

معرفت و معنویت، عنوان ترجمه کتابی از استاد سیدحسین نصر است که اخیراً وارد بازار نشر شده است. مشخصات کتاب شناختی این اثر عبارت است از:

Knowledge and the Sacred (Lahor: Suhail Academy, 1988)

که با ترجمه انشاءالله رحمتی و ویرایش احمدرضا جلیلی و زیر نظر استاد مصطفی ملکیان به همت دفتر پژوهش و نشر سهروردی در بهار ۱۳۸۰ انتشار یافته است. ضمناً این اثر اولین کتاب از «مجموعه آثار دکتر حسین نصر» است و امید است آثار دیگر نویسنده به زودی به همت همین ناشر در اختیار خوانندگان قرار بگیرد. (از جمله آثار قریب‌الانتشار از دکتر نصر، می‌توان از اسلام و تنگناهای انسان متجدد، با ترجمه همین قلم، مجموعه مقالات فارسی: عرفان و تصوف به قلم خود ایشان و صدرالدین شیرازی و حکمت متعالیه وی با ترجمه آقای حسین سوزنجی نام برد.)

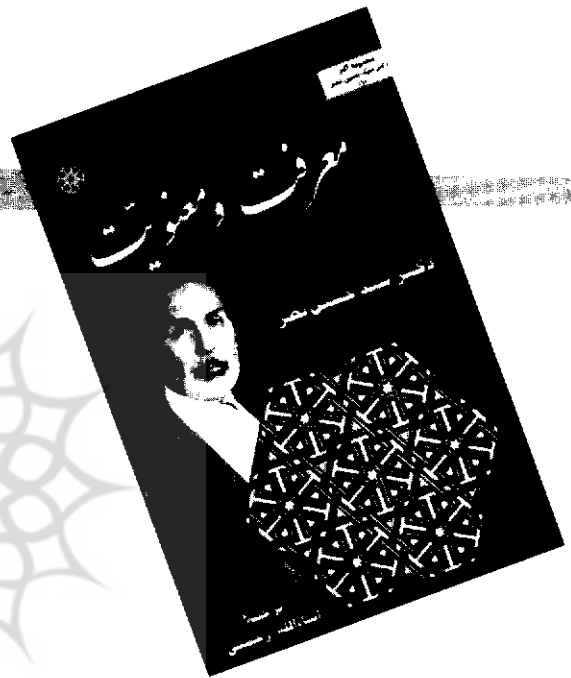
نویسنده کتاب (دکتر نصر) یک متفکر و فیلسوف مسلمان و ایرانی است. وی در سال ۱۳۱۲ در تهران دیده به جهان گشود و در ۱۳ سالگی راهی آمریکا شد. تحصیلات دبیرستانی و دانشگاهی خویش را در همان دیار به پایان رساند و به سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) موفق به اخذ مدرک دکترا از دانشگاه هاروارد، در رشته تاریخ علم و فلسفه با گرایش علوم اسلامی گردید. پس از اخذ دکترا و چند سال تدریس در دانشگاه هاروارد، به ایران آمد و در دانشگاه تهران به تدریس پرداخت. طی سالیانی که در ایران حضور داشت از محضر اساتیدی چون سید محمد کاظم عصار، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی و علامه سیدمحمد حسین طباطبایی کسب فیض کرد. از جمله فعالیتهای ایشان در ایران، می‌توان از تأسیس انجمن حکمت و فلسفه در تهران نام برد، که خود وی نیز اولین رئیس این انجمن بود. مجله جاویدان خرد، نیز نشریه‌ای بود که طی سالهای ریاست وی برانجمن حکمت و فلسفه انتشار می‌یافت. در سالهای اخیر، ایشان در ایالات متحده آمریکا مقیم بوده است و در حال حاضر در دانشگاه جورج واشنگتن استاد مطالعات اسلامی است. تاکنون بیش از ۵۰ کتاب و ۴۰۰ مقاله (فارسی، انگلیسی، فرانسه و عربی) از ایشان انتشار یافته است که برخی از آنها به زبانهای دیگر نیز ترجمه شده‌اند.^۱

درباره کتاب معرفت و معنویت، باید گفت این کتاب متن سخنرانیهای گیفورد (Gifford) مؤلف است، که در سال ۱۹۸۱ در دانشگاه ادینبورا در اسکاتلند ایراد کرده است. لرد گیفورد (Lord Gifford) کشیشی اسکاتلندی است که در سال ۱۸۸۹، به ابتکار ایشان مجموعه سخنرانیهایی در دانشگاه ادینبورا برقرار شد و از شخصیتهای بزرگی برای ایراد آن سخنرانیها دعوت به عمل آمد. از آن زمان به بعد متفکران بزرگی مانند ویلیام جیمز، هنری برگسون، آلفرد نورث وایتهد برای ایراد این سخنرانیها دعوت شده‌اند و ماحصل آن سخنرانیها نیز که به صورت کتاب منتشر شده، شهرت تام یافته و تأثیری ماندگار در دنیای معاصر بر جای نهاده است. دکتر نصر نیز اولین مسلمان و حتی اولین فرد مشرق‌زمینی بوده که برای ایراد چنین سخنرانیهایی دعوت شده است. ایشان این دعوت را برای خود مایه مباهات می‌دانسته و طبیعی بوده است که به امر ایراد این سخنرانیها اهتمام جدی بورزد و برای این که سخنرانیهایش در گیفورد تأثیری هر چه ماندگارتر و مفیدتر داشته باشند، در صدد استفاده از میراث اسلامی و شرقی برآمده است. خود ایشان می‌نویسد «در آغاز تفکر درباره این مهم، نظرم این بود که به جای آن که نقش یک متفکر غربی درجه دوم را بازی کنم، بکوشم تا پاسخ راستین تفکر سنتی مشرق زمین را نسبت به آن اشتباهات اساسی غرب که بالاخره منجر به جدایی دانش از معنویت شد، بیان کنم».^۲

با توجه به همین، متن نگارش شده آن سخنرانیها که به صورت کتاب حاضر انتشار یافته است، مهم‌ترین اثر نویسنده است که از زمان انتشار آن مورد استقبال شایانی از سوی متفکران و فیلسوفان مسیحی و غربی قرار گرفته است و حتی در چند دانشگاه آمریکا به عنوان کتاب درسی تدریس می‌شود. این کتاب به زبانهای آلمانی، فرانسه و ترکی ترجمه شده است و گویا ترجمه آن به زبانهای دیگری نیز به زودی انتشار خواهد یافت.

