

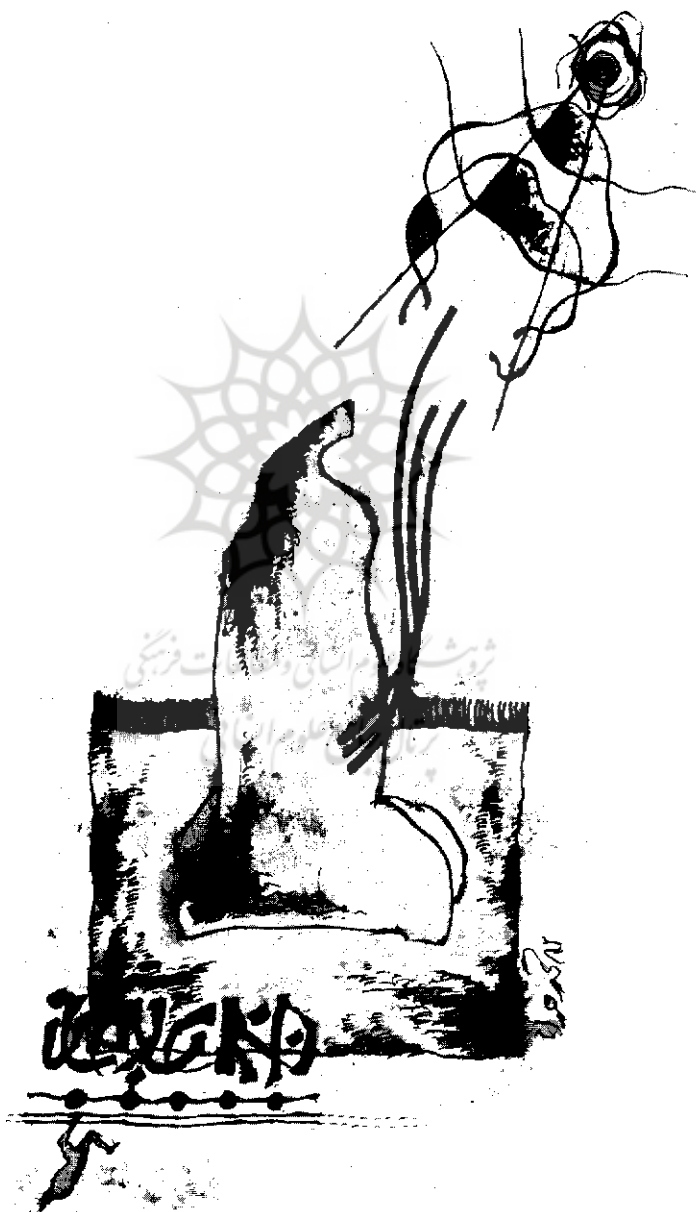
الهیات فلسفی اسلامی

دیوید. بی. بورل

مترجم: سیاوش جمادی

می‌خواهم آثار دشوار سید حسین نصر را بر اساس سخنرانی‌های گیفورد (lecture Gifford)، با عنوان معرفت و امر قدسی (Knowledge and the Sacred) بررسی کنم که در تکمله آن چند سخنرانی بجا در باب ملاصدرا و مولای روم افزوده شده، این دو شخصیت، وجوه تفکری را مجسم می‌کنند، که نصر در قبولاندن آن به ما اصرار می‌ورزد، اما وی با توجه به بحث گسترده سخنرانی‌های گیفورد، همراه با حوزه طرح آن، تصمیم گرفت که گفتار خود را آشکارا در جهتی تطبیقی پیش ببرد. بدین ترتیب وجه تفکر اشراقی نیز که نصر مدت‌ها در جلب مخاطبان غربی‌اش به آن با دشواری‌هایی مواجه بود، اینک خاستگاهی برای گفتگویی روشنی‌بخش و متقابل به شمار می‌آید. من قریب بیست سال به جستجوی آثاری از تفاهمات متقابل در میان اندیشمندان یهودی، مسیحی و مسلمان، مشغول بوده‌ام -- به ویژه در قرون‌ی که پژوهش‌های فکری آنها با هم تلاقی پیدا کرده‌اند. سخنرانی‌های نصر دقیقاً همین تفاهمات را به من القامی‌کنند. با این همه اندیشه‌های گسترده‌ای که سید حسین نصر به مدد آنها به این امر دست می‌یابد، از سنت ایرانی (یا اشراقی) خاص وی سرچشمه می‌گیرد، و به او اجازه می‌دهد که لبه تیز انتقاد خود را از سرنوشت فلسفه غرب تیزتر کند - این انتقاد توازی چشمگیری با انتقادهای پیر هادوت (Pierre Hadot) دارد که من ضمن ادای دین به او، در قرائت انتقادی خود از اثر نصر مواضع آن را به کار خواهم گرفت. افزون بر آن، فرصت ورود به این گونه گفتگو را باید خوشامدگفت، زیرا این فرصت با پرداختن به دانش پژوهی مسلمان

(نقدی بر کتاب معرفت و معنویت سید حسین نصر)



که صریحاً از نگرگاه ایمان یک مسلمان ما را مخاطب می‌سازد، کار تطبیقی مرا به فرجام خوشی می‌رساند. با این همه تردید دارم که اگر به شرکت در این همایش دعوت نمی‌شدم، به طریق دیگری جرأت می‌کردم از عهده این مهم برآیم. زیرا تا کنون احترام من به اثر نصر و شخصیت خود او باعث شده تا از نوشته‌های گوناگون ایشان بهره فراوانی ببرم و به همین دلیل در پرداخت انتقادی به این نوشته‌ها مسامحه کرده‌ام. به علاوه، وقتی نخستین بار سخنرانی‌های گیفورد منتشر شدند، حالت گفتمان آنها چنان بود که مرا به درنگ و تأخیر واداشت و از آنجا به علت همان احترام و گرمی داشت تمایلی به در افتادن با این نوشته‌ها نداشتم. سرانجام احساس ادای تکلیف در ورود به این گفتگو بر اکراه و نگرانی‌های آغازین غالب آمد و هر چند نگرانی‌ها هنوز رفع نشده بودند، اکنون امکان بیان آنها در مقیاسی وسیعتر میسر گردید که سخن رانی‌ها خود فراهم آورده بودند. افزون بر آن، مواجهه فکری با اثر ملاصدرا در همایش بهار ۱۹۹۹ در تهران مرا به شیوه تفکر اشراقی سوق داد. نصر می‌کوشد تا این طریقت فکری را در عین نگاه تقدیرآمیزش به دیدگاه‌های دیگر به ما بفهماند. در نهایت باید بگوییم که من عبارت الهیات فلسفی (Philosophical theology) را به عنوان بدیلی بر تئوسوفی پیشنهادی نصر، ترجیح می‌دهم. سرانجام مطلبی نیز درباره این طریقت فکری (theology Philosophical) باید گفت که من آن را به عنوان بدیلی بر کلمه تئوسوفی (theosophy) که نصر آن را ترجیح می‌دهد، پیشنهاد میکنم. من بر آنم که به کارگیری واژه تئوسوفی در غرب یکسره ناممکن است؛ در واقع، قرائت انتقادی مبسوط نصر در نخستین سخنرانی‌ها را به ملاحظه این نکته یاری می‌دهد که چرا بازتاب‌های طنین این واژه به هر معنایی که از آن مراد کنیم، با توجه به تاریخ اخیر کاربرد آن، همچنان ابهام آفرین میماند. افزون بر آن، من با واگذاشتن واژه فلسفه که سقراط و نیز افلاطون در توضیح و شرح و بیان آن عملاً بسی دقت به خرج داده‌اند، موافق نیستم. در همین جاست که نقد پیر هادت میتواند، به مدد بازگرفتن واژه فلسفه به جای واگذاری آن به واژه‌ای دیگر، مکمل نظر نصر قرار گیرد. با این همه من این تک واژه را به عبارت ذاتاً مکمل فلسفه الهی بسط داده‌ام تا بدین طریق برای اعاده همان ابعادی که نصر (و هادت) سرسختانه از آن دفاع می‌کنند، اهتمامی صورت گیرد.

ساختار معنایی الهیات فلسفی Philosophical theology، قریب به ساختار اضافه در زبان



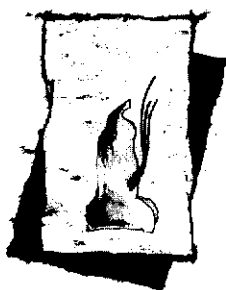
عربی است که مطابق آن دو اسم در کنار هم قرار میگیرند تا مانند "خانه خانواده" (house Family) یکی نقش واصف دیگری را ایفا کند. در چنین مواردی، ساختار اضافی بایوند دو کلمه به یکدیگر نسبت وصفی متقابلی را برای هر دو کلمه بنا می نهد. البته میان زبانها تفاوت هایی وجود دارد، چنانکه این مقایسه ما را در نشان دادن اضافه صفت به اسم در انگلیسی یاری می کند: الهیات (theology) به آنچه ما مشخصاً در جهت اهتمام به بیان نسبت امر وحدانی (the one) به آنچه که هست انجام می دهیم، اطلاق می گردد؛ واژه فلسفی (Philosophical) شیوه ای را که برگزیده ایم وصف می کند، زیرا واقعیاتی که در حیطه پژوهش ما قرار دارند، جز از طریق کاربرد ابزار فکری لازم و ضرور قابل درک نمی شوند. با این همه ادغام یا همجواری این دو واژه باید به یادمان آورد که پژوهش هایی از این گونه چه بسا هم برای فلاسفه و هم برای الهی دانها نامأنوس به نظر آیند، زیرا نتیجه ادغام یک واژه پیوندی ناب (genuine hybrid) است. بدین لحاظ، الهیات فلسفی نمی تواند ذیل فلسفه دین مندرج گردد، زیرا فرض و ادعای این آموزه، بر آن است که احکام، احکامی هستند که وقتی عبارت ما بر اشتغال به الهیات تحویل می گردند، و این احکام، احکامی هستند که وقتی عبارت ما بر اشتغال به الهیات تأکید دارد، به طور رایج به ذهن متبادر می شوند. معهذا تأملات ما چه بسا از نظر الهی دانها نیز نامربوط تشخیص داده شود، زیرا اغلب متفکران متعلق به سنت ابراهیمی به ندرت قدرت تحمل (و ذوق) آن تفکراتی را دارند که آنها را ملزم می کند تا با توسل به ابزار مفهومی، که بحق نابسندۀ اش می شمرند، پذیره های ایمانی شان را به پرسش کشند. با این همه کسان دیگری از میان ما، از جمله خود من و نصر، بر این امر واقفیم که پژوهش بشری در امور گوناگون از جمله الوهیت به سهولت نمی تواند از ابزار مفاهیم چشم پوشی کند، حتی اگر این پژوهش ها به گونه ای باشد که در همین ابزار نیز تحول و دگرذیسی ایجاد کند.

۱) سخنرانی های کیفیورد: معرفت و امر قدسی

بنابراین همانطور که نصر در ارائه و معرفی مؤثر سنت اشراقی اش به روشنی نشان می دهد، در چنین پژوهش هایی عقل و ایمان متقابلاً می توانند مناط اعتبار قرار گیرند. در حقیقت، به سبب همین مناط دو جانبه است که به نظر من او به مشارکتی (mutuality)

رسیده است که گاه واژه هایی که او در بیان علم قدسی (Scientia Sacra) به کار می برد، آن را نقض می کند. شاید در واقع مفهوم ایمان^۱ آنگونه که من مراد می کنم با اهتمام نصر در شرح و بیان فهمی که علم قدسی در طلب آن است، تفاوت عمیقی داشته باشد، معذالک من بر آن نیستم که این تفاوت به تفاوت ایمان مسیحی و اسلامی راجع می گردد. به طور خلاصه، من در ملاحظات انتقادی خود آنقدر جرأت به خرج خواهم داد که بپرسم آیا آنچه نصر عرضه می کند، موجب واگذاری چیزی از سنخ یگانگی و بی ماندی وحی و مکاشفه به هنجارهای آن چیزی نمی شود، که او خود آن را شهود عقلی^۲ (intellectual intuition) می خواند و آن ادراکی است که حصول آن تنها برای بعضی از مشایخ (adepts) یا عرفا و اهل راز (gnostics) میسر است و در عین حال آشکارا قائم به آن مکاشفه ای (revelation) است که او خود سرسختانه از آن جانبداری می کند. وی تأکید میکند که مکاشفه برای چنین عرفانی gnosis در حکم امر انصراف ناپذیر^۳ (non sine qua) است. - آدمی نیازمند مکاشفه ای است که تنها آن می تواند خرد را در او فعلیت بخشد و آن را در ایفای نقش درست اش هدایت کند.^۴ (۱۴۸) در عین حال شرح و بیان عرفان به این نحو مانع از ترسیم و تشخیص این امر می شود که چگونه مناسب انسانی مکاشفه و ایمان برای این وجه فرید و یگانه ادراک ضرورت دارد. دست کم، نصر تا فصل پایانی کتابش یعنی شناخت امر قدسی، همچون رستگاری^۵ از بیان این مطلب سر باز می زند. در این فصل است که او شهود عقلی^۶ را در مقابل آنچه نامش را "دانش محقق" (realised knowledge) می گذارد، ابر و ناکامل می داند و آن دانشی است که مستلزم تخصیص شخصی (personal appropriation) از طریق تمرینات روحی^۷ (اصطلاح هادت) است.

