

تاملاتی دربارهٔ اسلام و اندیشهٔ مدرن *

سید حسین نصر **

منصور انصاری ***

چکیده: نسبت میان اسلام و مدرنیته، از آغاز رویارویی مسلمانان با غرب، یکی از مشکل‌سازترین مسائل بوده است. برخی از متفکران مسلمان تلاش کرده‌اند تا با رجوع به منابع معتبر اسلامی، شواهدی دال بر تفاهم اسلام و مدرنیته به دست دهند و این دو را آشتی‌پذیر معرفی کنند. دسته دیگری از اندیشمندان جهان اسلام فقط جنبه‌هایی از اسلام را با مدرنیته قابل جمع می‌دانند و بویژه در مباحث اعتقادی قائل به شکافی ژرف میان اسلام و مدرنیته هستند. عده دیگری از اندیشمندان، اسلام و مدرنیته را آشتی‌ناپذیر و این دو را غیر قابل جمع و تلفیق می‌دانند. به نظر این گروه، از حیث معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی تفاوت ژرفی میان این دو وجود دارد. این گروه را شاید بتوان با عنوان سنت‌گرایان معرفی کرد. سید حسین نصر، به عنوان یکی از متفکران شهیر اسلامی در دوران معاصر، نه تنها در این گروه بلکه در صدر ایشان قرار می‌گیرد. مقاله حاضر کوششی است

* این مقاله ترجمه فصل ششم از کتاب زیر است:

Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, Kegan Paul International Ltd(KPI), 1990, PP. 97 - 113.

** استاد کرسی اسلام‌شناسی دانشگاه جرج واشنگتن.

*** کارشناس گروه اندیشه سیاسی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

برای نشان دادن شکاف پریشدنی میان اسلام و مدرنیته. این مقاله از لحاظ فلسفی و علمی نامل‌انگیز است و چالشی است عظیم فراروی دو گروه نخست.

امروز کمتر موضوعی است که بیش از «رویاریویی میان اسلام و اندیشه مدرن» هیجان و مناقشه را در میان مسلمانان برانگیزد. البته این موضوع بسیار گسترده است و حوزه‌های وسیعی از سیاست تا هنر مقدس را در برمی‌گیرد؛ موضوعات مورد مناقشه اغلب آنچنان موجب فوران و غلبان شدید احساسات، دل‌بستگیها و حتی ناسزاگویی شده است که به دشواری می‌توان از آنها برای تحلیل عینی علتها و برداشتی شفاف از مشکلات یاری گرفت. سراسر بحث همچنین به دلیل حالت روانشناختی حقارت و احساس درماندگی در برابر جهان مدرن ناکارا و عقیم شده است. این احساس ناتوانی باعث شده تا اکثر مسلمانان مدرنیست از ارزیابی وضعیت [مدرن] و بیان حقیقت - صرف نظر از اینکه با عقیده رایج تطابق داشته باشد یا تقابل، پذیرفتنی باشد یا ناپذیرفتنی - خودداری کنند. بحث خود را با تعریف «اندیشه مدرن» آغاز می‌کنیم.

اصطلاح مدرن به معانی بسیاری از جمله «معاصر»، «ابتکاری» و «بدیع» یا «در هماهنگی با گذر زمان» اطلاق شده است. اما مسأله اصول (principles) و در واقع خود حقیقت بندرت در بحث از مدرنیسم مورد توجه قرار گرفته است. تقریباً هیچ‌گاه پرسیده نشده که آیا این یا آن ایده، این شکل یا آن شکل با جنبه‌ای از حقیقت همخوانی دارد یا ندارد. تنها پرسش این بوده است که آیا آن مدرن هست یا نیست. فقدان شفافیت، دقت و وضوح در طرحهای ذهنی و هنری که مشخصه خود جهان مدرن می‌باشد، به نظر می‌رسد مانعی جدی بر سر راه فهم مسلمانان معاصر از مدرنیسم ایجاد کرده، خواه مسلمانانی که می‌خواهند باورهای آن را بپذیرند و خواه آنهایی که می‌خواهند علیه آن به مقابله برخیزند. نفوذ مدرنیسم آن شفافیت بلورینی را که اسلام سنتی در تجلی عقلانی و هنری خود از آن برخوردار بوده را تیز تیره و تار کرده است.^۱

منظور ما از کلمه «مدرن» در اینجا، «معاصر» یا «کنونی» و یا آن چیزی که در سلطه بر جهان طبیعی پیروز بیرون آمده، نیست بلکه «مدرن» از دیدگاه ما بریدن و گسیختن از اصول استعلایی (transcendent) یعنی از اصول تغییرناپذیر و ابدی است که بر همه چیز حاکم هستند و انسان از طریق الهام و وحی به آنها آگاه می‌شود. به این معنا، مدرنیسم در تقابل با سنت (دین) قرار می‌گیرد؛ در مدرنیسم فقط انسان همه چیز است که با سرچشمه الهی قطع رابطه می‌کند.^۲ سنت

به این معنا به قدمت خود انسان است و در واقع مشخصه خود وجود انسانی است. در حالی که مدرنیسم پدیده بسیار متأخری است. از زمانی که انسان بر روی زمین زندگی کرده، مرده‌هایش را به خاک سپرده و معتقد به حیات پس از مرگ و عالم روح بوده است. بنابراین، انسان در طول «صدها هزار» سال زندگی بر روی زمین نگرشی سنتی داشته و رابطه‌اش با خدا و طبیعت، «تحول نیافته است». ^۳ در مقایسه با این تاریخ دیرپای [سنت] که در خلال آن انسان همواره پروردگار خویش را ستوده و کار ویژه جانشینی خدا بر روی زمین (خلیفه الله) را عهده‌دار بوده، دوره سلطه مدرنیسم که از رنسانس قرن پانزدهم اروپای غربی آغاز شده تا به امروز به پلک زدنی می‌ماند. ^۴ با این همه، در خلال این لحظه گذرا است که ما زندگی می‌کنیم؛ از همین جا سلطه ظاهری قدرت مدرنیسم ناشی می‌شود؛ که بسیاری از مسلمانان از فرط ناچاری و استیصال از برابر آن عقب‌نشینی می‌کنند یا اینکه آنها نیز با حالت سطحی شادی که اغلب با جاذبه‌های جهان درمی‌آمیزد، همراه شوند.

درباره خود اصطلاح «اندیشه» نیز نکته در خور تأملی وجود دارد؛ اصطلاح «اندیشه» که در اینجا در ترکیب «اندیشه مدرن» به کار رفته، خودش اصطلاحی مدرن است تا سنتی. اصطلاح عربی «فکر» (fikr) و یا اصطلاح فارسی اندیشه (andishah) که معمولاً به گونه مترادف استعمال می‌شوند به دشواری معنای مشابهی در متون سنتی دارند. در واقع، بیشتر اصطلاح (Pensée) فرانسوی، به آن معنایی که پاسکال از آن اراده می‌کرد، با دریافت سنتی اصطلاح همخوانی دارد؛ اصطلاحی که با «مکاشفه» بهتر مفهوم می‌شود تا «اندیشه». هر دو اصطلاح «فکر» عربی و «اندیشه» فارسی* با «تأمل» و «مکاشفه» ارتباط دارند تا به فعالیت ذهنی، کاملاً بشری و از این رو غیر الهی، که اصطلاح «اندیشه» بهتر افاده معنا می‌کند. ^۵ بنابراین اگر ما از اصطلاح «اندیشه» استفاده می‌کنیم، به این سبب است که خواننده‌ای که مخاطب ماست با همه آنچه این اصطلاح بر آن دلالت می‌کند پرورش یافته و ممکن نیست اصطلاح دیگری را که همان معنا را افاده کند جایگزین آن کنیم.