بدیهی است که چنین اثری می‌تواند برای هر خردمند دینداری بسیار راهگشا باشد؛ به خصوص خردمند دینداری که هم به نوعی دل در گرو معارف سنتی و میراث معنوی گذشته خویش دارد و هم از سوی دیگر نمی‌تواند در کنج خلوت اندیشه‌های سنتی محبوس

- سید حسین نصر
- ترجمه انشاء الله رحمتی
- دفتر پژوهش و نشر سهروردی
- چاپ اول، ۱۳۸۰



نویسنده (و دیگر سنت‌گرایان) سنت را در معنایی کاملاً مثبت و سازنده به کار می‌برد و حتی یک فصل کتاب حاضر (فصل دوم) را به توضیح معنای سنت و جایگاه آن اختصاص داده است، از جمله در همان فصل در توصیف معنایی که از سنت مراد می‌کند، می‌نویسد: «سنت در معنای فنی‌اش که در این اثر مورد نظر است و در مورد همه نوشته‌های دیگر ما نیز چنین است، به معنای حقایق یا اصولی است دارای منشأی الهی که از طریق شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، اوتاره‌ها، لوگوس، یا دیگر عوامل انتقال، برای آبناء بشر و در واقع برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره آنها برگرفته شده است.»^۳

سنت به این معنا ریشه در ذات الهی دارد و باقی به بقای خداوند است. شاید بتوان گفت مراد از سنت همان سنت خداوندی مورد نظر قرآن کریم است که می‌فرماید «سنة الله التي قدخلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً» (سوره فتح، آیه ۲۳). پس به این معنا، سنت تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و ساحت آن از گرد کهنگی مبراست. البته باید افزود که از دیدگاه سنت‌گرایان، این حقایق و اصولی که سنت را تشکیل می‌دهند، به نسبت تفاوت‌های هر عصر و نسلی، و هر جا و مکانی، تجلیات متفاوتی دارند و به تعبیر دیگر بر هر امتی به تناسب قابلیت‌هایی که دارند، جلوه می‌کنند.

در واقع سنت‌گرایان، سنت را نه فقط در برابر تجددگرایی (Modernism) بلکه در برابر پسا تجددگرایی (Post - Modernism) نیز مطرح می‌کنند و این هر دو (تجددگرایی و پساتجددگرایی) را سر و ته یک کرباس می‌دانند و معتقدند که اگر بناست راهی برای نجات انسان معاصر از تنگناها و معضلات کنونی وجود داشته باشد، آن راه این است که دست او در دست میراث معنوی نیاکانش، خواه در شرق و خواه در غرب عالم گذاشته شود. به اعتقاد سنت‌گرایان انسانهای سنتی که در دوران قبل از تجددگرایی زندگی می‌کرده‌اند، آنچنان غوطه‌ور در سنت و متنعم از برکات آن بوده‌اند که هیچ‌گاه نیازی به شرح و بسط سنت و فلسفه‌پردازی درخصوص آن احساس نمی‌کرده‌اند. اما اینک که حضور سنت در میان ما کمرنگ شده و احیاناً حتی از میان برخی جماعات ما انسانها رخت بر بسته است،

بماند و به همان میراث بسنده کند، بلکه می‌خواهد در عرصه‌های جهان جدید وارد شود و با واقعیات آن تعامل مؤثر داشته باشد. در واقع می‌خواهد بدون قطع رابطه با گذشته و دستاوردهای آن برای عصر خویش نیز سخنی داشته باشد و به نوعی گذشته را چراغ راه آینده کند. ولی با این همه با تعارضات میان این دو، که امروزه در قالب تعارض سنت و تجدد رخ نموده است، دست به گریبان است و بر آن است که برون‌شدی از این معضل بیاید.

معرفت و معنویت در حقیقت حاصل تحقیقات و تجربیات متفکری است که در دامان هر دو وجه دنیای معاصر ما، یعنی سنت و تجدد زیسته و لذا اندیشه‌ها و بصیرت‌هایی که در این کتاب آمده است، برای بسیاری از اندیشمندان دیار ما، که دغدغه چنین مباحث و موضوعاتی را دارند، بسی مغتنم است. به خصوص این که نویسنده خود ایرانی است و همان تعلق خاطری را به معارف اسلامی و شیعی دارد، که ما خود نسبت به آن معارف احساس می‌کنیم.

کتاب، از منظر سنت‌گرایی (Traditionalism) نگاشته شده است. البته باید توجه داشت که سنت (Tradition) در اینجا متفاوت با سنت به معنای متعارف کلمه است. چه، سنت در معنای متعارف کلمه، اگر هم معنایی موهن و تحقیرآمیز نداشته باشد، و به معنای امور منسوخ و متروک استعمال نشود، لاقلاً به معنای امور مربوط به گذشته است که دیگر نمی‌تواند برای دنیای کنونی پیام‌چندانی داشته باشد.

ضرورت احیاء و یادآوری سنت به شدت احساس می شود و از آنجا که خداوند رؤوف است و همواره لطف و رحمت خویش را شامل حال بندگانش می کند، در این زمانه، که کاملاً در مسیر سنت زدایی قدم برمی دارد، بر آن شده است تا از طریق برخی انسانهای معاصر، نسل کنونی بشر را به دوران سنتی اش یادآور شود و زمینه احیاء آن «عصر طلایی» را فراهم سازد.

اندیشه های سنت گرایان حوزه های مختلفی را شامل می شود، که از آن جمله می توان از مباحث مابعدالطبیعه، معرفت شناسی، انسان شناسی و اخلاق نام برد. لیکن چیزی که بیشتر از همه کانون توجه کتاب معرفت و معنویت قرار گرفته، همان مباحث معرفت شناسی سنت گرایان است، هر چند که از مباحث دیگر نیز غفلت نشده است. توجه کتاب به مباحث معرفت شناسی نیز از این منظر است که در واقع معرفت سنتی و معرفت متجدد کمترین فصل مشترک را دارند و در حقیقت معرفت متجدد فقط تقلید نارسایی از معرفت اصیل است که در سنتهای معنوی بشر یافت می شود. نویسنده کتاب علت این امر را در تفاوتی آشکار میان علم متجدد و علم سنتی می داند. در علم سنتی معرفت از معنویت و قداست لاینفک بوده است. در این علم شناخت فقط از مجرای خداوند ممکن بوده و در حقیقت علم و معرفت نوری بوده که خداوند بر دل های بندگانش می تاباند. ولی در دوران متجدد فلسفه اروپایی این ارتباط میان معرفت و معنویت از دست رفته است.

