

هویت قدسی: تأملی در رهیافت هویت‌شناختی سیدحسین نصر

قدیر نصری*

چکیده:

«هویت‌جویی» کوششی است برای یافتن آن‌چه، ضمیرمان می‌خواهد و جنس‌خواستن، بستگی تام به توان و هم‌آهنگی چهار عنصر روح، نفس، ذهن و بدن دارد. براین اساس، می‌توان دو نوع خواهش معطوف به هویت را از هم تفکیک نمود؛ یکی خواهش‌های این جهانی؛ مانند فایده‌جویی، استقلال ملی و تمامیت ارضی، و دیگری خواهش‌های آن جهانی؛ مانند گذر از طبیعت به پس از طبیعت و صورت و سیرت قدسی یافتن. به نظر می‌رسد فشارهای مدرنیته سبب شده تا خواهش‌های این جهانی، بر خواهش‌های سرمدی و قدسی تقدم یابند، و انسان‌ها بیش از آن‌که در اندیشه‌ی مسؤولیت و الهی شدن باشند، دغدغه‌ی پیشرفت^۱ را سرمشق خود قرار دهند. رانش انسان از تعالی به پیشرفت تا حدی معلول عملکرد دستگاه‌هایی بوده که همواره خود را به عالم بالا منتسب می‌کرده‌اند. این پیشینه، سبب محو نمادهای الهی از هستی شده و قدسیت‌زدایی به شاخص ترقی تبدیل شده است. جست‌وجو برای کشف هویت قدسی، و رهایی از زنجیرهای پیچیده‌ای که مدرنیته بر وجود آدمی زده، کوششی است که از سوی بسیاری از متفکران - از جمله سیدحسین نصر، اندیشمند به نام سنت‌گرا - دنبال می‌شود و این مقاله در پی معرفی، تحلیل و نقد آن است.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

کلید واژه‌ها: هویت قدسی، معرفت قدسی، سنت، حکمت خالده، امر قدسی، فضیلت، عرفان اسلامی، استعلا

مقدمه

اشتیاق مدرنیته^۲ به تسطیح و تنظیم علایق بشری، پرسش از هویت را به مبحثی پویا و پرمناقشه تبدیل کرده است (سولومون، ۱۳۷۹: ۳۱). پویایی و رونق بحث هویت، فقط به قصدمندی^۳ جوهر مدرنیته محدود نمی‌شود، حس غیریت‌ساز و اخلاق اصالت محور، اقتضا می‌کند که هر مجموعه‌ای با تکیه و تکریم بر فصل خاص خویش، از تبدیل من فعال^۴ خود، به من منفعل^۵ جلوگیری کند. چنین حسی هنگامی برانگیخته می‌شود که مجموعه‌ای از افراد - اعم از پیروان یک قوم، دین، جنس و شغل و غیره - گمان برند که «مایی» آن‌ها، در معرض تبدیل به دیگران است (ویور، ۲۰۰۲: ۱۶)، در این هنگام، میراث، مقدس می‌شود و تأسیس آینده، در تقدیس گذشته معنا می‌یابد.

در کشورهایی مانند جمهوری اسلامی ایران که فضای اندیشگی جامعه، به شدت امنیت‌گرا، سیاست‌زده و فایده محور است، چالش‌های مرتبط با هویت اغلب به مباحث درجه‌ی دومی چون تعلقات قومی، تمامیت ارضی یا مطالبات صنفی فروکاسته می‌شود. پرسش از هویت در این مقاله مبحثی درجه اول منظور شده و نویسنده در پی یافتن پاسخ به این پرسش است که هویت قدسی چیست؟ فلسفه‌ی پیدایش آن کدام است و لوازم تئوریک آن چه قدر با جامعه‌ی امروز قابل تطبیق است؟ در این نوشته ضمن طرح این مسایل هویت قدسی تعریف و تبیین می‌شود و سرانجام کاستی‌های هویت‌شناسی برمبنای امر قدسی را یادآور می‌گردد.

اما پیش از آن لازم است با متفکر مورد بررسی این مقاله؛ یعنی، سیدحسین نصر آشنایی اجمالی پیدا کنیم؛ سیدحسین نصر در سال ۱۳۱۲ ه. ش در تهران و در خانواده‌ای دانشور به دنیا آمد. وی تحصیل خود را در مورد تاریخ علم پی گرفته و رساله‌ی دکترای خود را در باب «دیدگاه متفکران اسلامی درباره‌ی طبیعت» نگاشته است. سیدحسین نصر، مانند بسیاری دیگر از متفکران، پرسش‌های ذهنی خود را در فلسفه، آن هم در فلسفه‌ی شرق، جست‌وجو و به همین مناسبت به تحقیق در مورد حیات و آرای متفکران ایرانی - اسلامی مانند ابن‌سینا، ابن‌عربی، ملاصدرا و ... پرداخت.

2- Modernity
3- Intentional
4- I
5- Me

سیدحسین نصر در اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰ شمسی، «انجمن بین‌المللی حکمت و فلسفه‌ی ایران» را بنیان نهاد. وی تاکنون بیش از ۲۷ جلد کتاب تألیف و تصحیح نموده و ۵۰۰ مقاله و نقد اثر را به چاپ رسانده است. نصر در سال ۱۹۸۱ م. به‌عنوان نخستین متفکر مسلمان، به سلسله سخنرانی‌های معتبر گیفورد دعوت شد که این سخنرانی‌ها، در قالب کتابی با عنوان «معرفت و معنویت» به چاپ رسید. هم‌چنین یکی از سلسله مجلدات «کتابخانه‌ی فیلسوفان زنده» در سال ۲۰۰۱ م. به بررسی و نقد اندیشه‌ی سیدحسین نصر پرداخت. در این مجموعه بیست و نه نفر از متفکران، به تحلیل و نقد آرای نصر پرداخته‌اند، و وی به یک‌یک آن‌ها پاسخ گفته است. سیدحسین نصر، هم‌اکنون (۱۳۸۳) در سن شصت و یک سالگی، هم‌چنان فعال و پرنشاط، مشغول سامان‌دهی و انتشار پروژه‌های سنگینی (مانند دایره‌المعارف دین) است، که در آینده‌ای نه چندان دور به چاپ خواهند رسید. نصر، در حال حاضر یکی از قوی‌ترین و جدی‌ترین متفکرانی است، که ضمن آشنایی شایسته با مدرنیته، آن را ضدانسانی یافته و از پایگاه سنت، به دفاع از هویت قدسی انسان برخاسته است.