همه این اشکال فعالیت ذهنی که رویهمرفته اندیشه مدرن را تشکیل می‌دهند و علم، فلسفه، روانشناسی و حتی جنبه‌های خاصی از خود مذهب را نیز در برمی‌گیرد، ویژگیها و صفات

* در اینجا باید بین فکر و اندیشه مورد نظر نویسنده با "thought" به معنای اندیشه تمایز قائل شد. [م]

مشترک خاصی دارند که باید مورد بررسی و مطالعه قرار گیرند پیش از اینکه پاسخ اسلامی به اندیشه مدرن بتواند حاصل شود. شاید نخستین صفت اصلی اندیشه مدرن ماهیت انسان‌گونه انگاری‌اش (anthropomorphic) باشد. چگونه شکلی از اندیشه که هر اصل بالاتر از انسان را نفی می‌کند می‌تواند اندیشه‌ای غیر انسان‌انگارانه باشد؟ البته ممکن است این ایراد مطرح شود که علم مدرن بویژه انسان‌انگارانه نیست بلکه این علوم پیشا مدرن هستند که باید با برجسب انسان محور (man-centred) مشخص شوند. با این همه و علی‌رغم همه ظواهر، این ادعا توهمی بیش نخواهد بود اگر دقیقاً عامل معرفت‌شناختی (epistemological) آن مورد مذاقه قرار گیرد. این درست است که علم مدرن جهانی را وصف می‌کند که در آن انسان به عنوان روح، ذهن و حتی روان (psyche) جایی ندارد و بنابراین جهان به عنوان «جهانی غیر انسانی» ظاهر می‌شود و ارتباطی با وضع بشری ندارد. اما نباید فراموش کرد که گرچه انسان مدرن علمی را خلق کرده است که واقعیت انسان را از تصویر کلی جهان کنار می‌گذارد،^۶ اما ضابطه‌ها و ابزارهای معرفت که این علم را مشخص می‌کنند کاملاً و منحصرأ بشری هستند. عقل و حواس بشر تعیین‌کننده علم مدرن است. شناخت حتی دورترین کهکشانها با ذهن بشری صورت می‌پذیرد. این جهان علمی که انسان از آن منفک شده در نهایت مبتنی بر بنیادهای انسان‌انگارانه است، و انسان است که می‌داند و تعیین می‌کند که چه چیزی علم است.

برعکس، علوم سنتی شدیداً غیر انسان‌انگارانه هستند یعنی برای آنها مکان و ظرف معرفت، ذهن بشری نیست بلکه در نهایت عقل الهی (Divine Intellect) است. علم حقیقی مبتنی بر عقل محض بشری نیست بلکه مبتنی بر عقل کلی است که به سطح فرابشری واقعیت تعلق دارد و ذهن بشر را منور می‌سازد.^۷ اگر کیهان‌شناسان قرون وسطا، انسان را در مرکز کائنات قرار دادند به این دلیل نیست که آنها در معنای رنسانسی اصطلاح «انسان‌گرا» بودند که بر طبق آن انسان دنیوی و زمینی معیار همه چیزها بود، بلکه به این منظور بود که انسان را قادر کند تا کیهان را به مثابه سلسله مراتبی ببیند؛ که پایین‌ترین مرتبه آن را انسان اشغال کرده و او می‌بایست از این گوشه تاریخ سرداب کلیسا سفر خود را آغاز کند و حرکت صعودی خود را در پیش گیرد. هیچ کس نمی‌تواند سفر را از هر کجا آغاز کند مگر از جایی که او قرار دارد.^۸

اگر ویژگی انسان‌انگاری در علم مدرن یافت می‌شود، به همین سان با وضوح بیشتری می‌توان آن را در اشکال و جنبه‌های دیگر اندیشه مدرن مانند، انسان‌شناسی یا فلسفه مشاهده

کرد. اندیشه مدرن که فلسفه به یک معنا پدر و نیای آن است، عمیقاً انسان انگارانه شد در لحظه‌ای که انسان ضابطه واقعیت قرار گرفت. وقتی دکارت گفت «من می‌اندیشم پس هستم» (cogito ergo sum) او به نوعی آگاهی فردی از خود محدودش را به عنوان ضابطه هستی قرار داد. زیرا یقیناً «من» در بیان دکارت «من» الهی نبود؛ «من» الهی را در عبارت «من حق هستم» (انا الحق) حلاج می‌توان یافت؛ بر طبق آموزه‌های سنتی فقط «من» الهی حق دارد بگوید «من». ^۹ تا زمان دکارت، این هستی محض (Pure Being) یعنی هستی خدا بود که وجود بشر و سطوح متنوع واقعیت را تعیین و مشخص می‌کرد. اما با عقل باوری دکارت، هستی فرد انسانی معیار واقعیت و نیز حقیقت (reality & truth) شد. در روند کلی اندیشه غربی و به استثنای برخی تحولات سطحی، هستی‌شناسی (ontology) جای خود را به شناخت‌شناسی (epistemology) و شناخت‌شناسی به منطق (logic) داد و سرانجام به عنوان واکنش، منطق با آن «فلسفه‌های» ضد عقلانی مواجه شد که امروزه تفوق دارند. ^{۱۰}

آنچه در دوره پس از قرون وسطا در غرب رخ داد این بود که سطوح بالاتر واقعیت در حوزه‌های عینی و ذهنی محو و نابود شدند. در انسان هیچ چیز بالاتر از عقلش نبود و در جهان عینی هیچ چیزی فراتر از آنچه عقل می‌تواند با کمک حواس معمولی بشری درک کند، وجود نداشت. این البته محدود بود مخصوصاً تا وقتی که اصل مشهور «کفایت» (adequatio) وجود داشت که بر طبق آن برای اینکه به چیزی شناخت پیدا کنیم بایستی یک ابزار شناختی داشته باشیم که مطابق با ماهیت متعلق شناخت باشد. و از زمانی که انسان مدرن اصل بالاتر از خودش را رد کرد، همه آنچه که از ذهن و تفکرش برخاست نمی‌توانست غیر انسان انگارانه باشد.

دومین خصیصه مدرنیسم که ارتباط تنگاتنگی با انسان انگاری دارد، فقدان اصولی است که جهان مدرن را مشخص و توصیف کند. طبیعت انسان آنچنان بی‌ثبات، متحول و متلاطم است که نمی‌تواند به عنوان اصل و معیار در نظر گرفته شود. شیوه تفکری که قادر نیست از سطح بشری فراتر رود و انسان انگارانه باقی می‌ماند، مآلاً نمی‌تواند صاحب اصول نیز باشد. در عرصه زندگی عملی یا حیات فعال (active life) یعنی حوزه اخلاق (گرچه اخلاق نمی‌تواند صرفاً به عرصه عملی تنزل یابد) و از دیدگاه دیگر، سیاست و اقتصاد، هر کسی این فقدان اصول را احساس می‌کند. لیکن در خصوص علوم، این گفته ممکن است اعتراض‌آمیز و ایراد برانگیز باشد. با وجود این، اینجا نیز می‌توان ادعا کرد که نه تجربه باوری (empiricism)، نه کسب اعتبار

از طریق استقراء و نه اتکا و استناد به داده‌های حسی مورد تصدیق عقل، نمی‌توانند در مفهوم متافیزیکی به عنوان اصول در نظر گرفته شوند. آنها همه در سطح خودشان معتبر هستند و به همین سان علمی که از آنها ناشی می‌شود نیز در همین سطح معتبر می‌باشد. اما آنها عاری از اصول لایتغیری هستند و علم مدرن که چیزهای زیادی دربارهٔ سطح خاصی از واقعیت کشف کرده است اما به سبب گسیختن از اصول والاتر با نوعی بی‌ثباتی در کشفیات و اختراعاتش مواجه شده است. در مفهوم متافیزیکی، فقط ریاضی می‌تواند واجد اصول خاصی باشد؛ و دلیل آن این است که ریاضیات نهایتاً یک علم افلاطونی باقی می‌ماند و قوانینش که توسط ذهن بشر کشف شده بازتاب اصول متافیزیکی است. به این معنا خود عقل نمی‌تواند غیر از این واقعیت باشد که آن نیز بازتاب عقل الهی است. کشفیات علوم دیگر، تا آن حدی که آنها منطبق با جنبه‌ای از ماهیت واقعیت‌اند، البته دارای اهمیت نمادین و متافیزیکی می‌باشند. اما این بدان معنا نیست که این علوم به اصول متافیزیکی متصل هستند و در صورت عالی تری از معرفت ادغام شده‌اند. بنابراین، علم مدرن و اصول عام آن، مانند ثمرات دیگر آن شیوه تفکر و عملی که ما به مدرنیسم نسبت داده‌ایم، از فقدان اصولی رنج می‌برد که خصیصهٔ خود جهان مدرن است؛ نبود و فقدان آنی که با گذر زمان حتی به میزان بیشتری احساس می‌شود.

