

سنجش سخن نصر در معرفت قدسی

منوچهر دین پرست

مقدمه

معرفت مبتنی بر ایمان که در میان سنت‌گرایان
به «معرفت قدسی» تعبیر می‌شود پیوسته
رابطه‌ای با آن حق اصیل و اولی دارد که از
سرچشمه‌های عالم قدسی سیراب می‌شود.
عقل شهودی- اشراقی چنان با معنویت گره
خورده است که آموزه‌های عقل استدلالی در
آن هیچ راهی ندارد. گرایشهای معنوی معمولاً
با آموزه‌های دینی توأم است. آموزه‌هایی که به
نوعی طریقت را در بر دارد و در بطن آن
انکشاف معرفت باطنی است. معنویت اسلامی
اساساً رهیافتی باطنی- رمزی است که هدف از
آن کنار زدن پرده‌ی حجاب و غفلت و تحقق
«علم قدسی» و «معرفت قدسی» است.

کشاکش «عقلانیت و معنویت» در طول تاریخ
معرفت بشری فراز و نشیب طولانی داشته
است. با پیدایش ادیان، معنویت از پشتوانه‌ای
برخوردار شد که بسترهای معرفتی آن وحی و
متون مقدس بود و شک و تردید در آنها راهی
نداشت. این پشتوانه در طول تاریخ تبدیل به
تفکری شد که در منابع اسلامی، اغلب این
معرفت را «حکمت مبتنی بر ایمان» نامیده‌اند.
حکمتی که از قبل تمام تدابیر معرفتی آن تنظیم
شده و احتیاجی به منابع معرفتی بشری نیست.
چرا که منابع معرفتی برپایه ادراک حسی، یاد،
درون‌نگری، عقل و گواهی استوار است. اما

یکی از کسانی که شدیداً علاقه‌مند به این نوع معرفت و معنویت بوده، دکتر سیدحسین نصر است. آموزه‌های معرفتی - معنوی او حاصل تحقیقات و تجربیاتی است که در دامان دو وجه دنیای معاصر ما، یعنی سنت و مدرنیته به دست آمده است. نصر از کسانی است که عنصر معنوی در فرهنگ اسلامی را برای مواجهه با غرب کافی می‌داند و رمز مشکلات گذشته و اکنون مسلمانان را در فراموشی این عنصر می‌داند. او همچنین شیفته‌ی عرفان اسلامی است که همه‌ی مسائل بشری را تحت پناه آن می‌بیند. دغدغه فکری او دفاع از سنت ایرانی - اسلامی است. او شدیداً از آموزه‌های اشرافی در جهت تکمیل باورهای خود تأثیر پذیرفته است. مجموعه تأملات نصر، به طور کلی، در یک افق به سرانجام می‌رسد و آن «معرفت قدسی مبتنی بر معنویت» است. لذا، این مقاله سعی دارد به توصیف و بررسی افکار نصر درباره مسائل معرفتی و معنوی بپردازد.

۱- زندگی و آراء نصر

دکتر سیدحسین نصر، استاد فعلی دانشگاه جورج واشنگتن، یکی از مهم‌ترین پژوهشگران زمینه‌های مطالعات اسلامی و مطالعات تطبیقی ادیان است. وی تاکنون بیش از پنجاه کتاب و چهارصد مقاله پژوهشی به زبانهای متعدد منتشر کرده است. دکتر نصر دارای شخصیتی

ویژه است که از مقبولیتی 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.

دکتر نصر در ۱۸ فروردین ۱۳۱۲ در تهران متولد شد. پدرش، دکتر سید ولی الله نصر، پزشک، ادیب، نماینده‌ی مجلس و وزیر فرهنگ و رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه تهران بود. نصر دوره‌های آموزشی مسائل اسلامی - ایرانی را نزد پدر و برخی دیگر از اساتید فراگرفت. این آموزه‌ها به نوعی بنیانهای فکری و آهنگ رشد و الگوهای اندیشه‌ای وی را مشخص کرد. دکتر نصر در سال ۱۳۳۳ به آمریکا رفت و از انستیتو تکنولوژی ماساچوست (MIT) در رشته‌ی فیزیک درجه‌ی لیسانس گرفت. سپس در سال ۱۳۳۵ از دانشگاه هاروارد در رشته‌ی زمین‌شناسی و ژئوفیزیک درجه‌ی فوق لیسانس را دریافت کرد. سیر فکری نصر فرایندی قابل توجه دارد، چرا که او در ابتدا آموزشهای اسلامی - ایرانی را به خوبی فراگرفته بود و به همین جهت نیز تمایل داشت سرشت واقعی فیزیکی را درک کند. اما وقتی که سخنرانی برتراند راسل، فیلسوف انگلیسی (۱۹۷۰ - ۱۸۷۲) را شنید که «بسیاری از فیلسوفان برجسته‌ی غرب اعتقاد نداشتند که نقش علوم به طور کلی و فیزیک به طور خاص، کشف سرشت و جوانب

فیزیکی واقعیت بوده است»^(۱) شگفت زده شد. فضای سخت القای پوزیتیویسمی انستیتوی را دچار تردید کرد و همچنین عدم ارضای او از علم فیزیک سبب شد که به رشته‌ی فلسفه و تاریخ علوم روی آورد و در این رشته در سال ۱۳۳۷ از دانشگاه هاروارد درجه‌ی دکترا گرفت.

عنوان پایان نامه‌ی او «مفهومهای طبیعت در تفکر اسلامی در قرن چهارم هجری: پژوهشی درباره‌ی مفهومهای طبیعت و شیوه‌های به کار برده شده در مطالعه آن به وسیله‌ی اخوان الصفا، بیرونی و ابن سینا» بود که با عنوان «نظر متفکران اسلامی درباره‌ی طبیعت» (Thought Conceptions of Nature in Islamic) منتشر شد.

نصر تصمیم گرفت که به مطالعه‌ی گسترده‌ای در زمینه‌ی علوم انسانی روی آورد، از این رو در کلاسهای جورجیو دسانتیانا (۱۹۵۲ - ۱۸۶۳) تاریخ نگار علوم و فلسفه دان، حاضر گردید و تحت تعلیم او مطالعه‌ی ژرفی را در فلسفه‌ی یونان، قرون وسطی، تعالیم هندوئیسم و همچنین نقدهایی بر اندیشه غرب را فرا گرفت. استاد مزبور برای اولین بار نصر را با آثار یکی از مهم‌ترین نویسندگان سنت گرای غرب در قرن معاصر یعنی رنه گنون (۱۹۵۱ - ۱۸۸۶) آشنا کرد.

آثار گنون که از چارچوب و مبانی سنت گرایانه برخوردار بود تأثیری عمیق بر نصر داشت. از دیگر موفقیت‌های او در این دوره، مطالعه‌ی آثار کوماراسوامی (۱۹۴۷ - ۱۸۷۷)، متخصص تاریخ

هنر و فیلسوف سیلانی، بود. در طی این مطالعات، نصر با دیگر سنت گرایان غرب خصوصاً فریتیوف شوان (۱۹۹۸ - ۱۹۰۷)، تیتوس بورکهارت (۱۹۸۴ - ۱۹۰۸) و مارتین لینگز (۹ - ۱۹۰۹) آشنا شد و بر اندیشه و روحیات معنوی او تأثیری ژرف و دیرپای گذاشت.

همچنین این اندیشمندان به نوبه‌ی خود او را با دنیای متافیزیک شرقی، هندو و سنتی غرب آشنا ساختند. نصر درباره‌ی مجموعه‌ی این تأثیرات می‌نویسد: «آشنایی با هند و تا اندازه‌ی کمتری با خاور دور، همراه با انتقاد نویسندگان سنتی غربی از جهان مدرن، بیش از هر چیز دیگر به زدودن غبار الگوهای اندیشه‌ی مدرن غربی از ذهن و روح من کمک کرد»^(۲). در دوره‌ی تحصیل در هاروارد، نصر به کشورهای اروپایی به ویژه فرانسه، سوئد، بریتانیا، ایتالیا و اسپانیا مسافرت کرد و کوشید تا گستره‌ی آفاق فکری - معنوی اش را توسعه دهد. وی همچنین سفری به مراکش داشت که این سفر از جهات معنوی بسیار ارزشمند بود، چرا که به شدت دل‌بسته‌ی تصوفی شد که در قالب تعالیم و کردار شیخ احمد العلوی (شیخ بزرگ صوفیه‌ی مراکشی) معرفی می‌گردید.