بنابراین پیشنهاد من به عنوان یک خواننده آن است که فصلهای اولیه در پرتو فصل پایانی بازخوانی شود، همچنانکه میتوان از طریق طرح دوباره آنچه ارسطو در باب انسان اشرف^۸ (man magnanimous) میگوید با توجه به تأملات بعدی وی در مورد دوستی کتاب اخلاق وی را به شکلی دیگر دریافت. و این قیاس نه چندان بی مناسب است، زیرا همانطور که به باور من استدلال ارسطو در جانبداری از فضیلت، اگر به مدد دیدگاه های نسبی آثار بعدی وی به شکلی دیگر دریافت نشود، به وخامت خواهد گرایید، بر این باور نیز هستم که فصل پایانی کتاب نصر به ارائه طریقی می پردازد که



اظهارات اولیه او در باب عرفان و اوصاف آن را به طریقی مستحکم تر با سنت های ایمانی یکپارچه می کند، و این دقیقاً به منظور گرامیداشت یادداشت های پیشگویانه وی در مورد سنت است که خود به روایت انتقادی آغازین کتابش در باب 'دانش و تقدس زدایی آن' جانی تازه می بخشد. سه سخنرانی بعدی به ارائه شرح و تفسیر سازنده ای درباره سنت، طریقی که سنت از اهتمام هایی برای بازیافت امر قدسی خبر می دهد و چگونگی سرچشمه گرفتن علم قدسی از این بازیافت، می پردازد. حاصل بحث نگرگاه مکان و نقش افراد بشری در کیهان و نیز خود کیهان است که در آن زمان، همچنانکه هنر سنتی (که الزاماً هنر مقدس نیست) به نحوی مؤثر نشان می دهد، به نحوی گوهرین به ابدیت می پیوندد. سخنرانی ماقبل آخر در مورد فهم وضعیتی که ما معمولاً در آن زندگی می کنیم و در عین حال سنن گوناگون ما چنین زیرکانه ناگزیر به رویارویی با آن نبوده اند به ارائه طریقی می پردازد. از این قرار که سنتهای مختلف گرچه ما را به درستی به ملاحظه پیوندشان با یکدیگر فرا می خوانند، اما هر یک داعیه آن دارد که 'راه حق' (path the right) را می پوید. نصر آنچه را 'معرفت مبدأ' (Principial Knowledge) مینامد به عنوان طریقی پیشنهاد میکند که امکان دوم را بدون آنکه ما را از سر تسامح به قبول نسبی انگاری وا دارد، محقق میکند. سعی من نشان دادن این امر خواهد بود که چنین معرفتی تنها در پرتو فصل پایانی ممکن است؛ فصلی که به نحوی مؤثر مؤید دیدگاه هادت در مورد تمرینات روحی به عنوان عنصری برای دریافت فلسفی معتبر چنین مسائلی است.

۲) روایت انتقادی نصر: 'دانش و تقدس زدایی'

ما اکنون بیش از آن زمانی که نصر سخنرانی هایش را ایراد کرد، منقاد نقد او از پارادایم فلسفی روشنگری هستیم، چرا که اینک نقدها در جهانی صریحاً پسامردن به شتاب جای خود را باز می کنند. با اینهمه آنان که خیلی زود تغییر کیش می دهند، خود را حامل پیش فرضهای مدرن خود می بینند و بدین طریق نتیجه می گیرند که اگر دانش به شیوه دکارتی نتواند ایمن باشد، به هیچ طریق دیگری نیز ایمن نخواهد بود. بنابراین، در واقع هیچ چیز را نمی توان شناخت یا به قول عوام 'هر چه باید بشود می شود'^۳. چنین واکنشی کاملاً در مورد نصر قابل فهم است، زیرا او در واقع به ما نشان می دهد که

جریان امور چنان بوده که این واکنش کمابیش اجتناب‌ناپذیر است. آنگاه که فلسفه حقیقی نقاب از رخ برافکند، همه چیز نیز به راستی می‌گذرد. در عین حال ریشه این پرده افکنی را می‌توان علاوه بر فلسفه دکارت در فلسفه مدرسی اولی که شامل اکویناس، بوناوتورا و همچنین دانس اسکاتوس می‌شود، نیز ملاحظه کرد.

این هم نهادها (Syntheses) به ویژه هم نهاد تومایی با محبوس ساختن شهودهایی که به مرتبه‌ای مابعدالطبیعی تعلق دارند. در چارچوب مقولات قیاسی به افراط در راسیونالیسم گراییدند. به بیان دقیق کلمه این مقولات به ناگزیر چنان بودند که نه سرشت صرفاً استدلالی (purely rational) بلکه سرشت شهود عقلانی (intellectual) خود را به جای آنکه عیان سازند نهان می‌کردند. در حقیقت، وجه صرفاً ذوقی مسیحیت قرون وسطی چه بسا بیش از آنکه در هم نهادهای الهیاتی که هم حاوی حکمت مسیحی (Christian Sophia) و هم متمایل به نهان ساختن حکمت مسیحی است، منعکس باشد، به نحو مستقیم‌تری در کلیساهای جامع قرون وسطی و نیز در کمدی الهی دانته، که خود نمود و مظهر اساسی روحانیت مسیحی است، منعکس است. (معرفت و امر قدسی - ص ۲۲).

این قرائت خاص از الهیات فلسفی قرون وسطی متضمن اصطلاحاتی کلیدی است که در روشن ساختن نگرگاه‌های خاص نصر مفید فایده‌اند؛ نگرگاه‌هایی که نصر شرح تفصیلی آنها را با توسل به طرح قرائت جایگزینی پیش می‌برد که تأکید آن بر نواهایی است که اغلب به نقش ناچیزتری محول می‌گردند:

دیونوسیوس آریوپاگی (Dionysius the Areopagite)، اسکاتوس اریگنا (Erigena Scotus) و مایستر اکهارت (Meister Eckhart) در قرن پانزدهم از نیکولای کوزایی (Nicholas of cusa) سر در می‌آورند. آنچه نومیدکننده است آن است که نصر (در اینجا و جاهای دیگر) به دانته اشاره می‌کند، زیرا ما احساس می‌کنیم که رویکرد استادانه دانته به زبان شعر پیشاپیش خود حاکی از نقد تند و قاطع او از آن سنت قرون وسطایی است که در صورت لزوم می‌توانست به شیوه‌ای سازنده به پیشبرد استدلال نصر کمک کند.

تضادهای کلیدی در این شرح و تفصیل، از آن جمله شهودهای مابعدالطبیعی در مقابل مقولات قیاسی و عقلانی شهودی (intellectual) در مقابل استدلالی (rational) نصر را در



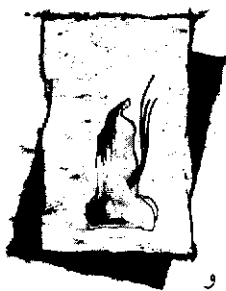
تبیین شق جایگزینش به نام حکمت (Sophia) یا فهم ذوقی^۴ (understanding Sapiential) یاری می‌رساند. او بر این امر واقف است که اکویناس نیز به تضاد عقل استدلالی و عقل شهودی (intellectus/ratio) نایل شده بود، با این همه بر او خرده می‌گیرد که چرا به عقل استدلالی ارسطویی مجال می‌دهد تا به شکل مقولات قیاسی غالب گردد. و این به راستی آن اکویناسی است که در سنتز تومایی به نسل‌های اخیر عرضه شده است، معذالک تحقیقات تاریخی ژرفکاوانه‌تر جهت دیگری از اندیشه اکویناس را نشان می‌دهند که دین آن به دیونوسیوس به مراتب بیشتر و قابلیت آن برای متصف شدن به هویت ارسطویی به مراتب کمتر است. در حقیقت، امروزه این امر که اکویناس قاطعاً در تضاد با دونس اسکاتوس مقام دارد، امری است رایج (و حال آنکه نصر این دوران در یک صف قرار می‌دهد). همچنین است یادآوری این نکته که تا چه حد اندیشه اسکاتوس وارث کسوت اکویناس است و از طریق سوارز (Suarez) به جهان دکارت و حتی تومیسمنتقل می‌شود. با این همه نصر به هر ترتیب توجه ما را به آن بعدی از تفکر قرون وسطایی جلب می‌کند که به آن دیدگاه فلسفی‌ای مجال بروز می‌دهد که اگر نگوییم به نحوی غیر قابل قبول اما به صورتی مبهم آنچه را وی نقش اساساً قدسی عقل شهودی، معرفی می‌کند به نحوی به عقل محض مرتبط می‌کند تا مدعی شود که ما به تنویری (illumination) نیازمندیم که از مبدأ خدا... به تفکر در باب حقیقت سیر کند. (معرفت و امر قدسی، ص ۱۹). آنجا که کل پیش فرض‌های مدرنیته مطمح نظرند، البته تضاد مؤثر و عملی با امور مقدس امری طبیعی است. با این همه آنگاه که نصر خود اگوستین را از برای پاسداشت نقش قدسی او می‌ستاید، در عین حال نیز اگوستین را به رغم تأکید وی بر ایمان به عنوان کلید رستگاری (معرفت و امر قدسی / ص ۱۹) ستایش می‌کند. واژه‌ای که در اینجا نقش کلیدی دارد رستگاری نیست، بلکه ایمان است، چرا که نصر در اینجا بر این باور است که آنچه برای هدایت ما به سوی حکمت (Wisdom) بسنده است، همان چیزی است که وی آن را نقش آن عقل شهودی (intellect) که به نحوی ماوراءالطبیعی طبیعی (یا مقدس) است (ص ۳۵) می‌نامد. در حقیقت نصر صریحاً این نگرگاه را در مقامی متضاد با آن جریان عمده الهیات مسیحی قرار می‌دهد که بر اصل Crudo ut intelligam^۴ (ایمان می‌آورم تا بفهمم). استوار است، اصلی که بعدها با نام انسلمی متحد شد که نقش عقل را بیش از آنکه یک طریق تزکیه بدانند، در حد نقش

ندیمه ای در خدمت ایمان محدود می‌کرد که البته آن نیز با عنصر ایمان منافات نداشت. (معرفت و امر قدسی / ص ۳۶).

با این همه آیا عقل شهودی بدون ایمان خود می‌تواند وسیله تقدیس (sanctification means of) باشد؟ فصل‌های ۱ تا ۹ مصرانه به ما پاسخ مثبت می‌دهند، در حالیکه فصل ۱۰ متکرر این توانایی (برای عقل شهودی) است: «شهود عقلانی اگر چه موهبتی گرانمایه از عالم برین (gift from heaven) است، اما با این همه معرفت محقق (realized Knowledge) امر دیگری است که نه تنها به قوه عاقله (intelligence) به عنوان عالی‌ترین وسیله شناخت بلکه به نفس و اراده نیز مربوط است. معرفت محقق مستلزم اکتساب فضائلی معنوی است که به مدد آنها انسان در آن حقیقتی که فی نفسه فرانسائی است، شریک می‌شود.» (معرفت و امر قدسی، ص ۳۱۱، فصل دهم). نصر تا آنجا پیش می‌رود که معرفت محقق را چنان تعبیر می‌کند که از آن قویاً بوی تزکیه و در واقع بوی ایمان به مشام می‌رسد: معرفت محقق ساکن دل آدمی است که هم بنیاد تن است و هم بنیاد روان، و نمی‌تواند یکی را متحول کند مگر همزمان دیگری را نیز متحول کند. معرفت محقق نوری است که سر تا پای هستی آدمی را از خود آکنده و لبریز می‌کند و حجاب غفلت را از دیده او بر می‌دارد، و جامه آن نورانیت مشعشع و تابانی (dependent luminosity) بر او می‌پوشاند که خود گوهر معرفت است. (معرفت و امر قدسی، ص ۳۱۱، فصل ۱۰). در حقیقت اکویناس نیز، اگر چه آشکارا به نوعی معرفت‌شناسی ارسطویی متوسل می‌شود، اما در شرح و وصف طریقی که موهبت و عنایت (grace) عقل طبیعی را بسط و تعالی می‌بخشد، از تعبیراتی همانند تعبیرات نصر استفاده می‌کند. عقل طبیعی بر دو چیز مبتنی است:

تصاویر حاصله از عالم محسوس و نور عقلانی طبیعی که ما به مدد آن مفاهیم معقول را از این صورتهای محسوس انتزاع می‌کنیم. در این هر دو مورد این تجلی عنایت الهی است که معد آدمی است. نور عنایت نور عقل شهودی را قوت می‌بخشد و همزمان بینشهای نبوی^۵ (Prophetic visions) ما را از تصاویر خداداده‌ای برخوردار می‌سازد که بهتر از تصاویری که به طور طبیعی از عالم محسوس اخذ شده‌اند، برای بیان امور الهی مناسبت دارند.^۶

بینش‌ها (visions) و تصاویری (images) که در اینجا محل بحث اند، به شرط مقید بودن



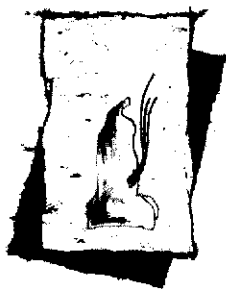
به خود متون، به مفهومی ادبی به کار رفته‌اند و جنبهٔ بصری (Ocular) ندارند. ذوق و استعداد افلاطونی نصر البته ترجیح می‌دهد تا آغاز گاهی غیر از عالم محسوس را نقطهٔ عزیمت خود قرار دهد، لیکن بهایی که برای آن می‌پردازد، نخست قائل شدن به آن است که عقل شهودی به خودی خود نقش تزکیه کننده دارد و سپس الزام به شرح و وصف این ادعا با توسل به طرح کمال بیشتر یک معرفت محقق است که آدمی با تمام وجود با آن رویاروی می‌گردد.

