

علم دینی و سنتی از نگاه دکتر نصر

منوچهر دین پرست*

اشاره

مقاله ذیل در نظر دارد به بررسی آرا و اندیشه های دکتر سید حسین نصر - یکی از مدعیان سنت گرایی در جهان معاصر، در باب علم و دین و نسبت این دو با یکدیگر بپردازد. از آنجا که سنت گرایان علم جدید را تهی و بی ارزش می پندارند و هنوز هم به ساحت علم قدسی و سنتی، ارزش والایی قائل هستند مدعیات این افراد بسی جای تامل دارد. دکتر نصر نیز از جمله کسانی است که به واسطه تأثیرپذیری از سنت گرایان و اعتقاد قلبی به این افراد دارای تأملات خاصی در باب علم دینی و سنتی است. اما به سبب تعمق و تأمل بیشتر در اندیشه های دکتر نصر و فهم دقیق از نسبت علم و سنت و دین ابتدا باید معرفت شناسی نصر به صورت دقیق فهم شود و سپس رو آورد او به فلسفه، سنت و معنویت تدقیق گردد. اگر چه باید متذکر شد که اندیشه ها و تأملات سنت گرایان را نباید بدون فهم دیگر اجزای آن مورد بررسی قرار داد. چرا که سنت گرایان چیزی را خارج از چارچوب سنت نمی دانند و همه تأملات خود را در این راستا تبیین می کنند.

کلید واژگان: علم، سنت، قدسی، دین، معرفت

دکتر سید حسین نصر، استاد فعلی دانشگاه جورج واشنگتن، یکی از مهم ترین پژوهشگران زمینه های مطالعات اسلامی و مطالعات تطبیقی ادیان است. وی تاکنون بیش از پنجاه کتاب و

*. عضو هیات علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

چهارصد مقاله پژوهشی به زبان‌های متعدد منتشر کرده است. دکتر نصر دارای شخصیتی ویژه است که از مقبولیتی خاص در عالم غرب و اسلام برخوردار است و عموماً دانشگاه‌های معتبر و کنفرانس‌های بین‌المللی از ایشان دعوت به عمل می‌آورند. تبار فکری نصر حاصل چهل سال تدریس و تحقیق آکادمیک است. گستره تأملات نصر را در سه رویکرد می‌توان مورد بررسی قرار داد: الف) احیاء و دفاع از سنت؛ ب) حکمت جاویدان؛ ج) معنویت و امر قدسی.

نگاه و باور نصر به این سه موضوع، او را در مسیر پروژه‌ای فکری قرار داده است که از وی به عنوان اندیشمندی قابل توجه در جهان غرب یاد می‌شود. او در سرزمین عرفیات جدید به جدال با مدرنیته مشغول بوده و راه نجات انسان دنیای مدرن را بازگشت به سنت و معنویت می‌داند. «بن مایه‌های معرفتی» نصر بر پایه بازخوانی اسطوره‌ای و فلسفی معطوف به علم و تمدن ایرانی - اسلامی قرار دارد. وی در «سلوک فیلسوفانه» اش نیز از مجرای دین اسلام وارد شده و احیای فلسفه اسلامی و صدرایی را پارادایمی قابل توجه در دنیای فعلی می‌داند. نگاه نصر به «سنت»، ادامه راه سنت‌گرایانی همچون گنون، کوماراسوامی و شووان است. وی معرفت سنت‌گرایی را در مقابل اندیشه‌های مدرنیته قرار داده و آن را به چالش می‌کشد.

در کلیات جامع فکری دکتر سیدحسین نصر، بحث معرفت‌شناسی جایگاه ویژه‌ای دارد. معرفت‌شناسی تلاش ژرفی است که منجر به رهیافتی برای بازتاب تمام منظومه فکری او است. «معرفت» از دیدگاه نصر، کشاکشی است میان «معرفت قدسی» و «معرفت ناقدسی». نصر به مقوله معرفت، نگاهی سنتی، وحیانی و اسطوره‌ای - فلسفی دارد. معرفت در نظر او با آن مباحثی که امروزه درباره دانش معرفت‌شناسی (Epistemology) مطرح می‌شود، متفاوت است. معرفت در نظر نصر جان‌مایه قدسی دارد. او معرفت را «رابطه‌ای عمیق با آن حق اصیل و اولی» می‌داند. (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۳۵) اما به باور نصر، معرفت از این حقیقت یکتا و اصیل به مرور زمان فاصله گرفته و «کمابیش غیرقابل دسترس شده و خارج از درک و فهم اکثریت عظیمی از انسان‌های ساکن زمین قرار گرفته است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۳۶) نصر معرفت را در قلمرو امور قدسی می‌نگرد و در تبیین «معرفت قدسی» می‌گوید: «معرفت همچنان ابزار دستیابی به ذات قدسی است و معرفت قدسی همچنان طریق برتر برای اتحاد با آن حق است که در آن معرفت، وجود و وجد اتحاد یافته‌اند.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۳۵) چرا که تنها هدف و وظیفه خرد دستیابی و تمسک به ذات قدسی است.

نصر به بحث معرفت با رویکردی هستی‌شناسانه نیز نگاه می‌کند و معتقد است معرفت دارای جان‌مایه‌ای است که به امر قدسی راه می‌یابد و ورای فاعل شناسا را درک می‌کند. «زیرا سرانجام

آن حقیقه الحقایق (Ultimate Reality) که ذات قدسی فی حد ذاته است هم عالم است و هم معلوم؛ هم آگاهی درونی است و هم واقعیت بیرونی؛ هم ذهن حلولی محض است و هم عین متعالی. (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۳۸) اگرچه نصر این توانمندی را برای آدمی قائل است که می‌تواند معرفت حقیقی و امر مقدس را درک کند، اما رویکردی تقدیرگرایانه و طبیعت‌باورانه را نیز مطرح می‌کند. «شناخت ذات مطلق و ذات لایتناهی از طریق قوه عاقله‌ای که تمام و کمال عینی است و از ذات قدسی، که هم مبدأ است و هم مقصد، جدایی ناپذیر است؛ چیزی است که در طبیعت و تقدیر بشر قرار دارد.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۳۹) بُن‌مایه قدسی (Sacred) در اندیشه نصر جایگاه ویژه‌ای دارد و افزون در بحث هستی‌شناسی، محوری و بنیادی نیز محسوب می‌شود. در منظومه فکری انسان دین‌باور و مذهبی، «هستی» امر قدسی است. «نیستی» و عدم، اعتباری است. آنچه حقیقی و حق است، هستی و وجود غیرمقید است. هستی تجلی امر قدسی و ملکوتی است. بنابراین «مقدس همیشه خود را به عنوان واقعیتی کلی و کاملاً متفاوت از واقعیت‌های طبیعی متجلی می‌سازد.» (مقدس و نامقدس: ۱۳۷۵، ص ۱۲) آنچه از این چشم‌انداز در نظر داریم، این است که پدیده مقدس با تمام پیچیدگی‌های درونی‌اش امری فراعقلانی، تاریخی و شهودی است.

گونه‌های مشی فکری «معرفت قدسی» در پروژه فکری نصر از شمول گسترده‌ای برخوردار است. او از آیین‌ها و ادیان هندو، بودا، اسلام، یهود و مسیحیت برای اثبات معرفت قدسی استفاده می‌کند. اگرچه این نکته نیز قابل تأمل است که این آیین‌ها درون‌مایه متافیزیکی - اسطوره‌ای همانندی دارند. نگاه ذوق‌محور نصر از «دو منبع همزاد معرفت و یقین مابعدالطبیعی، یعنی وحی و تعقل» (نیاز به علم مقدس: ۱۳۷۹، ص ۳۲) به سرانجام می‌رسد و ثمره آن در «الهیات عقلی» یا «حکمتی که تعقل به بار می‌آورد» (نیاز به علم مقدس: ۱۳۷۹، ص ۳۲) تبلور می‌یابد. نگرش نصر از دیدگاه کلام ایدئالیستی و طبیعت‌گرایانه است که در ماتقدم عرفانی ریشه دارد، یعنی آگاهی از چیزی که از شکاف بین عالم و معلوم فراتر می‌رود.

بحث وجودشناسی نیز از مهم‌ترین مباحثی است که نصر با طرح آن قصد دارد ارتباط وسیع با مبدأشناسی داشته باشد. اما او معتقد است: «اگر انسان به مرتبه کشف و شهود رسیده باشد، تعریف وجود از آسان‌ترین امور است، لکن بدون توسل به این مرتبه امری است محال. برای عقل که تنها وسیله دانستن وجود به ماهو وجود (هستی به‌عنوان هستی) است - هیچ مفهومی روشن‌تر از وجود نیست.» (جاودان خرد: ۱۳۸۱، ص ۱۳۱) بنابراین، او با نگاهی اسطوره‌ای - تاریخی و فلسفی بحث سلسله مراتبی وجود را تبیین می‌کند. رگه‌های فکری نصر را در بحث وجود و سلسله

مراتب آن می‌توان به‌طور مثال در آیین هندو و بودا - که مبدأ برین را خلأ می‌پندارند - ملاحظه کرد. همچنین، نصر از «مُثل اعلای» افلاطون و «امکان و وجوب» ابن‌سینا نیز در این نگرش تأثیر پذیرفته است. بدین ترتیب، معرفت‌شناسی نصر در نهایت رهیافتی است به همان معرفت قدسی آسمانی که پیش از این از سوی متألهان و فیلسوفان پیشاکانتی ابراز شده بود.