دکتر نصر در سال ۱۳۳۷ به ایران بازگشت و با مرتبه‌ی دانشیاری فلسفه و تاریخ علوم در دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تدریس را شروع کرد. نصر جوان‌ترین عضو

هیئت علمی بود که مرتبه‌ی استادی کامل را احراز کرد. نصر از موقعیت و مرتبه‌ی ممتاز علمی استفاده کرد تا تحولی بنیادین در جهت تقویت و رشد برنامه‌های آموزشی رشته‌ی فلسفه دانشگاه تهران ایجاد کند. چرا که برنامه‌های درسی این دانشگاه نیز مانند دیگر دانشگاهها تحت نفوذ فرهنگ دانشگاههای فرانسه بود. لذا نصر حرکت مهمی را در تعلیم فلسفه‌ی اسلامی آغاز کرد. وی مهم‌ترین آموزه‌های فکری این تعلیم را از فیلسوفانی مانند ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا و ابن‌عربی دریافت کرد و سعی در بازخوانی اندیشه‌های آنها داشت. او معتقد بود که فلسفه‌ی اسلامی تلاش اندیشمندان‌ی خود را با ابن‌سینا و رساله‌ی «منطق‌المشرقین» و روایت‌های شهودی آن آغاز کرده و از این طریق مکتب اشراقی فلسفه‌ی اسلامی انتقال یافت و فیلسوفانی چون سهروردی و ملاصدرا آن را به کمال رساندند. دکتر نصر، در آثاری که درباره فلسفه‌ی اسلامی به زبانهای غربی نگاشته، ضمن پرداختن به فیلسوفان مشایی نظیر ابن‌سینا که در غرب نفوذی داشته و در درک تاریخ فلسفه غرب اهمیت دارند، بر کل سنت عقلی اسلامی پای می‌فشارد و اثبات می‌کند که برخلاف نظر بسیاری از پژوهشگران غربی، فلسفه‌ی اسلامی نه تنها هیچگاه دچار انحطاط و نابودی نگشت، بلکه دو مکتب عمده، یعنی مکتب عرفانی تصوف

ابن‌عربی و فلسفه‌ی اشراقی سهروردی به دنبال آن پدید آمدند که اهمیت آنها برای خود تمدن اسلامی کمتر از فلسفه‌ی مشایی نبوده است. لذا می‌توان این گونه نتیجه گرفت که آموزه‌های فلسفی - عرفانی نصر از هستی‌شناسی ابن‌سینا، حکمت اشراق سهروردی و حکمت الهی ملاصدرا و عرفان ابن‌عربی اخذ شده است که او را به مکاشفه‌ای عقلانی رهنمون ساخته است. همچنین نصر بر این باور است: «مسلمانان، با دست یافتن به فلسفه و قسمت عمده‌ای از علوم یونانیان و ایرانیان و هندیان که در دسترس ایشان قرار گرفته بود، رفته رفته به ایجاد چشم‌اندازهای عقلی خاصی نایل آمدند که از همان زمان تاکنون بر افق تمدن و فرهنگ اسلامی تسلط دارد. مذاهب فقهی و طرق تصوف هر یک جداگانه در قرن سوم اسلامی استقرار پیدا کرد، و وحی اسلامی که تا آن زمان، هنوز از مبداء و آغاز خود دور نشده بود و بنابراین به صورت کلی و آمیخته بود، حالت تبلور پیدا کرد، و اجزای آن هر یک عنوان خاصی برای خود به دست آورد. به طریق مشابهی، چشم‌اندازهای گوناگون عقلی، پس از گذشت چند قرن، غذایی را که میراث عظیم جهان قدیم فراهم آورده و به زبان عربی درآمده بود، با نظریات اسلامی درهم آمیخت و جذب کرد، و از این میان مکاتب مختلف علم و هنر و فلسفه تأسیس شد»^(۳).

اما نصر رویکرد دیگری به این قبیل مسائل دارد و آن رابطه‌ی میان فلسفه و دین، و یا به عبارتی عقل و وحی است. او هیچ تعارضی میان فلسفه و دین نمی‌بیند و با تفسیر عرفانی از دین، فلسفه‌ی حقیقی را همان حکمت اشراقی می‌داند. او می‌گوید: «هرگاه عقل به جنبه‌ی استدلالی خود محدود شود، چنان که در اکثر مکتبهای فلسفی جدید این امر به وقوع پیوسته است، از سوی دیگر وحی به جنبه‌ی ظاهری و صوری خود محدود می‌شود و حقایق عرفانی و باطنی دین انکار گردد دیگر آمیزش و وفاق فلسفه و دین امکان‌پذیر نیست.»^(۴)

به نظر نصر اشتباه بنیادی انسان عصر مدرن این است که مبنای نظام فکری خویش را واقعیت جهان خارجی قرار داده است. واقعی ندانستن معنویات، پوچ‌گرایی و نسبیت‌گرایی که ویژگیهای جهان مدرنیته‌اند، نتایج آن اشتباه بنیادی است. برعکس، در تمام سنتها، محور اصلی، واقعیت به مثابه حق است؛ بر این اساس هر چه غیر از اوست، تنها واقعیتی نسبی دارد. به تعبیر دیگر، محور اصلی این است که واقعیت مراتبی دارد که از خداوند شروع می‌شود و طی مراحل چندگانه به فروترین مرتبه‌ی واقعیت که عالم طبیعت باشد می‌رسد. این اشتباه اساسی ناشی از این است که «انسان عصر مدرن ازدو منبع معرفت مابعدالطبیعی، یعنی وحی و تعقل دست بریده و نیز از آن تجربه‌ی معنوی

درونی، که تحقق ملموس و عینی مراتب بالاتر وجود را میسر می‌سازد، محروم است، از این رو خود را مقید و محصور به چنین جنبه‌ی ناقصی و محدودی از واقعیت ساخته که ناگزیر خداوند را به منزله‌ی حق به‌بوته فراموشی سپرده است. از این گذشته، حتی اگر انسان متجدد ایمانش را به الوهیت کماکان حفظ کند، تصور خداوند، به منزله‌ی حق به هیچ روی با آن جهان بینی به لحاظ تجربی متعین که در آن زندگی می‌کند و مقدماتش را نادانسته یا اغلب ناخودآگاه می‌پذیرد، سازگار نیست.»^(۵) سپس نصر می‌گوید برای نیل به این معرفت لازم است دو منبع همزاد یعنی عقل و وحی را داشته باشیم تا به حکمتی که عقلانیت به بار می‌آورد و در قلب نهفته است برسیم. در پایان نیز این نتیجه حاصل می‌شود که «انسان متجدد فهم‌رسانی از خداوند به مثابه حق، به معنی مطلق آن ندارد، بلکه به علت همین فقدان معرفت از فهم کافی از نسبیت به مثابه حجاب نیز بی‌بهره است.»^(۶)

تمام رهیافتهای فکری - فلسفی نصر منجر به این نتیجه می‌شود که خود چنین یاد می‌کند: «اگر مجبور بودم، به اصطلاح، دیدگاه فلسفی خود را خلاصه کنم می‌گفتم که پیرو جاویدان خرد و نیز حکمت جهان روا هستم؛ یعنی آن خرد همیشگی که همواره بوده و همواره خواهد بود و در چشم انداز آن تنها یک واقعیت وجود دارد که می‌تواند بگوید «من». این خرد

برپایه ی یک متافیزیک کلی قرار دارد و در زمینه های کیهان شناسی، روان شناسی، هنر، و غیره به کار بسته می شود. اما در عمل به این خرد جز با کمک تجلی جهانی عقل نمی توان دست یافت؛ یعنی با کمک سنت یا مذهب، که تنها اوست که می تواند وسیله ی لازم را برای کارساز کردن عقل در درون انسان فراهم آورد و او را قادر سازد که از طریق دانش دگرگون شود تا آنکه خود به تجسم این خرد تبدیل گردد.»^(۷) از بیان نصر می توان این را دریافت که شریعت و سنت دو مقوله ای است که به بسترهای معرفتی پروژه فلسفی - عرفانی «جاویدان خرد» منتهی می شود. اما این مقولات در دیدگاه وی به چه معناست؟

براساس باور نصر، «شریعت» قانون الهی و بنیاد اساسی دین اسلام است. به این معنا که پروردگار، قانون گذار واقعی و شارع نهایی است. «شریعت، تجسم اراده ی الهی در قالب تعالیم خاصی است که قبول آن تعالیم و به کارگیری آنها حیات هماهنگ و همخوان آدمی در دار دنیا و سعادت او در عالم آخرت را تضمین می کند.»^(۸) «شریعت»ی که نصر مدنظر دارد، در زندگی خصوصی و عمومی بشر مستولی است و این تجسم الهی به صورت تعالیم عینی و انضمامی است و برای آدمی از قبل برنامه ای را تعیین کرده است که «چگونه در موارد خاص زندگی این گونه باشد»، پس «شریعت با مدنظر

قرار دادن تمامی جوانب فعل بشری همه زندگی را قداست می بخشد و به آنچه که دنیوی ترین فعالیتها می نماید، فحوای دینی می بخشد.»^(۹) لذا شریعت وسیله ای برای انسجام بخشیدن به جامعه بشری است که حیات روزمره اش را معنایی دینی می بخشد و زندگی را به یک مرکز معنوی پیوند می دهد. «شریعت الهی بسان شبکه ای از احکام و نگرشهایی است که بر همه حیات بشری حاکم اند و در تمامت خویش و به لحاظ ماهیت همه گیرشان می توانند انسان و جامعه را بر طبق اصل مسلط خود اسلام یعنی توحید، متحد سازند. شریعت وسیله ای است که به کمک آن، توحید در حیات بشری محقق می شود.»^(۱۰)

