



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 2, summer, 2014

همزادی دین و تمدن؛ بن‌مایه انگاره‌های تمدنی سیدحسین نصر

عباس حیدری‌پور*

چکیده

این نوشتار گزارشی از انگاره‌های تمدن‌شناسانه سیدحسین نصر در کلی‌ترین برش آن و بدون لحاظ تمدنی خاص است. درعین حال، امکان‌سنجی ارجاع این انگاره‌ها به انگاره یا نظریه‌ای مرکزی به نام همزادی دین و تمدن را عهده‌دار است. در این راستا، پس از معلوم کردن جایگاه تمدن در حیات بشر از دیدگاه نصر، نظریه کلان تمدن‌شناسانه وی، یعنی همزادی دین و تمدن را معرفی می‌کند و سپس به برخی نتایج حاصل از این نظریه درباره معنای حضور در یک تمدن و تعلق به آن، نیروی پیش‌برنده تمدن، چگونگی تأسیس و احیای تمدن‌ها، تعریف تمدن و ملائمت آن با نظریه همزادی، تقسیم تمدن‌ها و ارتباطات بین‌تمدنی نیز می‌پردازد. ضمن آنکه برخی جنبه‌های مهم دیگر مانند بررسی جلوه‌های متکثر درون یک تمدن را نیز بررسی می‌کند. در نهایت، مشخص شده است که به‌رغم امکان ارجاع نگاه‌های تمدن‌شناسانه وی به مدعای همزادی دین و تمدن، این مدعا ابهام‌هایی دارد که اخذ برخی نتایج و تعمیم‌ها از نظریه را دچار مشکل می‌سازد.

کلیدواژه‌ها

تمدن، دین، فرهنگ، تعلق تمدنی، هویت، همزادی دین و تمدن.



درآمد

امروزه به واسطه اهمیت دیدگاه‌های نحله «سنت‌گرا» به‌عنوان یکی از رقیبان جدی توصیف‌های تمدنی در غرب و شرق، گزارش‌های متعددی از منظومه فکری ایشان به‌ویژه چهره ایرانی این نحله، یعنی سیدحسین نصر ارائه می‌شود. نصر که به‌واسطه ارائه مطلوب آثارش اکنون به‌خوبی در معرض داوری محققان قرار دارد، تلاش دارد با طرح انگاره‌های فکری و عملی تمدن‌های غیرغربی^۱ نقد صریحی از تمدن جدید غربی عرضه کند.^۲ چنین تقابلی با تمدن غرب در آرای نصر بر سه پایه اساسی قرار دارد: الف) اعتقاد به سرشت و بن‌مایه مشترک تمدن‌های غیرغربی که گاه وی از آن با تعبیر «وحدت باطنی و کثرت ظاهری» ادیان موجد تمدن‌های پیشین یاد می‌کند (نصر، ۱۳۸۶ الف: ۴۵)؛ ب) اعتقاد به حادثه‌ای تاریخی در اروپا مبنی بر جعل ملکوت انسان به جای ملکوت خدا (اومانیزم به جای تثیسیم) پس از سده‌های میانه و در نهایت، دست‌اندازی اروپاییان به کل جهان و چیرگی بر دیگر تمدن‌ها (نصر، ۱۳۸۳ ج: ۳۷۴) و نوعی سیر نزولی و انحطاطی در تاریخ بشر (نصر، ۱۳۸۳ ج: ۳۶۸)؛^۳ ج) اینکه در شرق و تمدن‌های شرقی هنوز پیام اصیلی برای انسان غربی و انسان غرب‌زده دورافتاده از مرکز وجودی‌اش وجود دارد و این پیام را باید به گوش جان او رساند (نصر، ۱۳۸۳ ب: ۴۵-۴۴) تا آنجا که اگر چنین نشود، حتی انسان غربی نمی‌تواند سنت خویش را بیابد (نصر، ۱۳۸۳ ب: ۸۴). در این مقایسه، به‌طور طبیعی او بر امور فراوانی متمرکز می‌شود: از فلسفه و کیهان‌شناسی گرفته تا سبک زندگی، هنر و گرفتاری‌های اجتماعی. روش او توجه‌دادن به حضور بنیادهای فکری و فرهنگی انباشته در این عرصه‌ها در یک مقایسه بیناتمدنی هم‌زمان است؛ به‌گونه‌ای که در مورد یک موضوع واحد مانند نحوه نگرش به زمان، مکان، علم، طبیعت و... آنها را از منظر چند تمدن غیرغربی بررسی کرده، همه آنها را در مقابل نگرش جدید تمدن غربی قرار می‌دهد.^۴

۱. شیوه‌ای که نصر در بسیاری از کتاب‌ها، مقالات و سخنرانی‌هایش به کار می‌بندد.

۲. نصر در بخش دوم کتاب اسلام و تنگناهای انسان متجدد آشکارا از نوعی روش تطبیقی برای مطالعه اندیشه‌های غرب و شرق سخن می‌گوید و می‌کوشد ضمن مشخص کردن حدود آن، فایده‌ها و نتایج حاصل از آن را نیز مشخص سازد.

۳. آنجا که می‌گوید کل جهان در حال گذر یکی از تاریک‌ترین صفحات خویش است.

۴. برای مثال، در کتاب دین و نظام طبیعت، معرفت و معنویت و نیز نیاز به علوم مقدس این شیوه به‌خوبی دیده می‌شود؛ برای مثال، وی در فصل دوم کتاب دین و نظام طبیعت برای فهم معنای نظم و نظام طبیعت به واکاوی معنا در ادیان مختلف از ادیان ابتدایی تا ادیان مصری، تائویسم، شینتویسم و غیره دست زده است (نصر، ۱۳۸۶ الف: ۷۰-۱۲۳).





در بسیاری از بررسی‌ها، بیشتر گزارش‌ها از آرای او به تقریر نگاه‌های سنت‌گرایانه با تقریر خاص نصر، مباحث وحدت و کثرت ادیان، آرای غرب‌شناسانه او، زندگی و سرگذشت علمی و عملی‌اش، تلقی‌های او از عرفان و نیز انگاره‌ها و عملکردهای سیاسی او ناظر است، اما نوشتار حاضر تلاش دارد تقریری نقادانه از کلان‌ترین نگاه‌های وی از «تمدن» و «تمدن‌شناسی» عرضه کند. در این بررسی به توصیف‌های خاص او از این یا آن تمدن خاص توجه نمی‌شود، بلکه توصیف‌های او از تمدن از آن جهت که تمدن است مورد نظر خواهد بود. البته در برخی موارد تلاش شده است گزارشی از این منظر کلان ارائه شود، ولی اینها صرف یک گزارش‌اند که گاه پس از طرح کلیاتی به گزارش نگره‌های او درباره تمدنی خاص مانند تمدن اسلامی یا غربی معطوف می‌شود.^۱

مشکلات روشی تحقیق

سیدحسین نصر بسیار درباره اموری مانند انواع عقل، علوم، هنر، دین، قانون، اخلاق، نظام‌های اجتماعی، محیط زیست، انسان، صیوریت تاریخی و مانند آن سخن گفته است یا دست‌کم اشاراتی مهم به عرصه‌های مختلف حیات بشری داشته است. در وهله اول، به نظر می‌رسد این تنوع، دستیابی به نگاه‌های تمدنی وی را آسان می‌کند، ولی مطلب به خلاف این تصور ابتدایی است. دشواری کار آنجاست که بحث مستقل از تمدن و با عنوان امور تمدنی در آثار وی بسیار اندک است. صریح‌تر آنکه صرف تمدنی‌بودن امری مثل هنر دلیل نمی‌شود که دیدگاه نصر درباره هنر را به‌عنوان تلقی‌های تمدنی وی گزارش کنیم. به نظر می‌رسد باید در پی مسائلی بود که از نظر او یا تأسیس‌گر تمدن، یا دارای مشارکت مرکزی در تأسیس و بقای تمدن و یا دست‌کم جزئی مهم از کل به‌هم‌پیوسته تمدنی باشد؛ به بیان

۱. نمونه جالب در این زمینه، مقاله «رهیافتی بر تمدن و تمدن اسلامی از دیدگاه سیدحسین نصر» به قلم سیدرضا عالمی است. این مقاله به‌واقع تطبیقی مصداقی و ناخواسته از نظریه بنیانی نصر مبنی بر همزادی دین و تمدن درباره تمدن اسلامی است، زیرا بحث همزادی دین و تمدن برخلاف این مقاله، به‌طور شفاف طرح نشده است. در نوشتار حاضر نشان داده می‌شود که این نگاه نصر به تمدن اسلامی اختصاص ندارد، بلکه بحث همزادی دین و تمدن درباره هر تمدن و دین پایه‌ای آن قابل طرح است. ضمن آنکه مقایسه گزاره‌هایی که در مقاله یادشده درباره تمدن اسلامی آمده با قواعد عمومی که اینجا مطرح شده است، می‌تواند نکات بیشتری را آشکار کند؛ مثلاً در مقاله مورد بحث تأکید بر دو جنبه‌ای بودن وابستگی بحث احیای تمدن به قوت دین و میزان تعلق (ایمان) مردم به آن چندان آشکار نیست و گاه به یک سو به آن اشاره می‌شود.

دیگر، داخل تمدن بودن، برآمده از تمدن بودن یا حتی حیث تمدنی داشتن مطلبی است و برخوردای از سمت تأسیسی یا رئیسی در تمدن یا جزو مهم یک کل به نام تمدن بودن مطلبی دیگر است و از قضا برای فهم نگاه تمدنی نصر به کشف دومی نیاز است.^۱ جالب آنکه مواردی که نصر به تعریف مستقیم تلقی خود از تمدن یا امور مؤسس یا اجزای اصلی تمدن پرداخته باشد، بسیار اندک است. از این رو، ارجاع‌ها نیز متناسب با این امر سامان خواهد یافت و بنابراین، تا حدی بازسازی نظریه‌های تمدنی وی با رعایت مبانی و روح نگاه‌های نصر و یا توجه به الزامات تمدنی توصیف‌های وی امکان‌پذیر خواهد بود. حتی می‌توان برخی توصیف‌های او از تمدن‌های خاص مانند تمدن غربی یا اسلامی را مورد توجه قرار داد و در صورت امکان الغای خصوصیت، به‌عنوان بخشی از نگاه‌های تمدنی وی تلقی کرد. طبیعی است که احراز چنین امکانی در صورت وجود شواهد کافی و هماهنگی با منظومه فکری وی به دست خواهد آمد. بنابراین، در روشی که به‌منظور رصد نگاه‌های تمدنی او تعقیب خواهد شد، با طرح پرسش‌هایی در قبال عبارت‌های اندک او، احتمال‌هایی برای امتدادهای نگاه‌های تمدنی او به میان خواهد آمد و سپس در یک مقایسه و با لحاظ دیگر سخنان وی احتمال‌های قوی‌تر انتخاب می‌گردد. در نگارش این مقاله، بیشتر از سه منبع اصلی استفاده شده است: الف) معرفت جاودان (دو مجلد) که مجموعه مقالات و گفتارهای پراکنده سیدحسین نصر در سال‌های مختلف است. ارجاع به این کتاب، تنها ارجاع به یک کتاب با موضوع واحد نیست و به‌منظور اجتناب از طولانی شدن، آدرس اصلی مقاله مندرج در همان مجموعه نیامده است؛ ب) آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام که بیشتر نگاه دین‌شناسانه وی در این کتاب در نظر بوده است؛ ج) اسلام و تنگناهای انسان متجدد. نکته اینکه یکی از دو جهت ارائه دین‌شناسی نصر یا تمدن‌شناسی خاص او در انتخاب منابع دخیل بوده و تلاش شده است در مباحث این کتاب‌ها «نظریه همزادی دین و تمدن» سیدحسین نصر وضوح بیشتری یابد.

