

## رابطه انسان‌شناسی و خداشناسی در حکمت خالده

### با محوریت آرای شوان و سید حسین نصر

زهرا طالبی\*

سید مهدی امامی جمعه\*\*

#### چکیده

در قلب تمام سنت‌ها، حکمت خالده وجود دارد که شامل مبانی مابعدالطبیعی، انسان‌شناسی، اخلاق و خداشناسی است. راه‌های مختلف وصول به ذات قدسی خداوند از خودشناسی شروع می‌شود؛ چنان‌که حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» شاهدی بر این مدعاست. در این مسئله بین شوان (تکمیل‌کننده سنت‌گرایی) و نصر (شارح آثار او) دو اختلاف اساسی وجود دارد؛ از یک سو نصر تأکید می‌کند که هر کس خود را شناخت، پروردگار خود را می‌شناسد؛ اما در اندیشه شوان هر چند وجود ناب و حقیقی پدیدارها و از جمله حقیقت انسان، خداوند را نیز به ظهور می‌رساند، اما این خداشناسی است که مبنا قرار می‌گیرد و انسان را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهد. با همه این توصیفات، اختلاف میان شوان و نصر جدی است و شاید نتوان به‌آسانی آن را رفع کرد.

از سوی دیگر شوان اساساً به مسئله «ولایت» - چنان‌که نصر قائل است - اعتقادی ندارد، اما به الهام افراد قدیس (علاوه بر پیامبران) قائل است.

واژگان کلیدی: حکمت خالده، انسان، خدا، شوان، نصر.

---

\* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول: talebi74@gmail.com)

\*\* دانشیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

## مقدمه

حکمت خالده راه و روش تغییر انسان را در اختیار او قرار می‌دهد. گفته شده «انسان امروز در پی آن است که بر فضا دست یابد، حال آنکه کمترین مرتبه از مراتب مشاهدات معنوی و یا کمترین مکاشفه از مکاشفات راجع به حقایق مابعدالطبیعی، انسان را به ارتفاعاتی می‌برد که در پهلوی آن، سحابی امراة المسلسله<sup>۱</sup> به‌جز عارضه‌ای خاکی نخواهد بود» (شوان، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳). بر این اساس دیدگاه پیروان این مکتب نه‌تنها یک رویکرد نظری، بلکه نوعی جهان‌بینی است که می‌تواند مبنای عمل زندگی انسان قرار گیرد. در این رویکرد انسان به‌عنوان موجودی نسبی، تنها موجودی است که بر صورت خداوند خلق شده و در فطرت خود زمینه‌ای برای ظهور امر مطلق دارد. او برخلاف سایر مخلوقات می‌تواند علاوه بر اشیا و پدیده‌های طبیعی، به شناخت امور فوق طبیعی نیز نائل شود و از این عالم فراتر رود؛ چراکه اگر چنین نبود، صورت خدا نبود. در حقیقت اگر چیزی از مطلق در درون او نبود، نمی‌توانست به شناخت خداوند که فوق طبیعی و فراتر از عالم مادی است، نائل شود.

شوان می‌گوید: «والاثرین شأن انسان، شناخت خداست که نشانش را بر هر چیزی که به حق انسانی است می‌زند» (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹). این ویژگی به‌دلیل وجود عقل در نهاد اوست که بیش از هر چیز با خدا مناسبت دارد و وجه ممیز او از سایر حیوانات به‌شمار می‌رود؛ به‌گونه‌ای که بدون آن، انسان در مرتبه حیوانی وجود خود باقی می‌ماند و «حیوان نه از مطلق فهمی دارد و نه نتیجتاً از مقید ... هر انسان واجد عقل سلیم، فهمی از مطلق خواهد داشت، به درجه‌ای که او را قادر سازد تا اراده خود را به سود "یگانه امر ضروری" به‌کار گیرد» (همو، ۱۳۸۸، ص ۳۷۱). فلسفه جاویدان، کسب فضایل و حتی تربیت بدن را علاوه بر توانمندی عقلی و ذهنی، شرط لازم اشتغال به حکمت می‌داند؛ از این رو بر اصول اخلاقی و کسب تجربه‌های معنوی نیز تأکید دارد.

این در حالی است که ابن‌عربی صاحبان عقل را به دو گروه تقسیم می‌کند: قسمی صاحبان عقل عادی و قسمی صاحبان عقل منور، و تنها قسم دوم‌اند که می‌توانند از طور عقل فراتر رفته،

۱. Andromeda عظیم‌ترین سحابی مارپیچ و تنها کهکشان قابل رؤیت با چشم غیر مسلح است. معادل این واژه به زبان عربی امراة المسلسله است (شوان، ۱۳۸۸، ص ۳۹۷).

به معارف قلبی و عالم مکاشفه راه یابند؛ زیرا دستاوردهای عقلی‌شان هم با شرع سازگار است و هم با دریافت‌های قلبی (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۲۹). به نظر می‌رسد در عرفان ابن‌عربی این ویژگی به واسطه قلب انسان حاصل می‌شود، نه به واسطه عقل او. این مقاله به بررسی چگونگی ارتباط انسان‌شناسی و خداشناسی در حکمت خالده (با محوریت آرای شوان و نصر) می‌پردازد.

### یک. انسان و قابلیت شناخت امر مطلق

به گواه تاریخ، بشر همیشه به وجود خدا اعتقاد داشته است. همچنین از میان قائلین به نفس (علاوه بر بدن)، بیشتر جوامع معتقد به خلود نفس هستند. انسان‌های اولیه وجود عالمی ورای عالم مادی را قبول داشته‌اند و اینکه مردگان خود را به صورت‌های خاصی دفن می‌کردند، دلیلی بر این امر می‌باشد. اما این عقیده نه به صورت واحد، بلکه به صورت‌های مختلف تجلی کرده است. علاوه بر این، سنت‌گرایان معتقدند هرچند انسان در نظام زمانی و در جهان در حال سیوروت و شدن زندگی می‌کند، می‌تواند «ذات سرمدی» را دریابد و چه‌بسا از دریچه زمان به آن نائل شود؛ زیرا در درونش واجد آن واقعیت فرازمانی است که شناخت ذات قدسی و حقیقه‌الحقایق را برای او میسر می‌سازد. دلایل مختلفی بر اثبات اینکه انسان دارای ساحات زمانی و لا زمانی است، وجود دارد؛ دلایلی از قبیل:

۱. در درون او کششی فطری به سوی ذات سرمدی که همان ذات مطلق و قدسی است، وجود دارد.

۲. «آرزوی تعالی که مشخصه انسان عادی است، به این معناست که او نه تنها می‌تواند زمان را تجربه کند، بلکه نسبت به محدودیت و خاتمه آن و نیز نسبت به جاودانگی وجود خویش به منزله موجودی ماورای زمان آگاه است» (نصر، ۱۳۸۲ الف، ص ۶۱).

به اعتقاد نصر، انسان به دور از مبدأ کل و بر محیط دایره‌ای زندگی می‌کند که از مرکز فاصله دارد. همین دوری موجب تجربه زمان می‌شود. او در حالت عادی‌اش نه مخلوق صرف زمینی است و نه موجودی از عالم سرمدیت، بلکه میان زمان و سرمدیت معلق است. بنابراین شناخت سرشت بشری به معنای شناخت وضعیت انسان متعلق به نظام سرمدی و نیز زندگی‌کننده در زمان است

(همان، ص ۵۸). از این‌رو مسئله زمان نیز اهمیت می‌یابد. در رسائل عرفای مسلمان نیز دریافتن زمان از آن جهت که ظرف حالات روحی و معنوی است، دارای اهمیت و از نشانه‌های تعالی انسان در سلسله‌مراتب وجودی است. عارف کسی است که «ابن‌الوقت» باشد؛ زیرا انسان به‌دلیل هبوط از مقام حقیقی‌اش بیش از آنکه در زمان حال باشد، در غفلت از آن به‌سر می‌برد. پس اگر توانست به یاری خداوند در عین زندگی در این جهان از عالم محدود مادی فراتر رفته، حال را دریابد، دارای یک زندگی واقعی است. بنابراین تجربه «سرمدیت» چیزی نیست جز تجربه «زمان» که به‌واسطه اتصال نفس انسان با ذات سرمدی تقدس می‌یابد. اهمیت این مسئله تا آنجاست که سنت‌گرایان، انسان بودن را نسبت با آن تعریف می‌کنند: «انسان بودن یعنی تجربه کردن نحوه‌ای از وجود که در آن هر لحظه‌ای از زمان، ارتباطی طولی با سرمدیت دارد و در آن نحوه وجودی انسان و افعالش سرانجام نهایی فرد را ورای نظام زمانی تعیین می‌کند؛ چنان‌که در اسلام پافشاری می‌شود: "این دنیا کشتزار آخرت است"» (همان، ص ۸۱).

