

در جست و جوی امر قدسی: چیستی امر قدسی در میان
سنت‌گرایان با تأکید بر آرای رنه گنون، فریتهوف شوآن و
سیدحسین نصر

دکتر بیوک علیزاده* محمد رضا قائمی نیک**

چکیده

مفهوم «امر قدسی» اصلی‌ترین مفهومی است که مکتب موسوم به «سنت‌گرایی» بر آن تأکید دارد و درک آن متناظر با درک مضامین اصلی این مکتب است. در این مقاله، کوشش شده است تا با ایضاح این مفهوم و بررسی رابطه‌ی آن با مفاهیمی نظیر سنت، تجدد، وحدت متعالی ادیان، طبیعت و انسان و حکمت خالده، جهان‌بینی و نگاه آن‌ها به دین تبیین گردد. این تحقیق محدود به بررسی آرای سه تن از مشهورترین نویسندگان سنت‌گرا، رنه گنون، فریتهوف شوآن و سیدحسین نصر است. نتیجه‌ی نهایی این تبیین فهم و درک دعوت سنت‌گرایان به بازگشت به سنت و جست‌وجوی امر قدسی در جهان مدرن است.

واژه‌های کلیدی: ۱- امر قدسی، ۲- سنت‌گرایان، ۳- سیدحسین نصر، ۴- رنه

گنون، ۵- فریتهوف شوآن، ۶- حکمت خالده.

۱. مقدمه

مفهوم «امر قدسی»^۱ یادآور عقایدی است که امروزه با نام مسلک فکری «سنت‌گرایی»^۲ که گاه با عناوینی هم‌چون مکتب «قائلان به وحدت متعالی ادیان»^۳ یا «قائلان به حکمت خالده»^۴ نیز شناخته می‌شوند، گره خورده است (۶، ص: ۱). مع‌ذلک، به

* e-mail: Alizade.boyouk@gmail.com

** e-mail: ghaeminik@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۱/۲/۱۰

* استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۰/۶/۲۱

رغم تکرر و تکثر واژه‌ی «قدسی» در میان آرای شایان تأمل این مسلک فکری، ابهاماتی بر آن پرتو افکنده است. از این رو، ایضاح امر قدسی، کمک شایانی به فهم برداشت سنت‌گرایان از دین، تجدد، سنت، علم و بسیاری از مقولات دیگر می‌نماید.

مقاله‌ی حاضر در حکم «درآمدی» بر ایضاح مفهوم «امر قدسی» در میان آرای سنت‌گرایان است و کاوش بیشتر و عمیق‌تر در این مقوله، نیازمند فرصتی بیش از این خواهد بود. همچنین با توجه به محدودیت‌های ذاتی این مقاله، به بررسی تبیین سه تن از مشهورترین صاحب‌نظران این سنت، یعنی رنه‌گنون^۵، فریتهوف شوان^۶ و سیدحسین نصر^۷ از مفهوم «امر قدسی» پرداخته‌ایم. بنابراین آنچه سعی داریم از این پژوهش مختصر در جست‌وجوی امر قدسی به دست آوریم پاسخ به دو پرسش است: ۱. مراد از مفهوم امر قدسی در میان سنت‌گرایان چیست و در پرتوی این ایضاح مفهومی، سنت‌گرایان از گوهر دین چه تلقی‌ای به دست می‌دهند؟ و ۲. منظومه‌ی فکری سنت‌گرایان در پرتوی امر قدسی، چه منظومه‌ی معرفت‌شناختی/جهان‌شناختی‌ای را پیش روی انسان طالب حقیقت می‌گذارد؟ پیش از ورود به این تلاش نظری، بیان کلیاتی از این مسلک فکری، تاریخچه و مبانی نظری آن، برای نگارنده و خواننده لازم می‌نماید.

۲. سنت‌گرایی چیست؟

واژه‌ی سنت مشتق از کلمه‌ی لاتینی *tredere* به معنای انتقال (به‌ویژه شفاهی) یک باور، گزاره یا عمل از نسلی به نسل دیگر است. سنت‌گرایی نیز با این معنا از سنت تعریف می‌شود. بنابراین سنت‌گرایی باور یا عملی را از زمانی دور و غریب به اکنون آورده است؛ باوری که بایستی منتقل می‌شده است، اما در پشت دو و نیم هزاره^۸ از تاریخ غرب پنهان مانده است (۳۱، ص: ۲۱). تعریف و تحدید آنچه اکنون به «سنت‌گرایی» تعبیر می‌شود، افزون بر دشواری‌هایی که در تعریف و تحدید مکاتب فکری وجود دارد، به جهات عدیده‌ی دیگری نیز دشوار است؛ نظیر این که طرح آن در جهان متجدد، قدمت زیادی ندارد. مفاهیم، معانی و الفاظی که آن‌ها برای بیان آرای خویش به کار می‌گیرند مبهم و نارسا است و به تعبیر دیگر، با ذهن انسان متجدد آشنا نیست، افزون بر این، دامنه‌ی سنت‌گرایی نه آن‌چنان محدود به یک حوزه است که بتوان بر اساس آن تعریفی روشن داد و نه حوزه‌هایی که سنت‌گرایی بر آن‌ها متمرکز است به سهولت تعریف‌شدنی‌اند. دین، سنت، مابعدالطبیعه، هنر و مقولاتی این‌چنینی اصولاً دشواری‌های نظری فراوانی پیش روی می‌گذارند.

رنه‌گنون، عالم مابعدالطبیعه‌گرای فرانسوی، پیش از گرویدن به اسلام و معنون شدن به «عبدالواحد یحیی» در قاهره، اولین تلاش‌های نظری‌ای را انجام داد که خود در آن

زمان، عنوان سنت‌گرایی را شایسته‌ی آن نمی‌دانست. گنون در ابتدای راه، بیش از آن که به ادیان علاقه‌مند باشد، شیفته‌ی علوم خفیه‌ای بود که در اوایل قرن بیستم در فرانسه رواج یافته بود. هرچند اشتغال گنون به این علوم خفیه طولانی نبود، دلیل مخالفت گنون با سنت‌گرا دانستن تلاش‌های نظری‌اش، برخاسته از مخالفت با کسانی بود که بدون درک سنت، سعی بر نقد تجدد داشتند و خواستار بازگشت به سنت بودند و به عقیده‌ی گنون، در تقابل با «روح راستین سنت» بودند. به هر جهت، وقوع جنگ جهانی دوم سبب بی‌رونی‌تری عقاید آنان شد و آنچه بعد از جنگ احیا گردید آموزه‌های گنون بود (۵، ص: ۲۰).^۹ به همین سبب است که اکنون، عنوان سنت‌گرایی مفهومی متمایز از زمانه‌ی گنون دارد و می‌توان گنون را بنیان‌گذار مکتب/جریان یا نحله‌ای از تفکر دانست که عهده‌دار شرح و بیان حکمت خالده‌اند.

مساعی‌ای که با گنون آغاز گردید و اندکی بعد، در آناندا کوماراسوامی^{۱۰} قوت گرفت، اگرچه امروزه تنه‌ای قدرتمندتر یافته و صورت‌های مختلفی از آن بسط یافته است، هنوز هم به سهولت درک‌شدنی نیست. سنت‌گرایان دیگر نظیر تیتوس بوکهارت^{۱۱}، مارتین لینگز^{۱۲}، هیوستون اسمیت^{۱۳}، لرد نورث بورن^{۱۴}، مارکو پالیس^{۱۵} و بسیاری دیگر، که در این نحله‌ی فکری قلم می‌سایند، همچون گنون معتقد به وجود «یک سنت کلی‌اند که در آغاز دوره‌ی کنونی بشر [بر نبی] وحی شده، ولی تا اندازه‌ای مفقود گشته است... گنون به صورت‌های مختلف این سنت توجهی نداشت، بلکه اهتمام اصلی‌اش معطوف هسته و لبّ آیین سنت بود، یعنی به معرفت ناب و بی‌تغییری که هنوز از طریق بسترها و مجراهایی که تعالی سنتی فراهم می‌آورد، برای آدمی قابل وصول است» (همان، ص: ۵۲). توجه او به همین عنصر ناب است که همچون نخ تسبیحی، دیگر سنت‌گرایان را در سنت‌های مختلف و ادیان متنوع گرد هم آورده است. اصل بدیهی در آثار گنون، «وجود یک سنت نخستین و ازلی، مشتمل بر مجموعه‌ای از اصول ثابت و لایتغیر مابعدالطبیعی و جهان‌شناختی است، که سلسله‌ای از سنت‌ها از آن نشأت می‌گیرند... اصلی^{۱۶} که نه پذیرای استدلال است و نه به هیچ نوع اثبات یا برهان تاریخی و جز آن نیاز دارد» (همان، ص: ۵۳). شاید به جهت همین تأثیر عمیق است که گاهی از سنت‌گرایی با عنوان «سنت‌گرایی گنونی»^{۱۷} یاد می‌شود (۳۱، ص: ۲۲). با این حال، چون سنتی که سنت‌گرایان در پی‌اند، از دل تجدد^{۱۸} احیا شده است، پیش از پرداختن به تعریف سنت، نیازمند روشن شدن نسبت آنان با عالم تجدد هستیم.

۳. بازیابی امرِ قدسی از درونِ تجدد

سنت‌گرایان به این شه‌ره‌اند که عالمِ تجدد را درک کرده‌اند و از دل و درون آن، طالب سنت‌اند. با این حال، نباید گمان بُرد که دوگانه‌ی سنت/تجدد، که ساخته‌ی جهان متجدد برای تمایز خویش از سنت بوده و در فضای فکری ما رایج گردیده، مساوق با برداشت سنت‌گرایان از نسبتِ سنت و تجدد است (۲۰، ص: ۳۹۲). از این‌رو، فهمِ نسبتی که سنت‌گرایان با تجدد برقرار کرده‌اند را مسبوق به توجه هم‌زمان به اولاً تعریف و توصیفِ سنت‌گرایان از تجدد و ثانیاً بیان تلاشی که آن‌ها برای احیای سنت و به تبع آن امرِ قدسی از درون تجدد نموده‌اند کرده‌ایم؛ رنه گنون به این لحاظ، نقطه‌ی عطفی محسوب می‌شود (۵، ص: ۵۵).

بحرانِ دنیای متجدد^{۱۹} حاکی از «بحرانِ تمامیت عصر جدید است ... که این بحران به حل خود نزدیک می‌شود» (۱۸، ص: ۱۳). این حل‌شدن بحران به معنای نزدیک شدن به «پایان یک دوران یا یک دور تاریخی است که ممکن است بر طبق آموزه‌های همه‌ی دکترین‌های سنتی نیز مطابقت داشته باشد» (همان، ص: ۱۷). این دوره‌ی تاریخی، که تجدد بخشی از آن است، به شش قرن پیش از میلاد مسیح باز می‌گردد (همان، ص: ۲۲). گنون این دوره‌ی تاریخی را ساخته‌ی خود غرب می‌داند. غرب به آنچه پیش از این در سنت‌های مختلف، مانند چین و هند و ایران و یونان، وجود دارد خصلت افسانه‌ای بخشید و آن‌ها را فاقد ارزش انگاشت (همان، ص: ۲۴). با این حال، آنچه برای سنت‌گرایان بیش از پیدایی دائو و کنفوسیوس در چین، زردشت در ایران و بودا در هند، در این تاریخ مهم است، پیدایی فلسفه در غرب است، که به اعتبارِ گفته‌های متجددین، هم‌آغاز با شروع عصرِ کلاسیک است و «تنها تمدنی است که مستحقّ عنوان تاریخی است» و همه‌ی چیزهای قبل از آن، باید افسانه‌ای تلقی شوند (همان، صص: ۲۵ - ۲۶). از همین جاست که در تفسیر گنون از عصر جدید، به فلسفه و ریشه‌های مابعدالطبیعه‌ی جدید می‌رسیم.