۱. در این نوشتار بیشتر به بررسی نسبت تمدن با دین، فرهنگ و ویژگی‌های دنیوی انسان، مانند نژاد و جغرافیا — در مقایسه با حضور دین در تمدن‌سازی — و سهم هر یک در تأسیس تمدن توجه می‌شود. در کاری تکمیلی می‌توان به بررسی اجزای اصلی مؤسس تمدن پرداخت؛ مانند مقایسه سهم تمدن‌سازی اجزایی مانند هنر، اندیشه و سبک زندگی. البته بررسی این امور در این مقاله نیامده است، ولی موارد یادشده را می‌توان نقطه تمرکز نگاه تمدنی نصر به شمار آورد و بحث از امور دیگر را ذیل نظریه مطرح در این نوشتار بازخوانی کرد.





توصیف‌های کلان تمدنی نصر

جایگاه تمدن در حیات بشری

سیدحسین نصر با بررسی انواع تعلق انسانی مانند تعلق به خانواده، محله، ده، شهر، کشور، فرهنگ خاص یا تعلق به کل جامعه بشری، جایگاه تمدنی را آن تعلق کلی می‌داند که بی‌درنگ پس از تعلق به جامعه بشری قرار گرفته است و گسترده‌تر از تعلق به فرهنگ خاص (مثل فرهنگ ایرانی)، کشور، شهر، محله و مانند آن است. بسیاری از تعلق‌های^۱ یادشده مشروط به حضور در جغرافیای مشترکی نیست، چنان‌که در مورد تعلق خانوادگی این گونه است.

روشن‌تر آنکه اگر برای آدمی هویتی لایه‌مند مشابه دایره‌های تو در تو لحاظ کنیم، هویت اساسی که همه هویت‌های او درون آن معنا خواهد یافت، تعلق انسان به جامعه بشری به‌عنوان یک بشر مشابه دیگران است، اما پس از این لایه، لایه‌ای درونی‌تر وجود دارد که سامان‌دهنده هویت اوست و با نام تعلق تمدنی قابل شناسایی است. نسبت این لایه و لایه پیشین، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هویت ناشی از تعلق نخستین، هویت شاملی نسبت به هویت تمدنی است. بدین ترتیب، هویت و تعلق تمدنی اخص از هویت و تعلق به جامعه بشری است و درعین حال به‌واسطه تنوع و تکرر هویت‌های تمدنی، تمام هویت‌های تمدنی ذیل هویت تعلقی به جامعه بشری معنا می‌شوند، ولی هر انسانی در نهایت تنها در یک هویت تمدنی مشخص قرار دارد. همچنین دیگر هویت‌ها و تعلق‌ها برای هر شخصی، درون این هویت تمدنی خاص او معنا خواهد یافت. نکته اساسی اینکه از نگاه نصر میان لایه هویت تعلقی به جامعه بشری و لایه تعلق به تمدن، هیچ واسطه و لایه میانی قابل شناسایی نیست (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۲۲۹). این نگاه نصر به تمدن، همان نگاه ساموئل هانتینگتون (Samuel P. Huntington) به تمدن است. البته نصر به این تشابه به‌صراحت اشاره دارد و جنبه‌های خطرناک و نادرست دیگری نیز در اندیشه هانتینگتون می‌یابد، ولی با این نگاه مبنایی وی موافق است.

این توصیف از تمدن را نباید یک تعریف از تمدن دانست، زیرا در این صورت تمدن

۱. نصر افزون بر تعلق تمدنی، انواع دیگری از تعلق‌ها را بر می‌شمارد؛ مثلاً تعلق خانوادگی به نحو اولی (در مقایسه با تعلق تمدنی) که به زیست در یک جغرافیای مشترک با اعضای خانواده وابسته نیست.

حداکثر به یک تعلق معنا شده است و حال آنکه تمدن بیش از یک تعلق است، بلکه تعلق تمدنی نوعی پایه برای نشو و نمای خود تمدن است. از این رو، نباید این توصیف را به منزله تعریف خود تمدن دانست، بلکه نوعی منشأشناسی این جهانی از شکل گیری تمدن‌ها به دست آدمی است. نصر در بررسی یک پدیده، به صراحت گاه جنبه بشری و گاه جنبه الهی آن را لحاظ می‌کند: بدون آنکه در بررسی جنبه بشری رویکردی سکولار و دنیازده را دنبال کند. به دیگر بیان، گاه سطح تحلیلی او از پایین (ظاهر) به بالا (باطن) و گاه، از بالا و باطن به سمت پایین و ظاهر است. در این توصیف نیز وی خواسته است توصیفی ظاهری و بشری از منشأ تمدن عرضه کند. البته او توضیح نمی‌دهد که چگونه چنین تعلق کلانی می‌تواند در عینیت خارجی، کل حیات یک جامعه بلکه جوامع متعددی را دربرگیرد. به عبارتی منشأ تعلق پایه فوق چگونه به تأسیس پدیده‌ای می‌انجامد که از ابزارها تا دانش‌ها، از هنرها تا شهرسازی و... را رنگی اختصاصی زند.^۱

همزادی دین و تمدن

پس از روشن شدن جایگاه تمدن اصلی‌ترین گزاره نصر درباره تمدن، نوعی منشأیابی باطنی درباره تمدن است. از نگاه نصر تمدن و دین همزادند؛ دین‌ها تمدنی بوده و تمدن‌ها دینی‌اند (نصر، ۱۳۸۶ ج: ۲۳۱). بی‌گمان مراد نصر از دین، صرف برخورداری از سبک و سیاق خاص در زندگی نیست، چنان‌که فرد ماتریالیست نافی خدا و غیب را دین‌دار به معنای برخوردار از زیستی متناسب با فکر ماتریالیستی‌اش می‌خوانیم، بلکه مراد از دین امری است که داعیه نسبت‌گیری با امری و رای ظاهر دارد و دستورهایی نیز مبتنی بر این ادعا سامان داده است؛^۲ خواه در حقیقت، آن دین چنین نسبتی را داشته باشد، مانند ادیان آسمانی یا فاقد آن باشد، مانند ادیان ساختگی مدعی ارتباط غیبی و یا ادیان تحریف‌شده.^۳ به نظر می‌رسد نظریه همزادی، پایه اساسی تمدن‌شناسی نصر را تأمین می‌کند. در ادامه خواهیم کوشید از

۱. تعریف صریح نصر از تمدن همین‌گونه است (نصر، ۱۳۸۶ ب: ۱۲۳).

۲. نصر در کتاب آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام به‌ظاهر همین دیدگاه را درباره دین دارد؛ وی هر دین را شامل یک آموزه و یک روش پایه‌ای می‌داند؛ آموزه‌ای که وسیله‌ای است برای تمایز میان حق و باطل از منظر آن دین و روشی که راه وصال انسان به حق است (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۷۵).

۳. به نظر می‌رسد نصر ورود تحریف به ادیان را بیشتر از دریچه روش می‌داند. البته این مسئله‌ای فرعی است که در واکاوی دیدگاه‌های دین‌شناختی نصر باید مورد توجه قرار گیرد.





منظرهای متفاوت و زیر چندین عنوان مستقل این همزادی را واکاوی کنیم. مهم‌تر آنکه حتی او عنوان مستقلی به این نگاه خود نداده، بلکه آن را در خلال توصیف‌هایش از تمدن‌های مختلف مطرح کرده است. باید اذعان کرد که داعیه این همزادی، پرسش‌های فراوانی را به میان می‌آورد:

۱. معمولاً دین به‌ویژه ادیان آسمانی، معطوف به حقیقت انسان معرفی می‌شود؛ به عبارتی دین با آن بخش از هویت انسان که مشترک میان او و هم‌نوعانش است، مرتبط دانسته می‌شود؛ حال آنکه ایشان با قرارداد دین و تمدن در کنار یکدیگر، در عمل دین را در لایه تعلقی پایین‌تری از لایه تعلقی به کل جامعه بشری - که در آن هیچ فرقی میان انسان سیاه‌پوست و سفیدپوست نیست - قرار داده است. با این نگاه، دین هر جامعه‌ای ویژه آن خواهد بود و نمی‌تواند ناظر به کل جامعه بشری دانسته شود، زیرا بسیاری از تمدن‌ها این‌گونه هستند. نصر به‌صراحت می‌گوید: «در گذشته در اکثر مواقع هر تمدن دینی به‌منزله عالم جداگانه‌ای محسوب می‌شد و پیامبران هریک در جهانی که احکامشان بر آن حکم فرما بود، مانند خورشید در منظومه شمسی، مطلق و یکتا محسوب می‌شدند... هر تمدنی دین و پیامبر خود را نیز به صورت یک منظومه معنوی در نظر گرفته و ادیان دیگر را از دور مانند کواکبی درخشان مشاهده می‌کرد، بدون اینکه این کواکب از مرکزیت و یکتایی منظومه معنوی آن تمدن چیزی بکاهند» (نصر، ۱۳۸۶: ۴۴-۴۳). در پاسخ به این ابهام، شاید بتوان فرض عمومی بودن همه ادیان و عطف توجهشان به همه بشر را مورد اشکال قرار داد. دیدگاه‌های دین‌شناختی نصر آشکارا چنین ظرفیتی را عرضه می‌دارد؛ از جمله او در یک شمارش استقرایی، چهار دسته دین زنده جهانی را شناسایی می‌کند که یک دسته را از آن میان، محلی و ملی می‌خواند؛ ضمن آنکه معتقد است: «چون هر دینی حقیقت واحد را به‌صورتی مطابق استعداد و طبع پیروان خود جلوه‌گر می‌نماید» (نصر، ۱۳۸۶: ۵۵) و طبع و استعداد اقوام و زمان‌های مختلف متفاوت بوده است، پس ادیان و در نتیجه تمدن‌های برآمده از آنها متفاوت شده‌اند. راه حل دیگر آنکه همزادی دین و تمدن، به‌معنای ظهور مشابه برای دین و تمدن در تمام عرصه‌های حیات اجتماعی تفسیر نشود، بلکه ضمن قائل شدن مراتب تشکیکی برای تحقق دین، مرتبه‌ای از آن تمدنی باشد^۱ و مرتبه پیش از این

۱. در بحث غیریت دین و تمدن، این معنا و احتمال تبیین شده است.

ظهور نیز همان مرتبه‌ای باشد که ناظر به انسان بدون تفاوت‌های موجود در جوامع و سرزمین‌هاست (نصر، ۱۳۸۶ ج: ۲۳۹؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۵۰-۴۸). در بندهای بعدی از این پاسخ هم دفاع خواهد شد.

