Horizons of Islamic Civilization, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Biannual Journal, Vol. 27, No. 2, Autumn and Winter 2024-2025, 145-168
https://www.doi.org/10.30465/afg.2024.9717

Traditionalist Approach to the Relationship of Philosophy and Culture in Islamic Civilization

(An Analysis of the Ideas of Seyyed Hossein Nasr)

Malek Shojaei Jeshvaghani*

Ebrahim Namdari**

Abstract

Traditionalism is an intellectual movement in the critique of modernity that was founded by René Guénon, a French philosopher (1886 -1951) and was conceptually formulated by Coomaraswamy (1877-1947) and emerged as an important contemporary intellectual vement through the studies of Fritijf Schwan, Titus Burckhardt, Martin Lings, and Dr. Seyyed Hosein Nasr. Traditionalists have paid attention to the relationship between tradition and religion with modernity, but unlike some intellectuals and religious innovators, they do not think of a combined and selective approach in order to adapt tradition and religion to modernity, and they consider the solution to the crises of modern man to be a return to traditional principles. The most significant narrative of traditionalism in contemporary Islamic culture can be found in the works and thoughts of Seyyed Hossein Nasr. Due to his special understanding of the relationship between philosophy and culture in Islamic civilization, he tries to criticize Western modernity and the new philosophy associated with it .by relying on the tradition of .Islamic philosophy and the traditionalist narrative he presents

Keywords: Islamic culture, Islamic philosophy, modernity, Western philosophy, traditionalism.

* Associate Professor of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding Author), malekmind@yahoo.com

** Associate Professor of Department of Quranic and Hadith Sciences, Ayatollah Borujerdi University, Borujerd, Iran, enamdari@abru.ac.ir

Date received: 08/04/2024, Date of acceptance: 21/09/2024

Introduction

Traditionalism can be considered a type of theorizing about tradition that at the same time considers tradition in a completely positive sense and believes that a better future for humanity can be drawn through the renewal (revival) of tradition. Tradition, which in the terminology of traditionalists should be written with a capital letter (Tradition) in European languages and used in languages such as Persian and Arabic with descriptions such as "Eternal tradition" does not have much in common with the conventional understanding of the term "Tradition". After being influenced by a lecture by the English philosopher Bertrand Russell and his dissatisfaction with physics, he turned to philosophy and history of science, and in this field he received a doctorate from Harvard University in 1958. The title of his thesis was "Concepts of Nature in Islamic Thought in the Fourth Century AH: A Study of the Concepts of Nature and the Methods Used in Its Study by the Ikhwân al-Safâ' or “Brethren of Purity”, Al-Biruni, and Ibn Sina," After becoming acquainted with this stream of thought, and especially with the serious study of Rene Guenon's works, Nasr became acquainted with the works of Coomaraswamy, an art historian and philosopher, Fritijb Schwann (1891-1901), Titus Burckhardt and Martin Lings .

The central question of this paper is: From the perspective of the traditionalist approach what icture of the relations between philosophy and culture in Islamic civilization can b ۹formulated

Materials & methods

Our method in this paper is a qualitative method and we have tried to use a combination of hermeneutic and analytical methods. The hermeneutic tradition before Heidegger has been called textual hermeneutics or pre-philosophical hermeneutics. In the hermeneutic method of the likes of Cladinus, Schleiermacher, and Dilthey, a very important point is that they, like their predecessors, believe in the possibility of objective understanding of the text; that is, they consider understanding the true intention and meaning of the speaker to be possible and accessible, and they believe in the possibility of the interpreter's understanding corresponding to the true meaning of the text. This point is one of the aspects of their difference from .philosophical hermeneutic

Discussion & Result

Dr. Nasr examines the pathology of the Islamic world's encounter with new Western philosophies, stating that on the one hand, there is a superficial fascination with Western

philosophical currents and on the other hand, there is a lack of knowledge of the valuable heritage of Islamic philosophy. Depending on which Western geographical current is the source of transmission of those ideas, the face of philosophical thought is distinguished, without paying the slightest attention to and connection with the ecosystem of Islamic culture and the concrete issues of Islamic societies of our time: "Today, in most Islamic countries, especially in academic circles, philosophical thoughts that originated in the West and have flourished there are studied with great interest. These thoughts are taught in classes and students absorb them to the extent that most of those who are nurtured by the new educational system are much more familiar with a second-rate European thinker than with the greatest Islamic sages. Moreover, this expansion of the influence of European philosophy in Academic circles in Islamic countries are by no means the same. The dispersion, contradiction, and lack of coordination that are characteristics of modern European civilization, especially in the field of philosophy, have also been reflected in modern circles of the East. In this matter, historical events and factors are the criteria for the type of .philosophical thoughts that have developed and expanded in each country

conclusion

According to an analysis of Nasr's philosophical Ideas, he considers Islamic philosophy to be richer in metaphysics than Western philosophy. Although the discussion and method of rejecting metaphysics and doubting the origin that is seen in Western philosophy have appeared less in Islamic philosophy, on the other hand, the discussion of the imaginary world, which was raised in Iranian philosophy by Ibn Arabi and before him by suhrawardī, and was greatly developed by Mulla Sadra, has not been given much attention in Western philosophy and has entered Western philosophical literature with the efforts of Henry Corbin. Nasr sees the fundamental difference between contemporary Islamic philosophy and Western philosophy in the fact that Europeans have studied their philosophical tradition very carefully and systematically. However, there are far more obscure and dark spots in the history of Islamic philosophy than in Western philosophy, while the works of great Western philosophers such as Kant, HegelSchopenhauer, Descartes, and the Cartesian school have all been published, discussed, and analyzed in detail, and have even been translated into various languages. The criticisms and studies that have emerged from these works have themselves made enormous resources available to everyone for philosophical study.

Bibliography

Books

D.Hossein. (2014). Wisdom and Politics, Memoirs of Dr. Seyyed Hossein Nasr, Tehran: National Library Document Center. [In Persian]

D.Mostafa. (2005). The New Cup and the Old Wine (Essays from the Companions of Eternal Wisdom), Institute for Research and Development of Human Sciences. [In Persian]

F. Mohammad. (1997). Critique and Review of the History of Islamic Philosophy, Iran Nameh Quarterly, No85. [In Persian]

H. S. Hamid Reza. M. Alipour& M. T. Movahed abtahi. (2007). Religious Science; Perspectives and Considerations. Qom: Research Institute of the Seminary and University. [In Persian]

H.A.Gibb. (1964). an Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Cambridge: Harvard University Press.

J. Ramin. (2006). In Search of the Sacred, a conversation between Ramin Jahanbegloo and Dr. Nasr. Translated by Mostafa Shahraeyini. Tehran: Nay. [In Persian]

Kh. Abdolhossein. (2009). Contemporary Intellectual Movements in Iran, Qom: Institute for New Islamic Wisdom. [In Persian]

L. E. Hahn, R. E. Auxier, and L. W. Stone, Jr. (2001). The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr.The Library of Living Philosophers, volume.XXVIII. Chicago: Open Court.

M. Aminirazavi & Z. Moris. (1994). the Complete Bibliography of the Works of Seyyed Hossein Nasr From1958 through April 1993, Kuala Lumpur, Islamic Academy of Science. [In Persian]

N. Seyyed Hossein. (2005). Religion and the System of Nature, translated by Mohammad Hassan Faghfoori. Tehran: Hikmat. [In Persian]

N. Seyyed Hossein. (2008). The Muslim Youth and the Modern World, translated by Morteza Asadi. Tehran: Tarh-e No. [In Persian]

N. Seyyed Hossein. (2011). The Rational Tradition of Islam in Iran, translated by Saeed Dehghani. Tehran: Qasideh Sara. [In Persian]

N.Seyyed Hossein and Oliver Leaman. (2006−2009). History of Islamic Philosophy, translated by a group of philosophy professors. Volumes 1−5. Tehran: Hekmat. [In Persian]

N.Seyyed Hossein. (1971). Science and Civilization in Islam, translated by Ahmad Aram. Tehran: Andisheh. [In Persian]

N.Seyyed Hossein. (1999). The Need for Sacred Knowledge, translated by Hassan Miyandari, edited by Ahmad Jalili. Qom: Taha Cultural Institute. [In Persian]

N.Seyyed Hossein. (2004). In the Exile of the West, an Autobiography, translated by Amir Nasri. Tehran: Rasa. [In Persian]

N.Seyyed Hossein. (2004). Islam and the Constraints of the Modern Human, translated by Inshaallah Rahmati. Tehran: Sohrevardi. [In Persian]

N.Seyyed Hossein. (2006). Traditional Islam in the Modern World, translated by Mohammad Salehi. Tehran: Sohrevardi. [In Persian]

R. H. L. Slater. (1964). Three Muslim Sages. Cambridge: Harvard University Press.

W. Chittick. (1997). the Works of Seyyed HosseinNasr through His Fortieth Birthday, Salt Lake City, the Middle EastCenter-University of Utah.

Y. F. Shahram. (2003). Eternal Wisdom (Collection of Articles from the Conference on Critique of Modernity from the Perspective of Contemporary Traditionalists), Tehran: University of Tehran. [In Persian]

Y.F. Shahram. (2003). "Why I Am Not a Traditionalist" by Muhammad Legenhausen, translated by Mansour Nasiri, in the collection Eternal Wisdom (Collection of Articles from the Conference on Critique of Modernity from the Perspective of Contemporary Traditionalists). Tehran: University of Tehran. [In Persian]

Z.Hamed. (2014). Horizons of Wisdom in the Sphere of Tradition, a conversation between Hamed Zarei and Dr. Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Qoqnoos. [In Persian]

Articles

I. J. Mahdi & Z. Talebi. (2012). "Tradition and Traditionalism from the Perspective of Schuon and Nasr." Comparative Theology. No. 7, Spring and Summer. pp. 37-56. [In Persian]

Websites and Journals

Kelk Journal. (1993). Interview with Dr. Seyyed Hossein Nasr, No. 43 and 44, Mehr and Aban, p. 195. [In Persian]

http://www.qomicis.com; Roundtable Discussion on the Views of Dr. Hossein Nasr in the Book "The Heart of Islam," website of the World Center for Islamic Sciences.