تعامل نصر با روایت نیکولای کوزائی^۷ در مورد docta ignorantia (جهل آموخته) نیز با خلط مبحثی مشابه همراه است. نصر مدعی است که جهل آموخته به آن علم جزوی سوق داده می‌شود که در طلب آن است که خود را به جای معرفت قدسی بنشانند. جهل آموخته در مورد عقل استدلالی (reason) صدق می‌کند و نه آن عقل شهودی (intellect) که قادر به شناخت و درک Coincidentia Oppositorum (وفاق اضداد) است^۸ (معرفت و امر قدسی، فصل ۱، ص ۲۵) بنابراین در عین حال که بی تردید آموخته‌های غفلت و بی خبری نشان دهنده رگه‌ای اصلی از بعد ذوقی سنت مسیحی است^۹ (ص ۲۶) معهذاً به باور نصر این تأکید بیش از آنکه اصالی (substantive) باشد، مصلحتی و موضع دارانه (strategic) است، زیرا کوزانوس نیز همچون فرزندگان پیش از خود به آن حکمت الهی (Divine wisdom) معتقد است که برای آدمی دسترس پذیر و با کلمه الله (Divine Word) یکی است، لیکن این معرفت جز از طریق آزمودن و چشیدن حاصل نمی‌گردد. این معرفت مطابق معنای ریشه‌ای کلمه Sapientia (چشش م. است^۸ ص ۲۵)، تصادفی نیست که نصر در اینجا سخنی از ایمان به میان نمی‌آورد، چرا که دلمشغولی نصر نشان دادن این نکته است که جهل کوزایی منجر به... انکار معرفت قدسی نمی‌شد، بلکه وسیله گشودن راهی برای آن پرتو عرفان (gnosis) بود که روشنی بخش فضایی بود که پیش از آن به وسیله مقولات زیاده از حد چنان تارک گشته بود که امکان هر گونه معرفت وحدانی (unitive Knowledge) را منتفی می‌ساخت... (ص ۲۵). در این متن قرائت نصر از کوزانوس در عین حال که ممکن است درست باشد، اما با صیغهٔ قرائت شخصی و خاص نصر از آن معرفت وحدانی^۹ آمیخته می‌گردد که همراهی و موافقت یا عدم موافقت کوزانوس با آن محل تردید است و در حقیقت این قرائت در مناسبتی با معرفت محقق^{۱۰} ناکامل و ابتر از آب در می‌آید. افزون بر این، همان

طور که قبلاً ملاحظه کردیم، آنچه معرفت محقق به معرفت وحدانی اضافه می‌کند، نقشی به آن می‌بخشد که بسیار همانند است با نقشی که ایمان در حکمت اکویناس برای عقل طبیعی ایفا می‌کند.

گریز نصر از اشاره صریح به ایمان البته می‌تواند به خوبی بازتابی از آن خلط و اغتشاش تأمل برانگیزی باشد که در جریان همسان سازی فضیلت ایمان با نقشی که ایمان در بسط فهم آدمی ایفا می‌کند، بر الهیات مسیحی حاکم است. با این همه ایمان، همراه با ملازمات فعلی آن (its attendant practices) نمی‌تواند منفک از هر سنتی باشد که مبادی خود را در قلمرو وحی و انکشاف پی جویی می‌کند و به شیوه‌های گونه‌گونی که برای ذهن و دل توأم سودمند می‌افتند، در کند و کاو آن وحی و انکشاف مداومت می‌ورزد. افزون بر آن ایمان در گرو فهمی است تکمیلی نسبت به آنچه هم برای عقل استدلالی و هم برای عقل شهودی قابل حصول است، و آن فهم آن ذات یگانه‌ای است که آشکارا از فهم انسانی در می‌گذرد، زیرا اگر چنین نباشد، فرق اساسی میان خالق و خلق در ورطه خطر می‌افتد. قول به چنین فرقی چنین حکم می‌کند که 'جهل آموخته' باید به صورت کوششی در فهم الهیاتی خدا و طرق الی الله (the ways to God) توصیف گردد و نه صرفاً به عنوان یک مرحله موضع دارانه گذرا - اکویناس در صدد اثبات و تعلیل آن (یگانه‌ای که هست) نامتعیین (که آن را از سوره ۳، آیه ۱۴ سفر خروج گرفته) همچون سزاوارترین نام خداست و این تعلیل را بدین نحو پیش می‌برد که فرایاد ما می‌آورد که چگونه آذهان مادر حیات دنیوی قادر به فهم خدا آنچنانکه هست، نیست؛ و به هر نحوی از انحاء که به خدا فکر کنیم از فهم او آنچنانکه در واقع هست عاجز می‌مانیم، (st. 1, 13, 11).^۹ آیا نصر در صدد است به ما بگوید که در اینجا اکویناس از آن رو ratio (عقل استدلالی) را بر (شهود عقلانی intellectual intuition) برتر می‌شمرد تا به راستی به ما مجال دهد تا خدا را آنچنانکه هست "درک کنیم؟ اگر چنین است پس دانستن از طریق ایمان که با سنتها و انکشاف‌های خاصی ملازم است، باید امری مهمل باشد. من نمی‌توانم در عین ملحوظ داشتن فحوا و مضمون فصل ۴ از کتاب "علم قدسی" این نظریه^{۱۰} را نیز به عنوان نظر خاص نصر تلقی کنم.

شهود عقلانی، "قوه عاقله"، و معرفت وحدانی "ویژگی‌های کلیدی دانش مقدس اند، زیرا آنچه سبب شد تا این شیوه ژرف مواجهه با واقعیت در غرب نامفهوم و درک ناپذیر



و سرانجام مردود گردد، فقدان آن شهود عقلانی بود که در اثر آن معنای راز وجود ویران شد، و موضوع فلسفه از فعل وجود (esto) به موجود (ens) نازل شد* (ص ۱۳۷).

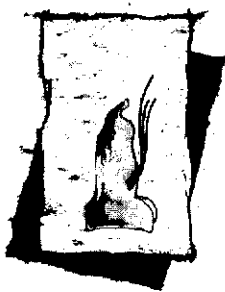
به نحوی صریح و روشن این حرکت را نمی‌توان به اکویناس منتسب کرد. (ر.ک. به یادداشت ۹)^{۱۱} بلکه در واقع انتساب آن به اسکاتوس و سنت مدرسی که از پشت این عینک اکویناس را قرائت کردند، سزاوارتر است. چنانکه بعداً ملاحظه خواهیم کرد، آنچه به راستی محل نزاع است، گونه‌ای قرائت از خلقت است.

بنابراین پاسخ عقلانی آن سنت‌هایی را که مدعی آفرینش آزاد جهان اند، باید به این بحث مربوط دانست. با این همه طریقی که نصر برای اشاره به خلقت برمی‌گزیند با زبانی بدچم (Pejorative) بیان می‌شود که بر خلاف آن معرفت وحدانی است که از منظر آن جهان خلقتی جداگانه نیست، بلکه آن گونه تجلی است که به مدد نمادها و همانا پرتو نور وجود با مبدأالمبادی (the Source) متحد است* (ص ۱۳۷). این تعبیر در تضاد با آن صورت بندی‌های علم الهیات است که بر شکاف میان خالق و عالم تأکید می‌ورزند* (ص ۱۳۸). آنجا که من به تبع سوکولفسکی (Sokolowski) بر تمایز میان خالق و خلق تأکید می‌کنم، نصر بر آن است که خلقت مورد ادعا حاکی از جدایی (separation) و شقاق (hiatus) است. معذالک تمایز (distinction) مورد بحث با هیچ تمایزی در جهان شباهت روشن و صریحی ندارد، بنابراین این تمایز جدایی یا شقاقی در پی ندارد. پس چرا دریافت نصر از آموزه خلقت باید با چنین واژه‌هایی بیان گردد؟

البته فهم الهیات در سنت‌های گونه‌گون به شیوه‌های مختلف است، و اگر نصر نیز صرفاً کلام (Kalam) را در نظر داشته است، در آن صورت می‌توان دریافت که در اینجا محل نزاع (polemic) چیست. با این همه گستره فکری نصر به نحوی روشن بین فرهنگی (intercultural) است، بنابراین ظن غالب بر آن است که بحث نصر بیشتر جنبه معرفت‌شناسانه را نصب العین قرار داده باشد، زیرا ادعای او آن است که معرفت ما بعدالطبیعی در باب وحدت معرفتی است که می‌تواند بر معرفت خداشناسانه (یا تئولوژیک) هم به معنای مجازی و هم به معنای حقیقی شمول پیدا کند، در حالی که عکس آن صادق نیست* (ص ۱۳۸). زیرا قوه عاقله (Intelligence) قادر به شناخت مطلق است و در حقیقت تنها مطلق است که بکمال قابل تعقل (intelligible) است.^{۱۲} اگر هر دو گزاره را در کنار هم ملحوظ داریم، چنین به نظر می‌رسد که ایمان عملاً ابتر و بی‌ثمر

می‌گردد و عرفانی (gnosis) تجویز می‌گردد که یکسره مستقل از وحی است، در حالیکه کاربرد واژه مطلق به عنوان آن ذاتی که متعالی از تمام تعینات است^{۱۴۰} (ص صریحاً مدیون فریتهوف شوآن^۱ (Frithjof Schuon) است، که قبلاً در مقدمه کتاب به عنوان صمیم‌ترین رهنمای نصر از او یاد شده است. افزون بر این، هرگز به ما گفته نمی‌شود که چگونه قوه عاقله قادر به شناخت مطلق است^۲ اما از قرار معلوم این (چگونگی) باید به همان نحوی باشد که (به نزد کازانوس) عقل قادر به شناخت^{۱۳} oppositorum Coincidentia (وفاق اضداد. م.) است^۳ (معرفت و امر قدسی/ ص ۲۵). لیکن اگر چنین باشد، چنین شناختی باید ذاتاً زیر بار هیچ نوع ضابطه‌بندی (formulation) نرود، گرچه شاید ضابطه‌بندی بیش از عقل شهودی (یا قوه عاقله) به عقل استدلالی تعلق دارد. در اینجا نصر بدان می‌گراید تا هر نوع ضابطه‌بندی را در مورد عالم مایا (maya) نسبی انگارد و حال آنکه قوه عاقله موهبتی الهی است که در حجاب مایا رخنه می‌کند و قادر است واقعیت را به همانگونه که هست، بشناسد. (زیرا) عقل شهودی فی نفسه الهی است و تنها تا آن حد انسانی است که انسان در آن (امر الهی) سهیم است^۴ (ص ص ۱۴۶-۱۴۷). در نتیجه تعقل شهودی (intellection) در نتیجه تفکر یا استدلال نامقدس (profane) به حقیقت واصل نمی‌شود، بلکه وصول به حق به مدد شهودی بلاواسطه و ماتقدم صورت می‌گیرد^۵ (ص ۱۴۸).

اما اگر این را معرفت‌شناسی مابعدالطبیعی در مورد این مضامین بدانیم، عوامل دیگری را نیز باید در آن دخیل بدانیم. گرچه عقل شهودی (intellect) در دل هستی آدمی تابان و مشتعش است، اما آدمی چنان از سرشت آغازین خود دور افتاده است که خود قادر نیست از این موهبت الهی بهره کامل گیرد. او نیازمند وحی است که به تهایی می‌تواند عقل شهودی را در آدمی فعلیت بخشد و این امکان را برای آن فراهم آورد که نقش خود را به درستی ایفا کند^۶ (معرفت و امر قدسی، ص ۱۴۸). در اینجا سخن ما بدو اراجع است به وحی از بعد نهان روش و باطنی آن (بدین مقصود که) باز یافت علم قدسی از بطن سنتی که حضور کتب مقدسه بر آن حاکم است، احیای تفاسیر معنوی را لازم آورد^۷ (ص ۱۴۹). با این همه به ما گفته می‌شود که مواجعه دانش مقدس با قوه عاقله نه تنها وفاق و پیوند آن با وحی به مفهوم بیرونی آن می‌باشد، بلکه همچنین با سرچشمه آن انکشاف درونی که کانون هستی آدمی یعنی دل است، همبسته است^{۱۴} (ص ۱۵۰).



