

معرفت و معنویت

دکتر سیدحسین نصر

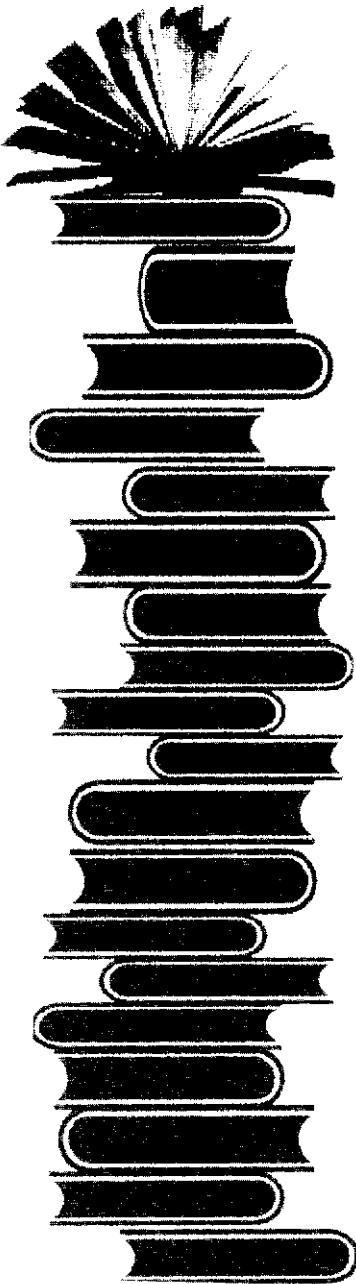
ترجمه انشاءآه رحمتی

تهران، انتشارات دفتر پژوهش و نشر

سهروردی

۱۳۸۰، ۶۰۳ صفحه، قیمت ۳۵۰۰

تومان



که می‌خواستند شکوه و سنگینی داشته باشد، جفت به کار می‌برده‌اند. بال‌های جفت و همسان و همسنگ ساختمان به سینه و دل آن شکوه و سنگینی می‌بخشید مانند بزرگی که رهیانش در میان گرفته باشند، اما در ساختمان خانه‌ها و کوشک‌ها می‌کوشیدند با کاربرد پاجفت یک‌نواختی و سنگینی را برهم زنند و چنان کنند که هر گوشه آن برای بیننده تازگی داشته باشد.

در پایان بد نیست سخنی چند از هنرهای وابسته به معماری ایرانی نیز به میان آید. اگر در کشورهای دیگر، هنرهای وابسته به معماری مانند درودگری، سنگ‌تراشی و نقش‌بندی پیرایه به‌شمار آید، در کشور ما هرگز چنین نبوده است. گره‌سازی با گچ و کاشی و خشت خام و پخته و کاشی‌تراشی یا پیش‌بر یا خشتی و مانند آن‌ها یا به گفته معماران ایرانی آمد (تزیینات الحاقی) و اندود بیش‌تر بخشی از کار بنیادی ساختمان است. اگر در زیر پوشش عایقی در برابر گرما و سرما پدید آید و افراز بنا که ناگزیر پیرو پیمون است و نمی‌تواند به دل‌خواه معمار کوتاه‌تر یا بلندتر شود، تنها با افزودن کاربندی یا خوانچه می‌توان افراز ساختمان را اندام و مردم‌وار کرد. اگر ارسی و روزن با چوب یا گچ و شیشه‌های خرد و رنگین گره‌سازی می‌شود، برای این است که در پیش آفتاب تند و گاهی سوزان پناهی باشد تا چشم را نیازارد و اگر گنبدی از تیزه تا پاکار با کاشی پوشیده می‌شود، تنها برای زیبایی نیست. این‌جا کاشی درست جای پوشش‌های فلزی باخترزمین را گرفته و نیک آزموده‌اند که پوششی بهتر و سودمندتر از این در آب و هوای کشور ما نیست، اما از آن‌جا که زندگی ایرانی با شعر درآمیخته است، به همان‌گونه که بر لبه خام خود شعر می‌کند و برکنار خوان خود شعر می‌یابد گاهی هم معمارش به شعر ناب روی می‌آورد، چون می‌دانیم که این خداوندان ذوق که شاه‌کاری‌هایشان چشم هنرشناسان را خیره کرد، هرگز کز طبع نبوده‌اند.



یک‌نواخت امروزی را به یاد می‌آورد و تنها برای آرایش نما بدین‌گونه ساخته شده. این درون‌گرایی سخت‌گیرانه را در کوشک‌های پس از اسلام ایران هم می‌توان دید یا کاخ صد ستون سنگی با همه پهناری و گستردگی تنها با چند در و روزن و پاچنگ (پنجره‌هایی که تا کف کشیده نمی‌شد و زیر آن دست‌انداز بسته است) به سرای‌گرد بسته‌ای باز می‌شود که در دو سوی دیگر آن تالار سی و دو ستون و دروازه درآبگاه کاخ است و دیوار رو به باختر آن طاق‌نماست و شگفت این‌که در بخش خزان‌ه (ساختمان‌های نخستین تخت‌جمشید) خانه‌ای هست که پادیاوی (حیاط گرد بسته کوچک) در میان دارد و یک سوی آن تالاری بزرگ و سویی دیگر یک راه‌رو و دو طاق کوچک و روبه‌روی تالار چفته (ایوان بزرگ سرپوشیده) و رو به باختر تنها ایوانی دارد درست مانند خانه‌های واپسین تهران و کاشان و یزد و کرمان. این پی‌گیری و دنباله‌روی دیرنده می‌رساند که تا کجا معماری ایران وابستگی بی‌چون و چرای خود را با زندگی پاس داشته است و تا چه اندازه معماری ایران، مردم‌وار می‌اندیشیده‌اند.

در معماری ایرانی از پیمون (که همانند مدول در معماری باختر زمین است) بهره می‌گرفته‌اند. پیمون اندازه‌های خرد و یک‌سانی بوده است که باید در هر جا در خور نیازی که به آن بوده گنجانده شود. اگر درگاهی، در پهنا برابر ۱۴ پیمون بوده ناگزیر افراز (ارتفاع) آن ۲۸ پیمون می‌شده که به اندازه بالای یک مرد است. همچنین اگر چند درگاه در کنار هم بود، میان آن‌ها تسعه‌هایی به سطر برای دو پیمون می‌گذاشتند. پیروی از پیمون هرگونه نگرانی معمار را دربارۀ نازیبایی یا ناستواری ساختمان از میان می‌برده است چنان‌که یک گل‌کار نه چندان چیره‌دست در روستایی دورافتاده می‌توانسته است با کاربرد آن پوشش‌گنبدی را به همان‌گونه انجام دهد که معمار کارآزموده و استاد پایتخت. از این گذشته در آرایش معماری ایران جفت و پا جفت به کار گرفته می‌شده. برای بناهای بزرگ مانند کاخ یا پرستشگاه

دکتر نصر نیاز به معرفی ندارد، اما باید گفت که کتاب «معرفت و معنویت» (در اصل نام کتاب «دانش و امر قدسی» است)، یکی از مهم‌ترین آثار این صاحب‌نظر نامدار ایرانی است. او مطالب این کتاب را در کنفرانس‌های گِیفورد که به صاحب‌نظران و دانشمندان بزرگ عصر سپرده می‌شود، ایراد کرده است. در حقیقت، خلاصه‌آرا و افکار و حاصل تحقیقات دکتر نصر را کم و بیش در این اثر می‌توان یافت. پیداست که مخاطب این کتاب بیش‌تر اروپاییان و آمریکایی‌ها هستند، اما مؤلف که علاقه‌تأم به ایران و اسلام دارد، امیدوار است در شرایط کنونی، این اثر بتواند ره‌گشای علاقه‌مندان ایرانی مسلمان به معارف حقیقی باشد و آنان را بیش از پیش با عوامل و شرایطی که باعث جدایی معرفت از معنویت شده، آشنا سازد. فصل دوم کتاب را که در باب ماهیت و حقیقت سنت است بخوانیم، شاید قدری نظرمان در باب سنت تعدیل شود و آن را لااقل با عادات و رسوم موروثی و جزم‌های غیرتحقیقی یکی ندانیم.

سنت چیست؟

با التزام به دناوی گذشته، حیات کنونی را رام خواهید کرد.

«دائو - د جینگ»
من خلق نمی‌کنم، فقط از گذشته پرده برمی‌دارم.

«کونفوسیوس»
اصطلاح سنت^۱ در فصل قبلی فراوان به کار رفت. اینک لازم است آن را به کامل‌ترین صورت ممکن تعریف کنیم تا از سوء فهم درباره مفهوم می‌که در دل اهتمام ما به معنای امر قدسی به لحاظ ارتباطش با معرفت قرار گرفته است، احتراز شود. کاربرد اصطلاح «سنت» به معنایی که در این تحقیق مورد نظر است، در تمدن غربی در حین مرحله نهایی تقدس‌زدایی هم از معرفت و هم از عالمی که انسان متجدد را احاطه کرده است، مورد توجه قرار گرفت. بازیابی سنت نوعی تاوان کیهانی^۲ بود؛ هدیه‌ای از «بارگاه الاهی»^۳ که رحمتش

درست در لحظه‌ای که همه چیز از دست رفته می‌نمود، اظهار مجدد حقیقتی را که لب و گوهر سنت است، ممکن ساخت. تنسيق منظر سنتی پاسخ امر قدسی، که هم مبتدا و هم منتهای حیات بشر است، به مرثیه تقدیر شوم انسان متجددی بود که در عالمی تهی شده از امر قدسی و بنابراین، تهی شده از معنا، ره گم کرده بود.

چه، اگر چه همه چیز از دست رفته می‌نماید، مع الوصف همه چیز یافت شده است.

در ساحت آن موجودی که هم آخر است و هم اول. ای آن‌که بر مؤمنان جلوه



می‌فروشی، در جلوه‌گری‌ات هیچ عیب نیست، زیرا در تو که آخری، گذرگاهی به چشم می‌آید که در انتهای آن، موجودی که اول است، ایستاده است.

همان اولی که در آخر می‌آید، زیرا تو هم موسم دانه‌ای و هم موسم میوه.

«همان اولی که در آخر می‌آید». اظهار مجدد سنت در این واپسین لحظات تاریخ بشری که خودش هم دارای ماهیتی نخستین (ازلی) است و هم در طول اعصار و قرون استمرار داشته است، یک بار دیگر دست‌یابی به آن حقیقتی را که انسان‌ها طی بیش‌ترین مدت - یا تقریباً همه - تاریخ زمینی خود از طریق آن زندگی می‌کرده‌اند، ممکن ساخت. دقیقاً به دلیل افول و فقدان نسبتاً کامل آن واقعیتی که خمیرمایه زندگی بشریت عادی را طی اعصار و قرون تشکیل می‌داده است، باید این حقیقت را از نو به

بیان آورد و به نام سنت تنسيق کرد. کاربرد این اصطلاح و توسل به مفهوم سنت به صورتی که در جهان معاصر دیده می‌شود، به یک معنا، خود نوعی ناپهنجاری است که به موجب ناپهنجاری‌ای که عالم متجدد من حیث هو را تشکیل می‌دهد، ضرورت یافته است.

