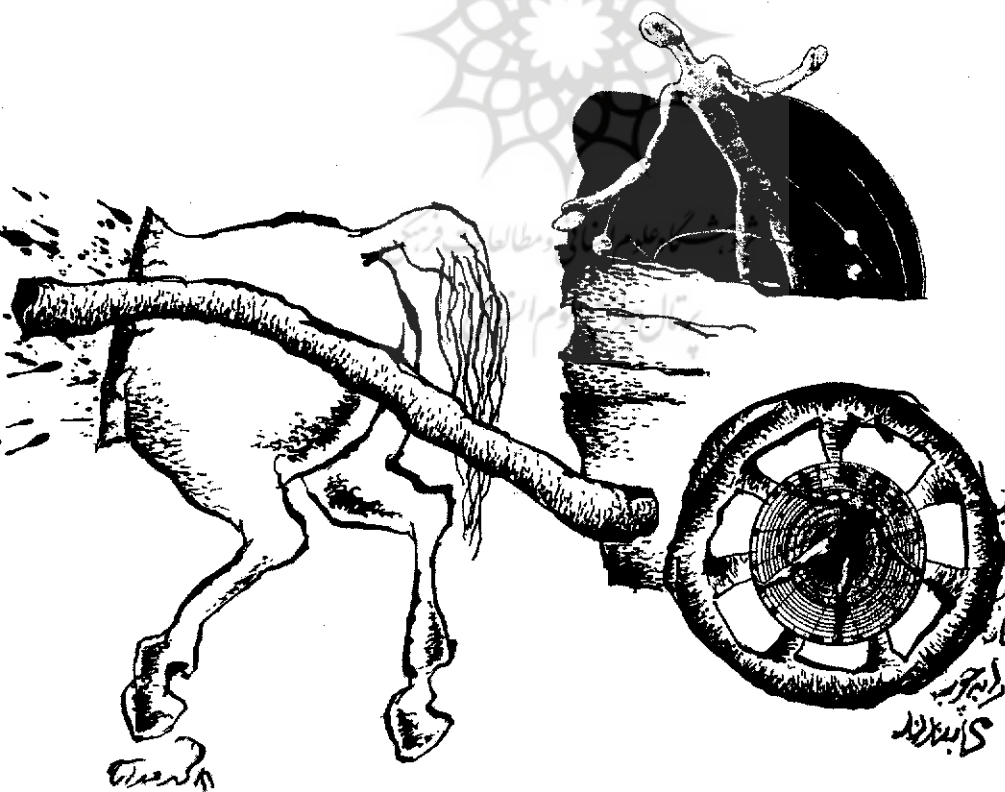


ياسخ به هیوستن اسمیت



چون که
کلاهک آید
است دکان
اصب بر روی آید
یاسخ به هیوستن اسمیت



سید حسین نصر ترجمه ضیاء بجاج الدین

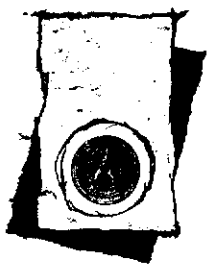
پرفسور هیوستن اسمیت مقاله خود را با این سخن آغاز کرد که او «فردی است که بیش از دیگران با دیدگاه فلسفی [من] قرابت دارد، خصوصاً در تأیید فلسفه جاوید.» من با این سخن کاملاً موافق هستم و فقط این نکته را می‌افزایم که در بین فیلسوفان نامدار آمریکا هیچ یک به قدر وی با دیدگاه فلسفی من قرابت ندارد. لذا این پاسخ برخلاف اکثر پاسخ‌ها در پاسخ به انتقادهای او نوشته نشده است، بلکه فرصتی است تا در مورد برخی از نکته‌های اسمیت توضیح بیشتری دهم. افزون بر این، نکته‌هایی که وی آنها را در زمره شالوده‌های نگرش فلسفی من قرار می‌دهد، کاملاً مورد تأیید من است. آنچه وی «نکته‌های اساسی در جاویدگرایی نصر» می‌داند، در واقع اساس و شالوده درک من از فلسفه جاوید است، و خرسندم که اسمیت این نکته را این گونه تشریح کرده است.