پاسخ سوم هم می‌تواند هر دو احتمال فوق را به رسمیت بشناسد. در اینجا^۱ توجه به واژه «اکثر» مهم است، از آن حیث که ایشان قائل‌اند تعدادی از ادیان هم بوده‌اند که این چنین در منظومه‌ای منفرد و بریده از دیگر منظومه‌ها حیاتی را شکل نداده‌اند، بلکه دارای رسالتی جهانی به‌مثابه یک کهکشان واحد بوده‌اند. در این صورت، پرسش‌های دیگری مطرح می‌شود؛ مانند اینکه چرا برخی ادیان و در نتیجه برخی تمدن‌های برآمده از آنها اختصاصی جوامع و برخی مشترک میان جوامع بوده است؟ البته توضیحات دیگر نصر به‌ظاهر دایره این اکثر را چنان گسترده کرده است که گویا جز انگشت‌شماری از ادیان، بقیه از این حیطه خارج‌اند. برخی تصریح‌های نصر نشان می‌دهد مراد او از این استثنا فقط دین اسلام است؛ دینی که بر خلاف دیگر ادیان که بین جنبه ظاهر و باطن نوعی عدم تعادل دارند، برخوردار از تعادل است و می‌تواند وجهی جهانی نصیب اسلام کند. او می‌گوید: «فقط در اسلام بود که تعادل بین جنبه ظاهری و باطنی دین پابرجا ماند... در نتیجه، اسلام توانست کلیت و عمومیتی به دست آورد که در میان ادیان، بی‌سابقه و بی‌نظیر است» (نصر، ۱۳۸۶ ب: ۵۰). او این نتیجه را پس از شمارش انواع ادیان موجود و زنده عالم و گزارشی از وضعیت کلی هر یک به دست می‌دهد. عین همین تلقی در آثار سی‌سال بعد او نیز دیده می‌شود؛ آنجا که وی در مقایسه‌ای میان اسلام و مسیحیت و در مقام دفاع در برابر اتهام دین شمشیر بودن اسلام می‌گوید: «اسلام دین وحدت است. هرگز بین امور روحانی و زمان‌مند یا امور دینی و مادی در هیچ قلمروی تمایز قائل نمی‌شود... در اسلام قلمرو فرمان‌روایی قیصر به قیصر و انهاده نشده است» (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۹۷)، زیرا این دین هم جنبه‌های متعالی و هم ناسوتی انسان را هم‌زمان لحاظ می‌کند و فقط دینی برای حکیمان و خداجویان حقیقی نیست، بلکه واقعیت موجود و طبیعت هم‌زاد با ضعف‌ها و سستی‌های بشر را نیز لحاظ کرده است (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۹۷). بنابراین، باید گفت از نظر نصر ویژگی‌های خاص دین‌ها باعث شده است که تمدن‌های برآمده از آنها جنبه عمومی نداشته باشند و هر کدام جغرافیایی معین را شامل شوند؛ چه

۱. آنجا که ادیان و تمدن‌های برآمده از آنها هر کدام به‌منزله یک منظومه شمسی مستقل از دیگر منظومه‌ها دانسته شده است.





اینکه در مورد نمونه متمایز مورد نظر او، یعنی دین اسلام وجود تعادل در توجه به جنبه عالی و دانی حقیقت انسانی باعث شده است با دین و در نتیجه تمدنی جهان شمول مواجه شویم. البته نصر بر جهان شمولی تمدن برآمده از دین اسلام تأکید نمی‌کند، اما با توجه به مبانی او، این نتیجه‌گیری ناگزیر خواهد بود. او اسلام را ظهور حقیقت وحدانی تمام ادیان می‌داند؛ یعنی اگر ادیان دارای سرچشمه‌ای واحد هستند، اسلام با اینکه دینی به ظهور رسیده در لحظه خاص تاریخی است، در عین حال ظهور همان سرچشمه واحد به شکلی تمام عیار است.^۱ بر همین اساس، نصر تمدن برآمده از اسلام را دارای قدرت ترکیبی بسیار بالا می‌داند. وی تصریح می‌کند: «از آنجا که اسلام پیام نهایی وحی است، به تقدیر الهی قدرت ترکیب و جذب هر عنصری از تمدن‌های پیشین را که با دیدگاهش سازگار بود پیدا کرد، اما این قدرت وحدت بخشی هرگز به معنای هم سطح و یک شکل کردن که در نقطه مقابل وحدت ذاتی قرار دارد، نیست» (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۵). با همین ملاک، می‌توان گفت کیفیت تمدن‌ها نیز به کیفیت دین‌ها و انواع نسبی وابسته است که آنها با حقیقت مطلق دارند.

۲. تکلیف تمدن غربی که همگان اعم از مدافعان و منتقدان آن را به سکولار بودن و بی‌اعتنایی به دین می‌شناسند، با مدعای همزادی تمدن با دین چه می‌تواند باشد. در چنین مدعایی، حتی باید تمدن غربی را نیز تمدنی دینی دانست و حال آنکه آن را سکولار، به معنای بی‌اعتنای به مرجعیت دین در حیات عمومی جامعه دانسته‌اند. در پاسخ، نصر به صراحت می‌گوید که حتی تمدن سکولار غربی از حیث تأسیسی بر مسیحیتی مبتنی بوده است که در بستر تمدن رومی شکل گرفته است و سکولار شدن آن فرایندی تدریجی است که با انحراف‌ها و نادیده گرفتن بخش‌هایی از آموزه‌های مسیحی یا وجود برخی از ضعف‌ها در مسیحیت تاریخی همراه بوده است؛ سیری دنیاگرایانه که در کنار به محاق رفتن جنبه‌هایی از دین اصیل مسیحی، این تمدن را به تمدنی سکولار بدل کرده است (نصر، ۱۳۸۶ ج: ۲۳۳). بنابراین، هیچ بشری از نظر بشر بودن توان تأسیس تمدن را ندارد (نصر، ۱۳۸۶ ج: ۲۲۹)، بلکه دست کم به ماده و زمینه‌ای برای بازی نیازمند است که حتی دنیاگرا شدن و سکولار شدن

۱. «وحی محمدی آخرین وحی این دوره تاریخ بشری و از یک لحاظ جمع ادیان ماضی و از لحاظ دیگر بازگشت به اصل و مبدأ وحی است» (نصر، ۱۳۸۶ ب: ۵۰). نیز می‌گوید: «اگر اسلام "دین حنیف" و ازلی است، دین خاتم نیز هست و در واقع به دلیل این خصوصیت است که نه فقط دین در مقام نوعی آن است، بلکه دین خاصی است که باید آن را پذیرفت» (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۳).

این تمدن را در آن زمین بازی که دین فراهم می‌آورد رقم زند، بلکه از نگاه نصر این فکر که بشر می‌تواند به‌طور مستقل تمدن‌سازی کند، فکری متأخر و ناشی از ظهور افکار خاص تمدن جدید غربی است که در آن انسان و دارایی‌هایش خاستگاه همه امور دانسته شده است؛ تمدنی که با وجود استفاده از بنیان‌های مسیحی در مقام تأسیس در سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی در پی جایگزین کردن ایدئولوژی به جای دین و حذف کلی دین از صحنه حیات تمدنی بود.^۱

پس از بررسی پرسش‌های اصلی ناشی از ادعای همزادی دین و تمدن، توجه به یک نکته ضروری است که اگر تحلیل تمدن به‌عنوان نوعی تعلق، نوعی منشأیابی بشری (از پایین به بالا) معرفی شود، می‌توان در مقابل همزادی تمدن با دین را نوعی منشأیابی آسمانی (از بالا به پایین) برای تمدن دانست. به‌ویژه آنکه آنجا که انگاره‌های دین‌شناسانه نصر دین را به‌عنوان امری برخوردار از آموزه‌ای ناظر به امر مطلق می‌داند، بسیار هماهنگ با چنین تحلیلی است. گواه بر این مطلب آنکه نصر در این ادعا که تمدن‌ها منشأ دینی داشته‌اند، توقف نمی‌کند و تصریح دارد که دین‌ها تمدنی بوده‌اند (نصر، ۱۳۸۶ج: ۲۳۰). بنابراین، پذیرش وجود جهت‌گیری تمدنی در ذات ادیان و اذعان به اینکه تمدن نوعی غایت اجتناب‌ناپذیر دین در ظرف دنیاست، نتیجه قطعی چنین مدعایی خواهد بود. با این اوصاف، دین آسمانی با نظریه همزادی هم‌آغوش ازلی و ابدی تمدن زمینی می‌گردد؛ تمدنی که گرچه در آغاز امر زمینی به نظر رسیده است، با ادعای همزادی، از منشأیی آسمانی برخوردار شده است.

تفاوت معنای دین و تمدن

باید توجه داشت که همزادی دین و تمدن به معنای تساوی دین و تمدن نیست، زیرا این‌گونه اطلاق‌ها در آرای نصر آشکارا به دو معنای متفاوت و البته مربوط به هم به کار رفته

۱. نصر اعتقاد به اینکه انسان می‌تواند منشأ تمدن باشد را پذیرفتنی نمی‌داند و می‌گوید: «هیچ وقت بشر تمدنی به وجود نیاورده است. اساساً این ادعا که بشر تمدن به وجود آورده، اعتقادی لاادری است که از فلسفه غربی قرن نوزدهم برخاسته است» (نصر، ۱۳۸۶ج: ۲۳۰-۲۲۹). دلیل لاادری و شکاکانه‌دانستن چنین اعتقادی این است که با اعلام ممکن نبودن دسترسی به حقیقت یا شک در وصول به آن، مسیر اتصال آدمی به حقایق برتر از حیات روزمره و مادی بسته می‌شود و در نتیجه حیات روزمره بر مبنایی کاملاً انسانی و سکولار منعقد خواهد شد و در نهایت، ادعا خواهد شد که تمام دستاوردهای آدمی در عرصه حیات مادی و فکری او کاملاً انسانی است؛ یعنی این انسان است که تمدن پدید می‌آورد؛ حال آنکه بن‌مایه حیات آدمی حتی در وجه مادی‌اش بر حقایق برتری مبتنی است که چنین رویکردی بر آنها چشم بسته است.





است. از نظر نصر واژهٔ دین (Religion) در انگلیسی از نظر ریشه لغوی به معنای پیوند دهنده است (همچنان که اگر در عربی آن را به معنای انقیاد بگیریم، همین معنا را دارد، بلکه برخی معانی دیگرش مانند «جزا» هم می‌تواند به انقیاد باز گردد). دین در وهله اول، پیونددهنده انسان‌ها با خداوند متعال (یا غیب) است و به واسطه این پیوند، آنها را با هم پیوند می‌زند؛ آن گونه که امت اسلامی بر اساس ایمان اسلامی شکل گرفته است (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۷۵). در این زمینه، اصولی معین به انسان افافسه می‌شود که می‌تواند توسعه تاریخی یابد. از این رو، می‌توان دین را به همان دریافت‌شده‌های از منشأ غیبی اطلاق کرد و تمدن را بسط و تحقق آن مفاد دینی دانست. البته در اطلاقی دیگر دین را به شکلی عام‌تر حتی حاوی آن تعمیم‌های بعدی بدانیم، ولی با چشم‌پوشی از این اطلاق، تمدن دین محقق شده و ظهور یافته در خارج در وجه فردی و جمعی است. به عبارتی هنر، معماری، علم، فن آوری، نسبت انسان با طبیعت، اخلاق، نظام‌های اجتماعی و... اگر مبتنی بر اصول کلی و پایه‌ای دین شکل گیرند، تمدن متناسب با آن دین شکل گرفته است. این تصویر با اینکه آشکارا در آرای نصر نیامده است، تا حد زیادی با تلقی نصر از رابطه دین و تمدن و ماهیت آن دو مطابق است، زیرا هم بن‌مایه‌های نگرش عرفانی نصر به استناد مفاهیمی مانند ظهور و تجلی^۱ به راحتی پذیرای این تلقی خواهد بود و هم تصریح او بر همزادی دین آسمانی و تمدن زمینی مقدمه دیگر چنین استنتاجی را فراهم خواهد ساخت.

از انضمام دو نکته مطرح شده تاکنون، یعنی تلقی تمدن به مثابه یک کلان‌تعلق ادیان نسبت به تمدن‌ها می‌توان پرسید که اگر فردی به دینی که خود موحد یک تمدن بوده است، تعلق داشته باشد و در عین حال در جغرافیایی متفاوت با منطقه حاکمیتی تمدن برآمده از دینش زندگی کند، حضور او را باید در کدام تمدن ارزیابی کرد؟ تمدنی که برآمده از دین اوست و وی از آن فرسنگ‌ها فاصله دارد یا تمدنی که برپایه دینی غیر از دین او شکل گرفته است و اکنون زیست‌بوم او را شکل داده است؟ به بیان دیگر، بر مبنای همزادی، آیا تعلق دینی تعیین‌کننده تعلق تمدنی ایشان است یا تعلق تمدنی تعیین‌کننده تعلق دینی است و

۱. «ظهور» و «تجلی» از واژگانی هستند که در نگرش عرفانی دارای بار معنایی بسیار غنی‌اند؛ چنان که همه هستی و ماسوی الله چیزی جز ظهور و تجلی حق تعالی دانسته نمی‌شود. بدین ترتیب، آنچه در پایین است، جز ظهور چیزی که در بالاست نخواهد بود. از این رو، اگر تمدن و دین همزادند و دین امری آسمانی و باطنی است، تمدن زمینی چیزی جز ظهور آن دین نخواهد بود.