هویت قدسی چیست؟

هویت قدسی^۶ به خاستگاه الهی، آسمانی، ازلی و سرمدی انسان اطلاق می‌شود (نصر، ۱۳۸۰: ۲۸۰ و ۲۸۱). در این تعبیر، انسان به مثابه‌ی صورت خدا^۷ و آیت الهی به شمار می‌رود که برای نیل به کمال، مستلزم سلوک و استعلا‌ی معنوی است. برای چنین انسانی، زندگی، سرشار از معنا، و عالم پر از مخلوقات است که می‌تواند آن‌ها را «تو» خطاب کند (نصر، ۱۳۸۰: ۳۲۶). وی می‌داند که در جهانی زندگی می‌کند که هم یک مبدأ کلی دارد و هم یک رکن کلی؛ در دایره‌ای به سر می‌برد که مرکز آن مشخص و معلوم است. چنین انسانی به تعبیر اسلام، خلیفه و جانشین خدا بر روی زمین به شمار می‌رود. او انسان دارای تبار قدسی را کسی می‌داند که دارای فطرتی است که نمی‌تواند علیه آن بشورد، چرا که شورش علیه فطرت جز با تباهی خود^۸ امکان‌پذیر نیست. بنابراین، هویت قدسی - متضمن نوعی جاودانگی، خلیفه‌اللهی و الوهیت وجودی است که در قامت انسان، روانه‌ی هستی شده است. رسالت چنین موجودی، عمل بر

6- Sacred Identity

7- Form of God

8- Self



وفق فطرت الهی و سرشت آسمانی است. به عنوان نمونه، چنین انسانی علی‌رغم وقوف بر قدرت و سلطه‌ی خود بر طبیعت، آن را امانت دانسته و از تخریب آن اجتناب می‌ورزد. انسان قدسی در مورد سنت‌های انسانی و مناسبات اجتماعی نیز پیوسته در معرض ابتلای الهی و شکوفایی یا نگون‌سازی مرتبت الهی خود به سر می‌برد. اگر قاعده و فرمول عمل او، شناخت و بصیرت باطنی باشد، هویت قدسی از گزند فریب و طمع مصون می‌ماند؛ اما اگر هوس شخصی یا عقل استدلالی (جزئی نگر)، هدایت حرکات و نیات او را به دست گیرد، هویت این جهانی^۹ جایگزین هویت قدسی او شده و بحران معنا در زندگی او پدیدار می‌شود.

تاکید بر وجوه قدسی، ازلی و سنتی هویت، به خاطر هجوم تمام عیاری است که از جانب مدرنیته، انسان را هدف گرفته است. همان‌گونه که گفته شد، اصرار مدرنیته بر تسطیح هویت‌ها، موجب برجسته شدن آن‌ها گردیده است. از این‌رو، بازگشت به هویت قدسی، نوعی پاسخ به چالش مدرنیته است که برداشتی کاملاً متفاوت از هویت انسانی ارایه می‌کند.

هویت مدرن

هویت انسان مدرن، مبتنی بر مضامین دستگاه مدرنیته است. بر این اساس، مدرن بودن؛ یعنی، هم عصر بودن و متعادل بودن با زمان (کهن، ۱۳۸۱: ۱۱؛ جهاننگلو، ۱۳۸۱: ۷ و ۸). علی‌رغم برداشتهای مختلف از مفهوم مدرنیته، در مورد دلالت آن بر هم‌آهنگی با اکنون، که متضمن گسست از سنت است، اجماع نظر وجود دارد. از این‌رو می‌توان هویت انسان مدرن را اینگونه تعریف کرد: انسانی که موجودیت خود را بر اساس کارکرد زمان، به دست خود (بدون دخالت طبیعت، عادت و ...) تعریف می‌کند. هویت انسان مدرن، یا منتزع از محیط است یا ساخته خود اوست یا برساخته‌ی محیط (فرهنگ) است. هویت مدرن هرچه که باشد، ریشه‌ی آسمانی ندارد.

از نظر تاریخی، مدرنیته سومین فراز مهم در تعریف هویت است. بدین ترتیب که در دوره‌ی باستان، «سامان کیهانی» و «طبیعت» تعیین‌کننده‌ی معیارهای اخلاقی و سیاسی بود. سامان کیهان‌محور^{۱۰} حاصل زور یا قرارداد نبود، بلکه امری طبیعی بود که

9- Profane
10- Cosmocentric

از جانب خدا هدیه شده بود. از این منظر ارتباط انسان با طبیعت، شرایط اخلاقی و سیاسی او را شکل می‌داد؛ چرا که شهروند آتنی (فرد)، جامعه‌ی دولت‌شهری و نظم کیهانی در ارتباط با هم قرار داشتند؛ و شهروندان مکلف بودند؛ با استفاده از هوش و فراست خود، جهان را معنا نمی‌کردند، بلکه این جهان بود که سوژه‌ی فردی را معنا می‌کرد و تقلید، توکل و تسلیم، مهم‌ترین روش‌های جلب رضایت باطن به‌شمار می‌رفت.

در قرون وسطی، خدا محوری^{۱۱} جای‌گزین کیهان محوری شد. طی این قرون، عقل و ایمان با هم ممزوج شده و فلسفه‌ی کلیسایی آکویناس را به وجود آوردند (ژیلسون، ۱۳۷۳: ۱۲۸-۱۲۶؛ نصری، ۱۳۸۱: ۱۲۹). اغلب علمای قرون وسطی، بر آن بودند که جهان تجلی کمال خالق مخلوقات است، و به عبارتی، علیت از عالم مافوق شروع می‌شود و به طریقه‌ای زنجیره‌ای به دنیای پایین می‌رسد. بدین ترتیب، اختیارات و مقدورات کیهان در عهد باستان، در قرون وسطی به خدا نسبت داده شد که با استخدام طبیعت، کمالات خود را نشان می‌داد، و وظیفه‌ی هر عالم (اعم از فیلسوف و دانشمند)، توجیه و تعبیر این تلازم بود و نه تغییر آن؛ اما پس از رنسانس و به‌ویژه با رفرماسیون و روشنگری، کیهان محوری (به‌ویژه طبیعت) و خدا محوری به نفع انسان محوری تعدیل شدند (کاسیرر، ۱۳۷۶: ۲۰۷). در دوران مدرن، این‌گونه عنوان شد که جهان زیباست، و انسان استعداد زیباتر کردن آن را داراست. هویت انسان مدرن، نه بر اساس اتصال به کیهان یا خدا، بلکه در پناه سوژه‌ی قانون‌گذاری تعریف شد، که مقید به امر تجربی یا امر الهی نبود. انسان دوران مدرن، برخلاف انسان قرون وسطی، به جای مرگاندیشی، به افزایش امید به زندگی پرداخت، و بدون دغدغه‌ی گناه اولیه و هبوط آدم، به زیبایی‌شناسی و هنرخلاق روی آورد. اگر در جهان باستان و قرون وسطی، آدمی به تسلیم و تقلید پای‌بند بود، در جهان مدرن، هویت خود را با تصمیم و تعقل، تعریف کرد و بر اساس قرارداد اجتماعی تثبیت نمود و بیشتر از آن‌که به سعادت اخروی بیندیشد، به رضایت دنیوی پرداخت (کانت، ۱۳۸۰: مقدمه‌ی مترجم). همه‌ی این تغییر تعلقات، به واسطه‌ی تحول جوهری هویت‌جویی از کیهان و خدا، به این جهان بود؛ جهانی که به تعبیر فویرباخ، انسان طی آن، خدا را به شکل خود آفرید (آشوری، ۱۳۷۶: ۸) و هویت خود را نه به‌صورت قدسی، بلکه کاملاً عرفی (سکولار) تعریف کرد.