آفاق الحضارة الإسلامية، أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية
مجلة علميّة نصف سنويّة (مقالة علميّة محكّمة)، السنة ٢٧، العدد ٢، الخريف و الشتاء ١٤٤٦ ه.ق

الوجهة التقليدية نحو العلاقات الفلسفية والثقافية في الحضارة الإسلامية
(آراء سيد حسين نصر دراسة وتحليل)

مالک شجاعی جشوقاني*
إبراهيم نامداري**

الملخص

تعتبر التقليدية من التيارات الفكرية في نقد الحداثة التي أسسها الفيلسوف الفرنسي رينيه جينون (١٨٨٦-١٩٥١) ووجدت صياغتها المفاهيمية على يد كوماراسوامي (١٨٧٧-١٩٤٧) وظهرت في العصر الراهن كتيار فكريّ هامّ في دراسات فريثيوف شوفان، تيتوس بوركهارت ، مارتن لينغز، والدكتور سيد حسين نصر. وقد اهتم التقليديون بعلاقة التقليد والدين بالحداثة والعصرنة، ولكنهم لم يتدبّروا في منهج مشترك وانتقائي من أجل موائمة التقليد والدين مع الحداثة والعصرنة وتكييفهما خلافا لبعض المثقفين الدينيين والمفكرين الجدد. ووجدوا حلّ أزمات الإنسان المعاصر في العودة إلى المبادئ التقليدية. يمكننا أن نعثر على أهم سردية للتقاليد في الثقافة الإسلامية المعاصرة في أعمال وأفكار سيد حسين نصر؛ حيث حاول لفهمه الخاص بين علاقة الفلسفة والثقافة في الحضارة الإسلامية، أن ينقد الحداثة الغربية والفلسفة الجديدة المرتبطة بها من خلال الاعتماد على تقاليد الفلسفة الإسلامية وسردها التقليدي الذي قدّمه منها.

الكلمات المفتاحية: الثقافة الإسلامية، الفلسفة الإسلامية، الحداثة، الفلسفة الغربية، التقليدية.

١. المقدّمة

من الممكن أن نعتبر التقليدية نوعًا من التنظير حول التقليد، حيث ينظر في الوقت نفسه إلى التقليد بمعنى إيجابي تمامًا ويعتقد بتصوير مستقبل أفضل للإنسان من خلال عصرنة (إحياء) التقليد. اصطلح العلماء التقليديون على أنّ "التقليد" في اللغات الأوروبية ما يعادل Tradition بحرف كبير، وفي اللغتين الفارسية

* أستاذ مشارك ، قسم الدراسات الثقافية المعاصرة، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، إيران (الكاتب المسؤول)، malekmind@yahoo.com
** أستاذ مشارك في قسم العلوم القرآنية والحديث بجامعة آية الله بروجردي، بروجرد، إيران، enamdari@abru.ac.ir
تاريخ دريافت: ١٤٠٣/٠١/٢٠، تاريخ پذيرش: ١٤٠٣/٠٦/٣١

والعربية، صوّروه بسمات "كالتقليد الأبدي" أو "التقليد الخالد"، الذي لا علاقة مشتركة له مع الفهم التقليدي للمصطلح " الحديث" (إمامي جمعة وطالبي،١٣٩١: ٥٠).

سافر الدكتور سيد حسين نصر (١٣١٢) أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة جورج واشنطن، ابن الدكتور سيد ولي الله نصر، الطبيب والكاتب وممثل المجلس ووزير الثقافة، إلى أمريكا عام ١٣٣٣م بعد استكمال الدراسات الأولى وحصل على درجة اللسانس في الفيزياء بمعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT) ثمّ حصل على درجة الماجستير في الجيولوجيا والجيوفيزياء من جامعة هارفارد عام ١٣٣٥م .

تأثر من خطاب برتراند راسل الفيلسوف الإنجليزي وعدم رضاه حول الفيزياء، فترك الفيزياء ورغب في الفلسفة والتأريخ، حيث حصل على الدكتوراه من جامعة هارفارد عام ١٣٣٧م. وناقش عن رسالته المعنونة "مفاهيم الطبيعة في الفكر الإسلامي القرن الرابع الهجري: دراسة مفاهيم الطبيعة والمناهج المستخدمة في تحليلها لدى إخوان الصفا والبيروني وابن سينا" والتي تم نشرها ككتاب عنوانه "نظرة المفكرين الإسلاميين" واستطاع أن يدرس دراسات جادة في مجالات الفلسفة اليونانية والعصور الوسطى والهندوسية والتوجه النقدي لأوروبا، كما تمكن من خلاله أن يكون رائدًا للتقليدية في الفترة المعاصرة لرينيه (٦٨٨١-١٥٩١) بتأثير من جورجيو ديسانتيلاس (٢٥٩١-٣٦٨١)، الفيلسوف والمؤرخ؛ ثمّ درس نصر بعد التعرف على هذه الحركة الفكرية والدراسة الجادة لأعمال رينيه جونون، أعمال كوماراسوامي (٧٤٩١-٧٧٨١)، الإخصائي في تأريخ الفن كما نظر في آثار الفيلسوف السيلاني فريتيوب شاوان (٧٠٩١-٨٩٩١)، تيتوس بوركهارت (٨٠٩١-٤٨٩١) وتفسير مارتن لينغز معتقدا "أنّ الإلمام بالهند وبدرجة أقل بالشرق الأقصى، إلى جانب انتقاد العالم الحديث من قبل الكتاب الغربيين التقليديين، ساعد أكثر من أي شيء آخر على إزالة غبار أنماط الفكر الغربي الحديث عن ذهني وروحي" (نصر، ١٣٨٥: ١٢). إن تجربة الرحلات العلمية إلى الدول الحديثة مثل فرنسا والسويد وبريطانيا وإيطاليا وإسبانيا وغيرها تساعده على فهم الحداثة بشكل مباشر.

١.١ أسئلة البحث

يحاول البحث أن يجيب على ما هي العلاقة الموجودة بين الفلسفة والثقافة في الحضارة الإسلامية التي يمكن تصويرها من منظور المنهج التقليدي كما يمثله ويرويه آراء ومؤلفات الدكتور نصر؟

٢.١ منهج البحث

نحاول استخدام مزيجاً من الأساليب التأويلية والتحليلية في بحثنا هذا ونعلم أنّ التقليد التأويلي قبل هيدجر يُسمى تأويل النص أو التأويل ما قبل الفلسفي؛ وأمّا النكتة الهامّة جدا في المنهج التأويلي لأمثال كلودينوس وشلاير ماخر ودلتاي، فهي أنهم كأسلافهم، يؤمنون بإمكانية الفهم الموضوعي للنص؛ أي أنهم اعتبروا فهم المعنى الحقيقي للمتكلم ممكنا وآمنوا بإمكانية مطابقة فهم المفسر مع المعنى الحقيقي للنص. وهذه هي إحدى الفروق بين رؤيتهم والتأويل الفلسفي. لذلك، فإن للتأويل ما قبل الفلسفي اختلافا جوهريا عن

التأويل الفلسفي. لأن التأويل الفلسفي يتمحور حول المفسّر ويتجاهل ذاتية المؤلف والمعنى الذي قصده كما لايرى غرض التأويل فهم معنى المؤلف، بينما وفقا للتأويل ما قبل الفلسفي فإن مهمة التأويل هي استعادة ذاتية المؤلف وفرديته (واعظى، ۱۳۸۰: ۹۶).

۳.۱ خلفية البحث

إذا تركنا الأحكام المتحيزة في معظمها، وأحياناً الصحفية جانباً، فإن النظر إلى الأعمال المنشورة حول آراء الدكتور نصر التقليدية في العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والثقافة عند مواجهة الحداثة، سنواجه مجموعة آراء متضاربة؛ حيث كانت بعض الأعمال المنشورة ذات وجهة مقاربة متعاطفة تفسيرية ونقدية تجاه التقليدية أحيانا (زارع، ۲۰۱۳ ودهقان، ۲۰۱۴) ولبعضها وجهة نقدية وسلبية وتعتبر مواقف نصر التقليدية من الفلسفة والثقافة الإسلامية سلبية تماماً في نقد الحداثة، أو ترى أن هذه المواقف لايمكن الدفاع عنها بشكل واسع. (ليجنهاوزن، ۱۳۸۲، حسني، ۱۳۸۶ وخسروبناه، ۱۳۸۸)، كما تحاول بعض الدراسات أن تنتهج منهجًا علمياً أكاديمياً محايداً، أو على الأقل تشتغل بتحليل وتفسير المقاصد التقليدية للدكتور نصر، مثل (النقد والنظر، ۲۰۱۷ ويوسفي فر، ۲۰۱۲).

