرجام کار انسان استوار است که هم به حسب واقع غلط‌اند و هم صریحاً با تعالیم اسلامی ناسازگارند. نمونه‌اش انتقادهای بی‌وقفه‌ای است که در دنیای متجدد - که این‌چنین ارزش‌های اخلاقی در آن از دست رفته - از اخلاقیات اسلامی می‌شود. حال آنکه این انتقادات از نگرشی به انسان نشأت گرفته‌اند که بر مذهب اصالت فرد، اومانیسیم، اصالت عقل خودبنیاد و عصیان بر ضد مرجعیت معنوی استوار است (همان: ۳۴۹-۳۵۱).

نصر تردید نمی‌کند که برای نهادهای سیاسی غرب که بر فکر دموکراسی مبتنی‌اند می‌توان از جهاتی امتیازاتی قائل شد؛ امتیازاتی که در بیشتر قسمت‌های جهان اسلام وجود ندارد و به جای آن، فزونی برخوردها و کشاکش‌های سیاسی به نحوی منفی بر همه جوانب زندگی اجتماعی تأثیر گذاشته و مردم، آزادی‌هایی را که در شریعت و نهادهای سنتی اسلامی برایشان ملحوظ بوده، از دست داده‌اند. با این حال معتقد است

که هرگز نباید به آسانی تسلیم این تصور شد که دموکراسی، که همانا در نهادهای سیاسی غرب متبلور شده است، به ویژه به همان شکل غربی‌اش، شکل آرمانی حکومت در همه جا است. زیرا دموکراسی یک روش است، نه یک نظام ارزشی؛ روشی مدیریتی که مشارکت حداکثری مردم را تأمین می‌کند. نصر توجه می‌دهد که مشارکت عمومی در حکومت، پیش از دوران جدید همواره در جهان اسلام برقرار بوده، اما این مشارکت از طرق دیگر، به جز انداختن رأی در صندوق‌ها اعمال می‌شده است (نصر، ۱۳۸۴: ۳۵۲-۳۵۳ و ۱۳۸۳: ۵). مثلاً در دوره عثمانی، در استانبول، سلاطین قدرتمندی حکومت می‌کردند و کمتر کسی ادعا کرده است که عثمانی‌ها، دموکراسی نداشته‌اند؛ در روستاها، مختارها (کدخداها) را سلطانی که در کاخ توپکاپی استانبول، قدرت را در اختیار داشت انتخاب نمی‌کرد، بلکه مردم بومی آنها را انتخاب می‌کردند. کل آناتولی به همین‌سان اداره می‌شد. به طور کلی در آن ادوار در عالم اسلام، نوعی دموکراسی داخلی و بسیار جدی وجود داشت. به نظر نصر، همین امر را می‌توان نقطه آغازین قرار داد و آن را در بُعدی وسیع‌تر عملی کرد، طوری که ضرورتی برای فدا کردن ارزش‌های اسلامی هم باقی نماند (همان، بی تا: ۲۶).

به هر حال نصر در این باره مجال بیشتری برای جهان اسلام می‌طلبد تا امکان انتخاب بایسته خود را بیابد و بتواند نهادهای سیاسی خاص خود را همساز و همسو با اصول اسلام و ساختارهای جامعه اسلامی برقرار کند. اما در حال حاضر بیشتر به سبب اعمال همان ملت‌هایی که از راه و روش‌های سیاسی چنین کشورهای مسلمانان انتقاد می‌کنند، به واقع چنین مجالی برای کشورهای مسلمان فراهم نیست؛ زیرا همه نهادهایی که ریشه در گذشته داشتند از بین رفته‌اند (همان، ۱۳۸۴: ۳۵۴) و حتی کشورهای اسلامی‌ای که در غرب، آنها را برای حکومت‌های سکولارشان می‌ستایند، تحمل فعالیت‌های دموکراتیک به سبک غربی را ندارند و چه بسا اگر این کشورها پایبند دموکراسی می‌بودند و مردم را در گزینش اولویت‌های حقیقی‌شان آزاد می‌گذاشتند، آنان حکومتی به مراتب اسلامی‌تر از حکومت کنونی‌شان برمی‌گزیدند؛ زیرا عمده مسلمانان، حتی در غربی‌ترین و مدرن‌ترین کشورها، می‌خواهند طبق شریعت زندگی کنند و آزادی و دموکراسی‌شان بر اساس فهمی باشد که خود آنها - و نه غربیان متجدد - از این مفاهیم و آرمان‌ها دارند (همان، ۱۳۸۳: ۱۸۹-۱۹۰ و ۳۴۸).