احتمالاً این پرسش مطرح شود که چه ابزارهای دیگر معرفت برای تمدنهای دیگری قبل از دورهٔ مدرن در دسترس بود؟ پاسخ حداقل برای آن مسلمانانی که به حیات فکری اسلام وقوف و آگاهی دارند، روشن است: ذوق و کشف یا شهود.^{۱۱} روشنفکر مسلمان وحی را نه تنها به عنوان ابزاری برای آموختن قوانین اخلاق مربوط به حیات فعال یا زندگی عملی بلکه همچنین به عنوان منبع اصلی معرفت می‌بیند. او همچنین از این امکان آگاهی دارد که انسان می‌تواند خودش را تهذیب و پاک کند تا زمانی که «چشم قلب» یا «عین القلب» که در مرکز وجودش قرار دارد، باز شود و او را قادر کند تا به بصیرت بلاواسطه‌ای از واقعیات آسمانی دست یابد. سرانجام، او قدرت عقل برای شناخت را می‌پذیرد اما این عقل همواره پیوسته و وابسته به وحی از یک سو و شهود از سوی دیگر است. افرادی که در جهان اسلام این ریسمان اتکا و وابستگی به شهود و وحی را گسیخته و قائل به استقلال عقل از وحی و شهود بوده‌اند، هرگز در روند کلی اندیشه اسلامی پذیرفته نشدند. آنها چهره‌هایی فرعی و حاشیه‌ای باقی ماندند در حالی که برعکس آن در غرب پس از قرون وسطا، آنهایی که تلاش کردند تا وابستگی عقل به شهود و عقل کلی را

حفظ کنند، در حاشیه قرار گرفتند در حالی که روند کلی اندیشه مدرن غربی، نفی وحی و شهود به عنوان ابزار معرفت بود. در دوران مدرن حتی فیلسوفان دینی و متکلمان به ندرت از کتاب مقدس (the Bible) به عنوان منبع معرفت خردمندانه دفاع کردند که می‌توانست علم (Scientia) را به طریقه‌ای که توسط سنت بوناونچر (St. Bonaventure) مطرح شد، تعریف کند. افراد معدودی هم که کتاب مقدس را به عنوان راهنمای فکری می‌بینند معمولاً در قید تفسیرهای لغوی کم عمقی از کتاب مقدس می‌شوند که در نزاعشان با علوم مدرن، طرفداران اردوگاه عقل باوری تقریباً به طور اجتناب‌ناپذیری پیروز بیرون می‌آیند.^{۱۲}

وقتی کسی درباره این ویژگیها و خصوصیات بارز دیگر مدرنیسم به تعمق می‌پردازد، متوجه می‌شود که برای فهم مدرنیسم و مظاهرش، پی بردن به برداشتی از انسان که در آن وجود دارد ضروری و واجب است. باید تلاش شود تا فهمیده شود انسان مدرن چگونه خودش و سرنوشتش را تصویر می‌کند، او چگونه انسانها (anthropos) را در برابر خدا و جهان می‌بیند. به علاوه، پی بردن به این نکته ضروری است که چه چیزی روح و ذهن مردان و زنانی را تشکیل می‌دهد که اندیشه‌ها و ایده‌هایشان به جهان مدرن شکل داده است. مطمئناً، اگر اشخاصی مانند غزالی و رومی یا از آن بابت اریگنا (Erigena) یا ایکهارت (Eckhart) تصدی کرسیهای فلسفه در دانشگاههای بزرگ در غرب را داشتند، نوع دیگری از فلسفه در آن جهان مطرح و مشهود بود. انسان بر طبق آنچه هست فکر می‌کند یا چنانکه ارسطو گفته بود، شناخت منوط به روش شناسا (Knower) است. مطالعه مفهوم انسان مدرن به عنوان موجودی «آزاد» از خدا (Heaven)، سرور مطلق سرنوشتش، محدود به زمین اما همچنین سرور زمین، بی‌اعتنا به همه واقعیات معادی (eschatological) که او وضع کمال مطلوب در زمان تاریخی غیر مذهبی را جایگزین آنها کرده است، بی تفاوت اگر نه کاملاً مخالف با جهان روح و نیازهایش و فقدان حس تقدس، کاملاً آشکار خواهد کرد که تلاشهای آن عده از «اصلاحگران» مسلمان مدرنیستی را که تلاش کرده‌اند تا اسلام و مدرنیسم را در مفهومی که ما آن را تعریف کرده‌ایم، هماهنگ و سازگار کنند تا چه حد بیهوده بوده است. ما حتی اگر به طور اجمالی به برداشت اسلامی از انسان یا به انسان اسلامی (homo islamicus) بپردازیم. به زودی به عدم امکان سازگار نمودن این برداشت با مفهوم مدرن انسان پی خواهیم برد.^{۱۳}

انسان مورد نظر اسلام بنده خدا و نایش بر روی زمین (خليفة الله في الارض) است. ^{۱۴} او

حیوانی نیست که فقط می‌تواند سخن بگوید و فکر کند، بلکه موجودی است که دارای جان و روح خلق شده توسط خداوندگار است. انسان اسلامی در درون خود طبایع حیوانی و نباتی دارد همچنانکه اشرف مخلوقات نیز هست؛ اما انسان، تکامل یافته انواع و اشکال پایین‌تر حیات نیست. انسان همیشه انسان بوده است. برداشت اسلامی انسان تصور می‌کند که انسان موجودی است که بر روی زمین زندگی می‌کند و نیازهای زمینی دارد؛ اما او زمینی نیست و نیازهایش محدود به مادیات نمی‌شود. او بر زمین فرمان می‌راند اما نه اصالتاً؛ او نماینده خدا در نزد همه مخلوقات است. از این رو، او همچنین برای نظم مخلوق در برابر خدا مسئولیت دارد و کانال رحمت برای مخلوقات خداست. انسان مورد نظر اسلام صاحب قدرت خرد، بهره‌ای که تحلیل و تقسیم می‌کند، است، اما تواناییهای ذهنیش منحصر به عقل نیستند. او دارای امکان معرفت باطنی (inward knowledge) است؛ معرفت به وجود درونی خودش که در واقع کلیدی برای معرفت و شناخت خداست. مطابق با حدیث نبوی، «کسی که خودش را شناخت به تحقیق خدا را می‌شناسد» (من عرف نفسه فقد عرف ربه). او از این واقعیت آگاه است که خود آگاهی علتی خارجی و مادی ندارد بلکه از خداوند متعال ناشی می‌شود و بیش از آن عمیق است که تحت تأثیر حادثه مرگ قرار گیرد.^{۱۵} بنابراین، انسان مورد نظر اسلام، به واقعیات معادشناختی اذعان دارد؛ یعنی این واقعیت که او اگر چه بر روی این زمین زندگی می‌کند، اینجا صرفاً مسافری است که از منزل اصلیش بسیار دور افتاده است. او آگاه است که راهنمایش برای این مسافرت پیغامی است که از خانه اصلیش، از خداوند صادر می‌شود و این پیغام چیزی جز وحی نیست، که او، هم در جنبه قانونی و شریعت و هم در جنبه‌های حقیقت و معرفت به آن پایبند می‌ماند.

او همچنین آگاه است که تواناییهای انسان محدود و منحصر به حواس و عقل نیستند بلکه تا آن حد که او قادر است تا همه نیروهایی را که خداوند در او به ودیعه گذاشته به فعلیت و کمال برساند، ذهن و عقل انسان می‌تواند در پرتو جهان روحی توضیح داده شود و او قادر است تا معرفت بلاواسطه‌ای از آن جهان روحی و مفهوم به دست آورد که قرآن شریف تحت عنوان غیر قابل رویت (عالم الغیب) به آن اشاره می‌کند.^{۱۶}

بدیهی است که چنین برداشتی از انسان عمیقاً تفاوت دارد با آن برداشتی از انسان مدرن که خودش را مخلوقی کاملاً زمینی، ارباب طبیعت، اما مسئول در برابر هیچ کس بجز خودش می‌بیند هیچ یک از توجیحات بی‌پایه نمی‌تواند این دو برداشت متفاوت را به یکدیگر نزدیک و

سازگار کند. برداشت اسلامی انسان، امکان طغیان و شورش پرومتهوسی (بنیادگر) بر ضد خدا و بی‌اهمیت جلوه دادن خدا در حیات بشری را کاملاً محو می‌کند.^{۱۷} نتیجه چنین بینشی بنا بر این خلق تمدن، هنر، فلسفه یا کل شیوه تفکری است که کاملاً خدامدارانه (theocentric) است و در تقابل با انسان‌انگاری قرار می‌گیرد که از ویژگیهای بارز مدرنیسم است. برای احساسات مسلمان اصیل هیچ چیز نمی‌تواند از هنر «مذهبی» پرومتهوسی و سرکشانه (Titanic) اواخر دوره رنسانس و باروک - که در تقابل مستقیم با هنر کاملاً غیر انسان‌انگاران اسلام قرار دارد - تکان‌دهنده‌تر باشد. در اسلام، انسان کارویژه‌اش به عنوان انسان «سازنده» (homo Faber) را به عنوان «بنده» خدا انجام می‌دهد و نه به عنوان مخلوقی که بر ضد او طغیان کرده است. کارویژه‌اش نه ستایش خود بلکه ستایش پروردگارش است و بزرگترین هدفش «هیچ» شدن است و تن در دادن به تجربه فنا است که او را قادر می‌کند تا آینه‌ای بشود که در آن خدا بازتابهای اسماء و صفات خویش را تماشا می‌کند و کانالی می‌شود که از طریق آن تجلیات اسماء و صفات باریتعالی در جهان منعکس می‌شود.