تحلیل و ادراک او از گونه‌های دیگر مباحث اسلامی در پرتو فهم و دریافت از واقعیت «وجود» شکل می‌گیرد. نصر بیش از هر چیز به مبانی وجودشناسانه توجه می‌کند و معتقد است که اسلام بر این مبانی مبتنی است. وجودشناسی در نظر نصر، امری مقدس و متعالی است. بنابراین: «نصر از تعالیم اساتید بزرگ فلسفه اسلامی به ویژه از ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا تا سبزواری استفاده می‌کند، تا دقیقاً ثابت کند که چگونه نظریه اسلامی «وجود» شامل هر جنبه‌ای از حیات و تفکر اسلامی است. به نظر نصر، وجود غایی یعنی خدا، دارای ماهیت همه‌جانبه و جامع است، خواه موضوع تحلیل یک فیلسوف هنر باشد یا علم، درنهایت فیلسوف درباره «او» [خدا] صحبت می‌کند.» (سنت عقلانی اسلامی در ایران: ۱۳۸۳، ص ۴۹) گستره وجودشناسی نصر، آمیخته‌ای است از باورهای سینوی و اشراقی. وی وجود را در پرتو عقل و شهود می‌نگرد و معتقد است: «اگر انسان به مرتبه کشف و شهود رسیده باشد، تعریف وجود از آسان‌ترین امور است، لکن بدون توسل به این مرتبه امری است محال. برای عقل که تنها وسیله دانستن وجود به ما هو وجود (هستی به‌عنوان هستی) است، هیچ مفهومی روشن‌تر از مفهوم وجود نیست. زیرا ریشه عقل و وجود یکی است، و اما آنجا که کشف و شهود جای خود را به عقل استدلالی دهد، لغت وجود مبهم‌ترین لغات می‌شود.» (جاودان خرد: ۱۳۸۲، ص ۱۳۱) ابهامی را که نصر در فهم وجود مطرح می‌کند، ناظر به مباحثی است که در فلسفه غربی منتهی به بحث راسیونالیسم می‌شود. به اعتقاد نصر: «این عدم تفاهم به جایی رسیده که بعضی از فلاسفه معاصر در مغرب زمین، وجود جزئی و ارتباطی (Existence) یا نمود را در عوض وجود کلی (Etre-Being) اساس فلسفه قرار داده و فراموش کرده‌اند که لغت وجود جزئی در زبان‌های اروپایی (existence=)، مشتق از ریشه لاتینی ex-stare می‌باشد که به معنی موجودی مبتنی بر اصلی غیر از خود آمده است.» (جاودان خرد: ۱۳۸۲، ص ۱۳۱-۱۳۲) به طور کلی، هدف نصر از بحث «وجودشناسی» طرد و انکار مباحث عقل جزئی و راسیونالیسم است. او بنیان‌های فکری بحث وجودشناسی را از معنا و مفهوم فلسفه اسلامی دریافت می‌کند و آن را تنها حقیقت مطلق می‌داند. معنا و مفهوم فلسفه اسلامی در باور نصر در پرتو قرآن و حدیث قرار دارد که اصطلاح حکمت در هر دوی آنها به کار می‌رود.

فلسفه در پروسه فکری نصر، یک فعالیت صرف عقلانی نیست بلکه جست و جویی برای ادراک خداوند باری تعالی است. فلسفه، نزد نصر فرایند متذکر ساختن «خود» از حقیقت فراموش شده است. نزد نصر، فلسفه به عنوان کوشندگی مقدسی است که در نهایت به «جاویدان خرد» منتهی می شود. بنابراین، فلسفه تلاشی برای معرفت به حکمت الهی یا آنچه نصر از آن به تبعیت از فیلسوفان اسلامی متأخر «حکمت متعالیه» یاد می کند، تبدیل می شود؛ به عبارتی دیگر، فلسفه یعنی فعالیت حقیقی عقل و نه فعالیت عقلانی با ماهیت استدلالی. نصر معتقد به تفسیر خاصی از فلسفه است که به نظر او چیزی غیر از حکمت (Wisdom) نیست. او بر این باور تأکید دارد که تلفیق عقل، شهود عقلانی (Intellectual intuition) و زیستن بر اساس حیات فلسفی که جنبه عملی حکمت را در بطن سنت دربر می گیرد، می تواند منجر به دستیابی به «واقعیت غایی» (Ultimate Reality) شود. در پروژه فلسفی نصر، حکمت ناظر به آن سنت فلسفی ای است که با تعالیم ادریس نبی و هرمس، آغاز می شود و این سنت در تمدن های مختلف به ویژه تمدن ایران، مصر و یونان به نسل های بعدی انتقال یافت. این سنت در ایران با آموزه های سهروردی و پیروان مکتب اشراق و بعدها حکمت متعالیه ملاصدرا به اوج خود رسید. بنابراین، حکمتی که در منظومه فلسفی نصر تبلور دارد به عنوان حکمت حقیقی ای است که در پرتو قرآن، حدیث و سنت و با تکیه بر شهود عقلانی به دست می آید. (معارف اسلامی در جهان معاصر: ۱۳۷۱، ص ۵۹-۹۴)

پس، نگاه نصر به فلسفه، از بُعد ربوبی آن است نه مبانی عقلانی صرف. از این رو، او به دفاع سرسختانه از حکمت الهی می پردازد و می گوید: «قصد من معرفی مابعدالطبیعه سنتی فلسفه اسلامی به دنیای جدید است» و متذکر می شود: «در تعلیم فلسفه، فلسفه اسلامی باید محور اصلی باشد و دیگر مکاتب فلسفه باید در ارتباط با آن آموزش داده شوند.» (سنت عقلانی اسلامی در ایران: ۱۳۸۳، ص ۵۰)

سنت در منظومه فکری نصر تنها یک اصطلاح نیست بلکه اهتمام قلبی و ایمان عقلانی است. وی بر این باور است که سنت «هدیه ای از بارگاه الهی» است. معنایی که نصر از سنت ارائه می کند با آنچه متعارف است، کاملاً تفاوت دارد. برخی از محافل فکری، سنت را به عادت، الگوهای موروثی و امور منسوخ و متروک تعبیر می کنند. آنچه از نحوه تفکر این افراد نسبت به سنت به نظر می رسد، مرکب از مجموعه باورهای مذهبی، فرهنگی، تاریخی، رسوم و آداب و نگرش های خاصی است که شیوه زندگی حاضر را تشکیل می دهند و حداقل از قواعد روایی واحدی پیروی

می‌کنند. این شیوه، به اعتقاد غیر سنت‌گرایان، نااندیشیده و ناآگاهانه است. به این معنی که ساختار و اجزای سنت به عنوان وضعیتی از پیش فرض شده پذیرفته می‌شوند. اما، نصر «کندوکاوی دیگر» در این اصطلاح دارد. سنتی که در پروژه فکری نصر قرار دارد، سنت جاویدان و پایدار و آگاهانه است، و چیزی جز سنت خداوندی و یا به تعبیر قرآن «سُنَّةُ الْاَوَّلِیْنَ» (سوره بقره: ۱۳۵) نیست، همان سنتی که تبدیل و صیوروت در آن راه ندارد و هرگز دورانش به سر نمی‌رسد و در همه دوران‌ها حضوری زنده و پویا دارد. (سوره فتح: ۲۳) توصیفی که نصر از سنت ارائه می‌دهد: «به معنای حقایقی یا اصولی است دارای منشأیی الهی که از طریق شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، اوتاده‌ها، لوگوس یا دیگر عوامل انتقال، برای ابنای بشر و در واقع، برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره آنها برگرفته شده است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۱۵۶ - ۱۵۵) به باور نصر، سنت حقایقی را آشکار می‌کند که دارای ماهیتی فراشخصی است که ریشه در ذات حقیقت دارد. به عبارت دیگر، سنت در آن واحد هم حقیقت است و هم حضور. نصر معتقد است، «سنت علمی است که بیش از اندازه واقعی است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۱۵۶) در نظر سنت‌گرایان، این دانش «بیش از اندازه واقعی» معطوف به «علم قدسی» است که در گوهره سنت قرار دارد. آنچه سنت‌گرایان سخت بدان می‌اندیشند، فواید و ثمرات سنت است، به ویژه که در دنیای مدرن مورد تهدید قرار گرفته‌اند. بنابراین به این معنا سنت‌گرایی، آرمانی است که با سنتی زیستن متفاوت است و موضعی بیرونی نسبت به خود سنت محسوب می‌شود. سنت‌گرایان معتقدند که انسان‌ها، از حیث انسان بودن، ذاتاً از ویژگی‌های منحصر به فردی برخوردارند که راه وصول به حقیقت مطلق را می‌توانند دریافت کنند. سنت‌ها، خصوصاً سنت‌های مذهبی، از نوعی همگنی تجربه متافیزیک برخوردارند که ساخت‌های عظیم نظام معرفتی سنت را سامان و شکل می‌دهند. کار ویژه سنت، در نظر سنت‌گرایان خاطره‌ای نوستالژیک است که از آن به عنوان امری مقدس و پاک یاد می‌کنند. این مورد نیز قابل توجه است که سنت‌گرایان سنت را درگیر با شکل‌هایی از مراسم و آیین‌های رفتاری و اسطوره‌ای نمی‌دانند. بلکه اینان، سنت را [امری] پویا تصور می‌کنند که سمت‌دهنده رفتار جمعی بشر است. (انسان‌شناسی سیاسی: ۱۳۸۲، ص ۱۶۳) نگاه نصر به کارکرد سنت، چندان اجتماعی و فرهنگی نیست بلکه نگاه او فلسفی و توأم با بُن‌مایه‌های دینی - اسطوره‌ای است. اندیشه‌های سنت‌گرایان و نصر، حوزه‌های مختلفی را شامل می‌شود، که از آن جمله می‌توان از بسترهای متافیزیکی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و اخلاق نام

