

# نیاز به علم قدسی

حسن میان‌داری

---

S.H. Nasr, *The Need for a sacred science*, Albany: State University of New York Press, 1993.

---



نقد و نظر / سال چهارم / شماره سوم و چهارم، ۱۳۴

هشتم و نهم هم برای اولین بار در این کتاب چاپ گردیده‌اند.<sup>۲</sup> چنانکه دیگر برای خوانندگان آثار فارسی ایشان باید آشکار شده باشد، آراء ایشان را به خوبی می‌توان در بستر بحث رابطه سنت و تجدد گنجاند. ایشان با درك خاصی که از سنت و تجدد دارند، از اردوگاه سنت به سختی (از نظر کمی و کیفی) به اردوگاه تجدد تاخته‌اند. ما نیز گزارش فصول این کتاب را از همین منظر خواهیم آورد.

این کتاب<sup>۱</sup> مجموعه مقالات دکتر سید حسین نصر است که بدین ترتیب، برای اولین بار منتشر شده‌اند (و سپس در مجموعه‌های دیگر و یا به زبانهای دیگر دوباره منتشر گردیده‌اند). فصل ششم این کتاب، پیش از این در ۱۹۷۵، فصل چهارم در ۱۹۷۶، فصل دوم در ۱۹۷۷، فصل یازدهم در ۱۹۸۰، فصل دهم در ۱۹۸۱، فصل هفتم در ۱۹۸۲، فصل پنجم در ۱۹۸۴، و فصل سوم در ۱۹۹۲ به چاپ رسیده‌اند. فصول اول،

## مقدمه، کتاب

ایشان دو تعبیر از علم قدسی دارند؛ یکی به لاتین (Scientia Sacra) و دیگری به انگلیسی (Sacred Science). منظورشان از اولی، به تعبیر خودشان، مابعدالطبیعه به معنی سنتی آن است که با اصطلاحات جاری ما، بیشتر معادل عرفان است تا فلسفه. سه فصل نخست کتاب با همین دیدگاه تحریر گردیده است. و مرادشان از دومی، باز به تعبیر خودشان، تقریباً معادل علوم سنتی است که کاربرد اصول مابعدالطبیعی در حوزه عالم کبیر یا طبیعت، و عالم صغیر یا انسان می باشد. به نظر ایشان اگر این علوم از بستر مابعدالطبیعی خاص خودشان خارج گردند، باعث گمراهی می گردند؛ اما کثرت توجه به همین «علوم»<sup>۳</sup> نشان می دهد که چقدر به آن علوم اصیل نیاز است.

ایشان در مقدمه، در فصول کتاب و نیز در آثار دیگرشان، به تکرار گفته اند که مخالف علم جدید نیستند، اما معتقدند که باید آن را در جایگاه شایسته اش نشانند. این جایگاه را مابعدالطبیعه و جهان شناسی (Cosmology، به معنی سنتی) مشخص می سازند. بویژه باید از این ادعای تمام خواهانه پرهیز کرد که این علم، تنها راه معرفت در کل و بخصوص در مورد طبیعت و انسان شمرده شود.

## فصل اول: خداوند واقعیت است

به نظر ایشان اشتباه محوری تجدد و انسان متجدد این است که مبنای نظام فکری خویش را واقعیت جهان خارجی داده است. عدم واقعی دانستن غیر مادیات، پوچ گرایی (nihilism) و نسبییت گرایی (relativism) که ویژگیهای عالم متجددند نتیجه آن اشتباه محوری است. برعکس، در تمام سنن، محور اصلی، واقعیت خداوند است؛ و بر این اساس، هرچه غیر از اوست، تنها واقعیتی نسبی دارد. به تعبیر دیگر، در تمام سنن، محور اصلی این است که واقعیت مراتبی دارد که از واقعی (خداوند) شروع می شود و طی مراحل چندگانه ای به فروترین مرتبه واقعیت که عالم طبیعت باشد می رسد.

این اشتباه محوری را ایشان ناشی از عدم استفاده از دو منبع همزاد دانش، یعنی عقل و وحی، می شمارند. عقل در این دیدگاه همان دل یا قلب عارفان است؛ همان نبی باطنی است که گیرنده وحی باطنی است. همه انسانها واجد این قوه، که به صورت خارق العاده ای طبیعی است، هستند، اما باید با ریاضتهای معنوی حفظش کنند. ایشان از انسان متجدد در حیرتند که نه خودش گام در این راه می نهد، و نه سخن کسانی را که در این راه به مقصد





رسیده اند می پذیرد؛ اما در مورد علوم جدید، مانند فیزیک، برعکس عمل می کند.