با این‌که معنای اولیه‌ی فلسفه دوستداریِ حکمت بود، اما در ادامه، «انحرافی که به دنبال آمد، در این بود که این مرحله‌ی گذار، خود به عنوان هدف در نظر گرفته شد و در صد برآمدند فلسفه را جای‌گزین حکمت کنند، فرایندی که فراموش کردن یا نادیده گرفتن ماهیت حقیقی حکمت را به دنبال داشت. به این طریق بود که آنچه فلسفه‌ی دنیوی می‌توان خواند به وجود آمد. به عبارت دیگر، حکمتی ادعایی که کاملاً انسانی و در نتیجه، یک‌سره متعلق به مرتبه‌ی راسیونال بود، جای حکمت حقیقی، سنتی، فوق راسیونال و نا انسانی را گرفت» (همان، ص: ۲۷). با این حال، «دوران باستان کلاسیک هنوز چیزهای زیادی داشت که به مرتبه‌ی عقلانی و روحانی تعلق دارند، مرتبه‌ای که هیچ معادلی را در

دنیای متجدد برای آن نمی‌توان یافت» (۱۸، ص: ۲۹). در باب قرون وسطی و مسیحیت، گنون معتقد است «این تاریخ نقطه‌ی شروع بحران جدید است؛ آغاز اختلال در جهان مسیحیت است که تمدن قرون وسطای غرب، اساساً با آن یکی بود. در عین حال، زمان تشکیل ملت‌ها و پایان نظام فئودالی نیز هست... بنابراین مبدأ دوره‌ی جدید را باید تقریباً دو قرن پیش از آنچه نزد مورخان معمول است قرار داد. رنسانس و نهضت اصلاح دین، عمدتاً نتایج انحطاط دوره‌ی قبلی بود و لذا آنچه رنسانس نامیده می‌شود در واقع تولد مجدد نبود، بلکه مرگ چیزهای زیادی بود» (همان، ص: ۳۱). مهم‌ترین چیزی که از دست رفته است امر باطنی است. «در نتیجه‌ی این پدیده، که تا آن‌جا که به عالم متجدد مربوط می‌شود به قرن هجدهم باز می‌گردد، امر باطنی غالباً به عنوان امر ضد سنت مسیحی ظاهر شده است و این در حالی است که آن چیزی هم که از سنت مسیحی برجای مانده، در موارد بسیاری از خود قول به امر باطنی بی‌زاری جسته است، به همان‌سان که عرفان یا معرفت قدسی در شرح و تفسیر پیام بیشتر فرقی مسیحی در روزگار اخیر از نظر دور مانده است. این به اصطلاح طریقت باطنی، به دلیل جدا شدنش از یک سنت زنده، معمولاً به مرتبه‌ی نوعی نهنان‌گرایی بی‌اثر یا حتی زیانکار تنزل یافته است و از این‌رو است که قشر و پوسته‌ای از معرفت قدسی باقی مانده، ولی از امر قدسی تهی گردیده است» (۲۳، ص: ۱۷۲).

به جهت محو شدن امر قدسی، سلطه‌ی غرب چیزی جز انعکاس سیطره‌ی کمیت نیست (۱۶، ص: ۹)، علی‌رغم این نگاه بدبینانه و آخرالزمانی، «آنچه که از جنبه‌ای ممکن است بدبینی دنیای جدید تلقی شود، از جنبه‌ی دیگر همچون خوش‌بینی آسمانی جلوه‌گر می‌شود، زیرا پایان یک دور نشانه‌ی تکمیل آن و استقرار مجدد نظم حقیقی است» (۵، ص: ۶۱). به لحاظ تاریخی، «درست در همان زمانی که به نظر می‌رسید فرآیند دنیوی کردن عالم و آدم به نتیجه‌ی منطقی خود، یعنی محو حضور امر قدسی از همه‌ی جوانب حیات و اندیشه‌ی بشر نائل شده است، انسجام و اعتدال فراگیر عالم هستی، جنب و جوشی در دل و جان دست‌کم شماری از انسان‌های معاصر برای بازیابی امر قدسی ایجاد کرد» (۲۳، ص: ۲۰۳). «معرفتی ظاهراً باطنی که از مصر، چین و منابع شرقی نشأت گرفته بود، موضوع بحث محافل نهنان‌گرا به ویژه در فرانسه قرار گرفت و بازگشت‌هایی چون آیین مصری کاگلیوسترو در درون تشکیلات فراماسونری به اجرا در آمد... جای بسی شگفتی است که قرن نوزدهم، که از دیدگاه مابعدالطبیعی نشان‌گر نقطه‌ی اوج بی‌رونقی سنت در غرب است، علاقه‌ی گسترده به شرق‌پژوهی و ترجمه‌ی کتاب‌های آسمانی قدسی و آثاری دارای ماهیت

ذوقی به زبان‌های مختلف اروپایی آغاز می‌گردد» (۲۳، ص: ۲۰۶) و در همین تشکیلات است که نطفه‌ی سنت‌گرایی در رنه گنون شکل می‌گیرد.

این رخداد صرفاً حادثه‌ای زمانی نیست، چون از منظر سنت‌گرایی، تجدد عصری است که از بسط نزولی از یک اصل ناشی می‌شود تا «این که در نهایت به نقطه‌ای می‌رسد که در آن متوقف شود» (۱۸، ص: ۲۱)؛ اصل روحانی محضی که تنها اظهارشدنی و توصیف‌ناپذیر است. اما این تجلی نزولی، در نگاهی عام‌تر، جهت مخالف صعودی‌ای دارد که مکمل آن است. در واقع، این دو گرایش را «باید به این صورت درک کرد که همیشه به طور هم‌زمان عمل می‌کنند و گاه پیش می‌آید که در لحظاتی که به نظر می‌رسد گرایش نزولی در شرف پیروزی قطعی در جریان بسط عالم است، عمل خاصی برای تقویت گرایش مخالف و برگرداندن نوعی تعادل، حداقل به طور نسبی، مداخله می‌کند. این امر تنظیم مجدد محدودی ایجاد می‌کند که ممکن است به نظر برسد که در اثر آن هبوط، متوقف و یا به نحوی خنثی شده است» (همان، ص: ۲۱). در این‌جا، شبه‌فلسفه‌ی^{۲۰} تاریخی ترسیم می‌شود، که بر خلاف تفسیر خطی تاریخ در تجدد، مبتنی بر تلقی مستدیر و دوری از زمان عینی (تجلی متحرکِ سرمدیت) است (۲۲، ص: ۶۷). این نگاه به تجدد برخاسته از آموزه‌های دکتربین‌های سنتی است. در این آموزه‌ها، «نشانه‌های زیادی وجود دارد بر این که اکنون، پایان این عصر - اگر در شرف وقوع نباشد - نسبتاً نزدیک است» (۱۸، ص: ۱۸).

بنابراین، امرِ قدسی را نه در غرب، بلکه در شرقی باید جست که در بهنجار بودنش «همین بس که کم و بیش به طور کامل، الهام‌بخش همه‌ی تمدن‌هایی بوده است که می‌شناسیم، مگر یک تمدن، که آن نیز تمدن متجدد غربی است» (همان، ص: ۴۲). «سنت» از دست رفته را فقط از طریق تماس با روح سنتی زنده می‌توان بازسازی کرد و دوباره به آن حیات بخشید و همان‌طور که قبلاً گفتیم، فقط در شرق است که این روح هنوز کاملاً زنده است» (همان، ص: ۵۰).

۴. جهان سنت: مَهَبَطِ امرِ قدسی

تلاش برای تعریف سنت، به‌سانِ سعی برای در دست گرفتن باد است، اما تا ندانیم سنت چیست، فهم سنت‌گرایی نیز میسر نخواهد شد. به همین جهت، از منظر سلبی، سنت در نزد سنت‌گرایان، به معنای آداب و رسوم قوم و قبیله‌ای خاص نیست (۴، ص: ۱۰). افزون بر این، سنت به معنای آنچه تجدد برای تمایز خود از گذشته اغلب در نظریات علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی قرن نوزده به سنت نسبت می‌دهد و مضمونی نظیر «امر کهنه‌شده» دارد نیز تلقی نمی‌شود.

به ناچار از سنت، نظیر سنت‌گرایی، تعریفی تاریخی به دست می‌دهیم. سیر مفهوم سنت در نزد سنت‌گرایان، سیر از اوج تعالی محض به سوی تعدیل آن است. در نزد گنون، سنت «متضمن عنصری فوق بشری است» (۱۶، ص: ۲۴۴)، اما تأکید گنون بر فوق بشری بودن سنت قضیه‌ای دوشروطی است؛ سنت وقتی سنت حقیقی است اگر و تنها اگر تفسیر بشری از آن ارائه نشود. چنین برداشتی از سنت، چه در قالب دین و ادیان باشد و چه به نام سنت فلسفی و سنت سیاسی و سنت علمی، «همگی به منزله‌ی قلب ماهیت مفهوم سنت» است (همان، ص: ۲۴۵) و این قلب مفهوم به معنای ساختن «سنت معکوس» است و عالم تجدد عرصه‌ی این معکوس‌سازی قلمداد می‌شود. هرچند، بنا به آنچه پیش‌تر گفتیم، به حد نهایی خود نخواهد رسید (همان، ص: ۳۰۲). به هر صورت، آنچه برای گنون مهم است تعالی محض این سنت است، که به رغم آن‌که گرایش او به شرق در برابر غرب چشم‌پوشیدنی نیست، سنت را فراتر از شرق و غرب می‌داند (همان، ص: ۲۸۸)؛ سنت همچون شجره‌ی مبارکه‌ی زیتونه‌ی الهی است. اما اگر سنت چنین متعالی^{۲۱} است، اولاً تجلی آن در زمان و مکان چگونه ممکن است و افزون بر آن، چگونه می‌توان سنت‌ها/نحله‌ها/ادیان و یا هر مقوله‌ی دیگری را که تجلی‌ای از آن سنت محسوب می‌شود، با آن مرتبط دانست؟

تفسیر سنت‌گرایان دیگر، به وضوح، این تعالی محض را از دریچه‌ی چهار عنصر تعدیل کرده است: وحی، فیض/برکت، راه تحقق/روش تحقیق، تجسم صوری (۵، ص: ۱۵۶ و ۴، ص: ۱۲). با دخالت این عناصر، «یک سنت ایستا یعنی داده‌ای لایتغیر نیست، که در طی زمان به حالتی ثابت و منجمد پابرجا بماند. سنت‌ها پویا هستند؛ در صورت لزوم، می‌توانند رشد کنند، گسترش یابند و شکوفا گردند. با این حال، اگر قرار باشد که سنت تام و تمام بماند، اصل تداوم که رشته‌ی پیوند با وحی را حفظ می‌کند، همواره باید مراعات گردد» (۵، ص: ۱۶۰). این اتصال «سنت‌ها» به سنت اصیل^{۲۲} در پرتوی عناصر مذکور، دو مفهوم را به منظومه‌ی فکری سنت‌گرایانی نظیر شوان و نصر می‌افزاید، که در آثار گنون به ندرت بیان شده‌اند؛ امر قدسی و حکمت خالده.^{۲۳}

شوان احساس امر قدسی را برای هر تمدنی اساسی می‌داند (۵، ص: ۱۶۲) و نصر ذات قدسی را بیشتر به خونی شبیه می‌داند که «در شریان‌های سنت جاری و ساری است... سنت حضور ذات قدسی را به درون همه‌ی عالم گسترش می‌دهد و تمدنی می‌آفریند که درک ذات قدسی حضوری فراگیر در آن دارد» (۲۳، ص: ۱۶۹). در این‌جا، آن تعالی گنونی در تعبیری دیگر بیان می‌شود: «سنت مشتمل بر درک حقیقتی است که هم منشأ الهی دارد و هم در سراسر یک دور اصلی تاریخ بشر، به واسطه‌ی وحی، تداوم یافته است.