نکته بسیار مهمی که اسمیت در آغاز بحث راجع به «نکته‌های اساسی در جاویدگرایی نصر» مطرح کرد و من نیز بر آن تأکید دارم، این است که نه من و نه سایر مدافعان سنت‌گرای جاویدگرایی هرگز این فلسفه را به روش استقرایی کشف و حمایت نکرده‌ایم. ما در آغاز، آثار حکیمان در سنت‌های تاریخی را تورق نکرده‌ایم تا بتوانیم شباهت‌هایی را بیابیم که بر اساس آنها فلسفه جاوید را «به روش استقرایی» استنتاج کنیم. کشف حقایقی که فلسفه جاوید را تشکیل می‌دهد، حاصل

به کارگیری عقل به مفهومی است که همواره مدنظر من بوده است. ما به محض کشف این حقایق مشاهده کردیم که آنها در سایر ازمه و ادیار و در واقع در همه سنت‌های مقدس در سراسر جهان وجود داشته‌اند.

ای. کی. کوماراسوامی یکی از مروجان برجسته فلسفه جاوید در سده بیستم مقاله تأثیرگذاری را با عنوان «راه‌هایی به سوی قله‌ای واحد»^۱ نوشته است تا این حقیقت را نشان دهد که مذاهب مختلف راست‌آیین هدف غایی واحدی دارند. با پرداختن به نماد سلوک در مقاله کوماراسوامی می‌توان گفت که مدافعان فلسفه جاوید این راه را جداگانه نمی‌پیمایند تا سرانجام دریابند که به راستی همه آنها به قله‌ای واحد می‌انجامد، بلکه با پیمودن راهی واحد به این قله دست می‌یابند و از آن قله مشاهده می‌کنند که سایر راه‌ها به آن ختم می‌شود؛ «پیمودن» این راه از جنبه «نظری» فلسفه جاوید (به مفهوم اصلی نظری آن) ماهیتی عقلی و مشارکتی دارد؛ حال آنکه فلسفه جاوید از جنبه عملی این حکمت ماهیتی «وجودی» دارد و بی‌درنگ تجربه می‌شود. یقیناً معدود کسانی مانند راماکریشنا که در سده نوزدهم در هند می‌زیست، تلاش واقعی به عمل آورده‌اند تا راه‌های مختلفی را برای اثبات تجربی این نکته ببینند که این راه‌ها به قله‌ای واحد ختم می‌شود. مع‌هذا در چنین مواردی هم این یقین عقلی پیشینی وجود داشته است که این راه‌ها واقعاً به قله‌ای واحد می‌انجامد. به هر حال، اکثر حکیمان و فیلسوفان مانند سانکارا و ناگاریونا و نیز سهروردی، ابن عربی، افلوطین، و مایستر اکهارت که از نظر مدافعان فلسفه جاوید همانند من مروجان اصلی این فلسفه هستند، حتی شناخت قابل ملاحظه‌ای از سایر راه‌های مرتبط با سنت‌های تاریخی غیر از سنت خود نداشتند. چنانچه مانند برخی از باطن‌گرایان اسلامی شناخت اندکی هم از این سنت‌ها داشته‌اند، این شناخت ماهیتی شهودی و عقلی داشت و برخلاف روش دانش پژوهان معاصر بر تحلیل مسبوط متون تاریخی سایر سنت‌ها استوار نبود.

یکی از اشتباهات اصلی مخالفان فلسفه جاوید را یقیناً می‌توان با توجه به تمایزی تبیین کرد که اسمیت بین دریافت قیاسی و استقرار از حقایق جاوید قائل است. برخی مخالفان جدید فلسفه جاوید تا آنجا پیش رفته‌اند که می‌گویند دفاع از سنت و فلسفه جاوید صرفاً پیامد وجود انبوهی از مطالب فلسفی و مذهبی در سنت‌های



مختلف و به زبان‌های اروپایی است که برخی از متفکران مانند گنون و کوماراسوامی و به تبع آنها شوآن و سایرین را به این سمت سوق داد که وجود مجموعه‌ای از حکمت جاوید را در آموزه‌های مختلف این سنت‌ها مسلم قلمداد کنند. در واقع، این سخن کاملاً عاری از حقیقت است و خرسندم که اسمیت این نکته را به طرز داهیه‌انه‌ای مطرح کرد تا خاستگاه و راه دستیابی به فلسفه جاوید را به افراد علاقه‌مند به فهم چشم‌انداز این فلسفه نشان دهد. آنچه وجود آثار بسیار در سنت‌های مختلف میسر ساخته است، ارائه شواهدی شگفت‌انگیز برای حقیقتی است که از رهگذر عقل حاصل می‌شود.