علی‌رغم این امر، نصر تردیدی ندارد که مسلمانان معاصر برخلاف غربیان متجدد، به سنتی تعلق دارند که هنوز کاملاً زنده است و فقط باید آن را جان تازه‌ای بخشید و اصول ثابتش را از نو به کار بست و از این رهگذر شرایطی پدید آورد که بتواند مسلمانان را از گرداب شک و دودلی نجات بخشد (نصر، ۱۳۸۳: ۶۴). نصر تصریح می‌کند که «اسلام با نیروهایی که در داخل و خارج جهان اسلام تحت لوای سکولاریسم، واقعیت این دین را منکر می‌شوند، لاجرم پیکار خواهد کرد. اما دربارهٔ اینکه نیروهای دین و سکولاریسم در صحنهٔ تاریخ عالم دقیقاً چگونه با هم پیکار خواهند کرد، فقط می‌توان گفت والله اعلم بالصواب» (همان، ۱۳۸۳: ۳۷۴).

بررسی دیدگاه دکتر نصر

دربارهٔ سید حسین نصر، دیدگاه‌های ضد و نقیضی در ایران ارائه شده است^(۱۲). اما چه چیزی در آرای نصر وجود دارد که علی‌رغم این همه تأکید و تصریح او بر ضدیت با سکولاریسم و جدایی حجیت معنوی و اقتدار دنیوی، کسانی او را سکولار می‌دانند و یا لاقلاً در افکار و یا اعمالش، مجالی برای بروز سکولاریسم می‌بینند؟ در ادامه می‌کشیم پاره‌ای از این موارد را، که احتمالاً نزد مخالفان وی پذیرفتنی نیامده است، برشماریم. اولین نکته، نظریهٔ وحدت متعالی ادیان است که در مقدمهٔ این مقاله، اشاره‌ای به جایگاه آن نزد سنت‌گرایان کردیم. دکتر نصر بنا بر اصل نظام سلسله‌مراتبی عالم، همهٔ ادیان اصیل را نشأت گرفته از حقیقه‌الحقایق می‌داند که بنا به اختلاف انسان‌ها و دوران، در قالب‌های گوناگون متجلی شده‌اند^(۱۳). اما اینکه همهٔ ادیان دارای حقیقت‌اند، به این معنی نیست که همهٔ آنها با هم برابرند و نیز به این معنی نیست که در عصر حاضر، همهٔ آنها برای رسیدن به نجات و رستگاری مناسب‌اند و سرانجام به این معنی هم نیست که برخی از ادیانی که قبلاً به متابعت از آنها دستور داده شده بود، ممنوع اعلام نشده باشند (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۱۲۴).

این نکات که لبّ اعتراضات به کثرت‌گرایی ادیان نزد نصر را دربرمی‌گیرد، باعث شده است که کسانی تصور کنند در دیدگاه نصر، تقید به دین اسلام در برابر ادیان دیگر

وجود ندارد و این خود گامی به عقب برای شکستن انحصارگرایی اسلام است، که مجالی برای تقدس‌زدایی آن و در نتیجه آسان کردن راه ورود سکولاریسم فراهم می‌کند. دومین نکته این است که به نظر دکتر نصر، برای اینکه از کثرت ظاهری ادیان بتوان به حقیقه‌الحقایق راه برد، باید به سراغ بعد باطنی هر دین رفت که قلب هر دین است. این نکته را سید حسین نصر، بیش از هر جا در کتاب «قلب اسلام»، که در پی حوادث یازده سپتامبر نوشته، مورد توجه قرار داده است^(۱۴). نصر می‌نویسد:

«قلب دین همان دین قلبی است... درون همین دین قلبی است که باید حکمت جاویدان را یافت، که همچون گوهری در مرکز هر پیام الهی می‌درخشد... بر همگی ماست که به دنبال کشف دوباره قلب دین که همچنین دین قلبی به شمار می‌آید باشیم تا... از زندگی همراه با صلح و هماهنگی بر پایه حقایق جامع موجود در جاویدان خردی که مشترک میان همه سنت‌های دینی است برخوردار شویم... قلب هر دینی جز حق یگانه و جامعی که در قلب همه ادیان راستین جای دارد نیست و هم اوست که بنیاد دین قلبی را فراهم می‌آورد» (نصر، ۱۳۸۳: ۳۷۹-۳۸۰).