نصر در باب محتوای شریعت نیز معتقد است که محتوای شرع الهی به دو گستره ی «عبادات» و «معاملات» تقسیم می شود.^(۱۱) بنابراین شریعت تنها به مبانی شرعی و حیات دینی منتهی نمی شود، بلکه همه ی فعالیتهای بشری، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را در بر می گیرد. جنبه های مربوط به «عبادات» بر اصلی ترین اعمال عبادی در اسلام مبتنی است، یعنی: نماز، روزه، حج، زکات، جهاد و... که از آنها با نام «فروع دین» نیز یاد می شود. بنابراین «فضای دینی که این عمل در آن قرار می گیرد و پیوندی درونی که تعالیم شریعت با حیات معنوی بشر دارند، عملی را که در غیر این صورت عملی

دنیوی است، مبدل به عملی دینی می‌کنند.»^(۱۲) جنبه‌ی دیگر که از آن یاد کردیم «معاملات» بود، این جنبه نیز با «عبادات» مستقیماً مرتبط است. منظومه‌ی فکری نصر درباره شریعت، کل حیات و اعمال انسان را معنایی دینی می‌دهد که عمل او در نگاه پروردگار عملی خوشایند و به اندازه تکالیف مشخص دینی است که اجرای همگی این اعمال به زندگی‌اش معنای خاصی می‌بخشد. نصر همچنین، در پاسخ به این پرسش که اجرای کامل شریعت، ابتکار عمل را از آدمی سلب می‌کند نیز معتقد است «چنین انتقادی، در واقع از درک و فهم عملکردهای قانون الهی ناتوان است»^(۱۳)؛ چرا که این قوانین براساس سرشت طبیعی انسان تنظیم شده و قانونی است سرمدی و متعالی. نصر، بنیاد همه‌ی شریعت را در قرآن می‌داند و معتقد است که اصول کلی شریعت در کتاب کریم آمده است. بنابراین اصول شریعت که در قرآن آمده است، در احادیث و سنت نبوی، که توأمان دومین منبع اساسی شریعت محسوب می‌شوند، شرح و بسط یافتند. منبع آخری که در تفسیر شریعت از آن یاد می‌شود، اجماع است. به طور قطع و یقین نصر معتقد است «خداوند شریعت را به آدمی وحی کرده است. به طوری که اومی تواند از طریق شریعت، خود و جامعه‌اش را اصلاح کند. این انسان است که نیاز به اصلاح دارد، نه دین و حیانی

خداوند. وجود شریعت در دنیا، به دلیل رحمت خداوندی در حق آفریده‌های خویش است، به طوری که حضرت او قانونی فراگیر برای آنها فرورستاده است تا از آن تبعیت کنند و بدین وسیله هم در این دنیا و هم در آخرت به سعادت نائل شوند. بدین سان شریعت، قانونی آرمانی برای فرد و جامعه بشری است»^(۱۴)

بنابر باور نصر، که از آموزه‌های اسلامی اخذ شده است، انسان در منظومه شریعت مدار، کارگزار یا خلیفه‌ی خداوند بر روی زمین و عبد اوست. لذا تکمیل این دو وجه، طبیعت بنیادی انسان را می‌سازد، و انسان نیز مطیع باری تعالی است و «باید بی‌چند و چون یکسره بر مشیت و اراده‌ی خداوند گردن بنهد، و برای زندگی خویش و نحوه‌ی تحقق بخشیدن به خواست و مشیت او در نظم مخلوق از او هدایت و دستور بگیرد.»^(۱۵) بنابراین، انسان کارگزار خداوند در این جهان است، «پل میان، ملک و ملکوت و واسطه و ابزاری است که مشیت خداوند از طریق آن در این جهان تحقق و تبلور می‌یابد.»^(۱۶)

اسلام، انسان را موجودی می‌داند که دارای عقل و اختیار است و «انسان را همچنان بر آن فطرت ازلی‌ای می‌داند که خداوند در سرشتن آن عقل و بصیرتی به انسان داد تا دریابد که خداوند رب و یگانه اوست.»^(۱۷) نصر بنیانهای معرفتی خود را درباره اختیار انسان، از وحی و قرآن دریافت می‌کند و معتقد است «انسان

همواره در طلب بی‌نهایت و در جستجوی معنی است. آزادی معنوی، خصلت و غایت هستی اوست.^(۱۸) و «در اسلام به هیچ وجه امکان گریز از این آزادی نیست. خداوند ما را به عنوان موجودات بشری خلق کرده است. ما با خداوند میثاقی ازلی بسته‌ایم و لذا مسئولیم که سهمی را که در این میثاق برعهده گرفته‌ایم ایفا کنیم.»^(۱۹) نصر معتقد است برای اینکه این میثاق ایفا شود می‌بایست آزادی فراموش شده‌ی انسانی که اسیر شهوات نفسانی شده را تقلیل داده و یا از بین برد. بنابراین انسان «حامل بار امانت»^(۲۰) است که مانند گذشتگان خویش باید به آغاز و انجام خود بیندیشد.

بنابراین، انسان‌شناسی نصر یک انسان‌شناسی اسطوره‌ای است. او انسان را موجودی می‌داند که دارای اصلی ثابت و لایتغیر است، و لذا این انسان به دنبال معنی است و یا به عبارتی او «معنی‌جو» است. البته معنی‌جویی که از عرفان نیز وام گرفته و نگاه منفی نسبت به انسان عصر مدرن دارد. نصر، انسان را «واسطه میان آسمان و زمین»^(۲۱) می‌داند که «در قطب مخالف برداشت متجدد از انسان قرار دارد که انسان را مخلوق زمینی عاصی تجسم می‌کند که علیه عالم بالا شوریده و کوشیده است از نقش الوهیت به نفع خویش سوءاستفاده کند.»^(۲۲) در باور نصر، «انسان شورشگر»، «انسان پرومته‌ای یا پرومته‌وار» (Promethean Man) است.

پرومته‌ای منسوب به پرومته و اشاره به اسطوره پرومته دارد که بر طبق آن، پرومته علیه خدا شوریده و برخلاف خواست خدایان آتش را از آسمان ربود. نصر، انسان عصر مدرن را انسان پرومته‌وار می‌داند، از آن حیث که چنین انسانی نه تنها دعوی استقلال دارد و خدایان را از صحنه خارج نموده است، بلکه علیه «عالم بالا» شوریده و شعار «خدا مرده است» سر می‌دهد. در مقابل این نگرش، نصر «انسان خلیفه الله» (Prontifical) را مطرح می‌کند و این همان «انسانی سنتی است، در جهانی زندگی می‌کند که هم یک مبدا کلی دارد و هم یک مرکز کلی. او با آگاهی کامل از مبدا کلی هستی، که ظرف کمال خرد او است زندگی می‌کند و می‌کوشد تا خلوص و تمامیت اولیه‌اش را سرمشق قرار دهد، از نو تحصیل کند و انتقال دهد. همچنین در دایره‌ای زندگی می‌کند که همیشه از مرکز آن آگاه است و می‌کوشد در حیات، فکر و اعمالش به آن برسد. انسان خلیفه الله بازتاب مرکز کلی هستی بر محیط و پژواک مبدا کلی در دوره‌های بعدی زمان و نسلهای تاریخ است. انسان، به تعبیر اسلامی، جانشین خداوند (خلیفة الله) بر روی زمین است، برای اعمالش در پیشگاه خداوند مسئول بوده و قیّم و حافظ زمین است، زمینی که حق سلطه‌ی بر آن به وی داده شده است، مشروط به اینکه به خودش به عنوان آن شخصیت زمینی محوری که بر

«صورت خداوند» آفریده شده، یعنی یک موجود خداگونه که در این عالم زندگی می‌کند، ولی برای جاودانگی آفریده شده است وفادار بماند.»^(۲۳)

اما انسان شورش کرده است، درک و فهم امر قدسی را از کف داده و در ناپایداری و بی‌قراری مستغرق گشته است. این شورش از دوره رنسانس آغاز شد و به دون شأن انسان نیز ختم شد. نصر چند عامل و بستر را برای شورش علیه «عالم بالا» توصیف می‌کند. یکی از این عوامل، تفکیک زیاده از حد، میان انسان به عنوان محل استقرار آگاهی یا «من» و عالم هستی به عنوان «نا - من» یا یک قلمرو واقعیت که انسان با آن بیگانه است، بوده است.»^(۲۴)

البته این نگرش تفکیک روح از جسم در الهیات مسیحی وجود داشت که زمینه طغیان علیه این دیدگاه نیز فراهم شد و به منظور کشف معنا و مفاد معنوی طبیعت و معنا و مفاد ایجابی بدن، باید مفهوم الهیات مسیحی یا به عبارتی قرون وسطایی را انکار کرد. بنابراین، این انکار منجر به نگرش جدیدی به نام «بدن پرستی» (cult of the body) در دوره رنسانس شد. از عوامل دیگر شورش علیه «عالم بالا» می‌توان

به «از میان رفتن وحدت و سلسله مراتب معرفت که معلول افول جنبه ذوقی سنت در جهان غرب است»^(۲۵)

این رویکرد منجر به «تهی شدن علوم

طبیعت از معنا و مفاد باطنی و شرایط لازم خود، ظهور شکاکیت و لادری‌گری آمیخته با تنفر از حکمت در شکل مسیحی‌اش و فقدان معرفت مبتنی بر یقین سربرآورد که خود نتیجه فرو کاسته شدن وجود کلی به یک مفهوم ذهنی و نفی پرتوهای وحدت آفرین و تقدس بخش آن بود.»^(۲۶) در نتیجه‌ی این ظاهری ساختن تفکر مسیحی، که دنیوی کردن علوم جهان‌شناختی در قرن هفدهم را به دنبال داشت، نتیجه بومی کردن انسان مسیحی به عنوان یک شهروند کاملاً راضی در این جهان بود.