۲. التقليدية وفهم تجربة الفكر الإسلامي

أصيب الدكتور نصر بأزمة فكرية، بعد دراسة الفيزياء والرياضيات وتأريخ العلوم في جامعة ماساتشوستس. فالانغماس في الدراسات الفيزيائية أظهر له أن المواضيع الميتافيزيقية الأساسية في الفيزياء لاتمكن الإجابة عليها، وازداده الشك في نظرية المعرفة للعلم الجديد لدى مشاركته في محاضرة الفيلسوف الإنجليزي برتراندراسل. يؤكد راسل ردّا على سؤال نصر حول طبيعة الفيزياء الجديدة، أنّ «الفيزياء في حد ذاتها لاتتعامل مع الطبيعة الحقيقية للواقع المادي، ولكنها تتعامل مع تلك البنى الرياضية التي ترتبط بتفسيرات المتكلم» فترك نصر الفيزياء بعد هذه الإجابة وفيما بعد، أصبح نصر يميل نحو التقليدية ونقد فلسفة الغرب الجديدة والحداثة القائمة عليها، في مواجهة جورجيو سانتيانا -فيلسوف العلم الإيطالي- وكذلك دراسة أعمال رينيه جونون. وبعد عودته إلى إيران، وسّع دراساته ومناظراته مع حكماء وفلاسفة إيران في ذلك الوقت؛ وناقش المفكرين أمثال محمد كاظم عصار، والعلامة الطباطبائي، والمطهري، وهنري كوربان، والسيد جلال الدين آشتياني، ثمّ داريوش شايغان وآخرين مناقشة علمية (زارع، ۱۳۹۳: ۱۷۰). ويعتبر حاليًا أحد أشهر مفكري التقليدية (traditionalism). من أبرز المواضيع الفكرية للتقليدية، المعارضة بين الحداثة والتفكير التقليدي. فهناك صراع عارم وجوهري بين الثقافة الشرقية والتفكير التقليدي مع الثقافة الغربية الجديدة من منظور التقليدية، وقد تجلى هذا الاختلاف الثقافي والفكري في نوع مواجهة الإنسان مع الله، مع نفسه، مع الآخرين، مع الطبيعة ومع العلم حيث أدّى إلى ظهور أزمات أخلاقية وروحية واجتماعية وبيئية مختلفة في العصر الراهن. ويرى الدكتور نصر أن الثقافة الإيرانية قد انغمست في الحداثة منذ مائة وخمسين عاما، ويعتقد

أنّ النقد التقليدي للحداثة لايرتكز على مبادئ ميتافيزيقية ودينية دون النقد الاجتماعي السياسي (نصر، ٢٠١٣: ٢٨٥). وعلى هذا الأساس فإن المهمة الأساسية لكبار مفكري التراث المعنوي والديني في عصرنا – وخاصة مفكري إيران المسلمين– هي التوجه النقدي للحداثة. يرى أصحاب التقليدية مثل نصر، مواجهة هؤلاء المثقفين والمفكرين الدينيين الإسلاميين الذين يسعون إلى المصالحة بين التقاليد الدينية والحداثة، زائفة، سطحية، غير ناجحة وانتقائية (دهباشي، ٢٠١٣: ٤٥٠).

اعتقد الدكتور نصر، أنّ للثقافات والحضارات المعنوية والشرقية –بما في ذلك الثقافة والحضارة الإيرانية الإسلامية– وضعاً مأساوياً في مواجهة الحداثة: «وأنّ هذا التجديد الذي دخل هذه الحضارات هو نوع من السمّ القاتل للتدمير وإنهيارها؛ وما ترياق هذا السمّ القاتل ألا وهو سمّ الحداثة والتجديد إلّا التقليدية». (زارع، ١٣٩٣: ١٣٢). ثمّ يؤكد نصر إذا أردنا أن نفهم الحداثة فعلينا أن نفهم معنى ومكانة الفلسفة الغربية الجديدة وعلاقتها بالحضارة الغربية الحديثة، وإلّا فهم معنى الظواهر الجديدة سواء كانت في مجال العلم أو الفنّ أو السياسة أو الاقتصاد، أو المجتمع، سيصعب لنا وإن لم يكن مستحيلاً. (نصر، ١٣٨٧: ٢١٦). فهو يرسم واعيًا الحدود بين الأصولية والتقليدية، معتقدا أن الأصولية هي الوجه الآخر لعُملة واحدة وهي الحداثة ولا يمكن أن توجد الأصولية بدون الحداثة.

يدّعي الدكتور نصر أنّ أساس فضائل العلوم القديمة يعود إلى موقفها التقليدي، كما أنّ سيئات العلوم الحديثة ترجع إلى الموقف الحديث الذي يحكم على المجتمعات الحالية، ويبدو أنّ هذا الادعاء لن يقبل دون تقديم أدلة دامغة. بمعنى آخر، عليه أولاً أن يقدم معياراً لعلاقة نظرية علمية أو إنجاز تكنولوجي إلى التقليد أو الحداثة ومن ثمّ إذا كان معيار تحسين التقليد، جذوره في الأسس والنظرة الإسلامية للعالم، فينبغي تحديد ما هو المعيار في تقييم طريقة علاقة التقليد مع النظرة الإسلامية؟ وأمّا القضية الهامّة التي ينبغي التطرق إليها فيما يتعلق بوجهة نظر نصر التقليدية هو تحديد ما يعنيه بالنظرة الإسلامية التقليدية للعالم وطريقة استخراجها؛ فهل يقصد بالنظرة التقليدية للعالم نفس الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية؟ فاعتقد أنّ الميتافيزيقا باقٍ بقاء الدهر لأن موضوعها لايتغير، وأمّا العلم فيتغير ويتطور لأنّ موضوعه يتغير دوما، اعتقادا لايمكن أن يكون صحيحا؛ لأنّ الفلسفة الإسلامية شهدت تغيرات كثيرة عبر تأريخها خلال التفاعلات الفكرية المتنوعة.

هناك ملاحظة نقدية هامّة وهي:هل يمكن فحص التقليد بشكل نقدي؟ وإذا كانت الإجابة إيجابية، فعلى أي أساس يفحص؟ هذه المبادئ أو نفس المبادئ والمعايير التقليدية من المحتمل بقوة أنه بما أن الإطار، وكل الأشكال والمظاهر التقليدية إيجابية، فلاينبغي تغييره والنتيجة هي رد الفعل والمقاومة للتطورات الخارجية. أو أنّ معايير التقييم النقدي للتقليد هي مبادئ الفلسفة الحديثة، والتي لايقبلها التقليديون بالتأكيد؛ أو أنّ المعايير هي مجموعة من المبادئ الخالدة والعابرة للمكان والثابتة والأبدية، والتي يمكن على أساسها انتقاد التقليد والحداثة، وفي هذه الحالة لن تكون هناك حاجة لاكتشاف وإحياء التفكير التقليدي لنقد الحداثة وفيما يتعلق بهذا الاحتمال، ينبغي الإجابة على السؤال: هل هذه المبادئ موجودة بالفعل؟ وما هي هذه المبادئ؟

٣. مقومات الثقافة الإسلامية

١.٣ اللاهوت

لم يبتنِ الإسلام على حدث تأريخي معين، ولا على نبي معين، ولا على شعب معين، بل قام الإسلام على وحدة الحق المطلق أي الله جلّ جلاله والواقع المطلق ثمّ ابتنى على خلقه الخالد والأبديّ، أي الإنسانية جمعاء، لا على قوم معينين كالعرب والإيرانيين والأتراك، ولا على حادثة معينة (نصر، ١٣٨٧: ١١).

٢.٣ الكون

وفقًا للعقيدة الإسلامية، فإن العالم مخلوق واحد ومستقل مليء بالحياة والجمال، ووفقًا لكمالات الله، جرى النظم والانسجام في كل مكان مع مسار تطوري دائم قائما على الحق والعدل. بإمكاننا أن نقول إنّ الطبيعة كلها "مسلمة" حقّا؛ أي أسلمت نفسها لله وعنايته تماما. كل المخلوقات تخضع للطبيعة التي وهبها الله لها فشجرة الكرز ستثمر الكرز دائمًا، ولن تتوقف السمكة عن كونها سمكة (نصر، ١٣٨٧ :٥٧).

٣.٣ الاجتماع

وكذلك "للمجتمع" معنى معين في الإسلام. فينشأ المجتمع من الوجود الإنساني بهذا التفسير وخلق من أجل رفاهية البشر وسعادته، ولهذا فإن المجتمع الإسلامي ليس له لون فردي (أصالة الفرد) ولا لون اجتماعي (أصالة الفرد). يهدف الإسلام إلى تكوين مجتمع توجد فيه علاقات وثيقة وصادقة بين أفراده. إن هذا المجتمع يقوم على خدمة الله من جهة، وعلى أواصر الأخوة الصادقة بين جميع أفراده من جهة أخرى. إن الواقع الاجتماعي للمجتمع الإسلامي يقوم على قطبين، أو حقيقتين: الحقيقة الأولى هي الشعب المسلم أو "الأمة" التي تشكل عالم الإسلام الواسع. والحقيقة الثانية هي الأسرة المباشرة، وهذان القطبان هما أهم مظاهر المجتمع الإسلامي الحقيقي حيث لحمة البنية الاجتماعية وسداها ينسجان حول هذين القطبين (النصر، ١٣٨٧: ٧٧).