منظور نصر از دین قلبی و نقش آن در تحقق صلح جهانی این نیست که باید شرایع ادیان را حذف کرد. بلکه منظور آن است که با تأکید بر ابعاد شریعتی نمی‌توان میان ادیان، اتحاد و اتفاقی ایجاد کرد. تنها با تأکید بر ابعاد طریقتی ادیان است که می‌توان به صلح میان ادیان و دینداران امیدوار بود. هر آیینی، در عین حال که باید حفظ شریعت کند، باید در مواجهه با دیگر ادیان به بُعد طریقتی و باطنی دین، که نسبت به شریعت اهمیت بیشتری هم دارد و راه مفاهمه با دیگران را آسان می‌کند، توجه کند. روشن است که این سخن نه به معنای حذف شریعت، بلکه به معنای تأکید بر طریقت در کنار شریعت است. به بیان دیگر، تأکید بر طریقت در دین، تحمل شرایع را نسبت به یکدیگر آسان می‌کند و از خودمحوری شرایع که راه را بر ستیز و دشمنی هموار می‌کند می‌کاهد (بابایی، ۱۳۸۴: ۲۷-۳۶ و نصر، ۱۳۸۳: ۱۵۳-۱۵۵). اما به هر حال همین تأکید بر بعد باطنی برای تحقق صلح جهانی باعث شده است کسانی نگران شوند از اینکه گذر از

شرایع باعث آسیب به دعوی انحصاری بودن اسلام می‌زند و در نتیجه رخنه‌ای برای نفوذ کثرت‌گرایی و به دنبال آن نسبیت‌گرایی و در پی آن سکولاریسم فراهم می‌کند. نکته سوم این است که در عین اینکه دکتر نصر تصریح می‌کند که در اسلام، دین از سیاست بیگانه نیست و دایره دین، تمام فعالیت‌های انسان را دربرمی‌گیرد و بر دینی بودن حکومت تأکید می‌کند، همان‌طور که اشاره شد، معتقد است اسلام هیچ الگوی حکومتی خاصی را توصیه نکرده است و به بهانه واقع‌گرایی، به نوعی نهاد خلافت و سپس سلطنت را نزد اهل سنت و شیعه پذیرفتنی می‌داند. اما چه بسا اهل سنت و شیعه در این امر اتفاق نظر داشته باشند که دست‌کم پس از خلفای چهارگانه، خلافت فاجعه‌ای کامل بوده است که در آن - هرچند به نام اسلام - همواره شهرت قدرت، برپایی امپراتوری و اسراف و تبذیر شخصی غلبه داشته است. اما ظاهراً نصر چنین فهمی از تاریخ اسلام ندارد^(۱۵) و در مجموع حکومت‌های مبتنی بر حاکمیت سلاطین را می‌ستاید و در عین حال همه مفسد و فجایع اینگونه حکومت‌ها را به عنوان نقایصی که باید برای جلوگیری از خطر به قدرت رسیدن برخی از انواع حکومت‌های غربی نادیده گرفته شوند، ناچیز جلوه می‌دهد (لگنهاوزن، ۱۳۸۲: ۲۵۲). نصر می‌نویسد:

«با نگاهی به تاریخ اسلام روشن می‌شود که پس از چهار خلیفه اول، امویان بیشتر شبیه حاکمان معمولی بودند. بعضی‌ها مثل یزید، حتی اصول شریعت را آشکارا در زندگی شخصی‌شان زیر پا می‌گذاشتند و بسیاری از آنها ستمگر بودند. اما فرق میان آنها و یک دیکتاتور امروزی این است که در دوره اموی به هر حال به نوعی و تا اندازه زیادی به شریعت عمل می‌شد، حال آنکه امروزه در بسیاری از مناطق برای نابودی شریعت تلاش می‌شود. پس از دوره اموی... با انحطاط و نابودی خلافت عباسی به دست هلاکوخان، حتی وحدت سیاسی نمادین اسلام نیز از میان رفت. اما در سراسر این تغییرات، علما و همچنین سلسله‌های صوفیه در اغلب سرزمین‌های اسلامی در پاسداری از شریعت... موفق بودند. بنابراین در همه این موارد، وحدت اسلام به مدد حفظ شریعت حفظ شد» (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۲۱۱-۲۱۲).