زیرا قوه عاقله انسانی در مرتبه تمامیت و کمالش هم بر عملکرد تعقل دل و هم بر عملکرد تعقل ذهن دلالت دارد که نخستین شهودی و اشراقی (intuitive) و دو دیگر تحلیلی و برهانی (discursive) است. صورت بندی ذهنی شهود که از مبدأ تعقل دل دریافت می‌گردد، کاملاً با آدمی از در وفاق و دمسازی در می‌آید و به مدد فعالیت ذهن فعلیت پیدا می‌کند. در حقیقت این فعلیت یکی از نقش‌های مراقبه (meditation) در روند تمرینات روحی است. این بدان معنی است که مراقبه به فعالیت ذهن مربوط می‌گردد... آدمی باید برخی از حقایق (درونی. م.) را ظهوری و خارجی کند، تا قادر به درونی کردن شود؛ او باید تجزیه کند تا به ترکیب برسد، (چرا که ترکیب نیازمند مرحله‌ای از تجزیه است. (معرفت و امر قدسی - ص ۱۵۱)

با این همه باید پرسید که وحی و پاسخ ایمانی مناسب آن چگونه به آنچه اکنون به عنوان تعقل دل تعبیر می‌گردد، ارتباط پیدا می‌کند؟ آیا ما می‌توانیم ادعا کنیم که این عقل شهودی (intelligence)^{۱۵} به هر طریق از طریق کشف و شهودی که برای فعال سازی آن لازم است آگاه می‌گردد؟ اگر درست فهمیده باشیم انتقال سریع وحی به کانون هستی آدمی یعنی دل بر این پرسش مهر خموشی می‌زند.

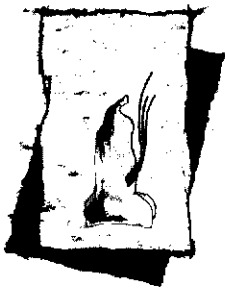
اگر اکویناس را فریاد آوریم، چنین می‌نماید که نقش‌های خیال صادق (appropriate images) الزاماً نقش‌هایی نیستند که صرفاً خدایشان عطا کند، زیرا این نقش‌ها از مبدأ و سرچشمه خود دل به زبان تمثیل صادقانه به ظهور می‌رسند. بدین سان نمادها و جوه هستی شناسانه یک چیزند، یعنی دست کم به اندازه خود آن چیز واقعیت دارند، و در حقیقت این نمادها به چیزی که در ساحت کلی وجود واقع است، معنا می‌بخشند در حقیقت توان گفت که نمادها در مرتبه صوری بازتاب طباع نخستینی (archetypes) هستند که به ساحت اصیل هستی تعلق دارند، و از طریق نمادها آنچه نمادین گشته با واقعیت طبع نخستین اش متحد می‌گردد (معرفت و امر قدسی، ص ۱۵۳). نصر در اینجا آنچه را (در فصل ۹) معرفت اصیل می‌خواند با شرکت فرد در حرکتی که در جریان آن عقل شهودی امور کثیر را در سرچشمه واحدشان فراگرد می‌آورد، متحد می‌سازد. از آنجا او این فصل مرکزی را از کتابش با تذکری این چنین ختم می‌کند که متافیزیک سنتی یا دانش مقدس تنها بیان نظری شناخت واقعیت نیست - مقصد آن هدایت انسان،

تنویر انسان و فراهم آوردن امکان نیل انسان به امر قدسی است... این دانش به عنوان تئوری همچون بذری در دل و ذهن آدمی کاشته می‌شود و این بذر، بذری است که اگر با فضیلت و ریاضت روحی پرورش یابد، به نهالی بالیدن می‌گیرد که سرانجام شکوفه می‌دهد و میوه‌ای می‌زاید که از همان بذر را در اندرونه خود دارد (معرفت و امر قدسی، ص ۱۵۴). از آنجا، حرکت به سوی حقیقت به این معنی ذاتاً از روند جدلی لاینفک است و در عین حال به گفته نصر با فضیلت و ریاضت روحی ملازم است و از آنجا این دانش صرفاً شهود عقلی که اکنون به بذری مانده تر است، نیست. بنابراین کلام نهایی در مورد دانش مقدس حاکی از نقص و ناتمامی آن است.

اما اگر بذر نخستین معرفت نظری، به مفهوم theoria یا بینش و نظر باشد، بذر دوم عرفان تحقق یافته (realized gonsis) است. به کلامی دیگر بذر دوم تحقق یافتن معرفتی است که چون خود معرفتی قدسی است، همه هستی عارف را در خود می‌سوزاند، و در مقام امر قدسی از آدمی طلب آن دارد که هر آنچه هست را به پایش ریزد. از همین رو وصول این معرفت به هیچ طریقی ممکن نیست مگر سوختن توسط خود آن معرفت.^{۱۶}

۳) پنج سخن رانی که به "علم قدسی" منتسب می‌گردند.

این سطور پایانی ما را به جهشی به فصل نهایی فرامی‌خوانند که در آن "عرفان تحقق یافته"^{۱۷} که تا اینجا معرفی شده، به تفصیل شرح و بیان می‌گردد، اما این امر مستلزم آن است که ما پنج فصل کامل را نادیده بگیریم. دو فصلی که بلافاصله از پی می‌آیند - انسان خلیفه‌اللهی و انسان پرومته‌ای^{۱۸} و کیهان همچون تجلی خدا^{۱۹} - با هم پیوندی متقابل دارند، زیرا نقش فرد انسانی به عنوان عالم اصغر (micro cosm) در دریافت ما از کیهان همچون تجلی خدا اهمیت محوری دارد. در اینجا کلمه Pontifical (مطرائی، پاپ وار، خلیفه‌اللهی. م.) به مفهوم ریشه‌ای لفظ به کار رفته است، تا انسان را همچون پیوند راه آسمان و زمین نشان دهد که به سبب آن او "در دایره‌ای زندگی می‌کند که همواره از مرکز آن وقوف دارد، و در زندگی، فکر و اعمالش در جستجوی راه رسیدن به آن است" (ص ۱۶۰). چگونگی هستی آدمی به این معنا در تضاد با انسان پرومته‌ای (که مخلوقی این جهانی است) می‌باشد و انسان به مفهوم پرومته‌ای خود حاصلی است از گرایش شدیداً افراطی تفکر غرب به سنت ارسطویی در قرن سیزدهم که بعضی آن را



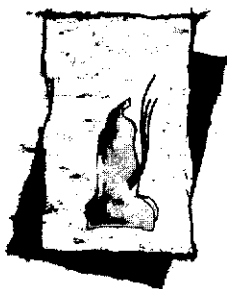
به این رشد منتسب می‌کنند. این روند بیرونی سازی (exteriorization) تفکر مسیحی که دنیوی سازی (Secularization) کیهان‌شناسی در قرن هفدهم از پیامدهای آن بود، خود ثمره و حاصلی بود از بومی سازی (naturalization) انسان مسیحی همچون شهروندی که از این جهان کاملاً راضی و قانع است، (ص ۱۶۳). نصر این ساختار پیش نیچه‌ای (Proto - Nietzschean)^{۲۰} را در مقابله و تضاد با فطرت ازلی و بکمال آن انسانی^{۲۱} می‌داند که در اسلام انسان کلی یا کامل (الانسان الکامل) نامیده می‌شود و آموزه‌های باستانی یونانی - اسکندرانی نیز تلویحاً به آن اشاره کرده‌اند^{۲۲} (ص ۱۶۶) و که مرآت صفات و اسماء الهی و مثال اعلای آفرینش است^{۲۳} (ص ۱۶۸).

اما این فطرت تعالی یافته‌ی انسان تنها به صورتی ناکامل در افراد انسانی متحقق است. از آنجا انسان‌ها نیازمند وحی ای به زبان خاص خودشان هستند. وضعیت انسانی به وحی‌های گونه‌گونی که از مبدأ حقیقت نازل می‌شوند، گونه‌ای ویژگی می‌بخشد. در عین حال روح و بطون^{۲۴} این گونه‌های وحی فراسوی هر گونه صورتی است. در حقیقت، آدمی خود قادر است به مدد عقلی که وحی آن را تطهیر کرده است، به آن ذات بی صورت ره یابد و حتی به شناخت این نکته برسد که مخاطب وحی بر حسب حکمت و مشیت الهی صورت خود را با حقیقت بی صورت همسو و هماهنگ کرده است. چرا که خداوند خود آن را که مخاطب وحی اوست، در مواضع و مواقع گوناگون آفریده است^{۲۵} (معرفت و امر قدسی، ص ۱۸۱) طبق آنچه در اینجا اظهار شده است، وی همچون فیض و رحمتی منزل از طریق تطهیر و تقدیس تعقل در تعقل نفوذ و تأثیر میکند، بنابراین باید نتیجه گرفت که بدون وحی هر آنچه در باب شهود عقلانی^{۲۶} گفته می‌شود، در مرتبه بی عملی در جامی زند و نامتحقق می‌ماند. این نکته‌ای است که نصر در فصلی که به دانش مقدس اختصاص یافته بر آن تأکید می‌میرم دارد. (ص ۱۴۸) آدمی برای تشفی درد دوری و هجران (nostalgia) از ذات قدسی و ابدی به هزار و یک طریق متوسل می‌شود^{۲۷} (ص ۱۶۱) زیرا این فطرت بنیادی آدمی... اومانسیم ناسوتی و لادری را ناممکن می‌سازد. در حقیقت آن گونه بشر انگاری که با طغیان پرومته‌ای عهدرنسانس همبسته است پس از چند قرن به شرایطی به راستی دون شأن بشر انجامیده است و این شرایط نه تنها کیفیت زندگی بشر بلکه همانا وجود انسان بر زمین را با تهدید رویاروی ساخته است. (ص ۱۸۱).

در فصل ۹ نصر به بررسی نسبت انحاء گونه گونه وحی با یکدیگر می پردازد. عنوان فصل معرفت اصیل و کثرت صورت های قدسی^{۲۲۰} است. این عنوان خود به طریقی اشاره دارد که نصر به مدد آن به شرح و بسط نظریاتی می پردازد که اینک مطرح می کنیم؛ از جمله آنکه روح و بطون این گونه های وحی فراسوی هر گونه صورتی است. تأکید مبرم و مکرر نصر بر انتقاد از مدرنیته (که اینک در کسوت انسان پرومته ای عرضه می شود) در اینجا نیز ملحوظ است، لیکن این تأکید اینک در نیاز به وحی ای نهفته است که آدمیان را به رهائی از آن شتات و ولنگاری معنوی و اخلاقی که در واقع مشخصه دوران موسوم به روشن گری (the Enlightenment) است، فرامی خواند. در اینجا آن نیرویی که جاهلیت "عصر غفلت" نامیده می شود و از مضامین عمده اسلام است، باز وارد صحنه می شود، چرا که جاهلیت مشخصه تمام انسانهایی است که از وحی الهی بی بهره اند. در اینجا نیز نصر به تلافی انتقاد اولیه اش بر قرابت موضع گیری بدیل و جایگزین فلسفی خود با آن خصومتی که تنوع آشفته رویکردهای پست مدرن را به جنبش او می دارد تأکید ویژه دارد؛ خرد بدون زمینه ای زنده رهن آن اروس (حرص زندگی: eros) عقلانی است که در کالبد پژوهش های بشری حیات و جان می دمدمن همواره در مورد اینکه نصر این زمینه حیاتی را با ایمان، و در واقع ایمان اسلامی خودش، مستلزم و هم ذات می کند، پیش نگرشی داشته ام، با این همه آنجا که سخن از نقش روشن و دقیق ایمان در هدایت پژوهش خرد ورزانه است، ظاهراً گونه ای تذبذب و دوسوگرایی (ambivalence) می بینیم که پیش نگرش هایم را با مانع و محذور مواجه می کند. گاه چنین می نماید که اگر خرد انسان بتواند در حد کفایت در چنبره موانع گرفتار نشود، شهود عقلانی به تنهایی وافی به مقصود است. در این صورت ایمان و اعمال راجع به آن در بهترین وجه امری است که برای رفع آن موانع لازم می افتد، و حال آنکه گاهی دیگر، نسبت ایمان با عقل ذاتی تر و ناگسستگی تر است و ایمان به عنوان تطهیر کننده تعقل با پژوهش (خرد ورزانه) پیوندی صمیم تر دارد.