همچنین متضمن حقیقتی باطنی است که در دل صور قدسی مختلف قرار گرفته است و منحصر به فرد است، چراکه حقیقت یکی است. «به هر دو معنا، سنت ارتباط وثیقی با «حکمت خالده» دارد، اگر این اصطلاح را به معنای حکمتی بفهمیم که همیشه بوده است و همیشه خواهد بود؛ [همچنین اگر آن را به مثابه‌ی امری بدانیم که] هم از طریق انتقال عرضی و هم از طریق تجدید طولی، در اثر تماس با آن واقعیتی که در آغاز بوده و این‌جا و اکنون هست نیز جاودانه شده است» (همان، ص: ۱۶۱). اما اگر سنت چنین ارتباط وثیقی با امر قدسی و حکمت خالده دارد، تمایز دین با سنت در چیست؟ حکمت خالده چه معنایی دارد؟

۵. امری قدسی در ورای تکثر صور قدسی

موقف بعدی ما در جست‌وجوی امر قدسی در نزد سنت‌گرایان «دین»^{۲۴} است. دین برای سنت‌گرایان «بخشی» از سنت است و این نبود تساوق برآمده از «نفوذ تجددگرایی و عوامل سنت‌ستیزانه به درون قلمرو خود دین» شمرده می‌شود (۲۳، ص: ۱۶۴ و ۳۰، ص: ۷۹). اگر این نسبت پذیرفته شود، کثرت ادیان مستلزم کثرت سنت‌ها است و تعیین نسبت آن سنت‌زلی/لایتغیر/متعالی با سنت‌ها/ادیان، از پیچیده‌ترین مسائلی است که سنت‌گرایان کمر همت به تشریح آن، هم برای اهل شریعت و هم اهل طریقت، بسته‌اند. می‌توان با اصل اسلامی «توحید» آغاز کرد، چون «تنها در وحدانیت متعالی خداوند، که خاص خود اوست، باید به جست‌وجوی وحدت ادیان پرداخت» (۲۵، ص: ۳۳). اما این ذات مطلق و دست‌نیافتنی همان ذات قدسی و «حقیقه الحقایق»^{۲۵} است که هم فراوجود است و هم وجود کلی. در آن واحد، هم متعالی است و هم حلولی» (۲۳، ص: ۲۸۳). این ذات قدسی «حقیقتی است که در اسلام، با شهادت به وحدانیت خدا،^{۲۶} در اوپانیشاده، با عنوان «نه این نه آن»،^{۲۷} در تائوئیسم با «حقیقت بی‌نام» و در عهد عتیق، با عنوان «من آنم که هستم»^{۲۸} بیان شده است» (۲۵، ص: ۳۱). اما این فقط یک وجه از این ذات قدسی است و شایسته است «از «خود برین»^{۲۹} یا «آتمان»^{۳۰} سخن گفت، که در قیاس با آن، هرگونه عینیت‌یافتگی «مایا»^{۳۱} است. حقیقه الحقایق را می‌توان هم عین برین^{۳۲} و هم نهفته‌ترین ذهن^{۳۳} تلقی کرد؛ زیرا خدا هم متعالی است و هم حلولی» (۲۳، ص: ۲۸۳). «خداوند در یک آن، هم بلاشرط است و هم مشروط، هم شناختنی است و هم ناشناختنی، هم الوهیت محض است و هم خدای ملموس بنده، هم خدا در جوهر و ذات است و هم خدا در اسما و صفات، هم برهمن «نیرگونا»^{۳۴} و هم «ساگونا»^{۳۵} است، بی‌نامی است که آغاز و سرمنشأ عالم ملک و ملکوت است و صاحب‌نامی است که مادر همه‌ی مخلوقات بی‌شمار

است» (۲۵، ص: ۳۲). این توصیف دو وجهی از ذات متعالی به دلیل شرح مقوله‌ای است که نزد سنت‌گرایان، اغلب به مایا مشهور است. «مایا قدرت خلاقه و به عبارت دیگر، نیمه‌ی مونث و زاینده‌ی آتمان است. خداوند خود را از طریق اسما و صفاتش متجلی می‌کند» (همان، ص: ۳۹)؛ هرچند مایا خود حجابی برای آتمان است.^{۳۶} بنابراین، «مایا حجاب برین و نیز تجلی برین است که هم حجاب می‌افکند و هم حجاب برمی‌گیرد. در آیین هندو، حجاب افکندن مایا بر خود مطلق یا اتمان، به عنوان بازیِ الهی^{۳۷} توصیف شده، حال آن‌که در اسلام، این بازی ظاهر شدن، که همان فعالیت مایا است، اشتیاق خداوند به شناخته شدن تصور شده است» (۲۳، ص: ۲۸۹). در نزد سنت‌گرایان، تجلی امر قدسی در ساحتی همچون مایا، در حیطه‌های مختلف روی می‌دهد از جمله ادیان، نظام طبیعت^{۳۸} و انسان.

از این‌رو ادیان تجلی حقیقه‌الحقایق هستند، که ذات قدسی خود در «عنصری مادون واقعیت مطلق و بیرونی/نسبی‌کننده که جز مایا نیست، برون‌فکنی کرده و تشعشع آن، در ادیان تجلی یافته است». بنابراین «مایا، نفس آتمان است... مایا هوایی است که آتمان آن را تنفس می‌کند و این هوا کیفیتی از بی‌نهایتی خود اوست» (۱۳، صص: ۲۲ - ۳۴). به نظر می‌رسد مسأله دشوارتر شده است؛ اگر تجلی مایاگونه‌ی ذات قدسی در ادیان تحقق می‌یابد، کثرت ادیان چگونه توجیه می‌شود؟

تجلی مایاگونه‌ی ذات قدسی در ادیان، از رهگذر «وحی»، همچون آبخاری از ذات قدسی محقق می‌شود (۲۵، ص: ۳۳). از این‌رو، وحی و به تبع آن، صور دینی در مرتبه‌ای پایین‌تر از حقیقت قدسی قرار دارند و «سخن گفتن از صورت، سخن گفتن از کثرت و گوناگونی» (۵، ص: ۱۷۱) و بلکه «تنوع و تضاد است» (۷، ص: ۵۴). در نزد سنت‌گرایان، قلمرو تجلی این صور کثیره، قلمرو ظاهر ادیان یا «بعد ظاهری»^{۳۹} و شعائر به معنای عام است:

«كان الناس امة واحدة فاختلّفوا فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بالحق بين الناس فيما اختلفوا فيه» (بقره/ ۲۱۳).^{۴۰}

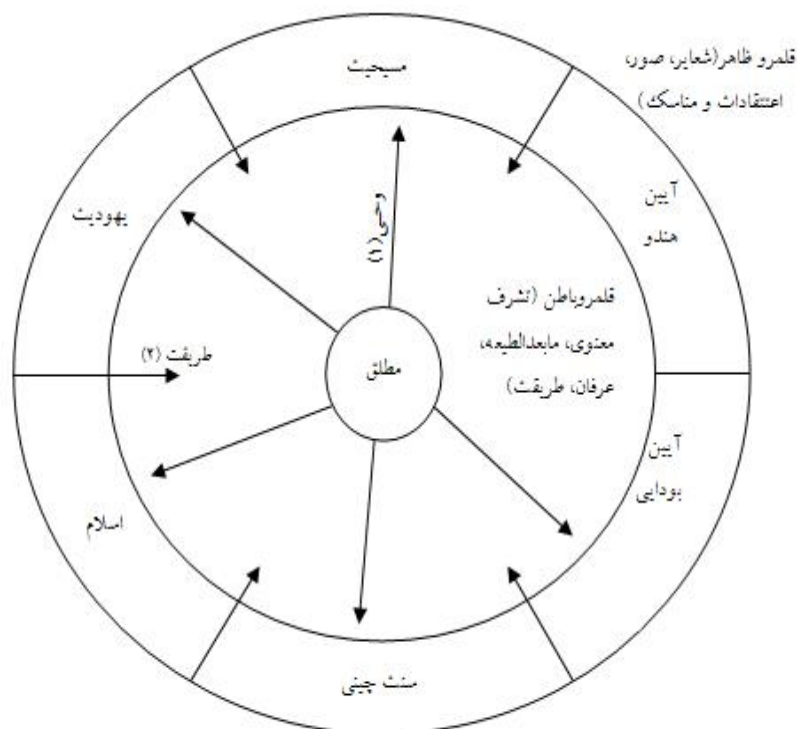
اما پیش از پرداختن به تشریح این بُعد و «بعد باطنی»^{۴۱}، باید به مفهوم «مطلق نسبی»^{۴۲} و نقش آن در تبیین تبدل وحدت ذات قدسی به کثرت در صور ادیان پرداخت. پیش‌تر گفته شد که فقط ذات مطلق مطلق است و «بنابراین، آنچه در یک سنت/دین خاص، در مرتبه‌ی فروتر از ذات مطلق، مطلق به نظر می‌رسد مطلق نسبی است» (۲۳، ص: ۵۶۱). از سویی، ادیان در نزد سنت‌گرایان، برآمده از وحی‌اند و هر صورتی از دین که مرتبط با وحی راستین نباشد نزد آن‌ها شبه‌دین، دین دروغین یا معنویت جعلی است (۵، ص: ۳۲۷). دین در نزد سنت‌گرایان، در ارتباط با این مفهوم معنا می‌یابد و لذا باید واجد وجهی

تعلیمی باشد که در میان مطلق/نسبی و مطلقاً واقعی/نسباً واقعی تمایز نهد و راه و روش زیستن در جهت پیوند با مطلق را بر روی زمین و متناسب با وجود انسانی به دست دهد (همان، صص: ۱۷۶ - ۱۷۷).