این عقل و وحی درباره خداوند سه حکم صادر می کند: او مطلق، نامتناهی و خیر (یا کامل) است. علم مطلق، تنها به مطلق میسر است. مطلق لاجرم یگانه هم هست. نامتناهی به ناگزیر باید شامل امکان شامل<sup>۴</sup> (اصطلاح شووان) باشد، و این تنها راه حل مسأله عدل الهی (theodicy) است که می پرسد مگر می شود از خیر مطلق شرّ پدید آید.

امور مادی دو جنبه دارند: یک جنبه آن شفاف است و نشان یا آیه مراتب بالاتر وجود؛ که بالاخره به بالاترین مرتبه می رسد. جنبه دیگر آن تیره است که همان مراتب را مخفی می سازد. این همان مفهوم حجاب در فرهنگ اسلامی یا مایا در فرهنگ هندوست. این مفهوم را باید در مقابل آن اشتباه محوری دنیای متجدد، به قوت مطرح ساخت. این مفهوم مانع از درغلطیدن در دام تفکیک مطلق خالق و مخلوق می شود که در کلام مسیحی پررنگ گردیده و در نهایت، به نفی دین می انجامد.

## فصل دوم: خودآگاهی و خود فرجامین؛

### نقش معرفة النفس سنتی

به نظر مؤلف، اشتباه دیگر انسان متجدد، یک مرتبه ای دانستن خود (فاعل آگاهی)

است. در صورتی که براساس تعالیم همه سنن، تنها یک خود وجود دارد که همان خود فرجامین (ultimate self hood) یا خداوند است. خود فرجامین از مراتب وجود، نزول می کند، و این خودهای کثیر انسانی، بازتابهای آن خود است.

مابعدالطبیعه سنتی در واقع یعنی خودشناسی؛ و این که در اسلام آمده است «هرکه خویشتن را بشناسد، پروردگار خویش را شناخته است»، به همین معناست. البته چنانکه از تعریف مابعدالطبیعه برمی آید، صرف دانش ذهنی هدف نیست، بلکه نوعی تبدیل نفسانی هم لازم است، که در نهایت خود را به خود می رساند.

تمام سنن تفاوت‌هایی برای انسان قائلند؛ مثل تفاوت مسلمان، مؤمن و محسن در اسلام. همچنین راههای متفاوتی برای سیر معنوی، برحسب تفاوت انسانها، معرفی می شود؛ مثل مخافة، معرفة و محبة در اسلام. این راهها ریشه در عکس نحوه پدید آمدن هستی در تمام سنن دارند.

انسانها خودخواهند، اما اگر خود، آن خود فرودین باشد، وضعیت به گونه ای می شود (فاجعه آمیز، تعارض درونی و بیرونی و...)؛ ولی اگر خود، خود فرجامین باشد، کاملاً وضعیت تفاوت می کند (صلح و آرامش و...).

## فصل سوم: زمان، تصویر متحرک سرمدیت

به نظر مؤلف محترم، زمان در عالم متجدد فقط کمی و خطی دانسته می‌شود. اما در تمام سنن (غیر از مسیحیت) زمان، ادواری و به تعبیر دقیق‌تر، مارپیچی است و فقط کمی نیست، بلکه خصوصیات کیفی هم دارد. در همین زمینه، تفکیک‌های زمان سکولار-زمان قدسی، زمان انتزاعی-زمان ملموس و زمان عینی-زمان ذهنی مطرح گشته‌اند.

به تحقیق مؤلف، زمان هم مثل هر امر این جهانی دیگر، در سنن مختلف، بازتاب اموری در مراتب بالاتر وجود است، که بالاخره به سرمدیت می‌رسد، که به تعبیر افلاطون، زمان، تصویر متحرک آن است. اما در عالم متجدد، تنها یک نوع زمان به رسمیت شناخته می‌شود؛ در نتیجه اولاً اصالت یکنواختی (uniformitarianism) قوانین طبیعت، مبنای علم جدید قرار گرفته که از دیدگاه سنت پذیرفته نیست و ثانیاً علم جدید برای پرکردن خلأ ناشی از ندیدن مراتب بالاتر واقعیت، به نظریهٔ مهمل‌تطور (evolution) متوسل گردیده است.