۲) "دانش محقق" و ریاضات روحی

پیشنهاد من آن است که برای رفع این ابهام فصل های ۱ تا ۹ را در پرتو فصل پایانی یعنی



شناخت امر قدسی همچون راه رستگاری بازخوانی کنیم. در این فصل سخن از تحقق بکمال آن توانمندی درونی می رود که تحت عنوان Scientia Sacra (علم مقدس، دانش قدسی، یا دانش مقدس. م.) در پایان فصل ۴ بیان شده است. نصر این تحقق بکمال را معرفت محقق* (realized Knowledge) می نامد، و این مطلبی است متناقض با شهود عقلانی بدین لحاظ که معرفت محقق نه تنها به قوه عاقله به عنوان عالی ترین وسیله شناخت، بلکه به نفس و اراده نیز مربوط است* (ص ۳۱۱). افزون بر این به ما گفته می شود که معرفت محقق ساکن دل آدمی است که هم بنیاد جسم است و هم بنیاد روان و نمی تواند یکی را متحول کند مگر همزمان دیگری را نیز متحول کند* (ص ۳۱۱). در اینجا مفهوم کلاسیک طبیعت سه وجهی (tripartite nature) هستی آدمی که شامل روح، نفس، و بدن^{۲۳} می گردد* (ص ۱۷۲) یا حتی به وجهی بهتر نقش و انگاره آن در (بدن انسان... سر، بدن، قلب)* (ص ۱۷۴). فرایاد ما آورده می شود، که شرح و تفصیل آن قبلاً در فصل ۵ در باب هستی انسان همچون عالم اصغر آمده است. اما دانش محقق چگونه تحقق پیدا میکند؟ اگر این پرسش را دنبال کنیم روشن خواهد شد که ارزیابی خود نصر نیز تنها مبین آن است که شرح و تفسیر قبلی او تا چه حد سر در گم کننده بوده است، چرا که او خود تأکید میکند که «سخن گفتن از معرفت قدسی بدون ذکر اهمیت اساسی فضائل در مقام شرط لازم (Conditio sine qua non) برای تحقق این معرفت به معنی فهم کاملاً نادرست نگرگاه ذوقی سنتی است* (ص ۳۱۲). در حقیقت یادداشت ضمیمه نصر این نکته را کاملاً تصریح می کند. اگر در تحقیق حاضر بر این مسئله بیش از این تأکید نشده است، از آن روست که موضوع تحقیق ما خود معرفت به لحاظ وفاق آن با امر قدسی بوده است، اما از این مطلب نباید چنین تأثر و نتیجه ای حاصل شود که این معرفت به نحوی می تواند از آن فضائل اخلاقی و روحی که متون سنتی بی وقفه بر آن تأکید کرده اند، جدا و منفک گردد. (معرفت و امر قدسی، ص ۳۲۹. یادداشت ۱۰). با این همه خوانندگان اهل بصیرت متوجه هستند که ابهام همچنان باقی است: اگر معرفت نتواند از فضیلت منفک گردد، پس معرفت خود چیست؟ یا اگر مسئله را به گونه دیگری مطرح کنیم، پرسش آن است که اگر معرفت بدون فضیلت نمی تواند در خور نام معرفت باشد، پس استعاره ازدواجی که در این معنا نهفته است باید محکم ترین پیوند زوجیت ممکن تلقی گردد که در آن هیچ یک از زوجین بدون

دیگری نمی‌تواند خودش باشد. در این نکته است که نصر از کار پیر هادوت (Hadot) (Pierre) بهره‌عظیمی می‌برد، که عمدتاً در نحوه پرده برداری از آن نقش انتقادی قابل ملاحظه‌ای است که ریاضات روحی در فلسفه باستان ایفا می‌کردند، و از آنجا نصر را در فراهم بودن متنی که وی قصد دارد در مورد معرفت محقق ارائه کند، یاری می‌کند. البته، فضائل اخلاقی و معنوی زمینه ساز این متن می‌باشد. شاید با توسل به متفکری دیگر در سنت مسیحی این زمینه را بتوان به بهترین نحو ترسیم کرد. این متفکر اورلیوس آگوستین Aurelius Augustine است که به شیوه خاص خود روشنگری را در بوته سنجش می‌گذارد. برای خوانندگان اعترافات در سرایشی تجدد شگفت آن است که آگوستین در کشاکش کوشش خود برای نیل به وضوح عقلانی که در کتاب هفتم (اعترافات) به تفصیل شرح داده است، انتخاب یکی از دو راهه مسیحیت و مذهب افلاطون را ضرور احساس می‌کند.^{۲۵} چرا او از اینکه خود را یک افلاطون‌گرای مسیحی (Christian platonist) بخواند تبری می‌جوید؟ مگر نه اینکه بی تردید بسیاری بر این نمط رفته‌اند؟ با این همه آشنایی پیرهادت با آنچه فلسفه باستانی از خود فلاسفه طلب می‌کرده، برای ما یادآور آن است که آن فلاسفه این وجه تفکر را تنها به عنوان تفکری می‌دیدند که کمال و تمامیت نسبت فرد با عالم لازمه آن بود و از آنجا چنین تفکری نه فقط احاطه علمی بر دستگامی از عقاید بود، بلکه همچنین شیوه‌ای از زندگی به شمار می‌آمد که در مجموعه‌ای از تمرینات و ریاضات عملی مجسم می‌شد که بر زندگی فرد احاطه پیدا می‌کند و نگرش‌های شخصی او را شکل می‌دهد. این دقیقاً همان مقصدی است که تمام شکل‌های دعاخوانی (liturgical formations) دنبال می‌کنند: یعنی هدایت ما به جهانی که هر چه بیشتر ما را از جهانی که در آن زندگی می‌کنیم دورتر گرداند و جهانی دیگر، و در واقع به تفسیر مسیحی قلمرو سلطنت خدا را جایگزین آن گرداند.^{۲۶} اگر بر حسب آنچه فلسفه‌ها به آن گرایش دارند، وانمود افلاطون‌گرایی زمان آگوستین طرح و عرضه درکی جامع از عالم باشد، پس این طرح می‌بایست آکنده از اعمال و ریاضات نیز باشد که گاه بعضاً تباین و ناسازگاری آنها با رازآموزی پیشگامان (mystagogy)^{۲۷} صدر اول مسیحیت نیز اجتناب‌ناپذیر است. دست کم این امر به وضوح حکایت از نوعی بازسازی آنچه آگوستین با آن مواجه گردید، دارد. برای ما آن چه مؤثر است نیاز ما به بازساخت مفهوم و دریافت خاص خودمان از



فلسفه برای ارزیابی دوراهه (dilemma) آگوستین است. در عین حال این بازسازی بهتر از چارچوب مدرنیست فلسفه همچون دستگاہی از باورها (یا نگرہاہی گزارہ‌ای) - پیش انگاشتی که نصر آن را به نحوی بس مؤثر تفصیل می دهد - ما را به فهم اصلی از نقش فلسفه در زندگی انسان نزدیک می کند.

اما با ہمة این احوال آیا ما می توانیم به نحوی سازندہ تر از تفکر ہمین متفکر دریافتی مثبت ناظر به توضیح متقابل و دوجانبہ‌ای که عقل و ایمان نسبت به یکدیگر اعمال می کنند، استخراج کنیم؟ پاسخ به این پرسش در گرو مطالعه ہشیارانہ خود اعترافات^{۲۸} است، زیرا ختم کلام آگوستین ناظر به قبول یکی از دوحدین نیست، بلکہ این پاسخ همان بازسازی تعلیمات افلوپینی است که بدو^{۲۹} باب ورود به جهان روح همچون قلمرو روان و قلمرو خیر درونی یعنی خدا را بر آگوستین گشود. پیامد این بازسازی صورتی از تجسد کلمہ (Word)^{۲۸} در ہیأت جسم است کہ انسان‌ها را به قلمرو پیوند تنگاتنگ زمان و ابدیت و جسم و روح وارد می کند، و این دقیقاً قلمروی است کہ افلوپینیان به مقابله با آن گرایش دارند. آنچه به آگوستین امکان داد تا فلسفه و نقش آن را این چنین بازاندیشی کند، زمینہ نو و تازه‌ای بود کہ وحی فراہم می آورد؛ یعنی تنویری (illumination) کہ در «اعترافات» در قالب کلماتی مطرح می شود کہ از فرط سادگی ہر منتقدی را خلع سلاح می کنند؛ من حتی بہ حدس و کنایہ یک گام در فهم راز کلمہ‌ای کہ جسم شدہ، برنداشته بودم... هیچ یک از این‌ها در کتب افلوپینیان نیامدہ است^{۲۹} (۷، ۱۹، ۲۱) او حتی قادر نیست دربارهٔ این راز چیزی را بہ حدس و گمان دریابد، و ما نیز بہ راستی قادر بہ فهم این راز نیستیم، زیرا چنین فکری از حد تخیل ما در باب آنچه ممکن است، در می گذرد - حتی اگر تخیل در باب آن چہ ممکن است، همان چیزی باشد کہ مدتہا مایہ مباهات فلسفہ بودہ است. این فصول پایانی سفر ہفتم اعترافات^{۳۰} نمودار جامع (paradigm) «ایمان جویای فهم» (faith seeking understanding) یعنی آن اصل و قاعدہ مشہور آگوستین است کہ در آثار متألہین فلسفی قرون وسطی جان و جنبشی تازه می دمد کہ با انسلم (Anselm) آغاز می شود و همچنین تفسیری را بہ ما عرضه می کند کہ طبق آن این کوشش در پرتوی مطلوب تر از اصل ہمزاد ایمان^{۳۱} می آورم پس تعقل می کنم (ut intelligam Credo) کہ نصر ما را بہ آن ارجاع می دهد، جلوه گر می شود. (معرفت و امر قدسی ۳۶).

سفر هفتم اعترافات^{۳۰} شاهد این مدعاست که اگوستین به کشف کلامی نیاز داشت که رهیافتی به راه درست اندیشه مفهومی (Conceptualizing) در باب خدا باشد که طبق آن خدا نه موجودی در میان موجودات، بلکه همچون "حیات حیات نفس" یا همچون خردی که به شخص خردمند خرد عطا می کند، و یا در یک کلام به عنوان مبدأ آنچه که هست، اندیشیده شود، و از آنجا هرگز نباید خدا را چنان تلقی کرد که گویی در مقابل هر آنچه که هست قرار دارد. مأخذ این تعبیر اگوستین احتمال دارد که تاسوعات^{۳۱} فلوطین بوده باشد. و در فصل ۳۰۱۶ ما متوجه می شویم که چرا این تعبیر رهنمودی برای اگوستین بوده است: از خود می پرسیدم که چرا من زیبایی موجودات محسوس اعم از زمینی و آسمانی را تصدیق و تحسین می کنم و از چه رو درباره آنچه تغییر پذیرد قادر به قضاوتی اینچنین بی چون و چرا بودم.. در جریان کند و کاو در چرایی قضاوت هایی از این گونه دریافتم که ابدیت اصیل و تغییرناپذیر حقیقت بر فراز ذهن من است^{۳۱}. (۷/۱۶) دنباله متن کاشف از آن است که چگونه اگوستین آن تعبیر و اصطلاح را به تحقیق خود مختص می کند.

و از آنجا گام به گام اندیشه هایم از ملاحظه محسوسات دورتر و به روحی که از خلال جسم درک میکنند، نزدیک تر شد و سپس به نیروی باطنی روح و اصل گشت که حواس جسمانی وقایع بیرونی را با آن درک می کنند. حیوانات بی زبان را یارای گذشتن از این حد نیست. مرتبه بعدی صعود به قوه خرد بود که وقایع بیرونی را که با حواس درک شده، در معرض داوری می نهد. این قوه خرد که در من بسی دستخوش تغییر بود، مرا تا آنجا برکشید که آن عقل شهودی که سرچشمه ادراک است، بر من مکشوف گشت. این سرچشمه، اندیشه های مرا از جریان معمولشان و اگر گرفت و از تصاویر آشفته و درهمی که نقش خود را بر آن تحمیل می کردند دور شد، تا آنجا که به کشف این معنا رسید که چه نوری بر آن می تابد که در اثر آن بر من شکی نمی ماند که لایتغیر بر متغیر و باقی بر فانی اولی است و چگونه امر لایتغیر و باقی را توان شناخت. زیرا این اولویت نمی توانست متیقن گردد، مگر به وسائلی که عقل آن لایتغیر را می شناخت، بنابراین، در یک طرفه العین آکنده از هیبت و هراس روحم به لقای خدایی واصل شد که هست ولی



نه بُود. سرانجام ذات نادیدنیات را آنسان که از وراي مخلوقات می توان آن را شناخت، به لمحہ نگاہی دیدم (رومیان: سوره ۱ - آیه ۲۰) ۳۲.

اینک باید روشن شده باشد که این حسب حال تا چه حد بر ساختار نوافلاطونی ذهنی که قابلیت بازگشت به اصل اش را دارد، مبتنی است و به همان اندازه روشن است که این قطعات گزیده تا چه حد با آن چه نصر به عنوان خود معرفت ارائه می کند، سنخیت دارد.