انسان متجدد به سودای دست یابی به قطعیت و یقین، عقل فردی خود را فاعل شناسا می داند و هر علمی را که جز از این طریق برای او حاصل شود علم غیرحقیقی می شمارد. ولی همین دعوی استقلال در مقام شناخت باعث شده است که دست او از دامان ذاتی که در واقع سرچشمه یقین است، کوتاه گردد و در مقام شناخت نیز جز معلوماتی نسبی و مشکوک و در بهترین حالت ظنی، بهره ای نصیب او نشود. نویسنده، هدف کتاب خویش را «باز یافتن آن رابطه از دست رفته بین دانش و معرفت از یک سو و امر قدسی و معنویت از سوی دیگر» می داند. او معتقد است که چنین مباحثی می تواند در دنیای کنونی بهبودی در وضعیت معرفت شناسی ایجاد کند و انسانهای معاصر را در دست یابی به شناخت حقیقی و یقین یاری دهد. و از آنجا که همان اوضاع و احوال معرفت شناختی موجود در دنیا و به خصوص دنیای غرب، کمابیش به کشور ما نیز سرایت کرده است، ترجمه فارسی این اثر می تواند برای ما ایرانیان نیز بسیار راهگشا باشد و نویسنده کتاب در این خصوص اظهار امیدواری می کند که «در وضع فعلی ایران که بحثهای ممتد و مستمر هم در دانشگاهها و هم در حوزه های علمیه پیرامون دانش و مخصوصاً معرفت دینی انجام می یابد و کوشش در ایجاد وحدت بین علم سنتی اسلامی و آنچه از غرب وارد شده و در دانشگاهها تدریس می شود، بدون چندان موفقیتی ادامه می یابد، ترجمه فارسی این اثر بتواند راهگشای کسانی که ذاتاً و فطرتاً به معرفت حقه علاقه مندند باشد و آنان را بیشتر با عوامل و شرایطی که باعث جدایی دانش از امر قدسی در غرب شده و ثمرش به ممالک شرقی نیز سرایت کرده است، آشنا سازد.»^۴

در ادامه نوشتار سعی خواهیم کرد تا توصیفی هر چند مختصر از فصول مختلف کتاب عرضه شود. فصل نخست کتاب که مفصل ترین فصل آن نیز هست به بحث درباره «معرفت و قداست زدایی از آن» می پردازد. نویسنده معتقد است از مهم ترین عوامل جهان بینی دنیاگرایی (سکولار) امروزی که در غرب پدید آمده و به سایر نقاط عالم نیز سرایت کرده است، جدایی معرفت از معنویت

و قداست یا به عبارت دیگر قداست زدایی از معرفت است. در گذشته بشر و در همه ادیان الهی معرفت و معنویت رابطه ای ناگسستی داشته اند. در این فصل می کوشد وجود این رابطه وثیق میان همه ادیان را از یهودیت گرفته تا آئین بودا و کنفوسیوس، آشکار سازد. در بحثی نسبتاً مفصل درباره این ادیان، نشان می دهد که هم در کتب آسمانی آنها و هم در اندیشه فیلسوفان، حکیمان و عارفانی که در دامان آنها بالیده اند، به وجود چنین رابطه ای تصریح شده است. لیکن در فلسفه و اندیشه غربی به خصوص از زمان دکارت، آدمی در مقام شناخت دعوی استقلال آغاز کرد و فاعل شناسا تا حد فکر فردی تنزل یافت. بسیاری از اندیشمندان تصور کردند که انسان برای آن که بتواند به معرفت عینی و یقینی دست پیدا کند، باید خویش از هر قید و بندی خلاص کند و جز به عقل خویش به هیچ منبع و مبدایی دل نبندد. اما این تحویل گرایی افراطی به نتیجه ای دور از انتظار و نامطلوب انجامید و به قول مولانا «از قضا سرکنگبین صفرا افزود!» چرا که معرفت شناسی امروزی بنیاد یقین را متزلزل ساخته و بهره آدمی را از شناسایی تا حد ظن غالب تنزل داده است. اما این شناخت کجا و آن شناخت یقینی ناب کجا! آن شناخت دور از شائبه شک و تردید که در معارف گذشتگان وجود دارد.

علت پیدایش این وضعیت آن است که در فضای اندیشه غربی، نوعی راسیونالیسم (Rationalism) حاکم شده است. راسیونالیسم نه به معنایی که در مقابل تجربه گرایی قرار دارد و در زبان فارسی معمولاً به عقل گرایی ترجمه می شود، بلکه به معنایی که حتی تجربه گرایی را هم شامل است. مراد از راسیونالیسم در اصطلاح نویسنده آن است که انسان متجدد جز تجربه و استدلال هیچ منبع و ملجایی برای معرفت نمی شناسد و لذا قوه شناخت آدمی را به همین عقل استدلالی (عقل جزئی = Reason) محدود می داند (که در واقع راسیونالیسم را در اینجا می توان به استدلال گرایی یا اصالت عقل استدلالی ترجمه کرد، از آن حیث که عقل استدلالی را اصل می داند). حال آن که آدمی علاوه بر قوه عقل استدلالی از قوه دیگری نیز برخوردار است که از آن به عقل شهودی (Intellect) تعبیر می کنند. این عقل که قوه شناخت حضوری و بی واسطه عالم است منبع اصلی معرفت است و عقل استدلالی، ابزاری در خدمت همین عقل شهودی است و لذا عقل استدلالی که جلوه ناقص عقل شهودی است، در صورتی مفید فایده خواهد بود که در پرتو عقل شهودی عمل کند. بدیهی است که وقتی کسی به این جلوه ناقص از قوه عقلانی بشر اکتفا می کند، بهره او از شناخت چه بسیار بی مقدار خواهد بود. در حقیقت این وضعیت، وصف الحال انسان متجدد است.

در ادامه این فصل، استاد نصر، می کوشد مراحل قداست زدایی از معرفت را در غرب به شرح بازگوید. ریشه های این قداست زدایی را به یونان باستان باز می برد، که ظهور مکاتب سوفسطایی گری، مکتب ایکوری، مکتب پیرهونی، آکادمی نوین و... نمونه بارز چنین وضعیتی در آن دوران اند. در دوران قرون وسطی نیز در جهان غرب، به جای آن که مکاتبی همانند مکتب اشراق سهروردی شکل بگیرد، مکاتبی مانند مکتب ارسطو و مکتب ابن رشدی لاتینی در مرتبه نخست قرار گرفته اند و فیلسوف بزرگی مانند توماس آکوئیناس در تلاش برای صیانت از برتری کتاب آسمانی، امکان اشراق را منکر شد و همه معرفت را دارای مبدأ و منشأ حسی دانست. این خود، خواسته و ناخواسته، راه قداست زدایی از معرفت را هموار ساخت و این فرایند با دکارت که به حق پدر فلسفه جدید لقب گرفته است، به اوج خود رسید. دکارت در جست و جوی یافتن بنیاد نوینی برای یقین، رابطه خود را هم با عقل شهودی و هم با وحی الهی گسست و براساس