٤.٣ الأنثروبولوجيا

إنّ الإنسان هو وكيل الله أو "خليفته" في الأرض وعبده من وجهة النظر الإسلامي، حيث يخلق هذان الجانبان معًا طبيعة الإنسان الأساسية. فالانسان كعبد لله، وجب عليه أن يكون مطيعا له ولقَدَره ويطلب منه الإرشاد والتعليمات في حياته وكيفية تحقيق ما قدّر الله له. وأما بصفته وكيل الله أو خليفته في الأرض، فوجب أن يكون فاعلاً؛ لأنه استودع إليه أسرار الخلق كلها، وتعلم طريقة اكتشاف الحقائق وأسباب تحقيق كل شيء، وقد خلقه حراً مستقلاً لتحقيق الكمال. فليس الانسان مجبورا على الكمال كالملائكة، لكنه هو الكائن الوحيد الذي يمكنه اتباع الطريق الصحيح أو الانحراف عنه. كل المخلوقات شريفة بما أنّها مِن خلق الله

وتعكس جانبا من حكمته. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يقع في مركز هـذا العـالم أو محـوره، ولهـذا فهـو خليفة الله وحده في الأرض. أعطي الإنسان قدرة السيطرة علـى جميـع المخلوقـات الأخـرى، لكنـه يتحمـل أيضًا مسؤولية الاعتناء بكل هذه المخلوقات. لقد نظم الإسلام، استنادا إلى "أنثروبولوجيتـه"، جميـع القـوانين، بما في ذلك "علاقات الأفراد مع الآخرين"، و"علاقات الأفراد مع المجتمع"، و"علاقات الجميع مع العالم".

٥.٣ التربية

قد أكّد الإسلام قبل كل شيء على محافظة الأسرة كقطب من الواقع الاجتماعي، لاينظر الإسـلام إلـى الأسـرة كما ينظر إليها في الغرب كأسرة صغيرة، بل يشمل نسبا أوسع يحتوى على الأجـداد الجـدات وحتـى العمـات الخالات والأعمام والأخوال وأبنائهم. وقد تم التأكيد على حفظ العلاقات داخل الأسرة ومـا يسـمى بـــ "صـلة الأرحام"، أي حفظ العلاقات والصلات بين جميع من ولدوا من رحم واحدة أو يربطهم الدم والقرابة، لدرجـة أن لقاء الأقارب والتقارب إليهم والحفاظ على العلاقات والروابط الأسرية تعتبر من الواجبات الدينية على كـل مسلم ومسلمة. كما أن التأكيد على الزواج يرجع إلى أهمية الأسرة الكبيـرة، لدرجـة أن الـزواج يعتبـر نصـف الدين (نصر، ١٣٨٧ :٧٩).

٦.٣ الاقتصاد

إنّ للإسلام نظرية خاصة في تفسير العيش وما يرتبط بمفهوم "العمل". وهو مفهوم مقدس في الإسـلام إلـى أنّ النبي رفع يد العامل وقال: «هذه يد لاتحرقها النار أبدا، هذه هي اليد التي يحبهـا اللـه ورسـوله». والإسـلام لا يعارض "الدنيا والآخرة". الدنيا والآخرة ليسا متناقضين، بل يكمل كل منهما الآخر. فالقرآن لا يسـمح لأتباعـه أن ينسوا استفادتهم من الدنيا: «ولاتنس نصيبكَ مِنَ الدُّنيا». لقد ارتبطت التعـاليم الاقتصـادية للإسـلام دائمًـا بالأخلاق، وقبل كل شيء بالعدالة، بما في ذلك العدالة في منع الثـروة الباهظـة علـى أيـدي فئـة أو مجموعـة معينة حيث تضرّ مجموعة أخرى، والعدالة في خلق الصلة بين الثروة والعمل، والعدالة فـي اسـتخدام الأمـوال وعدم استغلالها. تقوم التعاليم الاقتصادية الإسلامية على عدة مبادئ: المبدأ الأول والأهم هو مبـدأ "الملكيـة". يقول الإسلام: إن للإنسان حق الملكية الخاصة لأنه خليفـة اللـه فـي الأرض، ولا يمكـن لأي حكومـة أو فئـة اجتماعية أن تنتزعها من الأفراد إلا في حالات خاصة وبناء على تعاليم الشريعة الأصل الثاني «هو العلاقة بـين جهد الإنسان وثرواته الباهظة».

يتم التركيز هنا على المشاركة في الربح والخسارة في كل معاملة اقتصادية. (ولعل سـبب حرمـة الربـا هـو هذه المسألة؛ أحدهما أن الإنسان يربح بغير جهـد، والآخـر أنـه لايشـترك فـي الـربح والخسـارة). لكـن مـن استخدم رأس ماله في البيع والشراء، ولو ربح ربحاً كثيراً، فهو مقبول وجائز. لقد أكـدت الفلسـفة الاقتصـادية للإسلام دائمًا على أهمية ومسؤولية العمل الجاد من أجل إعالة النفس والأسـرة ورفـض الراحـة. ويظهـر مـن مصادر الحديث وتفاسير القرآن أن وجوب العمل الجاد لكسـب العـيش يشـبه وجـوب أداء الصـلاة اليوميـة (نصر، ١٣٨٩: ٢١٦).

٧.٣ السياسة

وأمّا حول السياسة، فيبدو أن الله رأى من المناسب عدم وضع مراسيم واضحة لإنشاء كيان سياسي واحد يبقى دون تغيير على مرّ القرون. لكنه على أية حال، أولاً، هناك مجموعة من المبادئ السياسية المهمة جداً في القرآن؛ منها هذا الأصل: أنّ الحاكم الحقيقي للعالم هو الله، وهو القادر المتعال حقّاً، وثانياً، أنّ رسول الله (ص) كالمؤسس الأول للمجتمع الإسلامي والحاكم الأول، كان قدوة ونموذجاً للأجيال القادمة في القضايا السياسية. ولم يكن يُعتبر النبي والزعيم الديني للمجتمع البشري فحسب، بل كان يتمتع أيضًا بسلطة سياسية. ونتيجة لهذا النموذج النبوي، وبسبب خصائص الإسلام نفسه، فإن السلطة السياسية ودين الإسلام لم ينفصلا عن بعضهما قطُّ. إن السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي، مهما كان شكلها، لها بعد ديني مهم. وهناك مبادئ أخرى مهمة جداً في القرآن والحديث فيما يتعلق بالحكم والسياسة، كأصل "الشورى" الذي يظهر أهمية استشارة أهل العلم من قادة وشيوخ وعلماء المجتمع الإسلامي؛ أو أصل "نفي الطغيان" و"عدم نسيان تعاليم الله في العدل والرحمة". وهناك أمثلة على تطبيق هذه المبادئ في الإسلام، أبرزها رسالة الإمام علي (ع) الشهيرة إلى مالك الأشتر (نصر، ١٣٨٧: ٨٩).

وفيما يتعلق بالنظرة الإسلامية التقليدية للعالم، مناقشة المعيار في إسناد هذه النظرة إلى الإسلام حيث نتطرق إلى السؤال التالي: هل الاستخراج المنهجي لهذه النظرة للعالم ينبعث من التعاليم الدينية؟ وهل يشترط إثبات توافق تعاليم هذا النظام الفكري مع التعاليم الدينية لتكون دينية أم إظهار عدم تعارضها مع التعاليم الدينية شرط دينيتها؟ فما هي طريقة التحكيم؟ على أية حال، ينبغي تفسير الأبعاد المختلفة لهذه النظرة للعالم، وخاصة نسبتها إلى الدين، بشكل أكثر وضوحا؛ في حين ينظر إليها نصر نظرة غامضة.

٤. أهمية الفلسفة في الثقافة الإيرانية – الإسلامية

شرح نصر في مقدمة كتابه المهم تاريخ الفلسفة الإسلامية،[١] معنى الفلسفة ومفهومها من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين، من أبي يعقوب كينيدي إلى ابن سينا والسهروردي وملا صدرا وغيرهم من المفكرين، معتقدا أنّ مفهوم الحكمة في أعمال هؤلاء الفلاسفة هو نفس مفهوم الفلسفة. والمقصود من الحكمة هو الحكمة الإلهية في الدرجة الأولى حيث يحققها الحكيم لا من خلال النظرية، بل كذلك من خلال روحه وسلوكه، فهناك علاقة وثيقة بين العلم والإيمان والعمل في الفكر الإسلامي. ثمّ ناقش الدكتور نصر في المقال الثاني، نقطة رئيسية أخرى، وهي الفصل بين أصل الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية معنى ومضمونا، حيث أنّ المصدر الرئيسي للفلسفة في الإسلام هو القرآن والحديث كباقي العلوم الإسلامية؛ وأضف عليهما في عالم الشيعة، أحاديث أئمة الشيعة، ورواياتهم. إنّ أهمّ قضية تناولها الفلسفة الإسلامية هي قضية التوحيد. لطالما جهل الفلاسفة الغربيون الذين يعتبرون الفلسفة الإسلامية استمرارًا طبيعيًا للفلسفة اليونانية حقيقة أنّ العديد من آثار وأعمال الفلاسفة المسلمين مخصصة لتفسير القرآن والحديث، مثلما خصّص ابن سينا وملا صدرا أهمّ آثارهم الفلسفية، تفاسير للقرآن والحديث. على الرغم من أنّ سيد حسين نصر لاينكر تأثير

الفلسفة اليونانية على العالم الإسلامي، إلا أنّه أصاب قلب الحقيقة حيث يعتقد أنه لايمكن للمسلمين أن يتخيلوا فلسفة لاتستمدّ رؤيتها العالمية من القرآن والحديث.

أشار نصر في بحثه عن الفلسفة في الإسلام معنى و مضمونا إلى بعض التعريفات الأكثر شيوعاً بين الفلاسفة الإسلاميين، والتي لها أصل يوناني كما تلي:

١. الفلسفة معرفة الاشياء الموجودة بما هى موجودة؛[٢]

٢. الفلسفة معرفة الشؤون الإلهية والإنسانية؛

٣. الفلسفة هي اللجوء إلى الموت، أو بمعنى آخر حبّ الموت؛

۴. الفلسفة تعني التألّه في حدود قدرة الإنسان؛

۵. الفلسفة هي صناعة الصناعات وعلم العلوم؛

۶. الفلسفة هي الرغبة في الحكمة (نصر، ۱۳۸۸:۴۵).