جایگاه مطلق نسبی، بنا به اتصالی که با وحی دارد، در مقام نبوت^{۴۳} تعبیه شده است. «بنیان‌گذار هر دین تجلی ذات متعالی و مطلق است» (۲۳، ص: ۵۶۱)، اما این تجلی باید «در هر عالم دینی هم به عنوان مطلق و هم در عین حال، به لحاظ صورت خارجی‌اش، به عنوان جنبه‌ای از آن» تلقی گردد (۲۳، ص: ۵۶۵)، که همان سویه‌ی نسبی مطلق است. بنابراین، «در قلمرو هر دین، حلقه‌ی ارتباط میان آن دین و نظام الهی، چه آن را پیامبر بنامیم چه اوتاره^{۴۴}، چه حلول یا هر عنوان مقدس دیگر، در چارچوب آن دین مطلق است» (۲۵، ص: ۴۱) و در نسبت با خود مطلق، نسبی است. اکنون می‌توان دریافت که «در مسیحیت، حضرت عیسی(ع) همچون تورات در دین یهود و قرآن در دین اسلام، مرکز ثقل و محور است، بدون این‌که این امر، ذره‌ای از اهمیت مقام حضرت موسی(ع) و یا پیامبر اسلام(ص) بکاهد. در دین زردشت، عالم ملائک و به ویژه ملائکِ اعلی، هم از لحاظ هدایت مؤمنان، هم از جنبه‌ی کیهان‌شناسی و هم از جهت شعایر، نقش بسیار مهمی دارند، لیکن از لحاظ دست‌گیری و هدایت مؤمنان، با نقش ملائکه در ادیان ابراهیمی تفاوت بسیار دارند و این امر نیز ذره‌ای از اهمیت مقام ملائکه در کلیت ادیان آسمانی و توحیدی نمی‌کاهد» (۲۵، ص: ۴۳ و ۱۲، ص: ۴۸ و ۱۵). بنابراین، پیامبران در ساحت پدیداری و ظهور بر روی زمین، که مقام کثرت است، یکسان نیستند، هرچند پیام آن‌ها برابر است و در مقام مطلقیت یکی هستند.

اما از آن‌جا که مقام نبوت افزون بر اتصالی که با مطلق دارد، مقام ارسال شریعت نیز هست، «در کیان هر دین، عناصر دیگری از قبیل قوانین دین، شعایر، نمادهای دینی و اسطوره‌ها و اهمیت مقام کیان و نظام طبیعت نیز در مطلق بودن آن مشارکت دارند» (۲۵، ص: ۴۱). از این‌رو، همان‌طور که تفاوت بنیان‌گذاران ادیان، مضمون قاعده‌ی مطلق نسبی می‌شود، گوناگونی شعایر و آداب و به طور کلی، تنوع محسوس در بُعد ظاهری ادیان دلیلی بر بطلان آن‌ها نیست تا مطلق بودن آن‌ها را در محدوده‌ی خود نفی نماید. به عبارت دیگر، نسبی بودن مطلق نه‌تنها در ارتباط با مطلق، بذاته صادق و راه‌گشای تکثر است، بلکه توجیه‌گر مطلق دانستن هر دین از سوی متدینین به آن دین خاص و در عین حال، اعتقاد به وحدت متعالی ادیان^{۴۵} است. لذا اگرچه از نگاه دینی، «تمامیت‌خواهی‌ای که شاخصه‌ی هر دینی است باعث شده [فی‌المثل] اسلام فقط حضرت محمد(ص) را با کلمه الله جامع یکی بداند و سایر پیامبران را فقط مظهر جنبه‌های خاصی از آن بینگارد» (۱۲، ص: ۴۸)، از

«منظر مابعدالطبیعی، این امور به صورت مطلق نسبی دیده می‌شوند» (۲۳، ص: ۵۶۰)، زیرا از این منظر، تنها ذات قدسی است که مطلق است. به همین جهت، «عمل و پای‌بندی به یک دین، به معنای عمل و پای‌بندی کامل به همه‌ی ادیان است» (۲۳، ص: ۵۶۳).



نمودار وحدت متعالی ادیان

(۵، ص: ۱۸۵)

سنن و قلمرو ظاهر قلمرو مؤمن عادی است و عالم ربّانی و عارف به رغم تقیدی که به آن دارد، در این حصار نمی‌گنجد. «مشرّب ظاهری، که هرگز از عین عبارت فراتر نمی‌رود، متوجه بهشت است تا خداوند» (همان، ص: ۱۸۶) و لذا مطلق‌بین است و نه تنها تفاوت مذکور بین صور ادیان برایش بی‌معنا است، بلکه ذات یا حقیقت کلی را از شوون همین صور جزئی می‌پندارد و فراتر از آن، یعنی بُعد باطنی، را نمی‌بیند؛ مشرب او ظاهرگرایی/شریعت^{۴۶} است و در جرگه‌ی اهل ظاهر می‌ماند. بنابراین نظر شوان، «نقطه‌نظر ظاهرگرایی اساساً منطری از علایق فردی است که خود را نه تنها در چرخه‌ی «زندگی خاکی»^{۴۷}، بلکه در چرخه‌ی وجود فردی گرفتار کرده است» (۳۰، ص: ۷). در مقابل، باطن‌گرایی/طریقت^{۴۸}، که مختص خواص باطن‌گرا و البته با تکیه بر بُعد ظاهری و تقید به آن و با روش باطنی است، «گذر از

صورت به ذات یا از وجهه به وجه است». در واقع، عارف باطن‌گرا، به قول شوان، اگرچه «چون دارواشی^{۴۹} آسمانی بر شاخه‌ی ظاهرگرایی می‌نشیند» (۷، ص: ۵۷)، غایتش فناء فی‌الله و بهشت برایش همچون زندانی تنگ است.

در نزد سنت‌گرایان، منشأ دین از وحی است که در ظاهر آن تجلی می‌یابد و باطن دین را خواص اهل باطن با طریقتی باطنی می‌فهمند. افزون بر آن، آنچه طریقت باطنی را ایجاب می‌کند، این حقیقت است که «تنها راه نیل به عالم ماورای حجاب ظاهر و رسیدن به باطن ادیان و نیل به وحدت متعالی آن‌ها» (۲۵، ص: ۳۷) تلاش خواص برای قدم گذاردن در این طریقت باطنی یا به بیان آیین یهود، ورود به ساحت قباله‌ای و ترک ساحت تلمودی (۲۳، ص: ۱۷۰) برای درک ذات مطلق است. اما آن که قصد طریقت به سوی امر قدسی را نموده، در جهان طبیعت می‌زید و خود انسان است، لذا پیش از آن که در چیستی و چگونگی این طریقت بکاویم، درک دیگر تجلیات اتمان، نظام طبیعت^{۵۰} و انسان ضروری است.

۶. طبیعت و انسان: تجلیات امر قدسی

پیش‌تر از قول شوان بیان شد که برون‌فکنی خداوند مستلزم عنصری نسبی‌کننده همچون مایا است. او این مسأله را در بیان وحی به عام‌ترین معنا و نیز در تشریح طبیعت متذکر شده است؛ طبیعتی که می‌توان آن را با تعبیری نظیر نسبت، حدوث، جدایی، اُبژکتیواسیون، تمایز، بیرون‌فکنی و چیزهای دیگر تعریف کرد. بنابراین، «صحبت از جوهر الاهی ضرورتاً صحبت از امتداد اُنتولوژیکی آن است... امتدادی که وجود نسبت متجلی و مایای کیهانی است» (۱۳، ص: ۲۲).

کیهان^{۵۱} به معنای نظام، از دیدگاه ادیان، هر آنچه را که غیر از وجود خداوند (ما سوی الله) است در بردارد (۲۵، ص: ۵۹). در واقع، این برون‌فکنی مایا در نظام طبیعت، نزد ادیان به بیان‌های گوناگون آمده است؛ در «کنفوسیوس، با تای چی/یی^{۵۲}، در آیین هندو و در نزد اوپانیسادهای شَنکره، با اتمان/مایا، در یهودیت، اعیان ثابت/جهان مادی، در مسیحیت، کلمه/کلمات^{۵۳} و در اسلام، ذات احدیت/مقام اسما و صفات و مقام نَفَس الرحمن» (همان، صص: ۷۴ - ۱۰۹) بیان شده است. به رغم تمایز در نوع بیان، ادیان سنتی بر سر این موارد متفق القول‌اند که ۱. حقیقت قدسی طبیعت اهمیتی فراتر از ظاهر آن دارد، ۲. نظام طبیعت دارای هدف و معنایی خاص است، ۳. بشر و نظام طبیعت، نه‌تنها در یک زمان و مکان مشخص، بلکه حتی در آخر الزمان، یعنی هنگام معاد، با هم وحدت دارند (همان، ص: ۱۱۳).

ماهیت نسبی مایا موجب سریان نسبیت و نیز قداست ذات احدی در نظام طبیعت می‌شود و لذا مراتب نظام طبیعت حضرات خمسه یا اربعه‌ی الاهی‌اند (۱۳، ص: ۲۴). تعداد مراتب طبیعت نزد سنت‌گرایان متفاوت است، اما آن‌ها بر این نکته متفق‌القول‌اند که طبیعت ذومراتب و مقدس است، به رغم این‌که در مرتبه‌ی مادی، کم‌ترین حضور الاهی وجود دارد، «کل [نظام] طبیعت، حاکی از خداست»^{۵۴} (۲۱، ص: ۲۱۳). مراتب هستی یا حضرات خمسه‌ی الاهی^{۵۵} در تعبیر ودانتایی، صوفیانه و قرآنی شایان ذکرند. در اینجا تنها به بیان صوفیانه‌ی آن اکتفا می‌کنیم. حضرات خمسه‌ی الاهی در تصوف عبارت‌اند از:

۱. قلمرو انسانی (ناسوت)، یعنی عالم جسمانی؛

۲. قلمرو پادشاهی (ملکوت)، که بر عالم جسمانی حکومت می‌کند؛

۳. عالم قدرت (جبروت)، که در جهان کبیر^{۵۶} آسمان است و در جهان صغیر^{۵۷} عقل

انسانی؛

۴. قلمرو الاهی (لاهورت)، که هستی است و بر عقل لم یُخْلَق کلمه^{۵۸} منطبق است.

۵. خود بی‌نهایت (هاهورت)، که مقام ذات احدیت است.