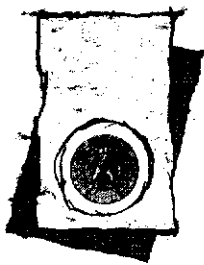
اسمیت در بحث راجع به عقل به درستی تمایز روشنی بین عقل و خرد به مفهوم مورد نظر من قائل می‌شود و خاطر نشان می‌کند که این برداشت من از عقل به تبع ارسطو صورت می‌گیرد «که آن را عقل فعال یا عامل نامیده است». فقط باید این نکته را بیفزایم که گرچه تمایز اساسی بین عقل و خرد در ابتدا امری بنیادی است، سطوح دیگری از عقل یا کارکرد آن وجود دارد که باید برای تبیین کامل این آموزه سنتی مدنظر قرار گیرد. همان گونه که وجود دارای مراتبی است، شعور یا عقل مراتبی دارد که فیلسوفان خصوصاً فیلسوفان مسلمان، یهود و مسیحی به تفصیل بررسی کرده‌اند. بدین ترتیب، فقط باید کل واقعیت عقل و تحقق کامل آن را با «عقل فعال» ارسطو و «عقل مخلوق» مایستر اکهارت همسان دانست.

من با این نظر اسمیت موافق هستم که امروزه با توجه به اینکه «فلسفه خطاپذیری رایج است»، سخن گفتن از «حقیقت» محافل علمی غرب را دچار حیرت می‌کند. من نیز می‌خواهم این نکته را بیفزایم که این نظر در حیطه‌هایی غیر از علوم ریاضی و طبیعی هم در مورد حقیقت به طور عام مصداق دارد؛ همچنین از دستاویزهای سیاسی نسبت‌گرایانی اطلاع دارم که تصور می‌کنند با از بین بردن ادعاهای مربوط به حقیقت و «فراروایت‌ها» حتی راه والای اخلاقی را دنبال می‌کنند. مع‌هذا من نیز مانند پرفسور اسمیت در این جهان علم زندگی می‌کنم و هر روز با دانشجویانی روبرو می‌شوم که تشنه «حقیقت» و بسیاری از آنان ناخرسند از فلسفه خطاپذیری هستند. در واقع، افراد هوشمندتر در بین آنان می‌توانند در پس فلسفه خطاپذیری شکل پنهان مطلق‌گرایی را بدون اشاره به امر مطلق دریابند، زیرا آنان فلسفه

خطاپذیری را «استبداد نسبیت گرای» و شک گرای» می دانند که خود نسبیت گرای را مقوله ای «مطلق» قلمداد می کند. هر ادعای فلسفی یا معرفت شناختی دارای صبغه ای از مطلق گرای است. نمونه آن این ادعاست که همه امور نسبی است یا اینکه ما نمی توانیم هیچ امری را به طور مطلق بشناسیم. بنابراین، خود این ادعاها را نیز طرفداران آن «مطلق» می کنند. چنانچه ادعا کنیم هیچ فراروایتی وجود ندارد، در آن صورت سخنی مطلق گفته ایم و اندیشه ای را جایگزین فراروایت کرده ایم که حتی به رغم عدم اذعان ما خود در حکم فراروایت است.