این نوع نگاه به تاریخ سیاسی اسلام به نظر برخی، بدترین شکل سیاست ارتجاعی است (لگنهاوزن، ۱۳۸۲: ۲۵۲) و بنابراین راه بر مقایسه منتقدان و خرده‌گیری آنان بر کل پروژه حکومت دینی در برابر حکومت سکولار گشوده می‌شود.

نکته چهارم که در پی نکته پیشین است، تلقی حداکثری دکتر نصر از مفهوم حکومت دینی است. وی چنان دایره فراحی برای حکومت دینی در نظر می‌گیرد که مطابق با آن در غرب، حتی مثلاً حکومت انگلستان، که ملکه آن رهبر کلیسای انگلیس هم هست، حکومت سوئد که در آن کلیسای لوتری کلیسای رسمی کشور است و حکومت آلمان که در آن کلیساها رسماً از دولت کمک مالی می‌گیرند، به نوعی حکومت دینی تلقی می‌شوند؛ زیرا به نظر او، پادشاهی در هیچ تمدنی نمی‌تواند یکسره سکولار باشد. از سوی دیگر در جهان اسلام، پادشاهان ایران را یکسره نگاهبانان دین تلقی می‌کند، دولت مصر (تحت حکومت حسنی مبارک) را مطلقاً سکولار نمی‌داند، چون نه توانست شریعت را تغییر دهد و نه اینکه به ارزش‌های دینی بی‌احترامی کند و حتی انسان خودمداری مانند «جمال عبدالناصر»، پدر ناسیونالیسم جدید عرب را هم چهره‌ای کاملاً سکولار نمی‌داند، زیرا وی همواره از تعابیر اسلامی بهره می‌گرفت و از وحدت اسلامی دم می‌زد (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۴۳۵-۴۳۶ و ۴۳۸). این امر در واقع به دلیل آن است که وی به پیروی از تفکر اسلاف سنت‌گرایش، در ساحتی عام‌تر متوجه پیوند حجیت معنوی و اقتدار دنیوی است، که ظاهراً برقراری کلیتی از این رابطه نیز وی را قانع می‌سازد.

روشن است که چنین تصویری از حکومت دینی، معتقدان به آن و مخالفان سرسخت سکولاریسم در جهان اسلام را راضی نگه نمی‌دارد. همین مماشات سید حسین نصر با حکومت پادشاهی - که در نکته‌های سوم و چهارم آمد - و مخالفت او با حکومت ولایت فقیه در ایران - که در نکته پنجم خواهد آمد - دست‌آویز افراد بسیاری شد که به‌ویژه از موضع دفاع از حکومت ولایت فقیه، مشی عملی نصر را در این راستا مهم‌ترین دلیل سکولار بودن او بدانند و از آن تحذیر دهند.

نکته پنجم، موضع سید حسین نصر علیه حکومت ولایت فقیه ایران است. کسانی به نصر خرده گرفته‌اند و گفته‌اند که حکومت ایران پس از انقلاب درست بر اساس نفی اندیشه جدایی دین از سیاست پدید آمد و قانون اساسی کشور مطابق شریعت اسلام