مؤلف، برای درگذشتن از این زمان و رسیدن به سرمدیت، حتی در همین عالم، وحی، نبایش، معجزات، هنرهای قدسی

(معماری، نقاشی، موسیقی، شعر و ...)،

زیبایی، عشق و طبیعت بکر را به عنوان مدرسان انسان معرفی می‌کنند.

## فصل چهارم: روح، واحد است و بازتاب‌های انسانی آن کثیر؛ تاملاتی دربارهٔ وضعیت انسان این روزگار

دکتر نصر معتقدند که سکولاریسم، اصالت بشر (humanism)، تجربه‌گرایی (empiricism) و استدلال‌گرایی<sup>۵</sup> (rationalism) که مکمل تجربه‌گرایی است، باعث شده‌اند که انسان متجدد تصویری از خودش ترسیم کند که مادر همهٔ مشکلاتش است. توقف در صرف بشر بودن، او را مادون انسانیت کرده، که هم با خود و هم با خود در نزاع است، و هم با دیگر ابنای بشر و طبیعت. صلح و وحدت و خانوادهٔ واحد انسانی و ... شعارهای توخالی‌ای هستند که مبنا ندارند. اما در سنت، با توسل به روح (که اولین بازتاب خود فرجامین است) تمام آن اهداف، بالطبع حاصل می‌شوند. به تعبیر شووان، تنها در استراتوسفر<sup>۶</sup> الهی است که وحدت میسر می‌شود، نه در اتمسفر انسانی.

فصل پنجم: حکمت جاوید<sup>۷</sup> و دین پژوهی  
مؤلف برآنند که حکمت جاوید همان مابعدالطبیعهٔ سنتی است، که عقلی، دینی،





سنتی و جهانشمول است؛ جهانشمول به دو معنی. یعنی هم به اصول جهانشمول می‌پردازد و هم در همهٔ زمانها و مکانها وجود دارد.

این مکتب (که به ضرورت عصر تجدد، «مکتب» نام گرفته) بیشتر دلمشغول دین است و تمام جوانبش را دیندارانه، و نه فارغ‌دلانه (که ویژگی دین‌شناسی عصر تجدد است)، و با عمق و استحکام بی‌نظیری مطرح ساخته است. دین هم، واجد مراتب وجودی است و قائم به وجود متدینان نیست، بلکه همچون ثابت یا مثال افلاطونی، دین در عقل الهی است و به دلایل مختلف، که از مهم‌ترین آنها تفاوت‌گیرندگان است، صورتهای کثیری بر روی زمین یافته است. بنابراین، در این مکتب بر راست‌آیینی (orthodoxy) تاکید نهاده می‌شود و عمل کامل به یک دین تمام‌عیار لازم و کافی شمرده می‌شود.

(هرچند مطالعهٔ نظری ادیان دیگر را امری ضروری می‌داند.) وحدت ادیان تنها در ملأ اعلای الهی میسر دانسته می‌شود نه بر روی زمین. این حکمت، به گزارش دکتر نصر، نه افراط برخی از دینداران را دارد، که تنها عقاید خودشان را حق مطلق می‌دانند، و نه تفریط دین‌شناسان دانشگاهی را، که رویکرد توصیفی (descriptive) دارند و هر که نام عقایدش را دین بگذارد، به عنوان دین

می‌پذیرندش؛ بلکه به تعبیر شووان، به مطلق نسبی معتقد است، یعنی هر دینی برای متدینانش مطلق است. مثل خورشید که برای منظومهٔ شمسی مطلق است، ولی نافی وجود خورشیدهای دیگر برای منظومه‌های دیگر نیست. خلاصه، تنها مطلق، مطلق است. بالاخره بعد تجویزی (normative) این مکتب، مدعیان دروغین دین را رسوا می‌سازد. این که چرا با تمام این تفاسیل، حکمت جاوید فراگیرتر از آنچه امروزه هست، نیست، به نظر دکتر نصر به این باز می‌گردد که این مکتب تنها ذهن فرد را نمی‌خواهد، بلکه تمام وجودش را می‌طلبد؛ و جز کسی که خودش دیندار باشد، به این لازمه تن در نمی‌دهد. اما ایشان روند گرایش به این مکتب را فزاینده می‌بینند.

