

یحییٰ عبداللہی<sup>۱</sup>

دکتری شیعہ شناسی - دانشگاه ادیان و مذہب

تمدن نوین اسلامی

از دیدگاه

سید حسین نصر

وسید احمد فرید

۱. طلبہ سطح سہ حوزہ علمیہ قم و دانشجوی دکتری شیعہ شناسی دانشگاه ادیان و مذہب قم. moc.liamg@thalodbaay.hay



## مقدمه

انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، نفخه‌ای الهی در کالبد بی‌روح بشریت بود که به آن، جان تازه‌ای بخشید، خفتگان عالم خاکی را هوشیار کرد و مردگان را به هراس انداخت. انقلاب اسلامی نه پایان راه، بلکه ابتدای سیر مؤمنان به سوی حیات طیبه در مقیاس اجتماعی بود. تحقق «جامعه ایمانی» در عصر سیطره تمدن مادی غرب، تنها با جریان روح و معنای انقلاب اسلامی در لایه‌های عمیق جوامع پیچیده امروزی ممکن خواهد بود که نیازمند «عقلانیت دینی» است. عقلانیتی که بتواند اضلاع و ابعاد ساحت‌های گوناگون زندگی اجتماعی را بر محور معارف و ارزش‌های الهی تنظیم و طراحی نموده و نویدبخش «تمدن نوین اسلامی» گردد. ضرورت دستیابی به این عقلانیت، که بر پایگاه انقلاب اسلامی تکیه و رو به سوی تمدنی نوین دارد، اصلی‌ترین سنجه و شاخصه ارزیابی جریان‌های فکری معاصر است. در این مقاله سعی شده است که اندیشه‌های دکتر سید حسین نصر و دکتر سید احمد فردید در نسبت با تمدن نوین اسلامی مورد دقت قرار گیرد.

### ۱- سید حسین نصر و تمدن نوین اسلامی

#### ۱-۱- مروری بر حیات علمی نصر

سید حسین نصر در ۱۹ فروردین ۱۳۱۲ (۱۹۳۳ میلادی) به دنیا آمد. پدرش، سید ولی‌الله نصر، از شخصیت‌های سرشناس سیاسی و فرهنگی بود. او از سوی مادر نواده شیخ فضل‌الله نوری است. بسیاری از نیاکان نصر صوفی‌مسلم بوده‌اند. نصر در دوازده سالگی به آمریکا رفت و در مدرسه شبانه‌روزی پدی در نیوجرسی به تحصیل پرداخت و پس از اتمام تحصیل در مدرسه پدی، به انستیتوی تکنولوژی ماساچوست (ام. آی. تی.) رفت و در رشته فیزیک به

تحصیل ادامه داد. دگرگونی فکری او هنگامی آغاز شد که در حین تحصیل، با آثار «رنه گنون» آشنا می‌شود و درمی‌یابد که نمی‌تواند با فیزیک از حقایق عالم پرده بردارد. او با گفته‌های رنه گنون (۱۸۸۶-۱۹۵۱) و انتقادات او از فلسفه جدید و از دنیای مدرن احساس نزدیکی کرد و گم‌شده خود را در این آموزه‌ها یافت. سپس به مطالعه آثار «آنندا کوماراسوامی» (۱۸۷۷-۱۹۴۷) و «فریتیفو شوان» (۱۹۰۷-۱۹۹۸) پرداخت و معلومات خود را درباره نحله «سنت‌گرایی» تکمیل نمود و بدان گرایش پیدا کرد. (نصر، ۱۳۸۵)

نصر پس از دریافت مدرک لیسانس از ام. آی. تی. به دانشگاه هاروارد رفت و در رشته زمین‌شناسی و ژئوفیزیک فوق لیسانس گرفت و سپس تحصیلات خود را در مقطع دکترا در رشته تاریخ علم در تابستان ۱۳۳۷ش. در هاروارد به پایان برد و در پاییز همان سال به ایران بازگشت. او نخستین کتاب خود را به اسم علم و تمدن در اسلام در سن ۲۵ سالگی در دانشگاه هاروارد نوشت و همچنین رساله دکترای خود را با نام «مقدمه‌ای برای آموزه‌های کیهان‌شناسی در اسلام» به چاپ رساند. نصر در سن ۲۵ سالگی در جایگاه استادیار فلسفه و تاریخ علم به استخدام دانشگاه تهران درآمد و در ۳۰ سالگی به درجه استادی کامل و در سن ۳۵ سالگی به ریاست دانشکده ادبیات نایل آمد. وی در تقابل با فضای رایج پوزیتیویستی در دانشگاه تهران به معرفی و احیای سنت فلسفه اسلامی می‌پردازد و درس «فلسفه و معارف اسلامی» را طراحی و اجرا می‌کند. وی در کنار تدریس در دانشگاه، به تحصیل و آموزش در دروس سنتی همچون فلسفه و عرفان پرداخت و از اساتیدی همچون علامه طباطبایی، سید

جلال‌الدین آشتیانی و عبدالحسین قزوینی بهره برد. در این ایام تمام کارهای او در راستای پروژه فکری‌اش با عنوان احیای سنت فلسفی بود که در این راستا از همکاری و هم‌فکری با کربن نیز بهره برد. وی همچنین انجمن سلطنتی فلسفه در ایران را تأسیس و ریاست آن را بر عهده گرفت. ایزوتسو، کربن و نصر اساتید اصلی آنجا بودند که به تدریس می‌پرداختند.<sup>۲</sup> نصر در آبان ۱۳۵۱ از معاونت آموزشی دانشگاه تهران به ریاست دانشگاه صنعتی آریامهر (شریف فعلی) درآمد و سپس در آبان ۱۳۵۳ رئیس دفتر مخصوص فرح پهلوی شد.

#### ۲-۱- مروری بر اندیشه‌ها و افکار نصر

نصر از افراد برجسته و سرشناس نحله فکری «سنت‌گرایی» به حساب می‌آید که در موضوعات گوناگون دارای مبانی و گرایش‌های خاصی است؛ از این رو در ادامه مروری بر محورهای تفکرات سید حسین نصر (سنت‌گرایی) خواهیم داشت.<sup>۳</sup>

#### - سنت

اصلی‌ترین مؤلفه نظام فکری سید حسین نصر و دیگر سنت‌گرایان را می‌توان مفهوم «سنت» دانست که دیگر عناصر این منظومه فکری به نحوی در ارتباط با آن تعریف می‌شوند. مقصود از «سنت»، مجموعه اصولی است که فرابشری بوده و از عالم بالا فرود آمده و عبارت است از نوعی تجلی خاص از ذات الاهی، همراه با به‌کارگیری آن در مقاطع زمانی گوناگون و شرایط متفاوت برای جماعت بشری خاص. سنت شامل علم قدسی است که ریشه در ذات حق دارد و خود تنها وسیله کامل برای نیل به این حق است. می‌توان از اسلام به‌عنوان یک سنت سخن گفت، به همان معنا که مسیحیت

و آیین بودا را سنت می‌خوانند. (نصر، الف، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶) به عبارت دیگر سنت به معنای مجموعه آرا، عقاید و علوم است که در تمام ابعاد وجودی همچون هنر، علوم و فنون و... در مجموع یک تمدن را می‌سازند. این معارف باید از یک منبع الهام یا وحی آسمانی نشأت گرفته باشد. (اعوانی، ۱۳۸۲، ص ۱۳)

بنابراین سنت به معنای حقایقی است که دارای خاستگاه قدسی و منشأ وحیانی است. با وجود تفاوت‌هایی که در سنت‌های گوناگون موجود است، سرچشمه همه آنها از قلمروی معنوی، از خدا و به زبان مابعدالطبیعی از حقیقتی غایی است که در هر تمدن دینی-تاریخی، جزئیات و انتقال ویژه‌ای داشته است. به این ترتیب سنت به معنای متداول کلمه، نه تنها به معنای دین است بلکه دین در آن جای دارد. ما هنر سنتی، پوشش سنتی، موسیقی سنتی، معماری سنتی و علوم سنتی نیز داریم که همه آنها بر اساس مجموعه اولیه‌ای از حقایق مابعدالطبیعی پدید می‌آید. (نصر، ۱۳۸۵، ص ۲۵۹)

سنت همواره یک امر مقدس است و هیچ سنتی ساخته دست بشر نیست. سنت امر قدسی را اخذ کرده و آن را انتقال می‌دهد، به کار می‌بندد و از راه‌ها و با ابزار گوناگون، آن را مرئی و ملموس می‌سازد. از این رو سنت و امر قدسی از هم جدایی ناپذیرند و همان‌گونه که سنت با مدرنیسم و مدرنیته سر ناسازگاری دارد، امر قدسی نیز نه تنها با امور دنیوی به معنای قدیم کلمه مخالف است، بلکه البته با تقدس‌زدایی و دنیوی‌سازی هم که مشخصه دنیای ماست، جمع‌ناپذیر نیست. (نصر، ۱۳۸۵، ص ۲۹۰)

نکته درخور اهمیت اینکه مفهوم سنت، به سنت‌های شرق محدود نمی‌شود، بلکه غرب هم دارای سنت‌هایی است که دست‌نخورده

باقی مانده است، اما این سنت‌ها در شرق بهتر باقی مانده‌اند و وضع بهتری نسبت به غرب دارند؛ از این رو غرب برای احیای سنت فکری و معنوی خویش چاره‌ای جز یاری جستن از سنت‌های هنوز سرزنده شرقی ندارد. (نصر، ب، ۱۳۸۵، ص ۲۴۷)

#### -وحدت متعالی ادیان و حکمت خالده

یکی از اصلی‌ترین اندیشه‌های سنت‌گرایان، «وحدت متعالی ادیان» است؛ آنان معتقدند همه ادیان منشأ الهی داشته و از سوی خدای متعال نازل شده و هر کدام از آنها بابتی است به سوی درگاه الهی که تاکنون نیز مفتوح بوده است. از این رو برای همه ادیان مشروعیت قائل‌اند و آنان را جلوه‌های حقیقت واحد می‌دانند. پیروان سنت‌گرایی توجه خاصی به ادیان غیر ابراهیمی دارند. آنان به تمام ادیان از درون نگریسته‌اند؛ چه سنت تائو، چه سنت کنفوسیوس، چه ادیان هندو و یا ادیان سرخ‌پوستی. (اعوانی، ۱۳۸۲، ص ۶) شارحان سنت‌گرایی مکتب جاویدان خرد تنها به زبان یک دین خاص سخن نمی‌گویند، بلکه افزون بر استفاده از میراث غنی ماوراءالطبیعه اسلامی، مذهب هندو و دیگر ادیان، فراوان از میراث غنی ماوراءالطبیعی ادیان غربی نیز بهره می‌گیرند. (نصر، ب، ۱۳۸۴، ص ۳۹)

سید حسین نصر در این رابطه می‌گوید:

«ما سنت‌گرایان اعتقاد داریم که چون خداوند بی‌نهایت است، بیش از یک باروحی نازل کرده است. به هر حال او رحیم است و بشریت نیز محدود به یک سری آدم نبوده است. به همین جهت، خداوند با لسان، بیان‌ها و صور مختلف، ادیان توحیدی را برای انسان نازل کرده است.» (نصر، ص ۱۳۸۶)