پی‌ریزی شد و لاقفل آرمان انقلاب این بوده است که احکام اسلامی را در تمام حوزه‌های فردی و جمعی، مبنای تصمیم‌گیری قرار دهد. اما در عین حال نصر، تحت لوای اینکه در اسلام، طبقه روحانیان و به طریق اولی حکومت روحانیان وجود ندارد، به تمجید از این حکومت حتی به عنوان جریانی ضد سکولاریسم روی نمی‌آورد. در واقع به نظر نصر، معنویت‌جویی جبری نه ممکن است و نه مطلوب، و احوال درونی فرد اهمیت بیشتری از افعال بیرونی او دارد و اینجا درست نقطه تمایز نصر از گرایش‌های بنیادگرایانه است (ر.ک: نصری: ۱۳۸۴). در مقابل، نصر صراحتاً می‌گوید که اگر سمت رسمی ریاست دفتر ملکه را - که چهارمین مقام مهم کشور به شمار می‌رفت - پذیرفت، به این دلیل بود که احساس می‌کرد تنها کسی بود که می‌توانست به درخواست علما، به ایجاد موقعیتی کمک کند که در آن آیت‌الله خمینی می‌توانست با شاه مصالحه کند و نوعی حکومت سلطنتی اسلامی برپا گردد که در آن علما نیز درباره امور کشور اظهار نظر کنند. اما ساختار کشور دچار تحول نشود (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۱۸۷).

کسانی مثل دکتر عبدالعزیز ساشادینا معتقدند که انقلاب اسلامی ایران، تجلی اسلام اصول‌گراست. با این حال این اسلام به نظر نصر از شکل سنتی‌اش خارج شده، چون سیاسی و فعال شده و نظام سلطنتی را از بین برده است، والا چطور حمایت از فرح پهلوی با سنت سازگار است، اما حمایت از جمهوری اسلامی با سنت سازگار نیست؟ وی موضع دکتر نصر در این باب را شبیه آرای ابوحامد غزالی می‌داند که معتقد بود هرگز نباید بر ضد دولت فاسد و ظالم هم شورید، بلکه باید نزد خداوند دعا کرد تا هدایت شود (ساشادینا، ۱۳۸۶: ۱۷-۱۸).

نتیجه‌گیری

گذشته از نگرانی‌های نظری منتقدان نصر درباره آرای سنت‌گرایانه او، دو موضع عملی نصر (که در نکات چهارم و پنجم بالا آمد) سبب شده است که در کل مبانی فکری او در موضع‌گیری علیه سکولاریسم تردید شود. اما واقعیت این است که این تردید، دست کم بر پایه مبانی فکری نصر، جایگاهی ندارد. باید توجه داشت که اندیشه‌های نصر در چارچوب کلی اندیشه سنت‌گرایی معنا می‌یابد. در اینجا یک مبانی اصلی وجود دارد و آن اینکه در اندیشه سنت‌گرایی اساساً مجال برای دموکراسی، به

معنای غربی‌اش وجود ندارد و مهم‌ترین دلیلش این است که همان‌طور که در آغاز این مقاله اشاره شد، یکی از اصول پذیرفته‌شده این اندیشه، که از جمله حکمت‌های جاویدان هم به شمار می‌آید، یعنی در همه نظام‌های مابعدالطبیعی اصیل می‌توان از آن سراغ گرفت، نظام سلسله‌مراتبی عالم است که بر مبنای آن، قدرت تصمیم‌گیری و اعمال نفوذ حقی است که اولاً از آن خدا یا وجود مطلق است و پس از آن با رعایت سلسله‌مراتب به مادون او انتقال می‌یابد. در چنین نظامی سخن گفتن از دموکراسی که مطابق با آن قدرت از پایین به بالا تفویض می‌شود و یکسان دانستن رأی همه انسان‌ها، چه عامی و چه خاص، چه میان‌مایه و بلکه فرومایه و چه والا و فرزانه، نقض آشکار اصل سلسله‌مراتب و جانشینی کمیت به جای کیفیت است^(۱۶). این نکته‌ای است که رنه گنون، نیای فکری سید حسین نصر، به شدت تمام در سراسر کتاب معروف خود، «سیطره کمیت و علائم آخر زمان» به مقابله با آن پرداخته است (ر.ک: گنون، ۱۳۸۹: فصل‌های ۵ و ۶).

