



بنیادگرایی و کاربردهای شیطانی آن از منظر سید حسین نصر

حبیب‌الله بابایی

(دانش‌آموخته حوزه علمیه و کارشناس ارشد الهیات و معارف اسلامی)

چکیده

این نوشته تلاش می‌کند که نگرش سنت‌گرایان به مثابه یک جریان عرفانی - اجتماعی را درباره جنبش‌های دینی و اسلامی مورد توجه قرار داده و با بازخوانی اندیشه حسین نصر در این باره، دیدگاه وی را در مورد جریان بنیادگرایی و اصول‌گرایی مرور کرده، آنگاه تحلیل وی را از انقلاب اسلامی مورد مطالعه و نقد قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: بنیادگرایی، سنت‌گرایی، انقلاب، مقاومت، شریعت اسلامی.

مقدمه

گفته‌ها و نوشته‌های محققان را اصطیاد نمود و آن را پایه قرار داد. با این توجه، این مقاله در عین اینکه اصل و اساس گفتمان ساخته شده را علمی نمی‌داند، ولی برای ایجاد یک تخاطب و تفاهم علمی، در همین گفتمان به بحث می‌پردازد.

تعاریف

هرچند به نظر می‌رسد شروع تعریف بنیادگرایی از تعریف‌ها و توصیف‌های انجام گرفته، منطقی، قابل خدشه می‌باشد، لیکن با توجه به گفتمان فعلی چاره‌ای از اشاره کوتاه به این تعاریف نخواهد بود تا با شناخت گفتمان حاکم، نظر حسین نصر را هم که در همین گفتمان و ناظر به این سرمشق صورت یافته است، روشن نماییم. در تعریف بنیادگرایی برخی بر مؤلفه‌های دینی بنیادگرایان تأکید کرده‌اند، همان‌گونه که برخی هم بر مؤلفه‌های اجتماعی و یا سیاسی از آن متمرکز شده‌اند.

آنتونی گیدنز در تعریف بنیادگرایی، آن را «دفاعی از سنت به روش سنتی» می‌داند.^(۱) برخی، بنیادگرایی را جنبشی عصبی و خشن در برابر نظریه لیبرال می‌دانند.^(۲) در این میان، کسانی هم آن را نه فقط یک جنبش و حرکت اجتماعی، بلکه یک ایدئولوژی دینی قلمداد کرده‌اند.^(۳) دیگری نیز هستند که بنیادگرایی را مانند فمینیسم یک جنبش هویت دانسته‌اند.^(۴)

غالب تعریف‌ها و تبیین‌هایی که در مورد جریان بنیادگرایی انجام گرفته تعریف به مؤلفه‌ها بوده است که البته به نظر هم می‌رسد برای یافت یک ذهنیت مشترک در این باره، چنین تعریفی سودمندی بیشتری خواهد داشت. در میان تعاریف و تبیین‌های انجام گرفته، مؤلفه‌های دینی بنیادگرایی همواره مورد توجه بوده است. یکی از

از جمله چالش‌های فراروی جهان امروز که اندیشه تحلیلگران و اندیشمندان را به خود مشغول ساخته، مسئله «بنیادگرایی» است. این مسئله پرسش‌ها و بحث‌های دامنه‌داری را در میان نظریه‌پردازان موجب شده است. بنیادگرایی واژه‌ای مبهم با معانی بسیار متشابهی است که همین لغزش معنایی، دشواری‌هایی را در حوزه پژوهش‌های ناظر به این حوزه، فراروی پژوهش‌گران قرار داده است، به گونه‌ای که برخی اندیشمندان بر تأثیر نهادهای قدرت بر ذهنیت جمعی و علمی محققان در تعریف واژگان و مفاهیم، اعتراض نموده‌اند.

گفتمان بنیادگرایی، به مثابه گفتمانی منفی و منفور، آنچنان ساخته و پرداخته شده است و آن‌گاه به طور سیاسی و سلیقه‌ای بر گروه‌های مختلف تطبیق گشته که حتی ذهنیت اندیشمندانی همچون حسین نصر را که خود به آشفتگی معنایی و ساختگی بودن آن معترض بودند آشفتگی کرده است؛ به گونه‌ای که وی نیز در نوشته‌های خود به دلیل هراس از اینکه او را بنیادگرا بدانند، خود را نه یک بنیادگرا، بلکه یک سنت‌گرا می‌داند. در عین حال، وی در نوشته‌های خود از مصادیقی مانند جریان فلسطین، چین و دیگر جنبش‌های مقاومت که در گفتمان مدرن، بنیادگرا شمرده می‌شوند دفاع کرده، آنها را حرکت‌های دفاعی و مشروع می‌داند.

با همه آشفتگی‌های معنایی و البته با اندکی مسامحه، به نظر می‌رسد می‌توان نقطه وفاقی را تعریف نمود و آن را مبنای کار علمی خود قرار داد. به بیان دیگر، با چشم‌پوشی از پشت صحنه اصل عنوان بنیادگرایی به مثابه اتهامی سیاسی و همین طور با اغماض از اختلافات گوناگونی که در تعریف بنیادگرایی و شاخص‌های آن میان اندیشمندان وجود دارد، می‌توان مؤلفه‌های مشترک در

آخرالزمان و ضرورت تسریع در روز موعود در این جریان، منجر به ایده «تخریب» در میان آنان شده است. مسئله پیشرفت‌ستیزی، زهد منفی و مخرب، و نیز ایجاد خرابی‌های سیاسی و سرنگونی بنگاه‌های فاسد سیاسی از پیامدهای چنین ایده‌ای ذکر گردیده است.^(۹)

مؤلفه‌هایی جامعه‌شناختی هم برای جریان بنیادگرایی مطرح شده که آن نیز قابل توجه می‌باشد. یکی از این مؤلفه‌ها مسئله «هویت» است. اساساً در نگاه برخی اندیشمندان، جریان بنیادگرایی مانند جریان ملیت‌خواه یک جریان هویت‌خواه است و با اعمال بنیادگرایانه درصدد تعریف و کسب هویت برای خود می‌باشد. به بیان روشن‌تر، این جریان در پاسخ به بی‌هویتی برآمده از ایجاد قلمرو عمومی بر مبنای سکولاریزاسیون می‌باشد. گفتنی است که جریان بنیادگرایی با تقسیم‌بندی زندگی به حوزه عمومی و خصوصی و حصر دین در حوزه‌های خصوصی کاملاً مخالف است و رسالت خود را در مبارزه با آن می‌بیند. اندرو هی وود در این باره چنین نوشته است: ویژگی مهم فرهنگ لیبرالیستی را تمایز میان قلمرو عمومی و خصوصی زندگی می‌دانند: قلمرو عمومی زندگی توسط قواعد اجتماعی به وجود می‌آید و تابع اقتدار سیاسی است؛ در قلمرو خصوصی زندگی، مردم از این آزادی بهره‌مند هستند که به میل خود رفتار کنند. مزیت بزرگ این تمایز از منظر یک لیبرال، این است که با محدود کردن قدرت دولت به لحاظ دخالت در امور شخصی یا خصوصی، آزادی فرد را تضمین می‌نماید. اما ضمناً آثار و عوارض مهمی برای دین دارد؛ زیرا آن را به زندگی خصوصی محدود می‌کند و اجازه می‌دهد که زندگی اجتماعی بر یک مبنای دقیقاً غیر دینی^(۱۰) سامان یابد. [روند] غیر مذهبی کردن از

این مؤلفه‌ها ظاهرگروی بنیادگرایان از یک‌سو و وظیفه‌گرایی‌شان از سوی دیگر است.^(۵) بنیادگرایان کاری را انجام می‌دهند که خواست خداوند باشد. اینکه پیامد اجتماعی و سیاسی و یا احیاناً اقتصادی این رفتار چیست مورد توجه و تأکید آنها نیست. آنچه مهم است اراده و دستور خداوندی است و البته اوامر خداوند نیز در نظر آنان اوامری حکیمانه و عالمانه است.