اعتماد به عقل استدلالی، یقینی ترین ارمغانی که به همراه آورد، قاعده «می اندیشم پس هستم» بود. که فاعل این «اندیشیدن» همان من فردی بود که می خواست با استفاده از عقل استدلالی به تنهایی، بنیاد همه معرفت را استوار بدارد. اما از این رویکرد معرفت شناختی دیدگاه شکاکانه هیوم و لادری گرایانه کانت سربر آورد. که هر یک به نوعی اصل امکان شناسایی یا لاقبل شناسایی مابعدالطبیعی را منکر شدند. به اعتقاد نویسنده از آنجا که شرط لازم شناخت هر چیزی وجود سنخیت میان عالم و معلوم است، این که انسان متجدد اینگونه در شناسایی حقایق مابعدالطبیعی و قدسی ناکام مانده است، به دلیل از دست رفتن چنین سنخیتی است. لیکن انسان متجدد به جای این که مسئولیت این ناکامی را خود به عهده بگیرد، مسئولیت آن را بر دوش انسان بماهو انسان می گذارد و گناه آن را به پای عقل و فاهمه بشری می نویسد؛ به جای آن که بگوید «من» نمی توانم راهی برای شناخت عالم بالا داشته باشم، می گوید «انسان بماهو انسان» راهی به این شناخت ندارد.

صفحات پایانی این فصل، به این مسئله می پردازد که جهان متجدد نه فقط درصد قداست زدایی از معرفت برآمده است، بلکه در جهت قداست زدایی از زبان و دین نیز کوشیده است. به همین دلیل است که زبانهای اروپایی تا حد زیادی معنای رمزی خود را از دست داده و بخش عظیمی از معنای باطنی زبانهای کلاسیک نیز از میان رفته است. به اعتقاد نویسنده در اثر همین فرایند قداست زدایی از معرفت، سد سکندری میان علم و ایمان ایجاد شده است، به طوری که هر یک از این دو به راه خود رفته اند و عالم ایمان، چیزی جدای از عالم انسانهای اهل خرد و اندیشه به نظر می رسد، که نمونه بارز آن را در الاهیات وجودی کسانی مانند کرکگور، یاسپرس و مارسل می توان دید.

فصل دوم با عنوان «سنت چیست؟» به توضیح و تعریف سنت می پردازد و ارتباط آن را با مفاهیم دیگری که تا حدی قریب المعنی با سنت اند، نشان می دهد، تا بدین وسیله هم حد و حدود هر یک از این مفاهیم را روشن سازد و هم تصور دقیق تری از سنت را در ذهن خواننده بنشانند. یکی از این مفاهیم، مفهوم حکمت جاویدان است که هر چند عین سنت نیست، ولی از مؤلفه های اصلی آن محسوب می شود. حکمت جاویدان همان است که از آن در سنت غربی به «Sophia Perennis»، در میان هندوها به «ستانه ذرمه» و در میان مسلمانان به «الحکمة الخالده» (و به زبان فارسی «جاویدان خرد») تعبیر کرده اند. منظور از این حکمت همان «حکمت لدنی» به تعبیر شیخ اشراق است که در واقع اشاره به آن دارد که این حکمت نزد خداوند است و از طرف خداوند افاضه می شود. در سنتهایی مانند سنت اسلامی، منبع این حکمت را تعالیم پیامبران آسمانی می دانند و از این روست که شخصیتی مانند هرمس را «ابوالحکماء» دانسته اند.

در ادامه این فصل به مسئله رابطه دین و سنت می پردازد و بر آن است که در حقیقت، دین سرآغاز و مبدأ سنت است و سنت به نوعی هم این مبدأ و سرآغاز خود و هم کاربرد و پیامدهای آن را شامل می شود. البته به اعتقاد نویسنده در تاریخ معاصر غرب، محدود شدن دین (Religion) به خارجی ترین و ظاهری ترین ابعادش موجب جدایی و حتی تعارض دین و سنت شده است تا جایی که در این دوران اموری مانند هنر دینی، ادبیات دینی و غیره، ماهیتی غیرسنتی و حتی ضدسنتی پیدا کرده اند. به علاوه، ماهیت چندساحتی سنت را مورد بحث قرار می دهد، به این معنا که سنت متناسب با انواع مختلف قابلیتها و نیازهای معنوی و فکری انسانهایی که حامل آن اند، دارای ساختها و مراتب مختلف است؛ هر چند که ممکن است این

ساختها به عدد متعدد باشند، می توان در وهله اول آنها را به دو ساحت شریعت ظاهر و طریقت باطن ارجاع داد. سپس در مقام توضیح این دو ساحت با توجه به ادیان مختلف از جمله اسلام و یهودیت برمی آید.

مسئله دیگری که در این فصل مورد بحث قرار می گیرد، ماهیت فراگیر سنت است، به این معنا که در یک تمدن سنتی هیچ چیز خارج از قلمرو سنت قرار نمی گیرد، و سنت در همه عرصه های اخلاق، حکومت، هنر، علم و غیره حضوری زنده و تعیین کننده دارد. سنت را به این معنا در مقابل تجدد قرار می دهد و نتیجه ای که از مقایسه عالم سنتی و متجدد می گیرد این است که «می توان گفت عوالم سنتی ذاتاً خیر و عرضاً شر بوده اند، و عالم متجدد ذاتاً شر و عرضاً خیر است.» طبیعی است که دیدگاه سنتی با عالم متجدد مخالف است، اما باید توجه داشت که بر طبق این دیدگاه دنیای متجدد غیر از دنیای معاصر و انسان متجدد نیز غیر از انسان معاصر است. در حقیقت دنیای متجدد یک انحراف است و بزرگ ترین خدمتی که در حق دنیای معاصر و انسان معاصر می توان کرد، رهایی بخشیدن آنها از چنگال تجددگرایی است. در پایان این فصل، دستورالعمل مشخصی که ارائه می شود، این است که هر چند «سنت» حقیقتی فراگیر است و اختصاص به هیچ جا و هیچ کس ندارد و در حقیقت برگرفته از همان «شجره مبارکه زیتون» مورد نظر قرآن است که نه شرقی است و نه غربی، ولی از آنجا که مشرق زمین سنتهای معنوی خویش را بهتر پاس داشته است، باید دست به دامان معارف مشرق زمین شد.