به اعتقاد آنان وحدت واقعی ادیان، تنها در سطح عرفانی و باطن ادیان میسر است و در سطح ظواهر و شعائر هرگز نمی‌توان به چنان وحدتی معتقد شد. به عبارت دیگر، همه ادیان، دارای معنویت و عرفان مشترکی هستند هرچند در سطح مناسک و شریعت گوناگون می‌باشند که این امر «وحدت متعالی ادیان» نام گرفته است که ادیان گوناگون را به یکدیگر پیوند می‌دهد. از این رو تأکید بر بعد درونی و باطنی دین به عنوان تنها راه نیل به عالم ماورای حجاب ظاهر و رسیدن به باطن ادیان، یکی از اصلی‌ترین گرایش‌های سنت‌گرایان است. البته اعتقاد به درک معنای درونی و باطنی دین، منکر ظواهر دین نیست، بلکه برعکس بر اهمیت آن تأکید بسیار دارند؛ چراکه تنها از راه شکل و ظواهر است که می‌توان به فراتر از محدوده آن قدم گذاشت. (نصر ب، ۱۳۸۴، ص ۳۴-۳۷)

#### - علم قدسی

سید حسین نصر را می‌توان از پیشتاژان بحث «اسلامی کردن دانش» به حساب آورد. او نخستین بار در کتاب علم و تمدن در اسلام (۱۹۵۷م) به این موضوع پرداخت. از منظر نصر علم جدید، به لحاظ مفروضات، ماهیت، روش‌ها و قالب‌ها به طور کامل با علم پیش از رنسانس متفاوت است. همچنین از منظر فلسفی نیز به نحوی اساسی با همه این علوم سنتی تفاوت دارد. علم جدید هم‌زمان با طغیان فلسفه بر ضد وحی و جهان‌نگری دینی زاده شد. علم جدید بر نگرش فلسفی خاصی مبتنی است که طبق آن عوامل جهان مادی منقطع از قدرت خداوند عمل می‌کنند. این نگرش فلسفی خاص جهان مادی را اولاً، موضوع درخور تحویل به مناسبات و معادلات ریاضی و کمی می‌داند، ثانیاً، مُدرک یا ذهن که این جهان را مطالعه می‌کند را شعوری می‌داند که چیزی جز قدرت استدلال نیست و ربطی به وحی و عقل کلی ندارد. (نصر الف، ۱۳۸۴، ص ۲۶۵) بنابراین این علم جدید با نگرش فلسفی اسلامی و یا حتی با نگرش فلسفی خود مسیحیت نیز، ناسازگار است.

مذهب «اصالت علم» فلسفه‌ای است که علم جدید را به یک ایدئولوژی کامل و طریقه‌ای برای نگریستن به همه چیز تبدیل کرده است، و همین نحوه نگرش است که در جهان‌نگری جدید این‌چنین تفوق یافته است. استیلاي مذهب اصالت علم سبب شده است که نظر و نظریه دینی در باب هستی بی‌ربط جلوه کند و شأن دین تا اندازه چند اصول اخلاقی کاملاً ذهنی و موضوعاتی متعلق به وجدان شخصی تنزل پیدا کند. (نصر الف، ۱۳۸۴، ص ۲۷۲)



علم جدید هم‌زمان با

طغیان فلسفه بر ضد وحی و

جهان‌نگری دینی زاده شد.

علم جدید بر نگرش فلسفی

خاصی مبتنی است که

طبق آن عوامل جهان مادی

منقطع از قدرت خداوند

عمل می‌کنند.

در برابر، لازم است که حقایق جاودانه اسلام همان طور که در قرآن مجید آمده و در حدیث و سنت نبوی شرح و توضیح شده و در طول قرن ها توسط علما و متفکران مسلمان مورد بسط و تفسیر قرار گرفته است، دوباره عرضه شود. (نصر الف، ۱۳۸۴، ص ۱۶)

### - عرفان و تصوف

در برخی از تعابیر سنت‌گرایان هسته مرکزی همه ادیان، «حکمت خالده» یا «جاودان خرد» نامیده شده است؛ حکمت خالده در نگاه نصر، پایه همه ادیان است که با عقل الهی قابل فهم است و این وحی الهی با سنت ارتباط وثیق و مداوم دارد. (اعوانی، ۱۳۸۷، ص ۸۰) از منظر آنان حکمت با علم برابر نیست، بلکه حکمت، سنخی از معرفت است که در آخرین سطح، در عرفان تجلی پیدا می‌کند. (نصر، ۱۳۵۹، ص ۳۲۴) حکمت خالده یا فلسفه جاویدان شامل مجموعه‌ای از آموزه‌هایی درباره سرشت حقیقت است. (نصر ب، ۱۳۸۵، ص ۲۶۱)

به عبارت دیگر، همه سنت‌گرایان طالب معنویتی هستند که آن را یکی از میراث‌های بزرگ بشریت می‌دانند که در تمام ادیان و تمدن‌های کهن هست و در اسلام به شکل کامل وجود دارد و منظورشان از این معنویت همان عرفان است. (شایگان، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲) سنت‌گرایان لایه مشترک همه ادیان را معنویت و عرفان آنها می‌دانند، هرچند که این ادیان در مرتبه شریعت از یکدیگر تمایز و تفاوت پیدا می‌کنند. در این میان، عرفان اسلامی در واقع، شکوفه درخت اسلام و شیره آن درخت است. می‌توان عرفان را گوهر تک‌دانه تاج سنت اسلامی نامید. (نصر الف، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷)

مبتنی بر دیدگاه نصر، طریقه‌های صوفیانه

بهترین نماینده حفظ میراث و تعالیم اصیل و اولیه حضرت رسول اکرم (ص) در باب تهذیب باطن، پیروی از سنت و دیگر فضایل اخلاقی می‌باشند که به فهم معنای باطنی ایمان و تعالیم اسلام و سرانجام، تحقق بخشیدن به توحید منجر شده است؛ (نصر الف، ۱۳۸۴، ص ۱۰۸) از این رو، مراکز متصوفه در ایران موسوم به خانقاه، از کانون‌های اصلی حیات دینی به حساب می‌آیند. (نصر الف، ۱۳۸۵، ص ۲۳۸)

### - طبیعت و محیط زیست

یکی دیگر از عرصه‌های مورد توجه سنت‌گرایان، «طبیعت» و «محیط زیست» است که پرداختن به آن از منظر سنت‌ها، بستر دستیابی به علم قدسی در این زمینه را فراهم آورده است.<sup>۴</sup> در نگرش سنت‌گرایان طبیعت همچون متنی است که حاوی بافته‌ای از رموز بوده و باید بنابر معنایی که دارند خوانده شوند. قرآن قرینه آن متن در جهان بشریت است؛ همان‌گونه که نمودهای طبیعت، «آیات» خوانده شده‌اند، پاره‌های قرآن نیز «آیات» نام دارند. طبیعت و قرآن هر دو از حضور و پرستش خدا سخن می‌گویند: «آیات خود را در آفاق و در درون جان‌هایشان به ایشان می‌نماییم تا بر ایشان آشکار شود که او حق است» [فصلت: ۵۳] (نصر، ۱۳۵۹، ص ۲۲)

### - هنر

از دیگر عرصه‌های مورد علاقه سنت‌گرایان، «هنر» است؛ بحث‌های سنت‌گرایان درباره هنر کم‌نظیر است، بعضی از آنها تمام عمر خود را در راه شناخت حقیقت حق و راه وصول آن از طریق هنر صرف کرده‌اند. آنان بحث‌های عمیقی درباره مبادی هنر، هنر قدسی و هنر دینی داشته‌اند.

(اعوانی، ۱۳۸۲، ص ۷) از منظر آنان میان هنر دینی و هنر قدسی تفاوت وجود دارد؛ هنر دینی مقوله هنری درازدامنی است که ارتباطش با بن‌مایه‌های دینی از رهگذر موضوعش است و نه به واسطه کاربست و به‌کارگیری نمادهایی که از نظام فردی تعالی جسته و به گستره فرانسسانی تعلق دارد و خاستگاه هنر مقدس به‌شمار می‌آید. همه سنت‌ها سرچشمه هنر مقدس را خود خدا می‌دانند. (نصر ب، ۱۳۸۵، ص ۳۴۷)

#### - غرب‌شناسی

سید حسین نصر همچون سایر سنت‌گرایان در زمره مخالفان جدی و سرسخت مدرنیته است و اساساً نقد و نفی مدرنیته و تمدن غرب، از ویژگی‌های بارز آنان به حساب می‌آید. به نظر او، دوران کنونی، دوران جاهلیت نوین است که بت‌های مکاتب باطل در آن باید از بین بروند. (نصر الف، ۱۳۸۵، ص ۲۸۴) بر همین اساس، معتقد است نخستین وظیفه تمام متفکران سنت‌های معنوی و دینی مانند اسلام نقد مدرنیسم است. (نصر ب، ۱۳۸۵، ص ۳۰۰)

بنا به این رویکرد، تجددگرایی نگرشی خاص به جهان است که در دوره نوزایی شروع شد. آنچه انسان-گرایی، عقل‌گرایی و دوره نوزایی نامیده می‌شود، حقیقت مطلق و نهایی متعالی از سطح انسان‌ها را انکار کرده و نظام الهی به نظام انسانی فرو می‌افتد. تجددگرایی خود انسان را «مطلق» می‌گیرد و به معنایی به انسان جنبه مطلق می‌بخشد. (نصر ب، ۱۳۸۵، ص ۲۶۰)

از منظر آنان مدرنیسم به‌هیچ‌وجه به معنای دگرگونی نیست، بلکه جهان‌بینی و فلسفه ویژه‌ای است که بر پایه نفی جهان‌بینی الهی و برداشتن خداوند از مرکز واقعیت و نشانیدن انسان بر جایگاه او استوار است. آن به

معنای جایگزینی فرمان‌روایی انسان به جای ملکوت خداوند و بنابراین توجه ویژه به فرد و فردگرایی و توانایی‌های گوناگون افراد انسانی از جمله عقل و حواس است. از این‌رو شالوده روش‌های شناخت و معرفت‌شناسی مدرنیسم یا بر عقل‌گرایی و یا بر تجربه‌گرایی استوار است و این مکتب، ارزش‌های انسان زمینی را برترین مجموعه ارزش‌ها و سنجه‌ای برای همه چیز می‌سازد. (نصر ب، ۱۳۸۵، ص ۲۹۸)

در نگرش اسلامی، انسان، کارگزار یا خلیفه خدا بر روی زمین و عبد اوست؛ این دو وجه، باهم فطرت یا طبیعت بنیادی انسان را می‌سازند. انسان در مقام عبد خداوند، باید مطیع خواست و مشیت او باشد... در مقام کارگزاری یا خلافت خداوند بر روی زمین باید فعال باشد. انسان پلی میان ملک و ملکوت و واسطه و ابزاری است که مشیت خداوند از طریق آن در این جهان تحقق و تبلور می‌یابد. (نصر الف، ۱۳۸۴، ص ۵۶)

از منظر سید حسین نصر اینکه بسیاری از کشورهای شرقی و به‌طور ویژه اسلامی، از سرنوشت شوم غرب عبرت نگرفته و اشتباه آن را تکرار می‌کنند، فاجعه‌ای است که گریبان‌گیر عالم شرق به‌ویژه اسلام شده است. (نصر الف، ۱۳۸۵، ص ۴۳)

#### - تکنولوژی

تکنولوژی و صنعت یکی از ارکان تمدن مادی غرب به حساب می‌آید که سید حسین نصر آن را نیز ابزاری در جهت اهداف استعماری و برآمده از جهان‌بینی و فلسفه خاص اومانیستی می‌داند. طبق این دیدگاه تکنولوژی نوین، مبتنی بر علم پس از رنسانس است. از نظر تاریخی تکنولوژی جدید تا اواسط قرن ۱۸ میلادی و اوایل قرن ۱۹ میلادی چندان با علم جدید همراه نشده بود.