برد. لیکن نصر در اغلب آثارش، به خصوص «معرفت و معنویت»، از بستر معرفت‌شناسی به تشریح و تبیین سنت می‌پردازد. لذا، مباحثی که نصر در این پروژه پی می‌گیرد از شمول و تنوع گسترده‌ای برخوردار است. نصر پس از ارائه تعریف‌های متعددی از سنت، سعی بر آن دارد تا ارتباط سنت را با مفاهیم دیگری که تا حدی نزدیکی با معنی سنت دارند، نشان دهد؛ تا بدین وسیله هم حد و حدود هر یک از این مفاهیم را آشکار کند و هم تصویر روشنی از سنت را در ذهن خواننده متبلور سازد. یکی از این مفاهیم، «حکمت جاویدان» (Philosophia Perennia) است. حکمت جاویدان، نوعی نگاه سنتی به متافیزیک است که در بطن دین قرار دارد و به دلیل ساحت ذوقی‌ای که دارد برترین انکشاف حیات بشری محسوب می‌شود. در منظومه فکری سنت‌گرایان، «حکمت جاویدان» نوعی فلسفه متافیزیکی توأم با اسطوره، دین و عرفان است. در سنت اسلامی شرایطی شکل گرفت که فلسفه، الهیات و عرفان در یک بافت سنتی خود را نشان دادند. این سه مورد در حیات فکری یک عالم سنتی نقش خاصی ایفا می‌کنند. اما سنت‌گرایان به جنبه عرفانی آن بیشتر توجه کرده و فلسفه را اغلب مورد تهاجم قرار داده‌اند. به زعم نصر، سنت‌گرایانی همچون کوماراسوامی، شووان و مخصوصاً گنون «سخت به فلسفه تاخته‌اند تا زمینه را برای ارائه و عرضه مابعدالطبیعه پاک سازند و از هرگونه تحریف یا انحرافی که ممکن است در اثر خلط میان معرفت ناسوتی و معرفت قدسی به وجود آید، جلوگیری کنند». (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۱۷۹ - ۱۷۸) با این تعبیر ما نمی‌توانیم چندان رنگ و بوی عقلانیت را در این پروژه فکری متصور شویم. آنچه این افراد از آن به حکمت تعبیر می‌کنند، نوعی خلسه‌های فردی عرفانی با بن‌مایه‌های دینی و اندکی فلسفه پیراسته از استدلال‌های شخصی است. بنابراین سنت‌گرایان درصدد احیای «حکمت الهی-حکمت الهی، ۴» ای هستند که با دوام و پایدار باشد لذا عنوان پروژه فکری خود را «حکمت جاویدان» می‌نامند. این حکمت در دنیای جدید پا به عرصه فکری نهاده بلکه از گذشته باستان این تأملات و نحوه فکری در زندگی بشری نمود داشته است. در گستره فکری نصر، و همچون سنت‌گرایان حکمت جاویدان چیزی نیست مگر همان «Perennis Sophia» در سنت غربی که هندوها آن را «ستانه ذرمه»، اعراب «الحکمة الخالدة» و به فارسی «جاویدان خرد» می‌نامند.

به اعتقاد نصر، جاویدان خرد با «سنت ازلی» و «مبدأ کلی حیات بشر» مرتبط است. به عبارتی دیگر، جاویدان خرد حاوی پیامی مستمر و متواتر است که در قالب وحی‌های گوناگونی که از

عالم بالا فرستاده شده، قرار دارد. «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 با یک بشریت معین است؛ انطباقی که در واقع، امکانی الهی است که در مرتبه بشری متجلی شده است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۱۵۷) جاویدان خرد در پروژه فکری نصر در ارتباط با علم قدسی و معنای آن به عنوان حقیقتی ازلی که در ظرف هر وحی احیاء می‌شود، قرار دارد. حکمت خالده به باور نصر «لب‌اللباب» هر دین است که همه ادیان بازخوانی‌های مکرر از این حکمت داشته‌اند. از نگاه نصر، جاویدان خرد اظهار «توحید» است. بنابراین، «آموزه توحید در هر جایی که یافت شود، دارای منشأی الهی تلقی می‌گردد.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۱۶۲) قابل تأمل است که سنت عقلانیت اسلامی گذشته از منابع حکمی و معرفتی‌ای که نصر از آنها یاد می‌کند از راه‌های مختلف می‌تواند مورد بررسی و نگرش قرار گیرد. اما مهم‌ترین بخش سنت عقلانیت اسلامی بخشی است که این سنت را با کل مسئله دین ارتباط می‌دهد و می‌کوشد سرچشمه‌های دین را تبیین نماید. پس به این معنا و مفهوم می‌توان از سنتی عقلانی نام برد که رابطه میان عقل و وحی را هماهنگ و سازگار می‌کند. این سنت عقلانی در اسلام با آنچه خردگرایی یا فلسفه اصالت عقل (راسیونالیسم) نامیده می‌شود، تفاوتی آشکار دارد. سنت عقلانیت اسلامی از جان‌مایه‌های و حیانی برخوردار است و چندان به اصالت عقل توجه ندارد. اما راسیونالیست‌ها، من‌دکارتی را الگوی خود قرار داده و به تعبیری اصل را بر اصالت عقل انسان قرار داده‌اند. به باور نصر «غفلت از دو جنبه عقل جزئی و در نتیجه یکی دانستن اسلام و راسیونالیسم، به جای بهره‌برداری از سرمایه عظیم حکمت اسلامی، حماقت محض است.» (آموزه‌های صوفیان: ۱۳۸۲، ص ۹۵) بنابراین، اصل احیای فلسفه‌ای است که اصول و مبانی‌اش ریشه در قرآن دارد و از نور عقل کلی برگرفته شده است، نوری که از حیث منشأ و هم‌محتوایش وابستگی وثیقی با قرآن دارد. در پرتو این حکمت می‌توان هم فلسفه طبیعت و هم فلسفه انسان‌شناسی را به وجود آورد تا تعادل کامل را نسبت به نیازمندی‌های عقل جزئی برقرار کند، بدون اینکه در دام راسیونالیسم پرومته‌ای و لادری‌گری سقوط کند. (آموزه‌های صوفیان: ۱۳۸۲، ص ۹۶) در ادامه بحث، باید رویکردها و رهیافت‌های فکری نصر را که تا اینجا مطرح کردیم، کاملاً تبارشناختی کرد. او بر چند اصل در بحث معرفت‌شناسی تأکید دارد؛ عقلانیت، علم قدسی، حکمت ذوقی، الهیات عقلی. بحث درباره هر کدام از موارد فوق با موردی محوری کاملاً گره خورده است و آن «دانش مقدس» (Scientia Sacra) است. نصر در تعریف دانش

برین یا علم مقدس می‌گوید: «علم قدسی چیزی نیست مگر آن معرفت قدسی که در دل هر وحی موجود است و مرکز آن دایره‌ای است که سنت را دربر گرفته و آن را تعیین و تحدید می‌کند.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۲۷۱) نصر علوم سنتی را مقدس و علوم جدید را نامقدس می‌پندارد. چرا که «در کُنه علمی که در دامان تمدن‌های سنتی پرورانده شده‌اند، همیشه گرایش به سوی امر مقدس وجود دارد.» (نیاز به علم مقدس: ۱۳۷۹، ص ۱۷۰) بنابراین علوم متافیزیکی و سنتی در نظر نصر قطعاً مقدس‌اند از این حیث که نماد و توشیح ذات الهی به‌عنوان آیه خداوند هستند. بنا به باور نصر، معرفت انسانی، معرفت به حقیقت مطلق است و قوه عاقله از این ویژگی برخوردار است و می‌تواند هستی را بشناسد. معرفت قدسی معرفت قدسی، ۴ از اتحاد قوه عاقله انسانی و شهود وحیانی حاصل می‌شود و از طریق الهام متافیزیکی که ماهیتی تعقلی دارد، به علم قدسی دست می‌یابد. «معرفت مندرج در چنین تجربه‌ای، از منبع این تجربه، یعنی عقل شهودی که منبع همه حکمت ذوقی و بخشنده همه معرفت اصیل است، ناشی می‌شود.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۲۷۲) نصر همچنین تأکید می‌کند که این تجربه روحانی - وحیانی در مرتبه بالاتر، دارای ماهیتی عقلانی - ذوقی است. از دیدگاه معرفت‌شناسان، «منابع معرفت» (Sources of Knowledge) عبارت‌اند از: «ادراک حسی، حافظه، درون‌نگری، عقل و گواهی.» (معرفت‌شناسی: ۱۳۸۲، ص ۱۶۱) در باورهای عقلانی، گزاره‌هایی هستند که به دلیل متمایز بودن از دیگر منابع، قابل استناد و شناسایی‌اند. این معرفت‌های عقلانی یا «پیشینی» (A priori knowledge) و یا «پسینی» (knowledge A posteriori) هستند. معرفت‌هایی که نصر از آنها یاد می‌کند نیز معرفت‌های پسینی‌اند. چرا که عقلانیت پیشینی خودمحمور است اما در نظر نصر، تنها عقلانیت پسینی احتیاج به اطلاعات شهودی دارد و به تنهایی قابل درک نیست. این نظر در مقابل عقیده ردولف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷ م.) قرار دارد. نگاه وی به امر قدسی، پیشینی است. اتو بر این باور است: «امر قدسی به کامل‌ترین معنای این کلمه مقوله‌ای مرکب و پیچیده است که عناصر و اجزای تشکیل دهنده آن را عناصر عقلانی و غیرعقلانی تشکیل می‌دهند اما در هر دو مورد - و این حکم را باید اکیداً در برابر هرگونه احساس‌گرایی و طبیعت‌گرایی حفظ کرد - یک مقوله پیشینی محض است.» (مفهوم امر قدسی: ۱۳۸۰، ص ۲۱۳) تفاوت در اینجا آشکار می‌شود که نگاه نصر به امر قدسی، شهودگرا و سوژه‌ای است. اما نگاه اتو، احساس‌گرا و اُبژه‌ای است. نصر بر این باور است که اگر امر قدسی را به حالت اُبژه تبدیل کنیم از وضعیت خود خارج شده و دیگر آن تجلی شهودی را ندارد و