فصل سوم با عنوان «بازیابی امر قدسی: احیای سنت» به معرفی تلاشهایی می پردازد که طی این سالیان دراز برای احیای سنت و بازیابی رابطه از دست رفته میان معرفت و قداست صورت گرفته است. از شخصیتهای بسیاری در حوزه ادبیات، فلسفه، شرق شناسی (هر چند البته، نسبت به شرق شناسی در تمامیت آن خوشبین نیست) که به نوعی در احیای سنت نقش داشته اند، یاد می کند. ضمن معرفی تلاشهای جسته گریخته ای که در این خصوص صورت گرفته است، فضای قابل توجهی را به معرفی احوال، آثار و افکار شخصیتهای بزرگی که طایفه دار سنت گرایی بوده اند، اختصاص می دهد. اولین شخصیتی که به طور جدی در مقام احیای سنت برآمد، رنه گنون (۱۸۸۶-۱۹۵۱) فیلسوف و حکیم فرانسوی بود که در کشور مصر رحل اقامت افکند و آئین اسلام اختیار کرد. دیگر شخصیت بزرگ سنت گرا، اندیشمند و مورخ هنر، آناند کوماراسوامی (۱۸۷۷- ۱۹۷۴) بود که از پدری سیلانی و مادری انگلیسی متولد شد و رسالت گنون را پی گرفت. اوج تحقیقات سنت گرایان را در آثار فریتوف شووان (۱۹۹۸- ۱۹۰۷) می توان یافت که به تعبیر نویسنده از همان موهبت الاهی برخوردار بوده است که قرآن کریم از آن به «زبان پرندگان» یاد می کند. علاوه بر زندگی نامه و افکار و آثار سه شخصیت فوق الذکر، شخصیتهای دیگر نیز که یا مستقیماً سنت گرا هستند یا تحت تأثیر این دیدگاه قرار داشته اند، معرفی شده اند.

دکتر نصر معتقد است وجود چنین افرادی در دنیای معاصر، حاکی از یک نوع «تاوان کیهانی» است. به این معنا که خداوند برای جبران مافات دنیای معاصر و به عبارت دیگر ترمیم خساراتی که به موجب بیداد تجددگرایی بر بشریت این عصر رفته است، نور و فروغ سنت را بر جسم فسرده دنیای معاصر ما فرو تابانده است و این خود از آینده ای نوید می دهد که سنت سلطان و سیطره گذشته را بازمی یابد و همان طور که گفته اند: «حق پیروز است» و سنت نیز حق است، پیروزی از آن سنت خواهد بود.

فصل چهارم به «علم قدسی» می پردازد. علم قدسی معادل

فارسی اصطلاح Scientia Sacra لاتینی است و در اینجا نویسنده به جای استفاده از اصطلاح انگلیسی Science (علم) از اصطلاح Scientia استفاده می‌کند تا به این امر توجه دهد که این واژه انگلیسی معنای اصلی خود را از دست داده است، هر چند که از همان اصطلاح لاتینی مشتق است. مراد وی از علم قدسی همان علم عالی، فلسفه اولی یا حکمت خالده است. هدف این علم، شناخت کلی و جامع نسبت به وجود و حقیقت آن است. این علم بیش از آن که کار عقل باشد، کار دل است. علمی است که نه از راه ذهن بلکه از عقل شهودی یا چشم دل حاصل می‌آید. در واقع این شناخت تابش نور عقل دل بر صفحه ذهن آدمی است. در اینجا رابطه عقل ذهن و عقل دل، به تعبیر نویسنده، بسان رابطه ماه و خورشید است؛ همان طور که ماه را بدون خورشید فروغی نیست، عقل ذهن نیز اگر نور عقل دل بر آن نتابد، بی فروغ می‌ماند. زبان این علم، زبان رمزپردازی است و لذا برای فهم معارف این علم، تأویل معنای کلمات و رفتن از ظاهر به باطن، شرط لازم طریق است.

اگر چنین رویکردی به شناخت عالم هستی و مبدأ آن،



حقیقه الحقایق، در پیش بگیریم، بسیاری از مسائل و مشکلات مابعدالطبیعی، مانند مسئله جبر و اختیار و مسئله عدل الهی، که در غیر این صورت لاینحل به نظر می‌رسند، راه حل معقولی می‌یابند.

در فصل پنجم، با عنوان «انسان خلیفه الله و انسان عاصی» در مقام بیان این که چگونه انسانی می‌تواند حامل یک چنین علم قدسی باشد، میان دو گونه انسان فرق گذاشته است. یکی انسان خلیفه الله (Pontifical Man) است که در واقع همان انسان سنتی است. چنین انسانی به شأن خلیفه الهی خویش وقوف دارد و همواره متوجه مرکز و منبع وجود خویش است. دیگری، انسان عاصی (Promethean Man) است. انسان عاصی در ترجمه Promethean man (انسان پرومته‌ای یا پرومته‌وار) به کار رفته است. پرومته‌ای منسوب به پرومته و اشاره به اسطوره پرومته دارد که بر طبق آن، پرومته علیه خدا شورید و برخلاف خواست خدایان آتش را از آسمان ربود. نویسنده انسان

متجدد را انسان عاصی (انسان پرومته‌وار) می‌داند، از آن حیث که چنین انسانی نه تنها دعوی استقلال دارد و خدایان را از صحنه زندگی خویش بیرون رانده است، بلکه علیه عالم بالا شوریده و شعار «خدا مرده است»، سر می‌دهد. انسان خلیفه الله همواره تلاش دارد که به مبدایی که از آن فرود آمده، بازگردد و همه زندگی این جهانی‌اش را بر اساس همان کشش درونی به سوی ذات مطلق که در واقع از آن جدا افتاده، سامان دهد. او نه تنها در مقام معرفت و شناسایی خود را بی‌نیاز از امداد و الهام عالم قدس نمی‌داند، بلکه در مقام تدبیر زندگی خویش نیز نیک می‌داند که زمام هستی‌اش به دست خالق است. انسان خلیفه الله معتقد است که آدمی بر صورت خدا آفریده شده است و هر چند که می‌داند موجودات دیگری قبل از انسان بر روی زمین زندگی می‌کرده‌اند، انسان را در مرتبه اصیل هستی مقدم بر آنها می‌داند، لذا انسان قیم زمین است و در حقیقت زمین عطیه‌ای از خداوند است که انسان باید در حفظ و صیانت آن بکوشد. در حقیقت انسان خلیفه الله، زمین و همه موجودات را مخلوق خدا می‌داند و همان عشق و حرمتی را که نسبت به خالق می‌ورزد به نوعی به مخلوق نیز تسری می‌دهد. ولی انسان عاصی، در زمین، خویش را متعلق به جایی و کسی احساس نمی‌کند و می‌کوشد زمین و همه آنچه را که در آن است، به فضل هوشمندی بیشتری که دارد، به خدمت بگیرد و بیشترین بهره‌کشی را از آن داشته باشد. به همین دلیل است که تا دوره‌های اخیر که انسانهای سنتی در دنیا زندگی می‌کرده‌اند، کره خاکی و مواهب آن به نحو احسن نسل اندر نسل حفظ شده است. ولی در دوران تجدد که انسان عاصی زمام امور کره خاکی را به دست گرفته است، در همین دوران کوتاه این همه مشکلات و معضلات زیست محیطی روی نموده است.