کلیت تحولات مذکور را بدین صورت می‌توان خلاصه نمود:

لوازم مفهومی هویت در سه پارادایم فکری

مقطع مفهوم	یونان باستان	قرون وسطی	پس از رنسانس
منبع هویت	کیهان	خدا	انسان
مجری نظم	دولت شهر	کلیسا	دولت مبتنی بر قرارداد
مکانیسم نظم	تطبیق (با کیهان)	تسلیم (به خدا)	تصمیم (عقلانی)
فلسفه‌ی نظم	سعادت	استغفار (جبران گناه اولیه)	رضایت
منبع مشروعیت	حقیقت (مثل)	نیابت	اقتدار
شأن انسان	محتاج تعلیم (بنده)	محتاج تهذیب (بنده)	سوژه‌ی قانون‌گذار (شهروند)
تلقی از انسان	موجود شریب	موجود شریب	موجود شریف - شریب
فعالیت سیاسی	طبیعی	مشروط (به تقویت ایمان)	ضروری
جامعه‌ی مطلوب	سلسله مراتبی (طبیعی)	سلسله مراتبی (دینی)	دموکراتیک
انگیزه‌ی عمل	دانایی	تکلیف	خلاقیت
بازیگر فعال	فیلسوفان	متألهان	شهروندان
نوع عقلانیت	طبیعی	شهودی	استدلالی

البته قابل انکار نیست که در بطن سه دوره‌ی مفهومی مندرج در جدول فوق، هم‌پوشانی چشمگیری وجود دارد؛ به عنوان نمونه، ریشه‌های تعقل استقرایی را در قرون وسطی هم می‌توان سراغ گرفت (ویلیام اوکام، ۱۹۹۲: ۱۱ و ۱۲) و در بین متفکران یونان باستان، شهودگرایان و استدلال‌گرایان را می‌توان از هم تفکیک نمود، علاوه بر این، همه‌ی اندیشمندان پانصد سال اخیر (پس از رنسانس) را نمی‌توان در قالب یک فرم واحد دسته‌بندی کرد (سولومون، ۱۳۷۹: ۱۴-۱۰)؛ اما نکته‌ی مورد تأکید این مقاله، وجه غالب دستگاه‌های فکری است: بدین ترتیب که هرچند می‌توان رگه‌هایی از یک نظام اندیشگی را در نظام دیگر سراغ گرفت، اما وجه مهم و مورد نظر این مقاله، گفتمان غالب بوده است؛ بدین مضمون که مثلاً فلسفه‌ی وجودی نظم - و علت توضیح دهنده‌ی آن در دوره‌ی یونان باستان، نیل به «سعادت» بوده است، اما گفتمان غالب در قرون وسطی این بود که مهم‌ترین رسالت زندگی دنیوی، تکاپو برای آمرزش معصیت اولیه است؛ اما این تعبیر، پس از رنسانس تغییر یافته و انگیزه‌ی اقدام،

فقط تأمین رضایت (سود، لذت، امنیت) شهروندان رشید و بالغ است، نه سعادت اخروی یا استغفار بخاطر گناه نخستین.

به نظر می‌رسد که بازگشت به هویت قدسی، در چنین فضایی معنادار خواهد بود. بدین ترتیب که پس از طی فراز و فرودی این چنین (جدول صفحه قبل)، طالبان هویت قدسی ضمن احصای کاستی‌های مدرنیته، درصدد احیای نظامی دیگر هستند که در ادامه‌ی مقاله تبیین می‌کنیم.

لوازم تئوریک هویت در گفتمان قدسی

همان‌گونه که گفته شد، هویت قدسی انسان، و شأن الهی و غیرمادی او، مهم‌ترین ادعای اندیشمندان سنت‌گرا از قبیل رنه‌گنون^{۱۲} (گنون، ۱۳۷۸: ۷)، آناندا کنتیش کوماراسوامی^{۱۳} (دفتری، ۱۳۸۰ الف: ۴)، فریتیوف^{۱۴} (شووانشوان، ۱۳۸۱، مقدمه ملکیان)، تیتوس بورکهارت^{۱۵}، هیوستون اسمیت^{۱۶} (لینگز، ۱۳۷۸: ۸۶)، مارتین لینگز^{۱۷} و سیدحسین نصر (نصر، ۱۳۸۰: ۵۲) است. از نگاه این دانشمندان عالم اصغر، آینده‌ی عالم اکبر است؛ انسان هم به مثابه‌ی یکی از موجودات این جهانی، آیت الهی به شمار می‌رود. انسان در جهان‌هستی چهار مرتبه دارد، که عبارتند از: بدن، ذهن، نفس و روح (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۸۸) بدن انسان با جنبه‌های محسوس ماسوی‌الله متناظر است، ذهن جنبه‌های نامحسوس ماسوی‌الله را یادآور می‌شود، نفس به جنبه‌های شناختی خدا اشارت دارد و بالأخره روح انسان با جنبه‌های غیرشناختی خدا تناظر دارد. از نگاه سنت‌گرایان، عالی‌ترین مرتبه‌ی وجود انسان که در واقع بنیان هویت و جوهره‌ی هستی او را تشکیل می‌دهد، روح است، که در آن از تفرد و تشخیص خبری نیست، روح ساحتی از هستی انسان است که با جنبه‌های غیرشناختی خدا ربط وثیقی دارد و از همه‌ی آرایه‌ها و پیرایه‌های نفس مبری است.

12- Rene Guenon

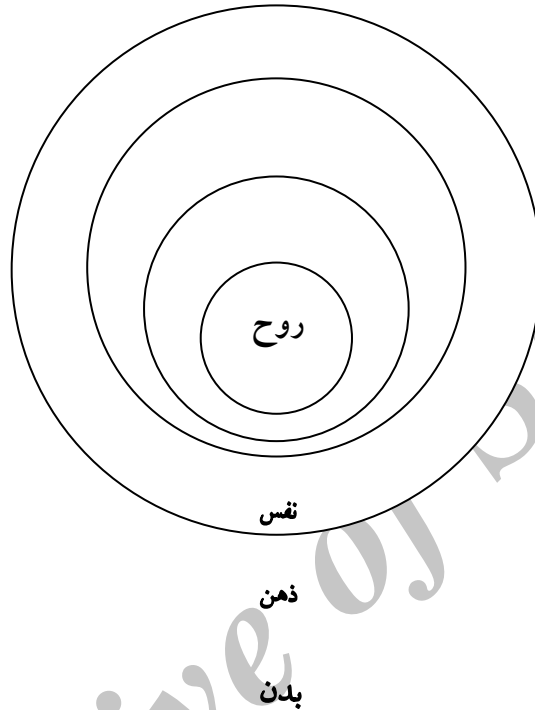
13- Ananda Kentish Coomaraswamy

14- Frithiof Schuon

15- Titus Burchhardt

16- Huston Smith

17- Martin Lings



سخن گفتن از هویت انسان در نزد سنت‌گرایان در اصلی‌ترین مرتبه، به روح وی که با جنبه‌های غیرشناختی خدا ارتباط دارد، مربوط می‌شود. از این رو فروکاستن او به مرتبه‌ای غیرخدایی، دنیوی و سکولار خیانت به آرمان‌های وی به شمار می‌آید (نصر، ۱۳۸۲: ۲۶). به تعبیر نصر، «چنین انسانی، زندگی را همانند تجارت‌خانه‌ی بزرگی می‌بیند که آزاد است در آن پرسه بزند و اشیایی را به خواست خود برگزیند. او که درک و فهم امر قدسی را از کف داده است، در ناپایداری و بی‌قراری مستغرق گشته و طوق بندگی طبیعت نازله‌ی خود را، که در عین گرفتاری در آن، آزادی‌اش می‌انگارد، برگردن انداخته است... او که به خفقان زندانی که ساخته‌ی دست خود اوست گرفتار آمده، نگران تخریبی است که به محیط طبیعی وارد آورده، و نیز از بدگویی نسبت به محیط مدنی‌ای که مجبور به زندگی در آن است، بیمناک است (نصر، ۱۳۸۰: ۳۲۸).»