بنابراین ذات قدسی که ریشه در جان انسان‌ها دارد، هرچند در اثر بی‌توجهی یا کم‌توجهی به مقدسات ممکن است کم‌رنگ شود، اما از بین رفتنی نیست. انسان همواره به امر قدسی معتقد است و تا زمانی که زنده است، این اعتقاد نیز زنده خواهد بود و غیر از این، هیچ چیز از دنیای مادی نمی‌تواند نیاز روح او را برآورده سازد.

### راه‌های شناخت ذات سرمدی

در رویکرد حکمت خالده، انسان زمان‌مند سه راه برای درک و تجربه سرمدیت پیش‌رو دارد. بنابراین سه نوع رابطه بین انسان و ذات سرمدی می‌توان تصور کرد: «درک حقیقت، عشق و عمل صالح مبتنی بر نیکی. این سه نحوه ادراک با سه مارگای<sup>۱</sup> کیش هندو، یعنی جناانه<sup>۲</sup>، بهاکتی<sup>۳</sup> و کارما و معرفة، محبة و مخافة در اسلام متناظر است» (همان، ص ۸۳). طبق این دیدگاه، این راه‌ها در تمام سنت‌ها و ادیان بزرگ وجود دارد، اما هر دین و سنت تنها بر یکی از این عناصر تأکید

۱. marga در تعالیم هندویی به‌معنای راهی است که به نجات و رستگاری منتهی می‌شود.

۲. janana واژه هندویی به‌معنای معرفت یا حکمتی است که از بصیرت مستقیم ذات واقعیت غایی حاصل می‌شود.

۳. Bhakti (بکتی / بهکتی / بهاکتی) به‌معنای حقیقی «محبت» یا «سرسپردگی»، اخلاص و سرسپردگی در دین

هندویی و اعمال عبادی مبتنی بر آن (نصر، ۱۳۸۲ الف، ص ۸۳).

بیشتری می‌ورزد؛ «دین یهود بر ترس، دین مسیحیت بر عشق و دین اسلام بر علم»<sup>۱</sup> (همو، ۱۳۸۱، ص ۵۶۹). مطابق با این‌گونه رویکردها به حقیقه الحقایق، در میان پیروان ادیان سلسله‌مراتبی به وجود می‌آید. به‌عنوان مثال در سنت حکمی یونان باستان گونه‌های انسانی به جسمانی، نفسانی و روحانی تقسیم می‌شوند و در اسلام بین انسان مسلمان، مؤمن و محسن تمایز وجود دارد. این گونه‌های انسانی در سیر و سلوک دینی به سوی خدا، ذاتی راه‌های بیان شده به‌شمار می‌آیند (همو، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۱۲). حکمت خالده نیز از میان این راه‌ها بیش از هر چیز بر معرفت و درک حقیقت تأکید می‌ورزد.

### ۱. معرفت

در حکمت خالده معرفت از «ذات قدسی» که منشأ هر امر قدسی می‌باشد، جدایی‌ناپذیر است (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۵). از آنجاکه ذات قدسی منشأ هر امر قدسی است، در نتیجه معرفت از «امر قدسی» نیز غیر قابل انفکاک است. همین مسئله اهمیت توجه به معنای امر قدسی را نشان می‌دهد. بنابراین اگر امر قدسی هر آن چیزی باشد که نشانی از ذات قدسی و سرمدی در خود دارد و آن را منعکس می‌سازد، علاوه بر متون مقدس، طبیعت، عالم هستی و پدیده‌های مختلفی را که نشان از قدرت الهی در خود دارند نیز می‌توان امر قدسی دانست؛ زیرا از جانب ذات قدسی خداوند نازل شده‌اند، جنبه‌ای از الوهیت او را منعکس می‌سازند و انسان باید نسبت به آنها معرفت پیدا کند و دریابد که این معرفت، بالاترین مرتبه معرفت و متمایز از سایر معارف است.

مستقیم‌ترین راه شناخت معنای امر قدسی، مرتبط ساختن آن با «ذات لایتغیر»<sup>۲</sup> و سرمدی است که محرک نامتحرک بوده و تجلی آن در جریان صیورورت در چارچوب زمان نیز امری مقدس است؛ مانند یک شیء یا صدایی که حامل نشان ذات سرمدی در عالم مادی است. این شیء یا صدا اگرچه در ظاهر یک شیء یا صداست، اما شیء یا صدایی قدسی است. بنابراین فهم انسان نسبت به امر قدسی همان فهم او نسبت به ذات لایتغیر و سرمدی است (همان، ص ۱۶۸).

۱. به‌نظر می‌رسد این سخن با مفاد برخی احادیث که عبادت احرار را بر عبادت تجار و عبید برتری داده‌اند، تطابق کامل ندارد؛ زیرا طبق این حدیث، گروه اول خداوند را «حباً له» یا «شکراً له» و گروه دوم و سوم «طمعاً» و «خوفاً» او را می‌پرستند.

انفکاک‌ناپذیری امر قدسی و معرفت، ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که به طریق اولی ایمان و معرفت نیز غیر قابل انفکاک خواهند بود و انسان به مجرد شناخت امر قدسی، به‌لحاظ پیوند درونی‌ای که با آن دارد، به آن ایمان می‌آورد. بنابراین معرفت در هر شرایطی ملازم با ایمان است و در حقیقت می‌توان ایمان را از ثمرات معرفت قدسی به‌شمار آورد.

انسان هرچند در ارتباط با امر قدسی و در محیطی سرشار از رایحه امر قدسی زندگی می‌کند، ولی بیشتر اوقات در غفلت و فراموشی از آن به‌سر می‌برد؛ به‌ویژه در فرایند تجددگرایی و قداست‌زدایی از زندگی بشر، معرفت نیز از پیامدهای آن دور نمانده و به امری صرفاً زمینی تبدیل شده است. این امر در مقایسه دنیای سنتی و متجدد و به تبعیت از آن در مقایسه رویکردهای هریک از این عوالم نسبت به معرفت به‌روشنی آشکار است، بدون اینکه نیازی به دلیل و برهان داشته باشد. با این حال، حقیقت معرفت همچنان از امر قدسی جدایی‌ناپذیر است. نصر می‌گوید: مظهر معرفت وحدانی در بهشت برین، همان میوه «درخت حیات» است که انسان آن را چشیده است. هرچند مشاهده دوگانگی‌ها انسان را نسبت به این معرفت اولیه بیگانه ساخته، اما از آنجاکه در عمق وجود و قوه عاقله‌اش جای دارد، برای انسان معرفت همچنان ابزار دستیابی به ذات قدسی، و معرفت قدسی روش برتر اتحاد با حق به‌شمار می‌آید (همان، ص ۳۶).

#### ۱-۱. معرفت قدسی و سنت

اگر سنت را به دایره‌ای تشبیه کنیم، معرفت قدسی در مرکز آن جای دارد. بنابراین از یک سو چون متعلق معرفت قدسی، امر قدسی است، پس سنت نیز از امر قدسی جدایی‌ناپذیر است. در واقع انسان بدون درک و دریافت امر قدسی نمی‌تواند به انسان سنتی تبدیل شود. از سوی دیگر برای دستیابی به معرفت قدسی باید از مسیر سنت عبور کرد. به‌عبارتی سنت ابزار دستیابی به معرفت قدسی را در اختیار انسان قرار می‌دهد. بنابراین همانند سنت که امری جهان‌شمول است و محدود و مقید به زمان و مکان خاصی نیست، معرفت قدسی نیز امری زمان‌مند و مکان‌مند نیست و برای انسان همچنان امکان دستیابی به آن وجود دارد.