فصل ششم با عنوان «جهان همچون تجلی» عالم هستی را به صورتی میسوط تر از دیدگاه انسان سنتی یا انسان خلیفه الله مورد بحث قرار می‌دهد. از دیدگاه انسان سنتی نوعی تناظر میان انسان و جهان برقرار است. در حقیقت جهان همان انسان کبیر است. کما این که انسان همان جهان صغیر است. لذا در دامان حکمت جاویدان که انسان خلیفه الله آن را واجد است نوعی جهان‌شناسی جاویدان (Cosmologia Perennis) شکل گرفته است که «به یک معنا به کارگیری و به معنای دیگر مکمل و متمم حکمت جاویدان است که اساساً به مابعدالطبیعه اهتمام می‌ورزد»^۵ این علم، جهان را تجلی خداوند می‌داند؛ همان طور که وحی تجلی قولی خداوند است و در اسلام از آن به «القرآن التدوینی» تعبیر می‌شود، جهان نیز تجلی فعلی خداوند است که از آن به «القرآن التکوینی» تعبیر کرده‌اند. در حقیقت بر طبق آیات قرآن کریم خداوند در آفاق و انفس، آیات خویش را بر ما عیان ساخته است. همین واقعیت تجلی بودن عالم، زمینه‌ای برای بسیاری از اهل نظر در سنتهای مختلف فراهم آورده است تا در حقایق عالم ژرف بیندیشند و به قول اوحدالدین کرمانی «در آئینه بینند رخ حضرت شاه» و این تجلی را نشان از صاحب تجلی بدانند.

فصل هفتم با عنوان «سرمدیت و نظم زمانی» به نوعی می‌خواهد میان دو جنبه ثبات و تغیر که دو وجه بارز عالم ما هستند و در طول تاریخ فلسفه برای بسیاری از فیلسوفان مشکل ساز بوده‌اند، جمع کند و آنها را از نظر معنوی و سنتی بنگرد. اگر عالم را به همین صورت که هست و صرف نظر از ریشه‌ای که این عالم در مراتب بالاتر هستی دارد، در نظر بگیریم، البته که چیزی فراتر از تغیر و گذر در آن نمی‌یابیم، ولی از نگاه نویسنده زمان و ضرورت تصویر متحرک سرمدیت است. این تغیر و ضرورت بی‌امان ریشه در سرمدیت دارد، به سرمدیت راه می‌برد و در آن آرام می‌گیرد. از نگاه نویسنده

«آن» یا «وقت» همان نقطه اتصال زمان و سرمدیت است. «آن» یا «وقت» که در عرفان اسلامی (و همچنین عرفان سنتهای دیگر) حائز اهمیت بسیار است تا آنجا که گفته‌اند «الصفوی ابن الوقت» همان لحظه یا نقطه‌ای است که همه زمانها در آن حضور دارند، ولی انسان فراموش کار که از گرانیگی این لحظه غافل است و یا در زمان گذشته یا در زمان آینده خیالپردازی می‌کند، این نقطه اتصال خود با سرمدیت را از کف داده است.

در دنیای متجدد که فراموشکاری انسانها به اوج خود رسیده است، وجه اصیل و اساسی عالم ما را همین تغیر و صبرورت و گذر زمان دانسته‌اند. به همین روست که از فلسفه هگل به بعد، تاریخ یا فرآیند تاریخی همواره «قدر دیده و بر صدر نشسته» تا آنجا که بر مسند الوهیت تکیه زده است. نویسنده با هدف تصحیح اشتباهی که آن را تاریخ‌گرایی می‌نامد و لوح آن را در نظریه تکاملی دینی (که در واقع کاربرد همان دیدگاه تاریخی در حوزه زیست‌شناسی است) می‌بیند، به طرح و نقد این نظر می‌پردازد. نقدهایی که بر این دیدگاه وارد می‌داند، از وجهه نظرهای مختلف زیست‌شناختی، منطقی و فلسفی مطرح شده‌اند و بر آن است که این دیدگاه در واقع عکس دیدگاه سنتی است. بر طبق دیدگاه تکاملی، موجودات از نقص به کمال می‌روند، حال آن‌که بر طبق دیدگاه سنتی که همه حقیقت عالم در ذات مبدأ اصیل خود حضور دارد و طی قوس نزولی وجود به این حالت درآمده است و مجدداً از طریق قوس صعودی به مبدأ خویش بازمی‌گردد، عکس قضیه صادق است. در صفحات پایانی این فصل به نقد دیدگاه تیار دوشاردن، کشیش و پارینه‌شناس فرانسوی، می‌پردازد. به اعتقاد ایشان، دیدگاه تیار دوشاردن علاوه بر این‌که در معرض همه نقدهایی است که بر دیدگاه تکامل وارد است، این دیدگاه یک نوع التقاط‌گرایی و ملغمه‌ای از الهیات و تکامل است، که در نهایت از ماده‌گرایی به نام دین دفاع می‌کند و بیش از آن‌که مروج الاهیات باشد مروج ماتریالیسم است.

سنت تنها از طریق کلمات بشری پیام خویش را منتقل نمی‌کند، بلکه برای انتقال پیام خویش از صورت هنری نیز کمک می‌گیرد. فصل هشتم کتاب با عنوان «هنر سنتی: سرچشمه معرفت و رحمت» به این موضوع اختصاص یافته است. نویسنده هنر سنتی را از معرفت قدسی لاینفک می‌داند. هنر سنتی غیر از هنر دینی است و در حقیقت هنر دینی می‌تواند بدون هنر سنتی دوام بیاورد، کما این‌که در جهان غرب پس از رنسانس هنر سنتی از میان رفته است، حال آن‌که هنر دینی تداوم دارد. در بیان تفاوت این دو نوع هنر، می‌نویسد: «هنر دینی به دلیل موضوع یا وظیفه‌ای که مورد اهتمام قرار می‌دهد، و نه به دلیل سبک، روش اجراء، رمزپردازی و خاستگاه غیرفردی‌اش، هنر دینی تلقی می‌شود. اما هنر سنتی، سنتی است نه به دلیل جستارمایه (موضوع) آن، بلکه به دلیل انطباق و هماهنگی‌اش با قوانین کیهانی صور، با قوانین رمزپردازی با نوع صوری آن جهان معنوی خاصی که در آن خلق شده است...»^۶ به اعتقاد نویسنده هنر سنتی با ذات حقیقی اشیاء و به عبارت دیگر، با امور واقعی نه امور موهوم سروکار دارد. هر چند که مبدأ عالم که همان ذات بی‌شکل و صورت باشد، و رای همه صور مقام دارد، ولی عالم در تمامیت خود ذومراتب است و در واقع مراتب مادون حضرت حق که دارای شکل و صورت‌اند، محلهایی هستند برای رسیدن به آن ذات بی‌شکل و صورت.