عقیده‌ی نصر چنین انسان‌هایی، چاره‌ای جز بازیابی هویت اصیل خود ندارند. این هویت اصیل، همواره بر جبین انسان ثبت است و شورش و عصیان مدرنیته، یارای نفی و انکار آن را ندارد، چرا که هیچ حادثه‌ی تاریخی نمی‌تواند وجه خداگونگی انسان را مخدوش سازد، چون اصل انسان، با اصل خلقت آمیخته است و بحران‌های امروزی مدرنیته، مانند نفی انسانیت، رخت بریستن تواضع و احسان و صداقت، از تبعات فروکاستن وجود و هویت کلی انسان به «من» هوس‌پرست و خودخواه است.

از نگاه سنت‌گرایانی چون شووان، گنون و نصر، مدعیات اخلاقی انسان قدسی (سنتی)، کاملاً با مدعیات انسان مدرن (دنیوی) مغایرت دارد. فرد مورد نظر سنت‌گرایان به واسطه‌ی خداگونگی‌اش واجد سه خصوصیت و فضیلت اخلاقی است؛ تواضع، احسان و صداقت (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۸۹). به موجب این سه فضیلت، فرد خود را از خود تهی کرده، واقعیت را آن‌گونه که هست، می‌بیند. وی به واسطه‌ی تهی شدن از خود، آماده‌ی دریافت اصل واقعیت است، چنین انسانی موجودات و رویدادها را، آن‌گونه که خود می‌خواهد نمی‌بیند، بلکه در نزد او، ادراک هر رویداد خارجی، همان‌گونه که هستند صورت می‌پذیرد. اگر انسانی موفق به حق‌طلبی شد، به شخص دیگر چنان نگریست که گویی خودش است، و اشیا و امور را چنان‌که هستند نگریست، از نظر اخلاقی، مظهر انسان خداگونه است. این در حالی است که در برداشت مدرن از انسان، آدمیان نه تنها خویشان را از خود تهی نمی‌کنند، بلکه برعکس برای یک جنبه و ساحتی از جنبه‌ها و ساحات خود، نوعی قداست قایل‌اند؛ به طوری که گویی هیچ چیزی را به اندازه‌ی خود شگفت‌انگیز و قابل اعتنا نمی‌دانند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۹۰). با این توضیح، می‌توان اذعان داشت که انسان مورد نظر سنت‌گرایان، از خاستگاه، مسؤلیت و رسالتی قدسی و الهی برخوردار است و در این راستا، هر فهم، ادراک و تفسیر اخلاقی، انسان‌شناختی، علمی و فلسفی که او را از این الوهیت بازدارد، وی را از هویت اصیل و خداگونه‌ی خود منحرف و شأن خلیفه‌اللهی او را انکار کرده است.

همان‌گونه که دیده می‌شود، ادعاهای سنت‌گرایان، آکنده از ذهنیت، کلیت و گزاره‌های متنافی‌الاجزا به نظر می‌رسد. انسان مدرن با ملاحظه‌ی آرای سنت‌گرایان و طرفداران هویت قدسی، سؤالات زیادی را قابل طرح می‌داند (بروجردی، ۱۳۷۸: ۲۷۸). برای تنویر پاسخ این قبیل پرسش‌ها، مهم‌ترین لوازم تئوریک هویت قدسی را به قرار زیر توضیح می‌دهیم:

۱- معرفت قدسی^{۱۸}

در مقابل تجددگرایان که بر روش، مضمون و دست‌آوردهای علم جدید تأکید دارند، و آن را به دلیل روش مشاهده گرانه، هدف انسان‌گرایانه، خصلت برابری طلبانه و روش‌شناسی استدلالی‌اش تقدیس، و غیر آن را تحقیر می‌کنند، سنت‌گرایان همه‌ی دست‌آوردهای علم جدید را کاذب، مایه‌ی هلاکت بشر، و به تعبیر نصر، اسارت انسان در استبداد نسبی‌گرایی می‌دانند. اینان از علم دینی، علم سنتی، علم مابعدالطبیعی یا علم (معرفت) قدسی سخن می‌گویند (نصر، ۱۳۷۹: ۲۶). سنت‌گرایان معتقدند که علم قدسی، هویت و رسالت انسان را بهتر و صحیح‌تر توضیح می‌دهد، و می‌تواند مبنای یک جهان‌بینی معتبر واقع شود. این در حالی است که تجددگرایان، هر دانشی را که روش مشاهده‌ای، عینی و قابل آزمایش ندارد، محکوم نموده، یا از آن تغافل می‌ورزند.

پسوند قدسی و به تعبیری سنتی که به عباراتی چون معرفت، علم، شناخت، تجربه و ... متصل می‌شود، بر ماهیت نامتناهی و حقانی امور دلالت دارد، یا علم به موجودی را می‌رساند که اصل و اساس واقعیت نسبی‌ای است که سایر موجودات دارند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۶۰۶). علم یا معرفت قدسی، به این دلیل علم جدید را غیرقابل اتکا می‌داند که براساس تجربه، مشاهده و محسوسات مبتنی است. روش قابل اطمینان و مورد استفاده‌ی سنت‌گرایان، شهود (عقل شهودی) است که به‌صورت مستقیم، بی‌واسطه، غیرتحلیلی و الهام‌آمیز حاصل می‌آید. از این‌رو علم قدسی علمی است که به امور نامتناهی و حقانی، یا علم به اساس واقعیت نسبی همه موجودات معطوف است، روش حصول چنین علمی هم نه مشاهده، که شهود است.