من قدردان اسمیت هستم که مخالفت با افکار مرا نتیجه مخالف با مطلق گرای می داند. مع هذا تا آنجا که به زندگی فکری من مربوط است، چندان نگران این نیستم که به علت افکار رایج مورد انتقاد قرار گیرم. من بر این باورم که حقیقت و حق وجود دارد و هدف همه تلاش های فکری نیل به حقیقت و بیان آن به طرز مناسب است. به هر حال، بسیار خوشایندتر است که در مورد امر «مطلق» مطلق گرا باشیم؛ آن گونه که امروزه در اکثر تفکرات فلسفی رایج است، امر نسبی را جایگزین امر مطلق کنیم و سپس آن را مطلق سازیم. من همواره گفته ام که فقط امر «مطلق» مطلق است و حتی گونه های مقدس امر «مطلق» و فلسفه های سنتی که برای «تبین» حق و تجلی آن ارائه شده است، دارای سهمی از حیطه نسبیت و لذا دارای تنوع در بیان های فلسفه جاوید است. مع هذا این اصلاً بدین مفهوم نیست که باید تسلیم کیش نسبیت گرای و فلسفه خطاپذیری محض شویم که نهایتاً به مفهوم محرومیت از قدرت عقل برای شناخت است.

خود اسمیت می گوید: «هر پیوند موجودی بی شکل فقط در حد تقریب است.» وی می افزاید: «هر آموزه ای در مواجهه با خود واقعیت الهی آموزه ای خطاست.» اسمیت در اینجا از منظری دیگر به همین نکته اشاره می کند. مع هذا برای آنکه موضوعات را از دیدگاه خود روشن تر سازم، این نکته را می افزایم که پیوندهای موجودات بی شکل را بیشتر باید وسیله ای برای آماده سازی ذهن برای عمل اعجاز آمیز تعقل دانست که می تواند جوهر اشیا را نه فقط به طور تقریبی بلکه با دقت مابعدالطبیعی درک کند. نظر به اینکه هر آموزه ای در برابر واقعیت الهی خطا محسوب می شود، استادان سنتی از این صورت بندی بهره گرفته اند تا بر شکاف عظیم بین درک مبتنی



بر ذهن حقیقت مدار و تحقق آن با کل وجود ما تأکید ورزند. اف. شوان که دیدگاه هایش شدیداً مورد تأیید پرفسور اسمیت است، چنین می گوید:

شناخت مابعدالطبیعی اصلاً مترادف با تحقق آن در ذهن نیست. گرچه مغز از نگاه انسان بی اندازه غنی است. کل شناختی که در آن جای دارد در برابر حق هیچ است. شناخت مابعدالطبیعی مانند بذری الهی در قلب آدمی است؛ افکار کورسویی از آن است. کل راز تعقل، وحی، و اوتارا در درون تجلی نور الهی بر ظلمت انسانی، گذار از نامتناهی به متناهی، و تماس بین مطلق و ممکن نهفته است.^۲

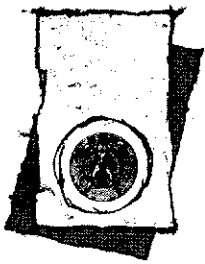
مع هذا پیشنهاد می کنم که در بافت امروزیین گفتمان از بیان ظریف تری استفاده شود و از اصطلاح «خطا» برای اجتناب از کژفهمی استفاده نشود. به نظر من هر آموزه مانند کلیدی است که با آن می توان دری را گشود و از طریق آن مسیر قرب به یکتا را پیمود. کلید دقیقاً ابزار لازم برای گشودن در مورد نظر است و به همین دلیل ارزشمند است، اما ما پس از استفاده از کلید و گذشتن از میان در نیازی به آن نداریم. من بر این نکته تأکید دارم که ما از این خطای دوگانه پرهیز کنیم که آموزه ای خاص مطلق پنداشته شود و یا صورت بندی (به رغم سوق دادن ما به سوی مطلق و لذا برخی از مؤلفه ای «مطلق») عین مطلق تلقی شود. همچنین نباید مانند بسیاری از تبیین های بیخردانه امروزیین در مورد «معنویت»، آموزه ای را بی ربط بدانیم و آن را نادیده بگیریم.