نکته دیگر از مؤلفه‌های دینی بنیادگرایی این است که آنها قایل به اقتدار متن هستند. بنیادگرایان معتقدند که متون مقدس خطاناپذیر می‌باشند. آنچه این اقتدار متنی را حفظ می‌کند، قرائتی یکسان و روشن از این متن است و نباید به بهانه تکثر در قرائت‌ها که در نظر آنان خرافه‌ای بیش نیست، این اقتدار متنی از بین برود.^(۶) بر اساس چنین تفکری، هر که با ما نیست بر ما خواهد بود و در این بین راه سومی وجود نخواهد داشت. راه حق و راستین یکی است و باید از آن دفاع کرد و دیگر راه‌ها نادرست و باطل است و باید با آن به مبارزه برخاست. برای یگانه‌سازی فهم‌ها از متون مقدس باید بهترین تفسیر را انتخاب کرد و بهترین تفسیر را می‌توان در بهترین افراد سراغ گرفت. از همین نقطه، وجود رهبران اقتدارگرای کاریزما و مقامات دینی در میان جریان بنیادگرایی، به عنوان یک شاخص برجسته، مطرح می‌شود.^(۷)

مؤلفه مهم دیگر دینی که جریان بنیادگرایی با آن تعیین می‌یابد مسئله عمل‌گرایی و نگاهی عمل‌گرایانه به آموزه‌های دینی است. دین در این نگاه، صرفاً منبع معرفتی به شمار نمی‌آید، بلکه برنامه‌ای برای عمل و زندگی است. روشن است که این عمل، حوزه جامعه و سیاست را هم، هرچند در مقیاس تمدنی، شامل می‌شود.^(۸) مقوله دینی دیگری که برای بنیادگرایان ذکر شده است اعتقاد به عصر آخرالزمان می‌باشد. اعتقاد به

آشفته امروزی پیش پای انسان امروزی می‌نهد. در منظر بنیادگرایان، باید دنیا را از نو و مبتنی بر اصول دینی ساخت. اما در اینکه این نوسازی باید چگونه واقع شود، همه بنیادگرایان متفق نیستند. برخی از آنها در برابر جریان مدرنیته منفعل می‌باشند و به جای احیای کامل دین، توجه خود را به رعایت اصول دینی در زندگی شخصی معطوف می‌کنند. اما در این میان، جریان بنیادگرایی فعال قرار دارد که راه و روش ابراز مخالفت و پیکار را در نظر می‌گیرد و برای رفع فساد اجتماعی دست به مبارزه می‌زند. این قسم از جریان بنیادگرایی، بنیادگرایی ایدئولوژیک تلقی می‌شود، بر خلاف جریان بنیادگرایی منفعل که چنین تلقی درباره‌اش وجود ندارد. (۱۷)

بنیادگرایی از منظر سنت‌گرایان

باید توجه داشت که اساساً قدمای جریان سنت‌گرا مانند شووان، گنون و دیگران به مسئله بنیادگرایی نپرداخته‌اند. البته از مبانی فکری آنها می‌توان مطالبی را در این زمینه و زمینه‌های عملی سیاسی دریافت، ولی مطالب صریحی در این باره از گفته‌های آنها به دست نمی‌آید. از کسانی که در این بین به بنیادگرایی پرداخته و اصرار فراوانی هم دارد که حساب جریان بنیادگرایی را از جریان سنت‌گرا جدا کند و تفاوت‌های میان آن دو را بازگو نماید، حسین نصر می‌باشد.

برخی از سنت‌گرایان در ایران تلاش کرده‌اند که این نظریات از حسین نصر را با تأکید بر کتاب اسلام سنتی در دنیای مدرن بیان کرده، تفاوت‌های جریان سنت‌گرا را از جریان بنیادگرا روشن کنند. یکی از این سنت‌گرایان در مورد تشابهات میان جریان بنیادگرایی و سنت‌گرایی و تفاوت‌های میان این دو و همین‌طور ضرورت تفکیک میان این دو جریان، چنین نوشته است:

راه خصوصی‌سازی دین^(۱۱) تقسیم‌بندی زندگی عمومی و خصوصی را به تمایزی میان سیاست و دین تبدیل کرده است. آشکارترین جلوه آن، جدایی کلیسا و دولت است که در ایالات متحده و... اجرا می‌شود. (۱۲)

عنصر جامعه‌شناختی دیگر که برای این جریان ذکر شده استضعاف‌محوری است. به بیان دیگر، جریان بنیادگرایی به آمال کسانی می‌پردازد که به لحاظ اقتصادی و سیاسی در حاشیه‌اند. همین مسئله، جریان بنیادگرایی را در نگاه توده‌ها جذابیت بیشتری بخشیده است و آن را آیینی مناسب در برقراری عدالت و جایگزینی برای جریان سوسیالیسم جلوه داده است. (۱۳)

نکته دیگر از شاخص‌های جریان بنیادگرایی، جنبه‌های نوگرایی در آن است که آن را به نوعی خردگرایی این دنیایی و نه جریانی عرفانی صرف، مانند کرده است. از همین روست که این جریان با توجه به مقتضیات زمانه در عین اینکه ناظر به گذشته و حافظ سنت‌هاست، قایل به تجدیدنظر و بازخوانی در ناحیه سنت‌ها نیز می‌باشد. (۱۴) از سوی دیگر، بنیادگرایان هرچند قانون خدا را بالاتر از قانون بشری می‌دانند، اما لزوماً قانون بشری را نادیده نمی‌گیرند. برای مثال، جریان راست نومی مسیحی (جریان بنیادگرایی در غرب) قویاً از قانون و نظم حمایت می‌کند. (۱۵)

مسئله دیگری که در جریان بنیادگرا می‌توان مشاهده کرد نوعی آسان‌گرایی در ارائه راه‌حل‌ها و برنامه‌ها در دنیای پیچیده است. به بیان دیگر، این جریان عمیق‌ترین مشکلات بشری را با راه‌حلهایی آسان، عملی و مطلق چاره می‌کند. (۱۶)

در نهایت، نکته مهمی که در این میان باید به آن اشاره نمود راه برون‌رفتی است که جریان بنیادگرایی در وضعیت

بنیادگرا مطرح شده این است که اساساً جریان بنیادگرا انحصارگراست و دین را منحصر به دین خود می‌داند، در حالی که جریان سنت‌گرا قایل به تکثر ادیان می‌باشد. از این‌رو، به همان اندازه به اسلام و مسیحیت اهمیت می‌دهند که به مذهب هندو یا اعتقادات سرخ‌پوستان یا حتی آیین شمن. فرق دیگر میان جریان سنت‌گرا و بنیادگرا این است که جریان بنیادگرا به ابعاد هنری و زیبایی دین توجهی نمی‌کند، ولی در سنت‌اندیشی یکی از موضوعات اصلی همین مسئله توجه به هنر و نسبت ذاتی آن با دین است. تفاوت دیگری که در این میان مطرح شده این است که در تفکر بنیادگرا از دین تفسیرهای ایدئولوژیک می‌شود، برخلاف جریان سنت‌گرا که به بُعد معنوی دین توجه می‌گردد و از هرگونه اقدام در جهت ایدئولوژیک کردن آن پرهیز می‌شود. از همین جهت هم هست که در تفکر بنیادگرا، بر عمل، آن هم عمل سیاسی، تأکید می‌شود و تغییر عالم در آن مورد توجه قرار می‌گیرد، ولی در سنت‌اندیشی با توجه به درک جدی‌تر سنت که ناظر به نظر و عمل دینی - هر دو- است، نه نظر دینی را فهم ایدئولوژیک از دین می‌دانند و نه عمل دینی را فعالیت حزبی. از این‌رو، تقریباً تمامی سنت‌گرایان به نحوی اهل سلوک بوده‌اند. (۲۱)