معنای تعلق در هر صورت چه خواهد بود؟ زیست در متن یک تمدن یا وابستگی قلبی به یک دین؟

ملاک حضور در یک تمدن

از نظر نصر آنچه که یک فرد را در حوزه یک تمدن وارد می‌کند، به‌ضرورت حضور در جغرافیای سرزمینی آن تمدن نیست، بلکه تعلق به ارزش‌ها، جهان‌بینی‌ها و اصول خاصی است که مشخص می‌کند وی به کدام حوزه تمدنی متعلق است. مسلمانی که در اروپا زندگی می‌کند و به‌جدّ به منظومه تفکر اسلامی معتقد است و مرجعیت اسلام را پذیرفته است، در واقع به حوزه تمدن اسلامی متعلق است، نه حوزه تمدن غربی. اقلیت‌های تمدنی بر این اساس در دل تمدن‌های دیگر قابل شناسایی‌اند. مشکل این تلقی آن است که سرانجام اگر عرصه‌های عینی حیات را مضمون حیطه تمدن بدانیم، چرا باید غوطه‌ور بودن یک فرد در عرصه‌ای عینی را دالّ بر حیات او در آن تمدن ندانست، بلکه صرف تعلق خاطرش به مبانی تمدنی دیگر را برای انضمام او به آن تمدن کافی بدانیم. این پرسش از آن جهت جدی است که از نگاه نصر تمدن‌های مختلف حتی در حیطه دانش‌های به‌ظاهر مادی برون‌دادهای مختلف دارند؛ چنان‌که طب هندی از پزشکی معاصر کاملاً جداست. دیگر مثال‌های او نیز در حیطه تکنولوژی به‌خوبی با این نگاه همراه است.

در پاسخ می‌توان گفت نصر میان لایه‌های مختلف یک تمدن یا به‌عبارتی میان تعین‌های مختلف ادیان موجد تمدن‌ها تفاوت قائل است؛ یعنی باید لایه‌هایی را باطنی و عمیق و لایه‌هایی را بیرونی و ظاهری بدانند. بدین ترتیب، می‌توان گفت به‌رغم اینکه یک مسلمان حاضر در جغرافیای تمدنی غرب از لایه‌های عینی و خارجی تمدن غربی تأثیر می‌پذیرد، ولی از آن‌جا که خود را یک مسلمان می‌داند، در واقع در عمیق‌ترین لایه وجودی‌اش به دینی تعلق دارد که حوزه تمدنی متفاوتی را شکل داده است؛ یعنی از آن‌جا که تأثیر عمیق‌تر، متعلق به لایه‌های باطنی‌تر است، در داوری نهایی باید این مسلمان را متعلق به حوزه تمدن اسلامی دانست. شاهد چنین نگاهی، احتمال آینده‌پژوهانه نصر نسبت به جامعه آمریکایی است؛ اینکه در صورت گسترش تعلق‌های تمدنی (دینی) مردمان متنوعی که این جامعه را شکل داده‌اند، احتمال نوعی فروپاشی از درون برای آن وجود دارد. به‌عبارتی عینیت‌های قاهر و خارجی تمدنی اعم از نظامات، سازمان‌ها، قوانین و... هرگز برای تضمین





یکپارچه‌سازی آن کافی نیست، زیرا مردمان آمریکایی که بسیاری از ایشان مهاجر هستند، خود متعلق به حوزه دین و در نتیجه تمدنی متفاوت هستند و همین امر حتی این جلوه ویژه از تمدن غربی را در معرض خطر قرار می‌دهد (نصر، ۱۳۸۶ ج: ۱۹۲). طبیعی است هرچه میزان این تعلق جدی‌تر و دارای برون‌دادهایی هرچند در شکل زندگی فردی باشد، تعلق به حوزه تمدنی‌اش جدی‌تر خواهد بود. مشکل چنین تلقی و تعریفی آن است که نحوه مشارکت در یک تمدن که معمولاً به شکلی بیرونی و اجتماعی و در تعاطی و تعامل با بخش‌های دیگر جامعه لحاظ می‌شود. چندان معلوم نیست، مگر آنکه نصر بخواهد مشارکت صرف قلبی را بر مشارکت‌های اجتماعی و بیرونی مقدم بداند. از این نظر، قرائت او از تمدن‌ها و عوامل اشتداد و افولشان بسیار نرم و باطنی خواهد شد. با این اوصاف، می‌توان پرسید که اگر تعلق مسلمانان به اسلام یا معتقدان به هر دینی که حوزه تمدنی آن افول داشته بسیار اشتداد یابد، آیا این به معنای قرارگیری ایشان در آستانه تأسیس تمدنی جدید است یا به معنای احیای تمدن پیشین. در ادامه این پرسش را پی خواهیم گرفت.

تناظر دین با تمدن و تنوعات درون تمدنی

از نظر سیدحسین نصر اصولاً هر دین یک تمدن بیشتر تأسیس نمی‌کند. تمدن می‌تواند فراز و فرود داشته باشد، حتی می‌توان برای تمدن مرحله احیا قائل شد؛ چنان‌که تمدن اسلامی چندین بار افول و احیا داشته است، اما توقع تأسیس تمدن‌های متعدد مبتنی بر یک دین بی‌وجه است. اینکه نصر چه تصویری از تمدن و چگونگی تأثیرپذیری‌اش از دین دارد — با توجه به اینکه او شکل‌گیری تمدن‌های مختلف از یک دین را انکار می‌کند و به تناظری یک‌به‌یک میان تمدن و دین پایه‌ای آن قائل است — باید به‌جد بررسی شود. پرسش آن است که با دین‌شناسی خاص نصر آیا این مدعا گریزناپذیر است یا آنکه تصویرهای متفاوت دیگری هم قابل بیان است. داوری در این زمینه می‌تواند بر این مبنا صورت گیرد که نصر به نوعی محاکات معنایی در هر تمدن دینی قائل است؛ یعنی تمدن از بنیان‌های دینی خود حکایت دارد و با دقت در اجزای تمدنی می‌توان به معنایی و پایه‌های سازنده خاص هر تمدن پی برد. آن چیزی که وی آن را آموزه دین و به‌واقع نظام توصیفی دین از نسبت امر نسبی با امر مطلق می‌داند، اگر در برون‌دادهای تمدنی به ظهور رسد می‌توان گفت این تمدن دینی است؛ یعنی بر پایه همان دین اولیه بسط یافته است

(نصر، ۱۳۸۳ الف: ۷۵).^۱ در این صورت، حتی اگر بازطراحی‌های به‌ظاهر جدیدی پدید آید که باز واگویه همان اصول ثابت دینی باشد، نمی‌توان گفت تمدنی دیگر از دل آن دین برآمده است، بلکه جلوه‌ای نو از تمدن به ظهور رسیده است. گواه این تقریر از نگاه نصر می‌تواند تلقی وی از تفاوت‌های فرهنگی در گستره یک جغرافیای تمدنی باشد. وی می‌گوید ما می‌توانیم از فرهنگ ایرانی، فرهنگ ترکی، فرهنگ سودانی و فرهنگ تونس‌ی در حوزه تمدن اسلامی سخن بگوییم، اما تمدن ایرانی بعد از ورود اسلام و پذیرش این دین در ایران بی‌معناست (نصر، ۱۳۸۶ ج: ۲۳۰ - ۲۲۹).

از این رو، اگر سرزمینی جدید به قلمرو دین اسلام می‌پیوست و جلوه‌ای متفاوت از تمدن اسلامی به اقتضای فرهنگ خویش می‌آفرید - چنان‌که در تفاوت آثار تمدنی ترکیه، ایران و... واضح است - باز هم همه اینها محاکات همان اصول اسلام به زبانی دیگر می‌بود. در زمانه‌ای نیز که تمدن اسلام در اوج نیست، هرگونه ایجاد تمدن بر مبنای اسلام، اساساً ساخت تمدن اسلامی دیگری نیست، بلکه همان تمدن اسلامی پیشین در جلوه‌ای جدید خواهد بود (نصر، ۱۳۸۶ ج: ۲۳۱). مشکل این تلقی آن است که ملاک تمایز میان تمدن‌ها را تنها بر همان بنیان‌های دینی مقبول تمدن‌ها قرار می‌دهد و با فرض تفاوت این بنیان‌ها در دو تمدن، به دوگانگی آنها حکم می‌کند؛ حال آنکه اگر بپذیریم تمدن اساساً نوعی برون‌داد متمایز از خود دین و ترکیبی از همان اصول دینی و امور دیگر است، برای آن امور دیگر که در جلوه‌گری اصول دینی تأثیرگذارند جایگاهی قائل نشده‌ایم. آشکارتر اینکه می‌توان با استناد به تنوع جلوه‌های فرهنگی یک تمدن - مانند تفاوتی که در حوزه تمدن اسلامی در ترکیه، مالزی و ایران دیده می‌شود - معتقد شد که اصول این جلوه‌های متعدد و متکثر یکسان است، ولی دلیل تفاوت جلوه‌ها در کشورها و فرهنگ‌های مختلف، ترکیب متلائم این اصول با امور دیگری است که به‌ضرورت برآمده از خود اسلام نیست؛ خواه آن امور دیگر را ویژگی‌های قومی، جغرافیایی یا... بدانیم. در این صورت، می‌توان بر نگاه نصر این خدشه را وارد دانست که او گرچه به‌درستی از اصول دینی به‌عنوان

۱. نصر به‌صراحت از دو رکن ذاتی هر دین، یعنی آموزه‌های درباره امر مطلق و شیوه‌ای درباره نحوه پیوند آدمی با آن امر مطلق سخن می‌گوید.





تارهای لباس تمدنی^۱ سخن می‌گوید، این لباس تمدنی پودهایی برآمده از غیردین هم دارد که محصول نهایی ترکیب این دو است، ولی او یک‌سره بر تارهای تمدن متمرکز شده است. برای روشن‌شدن بیشتر این اشکال، می‌توان به تعریف نصر از فرهنگ توجه کرد، زیرا وقتی وی تفاوت‌های درون یک تمدن را به تفاوت‌های فرهنگی بازمی‌گرداند، در واقع فرهنگ را عامل تنوعات درون‌تمدنی دانسته است. به بیان دیگر، از نظر نصر به یک معنا تعلق فرهنگی حوزه پایین‌تری از تعلق تمدنی است؛ چنان‌که در حوزه تمدن اسلامی هم فرهنگ ایرانی، هم فرهنگ مصری و هم فرهنگ تونسسی و... هست. بنابراین، تفاوت‌های درون‌تمدنی در کلان‌ترین نگاه به تفاوت‌های فرهنگی بازمی‌گردد.