اسمیت در بحث راجع به سلسله بزرگ وجود، سطح آسمانی را به روش ایجابی و همچنین امر نامتناهی را به روش سلبی مرتبط می سازد و چنین می گوید: «از طریق ایجاب می توان به سطح آسمانی، و از طریق سلب به امر نامتناهی دست یافت.» گرچه این سخن از جنبه ای درست است، من تمایز ظریف دیگری را نیز تشخیص می دهم؛ زیرا خداوند را به مثابه وجود (و نه فراوجود) نمی توان با سطح آسمانی یکسان دانست. در این مورد، هر دو روش سلبی و ایجابی رهگذری برای دسترسی به خداوند به مثابه وجود است. برای مثال، در اسلام تجلی مبدائی یا ذات الهی وجود دارد که فراتر از وجود است و تفاوتی با نامتناهی ندارد، اما برای اولین تعیین خود به منزله وجود یا خدا به مفهوم خداشناختی آن در اسما و صفات الهی ظاهر

می‌شود که کماکان به نظم الهی تعلق دارند و در ورای حیطه آسمانی هستند. اکنون به روش ایجابی می‌توان به اسمای الهی دست یافت. بدین ترتیب، این روش را نمی‌توان فقط با حیطه آسمانی مرتبط دانست. این ادعای اسمیت در مورد خود ذات یا اصل متعالی درست است که فقط به روش سلبی می‌توان به آن دست یافت، زیرا فراتر از همه محدودیت‌ها و مقوله‌ها از جمله شرایط لازم برای قرارگرفتن در ورای همه مقوله‌هاست.

من به اسمیت به سبب گردآوری این همه دانش سنتی در الگوی خود تبریک می‌گویم. مع هذا مشکلات اجتناب‌ناپذیر معینی خصوصاً در تمایز او بین روح و نفس وجود دارد که با روح و قلب در اسلام همخوانی ندارد، در حالی که روح نهایتاً در زبان عربی به معنای نفس است و معنای دیگری ندارد. به هر حال، این الگو تا آنجا که نشان‌دهنده تطابق‌ها و نه معادل‌های دقیق باشد، الگویی فوق‌العاده است. در این وضعیت مایه خرسندی است که اسمیت قاطعانه اظهار می‌دارد من همواره برای تفاوت‌هایی که در درون سنت‌های مختلف وجود دارد، ارزش لازم را قائل شده‌ام. افرادی مانند پرفسور لیو که از من به سبب عدم انجام این کار انتقاد کرده‌اند، از همه مطالبی که من در این مورد نوشته‌ام، کاملاً آگاه نیستند.^۳

اسمیت در بحث راجع به تمایز بین باطن‌گرایی و ظاهرگرایی کاملاً به درستی به این نکته اشاره می‌کند که من چگونه مابعدالطبیعه به مفهوم سنتی آن را از مفهوم کنونی فلسفه متمایز می‌کنم و تمایزی بنیادین بین عقل و خرد قائل هستم. مع هذا این تمایز همسان با تمایز عمده‌ای نیست که من در بررسی مذاهب بین امر باطنی و ظاهری قائل هستم، هر چند که بی‌تردید باطن‌گرایی از نوع خردمندانه آن همواره مرتبط با استفاده از عقل است. با وجود این، ظاهرگرایی در وهله نخست متکی بر ایمان است و فقط در وهله دوم مبتنی بر خرد است؛ در واقع، صورت‌بندی‌های ظاهری در همه مذاهب ابراهیمی وجود دارد که خصوصاً مخالف با تعقل است و شامل صورت‌بندی‌های متکی بر قانون‌گرایی تا صورت‌بندی‌های کاملاً ایمان‌گرایانه است. شکلی از باطن‌گرایی نیز وجود دارد که متکی بر عشقی است که از نقش اصلی عقل روگردان است و حتی چنین می‌نماید که خصوصاً در برخی از جریان‌های مسیحی و عرفان هندو جنبه‌ای ضدعقلی داشته باشد. فقط باطن‌گرایی



خردمندانه است که کاملاً بر عقل و شهود عقلی تکیه دارد. برای روشن ساختن درک خود از ظاهرگرایی و باطن‌گرایی لازم است که این موضع ظریف‌تر را مد نظر قرار دهیم.