البته آنچه برداشت اسلامی انسان را مشخص می‌کند شباهتهای عمیقی با برداشت انسان در سنتهای دیگر از جمله مسیحیت دارد. اما مدرنیسم نه مسیحیت است و نه هیچ سنت دیگری. در اینجا رویارویی اسلام با اندیشه مدرن مورد نظر ما است و نه مقایسه آن با مسیحیت. بیان دیگر چه چیز می‌تواند به این آموزه اسلامی که انسان خلق شده تا به کمال مطلوب و سعادت معنوی از طریق رشد معنوی و فکری دست یابد و او تنها وقتی انسان است که به دنبال کمال (طالب الکمال) است و می‌کوشد تا از خودش فراتر رود، نزدیکتر از این گفته فلسفه مدرسی (Scholastic) باشد که: انسان برای رسیدن به کمال باید بیش از انسان باشد [انسان باید سعی

کند از خودش فراتر برود]. (Homo non Proprie humanus sed superhumanus est)

ویژگیهای اندیشه مدرن که پیشتر مورد بحث قرار گرفت یعنی انسان‌انگاریش و با تعمیم معنی ماهیت سکولاری آن، فقدان اصول در شاخه‌های گوناگونش و تقلیل‌گرایی که با آن مرتبط است و در حوزه علوم نمود بیشتری می‌یابد، مشخصاً در تقابل کامل با اصول اندیشه اسلام سنتی قرار می‌گیرد. درست همانگونه که برداشت مدرن از انسان که از این الگوهای اندیشه برمی‌خیزد در تقابل با برداشت اسلامی - سنتی از انسان قرار دارد. این تقابل و تفاوت به اندازه کافی روشن است و نیازی به توضیح بیشتر در اینجا ندارد.^{۱۸} با این وجود، یکی از ویژگیهای

اندیشه مدرن به خاطر ماهیت غالبش در جهان مدرن و تأثیر مهلکش بر اندیشه و زندگی آن دسته از مسلمانان که تحت تأثیر آن واقع شده‌اند، به تفصیل در اینجا بررسی می‌شود؛ یعنی نظریه تکامل.^{۱۹}

در غرب هیچ ایده یا نظریه مدرنی برای مذهب به اندازه نظریه تکامل سرنوشت‌ساز نبوده است. نظریه تکامل به جای اینکه به عنوان فرضیه‌ای در زیست‌شناسی، جانورشناسی یا دیرین‌شناسی مورد توجه قرار گیرد چنان جلوه گر شده که گویی واقعیت علمی محرز است. به علاوه روش اندیشه مدرن شده است و حوزه‌های وسیعی همچون «اختر فیزیک» (astrophysics) و تاریخ هنر را دربرمی‌گیرد. تأثیر این شیوه تفکر بر مسلمانانی که تحت تأثیر آن بوده‌اند کمتر از تأثیر آن بر مسیحیان نبوده است. مسلمانان مدرنیست معمولاً سعی کرده‌اند تا با انواع تفاسیر غیر قابل باور از قرآن شریف اصل تکامل را توجیه کنند و گویی فراموش کرده‌اند که هیچ راه ممکن برای سازگار کردن مفهوم انسان (آدم) که خدا اسماء را به او آموخت و او را خلیفه خود بر روی زمین گردانید با برداشت تکامل گویانه از انسان وجود ندارد.

عجیب این است که به استثنای معدودی از متفکران سنت‌گرا و همچنین «بنیادگرای مسلمان» که نظریه تکامل را بر اساس مبانی مذهبی رد کرده‌اند بی آنکه استدلالهای عقلی برای طرد این نظریه اقامه کنند، شمار کمی از مسلمانان به خود زحمت داده‌اند تا بوجی منطقیش را دریابند و به شواهد علمی توجه کنند که توسط کسانی مانند بونور (L. Bounoure) و دوار (D. Dewar)^{۲۰} بر ضد آن مطرح شده است. در واقع، همچنانکه به درستی توسط شوماخر (E.F. Schumacher) گفته شده است «تکامل باوری علم نیست؛ آن افسانه علم و حتی یک نوع خدعه است».^{۲۱} برخی از منتقدان غربی تکامل تا آنجا پیش رفته‌اند که ادعا می‌کنند که طرفداران این فرضیه از عدم تعادل روانشناختی^{۲۲} رنج می‌برند، در عین حالی که اخیراً مجموعه استدلالی برگرفته از نظریه اطلاعات (information theory) بر ضد آن مطرح شده است.^{۲۳}

هدف ما در این بررسی تحلیل و رد تفصیلی نظریه تکامل نیست گرچه چنین رد و انکاری توسط مسلمانان از دیدگاه علمی و نیز متافیزیکی، فلسفی، منطقی و مذهبی ضروری و واجب است. همچنانکه در غرب چنین کوششهایی صورت گرفته است. آنچه در اینجا یادآوری آن مهم است این است که دیدگاه تکامل باوری که ماندگاری و استمرار را رد می‌کند و معتقد است هر چیز «بزرگتری» از چیز «کوچکتری» تکامل می‌یابد، تکامل باوری کوششی مذبوحانه برای پر

کردن خلائی است که از «گسستن» انسان مدرن از خالقش و نفی هر اصل بالاتری از طرف انسان ناشی می‌شود. با نظریه تکامل فوراً اصل برین فراموش می‌شود و جهان چرخه‌ای بدون مرکز می‌شود و این تجربه فقدان مرکز واقعیتی وجودی (existential) باقی می‌ماند برای هر کسی که آموزه‌های مدرنیسم را می‌پذیرد؛ خواه مسیحی باشد خواه مسلمان.

ایده پیشرفت و آرمان‌شهرجویی (Utopianism) ارتباط تنگاتنگی با ایده تکامل دارد، این دو ایده جهان غرب را به لحاظ فلسفی و سیاسی در دو قرن گذشته تکان داده و اکنون به طور ژرفی در حال تأثیرگذاری بر جهان اسلام می‌باشند. ایده‌آل پیشرفت یکسویه امروزه از حسن اتفاق توسط بسیاری از متفکران غرب به طور جدی مورد انکار قرار گرفته و به تدریج در جهان اسلام نیز که توسط نسل اول مسلمانان مدرنیست بدون هیچ تردیدی پذیرفته شده بود،^{۲۴} اکنون به عنوان نوعی «بت ذهنی» رد می‌شود. اما آرمان‌شهرگرایی که به طور نزدیکی با ایده پیشرفت مرتبط بوده، مستلزم بررسی و موشکافی بیشتری است زیرا تأثیر بسیار مخربی بر طیف وسیعی از روشنفکران مسلمان مدرنیست داشته است.

«آرمان شهرجویی» در فرهنگ انگلیسی اکسفورد به عنوان «طرح‌های آرمانی غیر عملی برای بهبود یا کمال شرایط اجتماعی» تعریف شده است. اگر چه ریشه این اصطلاح به رساله مشهور سرتوماس مور تحت عنوان «یوتوپیا» (Utopia) منتشره به زبان لاتینی در ۱۵۱۶ بازمی‌گردد، اصطلاح «آرمان‌شهرجویی» آنچنانکه امروزه به کار گرفته می‌شود معنایش به قبل از قرن شانزدهم برمی‌گردد، هرچند که خود این اصطلاح از اثر مشهور مور برگرفته شده است. البته آموزه مسیحی تجسد (incarnation) همراه با مفهوم ایده‌آلیسم که یکی از ویژگی‌های مسیحیت است قبل از دوران مدرن وجود داشت. «آرمان‌شهرجویی» که خود را به کاریکاتور این ویژگی‌ها پیوند زده، خواه در شکل سوسیالیسم انسان باورانه کسانی مانند سن سیمون، شارل فوریه یا رابرت اوئن یا سوسیالیسم سیاسی مارکس و انگلس، به برداشتی از تاریخ منتهی می‌شود که پارادوی (Parody) واقعی «شهر خدا»ی اگوستین است. آرمان‌شهرجویی قرون گذشته که یکی از خصایص مهم مدرنیسم است همراه با اشکال متنوع موعود باوری (Messianism) به آشوب‌های سیاسی و اجتماعی عمیقی منجر شده است که اهداف و روش‌هایش برای روح و اهداف اسلام سنتی کاملاً بیگانه است.^{۲۵} آرمان شهرگرایی تلاش می‌کند تا یک نظم اجتماعی مطلوب از طریق ابزارهای کاملاً بشری ایجاد کند. آن به حضور شر در جهان در مفهوم الهیاتی توجه ندارد و

به دنبال خوبی بدون خدا است؛ گویی که ایجاد یک نظم مبتنی بر خوبی اما جدای از منبع همه خوبیها امکان‌پذیر است.