زبان‌های گوناگون پیش از دوران جدید، از اصطلاحی دقیقاً منطبق با سنت، یعنی اصطلاحی که فائلان به منظر سنت‌گرایانه،^۴ انسانیت ماقبل دوران جدید را با کمک آن تعریف می‌کنند، استفاده نمی‌کردند. استعراق انسان ماقبل دوران جدید در عالمی آفریده سنت عمیق‌تر از آن بود که او را به تعریفی جامع‌تر از این مفهوم نیاز افتد. او به بیجه ماهیانی می‌مانست که بنابر یک تمثیل صوفیانه روزی نزد مادر خویش رفته و از او خواستند که ماهیت آب را که این همه چیزها درباره آن شنیده بودند، ولی هرگز نه آن را دیده بودند و نه تعریف و توصیفی از آن شنیده بودند، برایشان توضیح دهد. مادر پاسخ داد خوش‌حال می‌شود که ماهیت آب را برای ایشان فاش سازد، مشروط به این‌که ابتدا چیزی غیر از آب را بیابند. به همین‌سان انسان‌های عادی در عوالمی چنان سرشار از چیزی که سنت می‌نامیم، زندگی می‌کردند که هیچ‌گونه درکی از مفهوم جداگانه‌ای موسوم به سنت، آن‌گونه که تعریف و تنسيق آن در جهان جدید ضرورت یافته است، نداشتند. آن‌ها از وحی، از حکمت، از امر قدسی آگاهی داشتند و درباره دوره‌های زوال و انحطاط تمدن و فرهنگ خویش نیز چیزهایی می‌دانستند، ولی هیچ تجربه‌ای از عالمی کاملاً دنیا‌زده و سنت‌ستیز که تعریف و تنسيق سنت را ایجاب کند، چنان که امروزه ایجاب می‌کند، نداشته‌اند. به یک معنا تنسيق نظرگاه سنتی و اظهار مجدد منظر سنتی تمام و کمال، که شبیه جمع‌بندی همه حقایق تجلی‌یافته در دور کنونی تاریخ بشر است، مجال طرح نمی‌یافت مگر در سپیده دمان «عصر ظلمت»^۵ که در عین حال، هم نشان از یک پایان دارد و هم از شیبی که طلیعه یک صبح شکوهمند نوین است. فقط

پایان یک دور تجلی، جمع‌بندی کل آن دور و ایجاد ترکیب و پیوندی را که از آن پس به عنوان بذری برای یک دور جدید به کار می‌آید، ممکن می‌سازد.

باید مفهوم سنت مجال طرح می‌یافت و تعالیم سنتی در تمامیت خود به بیان می‌آمدند و این دقیقاً همان چیزی است که طی این مرحله اخیر تاریخ بشر روی داده است. ولی هنوز تا شناخت وسیع مکتوبات سنتی در عالم متجدد راه درازی در پیش است. در واقع، اگر نوشته‌های آنان که به نظرگاه سنتی تعلق دارند، به‌خوبی شناخته می‌شد، تعریف مجدد معنای سنت که صفحات و مقالات بسیار و حتی کتاب‌هایی به آن اختصاص یافته است، در این‌جا و اکنون به هیچ روی ضروری نبود و اما یکی از جوانب برجسته حیات فکری این قرن، دقیقاً غفلت از این نظرگاه در محافلی است که وظیفه رسمی آن‌ها اهتمام ورزیدن به پرسش‌ها و مسائلی دارای شأن و مرتبه تعقلی است. این که آیا این غفلت عمدی است یا اتفاقی، در این‌جا موضوع بحث ما نیست. علت این غفلت هرچه که باشد، نتیجه این است که حدود شصت یا هفتاد سال پس از پیدایش آثاری دارای ماهیت سنتی در جهان غرب، هنوز بسیاری از محافل فهم درستی از سنت ندارند و آن را با رسم، عادت، الگوهای فکری موروثی و مانند آن، خلط می‌کنند. ضرورت کندوکاوی دیگر در معنای سنت علی‌رغم همه مطالبی که درباره این موضوع نگاشته شده است، از همین‌جا است.

تا آن‌جا که به زبان‌های سنتی مربوط است، این زبان‌ها بنا به دلایلی که پیش از این ذکر شد، اصطلاحی دقیقاً منطبق با (مفهوم) سنت ندارند. اصطلاحات بنیادینی چون ذرمه^۶ در آیین‌های هندو و بودایی، الدین در اسلام، دائو آیین دائو و مانند آن پیوندی ناگسستنی با معنای اصطلاح سنت دارند، ولی عین آن نیستند، هرچند که البته عوالم و تمدن‌های پدید آمده از طریق آیین هندو، آیین دائو، یهودیت، مسیحیت، اسلام و همچنین هر دین اصیل دیگر یک عالم سنتی است. هر یک از این ادیان نیز

لُب یا منشأ سنتی است که اصول آن دین را به حوزه‌های مختلف تسری می‌دهد. سنت دقیقاً یا برای همین منظور، به معنای traditio، به معنایی که این اصطلاح در آیین کاتولیک استعمال می‌شود، هم نیست، گو این‌که این اصطلاح مفهوم انتقال آیین و آدابی دارای ماهیت الهامی و مآلاً وحیانی را که از traditio مستفاد می‌شود، در بر دارد. در واقع، واژه traditio (سنت) به لحاظ ریشه لغوی با انتقال، ارتباط دارد و در گستره معنایش مفهوم انتقال معرفت، آداب، فنون، قوانین، قوالب و بسیاری عناصر دیگر را که ماهیتی ملفوظ و هم مکتوب دارند، جای می‌دهد. سنت به‌سان وجود حسی و حاضری است که نشان خویش را بر جای می‌نهد، ولی قابل تحویل به آن نشان نیست. چیزی که سنت منتقل می‌کند، ممکن است همچون کلماتی مکتوب بر روی پوست به نظر آید، ولی علاوه بر این، می‌تواند حقایقی باشد حک شده بر جان‌های آدمیان و به لطافت دمی یا حتی برق چشمی که از ره‌گذر آن، تعالیم خاصی منتقل می‌شود.

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 منشأیی الهی که از طریق شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، اوتاره‌ها،^۷ لوگوس^۸ 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 و این با پی‌آمد و اطلاق و به‌کارگیری این اصول در حوزه‌های مختلف اعم از ساختار اجتماعی و حقوقی، هنر، رمزگرایی و علوم همراه است و البته معرفت متعالی، همراه با وساطتی برای تحصیل آن معرفت را نیز شامل می‌شود.

سنت در معنای کلی‌تر آن را می‌توان مشتتمل بر اصولی که انسان را به عالم بالا پیوند می‌دهند و بنابراین، مشتتمل بر دین دانست، حال آن‌که از منظر دیگر، دین را می‌توان در معنای اساسیش همان اصولی تلقی کرد که از عالم بالا وحی شده‌اند و انسان را به مبدأش پیوند می‌دهند. در این

مورد، سنت را می‌توان در معنایی محدودتر اطلاق و به‌کارگیری این اصول دانست. سنت متضمن حقایقی دارای ماهیتی فراشخصی است که ریشه در ذات واقعیت بماهی واقعیت دارند؛ زیرا همان‌طور که گفته‌اند «سنت یک اسطوره‌شناسی^۹ کودکانه و منسوخ نیست، بلکه علمی است که بیش از اندازه واقعی است.» سنت، همانند دین، در آن واحد، هم حقیقت است و هم حضور. سنت به عالمی که می‌شناسد و معلومی که شناخته می‌شود، اهتمام دارد. سنت از مبدأ کلی می‌آید که هر چیزی از آن منشأ گرفته و هر چیزی به آن بازمی‌گردد. بنابراین، سنت همه چیزهایی چون «نفس رحمان» را که به اعتقاد عارفان (مسلمان)، همان کنه خود وجود است، شامل است. سنت پیوندی ناگسستنی با وحی و دین، با امر قدسی، با مفهوم راست‌اندیشی،^{۱۰} با مرجعیت،^{۱۱} با استمرار و انتظام در انتقال حقیقت، با امر ظاهری^{۱۲} و امر باطنی^{۱۳} و همچنین با حیات معنوی، علم (طبیعی) و هنرها دارد. در واقع، همین که ارتباطش با هر یک از این‌ها و دیگر مفاهیم و مقولات ذی‌ربط توضیح داده شود، مظاهر و تفاوت‌های ظریف آن، وضوح و روشنی بیش‌تری پیدا می‌کنند.

طسی چند دهه گذشته، برای افراد بسیاری که جذب ندای سنت شده‌اند، معنای سنت بیش از هر چیز با آن حکمت جاویدان^{۱۴} مرتبط شده است که در دل هر دین قرار گرفته و چیزی نیست مگر همان سوفیایی (حکمتی) که به دلیل برخورداری از منظر ذوقی در غرب و همچنین شرقی عالم، برترین دستاورد حیات بشر محسوب شده است. این حکمت ازلی^{۱۵} که مفهوم سنت را از آن تفکیک نمی‌توان کرد و یکی از مؤلفه‌های اصلی مفهوم سنت را تشکیل می‌دهد، چیزی نیست مگر همان Sophia Perennis در سنت غربی که هندوها آن را ستانه ذرمه^{۱۶} و مسلمانان الحکمة الخالدة (و به فارسی جاویدان خرد) می‌نامند.