تاریخ‌مند شده است. اُتو معتقد است امر قدسی را باید با چیزی فراتر از عقل درک نمود؛ و آن تجربه‌ای است که از احساس به عنوان «امری رازآمیز و هیبت‌ناک» (مفهوم امر قدسی: ۱۳۸۰، ص ۹۹) دریافت می‌شود. همچنین اُتو بر این باور است که می‌توان «شباهت‌هایی میان شناخت تعالی و امر مینوی» (مفهوم امر قدسی: ۱۳۸۰، ص ۱۰۰) مشاهده کرد. امر متعالی نزد اُتو از خصوصیت‌هایی مثل نزدیک‌شدن، هراساندن، فراتر از مرزهای عقل، برخوردار است. امر متعالی از همان خصلت دوگانه هراس‌آور و جذبه‌ای متعالی نیز برخوردار است. استعلایی که در اینجا مطرح می‌شود به عبارتی سکولار شده است و دیگر مسئله اعتقاد در آن مطرح نیست؛ همان‌طور که کانت اصل استعلایی را به نحو پیشین متصور می‌سازد. (نقد قوه حکم: ۱۳۷۷، ص ۷۵) در نظر نصر، اصل استعلایی متافیزیکی است اما کانت اصل استعلایی را در مقابل اصلی متافیزیکی می‌داند. همچنین نصر هیچ مشابهتی میان دیدگاه خود از امر قدسی و دیدگاه اُتو نمی‌بیند و معتقد است که تلاش اُتو برای مربوط ساختن امر قدسی به امر غیرعقلانی (Irrational) با آن نگرشی که وی از امر قدسی دارد کاملاً متفاوت است. استدلال نصر بر این پایه استوار می‌شود «که رابطه حقیقت یا معرفت عقلی با امر قدسی، دقیقاً به دلیل تهی‌شدن معرفت از مضمون قدسی‌اش، مغفول مانده است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۱۶۷) در نظر نصر، میان «عقلانیت» (Rationality) و «معرفت» (Knowledge) تفاوت وجود دارد. هنگامی که انسان به چیزی معرفت می‌یابد یا آن را به نحوی عقلانی باور می‌کند، درصدد دست‌یابی به گزاره‌ای صادق است. معرفت به یک گزاره، به این معناست که آن گزاره حتماً صادق است، اما باور عقلانی به یک گزاره لزوماً به معنای صادق بودن آن گزاره نیست. درست است که پیوند وثیقی میان عقلانیت و صدق وجود دارد، اما عقلانیت مستلزم صدق نیست. بنابراین، می‌توان گفت که مفهوم عقلانیت در مقایسه با مفهوم معرفت، ضعیف‌تر است. نصر به همین دلیل، واژه معرفت را در پروژه فکری خود انتخاب نمود. «معرفت» با الهیات طبیعی که منبعی برای معرفت به خداوند است، دربرگیرنده ادعایی قوی‌تر در مورد این نگرش است که الهیات طبیعی، منبعی عقلانی برای باور به خداوند است. این آموزه نصر درباب معرفت، چیزی را که فیلسوفان مدرسی با عنوان «عقل بالقوه» مطرح کرده‌اند، تغییر می‌دهد. اما به باور نصر «تمایز قرون وسطایی میان عقل فعال و منفعل یا بالقوه می‌تواند در توضیح ماهیت این فرایند تنویر فکر به کار آید و مانع از این خطا شود که محتوای ذوقی و عقلی تجربه روحانی را نتیجه تأمل و یا استدلال ذهن بشری درباره محتوای چنین تجربه‌ای بدانیم.» (معرفت و معنویت:

۱۳۸۱، ص ۲۷۲) قابل تأمل است که فلاسفه اسلامی، یهودی و مسیحی دوران قرون وسطا میان «العقل الفعال» که مبدأ و منشأ معرفت است و «العقل الهیولانی» که دریافت کننده معرفت است، تمایز قائل شده‌اند و بر ماهیت تعقلی چیزی که ذهن بشر از «عقل الهی» دریافت می‌دارد تأکید ورزیده‌اند. به هر ترتیب، آموزه‌های عقلانیت شهودی - وحیانی از دل مشغولی‌های حکمای اسلامی و فیلسوفان قرون وسطایی است که نصر بر این آموزه‌ها تأکید می‌ورزد. نصر از دیدگاه «نفس کلی» (intellect Potential) نیز به تبیین علم قدسی می‌پردازد، و می‌گوید: «از دیدگاه نفس کلی که در مرکز هر نفس مقیم است، منبع علم قدسی آشکار شده برای آدمی، مرکز و گُنه خود قوه عاقله بشری است؛ چراکه مآلاً «معرفت به جوهر کلی، جوهر معرفت است یا معرفت به منشأ و مبدأ کلی، منشأ و مبدأ معرفت است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۲۷۲) نصر منبع علم قدسی را همانند چاه عمیقی که ناگهان به صورت چشمه‌ای فوران می‌کند و به ذهن سرازیر می‌شود، می‌پندارد. نصر اگرچه قوه عقلانی را جزو ویژگی‌های آدمی می‌داند، اما معتقد است در راه آن منبع متفاوتی، آدمی به تنهایی و به اتکای عقل خود نمی‌تواند و یا شایستگی آن را ندارد که به آن دست یابد. دریافت شهودی وحیانی مهم‌ترین عامل برای رسیدن به منبع متفاوتی است. وی چنین نیز تعبیر می‌کند: «در هر صورت، ماهیت ذوقی چیزی که انسان از طریق تجربه روحانی دریافت می‌دارد، محصول قوه ذهنی بشر نیست، بلکه منبعث از سرشت خود آن تجربه است. انسان از طریق شهود و وحی قادر به شناخت است، نه به دلیل آن که موجودی اندیشمند است که مقولات فکری خویش را بر مُدرکاتش تحمیل می‌کند، بلکه به دلیل آنکه معرفت همان هستی است. ذات واقعیت چیزی جز آگاهی نیست و بدیهی است که آگاهی نمی‌تواند تنها به شکل بشری جزئی آن محدود شود.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۲۷۳) نصر به این نکته که عقل بشری به تنهایی نمی‌تواند به منبع دانش لایتناهی دست یابد، کاملاً ایمان دارد و این مسأله را برای موضوع خود، محوری قلمداد و به کرات نیز تأکید می‌کند. او صریحاً می‌گوید: «البته هر کسی قادر به تعقل نیست و یا نمی‌تواند شهود تعقلی داشته باشد.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۲۷۳) نصر در تکمیل این روایت، که با درون‌مایه‌ای مبهم توأم است، تأکید می‌کند که «عدم امکان تعقل برای هر کس، واقعیت چنین امکانی را بی‌اعتبار نمی‌سازد، همان‌طور که این واقعیت که بسیاری از مردم نمی‌توانند ایمان داشته باشند، واقعیت یک دین را بی‌اعتبار نمی‌کند.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۲۷۳) ابن سینا در نمط سوم «اشارات و تنبیهات» برای اینکه نشان دهد نفس ما چگونه به وسیله

عقل نظری و مبادی بالا به علوم و درک معقولات نایل می‌گردد، برای عقل نظری چهار مرتبه قائل می‌شود که عبارت‌اند از: ۱. عقل هیولانی؛ ۲. عقل بالملکه؛ ۳. عقل بالفعل؛ ۴. عقل بالمستفاد. ابن‌سینا معتقد است که با رسیدن به عقل مستفاد، بشر به کمال مطلوب خود و آنچه او را به موجودات علوی مافوق طبیعی نزدیک می‌سازد، نایل می‌شود. به نظر ابن‌سینا، این اتصال به عقل فعال، کلید تحول انسان است. شیخ می‌گوید: «همین که نفس از آن گوهر مفارق خارجی پشت کند و به جانب عالم جسمانی یا به سوی صورت دیگری روی آورد، صورتی که نخست در آن نقش بسته بود، برطرف می‌شود. گویا آینه‌ای که به وسیله آن رو به روی جانب قدس (عقل فعال) بود از آن روگردان شد و به جانب عالم حس یا چیز دیگر از آنچه در عالم قدس است روی می‌آورد. و این روبه‌رو شدن نفس انسانی با عقل فعال وقتی است که نفس انسانی ملکه پیوستن به عقل فعال را تحصیل کرده باشد.» (اشارات و تنبیهات: ۱۳۶۳، ص ۱۹۷) ابن‌سینا در اثبات این موجود شگفت‌انگیز و رازآلود معتقد است، «عقل فعال صور مکتسبه‌ای را که مجموع معرفت او را تشکیل می‌دهد، به وی اعطا می‌کند. ولی این اکتساب در همه انسان‌ها یکی نیست. استعداد ادراک در بعضی آن چنان زیاد است که چندان محتاج به فراگیری نیستند، چراکه آنان در سایه نیروی فطری خدادادی قادرند کلیات را بدون مقدمه درک کنند.» (سیر فلسفه در جهان اسلام: ۱۳۷۲، ص ۱۶۰) اگرچه استدلال ابن‌سینا از آیه نور (قرآن، سوره نور، آیه ۳۵) تأثیر گرفته است، اما در نظر شیخ این افراد که دارای ویژگی «عقل قدسی» هستند بدون هیچ‌گونه تردیدی، همان‌طور که فارابی نیز تأکید کرده است، پیامبران‌اند. نظریه ابن‌سینا مستلزم تنزل مرتبه نبوت است، اما «عقل قدسی» به‌عنوان عالی‌ترین درجه‌ای که برای عقل بشری قابل دست‌یابی است، توصیف می‌شود. در اینجا، این مورد نیز قابل طرح است که نصر از «علوم سنتی» یاد می‌کند. این علوم با آنچه «ساینس» (Science) گفته می‌شود، تفاوتی بنیادی دارد. علوم سنتی «بر تغییرناپذیری، دوام و معرفت به نظام اصیل و مابعدالطبیعی اشاره دارد.» (نیاز به علم مقدس: ۱۳۷۹، ص ۱۶۸) این دانش برین نزد نصر علوم مقدس است. به اعتقاد نصر «علوم سنتی در فضایی رخ می‌دهند که در دار دنیا با مراحل فراتر واقعیت مرتبط است، بی‌آنکه از گذر زمان بی‌اطلاع باشند، که نه مانند پیشرفتی مستمر، بلکه به مثابه توالی منظم یک سلسله ادواری تلقی می‌شود که قوانینی به دقت قوانین حاکم بر فضا بر آنها حاکم است.» (نیاز به علم مقدس: ۱۳۷۹، ص ۱۷۱) بیان نصر از علم مقدس، همان معرفت روحانی است که مقصود از آن هدایت انسان به معرفت باطنی است. علمی است که وصول به آن

