

معرفت‌شناسی انگاره سنتگرایان از سنت؛ امکان یا امتناع تلفیق سنت و تجدد

چکیده انگلیسی

Many contemporary political conflicts in Iran result from the clash between tradition and modernity. Traditionalists like Ahmad Ferdid, Reza Davari Ardakani, and Seyyed Hossein Nasr staunchly champion tradition while wholly rejecting modernity. Surprisingly, there has been a significant dearth of scholarly scrutiny directed toward the epistemological foundations underpinning their unwavering support for tradition. This research aims to unveil the epistemological scaffold upon which traditionalists rely, utilizing the "ratio decidendi" method. In contrast to prior studies primarily fixated on traditionalists' envisioned epistemology, this inquiry delves into their innate epistemological perspectives concerning tradition and modernity. The findings suggest that attempting to reconcile tradition and modernity by treating tradition as a whole presents an insurmountable challenge. Alternatively, by conceiving tradition as a collection, subject to augmentation or reduction, a potential pathway emerges for a partial amalgamation of tradition and modernity. Traditionalists, who regard tradition and modernity as immutable and unalterable wholes, aspire to eliminate modernity and establish an all-encompassing traditional system. Nonetheless, it is noteworthy that Nasr offers a circumscribed yet contingent framework for the coexistence of tradition and modernity.

چکیده فارسی

اغلب منازعات سیاسی در ایران معاصر ذیل مواجهه سنت و تجدد قابل تبیین است. راه‌حل سنتگرایانی مانند احمد فردید، رضا داوری (در دوره اول فکری‌اش) و سید حسین نصر برای حل معادله سنت و تجدد دفاع همه‌جانبه از سنت و نفی تجدد است. در ادبیات پژوهشی درباره سنتگرایان کمتر به مبانی و بیشتر به آرا و نتایج ایشان توجه شده است. بنابراین هدف این مقاله بررسی یکی از مبادی ایشان، یعنی معرفت‌شناسی، و پیامدهای آن است. برای تحقق این هدف از روش «مبنای رأی» استفاده کرده‌ایم. پرسش این است که سنتگرایان مذکور بر چه مبنای معرفت‌شناسانه‌ای با تجدد مخالفت می‌کنند. با استفاده از دو مفهوم کل و مجموعه می‌بینیم که اگر سنت چونان کل ثابت انگاشته شود، تلفیق سنت و تجدد امری محال خواهد بود. اما اگر به صورت مجموعه درک شود، بطوریکه بتوان جزئی را به آن افزود یا از آن کاست، تلفیق سنت و تجدد به درجاتی ممکن خواهد بود. نتیجه اینکه؛ این سنتگرایان سنت (و مقابل آن تجدد) را کل انگاشته‌اند نه مجموعه و چون این کل نزد ایشان ثابت است، خواهان رفع کامل نظام تجدد و برقراری تمام نظام سنت می‌شوند. هرچند نصر مجالی اندک ولو مشروط برای تلفیق سنت و تجدد فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تجدد، داوری اردکانی، سنت، فردید، نصر.

سنت^۱ در ایران با ورود تجدد^۲ توأمان آماج حمله و سنگر دفاع قرار گرفت. برخی متفکران سنت را عامل عقب ماندگی و برخی دیگر آن را تنها راه علاج در عصر پر آشوب فعلی که ناشی از تجدد است می دانند. عده ای نیز راهی میانه در پیش می گیرند. عمده طیف دوم، یعنی اندیشمندان هواخواه سنت که به تعبیر رایج سنتگرا خوانده می شوند، در رجوع به سنت می کوشند دین اسلام و ایران پس از اسلام را اس و اساس سنت قرار دهند. احمد فردید، رضا داوری [متقدم] و سید حسین نصر، علیرغم تفاوتی، چهره های شاخص این طیف هستند. ادبیات تحقیقی بسیاری در مورد این سنتگرایان تولید و آرای ایشان از زوایای گوناگونی بررسی شده است. معنای سنت، نقد به تجدد، چگونگی تأثیرپذیری از فلاسفه قدیم و جدید، انتقاد به دیدگاه ایشان و غیره مواردی از این دست است. در عمده این تحقیقات بیشتر بر چیستی و دستاورد دیدگاه سنتگرایان و کمتر به مبادی آرایشان، بخصوص مبادی معرفت شناسانه، پرداخته شده است. به سخن روشنتر، اگرچه از معرفت شناسی مطلوب ایشان که همانا معرفت حضوری است به کرات بحث شده، اما از مبنای معرفتی سنتگرایان که بر پایه آن به نتایجی رسیده اند صحبتی نشده است. در واقع، از اینکه دیدگاه ایشان بر چه مبنای معرفتی قرار دارد غفلت شده است؛ اینکه تلقیشان از سنت بر چه معرفت شناسی ای شکل گرفته که تجدد را تماماً نفی می کنند. توجه به همین مبادی معرفتی کاری است که در مقاله حاضر صورت می گیرد و آن را از دیگر تحقیقات مرتبط متمایز می کند. به نظر ما پاسخ به پرسشهای معرفت شناسانه فوق است که ریشه تمام محصولات نظری و عملی سنتگرایان من جمله دیدگاههای سیاسی ایشان قلمداد می شود و نحوه رویارویی سنت و تجدد را در دیدگاه ایشان معین می کند.

اگر بپذیریم تا اطلاع ثانوی کلان مسأله رویارویی سنت و تجدد عنوانی است که، حداقل در ایران، هر پدیده و رویداد سیاسی به نحوی ذیل آن قرار می گیرد و تحلیل می شود، آنگاه می توان مدعی شد که درک مبنای تلقی عموم متفکران و بخصوص سنت گرایان از سنت کمک شایانی به حل کلان مسأله مزبور می کند. راه حل معادله سنت و تجدد هر چه باشد، حذف سنت، حذف تجدد، تلفیق سنت و تجدد به نفع سنت یا به نفع تجدد، خاستگاهش در نوع تلقی از سنت (و نیز تجدد) نهفته است. این بدان معناست که ماهیت سنت و تجدد تأثیر بسزایی در تعیین نوع رویارویی آن دو دارد. در بحث از واقعیت سنت ناگزیر از مباحث معرفت شناسی هستیم. چنانکه خواهیم دید در نظریات معرفت شناسی غربی دو نگاه عمده رایج است: نظریه تناظری حقیقت و نظریه انسجام حقیقت. کوشش ما این است که با استفاده از دو مفهوم بکاررفته در مباحث انسجامگرایان، یعنی «کل»^۳ و «مجموعه»^۴، جوهری از معرفت شناسی سنتگرایان ایرانی را برجسته سازیم. از آنجاییکه اتخاذ هر یک از این دو مفهوم از طرف سنتگرایان الزاماتی در پی خواهد داشت، می توان از خلال این مفاهیم دیدگاهشان در باب نوع مواجهه سنت و تجدد را رهگیری و پیامدهای سیاسی راه حلشان را عمیقتر و دقیقتر ارزیابی کرد. با چنین کاری مسیر برای ارائه راه حل های بدیل، چه در عرصه معرفت شناسی چه در عرصه های دیگر، فراهم می شود. در واقع، نقطه

1 - Tradition

2 - Modernity

3 - Whole

4 - Collection

عزیمت در کلان‌مسأله مذکور می‌تواند معرفت‌شناسی باشد و انتخاب هر مفهوم، چه مجموعه چه کل، تکلیف ما را با شیوه مواجهه سنت و تجدد روشن کند.

۲. پیشینه پژوهش

گفتیم که مبادی معرفت‌شناسانه سنتگرایان ایرانی کمتر مورد توجه بوده و بیشتر به ماحصل چنان نگاهی پرداخته شده است. ادبیات تحقیقی در مورد سنتگرایی در ایران هم چنین ادعایی را تأیید می‌کند. در عمده این آثار بیشتر به عقاید و آرا پرداخته شده و اگر هم از معرفت‌شناسی بحثی شده، صرفاً اشاره‌ای به شیوه شناختی مطلوب سنتگرایان که کشف و شهود می‌باشد است (رحمتی، ۱۳۹۹) (Khosrokhavar, 2001). در حالیکه ما در این مقاله بر خلاف آثار مزبور می‌کوشیم مبادی شناختی خود سنتگرایان را تشخیص دهیم؛ امری که تاکنون کمتر مورد عنایت بوده و در حد اشاره‌ای کوتاه از آن عبور شده است. مثلاً در مقاله‌ای فقط به «کل‌گرایی» فردید و داوری اشاره‌ای گذرا شده و به مبادی و تبعات پذیرش چنان انگاشتی از سنت توجه نشده است (امام‌جمعه‌زاده و روحانی، ۱۳۹۰: ۱۰۳). حتی یکی از همین نویسندگان در مقاله‌ای که فقط به فردید اختصاص دارد به این جنبه کل‌انگارانه در او اندکی نزدیک شده؛ اینکه غرب کل یکپارچه است و جزء جزء و تقسیم‌پذیر نیست و در نتیجه یا باید تماماً رد شود یا تماماً اقتباس (آقاحسینی و روحانی، ۱۳۹۲: ۱۰۲). چنین شیوه پرداختی در کتاب *هویت‌اندیشان و میراث فکری فردید* هم دیده می‌شود، چنانکه نویسنده بی‌آنکه نظری به جنبه‌های معرفت‌شناسانه بیندازد صرفاً اشاره به نقل قولی از داوری [متأخر] می‌کند که فرهنگ کلیت است و نمی‌توان کل و جزء آن را از هم منفک کرد. و اینکه تجدد نه مجموعه که یک جهان یعنی یک کل است (هاشمی، ۱۳۹۷: ۲۰۱ و ۲۵۷). در حالیکه به نظر ما داوری [متقدم] هم تجدد را کل می‌دید. در آثار فوق علاوه بر اینکه اشارات بسیار مختصر است، تبعات کل‌انگاری اصلاً محل بحث نیست. با این حال در کتاب *اسلام، سنت و دولت مدرن* می‌بینیم که از بحث کلیت و عدم کلیت نتیجه‌ای سیاسی گرفته می‌شود، یعنی از بحثی معرفت‌شناسانه به سیاست پل زده می‌شود؛ هرچند کانون توجه ساخت دولت است. ادعا می‌شود که تجدد غربی کلیت یکپارچه و منسجمی دارد، اما با ورود به ایران این کلیت تحریف و در نتیجه متناقض شد و این تناقض موجب دوگانگی ساخت قدرت شد (میرموسوی، ۱۳۹۲: ۲۱۱-۲۱۲).