البته این نکته را هم باید اضافه کرد که علم قدسی، بدیل علم جدید یا نافی همه‌ی دست‌آوردهای آن نیست، بلکه استخراج جهان‌بینی علمی را از علم جدید منکر می‌شود. این علم (قدسی)، به ظرافت و تفصیلی که علم جدید در شناخت پدیده‌ها به کار می‌گیرد، وقع چندان نمی‌نهد و همواره دلمشغول‌ارایی برداشتی کلی، اجمالی و تا حدود زیادی ذهنی از پیدایش و پرورش پدیده‌ها و عالم طبیعت است، اما این کلی‌نگری و اجمال‌گویی مانع از پرسش سنت‌گرایان از تجددگرایان در مورد جزئیات

امور نیست. اینان (سنت‌گرایان) برخلاف سنت‌گرایی به معنی متعارف آن در جامعه‌ی ما (به مفهوم کهنه‌اندیشی، محافظه‌کاری بی‌منطق، مقاومت بیهوده در مقابل ابتکار و خرافه‌گویی)، از کوچک‌ترین فراورده‌های فنی - بشری اطلاع یافته و پس از سال‌ها بررسی و سلوک، به ارایه‌ی آرای سنت‌گرایانه خود مبادرت ورزیده‌اند (دفتری، ۱۳۸۰ الف: ۴۹-۱۸). مطالعه‌ی فراز و فرود زندگی گنون، شووان و نصر، شاهدی زنده بر این ادعاست. یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان سنت‌گرا بنام هیوستون اسمیت، در مقام انتقاد از معرفت‌شناسی علم جدید، به احصای فرامشاهده‌ای دانش پرداخته و از نقش ارزش‌های ذاتی و هنجاری، معناهای نهایی و وجودی امور، علل غایی کیفیات، امور نامرئی و غیرمادی (از جمله نفس خود انسان) و موجودات برتر (از جمله خدا)، در سامان زندگی انسان سخن گفته که به هیچ وجه با ابزار مشاهده و ابزارهای نوین تحلیل علمی قابل مطالعه نیستند. ادعاهای وی مسبوق به باریک‌بینی، نگاه تخصصی و مطالعه‌ی عمیق می‌باشد.

۲- حکمت خالده

حکمت خالده یا فلسفه‌ی جاویدان یا جاویدان خرد^{۱۹} به موجودیت حقیقتی الهی در آفرینش موجودات دلالت دارد. در چنین نگرشی، همه‌ی موجودات در همه‌ی زمان‌ها، حامل آیت یا حقیقت الهی هستند. قایل شدن به چنین باوری، نه از طریق مشاهده و استدلال، که به واسطه‌ی نوعی شهود و بصیرت است. به عقیده‌ی کوماراسوامی، عارف و هنرشناس سیلانی، حکمت خالده، فراتر از امور محسوس و تجربی است؛ باید باور داشت تا فهمید، و فهمید تا باور داشت. این‌ها افعال نفسانی مقارن‌اند و نه افعال متعاقب. به عبارت دیگر، معرفت به چیزی که اراده از آن راضی نیست، یا محبت به چیزی که شناخته نشده است، نمی‌تواند وجود داشته باشد (دفتری، ۱۳۸۰ الف: ۱۹). بر این اساس، حکمت خالده بر خلاف فلسفه‌ی جدید غرب که به توانایی عقلی و ذهنی در فلسفه‌ورزی تأکید دارد، برای تربیت اراده‌ها و خواسته‌ها، احساسات و عواطف و حتی تربیت بدن اهمیت بسزایی قایل است (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۹۵). در حکمت خالده، هدف نه تعبیر و تفسیر هستی، بلکه تغییر و تعالی خود است، نکته‌ی دیگر آن‌که حکمت خالده قایل به وجود مجردات و مفارقات بوده و مبدأ همه‌ی

موجودات (از جمله هویت انسان) را امری غیرمادی^{۲۰} می‌داند و به قابلیت تعیین بخشی تجارب عادی و متعارف بشری اعتماد و ایقان ندارد (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۹۶).

سید حسین نصر، معرفت قدسی خود را بر اساس همین حکمت خالده بنا می‌نهد. وی همچون سایر سنت‌گرایان، معتقد است که طبیعت و هستی (شامل نباتات، جمادات، حیوانات و انسان) آیت الهی‌اند، و قایل شدن هویتی غیرالهی برای آن‌ها نوعی جعل و انحراف به شمار می‌آید (نصر، ۱۳۸۰: ۱۵۷). به عنوان نمونه می‌توان از جلوه‌ی قدسی و الهی انسان در آثار وی یاد کرد که بر طبق سرشت خلیفه‌اللهی‌اش به مثابه‌ی واسطه‌ای میان آسمان و زمین زندگی می‌کند، مطابق قوانین و فرامین الهی چنین انسانی، وظیفه‌ای کیهانی دارد و او (انسان) واقف است که نمی‌تواند از مسؤولیت خویش به عنوان مخلوقی ممتاز شانه خالی کند (نصر، ۱۳۸۰: ۳۳۷). نصر در فرازی دیگر در خصوص نقش حکمت خالده در نظام فکری خود گفته است:

اگر مجبور بودم به اصطلاح دیدگاه فلسفی خود را خلاصه کنم، می‌گفتم که پیرو جاویدان خرد و نیز حکمت جهان‌روا هستم؛ یعنی، آن خرد همیشگی که همواره بوده و خواهد بود، و در چشم انداز آن تنها یک واقعیت وجود دارد که می‌تواند بگوید من. این خود بر پایه‌ی یک متافیزیک کلی قرار دارد، و در زمینه‌های کیهان‌شناسی، روان‌شناسی، هنر و غیره به کار بسته می‌شود، اما در عمل، به این خرد، جز با کمک تجلی جهانی عقل نمی‌توان دست یافت؛ یعنی، با کمک سنت یا مذهب؛ که تنها اوست که می‌تواند وسیله‌ی لازم را برای کارساز کردن عقل در درون انسان فراهم آورد، و او را قادر سازد که از طریق دانش دگرگون شود، تا آن‌که خود به تجسم این خرد تبدیل گردد (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۹۱).

۳- تجریت‌اندیشی

دین‌داری در جهان معاصر، صور مختلفی می‌تواند داشته باشد؛ دین‌داری معیشت‌اندیش (دین‌ورزی برای سامان مسایل مبتلابه دنیوی مانند ستم‌ستیزی)، دین‌داری معرفت‌اندیش (تقید دینی از طریق محققانه، و غور و بررسی در فلسفه‌ی ادیان و شیوه‌های مختلف خداشناسی) و دین‌داری تجریت‌اندیش (عقیده به اسرار و رمزهای اسطوره‌ای، که نه از طریق علم و استدلال، بلکه به یمن تجربه و سلوک

حاصل تواند شد) از جمله اقسام دین‌داری است که تداوم عام هم دارد (سروش، ۱۳۸۱: ۱۲۹). در میان این اقسام سه‌گانه، سنت‌گرایان، هویت‌قدسی را بیش از همه متأثر از سیر و سلوک باطنی و معنوی می‌دانند. به عقیده‌ی سنت‌گرایانی چون سیدحسین نصر، صدف کمال و گوهر وصال در وجود زمینی انسان به ودیعت نهاده شده، و انسان سنتی برخلاف انسان مدرن، درصدد استکمال است، عمل و اراده‌ی خود را مقدس نمی‌داند، بلکه خود را همواره با حقایق دینی، که به تجربه حاصل می‌آید، محک می‌زند. چنین هویتی با برداشت فقهی از دین‌داری فاصله دارد و دین شریعت محور، فقاهتی و آمرانه را، مقدمه‌ی معنویت جویی و کمال‌طلبی انسان نمی‌شمارد. از این منظر دین فقط برآورنده‌ی نیازهای معنوی انسان است؛ مهم‌ترین دغدغه‌ی آن زیستن در پناه یک جامعه اخلاقی بوده، و چنین جامعه‌ای نه به حکم حاکمیت دینی، بلکه به یمن معنویت‌گرایی و استعلاججویی انسانهای اخلاقی قابل حصول است. چنین برداشتی، رعایت احکام فقه را نافی استکمال نمی‌داند و آن را شرط لازم، اما ناکافی برای سلوک اخلاقی برمی‌شمارد. آنچه در محدوده‌ی این مقاله قابل تکیه و مورد تأکید است مبنای شخصی سلوک و روش تجربی دین‌داری است که نقش مهمی در تکثر دینی و به تعبیر شووان، در وحدت متعالی ادیان (شووان، ۱۹۹۴: ۲۴) دارد. احترام به تجربه‌های متفاوت اما همسوی دین‌داران، تحمل هویت‌های متمایز را میسر، و تسطیح هویت‌ها (به شیوه‌ی دینداران تمام‌ت‌خواه یا مدرنیست‌های یکسان‌ساز) را نامطلوب می‌شمرد (شووان، ۱۹۹۴: ۲۶).