به یک معنا ستانه ذرمه^{۱۷} یا Sophia Perennis با سنت ازلی و بنابراین، با همان مبدأ کلی حیات بشر مرتبط است. ولی این

دیدگاه به هیچ وجه نباید چیزی از صحت و اعتبار پیام‌های بعدی فرو فرستاده شده از عالم بالا در قالب وحی‌های گوناگون بکاهد و یا به صحت و اعتبار آن‌ها خدشه‌ای وارد کند؛ پیام‌هایی که هر یک با یک مبدأ آغاز می‌شوند که در واقع، مبدأ کل است و سرآغاز یک سنت را مشخص می‌سازند که هم سنت ازلی و هم انطباق آن یا یک بشریت (دور بشری) معین است؛ انطباقی که در واقع، امکانی الهی است که در مرتبه بشری متجلی شده است. شیفتگی انسان دورهٔ رنسانس نسبت به طلب مبادی و «سنت ازلی»^{۱۸} که فیچینو را بر آن داشت تا ترجمهٔ آثار افلاطون را به پاس (Corpus Hermeticum؛ مجموعهٔ هرمسیات)، که در آن موقع قدیمی‌ترین و نخستین مجموعه تلقی می‌شد، کنار بگذارد و به علاوه، همین شیفتگی که بخشی از جهان‌بینی و روح زمان قرن نوزدهم شد، خبط و خطاهای فراوانی را در مورد مسئلهٔ معنای «سنت ازلی» به لحاظ ارتباط آن با ادیان گوناگون موجب گردید. هر سنت و نیز سنت، به معنای دقیق کلمه، در گتّه خود با حکمت یا سوفیای جاویدان مرتبط است، مشروط به آنکه این ارتباط فقط ارتباطی زمانی تلقی نشود و موجبی برای طرد و نفی آن پیام‌های آسمانی دیگر که ادیان مختلف را تشکیل می‌دهند و البته روحاً با سنت ازلی مرتبطند، بی‌آنکه صرف استمرار تاریخی و زمانیش باشند، محسوب نگردد. اصالت و تشخیص معنوی هر سنت را نمی‌توان به نام آن حکمت همیشگی که در دل یک‌پاک نازل‌های سماوی نهفته است، نادیده گرفت.

ای. کیسی. کوماراسوامی یکی از برجسته‌ترین شارحان آموزه‌های سنتی در دوران معاصر، سنتانه ذرمه را به *Philosophia Perennis* (حکمت خالده) که وصف (*universalis*؛ کلی) را به آن افزوده، ترجمه کرده است. بسیاری از افراد تحت تأثیر وی، سنت را با فلسفهٔ جاویدان که ارتباطی عمیق با آن دارد، یکی گرفته‌اند، ولی اصطلاح *Philosophia Perennis* یا ترجمهٔ فارسی آن به خودی خود، تا حدی

مشکل‌ساز است و لازم است پیش از آن‌که بتوان با رجوع به آن فهم بهتری از سنت پیدا کرد، خود این اصطلاح را تعریف کرد. برخلاف گفتهٔ هاگسلی،^{۱۹} اصطلاح *Philosophia Perennis* را لاپینتیز، که آن را در نامهٔ معروفی به ریموند^{۲۰} نوشته به سال ۱۷۱۴ نقل کرده، برای اولین بار به کار برده است، بلکه احتمالاً این اصطلاح را برای نخستین بار آگوستینو استیوکو^{۲۱} (۱۵۴۸ - ۱۶۹۷)، فیلسوف و الهی‌دان آگوستینی مشرب^{۲۲} دورهٔ رنسانس به کار برده است. هرچند، این اصطلاح را با مکاتب مختلف بسیاری از جمله فلسفهٔ مدرسی مخصوصاً مکتب تومایی و مکتب افلاطونی به طور کلی معادل انگاشته‌اند، ولی این‌ها معانی متداعی جدیدتر آنند و این در حالی است که استیوکو آن را همان حکمت ازلی می‌دانسته است که هم فلسفه و هم الاهیات را شامل می‌شود و فقط مرتبط با یک مکتب حکمی یا فکری واحد نیست.

اثر استیوکو، *De Perenni Philosophia* (دربارهٔ حکمت جاویدان)، از فیچینو، پیکو و حتی نیکلای کوزایی، مخصوصاً کتاب وی *De pace Fidei* که از وفاق میان ادیان گوناگون سخن می‌گوید، متأثر بوده است. استیوکو که با زبان عربی و دیگر زبان‌های سامی آشنایی داشت و کتاب‌دار کتاب‌خانهٔ واتیکان بود و در آن‌جا به «حکمت اعصار»^{۲۳} در حدّ امکانات جهان غرب در آن روز دسترسی داشت، از افکار و اندیشه‌های این شخصیت‌های متقدم بر خود، دربارهٔ حضور حکمتی باستانی که از سپیده دمان تاریخ وجود داشته است، تبعیت می‌کرد. فیچینو از *Philosophia Perennis* سخن نگفته است، بلکه اغلب به *Philosophia Priscorum* یا *Prisca theologia* اشاره کرده است که می‌توان آن را به فلسفه و الاهیات باستانی و یا مقدس ترجمه کرد. فیچینو، به تبع گمیستوس پلنون،^{۲۴} فیلسوف بیزانسی که دربارهٔ این حکمت باستانی قلم زد و نقش زردشت را به عنوان استاد این معرفت باستانی دارای مرتبت قدسی مورد توجه خاص قرار داد، بر اهمیت *Hermetic*

Corpus (مجموعهٔ هرمسی) و *Chaldaean Oracles* (کاهنان کلدای) که آن‌ها را تألیف زردشت می‌دانست، به عنوان مبادی این حکمت ازلی تأکید می‌ورزید. او معتقد بود که فلسفهٔ حقیقی با افلاطون که وارث این حکمت بود و الاهیات حقیقی با مسیحیت آغاز شده است. نزد او، این فلسفهٔ حقیقی، *Vera Philosophia*، همان دین و دین حقیقی همین فلسفه بود. به اعتقاد فیچینو، همان‌طور که به اعتقاد بسیاری از افلاطونیان مسیحی، افلاطون به اسفار خیمه (تورات) علم داشت و یک «موسای یونانی‌زبان» بود؛ افلاطونی که استیوکو او را *divinus Plato* نامید، به همان سان که بسیاری از حکیمان مسلمان او را «افلاطون الاهی» لقب داده بودند. فیچینو، به نحوی، دیدگاه‌های گمیستوس پلنون درخصوص ازلی بودن حکمت حقیقی را از نو تنسیق و بیان کرد. هموطن فیچینو، پیکو دلا میراندولا،^{۲۵} قرآن، فلسفهٔ اسلامی و آیین قباله را در کنار منابع غیرمسیحی و مخصوصاً منابع یونانی - مصری مورد ملاحظه فیچینو، به منابع *Philosophia Priscorum* افزود، گو این‌که از منظر فیچینو تبعیت کرد و اندیشهٔ استمرار حکمتی را که اساساً در سراسر تمدن‌ها و دوره‌های تاریخی مختلف یکی است، مورد تأکید قرار داد.

Philosophia Perennis استیوکو نیز چیزی نیست جز همین *Philosophia Priscorum*، ولی تحت نامی جدید. استیوکو معتقد بود حکمت در ابتدا ریشه و منشأی الهی داشت، معرفتی قدسی بود که خداوند به آدم (ابوالبشر) اعطا کرد و پیش‌تر اولاد آدم، تدریجاً آن را به دست فراموشی سپردند؛ و لذا به رؤیایی تبدیل شد که فقط و به کامل‌ترین وجه در *Prisca theologia* (الاهیات باستانی) باقی ماند. این دین یا فلسفهٔ حقیقی که هدفش تأله (خداگونه شدن) و تحصیل معرفت قدسی است، از آغاز تاریخ بشر موجود بوده است و یا از طریق مظاهر تاریخی این حقیقت در سنت‌های گوناگون یا به وساطت شهود تعقلی تأمل «فلسفی» قابل وصول است.

این اصطلاح که استیوکو به کار بُرد، هرچند هم به خاطر بیان افکاری این همه مخالف با اومانیسیم حاکم بر دورهٔ رنسانس و هم به خاطر تفاسیر نسبتاً ظاهری و کوتاه‌بینانه از مسیحیت که در آن زمانه مسلط بوده‌اند، از نواحی بسیاری مورد حمله قرار گرفت، ولی با این همه، دوام آورد و به دلیل کاربرد آن در لسان لاینینز که تا حدی با اندیشه‌های سنتی همدلی داشت، شهرت یافت. ولی جای بسی توجه است که فقط در قرن بیستم است که این اصطلاح شهرت وسیعی یافته است. اگر حکمت ازلی با باستانی در واقع، به معنای مورد نظر پلتون، فیچینو و استیوکو فهمیده شود، در آن صورت با مفهوم سنت ربط و پیوندی می‌یابد و حتی می‌تواند در ترجمهٔ ستخانه ذرمه مورد استفاده قرار بگیرد، البته مشروط بر این که اصطلاح *Philosophia* (فلسفه) فقط به شیوهٔ نظری فهمیده نشود، بلکه متحقق شدن به حقایق معنوی^{۲۶} را نیز شامل گردد. سنت مشتمل بر درک حقیقی است که هم منشأی الهامی دارد و هم در سراسر یک دور اصلی تاریخ بشر از طریق انتقال پیام و هم تجدید آن به واسطهٔ وحی تداوم یافته است. همچنین متضمن حقیقتی باطنی است که در دل صور قدسی مختلف قرار گرفته است و نیز منحصر به فرد است، چراکه حقیقت یکی است. به هر دو معنا، سنت پیوندی و شیق با *Philosophia Perennis* دارد، اگر این اصطلاح را به معنای حکمتی بفهمیم که همیشه بوده است و همیشه خواهد بود، و هم از طریق انتقال عَرَضی و هم از طریق تجدید طولی در اثر تماس با آن واقعیتی که «در سرآغاز» بوده و در این‌جا و اکنون هست، نیز جاودانه شده است.

پیش از رها کردن موضوع *Philosophia Perennis* به جا است که برای لحظه‌ای به تقدیر این مفهوم در فلسفهٔ اسلامی بازگردیم؛ جایی که در آن، ارتباط این مفهوم با علم قدسی و معنای آن به عنوان حقیقتی ازلی که در ظرف هر وحی احیا می‌شود، کاملاً واضح است و بیش‌تر از چیزی که در سنت مسیحی دیده می‌شود، مورد تأکید

است. اسلام آموزهٔ توحید را نه فقط گوهر پیام خویش، بلکه لب‌الالباب هر دین نیز می‌داند. از نظر اسلام وحی به معنای اظهار توحید است و همهٔ ادیان بازخوانی‌ها (و تکرارهای) متعدد آموزهٔ توحید در اوضاع و احوال مختلف و به زبان‌های مختلفند. به علاوه، آموزهٔ توحید در هر جایی که یافت شود، دارای منشأی الهامی تلقی می‌گردد. بنابراین، مسلمانان نه میان دین و شرک، بلکه میان آنانی که توحید را می‌پذیرند و آنانی که توحید را انکار کرده یا نادیده می‌گیرند، تمایز قائل می‌شوند. به اعتقاد ایشان حکمای باستان چون فیثاغورث و افلاطون «موحدانی» بوده‌اند که حقیقتی را که در دل همهٔ ادیان نهفته است، به بیان آورده‌اند. بنابراین، آنان متعلق به عالم اسلام بوده و بیگانه با آن دانسته نشده‌اند.