آخرین تفاوتی که میان جریان بنیادگرا و سنت‌گرا در این مقاله مطرح شده این است که در مسئله احیای دین که در هر دو مسلک (بنیادگرایی و سنت‌گرایی) مشترک است، جریان بنیادگرا حیثیت تاریخی دین را در نظر نمی‌گیرد و با بدعت دانستن خروج از اصول اولیه دین، ضرورت احیای گذشته به معنای بازگشت به این اصول و احیای آن را گوشزد می‌کند؛ ولی در اندیشه سنت‌گرایی این بازگشت به گذشته با توجه به دنیای مدرن و واقعیات آن انجام می‌گیرد:

گرچه تفاوت‌هایی اصولی میان دو جریان فکری «بنیادگرایی» (۱۸) و «سنت‌گرایی» (۱۹) وجود دارد، ولی شباهت‌هایی نیز میان آن دو به چشم می‌خورد. این شباهت‌ها خصوصاً با آنچه به عنوان «بنیاداندیشی اسلامی» شهرت یافته مشهود است... حتی دیده شده که در بنیاداندیشی از تعرضات سنت‌اندیشان به غرب و نقد آنها از مدرنیته به نفع خود استفاده کرده‌اند. (۲۰)

نویسنده مقاله با الهام از اندیشه‌های سیدحسین نصر، به تفاوت‌های این دو جریان (بنیادگرایی و سنت‌گرایی) پرداخته است که اشاره به آن به عنوان مقدمه، خالی از لطف نخواهد بود.

از جمله تفاوت‌هایی که میان این دو جریان می‌توان ذکر کرد این است که جریان بنیادگرا اساساً به ماهیت مدرنیته و ارکان آن توجهی ندارد، بر خلاف جریان سنت‌گرا که به موجب آشنایی نزدیک از دنیای مدرن، ماهیت مدرنیته را به خوبی می‌شناسد و نقدهایی هم از دنیای مدرن ارائه می‌دهد. از سوی دیگر، جریان بنیادگرا اساساً به بُعد معنوی و عرفانی دین توجهی ندارد، در حالی که محور در تفکر سنت‌گرا همین ابعاد طریقتی و عرفانی دین است. در همین زمینه، جریان بنیادگرا در تفسیر دین به ساحت رویین و ظاهری دین توجه دارد، در حالی که جریان سنت‌گرا در تفسیر دین اهل تأویل و تعمیق می‌باشد. از طرفی، رجوع به سنت در اندیشه بنیادگرا صرفاً مراجعه به احکام فقهی یک دین و مجموعه‌ای از اصول اعتقادی خشک و بی‌روح می‌باشد، در حالی که سنت در اندیشه جریان سنت‌گرا در معنای وسیع به کار رفته و تمامی شئون عالم و آدم سنتی را در تمامی ابعاد آن تحت پوشش قرار می‌دهد.

تفاوت دیگری که در این بین، میان جریان سنت‌گرا و

حقیقت تعریف و تحدید کرد. این رویه که کلمه‌ای را ابتدا ملعون و منفور جلوه دهیم و سپس آن را صرفاً علیه هر کسی که در آن لحظه مورد پسند ما نیست به کار بگیریم، نمی‌تواند راهی برای نیل به تفاهم یا توافق باشد. (۲۶)

نصر در این باره در جای دیگر چنین می‌نویسد:

امروزه بیشتر مسلمانان هنوز سنت‌گرا هستند و باید آنها را از تجددطلبان سکولار و هم از بنیادگرایان به معنایی که رسانه‌های غربی آن را به کار می‌برند جدا کرد. به راستی که اشتباه بزرگی است اگر سنت‌گرایان را با بنیادگرایان یکی پنداریم و هر که خواهان حفظ شیوه اسلام سنتی در زندگی و اندیشه است ذیل مقوله بنیادگرا قرار دهیم. این کار به همان اندازه نادرست است که در آیین کاتولیک معاصر «پادر پیو» (۲۷) و «مادر ترزا» (۲۸) را به دلیل پافشاری‌شان بر حفظ آموزه‌های سنتی کاتولیک، بنیادگرا بدانیم. (۲۹)

با این همه، نصر خود را ناگزیر از استفاده از این اصطلاح ناخوشایند می‌داند و با گوشزد کردن ضرورت تفکیک میان این اصطلاح با عنوانی که رسانه‌های غربی القا می‌کنند، می‌نویسد:

به هر حال، اکنون ناگزیریم استفاده از همین اصطلاح ناخوشایند بنیادگرایی را که ریشه در مذهب پروتستان آمریکایی دارد درباره اسلام بپذیریم؛ [ولی]... نباید آن را با کاربرد شیطانی‌اش در رسانه‌های غربی درهم آمیخت. (۳۰)

گفتنی است که هرچند نصر به این عنوان معترض است و خود نیز اصطلاح خاصی را از بنیادگرایی مدنظر دارد (۳۱) و ضرورت بازخوانی این اصطلاح را یادآوری می‌کند، ولی خواسته یا ناخواسته در گفته‌ها و نوشته‌های خود متأثر از گفتمان موجود است و به موجب همین نیز

ما که خواسته یا ناخواسته در عالم مدرن هستیم بازگشتمان به سنت بدون درک ماهیت و ارکان مدرنیسم، بازگشتی مدرن و محکوم به احکام آن است. ... در هرجریان دینی هم که به حقیقت دین و ابعاد مختلف ظاهری و باطنی آن از یک طرف و به عالم مدرن و مدرنیسم از طرف دیگر توجه نشود، آن جریان عقیم خواهد ماند و چه بسا که نه تنها محیی دین شود، بلکه ممیت آن گردد. (۲۲)

حال باید دید که آیا اندیشه سیدحسین نصر در مورد جریان بنیادگرایی همین است که در مقاله «سنت‌گرایی و بنیادگرایی» آمده است یا در این میان تفصیل بیشتری لازم است تا زوایای اندیشه نصر را بیشتر دریافت؛ به ویژه آنکه اگر به اندیشه‌های متأخر حسین نصر پس از حوادث یازدهم سپتامبر در این باره تأکید کنیم، بی‌تردید بحث‌های دیگری را باید در تفاوت میان جریان بنیادگرایی و جریان سنت‌گرا عنوان نمود.

بنیادگرایی اسلامی در اندیشه حسین نصر

مسئله بنیادگرایی در نوشته‌های حسین نصر همواره مورد توجه بوده است. نکته نخست که در گفته‌های نصر باید مورد توجه قرار بگیرد این است که وی بنیادگرایی را «نسبجیده‌ترین اصطلاح»، (۲۳) «ناخوشایند»، «ساختگی»، «دارای کاربردهای شیطانی» (۲۴) و «انگی برای کوبیدن اسلام» (۲۵) می‌داند و با اشاره به ضرورت بازخوانی این اصطلاح، چنین می‌نویسد:

برای تحقق این غایت، باید به مدد تلاش و کوشش فراوان همه طرف‌ها، فضای بحث را از [گرد ابهامات] پیراست و اصطلاحاتی مانند بنیادگرایی، افراطی‌گری و نژادگرایی را از نو در مطالعه گرفت و آنها را نه در پرتو اغراض سیاسی آنی، بلکه در پرتو