به علاوه هنر سنتی، هنری کاربردی است. به اعتقاد استاد نصر، در حوزه سنت، اندیشه «هنر برای هنر» جایی ندارد. به همین خاطر است که در سنتهای مختلف بشری تا دوران متجدد موزه‌ای وجود

نداشته است (گویا این زیبایی به جای آن‌که در جایی به نام موزه محصور باشد، به تمامی عرصه‌های زندگی نیز کشیده شده است). این هنر در خدمت انسان است و از آنجا که انسان جانشین خداوند است، باید گفت در خدمت خداوند است.

از دیدگاه نویسنده زیبایی شکوه خلقت است و خالق عالم علاوه بر همه صفات کمالی که در حد اعلا واجد است، هنرمند برین نیز هست و بنابراین عالم را زیبا آفریده است، و خود انسان زیباترین اثر هنری یک چنین هنرمندی است. از آنجا که انسان سنتی که همان انسان حقیقی است، بیشترین سختیت را با خداوند دارد، آثار او نیز همواره زیبا از کار درآمده‌اند و این امر تنها اختصاص به آثار هنری محض او ندارد. بلکه حتی ظرف سفالینی که انسان سنتی مورد استفاده قرار می‌دهد یا خانه‌ای که در فصل زمستان جان پناه او بوده است، همواره این زیبایی را جلوه‌گر می‌ساخته‌اند. این واقعیت نه تنها در مصنوعات انسان سنتی، بلکه حتی در بیانات او از حقیقت نیز نمایان است، لذا به تعبیر نویسنده «بیان حقیقت همیشه با زیبایی همراه است، همه بیانات عمده از مابعدالطبیعه به جامه جمال آراسته شده‌اند، خواه به زبان صورتهای تجسمی یا صداها باشد. نظیر یک نقاشی چینی از یک منظره یا یک راگا (نوعی موسیقی قدیمی هندی). خواه در قالب کلمات بشری نظیر گیتا یا اشعار عارفان مسلمان».^۷

فصل نهم با عنوان «معرفت اصیل و تکرر صور قدسی» یکی از مبرم‌ترین مسائل زمانه ما را مورد بحث قرار می‌دهد. یکی از تناقضات زمانه ما این است که انسان متجدد هنگامی با صورت قدسی مواجه می‌شود که قداست معرفت از دست رفته و آن قوه عاقله‌ای که قادر به نفوذ به معنای باطنی صورتهای بیگانه است، خارج از دسترس قرار گرفته است. انسان معاصر که به یاری ابزارها و وسایل ارتباطی نیرومندش حد و مرزهای میان ممالک و به تبع آن ادیان را درنوردیده، با واقعیت ادیان و مذاهب مختلف و احیاناً متعارض به نحو بی‌سابقه‌ای مواجه شده است. در برابر این پدیده چندین رویکرد درخصوص تکرر دینی و به تعبیر نویسنده کثرت صور قدسی، سر برآورده است. این رویکردها، همان گرایشهای رایج در حوزه دین پژوهی‌اند، که از جمله آنها می‌توان از «علم ادیان» (Religion Swissenchaft) که در حقیقت همان تسری و تعمیم علم پرستی به حوزه دین‌پژوهی است، پدیدارشناسی دین و تاریخ‌گرایی نام برد.

به اعتقاد نویسنده تحقیقاتی که در حوزه دین‌شناسی صورت گرفته و می‌گیرد، در شناسایی ماهیت پدیده‌های دینی و تکرر ادیان قرین توفیق نیستند، و دلیل آن هم این است که متولیان چنین تحقیقاتی می‌خواهند با کمک یک ذهن دنیا زده و یک عقل عاری از قداست، چیزی را بشناسند که خارج از حد و مرزهای این دنیا قرار می‌گیرد و سرشار از قداست است. به همین دلیل در مواجهه با پدیده تکرر ادیان یا باید راه افراط خاص‌نگری و انحصارگرایی دینی را در پیش گرفت و فقط دین خود را در دین حق دانست و به حکم وظیفه‌ای ظاهراً دینی با پیروان ادیان دیگر که به راه باطل می‌روند (در صورت امکان) پیکار کرد و یا باید قدم به راه تفریط نوعی عام‌نگری نهاد که همه ادیان را به کمترین فصل مشترک آنها تنزل می‌دهد و همه اختصاصات و اصالت‌های آنها را به پای این وجوه مشترک قربانی می‌کند.

ولی به اعتقاد نویسنده اگر به مدد یک عقل شهودی و قدسی در مقام شناخت ادیان برآئیم در عین آن‌که می‌توانیم حقانیت همه ادیان را در جای خود بپذیریم، اصالت همه ادیان نیز محفوظ می‌ماند. این عقل شهودی همه ادیان را «راههایی که به یک قلم ختم می‌شوند»

تلقی می‌کند و به «وحدت متعالی ادیان» قائل است. بر طبق دیدگاه «وحدت متعالی ادیان» که مورد حمایت نویسنده است، از آنجا که مبدأ همه ادیان آسمانی ذات حق تعالی است، می‌توان گفت همه ادیان در یک حقیقت برتر و متعالی مشترک‌اند و برای تبیین تفاوت‌های میان ادیان، این تفاوت‌ها را به تفاوت در مُثُل علیای آنها باز می‌گرداند. به این معنا که هر دین مُثُل اعلای خاص خود را دارد که متناسب با زمان و مکان و بشریت خاصی که محمل زمینی آن است، بر آنها متجلی می‌شود، هر چند که به اعتبار مبدأ یگانه این مُثُل علیا همه آنها در نهایت از گوهر واحدی برخوردارند. به همین دلیل ایشان معتقد است که هر دین به یک معنا مطلق است. از این جهت که برای آن بشریتی که محمل زمینی آن است، حقیقتاً مطلق است، ولی به معنای دیگر دینی در عداد ادیان دیگر است، چرا که فقط ذات مطلق، مطلق است و برای بیان فرق میان مطلق بودن یک دین و مطلق بودن ذات مطلق، دین را «مطلق نسبی» می‌داند.