این مراتب در طبقات متنوعی جای می‌گیرند و مشتمل بر توصیفات گوناگونی‌اند،^{۵۹} اما تقسیم مطلق/نسبیت وجه اشتراک آن‌ها است. مرتبه‌ی پنجم «مطلق/ورای هستی» است و چهار مرحله‌ی دیگر قلمرو «نسبیت/هستی»^{۶۰} اند (۱۴، صص: ۴۴۲ - ۴۴۳). مراتب مذکور، به بیان سمبولیسم هندسی، «در یک دایره، رابطه‌ی نقطه-پیرامون دارند؛ دوایری که هیچ تماسی بین مرکز و پیرامون یا بین وسط و دوایر متحد‌المرکز وجود ندارد» (همان، ص: ۴۵۲). هرچند این دوایر به امتداد مرکز تلقی می‌شوند و از این رو، همگی تجلی‌ای از آن ذات قدسی‌اند، «در حقیقت، چون نقطه‌ی اصلی هرگز محکوم مکان نیست...، از شروط هیچ یک از شئون خود متأثر نمی‌گردد و لذا هرگز از آن که هست خارج نمی‌شود» (۱۷، ص: ۱۸۵). شأن هر یک از این مراتب «متناهی و محدود است، چه به یک دایره‌ی محیطی که یک منحنی مسدود یا لااقل خطی است به دو نهایت معلوم و مفروض نشان داده می‌شود. کل این دوایر محیطی همگی نقاط صفحه را تشکیل خواهند داد که این خود مستلزم وجود پیوستگی در بین آن‌ها است، اما برای حصول پیوستگی حقیقی، باید بین هر دایره‌ی محیطی با سر دایره‌ی محیطی پس از او مقارنت باشد. برای آن‌که این امر بدون انطباق دو دایره‌ی محیطی متوالی بر یک‌دیگر میسر شود، ضروری است که این دوایر محیطی منحنی‌های غیرمسدود باشند» (۱۷، صص: ۱۲۴ - ۱۲۵). به نظر می‌رسد این دوایر به نحوی از هم صادر می‌شوند، اما شأن هر یک محدود به خود می‌ماند.

در نزد سنت‌گرایِ سالک و عارف، بسنده کردن به صورِ ظاهریِ ادیانِ ناصواب و طریقت به سوی مراتب بالای هستی ناگزیر است. این طلبِ رهایی، برخاسته از مفهوم خود طبیعت است. «واژه‌ی طبیعت^{۶۰} از ریشه‌ی لاتین nat به معنی «زاده شدن» افزون بر اشاره به منشأ مقدس‌اش، بر نیروی حیات‌بخش برای روح بشر نیز دلالت دارد، زیرا در بر او و در آغوش حضور معنوی‌اش، که بازتابی از خود روح الاهی است، روح انسان جان تازه‌ای می‌گیرد و انسان از نو زاده می‌شود» (۲۲، ص: ۲۱۰). این پیوستگی علاوه بر این‌که نشان از پیوند طبیعت و حقیقت نزد سنت‌گرایان دارد، بر جنبه‌ی اصلاح‌گری اجتماعی عارف و سالک نیز تکیه می‌زند. «چنین مردان و زنانی نه تنها مجاری عنایت برای کل جامعه هستند، بلکه تجسم زنده‌ی این حقیقت‌اند که خودآگاهی تنها از طریق قربانی کردن خود در انسان و پی بردن انسان به محدودیت‌های خویش می‌تواند به خودِ مطلق رهنمون گردد و تنها راه خیرخواه بودن واقعی، به معنای نهایی و قطعی کلمه، این است که خود مطلق را در تمام خود ببینند... عشق به دیگر خودها از نظر مابعدالطبیعی، فقط به منزله‌ی تابعی از آگاهی به مطلق معنادار است و نه تابعی از آگاهی به خود محدود ما» (۲۲، ص: ۵۵).

«ابتدا خدا را دوست بداریم و سپس همسایه را» (انجیل متی).

اما این عارف سالک، که معنون به «انسان کامل»^{۶۱} است، کیست؟ پیش از پرداختن به این پرسش، باید دید «انسان» در نزد سنت‌گرایان چه معنایی را افاده می‌کند؟ پیش‌تر گفتیم که از تجلی آتمان در مایا، ادوار کیهانی هم در جهان صغیر و هم در جهان کبیر شکل می‌گیرد (۱۳، ص: ۳۴ و ۲۵، ص: ۱۱۰) و انسان آینه‌ی جهان هستی است. لازمه‌ی این سخن ذومراتب بودن انسان است، که مراتبش با چهار مرحله‌ی هستی^{۶۲} منطبق است:

۱. جسم: مرتبه غریزی و جسمانی انسان که در نقطه‌ی اوجش به مغز می‌رسد، متناظر با ناسوت؛

۲. ذهن: سیّاله‌ی آگاهی که نه قابل ارجاع و تحویل به مغز است و نه، بالمآل، به آن بستگی تامّ و تمامی دارد، متناظر با ملکوت؛

۳. نفس: سرچشمه‌ی آگاهی که خودش هیچ‌گاه در این سیّاله پدیدار نمی‌شود. نفس آخرین جایگاه تفرد و تشخیص آدمی است، متناظر با جبروت؛

۴. روح: در آن دیگر از تفرد و تشخیص خبری نیست. اگر نفس ساحتی است که با خدای شناختنی ارتباط دارد، روح ساحتی است که با خدای فوق طبیعی و ناشناختنی وحدت و عینیت دارد. روح به تعبیر هندوان، همان اتمنی است که برهنم است، همان ساحتی از انسان است که به تعبیر بوداییان، بودا-سرشت است، همان مرتبه‌ای است که

چون از همه‌ی آرایه‌ها و پیرایه‌های نفس فراتر است، متناظر با لاهوت است (۲۰، ص: ۳۸۷ - ۳۸۸ و ۲۳، ص: ۳۴۴).

ذمراتب بودن انسان^{۶۱} سنخ‌های شخصیتی گوناگونی را اقتضا می‌کند که در صورت کلی، به دو قسم‌اند: اهل ظاهر و اهل باطن. انسان کامل، انسان اهل باطنی است که «با یاری پیغام و نیز عنایتی که از نفس مطلق صادر می‌شود، نفس دون یا روح می‌تواند با روح الاهی نکاح کند؛ نکاحی کیمیای میان سیم و زر، میان شاه و ملکه... او تنها کسی است که به هیچ بودن خود پی برده است و قابل و در خور آن است که به محضر الاهی راه یابد» (۲۲، ص: ۴۹).^{۶۳} در او همه‌ی شؤون دایره و هستی جمع است و جامع همه‌ی اُسْطُفات و قلمروهای طبیعت است (۱۷، ص: ۵۵). انسان کامل صرفاً در پیامبران و رازبینان بزرگ محقق شده است؛ او اسوه‌ی کامل حیات معنوی و معرفت باطنی و راه دست‌یابی و طریقت انسان‌ها به امر قدسی است (۲۳، ص: ۳۳۶). اوست که نفس‌اش به مرتبه‌ی برتر وجود آدمی، یعنی روح، تبدیل یافته است (همان، ص: ۹۸). انسانی پاپ‌گونه یا خلیفه الاهی است که در سایه‌ی احراز عقل شهودی^{۶۴}، توان رسیدن به نهایت طریقت به سوی امر قدسی و «رفتن به ورای ظهورات ادیان و تاب و توان درک امر قدسی را داراست» (۲۳، ص: ۵۴۲).^{۶۵} «حکمت خالده» همچون دفتری است پر رمز و راز، که در این ورطه، طریقت انسان کامل را به زبان خلق بیان داشته است.

۷. قُرب به امر قدسی در حکمت خالده

حکمت خالده تشریح‌کننده‌ی منظومه‌ی فکری سنت‌گرایان است. از این‌رو، آنچه تاکنون در باب ایضاح مفهوم امر قدسی در سنت، تجدد، ادیان، طبیعت و انسان گفتیم، در حکمت خالده، به صورت یک‌جا در کنار هم می‌نشینند. در غرب، اصطلاح «فلسفه‌ی جاویدان»^{۶۶} با اثر «آلدوس هاکسلی»^{۶۷} به همین نام تداعی می‌شود. اما فارغ از برداشت طبیعت‌گرایانه‌ی هاکسلی از این مفهوم، آن‌چنان‌که نصر معتقد است، اصطلاح حکمت خالده، نخستین‌بار توسط «آگوستین استویخوس»^{۶۸} در کتاب *De perenni philosophia* در ۱۵۴۰م به کار برده شد و لایب‌نیتس در نامه‌ای که در سال ۱۷۱۵ نوشت، بر سر زبان‌ها انداخت. حکمت خالده دلالت بر حقیقتی سرمدی در بطن همه‌ی سنت‌ها دارد که همان سنت مقدس^{۶۹} در دین هندو و «الحکمه الخالده» یا «الحکمه اللدنیه» در اسلام است (۲۴، ص: ۱).

از منظر «فقه اللغه»^{۷۰}، حکمت خالده معادل‌های متنوعی در زبان‌های گوناگون دارد. در فارسی، با عنوان جاویدان‌خرد وصف شده و در زبان انگلیسی، دلایل زیادی برای

معادل‌گزینی‌های متکثر دارد. شوان آن را دیدگاه مابعدالطبیعی جهانی می‌داند، که از طریق سنت‌های مختلفی که منشأ آسمانی دارند بر آدمیان مکشوف شده است و برای آن معادل‌هایی نظیر «دین خالد»^{۷۱} یا «دین دل»^{۷۲} (۲۴، ص: ۲) و «Sophia perenne» را در مقابل «Philosophia perenne» قرار می‌دهد (۷، ص: ۵۵). این‌ها نمونه‌ای از ابهام‌های مفهومی است که در بادی نظر، مخاطب با آن‌ها مواجه است. تنها راه گریز از این ابهام و کدورت مفهومی، نه ادامه دادن به سیر لغت‌شناختی آن، بلکه واکاوی عناصر مهم و نیز پیراستن آن از مضامین مشابهی نظیر فلسفه و وحی است.

«حکمت جاوید شاخه‌ها و انشعابات‌ی مربوط به کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، هنر و دیگر رشته‌ها دارد، اما در بطن آن، مابعدالطبیعی محض نهفته است... این مابعدالطبیعی سنتی، که در حقیقت باید به صورت مفرد Metaphysic^{۷۳} به کار رود»، به معنای متافیزیک رایج در غرب نیست. از سویی، مترادف دانستن آن با عرفان^{۷۴} نیز نباید با مفهوم برآمده از سده‌های اولیه‌ی مسیحی خلط گردد (۲۲، ص: ۱۰۵). تعریف مابعدالطبیعی به لحاظ ایجابی در نزد سنت‌گرایان، در نگاه اول، به تعاریفی کلی محدود شده است:

«مابعدالطبیعی علمی است به دقت ریاضیات و با همان وضوح و اتقان، ولی تنها از راه شهود عقلی قابل حصول است و نه ابدأً از طریق استدلال‌پردازی. از این رو، با فلسفه، آن‌گونه که معمولاً فهمیده می‌شود، تفاوت دارد. به سخن دیگر، نوعی نظاره‌ی واقعیت است که تحقق یافتنش، معادل است با تقدس و کمال معنوی و بنابراین وصول به آن تنها در چارچوب یک سنت و حیانی میسر است» (۲۸، ص: ۸۱).

گون معتقد است: «برای مابعدالطبیعی استفاده از برهان عقلی خویش هرگز بیش از نوعی نحوه‌ی بیان بیرونی نیست و به هیچ وجه در خود شناخت مابعدالطبیعی اثر نمی‌گذارد، چراکه این شناخت را همواره باید از صورت‌بندی آن ذاتاً متمایز نگاه داشت» (۵، ص: ۲۱۴).