هرچند تنها از رهگذر سنت می‌توان از عهده چنین وظیفه‌ای برآمد، اما به اعتقاد سنت‌گرایان، سنت شرط لازم است، ولی کافی نیست و تا انسان صلاحیت دریافت آن را در خود ایجاد نکند، نمی‌تواند به آن دست یابد؛ زیرا موضوعاتی که در معرفت قدسی مورد بحث قرار می‌گیرند،

دارای یک ماهیت باطنی حقیقی‌اند که حتی در بافت سنتی هم نمی‌توان آنها را به هر کسی تعلیم داد و بدون ایجاد آمادگی در انسان، تعلیم آن حتی می‌تواند زیان‌بار باشد (همان، ص ۶۰۲).

بنابراین معرفت قدسی دارای ویژگی‌هایی از این قبیل است:

۱. بدون قرار گرفتن در بافت سنت نمی‌توان به آن دست یافت؛ زیرا سنت سرچشمه هر علم قدسی است. مراد از بافت سنتی، نگاه خاص به عالم و آدم است و اگر انسان در بستر چنین نگاهی واقع شود - البته در صورتی که شرایط سایر بندهای زیر برقرار باشد - به معرفت قدسی دست می‌یابد.

۲. دستیابی به آن نیاز به آمادگی انسان دارد.

۳. این معرفت در پی کشف چیز جدیدی نیست، بلکه آنچه را در خزانه نفس انسان پنهان مانده و فراموش شده، از طریق یادآوری بازیابی می‌کند (همان، ص ۵۹۲).

۴. این معرفت برخلاف سایر معارف که مبتنی بر حدس و گمان و مفاهیم ذهنی‌اند، «بر یقین مبتنی است و به یقین می‌انجامد» (همان، ص ۶۱۶)؛ یعنی در حقیقت بر مبادی یقینی استوار است که به نتایج و دستاوردهای یقینی دیگری می‌انجامد.

۵. از آنجاکه متعلق این شناخت، وجود کلی‌ای است که سرچشمه تمام موجودات است - یعنی ذات قدسی نامتناهی و سرمدی - به همین دلیل آزادی‌بخش از همه محدودیت‌ها و اسارت‌هاست. انسان پس از دست یافتن به معرفت قدسی، به جایگاه خود در این عالم پی می‌برد و به انسانی سنتی تبدیل می‌شود که در جستجوی عالمی هم‌سنگ با روح نامحدودش است و منزل حقیقی‌اش به‌شمار می‌آید؛ درحالی‌که سایر معارف هر یک به بخشی از خصوصیات جزئی موجودات می‌پردازند و نه تنها رهایی‌بخش انسان از قید محدودیت‌ها نیستند، بلکه به اسارت بیشتر انسان زمینی منجر می‌شوند.

باید توجه داشت که در این مشرب، در نحوه حصول شناخت به وجود کلی یا حقیقت، بر روش «عرفة النفس» تکیه می‌شود. البته ناگفته نماند که در این زمینه بین نصر و شوان اختلافی وجود دارد که به آن پرداخته خواهد شد.

## ۲-۱. معرفت تحقق‌یافته

در حکمت خالده میان فهم ذهنی با فعلیت یافتن یا تحقق معرفت تمایز وجود دارد. به باور شوان، تمام معرفت و علمی که ذهن می‌تواند داشته باشد، هرچند از دیدگاه بشری بسیار غنی

باشد، اما در مقایسه با رؤیت حقیقت هیچ است و معرفت مابعدالطبیعی مانند بذری الهی در قلب و افکار و اندیشه‌ها، تنها فروعی ضعیف از آن به‌شمار می‌آیند (شوان، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳). برخلاف معرفت استدلالی که مبتنی بر داده‌های ذهنی و مفاهیم عقلی صرف است و بدون فضایل اخلاقی و معنوی نیز قابل حصول است، دستیابی به معرفت تحقق‌یافته بدون فضایل معنوی امکان‌پذیر نیست. از این‌رو میان معرفت تحقق‌یافته و تربیت نفس و بدن رابطه متقابل وجود دارد. نفس انسان برای دریافت حقایق متعالی نیاز به آمادگی دارد و تا زمینه را برای حضور حقایق فراهم نکند، امکان دریافت آنها به‌وجود نمی‌آید. بنابراین انسان همواره باید در طلب فضایل اخلاقی بکوشد تا شایستگی لازم را برای دریافت و قبول حقایق که مطلق‌اند، اما به صورت‌های مختلف ظهور می‌یابند، کسب نماید و نفس آماده تقدیم نمودن هستی خود در پیشگاه امر قدسی شود؛ زیرا «امر قدسی از انسان همه هستی‌اش را مطالبه می‌کند» (نصر، ۱۳۸۱، ص ۵۹۶).

انسان پس از اینکه به این فضایل معرفت نظری پیدا کرد، در مقام عمل نیز باید آنها را در خود بپروراند، و تنها در این صورت می‌تواند متحقق به حقیقت این فضایل شود. این معرفت چه‌بسا همان مرحله دوم از یقین در عرفان اسلامی باشد (عین‌الیقین) که وجود عارف آماده فانی شدن در حقیقت می‌شود تا اینکه نه‌تنها حقیقت را با تمام وجودش دریابد، بلکه وجودش نیز تجسم آن شود. بنابراین معرفت تحقق‌یافته تنها راه تجربه ذات مطلق است و رسیدن به یقین، بزرگ‌ترین ثمره آن به‌شمار می‌آید. کسانی که فهم ذهنی از حقایق را به‌جای متحقق شدن به آن تصور می‌کنند، از دیدگاه نصر افرادی هستند که رؤیت خود را از قله کوه به‌جای حضور بالفعل بر قله می‌گیرند و تعالیم علمی - اخلاقی و اجرایی سنت را دون شأن خویش می‌پندارند. تأکید بر کسب فضایل معنوی نزد آنها احساساتی‌گری و ایمان همان «دین عامه» است که تنها به ساحت ظاهری تعلق دارد (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹).

از این جهت یکی از مبانی مورد تأکید پیروان حکمت خالده، مبانی اخلاقی است. به اعتقاد آنها فضایل، نفس را برای پذیرش حقایق برتر آماده می‌کند. انسان از رهگذر فضایل به معرفت قدسی و از معرفت قدسی به درک امور مختلف نسبی و مطلق نائل می‌شود و همین امر زمینه تحصیل سایر معارف و فضایل است.



به تعبیر شوان «حقایق، فضایل را برای ما قابل درک می‌سازند و آن را به کمال وجودی و کارآمدی معنوی می‌رسانند. [مقابلاً] فضایل نیز ما را به حقایق هدایت کرده و آنها را به واقعیاتی ملموس، عینی و زنده مبدل می‌کنند» (Schuon, 1953, p.171). از نظر او حقیقت هنگام ظهور در سطح اراده، فضیلت است و پس از آن به صورت اخلاص و صدق درمی‌آید (Ibid, p.172).

البته فضایل معنوی که مراتب عروج جان به سوی خداوند را مشخص می‌کنند، دارای درجات‌اند که توسط روح باید طی شوند. با اینکه سنت‌های مختلف بسته به ساختار آنها فضایل مختلفی را مورد تأکید قرار می‌دهند، سه فضیلت تواضع، احسان و راست‌گویی در تمام سنت‌ها وجود دارد و فضایل اصلی به‌شمار می‌آیند. به تعبیر نصر، عدم وجود هریک از این فضایل نشانگر ظهور انحرافات در نفس انسان و مانع از متحقق شدن به حقایق معنوی‌اند (نصر، ۱۳۸۱، ص ۵۹۵). در این دیدگاه، فضیلت احسان با ایمان و عشق پیوندی تنگاتنگ دارد. البته آنها عشقی را که ثمره ایمان است، در دو سطح بیان می‌کنند: ابتدا عشق به خداست که بدون ایمان، واقعیتی نخواهد داشت و پس از آن، عشق به مظاهر خداوند حاصل می‌شود. چنین عشقی:

- جزو انفکاک‌ناپذیر واقعیت و عامل جذب موجودات در یکدیگر و در مبدأ خود است.
- جزو ذات آفریننده موجودات است. بنابراین تمام موجودات صادر از او نیز سرشار از عشق‌اند.
- در تمام عرصه‌های وجود جریان دارد؛ حتی حرکت افلاک نیز به دلیل نیروی عشقی است که بین آنها وجود دارد (نصر، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۷۹).