۴- عدم مشروعیت تجدد

سنت‌گرایان، مناسبات اخلاقی، انسانی و اجتماعی حاصل از مدرنیته را، به جد مورد نقد قرار داده و مشروعیت آن را انکار می‌کنند. به عقیده‌ی سنت‌گرایان، هویت قدسی انسان به واسطه سیطره‌ی عالمان مدرنیته بر علم، آموزش، طبیعت و تمدن بشری، نادیده گرفته شده و بحرانی که اکنون گریبان‌گیر تمدن غرب است، از همین غفلت‌ها و تندروری‌ها نشأت می‌گیرد. سیدحسین نصر، به عنوان یکی از متفکران سنت‌گرا، به تفسیر خداشناسانه و عرفانی از اسلام روی آورد و تصوف را محور اصلی تفکر خود قرار داد، و در ادامه، از عقل باوری به سود اشراق؛ از اندیشه‌ی دکارتی به اندیشه‌ی مکاشفه‌ای و از علوم جدید به سود متافیزیک سنتی دست کشید (بروجردی، ۱۳۷۸:

۱۹۱). به نظر نصر، استیلای ذهن و جسم بر روح، بی‌اعتنایی به عرفان، زدودن جوهر الهی طبیعت، و هواداری از مناسبات مبتنی بر سکولاریسم و تلقی اندیشه‌ی غیردینی به عنوان صراط رستگاری، تمدن غرب را با بن‌بست‌های جدی مواجه ساخته، و گسستن هم‌آهنگی انسان مدرن با خداوند و طبیعت، بحران معنا در دنیای صنعتی را در پی داشته است (نصر، ۱۳۷۷: ۲۷۵).

سنت‌گرایان برای رهایی از بحران تجدد، بر ترک طغیان انسان علیه خداوند، تزریق نور راهنمای خرد بر عقل ابزاری و نیز احراز فضیلت تأکید می‌ورزند و آن را، راهی به سوی رهایی از بن‌بست کنونی قلمداد می‌کنند. در این میان، نصر بر حکمت خردمندانه‌ی عارفان شرقی مانند ابن عربی و مولانا تأکید خاصی نهاده و می‌گوید: راه رستگاری، از طریق هزارتوی نهیلیسم نیچه‌ای نیست، بلکه از طریق حکمت خردمندانه عارفان شرقی است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۴۶). علاوه بر نصر، سنت‌گرایان صاحب نام دیگری مانند شووان، کوماراسوامی و هیوستن اسمیت هم از نماد جغرافیایی شرق به عنوان محل طلوع‌ی حکمت در مقابل فلسفه‌ی سکولار غرب استفاده کرده، و پس از یادگیری زبان ملل شرق، در ادیان آسیایی مطالعات وسیع و عمیقی را به انجام رسانده‌اند. این خصوصیت (سکونت در شرق و مطالعه‌ی عمیق باورهای دینی و اسطوره‌های رمزآمیز ملل شرق) وجه تمایز سنت‌گرایان است، چرا که اینان به واسطه‌ی سال‌ها اقامت در غرب، با اندیشه‌های حاملان و وارثان مدرنیته آشنا گشته و سپس این اندوخته‌ها را با تجربه‌ی حاصله از شرق محک زده و پس از آن رأی به عدم مشروعیت تجدد داده‌اند، چنین رأی بسیار متفاوت از آرای بنیادگرایان و سنت‌گرایان محلی است که ضدیت با غرب و انکار مدرنیته در عداد اصول موضوعه‌ی آنان است.

سنت‌گرایان و احیای هویت ایرانی

سنت‌گرایان، مدرنیته‌ی غرب را به عنوان «غیر» هویت شرقی [که غالباً قدسی بوده است] قلمداد کرده، و تعلق خاطر ویژه‌ای نسبت به شرق، به خصوص ایران، هند و چین ابراز داشته‌اند. در این میان فعالیت و روشنگری‌های اندیشمند پرتلاشی چون سیدحسین نصر نقش بسزایی در آشناسازی غربیان با آرای فیلسوفان ایرانی (مانند ابن‌سینا، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، محمدحسین طباطبایی) ایفا کرده است. وی به واسطه‌ی آثار و هم‌چنین اشراف به زبان‌های زنده و فلسفی دنیا، از موقعیت و اعتبار

مناسبی در محافل داخلی و بین‌المللی برخوردار بوده و در زمینه‌ی شناساندن میراث غنی فلسفی ایرانیان به جهان، کوشش بسیاری نموده است. دعوت از سیدحسین نصر به ایراد سلسله سخنرانی‌های معروف گیفورد در دانشگاه ادینبورگ در سال ۱۹۸۱ (به عنوان اولین فیلسوف شرقی) و نیز انتشار مجموعه عقاید نامبرده در مجموعه‌ی معتبر «فیلسوفان زنده»^{۲۱} بخشی از شایستگی فکری او و نیز کوشش‌های فیلسوفان ایرانی برای تبیین هستی را به جهانیان ارایه کرده است.

نصر به‌عنوان سنت‌گرایی برجسته، مسلط و پرکار، کوشیده است ضمن احیای دوباره‌ی فلسفه و عرفان ایرانی، منزلت مخدوش ایران پس از انقلاب اسلامی را تا حدودی ترمیم نماید؛ علاوه بر این، معاشرت متمادی او با طیف مختلفی از متفکران ایران مانند: سیدجلال‌الدین آشتیانی، محمدحسین طباطبایی، مهدی حایری یزدی و نیز محققان مسایل و فلسفه‌ی ایران مانند هانری گُربن، توشی هیکو ایزتسو، ویلیام چیتیک و هیوستن اسمیت، سبب شد تا وی نه شیفته‌ی تمدن غرب شود و نه آثار فلاسفه‌ی غرب را کتب ضاله بنامد. نقدهای نصر بر مدرنیته و لوازم تئوریک آن، بیش از همه مورد استقبال و توجه خود اروپایی‌ها و علمای امریکا قرار گرفته است. دیالوگ فلسفی نصر، ضمن پویاسازی کلیت اسلام و اندیشه‌ی ایرانی در برخورد با تمدن نوین غرب، ایرانیان را از حقارت در قبال غربیان برحذر داشته، و به آنان غرور و هویت غنی و اصیلی بخشیده است.