سنت تعقلی اسلام هم به لحاظ جوانب عرفانی^{۲۷} (معرفه یا عرفان) و هم به لحاظ جوانب فلسفی و حکمی آن، منبع این حقیقت یگانه را که همان «دین حق» (دین‌الحق) است، در تعالیم پیامبران باستان که سلسلهٔ آن‌ها به آدم (ابوالبشر) می‌رسد، می‌دانسته و ادریس نبی که او را همان هِرمس می‌دانند، «پدر فیلسوفان» (ابوالحکما) محسوب کرده است. بسیاری از عارفان مسلمان نه فقط افلاطون را «الاهی» نامیده‌اند، بلکه فیثاغورث، امپیدوکلس - که مجموعه‌ای بسیار مهم و مؤثر بر برخی از مکاتب عرفان اسلامی را به نام او می‌شناخته‌اند - و شخصیت‌های دیگری را نیز با حکمت ازلی که مرتبط با نبوت است، همراه و همگام می‌دانسته‌اند. حتی فیلسوفان مشایی متقدم همچون فارابی میان فلسفه و وحی و نبوت ارتباطی می‌دیدند. شخصیت‌های بعدی چون سهروردی، این منظر را به سنت ایران پیش از اسلام تسری دادند. سهروردی اغلب از *الحکمة اللدنیة* یا حکمت الهامی (به معنای تحت‌اللفظی، یعنی حکمتی که نزد خداوند است) به معنایی عین همان معنایی که از سوفیا یا *Philosophia Perennis* طبق مرسوم مستفاد می‌شود، اعتم از جنبهٔ متحقق شدن به حقایق معنوی آن، سخن

می‌گوید. یک شخصیت متأخر اسلامی، عارف و متکلم (قرن ۸ ق / ۱۴م)، سید حیدر آملی، در اشاره به تطابق و تناظر موجود میان ملاء «محمدی» هفتاد و دو ستارهٔ عالم اسلامی و هفتاد و دو ستارهٔ ملاعلی که شامل آن حکیمانی است که سرشت نخستین خویش را حفظ کرده ولی به عالمی خارج از یک عالم مخصوصاً اساسی‌ای قرار دارند، هیچ قید و شرطی قرار نمی‌دهد.

صدرالدین شیرازی معرفت حقیقی را عین حکمتی ازلی دانست که از آغاز تاریخ بشر موجود بوده است. برداشت اسلامی از جهان‌شمولی وحی با تصور یک حقیقت جاویدان که همیشه موجود بوده و موجود خواهد بود، یعنی حقیقتی بدون تاریخ، یاران قدیم بوده‌اند. واژهٔ عربی «الدین» که شاید مناسب‌ترین معادل برای ترجمهٔ اصطلاح سنت است، از اندیشهٔ حکمت جاویدان *Sophia perennis* که همچنین می‌تواند همان *Sophia perennis*، بنا به فهم شخصیت‌هایی چون کوماراسوامی از آن باشد، جدایی ناپذیر است.

برای فهم بهتر معنای سنت همچنین لازم است به گونه‌ای نسبتاً کامل‌تر ارتباط آن را با *religion* (دین) مورد بحث قرار دهیم. اگر *tradition* (سنت) به لحاظ ریشهٔ لغوی و مفهومی با انتقال مرتبط باشد، *religion* نیز معنای ریشه‌ای خود یعنی «به هم بستن یا پیوند دادن» (از واژهٔ لاتینی *religare*) را افاده می‌کند. همان‌طور که قبلاً گفتیم، دین چیزی است که انسان را با خدا و در عین حال انسان‌ها را با یک‌دیگر به عنوان اعضای یک جامعه یا ملت قدسی یا چیزی که اسلام امت نامیده است، پیوند می‌دهد. اگر دین را به این معنا فهم کنیم، می‌توان آن را مبدأ سنت، یعنی همچون سرآغازی آسمانی دانست که از طریق وحی، حقایق و اصول معینی را متجلی می‌سازد که اطلاق و به‌کارگیری آن‌ها، از آن پس سنت را تشکیل می‌دهد، ولی همان‌طور که قبلاً گذشت، معنای کامل سنت این مبدأ و نیز پی‌آمدها و استخدام و به‌کارگیری آن را شامل می‌شود. به این معنا،

سنت مفهومی عام‌تر است که دین را هم شامل می‌شود. همان‌طور که اصطلاح عربی «الدین» هم به معنای سنت و هم religion (دین) در کلی‌ترین معنای آن است و این در حالی است که برخی دین (religion) را در وسیع‌ترین معنای آن مشتمل بر اطلاق اصول و حیاتی دین و نیز بسط و توسعه^{۲۸} تاریخی بعدی آن می‌دانند، به طوری که دین نیز چیزی را که ما از سنت مراد می‌کنیم شامل می‌شود، هرچند که در نتیجه نفوذ تجددگرایی و عوامل سنت‌ستیزانه به درون قلمرو خود دین، نظرگاه سنتی عین نظرگاه دینی نیست. به علاوه، معنای محدودی که اصطلاح religion در زبان‌های اروپایی یافته، برخی مؤلفان سنت‌گرا چون گنون را بر آن داشته است تا این اصطلاح را فقط به ادیان غربی محدود کنند، مخصوصاً به مظاهر خارجی این ادیان که آن‌ها را از آیین هندو، آیین دائو و مانند آن، که آن‌ها را سنت و نه دین می‌نامند، متمایز می‌سازد. ولی علی‌القاعده هیچ محدودیتی در اصطلاح دین وجود ندارد و دلیلی ندارد که آیین هندو را از مقوله دین خارج بدانیم، مشروط به این که این اصطلاح را به معنای چیزی بفهمیم که انسان را از طریق یک پیام، وحی یا جلوه‌ای که از «حقیقه الحقایق»^{۲۹} می‌رسد، به مبدأ کل پیوند می‌دهد.

محدود ساختن religion به خارجی‌ترین ابعادش، در تاریخ معاصر غرب، همچنین سبب شده است که اصطلاحاتی چون هنر دینی یا ادبیات دینی به قدری از درک و فهم امر قدسی تهی شوند و از سنت، به منزله اطلاق و به‌کارگیری اصولی دارای مرتبت متعالی دور بمانند که چیزی که معمولاً هنر دینی، ادبیات دینی و غیره نامیده می‌شود، در بسیاری از موارد، ماهیتی غیرسنتی یا حتی ضدسنتی داشته باشد. بنابراین، در چنین بافت‌هایی متمایز ساختن امر سنتی^{۳۰} از امر دینی^{۳۱} ضرورت یافته است. ولی همین که اصطلاح دین جان تازه‌ای گرفت و معنای چیزی را یافت که در قالب تجلیات عینی لوگوس - که در ادیان ابراهیمی وحی و یا در

آیین هندو، نزول اوتاره‌ای avataric نامیده شده‌اند - از مبدأ کل نازل می‌شود، از آن پس می‌توان لب آن نظم کامل و فراگیری که همان سنت است، تلقی‌اش کرد. البته این فهم از دین با همه وسعت و کلیت آن فقط هنگامی میسور است که نظرگاه سنتی احیا گردد و واقعیت از منظر سنتی و قدسی و نه از منظر ناسوتی، نگریسته شود.

بحث رابطه سنت با دین، ضرورت کندوکاو در مسئله کثرت ادیان را ایجاد می‌کند. تنوع گونه‌های دینی مستلزم تنوع گونه‌های سنت است و این در حالی است که از سنت ازلی یا سنت بماهی سنت نیز به همان‌سان سخن می‌رود که در بحث از حکمت جوادان گفته می‌شود که یک Sophia perennis واحد وجود دارد، ولی ادیان متعددی هستند که این Sophia perennis به صور مختلف در آن‌ها یافت می‌شود. بدین‌سان، به ضرورت با مسئله بنیادی «سنت» و سنت‌ها مواجه می‌شویم؛ مسئله‌ای که درباره آن مطالب فراوان نوشته شده و موجب این همه سوء فهم‌ها بوده است. از یک لحاظ فقط یک سنت، یعنی همان سنت ازلی، وجود دارد که همیشه هست. این همان حقیقت یگانه‌ای است که هم لب و هم مبدأ همه حقایق است. همه سنت‌ها تجلیات زمینی مثل اعلای آسمانی هستند که مآلاً با مثل اعلای ثابت سنت ازلی مرتبطند، به همان‌سان که همه وحی‌ها با لوگوس یا کلمه که در آغاز وجود داشت و هم جنبه‌ای از لوگوس کلی^{۳۲} و هم لوگوس کلی من حیث هو است، ارتباط دارند.

مع الوصف، هر سنت بر پیامی مستقیم از عالم بالا مبتنی است و فقط نتیجه استمرار تاریخی سنت ازلی نیست. یک پیامبر یا اوتار هیچ چیز را به هیچ‌کس مدیون نیست، مگر آن‌چه را که از مبدأ کلی دریافت می‌دارد. در عالم متجدد، برخی محافل شبه «باطنی» مدعی سنتی بودن، از یک گنجینه بالفعل «سنت ازلی» بر روی زمین سخن گفته‌اند و اغلب این موضع را ناحیه‌ای در «آسیای میانه» می‌دانستند و حتی مدعی تماس با نمایندگان این مرکز بودند. خیل مشتاقان در جبال هندوکش یا

هیمالایا در جست‌وجوی چنین مرکزی سرگردان شده‌اند و یک افسانه علمی تمام عیار در اطراف جغرافیایی مقدس که به شیوه منطوقی (= ظاهری) و نه به شیوه‌ای رمزی تفسیر شده، پدید آمده است. از نظرگاه سنت‌گرایانه واقعیت سنت ازلی و آن «مرکز متعالی» قویاً مورد تأیید است، ولی این تأیید از اصالت کامل یا اعتبار هر دین و سنت (خاص) چیزی نکاسته و آن را از میان نمی‌برد؛ دین و سنتی که با یک مثل اعلای مشخص تطبیق می‌یابد و نمایانگر جلوه مستقیمی از مبداء‌المسبای^{۳۳} است و نشان‌دهنده این است که ساحت طولی و فرازمانی، ساحت عرضی و زمانی را قطع کرده است. هم سنتی یگانه وجود دارد و هم سنت‌های متکثر، بدون این که یک دیگر را نفی کنند. سخن گفتن از «سنت» نه به معنای نفی مبدأ سماوی هر دین و سنت اصیل، بلکه به معنای تأیید و اثبات امر قدسی در هر پیام «اصیل» فرو فرستاده شده از آسمان است، در عین وقوف به آن «سنت ازلی» که هر سنت نه‌فقط به لحاظ آموزه‌ها و رمزها، بلکه نیز به موجب حفظ «حضور»ی که از امر قدسی جدایی‌ناپذیر است، مؤید آن است.