در واقع با ظهور انقلاب صنعتی و اختراع ماشین‌های جدید بود که ابزارهای تولید در غرب تغییر کرد و یک تکنولوژی کاملاً متحد با علم تماماً ماده‌گرا در قرن ۱۷ میلادی به تدریج وارد صحنه شد. نتیجه اعمال این علم عبارت بود از ایجاد تکنولوژی جدیدی که قدرت عظیمی برای تسلط بر طبیعت و سایر تمدن‌های فاقد تکنولوژی‌های مشابه در اختیار بشر متجدد می‌گذاشت.

از منظر نصر مایه شگفتی است که امروزه آگاهی از محدودیت‌ها و خطرات تکنولوژی جدید در خود غرب به مراتب بیشتر از بقیه جهان است. بسیاری از مسلمین، همچون بقیه آسیایی‌ها و آفریقایی‌ها، به تکنولوژی غربی به‌عنوان عصای سحرآمیزی می‌نگرند که به مدد آن می‌توان بر همه مسائل و فرازونشیب‌های جامعه فایق آمد و خوشبختی و سعادت برای افراد این جوامع به‌بار آورد. این تصور یا توهم تا حدودی طبیعی است؛ زیرا به مدد همین تکنولوژی بوده که غرب در طول مدتی چنین طولانی بر سایر جوامع تسلط داشته و هنوز هم، اگر نه به‌طور مستقیم به‌صورت نظامی و سیاسی، به‌نحوی اقتصادی بر این جوامع مسلط است. ولی باید دانست که این واقعیت تاریخی هرگز نمی‌تواند ماهیت این تکنولوژی را که مردان و زنان را از حالت آدمی خارج کرده و ایشان را به امتداد ماشین تبدیل نموده و اگر مورد مراقبت و کنترل قرار نگیرد به انهدام کل شبکه طبیعت منجر خواهد شد که حیات بشر را در این جهان ممکن می‌ساخته است، تغییر دهد. مهم‌ترین اقدام مسلمین در این لحظه از تاریخ بشر همین است که - گرچه غالباً مسحور قدرت علم و تکنولوژی جدید شده‌اند - ریشه‌های این هردو را به‌نحوی جدی مطالعه کنند، مبانی آنها را بفهمند، آنها را در چارچوب جهان-نگری اسلامی ارزیابی کنند، و آنها را منحصرأ بر اساس تعالیم اسلامی به‌کار ببرند. (نصر الف، ۱۳۸۴، ص ۲۷۸)

### ۳-۱- «تمدن نوین اسلامی» بر مبنای اندیشه‌های حسین نصر

#### حیات و پایداری تمدن تاریخی اسلامی

سید حسین نصر دارای دیدگاهی بدیع و ممتاز نسبت به تمدن اسلامی است؛ از منظر او تمدن اسلامی از بدو پیدایش تاکنون، هرچند با فراز و نشیب‌هایی همراه بوده است، اما هیچ‌گاه به زوال و تعطیلی منجر نشده است. از این‌رو تمدن اسلامی همواره در کنار دیگر تمدن‌ها به موجودیت خود ادامه داده و درحال حاضر نیز تمدنی بالنده و سرزنده است.

این دیدگاه، نتیجه نگرشی خاص به مفهوم «تمدن» است که «فرهنگ» را بنیاد تمدن می‌داند؛ بر همین اساس تمدن اسلامی در درازنای تاریخ اسلام،

به نظر او، دوران کنونی،  
دوران جاهلیت نوین است  
که بت‌های مکاتب باطل  
در آن باید از بین بروند.  
بر همین اساس، معتقد  
است نخستین وظیفه تمام  
متفکران سنت‌های معنوی  
و دینی مانند اسلام نقد  
مدرنیسم است.



به پشتوانه فرهنگش زنده مانده است و همه سرزمین‌های اسلامی از این پویایی فرهنگی استوار بر بنیادهایی مانند معرفت توحیدی و دانش‌های اسلامی، بهره برده‌اند. از منظر نصر تمدن اسلامی در طول هفتصد سال، از قرن دوم تا قرن نهم هجری قمری، احتمالاً خلاق‌ترین همه تمدن‌ها در زمینه علم بود و علوم اسلامی در پیشاپیش فعالیت‌های زمینه‌های متعدد، از طب گرفته تا نجوم، قرار داشت. از قرن نهم هجری قمری به این سو علوم اسلامی به تدریج در جهان اسلام رو به افول گذاشت، اما هیچ‌گاه به تمامی تعطیل نشد. (نصر الف، ۱۳۸۴، ص ۱۲۹)

به عبارت دیگر، بقای هر تمدن را باید در رکن اصلی و هدف محوری آن جست‌وجو کرد؛ نصر تمدن را در پارادایمی نو بر اساس بنیادهای معرفتی و فرهنگی تعریف می‌کند. او تمدن‌ها را مبتنی بر نحوه تولید، وضع اقتصادی و منابع ثروت یا قدرت سیاسی و نظامی دسته‌بندی نمی‌کند، گرچه منکر تأثیر این مؤلفه‌ها در توسعه تمدن‌ها نیست. به باور وی ویژگی بارز تمدن اسلامی به‌عنوان یک تمدن پویا، آن است که این تمدن در طول تاریخ، بنیادهای فرهنگی و معرفتی خود را از راه‌های مختلف به‌صورت اصیل حفظ کرده است، این ویژگی سبب می‌گردد تا آموزه‌های این تمدن در هر دوره‌ای برای نوع بشر قابل دسترسی باشد، این امر به‌خودی‌خود نشان دهنده حیات و پویایی این تمدن است.

### تمدن نوین اسلامی

تمدن اسلامی از منظر سید حسین نصر به‌طور طبیعی در گروه تمدن‌های سنتی قرار می‌گیرد. بنابراین مطالعه تمدن اسلامی به‌عنوان

مجموعه‌ای منسجم و یکپارچه، در اندیشه وی رابطه مستقیم با تعریف او از تمدن‌های سنتی دارد. از منظر او تمدن اسلامی به‌عنوان یک کل، مانند سایر تمدن‌های سنتی، مبتنی بر یک رکن است: دین توحیدی و فطری که از حضرت آدم (ع) آغاز شده است. (نصر، ۱۳۵۹، ص ۲۰) نصر بدون آنکه بسیاری از علوم را در تمدن اسلامی میراث‌خوار علمی تمدن‌های دیگر قلمداد کند، برای علوم اسلامی سرچشمه‌ای وحیانی و اسلامی جست‌وجو می‌کند. وی اصول و ارکان تمدن اسلامی را در قلمرو تاریخ علم و هنر مسلمانان و دیدگاه‌های اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان به تصویر می‌کشد تا نشان دهد که این اصول ماندگار و جاودان متعلق به دوره زمانی خاص نیست. او معتقد است که با تکیه بر این اصول می‌توان کلیت تمدن اسلامی را مجدداً با معیارهای سنتی ترسیم نمود. (عالمی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶)

او تمدن اسلامی را آن زمان در اوج اقتدار می‌بیند که این تمدن بتواند حقایق اسلام را در همه سطوح حیات بشری متجلی سازد. بر این اساس بالندگی تمدن اسلامی نیازمند تحقق دو امر است: ۱. نقد عمیق از تجدد و دنیای متجدد؛ ۲. تحقق رنسانس اسلامی در سطح فکری (احیای سنت). (نصر الف، ۱۳۸۵، ص ۲۷۵)

### ۱. نقد تجدد

نصر نقد مدرنیسم را امری الهی و وظیفه تمام متفکران الهی و اسلامی می‌خواند. وی تنها به نقد نتایج و عوارض منفی مدرنیسم بسنده نکرده و پایه‌های نظری آن را متزلزل می‌داند. به نظر وی، فراموشی واقعیت الهی، غیرقدسی شدن معرفت بشری، جایگزینی خدامحوری با اومانیسیم و فقدان معنویت، از نقدهای مبنایی

به تمدن غرب است. تضعیف دین، ترویج بنیادگرایی، تخریب محیط زیست، علم‌گرایی، فردگرایی، بحران اخلاق، از دست رفتن هویت خانواده و دگرگون شدن مفاهیم آزادی، حقوق بشر و... از دیگر نقدهای دکتر نصر است. نصر در معرفی جایگزین مناسب برای مدرنیسم ناتوان است. وی خیر مدرنیسم را عرضی و شر آن را ذاتی می‌داند. پیشنهاد جایگزین دکتر نصر در مقابل مدرنیسم سنت‌گرایی است.

## ۲. احیای سنت

نصر معتقد است برای اینکه بتوانیم در برخورد با مغرب‌زمین پیروز شویم اول از همه باید درصدد باز یافتن اصول اجتناب‌ناپذیر و ابدی و جاودان فرهنگ خود برآییم؛ هرگاه این اصول، زنده باشد مانند ریشه درختی است که همیشه از آن شاخه‌های سرسبز و برگ و گل و میوه می‌روید. (نصر، ۱۳۵۲، ص ۲۳) از منظر وی نشانه تمدن اسلامی یک نهر جاری نیست، بلکه خانه مکعب کعبه است که ثبات آن نمودار خصلت ابدی و تغییر ناپذیر اسلام است. (نصر الف، ۱۳۸۵، ص ۱۸۷) همچنین تمدن اسلامی یک واقعیت یک‌پارچه و ثابت نیست، بلکه در شرایط گوناگون، تنوع و خلاقیت پیدا می‌کند، گرچه همواره یک حس وحدت بر همه امور اسلامی احاطه دارد. (نصر، ۱۳۵۹، ص ۱)

از جمله دیگر راهکارهایی که سید حسین نصر به یک مسلمان در برابر مخاطرات دنیای متجدد پیشنهاد می‌دهد عبارت است از: انس گرفتن و آشنایی با سنت و دفاع از اسلام در برابر تفاسیر تحریفی، توجه به پیوستگی اقتصاد با اخلاق در تمدن اسلامی، بی‌اعتمادی نسبت به نهادهای سیاسی غرب (دموکراسی) و توجه به پیشینه مشارکت مردمی در جهان اسلام، شناخت غنای

سنت هنری سرشار اسلام. (نصر الف، ۱۳۸۴، ص ۳۴۷-۳۵۲)

## ۳) نتیجه‌گیری<sup>۵</sup>

دکتر سید حسین نصر مانند برخی دیگر همچون فردید و جلال آل‌احمد، درصدد بیان دغدغه مواجهه با «غرب‌زدگی» است. او در مقابل مدرنیته، عالم مطلوب خود را مبتنی بر «سنت» استوار می‌سازد که برگرفته از ساحت قدسی ادیان است. از این رو می‌توان تقابل «سنت و تجدد» را اصلی‌ترین موضوع فکری او به حساب آورد.