### فصل ششم: علم غربی و فرهنگهای آسیایی

چند موضوع، دکتر نصر را واداشته تا این مسأله، به قول خودشان، قدیمی را دوباره مطرح سازند؛ از جمله آلودگی و تخریب محیط زیست، توجه غربیان به تعالیم و علوم سنتی، سوء استفادهٔ حقه‌بازان از این توجه (و در واقع آلودن محیط فرهنگی)، آشکار شدن محدودیتهای نظری علوم غربی، بحران انرژی، بحران اخلاقی در غرب و پدید آمدن

گرایشهای غربی مخرب همچون از خودبیگانگی، پوچ‌گرایی و ... در جوانان و روشنفکران شرقی.

به نظر دکتر نصر، تقابل کاملی میان فرهنگهای شرقی و قرائت معمول از علوم غربی وجود دارد؛ از جمله سلسله‌مراتبی دیدن واقعیت در مقابل تک جنبه‌ای دیدن آن، تفوق معنوی بر مادی در مقابل نگرش مادی صرف، سرشت قدسی جهان در مقابل نگرش سکولار، وحدت علوم در مقابل تجزیه آنها، هماهنگی انسان و جهان در مقابل غلبه و سلطه انسان بر جهان، توجه به امور کیفی در مقابل سیطره کمیت، توجه به درون در مقابل برون‌گرایی.

ایشان همین تقابل را در مورد تکنولوژی‌های سنتی در برابر تکنولوژی جدید، که دنباله علم می‌شمارندش، می‌بینند. مثلاً معماری اسلامی براساس صرفه‌جویی در انرژی و حداکثر استفاده از منابع طبیعی انرژی، رابطه نزدیک با محیط طبیعی، رابطه انداموار فضاها، کار، خواب، عبادت و استراحت انسان، در مقابل معماری جدید قرار دارد که برج‌های هیولاهایی به شمار می‌آیند که فاقد تمام خصوصیات مذکور می‌باشند.

تقابل اخلاقیات سنتی با اخلاقیات ناشی

از علم و تکنولوژی جدید، آخرین حلقه تقابلهاست. از جمله تقدم مسئولیتها بر حقوق، در مقابل حقوق مطلق قائل شدن انسان متجدد برای خودش بدون هیچ مسئولیتی؛ منزلت اخلاقی دیگر جانداران و حتی غیر جانداران (با توجه به تقدس برخی کوهها، رودها، سنگها و...)، در مقابل انسان محوری (و در واقع، محوریت انسان غربی)؛ وحدت علم و اخلاق، در مقابل جدایی آن دو؛ خویشتن‌داری و انضباط، در مقابل شهوت‌سیری ناپذیر و تمایل به کار کمتر و کمتر و کسب ثروت بیشتر و بیشتر؛ آرامش و صلح در درون و بیرون (چه با انسانهای دیگر و چه با طبیعت)، در مقابل جنگ و نزاع در درون و بیرون؛ وجود مبنای مابعدالطبیعی لازمه اخلاق معقول و عملی، در مقابل سکولاریسم و دهری‌مشربی که مخرب اخلاق است؛ وجود امور معنوی که تنها با کمک آن می‌توان بر اژدهای نفس غلبه کرد، در مقابل فقدان آن.

بدین ترتیب به نظر دکتر نصر، ترکیب فرهنگ شرقی و علم غربی، از نظر مابعدالطبیعی، باطل و از نظر معنوی، خطرناک و بیش از دهری‌مشربی ساده، مکار است. کاری که به نظر ایشان شرقیان باید انجام دهند این است که از مابعدالطبیعه و





علوم سنتی خویش بهره جویند و آنچه از علوم جدید پذیرفتنی به نظر می آید، برگیرند و بقیه را وانهند. در مقابل تکنولوژی هم، با اتکا به فرهنگ و علوم خودشان هر جا که ممکن است، تکنولوژی بدیعی را به کار گیرند.