منظر سنتی در واقع، چنان پیوند وثیقی با فهم امر قدسی دارد که لازم است مطالبی درباره خود امر قدسی^{۳۴} بیان کنیم و برای «تعریف» معنای آن بکوشیم. به یک معنا، امر قدسی همانند حقیقت، واقعیت یا هستی، اصیل‌تر و بنیادی‌تر از آن است که به شیوه منطقی تعریف یک (مفهوم) کلی از طریق جنس و فصل تحدید شود. امر قدسی در ذات خود واقعیت خانه دارد و انسان عادی نسبت به امر قدسی درست همان فهمی را دارد که نسبت به واقعیت دارد و به‌طور طبیعی آن را از امور غیرواقعی باز می‌شناسد، ولی وضعیت انسان متجدد به گونه‌ای است که حتی این فهم طبیعی تقریباً به دست فراموشی سپرده شده و نیازی به ارائه «تعریفی» از امر قدسی را موجب گشته است. بسیار جالب توجه است که تلاش‌هایی از قبیل تلاش آر. اوتو،^{۳۵} برای مربوط ساختن امر قدسی به

امر غیر عقلانی،^{۲۶} طی این قرن، بیش‌ترین توجه را به خود جلب کرده است. این واقعیت حاکی از آن است که رابطه حقیقت یا معرفت عقلی با امر قدسی، دقیقاً به دلیل تهی شدن معرفت از مضمون قدسیتش، مغفول مانده است. به علاوه، در یک عالم سکولار شده، امر قدسی از منظر عالم ناسوتی که در این صورت امر قدسی برایش چیزی کاملاً مغایر با آن است، نگریسته می‌شود. این نظرگاه، نظرگاهی کاملاً معقول است. برای این‌که بیش‌تر انسان‌ها در عالمی غفلت‌زده زندگی می‌کنند که در آن یاد خداوند به کلی بیگانه است، آن‌ها در یک عالم لایقیدی و کوتاه‌بینی زندگی می‌کنند که در آن جلال و شکوه امر قدسی نشانگر یک «غیریت و بیگانگی»^{۲۷} ریشه‌ای و بنیادین است، ولی چیزی که در عالم متجدد خارق‌العاده (استثنایی) است، این است که آن منظر ذوقی که در امر قدسی جای دارد و امر دنیوی را براساس امر قدسی می‌بیند و همواره حضوری زنده در ظرف تمدن‌های معمول دارد، چنان به طاق نسبیان افتاده است که نگرش به امر قدسی به‌عنوان امری کاملاً بیگانه با آن‌چه زندگی «عادی» بشر به نظر می‌رسد، به تنها نگرش در این باره تبدیل شده است، البته اگر اصولاً امر قدسی همچون یک امر ممکن پذیرفته شود. تا آن‌جا که واقعیت امر قدسی، لاقلاً در محافل دینی پذیرفته شده است، آن را با قدرت خداوند و نه با حکمت حضرتش مربوط ساخته‌اند.

شاید سر راست‌ترین طریق برای تقرب به معنای امر قدسی این است که آن را با «ذات لایتغیر»^{۲۸} با حق که هم محرک نامتحرک و هم ذات سرمدی است، مرتبط سازیم. آن حق که بی‌تغییر و ازلی است، ذات قدسی فی‌حد ذاته است و تجلی این حق در جریان صبرورت و در چارچوب زمان، چیزی است که قداست دارد. یک شی و یا صدای قدسی، شی یا صدایی است که حامل نشان ذات سرمدی و ذات لایتغیر در آن واقعیت مادی است که به حسب ظاهر آن شی یا صدا را تشکیل می‌دهد. فهم انسان نسبت به امر قدسی

چیزی نیست مگر فهم او نسبت به ذات لایتغیر و ذات سرمدی، حسرت وی برای چیزی که او واقعاً همان است، چرا که او حامل امر قدسی در درون گوهر هستی خویش و بالاتر از همه در درون قوه عاقله خویش است که برای شناخت ذات لایتغیر و تفکر در ذات سرمدی خلق شده است.

ذات قدسی از این حیث که ذات قدسی است، مبدأ «سنت» است و چیزی که سنتی است از ذات قدسی جدایی‌ناپذیر است. کسی که درکی از ذات قدسی ندارد، نمی‌تواند منظر سنتی را درک کند و انسان سنتی هرگز از درک ذات قدسی جدا نشده است. مع الوصف، ذات قدسی بیش‌تر به خونی می‌ماند که در شریان‌های سنت ساری و جاری است، رایحه شامه‌نوازی است که در تمامی یک تمدن سنتی منتشر است. سنت، حضور ذات قدسی را به درون همه عالم گسترش می‌دهد و تمدنی می‌آفریند که درک ذات قدسی حضور فراگیر در آن دارد. می‌توان گفت وظیفه یک تمدن سنتی چیزی نیست مگر خلق عالمی تحت سیطره ذات قدسی که در آن، آدمی از خوف و وحشت پوچ‌انگاری و شکاکیت که ملازم از دست رفتن ساحت قدسی وجود و تخریب خصیصه قدسی معرفت است، جان به سلامت به در برد.

سرشت فراگیر سنت از ره‌گذر حضور نه‌فقط یک ساحت، یک مرتبه معنایی یا یک گونه تعلیم، بلکه چندین ساحت، مراتب معنا یا گونه‌های تعلیم مطابق با انواع مختلف قابلیت‌ها و نیازهای معنوی و فکری بشریتی که به‌عنوان حامل (محمل) زمینی سنت مورد بحث انتخاب شده است، در درون هر سنت تمام عیار و با رجعت به آن دینی که اساس آن سنت است، امکان‌پذیر می‌شود. هرچند این ساحت‌ها یا مراتب به عدد متعدّدند و بسیاری سنت‌ها درباره مراتب هفت‌گانه یا چهل‌گانه و یا مراتبی با هر عدد رمزی دیگر سخن گفته‌اند، می‌توان در وهله اول آن‌ها را به دو ساحت بنیادین ظاهر و باطن ارجاع و تحویل کرد، ساحت اول به آن جنبه از پیام نازل از عالم بالا می‌پردازد که بر کل زندگی

یک انسان سنتی حاکم است. ساحت دیگر، به نیازهای معنوی و فکری آن کسانی می‌پردازد که «خدا» یا «حقیقه الحقایق» را در این‌دار دنیا جست‌وجو می‌کنند. در یهودیت و اسلام این دو ساحت سنت به‌عنوان ساحت تلمودی و قباله‌ای (عرفانی یهودی) یا شریعت و طریقت به وضوح مشخص شده‌اند، اگر چه حتی در آن موارد نیز حوزه‌های بینابین و طیفی که هرگز به دقت تفکیک نشده است، موجود است. در مورد مسیحیت، هرچند که این دین اساساً نوعی جمع بین شریعت ظاهر و طریقت باطن^{۲۹} است و ساحت باطنی در آن، به خوبی دو سنت ابراهیمی دیگر تحدید و تعریف نشده است، ولی در آغاز، دارای یک پیام باطنی مشخص بوده است که به انحاء گوناگون طی تاریخ بعدی مسیحیت متجلی شده است.

هرچند ساختار سنتی عوالم هندی و خاور دور متفاوت با عوالم ابراهیمی بوده است، مع الوصف، در این سنت‌ها نیز واقعیتی وجود دارد چون «قانون مانو»^{۳۰} که مکمل «ادوایت و دانته»^{۳۱} است، آیین کنفوسیوسی که مکمل آیین دائو است و مکاتب «تراوادا» و «ماهایانا» آیین بودایی که در بافت خویش با ساحت ظاهری - باطنی سنت تطبیق می‌کنند. هرچند علاقه و اهتمام ما در این تحقیق به معرفت قدسی و بنابراین، بیش‌تر به ساحت باطنی است که ارتباط مستقیم‌تری با معرفت قدسی دارد، تأکید بر اهمیت ساحت ظاهری و ضرورت آن برای یک سنت زنده کامل، حائز اهمیت است. ذکر این نکته مخصوصاً با توجه به مدعیات این همه گروه‌های باطنی دروغین این روزها حائز اهمیت است؛ گروه‌هایی که خود را فوق نیاز به ساحت ظاهری می‌دانند، برخلاف اعظم حکمای گذشته که در بحبوحه متعالی‌ترین اظهارات درخصوص متحقق شدن به حقایق معنوی، به ظواهر و تعالیم ظاهری ادیان خویش وفادار مانده‌اند، البته استثنائات نادر فقط آن‌هایی بوده است که این قاعده را به اثبات می‌رسانند.

طریقت باطنی، آن ساحت درونی

سنت است که روی سخن خود را متوجه انسان باطنی، ^{۲۲} ho eso anthropos مورد نظر قدیس پولس می‌کند. این ساحت به دلیل نفس ذاتش مخفی است و فقط معدودی از انسان‌ها می‌توانند به آن دست یابند، چراکه در این مرحله از تاریخ بشر فقط معدودی از انسان‌ها به ساحت‌های درونی ذات خویش وقوف دارند. بقیه انسان‌ها فقط در محیط دایره وجود خویش زندگی می‌کنند و به آن مرکزی که از طریق ساحت باطنی سنت به محیط یا حاشیه متصل شده است، بی‌توجه‌اند. ساحت باطنی، شعاعی است که وسیله‌ای برای رفتن از محیط به مرکز فراهم می‌کند، ولی برای همگان قابل وصول نیست، زیرا همه کس در زندگی این جهانی خواهان و یا واجد صلاحیت لازم برای طی طریق به سوی مرکز نیست و اما پیروی از ساحت ظاهری دین عبارت از این است که در حاشیه باقی بمانیم و لذا در عالمی به سر بریم که مرکزی دارد و نیز صلاحیت سفر به آن مرکز را در حیات اخروی داشته باشیم؛ همان رؤیت بهجت‌آوری که از نظرگاه ظاهری فقط در عالم پس از مرگ ممکن است.

امر باطنی اصیل، همیشه در درون یک سنت تمام و کمال منظوری است. تنها در غرب متجدد و احتمالاً طی دوران زوال و انحطاط اواخر عهد باستان است که تعالیم باطنی از سنتی که در درون چارچوب آن، امر باطنی به معنای واقعی کلمه امر باطنی است، فاصله گرفته‌اند. در نتیجه این پدیده، که تا آن‌جا که به عالم متجدد مربوط می‌شود، به قرن هیجدهم بازمی‌گردد، امر باطنی غالباً به‌عنوان امری ضدسنت 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 همان سان که عرفان یا معرفت قدسی در شرح و تفسیر پیام بیش‌تر فرق مسیحی در روزگار اخیر از نظر دور مانده است. این به اصطلاح طریقت باطنی، به دلیل جدانشدن از یک سنت زنده، معمولاً به مرتبه نوعی

نهان‌گرایی بی‌اثر یا حتی زبان‌کار تنزل یافته است و از این رو است که قشر و پوسته‌ای از معرفت قدسی باقی مانده، ولی از امر قدسی تهی گردیده است. چیزی که عمدتاً در جهان متجدد به‌عنوان طریقت باطنی جلوه فروخته است، از درک امر قدسی فاصله گرفته و با طریقت باطنی راستین، به معنای سنتی آن، در تضاد کامل است؛ آن طریقت باطنی‌ای که ذاتاً به امر قدسی اهتمام دارد و به تمام معنا وسیله‌ای برای دستیابی به امر قدسی در آن دار دنیایی است که بازتاب ذات لایتغیر و ذات سرمدی است.