در بررسی این مطلب باید یادآور شد که نصر برای فرهنگ دو تعریف عام و خاص ذکر می‌کند. وی در تعریف عام، فرهنگ را هرگونه ثمره اندیشه، ساختن، فعل یا عملی که انعکاس جهان‌بینی حاکم بر اجتماعی باشد می‌داند. بدین ترتیب، فعل و انفعالات روزانه هم در دایره فرهنگ قرار خواهد گرفت. در فرهنگ به معنای خاص، وی آن را انعکاس جنبه‌های معنوی جهان‌بینی بر ابعاد مختلف حیات انسانی می‌داند. از این‌رو بنا به تعریف عام، فلسفه، علوم، کلام و عرفان انعکاس جهان‌بینی در بخش اندیشه جامعه است. هنرهای تجسمی، تئاتر و نمایش‌های گوناگون، انعکاس جهان‌بینی در قلمرو عمل و حرکت جامعه است و در نهایت، تکلم و فرهنگ عامه انعکاس جهان‌بینی در زمینه رفتار و افعال روزانه افراد اجتماع است. در این میان، هر آنچه با عالم معنا و مجردات سروکار دارد (مانند ادب)، مصداق تعریف فرهنگ به معنای خاص خواهد بود. گرچه نصر تصریح نمی‌کند، ولی باید گفت نسبت میان فرهنگ به معنای خاص و عام از منظر وی چنین خواهد بود که هسته مرکزی این دو معنای از فرهنگ یکی است و آن همان جهان‌بینی حاکم بر جامعه است؛

۱. در این مقاله چندین بار از تمثیل تمدن به‌مثابه یک لباس استفاده شده است؛ وجه این کاربرد آن است که اگر فرض کنیم هر تمدنی شامل دو مجموعه عناصر و اجزاست: یکی اجزای اصلی که شاکله کلی آن را تأمین می‌کند و دیگری عناصر فرعی که تکمیل‌کننده بافت اصلی تمدن است، می‌توان عناصر تشکیل‌دهنده اصلی را تارهای یک لباس که استحکام بیشتری دارد دانست و اجزای مکمل را پودهای آن لباس برشمرد که هرچند تأمین‌کننده هویت اساسی نیست، نوعی نقش مکمل در شکل‌گیری لباس را بر عهده دارد. با استفاده از این مثال، پرسشی که در قبال انگاره‌های نصر مطرح می‌شود آن است که آیا شاکله اصلی و فرعی یک تمدن هر دو دینی است یا فقط شاکله و مبنای اصلی آن دینی است و دیگر امور خاستگاه دیگری دارد؟

با این تفاوت که در اطلاق عام این جهان‌بینی به شکلی ظهور یافته در تمام عرصه‌های حیات از اندیشه تا هنر و عمل لحاظ شده و در اطلاق خاص فقط به ظهور این جهان‌بینی در عالم معانی توجه کرده است.

از این رو، طبیعی است که لحاظ دایره ظهور جهان‌بینی در عالم معانی کوچک‌تر از لحاظ دایره ظهور آن در کل عرصه‌های حیات است و به همین دلیل، اولی خاص و دومی عام منظور شده است. در هر صورت، فرهنگ نمود جهان‌بینی است و هر ثمره‌ای از جهان‌بینی را می‌توان امر فرهنگی دانست. بدین ترتیب با لحاظ تعریف عام، فرهنگ ایرانی به‌عنوان یک مثال همان جهان‌بینی حاکم در طول تاریخ ایران خواهد بود، ولی با لحاظ تعریف خاص، فرهنگ ایرانی مجموعه ادب و فکر ایرانی است. در اینجا چه‌بسا تاریخ ایران همان تعین و جلوه خاص ایرانی را رقم بزند. اینکه این تعین خاص ایرانی ناشی از مرکزیت جغرافیایی، نژاد خاص یا امر دیگر است، چندان روشن نیست. در مقام مقایسه میان فرهنگ عام و تمدن، تمدن را می‌توان همان جهان‌بینی و اصول پایه‌ای دین بدون لحاظ جغرافیا، نژاد و خون خاص پنداشت و فرهنگ را باز همان جهان‌بینی، ولی با لحاظ رنگی خاص مانند ایرانی، تونسی، مصری یا مانند آن دانست. از این رو، هر امر فرهنگی (چه در معنای عام و چه در معنای خاص) با چشم‌پوشی از تعین خاص آن، امری تمدنی نیز هست، زیرا هر دو حاوی اصول و عناصر پایه‌ای مشترک برگرفته از دین هستند، مگر اینکه ادعا شود جهان‌بینی ایرانی به‌ضرورت از ادیان حاکم بر ایران گرفته نشده است که این ادعا بسیار بعید می‌نماید، زیرا اگر وی تمدن را هم‌زاد دین معرفی می‌کند، فرهنگ که از نظر او تا حدی نرم‌تر از تمدن است (نصر، ۱۳۸۶: ب: ۱۲۳)،^۱ بی‌گمان مناسبت بیشتر یا دست‌کم برابری با دین خواهد داشت.

در نگاه نصر اندیشه، هنر و زندگی عمومی (سبک زندگی) سه عرصه‌ای است که تمامیت فرهنگ در آن جلوه می‌کند. از این رو، می‌توان گفت اجزای تمدن نیز همان اندیشه، هنر و زندگی عمومی است؛ ضمن آنکه نصر تصریح می‌کند اساساً انسان در سه قلمرو زندگی می‌کند (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۱۳۴ - ۱۳۳؛ همو، ۱۳۸۶: ج: ۱۲۶)^۲ و این سه را همان سه عرصه

۱. «فرهنگ بیشتر جنبه‌های معنوی تمدن را می‌رساند».

۲. آنجا که فرهنگ را عین زیستن و تمامیت حیات دانسته، معتقد است سراسر زندگی را در بر می‌گیرد.





یاد شده می‌داند و تمدن نیز شامل هر سه این عرصه‌ها خواهد بود. نهایت اینکه باید به صراحت گفت بر اساس این تعریف‌ها از فرهنگ معلوم نمی‌شود که تمایز فرهنگ‌ها، بلکه تنوع درون تمدنی از کجا پدید آمده است. البته نصر با ذکر اینکه فرهنگ‌های متنوع ذیل یک تمدن، تنوع و تکثر خاصی پدید می‌آورد، به وجود تنوعات درون یک تمدن اعتراف می‌کند، ولی در عمل با توجه به تعریف‌هایش از فرهنگ که آن را بر همان اصول کلی جهان‌بینی خاص مبتنی می‌داند، نمی‌تواند چرایی و چگونگی تفاوت‌های درون تمدنی را تصویر کند. این اشکال چنان مهم است که اگر وی نتواند مرز دقیقی میان جلوه‌های مختلف یک تمدن با شکل‌گیری یک تمدن جدید و به کلی متفاوت از جلوه‌های پیشین ترسیم کند، این ادعا که اساساً هر دین نمی‌تواند بیش از یک تمدن ایجاد کند، خدشه‌پذیر خواهد بود. به بیان دیگر، برخلاف نگاه نصر می‌توان ادعا کرد که جلوه‌های نو فرهنگی از ظهور یک دین، در واقع درون حوزه تمدنی واحدی قرار ندارند، بلکه با هر جلوه نو فرهنگی با تمدنی جدید مواجه می‌شویم. در این تصویر، یک دین می‌تواند تمدن‌های متعدد بیافریند؛ خواه در یک زمان و در قالب جلوه‌های متعدد فرهنگی یا در دوره‌های زمانی متعدد. بدین ترتیب، ضرورتی نخواهد داشت که جلوه‌گری‌های تازه ادیان پس از یک دوره افول تمدنی را احیای تمدن پیشین بدانیم، بلکه می‌توان آن را ایجاد تمدنی جدید دانست. نکته مهم اینکه در فرض پذیرش چنین اشکالی نباید پنداشت که اصل نظریه همزادی دین و تمدن آسیب دیده است، بلکه تنها یکی از ادعاهای نصر، یعنی تناظر یک‌به‌یک دین‌ها و تمدن‌ها مورد خدشه قرار می‌گیرد. در هر صورت، برای دفاع از تناظر یک‌به‌یک مدعایی او و اینکه یک دین بیش از یک تمدن تأسیس نمی‌کند، می‌بایست بتواند تنوع ذیل یک تمدن را به خوبی توصیف کند که با بررسی آثار چنین نتیجه‌ای به دست نمی‌دهد.

با چشم‌پوشی از اشکال فوق می‌توان از منظری دیگر تلقی‌های مختلف او از فرهنگ را به چالش کشید؛ بدین معنا که وی از یک سو فرهنگ را عرصه‌ای معنوی و نرم — در مقایسه با تمدن — تصویر می‌کند و از سوی دیگر، تنوعات درون تمدنی را به تنوعات فرهنگی ارجاع می‌دهد و همه این امور در حالی است که بن‌مایه تمدن و فرهنگ را هم جهان‌بینی و دین می‌داند (یا باید بداند). با این مقدمات، پرسش این است که چگونه ادعا

می‌شود از یک دین، یک تمدن بیشتر بر نمی‌آید، حال آنکه از همان دین فرهنگ‌های متعدد به دست می‌آید؛ چه اینکه اگر فرهنگ معنوی‌تر از تمدن است، نزدیکی او به عالم وحدت بیشتر خواهد بود تا تمدنی که کاملاً جلوه بیرونی و عینی دارد و در یک جهان مادی به ظهور می‌رسد. این اشکال هم از آن نظر اهمیت دارد که اساساً ادعای تنوع فرهنگی ذیل یک تمدن واحد را به چالش خواهد کشید؛ یعنی اگر قرار باشد از هر دین یک تمدن برآید، به طریق اولی از هر دین بیش از یک فرهنگ به ظهور نخواهد رسید. چه‌بسا در پاسخ گفته شود که تلقی نصر از فرهنگ به مثابه امری معنوی‌تر نسبت به تمدن، بر تعریفی غیر از تعریف عام و خاص او از فرهنگ مبتنی است و او معنای سومی از فرهنگ را در نظر داشته است که در این وجه، چگونگی تلائم میان این همه تعریف از امر واحد خود اشکالی اساسی خواهد بود.

البته حسن اشکال وارد بر تمایز نهادن میان تمدن‌ها بر اساس ادیان پایه‌ای آنها که نتیجه منطقی نظریه همزادی است، قدرت مقایسه‌ای است که این تلقی در سنجش دیگربودگی تمدن‌ها می‌آفریند. اینکه تشابه جلوه‌های ظاهری تمدن‌ها، نباید ملاک تساوی تمدن‌ها دانسته شود، بلکه بنابر این مبنا باید به اصول دینی هر تمدن رجوع کرد و درون‌مایه‌های تمدنی را مقایسه کرد، مبنایی مناسب در مقایسه تفاوت تمدن‌ها پدید می‌آورد. با توجه به رابطه تناظری یک‌به‌یک میان دین و تمدن است که تصویر چگونگی تأسیس یا احیای تمدن‌ها تا حدی واضح می‌شود، اما به واسطه اهمیت موضوع، تمرکز بر مطلب و بازخوانی نگاه نصر از زاویه‌ای دیگر خالی از وجه نیست.

تأسیس و احیای تمدن‌ها

همزادی دین و تمدن به معنای آن است که دین ظرفیت تمدن‌سازی دارد؛ یعنی برای تمدن‌سازی به افزوده‌ای غیردینی نیاز نیست، از این‌رو، توفیق در تمدن‌سازی بر توفیق در دین‌مداری مبتنی است. نصر در کتاب اسلام و تنگناهای انسان متجدد می‌گوید: «اگر کسی خواهان تجدید حیات جامعه اسلامی است... برای رهایی از انحطاط و انحراف و دستیابی به رنسانس حقیقی، هیچ راهی در اختیار نداریم مگر اینکه برای استفاده دیگر باره از مبادی و حقایق وحی اسلامی که همیشه معتبر بوده و خواهند بود، دست به کار شویم و برای آنکه





بتوان این مبادی را در مورد عالم بیرون به کار بست، باید پیش از هر چیز آنها را در مورد خویش به کار بسته باشیم. بزرگ‌ترین درسی که همه مصلحان حقیقی امروز از ناکامی‌های بی‌شمار دنیای متجدد حتی ناکامی‌های مصلحان پاک‌نیت می‌توانند آموخت این است که اصلاح حقیقی عالم با اصلاح خود آغاز می‌شود» (نصر، ۱۳۸۳: ب: ۲۷۷).