بدون رسوخ طالب آن به کُنه وجود خویشتن ناممکن است. نصر از دانش‌های مختلفی مانند: جبر، ریاضیات سنتی، علوم چهارگانه فیثاغوری، اخترشناسی سنتی، کیمیاگری و طب سنتی نام می‌برد و جالب این است که به همه این علوم اعتقاد راسخ دارد: «والاثرین فایده علوم سنتی همیشه این بوده است که به عقل و ابزارهای ادراک کمک کنند تا جهان و در حقیقت تمام مراتب وجود را، نه به عنوان واقعیت یا اعیان، که به عنوان نمادها یا آیین‌هایی ببینند که سیمای معشوق کل را که همه چیز از او نشأت گرفته و همه چیز به او باز می‌گردد، باز می‌تاباند.» (نیاز به علم مقدس: ۱۳۷۹، ص ۱۹۸) اختلافی که نصر با علم سنتی و جدید دارد، اختلافی مبنایی است. دانش سنتی بر پایه اعتقاد به متافیزیک، اسطوره و دین مبتنی بود. اما دانش مدرن بر پایه قیاس و تجربه استوار است. به باور نصر این روش قیاس و تجربه به زدودن معرفت باطنی همت گمارده و آدمی را از کُنه معرفت متعالی خویش دور کرده است. نصر دانش سنتی را رهیافتی برای وصول به حق و باری تعالی می‌دانست در حالی که علم مدرن به طبیعت به عنوان شیء قابل تجزیه و تحلیل می‌نگرد، نه حق متعالی. علم مقدس در نگاه نصر نوعی متافیزیک و مابعدالطبیعه است. اما «مشروط به اینکه این اصطلاح را به‌طور صحیح به عنوان علم غایی درباره حق [حقیقت] بفهمیم.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۲۷۳) آنچه نصر درباره «حق» (Reality) تأکید می‌کند، ما را به یک واقعیت غایی (Ultimate reality) که در وجود امر مقدس و نیز نیروی وحدت‌بخش همه ادیان و آدمیان و سنت‌های جاودانی است، رهنمون می‌سازد. چرا که در باور نصر علم به حق، عین علم قدسی است. نگاه وحدانی نصر به مبدأ کلی، همخوان با حضرت حق است. نصر با نگاه پلورالیستی به موضوع حق، سعی در اثبات وحدت حق نیز دارد. البته نگرش پلورالیستی نصر با نگرش فیلسوفان دین پلورالیست کاملاً متفاوت است. او با نگاهی مؤمنانه - متصوفانه به موضوع حق می‌پردازد و تأکید می‌کند که «مبدأ المبادی یا مبدأ نه فقط باطن بلکه ظاهر نیز هست؛ نه فقط واحد است بلکه واقعیت ذاتی آن کثرتی نیز که جز بازتاب واحد نیست، تلقی می‌شود. بر قله کوه معرفت وحدانی، فقط واحد سکنی گزیده است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۲۷۷) نصر در تبیین علم قدسی، با تمایزی که میان علم قدسی و الهیات قائل است، وارد بحث وجودشناسی می‌شود. به باور نصر علم قدسی به بنیاد واقعیت نظر دارد اما الهیات به نگرشی بسیط‌تر درباره واقعیت که مبتنی بر خدا و انسان است، قانع می‌باشد. لذا نصر درباره سلسله مراتب وجود معتقد است: «ارتباط میان مراتب گوناگون واقعیت یا سلسله مراتب وجود را نمی‌توان کاملاً فهم کرد، مگر اینکه مفهوم مهم دیگری

را که به نحوی از انحا در همه بیانات کامل از علم قدسی یافت می‌شود، ملحوظ داشته باشیم؛ این مفهوم، مفهوم وجود است که مفهوم امکان در مقابل آن قرار دارد.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۲۸۴)

یکی دیگر از مسائلی که بستر ادراک شناخت بشری به علم قدسی است، مقوله «حجاب» یا به تعبیری کنار رفتن ظلمات از دیدگان معرفت انسانی است که در نتیجه آن انسان می‌تواند به علم قدسی دست یابد. اگرچه نصر معتقد است سخن گفتن از «حجاب» با یکی از مفاهیم اصلی که مورد اهتمام علم قدسی است مرتبط است و این مفاهیم از آموزه‌های سنتی غربی، مغفول مانده است. نصر با روایتی تطبیقی میان «الحجاب» از نظر عارفان مسلمان و «مایا» از نظر کیش هندوها، سعی در شناسایی علم قدسی دارد. نصر درباره «مایا» و «حجاب» می‌نویسد: «مایا، حجاب برین و نیز تجلی برین است که هم حجاب می‌افکند و هم حجاب برمی‌گیرد. خداوند که خیر است لاجرم خیریت خویش را فرومی‌تابد و این میل به تابش یا تجلی مستلزم حرکتی است که از مبدأ کلی فاصله می‌گیرد و مراتب کیهانی و حتی فوق کیهانی واقعیت دور شده از مبدأ کلی را که فقط او کاملاً واقعی است، تعیین و توصیف می‌کند. مایا تقریباً همان «رحمه» اسلامی یعنی رحمت الهی است که عالم هستی به موجب «دمیده شدن» این رحمت وجود می‌یابد، یعنی گوهر عالم همان نفس الرحمن، «نفس رحمان» است، به همان‌سان که می‌توان مایا را نفس آتمن خواند. ... حال آنکه در اسلام این ظاهری شدن که همان فعالیت مایا است، اشتیاق خداوند به «شناخته شدن» تصور شده است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۲۸۹) یکی دیگر از مسائلی که نصر در شرح علم قدسی مطرح می‌کند، «نماد» است. به اعتقاد نصر، علم قدسی «نمود و بروز خارجی دارد» و «زبان رسمی مورد استفاده برای بیان علم قدسی، زبان رمزپردازی است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۳۰۶) به باور نصر «رمزپردازی، کلید فهم زبان آن [علم قدسی] است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۳۰۶) نصر با نگاهی فرامادی و متافیزیکی به نماد می‌پردازد و در نظر او رمزها به تنهایی ساخته دست بشر نیستند بلکه بازتاب مرتبه والاتر وجود بر مرتبه نازل تراند. یعنی «رمزها جوانب وجودی یک شیء‌اند، یعنی لااقل به اندازه خود آن شیء واقعی‌اند و در واقع، چیزی هستند که به یک شیء در ظرف مرتبه کلی وجود، مفاد و معنا می‌بخشند» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۳۰۷). نصر با اینکه باور دارد رمزها طبیعی هستند اما به واسطه‌ای وحیانی در ایجاد رمزها قائل است و آن را «خلقت ثانوی» برای آنها می‌پندارد و به‌گونه‌ای رمز را «عقل الهی» می‌داند. نصر با طرح بحث

«رمز و نماد» قصد دارد متعلق رمز، یعنی امر رمزآمیز، را مطرح کند. چراکه به باور نصر انسان در «وضعیت بهشتی» زندگی می‌کرد و در ادراک خود از اشیای امر رمزآمیز را با خود رمز یکی می‌داند. در نظر او، رمز یک واقعیت مثالی است که به مرتبه آن واقعیت ارتقا می‌یابد و آن واقعیت را متجلی می‌سازد.