سنت چه به لحاظ جنبه ظاهری و چه به لحاظ جنبه باطنی، مستلزم راست‌اندیشی ^{۲۳} و از آن جدایی‌ناپذیر است. اگر چیزی به نام حقیقت وجود داشته باشد، پس خطا هم وجود دارد و ضوابط و معیارهایی هم هست که تشخیص حقیقت از خطا را برای آدمی امکان‌پذیر می‌سازد. راست‌اندیشی در کلی‌ترین معنایش چیزی نیست مگر حقیقت فی‌نفسه و از آن حیث که با تجانس و انسجام‌صوری یک عالم سنتی خاص مربوط است. از دست رفتن ماهیت چندساحتی دین و تحویل آن به یک مرتبه واحد محدود شدن معنای راست‌اندیشی را نیز سبب شده است به گونه‌ای که امر باطنی و امر عرفانی اغلب همچون اموری غیر راست‌اندیشانه به باد انتقاد گرفته شده‌اند. راست‌اندیشی یا صرف هم‌رنگی با جماعت یک‌سان انگاشته شده و معنایی غالباً موهن در میان علاقه‌مندان به تعقل ^{۲۴} پیدا کرده است و نیز بسیاری از آنان که نساخودآگاه تشنه راست‌اندیشی در کلی‌ترین معنایش بسوده‌اند، خود را دیگراندیش دانسته‌اند، در مقابل نوعی راست‌اندیشی مستعصبانه که به نحوی تنگ‌نظرانه تدوین و تنسیق شده است و هیچ فضایی برای پرواز آزادی‌بخش عقل تقدس‌یافته برجای نگذاشته است. محدود شدن معنای اصطلاح راست‌اندیشی، در واقع با از دست رفتن معنای اولیه تعقل و تحویل آن به راسیونالیسم (استدلال‌گرایی) بی‌ارتباط نبوده است، وگرنه تعقل در معنای

اصیل خود نمی‌تواند جدای از راست‌اندیشی باشد.

اگر راست‌اندیشی را در معنای کلیش به‌عنوان ویژگی حقیقت در بافت یک عالم دینی و معنوی، خاص و همچنین حقیقت بهامی حقیقت بفهمیم، در آن صورت باید آن را نیز همانند خود سنت در سطوح مختلف تفسیر کرد. برخی آموزه‌ها به لحاظ ظاهری در مقابل یک عالم سنتی خاص دگراندیشانه‌اند، ولی ذاتاً راست‌اندیش هستند. یک نمونه مسیحیت است وقتی از منظر یهودیت و نمونه دیگر آیین بودا است هنگامی که از منظر آیین هندو نگریسته می‌شوند، حتی در ظرف یک سنت واحد، یک مکتب باطنی خاص ممکن است از نظرگاه ساحت ظاهری یا حتی از منظر مکتب باطنی دیگری در همان سنت مغایر با راست‌اندیشی بنماید. همان‌طور که در مورد برخی مکاتب آیین بودای ژاپنی دیده می‌شود. در همه این موارد، مفهوم راست‌اندیشی در مقام داور دربارۀ تعالیم ذی‌ربط، از منظر سنتی، حائز کمال اهمیت است و تا آن‌جا که به انطباق با حقیقت مربوط می‌شود، اغلب مترادف با امر سنتی است. بدون راست‌اندیشی، سنت ممکن نیست و راست‌اندیشی هم خارج از سنت امکان ندارد. به علاوه، هر دو طاردهم آن تقلیدها، انحرافات و کج‌روی‌هایی هستند که منشأی بشری و گاهی منشأی دین بشری محض دارند؛ انحرافات و کج‌روی‌هایی که یا علناً خود را خارج از سنت می‌دانند و یا مستلزم عدول‌هایی از منظری سنتی‌اند، که دست‌یابی به آموزه‌ها، آداب و حضور معنوی را ناممکن می‌سازد و این در حالی است که همین آموزه‌ها، آداب و حضور معنوی به تنهایی آدمی را قادر می‌سازند تا به وزای خود محدود خویش رفته و به کمالی که غایت وجود او است، نائل شود. به هر تقدیر، ملاک قضاوت درباره یک درخت، ثمره آن است و این اصل در داور دربارۀ چیزی که راست‌اندیشانه است و چیزی که در همه مراتب حیات دینی بشر، نه‌فقط در حوزه قانون و اخلاقی بلکه و مخصوصاً در حوزه

معرفت و عقلانیت، از راست‌اندیشی دور یا منحرف شده است، بیش از هر جای دیگر قبایل اطلاق است. دست‌یابی کامل به معرفت قدسی از جمله جنبه تحقق یافته آن، همان ارتباط وثیقی را با مفهوم کلیدی سنت دارد که با راست‌اندیشی و نمی‌توان اهمیت سنت را بدون درک و فهمی از ارتباط آن با راست‌اندیشی، در کلی‌ترین معنایش، فهم کرد.

سخن گفتن از حقیقت و راست‌اندیشی در بافت سنتی به منزله سخن گفتن از مرجعیت و انتقال حقیقت نیز هست. چه کسی یا چه چیزی حقیقت دینی را تعیین کرده و خلوص، انتظام و دوام یک سنت را تضمین می‌کند؟ این پرسشی اساسی است که همه سنت‌ها به شیوه‌های مختلف، خود را مخاطب آن دانسته‌اند. از این گذشته، سنت‌ها پاسخ‌هایی به دست داده‌اند که صحت و اعتبار سنت را تضمین می‌کند، البته همه آن‌ها به صرف یک راه حل واحد متوسل نشده‌اند. برخی سنت‌ها نوعی مرجعیت^{۴۵} دارند و برخی دیگر دارای یک اجتماع قدسی‌اند که خود ضامن خلوص و استمرار پیام است. برخی سنت‌ها استمرار یک رسالت کاهانه^{۴۶} و برخی دیگر استمرار یک سلسله انتقال پیام را از طریق مریبانی که صلاحیت آن‌ها را سنت مورد بحث، تعیین و تعریف کرده، مورد تأکید قرار داده‌اند. گاهی حتی در ظرف یک سنت واحد چندین وسیله مورد استفاده قرار گرفته، ولی در همه موارد مرجعیت سنتی از معنای خود سنت پیوسته جدایی‌ناپذیر بوده است. هستند کسانی که در امور سنتی مرجعیت دارند و کسانی هم هستند که چنین مرجعیتی ندارند. هستند کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند. به هر تقدیر، فردگرایی^{۴۷} در انتقال و تفسیر چیزی که ذاتاً فوق بشری است، نقشی ایفا نمی‌کند و نمی‌تواند ایفا کند، حتی اگر مجال گسترده‌ای هم برای شرح و تفسیر بشری باقی مانده باشد. مرجعیت فکری و معنوی از آن واقعیتی که همان سنت است، جدایی‌ناپذیر بوده و نوشته‌های سنتی اصیل همواره یک ویژگی ذاتی که همان مرجعیت

است دارند.

به همین سان، سنت مستلزم نظم و ترتیب، در انتقال همه جوانب خود، از قواعد و احکام حقوقی و اخلاقی گرفته تا معرفت باطنی است. وسائط مختلف انتقال از جمله انتقال شفاهی، تشریف، انتقال دادن قدرت، فنون و دانش از استاد به شاگرد و استمرار بخشیدن یک ذوق معنوی و حضور قدسی خاص، همگی با آن واقعیتی که همان سنت است در ارتباط بوده و از آن جدایی‌ناپذیرند. زیستن در عالم سنتی یعنی تنفس در عالمی که در آن آدمی با واقعیتی ورای خویش مرتبط است؛ واقعیتی که آدمی، اصول، حقایق، قوالب، مواضع و دیگر عناصر تعیین‌کننده خود شالوده حیات بشری را از آن دریافت می‌دارد و این دریافت از طریق آن انتقالی ممکن می‌شود که واقعیت سنت را به زندگی اعضای هر نسل مطابق با قابلیت‌ها و تقدیر ایشان انتقال می‌دهد و استمرار این واقعیت را بدون تباهی و انحطاطی که مشخصه هر چیز مستأثر از تأثیر تباه‌کننده زمان و صیرورت است، تضمین می‌کند.

ماهیت فراگیر^{۴۸} سنت نیز خصصتی است که باید مورد تأکید قرار گیرد. تمدنی که سنتی توصیف می‌شود، هیچ چیز خارج از قلمرو سنت قرار نمی‌گیرد. هیچ حوزه واقعیتی نیست که خارج از اصول سنتی و موارد اطلاق و کاربرد آن اصول حتی موجودیت داشته باشد. بنابراین، سنت نه فقط به معرفت بلکه به محبت و اعمال نیز اهتمام می‌ورزد. حتی در مواردی هم که قانون جامعه مستقیماً برگرفته از وحی نیست، سنت مبدأ قانون حاکم بر آن جامعه است. سنت بنیاد اخلاق است. در واقع، اخلاق خارج از چارچوبی که سنت وضع کرده است، معنا ندارد. به علاوه، سنت اصول و ضوابطی برای جنبه سیاسی حیات جامعه مقرر می‌دارد و مرجعیت سیاسی با مرجعیت معنوی مرتبط می‌شود، هرچند که رابطه این دو به هیچ وجه در سنت‌های مختلف یک‌نواخت نیست. همچنین سنت ساختار جامعه را تعیین می‌کند و اصول ثابتی را در مورد نظم اجتماعی به کار

می‌برد که به ساختارهایی به حسب ظاهر متفاوت منجر می‌شود، با تفاوتی چون نظام کاست هندو و «دموکراسی راهبان متأهل» اسلامی - توصیفی که برخی افراد از جامعه اسلامی یزدان سالارانه کرده‌اند - و در این ساختارها در عین حال، نوعی برابری در مقابل خدا و «شریعت الاهی»، ولی البته نه برابری کمی به معنای متجدد آن، وجود دارد.