چنان‌که مشاهده می‌کنید، در این مورد نیز دیدگاه حکمت خالده به دیدگاه عرفا شباهت بسیار دارد. شوان می‌گوید: «... اشیا خداوند را به یاد ما می‌آورند، نه فقط تا جایی که خوبند یا وجهی از خوبی را متجلی می‌کنند، بلکه از آن‌رو که ما می‌توانیم این خوبی را به نحوی حتی مستقیم‌تر درک نماییم یا از آن لذت ببریم» (Schuon, undated, p.1).

بنابراین ثمره ایمان، عشق به خدا و ثمره عشق به او، عشق به مظاهر، از جمله مخلوقات اوست. از اینجا احسان به هم‌نوع حاصل می‌شود. بنابراین احسان به دیگران نیز ثمره ایمانی است که انسان به خداوند دارد؛ هرچند خود احسان نیز راهی است که به ایمان و عشق به خداوند ختم می‌شود، با این تفاوت که در این حالت رابطه محبت و عشق میان انسان و خدا به‌نحو معکوس

خواهد بود؛ انسان ابتدا به تجلیات خدا بر روی زمین عشق می‌ورزد، سپس این عشق، او را به عشق به خدا سوق می‌دهد.

## ۲. اهمیت ذکر و نیایش در شناخت ذات قدسی

نیایش قلبی با ذکر یا خواندن اسمای الهی مرتبط است و با آن آغاز می‌شود. این ذکر در ابتدا به صورت زبانی است و با پشت‌سر گذاشتن مراحل مختلف، در نهایت به صورت ذکر قلبی ظهور می‌یابد، و چون قلب جایگاه تجلی خداوند است، انسان را به حقیقت الهی پیوند داده و متحقق به حقایق معنوی می‌کند. این نوع ذکر، دری به شناخت ذات خداوند است؛ چراکه در مرتبه الهی، اسم و مسمی متحدند و به تعبیر فلاسفه اسلامی، اسما و صفات خداوند عین ذات او هستند، نه زائد بر ذاتش، و دستیابی به اسمای خداوند به معنای وصول به ذات مطلق اوست.

در حکمت خالده نیز از میان راه‌های مختلف متحقق شدن به حقایق معنوی، تأمل در نام الوهیت و ذکر آن نام، طریق اولیه و قابل حصول‌ترین وسیله برای تحصیل معرفت قدسی است و در سنت‌های گوناگون به صورت‌های مختلف بیان شده است (نصر، ۱۳۸۱، ص ۶۱۰). اسم الهی می‌تواند انسان را فراتر از زمان و مکان برده و به شناخت خداوند نائل کند. «اسم الهی هم وسیله‌ای برای شناخت و هم خود شناخت است. این نام دروازه‌ای است که به سرای حقیقت مطلق به معنای غایی‌اش و همچنین به خود حقیقت مطلق گشوده می‌شود» (همان، ص ۶۱۲).

## دو. ربط و نسبت خودشناسی با خداشناسی

در دیدگاه سنتی، راه‌های مختلف متحقق شدن به حقایق و وصول به ذات قدسی خداوند از خودشناسی شروع می‌شود. همچنین علاوه بر واقعیت عینی، واقعیت ذهنی یا آگاهی نیز دارای مراتب است که در بالاترین مرتبه به خود (نفس) مطلق که همان «ذات حق» است، ختم می‌شود. بازتاب یا تجلی نفس مطلق، روح الهی یا کلمه الله یا عقل است و خود انسانی ما بازتاب خفیفی از روح الهی و یکی دیگر از تجلیات «خود مطلق» است که در حقیقت با آن یکی می‌باشد و وسیله‌ای است برای شناخت ذات مطلق، که اگر نبود، امکان چنین شناختی از انسان سلب می‌شد.

بنابراین خودآگاهی دارای درجاتی است؛ انسان در یک مرتبه به خود یا «من» خویش آگاهی دارد و در مرتبه دیگر به خود مطلق. در این مرتبه فاعل، خود انسانی است که چیزی نیست جز

همان خود مطلق در مراتب پایین‌تر تجلی. به اعتقاد نصر «فاعل شناسا و متعلق شناسایی در یک واقعیت واحد و ورای هرگونه جدایی و تمایز، متحد می‌گردند» (همو، ۱۳۸۲ الف، ص ۴۵). از این رو انواع خودها در مسیر شناخت حقیقه الحقایق وجود دارند که در نظام سلسله‌مراتبی جایگاه خاصی دارند و چون به لحاظ درونی دارای پیوندی جدایی‌ناپذیرند، موجب می‌شوند که به خود حقیقی نهفته در ورای تمام خودها که به تعبیر شوان «مدرک محض است، یعنی مدرک خویشتن است، مدرکی که در عین حال احد و لا حد (بی‌نهایت) و در ساحت نوعی نسبت تکثیربخش، بیرون از حد شمار است» (شوان، ۱۳۸۸ ب، ص ۳۰۲)، دست پیدا کنیم. این خودها عبارتند از:

۱. خود مطلق، که ذاتاً نامتناهی و فراتر از هرگونه تعین و دوگانگی‌های کیهانی است.
۲. روح الهی یا عقل کل<sup>۱</sup>، که هم حادث است و هم قدیم، اولین تعین خود مطلق در جهت ظهور و همان مایا در آتمان و مرکز تمام مراتب متعدد وجود کیهانی و وجود کلی است.
۳. خود انسانی، که بازتاب خفیفی از روح الهی و در نهایت بازتابی است از نفس مطلق در مرتبه این جهانی (نصر، ۱۳۸۲ الف، ص ۴۷).

در این دیدگاه، خود (خود انسانی) با اینکه از خود مطلق و نیز از روح الهی که نخستین تعین نفس مطلق است، متمایز می‌باشد، بازتابی از آنها به‌شمار می‌آید. در حقیقت تمام خودها در مراتب مختلف، بازتاب خود مطلق‌اند؛ روح الهی در مرتبه‌ای برتر و خود انسانی در مرتبه‌ای پایین‌تر، آن را منعکس می‌سازند. بنابراین خودشناسی در حقیقت مراتب مختلف شناخت خود مطلق است که در نهایت به شناخت کامل آن می‌انجامد. خود مطلق در جریان تجلی و نزول به سوی عالم هستی پس از گذشتن از مراتب مختلف در مرتبه‌ای بسیار پایین‌تر از مرتبه حقیقی‌اش قرار می‌گیرد تا در حد شناخت انسان قرار گیرد.

پس انسان برای صعود به سوی خود مطلق، باید از خود انسانی خویش بریده و با پشت‌سر گذاشتن هریک از مراتب بالاتر، به خود مطلق نائل شود. بنابراین انسان دارای خودی دانی و خودی عالی است و با قربانی کردن خود دانی می‌تواند به خود عالی دست یابد. نصر می‌گوید: «هرگز نباید فراموش کرد که بر طبق تعالیم خود حکمت خالده، کشف حقیقت اساساً همان کشف خویشتن و در

نهایت همان کشف "نفس" است ... و این "خود" [نفس] را نمی‌توان مکشوف داشت، مگر از طریق مرگ "خود" و آن تولد دوباره‌ای که غایت و کمال حیات بشری و هدف سوفیا [حکمت] در همه تجلیات متعدد آن در سنت‌های شرق و غرب عالم است» (Nasr, 1980, p.120).

سنت‌گرایان با تأکید بر مبانی اخلاقی و معنوی، مابعدالطبیعه سنتی را چیزی جز خودشناسی نمی‌دانند و معتقدند که نهایت این شناخت، شناخت نفس مطلق است و این حدیث پیامبر اسلام(ص) را که فرمودند: «هرکه خود را شناخت، پروردگار خود را شناخته است» (نصر، ۱۳۸۸ب، ص ۱۴۰)، به‌عنوان شاهی بر این حقیقت بیان می‌کنند. از طرفی چون تنها «خودی مطلق» است که وجود دارد و سایر موجودات تجلیات آن در مراتب گوناگون به‌شمار می‌آیند، خودی انسان، همان خودی مطلق است و در مسیر تحقق خودی مطلق مدرک و مدرک واحدند و تنها متعلق به دو مرتبه جداگانه‌اند.