نصر از عامل دیگری نیز یاد می‌کند و آن «انقلاب علمی قرن هفدهم نه فقط مفهوم عالم، بلکه مفهوم انسان را نیز ماسینی کرد، و عالمی خلق کرد که انسان خود را در آن بیگانه یافت.»^(۲۷) علم پرستی قرن هفدهم در نتیجه موفقیت آشکار «فیزیک نیوتنی» بود که منجر به انسان‌شناسی‌هایی شد که تا به امروز یک فیزیک منسوخ را سرمشق قرار داده‌اند. نصر، همچنین «انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی آگوست کنت» را همچون جهل یا مشخصه «دوران ظلمت» (Dark Age) که به عنوان علم جلوه فروخته می‌شود، توصیف می‌کند.

نصر، هگل را نیز از دسته‌ی شورشیانی می‌داند که باعث شده با طرح نظر ثبات به تغییر و فراشد دیالکتیکی، «نه فقط انسان را از تصور ثبات که ویژگی بنیادی مفهوم سنتی راز انسان

است، محروم داشت، بلکه در انسانی کردن الوهیت نیز که به مرحله‌ی نهایی دنیوی شدن حیات انسان متجدد منتهی شد، نقش بارزی داشت. هگل آگاهی متناهی انسان را با آگاهی نامتناهی الهی برابر گرفت.^(۲۸) یکی دیگر از عصیان‌گران که نصر از آن نام می‌برد، دکارت است. دکارت شاید بتوان گفت سردسته‌ی این طغیان‌گران بود که علیه «عالم بالا» شورید. او در جستجوی تفکر نوینی برای معرفت یقینی بود لذا به جای استفاده از عقل شهودی و اشراقی، همانند برخی از فیلسوفان که نصر از آنها انتظار داشت، او از عقل استدلالی بهره گرفت و جمله معروف «می‌اندیشم پس هستم» را سر داد و مانند پتکی بر سرانسان کوفت. دکارت به برتری فاعل شناسا بر موضوع شناسایی معتقد بود. نصر این گسست معرفتی را سرآغازی می‌داند و می‌گوید: «دکارت در این قول که من می‌اندیشم پس هستم به آن من الهی اشاره ندارد که حدود هفت قرن پیش از دکارت، از زبان منصور حلاج اظهار داشته است: من حق هستم (أنا الحق)؛ یعنی آن خود الهی که فقط او می‌تواند بگوید «من». این خود فردی و بنابراین، از منظر عرفانی، خود و همی دکارت بود که تجربه و آگاهی‌اش از تفکر را بنیاد همه معرفت‌شناسی و وجودشناسی و منبع یقین قرار داد.»^(۲۹) نصر معتقد است که اگر دکارت می‌گفت، تفکر و آگاهی من، خود دلیل آن است

که خدا هست به همان دیدگاه فلسفه‌ی سنتی می‌پیوست و اصل وجودشناسی را در فلسفه حفظ می‌کرد. پس بدین سان، عقل شهودی که منبع آن وحی است از انسان جدا شد و انسان خود مغرورانه خواست اعمالش را انجام دهد و دیگر به وحی کاری نداشت. لذا این جدا افتادگی باعث شد «معرفت و علم از این پس کاملاً از امر قدسی جدا شدند.»^(۳۰)

نصر تمام این طغیان‌گران را که علیه «عالم بالا» شوریده‌اند را نام می‌برد و کردار آنها را نیز مطرح می‌کند و معتقد است: علم مبتنی بر تصور ماشین‌گرایانه از عالم هستی که گالیله و کپلر پدید آوردند، شک هیومی و موضع لادری‌گرایانه کانتی، مکاتب هگل و مارکس که واقعیت را بر صیوروت دیالکتیکی و خود تغییر مبتنی ساختند و بصیرت ثابت به اشیاء را به بصیرتی بی‌اثبات و دائم‌التغییر تبدیل کردند و همچنین تفاسیر الهی‌دانان محافظه‌کار در آلمان قرن نوزدهم و تفاسیر چپ‌گرایانه لا‌آدری و تحصیل‌گرایی کُنت و «تجاوزهای مدرنیسم»^(۳۱) و فلسفه تحلیلی دوران معاصر همگی «فلسفه‌های یاهو»^(۳۲) هستند که «مراحل پایانی برنامه نابودی کامل کیفیت قدسی معرفت را عملی می‌سازند، و این امر یا از طریق جدا ساختن کامل دین و جستجوی امر قدسی از استدلال و منطق و یا از طریق تهی ساختن زبان و فرایندهایی فکری که البته مرتبط با زبان‌اند، از

هرگونه معنا و مفادی دارای مرتبه مابعدالطبیعی اجرا می‌شود.»^(۳۳) جستجوی انسان نوعاً متجدد در واقع، در جهت این بوده است که «خدایان را در هر جا که یافت به قتل برساند»^(۳۴) و انسان را به یک هویت بدون وجه و صورت که در تلی از خاک مفقود شده است، تنزل دهد.

بنابراین، «فریاد نیچه که خدا مرده است، همان طور که تاریخ قرن بیستم به انحاء متعدد موفق به اثبات آن شده است، معنایی جز این نمی‌تواند داشت که انسان مرده است. ولی در واقع، پاسخ به نیچه این نیست که بگوییم انسان به معنای واقعی کلمه مرده است، بلکه باید گفت انسان عاصی که تصور می‌کرد می‌تواند در یک دایره بدون مرکز زندگی کند، مرده است.»^(۳۵) نصر با تمام این طغیانها و شورشهایی که علیه «عالم بالا» صورت گرفته و عالم پاره پاره‌ای بر جای گذارده‌اند، امیدی دیگر می‌دهد و می‌گوید: «اما از آنجا که خداوند هم مهربان و هم عادل است، ممکن نیست نور عقل به طور کامل در محاق بیفتد و این یأس و نومیدی نمی‌تواند. فصل‌الختم انسان معاصر باشد.» پس با ارائه این مسیر که نصر از آن یاد می‌کند، و البته این مسیر برگرفته از آموزه‌های قرآنی و اسلامی است، انسان می‌بایست به بازیابی «امر قدسی» و «احیای سنت» اهتمام کند که نتیجه این تلاش رسیدن به «حکمت خالده» است. اصطلاح «سنت» (tradition) در منظومه‌ی فکری

نصر مفهومی است که «در تمدن غربی در حین مرحله نهایی تقدس‌زدایی از معرفت و از عالمی که انسان متجدد را احاطه کرده است، مورد توجه قرار گرفت. بازیابی سنت نوعی تاوان کیهانی (Cosmic Compensation) بود؛ هدیه‌ای از بارگاه الهی (Divine empyrean) که رحمتش درست در لحظه‌ای که همه چیز از دست رفته می‌نمود، اظهار مجدد حقیقی را که لب و گوهر سنت است، ممکن ساخت. تنسيق منظر سنتی پاسخ امر قدسی، که هم مبتدا و هم منتهای حیات بشر است، مرثیه تقدیر شوم انسان متجددی بود که در عالمی تهی شده از امر قدسی و بنابراین، تهی شده از معنا، ره گم کرده بود.»^(۳۶) پس در نظر نصر می‌بایست، «این حقیقت را از نو به بیان آورد و به نام سنت تنسيق کرد. کاربرد این اصطلاح و توسل به مفهوم سنت به صورتی که در جهان معاصر دیده می‌شود، به یک معنا، خود نوعی نابهنجاری است که به موجب نابهنجاری‌ای که عالم متجدد من حیث هورا تشکیل می‌دهد، ضرورت یافته است.»^(۳۷) اگرچه نصر معتقد است که «هنوز بسیاری از محافل فهم درستی از سنت ندارند و آن را با رسم، عادت، الگوهای فکری موروثی و مانند آن، خلط می‌کنند.»^(۳۸) لذا نصر به کندو کاوی در معنای سنت روی می‌آورد و معترف است که زبانهای سنتی واژه‌ی دقیقی منطبق با مفهوم سنت ندارند. «اصطلاحات

بنیادینی چون «ذرمه» در آیینهای هندو و بودایی، «الدین» در اسلام، «دائو» در آیین دائو و مانند آن پیوند ناگسستنی با معنای اصطلاح سنت دارند ولی عین آن نیستند، هر چند که البته عوالم و تمدنهای پدید آمده از طریق آیین هندو، آیین دائو، یهودیت، مسیحیت و اسلام و همچنین هر دین اصیل دیگر یک عالم سنتی است. هر یک از این ادیان لبّ یا منشاء سنتی است که اصول آن دین را به حوزه‌های مختلف تسری می‌دهد.»^(۳۹)