سنت بر حوزه‌های هنر و علم نیز حاکم است - بحثی که در فصول بعدی کتاب به آن می‌پردازیم - و مخصوصاً به معرفت اصیل یا علم متعالی که همان مابعدالطبیعه است و اغلب در جهان غرب با فلسفه مشتبه شده است، اهتمام می‌ورزد. از آنجا که اهتمام ما به معرفت به لحاظ ارتباطش با امر قدسی و نه تمامی جوانب سنت است، لازم است در این جا لختی درنگ کنیم و میان انواع معرفت که در یک تمدن سنتی موجود است، فرق بگذاریم. همان‌طور که قبلاً هم خاطر نشان کردیم، در یک عالم سنتی، مخصوصاً آن عوالمی که تحت حاکمیت یکی از ادیان ابراهیمی قرار دارند، علاوه بر علوم جهان‌شناختی گوناگون، سه شیوه شناخت مربوط به اصول (مبادی) تشخیص می‌توان داد. این سه شیوه شناخت عبارت است از فلسفه، الاهیات و عرفان یا در یک بافت معین، حکمت الاهی. عالم متجدد تنها دو شیوه یا رشته یعنی فلسفه و الاهیات را تشخیص داده است، نه آن سه شیوه‌ای که نه فقط در عالم سنتی مسیحیت بلکه در اسلام و یهودیت نیز وجود دارند.

در سنت اسلامی پس از چند قرن که طی آن مناظر گوناگونی (در این سنت) شکل گرفت، شرایطی به وجود آمد که نقش و وظیفه فلسفه، الاهیات و مابعدالطبیعه یا عرفان در یک بافت سنتی را کاملاً نشان می‌دهد. برخی مکاتب مانند مکتب مشائیان در این سنت وجود داشت که می‌توان آن‌ها را مکاتب فلسفی به معنای سنتی کلمه خواند. همچنین مکاتب الاهیاتی (کلام) چون مکاتب معتزله، اشاعره، ماتریدیه، اسماعیلیه و شیعه دوازده

امامی وجود داشت. در آن زمان عرفان یا مابعدالطبیعه مرتبط با مکاتب گوناگون تصوف نیز موجود بود. تا آن جا که به شرق عالم اسلامی مربوط می‌شود، به تدریج مکتبی مرتبط با سهروردی و مکتب اشراق (الاشراق) وی شکل گرفت که هم فلسفی و هم عرفانی بود و به بیان دقیق باید آن را حکمت الاهی خواند و این در حالی است که در ممالک غربی جهان اسلام، همزمان با این، تطور و تحول فلسفه به عنوان رشته‌ای متمایز (و مستقل) از رواج افتاد و فلسفه با الاهیات (کلام) از سویی و عرفان از سوی دیگر پیوند خورد. به همین سان یهودیت قرون وسطا نیز می‌توانست میان همان سه نوع منظر عقلی که شخصیت‌هایی چون جسداس هالیوی،^{۴۹} ابن‌میمون،^{۵۰} ابن‌جبرول^{۵۱} و لوریا^{۵۲} ارائه داده‌اند، تمایز گذارد. گفتن ندارد که در مسیحیت قرون وسطا نیز می‌شد، میان الاهیات کسی چون فدیس برنارد،^{۵۳} فلسفه کسی چون آبرت کبیر^{۵۴} و عرفان کسی چون مایستر اکهارت، تمیز داد، صرف نظر از عرفان کسانی چون راجر بیکن یا ریموند لول، که اگر بنا بر مقایسه با سنت اسلامی باشد، بیش از هر چیز با مکتب اشراق سهروردی تطبیق می‌کنند.

این هر سه رشته، نقش و وظیفه‌ای را در حیات فکری یک عالم سنتی ایفا می‌کنند. یک جنبه «فلسفه» هست که برای توضیح پاره‌ای از اندیشه‌های عرفانی و الاهیاتی ضروری است، همان‌طور که بخش‌هایی از الاهیات و عرفان نیز در هر بیان اصیل از فلسفه که شایسته این نام باشد، حضور دارند. در واقع، می‌توان گفت که هر فیلسوف بزرگ تا حدی الاهی‌دان و مابعدالطبیعه‌دان به معنای عارف نیز هست، همان‌طور که هر عارف تا حدی فیلسوف و الهی‌دان است که نمونه‌اش در مورد کسانی چون ابن‌عربی و یا مایستر اکهارت دیده می‌شود.

هرچند در اثر تخلیه کامل چیزی که در عالم متجدد به عنوان فلسفه پذیرفته شده است، از حقیقت سنتی و امر قدسی،

نویسندگان سنت‌گرا چون ای. کی. کوماراسو آمی و اف. شووان و مخصوصاً رنه گنون سخت به فلسفه تاخته‌اند تا زمینه را برای ارائه و عرضه مابعدالطبیعه پاک سازند و از هرگونه تحریف یا انحرافی که مسمکن است در اثر خلط میان معرفت ناسوتی (نامقدس) و معرفت قدسی به وجود آید، جلوگیری کنند، ولی شکی نیست که چیزی به نام فلسفه سنتی یا فلسفه در بافت سنتی وجود دارد. با وجود همه کاستی‌هایی که اصطلاح فلسفه در عالم متجدد به آن گرفتار آمده است، هنوز مایه‌هایی از برداشت فیثاغوری و افلاطونی از فلسفه در آن طنین‌انداز است. می‌توان معنای این رشته و کارکردش را جان تازه‌ای بخشید، مشروط به این‌که خصیصه قدسی معرفت یک پار دیگر محرز شود. به هر تقدیر، عالم عقلی سنتی در بردارنده حضور ساحات و دیدگاه‌های مختلفی است که نه فقط چیزی را که در سنت غربی، الاهیات و فلسفه نامیده می‌شود، بلکه عرفان و حکمت الاهی را نیز شاملند. ناپدید شدن عرفان از روند کلی تفکر غربی دوران جدید نتیجه‌ای جز به ابتدال کشاندن معنای فلسفه، تضعیف جوهر الاهیات و بالآخره پیدایش آن نوع وارونگی معرفت سنتی، که طی قرن گذشته به عنوان «حکمت الاهی»^{۵۵} جلوه فروخته است، نمی‌تواند داشته باشد.

هرچند جوهره سنت ازلاً در مقام ذات ربوبی^{۵۶} حضور دارد، تجلی تاریخی می‌تواند یا به کلی از سطح زمین ناپدید شود و یا تا حدی غیرقابل دسترس شده یا «مفقود» گردد. هر سنتی یک سنت زنده نیست. برای مثال، سنت مصری که از برجسته‌ترین سنت‌های شناخته‌شده برای انسان است، نمی‌تواند به مرحله عمل درآید و دوام آورد، هرچند اشکال هنری، رمزهای آن و حتی حضوری از نوع روان‌شناختی و نه معنوی که متعلق به آن است، باقی می‌ماند. آن حیات معنوی که هیأت مادی سنت را نیرو بخشیده و جان داده است، منزل و مأوای همه ادیان است و نمی‌توان گفت که سنت زنده است، آن‌گونه که مثلاً

آیین هندو یا دین اسلام را زنده می‌دانیم. همچنین برخی سنت‌ها فقط به طور ناقص در دسترس یا «زنده» اند به این معنا که فقط برخی ساحت‌ها یا تعالیم آن‌ها موجود است. در این مورد همیشه امکان نوعی تجدید حیات و احیاء چیزی که از دست رفته یا فراموش شده است، وجود دارد، مشروط به این که ریشه‌ها و مجاری انتقال آن سنت دست‌نخورده باقی مانده باشد. همچنین تمدن‌های مخلوق سنت‌های گوناگون ممکن است ضعیف شده، زوال پذیرفته یا از میان بروند، بدون آن‌که دین و برخی جوانب سنت که زاینده تمدن مورد بحث بوده‌اند، زوال پذیرفته یا از میان بروند. چنین امری در واقع، در مورد تمدن‌های آسیایی امروز که به درجات مختلف زوال پذیرفته‌اند و در عین حال، سنت‌های زاینده آن‌ها زنده مانده‌اند، صدق می‌کند.

و اما در مورد رمزهای سنتی، از آنجا که این رمزها ریشه در عالم مثالی روح مطلق^{۵۷} دارند، می‌توان آن‌ها را احیا کرد، مشروط به این‌که یک سنت زنده وجود داشته باشد که بتواند رمزها، صور خیال و حتی آموزه‌های عالم سنتی دیگری را جذب خود کند؛ (البته) این جذب متضمن چیزی بسیار فراتر از صرف اقتباس تاریخی است. به هر حال، رمزها و آرا و اندیشه‌های سنت‌های غیرزنده یا بیگانه را نمی‌توان به نحوی مشروع در درون عالمی دیگر که خودش سنتی نیست، پذیرفت و جذب کرد، به صورتی که بسیاری در جهان متجدد در این جهت تلاش می‌کنند. کسی که برای اجرای چنین فرآیندی بدون وابستگی به سنت تلاش می‌کند، کاری نمی‌کند مگر غصب و وظیفه و مأوریت یک پیامبر یا شخصیتی که مسلمانان از او به مهدی و هندوها به چاکراواتین^{۵۸} تعبیر می‌کنند. اقتباس هر عنصری از سنت دیگر می‌باید از قوانین و اصولی تبعیت کند که نحوه وجود سنتی را که اقتباس‌کننده عناصر مورد بحث است، تعیین می‌کند. در غیر این صورت، اقتباس عناصری که حتی خصیصه سنتی اصلی دارند، می‌تواند به انتشار و اشاعه

نیروهای ویرانگر بینجامد، که این خود ممکن است برای سنتی که از قبل موجود است، موجب زبانی عظیم یا حتی تخریب آن گردد، تا چه رسد به سازمان‌هایی دارای شالوده بشری محض که با نیروهایی به مراتب فراتر از طور فهم و قدرت ضبط و مهار خویش بازی و تفنن می‌کنند.

این و بسیاری از دیگر خطرات، موانع و پرتگاه‌های فرازوی انسان متجدد که در زندگی فقط غم نان دارد، کسانی را که در عالم متجدد در صدد احیای نظرگاه سنتی بوده‌اند، بر آن داشته است تا مخالفت قطعی خویش را با تجددگرایی ابراز کنند، که البته آنان این تجددگرایی را هرگز نه با جهان معاصر به مفهوم دقیق کلمه، بلکه با آن شورش و طغیان علیه عالم بالا که در غرب با دوران رنسانس آغاز شد و اینک تقریباً همه کره ارض را مورد تاخت و تاز قرار داده است، معادل می‌گیرند. در مواقع دیگر، سخن گفتن از مقومات سنت بدون بحث از نیروهای سکولاریسم ممکن است، ولی در عالمی که هم‌اینک نیز زیر نفوذ تجددگرایی است و از دیدگاه سنت‌گرایانه، به دست تجددگرایی به انحراف کشیده شده است، چنین امکانی وجود ندارد. سخن گفتن از سنت به معنای پرداختن به حقیقت و بنابراین، پرداختن به خطا و نیز مواجه شدن با ضرورت ارزیابی جهان متجدد در پرتو آن حقایقی است که نفس اصول سنت را تشکیل می‌دهند. مخالفت سرسختانه نویسندگان سنت‌گرا با تجددگرایی، اولاً و مهم‌تر از هر چیز از احساس تمهد ایشان نسبت به حقیقت سنتی و سپس از ترحم و خیرخواهی ایشان نسبت به انسانی ناشی می‌شود که در عالمی یافته شده از تار و پود خطاها و حقایق نیم‌بند گرفتار آمده است.