فارغ از ابهام مفهوم «سنت» و گستره وسیع آن در تعاریف واقع شده، این مؤلفه به هیچ‌وجه تاب و توان مقابله با دنیای مدرن را ندارد؛ مدرنیته توانسته است در زوایای گوناگون زندگی فردی و اجتماعی انسان نفوذ کند و همه عرصه‌های حیات بشری را تسخیر کند و در این مسیر از دانش‌ها، فنون و تکنولوژی‌های متعددی بهره برده است. اما «سنت» در مواجهه با چنین تمدن عظیمی قدرت عرض اندام نداشته و جز یادآوری خاطراتی از «گذشته» و حسرت نسبت به آن ثمری ندارد.

سنت‌گرایی بیشتر وجه سلبی دارد و وجه ایجابی آن اندک است. هرچند سنت‌گرایان ادعا می‌کنند حتی برای بحران محیط زیست هم حرف برای گفتن دارند، اما در جزئیات وجوه گوناگونی از زندگی، همچون اقتصاد، سیاست و... کمتر حرفی برای گفتن داشته و توصیه‌هایشان در این زمینه‌ها در حد توصیه‌های کلی و مواعظ اخلاقی و عرفانی باقی مانده است. در حال حاضر مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی چنان بغرنج و مسئله‌سازند که جای چندانی برای چنین نگرش‌هایی باقی نمی‌گذارند. نکته دارای اهمیت اینک، از اساس، انتقال

یک عنصر از گذشته به ساحت امروزی بدون انجام فراوری های لازم، به شکست و ناکارآمدی منجر می شود؛ نمی توان عناصر جامعه سنتی را از گذشته وارد کرد و انتظار داشت که همان نقش انسجام بخشی را که در بستر اولیه و اصلی خود داشتند در محیط های جدید نیز ایفا کنند. (لکن هاوزن، ۱۳۸۲، ص ۲۶۳) تمدن اسلامی از منظر سید حسین نصر ذیل عالم سنتی جای می گیرد که بر بنیادهای معنوی و اخلاقی تمرکز دارد. اما به راستی آیا عرفان و معنویت مشترک میان ادیان، ظرفیت ایجاد یک تمدن جامع را دارد؟ تمدنی که باید نیازهای توسعه یافته انسان امروزی را در عرصه های مختلف و موضوعات متنوع پاسخ دهد؛ از نظام های پیچیده اجتماعی تا علم و فناوری و تکنولوژی و... از این رو نقل آموزه های سنتی که به زندگی در جوامع بسیط تعلق دارند، نمی تواند سرمایه ای برای رشد و بالندگی یک تمدن در برابر تمدن پیچیده غرب قرار گیرد.

در مجموع می توان گفت هرچند نقدهای سید حسین نصر بر تمدن غرب صحیح و دقیق است، اما سرمایه های ایجابی که از آنها سخن می گوید تا رسیدن به تمدن اسلامی فاصله ای طولانی دارد. در این میان ابهامات فراوانی پیش روی این رویکرد وجود دارد؛ اگر علوم مدرن پس از رنسانس یک پارچه از مفاهیم ارزشی و ایدئولوژیک انسان مادی رنج می برد، آیا حکمت خالده و عرفان و تصوف قابلیت ارائه مبانی و روش علوم (علوم قدسی) - در برابر علوم مدرن - را به عنوان جایگزین داراست؟ روش و متد جاری شدن عرفان در سایر علوم چگونه است؟ آیا علم قدسی، شامل علوم تجربی و کاربردی نیز می شود؟ از آنجاکه تکنولوژی و صنعت غربی نیز مورد انتقاد سید حسین نصر واقع شده است، آیا عرفان می تواند فناوری و تکنولوژی های نوینی را نیز مبتنی بر آموزه های قدسی نتیجه دهد؟

## ۲) سید احمد فردید و تمدن نوین اسلامی

### ۱-۲- مروری بر حیات علمی فردید

مرحوم دکتر سید احمد فردید (۱۳۷۳-۱۳۸۹) را می توان پدر غرب ستیزی در ایران به حساب آورد که نام او با «غرب زدگی» قرین شده است. بی تردید او یکی از اثرگذارترین متفکران ایرانی در صد سال اخیر بوده است. او اولین کسی است که در ایران مباحث ادوار تاریخی و تاریخی بودن فکر، تاریخ تجدد و تجدد مآبی، غرب زدگی و بعضی دیگر از مسائل چالش برانگیز زمانه را مطرح کرده و به افق گشایی در این وادی نایل آمد. اگر امروز مسائلی چون سنت و تجدد، سیطره مدرنیته و مدرنیزاسیون رایج شده است، او این مسائل را پنجاه سال پیش، یعنی در زمانی مطرح می کرد که در اروپا هم



آیا علم قدسی، شامل

علوم تجربی و کاربردی

نیز می شود؟ از آنجاکه

تکنولوژی و صنعت غربی

نیز مورد انتقاد سید حسین

نصر واقع شده است، آیا

عرفان می تواند فناوری و

تکنولوژی های نوینی را نیز

مبتنی بر آموزه های قدسی

نتیجه دهد؟

تازه مطرح شده بود. (داوری اردکانی، ۱۳۸۷)

بسیاری از اندیشمندان مشهوری که در سی و چهار سال اخیر در رابطه با مسئله غرب، شئون مدرنیته و هویت، حرفی برای گفتن داشته‌اند متأثر از نگاه عمیق و نافذ او بوده‌اند. وی به دلیل ادبیات و گفتار خاص خود، به «فیلسوف شفاهی» شهرت یافت؛ چراکه وی در طول حیاتش جز چند مقاله‌ای در دوران جوانی، چیزی ننوشت. آنچه سبب توجه به فردید و حرف‌های او شد، انتشار کتاب غرب‌زدگی جلال آل‌احمد در سال ۱۳۴۰ بود؛ آل‌احمد در ابتدای کتاب خود به اخذ این عنوان از فردید اشاره می‌کند. هرچند کتاب آل‌احمد، عنوان غرب‌زدگی را زبان‌زد کرد، اما مطالب این کتاب مورد پسند فردید واقع نشد و از آن تبری جست. ابتدای دهه چهل، آغاز حضور فردید در مجامع علمی است. در میانه این دهه جلساتی با حضور برخی از دوستان و شاگردان فردید شکل می‌گیرد؛ شاهرخ مسکوب، محمود صدری، نجف دریابندری، غلامحسین ساعدی، رضا کاویانی، حمید عنایت، سید ابوالحسن جلیلی، داریوش شایگان، رضا داوری اردکانی از افراد حلقه فردید به حساب می‌آیند که جلسات آنها در منزل امیرحسین جهانگل برگزار می‌شد و جلال آل‌احمد نیز پای ثابت این جلسات بوده است. رامین جهانگل، [فرزند امیرحسین جهانگل] نیز در جوانی در جلسات او حاضر شده است. (جهانگل ۱۳۸۸، ص ۱۵۵) البته این‌گونه نبوده است که حاضران مجلس، همگی از مریدان دکتر فردید بوده و با او اختلاف نظر نداشته باشند، بلکه بیشتر اهل بحث و نظر بودند، با وجود این، بیشتر گوش می‌دادند و کمتر سخن می‌گفتند. (داوری اردکانی، ۱۳۸۶)

پس از انقلاب، کرسی‌های درسی فردید با جدیت

بیشتری دنبال می‌شود. دکتر محمد رجبی، دکتر پازوکی، دکتر ریخته‌گران، دکتر بنی‌اردلان، دکتر علیزاده، دکتر جوزی و ... که همگی از اساتید مطرح فلسفه در دانشگاه‌های تهران هستند، نزد احمد فردید درس آموخته‌اند.

شاگردان فردید پس از او دچار تفرقه و تشتت بسیار شدند که خود نیازمند جریان‌شناسی مستقلی است؛ دکتر محمد مددیپور، که شرکت در کلاس‌های استاد فردید، او را از رشته بازرگانی به فلسفه کشاند. دکترای فلسفه خود را از دانشگاه هایدلبرگ آلمان. همان جایی که استادش فلسفه خوانده بود. دریافت کرد. از دکتر مددیپور آثار بسیار گران‌بهایی در فلسفه و حکمت هنر، تاریخ فرهنگ و اندیشه معاصر به جای مانده است. کتاب دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان که یکی از آخرین آثار دکتر مددیپور است را می‌توان تقریر درس‌های مرحوم فردید دانست. مددیپور، سال ۱۳۸۴ در ۵۰ سالگی بر اثر سانحه رانندگی درگذشت. سید عباس معارف یکی دیگر از شاگردان فردید است که مانند استادش هم‌زمان در چندین رشته مانند حقوق، فیزیک، موسیقی، شعر و البته فلسفه و عرفان متبحر و در آن موضوعات صاحب اثر است. استاد معارف، سال ۱۳۸۱ در سن ۴۸ سالگی از دنیا رفت. کتاب حکمت اتسی اثر مرحوم معارف را می‌توان یکی از بهترین کتاب‌ها در بازخوانی افکار استاد فردید دانست. معروف‌ترین شاگرد سید احمد فردید، دکتر رضا داوری اردکانی است. داوری هرچند بی‌تردید متأثر از اندیشه‌های استاد خویش است، ولی در فلسفه استقلال دارد و کتاب‌های او. نظیر بحران فلسفه، ما و راه دشوار تجدد، درباره غرب، فرهنگ خرد آزادی، درباره علم و ... از ارزشمندترین کتاب‌های منتشر شده در چندین سال اخیر درباره مباحث سنت و تجدد

است. او بیش از ۴۰ سال است که استاد فلسفه دانشگاه تهران و هم‌اکنون رئیس فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران است. شهید سید مرتضی آوینی نیز تحت تأثیر اندیشه‌های استاد فردید بوده و در مقالات خود در نقد شئون گوناگون مدرنیته از سبک و نظرگاه‌های ایشان استفاده کرده است. کتاب‌های رستاخیز جان، فردایی دیگر، توسعه و مبانی تمدن غرب و حلزون‌های خانه به‌دوش از دقیق‌ترین کتاب‌های سید شهیدان اهل قلم است. هرچند او هیچ‌گاه از نزدیک با مرحوم فردید حشرونشر نداشت، ولی در جریان شناسی فکری و فرهنگی باید او را در این دسته قرار داد. البته برخی سید مرتضی آوینی را در رهایی از ظلمت اندیشه‌ها و کشف حقیقت رستگارتز از فردید می‌دانند.<sup>۶</sup> آوینی در سن ۴۶ سالگی در فکه به شهادت رسید. (یامین‌پور، ۱۳۸۶)