### فصل هفتم: علوم سنتی

تقابل سنت و تجدد، در تقابل علوم سنتی و جدید باز می تابد. به نظر مؤلف، علم جدید معرفتی است دائماً متغیر؛ ولی علم سنتی، چون با مابعدالطبیعه مرتبط است، تغییرناپذیر است. علم جدید ناقدهی است، در صورتی که علم سنتی، قدسی است؛ به این معنی که معرفتی به نظام مظهر و مخلوق، نه به عنوان حجاب، بلکه به عنوان آیه یا نماد خداوند است. (البته همه علوم می که در دامان تمدنهای سنتی پرورده شده اند، قدسی نیستند، بلکه گاهی نظرورزی و یا مشاهداتی صرفاً بشری اند. ولی بالاخره همیشه حاشیه ای و عرضی بوده اند، در صورتی که در علوم جدید مرکزی و جوهری اند، و شهود و کشفیات چنان در محیط واقع شده اند که به رسمیت شناخته نمی شوند) علم جدید فقط به ظواهر می پردازد، ولی علم سنتی بیشتر به بُعد باطنی سنت مربوط می پردازد؛ هر چند ثمره عملی هم داشته است.

در دیدگاه سنتی، انسان متشکل از جسم، نفس و روح دیده می شود، و همه علوم سنتی برای رفع نیاز خاصی از این کلیت بوده اند، و با «علم به خاطر علم» به معنی امروزی آن، بیگانه بوده اند. علوم سنتی، سودجویانه-به معنی رفع نیازهای انسانی که موجودی صرفاً زمینی ملحوظ می شود- نبودند و از این نظر ممکن است بی فایده به نظر آیند. اما اگر نیازهای معنوی به همراه نیازهای روان و جسم انسان به حساب آیند، مفید و بلکه مفیدترین بودند. زیرا به نظر دکتر نصر، چه چیزی برای انسان، مفیدتر از امری است که غذای روح نامیرای اوست و به او کمک می کند تا از آن بارقه ای در درون خود آگاه گردد که به یمن آن، انسان است. خلاصه، در دیدگاه علوم سنتی دوگانگی میان نظر و عمل، یا حقیقت و سودمندی وجود نداشته است.

ایشان می گویند که این علوم، بریده از ریشه ها و زمینه هایشان، چون علوم خفیه می گردند. در قرار سنتی هم چنین بوده اند، اما تنها برای کسانی که ویژگیهای لازم را برای مطالعه شان نداشته اند. کسانی که آمادگیهای معنوی و فکری را داشتند، و این علوم اصلاً برای آنها بود، دیگر خفیه به معنی اسرارآمیز نبودند، بلکه در حقیقت یکی از ابزارها برای

دستیابی به عالم نوری بودند که برحسب قلمرو خودشان می نمایانندش. این علوم به نظر ایشان، می توانند کلیدی حیاتی برای درک جهان و مددکار سفر انسان به ماورای این جهان باشند.

در مورد زبان علوم سنتی، نظر ایشان این است که این زبان، نمادین است؛ یعنی واقعیتی را، ورای واقعیاتی که در دامنه آن علم مورد بحث می گنجند، آشکار می سازد (بلکه خود آن واقعیت، در مرتبه پایین تری از وجود است). به نظر ایشان، والاترین فایده علوم سنتی همیشه این بوده که به عقل و ابزارهای ادراک کمک کنند تا جهان و واقع، تمام مراتب وجود را، نه به عنوان واقعیات یا اعیان، بلکه به عنوان نماد یا آینه هایی ببینند که سیمای معشوق را باز می تابانند؛ که همه چیز از او نشأت گرفته و به او باز می گردد.

مؤلف مراتب موجودات را در تمام علوم سنتی، طولی گزارش می کنند (عالم جسم ← عالم روان ← عالم خیال ← عالم عقل ← عالم فرشته مقرب)، اما این مراتب به دست نظریه تطور، به ناچار عرضی شده است.

جهان شناسی، علوم باطنی پیرامون زبان قدسی فرهنگ مربوط و الفبایش، ریاضیات

(مشمول بر حساب، هندسه، موسیقی و نجوم که شامل احکام نجوم هم می شود)، گاه شماری (chronology)، کیمیا، طب، تاریخ طبیعی، جغرافی و تکنولوژی، با دیدی که گفته شد، معرفی گردیده اند.