امروزه، نقادی علیه جهان متجدد و تجددگرایی، از آثار شاعران گرفته تا حتی تحلیل‌های جامعه‌شناسانه، به امری پیش پا افتاده مبدل شده است. ولی مخالفت سنت با تجددگرایی که به لحاظ اصول و مبادی، مخالفتی تمام و کمال است، برگرفته از مشاهده واقعیات و پدیده‌ها و یا تشخیص علائم این بیماری نیست. این مخالفت بر

پایه مطالعه عواملی که این بیماری را موجب شده‌اند، استوار است. سنت با تجددگرایی مخالف است، مقدماتی را که تجددگرایی بر پایه آن‌ها بنیاد شده است، علی‌القاعده مقدماتی ناصحیح و باطل می‌داند. سنت این واقعیات را نادیده نمی‌گیرد که بخشی از یک نظام فلسفی متجدد می‌تواند صادق باشد یا یک نهاد متجدد می‌تواند ویژگی سازنده‌ای داشته یا چیز خوبی باشد. در واقع، کذب یا شرکامل وجود نمی‌تواند داشت، زیرا هر نحوه وجود مستلزم آن حقیقت و خیریتی است که در حالت ناب خویش به مبدأ کل تمامی وجود تعلق دارد.

چیزی که از عالم متجدد مورد انتقاد سنت است، کل جهان‌بینی، مقدمات و مبانی و اصولی است که از نظرگاه سنت، کاذبند. به گونه‌ای که هر خیریتی هم که در این عالم (متجدد) آشکار می‌شود، خیریتی عَرَضی است نه ذاتی. می‌توان گفت عوالم سنتی ذاتاً خیر و عرضاً شر بوده‌اند و عالم متجدد ذاتاً شر و عرضاً خیر است. بنابراین، سنت علی‌القاعده مخالف با تجددگرایی است. سنت می‌خواهد عالم متجدد را از میان بردارد، با این هدف که عالمی بهنجار خلق کند. هدفش نه تخریب امور سازنده، بلکه برگرفتن حجاب جهل است که گذاشته است توهم در لباس واقعیات، امور منفی به صورت امور مثبت و باطل به صورت حق ظاهر شود. سنت با همه آن‌چه امروز موجود است، با تجددگرایی ایبا دارد. بالآخره، هرچند این دوران را القابی چون عصر فضا یا عصر اتم داده‌اند، چرا که انسان به فضا سفر کرده یا اتم را شکافته است، از ره‌گذر همین منطقی می‌توان این دوران را عصر تارکان دنیا نامید، زیرا تارکان دنیا نیز هنوز در کنار فضانوردان وجود دارند. این واقعیات که این عصر نه عصر رهبانیت بلکه عصر فضا نامیده شده است، خود ثمره دیدگاه تجددگرایانه است که تجددگرایی را همسنگ با جهان معاصر می‌داند، حال آن‌که سنت که تمایزی قاطع میان آن دو قائل می‌شود، می‌کوشد تا تجددگرایی را تخریب کند نه به منظور تخریب انسان معاصر، بلکه

برای نجات بخشیدن او از ادامه راهی که فرجامی جز هلاکت و ویرانی نمی‌تواند داشت. از این دیدگاه، سرگذشت انسان غربی طی پنج قرن گذشته، نوعی نابهنجاری در تاریخ دور و دراز نوع بشر در شرق و هم غرب عالم است. آن‌هایی که دیدگاه سنت‌گرایانه را سرمشق خود قرار می‌دهند، علی‌الاصول در مخالفت با تجددگرایی و به صورتی قاطع، فقط می‌خواهند به انسان غربی امکان دهند تا به بقیه نوع بشر بیبوندند.

تأکید نویسندگان سنت‌گرای معاصر بر شرق یا خاور در واقع، مولود اوضاع و احوال تاریخی‌ای است که در آن تجددگرایی و شورش علیه سنت در جهان غرب پدید آمد. وگرنه، سنت شرق و غرب هر دو را در برمی‌گیرد، زیرا سنت برگرفته از چیزی نیست مگر از آن «شجره مبارکه زیتون» یا محور اصلی وجود کیهانی که قرآن در اشاره به آن می‌فرماید: «نه شرقی است و نه غربی». درست است که طی این قرن کسانی که از سنت سخن گفته‌اند، سه عالم معنوی عمده شرقی متشکل از، خاور دور، هند و عالم اسلام، همراه با ویژگی‌های ممیزه هر یک و همچنین نقاط تداخل آن‌ها، را مورد تأکید قرار داده‌اند. همچنین درست است که برخی حتی پنداشته‌اند که تمدن سنتی صرفاً به معنای تمدن شرقی است، ولی حتی طی این قرن، از زمانی که اثری چون شرق و غرب رنه گنون نگاشته شد، تغییر ممتناهی در خود آسیا روی داده است که دلیل دیگری به دست می‌دهد بر این که نباید سنت را با یک شرق جغرافیایی به تنهایی معادل گرفت، هرچند بیش‌تر آن‌چه که سنتی است، هنوز در شرق جغرافیایی باقی مانده است نه غرب و این اصطلاحات معنای جغرافیایی خود را به طور کامل از دست نداده‌اند.

و اما با ادامه یافتن و گسترش تاریخ مصیبت‌بار این دهه‌ها، معادل دانستن سنت با آن شرق یا خاوری که به جغرافیای مقدس تعلق دارد و چیزی است رمزی و نه منطقی و حقیقی، بیش از پیش ضرورت یافته است. آن «شرق» منبع نور است، نقطه‌ای

42. Inner man
 43. Orthodoxy
 44. Intellectuality (فلانیت)
 45. Magisterium
 46. Sacerdotal function (منصب و ساطت)
 (بین خدا و خلق)
 47. Individualism
 48. All - embracing
 49. Judas Halevy
 ۵۰. maimonides فیلسوف یهودی، متولد اندلس، (۱۲۰۴ - ۱۱۳۵).
 ۵۱. Ibn Gabirol، سلیمان ابن جبرول، (۱۰۷۰ - ۱۰۲۰).
 ۵۲. (Isaac) Luria، (۱۵۳۴ - ۱۵۷۲)
 ۵۳. Saint Bernard، (۱۱۵۳ - ۱۰۹۱)
 ۵۴. Alberts Magnus (و یا آلبرت کبیر Albert the Great)، (۱۲۸۰ - ۱۲۰۶)
 55. Theosophy
 56. in divinis
 57. Archetypal world of the Spirit
 58. Chakravartin
 59. Samsaric
 60. the millennia
 ❖

جهانی محروم از فروغ روشنی بخش و حیات انگیز خورشید بر دمیده، تبدیل می شود.

پی نوشت

1. Tradition
2. Cosmic Compensation
3. Divine Empyrean
4. Traditional Point of View
5. Dark Age
6. Dharma
7. Avatars
8. Logos
9. Mythology
10. Othodoxy
11. Authority
12. Esoteric
13. Exoteric
14. Perennial wisdom
15. Eternal wisdom
16. Sanatana dharma
17. Primordial Tradition
18. Huxley
19. Remond
20. Agostino Steuco
21. Augustinian
22. Thomistic school
23. Wisdom of the ages
24. Gemisthus Plethon
25. Pico della Mirandola
26. Realization
27. Gnostic
28. Unfolding
29. Ultimate Reality
30. Traditional
31. Religious
32. Universal Logos
33. the Origin
34. The Sacred
35. R. Otto
36. Irrational
37. Otherness
38. the Immutable
39. Eso - Exoterism
40. Law of Manu
41. Advaita Vedanta

است که فلق در آن می شکافد و خورشید از آن طالع می شود و پرتو نورش را بر آفاق می افکنند. ظلمت را کنار می زند و گرمایی را که حیات و نشاط می بخشد، به وجود می آورد. آن «شرق» مبدأ کلی و نیز نقطه ای است که در سیر و سفر خویش در زندگی به سوی آن بازمی گردیم؛ نقطه ای که بدون آن هیچ گونه راه یابی وجود ندارد و بدون آن زندگی به هم می ریزد و دچار هرج و مرج می شود و سفر ما به سرگردانی در هزار توی چیزی که بوداییان از آن به وجود سمساره ای^{۵۹} تعبیر می کنند، مبدل می شود. سنت با این «شرق» یکی انگاشته می شود. همین خاور نیز از «مبدأ کلی» منبعث می شود و به حیات بشر جهت می بخشد. این «شرق» معرفتی به دست می دهد که در آن واحد شرقی و اشرافی (اشراق دهنده) است، معرفتی که، همچون نور خورشید که با گرما در آمیخته است، با محبت درهم می آمیزد، معرفتی که از حریم ذات قدسی صادر می شود و به ذات قدسی منتهی می شود.

به هر میزان که سایه های سرزمین خورشید شبانگاهی، فضای حیاتی نوع بشر را فرو می پوشاند و شرق جغرافیایی مورد تاخت و تاز اشکال گوناگون تجددگرایی قرار می گیرد، به همان میزان شرق به قطبی تبدیل می شود که در دل و جهان انسان ها در هر کجا که باشند، جای دارد. به هر میزان که شرق مادی، لاقبل به لحاظ ظاهر، از سرزمین سنت بودن یعنی حالتی که طی دوران دو هزار ساله^{۶۰} داشته است، فاصله بگیرد، به همان میزان سنت یک بار دیگر به جهان غرب و حتی به درون «غرب دور» گسترش می یابد و زمینه را به تعبیر رمزی برای روزی فراهم می سازد که «خورشید در غرب برخواهد دمید». همسنگ گرفتن سنت با شرق، امروزه به منزله برابر گرفتن آن با شرقی است که آشیان خورشید بر دمیده وجود خود ما است؛ نقطه ای که هم مرکز و هم مبدأ انسان است، مرکزی که هم روشنایی (اشراق) و هم تقدس می بخشد و بدون آن حیات بشری هم در سطوح فردی و هم جمعی به دایره ای بدون مرکز، به