خاستگاه مدرن بنیادگرایی اسلامی در نگاه نصر حسین نصر در نوشته‌های خود خاستگاه جریان بنیادگرایی اسلامی و حتی خشونت‌هایی که در برابر جریان‌های مدرن به کار می‌رود برخاسته از خود جریان مدرنیته می‌داند که چنین خشونت‌هایی را بر مسلمانان تحمیل نموده است. وی رابطه میان اسلام و اقلیت‌های دینی را در دنیای اسلام، از جمله در مصر، ایران، ترکیه، هندوستان، نپال، مالزی، اندونزی و بنگلادش، رابطه‌ای انسانی می‌داند که در آن مسلمانان همواره زندگی مسالمت‌آمیزی با بوداییان، مسیحیان و هندوها داشته‌اند و این روابط صلح‌آمیز هیچ‌گاه به خشونت نگراییده، مگر زمانی که دست خود اجانب غربی در میان آمده و روابط مسالمت‌آمیز آنها را به خاطر منافع خود از بین برده است: آن‌گاه که موضوعات حساس سیاسی چون تجزیه فلسطین یا هندوستان روابط عادی میان مسلمانان و پیروان دیگر ادیان را متشنج ساخته، این همزیستی به خشونت گراییده است. (۳۶)

این تشنج و خشونت‌هایی که همزیستی مسالمت‌آمیز اقلیت‌های دینی را از بین برد، از فعالیت‌های میسیونرهای مسیحی سرچشمه می‌گرفت که همزاد با استعمار و در خدمت استعمار بودند:

مسئله فعالیت‌های میسیونری مسیحی (کلیساهای غربی نه کلیسای ارتدکس)، موضوع پیچیده‌ای است. فعالیت میسیونری در جهان اسلام، از آغاز دوره تجدد همزاد استعمار بود و بسیاری میسیونرهای غربی در کنار مسیحیت، فرهنگ سکولار غرب را نیز تبلیغ می‌کرده‌اند. (۳۷)

نصر در این میان مسئله دفاع مسلمانان در برابر حمله‌های سازمان‌یافته غربی را که در صدد شست‌وشوی ذهنی مسلمانان، رواج غرب‌زدگی و جهانی‌سازی و دامن

مدام در تلاش است که مرز میان جریان بنیادگرا از جریان سنت‌گرا را برجسته نماید. وی بر پایه همین تصویر از بنیادگرایی است که این جریان را جریانی منفور و غیرقابل دفاع می‌داند و در کتاب اسلام سنتی در دنیای مدرن با اشاره به ویژگی‌های بنیادگرایان، به تمایزهای آنها از جریان بنیادگرا می‌پردازد. (۳۲)

برخی از اندیشمندان مسلمان غربی نیز در نقد نصر در تذبذب قلمی وی در بحث از بنیادگرایی، به همین مسئله اشاره کرده و آن را برخاسته از تأثر او از همین هژمونی حاکم می‌دانند:

دکتر نصر با اینکه اصطلاح بنیادگرایی اسلامی را عنوان مناسبی نمی‌داند، خود بار منفی آن را حفظ کرده و همواره در صدد اثبات بنیادگرا نبودن سنت‌گرایان برمی‌آید. (۳۳)

با این همه، حسین نصر، به ویژه در آثار اخیرش مرز میان خود را با گفتمان حاکم با ذکر مصادیق متعددی از جنبش‌های مقاومت - که در نگاه نصر نباید آنها را بنیادگرا نامید - روشن و آشکار کرده است. وی در کتاب قلب اسلام، جنبش‌های مقاومت در فلسطین، چین، کشمیر، کوزوو، یا در جنوب فیلیپین را دفاع مردم این مناطق از ایمان یا ارزش‌های فرهنگی و سنتی خود می‌داند و حساب آنها را از حساب بنیادگرایان که بدون توجه به اصول و قواعد دینی و انسانی دست به خشونت می‌زنند جدا می‌کند. (۳۴) وی در همین باره می‌گوید:

همه مسلمانانی که در صد و پنجاه سال گذشته در آفریقای غربی، الجزایر، بوسنی، کوزوو، فلسطین، کشمیر، یا فیلیپین علیه مهاجمان یا اشغالگران بیگانه به نام جهاد به نبرد پرداخته‌اند، نبردشان جنبه دفاعی داشته است. (۳۵)

چیزی می‌داند که نه از خود مسلمانان، بلکه از سوی دیگران بر آنها تحمیل شده است:

زندگی زیر سایه قوانین ظالمانه بشری یا کاربردهای نابجای قوانین عادلانه یا زیر سلطه جباران و ستم‌کارانی که کمترین حرمتی به قانون نمی‌نهند، مسلمانان را به نبرد علیه ظلمی وا می‌دارد که بر آنها تحمیل شده است. (۴۰)

نصر در ادامه، اساساً پدیده جنگ را هم از ثمرات دنیای جدید می‌داند و می‌گوید:

باز هم در اینجا خود این پدیده که در میان ببرهای (تامیل) هندو مذهب^(۴۱) در سریلانکا، دربار قاتل راجیو گاندی (Rajiv Gandhi) و در میان فلسطینی‌ها و دیگران به چشم می‌خورد، همچون پدیده جنگ از ثمرات فناوری جدید است که تروریسم کنونی نیز از محصولات آن است؛ اما اندکند کسانی که بخواهند در این باره سخن بگویند. (۴۲)

جالب اینکه وی در این بین، سخن از بنیادگرایی سکولار به میان می‌آورد و آن را از تعصب‌آمیزترین و جزمی‌ترین ایدئولوژی‌ها در طول تاریخ می‌داند:

تجددگرایی، خود یکی از تعصب‌آمیزترین، جزمی‌ترین و افراطی‌ترین ایدئولوژی‌هایی است که تاکنون تاریخ به خود دیده است. تجددگرایی خواهان ویرانی هر دیدگاهی جز خود است و هیچ جهان‌بینی مخالفی را به هیچ روی بر نمی‌تابد؛ خواه از آن بومیان آمریکایی باشد، و خواه پای آیین هندو، بودا، اسلام و حتی مسیحیت یا یهودیت سستی در میان باشد... اگر قرار است درباره بنیادگرایی دینی سخن بگوییم در این صورت، نباید «بنیادگرایی سکولار»^(۴۳) را نیز از قلم انداخت؛ بنیادگرایی‌ای که در تبلیغ کینه‌توزانه خود و حمله به هر چیزی که بر سر راهش قرار گیرد، از تعصب‌آمیزترین شکل «بنیادگرایی» دینی هیچ کم ندارد. (۴۴)

زدن به تب مصرف‌گرایی، آن هم تحت لوای مسیحیت هستند، امری طبیعی دانسته و می‌نویسد:

وقتی می‌توان واکنش‌های رایج مسلمانان نسبت به میسیونرهای مسیحی را درست فهمید که از خود پسریم اهالی تگزاس و اوکلاهما که مبشران انجیلی بسیاری از آنجا برخاسته‌اند، در برابر سناریویی به شرح زیر چه واکنشی نشان خواهند داد: فرض کنیم که مسلمانان با پول فراوان حاصل از نفت موجود در جهان اسلام، بنا بود مدارس اسلامی را در این ایالت‌ها بسازند. این مدارس به دلیل شهرت و اعتبارشان، فرزندان قدرتمندترین و ثروتمندترین خانواده‌ها را جذب خود کند و حضور در این مدارس سبب شود که این رهبران آینده، حتی اگر هم رسماً به دین اسلام در نیایند، دستخوش جریان سازمان‌یافته‌ای از القای فرهنگ عربی شوند. (۳۸)

به همین دلیل، وی نه تنها دفاع و مقاومت فلسطینی‌ها و دیگران را در مقابل ظلم و ستم مشروع می‌داند، بلکه عملیات انتحاری از سوی مسلمانان را هم برای دفاع از زندگی و هستی خود تأیید می‌کند:

اما آیا با خودکشی هم می‌شود به مقام شهادت نایل گشت؟ خودکشی در شریعت اسلام حرام است... اما خودکشی که عملی از سر نومی‌دی است، برای چیرگی بر ظلم و دفاع از خویش در همه جای جهان در حاشیه وجود آدمی دیده می‌شود... مسئله دشوار برای مسلمانان هم به لحاظ اخلاقی و هم دینی مربوط به کسانی است که زیر ظلم و ستمی وحشتناک زندگی نومیدانه‌ای را می‌گذرانند و جز جسم خویش وسیله دیگری برای دفاع ندارند. (۳۹)

وی مسئله مقاومت مسلمانان در برابر ظلم و ستیز را

حسین نصر درباره خوی ستیز غربی‌ها در برخورد با اسلام و دیگر جوامع که منجر به ظهور حرکت‌های مقاومت در کشورهای مختلف در برابر غرب شده است و نقش مسیحیت در این بین، چنین می‌گوید:

جمعی از [محققان] فیلیپینی سرگرم نوشتن کتابی هستند در این باره که چگونه مسیحیت در مقایسه با اسلام، صلح طلب است؛ در حالی که به سادگی از یاد برده‌اند که آن‌گاه که اسپانیایی‌ها - بنا به وقایع نگاری‌های خودشان - به فیلیپین حمله کردند، پس از چیرگی بر سلطنت اسلامی این کشور به مرکزیت مانیل، ده‌ها هزار مسلمان را به خاک و خون کشیدند و از آنهایی که زنده مانده بودند بر هر که دست می‌یافتند او را وامی‌داشتند تا به آیین کاتولیک درآید... وانگهی، غربیان گسترش اسلام را همراه با شمشیر می‌دانند، در حالی که کمتر کسی در غرب هرگز سخن از رفتار وحشیانه‌ای به میان می‌آورد که برای مسیحی کردن اجباری اهالی اروپای شمالی و نابودی مذاهب کهن اروپایی به کار گرفته شد... اینک زمان آن فرا رسیده است که این وصف عجیب و غریب از اسلام را در غرب کنار بگذاریم؛ غربی که خود جنگ‌هایی را در پنج قاره عالم بیشتر به نام مسیحیت به راه انداخت و حتی بی‌آنکه تاوانی پس دهد همه گروه‌های قومی را تنها به این دلیل که مسیحی نبودند ریشه کن کرد... (۴۵)

نصر پس از حادثه یازدهم سپتامبر، نصری انقلابی و رادیکال می‌نماید که نه فقط از آرمان اسلامی خود عقب نمی‌نشیند، بلکه در مواجهه با دنیای غرب، چهره‌ای رادیکال و تند از خود نشان می‌دهد و مسلمانان را به مقاومت در برابر ارزش‌های تحمیلی غرب فرامی‌خواند: خود تمدن غرب - که دم از آزادی می‌زند - به نام

حفظ منافع خویش تنگناهای بی‌شماری را برای جهان اسلام پدید آورده است... به هر روی، بی‌گمان جهان اسلام در پی آزادی است، اما می‌خواهد که این کار را بنا به فهم خویش از سرشت آدمیان و بر اساس هدف نهایی‌اش از آزادی در خداوند و - با توجه به این واقعیت - از آزادی در نظام انسان انجام دهد... اما بیشتر مسلمانان می‌دانند که این آرزو هیچ راهی به واقعیت ندارد و غرب هرگز منافع جغرافیایی، سیاسی و اقتصادی خود را در جهان اسلام فدای مسئله آزادی حقیقی نمی‌کند. بنابراین، مسلمانان بایستی خود چاره‌ای برای مبارزه در راه آزادی، حکومت قانون، و حقوق بشر - چنان‌که خود آنها آن را می‌فهمند - بیابند و در این راه در عین حالی که فشارهای روزافزون خارجی و داخلی را به جان می‌خرند، ذره‌ای از آن آزادی معنوی، که غایت نهایی زندگی انسان‌ها بر زمین است، کوتاه نیابند. (۴۶)

نصر توصیه‌های انقلابی خود را در برخورد با دولت‌ها نیز گوشزد می‌کند. وی آنجا که درباره امت و جامعه بحث می‌کند با تأکید بر مسئله امر به معروف و نهی از منکر، ضرورت خیزش انقلابی را در آنجا که ارزش‌های اخلاقی نادیده گرفته می‌شود متذکر می‌شود:

هر مسلمانی به لحاظ اجتماعی مسئول است که از حاکمیت ارزش‌های اخلاقی در جامعه اطمینان حاصل کند. در چنین جامعه‌ای حفظ صلح و تقویت تعادل اجتماعی از ضروریات به شمار می‌رود؛ اما اگر ارزش‌های اخلاقی به هر دلیلی فرو ریخته باشد و دولت‌مردان احکام دینی را نادیده انگارند بر ماست که پیاخیزیم و نظامی را از نو بر پایه هنجارهای اخلاقی و شریعت الهی پی افکنیم. (۴۷)

خاستگاه دینی جنبش‌های مقاومت از منظر نصر

از منظر نصر، عمل سیاسی جنبش‌های دینی برخاسته از نفس رابطه میان دین و سیاست در اسلام است:

حکومت پیامبر ﷺ در مدینه و نیز سندی به نام قانون اساسی مدینه محور همه افکار و اعمال سیاسی بعدی در اسلام است؛... قرآن و حدیث - هر دو - بر این تأکید دارند که قلمرو سیاست را نمی‌توان از قلمرو دین جدا کرد؛ بدین معنا که نباید دین را چون کلیسا در غرب به انزوا کشاند. (۴۸)

وی با اشاره به شیوه‌های زندگی بنیان‌گذاران دین، آنها را در دو دسته جای می‌دهد: آنهایی که بریدن از دنیا و پیشی گرفتن زندگی معنوی را اندرز می‌دهند؛ از جمله مسیح و بودا. هر دوی آنها جوامعی معنوی ایجاد کردند که از شرایط سیاسی و اجتماعی برکنار بود. اما پیامبران دیگری هستند که وارد پیچ و خم زندگی معمولی انسان می‌شوند تا آن را تغییر دهند یا تقدیس کنند. نمونه‌های این دسته از پیامبران را می‌توان در موسی، داوود، و سلیمان علیهم‌السلام از ادیان ابراهیمی و راما و کریشنا از آیین هندو پیدا کرد. نصر، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را در دسته دوم قرار می‌دهد و ایجاد تعادل در زندگی توسط آن حضرت را مقدمه‌ای برای تسلیم در برابر حق متعال می‌داند. وی در مورد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چنین می‌نویسد:

او به لحاظ درونی اهل مراقبه بود، اما به لحاظ بیرونی نیز تقریباً ناگزیر از رویارویی با هر وضعیتی بود که ممکن است برای هر انسانی پیش آید... او که تنهایی و مراقبه را دوست می‌داشت اصلاً از رسیدگی به کارهای مردم، با همه لغزش‌ها و کاستی‌هایشان شانه خالی نمی‌کرد. او باید بر کل جامعه نظارت می‌کرد و هرگاه میان دو طرف شکایتی رخ می‌داد به موضع قضا می‌نشست. می‌توان رسالت او را همانا قداست‌بخشی به همه زندگی و

برقراری تعادلی در زندگی بشری دانست که زمینه‌ساز

تسلیم و فانی شدن در پیشگاه حق متعال است. (۴۹)

نصر مقوله مقاومت در برابر ظلم و مسئله جهاد را آرمانی اسلامی و اساساً عدالت را منوط به ستیز با ظلم می‌داند. نصر هرچند در نوشته‌های خود به ابغاد معنوی جهاد (جهاد اکبر) تأکید می‌ورزد، در عین حال، بی‌هیچ پروایی از اینکه برچسب بنیادگرایی به او زده شود، جنبه‌های جهادی اسلام را با بیانی رسا و صریح عنوان می‌کند و گردن نهادن به ظلم را بدتر از خود ظلم می‌داند و می‌گوید:

شاید بتوان گفت زندگی و عمل عادلانه افزون بر پیروی از شریعت، مستلزم ظلم‌ستیزی نیز باشد... گردن نهادن به ظلم و دم برنیارودن در راه برقراری عدل بدتر از نفس ظلم و ستم است. (۵۰)

نصر درباره انحصارگری در ادیان که برخی آن را از مؤلفه‌های اصلی جریان بنیادگرا می‌دانند، می‌گوید: انحصارطلبی یک دین نشانه‌ای از منشأ الهی داشتن آن است و علامت این است که آن دین در «مطلق» ریشه دارد و نشان این است که به خودی خود شیوه کامل برای زندگی است. (۵۱)

اما اینکه چرا در اسلام این قدر مسئله خشونت برجسته شده است و در دیگر ادیان چنین نیست، تحلیل ظریفی از سوی حسین نصر مطرح شده است که صرف‌نظر از درستی یا نادرستی آن شنیدنی است. وی در این باره می‌گوید:

اگر امروزه چنین می‌نماید که اسلام نسبت به ادیان دیگر با خشونت بیشتری همراه است به این دلیل نیست که در هیچ کجای دیگر خشونت در کار نبوده است - که در این باره کافی است جنگ‌های کره و ویتنام، فجایع انجام گرفته به دست صرب‌ها و

تأثیر آن در پیروزی انقلاب اسلامی ایران، چنین نوشته است: علمای شیعه دوازده امامی نیرومندتر از همتایان سنی مذهبشان بوده‌اند؛ چراکه از قدیم علمای شیعه در مقایسه با علمای سنی، مستقل از قدرت سیاسی بودند و از آنجا که مالیات‌های دینی را خودشان جمع‌آوری می‌کردند تا اندازه زیادی هم از استقلال اقتصادی برخوردار بودند. انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ میلادی، اگر چنین قدرتی نمی‌بود، هیچ‌گاه به وقوع نمی‌پیوست. اما دخالت مستقیم علما در سیاست در ایران کنونی که در تاریخ اسلام برای نخستین بار صورت می‌گیرد، هم خود آنها را در مقام طبقه ممتاز دینی و هم نقش و عملکردشان را به چالش‌های بزرگی در جامعه دچار کرده است. (۵۶)

وی با اشاره به الگوهای مختلف دینی و سیاسی که در آمریکا و یا اروپای پیش از دوران جدید وجود داشته است، هیچ‌یک از آنها را در مورد جهان اسلام صادق و درست نمی‌داند. اما در نقد الگوهای مطرح در مورد حکومت در اسلام و نیز حکومتی که بعد از سال ۱۹۷۹ در ایران به وجود آمد، می‌نویسد:

جمعی بر آنند که الگوی حکومت در اسلام، حکومت دینی (۵۷) است، اما این الگو نیز به معنای دقیق کلمه، چنان‌که آن را در سیاق تاریخ غرب و حتی در مصر باستان یا ژاپن قدیم می‌فهمیم، منطبق بر دیدگاه اسلام نیست. حکومت دینی به معنای حکومت روحانیت یا طبقه روحانی است که در آن رئیس یا رهبر این طبقه حکومت را به دست می‌گیرد. اما در اسلام، روحانیت به معنایی که در مسیحیت، آیین هندو، یا آیین بودا یافت می‌شود، نیست؛ نزدیک‌ترین طبقه در جامعه اسلامی به روحانیون، علما هستند که به شریعت الهی آگاهند و حافظان و مفسران آن به شمار می‌آیند. وانگهی، جز

نسل‌کشی در رواندا و بروندي را به خاطر بیاوریم - بلکه علت اصلی آن است که اسلام هنوز هم در جوامع اسلامی بسیار پر نفوذ است... (۵۲)

انقلاب اسلامی ایران در اندیشه نصر

اندیشه‌های حسین نصر درباره انقلاب اسلامی ایران از جمله متشابهات فکری وی می‌باشد. او در آثار خود به نحوی تلاش می‌کند تا نسبت به مسئله ایران و انقلاب ایران سکوت اختیار کرده و نفیاً و اثباتاً دوباره آن چیزی نگوید. وی اگر درباره مسئله جهاد سخن گفته و جنبش‌ها و جنگ‌های مختلفی را مورد اشاره قرار داده و بسیاری از آنها را دفاع مشروع نامیده است، در این بین هرگز به مسئله جنگ ایران و عراق اشاره‌ای نکرده است. (۵۳) همچنین وقتی به مسئله سیاست و حکومت می‌پردازد، هیچ اشاره‌ای به حکومت ایران نمی‌کند. البته این روند در کتاب اخیر وی (قلب اسلام) تا حدی تغییر یافته و اندکی هم به مسئله ایران و انقلاب ایران پرداخته است. اما آنچه روشن است اینکه او به دلایلی گوناگون، از ورود تفصیلی در این مطلب طفره می‌رود و باب این بحث را باز نمی‌کند. لازم به یادآوری است که نصر، ربط وثیقی میان دین و سیاست می‌بیند و می‌گوید:

قرآن و حدیث - هر دو - بر این تأکید دارند که قلمرو سیاست را نمی‌توان از قلمرو دین جدا کرد؛ بدین معنا که نباید دین را چون کلیسا در غرب به انزوا کشاند. (۵۴)

وی در جای دیگر در این باره می‌نویسد:

دین اسلام هرگز به این معنا که «کار قیصر را به قیصر واگذار» از سلطه سیاسی منفک نبوده است و در آینده نیز چنین نخواهد بود. (۵۵)

نصر در همین زمینه، بخصوص درباره نقش علمای شیعی در حرکت‌های سیاسی و استقلال قدرت آنها و نیز

مشروعیت دینی نهاد خلافت را نمی‌پذیرد... سلطنت را کم‌نقص‌ترین شکل حکومت در دوران غیبت مهدی [عج] می‌دانسته است... از زمان استقرار تشیع به عنوان دین رسمی حکومت از سوی صفویان، از نگاه دینی، سلطان را حاکم مشروع می‌دانستند که باید با موافقت علمای دین حکومت کند... این مطلب در قانون اساسی سال ۱۹۰۶ ایران مذکور است... حکومت پارلمانی که در اصل شیوه‌ای اسلامی نبود، ولی پس از انقلاب مشروطه که بسیاری از علما در آن شرکت داشتند در ایران تأسیس شد. بدیهی است که این وضعیت زمانی که [نظام حکومتی] ولایت فقیه (حکومت به واسطه فقیه) را با انقلاب ۱۹۷۹ برقرار کرد بکلی دگرگون شد.^(۶۱)

با این همه، مشروعیت حکومت‌های اسلامی در تاریخ اسلام و تشیع، منوط به پاس‌داری آنها از شریعت بوده است:

در تمامی اشکال گوناگون حکومت [در اسلام]، حاکم با پاس‌داری از شریعت و کسب حمایت علما یا دست‌کم وانمود به آن، در پی کسب مشروعیت بود؛ تا جایی که حتی مشروعیت پادشاه نیز پیش از آنکه همچون اروپا بر خون و تبار مبتنی باشد، ریشه در توانایی برقراری نظم و استقرار شریعت داشت... اما استقرار شریعت و پاس‌داری از آن همواره آرمان حاکمان اسلامی به شمار می‌رفته است و در حقیقت و به لحاظ عملی، شریعت چون سپری بوده که مردم را در برابر هوس‌های حاکمان قدرتمند و خودکامه محافظت می‌کرده است، هرچند استثناهایی نیز در کار بوده است.^(۶۲)