### فصل هشتم: دلالت معنوی طبیعت

ایشان اظهار می دارند که جهان بینی علمی جدید با تحویل گرایی اش (reductionism) اذهان را فلج کرده است. اما کسانی که از این فلج در امان بوده اند، در نظام و هماهنگی طبیعت، سرشت معنوی آن نوری را می بینند که هرچ و مرج را بدل به جهان (cosmos)، که به معنی نظم و زیبایی هم هست) کرده و هنوز خود را در نظام طبیعی جلوه گر می سازد. ایشان برآنند که در همه قلمروهای طبیعت، وقتی که از دیدگاه ریاضیات سنتی یا فیثاغوری ملاحظه شوند، هماهنگی به معنی فنی و موسیقایی کلمه، سازی و جاری است؛ از ستاره ها گرفته تا ذرات دون اتم، نسبتهای اعضای حیوانات و نباتات، ساختار بلورها، و یا حرکات سیارات و ...

به نظر ایشان، قوانین طبیعت (باز برای آنها که تحویل گرایی علمی کورشان نکرده) همان شریعت الهی برای مخلوقاتش است؛ همان که انسان هم دارد. تسلیم کامل طبیعت در برابر شریعتش، درسی است برای انسان





که خودش را کاملاً تسلیم شریعتش کند .  
هماهنگی از این تسلیم حاصل می آید .

به تعبیر ایشان ، برخلاف جهان متجدد و  
فرآورده های ماشینی که زشتی طاقت فرسایی  
دارند ، زیبایی در طبیعت بکر بر زشتی غلبه  
دارد ، که در بالاترین مرتبه آیه جمال الهی  
است . این زیبایی ، برخلاف زیبایی ظاهری ،  
شفابخش و تمامیت بخش و قدسی معرفی  
می شود .

به نظر ایشان ، امور طبیعی نماد صفات  
الهی ، بلکه خود آن صفاتند ، مثلاً خورشید  
نماد عقل الهی است که هیچ واقعیتی کمتر از  
جرمش ندارد ، که در فیزیک نجومی  
اندازه گیری می شود .

در دیدگان ایشان ، طبیعت بکر کارگاه  
صانع الهی است . بزرگترین دست ساخته های  
هنر قدسی در آن است و بی حرمتی به طبیعت  
بکر ، فجیع تر از تخریب بزرگترین آثار هنر  
بشری دانسته می شود . ایشان در زمانی که بشر  
متجدد برای غلبه بر طبیعت ، طوفانی  
برانگیخته و موجب ویرانی بر روی زمین  
گشته ، طبیعت را معبدی می بینند با نهایت  
ارجمندی ، که در واقع ، نادرستی لادری گری  
(agnosticism) ، سکولاریسم و شک گرایی  
را ، که مشخصات جهان متجددند ، نشان  
می دهد . ایشان به این دلایل ، حفاظت از

طبیعت بکر را در برابر یورش بشر آزمند ، که  
فقط به غایات دنیوی دل بسته است ، وظیفه ای  
معنوی می دانند .

### فصل نهم: علم قدسی و بحران محیط زیست؛ منظری اسلامی

ایشان دید متجددانه به طبیعت را باعث  
بحران محیط زیست می شمارند . علم  
سکولار مبتنی بر اقتدار و غلبه بر طبیعت ، و  
تکنولوژی است که بی هیچ حرمتی برای  
توازن طبیعت ، حریصانه عالم طبیعت را  
می بلعد . اما در دیدگاه اسلامی به نظر  
ایشان ، خط فاصل واضحی میان طبیعی و  
فوق طبیعی ، یا میان عالم انسانی و عالم  
طبیعت ترسیم نشده و طبیعت هم مورد  
خطاب قرآن است . بنابراین عالم طبیعت ،  
دشمنی طبیعی شمرده نمی شود که باید بر آن  
چیره شد ، بلکه به عنوان پاره مکمل جهان  
دینی انسان است که در حیات زمینی شریک  
اوست ، و به یک معنی در حیات اخروش اش  
هم . بنا به گزارش ایشان ، حکیمان مسلمان  
بسیاری ، قرآن تکوین را مجزاً و مکمل قرآن  
تدوین دانسته اند . آنها در سیمای هر  
مخلوقی ، حروف و کلمات برگهای قرآن  
تکوین را می دیده اند . «آیات» ، هم در آیات  
قرآن اطلاق شده ، و هم برای پدیده های



طبیعت و رویدادهای درون آدمیان.