و شوان بیان می‌دارد: «عقل [استدلالی] در فطرت خود، صوری و در اعمال خود، معتقد به اصالت صورت است و از طریق انعقادها، از راه اختیار یکی از دو شق متضاد یا توسط حقایق جزئی عمل می‌کند. این عقل مانند عقل قدسی/شهودی، نوری غیر صوری و سیال نیست. درست است که اعتبار و سازش‌پذیری خود را به‌طور کلی از عقل مجرد می‌گیرد، ولی فقط در پرتو نتایج، نه از راه دیدهای بلاواسطه یا ذوات تماس می‌یابد. برای بیان صحیح شفاهی، وجود آن لازم است، ولی معرفت مستقیم را بر عهده ندارد» (۱۱، ص: ۲۲).

وجه مشترک این تعاریف و بسیاری دیگر، مفاهیم «مابعدالطبیعه»، «فلسفه»، «وحي و سنت وحیانی» و «عقل شهودی» است. روشن ساختن نسبت این سه مقوله با مابعدالطبیعه تعریفی واضح‌تر از حکمت خالده و نیز هسته‌ی آن، مابعدالطبیعه، پیش روی ما خواهد گذارد. امروزه به جهت کثرت مکاتب فلسفی، دادن تعریف مشخص و روشن از فلسفه دشوار است. سنت‌های فلسفه‌ی تحلیلی، فلسفه‌ی قاره‌ای، فلسفه‌ی قرون وسطی و بسیاری از فلسفه‌های مضاف، نظیر فلسفه‌ی علم و فلسفه‌ی تاریخ، همگی متصف به فلسفه‌اند، اما اگر مسامحتاً فلسفه را دانش استدلال‌ورزی بشری بدانیم، فلسفه بیش از هر چیز بر عقل تکیه دارد.

به عنوان مثال، سنت‌گرایی همچون شوان تمایز «Philosophia perenne» و «Sophia perenne» (۷، ص: ۵۵) و نصر تمایز «Philosophy» و «Theosophy» (۱۰، ص: ۳۳۵) را به همین جهت بیان کرده‌اند. اما در پس این تمایزات لفظی، تمایز میان عقل جزئی/استدلال‌گر^{۷۵} و عقل کلی/شهودی نهفته است. فلسفه، بالاخص به معنای بعد از رنسانس آن، بر عقل جزئی تکیه دارد. استدلال‌ورزی خصیصه‌ی اصلی آن است، در حالی که عقل کلی و «تنسیق‌های مابعدالطبیعی بیشتر بر سمبول و تمثیل متکی‌اند تا بر اثبات منطقی، هرچند این تصور که مابعدالطبیعه حق آن دارد که خلاف منطقی باشد خطا است» (۵، ص: ۲۱۴). فلسفه معمولاً خودمعتبر شمرده می‌شود، که به هیچ توجیهی بیرون از خود نیاز ندارد. به بیان شوان، «فلسفه به ندرت در چارچوب‌های ذهنی‌ای که آن‌ها را مطلق تصور می‌کند تأمل می‌ورزد. چارچوب‌های ذهنی‌ای که اگر از منظر واقعیت روحانی نگریسته شوند، صرفاً موضوعاتی بسیار مجازی، بی‌بهره و بالقوه‌اند» (۳۰، ص: ۲). در مقابل، «مابعدالطبیعه با واقعیات فوق مادی، متعالی و نامشروط سروکار دارد... هدف عالم مابعدالطبیعه نه حل پاره‌ای از مسایل، بلکه نشان دادن و توضیح چیزی است که از حیث تعقل شهودی بدیهی است. تحول و پیشرفت ندارد، با سلوک معنوی پیوند تنگاتنگی دارد و برای تحقق خود به وجود مؤلفه‌هایی وابسته است که تنها از یک سنت تام و تمام، می‌توان اخذ کرد. نوعی جست‌وجوی عملی است که غایتش تعریف، تحول و تقدس یافتن است» (۵، ص: ۲۱۹). عقل استدلال‌گر فلسفی/منطق‌اندیش، بر خلاف عقل شهودی مابعدالطبیعی، «کارش استدلال^{۷۶} است، یعنی استنتاج نتایج جدید از گزاره‌های مفروض یا مورد اعتماد یا معلوم» (۲۰، ص: ۴۲۰). عقل استدلال‌گر متوجه صورت استدلال است نه ماده و محتوای آن‌ها و «دغدغه‌ی اعتبار یا عدم اعتبار استدلال را دارد و نه دغدغه‌ی صحت یا سقم آن را» (همان، ص: ۴۲۱). «برخلاف فلسفه، که چیره‌دستی و پیشرفت در آن فقط استعداد‌های ذهنی خاصی می‌طلبد، مابعدالطبیعه افزون بر استعداد‌های ذهنی... محتاج صلاحیت‌های

اخلاقی و معنوی خاص است» (همان، ص: ۴۲۵). مابعدالطبیعه، بر خلاف فلسفه، سرشت غیر متکثر و وحدانی دارد. پویندگان مسیر تفکر فلسفی هر چه بیشتر می‌روند، از یک‌دیگر دورتر می‌شوند، اما راهیان طریق شهود عقلی با هر گام که به جلو بر می‌دارند، خود را به یک‌دیگر نزدیک‌تر می‌بینند» (همان، ص: ۴۲۶). در واقع، عقل استدلال‌گر و فلسفه درگیر ساحات نسبی عالم است و به وحدتِ ورای آن‌ها توجهی ندارد و از نظر سنت‌گرایان، «این امر عبارت است از نفی هرگونه شناخت واقعی، حتی در مرتبه‌ی نسبی، زیرا نسبی بدون مطلق، حادث بدون ضروری، تغییر بدون لایتغیر و کثرت بدون وحدت، غیر قابل فهم و غیر ممکن است» (۱۸، ص: ۶۴).

حکمت خالده افزون بر این، «در قلب تمام ادیان یا سنن وجود دارد و فهم و نیل به آن، تنها از طریق همان سنن و به وسیله‌ی روش‌ها، مناسک، نمادها، صورت‌های متخیل... است... . قاعده این است که کسب این معرفت متوقف بر عنایت و چارچوبی است که تنها سنت [وحیانی] در اختیار می‌گذارد» (۲۲، ص: ۱۰۴ و ۵، ص: ۲۱۶). اما مابعدالطبیعه‌ی حکمت خالده اگرچه نیازمند وحی است، مساوق با وحی و الاهیات نیست. وحی و الاهیات خاصّ یک دین‌اند. با کمک از آموزه‌ی مطلق نسبی، وحی و الاهیات برای یک دین خاص مطلق‌اند و در قیاس با مابعدالطبیعه نسبی‌اند. «نسبت الاهیات با مابعدالطبیعه نسبت مشرب ظاهری با مشرب باطنی است. مشرب ظاهری به خودی خود نمی‌تواند از نسبت‌ها آگاهی حاصل کند، که به موجب همین امر، در آن واحد، در ادعاهایش موجه و به لحاظ گستره و قلمرو محدود است» (۵، ص: ۲۲۱) و به همین جهت است که در وحی و الاهیات، خصیصه‌ی جزم‌اندیشی متبلور است. اکنون باید پرسید این قوه‌ی عقل شهودی، که هسته‌ی اصلی مابعدالطبیعه و به تبع، حکمت خالده است، در کجاست و اگر هدف حکمت خالده رفتن به ورای ظواهر/شریعت/ساحات مایای هستی و پیوند با مطلق است، چه نقشی در این میان ایفا می‌کند؟

شوان بر این باور است که «در اوضاع و شرایط متعارف، آگاهی ما از امور الاهی بدو از طریق وحی است... و دسترسی ما به حقیقت این امور بعداً از راه تعقل شهودی حاصل می‌گردد که ذات آن امور را، که ورای صورت‌بندی‌های پذیرفته‌شده است، بر ما آشکار می‌کند. وحی نوعی تعقل شهودی در جهان کبیر است، حال آن‌که تعقل شهودی نوعی وحی در جهان صغیر است؛ اوتاره عقل شهودی بیرونی است و عقل شهودی اوتاره‌ی درونی» (همان، ص: ۲۱۹).

عقل شهودی در درون انسان و در جهان صغیر است و بر خلاف عقل استدلالی، که در ساحت ذهن یا ساحت نفس^{۷۷} است، عقل شهودی به بالاترین مرتبه‌ی وجود انسانی، یعنی

روح^{۷۸} تعلق دارد «و روح یعنی ساحت یا مرتبه‌ای که در آن، انسان از محدوده و حصار هویت شخصی خود درمی‌گذرد و با خدا وحدت می‌یابد... برخلاف سه ساحت دیگر، که جنبه‌ی تفرّد آدمی به آن‌ها است... روح وجه عدم تفرّد آدمی، بلکه عدم آدمیت آدمی، یعنی وجه الوهی آدمی است. به گفته مایستر اکهارت، در نفس چیزی هست که نآفریده و نآفریدنی است، [به‌طوری‌که] اگر نفس چیزی جز این نمی‌بود، یکسره نآفریده و نآفریدنی می‌بود» (۲۰، ص: ۴۲۴). شأن عقل شهودی استدلال نیست، «بلکه دریافت مستقیم حقیقت است» و می‌توان آن را معادل «با «بودی»^{۷۹}، ودانتای هندوان، پرچنه‌ی^{۸۰} بوداییان و چشم جان^{۸۱} افلاطون» دانست (ص: ۴۲۱).

با این حال، فهم جایگاه عقل شهودی دشوارتر از این است. «عقل شهودی همان امر مطلق است که در نفس انسانی ظهور کرده است... و این‌جا است که باید گفت از آغاز، اتمن همان برهمن^{۸۲} است. به ظاهر چنین به نظر می‌رسد که عقل شهودی قوه‌ای است که به شناخت مطلق نائل می‌شود، اما در واقع چنین نیست. عقل شهودی همان امر مطلق است که در درون جان انسانی است و خود خود را بازمی‌شناسد» (۹، ص: ۸۴). «عقل شهودی خودش الهی است و فقط به اندازه‌ای که انسان از آن بهره دارد بشری است. عقل شهودی هم یک جوهر است و هم یک تابع. عقل شهودی هم نور است و هم بصیرت. عقل شهودی نه ذهن است و نه عقل استدلالی که بازتاب عقل شهودی بر مرتبه‌ی بشری است» (۲۳، ص: ۲۹۷). اگر این‌گونه باشد، به تعبیر شوان، «عقل شهودی قوه‌ای پذیراست نه توانایی زایا؛ نمی‌آفریند، دریافت می‌کند و انتقال می‌دهد، آینه است... عقل شهودی قوه‌ای غیر شخصی، نامشروط و پذیرا است و عینیت تعقل شهودی نیز از همین‌جا ناشی می‌شود. عقل شهودی چیزی است که در سوژه‌ی الهی مشارکت می‌جوید» (۲۹، صص: ۲۱ - ۸۸).