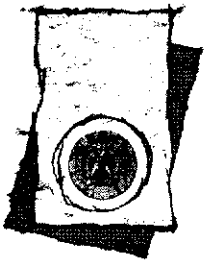
اسمیت در بیان موانع به درستی به بحث در مورد تعصب ضد مابعدالطبیعی کنونی می‌پردازد که موجب می‌شود افراد دچار این تعصب با اندیشه‌های من و اندیشه‌های سایر سنت‌گرایان مخالفت کنند. مع‌هذا باید این نکته را بیفزاییم که اکثر فیلسوفان نوگرا و پسانوگرا با مابعدالطبیعه‌ای مخالفت می‌کنند که حتی مابعدالطبیعه سنتی نیست که همواره با ابزار تحقق مرتبط بوده است و از دوره رنسانس و خصوصاً از زمان دکارت در جریان اصلی فلسفه غرب حضور نداشته است. باید بین درک من از مابعدالطبیعه به منزله علم متعالی واقعیت و مابعدالطبیعه به منزله شاخه‌ای از فلسفه خردگرا که تا این حد در فلسفه غرب در سده بیستم مورد انتقاد قرار گرفته است، تمایز قائل شد. لازم است کسانی که از افکار من انتقاد می‌کنند، این تمایز را تشخیص دهند. درک این نکته ضرورت دارد که آنچه آنان مورد انتقاد قرار می‌دهند، مابعدالطبیعه مورد نظر من نیست، بلکه برداشت آنان از مابعدالطبیعه است. تا آنجا که به من مربوط است، آنان اسبی مرده را به چوب می‌بندند. من به اندازه آنان منتقد فلسفه دکارتی و به اصطلاح مابعدالطبیعه در فلسفه معاصر هستم، اما یقیناً دلایل من بسیار متفاوت با دلایل آنان است. من این نکته را در اینجا خاطر نشان کردم، زیرا در گفتمان فلسفی جدی ضرورت دارد که در وهله نخست اندیشه مورد نظر فرد به وضوح مشخص شود و دقیقاً پس از آن به انتقاد از آن اندیشه پرداخت.

این نظر اسمیت نیز نظری تیزبینانه است که به علت ارتباط جاویدگرایی با سلسله مراتب که امروزه مورد مخالفت قرار می‌گیرد، به این فلسفه کمتر توجه می‌شود. باید افزود که ریشه‌شناسی سلسله مراتب دال بر مبدأ الهی است، و مفهوم سلسله مراتب جزئی لاینفک از هر فلسفه جدی است که مبدأ الهی امور را می‌پذیرد و نتایجی را از این دیدگاه استنتاج می‌کند. امروزه ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که گنون آن را با «فرمانروایی کمیت» مرتبط می‌داند. افراد به تساوی کمی، نابودی تفاوت‌های کیفی، و تحمیل یکنواختی گرایش دارند؛ و فن‌آوری جدید همراه با مادیگرایی خشن و مصرف‌گرایی، آن را در لوای توسعه مادی و ضرورت زندگی در دهکده جهانی در

سراسرگیتی می‌گستراند. اما جهانی که کمیت محض باشد، حتی وجود ندارد. کیفیت و ضرورتاً سلسله مراتب به رغم گرایش شدید در جهت خلاف آن خود را متجلی می‌سازد. نظرات من و افرادی نظیر من خطاب به کسانی است که وجود درونی آنان کماکان ظنین‌انداز سلسله مراتبی است که به رغم قبول یا رد آن بر تجلی هستی حاکم است. همان گونه که اسمیت خاطر نشان می‌سازد، برای پیروان فلسفه‌هایی که مبتنی بر کمیت، یکنواخت سازی همه تمایزها، و نابودی همه سلسله مراتب‌ها در لوای آزادسازی عوام الناس از ساختارهای «سرآمد» است، فلسفه جاوید جاذبه‌ای ندارد. مع‌هذا تعجب آور است که در میان این فرهنگ تقلیل‌گرایی، تساوی کمی، و بی‌زاری از علو و تمایز کیفی، این همه ذهن و روح دقیقاً تشنه عرصه‌های والاتری از سلسله وجود و مراتب بالاتری از کمال و علو هستند که از حیث بودشناختی فقط در جهانی معنا دارد که ماهیت سلسله مراتب پذیرفته شود.