در این میان، مرحوم معارف با وجهه نظر انقلابی، اقتصادی، حقوقی و به‌نوعی هنری وارد این جرگه شد که فعالیت‌های او در ادامه بیشتر صبغه عرفانی‌هنری پیدا کرد. قبل از همه، دکتر داوری با وجهه نظر فلسفی، علمی، ادبی و سیاسی وارد شده بود، او روح مبنای فردید را اخذ کرد و آن را بر ابعاد گوناگون تمدنی تطبیق نمود. شهید آوینی با وجهه علمی، هنری، ادبی و انقلابی به قضیه نگاه کرد. میرشکاک هم در حیرت کامل با فردید مواجه شد. (رجبی، ۱۳۸۷) برخی همچون عباس معارف و یوسفعلی میرشکاک در این اواخر، راه عزلت گزیدند و به هنر و موسیقی مشغول شدند.<sup>۷</sup>

دسته‌ای دیگر از دوستان و شاگردان فردید به‌شدت به مخالفت با او برخاستند و او را تا مرز فسق و فجور پیش برده و از هیچ توهین

و افتزایی نسبت به فردید دریغ نورزیدند. از این میان می‌توان از داریوش آشوری، داریوش شایگان و احسان نراقی نام برد. به مخالفت‌های یادشده می‌توان ناسزاگویی‌های عبدالکریم سروش را نیز اضافه کرد. آشوری که خود روزگاری تحت تأثیر غرب‌زدگی جلال بود، پس از آنکه ایران را ترک و بیست سال در اروپا زندگی کرد، با فراموشی اصالت و بومیت خود، در مصاحبه با بی‌بی‌سی گفت:

«این حدود بیست سالی که در دنیای غربی زندگی کرده‌ام، بالطبع، فهم من از مسائل خیلی فرق کرده است؛ برای مثال این مفهوم غرب‌زدگی که در دوران پیش از انقلاب رایج بود، یک‌جوری مرا هم تحت تأثیر قرار داده بود و سالیانی طول کشید تا من بتوانم خود را از رسوب‌های آن پاک کنم». (جعفریان، ۱۳۹۰، ص ۸۳)

هرچند اثر مکتوبی از فردید بر جای نمانده است، ولی در این اواخر آثار خوبی درباره اندیشه او ارائه شده است که می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی؛ (سید عباس معارف) ۲. مفردات فردیدی؛ (سید موسی دیباج) ۳. دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان؛ (محمد مددپور) ۴. هویت‌اندیشان و میراث فکری سید احمد فردید<sup>۸</sup> (محمد منصور هاشمی).

## ۲-۲- مروری بر اندیشه‌ها و افکار فردید

فردید با کاوش‌های اسم‌شناسانه، بهره‌گیری از آرای عرفای اسلامی، فلسفه هایدگر و تأمل در منابع دینی به نظریات و مفاهیمی نو رسید که هم تجددگرایان و هم سنتی‌اندیشان را با چالش‌هایی جدی مواجه ساخت. کلیدی‌ترین مفهوم و محور منظومه اندیشه‌های او را



«غرب‌زدگی» تشکیل می‌داد که عبارت بود از: نیست‌انگاری حق و غفلت از وجود. طبق این رویکرد، در سرآغاز تاریخ، انسان به نحو حضوری ملاقی حقیقت و متذکر اسما و صفات ربانی بود، اما با ظهور متافیزیک در یونان، برهه‌ای جدید در تاریخ آغاز شد که در آن، حقیقت وجود، مورد غفلت قرار گرفت و «موجود» به جای «وجود»، مناط و ملاک تفکر گردید. (معارف، ۱۳۸۰، ص ۴۱۳) در نظر او، مابعدالطبیعه در سراسر تاریخش، مبتلا به غفلت از وجود و خلط میان وجود و موجود بوده است. همه نظام‌های فلسفی شرق و غرب به دلیل غفلت از علم حضوری و محدود ماندن در تنگنای علم حصولی، از شرق حقیقت دور و گرفتار غرب‌زدگی شده‌اند. (فنائی اشکوری، ۱۳۸۶) فردید تلقی خاصی از مفهوم دوره‌های تاریخی داشت؛ او زمان را در پنج دوره تعریف می‌کند (پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا) که اختلاف آنها سرانجام در اختلاف در اسماست. از هر اسمی بر جهان انسانی، نوری می‌تابد که مخصوص به اوست. البته فردید کمتر در ماهیت این اسما و تمایز آنها سخن گفته است. (دیباچ، ۱۳۸۳، ص ۱۴) بنا به این دیدگاه تمام اشیا، مظهر اسمی از اسمای حق و تعینی از تعینات وجود مطلق، به شمار می‌روند و این امر در مورد صورت نوعی هر یک از ادوار تاریخ نیز صدق می‌کند. به عبارت دیگر، آنچه هر دوره تاریخی را تعیین می‌بخشد، «حوالت تاریخی» یا حکم اسمی است که بر آن دوره از تاریخ حکومت دارد و هر دوره تاریخی اقتضای ماهیات خاصی دارد که به حکمت ربّانی مقدر گشته است که در آن دوره از تاریخ به ظهور رسد.

فردید، سرآغاز تاریخ که انسان متذکر اسما و صفات ربانی بود را «پریروز» می‌نامد. اما با ظهور متافیزیک در یونان، دوری جدید در تاریخ آغاز

شد که در آن، حقیقت وجود، مورد غفلت قرار گرفت و همواره مابعدالطبیعه به جای وجود، اساس بحث قرار گرفت. از یونان به بعد، یک صورت و اسم واحد مظهر تمام جهان گردید و آن «طاغوت‌زدگی» است<sup>۱</sup> که «دیروز، امروز و فردا»ی بشریت را شامل می‌شود. عصر طلایی تاریخ، «پس‌فردا» نامیده می‌شود که مجدداً حجاب از رخسار تاریخ به کنار رفته و امت واحده از نو به ظهور می‌رسد. تفکر پس‌فردا تفکر آماده‌گر است و آن تفکری است که با آن تمام متافیزیک می‌رود و زمان دیگر می‌آید. نام این زمان را بقیة الله می‌گذارد که همان عصر ظهور حضرت مهدی (عج) است. از این رو تاریخ غرب‌زدگی، تاریخ غیاب امام زمان (عج) است. (دیباچ، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰) در این دوره اسم اعظم مستأثر، از استثنای خارج می‌شود و به مرحله ظهور و تجلی می‌رسد. بنابراین تاریخ با امت واحده آغاز شده است و با امت واحده نیز پایان می‌پذیرد.

محورهای اندیشه سید احمد فردید را می‌توان در این موارد بیان کرد:

#### - اتمولوژی و ترمینولوژی

یکی از تخصص‌های دکتر فردید بهره‌گیری از اتمولوژی (ریشه‌شناسی) و ترمینولوژی (مفهوم‌شناسی) در مباحث خود بود. او با تسلطی که بر بسیاری از زبان‌ها به‌ویژه برخی زبان‌های باستانی داشت همواره درصدد مقایسه و تطبیق اصطلاحات و واژه‌ها در زبان‌های مختلف بود؛ چراکه معتقد بود ریشه همه زبان‌ها یکی است. نظریه توحید زبانی فردید بر تئوری «امت واحد بشریت» در آغاز تاریخ مبتنی است و به «توحید نژادی» بازگشت می‌کند. بر اساس مبادی حکمت انسی، اصل کلام بر اساس وضع تعینی ربانی است و زبان در اولین مرحله امت

واحد سرآغاز تاریخ، به وضع زبانی ایجاد و به انسان الهام گشته است. پس از سیرامت واحد از مرتبت اجمال به مرتبت تفصیل، زبان واحد الهامی انسان نیز به تدریج دچار تشعب گردید و به صورت زبان‌های متعدد جلوه‌گر شد. پس از متلاشی شدن امت واحد و پدیدار شدن جماعات مبتنی بر طبقات، نه تنها به تشعب زبان‌ها هرچه بیش از پیش افزوده شد، بلکه معانی اصلی کلمات نیز در بسیاری از مواقع، مورد مسخ قرار گرفت که در دوره جدید به نهایت خود رسیده است. از اینجاست که اهمیت علم اسم‌شناسی «اتیمولوژی» پدیدار می‌شود؛ چراکه برای دریافتن معانی حقیقی کلمات، راهی جز رجوع به معانی آنها در زبان‌های نزدیک به زبان پریروزی - یعنی زبان امت واحد گذشته - وجود ندارد. به اعتقاد فردید رسوخ در معانی حقیقی کلمات یکی از راه‌های وصول به حقیقت و انکشاف کلمات تامات و حروف عالیات است. (معارف، ۱۳۸۰، ص ۲۳۷)

#### -اندیشه‌های هایدگر

فردید در تفکرات خود بسیار تحت تأثیر آرا و افکار هایدگر بود چنان‌که می‌توان او را پس از گُربن، پیشتاز طرح مباحث هایدگر در ایران دانست. او همچون هایدگر معتقد بود در هر دوره‌ای از ادوار تاریخی، حوالت چنان است که حقیقتی تحقق پیدا می‌کند و تحقق این حقیقت مستلزم خفای حقایق دیگر است. در این مواقع، نوری غلبه می‌کند و انوار دیگر مورد غفلت قرار می‌گیرد. متفکر آلمانی این مواقع را مواقع وجود و حقیقت وجود می‌داند؛ به عبارت دیگر در هر دوره، وجود ظهوری دارد، اما ظهور وجه تازه وجود، مستلزم خفای وجوه دیگری است (فردید، ۱۳۵۰، ص ۵۴) تاریخ ۲۵۰۰ ساله

حاکمیت متافیزیک یونان بر تاریخ تفکر بشریت نیز از اندیشه‌های هایدگر است که در منظومه فکری فردید مقبول واقع شده است. فردید خود را هم‌سخن با هایدگر می‌دانست و معنای این حرف آن است که او هایدگر را از زمینه تاریخی خود خارج و در زمینه‌ای دیگر تفسیر می‌کند. در این تفسیر آنچه از اندیشه هایدگر با دیانت و اسلام مناسبتی ندارد، تأویل و تعبیر مجدد می‌یابد و آنچه به کار نفی غرب و تکنولوژی جدید و مدرنیته می‌آید حفظ می‌شود. او هایدگر و ابن عربی را به هم درمی‌آمیزد تا به مصاف دنیای مدرن رود. (هاشمی، ۱۳۸۳، ص ۸۷)

#### -عرفان نظری و علم الاسمای ابن عربی

روش شناخت در اندیشه فردید، عرفانی است؛ یعنی مبتنی بر تقدم علم حضوری بر علم حصولی است. علم به حقایق اشیا و به نحو خاص شناخت حقیقت وجود با علم حضوری ممکن خواهد بود. (هاشمی، ۱۳۸۳، ص ۷۸) فردید مباحث مربوط به «اسما» را از علم الاسمای ابن عربی در فصوص الحکم گرفت و مبتنی بر مبانی هایدگر، آن را بر دوره‌های تاریخی تطبیق کرد. بر این اساس هر دوره تاریخی، مظهر یک اسم بوده که بر تاریخ حوالت می‌شود و موجب نهان شدن دیگر اسما می‌گردد. اسم جدید ناسخ اسم گذشته است و آن را پنهان می‌کند. به بیان فلسفی: اسم جدید در حکم صورت و اسم قدیم در حکم ماده می‌شود و هر بار که صورت و اسم تازه می‌آید صورت گذشته واپس زده می‌شود و حکم ماده برای صورت جدید پیدا می‌کند. بنابراین در هر دوره‌ای صورت، همان اسم غالب است و اسمای گذشته در حکم ماده‌اند، پس چنین نیست که صورت‌های گذشته از بین بروند، بلکه دیگر منشأ اثر نیست و از فعلیت خارج