اسلام همچنین توصیف‌هایی از وضع آرمانی جامعه در آثار کسانی مانند فارابی که «مدینه الفاضله» را توضیح می‌دهد یا متون شیخ شهاب الدین سهروردی که به «ناکجا آباد»، یا همان آرمانشهر، می‌پردازد، داشته است. اما همواره باید در نظر داشت که این سرزمین کمال، هیچ‌کجا (nowhere) است؛ یعنی آنسوی منزل زمینی و از این رو در اقلیم هشتم یعنی بالاتر از هفت اقلیم جغرافیایی این جهان قرار دارد. واقع باوری موجود در چشم‌انداز اسلامی که با تأکید شدید قرآن شریف بر از دست رفتن تدریجی کمال جامعه اسلامی همچنانکه از منشأ وحی دور می‌شود، تا کنون از ورود آرمان‌پرستی موجود در فلسفه مدرن اروپایی به اندیشه اسلامی جلوگیری کرده است. به علاوه مسلمانان به خوبی آگاه هستند که اگر وضع آرمانی وجود داشته باشد، تنها از طریق کمک الهی می‌تواند به دست آید. به این دلیل، اگر چه ایده تجدید دوره‌ای اسلام از طریق یک مجدد (Mujadid) همواره زنده بوده است و همچنان مرجی از مهدویت باوری (Mahdiism) که در مهدی‌نیروی فروستاده از خدا برای بازگشت اسلام به کمال مطلوبش می‌بیند، اسلام هرگز در درون خودش با آن نوع آرمانشهرگرایی سکولاری مواجه نبوده که شالوده‌بیساری از جنبه‌های سیاسی - اجتماعی اندیشه مدرن را تشکیل می‌دهد. بنابراین آگاهی از تمایز ژرف بین آرمانشهرگرایی مدرن و آموزه‌های اسلامی مربوط به مجدد یا نوپرداز جامعه اسلامی یا حتی خود مهدی ضروری است. به همین سان تمایز بین چهره سنتی مجدد و اصلاحگر مدرن نیز اساسی است که بر اثر واکنش ضعیف آن در مقابله با اندیشه مدرن، توفیقی در تجدید اسلام به دست نیاورده است. همچنین باید آگاه بود از ماهیت واقعی آن جنبش احیاءگری (revivalism) مبتنی بر آرمان شهرگرایی که از تصورات اسلامی بهره می‌گیرد و می‌توان در انواع خاصی از «بنیادگرایی» اسلامی مشاهده کرد.

سرانجام باید به یکی دیگر از ویژگیهای اندیشه مدرن اشاره کرد که به همه آنچه که در بالا گفته شد، ارتباط دارد. این ویژگی فقدان حس تقدس است. انسان مدرن عملاً می‌تواند به عنوان آن نوعی از انسان تعریف شود که این حس را از دست داده و اندیشه‌اش با فقدان آگاهی‌اش از حس تقدس شناخته می‌شود. او مانیته (humanism) مدرن از سکولاریسم جداناشدنی است. اما از منظر اسلام مفاهیمی همچون نامقدس (Profane) و سکولار وجود ندارد،^{۲۶} زیرا در

اسلام، چنانکه پیشتر گفته شد انسان به اعماق جهان متکثر راه می‌یابد و هیچ حوزه‌ای را بیرون از سنت نمی‌داند این نه تنها جنبه‌های فکری اسلام را شامل می‌شود،^{۲۷} بلکه همچنین در هنر اسلامی نیز به چشم می‌خورد. سنت اسلامی هرگز نمی‌تواند الگوی اندیشه‌ای را بپذیرد که عاری از رایحه تقدس باشد و نظم کاملاً بشری را جایگزین نظم الهی کند. رویارویی اسلام با اندیشه مدرن نمی‌تواند در سطح جدی رخ بدهد اگر به الویت مذهب در منظر اسلام و فقدان آن در اندیشه مدرن توجه نشود و حتی با مشروعیت دادن به سکولاریسم، باز هم اسلام نمی‌تواند با آن وارد گفتگو شود.

در پایان، لازم به یادآوری است که تقلیل‌گرایی که یکی از مشخصات اندیشه مدرن است، بر رویارویی اسلام با مدرنیسم تأثیر داشته است. یکی از تأثیرات مدرنیسم بر اسلام تقلیل اسلام به یکی از ابعادش یعنی شریعت (Shariah) بوده است و سود نبردن از آن سلاحهای فکری است که فقط با آنها می‌توان حملات اندیشه مدرن را دفع کرد. البته شریعت برای سنت اسلامی جنبه اساسی دارد. اما چالشهای فکری مطرح شده توسط مدرنیسم در اشکال تکامل باوری، عقل باوری، اگزستانسیالیسم، لادری گری (agnosticism) و امثال آنها تنها می‌توانند به لحاظ فکری و نه به لحاظ حقوقی (Juridically) پاسخ داده شوند. همچنین آنها را نمی‌توان با تجاهل و نادیده گرفتن پاسخ داد و نباید هیچ «ازدواج جادویی» میان شریعت و دانشهای مدرن و تکنولوژی را انتظار داشت. رویارویی موفقیت‌آمیز اسلام با اندیشه مدرن صرفاً با ابراز خشم و ادعای حق به جانبی رخ نخواهد داد. این رویارویی تنها وقتی موفقیت‌آمیز خواهد بود که ریشه‌ها و تبعات اندیشه مدرن کاملاً شناخته شود و کل سنت اسلامی به چاره‌جویی برای مشکلاتی برآید که مدرنیسم پیش پای آن گذاشته است. در مرکز این وظیفه تجدید و احیای آن حکمت یا حقیقت است که در بطن اسلام وجود دارد و تا وقتی که انسانها به خدای یکتا‌گواهی می‌دهند معتبر است و جزئی از ماهیت وجودی انسان است.

یادداشتها:

- ۱) اسلام مبتنی بر عقل است و عقل نور است چنانکه در حدیث آمده است که «انّ العقل نور».
- ۲) اگر ما مجبور شدیم که اصطلاحاتی همچون «سنت» و «مدرنیسم» را در اینجا و جاهای دیگر دوباره تعریف

کنیم به این علت است که علی رغم نوشته‌های زیادی که توسط نویسندگان برجسته سنتی مانند گنون (Guénon) کوماراساومی، بورکهارت، لینگز و دیگران به موضوع اختصاص داده شده، هنوز برای بسیاری از خوانندگان بویژه مسلمانان تمایز بین سنت و مدرنیسم روشن نیست. آنها هنوز سنت را با رسوم و عادات، مدرنیسم را با آنچه معاصر است، برابر می‌گیرند.

بسیاری از دانش‌پژوهان غربی اسلام همچین «مدرن» را با «پیشرفته»، «توسعه یافته» و غیره برابر می‌گیرند چنانکه گویی گذر خود زمان بهبود را تضمین می‌کند. برای مثال، سی لیدن (C.Leiden) یکی از دانشمندان علوم سیاسی و دانش‌پژوه اسلام معاصر می‌نویسد: «به طور مساوی مهم است که چگونه اصطلاح مدرنیسم با خود می‌تواند به این پرسشها پاسخ دهد. این برای اولین بار در تاریخ نیست که جوامعی که عقب مانده‌اند با جوامع پیشرفته مواجه می‌شوند و آموخته‌اند تا خود را با آنها سازگار کنند. چنین رویارویی، به یک معنا همواره برخورد با مدرنیسم بوده است.»

J.A.Bill and C.Leiden. *The Middle East - Politics and Power*, Boston, 1974, PP. 48 - 49.

این نویسندگان، همچنین مثالهایی از رویارویی رومیها با یونانیان و عربها با بیزانسیها و ایرانیها را نمونه می‌آورد. با این وجود، علی رغم ماهیت رو به انحطاط دوره آخر فرهنگ یونان، نه یونانیان و نه ایرانیان و بیزانسیها در تعریف ما از کلمه مدرن نبودند. از نظر ما این اولین بار است که جوامع سنتی با مدرنیسم مواجه می‌شوند.