لقد تأمل الفلاسفة الإسلاميون في التعاريف المذكورة أعلاه، والتي ورثوها من المصادر القديمة، واعتبروها والحكمة التي لها جذور قرآنية سويّا.

وقد أضاف ابن سينا إليها، وهو يقبل التعاريف السابقة، نكتا خاصة به، فيقول في كتاب عيون الحكمة: «الحكمة [التي استخدمها مرادفا للفلسفة] هي كمال النفس الإنسانية، الذي يتحقق بتخيل الأشياء وتصديق للحقائق النظرية والعملية، في حدود القدرة البشرية. (نصر، ١٣٨٨: ۴۶). لكنه ميز بين الفلسفة المشائيّة وبين ما أسماه "الحكمة المشرقية" في آخر حياته.

لم تكن الفلسفة الإشراقية مبنية على التفكير المنطقي فحسب، بل شملت المعرفة الشهودية ومهدت الأرضية للحكمة المشرقية. يرى الدكتور نصر جوانب إيرانية للفلسفة الإسلامية في فلسفات إخوان الصفا للسهروردي والآخرين. رغم أنّ الفكر الإسماعيلي والفكر الهرمسي الفيثاغورسي، طورا الفلسفة المشائية ولهما شهرة كثيرة، كانا متماثلين ولو ينظران بوجهتي نظر مختلفتين، وقدّما للفلسفة تعريفا قريبا من تعاريف المشائيّين وربما أكدوا أكثر على العلاقة بين الجانب النظري والجانب العملي للفلسفة، والعلاقة بين الفكر الفلسفي والحياة الفاضلة.

إن الصورة الغربية الحديثة للفيلسوف لم تُزرع قط في العالم الإسلامي، والمثل الأعلى الذي عبر عنه إخوان الصفا –الذي عاش في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) متزامنا مع ابن سينا–، حيثما نمت الفلسفة الإسلامية خلال القرون الآتية، كان لها صدى بارزا إلى أن كتب إخوان الصفا: «أول الفلسفة حب العلم، وأوسطها معرفة حقيقة الكائنات على قدر القدرة الإنسانية، ومعرفتها وغايتها القول والعمل على أساس المعرفة». (نصر، ١٣٨٨: ۴۶).

بدأت حقبة جديدة مع السهروردي، علاوة على مجال جديد في الفلسفة الإسلامية، قد استخدم السهروردي، مؤسس المنظور العقلاني الجديد في الإسلام، مصطلح "حكمة الإشراق" بدلاً من "فلسفة

الإشراق"، وكلاهما للدلالة على الفلسفة الإسلامية؛ اختارها كاسم لمذهبه الفلسفي وأثره الفريد. وأمّا هنري كوربان، التلميذ الشغوف بالسهروردي ومترجم حكمة الإشراق إلى الفرنسية، فاستخدم كلمة "الثيوصوفيا" [theosophy] أو العرفان بدلا من "الفلسفة" في ترجمة الحكمة؛ كما ترجمنا [نصر] حكمة ملاصدرا المتعالية إلى اللغة الإنجليزية على أنها "الثيوصوفيا المتعالية" [Transcendent theosophy] أو العرفان المتعالي، ليتناسب مع ترجمة كربن لهذه الكلمة. إن كلمة "الثيوصوفيا" لها دلالة مهينة في اللغات الأوروبية، وخاصة الإنجليزية، وهي مرتبطة بالتنجيم [occultism] والتنجيم الزائف والباطنية [ismesoter-pseudo]، ومصطلح الفلسفة لا يزال في مجال القيود التي يفرضها عليها من انخرطوا فيها طوال القرون القليلة الماضية، وهو أمر مؤلم (نصر، ١٣٨٨: ٤٧).

٥. التطور في تأريخ الفلسفة الإسلامية

إنّ مساهمة نصر في تأريخ الفلسفة الإسلامية لن تنكر، حيث يعتبر بعض النقاد هذه المجموعة أكمل المجموعات وأشملها التي تم نشرها في مجال الفلسفة الإسلامية باللغة الإنجليزية. ترجع الأهمية الخاصة لهذه المجموعة إلى عدة عوامل: الف: تشتمل على نظريات جديدة حول القضايا التي تمت مناقشتها (خاصة في مقالات نصر، دبّاشي، ضياء وأمين رضوي)؛ ب: خلافا لمعظم الأعمال الموجودة في الفلسفة الإسلامية، وعلى سبيل المثال كتابي ماجد فخري الذي اعتمد على مصادر عربية، فقد استخدم مؤلفو المقالات في هذه المجموعة، المصادر الفارسية والتركية والأردية والأوروبية بالإضافة إلى المصادر العربية.؛ ج: علاوة على ذلك، وعلى عكس معظم المؤلفات المشابهة التي اقتصرت بشكل رئيسي على دراسة الفلسفة النظرية والأخلاق، فقد تناولت مقالات هذا الكتاب الأخلاق العملية والفقه والقانون والأدب والتصوف، فضلا عن علاقتها الوثيقة بالفلسفة وقد تمت دراسة كلّ من هذه الفئات في إطار جغرافي وتاريخي وثقافي خاصّ؛ د: ومن الإنجازات المهمة الأخرى لهذه المجموعة، بالإضافة إلى توسيع النطاق الجغرافي للفكر الإسلامي، التأكيد على استمرارية الفلسفة والدراسات الفلسفية في العالم الإسلامي منذ البداية إلى يومنا هذا، وقد أبطلت هذه النظرية التي تعتبر وفاة ابن رشد نهاية الفلسفة الإسلامية، ولعلّ أهمّ ما يميز هذه المجموعة أن معظم مؤلفي المقالات تناولوا القضايا التي لها صلة وثيقة بداخل العالم الإسلامي ومن منظور إسلامي دون خارجه ومن منظور غربي، فجاءت صورة الموضوعات المقدمة لأي موضوع فلسفي هي صورة داخلية (نصر، ١٣٧٦: ٣٢٦).

٦. الفلسفة الإسلامية وقضايا العالم المعاصر

تطرق الدكتور نصر إلى دراسة إشكالية مواجهة العالم الإسلامي والفلسفات الغربية الجديدة، حيث ننبهر بالتيارات الفلسفية الغربية انبهارا سطحيا من جهة، ولانعرف تراث فلسفتنا الإسلامية القيّمة من جهة أخرى! واعتماداً على ذلك أيّ الاتجاه الجغرافي الغربي (ألمانيا وإنجلترا وفرنسا وأخيرا أمريكا) سيصير مصدر نقل

تلك الأفكار، فنميّز وجه فكرنا الفلسفي على أساسه دون أن نحظى بقليل من الاهتمام والارتباط ببيئة الثقافة الإسلامية وقضايا المجتمعات الإسلامية في عصرنا:

> فاليوم في معظم البلدان الإسلامية، وخاصة في الأوساط الأكاديمية، تتم دراسة الأفكار الفلسفية التي نشأت في الغرب وتطورت في تلك البلدان باهتمام وحماس كبيرين. ويتم تدريس هذه الأفكار في الفصول الدراسية ويتعلمها الطلاب لدرجة أنّ معظمهم ممن يعتبرها نظاما تعليميا جديدا، فإنهم يعرفون مفكرا أوروبيا من الدرجة الثانية معرفة أكثر مقارنة بأعظم الحكماء الإسلاميين، علاوة على ذلك، فإن هذا التوسع في تأثير الفلسفة الأوروبية في الأوساط الأكاديمية في البلدان الإسلامية ليست على السواء. فالحضارة الأوروبية الجديدة التي تتّسم بالتشتت والتضاد وعدم التوافق، خاصة في مجال الفلسفة، انعكست في دوائر الشرق الحديثة، في حين نعلم أنّ الأحداث والعوامل التاريخية لكلّ بلد وأمّة سواء كانت فرنسية، إنجليزية، ألمانية أو أيّة أمّة أخرى، تؤثر على نوعية الحضارة الفلسفية بلونها الخاصّ (نصر، ١٣٥٩: ٢).

قد اكتسب الفلاسفة الفرنسيون من عصر ديكارت فصاعدا شهرة خاصة لأسلوبهم "الهندسي" وطريقة أفكارهم الواضحة والجدلية، وهو ما يظهر أيضا في اللغة الفرنسية الحديثة. لمّا وصلت الفلسفة الغربية إلى إيران وسيطرت الثقافة واللغة الفرنسية على الأوساط العلمية؛ اختصت أولى الأعمال المترجمة بشكل أساسي للفرنسي رينيه ديكارت. كما أن أول كتاب عن تاريخ الفلسفة الأوروبية باللغة الفارسية "سير حكمت" نشر عام ١٣١٠-١٣٢٠ على يد محمد علي فروغي. يعتبر نصر تأثير الثقافة الفرنسية في تطور الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة في إيران مثالا لهذا الأصل: «فمثلا، في إيران، حيث كانت الثقافة الفرنسية في ذروة تأثيرها كثقافة أروبية قوية وفعّالة في القرون الأخيرة، تُرجم كتاب "الخطاب حول المنهج" [Discours de La me'tode] لديكارت كأول عمل للفلسفة الجديدة إلى اللغة الفارسية.