می‌شود و به صورت امر بالقوه درمی‌آید و آن صورتی که غالب است منشأ اثر است. (فردید، ۱۳۵۰)

در نتیجه، فلسفه تاریخ فردید . که از آن به حکمت تاریخ یاد می‌کند . مخلوطی است از تأویل صوفیانه اسطوره آفرینش آدم و آموزش «اسما» به او نزد محی‌الدین عربی و دیگر، مفهوم تاریخ جهانی که با هگل گزارش فلسفی می‌یابد، و سرانجام مفهوم هایدگری «حوالت وجود» و تاریخ اندیشه متافیزیکی به عنوان تاریخ «غروب حقیقت». فردید همچنین دو مفهوم «صورت» و «ماده» در طبیعیات ارسطو را به فلسفه تاریخ خود می‌افزاید و از آن در تبیین دگرگونی‌ها در عالم طبیعت بهره می‌گیرد. (آشوری، ۱۳۸۸، ص ۵۱) به عبارت دیگر، فردید با وام گرفتن مفهوم حوالت تاریخی از مارتین هایدگر و پیوند دادن آن با تجلی اسماء الله در عرفان ابن عربی چیره‌دستانه وام‌گیری خود از اندیشه هایدگر را با اقتباسش از قضا و قدر الهی و ادوار عرفانی پیوند می‌زند. (هاشمی، ۱۳۸۳، ص ۹۸) پروژه فردید هرچند به صورت ناقص و مبهم باقی ماند، اما دارای مبانی عمیق و افق‌گشایی‌های بدیعی است. همچنین تفکرات فردید از لحاظ تأثیرگذاری در میان اندیشمندان و جریان‌های فکری پس از خود نیز دارای اهمیت است.

### ۳-۲- «تمدن نوین اسلامی» بر مبنای اندیشه‌های احمد فردید

هرچند «تمدن اسلامی» مورد توجه و موضوع بحث فردید نبوده و این اصطلاح در کلام او چندان تکرار نشده است، اما می‌توان بر پایه مبانی و آرای او، از امکان یا عدم امکان تمدن اسلامی سخن گفت و ماهیت و هویت آن را بازسازی کرد. در ادامه ابتدا با رویکردی انتقادی به نسبت «رویکرد» و «مبانی فلسفه تاریخی» فردید با تمدن نوین اسلامی می‌پردازیم، سپس تصویری از «تمدن اسلامی» را در میان اندیشه‌های او ترسیم می‌کنیم.

### - رویکرد سلبی تفکرات فردید و فقدان اندیشه‌های ایجابی

رویکرد حاکم بر تفکرات فردید، سلبی است؛ به گونه‌ای که موجب طرد و نفی همه مظاهر تمدنی از جمله علم و تکنولوژی و ساختارهای اجتماعی می‌شود؛ چراکه همگی ذیل «غرب‌زدگی» جای می‌گیرند. همچنین تفکرات او فاقد منظومه مفاهیم و تئوری‌های منسجم اثباتی است. بر تفکرات فردید نمی‌توان نام «فلسفه» نهاد؛ چراکه او از اساس این‌گونه معرفت‌حصولی را داخل در متافیزیک یونانی می‌دانست که هایدگر آن را غفلت از حقیقت تلقی کرده بود. خود هایدگر نیز صاحب فلسفه نبوده و ما چیزی به نام «فلسفه هایدگر» نداریم؛ زیرا او تمام تاریخ ۲۵۰۰ ساله فلسفه را تاریخ غفلت از وجود می‌داند و در نگاه به سیر تاریخ همه را نقد می‌کند. (داوری

رویکرد حاکم بر تفکرات  
فردید، سلبی است؛  
به گونه‌ای که موجب طرد  
و نفی همه مظاهر تمدنی  
از جمله علم و تکنولوژی  
و ساختارهای اجتماعی  
می‌شود؛ چراکه همگی ذیل  
«غرب‌زدگی» جای می‌گیرند.

اردکانی، ۱۳۸۷) فردید وجه سلبی هایدگر در نقد غرب را به عاریت گرفت و البته آن را با حکمت انسی و عرفان ابن عربی آمیخت. او شخصیت‌های متعددی را از جلال آل احمد تا شیخ اشراق و ملاصدرا و سید جمال و... همگی غرب زده می‌داند (دیباج، ۱۳۸۳، ص ۲۷۷) و ابن سینا را زندیق معرفی می‌کند. (فردید، ۱۳۸۱، ص ۳۶۷) او حتی خودش را غرب زده می‌داند، اما از نوع بسیط؛ چراکه به غرب زدگی خود آگاه است و در جهت مخالفت و سلب غرب پیش می‌رود. (دیباج، ۱۳۸۳، ص ۲۹۰) فردید علم و صنعت را نیز برآمده از متافیزیک و اباطیل نفس اماره تلقی می‌کند که فاقد خیر و برکت است. (فردید، ۱۳۸۱، ص ۲۹۵) و از آنها با القابی همچون خدعه‌سرا، حجاب اعظم و اکبر، تکنیک مکر و فریب یاد می‌کند. (همان، ص ۴۳۵) سیر تغییرات مذاهب گوناگون فقهی نیز از نگاه فردید منفی و متأثر از عقل یونانی ارزیابی می‌شود. (همان، ص ۳۳۵)

بنابراین نه تنها میراث فکری برجامانده از فردید فاقد ظرفیتی است که بتوان از آن در عقبه فکری تمدن اسلامی بهره برد، بلکه در نگاه او، دیگر میراث برجامانده از سنت تاریخی، شامل دانش‌ها، معارف و محصولات تمدنی نیز باطل قلمداد می‌شود که در این صورت سنخیتی با تمدن اسلامی پیدا نخواهد کرد. کاربست آرا و اندیشه‌های فردید در «خودآگاهی» نسبت به غرب زدگی و ضرورت پرهیز و اعراض از آن، موفق است، ولی فاقد تبیین مسیری روشن و ابزاری برای حرکت است. بر این اساس کارکرد دستگاه فکری او در «سلب» خواهد بود، نه «ایجاب» و در «پرسش» است، نه «پاسخ». «پرسش‌گری» از وضع موجود هرچند مقامی رفیع بوده و گام اول در حرکت به سوی تحول

و تکامل به حساب می‌آید، اما برای دستیابی به «پاسخ» کافی نیست. کسی که «پرسش» را نه پل عبوری به سوی «پاسخ»، بلکه هدف و غایت خود بداند و به آن اصالت دهد، نه تنها هیچ‌گاه به جواب نمی‌رسد، بلکه در جایگاه مستشکل باقی مانده و همواره درصدد تخطئه و تخریب دیگران برمی‌آید.<sup>۱۰</sup>

### -تفکیک نکردن جنبه حق و باطل و سیر نزولی تاریخ، دو مبنا در نفی تمدن اسلامی

یکی از دستاوردهای ارزشمند اندیشه‌های فردید، نظریه فلسفه تاریخ (حکمت تاریخ) اوست. «فلسفه نظری تاریخ» با نگاهی کلان به سیر حرکت تاریخ به مسیر حرکت، عامل حرکت و مواقف و مراحل تاریخ می‌پردازد. متأسفانه اندیشمندان شیعی کمتر درصدد تحلیل تاریخ از چنین منظری برآمده‌اند و یا تنها به نقد فلسفه تاریخ مارکسیسم و حداکثر به بیان برخی سنت‌های تاریخی بسنده کرده‌اند. همان‌طور که پیش از این گذشت، فردید با بهره‌گیری و تلفیق آرای هایدگر و ابن عربی، مراحل تاریخ را به دو دسته «دیروز، امروز، فردا» و «پریروز، پس فردا» تقسیم می‌کند که دسته اول، حاکمیت باطل و دسته دوم حاکمیت حق می‌باشد. از این رو فلسفه تاریخ فردید «دوری» است، نه «خطی» و قافله بشریت پس از فاصله گرفتن از معنویت پریروزی، دگر بار در پس فردای تاریخ (عصر ظهور) آن را ملاقات خواهد کرد و حجاب از رخسار حقیقت به کنار رفته و از نو امت واحده جدید به ظهور می‌رسد.

چنین نگرش فلسفه تاریخی با دو آسیب جدی روبه‌رو است: اول اینکه میان دو جنبه تاریخی حق و باطل (در عرض یکدیگر) تفکیک نمی‌شود. دوم اینکه سیر تاریخ (جز در ابتدا و

انتها) نزولی. و نه تکاملی. ترسیم می‌شود. آسیب اول عبارت است از اینکه طبق این دیدگاه در هر مقطع تاریخی تنها یک «حالت» (حق یا باطل) در گستره هستی حضور دارد و به بیان فردید. یک اسم و حواله تاریخی حاکم می‌گردد و دیگر اسامی منشأ اثر نخواهند بود:

«در هر دوره، وجود ظهوری دارد، اما ظهور وجه تازه وجود، مستلزم خفای وجوه دیگر است، حالا اگر ادوار تاریخی را در نظر بگیریم باید ببینیم که هر دوره مظهر کدام اسم بوده؛ یعنی چه اسم مسمی و محتومی حواله شده و کدام اسما را نهان کرده است. گفتیم که اسم جدید ناسخ اسم گذشته است و آن را پنهان می‌کند و اگر بخواهیم به عبارت فلسفی بگوییم، اسم جدید در حکم صورت و اسم قدیم در حکم ماده می‌شود و هر بار که صورت تازه و اسم تازه می‌آید صورت گذشته واپس زده می‌شود و حکم ماده برای صورت جدید پیدا می‌کند. بنابراین در هر دوره‌ای صورت، همان اسم غالب است و اسما می‌گذشته در حکم ماده‌اند؛ پس چنین نیست که صورت‌های گذشته از بین بروند، بلکه دیگر منشأ اثر نیست و از فعلیت خارج می‌شود و به صورت امر بالقوه درمی‌آید و آن صورتی که غالب است منشأ اثر است». (فردید، ۱۳۵۰)

درحالی‌که مبتنی بر معارف دینی. و شواهد عینی. همواره دو جریان حق و باطل در بستر تاریخ حضور دارد که برآمده از دو ولایت حق و باطل (نور و ظلمت) است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»، «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ». (بقره: ۲۵۷) جبهه باطل با محوریت و ولایت فراعنه و طواغیت و جبهه حق با محوریت انبیا و اوصیا(ع) همواره در تقابل و تنازع با یکدیگر رو به پیش بوده و سیری تکاملی

را پیموده‌اند. اما در بیان فردید هرچه هست، غرب است؛ و شرق، نور و حقیقت همگی از صحنه عالم رخت بر بسته‌اند:

«فعلاً که از شرق و غرب صحبت می‌کنیم می‌توانیم فقط به‌عنوان سمبل، این دو لفظ را بپذیریم؛ زیرا حواله تاریخی جهان امروز، همین حواله تاریخی غرب است و شرق در خفاست؛ یعنی وقتی یونانیت می‌آید برخلاف آنچه که می‌گویند نور از شرق می‌آید، شرق در ظلمت قرار می‌گیرد و دیگر هرچه هست غرب است. با ظهور یونانیت، ماه واقعیت طلوع می‌کند و خورشید حقیقت غروب، و از آن زمان بر سیر تاریخ، همواره بیشتر سیر تاریخ مغرب‌زمین و ولایت تسلط پیدا می‌کند». (فردید، ۱۳۵۰)