۳) علی رغم ویژگی کاملاً ضد سنتی چشم‌اندازی که بر انسان‌شناسی مدرن سلطه دارد، حتی انسان‌شناسان به این نتیجه رسیده‌اند که از دیدگاه متافیزیکی و معنوی، انسان از زمان عصر سنگ حتی یک ذره تکامل نیافته است. اگر در دهه‌های اولیه این قرن، این دیدگاه توسط عده کمی از محققان مانند آ. جرمیاس (A.Jeremias) و اشمیت (W.Schmidt) مورد حمایت قرار گرفت، در سالهای اخیر حمایت گسترده‌ای در سایه مطالعاتی افرادی مانند جی سروایر (J.Servier) و از دیدگاه انسان‌شناسی مذهبی، ام ایلیاد (M.Eliade) از آن شده است.

۴) باید خاطر نشان کرد که حتی در خلال این دوره نسبتاً کوتاه پنج سده، جهان اسلام تا حدود زیادی سنتی باقی ماند و تا یک قرن پیش، تاثیر کامل مدرنیسم را احساس نکرد. نگاه کنید به:

S.H.Nasr, *Islam and Plight of Modern Man*.

۵) در این شعر فارسی

مویه کن تا آنگاه که موبیدن تو، اندیشه‌ات را برانگیزند، و صد هزار فکر بکر پدید آورد (نص بیت در زبان فارسی به دست نیامد. مترجم)

نسبت فعالیت ذهنی در متن سنتی با عمل روحی و تامل به وضوح بیان شده است.

۶) این کوششهای اخیر بوده‌اند برای فرار از تقلیل‌گرایی فیزیک کلاسیک و برای معرفی حیات و حتی فیزیک به عنوان عناصری مستقل در جهان اما دیدگاه کلی عمل مدرن تقلیل‌گرا باقی می‌ماند چونکه روح را به ذهن، ذهن را به جنبه‌های خارجی فیزیک، جنبه‌های خارجی فیزیک را به رفتار ارگانیکی و ارگانیسم را به ساختارهای مولکولی تقلیل می‌دهد. بنابراین انسانی که می‌شناسد و کسی که به خود آگاهی خودش اطمینان دارد به عناصری فیزیکی تنزل می‌یابد که در واقعیت مفاهیمی هستند که ذهن خودش بر حوزه طبیعی تحمیل کرده است. نگاه کنید به:

A. Koestler and J.R. Smythies (eds.), *Beyond Reductionism*, London 1959.

بویژه مقاله وای. ای فرانکل تحت عنوان «تقلیل‌گرایی و هیچ‌انگاری» که وی در آنجا می‌نویسد: «خطر کنونی واقعاً در فقدان جهانشمولی از سوی دانشمندان قرار ندارد بلکه بیشتر در ادعایش و ادعای تمامیتش وجود دارد... هیچ‌انگاری واقعی امروزه تقلیل‌گرایی است... هیچ‌انگاری معاصر دیگر واژه «نیستی» را به همراه ندارد.

پدیده‌های انسانی به بی‌پدیدار انگاری محض (epiphenomena) تبدیل شده‌اند». همچنین نگاه کنید به اثر چشمگیر:

E.F. Schumacher, *A Guide for the Perplexed*, New York, 1977.

مخصوصاً فصل اول که این مسأله را مورد بحث قرار می‌دهد.
(۷) نگاه کنید به:

F. Brunner, *Science et réalité*, Paris, 1956.

که نویسنده به وضوح ماهیت غیر انسان انگارانه علوم سنتی را که مبتنی بر عقل الهی است تا خرد محض نشان می‌دهد.

(۸) در ارتباط با مطالعه کیهان به عنوان یک راز تا آنجا که به اسلام مربوط می‌شود نگاه کنید به:

S.H.Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London, 1978, chapter 15.

(۹) نگاه کنید به:

S.H. Nasr, "Self-awareness and Ultimate Selfhood", *Religious Studies*, Vol. 13, no.3, Sept. 1977, PP. 319 - 325.

(۱۰) پژوهش کلاسیک ای گیلسون تحت عنوان «وحدت تجربه فلسفی» هنوز در بحث از این تحول در اندیشه غربی ارزشمند است.

(۱۱) این بویژه صدرالدین شیرازی بود که پیشتر از هر فیلسوف مسلمان دیگری نسبت میان سه راه عقل، شهود و وحی را که برای کسب معرفت به روی انسان باز هستند، توضیح داد. نگاه کنید به:

S.H.Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, London, 1978.

(۱۲) ما از این مسأله مفصلاً در کتاب زیر بحث کرده‌ایم:

Knowledge and the Sacred, Chapter 4.

(۱۳) البته مردان و زنان زیادی وجود دارند که در جهان مدرن زندگی می‌کنند ولی این توصیف از انسان مدرن را تا بدانجا که به خودشان مربوط می‌شود نمی‌پذیرند. اما چنین مردمی که تعدادشان در واقع هر روزه در غرب افزایش می‌یابد، واقعاً معاصر هستند تا مدرن. خصوصیات را که ما در اینجا ذکر کرده‌ایم به مدرنیسم مربوط می‌شود و نه به کسانی که در دوران معاصر زندگی می‌کنند و ممکن است با این ویژگیها نیز مخالف باشند.

(۱۴) درباره برداشت اسلامی از انسان نگاه کنید به:

S.H.Nasr, "Who is Man? The Perennial answer of Islam", in J. Needleman (ed.), *The sword of Gnosis*, Penguin Books Inc. 1974, PP. 203 - 17, and *Knowledge and the Sacred*, chapter 5.

(۱۵) خودآگاهی در زمان ریشه ندارد. قطع نظر از اینکه ما چگونه سعی می‌کنیم تا در بررسی خودآگاهیمان به عقب برگردیم، ما مشخصاً نمی‌توانیم به یک آغاز زمانی دست یابیم. در کانون این خودآگاهی در واقع خودآگاهی ذات لایتناهی قرار دارد که واقعیت استعلائی است. نگاه کنید به:

F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, trans. D.M. Matheson, London, 1953, PP. 95 ff.

(۱۶) قابل توجه است که یکی از رساله‌های برجسته فلسفه اسلامی که به بحث از متافیزیک و معادشناسی می‌پردازد، اثری متعلق به صدرالدین شیرازی تحت عنوان مفاتیح الغیب، به معنای کلیدهایی برای [راهیابی] به جهان نامرئی است.

(۱۷) «در اسلام، آنچنانکه ما دیده‌ایم، پرتو الهی مستقیماً در سراسر هستی نفوذ می‌کند...».

L. Schaya, "contemplation and Action in Judaism and Islam", in Y. Ibhish and I. Marculescu (eds.), *Contemplation and Action in World Religions*, Seattle and London, 1978, P. 173.

(۱۸) ما از این مسائل در کتاب زیر بحث کرده‌ایم:

[Nasr], *Islam and the Plight of Modern Man*.

(۱۹) «... در جهان مدرن فقدان ایمان مذهبی با نظریه تکامل ارتباط دارد...».

M. Lings, review of D. Dewar, *The Transmystical Illusion*; in *Studies in Comparative Religion*, Vol. 4, no. 1, 1970, P. 59.

ممکن است دلیل گسترش نظریه تکامل به عنوان یک شبه مذهب در غرب با این گفته بیان شود که آن خلانی را بر کرد که نتیجه ضعیف شدن مذهب پیش آمده بود. اما تا آنجا که به اسلام مربوط می‌شود نتیجه و تأثیر آن ضعیف کردن ایمان موجود بوده است.

(۲۰) نگاه کنید به:

L. Bounoure, *Determinisme et Finalité, double Loi de la vie*, Paris 1957; *ibid, Recherche d'une doctrine de la vie. Vrai savants et faux Prophètes*, Paris, 1964; and D. Dewar, *The Transmystical Illusion*, New Freeboro (Tenn.), 1957.

ما همچنین از این مسأله در کتاب زیر بحث کرده‌ایم:

[Nasr], *Man and Nature*, London, 1977.

21) Schumacher, *Guide For the Perplexed*. P. 114.

«این عقیده که زمین قرصی است که روی لاک پشت قرار دارد و در میان چهار قیل واقع شده خیلی بهتر از اعتقاد به «تکامل باوری» است.»

F. Schuon, *Spiritual Perspective and Human Facts*, P. 112.

«تفسیر لفظی از نمادهای کیهان‌شناختی، اگر نه مثبت، اما به هر حال بی‌ضرر است. در حالی که اشتباه و خطای علمی - مانند تکامل باوری - دارای ضرر و زیانهای فراوانی است.»