نباید این دعوت نصر را به معنای یک دعوت اخلاقی آن‌هم دعوتی در حوزه شخصی تصور کرد. وی در مقام توصیه به خودسازی، می‌خواهد این امر را برجسته سازد. بر اساس مبانی نصر مدل تلقی او از جهان هستی و ارتباط میان پدیده‌ها اعم از پدیده‌های عرضی و طولی به‌طور دقیق به همین نتیجه به‌ظاهر اخلاقی می‌انجامد؛ توصیه یادشده نه فقط یک توصیه، بلکه توصیفی از رابطه‌ای نفس‌الامری در حقیقت عالم، مراتب هستی و پدیده‌هاست، زیرا از نظر نصر هستی از مراتب عالی تا پایین‌ترین مرتبه، یعنی مرتبه دنیوی نزول یافته است. این سلسله نه فقط در لحظه خلقت، بلکه به‌شکلی پیوسته، هستی هر لحظه‌ای هر پدیده‌ای را رنگ می‌زند. حال اگر انسانی بی‌توجه به نسبت اشیا و افراد با عوالم مافوق، به تصرفی عرضی در پدیده‌ها دست بزند، این تصرف چون با غایت‌های نهایی خلقت هماهنگ نیست، نوعی واکنش‌های ناخواسته ایجاد خواهد کرد؛ چنان‌که دانش تکنولوژیک جدید غربی بحرانی زیست محیطی به بار آورده است. از این‌رو، نصر می‌گوید: «آلودگی محیط زیست فقط پیامد آلودگی نفس بشر است» (نصر، ۱۳۸۳: ب: ۴۲). حال اگر انسانی به اصلاح خود پردازد، درواقع به هماهنگی با خلقت دست می‌یابد و تصرفات او خواه ناخواه هماهنگ با سلسله مراتب هستی و واقعیت‌های نهایی خواهد بود. این البته راهبردی دیرین است که در تمام تمدن‌های پیشین نیز کاربرد داشته است و خلاف آن در دنیای امروز در علم غربی روی داده است. مراد آن است که تمدن جدید غربی راه حل مشکل درونی را از بیرون جست‌وجو می‌کند و حال آنکه تمدن‌های غیرغربی همواره راه حل درمان برون را درون آدمی دانسته‌اند (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۱۴۴).

پرسش جدی ناظر به بحث احیای تمدن‌ها این است که اگر به فرض انسان‌های متعلق به یک حوزه تمدنی تعلق خود را به دین مؤسس آن تمدن افزایش دهند، آیا قوت بروز تمدن‌ها به یک‌گونه خواهد بود؛ بدین معنا که به صرف تقویت رابطه انسان با دین، آیا تمدن مبتنی بر آن دین به اوج بازخواهد گشت؟ آنچه که نصر به‌عنوان نیروی خلاقه تمدن‌ها یا تعبیرهایی مشابه از آن یاد می‌کند، شاید بتواند تا حدی پاسخی برای این پرسش فراهم آورد.

نیروی خلاقه تمدن‌ها و تأثیر آن در احیای تمدن‌ها

نصر برای تمدن‌ها نیروی خلاق زنده‌ای قائل است. این نیروی خلاق از نظر نصر چیزی جز اساس معنوی تمدن نیست. تمدن‌ها بر اساس همین نیروی پویا می‌توانند از امکانات موجود، اعم از میراث‌های فکری و هنری پیشین و نیز استعداد گروندگان به این تمدن‌ها بهره‌برند. خلاقیت این اساس معنوی از آن حیث خواهد بود که تا چه حد می‌تواند تصویری زیبا بسان یک اثر هنری از ترکیب مؤلفه‌های پیشین در چینی نو بیافریند (نصر، ۱۳۸۶: ۱۱۸-۱۱۷). نصر در آثار بعدی خود نیز اشاره‌های مختصری به این نیروی خلاق یا ایده‌هدایت‌گر و پیش‌برنده تمدنی دارد. از جمله او در سال گفت‌وگوی تمدن‌ها (۲۰۰۱) در یک سخنرانی در لندن بار دیگر به این نگاه خویش اشاره می‌کند. به‌ظاهر ترجیح خود نصر آن است که نیروی خلاق تمدنی را به دین و بلکه اساس معنوی آن دین ارجاع دهد؛ هرچند استفاده از اصطلاح ایده‌هدایت‌گر یا ایده‌سیادت یا ایده‌سرپرستی (Presiding Idea) را با وام‌گیری از مارکو پالیس (Marco Alexander Pallis: 1895-1989) سنت‌گرا، بی‌وجه نیز نمی‌داند و آن را در وسیع‌ترین معنایش همان دین می‌داند. از نظر نصر این ایده بر سر هر تمدنی ایستاده است و آن را به پیش می‌برد، اما از این گفته نباید استنباط کرد که این ایده به‌ضرورت همواره پویاست و مؤمنان در این لحظه خاص تاریخی به دین یا نیروی پیشران تمدنی آن دسترسی دارند. نصر می‌گوید: «در طول تاریخ، بعضی ادیان، تعالیم خود را فراموش کرده‌اند. از این‌رو، دسترسی به حقیقت در همه ادیان در این مقطع خاص تاریخ یکسان نیست، ولی تا وقتی که دینی که از جانب حق آمده زنده است، مقداری از حقیقت اولیه در آن هست. لحظه‌ای که بمیرد، مثل ادیان قدیم مصری و یونانی، این حقیقت هم می‌میرد... حیات دین مثل حیات بشری خودمان است که ممکن است ضعیف یا مریض شویم یا بدنمان کار نکند، ولی تا وقتی زنده‌ایم و نفس ما بیرون می‌رود، می‌گویند هنوز روح از بدن ما بیرون نیامده است» (نصر، ۱۳۸۶: ۱۶۹). نتیجه اینکه چه‌بسا به‌واسطه ضعیف‌شدن دینی، نیروی پیش‌برنده تمدن ناشی از آن دین هم تضعیف شود و در این صورت، مسیر احیا با دشواری بیشتری مواجه شود. بنابراین، برای احیای تمدن‌ها بررسی دو امر مختلف لازم است: (۱) میزان پابندی مردمان متعلق به آن حوزه تمدنی به دینشان؛ (۲) میزان سلامت و قوت خود دین. در چنین وضعی می‌توان جدولی چهار وضعیتی برای سنجش قوت احیای تمدن‌ها تشکیل داد که فقط در صورت جمع دو شرط قوت نیروی خلاق دین و قوت تعلق مردم به آن،

۱۶۳



نظر



می توان احیای تمدن مرتبط با آن دین را پیش بینی کرد.^۱ برای مثال، چه بسا بتوان گفت که تمدن اسلامی به رغم برخورداری از قوت های ذاتی آموزه هایش، به واسطه ضعف تعلق مسلمانان به آن، هنوز در مراحل جدی احیا قرار ندارد یا شروع حیات و توجهات سیاسی ایشان، آغاز حیات تمدنی مجدد ایشان است.

تعریف تمدن و بررسی تلائم آن با نظریه همزادی

آنچه گذشت تبیین نگره اساسی تمدن شناسی نصر، یعنی همزادی دین و تمدن بود، ولی در ادامه به تعریف صریح تر وی از تمدن می پردازیم. دلیل تأخیر در بیان تعریف وی از تمدن در این نوشتار آن است که برخلاف برخی نگاه ها که تمدن را عنوانی اعتباری و فرضی برای جمع زدن ذهنی نسبت به پدیده های متکثر حیات انسانی می دانند، روشن شد که نصر تمدن را نه تنها یک عنوان اعتباری نمی داند، بلکه آن را امری واقعی و هویت آفرین می شناسد. به عبارتی در مباحث پیشین به نحوی نشان داده شد که وی به تحقق خارجی تمدن قائل است و آن را دست کم در ترازوی دینی و به وزان تحقق خارجی دین معتبر می داند و پس از شناسایی اصل وجود تمدن، به ارائه تعریفی از این امر حقیقی می رسد. به بیان منطقی با اینکه مفاد تعریف اسمی و تعریف حقیقی یکی است، اما اولی پیش از احراز وجود ماهیت مورد پرسش و دومی پس از احراز وجودش می آید.^۲ بدین ترتیب، چون در نظر نصر، تمدن امری موجود و حقیقی است، بنابراین به لحاظ منطقی تعریف او از تمدن می بایست به عنوان پاسخ «مای حقیقیه» و نه پاسخ «مای شارحه» دانسته شود و لاجرم باید پس از تثبیت اصل وجود حقیقی تمدن بیاید.

نصر به صراحت در تعریف تمدن می گوید: «برای من تمدن چیز وسیعی است. تمدن از نظر من تمام جوانب حیات مردمی را که دور هم جمع می شوند، شهرسازی شان،

۱. مثالی از یک جدول که شرایط احیا را بر اساس دو مؤلفه وضعیت نیروی خلاق تمدن و میزان تعلق مردم به دین پایه تمدن نشان می دهد:

ضعف تعلق مردم به دین پایه تمدن	قوت تعلق مردم به دین پایه تمدن	
ممکن نبودن احیا	امکان احیا و اوج گیری تمدن ها	قوت نیروی خلاق تمدن
ممکن نبودن احیا	ممکن نبودن احیا	ضعف نیروی خلاق تمدن

۲. اهل منطق می گویند که «هل بسیطه» واسطه میان «ماء شارحه» و «ماء حقیقیه» است: «للاسم بالاثبات ای بعد اثبات وجوده قلبه یقع ای قلب ما الشارحة الی ما الحقیقیه» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱: ۲۳۲).

معماری‌شان، چگونگی غذاخوردنشان، پوشاکشان، موقعیت اقتصادی‌شان، و سرانجام روابط میان انسان و واقعیت مطلق، یعنی دین و فلسفه را که بُعد ادبیات و هنر از آن نشئت می‌گیرد، شامل می‌شود؛ در حالی که فرهنگ بیشتر جنبه‌های معنوی تمدن را می‌رساند» (نصر، ۱۳۸۶: ۱۲۳). این تعریف، ضمن آنکه برخی برداشت‌ها و اشکال‌های پیشین وارد بر انگاره‌های تمدنی نصر را تأیید می‌کند، با ادبیات و اصطلاح‌های خود نصر - به‌عنوان یک تعریف ظاهری و برونی برخورد شود؛ زیرا از دیدگاه وی تبیین باطنی هر پدیده، بر مبنای نسبت آن با حقیقت مطلق توصیف می‌شود و در این تعریف، سخنی از نسبت تمدن با حقیقت مطلق در میان نیست، جز در بخش دوم که تمدن به‌نحوی مشتمل بر دین و فلسفه دانسته می‌شود؛ همان اموری که بیانگر نسبتش با حقیقت مطلق اند، زیرا نصر به‌صراحت یکی از دو جزو اصلی دین را بیان آن دین از حقیقت مطلق می‌داند و در مورد فلسفه نیز آن را به‌مثابه اندیشه‌ای بنیادین می‌داند که واگویه فکر مردم هر اجتماعی درباره امور اساسی است.^۱

نکته مهم اینکه در این تعریف، به‌ظاهر تمدن مشتمل بر دین است؛ گویی دین و دیگر امور به‌گونه‌ای در عرض هم تمدن را شکل می‌دهند، ولی چنین برداشتی با تأکیدهای پیشین نصر درباره خاستگاه دین نسبت به تمدن سازگار نیست. از این رو، می‌بایست قائل شد که تمدن با چنین گستره‌ای، بسط همان دین در شکل تفصیل یافته آن است؛ یعنی تمدن برون‌داد و ظهور عینی آموزه‌های دین است و از این حیث هم از دین تأثیر می‌پذیرد و هم مشتمل بر آن است. البته پرسش پیشین همچنان باقی است که آیا در ساخت لباس تمدنی افزون بر اینکه دین و اصول آن به‌عنوان تارهای تمدن وجود دارد، پودهایی که خاستگاه دینی نداشته باشد نیز یافت می‌شود یا خیر؟ آیا تمدن از یک عنصری به‌نام دین پدید می‌آید یا اینکه ترکیبی از دین و امور دیگر نیز در ساخت آن مؤثر است؟

به نظر می‌رسد از یک نظر پاسخ نصر به این پرسش مثبت و از نظری دیگر منفی است، زیرا هر دینی در جغرافیای خاص و با لحاظ ویژگی‌های قومی و زمانی ظهور می‌یابد و در نتیجه تمدن برآمده از آن نیز رنگ و بوی همان اقلیم و مردمانش را خواهد داشت؛ اموری که به‌ظاهر هیچ نسبتی با دین ندارند. منفی بودن پاسخ از این منظر است که یک دین اصیل، حتی برای این امور نیز توصیف‌هایی دارد؛ چنان‌که حتی خلأ و ملأ در فضای هنری و شهرسازی اسلامی معنایی متمایز از مسیحیت دارد (نصر، ۱۳۷۵: ۴۸). اینکه اسلام همه عالم را

۱. نمونه‌ای از چنین نگاهی به فلسفه، در فصل‌های مقدماتی کتاب معرفت و معنویت به‌خوبی هویدا است.