شاید بتوان گفت کتاب *گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی* نزدیکترین اثر به مقاله حاضر باشد. نویسنده کتاب با نظر به کلیت سنت و تجدد مبنای دسته‌بندی‌اش از روشنفکران ایرانی را بر درک ایشان از تجدد قرار می‌دهد؛ یعنی اینکه آیا درک ایشان ذات‌گرایانه^۱ است یا غیر ذات‌گرایانه^۲. نزد ذات‌گرایان تجدد اصل ثابت و جهانشمولی دارد. اما از دید غیر ذات‌گرایان تجدد فاقد اصل ثابت و جهانشمول است و بسته به شرایط فرهنگی جوامع تفاوت دارد. نویسنده معتقد است که برای روشن کردن نسبت میان سنت و تجدد باید ابعاد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه آنها روشن شود؛ اینکه آن مفاهیم کلیت و انسجام دارند یا نه (بهرامی کمیل، ۱۳۹۷: ۱۷-۱۸). به نظر او ذات‌گرایان تجدد را واجد کلیت منسجم و واحدی می‌دانند که امکان گزینش از آن وجود ندارد؛ یا باید آن را پذیرفت یا رد کرد. در حالیکه نزد غیر ذات‌گرایان تجدد کلیت

^۱ - Essentialistic

^۲ - Non-essentialistic

منسجم و واحدی ندارد. مطابق با این گونه‌شناسی، فردید و داوری [متقدم] جزء روشنفکران فلسفی هایدگری ذات‌گرای مخالف تجدد و سید حسین نصر جزء روشنفکران فلسفی سنت‌گرای ذات‌گرای مخالف تجدد قرار می‌گیرند (بهرامی کمیل، ۱۳۹۷: ۱۷۰-۱۶۹). اما کتاب مذکور سه کاستی دارد. یکم، معیار اصلی در آن عام و خاص بودن پدیده‌ها است نه دغدغه‌ای معرفت‌شناسانه. می‌توان پدیده‌ای را در کلیت آن مشاهده کرد، اما خاص‌گرا بود. دوم، در بحث نویسنده کل با مجموعه خلط می‌شود. چنانکه در تعریف ذات‌گرایی می‌گوید که «برای هر نوع "هستی" ویژه‌ای، مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و خصوصیات [ذاتی] وجود دارد که تمام آن انواع باید صاحب آن باشند ... اگر شیئی آن ویژگی را نداشته باشد جزء آن اشیاء محسوب نمی‌شود». در حالیکه شاخص کل بودن پدیده‌ای وجود عنصر مشترک میان اجزا نیست، بل انسجام متقابل اجزا است.^۱ سوم، نویسنده مزبور کل و کلی را یکسان گرفته است. به طوریکه می‌گوید پرسش اصلی کتاب این است که آیا تجدد یک مفهوم کلی، مطلق و جهانشمول است یا جزئی، نسبی و محلی (بهرامی کمیل، ۱۳۹۷: ۵۲). کلی نزد او به معنای عام و فراگیر است نه کل در مقابل مجموعه. او همانند ما رویکرد به تجدد را مبنای تحلیل خود قرار داده، اما ویژگی آن را اصل گرفته است. می‌توانیم پرسیم که آیا از کلیت عام‌بودگی برمی‌آید؟ و پاسخ دهیم خیر: از کل بودن می‌توان مجموعه‌نبودن و در نتیجه عدم تلفیق را نتیجه گرفت. هر پدیده کلیتی دارد و عناصر آن قابل الصاق به پدیده دیگر نیست.

با توجه به خلأئی که در ادبیات پژوهش مرتبط با سنت‌گرایان ایرانی، بخصوص احمد فردید، رضا داوری و سید حسین نصر، مشاهده می‌شود، پرسش مقاله حاضر چنین خواهد بود که این سنت‌گرایان بر چه بنیاد معرفت‌شناسانه‌ای تمام تجدد را به سود تمام سنت حذف می‌کنند؟ به سخن دیگر، ایشان چه انگاره‌ای از سنت دارند که پیامد آن نفی کامل تجدد است؟ برای رسیدن به پاسخ لازم است به ایضاح مفاهیم اصلی مد نظرمان پردازیم که ریشه در نظریه‌ای معرفت‌شناسی دارند. سپس در پرتو آن مفاهیم دیدگاه‌های سه سنت‌گرای برجسته در تاریخ فکر ایران را مرور می‌کنیم و نشان می‌دهیم که هر سه به کدام پایه معرفت‌شناسی تکیه کرده‌اند که پیامد قطعی آن نفی تمام تجدد است.

۳. روش پژوهش

برای مطالعه اندیشه متفکران مورد بحث از روش مبنای رأی^۲ استفاده کرده‌ایم. معنای لغوی آن مبنای صدور حکم است. به عبارتی، تحلیلگر با این روش در پی مبنای اندیشگی متفکر است نه نتایج و آرای او. هدف رسیدن به ریشه‌های فکری است نه ثمرات فکری. مایکل اوکشات یکی از مروجان این شیوه خوانش در اندیشه سیاسی است. او در مخالفت با رهیافت سنتی تاریخی از این نظریه، به قول خود، انضمامی فلسفی استفاده می‌کند. یعنی به پایه‌ها و دلایل استدلال یک متفکر عنایت می‌کند تا به آرا و نتایج او. چنانکه گلشنی به درستی می‌گوید این شیوه اوکشات در خوانش متن تلاشی است در جهت پیوند مت‌گرای^۳ و زمینه‌گرایی^۴. اوکشات در عین حال که به ویژگی‌های فلسفی و فراتاریخی اندیشه سیاسی اذعان دارد، به بستر صدور چنان پاسخهایی هم توجه دارد. هم چپستی طرز فکر اندیشمند مهم است هم چرایی چنان طرز فکری.

^۱ - در این مورد در بخش نظریه توضیح داده‌ایم.

^۲ - Ratio decidendi

^۳ - Textualism

^۴ - Contextualism

تاریخ اندیشه سیاسی صرفاً مجموعه‌ای از جوابها به پرسشهایی خاص نیست، بل سنتی تحقیقی است که در پی کشف رابطه سیاسی با «جاودانگی» است (گلشنی، ۱۳۸۷).

بر این اساس، مبانی اهمیت پیدا می‌کند نه نتایج. اوکشات بر آن است که بی‌توجهی به مبانی یک اندیشمند موجب تفسیر نامناسب می‌شود و از رسیدن محقق به عمق معنای اندیشمند جلوگیری می‌کند (Oakeshott, 2007 [1938], 178-182). نمونه کاربردی روش مبانی رأی را در دو مقاله مجزا از او در مورد جرمی بنتام و توماس هابز می‌توان مشاهده کرد. (Oakeshott, 1991 [1962], 132-150) (Oakeshott, 2007 [1935], 88-102). ما نیز در این مقاله با بکاربردن روش مبانی رأی از توجه صرف به آرا و نتایج سه اندیشمند سنتگرا احتراز می‌کنیم و به دنبال مبانی چنان نتایجی می‌گردیم. اما این مبنا را در معرفت‌شناسی ایشان می‌جوئیم. به نظر ما معرفت‌شناسی ایشان است که چنان آرا و نتایجی را خاصه در مورد نحوه مواجهه سنت و تجدد رقم می‌زند.

روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای است و به متون اصلی سنتگرایان ایرانی مراجعه کرده‌ایم. در مورد فردید بر دوران بلوغ فکری‌اش متمرکز شده‌ایم که به طور عمده شامل آرای شفاهی او بعد از وقوع انقلاب اسلامی است و بعدها محمد مددپور، محمد فرنو و موسی دیباج به صورت مکتوب منتشر کردند. در باب آرای داوری [مقدم] آثار مکتوب او از انقلاب اسلامی تا اوایل دهه هفتاد معیار ارزیابی ما قرار گرفتند. چراکه تقریباً از اواسط دهه هفتاد به تدریج در دیدگاههای خود تغییر می‌دهد که ما از آن با داوری [متأخر] یاد می‌کنیم و موضوع بحث ما هم در این مقاله قرار نمی‌گیرد. و متفکر آخر سید حسین نصر که آثارش به کرات در ایران ترجمه و منتشر شده و مبانی ما برای تحلیل نظراتش قرار گرفته است. گفتنی است که در منحنی آرای او تغییری مشاهده نمی‌شود.

اما مشکلی که در برابر تحقیقمان قرار دارد این است که سنتگرایان مورد نظر ما اغلب بیش از آنکه از سنت و کل بودن آن بحثی کنند از تجدد و کل بودن آن گفته‌اند. برای حل این معضل یک قیاس اقترانی ترتیب داده‌ایم. در قیاس مقدمات ما را ملزم به پذیرش نتیجه می‌کند. به تعریفی قیاس «مجموعه قضایای تألیف یافته است به گونه‌ای که این تألیف، بالذات مستلزم قضیه دیگر است» (قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۰). بنابراین وقتی تجدد کل است، مخالف آن، به قول سنتگرایان، یعنی سنت هم کل است. ممکن است سنتگرایی که مخالف تجدد است از سنت بحث نکرده باشد و صرفاً به کل بودن تجدد اشاره کند. ما در اینجا از مقدمات او چنین نتیجه می‌گیریم که او سنت را که مخالف تجدد می‌داند کل می‌پندارد. بنابراین وقتی که متفکری سنت را کل می‌گیرد مقابل آن یعنی تجدد را نیز کل می‌انگارد. قیاس ما بدین شکل است: (مقدمه اول) سنت در برابر تجدد قرار می‌گیرد. (مقدمه دوم) تجدد کلیت دارد. (نتیجه) پس سنت هم کلیت دارد.

۴. مبانی مفهومی

سنتگرایان کسانی هستند که اعتقادی راسخ به سنت دارند و به آن در برابر تجدد برتری می‌دهند. برخی زبان‌شناسان معتقدند که به لحاظ لغوی، چون از اعتقاد، باور و نظر به سنت صحبت می‌شود پسوند "باور" و "باوری" بهتر از "گرا" و "گرایی" و دیگر پسوندهای موجود می‌نماید (آشوری، ۱۳۹۲: ۶۶). حتی برخی دلیل دیگری را برای ترجیح سنت‌باوری بر سنتگرایی

اقامه می‌کنند. از منظری که ما در این مقاله برگزیده‌ایم و در بخش بعدی توضیح می‌دهیم، سنت‌گرا بر خلاف سنت‌باور در رویکردی ایدئولوژیک، سنت را صرفاً به یک ساحت آن تقلیل نمی‌دهد، بلکه آن را واجد سویه‌های مختلف می‌بیند که همزمان ظهور و بروز دارند.^۱ یعنی سنت‌گرا کسی است که به نظام سنت توجه دارد و آن را در استدلال یا رفتار خود بکار می‌برد. در حالیکه سنت‌باور اصطلاحی جدید است و به کسی اطلاق می‌شود که اکنون غرب را در بن‌بست می‌بیند و به سنت به چشم علاج همه دردها می‌نگرد. او بر خلاف سنت‌گرا ایدئولوگ است (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۴۹-۵۰). با تمام اینها، ما برای سهولت بحث و پرهیز از ابهام واژه سنت‌گرا را بکار می‌بریم. با چنین برداشتی ویژگی سنت‌گرایان را می‌توان چنین خلاصه کرد: یکم، با توجه به احیا و تجدید سنت می‌خواهند آینده‌بهتری برای انسان پدید آورند. دوم، تجدد را انحرافی در تاریخ انسان قلمداد می‌کنند که با رنسانس آغاز شد. سوم، بر خلاف دیدگاه سنتی حضور فعالانه‌ای در دنیای معاصر دارند. چهارم، به عقل شهودی در برابر عقل استدلالی ارجحیت می‌دهند. پنجم، جهان هستی را دارای مراتب می‌دانند. ششم، گذشته را اساساً به لحاظ مادی و معنوی برتر می‌شمرند (رحمتی، ۱۳۸۷).

و در پایان، مفاهیم کل و مجموعه و به تبع آن کل‌انگاری و مجموعه‌انگاری. گفتیم که تفاوت در ارائه راه‌حل برای کلان‌مسأله مواجهه سنت و تجدد ناشی از نزاعی معرفت‌شناسانه است. اما این نزاع حداقل در ایران در دو سطح جریان دارد. در سطح اول، گروهی «ابزار» کسب معرفت را شامل وحی، شهود، عقل و حس می‌دانند. در مقابل گروهی دیگر فقط به عقل و حس بها داده و آنها را ابزار می‌شمارند و شهود و وحی را «منبع» معرفت می‌انگارند که با ابزار عقل و حس بررسی می‌شوند.^۲ سطح دوم منازعه در میان گروه اخیر شکل می‌گیرد. بدین ترتیب که برخی انسجام را معیار حقیقت در نظر می‌گیرند و برخی انطباق با واقعیت را. ما در این مقاله بی‌آنکه وارد این سطوح منازعه و اثبات درستی یا نادرستی هر یک از طرفین منازعه شویم، صرفاً با استفاده از دو مفهوم معرفت‌شناسانه «کل» و «مجموعه»، نشان می‌دهیم که سنت‌گرایان مورد نظر ما در اینجا به سنت به مثابه کل، و نه مجموعه، می‌نگرند.