نصر درباره مردم‌سالاری ایده‌ای جداگانه دارد. در نظر

در ایران پس از انقلاب ۱۹۷۹، علما هرگز اداره مستقیم جامعه اسلامی را به دست نگرفته‌اند و حتی در ایران هم حضور مجلس انتخابی، حکومت ولایت فقیه را تعدیل کرده است... اگر بخواهیم به زبان اصطلاحی سخن بگوییم آرمان اسلام، قانون‌سالاری^(۵۸) یا همان حکومت شریعت الهی است. به درستی که هر قدرتی، از جمله قدرت سیاسی، سرانجام از آن خداست؛ چنان‌که در قرآن نیز می‌خوانیم که «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» (یوسف: ۶۷) اما در مورد اسلام، حکومت خدا هیچ‌گاه با حکومت طبقه روحانی همراه نبوده، بلکه شریعت را در پی داشته است. جمهوری اسلامی ایران، نخستین نمونه در تاریخ اسلام است که در آن علمای دینی که نزدیک‌ترین گروه به یک طبقه روحانی هستند اداره مستقیم یک کشور بزرگ اسلامی را به دست گرفته‌اند.^(۵۹)

حکومتی که نصر در آثار خود تلویحاً و نه تصریحاً آن را کم‌نقص‌ترین حکومت برای حفظ شریعت می‌داند نهاد سلطنت است. او در این باره نوشته است:

در طول تاریخ اسلام، نخست نهاد خلافت و سپس نهاد سلطنت در اسلام اهل سنت پدیدار گشت. تشیع خلافت را در مقام نهادی سیاسی نپذیرفت، ولی سلطنت یا پادشاهی را چون شکلی از حکومت که در دوران غیبت حضرت مهدی [عج] کم‌ترین نقص را دارد، پذیرفت. این دیدگاه حتی در آثار اولیه آیه‌الله خمینی نیز تا پیش از آنکه به نفع مفهوم جدید «حکومت ولایت فقیه» با نهاد پادشاهی به مخالفت برخیزد، به چشم می‌خورد.^(۶۰)

نصر در جای دیگر، در این باره چنین می‌نویسد: در مورد حیات سیاسی، تشیع بر خلاف تسنن،

تقریباً عاملان و مجریان حقوق در زمان پیش از انقلاب، یا دانش‌آموخته مدارس علمیه بودند یا در مدارس حقوق و دانشکده‌های الهیات تحصیل کرده و در آنجا فقه اسلامی را فراگرفته بودند. از ۱۹۷۹م/۱۳۵۷ش به بعد، حکومت اسلامی سعی داشته است شریعت را مجدداً در همه عرصه‌های زندگی جاری سازد، ولی این تلاش تاکنون به موفقیت کامل نرسیده است. (۶۴)

علی‌رغم ناآگاهی نصر از وضعیت داخلی ایران بعد از انقلاب، گفتنی است که برخی از پیامدهای مثبت و کارکردهای معنوی انقلاب ایران از نگاه وی مخفی نمانده است. وی آنجا که به وضعیت نمازجمعه‌ها در بعد از انقلاب اشاره می‌کند می‌گوید:

در سال‌های اخیر وضع در مورد اهمیت نماز جمعه بسیار تغییر کرده است و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، نماز جمعه اهمیت سیاسی و مذهبی شایانی یافته است. (۶۵)

همچنین وی در مورد اینکه بعد از انقلاب کارویژه‌های مساجد به لحاظ‌های مختلف حفظ شده و البته یک سلسله کارکردهای سیاسی و اجتماعی نیز پیدا کرده است، گفته است:

بعد از انقلاب بخش زیادی از این شیوه حفظ شده، ولی تغییرات معنایی نیز در نقش سیاسی و اجتماعی مساجد در شهرهای بزرگ رخ داده است. (۶۶)

نقد و تحلیل

با توجه به آنچه که وی در مورد انقلاب اسلامی و حضرت امام علیه السلام گفته است، باید به چند نکته اشاره نمود: اول اینکه حسین نصر در تحلیل انقلاب اسلامی با همه تعدیل‌هایی که در اندیشه وی صورت گرفته است

وی، اگر مراد از مردم‌سالاری همان اراده مردم باشد، این امر در گذشته نیز در جوامع سنتی و سلطنتی وجود داشته است. و اگر آن را به معنای الگوهایی که در غرب امروز رایج است بدانیم، امری نادرست و ناسازگار با اسلام و آموزه‌های اسلامی است:

اگر مردم‌سالاری را به معنای حکومت اراده مردم بفهمیم در این صورت، در جامعه سنتی اسلامی سازوکارهایی برای بازتابانیدن اراده مردم به طبقه حاکم، خواه خلیفه یا سلطان، وجود داشت؛ تا جایی که این مفهوم از مردم‌سالاری، مشخصاً در کام‌یابی و پایداری حکومت‌ها نقش داشت. اما اگر مردم‌سالاری را به معنای نهادهای خاصی بدانیم که در چند سده گذشته در غرب شکل گرفت، هیچ همانندی برای آن در تاریخ اسلامی پیش از دوران جدید نمی‌یابیم... تنها اصل همچنان مسلم بر همه مسلمانان، این است که حاکمیت نهایی، چنان‌که در شریعت نیز آمده است، از آن خداست و جامعه اسلامی تنها پذیرای این حاکمیت است؛ اما با وجود این حاکمیت، باز هم گستره پهناوری هست که مردم در آن می‌توانند دیدگاه‌های خویش را اعمال کنند و تا جایی که در اصطکاک با شریعت نباشد، آزادانه عمل کنند. (۶۳)

ناگفته نماند که نصر در جاهای مختلف نیز تلویحاً و تصریحاً از انقلاب اسلامی ایران انتقاد کرده است. وی از یک‌سو، توفیق انقلاب اسلامی را در حفظ شریعت کامل ندانسته و از سوی دیگر، چنین حکومت و انقلابی را در تاریخ اسلام بدون سابقه می‌داند؛ حال آنکه حکومت سلطنتی دارای سابقه است و تا حدی هم در حفظ شریعت توفیق داشته است. وی درباره کم‌توفیقی حکومت اسلامی ایران چنین می‌نویسد:

متأثر از فضای رسانه‌ای و اطلاعاتی حاکم در دنیای غرب می‌باشد، اینکه وی پس از انقلاب اسلامی تا به حال نتوانسته است سفری به ایران داشته و وضعیت معنوی آن را از نزدیک مشاهده کند، بی‌شک در تحلیل‌های او از ایران و انقلاب ایران بی‌تأثیر نبوده است. حسین نصر که از برخی عزاداری‌های ایرانیان و نیز بینش‌ها و گرایش‌های دینی و معنوی مردم در پیش از انقلاب به خوبی و خوشی یاد می‌کند (۶۷) اگر از نزدیک فضای معنوی ایران بعد از انقلاب، از جمله تغییرات به وجود آمده در ایام محرم و عزاداری‌های خاص آن، مراسم معنوی ماه مبارک رمضان، دعاها و سراسری (مانند دعای عرفه) که بعد از انقلاب هر ساله اوج می‌گیرد، و مراسم‌هایی را که در ایام تولد ائمه اطهار علیهم‌السلام (مانند نیمه شعبان) و یا ایام وفات و شهادت ایشان برگزار می‌شود، مشاهده می‌کرد، قطعاً تحلیل دیگری از انقلاب اسلامی ارائه می‌داد.