اما درک این وحدت ادیان و گوهر متعالی از هر کسی و هر روشی ساخته نیست. به اعتقاد نویسنده فقط اهل باطن می‌توانند از طریق نوعی معرفت درونی به معنای باطنی صورت دینی و قدسی مختلف راه پیدا کنند، از پوسته‌ها و ظواهر درگذرند و لب حقیقی ادیان را که بیش از یک لب واحد نیست منکشف سازند. «می‌توان گفت که فقط باطنی مشربان سخت‌کوش توان آن را دارند که مطالعات بین‌الادیانی را در عمیق‌ترین سطح انجام دهند، بدون آن که به هیچ وجه شریعت ظاهری یا یقین و «مطلقیت» مرتبط با یک عالم دینی مشخص را در این راه فدا کنند.»^{۱۰} نمونه‌هایی از این رویکرد را به مطالعات بین‌الادیانی که به همت حکیمان و عارفان صورت گرفته و ثمرات ارجمندی به یاد آورده است، در تلاش‌های متقابل حکیمان و عارفان هندو و مسلمان برای فهم حقیقت ادیان یکدیگر، سراغ می‌دهد، و از آن جمله از تلاش‌های شخصیت‌هایی مانند داراشکوه برای ترجمه متون مقدس سانسکریت به زبان فارسی و شرح میرفندرسکی بر یک اثر عمده آیین هندو مانند یوگه و پهبشته به نیکی یاد می‌کند.

فصل پایانی کتاب، فصل دهم، با عنوان «شناخت امر قدسی: طریق رستگاری»، که با دو عبارت یکی از حکیم هندی، شانکاره، و عبارت دیگر از «انجیل یوحنا» آغاز می‌شود، به شرح و تبیین غایت قصوای معرفت سرشار از قداست و معنویت که همانا رستگاری باشد، می‌پردازد. عبارت منقول از «انجیل یوحنا»، «و حقیقت را بشناسید و حقیقت شما را آزاد خواهد ساخت»، بیانگر غایتی است که انسان سنتی از علم و شناسایی دنبال می‌کرده است. (و این برخلاف غایت علم در دیدگاه انسان متجدد است که آن را ابزار سیطره یافتن بر طبیعت می‌داند.) اگر هدف معرفت رهایی و رستگاری است، صرف انباشت ذهن از معلومات به هیچ وجه نمی‌تواند به کار این غایت بیاید. شرط لازم و اصلی معرفت رهایی بخش آن است که شخص صاحب معرفت متحقق و متخلق به آن گردد.

لذا انسانهایی که حاصل معرفت‌اند باید قبل از هر چیز نفس خویش را به فضایل معنوی بیاریند و در واقع معرفت حقیقی برای هر کسی دست نمی‌دهد. به همین خاطر برای کسب معرفت، اهمیت اخلاق و عمل به آن به مراتب بیشتر از کسب معلومات حصولی و قبل و قال اهل مدرسه است. حتی عارفان مسلمان که موضوع بحث آنان عرفان بوده است، بیشتر از همه به نگارش رسالات اخلاقی پرداخته‌اند که از آن میان می‌توان از *محاسن المجالس ابن عربی*، کتاب *اللمع ابونصر سراج*، *قوت القلوب ابوطالب مکی* و رساله *قشیری* ابوالقاسم قشیری نام برد. در واقع فضیلت همان سهیم شدن

در حقیقت و در اصل سهیم شدن در حقیقه الحقایق است. اما فضیلت که در واقع عین متحقق شدن به حقیقت یا کسب معرفت تحقق یافته است، از عشق و محبت لاینفک نیست. درست است که معرفت نظری و ذهنی محض، هیچ ارتباطی با عشق نمی‌تواند داشته باشد ولی معرفت تحقق یافته حاصل نمی‌آید مگر در صورتی که با عشق به متعلق آن معرفت همراه گردد و وجود عارف را در ذات حق فانی کند.

در ادامه بحث به رابطه علم و عمل می‌پردازد و معتقد است برخلاف دیدگاه تجددگرایان امروزی که نظر (کشف و شهود عرفانی) و عمل را در مقابل هم قرار می‌دهد، نه تنها هیچ تعارض و تقابلی میان این دو وجود ندارد، بلکه در زندگی بزرگان معرفت این دو، دست در دست هم داشته‌اند، که نمونه آن را نه تنها در زندگی پیامبران و شخصیت‌های آسمانی، بلکه حتی در زندگی عارفان سنت‌های مختلف می‌توان دید؛ عارفانی که هم دست به آفرینش آثار ادبی و هنری عظیم زده‌اند و هم مؤسسات سیاسی و اجتماعی عام‌المنفعه‌ای برای نسل خویش و نسل‌های بعدی به پا داشته‌اند.

بخش دیگری از این فصل، به این مطلب می‌پردازد که در واقع چنین معرفتی را باید به کسانی تعلیم داد که صلاحیت فراگیری آن را داشته باشند. به همین خاطر، در گذشته، برخلاف امروز حقایق ذوقی و قدسی کمتر در کتابها اظهار و بیان می‌شده‌اند و روش تعلیم آنها بیشتر از طریق انتقال شفاهی بوده است. انسان‌های سنتی نه فقط در خصوص معارف مابعدالطبیعی و شهودی، بلکه حتی در تعلیم صنایع و هنرها به این اصل پای‌بند بوده‌اند.

در پایان این فصل، این مسئله را مورد بحث قرار می‌دهد که معرفت تحقق یافته نوعی بیداری است و بیداری همان آگاهی به سرای اصلی آدمی و ذاتی است که آدمی از آن جدا افتاده است. از همین روست که هر کس بهره‌ای از چنین معرفتی یافته باشد، خود را در این عالم «تبعیدی» و «غریب» احساس می‌کند، این آگاهی در لسان حکیمانی چون ابن سینا در قالب رساله *حی ابن یقظان* و شیخ اشراق در رساله *قصه الغریبه الغریبه* به تصویر کشیده شده است.

علاوه بر ده فصل یاد شده، دو بخش دیگر نیز به ترجمه فارسی کتاب افزوده شده است. یکی «واژه‌نامه» و دیگری «نمایه اعلام و موضوعات». از آنجا که اصطلاحات فراوانی در کتاب به کار رفته است، و این اصطلاحات به حوزه‌های علمی مختلف و سنتها و ادیان گوناگون مربوط می‌شوند، نمایه این اصطلاحات در پایان کتاب، می‌تواند خواننده را با اصطلاحات متداول در میان «سنت‌گرایان» آشنا کند و به علاوه برای مترجمان علاقه‌مند به ترجمه آثار مربوط به این حوزه راهگشا باشد.

پانوشتها:

۱. مطالب مربوط به زندگینامه دکتر نصر، از مقدمه مترجم فارسی کتاب دیگری از ایشان با عنوان *نیاز به علم مقدس*، با ترجمه حسن میانداری، همراه با تلخیص و تصرف نقل شده است.
۲. *معرفت و معنویت*، مقدمه مؤلف بر ترجمه فارسی، ص ۱۰.
۳. همان منبع، ص ۱۳۵.
۴. همان منبع، ص ۱۳-۱۲.
۵. همان منبع، ص ۳۲۷.
۶. همان منبع، ص ۲۲۴.
۷. همان منبع، ص ۴۵۰.
۸. همان منبع، ص ۴۹۰.