اکنون می‌توان مراد شوان از نشر و بازنشر «وحدت متعالی ادیان» را دریافت. او وحدت متعالی ادیان را به زبان فرانسه در ۱۹۴۸ منتشر کرد. اما بنا بر این تعریف از عقل شهودی، واضح است که چرا بیست سال بعد، در بازنویسی آن به زبان آلمانی، عنوان «وحدت درونی ادیان» را بدان داد. «علت آن به ترانساندانس^{۸۳} و ایمنانس^{۸۴} برمی‌گردد، که دو وجه یک حقیقت‌اند؛ همان حقیقتی که در اصطلاح عرفان اسلامی، به تنزیه و تشبیه از آن یاد می‌شود. ترانساندانس همان تعالی اصلِ اعلی نسبت به آفرینش و حتی نسبت به هر تعیین است... و ایمنانس... حضور اصل اعلی در رکن یا کنه هر تجلی می‌باشد؛ چه هر تجلی تجلی اوست. البته این درونی نسبت به صورت متعالی است و متعالی در اعماق درون صورت حضور دارد. به این ترتیب، این وحدت که از آن سخن رفت، در صورت ادیان یافت نمی‌شود - صور متفاوت‌اند - بلکه درونی است و به همین دلیل، متعالی است» (۷، ص: ۵۳). بنابراین

به نظر می‌رسد وحدت ادیان در خدا و در یافتن خدا در خودمان و در ساحت باطنی است: *مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ*؛ پیامبر اسلام (ص) «(۱۹، ص: ۳۱).

همین عقل شهودی با این مرتبه‌ی وصف‌ناپذیر، زمانی واصل به حقیقت است که در دل یک سنت و حیانی، حیات معنوی را تجربه کرده باشد؛ عقل شهودی قوه‌ای است که باید امری قدسی در چارچوب یک سنت دینی، آن را اعطا و عنایت نماید (۲۲، ص: ۱۰۴ و ۵، ص: ۲۲۹). راه آسمان از زمین مقدس می‌گذرد.

۸. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد دو پرسش ابتدایی این مقاله تا حدود زیادی روشن شده باشند. درک امر قدسی نیازمند تحولی وجودی به سوی او و از سوی اوست، که عقل شهودی برای درکش فراخوانده می‌شود. دین به معنای شریعت، مأمّن امر قدسی است، اما منتهای آن نیست. امر قدسی وحدت‌بخش ادیان بوده است و از این رو، دین/سنت بدون درک حقیقی امر قدسی معنا و مفهومی ندارد. نسبت دین و امر قدسی پیش از این به تفصیل بیان شد. تحقق وحدت متعالی ادیان، نظام معرفتی حکمت خالده، طبیعت و جهانی مقدس جز در سایه‌ی «امر قدسی» میسر نیستند. امر قدسی در نظر سنت‌گرایان، سرآغاز ادیان است و فرجام طریقت اهل باطن؛ حلول یافته در عقل شهودی است و متصل به روح انسان کامل؛ طبیعت تجلی مادی او، تاریخ بشر بسط دورشدگی از او، زمان تصویر متحرکی از سرمدیت او و بازگشت همه‌ی امور به سوی اوست؛ متجلی در ظاهر ادیان است و مستور در باطن دین و سنت: *هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن* (حدید/۳).

اما آنچه پرسش دوم پیش روی می‌گذارد پرسشی نیست که در این مقال مختصر بتوان به آن پاسخ تام و تمام داد. این پرسش، به منزله‌ی پرسشی عام، می‌تواند راه‌گشای پژوهش‌هایی دیگر در عطف به مقولاتی نظیر هنر، علم، سمبولیسم، معنویت جعلی و نظایر آن در آثار دیگر سنت‌گرایان و مروجین آرای آنان باشد. آنچه فی‌الجمله در این پژوهش به دست آمد وجوهی از این پرسش را پاسخ گفت. بیان شد که سنت *مَهْبِطِ* امر قدسی است، اما سنت غیر از امر قدسی است، «چون سنت امر قدسی را اخذ کرده و آن را انتقال می‌دهد، به کار می‌بندد و از راه‌ها و ابزارهای گوناگون، مرئی و ملموسش می‌سازد» (۲۶، ص: ۲۹۰). تجدد سایه‌ی تاریکی است که امر قدسی را پنهان نموده است، هرچند به پایان دور خویش نزدیک می‌گردد. سنت‌گرا، اگر که دل‌بسته‌ی گذشته است، نه به سبب خود گذشته و تعلق خاطر به آن، بلکه به دلیل حضور امر قدسی در آن است و اگر به آینده امید می‌دهد، به دلیل امید به پایان یافتن دوره‌ای تاریخی است که امر قدسی در آن به فراموشی

سپرده شده است؛ عصری که اگرچه تلاش‌هایی برای احیای امر قدسی داشته است (نظیر آنچه رودولف اُتو^{۸۵} و به تبع آن، دیگران نموده‌اند)، همچنان عصر نسبیت محض است و فراموشی از مطلق و امر قدسی. تلاش اُتو برای مربوط ساختن امر قدسی به امر غیر عقلانی^{۸۶} بیش از آن که احیای امر قدسی باشد، نشان از «آن است که رابطه‌ی حقیقت یا معرفت تعقلی با امر قدسی به دلیل تهی شدن معرفت از مضمون قدسی‌اش مغفول مانده است» (۲۳، ص: ۱۶۷). در تمام تجلیات امر قدسی، آن که در جست‌وجوی امر قدسی است عارف سالکی است که به حق، انسان کامل است. اوست که منشأ خیر و برکات برای خلق است و راهش رفتن به ورای تکثر ظهورات است. او در «جست‌وجوی امر قدسی» است. مفهوم «امر قدسی»، که عمدتاً در آثار نصر به کرات به کار برده شده است، به جهت قداستی است که این واژه هنوز می‌تواند برای انسان متجدد افاده کند، در حالی که مفاهیمی نظیر معنویت یا روح یا مبهم‌اند یا با مفاهیمی دیگر خلط و پوشیده شده‌اند (۲۳، ص: ۲۸۹).

به نظر می‌رسد بر سر قیاسی ذوحدین گرفتار آمده‌ایم؛ شوان، نصر و بسیاری از سنت‌گرایان می‌کوشند سنت‌گرایی و راز و رمز طریقت‌های باطنی‌اش را به همگان بگویند و از سویی، می‌دانیم که اسرار باطن را نباید فاش گفت: «در دائو جنگ آمده است که آنان که می‌دانند نمی‌گویند و آنان که می‌گویند نمی‌دانند» (۹، ص: ۸۵). این قاعده‌ای عام در میان باطن‌گرایان سراسر تاریخ بوده است، چه آن که همه را تاب و توان درک بسیاری از حقایق نیست. اما چه شده است که سنت‌گرایان حقایق باطنی را فاش می‌گویند؟ پاسخ سنت‌گرایان اقتضای تاریخی است. فاش کردن حکمت بهتر از فراموشی آن است. جست‌وجوی مداوم امر قدسی نزد سنت‌گرایان در عصر حاضر و فاش گفتن از آن نشان از این امید و طلب از آینده دارد. آن‌ها اگرچه سنت‌گرایند، امید به پایان دور تاریخی تجدد بسته‌اند تا بار دیگر ظهور امر قدسی را در تمامی ساحات عالم شاهد و ناظر باشند. باید دید آیا این گفته‌ی گنون در هشت دهه پیش صادق خواهد بود: «نخبگان هنوز در تمدن‌های شرقی وجود دارند و با قبول این که به سبب هجوم تجدد همواره کوچک‌تر می‌شوند، با این حال، تا پایان به وجود خود ادامه خواهند داد، زیرا این امر برای حفظ صندوق سنت، که ممکن نیست از بین برود و برای انتقال همه‌ی چیزهایی که باید حفظ شود لازم است».

از طرف دیگر، در غرب، نخبگان وجود ندارند. بنابراین می‌توان پرسید که آیا قبل از پایان عصر ما آن‌ها مجدداً تشکیل خواهند شد؟ یعنی آیا دنیای غربی، با وجود انحرافش، در این کار حفظ و انتقال، مشارکت خواهد داشت یا خیر؟ اگر پاسخ منفی باشد، نتیجه این خواهد بود که تمدن غربی به ناچار کاملاً از بین خواهد رفت، زیرا پس از این که همه‌ی آثار

روح سنتی را از دست داد، دیگر هیچ عنصری نخواهد داشت که برای آینده مفید باشد. پرسشی که به این نحو مطرح شد، تا جایی که به نتیجه‌ی نهایی ارتباط دارد، ممکن است فقط اهمیت فرعی داشته باشد (۱۸، ص: ۱۶۱). آنچه سنت‌گرای امروز به ما توصیه می‌کند جست‌وجو و طلب امر قدسی است، هرچند که بیان و وصفش در زبان و گفتار امروز ما میسر نیست: سبحان ربک ربّ العزّة عما یصفون (صافات/۱۸۰).

یادداشت‌ها

۱. اثر مشهور رُدولف اتو (۱۹۱۷) در زبان انگلیسی، با عنوان *The Idea of Holy* منتشر شده و در فارسی نیز با عنوان *مفهوم امر قدسی* توسط همایون همتی ترجمه گردیده است (بنگرید به ۲). با این حال، امر قدسی، که در این نوشتار سعی در ایضاح مفهوم آن داریم، با استناد به مکتوبات سنت‌گرایان، بالاخص سیدحسین نصر، معادل با «The Sacred» به انگلیسی، «Sacra» به لاتین، «Sacre» به فرانسه، «Heilige» به آلمانی و «القدوس» به عربی است.

- | | |
|---------------------------------|------------------------------------|
| 2. traditionalism | 3. transcendentalism |
| 4. perennialism | 5. Rene Guenon (1886-1951) |
| 6. Frithjof Schuon (1907-) | 7. Seyyed Hossein Nasr (1933-) |
| 8. Millennium | 9. Kenneth Harry Oldmeadow (1947-) |
| 10. Ananda Kentish Koomaraswamy | 11. Tittus Burckhardt |
| 12. Martin Lings | 13. Huston Smith |
| 14. Lord Northbourne | 15. Marco Pallis |
| 16. principal | 17. Gue'nonian traditionalism |
| 18. modernity | |

۱۹. گنون در *بحران دنیای متجدد* (۱۳۸۷/۱۹۲۷)، شرحی ساده از دیدگاه و انتقاداتش در باب دنیای متجدد و نسبتش با سنت را بیان داشته و در *سیطره کمیت و علایم آخرالزمان* (۱۳۶۱/۱۹۴۵) به بسط دیدگاه خود در باب عناصر گوناگون مابعدالطبیعی دنیای جدید و نقد آن‌ها پرداخته است. شرحی که در اینجا آمده به ترتیب از همین دو اثر است.

۲۰. در ادامه خواهیم گفت که سنت‌گرایان علاقه‌ای به استفاده از واژه‌ی فلسفه به معنای متعارف ندارند.

21. transcendent

۲۲. Tradition: این سنت که فراتر از سنت‌های دیگر است، با حرف بزرگ نوشته می‌شود.

23. Philosophia Perennis 24. Religion 25. The Ultimate Reality

۲۶. «اشهد أن لا اله الا الله».