با این همه اندیشه بیشتری لازم است تا به نحوی فعال ساختار حقیقت جویی خاص اگوستین شناخته شود. از آنجا که فصل هشتم^{۳۳} اشارتی به کلمات پایانی فصل قبل دارد، بدون مطالعه فصل ۸ فصل هفتم اعترافات ناقص می نماید. از فراز تپه ای جنگلی سرزمین آرامش و صلح را دورادور نظاره کردن، عاجز از یافتن راهی به سوی آن، از میان برهوت های بی رد و نشانی که در آنها نابکاران و فراریان زیر فرمان سلطان خویش که شیر و افعی (فرامیر: ۱۹۱۳) است، هم پیمان اند، و در انتظار فرصتی برای حمله، این ها همه یک چیز است. و طی طریق در راهی دراز به سوی سرزمین صلح و آرامش، راهی که عنایت فرمانفرمای آسمانی حافظ آن است، یک چیز دیگر است (سفر هفتم، فصل ۲۱). در حقیقت شکوفایی شیوایی سخن، و در عین حال درک و شکرانه آنچه ما را به زیستن آنچه قبلاً به ظاهر فهمیده ایم، هدایت می کند، به معنای دریافت اهمیت ریاضات روحی است. این معانی نهفته در چیست؟ البته در آن اعمال و ریاضاتی که خود نمی توانند در یک متن بگنجد، اما فصل هشتم^{۳۴} متضمن اشتغال به چیزی است که اگوستین بعداً به آن عمل می کند. او در داستان ها و حتی در داستان های فرعی مندرج در داستان ها، با افرادی رویاروی گردید که وضعیتی همچون وضع خودش داشتند. پونتی سیانوس (Ponticianus) نیز چنین وضعی دارد. پونتی سیانوس که در آفریقا صاحب مقامی مهمی در قلمرو پادشاهی بود چنین گزارش می کند که با خواندن زندگینامه آنتونی (Anthony) به قلم آثاناسیوس (Athanasius) قدم در همان راهی می نهد که آنتونی^{۳۵} آن را طی کرده است. (فصل ۶^{۳۶} کتاب ۸). این حکایت با شرح شماری از بازتاب های مؤثر عملی که کلاً تحت عنوان خواست و اراده (Willing) قرار می گیرند، دنبال می شود. این حکایت به ما یادآوری می کند که ما نمی توانیم خواهش و اراده خود را به همان گونه فعلیت بخشیم که بدن خود را مثلاً در رکوع -

شاید برای نماز - حرکت می دهیم؛ ما نمی توانیم اراده کنیم که اراده کنیم (یا بخواهیم که بخواهیم). با این همه این امر مانع از آن نیست که ما از یافتن ریاضت ها و اعمال خاصی که به غیر امکان می دهد تا اراده آزاد ما را تحریک کند، بی بهره مانیم. فصل هشتم به اجمال گام هایی را که باید از طریق دو عمل روحی مرتبط با هم برداریم پیش پای ما می گذارد. یکی پاسخ به فراخوانی و دعوتی که زندگی دیگران و به خصوص زندگی دوستان به ما عرضه می کند، و دیگری نوشتن کلام وحی همچون فراخوانی پژواک و پاسخی در درون. ۳۷ نخستین عمل پیشاپیش از نقش امت (Community) در سازند پاسخ شخص ما خبر می دهد و این پاسخ ضمناً بر کوشش های مستمری دلالت دارد که لازمه عضویت ما در اهتمام جمعی است و دومین عمل از وحی به عنوان محملی حاضر برای آن فیض و رحمتی بهره می برد که مجال و امکان وصول را برای مادر آن هنگام که دیگر از اراده کاری مؤثر ساخته نیست، فراهم می آورد؛ و نور اطمینان در دلم فیضان گرفت (کتاب هشتم، فصل ۱۲).

آیا این ملاحظات در برخورد با مقصود نصر به نحوی روشن بیش از حد صبغه مسیحی ندارد؟ مسلماً این صبغه تا آنجا که سخن از گفته های آگوستین درباره حلول و تجسد است وجود دارد، با این همه نگرش اسلامی به قرآن همچون ترجمان کلام الله به زبان عربی و توجه به امت همچون زمینه ای زنده برای هدایت به صراط مستقیم و نیز تأکید صوفیه بر نیاز به رهنمایی شخصی به نام پیر جملگی مانع از آن است که مقاصد نصر بر بنیاد زمینه ای همانند آنچه آگوستین در کتاب هشتم آورده است بازنگری شود. افزون بر آن این قیاس های زنده در زندگی و عمل نصر اموری بیگانه نیست. ظن غالب آن است که آنچه نصر را از معرفی زمینه زنده فصل پایانی و در حقیقت از تبیین و ترسیم تفصیلی تر لوازم معرفت محقق در سراسر سخن رانی های قبلی بازداشته، چه بسا ملاحظه پیش نگرش های روشنگری ملحوظ در سخن رانی های گیفورد بوده باشد. در اینجا انتقاد نصر از اکویناس در عین احترام زیادی که برای وی قائل است، شاید به اهتمام او در مباحث معرفت و امر قدسی، جهت داده باشد. به یاد آورید که نصر چگونه دلمشغولی اکویناس به استدلال قیاسی و وضوح مفهومی را چنان تلقی می کند که التزام او به سنت اشراقی و ذوقی را در ابهام فرو می برد و نصر را اندوهگنانه به طرح این مسأله سوق می دهد که اگر تفسیر مایستر اکهارت (Meister Eckhart) از تومیس به



قدرت خود همچنان باقی بود، اینک غرب سرنوشت معنوی دیگری داشت (معرفت و امر قدسی، ص ۳۷) که من انشاءالله به آن پاسخ خواهم داد. معذالک کوشش‌های اکویناس برای رسیدن به وضوح ناظر به ایفای عهدی خاص بود، چنانکه نصر نیز برای ایفای عهدی خاص، و در واقع برای ایفای نقش خود به عنوان نخستین مسلمان و نخستین شرقی که فرصت ایراد سخن رانی پیدا کرده (ص ۷۱) به نحوی آشکار سخن رانی‌های خود را به شیوه گیفوردی پرورانده است. مراد آن نیست که نصر شمشیرش را غلاف کرده باشد؛ انتقاد او از شیوه روشنگری همچنان قاطع و گویاست. و چه بسا اینک بیش از سال ۱۹۸۱ دریافتنی باشد. با این همه آیا توان گفت که نصر در کوششی که در برخورد با شیوه گفتمانی که صریحاً با مدل الهیات طبیعی قرن هیجدهم همسان و همسوست، از اتکاء خاص اش به وحی و ایمان کمتر سخن گفته است؟ پاسخ را به عهده مخاطب می‌گذارم، تا شاید گواه بیشتری بر آن باشد که این سخن رانی‌ها تا چه حد از پژوهش هم سنخ من حکایت می‌کند و به عنوان طریقی برای ارائه به دیگران در کوشش‌های مشترک ما برای نشان دادن اینکه ایمان چگونه می‌تواند شیوه‌ای برای معرفت باشد، مسلمانان و مسیحیان تا چه حد می‌توانند از یکدیگر بیاموزند.

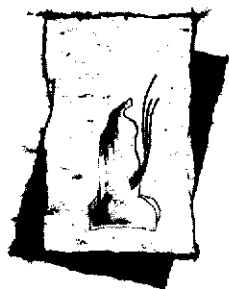
دو متفکر به عنوان مظهر جامع تفکر اسلامی

رومی و ملاصدرا

این دو متفکر به لحاظ شیوه بیان و عرضه مطالب کاملاً با هم تفاوت دارند، با این همه در اینجا به لحاظ حضور سازنده و مشکله آنها در زندگی و اندیشه سید حسین نصر ما آنها را در کنار هم قرار داده‌ایم. جلال الدین رومی (۶۷۲/۱۲۷۳-۶۰۴/۱۲۰۷) در بلخ که یکی از مراکز عمده فرهنگ فارسی به شمار می‌آمد، از والدینی فارسی زبان زاده شد. او ثمره آن فرهنگ ایرانی - اسلامی بود که در قرن هفتم هجری یا سیزدهم میلادی بر سراسر سرزمین‌های شرقی اسلامی غالب بود و امروزه فارسی زبان‌ها و همچنین ترک‌ها، افغان‌ها، مسلمانان آسیای مرکزی و شبه قاره هند و پاکستان وارث آن هستند. شکل‌گیری اندیشه او این امکان را برای وی فراهم آورد که در سی و سه سالگی یعنی زمانی که در قونیه محفلی فراگرد خود تشکیل داد و به تعلیم علوم دینی دل سپرد هم بر علوم شریعت و هم در تصوف احاطه پیدا کند. چند سال پس از آن زندگی او در اثر

ملاقات با شمس الدین تبریزی، آن چهرهٔ نیرومند و پر رمز و راز، دگرگون شد^{۳۸}. این آشنایی رومی را به قلمرو شاعری وارد کرد و این گامی بود که تاریخ ادبیات فارسی را متحول ساخت^{۳۹} (هنر اسلامی و معنویت، ص ۱۱۹). مثنوی او که نیکلسن (Nicholson) آن را در هشت جلد به انگلیسی ترجمه کرده است منظومه‌ای حماسی است که تنها مشابه غربی آن کم‌دی الهی دانته می‌تواند بود^{۴۰}. نصر متذکر می‌شود که این اثر در واقع تفسیر قرآن است، (معرفت و امر قدسی/ ۱۵۰) و مولوی این تفسیر را با چنان ظرافت شاعرانه‌ای پیش می‌برد که "کمابیش همه آثار اساتید مسلمان قبلی، از مفسران قرآن گرفته، تا رسایل و آثار صوفیانهٔ عطار، سنایی و ابن عربی را باز می‌نماید" (هنر اسلامی و معنویت، ۱۲۰). آموزش‌های انبوه و سترگ رومی، چنانکه در مورد دانته نیز ملاحظه می‌شود، از خلال شیوهٔ شاعرانه‌ای بازتاب پیدا می‌کند که صریحاً به قصد کمک به خوانندگان درونی کردن تعلیمات طرح و ترسیم گردیده است. همین خصلت است که بیش از هر چیز رومی را در نظر نصر زینندهٔ آن می‌کند که مظهری تمام و کمال از Scientia Sacra (دانش مقدس) و شایستهٔ اندراج در اثری در شرح هنر و معنویت اسلامی گردد^{۴۱}.

زمان، مکان و ناآگاهی مانع از آن است که من بیش از این دربارهٔ نبوغ شعری رومی در مثنوی سخنی بگویم، اما نگاهی تند و اجمالی به مباحث و گفت و شنودهای مثنوی ساختاری را بر ما آشکار می‌کند که چیزی شبیه به کتاب هشتم از "اعترافات"، آگوستین است: وفور حکایاتی که طرح می‌شوند تا انسان‌ها در سر راهشان بشنوند و تحت نفوذ راهنمایی‌های مضمون در آنها عزم خود را در قطع طریقی به سوی "صراط مستقیم" جزم کنند. هنگامی که بنای شعر حماسی دانته همچون سفر ایمان بر ساخته می‌شود، توان گفت که هر شیوهٔ بیان شاعرانه‌ای لطایف الحیلی است که پرداخته می‌شود تا رهن راه ما که همچون مسافرانیم گردد و بعد از وصف حالی گذرا از توقفگاهی که به آن رسیده‌ایم، راهی به سوی موقفی دیگر به ما پیشنهاد کند. ویژگی بریده بریده (episodic) حکایات مضمون در گفت و شنودهای رومی در خدمت مقصودی از همین گونه است که به ما در تبیین گویای این که از کجا آمده و رو به کجا داریم کمک می‌کند، و سفر باید سفر ایمان باشد، زیرا اگر راه بتواند به نحوی گویا تبیین شود، ما مسخر نقشه‌ای خواهیم بود و داستان‌هایی از این قبیل نهایت کاری که می‌کنند ترغیب و ارشاد است، اما در اینکه راه را به ما نشان دهند، کار چندانی نمی‌توانند بکنند. در



اینجاست که ما برای فهم "معرفت محقق" به طریق پیشنهاد شده با استدلال‌های بیشتری سر و کار پیدا می‌کنیم: این معرفت چونان محصول گام‌هایی است که در پاسخ به ندای وحی که شخصاً شنیده‌ایم، برداشته‌ایم تا با اطمینان طی طریقی را بر عهده بگیریم.

صدر الدین شیرازی [ملاصدرا] (۱۰۵۰/۱۶۴۰ - ۹۸۰/۱۵۷۲) همگام با شهاب الدین سهروردی - یعنی کسی که ملاصدرا از اثر او هم انتقاد و هم دنباله روی می‌کند - فلسفه اسلامی را به صورتی عرضه می‌کند که ترجمانی از صورت مهاجرت کرده غربی آن در اندلس (و به بیان ابن رشد) به صورت شرقی است، ملاصدرا، فیلسوف ایرانی عهد صفویه دیدگاه‌های ابن عربی را با شیوه فلسفی وفق داد که به حکمت الاشراق یا حکمت شرقی (Eastern Wisdom) منسوب است. حکمت الاشراق خود عنوان کتاب اصلی سهروردی بود که ملاصدرا نیز شرحی بر آن نوشته است؛ ملاصدرا نیز همچون مرشد و پیشکسوت خود یعنی سهروردی در طلب آن بود که به شرحی گویا در بینشی نسبت به عالم و همزمان درباره مبادی الهی عالم واصل گردد. وجه تفاوت او با سهروردی در پافشاری وی بر این اعتقاد است که بیوند (و همچنین تمایز) موجودات و مبدأ آنها در خود وجود موجودات ظهور و نمود پیدا می‌کند:

پس موجودات ممکن به امکان خاص (Contingent) [یعنی موجوداتی که فی نفسه واجب نیستند] به امری نیازمندند که به آنها تخصیص یابد و مقوم آنچه آنها فی نفسه هستند گردد [هویت] زیرا اگر این ممکنات را از مبدأ واحدی که منشأ آنهاست، جدا فرض کنیم، پس بر همین اساس آنها را باید خالی و ناممکن بدانیم [پس آن عاملی که به آنها تخصیص می‌یابد باید] فعلی باشد صادر از مبدأ احدیتی که منشأ ایجاد آنهاست. (کتاب المشاعر)^{۴۱}

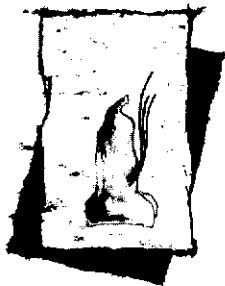
بنابراین وجودی که به موجودات خاص تخصیص می‌یابد همچنین همان چیزی است که آنها را به "مبدأ واحدی که منشأ ایجاد آنهاست" بیوند می‌دهد.