پل فرانکو^۳ دو نظریه عمده و رقیب در معرفت‌شناسی را از هم متمایز می‌کند: نظریه تناظری حقیقت^۴ (تجربه‌باوری خام) و نظریه انسجام حقیقت^۵. به نظر او ایدئالیست‌های بریتانیایی طرفدار نظریه انسجام هستند و از دیدگاه اول انتقاد می‌کنند (فرانکو، ۱۳۹۸: ۸۲). من جمله بردلی^۶ که این نگاه تجربه‌باورانه به معرفت را زیر سؤال می‌برد و معرفت را ساختمانی با شالوده و مبنایی بی‌چون و چرا و اصلاح‌ناپذیر نمی‌انگارد. او معتقد است که حقیقت در تناظر با داده خام و ثابت، یعنی فاکت^۷، بدست نمی‌آید. فاکت تا جایی حقیقی است که متعلق به یک نظام یا کل بزرگتر باشد. یواخیم^۸ شاگرد بردلی هم با دفاع از نظریه انسجام، کل انتزاعی (همان مجموعه) را از کل انضمامی جدا می‌کند. در اولی مجموعه از اجزای ثابت و

^۱ - تعریف اوکشات از ایدئولوژی (فرانکو، ۱۳۹۸، ۱۶۴) (Oakeshott, 1991 [1962], 52-54)

^۲ - برای آگاهی بیشتر به آرای سید حسین نصر (۱۳۸۹: ۷۵-۷۹ و ۳۷: ۱۳۸۱) و سید مرتضی مرتضی (۱۳۷۹: ۱۱ و ۱۶۷-۱۵۹) مراجعه کنید.

^۳ - Paul Franco

^۴ - Correspondence theory

^۵ - Coherence theory

^۶ - F.H. Bradley

^۷ - Fact

^۸ - H. H. Joachim

جداگانه‌ای تشکیل شده، اما در دومی کل و جزء از هم جدا نیستند، بلکه درهم تنیده‌اند و در این پیچیدگی سازگاری منطقی^۱ دارند. معیار قطعی یک فاکت سازگاری منطقی آن با «جهانی» متشکل از فاکت‌های دیگر است (فرانکو، ۱۳۹۸: ۵۹-۶۱).

مایکل اوکشات نیز، پیرو بردلی و یواخیم، معتقد است که در شناخت هر پدیده‌ای در بادی امر نه با داده خام ثابت، بلکه با «کل» مواجهیم؛ جهان تجربه؛ جهانی از مفروضات که داده‌ها را مطابق با بن‌انگاره‌هایش^۲ گزینش و منسجم می‌کند. به عبارتی این مفروضات هستند که فاکت مورد نظر خود را انتخاب می‌کنند، نه برعکس. یعنی این فاکت نیست که فرضیه‌سازی می‌کند، بلکه این امر مفروض است که فاکت مورد نظر خود را هدف می‌گیرد. اما خود امر مفروض کل است نه مجموعه. این کل که تجربه یعنی جهان ایده‌ها است یگانه و تقسیم‌ناپذیر است و این متفاوت با سرجمع تجربه‌های ما، یعنی مجموعه، است. (Oakeshott, 2002 [1933]: 26-27). این بدان معناست که اولاً نمی‌توان از کل، آنطور که در مجموعه رایج است، یک جزء را منفک کرد، مگر آنکه آن کل تغییر کند. ثانیاً اگر کل تغییر کند جزء هم تغییر می‌کند. به عبارتی، همینکه امر مفروض (کل) عوض شد آن فاکت (جزء) که پیشتر با مفروض قبلی صدای خاصی می‌داد، اکنون با مفروض جدیدتر صدای دیگری می‌دهد. حتی ممکن است که به عنوان فاکت بی‌ربط دور انداخته شود. بدین ترتیب عملاً تناظر در این جا بی‌معنا می‌شود و انسجام اهمیت می‌یابد.

اکنون می‌توان به تفاوت کل و مجموعه وضوح بیشتری داد. مجموعه صرفاً مرکب از تعدادی اجزا است که هر جزء به اجزای کناری تکیه داده است و بس. در مجموعه هر تغییری در جزء فقط بر محیط آن جزء اثر می‌گذارد. بدینسان مجموعه تک‌افتادگی صرف اجزا، یا به تعبیری متشکل از اجزای منفرد داده‌ها است. در مقابل، کل مجموعه‌ای از ایده‌های جزئی و منفرد نیست که رابطه‌ای با هم نداشته باشند. در کل هر جزء در عین اینکه به جزء کناری تکیه دارد به کل هم اتکا دارد و در نتیجه هر تغییری در یک جزء موجب تغییر در کل می‌شود و بالعکس، هر تغییری در کل موجب تغییر در اجزا می‌شود. با تغییر کل، جزء ویژگی جدیدی می‌یابد (Oakeshott, 2002 [1933]: 30-33). وحدانیت ویژگی اصلی کل است. این چنین است که در کل (نظام) هر تغییری با عطف نظر به گذشته صورت می‌گیرد (Oakeshott, 2002 [1933]: 41).

از این منظر تاریخ مجموعه‌ای از اتفاقات یا فاکت‌های منفرد یا رویدادهای مجزا نیست. علم مجموعه‌ای از داده‌ها یا انباشت درهم و برهمی از مواد و مصالح نیست. حتی اخلاق (که ذیل عمل قرار می‌گیرد) مجموعه‌ای از عقاید درست و نادرست نیست. در عوض، هر سه کل (نظام یا جهان) هستند. اوکشات با بیان اینکه هر واقعیتی کل است، تاریخ، علم و عمل را هم کل محسوب می‌کند (Oakeshott, 2002 [1933]). او حتی صریحاً دولت را نه مجموعه‌ای از افراد تابع قانون، یا مجموعه‌ای از افراد اقتصادی و غیره، بلکه دولت را به مثابه کل می‌انگارد (فرانکو، ۱۳۹۸: ۱۱۵). اوکشات در مورد سنت هم می‌گوید در سنت «هر چیزی در هم‌سنجی با کل تشخیص می‌یابد و نه با آنچه در کنار آن می‌ایستد» (Oakeshott, 1991 [1962]: 61).

^۱ - Consistency

^۲ - Postulates

شاید بتوان گفت در میان اندیشمندان ایرانی داریوش شایگان بهترین تعبیر را از کل و مجموعه ارائه داده باشد. به نظر او تجدد به مثابه

آنچه بر ما تحمیل می‌شود، در حکم یک کلیت تجزیه‌ناپذیر است که اجزای آن را نمی‌توان از هم جدا کرد و از آن میان عناصری را برگزید که با موازین فرهنگی ما همساز باشد. فی‌المثل نمی‌توان گفت ما تکنیک را می‌پذیریم و از عواقب مضمحل‌کننده آن می‌پرهیزیم. ... [خصائص تکنیک] مجال آن نمی‌دهد که یکی از عناصر تفکر امروزی را برگزینیم و بقیه را یکسره پس بزنیم، زیرا در گردونه این تفکر همه چیز در هیأت کلیتی جدایی‌ناپذیر است (شایگان، ۱۳۷۸: ۴۶).

با این توصیف، از دید یک مجموعه‌انگار می‌توان به آسانی جزء یا اجزایی از یک مجموعه را به آسانی و بدون تبعات در کنار جزء یا اجزای مجموعه‌ای دیگر قرار داد. درحالی‌که به عقیده کل‌انگار چنین امری میسر نیست، چراکه اساساً با کل طرفیم و نه مجموعه و در نتیجه الصاق یک جزء از یک کل به کل دیگری تمام کل مقصد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. هرچند باید در نظر داشت که نزد او کشات و اسلاف ایدئالیستش کل در حال تغییر است، درحالی‌که به نظر می‌رسد که سنتگرایان ایرانی مورد بحث ما در این مقاله نگاه دیگری دارند؛ نگاهی که ارتباط وثیق با امکان یا امتناع تلفیق سنت با تجدد دارد.

۵. کل‌انگاری یا مجموعه‌انگاری سنتگرایان

۱.۵. احمد فردید؛ سنت به مثابه میقات

فردید ابتدای فراوانی به هایدگر فیلسوف آلمانی و محی‌الدین ابن عربی عارف مسلمان دارد (فردید، ۱۳۸۶: ۲۸۲ و ۲۹۴) (فردید، ۱۳۹۵: ۲۸) (آشوری، ۱۳۸۷: ۳۱۳-۳۱۸). برای اینکه بفهمیم سنت نزد او کل است یا مجموعه لازم است ابتدائاً به ایضاح برخی مفاهیم او پردازیم.

فردید همانند هر سنتگرایی بر وجود حقیقت ثابت تأکید دارد (فردید، ۱۳۹۵: ۲۳۶) (فردید، ۱۳۸۱: ۳۵). به نظر او حقیقت تجلی اسم اعظم است که در دوران فعلی (یعنی دوران مدرن) حذف (فردید، ۱۳۸۱: ۱۵۵) و (فی‌المثل در مکتب پراگماتیسم) انسان معیار آن شده است (فردید، ۱۳۸۶: ۹۴). اساساً فردید تاریخ انسان از دو هزار و پانصد سال پیش تاکنون را که شامل به قول او «دیروز، امروز و فردا» است «تاریخ حجاب حقیقت» می‌داند؛ دورانی که حقیقت به محاق رفته است (فردید، ۱۳۸۶: ۱۵۶). فردید با چنین رویکردی در تعریف تفکر وجود حقیقت را مفروض می‌گیرد و تفکر را سیر از باطل به «حق» تعریف می‌کند (فردید، ۱۳۸۱: ۶۲). از نگاه او راه رسیدن به حقیقت ذکر و تذکر است، زیرا انسان فاقد خلاقیت و دچار غفلت است و استبداد و خودرأیی به بار می‌آورد. بشر امروزی با دموکراسی استبداد به رأی پیدا کرده است و اگر مآثرات^۱ (معادل سنن و سنتها) با فکر و ذکر همراه شود مآثر^۲ خواهد بود و در غیر این صورت به جمود منجر می‌شود (فردید، ۱۳۹۵: ۱۳۹۵).

۱ - جمع مآثر به معنای منقولات

۲ - آثار نیک

۱۲۸-۱۲۷). فریدید حتی از شیخ مفید نقل می‌کند که اطلاق خلاقیت به انسان کراهت دارد. خدا خالق است، اما انسان را می‌توان محدث، مخترع، صانع، مکتسب و کاسب خواند (فریدید، ۱۳۹۵: ۱۳۲). برای فریدید صرفاً یاد مهم نیست، بل ذکر هم اهمیت دارد. چنانکه می‌گوید یهود یاد گذشته می‌کند (یاد حصولی) نه ذکر گذشته (یاد حضوری) (فریدید، ۱۳۸۶: ۱۲۴). یاد حضوری با فکر و ذکر قرین است و «معنی» متعلق آن است، اما در یاد حصولی «مفهوم» متعلق قرار می‌گیرد (فریدید، ۱۳۸۱: ۲۹). بدینسان فریدید تفکر اصیل را در برابر تفکر منطقی قرار می‌دهد (فریدید، ۱۳۸۱: ۱۹۰). اولی تفکر حضوری است که خلاف آمد عادت است (فریدید، ۱۳۸۱: ۲۰۲)، به دنبال حل مشکلی نیست، بی‌غرض است (فریدید، ۱۳۸۱: ۲۱۳-۲۱۴)، هدف و تصور ندارد (فریدید، ۱۳۸۶: ۲۶۶)، با یقین همراه است (فریدید، ۱۳۸۶: ۲۴۸). درحالیکه دومی تفکر حصولی است که در آن صدق و کذب مطرح می‌شود (فریدید، ۱۳۸۶: ۲۶۵) و حسابگرانه است (فریدید، ۱۳۸۱: ۱۷۳ و ۲۱۷). با این مقدمات به کل‌انگاری فریدید می‌پردازیم.