اسمیت در بخش مربوط به سنت خاطر نشان می‌سازد که من خود را انسانی امروزی می‌دانم، نه نوگرا. مایلیم بر صحت این نظر تأکید ورزم. من نوگرایی را فلسفه‌ای می‌دانم که دقیقاً با اصول موضوعه و فرض‌های آن مخالفم و بیش از چهار دهه علیه آن قلم زده‌ام، اما دست روزگار مرا در این دوره و روزگار قرار داده است و بر اساس این حقیقت انسان امروزی هستم. این تمایز اهمیت دارد؛ زیرا می‌توان امروزی بود، اما نوگرا نبود. در حقیقت، یکی از واقعیت‌های این عرصه در دهه گذشته که با گسترش نوگرایی مشخص می‌شود، مخالفت با نوگرایی است که شکل‌های مختلفی به خود گرفته است و سنت یکی از بنیادی‌ترین منتقدان آن است. امروزه حضور دیدگاه سنتی یا جاوید به اندازه حضور اندیشه‌ها و پدیده‌های نوگرایانه است.

اینکه من با واقعیت برخی از نوآوری‌ها هم‌ساز هستم، باید به دقت بررسی شود، زیرا پذیرش «واقعیت» یک نوآوری یا اندیشه جدید با چشم‌پوشی از آن کاملاً تفاوت دارد. من این نکته را می‌پذیرم که علم جدید توانسته است یک جنبه از واقعیت طبیعت را بهتر از علوم سنتی طبیعت درک کند؛ اما در مقابل، علوم سنتی سایر جنبه‌های طبیعت خصوصاً جنبه معنوی آن را بی‌نهایت بهتر از علوم کمی درک کرده‌اند که از سده هفدهم در غرب شکل گرفته است. به همین علت است که



چنانچه منظور از طبیعت معنای تعدیل یافته آن یعنی جنبه کمی واقعیت مادی نباشد، نمی توانم این نظر را بپذیرم که «علم جدید طبیعت را از حیث تحلیلی بسیار بهتر از نیاکان ما درک می کند.» من دیدگاه های خود را در مورد این پرسش مهم در نوشته های متعدد راجع به علوم اسلامی و به طور کلی در اثر خود با عنوان ضرورت علم قدسی به روشنی بیان کرده ام.

شاید تنها نقطه افتراق بین دیدگاه های من و اسمیت مربوط به حیطه اجتماعی باشد که در این جمله خلاصه شده است:

«من برخلاف نصر نمی خواهم تا آنجا پیش روم که از الگوهای اجتماعی

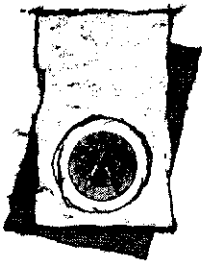
جوامع سنتی دفاع کنم.»

اسمیت معمولاً کاستی های این الگوها را می بیند و من بازتاب های الگوهای نخستین را که بیانگر وجود خیر به رغم کاستی هاست. همان گونه که در پاسخ به لئو اظهار داشتم، آموزه های سنتی نیز بر کاستی های بزرگ در نظم اجتماعی دوره کیهانی خاصی صحنه می گذارد که ما در آن زندگی می کنیم، دوره ای که بسیار منقطع از دوره طلایی و حتی آغاز آن دوره است که دوره تاریخی نام دارد. آنچه سنت ها انجام می دهند، انکار شر بر اساس شناخت عمیق از ماهیت وضع انسان برای به منتهارساندن خیر در راستای تحقق هدف زندگی انسانی تا سرحد امکان است. تحقق این امر به منزله رستگاری عده ای کثیر و رهایی عده ای قلیل است. در مقابل، جامعه جدید تلاش می کند تا از رهگذر مهندسی اجتماعی و با چشم پوشی از ماهیت اصلی انسان و همچنین انکار واقعیت شر و بی توجهی تام به هدف غایی زندگی انسان، جامعه ای کامل بنا کند. جوامع سنتی یقیناً موفق شدند تا به رغم بسیاری از کاستی ها به مدت یک هزاره دوام یابند، اما همواره قادر بودند که به زندگی معنا بخشند و راهی برای رستگاری در ورای زندگی این جهانی ارائه کنند. جوامع جدید گرچه معنویت را هدف اصلی زندگی انسان نمی دانند و وی را در حد موجودی کاملاً زمینی تقلیل می دهند، با مجموعه ای از کاستی ها و شرط ها مواجه هستند که یقیناً کمتر از موارد مشابه در دوران قدیم نیست؛ مضافاً اینکه این جوامع با نابودی محیط زیست طبیعی و فروپاشی جوامعی روبرو هستند که کماکان بر اساس بدترین توهمات در مورد ماهیت انسان و نیازهای غایی او طراحی می شوند.