کارویژه رمز در باور نصر، تجلی واقعیت قدسی و دریافت عقل الهی است. میرچا یاده درباره کارویژه رمز می‌نویسد: «این کارویژه وحدت بخش، بی گمان، نه تنها در تجربه جادویی - مذهبی انسان، بلکه در کل تجارب وی، حایز اهمیتی شایان است. هر رمز در هر متن و زمینه و سیاق، همواره، وحدت اساسی بسیاری از حوزه‌های عالم واقع را مکشوف و عیان می‌سازد. نیازی نیست که وحدت‌بخشی‌های گسترده رمزهای آب و ماه را که به یمنشان، شمار بسیاری از گیاهان و حوزه‌های زیستی - انسانی - کیهانی - با مبادی و اصول خود، یکی و یگانه می‌شوند، یادآوری کنیم. رمز با تبدیل اشیا به چیزی غیر از آنچه ظاهراً در تجربه و ادراک دنیوی می‌نمایند و هستند، دنباله دیالکتیک تجلی قداست محسوب می‌شود.» (رساله در تاریخ ادیان: ۱۳۷۶، ص ۴۲۰)

تجلی قداست به عنوان صورت مستقلی از وحی و کشف همان گذر از عقل افسانه‌ای - اسطوره‌ای به عقل الهی است. این مورد نیز قابل تأمل است که تجربه‌های بنیادی بشری - دین، فلسفه، تاریخ، علم - جوایز مفهومی به نام حقیقت بودند و یا به عبارتی خود را نماینده آن اعلام می‌کردند. به تعبیری اگر بگوییم «انسان با اندیشیدن به حقیقت می‌رسد، معلوم می‌شود که در طلوع آگاهی بشری میان اندیشیدن و افسانه‌سرایی تمایز بارزی وجود نداشته است؛ به عبارت دیگر، انسان با افسانه‌سرایی می‌اندیشیده است.» (افسانه اسطوره: ۱۳۸۰، ص ۱۹) افسانه‌سرایی بشری، تمهیدی است برای اسطوره‌های مقدس که حاوی رمز و نماد مقدس‌اند چرا که «در جهان، اسطوره پدیده‌ای قدسی است که در افق ساحت متعارف تحقق می‌پذیرد و ساحت متعارف عرصه‌ای است ناپایدار که در دل آن حادثه مینوی و جاودان رخ می‌دهد.» (گذار از جهان اسطوره به فلسفه: ۱۳۷۹، ص ۵۴) با پگاه اندیشه‌های فلسفی در یونان، حادثه‌های مینوی رویکردی دیگر یافت. اگرچه در باور افلاطون، عالم مثال سرشار از مثل‌های مینوی است اما مقدمه‌ای برای تعقل انسانی شد. به هر ترتیب، نصر با قرار دادن هر دو گونه رمزپردازی: صوری و معنایی، معتقد است علم قدسی برای بیان آموزه‌های خود از هر دوی این موارد استفاده می‌کند. به طوری که نصر می‌گوید با اینکه عرفای اسلامی برای شرح و بسط صورت‌بندی‌های رمزی خود از سنت هندو یا نوافلاطونی اقتباس می‌کنند اما عالم صوری آنها همان عالم قرآن و وحی است که تحصیل معرفت باطنی در عرفان اسلامی را ممکن ساخته است (ر.ک: رمزاندیشی و هنر قدسی ۱۳۷۶). نصر در پایان کنکاش

در پروژه علم قدسی تأکید می‌کند: «علم قدسی فقط نوعی شرح و بیان نظری شناخت واقعیت نیست. هدف آن هدایت انسان، روشن‌ساختن روان او به نور علم و معرفت، و فراهم کردن امکان وصول به ذات قدسی است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۳۰۸) نصر بذر درخت معرفت و ثمره آن را به‌طور یک‌جا در علم قدسی می‌پندارد. و آنچه را درباره علم قدسی شرح و بسط کرد با نگاهی تطبیقی در ادیان مختلف نیز مورد ژرف‌نگری قرار می‌دهد. او ضمن مطرح کردن معرفت قدسی و شناخت ماورایی در ادیان و آیین‌های هندو، بودا، دائو، زرتشتی، مانوی، یهود، مسیح و اسلام به ریشه‌شناسی علم و معرفت قدسی در ادیان مختلف می‌پردازد. (ر ک: تاریخ جامع ادیان ۱۳۸۲). در آیین هندو، به عنوان قدیمی‌ترین ادیان، متون مقدسی که مبدأ و منشأ کل این سنت بوده‌اند، یعنی «وداها» (Vedas) ارتباط و پیوندی با معرفت دارند. بنا به باور سنت هندویی «علت همه جدایی‌ها، تفرقه‌ها، غیریت‌ها و نهایتاً همه رنج و محنت‌ها، جهل (اویدیا) و علاج آن معرفت است. لُب سنت، دانش برین (جنانه) است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۴۴) در سنت هندو، معرفت در مرکز قرار دارد و در توانایی باطنی انسان در تمیزدادن میان آتمن و مایا کلید رستگاری را می‌بیند. (سه سنت فلسفی: ۱۳۷۸، ص ۲۱) در نظر نصر، آیین بودا دیدگاهی متفاوت با سنت هندویی دارد. نصر درباره آیین بودا می‌گوید: «اول کار آیین بودا بودیستویانه (بودیستویانه، ۴ Boddhisttvyana) است که بدین معنا است: «آگاهی‌یافتن به این که همه چیزها خلأند.» بنابراین، در بطن آیین بودا معرفتی نهفته است که بعدها به مابعدالطبیعه مبسوط خلأ (The Void) که بنیاد کل آیین بودا بودا، ۴ است و مورد حمایت «ناگارجونه» (Nagarjune) قرار گرفته است، منجر شد.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۴۵) بنا به باور نصر، تصویر بودا بازتاب معرفت باطنی و مکاشفه خلأ است که بدون آگاهی یافتن بی‌واسطه از نقش اصلی معرفت، تصویری از آیین بودا نمی‌توان صورت بست. نصر همچنین از سنت چینی، آیین دائو را مطرح می‌کند و می‌گوید: «انسان اهل معرفت از خویش فراتر می‌رود تا به عالم بالا و از طریق این فرایند به دائوی نفس خویش که چیزی جز بنیاد قدسی هستی خودش نیست، برسد؛ یعنی آن ظلمت اولیه که تاریکی‌اش نه به دلیل فقدان نور بلکه به شدت نورانیت است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۴۷). بحث جدال نور و ظلمت و پیروزی همیشگی نور برای انسان اهل معرفت و جوینده بنیاد قدسی، تنها در سنت دائو نیست بلکه در دین زرتشتی و مانویت نیز چنین مباحثی وجود دارد. نصر در این باره می‌نویسد: «این ادیان کل دین را بر هدف آزادسازی ذرات نوری که در نتیجه قربانی انسان اولیه در عالم منتشر شده‌اند، از طریق ریاضت و معرفت مبتنی می‌سازد.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۴۷) نصر همچنین باور دارد که «اهتمام به امر قدسی و معرفت

قدسی در دل آیین زرتشتی قرار دارد.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۴۸) گرایش‌ها و باورهای اشراقی در ادیان سنتی و ادیان ابراهیمی نقطه عطفی است که نصر به آن می‌پردازد. (رک: حکمت خسروانی ۱۳۸۰) نصر درباره معرفت قدسی در آیین یهودی نیز می‌نویسد: «یهودیت تحصیل حکمت یا معرفت قدسی را برای عقل بشر ممکن دانسته است، مشروط به اینکه انسان به مقررات لازم برای چنین اقدامی تن دهد.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۴۹) آموزه‌های عرفانی - اسطوره‌ای آیین قبالة (Kebbalists) نیز در دین یهود، بر توانمندی عقل تأکید دارد و این موضوع را این‌گونه مطرح می‌کند: «برای انسان اهل باطن، امکان تحصیل معرفت قدسی وجود دارد و ذهن بشر باید به روی اشراق عالم معنوی که از طریق آن می‌تواند تقدس یابد و با اصل آن [عالم معنوی] متحد گردد، گشوده باشد.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۴۹) نصر دین اسلام را نیز به لحاظ ساختار صورتی‌اش در مجموعه معنویت ابراهیمی جای می‌دهد. به باور نصر: «پیام وحی حول محور معرفت می‌چرخد و وحی، انسان را همانند قوه عاقله‌ای که قابلیت تمیزدادن میان امور واقعی و امور غیرواقعی و نیز شناخت ذات مطلق را دارد، مخاطب می‌سازد.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۵۱) بنابراین اصل، نصر عبارت شهادت به ایمان، لااله الا الله، را جوهره معرفت متافیزیکی درباره مبدأ و تجلی کل می‌داند. او با استناد به این حدیث پیامبر (ص) که فرموده: «بگوئید تا رستگار شوید» تأکید می‌کند که این حدیث: «مستقیماً اشاره به کیفیت قدسی معرفت اصیل دارد.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۵۱) او از اهمیت تعقل در آموزه‌های اسلامی می‌گوید و بر این باور است که لزوم شناخت معرفت در اولین آیات وحی تأکید شده است. به اعتقاد نصر گونه‌های مختلف معرفت که با امر قدسی مرتبط‌اند در والاترین شکل شناخت در «المعرفه» یا «عرفان» گسترش می‌یابند. از نظر نصر: «والاترین شناخت عبارت است از معرفت وحدانی نسبت به خداوند، نه معرفت انسان به خداوند به عنوان یک فرد، بلکه معرفتی از طریق مرکز الهی قوه عاقله بشری، که در مرتبه عرفان، این قوه هم عالم می‌شود و هم معلوم.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۵۲) نصر درباره جایگاه معرفت قدسی در سنت مسیحی بر این باور است که این سنت به مقوله «محبت» بسیار اهمیت می‌دهد و آن ساحت ذوقی که بر محور اصلی ایمان تأکید دارد تا حد زیادی کنار گذاشته شده است. در سنت مسیحی منابع وحیانی از طریق ذوقی به معرفت خداوند دست می‌یابند. نصر در این مورد نیز معتقد است: «معرفت قدسی از گران‌سنگ ترین عطایای مسیح است که باید افراد شایسته برای دریافت و ابلاغ آن، مشتاقانه در مقام جست و جویش برآیند. اگر یک چنین عرفان مسیحی‌ای وجود نمی‌داشت، سنت مسیحی نمی‌توانست حکمت یونانی را در خود آمیزد و صورت بندی‌های مابعدالطبیعی - یونانی - اسکندرانی را برای بیان تعالیم خاص