نصر با ارائه این مفاهیم و تطبیق آنها از لحاظ ایستمولوژیک، سنت را در معنای فنی و تخصصی این گونه تعریف می‌کند: «سنت به معنای حقایق یا اصولی است دارای منشأیی الهی که از طریق شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، اوتاره‌ها (Avataras)، لوگوس (Logos) یا دیگر عوامل انتقال، برای ابناء بشر و در واقع، برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره‌ی آنها برگرفته شده است، و این با پیامد و اطلاق و به کارگیری این اصول در حوزه‌های مختلف اعم از ساختار اجتماعی و حقوقی، هنر، رمزگرایی و علوم همراه است و البته معرفت متعالی، همراه با وسایطی برای تحصیل آن معرفت را نیز شامل می‌شود.»^(۴۰)

به طور کلی در اندیشه نصر، سنت مشتمل بر اصولی که انسان را به عالم بالا پیوند می‌دهند و

همانند دین، در آن واحد، هم حقیقت است و هم حضور، و اینکه سنت پیوندی ناگسستنی با وحی و دین، با امر قدسی، با مفهوم راست اندیشی (Orthodoxy)، با مرجعیت، با استمرار و انتظام در انتقال حقیقت، با امر ظاهری (eric-exot) و امر باطنی (esoteric) و همچنین با حیات معنوی، علم (طبیعی) و هنرها دارد. مفهوم سنت در معنای حقیقی آن، آنچه که در بالا مطرح شد، در گستره‌ی فکری نصر از اهمیت خاصی برخوردار است و او را به عنوان سنت‌گرایی (Traditionalist) معرفی می‌کند که نه تنها از تعبیر قرآنی «سُنَّةُ الاولین» (بقره/ ۱۳۵) آموزه‌های فکری‌اش را اقتباس می‌کند، بلکه از مکاتب دیگر سنتی خصوصاً اساتیدی که از آنها نام بردیم الهام می‌گیرد. سنت در گستره‌ی اندیشه نصر بر شئون دیگر تفکرش نیز سایه انداخته و مفهوم عقل و امر قدسی و حکمت خالده را نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد. سنت‌گرایان معتقدند که تعقل یکی از مواهب مختص انسانهاست و دارای ویژگیهای ادراکی و عقلانی مشترکی اند، وقتی با جهان هستی مواجه می‌شوند به نتایج و حقایق یکسانی دست می‌یابند. بنابراین آدمیان از همان نخستین روزهای پیدایششان بر روی زمین به چنین مجموعه‌ای از حقایق دست یافته‌اند، حقایقی که چون حقیقت‌اند، زمان و مکان و احوال خاصی ندارند و نه شرقی‌اند و نه غربی و چون بی‌وطن‌اند «جهان»

وطن آنهاست و در همه جا آشنا هستند. مجموعه‌ی اینها می‌شود، حقایق همه جایی و همیشگی (Truths Universal).

بنابر آموزه‌های معرفتی فوق، سنت دارای چهار اساس است:

۱- منبع الهام و وحی؛

۲- فیض دائم؛

۳- تجربه‌ی معنوی؛

۴- تجسم ظاهری سنت.

دارای ماهیتی تعقلی-ذوقی که با علم حضوری می‌توان آن را دریافت کرد. و یا «از دیدگاه نفس کلی (Potential Intellect) که در مرکز هر نفس

مقیم است، منبع علم قدسی آشکار شده برای آدمی، مرکز و کُنه خود قوه‌ی عاقله بشری است، چراکه مآلاً معرفت به جوهر کلی، جوهر معرفت است یا معرفت به منشاء و مبداء کلی،

منشاء و مبداء معرفت است.» (۴۳) نصر معتقد است که «علم و امر قدسی» که گوهره‌ی آن سنت است و از طریق شهود و وحی قادر به شناسایی است، آگاهی بشری نمی‌تواند به شکل بشری جزئی آن را دریافت و ادراک کند.

«هر کسی قادر به تعقل نیست و یا نمی‌تواند شهود تعقلی داشته باشد، همان طور که هر کسی نمی‌تواند به یک دین خاص مؤمن باشد.

ولی عدم امکان تعقل برای هر کس، واقعیت چنین امکانی را بی‌اعتبار نمی‌سازد. به هر تقدیر، برای کسانی که قابلیت شهود تعقلی دارند، وسیله‌ای برای نیل به معرفتی دارای ماهیت قدسی، وجود دارد؛ معرفتی که در دل

آن وحی بیرونی که دین را تشکیل می‌دهد و هم در مرکز هستی انسان قرار دارد. این وحی مربوط به عالم صغیر، دستیابی به آن علم قدسی را که مشتمل بر معرفت به حق (The Real) و نیز وسایطی برای تمیز دادن میان حق و توهم

است، ممکن می‌سازد.» (۴۴)

نصر به بازخوانی علم قدسی روی می‌آورد

لذا سرشت فراگیر سنت از رهگذر حضور به دو ساحت بنیادین ظاهر و باطن ارجاع می‌شود: «ساحت اول به آن جنبه از پیام نازل از عالم می‌پردازد که بر کل زندگی یک انسان

سنتی حاکم است. ساحت دیگر، به نیازهای معنوی و فکری آن کسانی می‌پردازد که خدا یا حقیقه الحقایق را در این داز دنیا جستجو

می‌کنند. در یهودیت و اسلام این دو ساحت سنت به عنوان ساحت تلمودی و قباله‌ای (عرفان یهودی) یا شریعت و طریقت به وضوح

مشخص شده‌اند.» (۴۱)

مفهوم دیگری که تبار معرفتی نصر را در این گستره مشخص می‌کند، «امر قدسی» است. بنابر باور نصر «علم قدسی چیزی نیست مگر آن معرفت قدسی که در دل هر وحی، موجود

است و مرکز آن دایره‌ای است که سنت را در برگرفته و آن را تعیین و تحدید می‌کند.» (۴۲) لذا

علم قدسی تجربه‌ای روحانی-وحیانی است و

نه ابتکار، بلکه علم قدسی نصر در مفاهیم مکاتب فلسفی و سنتی موجود بوده و او از این راه برای دستیابی به آن اندیشه‌ای که به آن

تعلق خاطر داشت استفاده می‌کند. به طور کلی، بسترهای معرفتی و آموزه‌های فکری نصر برای بازشناسی علم قدسی از فلوطین و «اقانیم الهی»؛ و همچنین «خیر اعلی» در «مثل» افلاطونی و یا «الاعیان الثابته» در مابعدالطبیعه اسلامی؛ و «نفس الرحمن» عارفان مسلمان و نیز آموزه‌های عرفانی ابن عربی و «حکمت ذوقی»

سهروردی است که به روایتی اشراقی از مبادی روی می‌آورد و در پایان ملاصدرا نیز در این پروسه نقش پایانی را ایفا می‌کند.

آنچه را که قبلاً درباره آزادی معنوی انسان و معنی جویی او مطرح کردیم در اینجا و در بحث علم قدسی متبلور می‌شود. چرا که نصر معتقد است علم قدسی از رهگذر متن مقدس، یعنی قرآن، منتقل می‌شود. «در اسلام، تحت تأثیر حضور خیره‌کننده قرآن، همه‌ی جوانب سنت با این کتاب آسمانی مرتبط گردیده‌اند و طبقه مفسران، از کسانی که به شریعت الهی اهتمام دارند تا عارفانی که از طریق آن هرمنوتیک معنوی یا تأویل این کتاب به جواهر حکمت نهفته در پس حجاب صورتهای ظاهری این کتاب آسمانی نفوذ کرده‌اند، همه را شامل می‌شود». «تأویل معنوی وسیله‌ای است که قوه‌ی عاقله تقدس یافته به واسطه‌ی وحی،

با کمک آن قادر است به لبّ وحی راه یافته و حقیقت اصیلی را که کُنه و گوهر خود قوه‌ی عاقله است، مکشوف سازد.»^(۴۵)

با همین تأویل معنوی است که علم قدسی دیگر شرح و بیان نظری شناخت نیست. هدف آن هدایت انسان، روشن ساختن روان او به نور علم و معرفت، و فراهم کردن امکان وصول به ذات قدسی است و در نتیجه «علم قدسی هم حاوی بذر درخت معرفت است، هم حاوی ثمره آن.»^(۴۶)

بحث و کنکاشی که درباره امر قدسی و سنت داشتیم، در آموزه‌های فکری نصر منجر به بحثی درباره «جاویدان خرد» نیز می‌شود. در نظر نصر افراد بسیاری جذب ندای سنت شده‌اند و معنای سنت بیش از هر چیز بآن حکمت جاویدان (Perennial Wisdom) مرتبط است که در بطن هر دین قرار گرفته و چیزی نیست مگر همان سوفیایی که به دلیل برخورداری از منظر ذوقی در غرب و همچنین شرق عالم، برترین دستاورد بشری محسوب می‌شود. حکمت جاویدان در مکاتب و سنتهای دیگر نیز حضور دارد و در سنت غربی Sophia Perennis و هندوها آن را «سنتانه ذرمه» و مسلمانان «الحکمة الخالدة» می‌نامند که نصر این تعابیر را به فارسی «جاویدان خرد» می‌نامد. همچنین تمام این تعابیر و مفاهیم با «سنت ازلی» (Tradition Primordial) که مبداء کلی حیات بشری است،

مرتبط است. اگرچه سنت ازلی در قرآن «الدین الحنیف» آمده است و قرآن در نصوص مختلفی به آن اشاره کرده است.^(۴۷) اما «جاویدان خرد» چیست؟ این اصطلاح، مجموعه‌ای است مرکب از مابعدالطبیعه‌ای که به حقیقتی الهی تصدیق دارد که برای تحقق عالم جمادات، نباتات و حیوانات ضرورت دارد؛ روان‌شناسی‌ای که در نفس انسانی چیزی می‌یابد. شبیه به حقیقت الهی یا حتی عین حقیقت الهی است.