نصر، فقط در احیای هویت قدسی، و تأکید بر پیشینه‌ی دیرینه‌ی ایرانیان و شرقی‌ها در فلسفه ورزی متوقف نمانده، بلکه در آسیب‌شناسی فکری - فلسفی ایرانیان، استبداد را بیش از استعمار، و کم‌کاری و بی‌عملی ایرانیان را بیش از استیلای فکری غربیان ملامت می‌کند، و تعارض فکری وی با مدرنیته، منجر به تعصب کورکورانه و غرض‌ورزی نمی‌شود. او در عین بازشناسی هویت دیرپای ایرانی، به دلایل رکود و افول آن می‌پردازد؛ نصر معتقد است که جهان اسلام - از جمله ایران - در چنبره‌ی مدرنیته، حیران شده است. ایرانیان علی‌رغم پیشینه‌ی تمدنی درخشان و نقش ممتازی که در تأسیس تمدن اسلامی ایفا کرده‌اند، از خاستگاه قدسی خود دور شده‌اند، و تنها طریق کاهش این فاصله‌ی چشمگیر، بازگشت به سنت اصیل، و پرهیز از زندگی بر

مدار مدرنیته است. نصر معتقد است که مدرنیته، کلاً زیان‌آور و بعضاً رضایت‌بخش است، اما سنت، کلاً خوب و بعضاً زیان‌آور است (نصر، ۱۹۷۵: ۱۰۱).

نتیجه‌گیری: تأملی در لوازم هویت قدسی

طرفداران اندیشه‌ی هویت قدسی، از آن رو که مدرنیته را با معیارهای اصیل و متفاوت نقد می‌کنند، و از زبان و مناسبات آن استنکاف می‌ورزند، شایان تحسین‌اند؛ اما این قبیل نقدها متضمن پاره‌ای ابهامات جدی است که به نظر، کلاف هویت را از هم نگشوده و ابهامی جدید به این مقوله‌ی پیچیده و متحیر می‌افزاید؛ بدین ترتیب که طرفداران هویت قدسی، با تأکید بر خاستگاه و فرجام فرافردی انسان و تمجید من‌متعالی^{۲۲}، یک سلسله نقدهای ذهنی، رؤیایی و کلی به مدرنیته وارد می‌کنند و مشروعیت آن را زیر سؤال می‌برند. طالبان و علاقه‌مندان به هویت قدسی، برای فهم، تجسم و تحقق هویت قدسی راهی در پیش‌رو ندارند. عدم ایضاح کافی، تأکید بر کلیات و اقامه‌ی ادعاهای بسیار بزرگ، در طول تاریخ اندیشه، نتایج معکوسی در پی داشته است.

اندیشه‌ی بازگشت سنت‌گرایان به همان اندازه که بر وفق مراد دین‌داران تجربت‌اندیش است، باب میل و الگوی بنیادگرایان هم می‌تواند باشد. هرچند سیدحسین نصر و امثال وی در تبیین «اسلام ناب»^{۲۳} از این قبیل جریان‌ها تبری می‌جویند، اما نتیجه‌ی غیرمستقیم چنین تعبیری، نمی‌تواند گرایش‌های رادیکال و تحت‌لوای دین، نباشد. دفاعیه‌ی سنت‌گرایان در قبال چنین اتهامی می‌تواند این باشد که از نگاه ایشان، پیام و اهداف اسلام مهم است، اما از منظر بنیادگرایان، احکام اسلام در درجه‌ی اول اهمیت قرار دارد. تفکیک تقدم و تأخر و نیز اثبات تلازم اهداف و احکام اسلامی، سابقه‌ای دیرینه در طول تاریخ ادیان (به‌ویژه اسلام) دارا است.

به‌گونه‌ای نامشروع خواندن هستی مدرنیته، (آن‌گونه که نصر ادعا می‌کند) و جاهلی خواندن جوامع جدید (که سیدقطب عنوان می‌کند)، در فرجام امر فاصله‌ی زیادی با هم ندارند. خواننده‌ی این نظریات نمی‌داند اصل خود را چه‌گونه بازجوید؟ آیا این بازگشت با گفتگو ممکن است یا هجرت یا ستیز؟

به گمان نگارنده، صدور حکم کلی و برون‌دینی در مورد یک تمدن (با تمام تحولات و رویه‌های گوناگون آن)، نیازمند ایضاح و استدلال بیش‌تری است. سنت‌گرایان، برای جدا شدن از هویت مجازی مدرن، بی‌معنایی و ناچیز بودن دست‌آوردهای آن را برجسته می‌کنند؛ در حالی که چنین قضاوتی صائب و منصفانه نیست. مبالغه در آفت‌ها و آسیب‌های یک تمدن (مانند تخریب محیط زیست) و نادیده گرفتن دست‌آوردهای آن (مانند حقوق بشر به مفهوم کلی آن)، نمی‌تواند توجیه قدسی داشته باشد و از آن مهم‌تر این‌که معلوم نیست تجلی عینی جامعه و هویت قدسی که مکرر از آن سخن می‌رود، چیست؟ و کیفیت ارتباط حاکم - شهروند، ارتقای نظام سیاسی به سوی معنویت و ویژگیهای رهبر مطلوب در آن، چه‌گونه است که از وضع مدرن کنونی کم‌عیب‌تر است؟

البته طرح چنین آرای، به مفهوم اجابت کلی مدرنیته و تمکین از تمام مناسبات مندرج در آن نیست؛ نکته این است که در جهان لبریز از انسان‌های متوسط، چه‌گونه و با چه مکانیسمی می‌توان جامعه‌ی نبوی را احیا و مناسبات مدرنیته را زدود؟ طبیعی است که سنت‌گرایان باز هم، همچنان از شأن آسمانی انسان سخن گفته و انحراف و افسردگی‌های متداول در تمدن مغرب زمین را، به عنوان شاهد نقیض این ادعا مطرح می‌کنند. اما این پرسش همچنان به قوت خود باقی است که تضمن سیاسی چنین افکاری به شدت تیره‌گون و قابل تفسیر است.

سومین تأملی که می‌توان در پارادایم سنت‌گرایی داشت، روش شناخت و طریق حصول معرفت در این الگوی فکری است. سنت‌گرایان، مهم‌ترین ایراد روش‌شناختی علمای مدرن را اتکای ایشان بر تجربه، حس و مشاهده‌ی هوس‌آلود و قابل تغییر عنوان می‌کنند، و به جای عقل استدلالی از عقل شهودی به مثابه‌ی متعالی‌ترین و مطمئن‌ترین شیوه‌ی تحصیل شناخت سخن می‌گویند. در قبال این ادعا دو پرسش جدی قابل طرح است که اولاً، معنا و موازین دقیق عقل شهودی کدام است؟ سهم الهام، اشراق، بصیرت، شواهد بیرونی، وحی و تعالیم سستی در این قبیل معارف چه‌قدر است؟ و اساساً معیار داوری در صحت و سقم چنین احکامی چیست؟ ثانیاً، آیا همه‌ی اندیشه‌ورزانی که در حوزه‌ی تمدن مدرن، کاوش و کوشش فکری می‌کنند، یافته‌های خود را فقط مدیون عقل استقرایی یا استدلالی هستند؟ به تعبیر دیگر، ملاحظه در روش و زندگانی اندیشمندان و فیلسوفانی چون: کانت، هیوم، بیکن، مک ایتایر، مانهایم،

ویگنشتاین، هابرماس، جان رولز و ... نشان می‌دهد که معنویت و فضیلت اخلاقی، نه تنها در یافته‌های آنان بی‌تأثیر نبوده، بلکه نقش ممتازی هم داشته است. از این رو مهم‌ترین ایراد و انتقاد روش شناختی سنت‌گرایان و هواخواهان هویت قدسی، در مقابل مدرنیته ناقص می‌نماید (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۴۳ و ۳۴۴).