به نظر فریدید در هر دوره‌ای حقیقتی به مثابه «کل» غالب است. او می‌گوید: «در هر دوره‌ای ... کل مطلق متجلی است ... که انسان مظهرش است». مثلاً موقعی که حقیقت ولایی تحقق دارد سیر کثرت به وحدت (یعنی قرب فرایض) صورت می‌گیرد، بر خلاف حقیقت ولایی که با وجود سیر کثرت به وحدت قرب نوافل است. کل مزبور واحد است و همان صورت و اسم است. فریدید معتقد است که اثبات‌گرایان^۱ با کل و ماهیت مخالفند و فقط به جزئیات و مشاهده توجه دارند. من جمله کارل پوپر که با فلسفه تاریخ و پرسش از ماهیات مخالفت می‌کند، زیرا در پی حفظ وضع موجود است. در حالیکه «جهت‌گیری انسان ناشی از کل است» (فریدید، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۴). این کل مطلق نزد فریدید «الله» است، بر خلاف کل یونانی که طاغوت و متعلق به دیروز است (فریدید، ۱۳۸۶: ۳۳۶-۳۳۷). بنابراین مطلوب فریدید کل الله است که کل طاغوت فعلاً جای را آن را گرفته است.

یکی از تعبیری که فریدید از «کل» عصر، زمانه یا جهان است. او بر آن است که جهان تغییر کرده و در دوران جدید امور ثابت جایی ندارد. فریدید هگل و برگسون را متهم می‌کند که دست به انکار جهان ثابتات می‌زنند. بخصوص نزد برگسون که همه چیز حتی مبدأ جهان جنب و جوش دارد؛ جنب و جوشی شیطانی: «لایتناهی بما لایتناهی در حرکت است» (فریدید، ۱۳۹۵: ۱۷۵). بر این مبنا زمانه کنونی زمانه تازه‌ای است که تفاوت مبنایی با قبل از خودش دارد. نه از حقیقت ثابت خبری هست نه از تعالی و رستگاری. امور متغیر جایگزین ثابتات شده و طاغوت جای اسم اعظم، الله، را گرفته است. فریدید عصر فعلی را عصر «الحاد» و مکر و نیرنگ می‌بیند (فریدید، ۱۳۹۵: ۲۲-۲۳ و ۲۲۶).

تعبیر دیگر ناظر بر «کل» نزد فریدید عهد، وقت و میقات است. به باور او در هر دوره تاریخی عهد جدیدی بسته و عهد قدیمی شکستی می‌شود. در هر دوره عهدی خاص میان انسان و جهان و مبدأ جهان وجود دارد. «نسخ» همانا شکسته‌شدن یک عهد و شروع عهد جدید است. عهد کنونی، چه عهد شرقی (کمونیسم) چه عهد غربی (لیبرالیسم) نیز شکستی است و نمی‌توان با آنها پیمان بست. بالنتیجه جمع اسلام با عهدهای مزبور وهن اسلام است (فریدید، ۱۳۸۶: ۲۷۲-۲۷۴). فی‌المثل

¹¹ - Positivists

کاری که نائینی در مشروطه کرد و اسلام و دموکراسی را جمع بست (فردید، ۱۳۸۱: ۳۵۸). این دقیقاً همان پیامد کل‌انگاری است که مورد توجه ما در این مقاله است. به نظر فردید سنت (اسلام) و تجدد اساساً ناسازگارند و سنت (اصول اسلامی) در دوران فعلی کاربردی نیست، چون «میقات» (یعنی کلیت) متفاوتی دارد. نزد فردید میقات هم حصولی و حضوری است. توضیح اینکه؛ وقت هر دوره با دوره‌های دیگر متفاوت است. مثلاً وقت در صدر اسلام «ولایی» بود که در آن مردم روی به حق داشتند تا به قرب الهی برسند و بتوانند در بازگشت من الحق الی الخلق دیگران را «به صراط دنیا و آخرتشان دعوت کنند». اما وقت در زمانه فعلی «ولایی» است که در آن مردم روی از حق برداشته و روی به خلق دارند. در این وقت «ارشاد و هدایت» مطرح است. به همین منوال میقات حضوری بی‌واسطه و میقات حصولی با واسطه است. باید توجه داشت که فردید وقت را برای حضور، و زمان را برای حصول بکار می‌برد. به نظر او میقات افلاطون نیست انگارانه است، اما خودبنیاد نیست، در حالیکه میقات جدید نیست انگارانه و خودبنیاد است. بر همین اساس کل‌انگارانه، و نه مجموعه‌انگارانه، است که فردید تذکر می‌دهد نباید با توجه به میقات جدید میقات قدیم را تفسیر کرد و مثال می‌آورد که حافظ و گوته یا هگل و ابن عربی میقات متفاوتی داشتند (فردید، ۱۳۸۱: ۳۸-۴۲). فردید مواقف و میقات را از هم تفکیک می‌کند. مواقف اسماء نهان و مواقف بازداشت شده است. اما میقات تاریخ اصیل است. نزد کسانی ممکن است که موقف به میقات تبدیل شود و وقت بیابند. با ظهور امام زمان (عج) میقات کنونی موقف می‌شود (فردید، ۱۳۸۶، ۳۸۹-۳۹۰). در دیدگاه فردید تاریخ به معنایی «وقت یابی» است و هر دوره‌ای وقت خاص خود را دارد. هر انسان هم وقت خود را دارد و وقت فیلسوفان، متکلمان، فقها، مجتهدان و عوام‌الناس با یکدیگر متفاوت است. در هر دوره‌ای وقت قبلی نهان می‌شود. غرب هم در تلاش است که وقت خود را جانشین وقت شرقیان کند (فردید، ۱۳۸۶: ۴۳۸-۴۴۰)، در حالیکه میقات حصولی فعلی، یعنی امروز که دوران تجدد است، شیطانی است و نه رحمانی (فردید، ۱۳۹۵: ۲۳).

کل از دید فردید به صورت «اسم» هم مطرح می‌شود. در هر دوره موجودات مظهر اسمی هستند. فردید اسم را کلی می‌داند که من جمله انسانها مظهر آنند و این اسم «جهت جامع عالم است» (فردید، ۱۳۸۱: ۷۶). با انقلاب یک اسم (کل) جایگزین اسم (کل) قبلی می‌شود و بقیه اسماء تحت الشعاع آن قرار می‌گیرند. اسم غالب صورت نام دارد و اسماء مستور ماده. این اسم غالب حقیقت می‌شود و مظاهرش واقعیت می‌شوند. با نسخ اسم غالب (کل) وقت (کل) دیگری می‌آید. از دید فردید در دوره فعلی طاغوت اسم غالب است و انسان صورت پرست (طاغوت پرست) مظهر طاغوت. فردید چنین عصر را عصر طاغوت زدگی، فلسفه زدگی، متافیزیک زدگی می‌نامد که در پایان راه خود قرار دارد و در بحران بسر می‌برد (فردید، ۱۳۸۶: ۲۴-۱۷). با چنین مبنایی است که فردید علم جدید را متفاوت با علم قدیم می‌انگارد. علم جدید دنبال تسخیر عالم است و طاغوتی است، اما علم قرون وسطی چیز دیگری بود و در نتیجه هرگونه همسان‌انگاری، از آنجاییکه هر یک به اسم (صورت یا کل) متفاوتی تعلق دارند، منجر به مغالطه اشتراک لفظ می‌شود. دوباره، فردید با بکاربردن اسم به مثابه کل می‌گوید که اسم دوره جدید نفس اماره است؛ دوره‌ای که سوژه‌اندیش و ابژه‌اندیش و بنابراین خودبنیاد است و نه بنیاداندیش، و به پس‌فردا ختم می‌شود (فردید، ۱۳۸۶: ۱۸۶-۱۸۸). فردید در مورد غرب هم می‌گوید که تحت اسم طاغوت وحدت می‌یابد و توأمان قرب نوافل و قرب فرایض دارد. در قرب نوافل انسان (بنده) می‌پندارد فاعل است و خدا آلت، اما

در قرب فرایض خدا (حق) فاعل است و بنده آلت (فردید، ۱۳۹۵: ۲۳۵-۲۳۶). خلاصه اینکه؛ از دیدگاه فردید «حقیقت را به هر دوری ظهوریست، در هر دوره‌ای اسمی ظهور پیدا می‌کند و اسماء دیگر مستور می‌شود و اختفا پیدا می‌کند». در دوره جدید نیز اسماء (حقایق) مستور است و انانیت و نحنانیت انسان هویدا شده است: «خویشتن خویش انسان» که حوالت تاریخی در این زمانه است (فردید، ۱۳۹۵: ۲۷-۲۹ و ۶۴).

نشان دیگری که به نظر ما دلالت بر کل‌انگاری فردید می‌کند فهرست بلندبالای او از انواع غربزدگی است. نزد او غرب کل است و تا اطلاع ثانوی هر چیزی تحت سیطره آن قرار دارد. بنابراین افراد به درجات متفاوت غربزده‌اند. به اعتقاد او همه غربیند و شرق و غربی در کار نیست (فردید، ۱۳۸۶: ۴۰۳). از نظر فردید جهان غرب چون یک «کل» دیگر است به هیچ عنوان امکان ترکیب با جهان پیش از خود (مثلاً سنت اسلامی) ندارد. از اینرو مثلاً خدای قبل از مشروطه را التقاطی می‌نامد چرا که حاصل جمع اجزایی بود که صورت واحدی نداشت (فردید، ۱۳۸۱: ۱۳۲).

چنین نگاه کل‌انگارانه‌ای الزاماتی در عرصه سیاست خواهد داشت و مخالفت شدید فردید با ارزشهای میقات جدید (زمانه فعلی) را دربردارد. من جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر که آزادی از اسم الله است و ذاتش طاغوت‌زدگی است (فردید، ۱۳۹۵: ۲۴۰ و ۲۴۲)؛ آزادی از نفس مطمئنه و اسارت نفس اماره (فردید، ۱۳۸۶: ۴۳ و ۳۵۱). فردید مهدی‌بازرگان را بخاطر دفاع از اعلامیه به باد انتقاد می‌گیرد (فردید، ۱۳۸۱: ۷۷-۷۸) و اعلامیه را مصداق هرج و مرج می‌داند که مراحل تکامل امپریالیسم را فراهم می‌سازد (فردید، ۱۳۸۶: ۴۱ و ۸۷). او اعلامیه را محملی برای نقد دموکراسی و دفاع از حکومت دینی قرار می‌دهد. به نظر او وقتی که قرآن سرنوشت است دیگر چه جای حق تعیین سرنوشت که ذات دموکراسی است (فردید، ۱۳۸۶: ۲۲۲ و ۴۳۶).