برخی از خبط و خطاهای نصر در تحلیل دوره حکومت سلطنتی و مقایسه آن با انقلاب اسلامی، که البته همواره به صورت تلویحی و نه تصریحی در کلمات او آمده، به خاطر همین بی‌خبری وی مانند بسیاری دیگر از اندیشمندان غربی از فضای ایران اسلامی در بعد از انقلاب اسلامی است. اینکه وی به روشنی درباره انقلاب اسلامی سخن نمی‌گوید و در مسائل سیاسی هم تا حدی جانب احتیاط را ننگه می‌دارد به خاطر فضای شکننده و سهمگینی است که بر دنیای غرب درباره مسائلی همچون بنیادگرایی و انقلاب اسلامی سایه افکنده است. اینکه گاهی مشاهده می‌شود که نصر - که خود نیز از صحنه‌گردانی‌های جریان سکولار آگاه است - گاه از آن فضا و ادبیات حاکم متأثر شده و عنوان بنیادگرایی را در همان فضای حاکم مورد استفاده قرار می‌دهد بدین سبب است که نظام رسانه‌ای در تأثیر خود بر اندیشمندان تا

اندازه‌ای موفق بوده است.

نکته دیگری که باید در تحلیل اندیشه نصر مطرح کرد تأکید فراوانی است که وی بر ابعاد طریقتی دین در کنار ابعاد شریعتی از دین، داشته است. همین مسئله موجب سوء فهم برای متشرعان از یکسو، و برای سکولارها از سوی دیگر شده است؛ چراکه هر دو چنین تلقی کرده‌اند که نصر شریعت و احکام ظاهری در دین را چندان مورد توجه قرار نداده است. از همین رو، برخی تصور کرده‌اند که می‌توان وی را در خدمت جریان سکولاریسم قرار داد، این بار قرائتی عرفانی از جریان الحادی سکولاریسم ارائه کرد. اما باید گفت که هر دو طیف، از این حقیقت غفلت کرده‌اند که آنچه آنها از اندیشه حسین نصر فهمیده‌اند بسیار اشتباه بوده است که نه با نوشته‌های خود نصر همخوانی دارد و نه با مبانی عرفانی نصر در بحث شریعت و رابطه آن با طریقت و حقیقت نسبتی دارد. تأکید خود نصر در آثار خود بر شریعت، جهاد، شهادت و همچنین دیگر آموزه‌های فقهی نشان از خطای فاحش این دو طیف از اهل سیاست دارد که هر دو خواسته یا ناخواسته، اندیشه نصر را سکولاریزه کرده‌اند.

روشن است که تأکیدی که وی بر ابعاد طریقتی دین نموده به معنای بی‌توجهی به ابعاد شریعتی دین نمی‌باشد. به بیان روشن‌تر، این تأکید به معنای سلب بُعد ظاهری و شریعتی از دین نیست، بلکه معنایی ایجابی دارد و ناظر به اهمیت بُعد طریقتی اسلام می‌باشد که بدون آن، شریعت کارکرد سلوکی لازم را نخواهد داشت. روشن است که این همه تأکید بر ابعاد طریقتی دین کاملاً مبناپی عرفانی دارد که در آن، حقیقت نسبت به طریقت ارزش بیشتری دارد و طریقت هم نسبت به شریعت اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. (۶۸) اما هیچ‌یک از اینها بدان معنا نیست که حقیقت بدون طریقت و طریقت بدون

شریعت قابل حصول باشد. (۶۹)

خود نصر نیز عالمانه بدین نکته تفتن داشته و می‌گوید:
 تعالی جستن از شریعت در اسلام در مسیر روح
 هیچ‌گاه با سرپیچی از آن، زیرپا نهادنش، و یا انکار
 صورت ظاهری‌اش تحقق نمی‌یابد، بلکه راه این
 تعالی از دل شریعت و از درون خود آن می‌گذرد...
 حتی پیش پافتاده‌ترین اعمال نیز وقتی مطابق با
 شریعت انجام گیرند، تقدس یافته و مؤمنانی که بر
 اساس شریعت الهی زندگی می‌کنند زندگی‌شان
 سرشار از برکت می‌شود و معنا می‌یابد؛ آنها در این
 سفر زندگانی در راهی (شرع) گام برمی‌دارند که
 خداوند نشان‌شان داده است و سرانجامش به
 رستگاری و سعادت در لقاءالله رهنمون می‌شود.
 زیستن مطابق با شریعت هم در صورت و هم در
 معنای باطنی، زندگی اخلاقی به تمام معنای کلمه
 است. (۷۰)

تأکید نصر بر دین و اسلام قلبی که آن را «قلب اسلام»
 هم می‌داند برای آن است که با تأکید بر ابعاد طریقتی از
 دین است که می‌توان راهی برای اتحاد و وفاق میان ادیان
 پیدا کرد. در این منظر، برای اینکه از جنگ میان ادیان
 پرهیز نمود لازم است ابعاد طریقتی و باطنی ادیان را
 تقویت کرده تا گوهر وحدت و یگانگی را از میان آنها
 بیرون کشید. این وفاق و اتحاد با تأکید بر ابعاد شریعتی به
 دست نمی‌آید. (۷۱)

با این همه، نباید از نوع لحن کلامی نصر در تأکید
 که بر ابعاد باطنی دین دارد و تا حدی بر اهل شریعت
 گزنده جلوه می‌کند و برای سکولارها نیز تا حدی
 وسوسه‌آمیز می‌نماید، غفلت کرد. نمونه‌های این لحن
 کلامی وی را می‌توان در بحث جهاد، شهادت و عدالت
 که صبغه هر یک را بیشتر باطنی جلوه داده است، پیدا کرد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- آنتونی گیدنز، فراسوی چپ و راست، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۸۲، ص ۱۶.
2. George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Wm. B. Eerdmant. Pub comp, 1991, p.1-2.
3. Steve Bruce, *Fundamentalism*, Polity Press, 2001, p. 8.
- ۴- مانوئل کاسنلز، عصر اطلاعات، ترجمه حسن چاووشیان، ویراسته علی پایا، ج سوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۹.
5. Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, v5, p. 191.
6. Steve Bruce, *Fundamentalism*, p. 13.
- ۷- ر.ک. اندرو هی‌وود، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه، ۱۳۷۹، ص ۵۰۹.
- ۸- ر.ک. همان، ص ۵۱۷.
9. Steve Bruce, *Fundamentalism*, p. 12.
10. Secular.
11. privatization of religion.
- ۱۲- اندرو هی‌وود، پیشین، ص ۵۰۴.
- ۱۳- ر.ک. همان، ص ۵۰۹.
- ۱۴- ر.ک. همان، ص ۵۱۳-۵۱۱.
- ۱۵- ر.ک. همان، ص ۵۱۵.
- ۱۶- ر.ک. همان، ص ۵۰۹.
- ۱۷- ر.ک. همان، ص ۵۰۵.
18. Fundamentalism.
19. Traditionalism.
- ۲۰- شهرام بازوکی، «سنت‌گرایی و بنیادگرایی»، در کتاب خرد جاویدان (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، تابستان ۱۳۸۲، ص ۲۵.
- ۲۱- همان، ص ۲۵-۳۰ و نیز ر.ک. «گفت‌وگو با شهرام بازوکی»، در کتاب حکمت جاویدان (نگاهی به زندگی و آثار سنت‌گرایان معاصر)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۸۷-۱۹۴. قابل ذکر است که آقای بازوکی این نکات را از کتاب اسلام سنتی در دنیای مدرن (*Traditionalism Islam In the Modern World*) از حسین نصر الهام گرفته است.
- ۲۲- شهرام بازوکی، «سنت‌گرایی و بنیادگرایی»، خردجاویدان، ص ۳۱.
- ۲۳- حسین نصر، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۷.
- ۲۴- همو، قلب اسلام، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران، گفت‌وگوی تمدن‌ها و حقیقت، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸.
- ۲۵- همان، ص ۱۳۷.