بسیاری از افراد تحت تأثیر افکار، ای. کی. کوماراسوامی که از شارحان آموزه‌های سنتی است، سنت را با فلسفه جاویدان که ارتباط عمیق با آن دارد، یکی گرفته‌اند. هاکسلی معتقد است که اولین بار «حکمت خالده» را لاینیتز به کار برد. اما احتمالاً این اصطلاح برای نخستین بار آگوستینو استیوکو (۱۴۹۷-۱۵۴۸)، فیلسوف و الهی‌دان آگوستینی مشرب دوره رنسانس، به کار برده است. هر چند، این اصطلاح را با مکاتب مختلف بسیاری از جمله فلسفه‌ی مدرسی مخصوصاً مکتب تومایی (School Thomistic) و مکتب افلاطونی معادل گرفته‌اند.

اگرچه یکی انگاشتن فلسفه جاویدان با فلسفه تومایی و فلسفه مدرسی به طور کلی یک پدیده مربوط به قرن بیستم است، اما، این در حالی است که فلاسفه مدرسی به طور عام در دوران رنسانس با نظریات استیوکو مخالفت می‌کردند. رگه‌های فکری «حکمت خالده» را می‌توان در آثار کسانی چون زرتشت، فیثاغورث، هرمس و افلاطون که وی را وارث حکمت الهی می‌دانند، ملاحظه کرد. در نظر نصر، سنت پیوندی وثیق با جاویدانی خرد دارد «اگر این اصطلاح را به معنای حکمتی بفهمیم که همیشه بوده است و همیشه خواهد بود، و هم از طریق انتقال عرضی و هم از طریق تجدد طولی در اثر تماس با آن واقعیتی که در سرآغاز بوده و در این جا و اکنون هست، نیز جاودانه شده است.»^(۴۸)

به اعتقاد نصر، فلسفه جاویدان در فلسفه اسلامی از جایگاه ویژه و اهمیتی خاص برخوردار است. «ارتباط این مفهوم با علم قدسی و معنای آن به عنوان حقیقتی ازلی که در ظرف هر وحی احیاء می‌شود، کاملاً واضح است و بیشتر از چیزی که در سنت مسیحی دیده می‌شود، مورد تأکید است. اسلام آموزه‌ی توحید را نه فقط گوهر پیام خویش، بلکه «لب اللباب» هر دین نیز می‌داند. از نظر اسلام وحی به معنی اظهار توحید است و همه‌ی ادیان بازخوانیهای متعدد آموزه‌ی توحید در اوضاع و احوال مختلف و به زبانهای مختلف اند.»^(۴۹)

به باور نصر، در سنت تعقلی اسلام هم به لحاظ جوانب عرفانی و هم به لحاظ جوانب فلسفی، میان وحی و نبوت ارتباطی تعاملی وجود دارد حتی فیلسوفی مانند فارابی بر این امر معترف است. شخصیت‌های بعدی چون سهروردی، این منظر را به سنت ایران پیش از

اسلام تسری دادند. سهروردی اغلب از «الحکمة اللدنیة» یا «حکمت الهی» به همان معنایی که از سوفیا مرسوم است به کار می‌برد. همچنین ملاصدرا ی شیرازی، معرفت حقیقی را عین حکمتی ازلی می‌دانست که از آغاز بشر موجود بوده است. «برداشت اسلامی از جهان شمولی وحی با تصویر یک حقیقت جاویدان که همیشه موجود بوده و موجود خواهد بود، یعنی حقیقتی بدون تاریخ، یاران قدیم بوده‌اند.»^(۵۰)

به هر ترتیب، سنت‌گرایان آراء خود را تعمیم داده و «وحدت‌گرایی باطنی ادیان» و یا به تعبیر فریتویف شوان «وحدت استعلایی ادیان» را نیز مطرح کرده‌اند. اگرچه بحث رابطه سنت با دین، ضرورت کندوکاو در مسئله کثرت ادیان را ایجاب می‌کند. چرا که ادیان متعدد هستند و سنت واحد از این لحاظ فقط یک سنت، یعنی همان سنت ازلی، وجود دارد که همیشه هست. به اعتقاد نصر، «این همان حقیقت یگانه‌ای است که هم لبّ و هم مبداء همه‌ی حقایق است. همه‌ی سنتها تجلیات زمین مثل اعلای آسمانی هستند که مآلاً با مثل اعلای ثبت سنت ازلی مرتبطند به همان سان که همه‌ی وحی‌ها با لوگوس یا کلمه در آغاز وجود داشت و هم جنبه‌ای از لوگوس کلی و هم لوگوس کلی من حیث هو است، ارتباط دارند.»^(۵۱)

به هر ترتیب؛ اشراق، مکاشفه و شهود و

متافیزیک سنتی در اندیشه‌ی نصر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. او با دیدگاهی نوافلاطونی میراث فکری رنسانس و عصر مدرن را محکوم می‌کند. اما او همچنان بر این باور است که ادعاهای انسان مدارانه و جهان شمول باورمندان این اعصار (رنسانس و مدرنیته) سبب جدایی فلسفه از اخلاق، دانش و مذهب شده است. اگرچه دکتر نصر در آثار مختلف خود، به تکرار گفته است که مخالف علم جدید نیست، اما معتقد است که باید آن را در جایگاه شایسته‌اش نشانند. این جایگاه را مابعدالطبیعه و جهان‌شناسی، به معنی سنتی آنها مشخص می‌سازند. به ویژه باید از این ادعای تمامت‌خواهانه پرهیز کرد که علم جدید، تنها راه معرفت و شناخت شمرده شود. نصر، به مانند اغلب منتقدان عصر مدرنیته بر این باور است که وضع اولیه و ارزشمندی که ویژگی آن، همسان‌انگاری خداوند و طبیعت بود، به علت یورش افکار و یاوه‌های مدرنیته که توسط کسانی مانند ماکیاولی، دکارت، گالیله، نیوتن و فروید صورت‌گرفت از میان رفته است. او شورش علیه «عالم بالا» و طغیان انسان علیه پروردگار را جدایی عقل از «نور» که به آشفتگی، بی‌سرانجامی و انحطاط انسان منجر شده است، می‌داند. نصر می‌گوید: «تمدن مدرن، آن‌چنان که از زمان رنسانس در غرب گسترش یافته، تجربه‌ای است که به شکست انجامیده است؛

شکستی چنان سخت در اینکه آدمی در آینده بتواند راههای دیگری بجوید تردید به وجود آورده است. اگر این تمدن را، با همه‌ی فرضهایش در مورد سرشت انسان و جهان که پایه‌ی آن است، چیزی جز تجربه‌ای شکست خورده بدانیم فوق‌العاده غیرعلمی رفتار کرده‌ایم» (۵۲)

به هر ترتیب افق فکری نصر که از سنت، شریعت (اسلام)، مابعدالطبیعه سنتی و جاویدان خرد ترتیب یافته است منجر به فعالیتهای گسترده‌ای در زمینه‌ی مسائل فلسفی و فرهنگ اسلامی شد. او، در سال ۱۳۵۲، انجمن فلسفه ایران را تأسیس کرد. بنیانگذاری این انجمن ثمره‌ی تلاشها و کوششهایی بود که وی برای احیاء مجدد فلسفه ایرانی - اسلامی در نظر داشت. نصر اهداف و دیدگاههای انجمن را چنین بیان می‌کند: «هدفهای انجمن مشتمل است بر احیای تفکر و اندیشه فلسفی و عرفانی و علمی ایران چه در دوران اسلامی و چه در ازمنه باستانی، و آشنا ساختن جهانیان با این گنجینه‌ی بی‌همتای معرفت، و نیز ترجمه و تحلیل آثار فلسفی و فکری تمدنهای دیگر اعم از غرب و شرق به زبان فارسی، و جلب توجه متفکران ایرانی به مکتبهای فکری و مسائل خاصی که بشر امروز با آن گریبانگیر است.» (۵۳)