آیت الهی می‌داند بدان معناست که هر عنصری دارای معنایی اسلامی است و حضور آن در یک تمدن دینی با همین معنای دینی موجود در آن مقدر شده است. به عبارتی رساتر، دین، خلقت و آدم هر سه جلوه‌های متفاوتی از ظهور حقیقت مطلق هستند و هرگونه ترکیب اینها نیز چیزی جز جلوه‌ای دیگر از همان حقیقت مطلق نیست. از این رو، می‌توان گفت از نظر نصر در یک نگاه طولی و عمیق گزاره «هر تمدنی دینی است» به معنای آن است که افزون بر اینکه اصول، تارها و شیرازه این تمدن برآمده از دین است، هر بود آن نیز چنین است و اساساً تمدن یکی از برون‌دادهای دین می‌تواند تلقی شود. در این میان، باید با توجه به نمونه تمدن غربی پرسید که آیا باید این تمدن را هم طبق قاعده استنتاجی فوق، برون‌داد دین خاصی دانست یا خیر؟

اگر مراد از دین، دین الهی باشد، نه آرای بشری، پاسخ این پرسش منفی است؛ یعنی تمدن غربی را باید یک استثنا دانست، اما در فرض شمول اصطلاح دین نسبت به رویه‌های خودساخته بشری، از قضا در تمدن غربی نیز انواع مختلفی از ایدئولوژی‌ها در قامت دین ظهور کرده‌اند و از این رو، باید گفت اذعان نصر به این گزاره که ساخت تمدن هرچند با اندیشه‌های بشری، زمانی ممکن است که آن اندیشه‌ها در قامت دین نمایان شوند، گریزناپذیر خواهد بود. مهم تفاوت این بحث با بحث همزادی دین و تمدن است. اگر نصر اصرار می‌ورزد که بشر به تنهایی نمی‌تواند تمدن تأسیس کند و بلکه باید دینی در میان باشد، مراد او از دین، دین‌های مدعی ارتباط با امور غیبی است، ولی برون‌داد خواندن تمدن نسبت به یک دین می‌تواند شامل دین مجعول بشری نیز باشد. به تعبیر ارسطویی، نقطه تأکید در بحث اول، بر ماده ساخت تمدن است و اینکه این ماده لزوماً غیربشری است، ولی تأکید در بحث دوم، بر صورت ساخت تمدن است و اینکه این صورت به شکلی دینی — هرچند دین بشری — هم جلوه می‌کند. چنین تحلیلی حاوی این اندیشه پنهان خواهد بود که اساساً کار بشر در ساخت تمدن، جز صورت‌بخشی نیست و این صورت‌بخشی از دو حال خارج نخواهد بود: یا مطابق آموزه‌های ادیان هستند یا نیستند و در هر دو حال، این بشر نیست که ماده تمدن را فراهم می‌آورد.

باید یادآور شد که تفکیک میان صورت و ماده، ساخت تمدن و تفاوت این دو از حیث نسبت با دین، صراحتی در آثار نصر ندارد و پس از طرح پرسش‌هایی در قبال مدعیات وی و در نهایت، ارزیابی و تحلیل پاسخ‌های احتمالی به این پرسش‌ها، به فهم آنها دست یافته‌ایم.

انواع تمدن و نتایج حاصل از آن

پس از شناخت منشأ تمدن (در وجه صوری و مادی) و بیان تعریف نصر از تمدن، باید به تقسیم تمدن‌ها بپردازیم تا از این رهگذر هم خود مفهوم تمدن در منظومه فکری نصر وضوح بیشتری یابد و هم نتایج حاصل از آن در کل منظومه فکری وی در باب تمدن‌شناسی آشکارتر شود. برای این منظور هم باید درصدد گزارش تقسیم‌بندی‌های وی بود و هم تقسیم‌های قابل استنتاج از مبانی تمدن‌شناسانه وی را به میان آورد. بر اساس تقسیم اصلی نصر که به تصریح خودش برگرفته از رنه گنون متفکر سنت گرا و از قضا منطبق بر مبانی تمدن‌شناسی اوست، وی دو نوع تمدن را شناسایی می‌کند: تمدنی که مبتنی بر اصول ثابت از منشأ آسمانی (غیبی و ماورایی یا الهی و ناشی از امر مطلق یا وحدت‌آفرین) تأسیس شده است و تمدنی که چنین نبوده، بلکه بر اصول بشری و این جهانی مبتنی است و دنیاگرایی را غایت خویش قرار داده است. تمدن غربی از نوع دوم است (نصر، ۱۳۸۶: ۲۳۳)، ولی نه به این مفهوم که مسیحیتی که زمینه‌ساز تأسیس تمدن جدید بوده، خود دنیاگراست، بلکه این تقسیم‌بندی باید ناظر به وضعیت محقق یا غایی یک تمدن لحاظ شود، نه وضعیت تأسیسی آن. البته در این صورت، ابهام مندرج در بندهای قبل دوباره به‌نحو آشکارتری خودنمایی می‌کند که چگونه می‌توان میان وضعیت تأسیسی و تحقق - با وجود یک غایت مشترک - تفکیک قائل شد.

به عبارتی، اگر غایت یک تمدن در صورت‌بندی آن نقش اصلی داشته باشد، باید پذیرفت که تأسیس هم رنگ آن غایت را خواهد پذیرفت و بدین ترتیب، معلوم نیست چگونه می‌توان مدعی شد که این دین مسیحیت بوده است که تمدن غربی را تأسیس کرده است؛ یک فرض ممکن، پذیرش دنیاگرایی مسیحیت تاریخی است و فرض دیگر، پذیرش مدخلیت توأمان دو دین مسیحی و انگاره‌های دینی رومی - یونانی در تأسیس تمدن غربی است (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۰ - ۹۸).

نصر در کتاب‌هایش از چنین تلفیق و واکنش خاصی میان این دو سخن می‌گوید؛ با آنکه برای مسیحیت هم سهمی بس جدی در صورت‌بندی تمدن غربی قائل است. البته پاسخ دیگر این است که با ادبیات ماده و صورت ارسطویی تأثیر دین در ماده تمدنی را تنها باید از آن ادیان واقعی و الهی دانست، ولی تأثیرش را در صورت تمدن، غیر منحصر در چنین ادیانی بدانیم. به بیان دیگر، دین باید زمین بازی را برای بشر فراهم آورد تا او امکان و





صورت‌بخشی نو و بازی متفاوت در تمدن پیشین را که بی‌گمان دینی است و حال ماده‌ای برای تصرف بشر زمینی شده است بیابد. از این‌رو، با توجه به اصل فلسفی‌مدخلیت اساسی صورت‌اخیر در هویت شیء می‌توان نتیجه گرفت که گرچه ادیان اصیل پدیدآورندگان زیست‌تمدنی آدمی هستند و در نتیجه، تمدن‌های اصیل (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۲۳۱)^۱ برآمده از این ادیان اصیل‌اند، ولی انسان می‌تواند با صورت‌بندی جدید، تمدنی پدید آورد که بن‌مایه اساسی‌اش نگرشی غیردینی و البته در لباس دین‌واره‌ای مجعول باشد؛ چنان‌که درباره تمدن مدرن غربی وضعیت از همین قرار است. به هر روی، با چشم‌پوشی از مناقشه در نحوه پدیدآمدن تمدن سکولار غربی از بستری دینی (مسیحی)، مهم نتیجه تقسیم اساسی نصر است؛ اولاً، چون تمدن غربی مبتنی بر دین مجعول اومانستی شکل گرفته است، به بحران درونی دچار شده است. این بحران از همان لحظه آغاز یعنی رنسانس به‌شکلی مضمحل در این تمدن حضور داشته و روز به روز آشکارتر شده است (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۱۴۳)؛ به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان از هیچ آینده‌ای برای انسان در این تمدن سخن گفت (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۱۳۲)، بلکه این تمدن به‌مثابه مرغی سرکنده است؛ اگرچه دست و پای فراوان می‌زند و به‌ظاهر متحرک است، اما سری در بدن ندارد (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۱۷۴).

همین نتیجه بر مبنای اصل همزادی دین و تمدن چنین به دست می‌آید که گسست یک تمدن مانند تمدن غربی از منشأ دینی آن باعث پیدایش بحران در درون تمدن می‌گردد؛ ثانیاً، چون این تمدن جدید بر مبانی متفاوتی در مقایسه با تمدن‌های شرقی تأسیس شده است، لاجرم بحرانی دیگر نیز، ناشی از مواجهه این تمدن با دیگر تمدن‌ها شکل گرفته است (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۱۷۷). آنچه که هانتینگتون از آن به‌عنوان «لبه خونین تمدن‌ها» یاد می‌کند از نظر نصر تنها در مواجهه تمدن غربی با تمدن‌های سنتی روی می‌دهد (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۲۳۴). از این‌رو، فرض آشتی میان این دو نوع تمدن، یعنی تمدن مدرن و غربی با تمدن شرقی و سنتی در شرایطی که هر یک بر بنیادهای خویش استوارند، محال است. مبتنی بر اصل همزادی، بحران ثانوی ناشی از مواجهه تمدن بریده از منشأ دینی با تمدن‌های وفادار به منشأ دینی است و در میان تمدن‌های وفادار به دین، بحران راهی ندارد، زیرا منشأ ادیان یکی است. افزون بر این دو، بحران دیگر ناشی از تقلید کورکورانه تمدن‌های شرقی از غرب

۱. نصر به‌صراحت از تعبیر «تمدن‌های اصیل» در اینجا بهره می‌گیرد.

است. این امر فاجعه‌ای است که نه تنها پیامدهای ویرانگر در خود تمدن‌های شرقی خواهد داشت، بلکه از نظر نصر دیگر زمین تاب تحمل اشتباه‌های افزون بر اشتباهات تمدن غربی را ندارد (نصر، ۱۳۸۶ ج: ۲۳۶؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۴۳-۴۴). البته نصر در برخی آثارش این بحران اخیر را ناشی از بی‌اعتمادی به ابنای تمدن‌های سنتی به واسطه تحلیل خاص از استیلای تمدن غرب می‌داند؛ بدین معنا که چون مدتی تمدن غربی برتری آشکاری بر ایشان داشته است، گمان می‌کنند که این تلاقی تمدنی، موجب ازدست‌رفتن یکپارچگی تمدنی شده است.