خویش اقتباس کند.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۵۸) در بحث معرفت‌شناسی از دیدگاه نصر می‌توان به این نکته رسید که نصر به نوعی «تنوسوفی» [الهیات عقلی (Theosophy)] اعتقاد دارد که بسترهای معرفتی آن ضمن تکیه بر تعقل فردی، متکی به منابع وحیانی - متافیزیکی است. اگر این منابع متافیزیکی در پروسه عقلانیت فرد حضور نداشته باشند، این نوع سمت‌گیری فردی فاقد وجاهت خردمندانه است. چراکه عقل در اندیشه نصر، طفیلی معرفت ذوقی است. او به حکمت ذوقی‌ای ایمان دارد که رگه‌های فکری آن را می‌توانیم در جنبه‌های اُرفه‌ای - دیونوسوسی سنت یونانی، مکتب افلاطون و نوافلاطونی، مکتب هرمسی، مکتب فیثاغوری و اندیشه‌های آگوستین مشاهده کنیم. همگی این مکاتب قبل از ظهور آیین‌هایی است که صاحب شریعت الهی هستند. همچنین می‌توانیم الهیات استقرایی یا متافیزیک قیاسی و یا تلفیقی از هر دو را در اندیشه نصر بیابیم. در رویکردهای تجربی - متافیزیکی می‌توان امر متقدمی را که استقرا و قیاس را جهت می‌بخشد، به صورت یک نوع تجربه عرفانی، وحیانی و معنوی مشاهده کرد. آن امر متقدم، می‌تواند «صرف‌الوجود» اصحاب مدرسی، «جوهر کلی» اسپینوزا، «روح مطلق» هگل، «فرای ذهنیت - عینیت» جیمز، «وحدت روح و طبیعت» شیلینگ، «کیهان» شلایر ماکر «فرایند ارزش‌آفرین» وایتهد «شخص کیهانی» برایتمن باشد. هریک از این مفاهیم بر تجربه بی‌واسطه امری واپسین و نهایی در حوزه ارزش و هستی مبتنی هستند و انسان می‌تواند از هرکدام آنها به صورت شهودی آگاه باشد.

در پروژه «معرفت قدسی» نصر، با مسأله گسست معرفتی مواجه هستیم. نصر از این گسست با عنوان «معرفت تقدس‌زدایی شده» یاد می‌کند. وی بر این باور است که این گسست: «قبل از هر چیز در حوزه خود تفکر ظاهر شد.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۱۰۳) مقصود از حوزه تفکر این است که عقلانیت استدلالی با فروافکندن تعقل شهودی، مرزهای معرفت قدسی را از بین برد و علم قدسی دیگر جوهره الهی را در خود ندارد. سیر شکل‌گیری تاریخی این پیامد را می‌توان از اواخر قرون وسطا در نظر گرفت که لادری‌گرایی فلسفی به دنبال حمله تسمیه‌گرایانه علیه فلسفه قرون وسطا شکل گرفت. به باور نصر، فتح افراطی‌ای که با توسل به فردگرایی و استدلال‌گرایی صورت گرفت، صفت بارز فلسفه اروپایی جدید به معنای دقیق کلمه است. متهم اصلی در پرونده گسست معرفتی قدسی، دکارت است. نصر دکارت را به دلیل خالی کردن زیر پای معرفت و امر قدسی به عملکرد عقل استدلالی جزئی بریده از جوانب انسانی و جهانی عقل شهودی متهم می‌کند. به اعتقاد نصر: «دکارت در جست و جوی بنیاد نوینی برای معرفت یقینی، نه از عقل

شهودی از آن حیث که در قلب آدمی عمل می‌کند و سرچشمه عقل استدلالی است، کمک گرفته است و نه از وحی، بلکه آگاهی فردی موجود متفکر را مستمسک قرار داده است. گفته معروف «می‌اندیشم پس هستم» دکارت را احتمالاً می‌توان برتری فاعل شناسا بر موضوع شناسایی تلقی کرد. (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۹۹) آنچه نصر تأکید بسیار بر آن دارد همین فاعل شناسا است. دکارت با به کار بردن «من»، خود انسانی را بنیاد معرفت‌شناسی و وجودشناسی و منبع یقین قرار داد. کارکرد دکارت نصر را با بحران شناسایی مواجه نمود. نصر معتقد است دکارت می‌بایست از «خود الهی» به همان تعبیری که منصور حلاج به کار برد سخن می‌گفت تا: «به یک منظر خاص فلسفه سستی می‌پیوست و نقش اصلی وجودشناسی را در فلسفه حفظ می‌کرد.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۱۰۰) با تغییر استراتژی فلسفه اروپایی از قلمرو عقل شهودی - وحیانی به عقل استدلالی، شناخت و معرفت از محتوای قدسی اش تهی گردید. به اعتقاد نصر، این پیامد به شکلی بود که «هرچیزی که بهره‌ای از واقعیت دارد، می‌تواند از امر قدسی که در نهایت از واقعیت جدایی‌ناپذیر است، یعنی حقیقه الحقایق، که همان ذات قدسی به معنای دقیق کلمه است، جدا بیفتد. ولی برای ذهنیت‌انهایی که در چنبره استدلال‌گرایی نوبنیاد، این روش بسیار معقول برای غیرمعقول بودن، گرفتار آمده بودند، معرفت و علم از این پس کاملاً از امر قدسی جدا شدند.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۱۰۰) این معرفت سکولار، به معنای دقیق کلمه، را نصر «فلسفه‌های یاوه» می‌پندارد؛ معرفتی که هدف اصلی آن «حکمت‌ستیزی» است. فروریختن دیوار بلند اعتقاد و ایمان که سال‌های متمادی حکمای الهی آن را ساخته بودند، حوزه تفکر را با بحرانی مواجه ساخت که فیلسوفان پس از دکارت نیز بر همین راه رفتند و سرانجام دنیاوی کردن فلسفه ثمره‌ای نداشت و افزون بر آن، عقل الهی را به ورطه ناسوتی کشاند. نصر تأکید می‌کند: «فرایند تقدس‌زدایی از معرفت به دژ خود امر قدسی، یعنی دین نیز سرایت کرده است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۱۰۹) گاليله با رمزگشایی کتاب طبیعت، کپلر با نگاهی کمیت‌محورانه به تجلی خدا در عالم هستی و همچنین هگل با فروکاستن کل فرایند معرفت، به نوعی دیالکتیک جدایی‌ناپذیر از تغییر و ضرورت را مطرح ساخت، از جمله کسانی‌اند که به روند شکل‌گیری قداست‌زدایی از معرفت کمک کردند. حتی اندیشه‌های کهیرکه‌گور، یاسپرس و مارسل نیز نتوانستند کاری از پیش ببرند. به اعتقاد نصر، ساختار معرفت‌زدایی شده: «عالم پاره‌ای پاره‌ای برجای‌گذارده است که در آن

هیچ کلیتی وجود ندارد، زیرا دیگر تقدس، دل مشغولی اصلی نیست و یا اینکه در بهترین حالت به احساساتی‌گری فروکاسته شده است.» (معرفت و معنویت: ۱۳۸۱، ص ۱۱۰)

هانری گُربن نیز از جمله کسانی است که در عصر حاضر با چنین پروسه‌ای که غرب طی نمود، مخالفت ورزید. او این اقدام غرب را «چهار حرکت کاهنده» می‌داند. این چهار حرکت عبارت‌اند از: ۱. از بینش مکاشفه‌ای به اندیشه فنی؛ ۲. از صور جوهری به مفاهیم مکانیکی و ریاضی؛ ۳. از گوهرهای معنوی به انگیزش‌های آغازین؛ ۴. از معادشناسی به بُت‌انگاری تاریخ. (هانری گربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی: ۱۳۷۳، ص ۴۲۹) پروژه گسست معرفتی، نوک پیکان حمله به مدرنیته است. نصر از تمامی طرح پارادایمی تمدن زمانه مدرن انتقاد می‌کند. او از برتری ذهن بر عین، طرد عقل شهودی - متافیزیکی، ترک آموزه‌های عرفانی و برتری دانش غیردینی به‌عنوان سرشناسه‌های تهی عصر مدرنیته یاد می‌کند.

منابع

۱. سیدحسین نصر، ۱۳۸۱. معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ دوم.
۲. سیدحسین نصر، ۱۳۷۹. نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، قم، موسسه فرهنگی طه، چاپ اول.
۳. سیدحسین نصر، ۱۳۸۲. آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه انشاء رحمتی، تهران، جامی، چاپ اول.
۴. سیدحسین نصر، ۱۳۸۲. صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول.
۵. سیدحسین نصر، ۱۳۷۱. معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
۶. سیدحسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۵۹.
۷. سیدحسین نصر، آموزه‌های صوفیان از دیرزو تا امروز، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، تهران، قصیده‌سرا، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۸. سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۸۲.
۹. سیدحسین نصر، معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی‌میرزایی، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۰. سیدحسین نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو، چاپ چهارم، ۱۳۷۶.
۱۱. سیدحسین نصر، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ترجمه سعید دهقانی، تهران، قصیده‌سرا، چاپ اول، ۱۳۸۳.