27. Netienti 28. I am what I am 29. Supreme self 30. Âtman

۳۱. Maya: سنت‌گرایان اگر چه در مذاهب گوناگون، از تعابیر دیگری برای بیان این حقایق بهره می‌برند، بیش از دیگر اصطلاحات، از این دو بهره برده‌اند و ما نیز به همین جهت، از این دو اصطلاح استفاده کرده‌ایم.

32. supreme object

۳۳. Innermost Subject: «اصل اعلی می‌تواند به عنوان سوژه‌ی مطلق (برین) در نظر گرفته شود، که در این صورت، به سانسکریت آتما (خود) خوانده می‌شود و اگر به عنوان ابژه‌ی مطلق در نظر گرفته شود، برهمه (Brahman) نامیده می‌شود» (۷، ص: ۶۰).

34. Nirguna Brahman

۳۵. Saguna Brahman: در آیین هندو و در مکتب ودانتا، برهمن دو جنبه دارد: اول برهمن خنثی که عاری از هرگونه صفت و کیفیت بوده، سلب تمام صفات ثبوتیه و حتی صفات سلبیه و تنزیهی و به عبارت دیگر، سلب و مقام ذات است. برهمن از این جنبه «نیرگونا» خوانده می‌شود. دیگری برهمن به صیغه‌ی مذکر است، که کلیه‌ی صفات و کیفیات را داراست و «ساگونا» نامیده می‌شود. برهمن در حالت نیرگونا، بی‌ارتباط با جهان، یعنی ذات بحت مطلق است و در حالت ساگونا، در ربط و نسبت با جهان در نظر گرفته می‌شود (۸، ص: ۴۸).

۳۶. در حدیثی از پیامبر اسلام (ص) آمده است: «خداوند هفتاد هزار حجاب از نور و تاریکی دارد و اگر با اراده‌اش حجاب‌ها را کنار زند، جلال چهره‌ی او سراسر وجود بیننده را فرا خواهد گرفت» (۲۲، ص: ۴۰).

37. divine play

38. cosmos

39. exoteric

۴۰. تطابق معنایی معنایی آیات با دیدگاه سنت‌گرایان با اتکا به شرحی است که بینای مطلق از آرای آن‌ها داده است؛ بنگرید به (۷، صص: ۵۳ - ۶۱).

41. Esoteric

۴۲. Relatively Absolute این مفهوم برای اولین بار توسط شوان به‌کار گرفته شد (۵، ص: ۱۷۶).

43. prophecy

44. Avatara

45. The Transcendent Unity of Religions

46. exoterism

47. terrestrial life

48. esoterism

49. Mistletoe: نوعی گل وحشی

۵۰. نظام طبیعت در این‌جا، شامل خود انسان نیز می‌شود و لفظ طبیعت صرفاً به معنای عالم مادی نیست.

51. cosmos

52. Tai chi/ I

53. Logos/logoi

54. Deoloquitur natura

۵۵. این تعبیر از ابن‌عربی است و شوان نیز مقاله‌ای با این عنوان دارد.

56. Macrocosmic

57. Microcosmic.

۵۸. مراد لوگوس (Logos) است. اگر خدا و رای هستی در نظر گرفته شود، لوگوس هستی است و اگر خدا هستی در نظر گرفته شود، لوگوس کلمه‌ی خالق‌ه‌ی خداوند و معادل با «کُن» در اسلام است.

۵۹. به عنوان مثال، قلمرو ۱ و ۲ قلمرو طبیعت‌اند و به همراه قلمرو ۳، قلمرو کیهانی‌اند. مجموعه‌ی چهار قلمرو، قلمرو هستی است. این تقسیم بندی صورت‌های دیگری نیز دارد؛ ر.ک: ۱۴، ص: ۴۴۳.

60. nature

61. universal man

۶۲. متذکر شدیم که مرحله‌ی پنجم قلمرو و رای هستی است.

۶۳. این طریق در سنت قرآنی با طریقت از نفس اماره به نفس لوآمه و از آن به نفس مطمئنه و در نهایت نفس راضیه بیان شده است. در این مرحله، انسان به چنان کمالی می‌رسد که در آن حال، شایستگی می‌یابد تا عروس صاحب کمال روح الهی گردد و از این رو، چنان‌که قرآن می‌فرماید: به‌سوی پروردگارش بازگردد و سرانجام، نفس مطلق را با فنای خویش و سپس در لقاء الله دریابد». نفس در این مسیر، تبدل جوهری می‌یابد (۲۲، ۱۳۷۹، ص: ۵۲).

64. Intellect

۶۵. در نزد سنت‌گرایان، نمونه‌ی اعلا‌ی انسان کامل پیامبر است، هرچند این مقام منحصر در پیامبر نیست.

66. The Perennial Philosophy

67. Huxley, Aldous (1947) *The Perennial Philosophy*, p viii

۶۸. Augustinus Steuchus (۱۴۹۷ - ۱۵۴۸ م) فیلسوف و عالم‌الاهیات ایتالیایی.

69. Sanatana dharma

70. philology

71. religio perennis

72. religio sordis.

۷۳. نصر این عبارت را به این دلیل به جای تلفظ رایج آن (Metaphysics) به‌کار می‌گیرد که بر سرشت غیرمتکثر و وحدانی مابعدالطبیعه تأکید کرده باشد (۲۰، ص: ۴۲۰، پاورقی).

74. gnosis

75. reason/ratio

76. Reasoning

۷۷. soul را می‌باید معادل با anima (جان یا نفس انسانی) یا psyche (روان) دانست.

۷۸. spritus (روح) یا nous (عقل یا روح کلی) است که عقل شهودی در آن است (۲۰، ص: ۲۹۷).

79. Buddi

80. Parjna

81. The eye of soul

۸۲. در نزد اوپانیسادهای شنکره، اتحاد آتمن و برهمن مقام معرفت حقیقی است.

83. transcendence

84. immanence

85. R.Otto(1869-1937)

86. irrational

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. اتو، رودولف، (۱۳۸۰)، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه‌ی همایون همتی، تهران: انتشارات نقش جهان.

۳. اعوانی، غلامرضا، (۱۳۸۰)، «در معنای سنت»، مقاله‌ی منتشره در *خرد جاویدان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و انتشارات موسسه‌ی تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

۴. _____ (۱۳۸۸)، «گفتمان سنت‌گرایان و سیدحسین نصر»، مصاحبه‌ی منتشره در *فصلنامه‌ی نقد و بررسی کتاب تهران*، ویژه‌نامه‌ی دکتر سیدحسین نصر، شماره ۲۸، صص: ۸-۲۷.

۵. آلدیمو، کینت، (۱۳۸۹)، *سنت‌گرایی: دین در پرتو فلسفه‌ی جاویدان*، ترجمه‌ی رضا کورنگ بهشتی، تهران: انتشارات حکمت.

۶. بهزادیان‌نژاد، قربان، (۱۳۸۰)، مقدمه بر کتاب مجموعه مقالات منتشره در خرد جاویدان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و انتشارات مؤسسه‌ی تحقیقات و توسعه‌ی علوم انسانی.
۷. بینای مطلق، محمود، (۱۳۸۰)، «فریتهوف شوان و وحدت درونی ادیان»، مقاله‌ی منتشره در خرد جاویدان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه‌ی علوم انسانی.
۸. پازوکی، شهرام و کوکب، محمد، (۱۳۸۹)، «مطالعه‌ی تطبیقی جهان‌شناسی عرفان اسلامی و هندویی»، پژوهشنامه‌ی عرفان، شماره دوم.
۹. راسخی، فروزان، (۱۳۸۰)، «روش مطالعه ادیان از دیدگاه سنت‌گرایان»، مقاله‌ی منتشره در خرد جاویدان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۰. سوزنچی، حسین، (۱۳۸۰)، «جمع سنت و تجدد از دیدگاه استاد مطهری»، مقاله‌ی منتشره در خرد جاویدان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۱. شوان، فریتهوف، (۱۳۶۲)، شناخت اسلام، ترجمه‌ی ضیاءالدین دهشیری، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. _____، (۱۳۸۳)، اسلام و حکمت خالده، ترجمه‌ی فروزان راسخی، تهران: انتشارات هرمس.
۱۳. شوان، فریتهوف، (۱۳۸۶ الف)، «آتما/مایا»، ترجمه‌ی محمود بینای مطلق، مقاله‌ی منتشره در جام نو و می‌کهن، تهران: انتشارات مؤسسه‌ی تحقیقات و توسعه‌ی علوم انسانی، چاپ دوم.
۱۴. _____، (۱۳۸۶ ب)، «حضرات پنج‌گانه‌ی الاهی»، ترجمه‌ی محمود بینای مطلق، منتشره در جام نو و می‌کهن، تهران: انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ دوم.
۱۵. عالیخانی، بابک، (۱۳۸۰)، «دین زردشتی از نظرگاه جاویدان خرد»، مقاله‌ی منتشره در خرد جاویدان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۶. گنون، رنه، (۱۳۶۱)، سیطره‌ی کمیت و علایم آخرالزمان، ترجمه‌ی علی‌محمدکاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. _____، (۱۳۷۴)، معانی رمز صلیب، ترجمه‌ی بابک عالیخانی، تهران: انتشارات سروش.
۱۸. _____، (۱۳۸۷)، بحران دنیای متجدد، ترجمه‌ی حسن عزیزی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۹. مجلسی، [علامه] محمدباقر، (بی‌تا)، بحارالانوار، ج ۲؛ بی‌جا.
۲۰. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۰)، راهی به رهایی، تهران: نشر نگاه معاصر.

۲۱. نصر، سیدحسین، (۱۳۷۷)، «انسان و طبیعت: بحران معنوی انسان متجدد»، ترجمه‌ی احمدرضا جلیلی، نشریه‌ی نقد و نظر، شماره ۱۵؛ صص ۲۰۴-۲۱۳.
۲۲. _____، (۱۳۷۹)، *نیاز به علم قدسی*، ترجمه‌ی حسن میاننداری، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۳. _____، (۱۳۸۰)، *معرفت و معنویت*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۴. _____، (۱۳۸۳)، *مقدمه بر کتاب: شوان، فریتهوف، اسلام و حکمت خالده*، ترجمه‌ی فروزان راسخی، تهران: انتشارات هرمس.
۲۵. _____، (۱۳۸۴)، *دین و نظام طبیعت*، ترجمه‌ی محمدحسن فغفوری، تهران: انتشارات حکمت.
۲۶. _____، (۱۳۸۵)، *در جست‌وجوی امر قدسی*، ترجمه‌ی مصطفی شهرآئینی، تهران: نشر نی.
27. Huxley, Aldous, (1947), *The Perennial Philosophy*, London: Chatto & Windus, Oxford University Press.
28. Nasr, S.h, (1976), *Man and Nature*, London: Allen and Unwin.
29. Schuon, Frithjof, (1961), *Stations of Wisdom*, London on date given: Reprint of John Mury edition: Perennial Books.
30. _____, (1984), *The Transcendent Unity of Religions*, United States of America, Wheaton: Theosophical Publishing House.
31. Sedgwick, Mark, (2004), *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, New York: Oxford Univerdity Press.