كان تأثير فلسفة وطريقة المفكرين الفرنسيين في الأوساط الأكاديمية أكثر من غيرهم، ويعتبر حاليا التأثير الفكري الأوروبي الأكثر فعالية. وأمّا مدرسة أوغست كونت في علم الاجتماع ففقدت مصداقيتها إلى حد ما في أوروبا لفترة طويلة وليس لها أي تأثير في الأوساط العلمية، لكنّها تدرس وتبحث كمدرسة علمية عظيمة في الشرق كما ينظر إليها البعض نظرة قداسة واحترام؛ بينما تسود على الأوساط الهندية والباكستانية، الفلسفة الإنجليزية والوضعية المنطقية وآراء هربرت سبنسر (نصر، ١٣٥٩:٣). لايتفق نصر ومدارس وآراء الفلسفة الغربية الحديثة، ويعتبر نقل وترجمة هذه الأعمال إلى العالم الإسلامي، بما في ذلك إيران، سلبيا، بل كنوع من أنواع التسامح والتخلف المزدوج: «وعلينا أن ننظر إلى المدارس الفلسفية الجديدة التي من حقّها أن تكون فيلوسوفيا [soPhia-PhiIo] التي تعني الصداقة مع الحكمة، كميزوسوفيا [Meso-Meso soPhia-] التي تعني العداوة مع الحكمة والمعرفة، مثل زيّ الثوب الذي ينتشر بشكل غير متساو في البلدان الإسلامية كما أن هذا التطور يصاحبه دائما تخلف حتمي في الزمن، مما يؤدي إلى التسنين في البلدان الإسلامية المقلّدة حينما تسونها نفس البلاد التي شاعت فيها لأول مرّة هذه الأفكار.

«لطالما نجد أشدّ أتباع بعض المفكرين الغربيين الذين لم تعد لهم شعبية في الغرب، بين الشرقيين المائلين إلى الأفكار الغربية» (نصر، ۱۳۵۹: ۴). وهذا يسبب إهمال القيم الأصلية للتقليد الفلسفي الإيراني الإسلامي ونوعا من التفكك الروحي والفكري بين أتباع الفلسفة والثقافة في العالم الإسلامي.

أضف إلى ذلك إهمال المدارس العلمية والفكرية الإسلامية ونسيان التقليدية وتراث الفلسفة الإسلامية، تلك التقليدية التي شكلت وحددت طريقة تفكير المسلمين خلال القرون الأربعة عشر الأخيرة، لذلك ليس مستغربا إذا كانت هناك فجوة عميقة بين نظرة المجتمع الإسلامي إلى العالم وبين مجموعة متأثرة بالفلسفة، فمن يستطيع أن ينكر اليوم في المراكز والدوائر الأكاديمية والعلمية، أنّ أكثر أتباع فكرة "التقدم" و"التطور" الشرقيون الذين يميلون إلى الأفكار الغربية دون الغربيين أنفسهم؟ وتتجلى هذه الشكوك تجاه دخول فلسفات غربية جديدة بشكل أكثر وضوحا في هذه العبارات: إن الأنشطة الفكرية والفلسفية لأولئك الذين يتبعون المثقفين الأوروبيين الجدد ببساطة، بدلا من أن تنبت كزهرة من التراب، هي أشبه بالنبات الذي تمّت زراعته بشكل مصطنع بدون الجذر وطريقة التغذية والنمو مدفونة في الأرض وبالتالي ستسقط وتدمر مع أول ريح قوية. فلا يقتصر الأمر على عدم وجود علاقة حيوية وداخلية بين الأفكار الفلسفية الأوروبية الجديدة والمثل والأساس الفكري للمجتمع الإسلامي، بل إن هناك أيضا تعارضا قويا بينهما، كما يتبين بوضوح من التأثير المبيد وحتى المدمر الذي يحدث بهذه الطريقة على الحياة الفكرية والاجتماعية للإسلام.

إن الأفكار التي يتم اقتباسها دون مراعاة الأسس الثقافية والتاريخية تدمر الإبداع والذوق الفطري لدى العديد من طلاب التخصصات التي تحكمها هذه الأفكار وتسبب حياة مصطنعة لدرجة أن أتباع المدارس الفكرية الجديدة الأكثر حماسا يعبرون عن عدم الرضا والندم على الوضع الحالي لكن القليل من الناس لاحظوا السبب العميق لهذا الركود الفكري والشعور بالسلبية، والذي ينبع من عدم وجود علاقة حقيقية بين العديد من الموضوعات التي يتم تدريسها في الأوساط العلمية والأكاديمية في البلدان الإسلامية وروح الإسلام وحياته الداخلية. وأن كل حركة ليست علامة حياة، والموت الحقيقي هو من حياة مصطنعة، والعالم الإسلامي يرقد على كنوز، كنوز الحكمة، التي لا يدل إهمالها بأي حال من الأحوال على غياب مثل هذه الكنوز، فعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود (نصر، ۱۳۵۹: ۵).

اعتقد نصر أنّ الطريقة التي واجه بها مفكرو العالم الإسلامي المعاصرون تراثهم الفكري الفلسفي متأثرة بالنموذج والمنظور الاستشراقي. ووفقاً لوجهة النظر المستشرقين والأوروبيين: «لم يكن هناك خلال القرون الستة أو السبعة الأخيرة أي نشاط علمي وحياة فكرية في الحضارة الإسلامية، بل إن التراث العلمي للمسلمين يعتبر مجرد فترة عابرة في مسيرة الحضارة الإسلامية». تعتبر النظرة ذات التوجه الأوروبي بشكل أساسي أن الفلسفات الدينية في العصور الوسطى (اليهودية والمسيحية والإسلامية) هي انحراف عن خطاب الإستشراقية وتطور الفلسفة الغربية والانتماء إلى العصور المظلمة للثقافة والحضارة الإنسانية. لكن نصرا يؤكد أن هذه الهيمنة ذات التوجه الأوروبي في تأريخ الفلسفة والثقافة التي ترجع إلى الأعمال الرائعة لجيلسون [GiIson]، وبرهير [hier'Bre]، ودوهيم [Duhem]، وولفسون [Wolfson]، ودولف [DeWuif]، لقد سقطت؛

حيث استنتج هؤلاء الفلاسفة والمؤرخون أنّ لهذا "الظلام" جذورا في جهل العصور اللاحقة بالعصور الوسطى أكثر منه في العصور الوسطى نفسها.

واستنتج نصر قائلا

> إذا قبل علماء الدول الإسلامية بمثل هذا الرأي ونظروا إلى الحضارة الإسلامية من خلال عيون الأوروبيين انخرطوا في الخطأ من جهتين. أولا، هدف العالم الإسلامي عادة هو البحث في الحضارة الإسلامية نفسها، وليس حضارة أخرى كان الإسلام جزءً منها؛ وثانيًا، لا يمكن للإنسان أن ينظر إلى نفسه بعين غيره ويتوقع أن ينال من نفسه المعرفة الباطنية والحضورية (نصر، ١٣٥٩: ٨) .

فما هي الإشكالية التي يلحقها خطاب المستشرقين الأوروبيين لفهم التراث الفكري الإسلامي؟ أجاب الدكتور نصر أنّ المستشرقين الأوائل، الذين كان معظمهم من دعاة الديانة المسيحية وتدربوا على التعاليم المسيحية، بحثوا عن نفس الأقسام والفئات التي عرفوها في الإسلام وأظهروا التصوف والصوفية كالبدعة والكفر والتكيف من الأديان الأخرى وإدخال الأفكار الأجنبية إلى الإسلام، وقد أسيء تفسير كل أهمية المدارس الفلسفية والحكمية المختلفة لأنهم أرادوا استخدام نفس التصنيفات الموجودة في المسيحية في الإسلام. فهذه الأسباب والعوامل الأخرى الكثيرة التي نشأت من وجهة نظر خاطئة وغير مناسبة حول تاريخ الحضارة الإسلامية والعلوم الفكرية والدينية جعلت من الصعب تفسير تراث العلوم الإسلامية بشكل صحيح، على الرغم من أن المصادر والفوائد الأصلية، سواء المكتوبة أو الشفهية، لا تزال قائمة ومتاحة لمن لديه القدرة على فهمها.

ويعتبر نصر أن منهجه في دراسة الفلسفة الإسلامية يتناقض مع النموذج الأوروبي، ويرى إحدى إنجازاته رفض توهم موت الفلسفة الإسلامية المنسوب لابن رشد:

> سيظهر البحث في الفلسفة الإسلامية للعصر القادم، كيف تم إحياء الفلسفة المشائيّة للخواجة نصير الدين الطوسي وانتشرت الأفكار الصوفية لمدرسة ابن عربي شيئا فشيئا في بلاد الإسلام الشرقية، وخاصة إيران، وتم دمجها مع مبادئ الحكمة الإستشراقية والفلسفة الإسلامية، وأخيرًا، تمّ دمج هذه المشارب والقضايا المتنوعة على أيدي كبار حكماء القرنين العاشر والحادي عشر، مثل مير داماد وخاصة صدر الدين الشيرازي (نصر، ١٣٥٩: ١٠).