دستیابی به خودی مطلق به یاری خداوند امکان‌پذیر است و هر نوع خودآگاهی موجب ارتقای انسان در سلسله‌مراتب طولی نمی‌شود. در دیدگاه نصر خودآگاهی تنها در شرایطی می‌تواند به خود مطلق دست یابد که از پیام عقل الهی که همان وحی به معنای کلی است، مدد جوید و تنها امر مقدس می‌تواند خودآگاهی را در جهت نفس مطلق گسترش دهد (همو، ۱۳۸۲الف، ص ۴۸). شوان نیز می‌گوید: «عقلاً و رای مرتبه هستی رفتن ممکن نیست، مگر با عنایت خود هستی. متافیزیک مؤثر بدون کمک خداوند وجود ندارد» (دهقان، ۱۳۸۴، ص ۴۴۱).

بنابراین از یک سو این امر مقدس است که انسان را از عالم محدود خویش فراتر برده و به عالم معنا - جایی که در حقیقت متعلق به آن است و سرانجام به آن بازمی‌گردد - می‌رساند. از سوی دیگر همان‌گونه که اشاره شد، امر قدسی از جانب خداوند صادر می‌شود و «از انسان همه هستی‌اش را مطالبه می‌کند»؛ از این رو انسان باید خود را در برابر او فدا کند. به این منظور باید خود حقیقی‌اش را یافته، با بازگشت به صورتی که بر آن خلق شده بود، به صورتی قدسی یعنی "صورت خدا" تبدیل شود. از این رو باید تسلیم امر قدسی‌ای شود که کامل و مقدس است و به این دلیل که صادر از ذات قدسی و واحد خداوند است، زمینه را برای یکپارچگی و وحدت روح انسان فراهم می‌کند.

از دید شوان آن چیزی که در درون انسان و مرتبط با خودی مطلق است و وی می‌تواند به واسطه آن به تحقق «خودی مطلق» دست یابد، عقل کلی محض است که ورای ظاهری فردی او و دارای شأنی الهی است. در حقیقت جز خودی مطلق چیزی نیست و معنای یگانگی برین - یعنی یگانگی بنده و پروردگار - چیزی جز این نیست که خود انسانی الهی، یعنی عقل کلی محض، همان خودی مطلق است (شوان، ۱۳۸۸، ب، ص ۳۰۳).

هرچند تفکر در عظمت الهی رهنمون انسان به سوی اوست، بلکه بیش از آن، انسان با تمام هستی خود، خدا را می‌شناسد؛ زیرا خداوند انسان را بر صورت خود آفریده است و از این رهگذر انسان می‌تواند او را بشناسد. به تعبیر شوان «معرفت ما نسبت به خدا نمی‌تواند چیزی جز آنچه خود خدا هست، باشد و خدا هم شکوه است و هم زیبایی (جلال و جمال)؛ زیبایی آن متعلق شناسایی<sup>۱</sup> را تنها با زیبایی فاعل شناسایی می‌توان کاملاً ادراک کرد» (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۴). به همین دلیل گفته شده است «هرکس که خود را شناخت، پروردگارش را می‌شناسد».

از نگاه شوان اینکه گفته می‌شود «انسان میزان همه اشیاست»، در صورتی معنا دارد که پیش از آن خداوند را میزان انسان و مطلق را میزان نسبی بدانیم؛ زیرا «آنچه به وسیله الهیت معین نشده و بنابراین متوجه الهیت نباشد، به تمام معنا انسانی نخواهد بود ... امر انسانی با بریدن از الهیت فرو می‌شکند» (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴).

با این بیان، شوان تفسیر جدیدی از این حدیث معروف ارائه می‌دهد و برخلاف معنای ظاهری آن، خداشناسی را اصل قرار داده و انسان‌شناسی را مبتنی بر آن می‌داند؛ زیرا آنچه مطلق و اصل می‌باشد، خداوند است که در بالاترین مرتبه قرار دارد و سایر امور به دلیل نسبی بودن، در نسبت با آن سنجیده می‌شوند. در نتیجه بیان شوان در این مسئله متناقض با ظاهر حدیث به نظر می‌رسد. دیدگاه او در این زمینه با دیدگاه نصر نیز متفاوت است؛ زیرا به اعتقاد شوان «انسان‌شناسی بتمامه بر خداشناسی مبتنی است» (شوان، ۱۳۸۸، ص ۵۹)؛ این در حالی است که نصر تأکید می‌کند هرکس خود را شناخت، پروردگار خود را نیز می‌شناسد. شوان در جایی دیگر می‌گوید: «بیش از آنکه مسئله این باشد که ما چه هستیم، مسئله آن است که بدانیم خدا چه هست؛ کاوش نخست جز در نسبت با

کاوش دوم معنایی نخواهد داشت. اگر فرموده‌اند که "من عرف نفسه فقد عرف ربه" از آن روی است که "وجود" ناب پدیدارها آنها را به اصول کلی خود بازمی‌گرداند» (شوان، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴). شوان با تمایز میان امر نسبی و مطلق و با مبنا قرار دادن خداشناسی، معتقد است که باید انسان را به لحاظ نسبیتش در درجه دوم اهمیت قرار داد. در حالی که به لحاظ شأن و مرتبه «وجود ناب پدیدارها» و از جمله حقیقت انسان، مسلّم است که توجه به «حقیقت انسان» که برترین تجلی خداوند به‌شمار می‌آید، خداوند را نیز به ظهور می‌رساند؛ زیرا خداوند در هیچ‌جا همانند انسان تجلی نکرده است. بنابراین دانستن مقام واقعی انسان نیز از طریق همین تجلی میسر می‌شود. در نتیجه از آنجاکه منظور شوان از شناخت خود، خود حقیقی انسان‌هاست که «جلوه الهی» به‌شمار می‌آید و تسلیم امر قدسی صادر از ذات قدسی است، نه خود دانی او، در حقیقت در این حدیث خداشناسی اصل قرار گرفته است. به‌هر حال با همه این توصیفات به نظر می‌رسد اختلاف بین شوان و نصر در این مسئله جدی است و شاید نتوان به‌آسانی آن را رفع نمود.

نکته دیگر اینکه، از هر پدیداری می‌شود به وجود خداوند پی برد؛ هر مقیدی دلالت بر مطلق دارد و این امر مخصوص انسان نیست. اما شوان با بیان «وجود ناب پدیدارها» برخلاف عرفان اسلامی و قرآن در این زمینه بایی ویژه برای انسان باز نکرده است. برای روشن‌تر شدن مطلب، تقریر ابن‌عربی را از حدیث خودشناسی از زبان ایزوتسو بیان می‌کنیم که می‌گوید: «انسان کامل‌ترین بخش این عالم است. اگر این کامل‌ترین بخش عالم خود را از طریق علم یا معرفت به نفس خود بشناسد، او طبیعتاً قادر خواهد بود تا حق را در بالاترین حد ممکن، یعنی تا بالاترین حدی که حق خود را در عالم جلوه‌گر می‌کند، بشناسد» (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۶۷).

### ۱. قوه عاقله، راه خداشناسی

مهم‌ترین کارکرد عقل به‌عنوان نیرویی درونی که به انسان قدرت تمییز حق از باطل می‌دهد، امکان شناخت ذات مطلق است؛ چراکه به تعبیر فلاسفه اسلامی، میان مدرک و مدرک باید نوعی سنخیت و تناسب وجود داشته باشد تا عمل ادراک حاصل شود. از این جهت نمی‌توان اهمیت عقلی را که شبیه‌ترین چیز به ذات مقدس و یگانه و بنابراین عقلی قدسی است، نادیده گرفت. در حکمت خالده ذات لا یتغیر و سرمدی (حقیقة الحقایق) هم متعالی است و هم حلولی. هم جنبه تعالی خداوند که مقام تنزیه و هم جنبه حلولی او که مقام تشبیه او در اسلام است، از

طریق معرفت و به واسطه قوه عاقله شناخته می‌شود. قوه عاقله نقطه اوج قوای سه‌گانه عقل، اراده و احساسات، قوه‌ای فوق طبیعی و امری مقدس است که به یاری وحی در درون انسان عمل می‌کند و به انسان امکان می‌دهد که به حقیقة الحقایق به‌عنوان مبدأ همه موجودات علم پیدا کند. بنابراین موهبتی الهی است که در جهت شناخت ذات مطلق به یاری انسان می‌شتابد و چون در مرکز وجود انسان جای دارد، برای انسان به برکت قوه عاقله این امکان وجود دارد که به‌صورت مداوم به امر قدسی نائل شود.