با این همه فلاسفه شاید به آسانی از شیوه شناختی که مخلوقات را به مبدأ آنها متصل می‌کند تبری جویند، زیرا وجود یک چیز دقیقاً یعنی آنچه آن چیز را آن موجود منفردی می‌گرداند که هست. و به نظر می‌رسد که فلسفه همواره از [تحقیق در] واقعیت چیزها

آنگونه که منفرداً موجوداند، طفره رفته است :

پس می‌گوییم که شناخت خصوصیت دقیق یک حالت وجودی ممکن نیست مگر فردیت آن مکشوف گردد [مشاهده] و این امر محقق نمی‌شود مگر به نحوی علت صدور و فیضان نیز آشکار گردد. از همین روست که می‌گوییم شناخت آنچه دارای علتی است تنها با شناخت خود آن علت حاصل می‌گردد. در این امر نیک بیانیدیش (کتاب المشاعر)^{۴۲}

انکشافی که برای دریافت یگانگی وجود لازم است حاکی از آن است که ما نسبت خالق و مخلوق را در حیطه منطق بررسی می‌کنیم. زیرا از موجودات به عنوان مخلوقات سخن گفتن مستلزم نحوی از علم هر چند ناقص - در این باره است که هستی آنها مخلوق است و از آنجا از مبدأ خالق. بنابراین نتیجه‌ای که از پی می‌آید آن است که حتی ادراک خصلت وجود یا هستی (Wujudesse) به نحوی منحصرأ غیر مفهومی مستلزم انکشافی همانند معرفت خدا به عنوان الحق [واقعیت راستین] به نزد صوفیه است. با این همه همانطور که انتقاد آغازین نصر به نحوی بس روشن نشان داد، معرفت به عنوان "انکشاف" [یا مشاهده] با آن گونه معرفتی که در زمینه معرفت‌شناسی [epistemology] بر مسائل و نظریات مدرن غالب است، نمی‌تواند یکسان و معادل باشد. در حقیقت، در حالیکه در نگاه نخست چنین می‌نماید که این معرفت با آنچه به تعبیر نصر "شهود عقلانی" خوانده می‌شود یکسان است، اما اگر از منظر انسانی به قضیه بنگریم، آنچه ما دریافته‌ایم آن است که معرفت استیناسی (gnosis)^{۴۳} تنها از طریق اعمال و ریاضات روحی می‌تواند تحقق یابد. بنابراین ملاصدرا را می‌توان کامل کننده آنچه استادش سهروردی آغاز کرده بود، تلقی کرد؛ مروری کامل بر فلسفه اسلامی در بافت و زمینه‌ای تازه، که هم آموزه‌های قلبی اهل تصوف و هم آموزه‌های ذهنی را در بر می‌گرفت. ملاصدرا دقیقاً با تأکید مبرم بر حقیقت وجود هر موجود منفردی این اهتمام را جامه عمل پوشاند. در حقیقت، رویکرد احترام‌آمیز به آموزه‌های قلبی همگن [با آموزه‌های عقلی] همان کاری است که فلسفه در اسلام آن را نصب‌العین ساخته است. نصر با گرایش‌هایی که به ملاصدرا



نشان می دهد، برای ما یادآور چنین فلسفه ای است.

دیوید بول:

دانشگاه: نتردام (ایالات متحده آمریکا)

مارس ۱۹۹۹

۱. البته اگر از حیث دستور زبان به این مقایسه بنگریم، روشن است که نویسنده ترکیب وصفی و ترکیب اضافی را با هم خلط کرده است. در فارسی و عربی اگر اسم به صفت اضافه شود ترکیب وصفی و به اصطلاح صفت و موصوف است و اگر اسم به اسم اضافه شود ترکیب اضافی و به اصطلاح مضاف و مضاف الیه است. در مورد اول مانند: پادشاه دادگر و ملک العادل، در مورد دوم مانند کتاب فلسفه و کتاب الفلسفه. به هر حال در هر دو مورد معروض و مضاف اول می آید، اما در انگلیسی قضیه برعکس است، چنانکه می گوئیم good book (کتاب خوب) و story book کتاب داستان. در عبارت دوم stoty داستان اگر چه اسم است اما به لحاظ دستوری نقش صفت را بازی می کند. و اصطلاح Philosophical theology از نوع اول است زیرا Philosophical صفت است و قابل قیاس با ترکیب اضافی در فارسی و عربی نیست. از طرف دیگر به لحاظ فلسفی این بحث مطرح شده که عرض یا صفت خود مانند اسم قائم به ذات است یا نه مرحوم مطهری قائل به آن است که عرض (یا همان صفت در دستور زبان) همان اسم (معادل جوهر) است. این بحث در شرح مبسوط منظومه جلد ۲ صفحه ۲۰۸ تحت عنوان تجزیه و تحلیل مفهوم مشتق آمده است. م.

۲. شماره های داخل پرانتز در تمام این متن به صفحه یا صفحاتی از متن انگلیسی کتاب معرفت و امر قدسی، ارجاع می دهد مگر در مواردی که مرجع دیگری ذکر شود. م.

۳. Anything goes. قریب به ضرب المثل فارسی این نیز بگذرد. م.

۴. اصل مشهور سنت انسلم: مطابق این اصل ایمان سابق و مقدم بر فهم استدلالی و تعقلی است. این اصل نه تنها در یک کلام مواضع متکلمان یا مدافعه گران را نشان می دهد، بلکه به اعتقاد برخی از اهل نظر صورت نوعی و کلی بیش قرون وسطایی است و معنای آن را شاید به این نحو می توان توجیه کرد که عامه متفکران قرون وسطی اعم از فیلسوف، متکلم، عارف به رغم طرح مجادلات و دعواهای گسترده شان در حکمت بحثی خود سابق و مقدم بر این مواضع ایمانی متعبدانه داشتند که مثلاً هیچوقت در انجام فرایض و حتی نوافل شرعی خود کوتاهی نمی کردند، چنانکه مرحوم مطهری در تماشگاه راز بر آن است که همان حافظی که به زعم برخی از روشنفکران ما رند یک لا قیای کفر گوی است و گفته است به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید خود هرگز نماز شبش ترک نمی شد. در یک کلام ایمان از سر تعبد اساس اولیه عمل و نظر قرون وسطایی است. این عقیده ای است که البته درستی یا نادرستی آن جای بحث دارد. م.

۵. نبوی، به معنای آنچه به مدد غیب ما را به علم پیشگویانه موهوب می کند.

۶. Summa theologiae. ۱۲، ۱۳

۷. یا کوزانوس

۸. در سنت ما آن را حکمت ذوقی گفته اند.

۹. در اینجا و جاهای دیگر ST مخفف Summa theologiae (مجموعه خدانشناسی) اثر عظیم سن توماس اکویناس است. م.

۱۰. اشاره به نظریه ماخوذ از فصل ۱۰ کتاب (Scientia Sacra) دانش مقدس است. م.

۱۱. آنچه که نصر به عنوان پشتوانه تلقی مثبت از اثرش به کار می برد، همان ترجیع بند اکویناس (مقصود: est quie یا یگانه ای که هست در وصف خداست که اکویناس آن را از آیه ۱۱ سوره ۱۳، بخش ۱۱ سفر Exodus یا سفر خروج عهد

عتیق برگرفته است. م. است. ما بعد الطبیعه تومیست را که با esse (هستی) آغاز و تمام می شود، می توان چنان تفسیر کرد که متضمن اندیشه امر واقعی به مفهوم کاملاً لا به شرط و نا متعین آن باشد... از این نگرگاه می توان بر این نکته تأکید کرد که به رغم معرفت شناسی حس باور سن توما... تومیسم در مضامین جزمی خود در بر دارنده حقایقی از آن طبیعت واقعاً مابعدالطبیعی است که باز تابنده معرفت مرتبه و نظامی بنیادی است و می تواند در تفکرات متافیزیکی به عنوان پشتوانه ای مفید فایده واقع شود؛ (۱۵۶، n. ۱۵) (پانویشت و ارجاع از مؤلف).

۱۲. می توان به جای قابل تعقل گفت قابل فهم یا قابل درک یا قابل شناخت و غیره، اما به سبب خود نویسنده که دو واژه هم ریشه و همگن intelligible و intelligence را به کار برده، ما نیز از دو واژه قوه عاقله و قابل تعقل را که همگن می باشند، به ترتیب معادل واژه های یاد شده قرار داده ایم. م.

۱۳. مقصود intellect یا عقل شهودی است و نه استدلالی.

۱۴. شاید این توضیح بی مناسبت نباشد که کلمه revelation در فرهنگ و زبان غرب صرفاً با وحی به مفهوم شرقی آن معادل نیست. مقصود نویسنده از وحی به مفهوم بیرونی یا extemal شاید همان وحی به مفهوم شرقی باشد که منشأ آن از عالم بالا و سیر آن نزولی است که اغلب بر انبیاء نازل گردیده است، اما revelation همچنین به انکشاف درونی که آن نیز البته به فیض الهی اما از مبدأ دل هر انسانی بر می خیزد، دلالت دارد. این همان فیضی است که عرفان را به کشف و شهود تعبیر کرده اند که انحصار از وحی است، از طرف دیگر، وحی مفهوم عام تری نیز دارد که طبق نص قرآن کریم شامل حال زبور نیز می گردد؛ و اوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا... (ووحی کرد پروندگان به زبور که در (شکاف) کوه ها برای خود خانه بگزین...). روشن است که این گونه وحی نیز از آن رو که بدو از عالم بالا نازل می گردد، همچون وحی نازل بر انبیاء است، اگر چه موضوع آن که همان اعمال غریزی باشد، با موضوع وحی انبیاء یکی نیست. این گونه وحی شاید دارای عام ترین گستره باشد... ملاصدرا در اشراق هفتم از شواهد الربوبیه چگونگی وحی را به صورت قوس نزول و صعود مثبت الهی و قضای ربانی وصف نموده است... وجود صادر از مبدأ در اولین قوس نزول عقل بوده و سپس نفس و سپس وجود حسی و سپس ماده گردیده و آن آخرین منازل قوس نزول است. سپس وجود بر خویشتن دوزد و در اولین مراتب دور (و طی منازل قوس صعود) وجود حسی و سپس نفس و سپس عقل گردید. پس مجدداً به همان مقام و مرتبه ای که از آنجا هبوط کرده بود ارتقاء نمود و از این مطالب معلوم شد که خدای متعال هم مبدأ وجود و هم غایت وجود داشت ملاصدرا سپس معراج را به عنوان سیر صعودی مثال می زند و انسان را قادر می داند که در این سیر با چشم ملکوتی و شهود عقلانی بر کلیه اسرار مکنون در عالم قضا و قدر الهی واقف گردد. در مقام مقایسه revelation بیشتر به قوس صعودی که از مبدأ دل هر انسانی سرچشمه می گیرد، تعلق دارد. حافظ می فرماید:

فیض روح القدس از باز مدد فرماید - دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد و نیز به معنایی کلی گفته اند که دل عرش رحمن است. پانویشت مترجم.

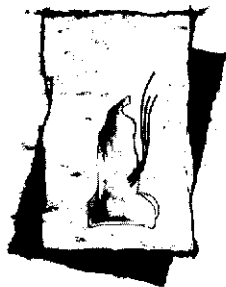
۱۵. یا عقل کلی در مقابل عقل جزوی یا عقل معاد در مقابل عقل معاش یا عقل هدایت در مقابل عقل فضولی و دوراندیش و غیره. این معادل ها نیز شاید بی مناسبت نباشند.

۱۶. به نظر می رسد که نصر به مرتبه فنا که غایت سیر و سلوک عرفاست اشاره دارد که در ادبیات عرفانی از مضامین مکرر است، از جمله:

بسبیا و هستی حافظ زپیش او بردار
که بی وجود تو کس نشنود زمن که من منم
حافظ

بیر منم جوان منم تیر منم کمان منم
من نه منم نه من منم خدای جاودان منم
مولوی

حاصل عمر سه سخن بیش نیست
خام بدم پخته شدم سوخته



مولوی

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز
کان سوخته را جان شد و آواز نیامد
این مدعیان در طلبت بی خیرانند
کانرا که خیر شد خیرش باز نیامد

سعیدی

۱۷. یا شاید به تعبیری جا افتاده تر عرفان عملی:

18. "Man, pontifical, promethean "

19. Cosmos as Theophany

۲۰. چنانچه کاربرد می شوند proto اقتضا می کند، مقصود از پیش، مقدمه و طرح نخستین تفکر نیچه است نه چیزی مقابل آن.م.

۲۱. این دو کلمه ترجمه heart است که البته به طور معمول به قلب ترجمه می شود، اما با توجه به وسواسی که نصر در معنا و مدلول اصیل کلمات نشان می دهد و قلب نیز در اصل بر دگرگونی و تحویل حال دلالت دارد و از طرف دیگر در اینجا heart به معنای آن امر ثابت که نوع وحی ها از توابع آنند دلالت دارد، از ترجمه آن به قلب اجتناب کرده ایم.

۴

22 . Principal Knowledge. and the Multiplicity of Sacred Forms

۲۳. معادل انگلیسی و یونانی و لاتینی آنها از این قرار است:

روح: Spiritus: pneuma: spirit

نفس: anima: psyche: Soul

بدن: Corpus: hyle: body

۲۴. اثر اصلی پیر هادت 'ریاضات روحی در فلسفه باستان' (antique Exercices spirituels et philosophie) اکنون نایاب است. اما در فلسفه باستان چیست؟ 'antique Couest. ce que la philosophie' یک خلاصه عالی از افکار وی قابل دسترسی است. و همچنین دیوید سن (Davidson) مجموعه ای از مقالات وی را در کتابی تحت عنوان فلسفه همچون شیوه ای از زندگی، '1999 Oxford Blackwell, philosophy as a way of life' انگلیسی ترجمه کرده است. پانویست از نویسنده.