به تعبیر ایشان، خداوند محیط فرجامین است؛ خداوند در قرآن محیط خوانده شده است. به نظر ایشان بحران محیط زیست به این سبب ایجاد شده که بشر متجدد نمی خواهد خدا را محیط واقعی ببیند؛ و نظام طبیعی را مستقل و واقعی می پندارد، نه طبیعتی قدسی که حضور الهی در پدیده هایش ساری و جاری است. در قرآن، عالم شهادت نظام مستقلی نیست، بلکه مظهري است از نظام بسیار پهناورتری که فوق آن است؛ عالم غیب. بدین دلیل به نظر ایشان، مسلمان سنتی همیشه به طبیعت عشق می ورزیده است.

انسان در اسلام هم عبدالله است (و نسبت به خداوند، منفعل) و هم خلیفة الله است (و نسبت به این عالم، همچون قیّم). لذا مسخر دانستن طبیعت در دست انسان، محدود به قوانین الهی است. حال، بشری که دیگر خود را عبدالله نمی شمارد و تابع هیچ موجودی نیست، خطرناک ترین موجود برای طبیعت گردیده است. در شریعت الهی، به گزارش ایشان، انسان نه تنها نسبت به خداوند و دیگر انسانها، بلکه نسبت به محیط زیست طبیعی هم وظیفه دارد؛ وظایفی همچون آلوده نساختن آب جاری، کاشتن درخت و ملایمت و مهربانی با حیوانات.

به نظر دکتر نصر، اگر علم جدید و «تمدن» همراهش در عالم اسلامی پدید نیامده، نه به سبب فقدان دانش ریاضی یا نجومی، بلکه به این دلیل است که در دیدگاه اسلامی ممکن نیست که انسان یا طبیعت، به کلی سکولاریزه شوند.

مطالب پایانی این فصل، مربوط است به واکنش مسلمانان نسبت به غرب، که آنها را به سه گروه اسلام گرایان بنیادگرا، تجددگرایان، و مسلمانان سنتی تقسیم می کند؛ و نیز تفاوت وضعیت فعلی جهان اسلام و غرب در برابر محیط زیست، و آنچه عالم اسلامی باید در این باره انجام دهد.

### فصل دهم: تصور پیشرفت انسان از طریق تطور مادی؛ نقدی سنتی

به تحقیق دکتر نصر، در تمام تمدنهای غیر غربی و غربی سنتی، حالت کمال انسان در آغاز یا مبدأ دیده شده است (مثلاً در اسلام، کامل ترین انسان، پیامبر (ص) و کامل ترین جامعه، مدینه النبی دانسته شده) و اگر کمالی به آینده نسبت داده می شود، همیشه با مداخله الهی دیگری در تاریخ همراه است (مانند ظهور حضرت مهدی -عج-). اما در غرب از قرن هجدهم به این سو، اندیشه پیشرفت براساس نیروهای مادی، به عنوان عقیده ای





جزمی و در دینی دروغین، تقریباً مورد پرستش واقع شده است.

ایشان سه مفهوم کهن را توضیح می دهند که تغییر یافته یا حتی معکوس گردیده اند، تا زمینه را برای ظهور این اندیشه فراهم آورند:

۱. تحویل انسان به بشر، در رنسانس؛
۲. مادی ساختن تصور خطی زمان در مسیحیت؛ و
۳. تبدیل آرمانشهر یا به تعبیر دقیق تر، ناکجاآباد، که دنیوی دانسته نمی شد، به آرمانشهرگرایی (utopianism)، که دنیوی قلمداد می گردیده است.

در مورد تطور مادی هم، گزارش ایشان حاکی است که این امر در نتیجه تبدلاتی بود که از رنسانس آغاز گشت و در انقلاب علمی قرن هفدهم به اوج خود رسید، و بالاخره به تولد اندیشه تطور در دو قرن بعد انجامید. علم مکانیستی گالیله، کپلر و نیوتن، و فلسفه دکارت باعث پدید آمدن مفهوم نوین «ماده» گردیدند و ماده گرایی (materialism)، یا دهری (مشربی) را به معنی متداولش میسر ساختند. به نظر ایشان، خموشی ایمان، گسترش سکولاریسم، فقدان شهود عقلانی، غفلت از علوم قدسی و مکانیزه کردن جهان، به غیرواقعی نمایاندن اندیشه سنتی سلسله مراتب موجودات و تبدیل آن از طولی به عرضی و زمانی انجامید و اندیشه تطور را به

دست والاس و داروین آفرید.