شوان معتقد است که انسان‌ها چه ذات مطلق را درک کنند چه نکنند، تنها چیزی که متناسب با ذات عقل ماست و به‌صورت کامل معقول ما واقع می‌شود، ذات یگانه و مطلق است و عقل نیز علت کامل و ویژه او و غایت وجود او را تنها در خود می‌بیند (شوان، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹). از نگاه او انسان همان خرد و خرد، شناخت مطلق است و فصل ممیز انسان از حیوان، دانستن معنای مطلق است نه چیز دیگر (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴).

اما چون قوه عاقله هم شامل عقل شهودی و هم عقل تحلیلی است، این قوه زمانی انسان را به حقیقت می‌رساند که هردوی آنها از عملکرد صحیح خود به‌عنوان راه ارتباط انسان با حقیقت دور نشوند. در این دیدگاه، عقل شهودی و استدلالی دو مرتبه عقل‌اند که در طول یکدیگر قرار دارند. مرتبه عقل شهودی برتر از عقل استدلالی است؛ intellect همان عقل شهودی است که عقل استدلالی یا reason بازتاب آن به‌شمار می‌آید و بدون آن کامل نخواهد بود و در کنار هم، کمال قوه عاقله‌اند.

در اندیشه نصر، عقل شهودی از طرفی الهی و به اندازه‌ای که انسان از آن بهره دارد، بشری بوده و مرکز آگاهی انسان است و عقل استدلالی، بازتاب آن در مرتبه بشری می‌باشد. به عبارت دیگر عقل استدلالی همان عقل شهودی است که در مرتبه بشری انعکاس یافته است (نصر، ۱۳۸۱، ص ۲۹۷). پس صرف فعالیت ذهنی نمی‌تواند انسان را به مقام شناخت «حق» که امری مطلق است، نائل کند. عقل استدلالی تنها می‌تواند به علت تجربی و عینی پدیده‌ها دست یابد؛ زیرا با واسطه مفاهیم، حقیقت را درمی‌یابد. این در حالی است که عقل شهودی بدون واسطه با حقیقت روبه‌رو می‌شود. بنابراین کار عقل جزئی‌اندیشیدن و استدلال و کار عقل کلی مشاهده و رؤیت حقیقت است و آنچه یقینی است، حاصل معرفت مستقیم یا شهودی است، نه حاصل استدلال ذهنی و

عقل جزئی که تا زمانی که عقل کلی را منعکس ساخته و مرتبط با آن باشد، قابل اعتماد خواهد بود. بنابراین می‌توان «حق» را شناخت، اما نه صرفاً به واسطه عقل استدلالی، بلکه با عقل کلی و شهودی؛ از این رو باید آن را بر عقل جزئی ترجیح داد.

البته این مسئله به این معنا نیست که سنت‌گرایان منکر اهمیت فعالیت ذهنی و عقل استدلالی‌اند. از دیدگاه آنها عقل استدلالی نیز حاوی بخشی از معرفت می‌باشد که ممکن است انسان را در رسیدن به شهود تعقلی یاری رسانده و زمینه را برای علم حضوری فراهم کند؛ اما نباید از حد خود فراتر رود، بلکه باید تنها به‌عنوان روشی محدود به‌کار گرفته شود. تأکید آنها بر این است که عقل استدلالی به‌تنهایی و بدون شهود راه به جایی نمی‌برد و نمی‌تواند به معرفت حقیقی نائل شود. در حقیقت آنها عقل استدلالی‌ای را مذمت می‌کنند که از اصل خود، یعنی عقل شهودی دور افتاده باشد. بنابر اعتقاد آنها در جریان وصول به معرفت باید به عقل شهودی دست یافت. شوان در توضیح این مطلب می‌گوید:

«به مجرد اینکه عملیات ذهنی زمینه کافی فراهم آرد، کشف ناگهان این زمینه را فرو می‌گیرد. بدین طریق عقل بشری از روی نوعی ارتباط که در بین فکر و واقعیت موجود است، به ذات خود که عقل کل باشد، متشبه می‌گردد» (شوان، ۱۳۸۴، ص ۱۰۸). البته تا جایی که به موضوع این مقاله مربوط است، در بیان سنت‌گرایان استدلالی از خودشناسی به خداشناسی در ناحیه عقل استدلالی دیده نشده است.

## ۲. قوه عاقله، راه خودشناسی

در حکمت خالده صرفاً بشر بودن لازمه سقوط در مرتبه مادون انسانی و تعالی جستن از مرتبه بشری، لازمه انسان بودن است (نصر، ۱۳۸۲، ص ۵۰). انسان تنها در صورتی می‌تواند متعالی شده و انسان بماند که بتواند از حد خویش فراتر رود. او به میزان شناخت و آگاهی‌ای که دارد، از انسانیت بهره‌مند است و همان‌گونه که اشاره شد، این شناخت دارای مراتبی است. مرتبه نخست شناخت خود است تا انسان فقر وجودی و مقام بندگی خود را در برابر پروردگار درک کند، از خویش فراتر رفته و به حقیقه الحقایق نائل شود. در این مرتبه قوه عاقله به انسان کمک می‌کند تا خود را بهتر شناخته، جایگاه وجودی خود را دریابد. البته منظور از قوه عاقله به‌عنوان راه خودشناسی نیز همانند خداشناسی، عقل شهودی است که شناختی بی‌واسطه و



درونی را موجب می‌شود، نه عقل استدلالی که نمی‌تواند شناختی حقیقی از انسان به‌دست دهد؛ زیرا از یک سو مبتنی بر خواص ظاهری اشیا و پدیده‌ها و حتی انسان است و از سوی دیگر روش اصلی در این شناخت، تجربه و آزمایش است؛ درحالی‌که حقیقت انسان تحت تجربه علمی قرار نمی‌گیرد.

بنابراین درحالی‌که منظور از خودشناسی در مسیر خداشناسی، شناخت خود حقیقی انسان است، معرفت علمی انسان ظاهری را مبنای شناخت قرار می‌دهد و به مطالعه ناقص رفتار و افعال بشر ختم می‌شود؛ در نتیجه نمی‌تواند به‌عنوان ابزار خودشناسی مورد استفاده قرار گیرد. از این رو برای اینکه انسان بتواند این شناخت را به مراتب بالاتر شناخت ارتقا دهد، باید از ظاهر پدیده‌ها فراتر رفته، به ساحت باطن آنها دست یابد.

البته در این صورت نیز معرفت علمی تحت شرایطی موجب وصول انسان به شناخت اصیل می‌شود. به اعتقاد نصر اگر درک ما از پژوهش علمی، معنای سنتی آن، یعنی معرفتی باشد که از نظم اصیل هستی نشئت می‌گیرد و در نهایت به آن ختم می‌شود، این معرفت منبعی برای شناخت اصیل خواهد بود. در غیر این صورت معرفتی که نظم جهان‌شمول هستی و امکان شناخت ذاتی را انکار می‌کند، نمی‌تواند منبع شناخت ذاتی و امر کلی باشد (همو، ۱۳۸۳، ص ۴۰).

بنابراین روشی که برای خودشناسی و نیز خداشناسی بر آن تأکید می‌شود، بر شهود تعقلی و اشراق درون مبتنی است، نه بر استدلال عقلی صرف. نصر معتقد است انسان را به این دنیا آورده‌اند تا واقعیت خود را کشف کرده و مطابق با آن زندگی کند. اما این خودشناسی بدون اشراق درونی که همتای انفسی وحی آفاقی و وابسته به آن است، میسر نخواهد شد (همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۰۴). به‌نظر می‌رسد به قرینه این جمله که «حقیقت آدمی که ذاتی طبیعت بشر است "فقط" با عقل شهودی، با چشم دل [عین‌القلب] بنا به فهم سنتی از آن، یعنی همان عقل شهودی که هم در مرکز وجود بشر است و هم تمامی مراتب دیگر وجود او را دربر می‌گیرد، قابل شناخت است» (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۷)، می‌توان گفت که منظور وی از عقل شهودی و اشراق درونی در مسئله ربط خودشناسی به خداشناسی، یک حقیقت بیشتر نباشد. پس شوان و نصر هردو از حقیقت واحدی حکایت می‌کنند، چه در ساحت نظری و چه در ساحت شهودی.