دکتر نصر برای آنکه انجمن تبدیل به یک مرکز فلسفی - فکری درجه اول شود دانشوران

قابل توجه‌ای را گرد هم آورد. برخی از آنها عبارتند از: سید جلال‌الدین آشتیانی، ویلیام چیتیک، هانری کربن، محمدتقی دانش پژوه، مهدی حائری یزدی، توشی هیکو ایزوتسو، جواد مصلح، نصرالله پورجوادی و... نصر به سامان‌دادن برخی جلسات فکری - فلسفی اهتمام خاصی داشت. یکی از آنها سلسله گفتگوهای میان هانری کربن (رئیس بخش اسلامی در دانشگاه سوربن) و علامه طباطبائی بود. محور این گفتگوها معمولاً بر موضوعهایی مربوط به فلسفه‌ی اسلامی، برخورد و گفتگوی شرق و غرب، رابطه‌ی دین و علم، اساطیر هندو و اسلامی و عرفان تطبیقی تکیه داشت. افق نظری این جلسات بیشتر بر نزدیکی روشنفکران دانشگاهی و روحانیون روشن‌نگر به دور از فضای بسته‌ی حوزه‌های علمیه بود. نصر در مدتی که در ایران بود از محضر سیدمحمد کاظم عصار و آیت‌الله سیدابوالحسن رفیعی قزوینی نیز بهره برد. وی همچنین بعضی از متون فلسفی مهم از قبیل مجموعه آثار کامل سهروردی و ملاصدرا و متون عربی ابن‌سینا و بیرونی را تصحیح انتقادی کرده است. علاقه‌ی ژرف نصر به ملاصدرا زمینه‌ساز انتشار آثار صدرالمتألهین به وسیله‌ی استادان سنتی فلسفه‌ی اسلامی گردید و خود او نیز نخستین کسی بود که ملاصدرا را با تألیف کتابی به نام «صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه» به

جهان انگلیسی معرفی کرد. دکتر نصر طی سالهای ۶۵-۱۹۶۴ در دانشگاه آمریکایی بیروت به عنوان نخستین استاد مطالعات اسلامی آقاخان عهده دار تدریس بود. در این دوران بود که او طی سخنرانی در این دانشگاه کتاب «آرمانها و واقعیتهای اسلام» را تألیف نمود. او همچنین در سال ۱۹۶۶ در مجموعه سخنرانیهای «راکفلر» در دانشگاه شیکاگو شرکت کرد و کتاب «انسان و طبیعت: بحران معنوی انسان جدید» را رقم زد. نصر در سال ۱۳۵۷ بالاجبار ایران را ترک و به آمریکا رفت. او نخستین متفکر مسلمان و حتی نخستین متفکر مشرق زمین است که افتخار آن را یافته است تا در شمار معدود سخنرانان «گیفورد» در دانشگاه ادینبوری اسکاتلند درآید، که حاصل این سخنرانیها کتاب «معرفت و معنویت» است. دکتر سیدحسین نصر هم اکنون استاد دانشگاه جورج واشنگتن و متصدی کرسی مطالعات سنتی است. قابل ذکر است که نام دکتر سیدحسین نصر در کنار دیگر فیلسوفان بزرگ قرن اخیر در مجموعه ی فیلسوفان زنده نیز حضور دارد.

۲- نصر؛ شریعت، طریقت و حقیقت

نچه را که تاکنون درباره اندیشه های دکتر نصر بررسی کردیم، بازنمایی منظومه ی فکری وی بوده و محورهایی که از آن نام بردیم (شریعت،

سنت، امر قدسی، جاویدان خرد و...) در یک افق به سرانجام می رسد و آن «معرفت و معنویت» است. نصر کتابی هم با همین عنوان در کارنامه ی آثار خود دارد که اگر سخن به گزافه نگوئیم، مانیفست فکری اوست، چرا که رهیافتهای فکری نصر به شریعت و سنت (اسلامی) رهیافت باطنی، رمزی و اسطوره ای است. او شریعت و سنت را در همین بنیادها می بیند. او در تبیین آراء اسلامی و تفکرات معنوی معتقد است: «معنویت اسلام مستقیماً از قرآن مجید و سنت شریف نبوی سرچشمه گرفته است. این معنویت بر معانی باطنی آیات کلام خداوند و آن بخشی از اعمال و افعال رسول اکرم (ص) مبتنی بوده» است. (۵۴) الگویی که نصر از آن یاد می کند به عبارتی دیگر بن مایه های فکری اوست. تأملی که نصر به اسلام دارد در مجموعه ی طولی شریعت، طریقت و حقیقت قرار دارد. براساس این نگرش «شریعت، مدار دایره ای است که شعاع آن طریقت و مرکز آن حقیقت است و دایره روی هم رفته اسلام است.» (۵۵)

نصر این سه نگرش را در قالب سه علم بیان می کند: «نخست علمی است که در دسترس همگان است یعنی علم شریعت که جوهر آن در قرآن است و حدیث و فقه به فهم آن کمک می کند و فقها آن را به دیگران می آموزند. این علم همه ی سیماهای زندگی اجتماعی و دینی

مؤمن را فرامی‌گیرد. در ماورای آن علم طریقت است که با جنبه‌ی درونی اشیاء سر و کار دارد و حیات روحانی کسانی را که برای پیروی از آن برگزیده شده‌اند اداره می‌کند. از همین طریق است که رشته‌های مختلف اخوت‌های صوفیانه برخاسته است، چه طریقت در واقع همان راهی از زندگی است که بر پایه‌ی اتصال و ارتباطی شخصی و غیرمنظومه‌ای بنا شده است و بالاخره یک حقیقت غیرقابل بیان وجود دارد که در قلب هر دو راه شریعت و طریقت جایگزین است.^(۵۶) قلب حقیقت، از نظر نصر متکی کردن معنویت بر اسلام و به طور کلی دین بر عرفان است: «معنویت اسلام اساساً عرفانی است یعنی مبتنی بر معرفت است.»^(۵۷) او معنویت را بر اساس دیدگاه‌های سنت گرایانه خود حمل می‌کند: «سنت اسلامی شواهد و مدارک خیره‌کننده‌ای بر ماهیت قدسی شناخت و محوریت منظرذوقی در حیات معنوی ارائه می‌دهد.»^(۵۸)

نصر واژه‌ی معنویت را اخذ شده از معنای فارسی این واژه می‌داند: «این واژه از واژه‌ی معنا مشتق می‌شود و بسیاری از بزرگان صوفی شکل بیرونی یا صورت را کنار شکل درونی یا معنا قرار داده‌اند. وقتی که کلمه‌ی صورت بدین مفهوم به کار می‌رود، به معنای ارسطویی این کلمه نیست، بلکه به معنای جنبه ظاهری چیزی است و معنا جنبه‌ی درونی آن. بنابراین در این مفهوم معنویت جنبه‌ی درونی چیزها باطن و پنهان مربوط است. معنویت اساساً خودش را با جنبه‌ی پنهانی و نیز با انعکاس جنبه‌ی درونی واقعیت بر جنبه‌ی ظاهری یکی می‌داند.»^(۵۹)

دریافتی که نصر از معنویت دارد به شکل جدایی‌ناپذیری با معرفت‌شناسی وی تلفیق شده است. از نظر وی «معرفت اصیل، همان لاله‌الاله‌الله است، که همه‌ی حقایق و معارف را در بر دارد و نیز رهایی بخش آدمی از همه محدودیت‌هاست و معرفت برای اینکه آزادیبخش باشد، باید کل وجود آدمی متحقق به آن شود و تمام اجزای تشکیل دهنده‌ی عالم صغیر بشری را در برگیرد. شهود عقلی، هر چند موهبتی ارجمند از عالم بالاست، ولی معرفت تحقق یافته نیست.»^(۶۰) از نظر نصر معرفت تنها از طریق عقلانیت میسر نیست بلکه اراده و نفس نیز در تحقق این امر مشارکت دارند. چرا که «این معرفت مستلزم تحصیل فضایل معنوی است که به موجب آن آدمی در آن حقیقت که خود فراپشری است، سهیم می‌شود.»^(۶۱) نصر بانگ‌رَش اسطوره‌ای - رمزی معتقد است که «لوگوس» خزانه‌دار معارف است و از طریق یادآوری نفس بشر آن را باز می‌یابد. او همچنین از دیدگاه سنتی به معرفت نیز می‌نگرد و از آمیزش عقل شهودی و عقل استدلالی، معرفت قدسی را باز می‌یابد.

سرانجام، معرفت تحقق یافته سراسر ساحت جسمانی را در بر می‌گیرد و متحول می‌سازد.