(۲۲) نگاه کنید به:

K. Stern, *The Flight From Woman*, New York, 1965, PP. 290.

(۲۳) بویژه نگاه کنید به آثار:

A.E. Wilder Smith, (1) *Man's origin, Man's Destiny*, Wheaton (111), 1968.

(2) *Herkunft und Zukunft des Menschen*, Basel, 1966.

ما به ادبیات ضد تکامل باوری غربی مفصل در کتاب زیر پرداخته‌ایم:

Knowledge and the Sacred, PP. 249 - 30.

(۲۴) در خصوص ایده پیشرفت من در آثار زیر بحث کرده‌ام:

Islam and the Plight of Modern Man, and in "Progress and Evolution: A Reappraisal From the Traditional Perspective", *Parabola*, Vol. VI, no. 2, Spring 1981, PP 44 - 51.

همچنین نگاه کنید به:

M. Jameelah, *Islam and Modernism*, Lahore, 1968.

درباره ابطال مفهوم پیشرفت نگاه کنید به:

M. Lings, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions*, London, 1967.

همچنین نگاه کنید به:

Lord Nothbourne, *Looking Back on Progress*, London, 1968.

(۲۵) در خصوص ریشه‌های عمیق‌تر آرمان‌جویی در غرب نگاه کنید به:

I. Servier, *Historire de l'utopie*, Paris, 1967.

(۲۶) این نکته با فقدان چنین اصطلاحی در زبان فارسی و عربی کلاسیک اثبات می‌شود.

(۲۷) ما دربارهٔ خصلت مقدس همهٔ جنبه‌های آموزش اسلامی حتی علم، در آثار زیر بحث کرده‌ایم:

Science and Civilization in Islam, Cambridge (U.S.A.), 1968;

و نیز:

Islamic Science-An Illustrated Study, London, 1976.

دیدار با

استاد سید جلال الدین آشتیانی *

اشاره: آنچه می‌خوانید برگرفته از دیدار و گفتگویی است که خانم دکتر طباطبایی (قائم مقام سردبیر پژوهشنامه متین و مدیر گروه عرفان اسلامی پژوهشکده) و آقای دکتر شیخ الاسلامی (عضو هیأت تحریریه پژوهشنامه متین) با استاد سید جلال الدین آشتیانی در تاریخ ۷۸/۱/۲۶ در مشهد انجام داده‌اند. از استاد به خاطر فرصتی که در اختیار ما قرار دادند سپاسگزاریم.

* استاد سید جلال الدین آشتیانی، دام عزه، در سال ۱۳۰۴ ش. در آشتیان اراک چشم به جهان گشود و در سال ۱۳۲۳ به قصد تحصیل علوم دینی عازم حوزه علمیه قم شد و از محضر اساتیدی چون مرحوم آیت‌الله العظمی حاج آقا سید حسین بروجردی در درسهای خارج فقه و اصول و همچنین مرحوم آیت‌الله علامه سید محمد حسین طباطبایی (به مدت هشت سال) در درسهای تفسیر قرآن، فلسفه و اصول فقه بهره برد. ایشان سپس برای تکمیل تحصیلات فلسفی به قزوین سفر کرد و نزد مرحوم آیت‌الله حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی تلمذ نمود. پس از آن، دو سال به نجف اشرف رفته و از محضر آیات عظام، بویژه آیت‌الله حاج حسن بجنوردی، استفاده برد. این استاد فرزانه در تهران نیز از حوزه پرفیض حکیم الهی، مرحوم آقا میرزا شبستری و آقا میرزا مهدی مدرس آشتیانی بهره جست و از سال ۱۳۳۸ تدریس فلسفه را در دانشگاه مشهد - که هم اکنون نیز در این شهر اقامت دارند - آغاز کرد. استاد آشتیانی بدون شک یکی از ذخایر گرانبهای علوم عقلی و فلسفه اسلامی در عصر حاضر است و با داشتن هفتاد و یک اثر علمی به صورت کتاب، مقاله، تصحیح، تعلیق و مصاحبه، حقی عظیم بر اعتلای فلسفه و عرفان اسلامی دارد. استاد همچنین از پیشگامان طرح افکار عمیق عرفانی حضرت امام است و با نگارش مقدمه‌ای، متنوع و مصباح الهدایه ایشان راه، شگرف را پیش روی آیندگان گشوده است.

هقین: ضمن تشکر از جناب عالی به خاطر فرصتی که در اختیار ما قرار دادید، گفتگوی خود را با این پرسش آغاز می‌کنیم که آشنایی شما با حضرت امام (س) چگونه بود و آیا در جلسات درس اخلاق امام حضور و شرکت داشتید؟

آشتیانی: من هم از شما متشکرم. بله، در بسیاری از جلسات درس اخلاق ایشان، آن وقتی که در مدرسه فیضیه تدریس می‌کردند حضور داشتم.

هقین: مبنای درس ایشان بر چه بود؟ مثلاً منبع خاصی، مثل منازل السائرین، را تدریس می‌کردند؟

آشتیانی: نه، درس ایشان بر مبنای کتاب خاصی نبود به منابع متعدّد استناد می‌کردند، اما درس ایشان مستقل از همه آنها بود و با آنکه از حفظ می‌گفتند، درس ایشان بسیار منسجم و مرتبط بود.

هقین: پس همه این کتاب را تدریس نکردند؟

آشتیانی: نه، شاید حدود بیست حدیث آن را درس گفته باشند و بعد از مدتی هم این درس را ترک کردند.

هقین: به عبارت دیگر، ایشان درس خارج اخلاق می‌گفتند؟

آشتیانی: بله، می‌توان اینطور گفت.

هقین: شما در درس عرفان امام هم حاضر می‌شدید؟

آشتیانی: نشنیدم که ایشان درس عرفان داشته باشند. آثار عرفانی امام هم تألیف است و حاصل تدریس نیست، آن وقتها اصلاً نمی‌شد کسی عرفان درس بدهد.

هتین: فلسفه چطور؟

آشتیانی: فلسفه، بله. من یادم هست که مرحوم امام در یک سرداب در مدرسه خان، زیرگذر خان جلسه درس فلسفه برای هفت هشت نفر داشتند که من هم گوشه‌نشین آن مجلس بودم. اما، خوب، آن وقتها محیط برای این بحث و درس چنانکه باید مساعد نبود.

هتین: پس جنابعالی در کدام درس ایشان حضور مستمر داشتید؟

آشتیانی: درس فقه و اصول چون امام در اواخر، تدریس فلسفه را ترک کردند و همان وقتها مرحوم آقا میرزا مهدی آشتیانی به قم آمدند و مرحوم امام فرمودند از درس ایشان استفاده کنید، اما مرحوم آشتیانی هم خیلی در قم نماند.

هتین: آیا به خاطر می‌آورید که امام به شاگرد خاصی، از لحاظ استعداد برای افاده و اداره آینده حوزه توجه داشته باشد؟

آشتیانی: نه، به نظر من نرسید که ایشان در قید مخاطب خاصی بوده باشند.

هتین: آیا امام با مرحوم مدرس هم ارتباط علمی داشتند؟

آشتیانی: نه، ارتباط علمی نداشتند. البته مرحوم مدرس جلسه درسی در مدرسه سپهسالار تهران داشت، و شاید امام هم چند جلسه‌ای به آنجا رفته بودند؛ اما این در حد ارتباط علمی نبود. چیزی که بود امام علاقه و آفری به مرحوم مدرس داشتند و هر وقت که صحبت از مدرس می‌کردند، آثار این علاقه در سخنانشان نمایان بود و حتی می‌توانم بگویم که شیفتگی خاصی به

آن مرحوم داشتند.

هتین: منشأ این علاقه و شیفتگی به نظر شما چه بود؟

آشتیانی: مدرس شخصیت بی نظیری بود که در آن عصر کسی به پایه او نمی رسید. هم عالم واقعی بود، همه وارسته بود و هم نبوغ خاصی داشت. شاید یکی از جهات علاقه امام به مدرس، همان حریت و آزادگی بود که در وجود مدرس سرشته بود.

هتین: از نظر شما، چگونه امام میان عرفان و حکومت جمع کردند، و آیا نظریه ولایت فقیه که ایشان مطرح کردند منعبت از عرفان ایشان نبود؟

آشتیانی: در جلسات درسی که من حضور داشتم بحثی به عنوان ارتباط عرفان و حکومت از ایشان نشنیدم.