### ۳. عقل و وحی

بنابر آنچه بیان شد، روشن می‌شود که اولاً راه یافتن انسان به عالم الهی و حصول معرفت نسبت به خداوند به دلیل وجود عقل در اوست. ثانیاً ساختار این عقل به گونه‌ای است که نه تنها می‌تواند ذات مطلق را بشناسد، حتی در مرتبه بالاتر می‌تواند با او متحد شود. ثالثاً هرچند منظور از قوه عاقله در مسیر شناخت خداوند، عاقله در مقام عقل شهودی است، اما این بدان معنا نیست که دارای هیچ محدودیتی نیست، بلکه انسان به دلیل هبوط از حقیقت اولیه خویش، نمی‌تواند تنها به واسطه عقل شهودی که به صورت بالقوه در او وجود دارد، به این شناخت نائل شود. از طرفی چون انسان موجودی آزاد و مختار است، همیشه امکان برگزیدن راه خطا برای او وجود دارد. به همین دلیل در مسیر شناخت ذات مطلق به منبع کامل‌تری نیاز دارد؛ منبعی که به این دلیل که صادر از مبدأ کلی است، نقصی در آن راه ندارد.

از نگاه سنت‌گرایان در کنار عقل (عقل کلی) به عنوان منبع شناخت حق تعالی، وحی نیز عنصری ضروری به شمار می‌آید. شوان در بیان ضرورت وحی در مسیر شناخت حق می‌گوید: «... لااقل در اوضاع و احوال متعارف، انسان همه چیز را از نزد خود به دست نتواند آورد. تنها وحی است که علم معنوی را با مراتب مختلف آن به بشر می‌بخشد و حقایقی را به وی منتقل می‌کند که پیش‌تر آنها را نمی‌دانست و هم در برخی آدمیان قوه کشف را برمی‌انگیزد» (شوان، ۱۳۸۸ب، ص ۱۱۶). طبق تعالیم سنتی، در عصر پیشرفت جهان تنها نزول وحی یا اوتارهای<sup>۱</sup> رؤیت با «چشم دل» یا چشم عقل شهودی را برای انسان امکان‌پذیر می‌سازد. از طرف دیگر تنها راه درک آموزه‌های کتب مقدس که وحی ظاهری را دربر دارد، عقل شهودی است که با به کار بستن آن انسان به فهم ساحت باطنی کتب وحیانی نائل می‌شود (نصر، ۱۳۸۱، ص ۳۰۱).

بنابراین ارتباط عقل شهودی و وحی، ارتباطی دوسویه است که عملکرد یکی بدون دیگری ناقص خواهد بود. وحی که از دید شوان «صورتی از عینی شدن عقل» است، می‌تواند عقل

۱. Avatara به معنای «نزول» و عبارت است از پاره‌ای تجلیات یا تجسّدات دنیوی ویشنو که حیات می‌یابند و به صورت‌های مختلف ظاهر می‌شوند و جهانی را از پرتگاه نیستی و انهدام نجات می‌بخشند. اوتاره خدای متجسد است که البته تجسم خلقت، روح عالم، انسان و عقل کلی نیز هست؛ چراکه امری است متعلق به این دنیا. اوتاره به حکم اینکه تجسد الهی است، جز به کمال نمی‌تواند باشد و به اینکه کامل است، جز تجسد عالم کون نمی‌تواند باشد؛ یعنی تجلی ازلی مبدأ با همه تجلیات ابدی‌اش (شوان، ۱۳۸۸ب، ص ۳۹۷).

شهودی را از حالت قوه به فعل درآورد؛ زیرا هرچند بر اثر سقوط بشر تاریک گشته، اما هنوز زائل نشده است (شوان، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱). به همین دلیل شناخت حقیقه الحقایق تنها در پرتو دو منبع عقل شهودی و وحی به صورت هم‌زمان امکان‌پذیر است و آنچه از رهگذر وحی انسان را به خدا متصل می‌سازد، «دین» است.

از نگاه نصر جهان (عالم کبیر)، انسان (عالم صغیر) و دین، سه وحی یا تجلی عظیم خداوند به‌شمار می‌روند؛ اما تنها تجلی سوم، یعنی دین، انسان را قادر می‌سازد تا به عالم وراى صورت‌ها نفوذ کرده و عالم و نیز نفس خود را به‌عنوان تجلی الهی ببیند (نصر، ۱۳۸۱، ص ۵۰۶). بنابراین نیاز به دین، به‌ویژه طلب عرفانی در طول تاریخ زندگی بشر همواره بوده‌اند، اما این نیاز در عصر حاضر بیشتر از هر زمان دیگری مشهود است؛ زیرا بشر هرچه بیشتر ناشناخته‌ها را کشف می‌کند، بیشتر درمی‌یابد که نیاز عمیق روح او بدین وسیله ارضا نمی‌شود و باید در جستجوی راه دیگری بود. او می‌داند خداوندی که این انگیزه را در نهاد بشر قرار داده است، خودش نیز راه رسیدن به آن را پیش‌روی او نهاده و به همین دلیل پیامبرانش را فرستاده است تا به‌واسطه آنها انسان را به‌سوی خود هدایت کند. به اعتقاد نصر این هدایت دارای مراتبی است. مرتبه اول، هدایت همه جماعت انسان‌ها و همه افراد جامعه‌ای است که وحی به‌سوی آنها نازل شده، که مربوط به «نبوت» است. مرتبه دیگر، هدایت درونی و ولایی و برای افراد محدودی است که اشتیاق کمال معنوی را دارند؛ اما باید توجه داشت که دسترسی به ولایت تنها در پرتو نور نبوت امکان‌پذیر خواهد بود (همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۷۳).

نصر هم درخصوص هدایت خاص انسان‌ها و هم درخصوص سلوک معنوی و کسب فضایل، مسئله ولایت را مطرح می‌کند. سلوک معنوی چیزی نیست جز دگرگونی جان با کمک وحی و ولایت تا شایستگی اتحاد با روح کل را پیدا کرده و با آن متحد شود (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵). این امر چه‌بسا به‌دلیل پیوند درونی‌ای باشد که با مذهب تشیع دارد؛ چنان‌که در اندیشه شیعیان «ولایت» جایگاهی بس والا دارد. شوان هرچند از ولایت در مسیر سلوک باطنی سخن نمی‌گوید، ولی معتقد است علاوه بر وحی و مکاشفه‌ای که غیر شخصی و مخصوص پیامبر صاحب شریعت است، «وحی و مکاشفه شخصی» نیز وجود دارد که عبارت است از فعل مستقیم الهی که به یک قدیس عطا می‌شود، بدون آنکه مأموریت پیامبری داشته باشد، و در آن «بیان دقیق نه از راه الهام ساده،

آن‌گونه که در مورد نوشته‌های قدیسان و حکما پیش می‌آید، بلکه از راه وحی به معنای حقیقی کلمه، یعنی به یمن فعل مستقیم الهی یافت می‌شود» (شوان، ۱۳۸۲، ص ۹۹).

#### ۴. وصول به خود مطلق از مجرای علوم سنتی

در دیدگاه سنتی از یک طرف اولویت با شناخت خود و سلوک به سوی خود مطلق است و از طرف دیگر تلاش‌های انسان به‌تنهایی نمی‌تواند او را تا رسیدن به خود مطلق یاری کند. هرچند روش‌های معنوی موجود در سنت‌های مختلف در فرایند وصول انسان به خود مطلق به یاری او می‌شتابند، اما این فرایند با علوم سنتی دیگر نیز مرتبط می‌شود:

۱. روان‌شناسی سنتی (یا روح‌شناسی): واجد قوایی است که نفس به کمک آن می‌تواند حقیقت خود را دریابد و به کمک ابزاری که موجب تحقق نفس مطلق می‌شوند، انسان را در جهت وصول به خودآگاهی و در نهایت خود مطلق یاری می‌رساند.