«نورانیت جسمی حکیم، نورانیت شخصی که از طریق عرفان به رهایی دست یافته است، بازتابی از نور خود معرفت قدسی بر مرتبه‌ی مادی است. معرفت تحقق یافته در قلب که هم مبداء ذهن است و هم مبداء بدن، آشیان دارد و لاجرم هم ذهن و هم بدن را متحول می‌سازد. این معرفت نوری است که کل وجود انسان را سرشار می‌کند، حجاب جهل را کنار می‌زند و بر تن او جامه نورانیت فروزان، که جوهر خود آن معرفت است، می‌پوشاند. همان‌طور که پیامبر اسلام (ص) فرموده است «معرفت نور است» (العلم نور) و معرفت تحقق یافته معنایی جز متحقق شدن به آن نور نمی‌تواند داشت که نه تنها ذهن را نورانیت می‌بخشد، بلکه نفس را زیبا می‌کند و بدن را منور می‌سازد، در حالی که از لحاظ عملی، شرط لازم و اولیه خود متحقق شدن به معرفت، تربیت نفس و بدن هر دو است، تربیتی که عالم صغیر بشری را برای پذیرش «نور قاهر» معرفت قدسی مهیا می‌سازد.» (۶۲)

بدین سان، نصر نفس را برای پذیرش عرفان ناب که در این صورت به عنوان وحدت حقیقی یا توحید توصیف می‌شود، معرفی می‌کند. اما معرفت حقیقی که با فضایل معنوی سرشته شوند می‌توان تعبیری ماوراء الطبیعی از درون آن اخذ نمود و آن همان معرفت قدسی است. در مجموعه‌ی تأملات نصر، معرفت قدسی شناختی است متافیزیکی که از بطن ساختارهای سنتی و معنوی دریافت می‌شود و این امر قطعاً مخالف «معرفت ذهنی» است. چرا که معرفت ذهنی براساس یافته‌های تردیدی و تأملات استدلالی است. اما معرفت قدسی از آموزه‌های عرفانی بهره بردند که هیچ‌گونه قرابتی با مبانی استدلالی و تعقلی ندارد لذا به باور عرفان، معرفت قدسی در ذاتش جوهره‌ی عشق را داراست. «درتحصیل معرفت قدسی قطعاً عنصر عشق وجود دارد؛ زیرا هدف این معرفت وحدت است و همه‌ی وجود انسان از جمله قدرت عشق در درون نفس بشر را در بر می‌گیرد.» (۶۳)

اما به چنین معرفتی چگونه می‌توان دست یافت؟ به باور نصر، از طریق سنت. «زیرا معرفت قدسی به موضوعاتی دارای یک ماهیت باطنی حقیقی می‌پردازد که حتی در یک بافت سنتی هم نمی‌توان آنها را به هرکس تعلیم داد و اگر به شخص بی‌بهره از آمادگی لازم برای دریافت آنها منتقل شوند، حتی می‌توانند زیان‌آور باشند. در ضمن می‌بایست صلاحیت‌های اخلاقی شخصی را که تحت تعلیم قرار می‌گیرد، مدنظر قرار داد، و این امر کاملاً برخلاف اوضاع و احوال در جهان متجدد است که در آن انتقال معرفت، از ملاحظات مربوط به صلاحیت‌های اخلاقی شخصی دریافت‌کننده چنین معرفتی فاصله گرفته است.» (۶۴)

چرا که به اعتقاد نصر می‌بایست این نوع «معرفت از ناسوتی شدن مصون» بماند. این

رهیافت فکری نصر از شرایط تاریخی کیهانی -
 اسطوره‌ای که بر پایه‌های سنتی استوار است
 رقم می‌خورد. از این روی، «اگر معرفت هم در
 حد ذات خود و هم از حیث وجودش در تاریخ
 بشر، جدی گرفته شود، از وحی، دین، سنت و
 راست‌اندیشی نمی‌تواند منفک باشد.»^(۶۵)

نصر معتقد است که عرفان اسلامی مستقیماً
 بر پیام قرآنی مبتنی است. قرآنی که درباره یقین
 (الیقین) سخن می‌گوید، همه‌ی مراحل تحصیل
 معرفت قدسی را قدمهایی برای راسخ شدن
 یقین آدمی می‌داند. یقینی که پشتوانه معرفت
 قدسی است. «نه تنها به هیچ مخالف با ایمان
 نیست، بلکه هم پشتوانه آن است و هم محافظ
 آن در برابر ذهن شکاک که در اثر قطع رابطه با
 عقل شهودی و وحی، اطمینان و آرامش یقین را
 از دست می‌دهد و در تلاش برای در آغوش
 کشیدن هر چیزی در مأمّن تلاطم درونی بی جهت
 و بی هدف‌اش، بر خود ایمان یورش می‌برد.»^(۶۸)
 سرچشمه‌ی آموزه‌های معرفتی - شرقی نصر
 مستقیماً از سوره‌ی زیتون قرآن دریافت شده
 است. «این همان نور منبعث از روغن این
 درخت زیتون ملکوتی است که نه شرقی است
 و نه غربی و همان نور خدا است.»^(۶۹)

پانوشت‌ها

1- "In Quest of the Eternal Sophie", in **The Complete Biography of the works of Seyyed Hossein Nasr From 1958 through April 1993**, edited by Mehdi Aminrazavi

- ۳۲- معرفت و معنویت، ص ۱۰۳.
- ۳۳- پیشین، صص ۱۰۲-۱۰۳.
- ۳۴- پیشین، ص ۱۰۳.
- ۳۵- پیشین، ص ۳۰۶.
- ۳۶- پیشین، ص ۱۵۲.
- ۳۷- پیشین.
- ۳۸- پیشین، ص ۱۵۴.
- ۳۹- پیشین، ص ۱۵۵.
- ۴۰- پیشین، ص ۱۵۶.
- ۴۱- پیشین، ص ۱۶۹.
- ۴۲- پیشین، ص ۲۷۱.
- ۴۳- پیشین، ص ۲۷۲.
- ۴۴- پیشین، ص ۲۷۳.
- ۴۵- پیشین، ص ۳۰۲.
- ۴۶- پیشین، ص ۳۰۹.
- ۴۷- قرآن کریم، بقره/۱۳۵؛ آل عمران/۶۷ و ۹۵؛ انعام/۷۹ و ۱۶۱؛ نحل/۱۲۰؛ اسراء/۳۱.
- ۴۸- معرفت و معنویت، ص ۱۶۱.
- ۴۹- پیشین، ص ۱۶۱.
- ۵۰- پیشین، ص ۱۶۳.
- ۵۱- پیشین، ص ۱۶۶.
- 52. "In Quect of the Eternal Sophie",**
op. cit.
- ۵۳- جاویدان خرد سال ۱، شماره ۱، (بهار ۱۳۵۴)، ص ۲.
- ۵۴- جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۹۵.
- ۵۵- سیدحسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره ی طبیعت، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹)، ص ۳۹.
- ۵۶- سیدحسین نصر، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمدآرام، (تهران: نشر اندیشه، ۱۳۵۰)، ص ۲۵.
- ۵۷- معرفت و معنویت، ص ۲۴۳.
- ۵۸- پیشین، ص ۵۲.
- ۵۹- پل فیروزه، ص ۹۶.
- ۶۰- معرفت و معنویت، ص ۵۹۳.
- ۶۱- پیشین، ص ۵۹۴.
- ۶۲- پیشین.
- ۶۳- پیشین، ص ۵۹۸.
- ۶۴- پیشین، ص ۶۰۲.
- ۶۵- پیشین، ص ۶۰۵.
- ۶۶- پیشین، ص ۶۰۸.
- ۶۷- پیشین، ص ۶۱۴.
- ۶۸- پیشین، ص ۶۱۷.
- ۶۹- پیشین، ص ۶۰۲.
- & Zailan Moris, (Kualalumpur, Malaysia: Islamic Academy of Science, 1994).**
- 2- Ibid.**
- ۳- سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمدآرام، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲)، ص ۶.
- ۴- سیدحسین نصر، معارف اسلامی در جهان معاصر، (تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱)، ص ۹۹.
- ۵- سیدحسین نصر، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میانمداری، (تهران: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹)، صص ۳۱-۳۲.
- ۶- پیشین، ص ۳۳.
- ۷- مهزاد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، (تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۷)، ص ۱۹۱.
- ۸- سیدحسین نصر، آرمانها و واقعیتهای اسلام، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، (تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۲)، ص ۱۲۵.
- ۹- پیشین، ص ۱۱۶.
- ۱۰- پیشین، ص ۱۲۱.
- ۱۱- سیدحسین نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه ی مرتضی اسعدی، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶)، ص ۷۰.
- ۱۲- آرمانها و واقعیتهای اسلام، ص ۱۳۲.
- ۱۳- پیشین، ص ۱۳۳.
- ۱۴- پیشین، ص ۱۶۲.
- ۱۵- جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۴۴.
- ۱۶- پیشین.
- ۱۷- پیشین، ص ۴۵.
- ۱۸- معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۳۵۰.
- ۱۹- جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۴۹.
- ۲۰- معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۲۵۱.
- ۲۱- سیدحسین نصر، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، (تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱)، ص ۳۲۶.
- ۲۲- پیشین.
- ۲۳- پیشین.
- ۲۴- پیشین، ص ۳۲۹.
- ۲۵- پیشین، ص ۳۳۰.
- ۲۶- پیشین.
- ۲۷- پیشین، ص ۳۳۱.
- ۲۸- پیشین، ص ۳۳۲.
- ۲۹- پیشین، ص ۹۹.
- ۳۰- پیشین، ص ۱۰۰.
- ۳۱- پل فیروزه (نشریه)، سال دوم، شماره ۵، (پاییز ۱۳۸۱)، ص ۱۰۱.