فردید در نمونه‌ای دیگر از ارزشهای جدید سیاست را مبتنی بر تعهد خودبنیادانه (فردید، ۱۳۸۱: ۴۰) و استکباری می‌خواند که مصلحتگرا است و قابل جمع با «فلسفه مطلقگرا» نیست (فردید، ۱۳۸۶: ۲۲۵). از نگاه او سیاست همان ولایت است و در نتیجه پیشنهاد می‌کند که بهتر است جمهور افلاطون را کتاب *الولایه* یا *ولایتنامه* بخوانیم (فردید، ۱۳۹۵: ۳۰). درحالیکه «اساساً سیاستی درست است که باطنش ولایت باشد... و انسان اطاعت خدا و رسول و اولی الامر کند» (فردید، ۱۳۸۱: ۵۴). از دید فردید عصر کنونی عصر انسان‌خدایی است (فردید، ۱۳۸۱: ۲۷۴-۲۷۷) و هدف غرب در این زمانه ماکیاولیسم و استدراج^۱ است (فردید، ۱۳۸۶: ۴۹-۵۰). بزرگترین خطری هم که ادیان را تهدید می‌کند جدایی دین از سیاست است (فردید، ۱۳۸۶: ۱۴۲) که نتیجه‌اش اصالت‌دادن به همج رُعاع^۲ است (فردید، ۱۳۹۵: ۴۰). همچنین فردید ناسیونالیسم غرب را بندگی نفس اماره می‌داند (فردید، ۱۳۸۶: ۴۲) و بجای ناسیون از «امت واحده» طرفداری می‌کند (فردید، ۱۳۹۵: ۷۱ و ۲۴۱) و به جای ملت وطن را تقدیس می‌کند (فردید، ۱۳۸۶: ۹۹).

۱- مرحله مرحله و به تدریج دچار تباهی شدن

۲- در لغت به معنای مگسائی که با وزش باد تکان می‌خورند و منظور افراد پست و فرومایه و اصطلاحاً حزب باد است. عبارت مذکور در روایتی از امام علی (ع) آمده است.

مختصر اینکه؛ فردید سنت و تجدد را «کل» ثابت می‌انگارد و از این مجرا میان جهان قدیم و جهان جدید تفکیک سفت و سختی برقرار می‌کند. بدینسان هر نوع آشتی و گزینشی منتفی می‌شود. نزد او زمانه، عصر، دوران، عهد، وقت، میقات و اسم دلالت بر کل (جهان) دارد. اما این دیدگاه صرفاً به او منحصر نیست و برخی ستگرایان مشهور دیگر هم از آن تبعیت می‌کنند، من جمله رضا داوری که در این مورد خاص تاکنون تغییری در دیدگاه خود نداده و سنت را کل و در نتیجه با تجدد مانعه‌الجمع می‌بیند.

۲.۵. رضا داوری [متقدم]؛ سنت به مثابه عهد

داوری در بسط دیدگاهش بیشتر مدیون هایدگر و فردید است (داوری، ۱۳۹۰: ۹۶) (امام جمعه زاده و روحانی، ۱۳۹۰). رویکرد او در دوره اول فکری‌اش، که سنت‌گرایانه است، نسبت به سنت و تجدد تقریباً رویکرد فردید است، با این تفاوت که لحن ملایمتری اتخاذ می‌کند. او در این دوره که مرتباً غرب و تجدد را به جای هم بکار می‌برد، با انتقاد از غرب، آن را رو به سقوط می‌بیند و به انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ به مثابه ندای شروع «عهد» جدید می‌نگرد. او نیز با کل‌انگاشتن سنت (و تجدد) از دوره و زمانه می‌گوید، ولی اغلب واژه عهد را بکار می‌برد. بنابراین به تفاوت موجود میان دوران جدید و قدیم (یعنی سنت و تجدد) و ناسازگاری آنها التفات دارد.

داوری معتقد است که یک تمدن یا فرهنگ مجموعه نیست که بنا به میل افراد اجزایی کم و زیاد شود، بلکه «ارگانسیم زنده» است (داوری، ۱۳۷۹: ۱۸-۱۹). او از کسانی که در زمانه فعلی به گذشته تمدن اسلامی نظر کرده‌اند انتقاد می‌کند که به کل بودن و تمامیت آن بی‌توجه بوده‌اند و با مجموعه‌پنداشتن آن و انتزاع اجزایی از آن موجب شده‌اند که بیشتر از آن گذشته دور شویم (داوری، ۱۳۷۹: ۱۳۲). او این بحث را به دستگاه نظری فلاسفه هم تعمیم می‌دهد. آرای فیلسوف باید متناسب، هماهنگ و مرتبط باشد، والا چیزی جز «التقاط» نخواهد بود. هر یک از اجزای نظریه فیلسوف التقاطی از دستگاهی مجزا گرفته شده که بهم ربطی ندارند و انتظامی در آن دیده نمی‌شود (داوری، ۱۳۶۵: ۱۲). در مقابل، فیلسوف حقیقی دستگاهی «مرتبط و منظم» دارد که هر خللی در یک جزء بقیه اجزا را دچار اختلال می‌کند (داوری، [۱۳۵۵] ۲۵۳۶: ۵).

کلیدواژه‌ها: کاربرد داوری «عهد» به معنای زمانه یا دوره است و به جهان یا عالم، یعنی نوع نگاه، ارجاع دارد. به نظر او غرب نه یک واقعیت جغرافیایی، بل شیوه تفکر است که در غرب عالم قدیم رخ داد. غرب واقع است؛ اینکه بشر در رسیدن به حق و حقیقت، «حجاب حق و حقیقت شده» و خود را حق و حقیقت می‌پندارد. در این راستا «غریزگی تعلق به عالمی است که در آن ساحت خودبینی و خودپرستی بر ساحت دیگر وجود آدمی غلبه کرده است». در پی «پیشامد» غرب بشر محور و مدار همه چیز شده و همانند فرعون ندای انا الحق سر داده و قانونگذار شده است. داوری در بندی مهم اعتقاد دارد که «غرب تمامیت است» و مجموعه‌ای از اجزای مستقل همانند سیاست، حقوق، اقتصاد و غیره نیست که بشود از هم جدا و منتزع کرد. «امپریالیسم» و «فرعونیت» ذات غرب محسوب می‌شود. او بر آن است که نظر به کلیتی که غرب دارد نمی‌توان علم و تکنیک را از آن جدا کرد و نجات داد، چراکه در جهان فعلی تکنیک همه چیز است و صرفاً وسیله نیست، بل نگاه است؛ نگاه تکنیک. اگر قرار است تغییری صورت گیرد تغییر در اجزا نیست و لازم است تغییر در نوع نگاه صورت

گیرد؛ تغییر در کلیت. یعنی اگر کسی خواهان بازگشت به صدر اسلام است احیای آداب و رسوم آن زمان کفایت نخواهد کرد، بل تجدید عهد لازم است؛ یعنی زمانه‌ای غیر از زمانه فعلی (داوری، [۱۳۵۹]: ۱۳۷۴: ۴۵-۴۸).

داوری در پی چنین برداشتی معتقد است چنانچه در برابر دیوانسالاری و «سیستم تکنیک» و اقتصاد مسلط بر زمانه فعلی سر تعظیم فرود بیاوریم و اصطلاحاً اسلام را با تجدد جمع بندیم اسلام قربانی می‌شود، زیرا جهان فعلی قواعد و ضوابط خاص خود را دارد و ولایت تکنیک بر آن حاکم است. در نتیجه عنصر یا ولایتی جز تکنیک برای عالم تجدد پذیرفتنی نیست. اسلام نه با سرمایه‌داری قرابت دارد نه با سوسیالیسم، چرا که کمال در آنها با کمال در اسلام تفاوت دارد. بنابراین اسلام با نظام تکنیک غیر قابل جمع است (داوری، [۱۳۶۱]: ۱۳۸۷: ۲۶-۲۸). از این منظر، اسلام حتی با روشنفکری هم قرابتی ندارد. داوری در این باره توضیح می‌دهد که «طایفه‌ای از اهل نظر روشنفکرند که به ترتیب و نظام حکومت و تدبیر آن علاقه دارند و در آن بحث می‌کنند». یعنی روشنفکر کسی است که طرح سیاسی دارد، در حالیکه طرح سیاسی ساخته ذهن و فهم انسان است که اصلاً در دوره قدیم وجود نداشت و محصول دوره جدید است. طرح سیاسی با ماکیاولی مطرح شد که از دیانت و اخلاق استقلال یافت. در حالیکه مثلاً در دوران قدیم آرمانشهر مورد نظر افلاطون طرحی عقلی بود یا اقدامات سیاسی معاویه متکی به توجیه اسلام بود. اما زمانه کنونی اصول و مبادی‌ای دارد که طرح سیاسی مبتنی بر آنها است. روشنفکران هم نماد عهدی هستند که بشر با خود بسته و طبیعی است که به دیانت پشت کنند (داوری، [۱۳۶۱]: ۱۳۸۷: ۵۴-۶۱). این چنین است که داوری نتیجه می‌گیرد که اسلام با هیچ یک از ایدئولوژی‌های دوران جدید جمع نمی‌شود (داوری، [۱۳۶۱]: ۱۳۸۷: ۷۵).

با چنین مبنایی داوری گمان می‌برد که در عهد فعلی نمی‌توان سنت را بکار برد و عهد جدیدی لازم است. او می‌پرسد که عهد جدید کی فرامی‌رسد؟ و پاسخ می‌دهد انقلاب ۱۳۵۷ شمسی که در پی آن عالم جدیدی بنا می‌شود (داوری، [۱۳۶۱]: ۱۳۸۷: ۳۸) و مقدمه تحقق حقیقت اسلام است؛ حقیقتی که حقیقت غرب آن را پوشانده شده است (داوری، [۱۳۶۱]: ۱۳۸۷: ۴۶). انقلاب مزبور «نشانه پایان تاریخ غربی و آغاز عهد دیگری در سایه و پناه لطف حق» است که در صورت نبود آن تباهی به بار می‌آید (داوری، [۱۳۶۱]: ۱۳۸۷: ۱۶۹). به سخن روشن‌تر، انقلاب اسلامی «انقلاب در تمام شئون عالم موجود است» (داوری، [۱۳۶۱]: ۱۳۸۷: ۲۴۸). نزد داوری این انقلاب «انقلابی در حدود عالم غرب نیست، بلکه بازگشتی است به عهد دینی که در آن بشر عهد قدیم را به یاد می‌آورد». بشریت بشر در نسبت او با حقیقت است و بقیه موارد در رابطه با این نسبت معنا می‌یابند (داوری، ۱۳۶۵: ۲۳۰). پس انقلاب اسلامی باید منادی تجدید عهد باشد و لازمه آن عهدشکنی با غرب است. در این صورت است که انقلاب صادر می‌شود و عهد کنونی به لرزه می‌افتد (داوری، ۱۳۷۴: ۵۴).

از مصادیق کل‌انگاری داوری [متقدم] در سیاست این است که می‌گوید آزادی عقاید دینی در اعلامیه جهانی حقوق بشر مصداق آزادی انسان از دین است. به اعتقاد او بشر جدید با خود عهد بسته است نه با خدا (داوری، ۱۳۸۷: ب: ۵۹-۶۰). داوری به انقلاب اسلامی دل‌بستگی داشت و خود معترف است که در ۱۳۵۷ اعتقاد داشت که با وقوع انقلاب سکولاریسم به پایان راه خود رسیده است (داوری، ۱۳۸۷ الف: ۷۲).

همانطور که شواهد بالا نشان می‌دهد، فردید و داوری، هر دو، سنت (و تجدد) را کل قلمداد می‌کنند نه مجموعه. پیشتر اشاره کردیم که این امر به دلیل تأثیری است که به خصوص هایدگر بر ایشان دارد. معرفت‌شناسی هایدگر استعلایی و

پدیدارشناسانه است (پیتزما، ۱۳۹۸: ۲-۳). غرب در دیدگاه هایدگر، و غرب و شرق در دیدگاه فردید و داوری هستی‌شناسانه درک شده و مفاهیمی وجودی تلقی می‌شوند (عبدالکریمی، ۱۳۹۲). بنابراین می‌توان گفت که سنت‌گرایانی مانند فردید و داوری [متقدم] تحت تأثیر هایدگر کل‌انگار هستند، در حالیکه در مورد سید حسین نصر ماجرا اندکی فرق دارد.