بر اساس تقسیم نصر از تمدن‌ها، می‌توان به بحث ارتباطات بیناتمدنی پرداخت و در آن از یک سو رابطه تمدن‌های سنتی با هم و از سوی دیگر رابطه تمدن مدرن با آنها را در دو فرض ادامه مسیر پیشین یا تلاشی در پیمودن مسیری نو برای خروج از بن‌بست و بحران درونی در پرتو نظریه مبنایی او، یعنی همزادی دین و تمدن بررسی کرد.

ارتباطات بیناتمدنی

از نظر نصر دو گونه ارتباط بیناتمدنی شامل داد و ستد تمدنی و درگیری تمدنی قابل تصویر است. در داد و ستد تمدنی حتی امکان تبادل اندیشه‌ها وجود دارد؛ به شرط آنکه درهاضمه دریافت‌کننده هضم شود؛ یعنی هویت تمدن دریافت‌کننده بر امر دریافت‌شده استیلا یابد، اما درباره درگیری تمدنی، نمی‌توان به صرف مشاهده درگیری میان مسلمانان و هندوها در کشمیر، این امر را یک درگیری تمدنی دانست، بلکه این نمونه، به واسطه فاصله گرفتن طرف‌های درگیر یا دست‌کم یکی از طرف‌ها از ارزش‌هایی است که سازنده دو تمدن هندی و اسلامی بوده است؛ حال آنکه در گذشته همزیستی مسالمت‌آمیز این دو در تاریخ هند به خوبی قابل مشاهده است. درگیری تمدنی حقیقی در جایی رخ می‌دهد که دو تمدن با دو جهان‌بینی متخالف رو در روی هم قرار گیرند. نمونه کنونی این درگیری تمدنی، تنها میان تمدن غربی و دیگر تمدن‌ها دیده می‌شود؛ همان امری که هانتینگتون از آن به عنوان لبه خونین یاد می‌کند و در مرز میان تمدن غربی و دیگر تمدن‌ها شکل می‌گیرد، نه میان تمدن‌های غیرغربی (نصر، ۱۳۸۶ ج: ۲۳۴). این نمونه، نمونه‌ای آشتی‌ناپذیر است که در فرض تداوم دنیاگرایی غربی امکان آشتی آن با دیگر تمدن‌ها وجود ندارد. البته می‌توان برای تمدن غربی نیز لایه‌ای عمیق‌تر شناسایی کرد که در صورت بازگشت این تمدن به آن لایه، امکان تبادل بیناتمدنی فعال میان او و دیگر تمدن‌های سنتی فراهم خواهد شد. به‌طور کلی





لایه‌ای از بی‌رنگی که در عین حال مشتمل بر همه رنگ‌هاست وجود دارد که در آن لایه امکان آشتی میان تمدنی (چه میان تمدن مدرن و دیگر تمدن‌ها و چه میان خود تمدن‌های سنتی) را فراهم می‌کند. بی‌گمان در این صورت با اینکه ادبیات تعاملی هریک با دیگران برگرفته از میراث تمدنی خودش است، ولی چون مُشعر به باطنی است که خاستگاه همه این کثرات است، دیگر در آن دوگانگی و تعارضی دیده نمی‌شود؛ به تعبیر مولوی، مواجهه با حقیقت انگور، تفاوت میان عنب، انگور و ازوم را از میان بر خواهد داشت (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۲۳۹).

با چشم‌پوشی از لایه بی‌رنگی که در آن تعاطی و تعامل حداکثری خواهد بود، در لایه پیشین آن نیز می‌توان مراتبی تشکیکی از تعامل را قائل شد. از آنجاکه نصر در وهله اول، تعامل میان تمدن غربی و تمدن‌های سنتی را نفی می‌کند و تعامل بین تمدن‌های سنتی را تثبیت می‌کند و این امر را بر اساس قضاوت درباره میزان تفاوت و تقارب شالوده دینی آنها به انجام می‌رساند، باید گفت هرچه ادیان پایه تمدن‌ها، مشابهت بیشتری داشته باشند، میزان تعامل میان آنها بیشتر خواهد شد؛ برای مثال، تلقی از خدا در نوع ادیان ابراهیمی مشابه است، از این رو، به واسطه این مشابهت می‌توان به امکان ارتباط بیشتری میان ادیان ابراهیمی و تمدن‌های برآمده از آنها قائل شد. هرچند جمع‌بندی نهایی درباره میزان شباهت ادیان و در نتیجه، تمدن‌های برآمده از آنها به شکل مصداقی، خود موضوعی مستقل و پرمناقشه است، ولی این نتیجه‌گیری از آرای نصر که شباهت تمدن‌ها به شباهت ادیان شکل‌دهنده آنها بازمی‌گردد، گریز ناپذیر است. ضمن آنکه سرّ تفاوت و تغایر میان تمدن‌ها نیز به اختلاف نظرهای اساسی میان ادیان پایه‌ای آنها باز می‌گردد.

نتیجه‌گیری

اساس نگاه تمدن‌شناسی نصر بر پایه نظریه همزادی دین و تمدن قرار دارد و حتی بسیاری از گفتارهای دیگر او درباره تمدن به این نظریه پایه‌ای قابل بازگشت است. بنابراین، اطلاق عنوان نظریه بر مدعای همزاد دانستن دین و تمدن خالی از وجه نیست، زیرا افزون بر امکان بازگشت توصیف‌های تمدنی نصر بدان، نتایج شفافی از آن قابل اخذ است و در مواردی (مانند امکان‌سنجی احیای تمدن‌ها)^۱ نیز قابلیت پیش‌بینی و نوعی سنجش کیفی دارد، بلکه

۱. این کار در مقاله حاضر، با پیشنهاد یک جدول چهارخانه‌ای ناشی از ضرب وضعیت نیروی خلاق تمدن در میزان تعلق مردم به دین پایه تمدن مطرح گردید.

اگر نگاه‌ها و توصیف‌های او از تمدن را در قواره یک نظریه ندانیم، بازهم مدعای همزادی دین و تمدن در نقطه مرکزی تمدن‌شناسی نصر قرار می‌گیرد. او دین و تمدن را مرتبط و حتی برخوردار از رابطه‌ای یک‌به‌یک معرفی می‌کند، ولی میان این دو تمایز قائل است؛ چنان‌که می‌توان گفت دین از نظر نصر دارای برون‌دادها و تجلیاتی است که یکی از آنها، جلوه تمدنی دین است؛ یعنی در مرتبه‌ای، دین برون‌دادهای مختلفی اعم از سبک زندگی تا هنر، علوم و شیوه شهرسازی و مانند آن را در بر خواهد گرفت. وی در مورد نمونه استثنایی تمدن جدید غربی نیز ضمن آنکه آن را شکل گرفته بر پایه‌ای دینی می‌داند، ولی به نوعی جدا افتادگی جدی آن از ریشه‌های مسیحی‌اش قائل است. از منظر مدعای همزادی، باید ماده این تمدن را دینی (هماهنگ با نظریه همزادی) و صورت آن را بشری (غیر هماهنگ یا غیر مرتبط با نظریه همزادی) به‌شمار آورد.

اساس هر دین و در نتیجه تمدن نیز همان معنویت و معرفت نهفته در دل آن است که تا وقتی پویایی دارد، تمدن نیز حیات دارد. از نظر نصر در میان تمدن‌های شرقی نیز اسلام یک نمونه استثنایی است، زیرا وضعیتی کاملاً متعادل میان ظاهر و باطن برگزیده و بنابراین تمدنی جهان‌شمول را به عرصه آورده است؛ ضمن آنکه سخن گفتن از تمدن جدید اسلامی از نظر نصر بی‌معناست. در عین حال او امیدوار به احیای تمدن اسلامی و بازگشت آن به اوج اقتدار است. بدین ترتیب و بر اساس گزاره‌های همزادی دین و تمدن می‌توان گفت همه نتایج فوق بر دین‌شناسی خاص نصر مبتنی است؛ یعنی دین‌شناسی خاص نصر نتایجی در حوزه تمدن‌پژوهی خواهد داشت. به‌ویژه از این منظر که شناسایی سرّ تفاوت تمدن‌ها را باید در سرّ تفاوت ادیان پی گرفت؛ چنان‌که در مورد علت وجودهاضمه قوی تمدن اسلامی در اخذ عناصر دیگر تمدن‌ها به نوع خاص دین اسلام یعنی شمولیت آن ارجاع داده شده است. نکته کلیدی دیگر اینکه هسته اساسی تمدن و بلکه خود تمدن هرگز پدیده‌ای سخت و صلب نیست، بلکه حتی تعلق و زیست تمدنی به معنای غوطه‌وری در میان آثار عینی و خارجی آن نیست، بلکه اهالی تمدن‌ها کسانی هستند که دارای پیوستگی و دل‌بستگی به آن تمدن‌ها (یا ادیان پایه آن تمدن‌ها) هستند؛ طبیعی است چنین تقریری از تمدن بدان معناست که تمدن به شکل بسیار نرم و باطنی قرائت شده است؛ در عین اینکه دعوت نصر به احیای تمدن اسلامی به‌واسطه پایبندی اخلاقی و درونی به آموزه‌های اسلامی به معنای بازتاب همین نگرش در چنین توصیه‌ای است. مسئله مهمی که در عمل پاسخ



درخوری در آثار نصر یا تحلیل‌های برآمده از آن نیافت، چرایی و بلکه تصویری از تفاوت جلوه‌های متعدد یک تمدن است؛ یعنی با اینکه نظریه همزادی می‌تواند تمایز میان تمدن‌ها را توضیح دهد، ولی در توضیح تمایزها و تکثرهای درون یک تمدن واحد موفق نیست و از این‌رو، اصرار بر رابطه یک‌به‌یک میان دین و تمدن نیز تا توضیح چگونگی پیدایش جلوه‌های متنوع درون تمدن بی‌وجه خواهد بود. حتی ارجاع تنوعات به فرهنگ‌های متعدد ذیل یک تمدن، نه تنها مشکل را حل نمی‌کند، بلکه خود تصویر نصر از فرهنگ را نیز در معرض اشکال قرار خواهد داد.



۱۷۲

نظر
صدر

سال نوزدهم ، شماره ۷۴ ، تابستان ۱۳۹۳

کتابنامه

۱. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، شرح المنظومه، چاپ اول، تهران: نشر ناب.
۲. عالمی، سیدرضا (۱۳۸۶)، «رهیافتی بر تمدن و تمدن اسلامی از دیدگاه سیدحسین نصر»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال سوم، ش ۶.
۳. _____ (۱۳۸۳ الف)، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه شهاب الدین عباسی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۴. _____ (۱۳۸۳ ب)، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۵. _____ (۱۳۸۶ ا)، دین و نظام طبیعت، ترجمه محمدحسن فغفوری، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.
۶. _____ (۱۳۸۳ ج)، قلب اسلام، ترجمه مصطفی شهرآیینی، چاپ اول، تهران: حقیقت.
۷. _____ (۱۳۸۶ ب)، معرفت جاودان (مجموعه مقالات سیدحسین نصر)، به‌اهتمام حسن حسینی، جلد اول، تهران: مهر نیوشا.
۸. _____ (۱۳۸۶ ج)، معرفت جاودان (مجموعه مقالات سیدحسین نصر)، به‌اهتمام حسن حسینی، جلد دوم، تهران: مهر نیوشا.
۹. _____ (۱۳۷۸)، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، چاپ اول، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۱۰. _____ (۱۳۷۵)، هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، چاپ اول، تهران: دفتر مطالعات دینی و هنر.