يؤمن نصر بتفوق تراث العلوم والمعارف الإسلامية بلا منازع، ويعتبر أن المدارس الصوفية الإسلامية ملكت الأفكار العميقة حول بداية الكائنات ونهايتها وكيف ينشأ التعدد من الوحدة وعودة كل شيء إلى مبدأه الواحد و العلاقة بين الحقيقة والخلق، وأن هذا التراث حتى يومنا هذا ما زال حيّا وجيدا في جميع أنحاء العالم الإسلامي. وتعبيرا عن مبادئ وأسس الفلسفة الإسلامية، يشير نصر إلى أن الإسلام دين يقوم على الوحي والاهتمام إلى العالم الأعلى والأصل المعنوي للعالم وكان الشعور بأهمية الوحي في المجتمع مركزياً وقوياً أبداً. يرى نصر أن الفلسفة الغربية الحديثة، بسبب معارضتها المبدئية للفلسفة الإسلامية، ولأنها تركت

الوحي والذوق الفكري والإستشراقية العقلية، ابتعدت عن هذين المصدرين الحكمة الإلهية ومعرفة الحقيقة الباطنية للدين. ولا تستطيع أن تكون شيئا إلّا سببا للدمار والخراب في المجتمع الإسلامي. ومع ذلك، فإن الفلسفة الإسلامية نفسها هي فلسفة اعتمدت على الوحي، وتتضمن رؤية عالمية تلعب فيها أهمية الوحي في العالمين الأكبر والأصغر دوراً أساسياً، وصلت الفلسفة المبنية على الوحي في الإسلام روحية إلى كمالها وتطورها النهائي، على الرغم من أن هذا النوع من الفلسفة مع فيلون اليهودي بدأت وهناك ما يقرب من ألفي سنة لها أتباع كثيرون في العالم المسيحي.

ومن ناحية أخرى، فإن القضية المركزية المتمثلة في علاقة الفلسفة والدين بالعقل والإيمان حظيت باهتمام خاص من قبل حكماء الإسلام منذ البداية، وأخيرا، تمّ حلّها على أيدى صدر المتألهين بعد ثمانية قرون من الفيلسوف الكندي الذي أثار هذه القضية الهامة لأول مرة. يوضح نصر أنه عندما يقتصر العقل على جانبه الجدلي، كما هو الحال في معظم المدارس الفلسفية الجديدة، ومن ناحية أخرى، يقتصر الوحي على جانبه الخارجي والمرئي ويتم إنكار حقائق الدين العرفانية والباطنية، فلن تدمج الفلسفة والدين؛ وفي مثل هذه الحالة، فإن أي جهد يبذل لخلق الانسجام بين الاثنين لن يكون ناجحا ومستداما، وسيفشل في النهاية، كما حدث في تأريخ العصر الجديد في أوروبا. وتجدر الإشارة إلى أن النظرة الهرمية الأنطولوجية هي النظرة السائدة في الفلسفة الإسلامية، وكانت العلاقة بين جميع الكائنات وتراتبية الوجود واستمرارية درجات وفروع العلوم هي الأساس والمبادئ لهذه الحكمة دوماً. علاوة على هذا فخطر الإفراط في تفريق العلوم المختلفة عن بعضها البعض وفقدان الرأي الواحد حول العالم، هو ما يعتبره بعض المفكرين الغربيين مثل الفيلسوف الإنجليزي الشهير وايتهيد [Whitehead]، أكبر خطر حالي على الحضارة الغربية بل ويعتبرونه مميتًا وأخطر داء للحضارة الإسلامية منه على الحضارة الأوروبية، لأن المبدأ والأساس والسبب لوجود الإسلام هو التعبير عن مبدأ التوحيد ونشرف الذي يجب تطبيقه في جميع مراحل حياة الإنسان، سواء عملياً كان أو نظرياً، ولذلك فإن إمكانية إنشاء علاقة بين مختلف مجالات المعرفة والحفاظ عليها مهمة جدّاً لأولئك المهتمين حقًا بالمجتمع الإسلامي، وفي هذه الحالة، كما هو الحال في العديد من الحالات الأخرى، يمكن للتراث الفكري والعلمي الإسلامي أن يكون مرشداً وهادياً لمفكري هذا العصر.

يستنتج نصر:

> إذا أردنا أن لاتكون الفلسفات الجديدة التي ينشرها المسلمون بسرعة في العالم الإسلامي اليوم سوى عامل بلبلة وتدمير، فلا بُدّ من إحياء مبادئ الحكمة الإسلامية والاعتراف بها، والمواجهة مع القضايا الجديدة التي تنشأ في العصر الراهن بالحكمة الإسلامية، ثمّ حلّها بالطريقة المناسبة (نصر،١٣٥٩: ١١).

وعلينا إعادة اكتشاف المبادئ والبحث عن الجذور العميقة التي تربطنا بسياق الواقع وحقيقة الأشياء كما يقول جلال الدين الرومي:«كل من ابتعد عن أصله فعليه بالعودة إلى حياته الماضية».

وتكمن أهمية الإدراك في الفلسفة الإسلامية والعلوم الفكرية في إعادة اكتشاف هذا المبدأ، وإنّما هذا البحث وحده هو الذي يمكن أن يعطي معنى لوجودنا ونشاطنا، ويحول عملية التفكير التي تعرف اليوم

بالفلسفة إلى الفيلوسوفيا أي الحبّ الحقيقي للحكمة والعلم، والمشاهدة الممزوجة بالفرحة والبهجة. ومما يؤخذ على آراء نصر بوصفه غموضا أنّه لايحدد حدود العلم دقيقاً؛ وعندما قدّم طبيعة العلم الجديد على أنّها غير أخلاقية، يبدو أنّه يعتبر العلم ككلّ يشمل دوافع العلماء، وتفسيرات العلماء للنظريات العلمية وتطبيقات العلم. ومن ناحية أخرى، لمّا ذكر «مشروعية العلوم الجديدة في مجالها الخاص»، ظهر أنه قد تخلى عن النهج الشمولي تجاه العلم وأخذ دوافع العلم وتفسيراته وتطبيقاته من الطروحات العلمية نفسها، حيث وصف الواقع التجريبي، بشكل منفصل و شرحه.

٧. النتائج

يرى نصر الفلسفة الإسلامية أغنى من الفلسفة الغربية من حيث الميتافيزيقا، ولو أنّ المناقشة ومنهج رفض الميتافيزيقا والتشكيك ظهرت أساساً في الفلسفة الغربية، لقلّما تظهر في الفلسفة الإسلامية، لكنّ مناقشة العالم الخيالي على أيدي ابن عربي ومن قبله مع السهروردي، حيث ظهرت في الحكمة الإيرانية، وقد رعاه ملاصدرا كثيرا،لم يحظ باهتمام كبير في الفلسفة الغربية، ودخل الأدب الفلسفي الغربي بجهود هانري كوربان.

يعتقد نصر أنّ الفارق الأساسي بين الفلاسفة الإسلاميين المعاصرين والفلاسفة الغربيين يكمن في حقيقة أنّ الأوروبيين درسوا تقاليدهم الفلسفية بعناية شديدة وبانتظام؛ ولكن النواحي الغامضة والمظلمة في تأريخ الفلسفة الإسلامية هي أكثر بكثير من الفلسفة الغربية، في حين أن أعمال الفلاسفة الغربيين العظماء مثل كانت وهيغل وشلينغ وشوبنهاور وديكارت والمدرسة الديكارتية، جميعهم، قد تمّ نشرها ومناقشتها مفصّلة وحتى ترجمت إلى لغات مختلفة. كما أن المراجعات والنقود التي انبثقت حول هذه الأعمال أتاحت مصادر هائلة للجميع في الدراسات الفلسفية؛أمّا في الفلسفة الإسلامية التقليدية، فلم ينشر أعمال فيلسوف إيراني إسلامي واحد بكاملها. إنّ نصرا يتّبع الصراحة في التعبير عن موقفه الفلسفي قائلا:

> لو كنت مرغماً، إن جاز التعبير، أن ألخص وجهة نظري الفلسفية، لقلت إنني تابع أبدي للتفكير والحكمة العالمية؛ أي تلك الحكمة الأبدية التي كانت وستظلّ دائمًا حيث كان في منظورها حقيقة واحدة فقط يمكنها أن تقول "أنا". هذه الحكمة هي أساس الميتافيزيقا العامة وتستخدم في مجالات علم الكون وعلم النفس والفن وما إلى ذلك، ولايمكن تحقيقها، إلّا بمساعدة التقليد أو الدين، الذي يقدر وحده على توفير الوسائل اللازمة لجعل العقل يعمل داخل الإنسان وتمكينه من التحول من خلال المعرفة حتى يصبح هو نفسه تجسيدا لهذه الحكمة (نصر، ١٣٨٧:٣).

ويرى نصر أن تقدم الفلسفة الغربية من اليونان إلى العصور الوسطى أمر يمكن الدفاع عنه من حيث المبدأ حيث يتماشى مع التقاليد الحاكمة والعقلانية للأديان والتقاليد الدينية، لكنه يفسر الفلسفة الغربية من عصر النهضة إلى عصرنا هذا تفسيرًا متشائماً، إلى أن استخدم مصطلح الميزوسوفيا —الفليلوسوفيا المتضادّ للتعبير عنه.

اعتقد نصر بأنّ العلاقة بين العلم التجريبي والميتافيزيقا أحادية الجانب؛ فقد أكّد على تأثير العلوم التقليدية في الميتافيزيقا التقليدية دون غيرها، فلو اعتبرنا أنّ الفلسفة الإسلامية قد تأثرت بالفيزياء الأرسطي والهيئة البطلمية في عملية تطورها، وأعطينا قيمة ومصداقية للعلم الجديد كوصف للواقع المادي، واستخدمنا من هذه الإنجازات لوصفنا علماً جديداً، يخلق مشاكل للفلسفة ويجبرها على إعادة النظر في نفسها، ومن هذا المنطلق، يجد العلم والفلسفة علاقات ذات اتجاهين مع بعضهما البعض.