عبارت مشهور فردید که «صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است» نیز این‌گونه تفسیر شده است که تمام ممالک اسلامی و شرقی در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند واجد مآثر و ودایع تاریخی باشند. ما در دوران بی‌تاریخی محبوس شده‌ایم که حتی سنت ما با ودایع تاریخی پریروزی قدسی نیز هیچ سنخیتی ندارد. (کمالی، ۱۳۸۵)

رکن دیگر نظریه فلسفه تاریخی فردید، حرکت نزولی تاریخ است؛ در این دیدگاه هرچه زمان به جلو آمده است ملک و حکومت شیطان قوی‌تر شده است. تاریخ رو به سراشیب است و با ظهور مهدی موعود(عج) غرب‌زدگی نفی می‌شود. (دیباج، ۱۳۸۳، ص ۳۲۱) تاریخ اسلام هرچه جلوتر می‌رود بعد از اسم الله است و بازگشت به اسما می‌شود. هرچه جلو می‌رویم ظلم و جور به نهایت می‌رسد. (همان، ص ۷۸) بر این اساس حرکت تاریخ، نه یک حرکت تکاملی، بلکه سقوطی به قعر ظلمات خواهد بود، اما با پایانی خوشایند و نورانی! فردید گذر از غرب‌زدگی و



مقابله با سیطره عالم غرب را ناممکن دانسته و غرب زدگی را امری ضروری و اجتناب ناپذیر می‌داند و بازگشت به سنت را به دلیل حوالت تاریخی ما غیرممکن می‌یابد. در این صورت حتی «انقلاب اسلامی» هم نمی‌تواند به درستی تحلیل شود. البته انقلاب اسلامی در نگاه فریدید جایگاه مثبت و ارزشمندی دارد که جهت آن به سوی پس‌فرداست و به تفکر آماده‌گر برای ظهور امام عصر(عج) و زمینه‌سازی برای انقلاب تمام جهان بازگشت می‌کند. (همان، ص ۱۰۲) اما چنین تحلیلی از انقلاب اسلامی در کلام فریدید، تحلیلی پسینی است و طبق مبانی و ارکان اندیشه‌های او نمی‌تواند توجیهی منطقی داشته باشد. چنین حادثه عظیمی در برهه خودبنیادی انسان و غرب زدگی فراگیر او در گستره عالم، بنا به مبانی اش باید استثنا به حساب آید. شاهد این مدعا، فقدان عمل یا گفتاری پیشینی از فریدید در تأیید انقلاب اسلامی است.

فارق از ابعاد دیگر این تئوری فلسفه تاریخی، «آنچه در اینجا محط نظر است نسبت آن با «تمدن نوین اسلامی» است. مطلق‌انگاری سیطره طاغوتی غرب در اندیشه‌های فریدید جایی برای تنفس جریان حق باقی نمی‌گذارد. لازمه باطل چنین تصویری از عالم، تفوق و برتری دستگاه ولایت ابلیس بر ولایت نبی اکرم(ص) در برهه‌ای طولانی از تاریخ است! و اینکه شعله ولایت حقه الهی رو به خاموشی گراید. این نتیجه، بر خلاف سنت الهی است که: «يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ يَأْبَى اللَّهُ إِلَّأ أَن يَتِمَّ نُورُهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ». (توبه: ۳۲) برای این اساس، «نگرش تک‌قطبی» به تاریخ و «حرکت نزولی» آن نمی‌تواند دستیابی به «تمدن نوین اسلامی» را تحلیل کند [مگر در عصر ظهور] و اگر هم چنین عنوان و معنوی تحقق پیدا کند چیزی نیست جز غرب زدگی مضاعف که تنها توهم اسلامیت را به همراه دارد.

#### -تمدن اسلامی از منظر فریدید

فریدید، تمدن را یک کل واحد می‌داند که دارای مناسبات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است که در هر دوره، صورت نوعی آن دوره تاریخی به شمار می‌رود. به عبارت دیگر تمام شئون سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در هر دوره، وجهی از وجود و شأنی از شئون آن صورت نوعی محسوب می‌گردد. صورت نوعی یادشده نیز مظهر اسمی است که بر آن دوره از تاریخ حاکم است. (معارف، ۱۳۸۰، ص ۴۱۴) تمدن، همچون هر مفهوم و پدیده دیگری باید ذیل تاریخ غرب زدگی تعریف شود؛ فریدید غرب زدگی را غیاب اسماء‌الله و غلبه حجاب شیطان بر کره ارض تلقی کرد و این تلقی از



فریدید غرب زدگی را غیاب

اسماء‌الله و غلبه حجاب

شیطان بر کره ارض تلقی

کرد و این تلقی از غرب زدگی

با آنچه جلال آل احمد

در کتاب خود آورده است

تفاوت شایانی داشت.

غرب‌زدگی با آنچه جلال آل احمد در کتاب خود آورده است تفاوت شایانی داشت؛ چراکه جلال مشکل را تنها در غرب‌مآبی و زیستن به شیوه مادی و فرهنگی غربیان می‌دید. غرب‌زدگی در عرف فردید استوار وجود بود و حواله تاریخ غفلت از وجود حق و حقیقت، اما در عرف جلال آمیختگی زندگی شرقی با صورتی غرب‌مآبانه. علم‌الاسمای تاریخی به فردید می‌آمخت که جوهر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را اسمای الهی بدانند و در مقام صورت و ماده آنها را به هم متصل کند. (مددپور، ۱۳۸۸، ص ۲۱۱)

به نظر فردید تمدن اسلامی در گذشته نیز یونان‌زده است؛ این تمدن از اصل اسلامی خود دور افتاده و اصالت خود را از دست داده است. در این فرهنگ و تمدن آنچه ارج و قدر دارد میراث عرفانی شعری مسلمانان و ایرانیان است، وگرنه فلسفه و حتی کلام چیزی جز ظهورات غرب‌زدگی و یونان‌زدگی نیست. بنا به نظر فردید درباره ادوار تاریخی، تمدن اسلامی نباید چندان محلی از اعراب داشته باشد. هرچند اسلام، خود نویدبخش حوالتی دیگر بوده است، مسلمانان گرفتار فرهنگ یونانی شده‌اند و دین اسلام را هم بر مبنای فرهنگ یونانی تفسیر کرده‌اند. (هاشمی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷)

بنابراین از نظرگاه فردید، «تمدن اسلامی»، نه در گذشته هویتی اصیل داشته است و نه در حواله تاریخی غرب‌زدگی، امکان تحقق خواهد داشت. براین مبنای تمدن اسلامی، تنها در پس‌فردای تاریخ (عصر ظهور) امکان جلوه‌گری پیدا می‌کند. از نظر او اگر سقراط، مظهر تمدن یونانی و آگوستینوس، مظهر تمدن روم شرقی و امپراطوری مسیحی و دکارت مظهر تمدن غربی است، جهان آینده و تمدن نوین آن توسط امام زمان (عج) تجلی پیدا می‌کند. (فردید، ۱۳۸۱، ص ۴۱۹)

#### ۴-۲-سخن آخر

نزاع میان «سنت و تجدد» و یا به تعبیر دقیق‌تر - تقابل «دین و مدرنیته»، چالش اصلی در مسیر حرکت «انقلاب اسلامی» تا «تمدن نوین اسلامی» است. در این میدان منازعه، برتری و پیروزی با تفکر و اندیشه‌ای خواهد بود که بتواند بسترها و ساختارهای حیات اجتماعی بشر را بر پایه مبانی و ارزش‌های خود طراحی کرده و تمام زوایای زندگی بشری را در مسیر اهداف خود هماهنگ کند. دستیابی به تمدنی نوین با عنایت به تعالیم و آموزه‌های اسلام ناب، نیازمند «عقلانیتی» است که اولاً «متعبد و مستند به منابع دینی» باشد، ثانیاً «قدرت ساختارسازی عینی» و «ارائه الگوهای اجرایی» را داشته باشد؛ چراکه فقدان هر یک از این دو عامل به انفعال یا انزوای دین در برابر تجدد می‌انجامد. بی‌تردید رجوع به سنت گذشته و میراث تمدن تاریخی اسلام در قرون متقدم نیز لازم و ضروری اما ناکافی است. سنت، همچون بستر حاصلخیزی است که باید نهال انقلاب اسلامی را بارور سازد و به خودی خود قدرت عرض اندام در برابر تمدن مادی غرب - که در ظاهر و باطن زندگی بشری رخنه کرده است - را ندارد.

#### منابع و مأخذ

اعوانی، غلامرضا؛ خرد جاویدان، [کتاب] مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر؛ تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۲۸۳۱.  
اعوانی، غلامرضا؛ «فیلسوف سنت در میان منازعه»، [نشریه] شهروند امروز؛ تهران: ۷۸۳۱.  
شایگان، داریوش؛ «سنت به وقت مدرن»، [نشریه] شهروند امروز؛ ۶۸۳۱.  
عالی، سید علیرضا؛ «رهافتی بر تمدن و تمدن اسلامی از دیدگاه سید حسین نصر»، [نشریه] تاریخ و تمدن اسلامی؛ سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۶۸۳۱، ص ۷۵۱-۲۸۱.

لگن هاوزن، محمد؛ «چرا سنت‌گرا نیستیم؟» نقدی بر آرا و اندیشه‌های سنت‌گرایان؛ مترجم: منصور نصیری، [نشریه] خردنامه همشهری، ۶۸۳۱.

نصر، سید حسین؛ الف: اسلام و تنگناهای انسان متجدد؛ مترجم: انشاءالله رحمتی، چاپ دوم، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، زمستان ۵۸۳۱.

-----؛ ب: در جست‌وجوی امر قدسی (گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با سید حسین نصر)؛ مترجم: سید مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی، ۵۸۳۱.

-----؛ الف: جوان مسلمان و دنیای متجدد؛ مترجم: مرتضی اسعدی، چاپ ششم، تهران: طرح نو، ۴۸۳۱.

-----؛ ب: [کتاب] دین و نظام طبیعت؛ مترجم: محمدحسن غفوری، تهران: حکمت، ۴۸۳۱.

-----؛ «زمینه فکری برخورد فرهنگ و تمدن ایران و غرب»، [نشریه] یغما؛ شماره دوم (شماره مسلسل ۶۹۲)، اردیبهشت ۲۵۳۱، سال بیست‌وششم، ص ۶۶-۱۷.

-----؛ «بنیادگرایی فرزند تجدد است»، گفت‌وگوی اختصاصی با دکتر سید حسین نصر، شهروند امروز؛ ۶۸۳۱، ص ۰۱۱.

-----؛ علم و تمدن در اسلام؛ مترجم آرام احمد، چاپ دوم، تهران: خوارزمی، ۹۵۳۱.

داوری اردکانی، رضا (۷۸۳۱)؛ «آل احمد، فردید و روشنفکران»، کتاب ماه فرهنگی تاریخی یادآور؛ سال اول، شماره سوم، شهریور، مهر و آبان ماه.