۳.۵. سید حسین نصر؛ سنت به مثابه جهان

نصر که به گفته خود از یک سو، تحت تأثیر شوان، کوماراسوامی، گنون و بورکهارت و از سوی دیگر، وامدار سهروردی، ابن عربی و ملاصدرا است (نصر، ۱۳۸۹: ۹۲)، همانند فردید و داوری [متقدم] سنت را کل ثابت می‌انگارد، با این تفاوت که معتقد است از طریق «اقتباس مشروط» می‌توان مواردی از تجدد که سازگاری تام و تمام با اصول ثابت و آسمانی سنت دارد اخذ کرد.

او در تعریف جامعی که از سنت دارد معتقد است که سنت «رسم یا عادت یا انتقال قهری افکار و مضامین از نسلی به نسل دیگر نیست، بلکه ... مجموعه^۱ اصولی ... [است] که از عالم بالا فرود آمده‌اند و در اصل عبارتند از یک نوع تجلی خاص ذات الاهی همراه با اطلاق و بکارگیری این اصول در مقاطع زمانی مختلف و در شرایط متفاوت برای یک جماعت بشری خاص». این مجموعه اصول الهی که آداب، شعائر و آموزه‌های قدسی خود را دارد در ذات خود ثابت و مستمر است، «علم قدسی است که ریشه در ذات حق دارد» و وسیله‌ای است برای رسیدن به حق (نصر، ۱۳۸۱: ۱۱۵-۱۱۶). نصر درباره ثابت بودن سنت به آیه بیست و سوم سوره مبارکه فتح اشاره می‌کند: «این سنت خداست که از پیش چنین بوده است و تو در سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت» (نصر، ۱۳۸۵: ۱۱۷). به نظر او سنت «رسم، عادت، الگوهای فکری موروثی و مانند آن» نیست. در عوض، حقایق و اصولی الهی است که بواسطه شخصیتها و عواملی مانند لوگوس و غیره برای آحاد بشر آشکار شده تا با عالم بالا پیوند برقرار شود. در این دیدگاه سنت که بکارگیری آن اصول ثابت و آسمانی است، همچون دین توأمان حقیقت و حضور است؛ برخاسته از مبدأ کلی؛ حکمت خالده. سنت از این منظر پیوند وثیقی با وحی و دین، امر قدسی، راست‌اندیشی^۲، مرجعیت، استمرار در انتقال حقیقت، امر ظاهری و باطنی، حیات معنوی، علوم طبیعی و هنر دارد (نصر، ۱۳۸۱: ۱۵۴-۱۹۹). لازم به ذکر است که استمرار سنت از دیدگاه نصر بدین معناست که سنت از ابتدای ظهور تا انتها حاضر و ناظر است.

از طرفی، در نگاه نصر، سنت همانا دین در عامترین معنای خود است، چراکه اصولی الهی با رسوم و آموزه‌های مقدس همراه است (نصر، ۱۳۹۶: ۸۱). او در مورد رابطه سنت و دین به ریشه‌واژگانی آنها هم رجوع می‌کند. او از دین پیوند دادن و از سنت انتقال را افاده می‌کند. اگر کار دین پیوند انسان با خدا و پیوند انسانها با یکدیگر است آنگاه مبدأ سنت نیز محسوب می‌شود؛ مبدأ آسمانی که بواسطه وحی تجلی‌گاه حقایق و اصول مشخص است و بکارگیری آن حقایق و اصول

^۱ - کاربرد لفظ «مجموعه» از سوی نصر در اینجا غیر از معنای مورد نظر ما در این مقاله است و صرفاً اشتراک لفظ وجود دارد.

^۲ - Orthodoxy

سنت را تشکیل می‌دهد. به عبارتی، سنت «اطلاق و بکارگیری اصولی دارای مرتبت متعالی» است (نصر، ۱۳۹۶: ۱۶۳ - ۱۶۵) و احیای این امور مقدس احیای سنت است (نصر، ۱۳۹۶: ۲۰۱).

اکنون که تعریف نصر از سنت و رابطه آن با دین مشخص شد، می‌توان به انگاره او از سنت پرداخت. یکی از انگاره‌هایی که دلالت بر کل بودن سنت نزد نصر دارد «جهان» است. او دیدگاه خود را با برداشت متفاوتی از مفهوم قانون در دو «جهان» اسلام و تجدد بسط می‌دهد. در اسلام قانونگذار اصلی خدا است و بشر فقط مجری قانون است. در مقابل، در تجدد که قانون بر حقوق رومی و حقوق عرفی مبتنی است بشر قانونگذار شده است. انسان متجدد قوانین را طوری تغییر می‌دهد که با اوضاع فعلی تطبیق یابد. اما مسلمان باید اوضاع فعلی را به گونه‌ای تغییر دهد که با شریعت انطباق یابد (نصر، ۱۳۷۵: ۳۰۳-۳۰۴) (نصر، ۱۳۸۹: ۳۰۰-۳۰۱). بدین ترتیب در جهان اسلام همه چیز در انطباق با قوانین ثابت و الهی قرار دارد و نباید قوانین را مطابق با شرایط تغییر داد. توصیه نصر این است که مثلاً باید قوانین شریعت در مورد اقتصاد را کشف کرد و به عنوان معیار اعمال کرد. در «جهان اسلام» اقتصاد و اخلاق پیوندی ناگسستنی دارند، ولی در «جهان تجدد» چنان پیوندی گسسته و اقتصاد تبدیل به علم شده است (نصر، ۱۳۷۵: ۳۶۱). از دید او وحدت و یکپارچگی «کلیت» جهان اسلام زمانی از بین می‌رود که اصول و مظاهر آن تخریب شود و سیر مستمر و پیوسته آن نادیده گرفته شود (نصر، ۱۳۸۷: ۲۷۲). به نظر نصر دین که سنت است به مثابه «جهان» تمامیت دارد و حذف یک عنصر از آن تمامیتش را به خطر می‌اندازد (زارع، ۱۳۹۴: ۱۵۴).

تعبیر دیگر نصر از سنت، همچون فردید و داوری، عصر و زمانه است. از دید او فهم امور نسبی منوط به فهم امر مطلق (همان امر کلی نزد ما) است و درک امور متغیر در پرتو امر ثابت صورت می‌گیرد. او از مسلمانان متجدد انتقاد می‌کند که تسلیم غرب شده و نه بصیرت عقلی برای درک ذوات دارند نه ایمانی محکم که بر سنت نبوی دوام یابند. هدف ایشان، از دیدگاه نصر، صرفاً محو معیارهای اسلامی است که آنهم از طریق «حمله به انسجام منابع حدیثی و حجیت تفاسیر سنتی قرآن» صورت می‌گیرد (زارع، ۱۳۹۴: ۲۷۱-۲۷۲). این متجددان که معیارهای ثابت را کنار گذاشته و مدعی نسبی بودن امور در «عصر» کنونی هستند چنان می‌پندارند که حقایق جاودان و ابدی باید تابع سبک «این عصر» شود. به نظر نصر ایشان با توسل به علوم طبیعی سیر طبیعی تاریخ را گریزناپذیر می‌دانند و ارزش‌های ثابت را نفی می‌کنند. در حالیکه طبیعت و قوانین آن، من جمله تسلسل علت و معلول، تغییری نکرده است. وضع انسان در جهان نیز دگرگون نشده است. چیزی که تغییر کرده تصور انسان متجدد از خود و جهانش است. نصر بر آن است که انسان میان دو بینهایت و دو مجهول قرار دارد؛ آغاز و انجام او. او بار امانت را پذیرفته و خلیفه الله شده است. در حالیکه انسان متجدد دچار این توهم ذهنی شده که نه در عالم معنا ثبات است نه در عالم ماده (نصر، ۱۳۴۸: ۲۴۹-۲۵۱). در حالیکه در عالم معنا و عالم ماده اصل بر ثبات است نه متغیرات. با توجه به این مبانی است که نصر اصلاح دین که پیام الهی و ثابت است مهلکترین امور می‌پندارد، زیرا بشری که خودش را اصلاح نکرده به اصلاح امر ثابت مبادرت می‌ورزد. در اینجا رابطه علت و معلولی معکوس شده است، زیرا دین باید انسان را اصلاح کند نه انسان دین را (نصر، ۱۳۴۸: ۲۶۴-۲۶۵). پس «تنها راه اصلاح دین اصلاح خود است» نه بالعکس (نصر، ۱۳۸۱: ۲۱۸).

از چنین نگاهی مسلمان امروزی میان طوقه و محور گیر کرده و تنها راه رهایی‌اش این است که اصول ثابت سنت را از نو بکار بندد تا از تردید خلاص شود. به سخن روشن، باید پیامی مؤثق از مرکز بیاید و به سبک جدیدی از نو تفسیر شود (نصر، ۱۳۸۱: ۶۴). از این روست که نصر به جای «مصلح»، جانب «مجدد» را می‌گیرد که می‌تواند دست به رنسانس اسلامی در معنای واقعی‌اش بزند. معنی رنسانس نزد نصر «نوزایی ... مبادی و هنجارهای اسلامی [است]... تجدید یا نوشدن» که به مجدد نیاز دارد. کار او احیا و اعمال اصول لایتغیر اسلامی است. در حالیکه مصلح «ساحتی از ساحت‌های سنت اسلامی»^۱ را فدای شرایط موجود می‌کند. بنابراین مجدد باید از غرب متجدد مستقل بماند و نقد بنیادینی از تجدد کند. نصر بر آن است که رنسانسی که در آن پذیرش اجزا و ارکان تجدد بدون تشخیص معایب و محسنات آن صورت گیرد زیانبار است (نصر، ۱۳۸۱: ۲۷۳-۲۷۵). او فرقه‌هایی معنوی، و نه سیاسی، همانند شاذلیه، یشروطیه، بدویه، معنویه، درقاویه و علویه را نمونه‌هایی از اقدامات مجددان برمی‌شمرد (نصر، ۱۳۸۱: ۲۰۹). توصیه نصر احیا از طریق اسلام سنتی است که فکری اسلامی است. لازمه چنین احیایی غرب‌شناسی، احیای اصول ثابت اسلامی و بازاندیشی مبانی غربی است، نه راه‌های ناموفقی مانند بنیادگرایی، نوسازی اسلام و انتظار ظهور (نصر، ۱۳۷۵: ۱۷۰-۱۷۱).

نصر که سنت را کل می‌انگارد از «رویکرد متجددمآبانه انفعالی» انتقاد می‌کند. چراکه معتقد است ایشان سنت را مجموعه می‌انگارند. از دید او پیروان این رویکرد در رویارویی با غرب جزء یا اجزایی از اسلام را منطبق بر جزء یا اجزای روزآمد غرب جلوه می‌دهند و دیگر اجزای سرآمد اسلامی را بی‌اهمیت نشان داده و کنار می‌گذارد. اسلام تکاملی و اسلام سوسیالیستی نمونه‌هایی از چنین تلاشهایی هستند (نصر، ۱۳۸۱: ۲۹۰-۲۹۲). در حالیکه اسلام واجد کلیت است و چنانکه قبلاً گفته شد حذف یک عنصر از آن و برجسته‌ساختن عنصر دیگر به آن کلیت ضربه می‌زند و آن را تا سطح مجموعه پایین می‌آورد.