۲. کیهان‌شناسی: علاوه بر انسان، کل عالم خلقت نیز جلوه‌ای از جلوه‌های الهی به‌شمار می‌آید؛ اما «هر جلوه‌ای از آن‌روی که جلوه است، مستلزم نقص خواهد بود» (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۳۹). عالم از یک سو جدا از خالق و از سوی دیگر وجهی از اوست و از او جدا نیست. عالم هم خداوند را در حجاب قرار می‌دهد و هم او را به ظهور می‌رساند؛ زیرا تجلی مطلق است که به‌صورت نسبی ظهور یافته است. شوان می‌گوید: «وقتی که انسان به‌خاطر خدا از دنیا غایب می‌شود، خدا در جهان بر انسان حاضر می‌شود؛ اما اگر انسان بزرگ‌ترین اولیاءالله هم باشد، همچنان اشیا را احساس می‌کند؛ او خدا را به‌جای آنها نمی‌بیند، بلکه آنها را "در خدا" می‌بیند و آنها "چیزی از خدا" را به او منتقل می‌سازند» (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲). از طرف دیگر چون جهان و انسان مطابق هم‌اند، با شناخت جهان و سیر و سلوک در آن به خود نزدیک می‌شویم.

به اعتقاد نصر، جهان شیئی باطنی است که انسان در جستجوی حقیقت در آن سیر و سلوک می‌کند. این شیء باطنی در وجود سالک نفوذ کرده و جزئی از وجود باطنی‌اش می‌شود و با سیر در آن، انسان می‌تواند به مراتب بالاتری از خودآگاهی و در نهایت به خود مطلق دست یابد (نصر، ۱۳۸۲ الف، ص ۵۳).

۳. جامعه‌شناسی: از این دیدگاه اگر در جامعه‌ای نفس مطلق و راه‌های رسیدن به آن فراموش شده و فراتر از خود فردی، اصلی وجود نداشته باشد، میان این خودها که هرکدام خواستار حقوقی

مطلق‌اند، تعارض به وجود می‌آید؛ درحالی‌که این حقوق تنها متعلق به نفس مطلق است که در دیدگاه علم‌النفس سنتی واحد است و در نفوس همه انسان‌ها پرتوافشانی می‌کند (همان، ص ۵۴). انسان پس از طی مراحل گوناگون خودشناسی، به خود مطلق نائل می‌شود. در نتیجه نه تنها خود انسان، بلکه جامعه‌ای که وی در آن زندگی می‌کند نیز از برکات این آگاهی بهره‌مند می‌شوند و موجب ظهور فوایدی در سطح اجتماعی نیز می‌گردد. به اعتقاد نصر، عشق به دیگران (دیگر خودها) و هماهنگی در سطح اجتماعی تنها در پرتو آگاهی از خود مطلق - نه خود محدود - معنا می‌یابد. این هماهنگی تنها در صورتی حاصل می‌شود که اعضای جامعه به کمک ابزاری که تنها خود مطلق می‌تواند برای آنان فراهم آورد، بتوانند کف نفس کنند (همان، ص ۵۵).

### نتیجه

۱. در حکمت خالده معرفت از «ذات قدسی» که منشأ هر امر قدسی است و در نتیجه از «امر قدسی» و به طریق اولی از ایمان نیز جدایی‌ناپذیر است؛ زیرا انسان به مجرد شناخت امر قدسی، به دلیل پیوند درونی‌ای که با آن دارد، به آن ایمان می‌آورد.

۲. معرفت تحقق‌یافته یک چیز است و فهم ذهنی آن چیز دیگر. میان معرفت تحقق‌یافته و تربیت نفس و بدن رابطه متقابل وجود دارد؛ زیرا «امر قدسی از انسان همه هستی‌اش را مطالبه می‌کند».

۳. خودشناسی و خداشناسی بر شهود عقلی و اشراق درون مبتنی است، نه بر استدلال عقلی صرف. نصر از عقل شهودی و اشراق درونی در مسئله ربط خودشناسی به خداشناسی یک حقیقت واحد را اراده می‌کند.

۴. وحی، عقل شهودی را از حالت قوه به فعل درمی‌آورد. عقل شهودی نیز فهم وحی ظاهری را میسر می‌سازد. به همین دلیل، شناخت حقیقه الحقایق تنها در پرتو دو منبع عقل شهودی و وحی به صورت هم‌زمان امکان‌پذیر است.

۵. علاوه بر واقعیت عینی، واقعیت ذهنی نیز دارای مراتبی است. مابعدالطبیعه سنتی که چیزی جز خودشناسی نیست، در حقیقت شناخت نفس مطلق است؛ چنان‌که پیامبر(ص) فرمودند: «هر که خود را شناخت، پروردگار خود را شناخته است».

۶. بین شوان و نصر دو اختلاف اساسی وجود دارد:

یک. شوان و نصر هر دو حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را بیان می‌کنند، اما شوان با تمایز میان امر نسبی و مطلق و با مبنا قرار دادن خدانشناسی، انسان را به لحاظ نسبیّتش در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهد؛ درحالی‌که به لحاظ شأن و مرتبه «وجود ناب پدیدارها» و از جمله حقیقت انسان که برترین تجلی خداوند به‌شمار می‌آید، خداوند را نیز به ظهور می‌رساند. بنابراین از آنجاکه منظور او خود حقیقی انسان‌هاست که «جلوه الهی» است، در حقیقت خدانشناسی را اصل قرار داده است. البته می‌توان گفت با شناخت شهودی خود نسبی به شناخت نسبی امر مطلق نائل می‌شویم و با شناخت آن به خود مطلق خویش راه می‌یابیم. با همه این توصیفات به نظر می‌رسد اختلاف میان شوان و نصر در این مسئله جدی است و شاید نتوان به آسانی آن را رفع کرد.

دو. نصر در خصوص هدایت خاص انسان‌ها و نیز سلوک معنوی و کسب فضایل، مسئله ولایت را مطرح می‌کند؛ این امر چه‌بسا به دلیل پیوند درونی او با مذهب تشیع باشد. اما شوان اساساً به مسئله ولایت (به خصوص چنان‌که نصر قائل است) اعتقادی ندارد، ولی به الهام افراد قدیس (علاوه بر پیامبران) قائل است. بنابراین آنچه عصر آن به پایان رسیده، وحی و انکشاف غیرشخصی است؛ اما در مواردی استثنایی ممکن است کشف صریح نزد افرادی غیر از پیامبر ظاهر شود.

### فهرست منابع

- ایزوتسو، توشی هیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چ ۴، تهران: روزنه، ۱۳۸۹.
- دهقان، مصطفی، جام نو و می کهن (مقالاتی از اصحاب حکمت جاویدان)، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴.
- رحیمیان، سعید، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت، ۱۳۸۳.
- شوان، فریتيوف، «انسان‌شناسی معنوی»، ترجمه علیرضا عنایت، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۸۸ الف.
- \_\_\_\_\_، اسلام و حکمت خالده، ترجمه فروزان راسخی، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.

- \_\_\_\_\_ ، شناخت اسلام، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_ ، عقل و عقل عقل، ترجمه بابک عالی‌خانی، تهران: هرمس، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_ ، گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه مینو حجت، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_ ، منطق و تعالی، ترجمه حسین خندق‌آبادی، قم: نگاه معاصر، ۱۳۸۸.
- نصر، سید حسین ، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_ ، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_ ، گلشن حقیقت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، ۱۳۸۸ الف.
- \_\_\_\_\_ ، معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی‌میرزایی، چ ۳، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز، ۱۳۸۸ ب.
- \_\_\_\_\_ ، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ ۲، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_ ، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسین میان‌داری، چ ۲، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۲ الف.
- Nasr, seyed Hosein, "in Quest of Eternal Sophia" in **Philosopher Critiques D'eus Memes- Philosophische Selbstbetrachtungen**, ed, Ander Mercier and suilar Maja, Vol. 5-6, 1980
- Schuon, Frithjof, **Spiritual Perspectives and Human Facts**, trans.by D.M Matheson, London, 1953.
- \_\_\_\_\_ , "Sophia Perennis"; tr.by william stodart; in Nasr, seyed hossein(ed) op.it, undated .