۲۵. در کتاب هفتم اعترافات آگوستین معترف است که خدا همچون وجودی معنوی و روحانی و توضیح و توجیه مسأله شر در جهان هنوز برای او مسأله ای است. وی سپس از نقش هدایتگر کتب افلاطون در حل مسأله سخن می گوید. - او در می یابد که شر آن گونه که مانوی مسلکان می اندیشند جوهری مستقل نیست، بلکه گونه ای کژراهی و انحراف خواست و اراده است. - در این مورد آگوستین به رسائل سن پل نیز متوسل می شود.م.

۲۶. این مقصود در بسیاری از ادعیه اسلامی نیز ملاحظه می شود: از آن جمله: اللهم ارزقني تجافى عن دار الغرور و الانابة الى دار النخود و لاستعداد للموت قبل حلول القوت خدایا رویگردانی از سرای فریب و بازگشت به سرای جاودانگی و استعداد موت قبل از فوت را بر ما ارزانی دار. اما ما به درستی نمی دانیم که این نگرش ریشه خالصاً اسلامی دارد و یا از سنت مسیحی نیز متأثر است. مخصوصاً آنکه در قرآن کریم اگر چه حیات دنیا متاع الغرور (آذ عمران، ۱۸۵) نامیده شده، اما اغلب آیاتی که مضمون هر دو جهان را در بر دارند، حسنه و خیریت هر دو جهان، دنیا و آخرت، را ملحوظ می دارند. م.

۲۷. Mystagogus به لاتینی و Mystagogos به یونانی و Mystagogue به انگلیسی در اصل مرکب است از دو واژه Mystes به معنی پیشگام agogos به معنی امام و رهبر، در اصطلاح کسی است که دیگران را به کیش و آیینی اغلب رازورزانه وارد می کند و خود رازدان یا محرم راز است.م.

۲۸. مقصود از کلمه همان لوگوس است که روح الهی است که به باور مسیحیان در عیسی تجسم و تجسد یافته.م.

۲۹. مقصود کتاب ۷ فصل ۱۹ و سطر (۲۱) اعترافات است. در این بخش آگوستین در دعایی صادقانه در برابر خدا اعتراف می کند که عیسی برای او فراتر از انسان با خردی بی همتا و فوق العاده نبوده و به رغم معجزه تولد او از مریم باکره و

تعلیمات حکیمانه اش، او (اگوستین) از درک معنای تجسد یعنی حلول کلمه لایتغیر و روح ابدی در روان متغیر و جسم فانی عاجز بوده؛ مقصود از کلمات ساده شاید شواهدی است که اگوستین در مورد احوال متغیر مسیح از انجیل می آورد. خوردن، آشامیدن، خوابیدن، شاد و غمگین شدن از آن جمله است. م.

۳۰. در ترجمه پایین کافین همه این مطالب در فصل ۱۷ از سفر هفتم آمده، بنابراین یا اشتباه از نویسنده است، یا شماره گذاری فصل ها در برگردان های مختلف تفاوت می کند. به هر حال در برگردان گزیده هایی از اعترافات، ما به ترجمه کافین هم نظر داشته ایم. ضمناً ناگفته نماند که طبق پی نوشت خود نویسنده مأخذ او تنها «اعترافات» به ترجمه هانری چادویک بوده است؛ با نشانی زیر Oxford: Oxford University Press, ۱۹۹۱

۳۱. این نقل قول در متن اعترافات با حرف ربط «زیرا» آغاز می گردد. به عبارت دیگر جمله پیروی است که نویسنده با حذف حرف ربط آن را به جمله ای پایه تبدیل کرده است. این شیوه نقل قول یا غیر مسؤولانه است یا بر این فرض مبتنی است که خواننده پیشاپیش اطلاع دقیق از متن دارد. از این رو شاید بی مناسبت نباشد که برای آنکه خواننده مقصود اگوستین را بهتر دریابد جملات قبل را نیز در این پانویشت ترجمه کنیم؛ اگوستین در فصل ۱۷ سفر هفتم اعترافات خطاب به خدا چنین می گوید:

در شگفت بودم که گر چه اینک نه وهم و خیالی به جای تو، بلکه خود تو را دوست داشتم، اما در بهجت خدایم دوام نمی آوردم. جمال تو مرا به سوی خود می کشید اما دیری نمی گذشت که وزرگرامن مرا از تو دور می ساخت و باز با بیم و نومییدی در امور این جهان غرقه می گشتم. جسمم به حمل وزرگانش خوی می گرفت، اما یاد تو همچنان با من بود، و من هرگز در این که تو آن یگانه ای هستی که باید به ریسمانت جنگ زد نداشتم. مسأله تنها آن بود که هنوز مرا یاری تو سل به تو نبود. زیرا همواره جسم فانی روح را با وزن خود فرو می کشد، این جسم زندانی است که نخسته بند خاک است و ویال فعالیت چند بعدی اندیشه (سفر حکمت سوره ۹ - آیه ۱۵). و نیز با یقینی تمام می دانستم که آدمیان از طریق بنیادهای این جهان جرعه ای از معرفت درباره ذات نادیدنی تو، قدرت لایزال تو و الوهیت تو را، آنقدر که می توان از گذر شناخت مخلوقات شناخت، به قدر طاققت خود نوشیده اند (سفر رومیان، سوره ۱ - آیه ۲۰) زیرا از خود می پرسیدم که چرا... اینک خواننده می تواند دوباره نقل قول را بخواند. م.

۳۲. ترجمه این بخش با استفاده از ترجمه کافین و با ذکر بخش هایی که نویسنده در نقل قول جانداخته صورت گرفته

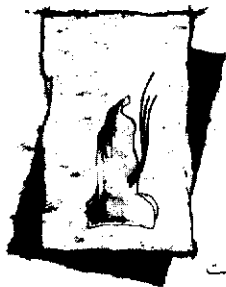
۳۳. مقصود نویسنده از فصل ۸ ظاهرأ کتاب هشتم یا سفر هشتم است. در توضیح باید گفت که اعترافات شامل ۱۳ سفر یا کتاب است و هر کتاب به بندها و فصل هایی تقسیم بندی می گردد. م.

۳۴. در اینجا احتمالاً اشتباهی رخ داده، زیرا نقل قول ها حاکی از آن است که مقصود نویسنده از فصل ۸ کتاب یا سفر هشتم است. م.

۳۵. نام راهبی مسیحی و اهل مصر که پوتنی سیانوس زندگی او را از قلم آتاناسیوس برای اگوستین و دوستش نبردیوس (Nebriidius) تعریف می کند. مضمون اصلی این داستان که از فصل ۶ کتاب ۸ اعترافات آغاز می شود، تأثیری است که خواندن حسب حال دیگری بر خواننده می گذارد، چنانکه پوتنی سیانوس متأثر از زندگی آنتونی و راهبان صومعه ای در میلان تصمیم می گیرد از آن پس به جای بندگی امپراطور بندگی خدا کند و این بندگی را با انجام اعمال و ریاضات آغاز کند. م.

۳۶. مقصود کتاب هشتم است.

۳۷. البته در متن اعترافات این هر دو راه از خواندن شرح حال آنتونی راهب برای اگوستین مکشوف می شود. آنتونی پس از درک اولویت بندگی خدا به بندگی امپراطور نادم و گریان راهی کلیسا می شود و آنجا ظاهرأ بر سبیل تصادف و در حقیقت بنا به مشیتی این کلمات انجیل متی را از زبان راهبان می شنود؛ نه خانه برگردد و تمام متعلقات خود را بفروشد. آنها را به مساکین بده تا گنج بهشتی را به دست آوری. سپس برگردد و به دنبال من بیآ به همین نحو اگوستین پس از شنیدن شرح حال آنتونی نادم از گناه و اشک ریزان به خلوتی دور از دوستان پناه می برد و بی اختیار کتاب مقدس را باز می کند و چشمش به این آیات از نامه های پولس قدیس می افتد: مستی و مدهوشی را رها کن، از شهوت و بوالهوسی بگذر، کشمکش، ستیزه و حسد را کنار بگذار، خود را با آقا عیسی مسیح مسلح و ایمن کن، از او بخواه نادر



گام برداشتن به سوی آن زندگی که بایسته است تواریاری کند. قصدهایی را که در سمت و سوی رضای شیطان است از سر بدر کن... در این لحظه است که آگوستین قبل از تمام کردن این آیات تحولی روحی در خود احساس می کند که آن را به نور اطمینانی که در دلش فیضان می کند و ظلمت شک را از آن بیرون می کند تشبیه کرده است.م.

۳۸. جملات بین گیومه مأخوذ است از منبع زیر:

An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines

درآمدی بر آموزه های جهان شناختی اسلامی

،ed.(Albany : State university of New york press, ۱۹۹۲)

۳۹. اینکه به لحاظ ژانرهای ادبی مثنوی و حتی کمندی الهی رومی توان epic یا حماسه به شمار آورد، برای مترجم خالی از اشکال نیست، لیکن به رسم امانت عین نظر نویسنده را ترجمه کرده است.م.

۴۰. برای ما فارسی زبان ها روشن است که توجه نصر به مولوی رانمی توان صرفاً با این دلایل ضعیف توجیه کرد. اندراج نام هایی چون مولوی و حافظ در اثری در باب هنر اسلامی همانقدر بی نیاز از توجیه است که شکسپیر در ادبیات انگلیسی یا گوته در ادبیات آلمان، اما نویسنده چنان سخن می گوید که گویی بررسی اندیشه و هنر مولوی در اثری در باب هنر اسلامی می تواند گزینشی شخصی و قابل انصراف باشد و این کمابیش از بی اطلاعی او حکایت می کند.م.

۴۱. کلیه جملات داخل کروشه از نویسنده است. در ضمن این قطعه از متن انگلیسی که خود از عربی یا فارسی ترجمه شده، مجدداً به فارسی برگردانده شده و در جریان این انتقال ها ممکن است خللی در مضمون اصلی ایجاد شده باشد. اهل تحقیق بهتر است به متن اصلی "مشاعر" رجوع کنند.م.

۴۲. آنچه در پانویست قبل ذکر شد، در اینجا نیز صادق است.م.

۴۳. gnosis را به عرفان "حکمت ذوقی"، "حکمت شرقی یا اشراقی"، "معرفت خفی"، "حکمت غنوصی"، "حکمت مشارقه" و مانند اینها ترجمه کرده اند "حکمت استیناسی" معادلی است که جعل آن به مرحوم فردید منسوب است و توجیه ایشان آن بود که gnosis و غنوصیه با انس همگن و همچم است و انسان نیز از همین خانواده است. در این متن ما این واژه را در جاهای دیگری به عرفان ترجمه کرده ایم، اما باید توجه داشت که بار معنایی این واژه با Mystics یا Mysticism که آن هم به عرفان ترجمه می شود، دقیقاً یکی نیست. به عنوان مثال تفکر برگسون mystic است اما gnostic نیست. Mystics می تواند هر نوع معرفتی باشد که از طریق ذوق و شهود انسانی حاصل می آید و الزاماً شامل معرفت الله و شناخت امور غیبی و ماوراء الطبیعی نمی شود. جهت اطلاع بیشتر شاید توضیح زیر از فرهنگ فلسفی پنگوئن "مفید فایده باشد.

gnosticism: جنبش نهان روشن دینی است که ظهور آن به صدر اول مسیحیت راجع است، پیروان این جنبش اغلب توسط کلیسای مسیحی به عنوان اهل بدعت محکوم می شدند، اما هزار چندی دوباره در عالم مسیحیت تحت اسامی مختلف ظاهر می شدند. اصل کلمه gnosis مأخوذ از یونانی است و در یونان باستان ابتدا به معنی دانش و شناخت به مفهوم عام کلمه بود، و بعدها به مفهوم خاص شناختی روحی که منجر به رستگاری می شود، به کار رفت. غنوصیه مدعی معرفت برآموزی از این قبیل بودند که ما که هستیم، از کجا آمده و به کجا می رویم، و چگونه پس از مرگ از نو متولد می شویم. آباء کلیسا تا این اواخر اغلب علیه غنوصیه موضعی مخالفت آمیز داشتند، با این همه بعضی از جملات قصار غنوصیه در متون کلیسایی نیز راه یافته است. امروزه بعضی از متون اصیل غنوصیه کشف شده، از آن جمله در سال ۱۹۴۵ کتابخانه ای در مصر کشف شد که در آن ۱۳ مجموعه از آموزه های غنوصی یافته شد. از آن جمله انجیل توماس بود که برخی از مندرجات آن با اناجیل عهد جدید همخوان و برخی دیگر ناهمخوان اند، اما به هر حال این آموزه ها از منظر معنویت گنوستیک توضیح شده اند. این متون حاکی از تأثیراتی از یهودیت نهان روش، یونان باستان، اساطیر مصری و افلاطون گرایی است. معرفت غنوصی نوعاً به مراتب اعلی و اسفل عالم وجود از عقل کلی تا طبیعت مادی مبتنی است که تکوین و شناخت آنها هر دو مسبوق به فیض و عنایت الهی است.

ترجمه و تلخیص، 2000, p.223. The penguin dictionary of philosophy, ed. Thomas Nautner, penguin, London,