----- (مهر ۶۸۳۱)؛ «فردید فیلسوف بود»، خردنامه همشهری، شماره ۹۱.

----- (۳ شهریور ۷۸۳۱)؛ «فردید از اندیشه تا عمل در گفت‌وگو با دکتر رضا داوری اردکانی»، شهروند امروز، شماره ۹۱۱.

دیباج، سید موسی (۳۸۳۱)؛ مفردات فردیدی؛ تهران: نشر علم.

رجبی، محمد (سه‌شنبه، ۷۸۳۱)؛ «غرب‌باوری یا خداپاوری؟»، ویژه‌نامه روزنامه اعتماد؛ شماره ۵۸۱۰.

فردید، احمد (دی ۰۵۳۱)؛ «پاسخ به چند پرسش در باب فرهنگ شرق»، ماهنامه فرهنگ و زندگی؛ شماره ۷.

----- (۱۸۳۱)؛ دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان؛ تهران: مؤسسه فرهنگی و پژوهشی، چاپ و نشر نظر.

فناپی اشکوری، محمد (۶۸۳۱)؛ «حکمت فردیدی»، معرفت فلسفی؛ سال پنجم، شماره دوم.

کلینی، محمدبن یعقوب (۷۰۴۱ ق.ک)؛ کافی؛ تهران، چاپ: چهارم.

کمالی، سید مجید (مرداد ۵۸۳۱)؛ «از خلاف آمد عادت... / مقدمه‌ای بر آرای سید احمد فردید درباره سنت»، خردنامه همشهری؛ شماره ۵.

معارف، سید عباس (۰۸۳۱)؛ نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی؛ تهران: رایزن.

منوچهری، بکتاش (۸۸۳۱)؛ فردید از نگاه دیگران [رامین جهاننگلو، محمد مددیور، داریوش آشوری، یوسفعلی میرشکاک، داریوش شایگان، رضا براهنی، علی ابوالحسنی، احسان نراقی]؛ تهران: نشر قصیده‌سرا.

هاشمی، محمد منصور (۳۸۳۱)؛ هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید؛ تهران: کویر.

یامین‌پور، وحید (۶۸۳۱)؛ «استاد سید احمد فردید و شاگردان»، نشریه حزب‌الله.

پاورقی

۲. نصر در بهار ۳۵۳۱ انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران را بنیان نهاد. ریاست عالییه هیئت امنای آن با فرح پهلوی بود و اعضای هیئت امنا عبارت بودند از: مهدی محقق، جلال‌الدین همایی، محمود شهبابی، عباس زریاب خویی، یحیی مهدوی و سید حسین نصر. نصر که مدیرعامل انجمن نیز بود در این مقام سعی می‌کرد تا ویل سنت‌گرایی خود را از «فلسفه ایران» رواج دهد. از جمله اقدامات این انجمن، انتشار نشریه «جاویدان خرد» بود که اولین شماره آن در بهار ۴۵۳۱ با پنج زبان فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی منتشر شد.

پس از پیروزی انقلاب، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران فعالیتی نداشت تا سال ۰۶۳۱ که به ۱۱ مؤسسه دیگر ادغام شد و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، وابسته به وزارت

لگن هاوزن، محمد؛ «چرا سنت‌گرا نیستیم؟» نقدی بر آرا و اندیشه‌های سنت‌گرایان؛ مترجم: منصور نصیری، [نشریه] خردنامه همشهری، ۶۸۳۱.

نصر، سید حسین؛ الف: اسلام و تنگناهای انسان متجدد؛ مترجم: انشاءالله رحمتی، چاپ دوم، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، زمستان ۵۸۳۱.

-----؛ ب: در جست‌وجوی امر قدسی (گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با سید حسین نصر)؛ مترجم: سید مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی، ۵۸۳۱.

-----؛ الف: جوان مسلمان و دنیای متجدد؛ مترجم: مرتضی اسعدی، چاپ ششم، تهران: طرح نو، ۴۸۳۱.

-----؛ ب: [کتاب] دین و نظام طبیعت؛ مترجم: محمدحسن غفوری، تهران: حکمت، ۴۸۳۱.

-----؛ «زمینه فکری برخورد فرهنگ و تمدن ایران و غرب»، [نشریه] یغما؛ شماره دوم (شماره مسلسل ۶۹۲)، اردیبهشت ۲۵۳۱، سال بیست‌وششم، ص ۶۶-۱۷.

-----؛ «بنیادگرایی فرزند تجدد است»، گفت‌وگوی اختصاصی با دکتر سید حسین نصر، شهروند امروز؛ ۶۸۳۱، ص ۰۱۱.

-----؛ علم و تمدن در اسلام؛ مترجم آرام احمد، چاپ دوم، تهران: خوارزمی، ۹۵۳۱.

داوری اردکانی، رضا (۷۸۳۱)؛ «آل احمد، فردید و روشنفکران»، کتاب ماه فرهنگی تاریخی یادآور؛ سال اول، شماره سوم، شهریور، مهر و آبان ماه.

----- (مهر ۶۸۳۱)؛ «فردید فیلسوف بود»، خردنامه همشهری، شماره ۹۱.

----- (۳ شهریور ۷۸۳۱)؛ «فردید از اندیشه تا عمل در گفت‌وگو با دکتر رضا داوری اردکانی»، شهروند امروز، شماره ۹۱۱.

دیباج، سید موسی (۳۸۳۱)؛ مفردات فردیدی؛ تهران: نشر علم.

رجبی، محمد (سه‌شنبه، ۷۸۳۱)؛ «غرب‌باوری یا خداپاوری؟»، ویژه‌نامه روزنامه اعتماد؛ شماره ۵۸۱۰.

فرهنگ و آموزش عالی، پدید آمد. در سال ۹۶۳۱ این مؤسسه به پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی بدل شد. در سال ۸۳۱۰ انجمن حکمت و فلسفه ایران از پژوهشگاه جدا شد و به صورت مستقل فعالیت خود را از سرگرفت و از آغاز سال ۱۸۳۱ به «مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران» تغییر نام داد. ریاست مؤسسه حکمت و فلسفه با غلامرضا اعوانی بود تا مرداد ۹۳۱۰ که عبدالحسین خسروپناه به جای او منصوب شد.

۳. در تبیین اندیشه‌های سید حسین نصر، سعی شده است از عبارات ایشان بهره ببریم.

۴. سید حسین نصر در این خصوص آورده است:

«متأسفانه میراث علوم طبیعی اسلام بسیار به ندرت مورد مطالعه خود مسلمانان قرار گرفته و اگر هم کسانی به چنین مطالعه‌ای اقدام کرده باشند، مطالعه آنها بر نوعی احساس حقارت مبتنی بوده است که در اثر آن، صاحبان چنین تحقیقاتی به ناچار سعی کرده‌اند اثبات کنند که مسلمانان در اکتشافات علمی بر غریبان فضل تقدم دارند. بنابراین در دستاوردهای فرهنگی خود عقب‌تر از جهان غرب نیستند. به ندرت این میراث علمی ارجمند مسلمانان را روشی بدیل، علمی و دارای شأن علم طبیعی دانسته‌اند که توانسته است از تأثیر فاجعه‌باری که علم متجدد و کاربردهای آن از طریق فناوری برای آدمی داشته‌اند احتراز کند و الحاق که احتراز هم کرده‌اند. مسلمانان با بصیرت فقط باید بسیار خرسند باشند که این مسلمانان نبودند که انقلاب علمی قرن نوزدهم را ایجاد کردند؛ انقلابی که پیامد منطقی آن را امروز شاهدیم. دانشمندان و متفکران مسلمان باید فلسفه طبیعت مندرج در علوم اسلامی را جانی تازه ببخشند و به مطالعه خود این علوم بپردازند». (نصر الف، ۵۸۳۱، ص ۸۱۳)

۵. در این بخش تنها نسبت این اندیشه را با تمدن نوین اسلامی ارزیابی و تحلیل می‌کنیم.

۶. نک: مقدمه مرحوم مددپور در کتاب «دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان».

۷. میرشکاک نوشته است: «من نیز همچون مرحوم استاد فکر می‌کردم که باید به جنگ دشمنان هویت قومی و هویت دینی این سرزمین رفت، اما... فهمیدم چاره‌ای جز مرگ ندارم، الآن هم جز اینکه در نیایش‌های خودخواهان مرگ از درگاه حضرت حق باشم، کاری نمی‌توانم کرد». (میرشکاک، ۸۸۳۱، ص ۲۴۲)

۸. در این کتاب تصویر جامعی از افکار فردید و همچنین برخی از مهم‌ترین اصحاب مکتب او همچون داریوش آشوری، داریوش شایگان، رضا داوری اردکانی و... ترسیم شده است؛ هرچند نویسنده از پایگاه روشنفکری به ارزیابی پرداخته است.

۹. البته دوره‌های تاریخی نزد او دارای نظم و ترتیب مشخصی نیست؛ برای مثال او دوره قرآن و سایر کتب آسمانی را متعلق به دوره‌هایی غیر از دوره مابعدالطبیعه ارسطویی و یا محاورات افلاطونی و دروه آن را برتر از این دو می‌دانست با اینکه بر حسب ترتیب زمانی مرسوم، ظهور قرآن، پس از مابعدالطبیعه ارسطو رخ داده است. زمان یا دگرگونی نسبت انسان و اسما تغییر می‌یابد؛ آن اسم که می‌رود زمان آن می‌رود و اسم دیگری که می‌آید زمان آن می‌آید. (دیباچ، ۳۸۳۱)

۱۰. به تازگی نیز برخی منتسبان به این جریان فکری با فاصله گرفتن از عمق رویکرد فردید و با تشابه‌سازی‌های سطحی و نادیده گرفتن خاستگاه معرفتی یک فکر و اندیشه، همه ابداعات را با وصله «غرب‌زدگی» و «توسعه‌زدگی» نقد و نقض می‌کنند.

۱۱. یکی دیگر از محورهای بررسی این نظریه فلسفه تاریخی، نقش «اراده‌های انسانی» در آن است؛ طبق دیدگاه فردید، جهان یکسره غرق در ظلمت و حجاب است و این، تقدیر الاهی و حوالت تاریخی است و جز امداد غیبی هیچ راهی برای رهایی از چنگال طاغوت وجود ندارد. از این رو تبدیل امروز و فردای طاغوت‌زده به پس‌فردای معنوی، نمی‌تواند توجهی منطقی پیدا کند؛ چراکه امروز، لحظه به لحظه برگستره و عمق سیطره شیطان افزوده خواهد شد. جز اینکه دست قدرت الهی از آستین تاریخ بیرون آمده و صفحه تاریخ را ورق زند! و با مشیت و اراده مستقیم او، سپیده‌دم پس‌فردا پدیدار گردد. درحالی‌که «أبی‌الله‌اُنْ یَجْرِي الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (کلینی، ۷۰۴۱، ج ۱، ۳۸۱). نتیجه چنین نگرشی، انتظاری خاموش و البته همراه با خودآگاهی. برای فرارسیدن پس‌فردای تاریخ و خدای پس‌فرداست.