هتین: به نظر خود شما عرفان و حکومت با هم ارتباط دارند؟

آشتیانی: بعضی چنین اعتقادی ندارند.

هتین: این عربی بحثی درباره تدبیر مملکت انسانیت دارد، آیا این اندیشه در فکر امام، با آن روحیه عرفانی که داشتند، اثری داشته است؟

آشتیانی: گمان نمی کنم. آنها به مسائلی فوق این می اندیشیدند.

هتین: امام در تعلیقه بر شرح فصوص و همچنین در تعلیقه بر مصباح الانس می نویسند که بنا به طریقه اهل الله، جعل به ماهیت تعلق می گیرد نه به وجود، و با در نظر گرفتن اینکه امام خود از رهروان حکمت متعالیه بودند، چگونه این نظر را با آن حکمت سازگار یافته اند؟

آشتیانی: مراد از ماهیت عرفانی غیر از ماهیتی است که در فلسفه مستعمل است.

هتین: حضرت امام در تعلیفه خود بر الفوائد الرضویه قاضی سعید قمی می‌نویسند که تکثر اسمائی و صفاتی و تکثر واقع در صور اسماء (اعیان ثابته) کثرتی شهودی و سلوکی است، مقصود ایشان چیست؟

آشتیانی: درست فرموده‌اند؛ یعنی آن کثرتی که هست در نظریات، در واقع کثرت حقیقی نیست و کثرت حقیقی در وجود راه ندارد. حقایقی که بعضی از آن صحبت می‌کنند در واقع همان بیان معروف عرفاست که:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها اموری اعتباری است
که مقصود از تعین، حقایق امکانیه است، مثل خود ماها؛ اما حقیقت وجود مختص ذات خداوند متعال است و اینها تعینات وجودند، و تعینها هم اموری اعتباری‌اند، البته اعتباری عرفانی.

هتین: نظر جناب‌عالی درباره این مسأله که امروزه می‌گویند فلسفه اسلامی همان کلام است چیست؟

آشتیانی: این اصلاً درست نیست. حقیقت فلسفه اسلامی که از غیب تنزل کرده همان حقیقت فلسفه است؛ اما نه فلسفه مشایی.

هتین: با توجه به تحقیقاتی که اخیراً در فصوص انجام داده‌اید، نظر خودتان در مسأله وحدت وجود و تشکیکی که ملاصدرا مطرح کرده چیست؟ آیا ملاصدرا نهایتاً توحید وجود را با تشکیک در وجود و وحدت وجود یکی می‌داند و تشان را عین ترتب می‌داند؟

آشتیانی: نه، ملاصدرا اساساً یک فیلسوف است اما از آنجا که ذوق وافری داشته مسائل عرفانی را خوب بیان کرده اما عرفایی که در این مبحث تحقیق کرده‌اند از صدرا پیش ترند.

هقین: البته خود ملاصدرا هم در این مورد انصاف روا داشته و در بحث تشکیک می‌گوید التوحید علی لسان اهل الله، حالا، آیا این‌گونه افکار متعالی را می‌توان برهانی کرد؟

آشتیانی: بله، قابل برهانی کردن هستند. ببینید شبستری می‌گوید: مسحوق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است و یا:

همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا؟
کسانی که در مسائل عرفانی تبحر می‌یابند کسانی هستند که حقایق را مشاهده کرده و از عوالم وجودی گذر کرده‌اند و آن وقت به تأویل و تبیین پرداخته‌اند. حضرت امام هم، اواخر کمتر به سؤالات فلسفی پاسخ می‌دادند و گاهی که من و حاج آقا مصطفی سؤالی مطرح می‌کردیم خیلی به اختصار اما معقولانه، پاسخ می‌دادند. البته توجه داشته باشید که آدم باید خیلی قوی و بزرگ باشد که در حوزه فقاقت عرفان بتویسد، و فلسفه درس بدهد و از این اقیانوس متلاطم و موج سالم بیرون آید.

هقین: شما اشعاری را که حضرت امام در جوانی می‌سرودند از چه طریق می‌شنیدید؟ آیا خودشان در جمع می‌خواندند؟

آشتیانی: نه، گاهی از حاج آقا مصطفی می‌شنیدیم.

هقین: از ویژگیهای جلسات درس امام چه چیز به خاطر می‌آوردید؟

آشتیانی: جلسات درس ایشان خیلی خوب اداره و برگزار می‌شد. با آنکه تعداد شاگردان

خیلی زیاد بود. ایشان در عین اینکه جواب هر مستشکلی را می‌دادند اما اگر طلبه‌ای می‌خواست به اصطلاح شلوغ کند یا او برخورد می‌کردند.

هتین: شنیده‌ایم که اگر در جلسات درس امام سؤال مطرح نمی‌شد، ایشان می‌گفتند: مگر جلسه ختم آمده‌اید؟

آشتیانی: بله، این درست است، اما اجازه هم نمی‌دادند که کسی با سؤالات ناموجه، نظم درس را مختل کند.

هتین: امام از استاد عرفانی خودشان مرحوم شاه‌آبادی با تجلیل یاد می‌کردند، شما ایشان را چگونه دیدید؟

آشتیانی: ایشان در عرفان تبحر تام داشتند، بخصوص در عرفان نظری.

هتین: به نظر خود شما، برای وصول به مقام شهود حقایق، باید از راه عرفان نظری رفت یا عرفان عملی؟

آشتیانی: اول از راه عمل.

هتین: اما عمل بدون شناخت و نظر می‌تواند راهگشا باشد؟

آشتیانی: اگر استعداد باشد معرفت هم حاصل می‌شود، باید مایه آن را داشت.

هتین: آن مایه اکسای است؟

آشتیانی: به هر حال، شعله‌اش باید باشد.

هتین: اگر کسی این مایه را نداشت طبعاً به کمالی هم نخواهد رسید و در این زمینه مقصر نیست و عقاب هم نخواهد شد؟

آشتیانی: بله، مقصر نیست و عقاب هم نخواهد شد.

هتین: اما از برخی کمالات محروم می‌ماند.

آشتیانی: بله، محروم می‌ماند، و این محرومیت هم اختیاری او نیست.

هتین: این با مسأله عدالت چگونه سازگار می‌افتد؟

آشتیانی: بالاخره نفوس انسانیه مختلفند.

هتین: این اختلاف در چیست؟ این استعداد اکتسابی است یا موهبتی؟

آشتیانی: موهبتی است.

هتین: اگر موهبتی است ترتب و درجات آن بر چه اساس است؟

آشتیانی: سهم هر کس قدر معینی است و هر کس در یکی از مقاطع از عروج باز می‌ماند، آن‌الله جعل لکل شیء قدراً یا حداً، این کم و بیش‌ها تنها در مقام مقایسه ظهور می‌یابد اما در حدّ وجودی خود فرد، مقایسه جایی ندارد.

البته این مسائل از مسائل بفرنج و غامض است. همه اینها از غیب حق ظاهر می‌شود، از اینجا نیست، از آنجاست، در علم حق تعالی موجود است، هرآنچه لازمه وجودی هر موجود است در آنجاست.

هتین: آیا خود شخص در تعلق این استحقاق در آن مرحله نقشی داشته است؟

آشتیانی: نه دیگر، وقتی گفتیم از حق تعالی است، یعنی اینکه در آنجا فرد نقشی ندارد. البته این بحثی نیست که در یک گفتگوی کوتاه بتوان آن را شکافت. جایی دیگر می‌خواهد و حالی دیگر می‌طلبد.

هتین: آیا میان آرای ابن عربی و مولوی رابطه‌ای - در متن عرفان و نه در شیوه - می‌بینید یا دو دنیای متفاوتند؟

آشتیانی: دو دنیای متفاوت نیستند. اما ابن عربی عجیب است. قویتر است.

هتین: اما شما در مقدمه خود در بحث ولایت نظریات او را نمی‌پذیرید.

آشتیانی: بله، مطالبی هم دارد که با فکر ما نمی‌سازد.

هتین: حضرت امام در مصباح بر بعضی از اقوال قاضی سعید قمی ایراد می‌کنند، بخصوص در بحث اسماء و صفات، که او صفات ثبوتیه را هم سلبیه گرفته است، نظر جنابعالی چیست؟

آشتیانی: بله، قاضی سعید در این زمینه لغزشهایی دارد، علتش هم این است که او عرفان را نزد استاد نخوانده بود، خودش مطالعه کرده بود و اگر کسی بدون استاد وارد چنین مسائلی شود همینطور هم می‌شود.

هتین: جنابعالی خودتان از محضر کدام یک از استادان عرفان بهره برده‌اید؟