چهارمین تأمل، در ادعای یکپارچگی هویتی سنت‌گرایان نهفته است. سنت‌گرایان، بر اساس محوریت حقیقت در زوایای هستی، همه‌ی موجودات و غیر آن را آیتی از نعمت حق می‌دانند، و بر این اساس، از هویت واحد قدسی سخن می‌گویند. پرسش این است که چه‌گونه می‌توان اختلافات و منازعات فکری بین خود سنت‌گرایان را نادیده گرفت؟ بسیاری از مابعدالطبیعه‌گرایان، بخشی از آیین‌های مقدس ادیان خود و یا ادیان دیگر را رد می‌کنند، مثلاً مابعدالطبیعیان مسلمان، راز مسیح را و مابعدالطبیعیان مسیحی، قدم تورات را مردود می‌دانند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۴۴۱) در این صورت چه‌گونه می‌توان ادعای توحید هویتی داشت؟ و دگرهای خود را برگزید؟

واقعیت این است که نظریه‌پردازان هویت قدسی، به دلیل نقد بیرونی مدرنیته، اقامه‌ی میراث فلسفی شرقی‌ها، نوعی اعتماد به خود اصیل را، در قبال اشتیاق یکسان‌سازانه‌ی مدرنیته، مطرح و برجسته نموده، و از این رهگذر به برقراری نوعی تعامل مولد کمک نموده‌اند؛ اما چنین تفسیری، به غایت مهیای تحریف و تبدیل است. مهم آن است که انسان قدسی، هویت خود را نمی‌تواند در ورای جامعه تعریف کند. هویت تنها^۲، در غیاب هویت‌های دیگر، موجود ناقصی بیش نیست، چه خود را سایه‌ی خدا بنامد، و چه رقیب و جانشین او.

نکته‌ی نهایی این‌که سنت‌گرایان، در عین تحدید حدود خود در قیاس با مدرنیته و بینادگرایی، محمل تحقق الگوی خود را معرفی نمی‌کنند، حتی برای علاقه‌مندان قدسی‌سازی هویت، سؤالاتی مطرح است، بدین قرار که:

- الگو و متولی تجلی سنت و تحقق آن همه مسؤولیت که نصر بر دوش انسان می‌نهد، کدام‌اند؟
- الگوی ناشناخته و بسیار کلی نصر، چه بدیلی برای دست‌آوردهای مدرنیته در زمینه‌ی حقوق بشر، تقبیح ترور و شکنجه، آموزش، بهداشت و ... ارایه می‌کند؟

- سیدحسین نصر و سایر سنت‌گرایان، انتقادهای عمیق و بعضاً صحیحی به مدرنیته دارند که فی‌نفسه قابل تحسین است؛ اما، آیا واقعاً هویت قدسی در جهانی شبیه قرون وسطی یا دنیای سلطنت، قابل وصول است؟

Archive of SID

منابع:

- ۱- آشوری، داریوش (۱۳۷۶): *ما و مدرنیته*، تهران: صراط.
- ۲- بروجردی، مهرداد (۱۳۷۸): *روشنفکران ایران و غرب*، ترجمه‌ی جمشید شیرازی، تهران: فرزانه.
- ۳- جهاننگلو، رامین (۱۳۸۲): *موج چهارم*، تهران: نی.
- ۴- دفتری، فرهاد (۱۳۸۰) الف: *حکمت جاویدان*، تهران: مرکز توسعه دانش و پژوهش ایران.
- ۵- _____ (۱۳۸۰) ب: *سنت‌های عقلانی در اسلام*، (مجموعه مقالات)، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
- ۶- سروش، عبدالکریم، و دیگران (۱۳۸۱): *سنت و سکولاریسم*، تهران: صراط.
- ۷- شنوان، فریتویف (۱۳۸۱): *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، مینو حجت، تهران: نشر سهروردی.
- ۸- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳): *جدال قدیم و جدید*، تهران: نگاه معاصر.
- ۹- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۸): *درس‌های فلسفه اخلاق*، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- ۱۰- _____ (۱۳۸۰): *دین در محدوده‌ی عقل تنها*، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- ۱۱- _____ (۱۳۸۰): *فلسفه فضیلت*، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- ۱۲- کهون، لارنس (۱۳۸۱): *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- ۱۳- گنون، رنه (۱۳۷۸): *بحران دنیای متجدد*، ضیاءالدین دهشیری، تهران: امیرکبیر.
- ۱۴- لینگز، مارتین (۱۳۷۸): *عارفی از الجزایر*، ترجمه‌ی نصرالله پورجوادی، تهران: هرمس.
- ۱۵- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱): *راهی به رهایی*، تهران: نگاه معاصر.
- ۱۶- نصر، سیدحسین (۱۳۷۷): *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: خوارزمی.
- ۱۷- _____ (۱۳۷۹): *نیاز به علم مقدس*، ترجمه‌ی حسن میانه‌ای، تهران: طه.
- ۱۸- _____ (۱۳۸۰): *معرفت و معنویت*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سهروردی.
- ۱۹- _____ (۱۳۸۱): «ویژگیهای فرهنگ اسلامی»، در *مجموعه مقالات یادآور ز شمع مرده یاد آر*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۰- _____ (۱۳۸۲) الف: *صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیه*، تهران: نشر سهروردی.
- ۲۱- _____ (۱۳۸۲) ب: *آرمانها و واقعیت‌های اسلام*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- ۲۲- نصری، قدیر (۱۳۸۱): «بنیادهای نظری دین مدنی و مدینه دینی»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، شماره‌ی ۱۵، صص ۳۱-۵۴.



- 23- Edvin Hahin, lewis (2001), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Cambridge: Open Coutr Press.
- 24- Gerard, Delanty (2000), *Citizenship in the Global age: Society Culture, Politic*, Baking home: Open University Press.
- 25- Lyon, David (1994), *The Electronic Eye: The Rise of the Surveillance Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 26- Naser, Seyyed Hossein (1975), *Islam and the Plight of Modern man*, London and New York: Longman Press.
- 27- ----- (1987), *Traditional Islam in the Modern World*, London: Kegan Paul.
- 28- ----- (2002), *The Heat of Islam; Enduring Values for Humanity*, New York: Harper Collins.
- 29- ----- (ed) (1986), *The Essential Writings of Frithijof Schuon*, Shaftesbury: Dorset, Element.
- 30- Ockam, William (1992), *A Short Discourse on the Thyranical Government over things Divine and Human*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 31- Ole, Wever, Barry Buzan (2002), *Liberalism and Security: The Contradictions of Liberal Leviatan*, <http://www.ciao.net.org>
- 32- Schuon, Frithijof (1989), *The Tramscendental Unity of Religion*, New York: Ltd Press.
- 33- ----- (1992), *Language of Self*, London: Martins Press.