با اینحال، کل‌انگاری نصر، بر خلاف فردید و داوری، انعطاف‌پذیر است. او بی‌آنکه به ورطه مجموعه‌انگاری بیفتد اقتباس سنت از تجدد را ممتنع نمی‌پندارد. در دیدگاه او سنت که به حقیقت و خطا می‌پردازد این قابلیت را دارد که جهان تجدد را ارزیابی کند. جهان تجدد «عالمی بافته‌شده از تار و پود خطاها و حقایق نیم‌بند» و متغیری است که مقدمات و مبانی باطلی دارد. اگر خیری هم در تجدد هست «خیر عرضی» است: «عوامل سنتی ذاتاً خیر و عرضاً شر بوده‌اند و عالم متجدد ذاتاً شر و عرضاً خیر است. بنابراین سنت علی‌القاعده مخالف با تجددگرایی است ... می‌خواهد عالم تجدد را از میان بردارد». اما این به معنای مخالفت با تمام تجدد نیست. سنت نمی‌خواهد «مثبتات» تجدد من جمله پیشرفتهای علمی را نادیده بگیرد یا نابود کند، بلکه هدف نجات انسان معاصر (غربی) از انحراف تاریخی است که با رنسانس بوجود آمد (نصر، ۱۳۸۱: ۱۸۳-۱۸۱). بدینسان سنت به مثابه «کل» می‌تواند بنا به شروطی از تجدد به مثابه «کل» عناصری را اقتباس کند. نصر بر آن است که هر سنت معنوی زنده نشانه‌های متناسب با خود (یعنی اجزای مورد نیاز خود) را از تمدنهای دیگر جذب کرده و می‌کند. چنانکه اسلام متناسب با توحید (یکی از اصول ثابتش) مباحث مربوط به فرشتگان را از دین زرتشت و

^۱ - ساحت سنت اسلامی نزد نصر عبارتند از حقیقت، طریقت و شریعت.

آموزه‌های حکمی فیثاغوری-افلاطونی را از یونان اخذ کرد. اسلام به مثابه دین حتی حکمت‌های ادیان سابق بر خود را نیز اقتباس کرد. البته این امر نباید به منزله غیر اصیل بودن و عدم خلاقیت در اسلام پنداشته شود. برعکس اسلام واجد خلاقیت در معنای «بیان نوین حقایق کلی و جاودان» است، نه خلاقیت به معنای امروزی که صرفاً به متفاوت دیدن خلاصه شده است (نصر، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۱۰۶).

پس مطابق با دیدگاه نصر در اسلام که سنتی زنده است - بر خلاف سنت‌های غیر زنده یا بیگانه که هیچ جذبی را مجاز نمی‌دانند - اقتباس جایز و مشروع است و می‌توان مطابق با اصول ثابت و لایتغیر آن عناصری از سنت‌های دیگر من جمله تجدد اخذ کرد، به شرطی که به آن اصول خدشه‌ای وارد نشود و کلیت اسلام به مخاطره نیفتد. به عبارت دیگر، نصر تأکید می‌کند که اقتباس نباید صرفاً «اقتباس تاریخی» باشد. نمونه چنین جذب و اقتباس نامشروع و نامشروطی را می‌توان اکنون در میان ادیان و جهان متجدد دید که چیزی نیست جز «غصب و وظیفه و مأموریت یک پیامبر». در حالیکه شرط اقتباس این است که قواعد حاکم بر سنت مبدأ (که در اسلام توحید یکی از آنها است و تغییر نمی‌کند) حفظ شود که در غیر این صورت منجر به نتایج زیانبار می‌شود (نصر، ۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۸۱). نصر نظام آموزشی کشورهای اسلامی را مثال می‌زند و معتقد است که نمی‌توان نظام آموزشی از غرب را به راحتی به جهان اسلام انتقال داد. از نگاه او انتقال‌دهندگان قواعد ثابت اسلام و فرهنگ ناشی از آن را در کشورهای مقصد در نظر نمی‌گیرند و بحران کنونی دانشگاه‌های متجدد در جهان اسلام به همین علت است (نصر، ۱۳۸۱: ۲۸۹). در فرهنگ اسلامی توحید اصل ثابت است و هر آنچه با این اصل ثابت همخوان باشد قابل پذیرش است (نصر، ۱۳۴۸، مقدمه. د).

در سیاست نیز کیفیت اقتباس باید بر همین منوال باشد. نصر سکولاریسم را از اهداف و دستاوردهای غرب معرفی می‌کند (نصر، ۱۳۷۵: ۳۰۹) و معتقد است که در اسلام جایی ندارد، زیرا اسلام بر خلاف مسیحیت به همه ابعاد زندگی انسان توجه کرده است (نصر، ۱۳۸۷: ۹۷-۱۰۰). از نگاه اسلامی «نهاد حکومت باید سرشتی دینی داشته باشد» (نصر، ۱۳۷۵: ۸۷-۹۱) و جدایی دین از سیاست اصلاً سابقه‌ای در تمدن اسلامی ندارد (نصر، ۱۳۸۹: ۴۳۴). در پی سکولاریسم قدرت از خدا گرفته شده و به مردم داده می‌شود (نصر، ۱۳۹۳ الف: ۳۰۷). نصر، در مقابل، خود را همانند غزالی و شیخ فضل‌الله نوری طرفدار سلطنت اسلامی می‌داند که در آن دین و حکومت در «توازن» است (نصر، ۱۳۹۳ ب: ۳۴۲-۳۴۷). او در مخالفت با سکولاری هم‌چون نصر حامد ابوزید ابراز می‌دارد که او جنبه آسمانی قرآن را در نظر نمی‌گیرد (نصر، ۱۳۹۳ الف: ۱۱۳-۱۱۵).

نصر با ناسیونالیسم هم به عنوان یکی از مظاهر جهان جدید (غرب) مخالفت می‌کند و معتقد است که نباید با «وطن» که مفهومی اسلامی است در آمیخته شود (نصر، ۱۳۷۵: ۲۹۰). بشر بعد از رنسانس وطن اصلی خود را فراموش کرد (نصر، ۱۳۸۲: ۲۳۳) (نصر، ۱۳۴۸: ۲۵۳). در حالیکه باید نسبت به وطن معنوی غم غربت داشت و این خصیصه در فرهنگ ایرانی حاضر است (نصر، ۱۳۸۹: ۲۱۵). نصر بجای ملت (ناسیون) به امت نظر دارد و معتقد است که آنچه افراد را در امت متحد می‌کند شریعت است (نصر، ۱۳۸۷: ۱۹۱).

۶. نتیجه گیری

مفروض اصلی مقاله حاضر این است که اغلب، و نه همه، منازعات سیاسی در ایران معاصر ناشی از مواجهه سنت و تجدد است. با ورود تجدد به ایران نه تنها ماهیت تجدد، بل ماهیت سنت نیز مورد پرسش اندیشمندان ایرانی قرار گرفت. ایشان در بررسی ماهیت سنت (و مقابل آن تجدد) به مفروضاتی نظری - من جمله معرفت‌شناسی - تکیه دارند. معرفت‌شناسی، بنا به روایت مدرن، نقطه عزیمت هر متفکری است و دیدگاه هر متفکر با تمام شاخ و برگهای آن ریشه معرفت‌شناسانه دارد. اما اغلب در سنت پژوهشی درباره آرای متفکران ایرانی - من جمله سنتگرایان - از بررسی مبادی معرفت‌شناسانه غفلت شده و صرفاً به نتایج چنان برداشتی دلخوش شده است. در مقاله حاضر با عطف توجه به معرفت‌شناسی تلاش شد تا از خاستگاه معرفتی خصومت سنتگرایان با تجدد از طریق درک انگاره ایشان از سنت پرده برداشته شود. این کار به کمک دو مفهوم «کل» و «مجموعه» صورت گرفت. اگر هر پدیده‌ای من جمله سنت را مجموعه بینگاریم امکان تلفیق آن با تجدد فراهم می‌شود. اما اگر سنت را کل ثابت در نظر بگیریم چنان تلفیقی منتفی خواهد بود.

بر این مبنا، سنتگرایانی همانند فردید، داوری [متقدم] و نصر بر خلاف بسیاری از مخالفان و حتی موافقان متأخرترشان سنت را «کل» می‌پندارند که مآلاً به قول داریوش آشوری قابلیت «دوخت و دوز» ندارد. نزد این معتقدان به سنت، سنت متعلق به زمانه‌ای دیگر است و زمانه فعلی زمانه سنت نیست. باید این عصر تجدد به سر آید و انسان متجدد از آن انحراف تاریخی (رنسانس) بازگردد تا سنت احیا شود. چراکه از یک سو، سنت بواسطه کل بودن چنان یکپارچگی دارد که نمی‌توان گزینشگرانه عناصری از آن را نگاه داشت و بقیه اجزا را کنار نهاد. از سوی دیگر، تجدد هم بواسطه کل بودن چنان یکپارچگی دارد که نمی‌توان به دلخواه عناصری از آن را اخذ کرد و دچار پیامدهای آن عنصر نشد.

چنین مفروضی ملزومات خاص خود را در اندیشه سیاسی ایجاب می‌کند. با اینکه هیچیک به طور خاص مدعی بحث در اندیشه سیاسی نیستند، اما می‌توان از خلال مطالب پراکنده ایشان در مورد سیاست دیدگاه سیاسی‌شان را تشخیص داد و این دیدگاه را با مفروض نظری ایشان توجیه کرد. در وجه سلبی، هر سه ارزشهای سیاسی دوران مدرن (من جمله دموکراسی، حقوق بشر، سکولاریسم و ناسیونالیسم) را تخطئه می‌کنند. در وجه ایجابی هر سه امت را بجای ملت می‌گذارند. نصر سلطنت اسلامی را نظام سیاسی مطلوب خود معرفی می‌کند و فردید از ولایت می‌گوید. فردید و داوری انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ را آغازگر عهده دیگر و راه‌حل می‌پندارند، بدین ترتیب که جهان مدرن باید کاملاً می‌رفت و جهان دیگری می‌آمد و آن انقلاب طلوع غروب تجدد بود. در حالیکه نصر در عین کل‌انگاری و تجویز «اقتباس مشروط» با انقلاب از هر نوعی مخالفت کرد و می‌کند.

همچنین سنتگرایان مذکور سنت را «کل ثابت» در نظر می‌گیرند. سنت نزد ایشان چنان صلب و انعطاف‌ناپذیر است که نه اجازه تغییر آهسته و درونزا می‌دهد نه اجازه تلفیق. این در حالی است که برخی دیگر از متفکران ایرانی که با سنتگرایان فوق‌الذکر میانه‌ای ندارند، سنت را «کل در حال تغییر» در نظر می‌گیرند. مثلاً داوری [متأخر] در چرخشی بنیادین سنت را دیگر ثابت نمی‌انگارد (داوری، ۱۳۸۹: ۳۳۳-۳۳۴)، و سید جواد طباطبایی حتی از «تصلب» سنت انتقاد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۰۰: ۸۴-۸۱). این ثابت نبودن سنت موضعی اساسی است که ظاهراً هر چه در تاریخ تفکر ایران جلوتر می‌آیم بیشتر مورد

توجه اندیشمندان ایرانی از طیفهای گوناگون قرار می‌گیرد. در این برداشت، اگر سنت کل در حال تغییر آرام انگاشته شود دیگر اعمال قدرت از بیرون برای تغییر یا تعدیل آن محلی از اعراب نخواهد داشت. از دید ایشان نه سنت به طور دستوری تغییر خواهد کرد نه تجدد. سنت زنده است و تغییر در آن خودجوش و مستمر است. کم و کیف و پیامدهای این برداشت متفاوت از سنت می‌تواند به نوبه خود موضوع تحقیقات بعدی قرار گیرد.