وأخيرا نرى في وجهة نظر نصر غموضاً منهجياً؛ ألا وهو الغموض في كيفية الرجوع إلى مصادر الدين (الكتب والتقاليد) في تحقيق النظرة الإسلامية،كما أنّ طريقته العملية للجمع بين العلم والأخلاق تواجه هذا الشك المنهجي كذلك.

من إنجازات الفلسفة التقليدية دراسة التأويل الديني للعلوم في الحضارة الإسلامية، كما تُعدّ التقليدية النصرية إحدى التيارات الفكرية المعاصرة في تعريف الفلسفة الإسلامية لدى الغرب وفي تطوير دراسات الفلسفة المقارنة من منظور الثقافة الإسلامية. إنّ للأفكار والأسئلة والتوجه الحضاري لأعمال الدكتور نصر صلة وثيقة مع القضايا التفكرية في المجتمع الإيراني لمّا يتكلم عن خطاب الحضارة الإسلامية في العالم الجديد وهي نقطة جديرة بالملاحظة، في حين حاول في إنشاء وتطوير الدراسات العلمية في الحضارة الإسلامية من الناحية المعرفية المؤسسية والخطابية.

الهوامش

١. ولعل تأريخ الدكتور نصر للفلسفة الإسلامية يمكن أن نذكره باعتباره أكثر تأريخ الفلسفة الإسلامية تفصيلاً؛ Seyyed Hossein Nasr Oliver Leaman eds. Hostory of Islamic Philosophy Routledge, History of World Philosophies Series ,London,New York,1996 ,Vol.1,1169 p يتكون هذا العمل من مقدمتين، و١١ قسما، ويحتوي على إجمالي ٧١ مقالًا. إن شمولية هذا الكتاب تنعكس بشكل جيد ليس فقط في تنوع ونطاق الموضوعات التي تمت مناقشتها وتغطيتها الجغرافية، ولكن أيضًا في تنوع مؤلفي المقالات. الكتاب الشرقيون والغربيون، مسلمون وغير مسلمين، وكذلك الأساتذة المسلمين من مختلف دول ومناطق العالم الإسلامي، والذين تلقوا تعليمًا تقليديًا في الفلسفة، وكذلك الذين تراكمت لديهم المعرفة في المراكز العلمية والجامعات الغربية، لقد اجتمعت وبأساليب بحث مختلفة ومجالات فكرية مختلفة درست الفلسفة الإسلامية في العالم الإسلامي وكذلك في الغرب، على عكس معظم الأعمال المتعلقة بالفلسفة الإسلامية، والتي خصصت بشكل أساسي لحياة الفلاسفة وأفكارهم، وليس إلى تفكيرهم الفلسفي، فإن الاعتماد الأساسي ينصب على الفلسفة الإسلامية، لتوضع كتقليد فلسفي حي وديناميكي، وفي الوقت نفسه، لم تكلف نفسها عناء الاهتمام بحياة وأفكار أبرز ممثليها.

٢. الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها: الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود ـ مثل الوحدة والكثرة والعليّة وغير ذلك.رک : الشفا (الالهيات)، تقديم: ابراهيم مدكور، قم، مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفى،بى‌تا،صص١۴-١۵.

المصادر والمراجع

جهانبگلو، رامین. (۱۳۸۵). **در جست و جوی امر قدسی**، گفتگـوی رامـین جهـانبگلو بـا دکتـر نصـر. ترجمـه مصـطفی شهرآیینی. تهران: نی.

حسنی، سید حمیدرضا؛ علی‌پور، مهدی و محمدتقی موحد ابطحـی.(۱۳۸۶). **علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظـات**. قـم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). **جریان های فـکری مـعاصر ایران**، قم: مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.

دهباشی، حسین. (۱۳۹۳). **حکمت و سیاست، خاطرات دکتر سید حسین نصر**، تهران: مرکز اسناد کتابخانه ملی.

دهقان، مصطفی. (۱۳۸۴). **جـام نو و می کهن** (مقالاتی از اصحاب حکمت جاویدان)، مؤسسه تحقیقات و توسعه علـوم انـسانی.

زارع، حامد. (۱۳۹۳). **آفاق حکمت در سپهر سنت**، گفتگوی حامد زارع با دکتر سید حسین نصر.تهران: ققنوس.

فغفوری، محمد. (۱۳۷۶). **نقد و بررسی تاریخ فلسفه اسلامی**، فصلنامه ایران نامه ،ش ۵۸.

نصر، سید حسین و الیور لیمن. (۱۳۸۸-۱۳۸۳). **تاریخ فلسفه اسـلامی**، ترجمـه جمعـی از اسـاتید فلسـفه. جلـد ۵-۱. تهران: حکمت.

نصر، سید حسین. (۱۳۵۰). **علم و تمدن در اسلام**، ترجمه احمد آرام. تهران: اندیشه.

نصر، سید حسین. (۱۳۷۸). **نیاز به علم مـقدّس**، ترجمه حـسن مـیانداری، ویراستار احمد جلیلی. قم: مؤسسـة فرهنگـی طه.

نصر، سید حسین. (۱۳۸۳). **اسلام و تنگناهای انسان متجدد**، ترجمه انشاالله رحمتی. تهران: سهروردی.

نصر، سید حسین. (۱۳۸۳). **در غربت غربی، زندگینامه خود نوشت**، ترجمه امیر نصری. تهران: رسا.

نصر، سید حسین. (۱۳۸٤). **دین و نظام طبیعت**،ترجمه محمد حسن فغفوری. تهران: حکمت.

نصر، سید حسین. (۱۳۸۵). **اسلام سنتی در جهان متجدد**، ترجمه محمد صالحی،تهران: سهروردی .

نصر، سید حسین. (۱۳۸۷). **جوان مسلمان و دنیای متجدد**، ترجمه مرتضی اسعدی،تهران: طرح نو.

نصر، سید حسین. (۱۳۹۰). **سـنت عـقلانی اسلامی در ایران**، ترجمه سعید دهقانی، تهران: قصیده سرا.

یوسفی فر، شهرام. (۱۳۸۲). **چـرا سـنت‌گـرا نیسـتم** از محمـد لگنهاوسـن،ترجمه منصـور نصـیری، در مجموعـه خـرد جـاویدان (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیـدگاه سنت‌گرایان معاصر). تهران: دانـشگاه تـهران

یوسفی فر، شهرام. (۱۳۸۲). **خـرد جـاویدان** (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیـدگاه سنت‌گرایان معاصـر)،تهران: دانـشگاه تـهران.

R. H. L. Slater. (1964). Three Muslim Sages. Cambridge: Harvard University Press.

H. A. Gibb. (1964). an Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Cambridge: Harvard University Press.

L. E. Hahn, R. E. Auxier, and L. W. Stone, Jr. (2001). The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr.The Library of Living Philosophers, volume.XXVIII. Chicago: Open Court.

W. Chittick. (1997). the Works of Seyyed HosseinNasr through His Fortieth Birthday, Salt Lake City, the Middle EastCenter-University of Utah.

M. Aminirazavi & Z. Moris. (1994). the Complete Bibliography of the Works of Seyyed Hossein Nasr From1958 through April 1993, Kuala Lumpur, Islamic Academy of Science.

مقالات

امام جمعه، مهدی و زهرا طالبی. (۱۳۹۱). «سنت و سنت گرایی از دیدگاه شـوان و نصـر». الهیـات تطبیقـی. ش ۷، بهـار و تابستان. صص۳۷-۵۶.

سایت ها و مجلات

مجله کلک. (۱۳۷۲). **گفت و گو با دکتر سید حسین نصر**، ش ۴۳و۴۴،مهر و آبان، ص ۱۹۵.

میزگرد بررسی آرای دکتر حسین نصر در کتاب قلب اسلام، سایت مرکز جهانی علوم اسلامی

http://www.qomicis.com

آفاق الحضارة الإسلامية، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ پژوهشی)، سال ۲۷، شمارهٔ ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

رویکرد سنت گرایانه به مناسبات فلسفه و فرهنگ در تمدن اسلامی (تحلیلی بر آرای سید حسین نصر)

مالک شجاعی جشوقانی*

ابراهیم نامداری**

چکیده

سنّت گرایی جریانی فکری در نقد تجدد است که آن را رنه‌گنون، فیلسوف فرانسوی (۱۹۵۱ـ ۱۸۸۶) بنیادگذاری کرد و توسط کوماراسوامی(۱۹۴۷ـ ۱۸۷۷) صورتبندی مفهومی خود را یافت و با مطالعات فریتیوف شووان، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز، و دکتر سید حسین نصر به عنوان یک جریان فکری مهم معاصر مطرح شد. سنت گرایان به رابطه سنت و دین با تجدد و مدرنیته توجه داشته اما برخلاف برخی روشنفکران و نواندیشان دینی به رویکرد تلفیقی و گزینشی به منظور سازگاری سنت و دین با تجدد و مدرنیته نمی‌اندیشند و راه حل بحران‌های انسان متجدد را در بازگشت به اصول سنتی می‌دانند. شاخص‌ترین روایت سنت گرایی در فرهنگ اسلامی معاصر را در آثار و افکار سید حسین نصر می‌توان سراغ گرفت. وی به جهت فهم خاصی که از مناسبات فلسفه و فرهنگ در تمدن اسلامی دارد می‌کوشد تا با اتکاء به سنت فلسفه اسلامی و روایتی سنت گرایانه که از آن ارائه می‌دهد به نقد تجدد غربی و فلسفه جدید همبسته با آن بپردازد.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ اسلامی، فلسفه اسلامی، تجدد، فلسفه غرب، سنت گرایی.

* دانشیار مطالعات میان فرهنگی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول)، malekmind@yahoo.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران، enamdari@abru.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۳۱