پی‌نوشت

۱. Perennialism، عنوانی که برخی از افراد شاخص این جریان برای دوری از پاره‌ای از سوءبرداشت‌ها، بیشتر ترجیح می‌دهند. با این حال این جریان فکری، امروزه بیش از هر چیز با نام سنت‌گرایی^۱ شناخته شده است.
۲. برای آشنایی با نحوه شکل‌گیری این جریان و گسترش‌های بعدی آن در کشورهای گوناگون، ر.ک: خندق‌آبادی، ۱۳۸۳: ۷-۲۷.
۳. برای آشنایی بیشتر با این افراد و فعالان شاخص دیگر این جریان فکری، ر.ک: اولدمدو: فصل ۵ و نصر، ۱۳۸۰: فصل ۳.
۴. برای پرهیز از اطالۀ کلام، از اطلاعات مربوط به زندگی‌نامه سید حسین نصر و سیر جالب تغییر و تحولات فکری او صرف‌نظر می‌کنیم و خواننده را به این منابع ارجاع می‌دهیم: نصر، ۱۳۸۳ ب؛ ۱۳۸۵ الف و دین‌پرست، ۱۳۸۳.
۵. فکر تأسیس انجمن فلسفه در ایران، پس از عضویت نصر در مؤسسه بین‌المللی فلسفه در پاریس، به تشویق و ترغیب ریموند کلیبانسکی، رییس وقت آن مؤسسه شکل گرفت

۱۶۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴
(نصر، ۱۳۸۵ الف: ۱۶۴-۱۶۵).

۶. برای فهرستی از مقالات و کتاب‌های وی، ر.ک: حسینی، ۱۳۸۶؛ Hahn & etal, 2001.
۷. برای آشنایی بیشتر با این مباحث و سایر مباحث مهم دیگر در اندیشه سنت‌گرایی، ر.ک: اولدمدو: فصل‌های ۶-۱۴؛ نصر، ۱۳۸۰: فصل‌های ۴-۱۰ و Quinn, 1984: Ch. 6-15.
۸. ویتال‌پری در کتاب مفصل خود، نمونه‌هایی از مصادیق این حکمت جاویدان را در متون مقدس و آثار و سخنان فرزندان ذیل ابواب متعددی دسته‌بندی کرده است، ر.ک: Perry, 2001.
۹. درباره ویژگی‌های انسان سنتی، ر.ک: نصری، ۱۳۸۴: ۳۹۸-۳۹۹.
۱۰. مهم‌ترین اثری که در تبیین این اندیشه نوشته شده، «وحدت متعالی ادیان» نوشته فریتیف شوان است، ر.ک: Schuon, 1984.
۱۱. برای گزارشی از این دیدگاه‌ها، ر.ک: ارجینی: ۱۳۸۷.
۱۲. برای آشنایی با آرای دکتر نصر در این باب و نظریه وحدت متعالی ادیان، ر.ک: نصر، ۱۳۸۰: فصل ۹؛ ۱۳۸۵ ب: فصل ۱ و اصلان، ۱۳۸۵.
۱۳. برای معرفی‌ای از این اثر، ر.ک: خندق‌آبادی، ۱۳۸۱.
14. Ananda Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*; Rene Guenon, *Spiritual Authority and Temporal Power*.
۱۵. به نظر می‌رسد مهم‌ترین و شامل‌ترین انتقاد به کل جریان سنت‌گرایی، از جمله دکتر نصر، این است که سنت‌گرایان به تصریح و تأکید از نگاه تاریخی به امور اجتناب می‌ورزند و می‌کوشند امور را اساساً و اولاً بر پایه اصول مابعدالطبیعی تفسیر کنند.
۱۶. برای نقد مبانی فکری نصر، ر.ک: نصری، ۱۳۸۴.