۱۲. سیدحسین نصر، موقعیت فلسفه اسلامی در عصر حاضر، گفت‌وگو با پروفسور سیدحسین نصر توسط سلمان صفوی و سجاد رضوی، تهران، سلمان آزاده، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۱۳. سیدحسین نصر، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر اندیشه، چاپ اول، ۱۳۵۰.
۱۴. سیدحسین نصر، جاودان خرد (مجموعه مقالات دکتر سیدحسین نصر، به اهتمام سیدحسن حسینی، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۸۲).
۱۵. سیدحسین نصر، هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران، دفتر مطالعات دینی هنر، چاپ اول، ۱۳۵۷.
۱۶. مهرداد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۱۷. مجید محمدی، دین‌شناسی معاصر، تهران، نشر قطره، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۱۸. مهدی حائری یزدی به کوشش مسعود رضوی، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۱۹. فرهاد دفتری، سنت‌های عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۰. راز و رمز هنر دینی: مقالات ارائه شده در اولین کنفرانس بین‌المللی هنر دینی تهران، آبان ۱۳۷۴، تنظیم و ویرایش: مهدی فیروزان، ترجمه مقالات انگلیسی: اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۲۱. مبانی هنر معنوی (مجموعه مقالات)، تهران، دفتر مطالعات دینی هنر، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
۲۲. شهرام پازوکی، یادى از هانری کرین: مجموعه‌ای از مقالات درباره‌ی هانری کرین به اضمام دو گفت‌وگو با وی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۲۳. توماس ریچارد مایلز، تجربه‌ی دینی، ترجمه‌ی جابر اکبری، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۴. تیتوس بورکهارت، هنر مقدس (اصول و روش‌ها)، ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
۲۵. مارتین لینگز، تصوف چیست؟ ترجمه‌ی مرضیه (لوئیز) شنکایی و علی مهدی‌زاده، تهران، نشر مدحت، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۲۶. مارتین لینگز، عارفی از الجزایر، ترجمه نصر پورجوادی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۲۷. جلال ستاری، رمزاندیشی و هنر قدسی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۲۸. دیوید ری‌گریفین، خدا و دین در جهان پسامدرن، ترجمه‌ی حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، آفتاب توسعه، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۲۹. بهرام الهی، مبانی معنویت فطری، تهران، انتشارات جیحون، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
۳۰. فاطمه گوارایی، میراث فلسفی ما با آثاری از حسن حنفی و دیگران، تهران، نشر یادآوران، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۳۱. تاریخ فلسفه در اسلام (جلد اول)، به کوشش میرمحمد شریف، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصر پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۲.
۳۲. زیر آسمان‌های جهان، گفت‌وگوی داریوش شایگان با رامین جهاننگلو، ترجمه‌ی نازی عظیمیا، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، چاپ سوم، ۱۳۷۶.

۳۴. ژان فرانسوا دورتیه، علوم انسانی گستره شناخت‌ها، ترجمه مرتضی کتبی، جلال‌الدین رفیع‌فر، ناصر فکوهی، تهران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۳۵. سیدحسن حسینی، پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۳۶. داریوش شایگان، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام، ترجمه باقر پرهام، تهران، موسسه انتشارات آگاه، چاپ اول، ۱۳۷۱.
۳۷. علی اصغر حقدار، داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی، تهران، انتشارات کویر، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۳۸. عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، ادیان ابتدایی و خاموش، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۳۹. ملکلم همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۴۰. میرچالیاده، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
۴۱. میرچالیاده، مقدس و نامقدس، ترجمه نصرا زنگویی، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۴۲. میرچا الیاده، از جادو درمانگران تا اسلام، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، نشر ورجاوند، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۴۳. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ترجمه بیهاالدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۴۴. آنتونی گیدنز، جهان رها شده، ترجمه علی اصغر سعیدی و یوسف حاجی عبدالوهاب، علم و ادب، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۴۵. میشل مالرب، انسان و ادیان، ترجمه مهران توکلی، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۴۶. اکبر گنجی، سنت، مدرنیته، پست مدرن، تهران، موسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۴۷. هانس دیرکس، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۴۸. کلود ریویر، انسان‌شناسی سیاسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۴۹. کلود ریویر، درآمدی بر انسان‌شناسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۸۲.
۵۰. خرد جاویدان: مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، تهران، انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۵۱. فریتهوف شووان، گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه مینو حجت، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۵۲. ادگار مورن، هویت انسانی، ترجمه امیر نیک‌پی و فائزه محمدی، تهران، انتشارات قصیده‌سرا، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۵۲. مهدی گلشنی، علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست‌ویکم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۵۳. عبدا العروی، اسلام و مدرنیته، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۵۴. محمد سعید عثماوی، اسلام‌گرایی یا اسلام؟، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۵۵. عبدوفیلالی انصاری، اسلام و لایسیتته، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۵۶. محمد هاشم کمالی، آزادی بیان در اسلام، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده‌سرا، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۵۷. علی عبدالرزاق، اسلام و مبانی قدرت، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۵۸. هاشم رضی، حکمت خسروانی، تهران، انتشارات بهجت، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۵۹. جان بی‌ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۲.
۶۰. آن‌شپرد، مبانی فلسفه هنر، ترجمه علی رامین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۲.
۶۱. لارنس کهن، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
۶۲. هوپرت شلاشرت، شگردها، امکان‌ها و محدودیت‌های بحث با بنیادگرایان (درآمدی بر روشنگری)، ترجمه محمدرضا نیکفر، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۶۳. هوپرت ریوز، ژاک ریس، ایوکوپنس، اریک دوگرولیه، منشأ عالم، حیات، انسان و زبان، ترجمه جلال الدین رفیع‌فر، تهران، موسسه انتشارات آگاه، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۶۴. مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ، دیوید بازیجر، عقل و اعتقاد دینی درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۶۵. نینیان اسمارت، وینگ زای‌چان، شلوموپیتز، سه سنت فلسفی گزارشی از فلسفه‌های هندی، چینی و یهودی، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۶۶. رودلف اتو، مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی، تهران، انتشارات نقش جهان، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۶۷. رامین جهاننگلو، موج چهارم، ترجمه منصور گودرزی، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۶۸. حنا الفاخوری، خلیل‌الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.
۶۹. ارنست کاسیرر، فلسفه روشنگری، ترجمه یدا موقن، تهران، انتشارات نیلوفر، چاپ اول، ۱۳۷۰.
۷۰. پی‌یرانسار، ایدئولوژی‌ها کشمکش‌ها و قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران، قصیده‌سرا، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۷۱. ایمانوئل کانت، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۷۲. یوستوس هارتناک، نظریه شناخت کانت، ترجمه علی حقی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۷۳. عبدالحسین زرین‌کوب، در قلمرو وجدان، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۷۴. نجف دریابندری، افسانه اسطوره، تهران، نشر کارنامه، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۷۵. فردریش نیچه، فلسفه، معرفت و حقیقت، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۰.

مقالات

۱. سیدحسین نصر، اسلام سنتی، ترجمه نورا قیصری، پژوهشنامه متین، سال دوم، شماره هشتم، پاییز ۱۳۷۹.
۲. سیدحسین نصر، معنویت و علم؛ همگرایی یا واگرایی؟، ترجمه فروزان راسخی، نقد و نظر، سال پنجم، شماره سوم و چهارم، تابستان و پاییز ۱۳۷۸.
۳. سیدحسین نصر، دین و بحران زیست محیطی، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی، نقد و نظر، سال پنجم، شماره اول و دوم، زمستان و بهار - ۱۳۷۷-۱۳۷۸.

۴. سیدحسین نصر، انسان و طبیعت؛ بحران معنوی انسان متجدد، ترجمه احمدرضا جلیلی، نقد و نظر، سال چهارم، شماره سوم و چهارم، تابستان و پاییز ۱۳۷۷.
۵. سیدحسین نصر، پیوند فلسفه و عرفان در جهان اسلام، ترجمه مسعود صادقی علی‌آبادی، پژوهشنامه متین، سال دوم، شماره هفتم، تابستان ۱۳۷۹.
۶. دیوید بی‌بورل، الهیات فلسفی اسلامی (نقدی بر کتاب معرفت و معنویت سیدحسین نصر)، ترجمه سیاوش جمادی، سروش اندیشه، سال دوم، شماره پنجم، بهار ۱۳۸۲.
۷. آشوک. ک. گانگادین، در جستجوی دانش عام و جهانی، ترجمه سیاوش جمادی به انضمام پاسخ سیدحسین نصر، سروش اندیشه، سال اول، شماره اول، زمستان ۱۳۸۰.
۸. الیوت دیوتش، فلسفه هنر سیدحسین نصر، ترجمه امیر مازیار، سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۱.
۹. سیدحسین نصر، سنت، هنر، معنویت، ترجمه امیر مازیار، سروش اندیشه، سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۱.
۱۰. سیدحسین نصر، مبادی مابعدالطبیعی و تلقی اسلامی در مقوله مدارا و عدم مدارا، ترجمه هومن پناهنده، کیان، سال هشتم، شماره ۴۵، بهمن - اسفند ۱۳۷۷.
۱۱. سیدحسین نصر، جهان‌بینی اسلامی و علم جدید، ترجمه ضیاء تاج‌الدین، نامه فرهنگ، سال هشتم، شماره دوم، تابستان، ۱۳۷۷.
۱۲. سیدحسین نصر، روابط میان ادیان در سایه بحران‌های پیرامونی، باور، دوره جدید، شماره پنجم، ۱۸ خرداد ۱۳۸۱.
۱۳. اسلام، بنیادگرایی و دموکراسی، گفت‌وگو با دکتر سیدحسین نصر، روزنامه همشهری ۱۸، ۱۹، ۲۰ خرداد ۱۳۸۲.
۱۴. گفت‌و شنود شیوا کاویانی با سیدحسین نصر، کلک، شماره ۴۳ و ۴۴، ۱۳۷۲.
۱۵. سیدحسین نصر، ایران و سرنوشت فلسفه اسلامی، جاویدان خرد، ش اول، سال اول، ۱۳۵۴.
۱۶. سیدحسین نصر، وحدت روح و کثرت تجلیات آن، جاویدان خرد، ش اول، سال دوم، ۲۵۳۵.
۱۷. سیدحسین نصر، هنری کرین زندگی و آثار غریب غرب در طلب نور شرق، جاویدان خرد، ش اول، سال سوم، ۲۵۳۶.
۱۸. سیدحسین نصر، حکمت الهی و شعر و منطق در مشرق زمین، جاویدان خرد، ش دوم، سال سوم، ۲۵۳۶.
۱۹. گفت‌وگو با سیدحسین نصر، موقعیت فلسفه اسلامی، روزنامه همشهری، ۱۲ مرداد ۱۳۸۲.