به نظر ایشان، در تفکر اروپایی قرن نوزدهم بود که اندیشه پیشرفت انسان از طریق تطور مادی، از ترکیب اجزاء پیش گفته حاصل آمد.

به گزارش ایشان، در قرن بیستم هیون مسیحی پس از مخالفت‌های استدالی یا احساسی و نه عقلانی، با تطور و ماده گرایی، با آنها کنار آمدند. به نظر ایشان باید با مددگیری از مابعدالطبیعه و علوم قدسی، بار دیگر میان تبدیل ناپذیر و تغییرپذیر، دائمی و موقتی، و میان پیشرفت ظاهری و واقعی تمایز قائل شد.

### فصل یازدهم: تاملاتی بر

#### تجددگرایی هانس کونگ

تجددگرایی کلامی در دیدگاه ایشان، نمایانگر گرایش‌های سکولار و تقدس زدایی عصر تجدد، در قلب الهیات مسیحی است. ایشان در این زمینه با توضیح کلی در مورد نقد آراء متدینان به دیگر ادیان، به نقد آراء متکلم مشهور کاتولیک، هانس کونگ (متولد ۱۹۲۸ در سوئیس) می پردازند. این نقدها طبعاً از نظام فکری و بویژه دین شناسی ایشان ناشی می شود که عمدتاً در طول کتاب آمده، و ما در این بررسی، معرفی نموده ایم. از این رو، در اینجا

تنها به چند نکته جدید اشاره می‌کنیم:

نقدی از بالا (higher criticism) که در الهیات جدید مطرح است، به نظر ایشان «بالا تر» را، که آن را چیزی سوای وحی نمی‌دانند، به مرتبه استدلال بشری تحویل می‌کند و مبتنی بر دو خطای همزاد است. یکی این که چیزی که سند تاریخی ندارد، وجود نداشته است؛ و دیگری یکنواختی قوانین و شرایط جامعه انسانی و جهانی. ایشان گسستن از سنت و صرفاً مبنا قرار دادن مبادی دین را باعث تضعیف دین می‌دانند. ایشان این سخن را که وحی، تنها از طریق تجربه انسانی میسر است می‌پذیرند، ولی با قید تجربه‌های والای انسانی، نه تجربه‌های عادی و روزمره. بنابراین، آن نتیجه را که چون از طریق تجربه انسانی است پس هیچ‌گاه خالص نیست، رد می‌کنند. چون معتقدند که با عقل و فنای صوفیه می‌توان به وحی خالص رسید. افزون بر این که آن استدلال مبطل خودش است؛ چون برای دریافتن این که چیزی خالص نیست، باید تجربه خالصش را هم داشت. و بالاخره این که به نظر ایشان، برای الهیات بهتر آن است که با هدف معقول ساختن خویش برای غیرمؤمنان، مؤمنان را بی‌ایمان نسازد.

پی‌نوشتها:

۱. ترجمه این کتاب را، با عنوان نیاز به علمی قدسی، مدتی است که به پایان رسانده‌ام و امیدوارم که به زودی، توسط مؤسسه فرهنگی طه انتشار یابد.
۲. کتاب زیر مآخذ این اطلاعات است:  
M. Aminrazavi & Z. Moris, **The Complete Bibliography of the works of Seyyed Hossein Nasr, from 1958 through April 1993**, Islamic Academy of Malaysia, Kuala Lumpur, Malaysia, 1994.
۳. در جامعه ما هم چند صباحی است که کتابهایی راجع به این گونه علوم غریبه، به قوت، ترجمه و نشر می‌یابند؛ با شمارگان بالا و تجدید چاپهای بسیار.
4. toute-possibilité یا All-Possibility
۵. ایشان، به تکرار، در بسیاری از آثارشان به تفکیک عقل و استدلال اشاره کرده‌اند و استدلال را بازتاب عقل در مرتبه ذهن شمرده‌اند.
۶. استراتوسفر یکی از لایه‌های جو زمین است. ما در ترجمه، از «ملا اعلا» بهره برده‌ایم.
۷. ایشان دو تعبیر حکمت خالده (به عربی) و جاودان خرد (به فارسی) را در متن به عنوان معادل کهن واژه‌های لاتین Philosophia perennis یا انگلیسی Perennial Philosophy می‌آورند، که به نظرم هیچ‌کدام برای فارسی امروز ما مناسب نباشند.