منابع

- ارجینی، حسین (۱۳۸۷) «تأملاتی در زندگی و اندیشه‌های سید حسین نصر»، معرفت، سال ۱۷، شماره ۱۳۱، آبان، صص ۱۴۵-۱۵۹.
- اصلان، عدنان (۱۳۸۵) پلورالیسم دینی، راه‌های آسمان، کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سید حسین نصر، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نقش جهان.
- اولدمدو، کینت (۱۳۸۹) سنت‌گرایی، دین در پرتو حکمت جاویدان، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، تهران، حکمت.
- بابایی، حبیب‌الله (۱۳۸۴) «نصر متأخر، نصر اسلام‌گرا، قرائتی رادیکال از اندیشه‌های سید حسین نصر بعد از یازده سپتامبر با تأکید بر کتاب قلب اسلام»، آیین پژوهش، سال ۱۶، شماره ۹۱، فروردین و اردیبهشت، صص ۲۷-۳۶.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۶) روشن‌فکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه‌روز.
- حسینی، حسین (۱۳۸۶) معرفت جاودان، تهران، مهرنیوشا.
- خندق‌آبادی، حسین (۱۳۸۱) «معرفی کتاب قلب اسلام»، عرفان ایران، ج ۱۴، تهران، حقیقت، صص ۱۲۱-۱۴۴.
- (۱۳۸۳) «میعادگاه‌های دیدگاه سنت‌گرایی» در «ترجمه و تحقیق ده مقاله پایانی کتاب منطوق و تعالی اثر فریتویف شوان»، رساله کارشناسی ارشد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دین‌پرست، منوچهر (۱۳۸۳) سید حسین نصر دل‌باخته معنویت، تهران، کویر.
- ساشادینا، عبدالعزیز (مهر ۱۳۸۶) «گفت‌وگو با دکتر عبدالعزیز ساشادینا»، کیهان فرهنگی، سال ۲۴، شماره ۲۵۲، صص ۱۷-۱۸.
- گنون، رنه (۱۳۸۹) بحران دنیای متجدد، ترجمه حسن عزیززی، تهران، حکمت.
- لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۹) اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- (۱۳۸۲) «چرا سنت‌گرا نیستیم؟»، ترجمه منصور نصیری، خرد جاویدان، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، به کوشش شهرام یوسفی‌فر، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی و دانشگاه تهران، صص ۲۳۳-۲۶۶.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱) راهی به رهایی، تهران، نگاه معاصر.
- نصر، سید حسین (بهار، ۱۳۵۴) «سراغاز»، جاویدان خرد، سال اول، شماره ۱، صص ۷-۸.
- (۱۳۸۰) معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

- (الف) ۱۳۸۲) «اسلام و جهان، مصاحبه رومر تیلور با پروفسور سید حسین نصر»، ترجمه فاضل لاریجانی، چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی، دوره جدید، شماره ۴، مهر، ص ۲۶.
- (ب) ۱۳۸۲) نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، چاپ دوم، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- (الف) ۱۳۸۳) آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- (ب) ۱۳۸۳) اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- (ج) ۱۳۸۳) در غربت غربی، زندگی‌نامه خودنوشت دکتر سید حسین نصر، ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- (د) ۱۳۸۳) قلب اسلام، ارزش‌های جاودان برای بشریت، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران، حقیقت.
- (۱۳۸۴) جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، چاپ چهارم، تهران، طرح نو.
- (الف) ۱۳۸۵) در جست‌وجوی امر قدسی، گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با سید حسین نصر، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران، نی.
- (ب) ۱۳۸۵) دین و نظم طبیعت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نی.
- (ج) ۱۳۸۵) «عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آنها در دوران کنونی»، ترجمه انشاءالله رحمتی، حکمت و معرفت (ضمیمه روزنامه اطلاعات)، چهارم اسفندماه.
- (الف) ۱۳۸۶) اسلام سنتی در دنیای متجدد، ترجمه محمد صالحی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- (ب) ۱۳۸۶) «گفت‌وگویی دیگر با سید حسین نصر»، حسین توفیقی، هفت آسمان، شماره ۳۳، بهار، صص ۳۹-۸۲.
- (بی تا) «گفت‌وگوی دکتر سید حسین نصر با روزنامه زمان چاپ استانبول»، ترجمه منصوره حسینی و داوود وفاپی، به نقل از:
www.shia-today.com/fa/index.php?show=news&action=article&id=492;
- نصری، قدیر (۱۳۸۴) تضمینات سیاسی اندیشه سید حسین نصر، رساله دکتری رشته علوم سیاسی (گرایش اندیشه سیاسی)، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.

Coomaraswamy, Ananda (1994) *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, USA, Oxford University Press, Revised edition.

- Guenon, Rene (2004) *Spiritual Authority and Temporal Power*, Sophia Perennis, Hillsdale, NY.
- Hahn, L.E., R.E. Auxier, and L.W. Stone (Eds.) (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.