منابع

- امام جمعه‌زاده، سید جواد و حسین روحانی (۱۳۹۰)، «واکاوی مبانی فلسفه غرب در هندسه معرفتی رضا داوری اردکانی»، فصلنامه متافیزیک، سال سوم، شماره ۹ و ۱۰.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۷) «اسطوره فلسفه در میان ما: بازبینی از احمد فردید و نظریه غربزدگی» در: *ما و مدرنیت* نوشته داریوش آشوری، تهران: انتشارات صراط.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۲)، *بازاندیشی زبان فارسی*، چاپ ششم، تهران: نشر مرکز.
- آقاحسینی، علیرضا و حسین روحانی (۱۳۹۲)، «تحلیل و نقد گفتمان هایدگری فردید»، فصلنامه راهبرد فرهنگ، دوره ششم، شماره ۲۲.
- بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۷)، *گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی*، تهران: کویر.
- پیترزما، هنری (۱۳۹۸)، *نظریه معرفت در پدیدارشناسی؛ هوسرل، هایدگر، مرلوپونتی* ترجمه فرزاد جابرالانصار، تهران: نشر کرگدن.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۷ الف)، *آفاق فلسفه در سپهر فرهنگ: گفتگوی حامد زارع با رضا داوری اردکانی*، تهران: انتشارات ققنوس.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۷ ب)، *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*، چاپ دوم، تهران: انتشارات مهرنیوشا.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، *ما و راه دشوار تجدد*، تهران: نشر رستا.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۶ [۲۵۳۶])، *فارابی؛ مؤسس فلسفه اسلامی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴)، *فلسفه چیست؟*، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰)، *فلسفه در دادگاه ایدئولوژی*، تهران: انتشارات سخن.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، *مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی*، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۵)، *ناسیونالیسم و انقلاب*، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، دفتر پژوهشها و برنامه‌ریزی فرهنگی.
- رحمتی، انشاء الله (۱۳۸۷)، «سنتگرایی و موانع فهم آن»، روزنامه اطلاعات ش ۲۴۲۱۵ و ۲۴۲۱۶.
- رحمتی، انشاء الله (۱۳۹۹)، «تأثیر حکمت اشراق بر نظریه زیست‌محیطی سید حسین نصر»، فصلنامه جغرافیا (برنامه‌ریزی منطقه‌ای)، سال دهم، شماره ۴.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸)، *آسیا در برابر غرب*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۸)، *ملت، دولت و حکومت قانون: جستار در بیان نص و سنت*، چاپ دوم، تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، جواد (۱۴۰۰)، *ابن خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع*، تهران: مینوی خرد.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲)، *هایدگر در ایران: نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فرانکو، پل (۱۳۹۸)، *درآمدی بر مایکل اوکشات*، ترجمه محسن میرزازاده، تهران: گام نو.
- فردید، احمد (۱۳۸۱)، *دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان به کوشش محمد مددپور*، تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر.
- فردید، احمد (۱۳۹۵)، *غرب و غربزدگی (و بحران حوالت تاریخی آن در روزگار نیست‌انگار و مکرلیل و نهارزده آخرالزمان کنونی)* - درس‌گفتارهای دکتر سید احمد فردید در سال ۱۳۶۳ - جلد اول - جلسات ۱ تا ۱۲. تهران: فرنو.
- فردید، احمد (۱۳۸۶)، *مفردات فردیدی*، به کوشش سید موسی دیباج، تهران: نشر علم.
- قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۴)، *منطق ۲*، تهران: دانشگاه پیام نور.
- مردیها، سید مرتضی (۱۳۷۹)، *دفاع از عقلانیت: تقدم عقل بر دین، سیاست و فرهنگ*، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- میرموسوی، سیدعلی (۱۳۹۲)، *اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه*، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۳ الف)، *آفاق حکمت در سپهر سنت: گفتگوی حامد زارع با سید حسین نصر*، تهران: نشر ققنوس.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۱)، *اسلام و تنگناهای اسلام متجدد*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۷)، *آرمانها و واقعیت‌های اسلام*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲)، *جاودان خرد*، به اهتمام حسن حسینی، چاپ سوم، تهران: انتشارات صدا و سیما (سروش).

- نصر، سید حسین (۱۳۷۵)، *جوان مسلمان و دنیای تجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۳ ب)، *حکمت و سیاست: گفتگو با دکتر سید حسین نصر*، به کوشش حسین دهباشی، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۹)، *در جستجوی امر قدسی (گفتگوی رامین جهانگللو با سید حسین نصر)*، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، چاپ پنجم، تهران: نشر نی.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۶)، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، چاپ چهارم، تهران: قصیده سرا.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۵)، *قلب اسلام*، ترجمه سید محمد صادق خرازی، تهران: نشر نی.
- نصر، سید حسین (۱۳۴۸)، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۱)، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشالله رحمتی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۹۷)، *هویت‌اندیشان و میراث فکری فردید*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات کویر.

- Farhad Khosrokhavar (2001), *Neo-conservative intellectuals in Iran, Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 10:19, 5-30,
- Oakeshott, Michael . 2002 [1933], *Experience and Its Modes*. Cambridge University Press.
- Oakeshott, Michael. 1991 [1962], *Rationalism in Politics and other essays*. New and expanded edition. Edited by Timothy Fuller. Indianapolis, Indiana: Library Fund.
- Oakeshott, Michael (2007), *The Concept of A Philosophical Jurisprudence: Essays and Reviews 1926-51*, Edited by Luke O'Sullivan, Charlottesville.

Reference

- Abdul Karimi, Bijan (2012), *Heidegger in Iran: Study of Life, Works and Thoughts of Seyyed Ahmad Fardid*, Tehran: Wisdom and Philosophy Research Institute of Iran. [In Persian]
- Agha Hosseini, Alireza and Hossein Rouhani (2012), "Analysis and Criticism of Fardid Heidegger's Discourse", *Culture Strategy Quarterly*, Volume 6, Number 22. [In Persian]
- Ashouri, Dariush (2012), *Reflection on Persian Language*, 6th edition, Tehran: Nashr e Markaz. [In Persian]
- Ashuri, Dariush (2008) "The Myth of Philosophy Among Us: Fardid and the Theory of Westernization" in: *We and Modernity* written by Dariush Ashuri, Tehran: Serat Publications. [In Persian]
- Bahrami Kamil, Nezam (2017), *Typology of Iranian Intellectuals*, Tehran: Kavir. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza (1978), *Farabi; Founder of Islamic Philosophy*, 2nd edition, Tehran: Iranian Philosophical Society Publications. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza (1986), *Nationalism and Revolution*, Tehran: Ministry of Islamic Guidance, Office of Cultural Research and Planning. [In Persian]

- Davari Ardakani, Reza (1995), What is philosophy?, 2nd edition, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza (2000), The position of philosophy in the history of Islamic Iran, 3rd edition, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza (2008), Islamic revolution and the status que of the world, 2nd edition, Tehran: Mehrnyusha Publications. [In Persian]
- Davari Ardakani, R., (2010), We and the Difficult Way of Modernity, Rasta Publications, Tehran. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza (2011), Philosophy in the Court of Ideology, Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
- Fardid, Ahmad (2015), The West and Westernization: Lectures of Dr. Seyyed Ahmed Fardid in 2013 - Volume 1 - Sessions 1 to 12. Tehran: Farno. [In Persian]
- Fardid, Ahmad (2016), *Mofraddate Fardidi*, edited by Seyyed Musa Dibaj, Tehran: Nashr e Elm. [In Persian]
- Fardid, Ahmed (2012), *Didar e Farrehi va Fotuhat e Akhar o Zamani*, Mohammad Maddpour, Tehran: Nazar Publishing and Research Cultural Institute. [In Persian]
- Farhad Khosrokhavar (2001) Neo-Cnservative Intellectuals in Iran, Critique: Critical Middle Eastern Studies, 10:19, 5-30
- Franco, Paul (2004), Michael Oakeshott: An Introduction, Yale University Press.
- Golshani, Ali (2008), Philosophical and Historical Conception of Political Thought, Name-e-Mofid, N.68. [In Persian]
- Hashemi, Mohammad Mansour (2017), Fardid's heritage, 5th edition, Tehran: Kavir Publications. [In Persian]
- Imam Jumazadeh, Seyyed Javad and Rouhani, Hossein (2013), "Analysis of the foundations of Western philosophy in the epistemological geometry of Reza Davari Ardakani", Metaphysics Quarterly, 3rd year, numbers 9 and 10. [In Persian]
- Mardiha, Seyyed Morteza (2000), In Defense of rationality, Tehran: Naqsh o Negar Publications. [In Persian]
- Mir Mousavi, Seyyed Ali (2012), Islam, Tradition, Modern State, 3rd Edition, Tehran: Nashr e Ney. [In Persian]
- Nasr, Seyed Hossein (1996), The Islamic intellectual traditional in Persia, Richmond, Surrey [England]: Curzon Press,
- Nasr, Seyyed Hossein (1969), *Maaref e Islami dar Jahane e Maaser*, Tehran: *Ketabhay e Jibi*. [In Persian]
- Nasr, Seyyed Hossein (1996), A Young Muslim's Guide to thE Modern World.
- Nasr, Seyyed Hossein (1989), Knowledge and the Sacred, State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hossein (2000), Ideals and Realities of Islam, Chicago: ABC International Group, Inc.
- Nasr, Seyyed Hossein (2001), Islam and the plight of modern man, Chicago: ABC International Group, Inc.

- Nasr, Seyyed Hossein (2002), *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, HarperCollins Publishers, Inc.
 - Nasr, Seyyed Hossein (2010), *In Search of the Sacred (a conversation with Seyed Hossein Nasr on his life and Thoughts)*, Ramin Jahanbagloo, Santa Barbara, California.
 - Oakeshott, Michael (2002) [1933]. *Experience and Its Modes*. Cambridge University Press.
 - Oakeshott, Michael (1991) [1962]. *Rationalism in Politics and other essays*. New and expanded edition. Edited by Timothy Fuller. Indianapolis, Indiana: Liberty Fund.
 - Oakeshott, Michael (2007) . *The Concept of A Philosophical Jurisprudence: Essays and Reviews 1926-51*, Edited by Luke O'Sullivan, Charlottesville.
 - Pietersma, Henry (2000), *Phenomenological Epistemology*, Oxford University Press.
 - Qaramalki, Ahad Faramarez (2004), *Logic 2*, Tehran: Payam e Noor University. [In Persian]
 - Rahmati En-Shallah (2008), "Traditionalism and obstacles to its understanding", *Ittilaat* Newspaper No. 24215 and 24216. [In Persian]
 - Rahmati, En-Shallah, Mousavi, Seyyed Naser (2019), "The effect of Ishraq on the Echosystemic theory of Seyyed Hossein Nasr", *Geography Quarterly*, Year 10, Number 4. [In Persian]
 - Tabatabaei, Javad (2021), *Ibn Khaldun and Social Sciences*, Tehran: Minooye Kherad. [In Persian]
 - Tabatabaei, Javad (2018), *Nation, State and the Rule of Law: An Inquiry into the Statement of Text .and Tradition*, 2nd edition, Tehran: Minooye Kherad. [In Persian]
 - Zare, Hamed (2014), *The Horizons of Philosophy in the Field of Culture: A Conversation with Reza Davari Ardakani*, by Hamed Zare, Tehran: qoqnoos. [In Persian]
 - Zare, Hamed (2014), *The Horizons of Philosophy in the Field of Tradition: A Conversation with Seid Hossein Nasr*, by Hamed Zare, Tehran: qoqnoos. [In Persian]
-