همان گونه که اسمیت کاملاً به درستی اشاره می‌کند، من جهان سنتی را بی اندازه به جهان نو و پسانو ترجیح می‌دهم و مسلماً اعتقاد دارم که حکمت موجود در جهان سنتی نهایتاً به مفهوم خداشناختی این واژه آشکار خواهد شد. مع هذا من برخلاف اسمیت اعتقاد ندارم که «این حکمت» از عمیق‌ترین ناآگاهی موجود در لفافه‌های معنوی گذشته نشئت می‌گیرد. نخست اینکه وحی با نبوغ معنوی یا سایر نبوغ‌های انسانی هیچ ارتباطی ندارد. نابغه قلمداد کردن موسی، پیامبر اسلام و یا در این خصوص نابغه پنداشتن بودا یا لائوتسه واقعاً به منزله تقلیل جایگاه آنان است. من یقیناً آنان را همانند بتهوون و انیشتین نابغه نمی‌دانم. کسانی که وحی بر آنان نازل شد، دارای همه خصائل مثبت مربوط نبوغ و نیز شمار نامحدودی از خصائل دیگر بودند.

از نظر من، موضوع مشکل‌برانگیزتر کاربرد عبارت «ناآگاهی» است که نظریات یونگ را به ذهن خوانندگان متبادر می‌سازد و من آنها را هزل آموزه‌های سنتی قلمداد می‌کنم. از نظر سنت گرایان، حتی در صورتی که به جای خداوند از زبان آگاهی برای جلب برخی از انواع خوانندگان معاصر استفاده شود، منبع حکمت فرا آگاهی است نه ناآگاهی یا نیمه آگاهی. نکته بسیار مهم این است که این تمایز را به ترتیب ذکر کنیم تا از هر اشتباهی در درک تعالیم سنتی و تمایز اساسی آنها از شکل‌های متنوع روان‌شناسی جدید مانند یونگ‌گرایی اجتناب کنیم.

در خاتمه مایلم خصوصاً از اسمیت قدردانی کنم که شالوده‌های تفکر مرا با چنان وضوحی بیان کرد که به شیوه تفکر من نزدیک است و این کار را به گونه‌ای انجام داد که برای من فرصتی فراهم آورد تا بسیاری از اجزای اصلی تفکر خود را به روشنی بیان کنم. اگر همان طور که اسمیت می‌گوید، چنانچه تبیین من از فلسفه جاوید همانند تبیین سنت‌گرایان نامداری که بسیار مدیون آنان هستم، «جایگزین منطقی برای گرایش فکری در غرب معاصر» ارائه کرده است، در این صورت خوشحالم که در نیل به هدفی توفیق یافته‌ام که از آغاز زندگی مصمم به تحقق آن



بوده‌ام و نه فقط غربی‌ها بلکه غیرغربی‌ها را مد نظر داشته‌ام که تحت تأثیر «گرایش فکری» جدید قرار گرفته‌اند. افزون بر این، من این جایگزین را نه فقط «منطقی» بلکه از حیث فکری «واضح» می‌دانم، زیرا این جایگزین در واقع در ماهیت اشیا و در جوهر وجود ما نهفته است.

1. A. K. Coomaraswamy, "Paths that Lead to the Same Summit." In *Am I my Brother's Keeper* (Freeport, N. Y: Books for Libraries Press, Inc., 1967), Ch. III, pp. 36-53.

2. *Spiritual Perspectives and Human Facts*, trans. P. Townsend (Middlesex [U.K.]: Perennial Books, 1987, p.9).

3. Shu-hsien Liu's "Reflections on Tradition and Modernity..A Response to Dr. Seyyed Hossein Nasr from a Neo-Confucian Perspective."



ژوئیه ۱۳۹۹
شماره ۳۹۹
فصل اول
مجموعه مطالعات فرهنگی
جامع علوم انسانی