

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 16, Number 2, Autumn and winter 2019-2020, Serial Number 36

Metaphysical Analysis of the Sacred Knowledge and Science and the Distinctions between them and Philosophy from the Standpoint of Dr .Seyyed Hossein Nasr and Traditionalists

Saeed Dehgani*

Alireza Hassanpour**

Golamreza Aavani***

Pro. Seyyed Hossein Nasr, the greatest living traditionalist philosopher in contemporary world, has defined a fundamental element as a principle for Sophia Perennis which is metaphysical distinction between Intellectus and Ratio. To him, The Sacred Knowledge is the fruit of Divine Intuitive Intelligence but Science or Modern Philosophical Schools is the result of human Rational Faculty, thus distinguishes The Sacred Knowledge, by clarification of its inherent essence, from Philosophy. According to him, the Ratio is the reflection and reverberation of Universal Intellect upon human mind and thus the logical rationalization is purely the formal and exterior expression of The Subject from experience of The Object which is metaphysical Reality and is prior to Ratio and Subject Itself who processing the act of Reasoning. The outcome of Nasr's argumentum is the 'Illuminative' and Donated characteristics of Sacred Knowledge which diffuses from Universal Origin upon the human Hearts, the seat of Intelligence, unlike philosophy which is attainable by acquisition. Mystically speaking, the Sacred Knowledge is as 'State' and not as 'Station', thus it is considered as 'The Bestowals' not 'The Earnings'. Referring to the essential works by Nasr and other Traditionalists, in this article which has been done in analytical-descriptive method, first we analyze the metaphysical principles of the Sacred Knowledge which is the Traditional Oriental Metaphysics both in East and West and then study its relationship with Philosophy and Theology.

* Ph.D student of philosophy and Islamic theology ,Ilam University .E-mail: deh@ani.saeed@yahoo.com

** Assistant professor of philosophy and Islamic theology ,Ilam University. E-mail :a.hasanpour@ilam.ac.ir

***Emeritus professor, the Iranian Institute of Philosophy .E-mail: aavani@irip.ir

Recived date: 15/9/2019

Accepted date:3/11/2019

According to Nasr, Metaphysics is a Knowledge as sound as mathematics with the same clarity and certainty but can only be attained by intellectual intuition and never by pure Ratiocination. Hence, Metaphysics differs with Philosophy, as it usually understood, and with various philosophical thoughts. More precisely, Metaphysics is a kind of intuition of Reality which is realized by spiritual perfection of one's soul and it is sacredness and therefore is achieved only in content of a revealed Tradition. That's why we should use "Metaphysic" in singular form not in plural form, as we do in the case of philosophy. On the other hand, although there are some similarity between Metaphysics and Theology but they differ in some ways. The sacred knowledge comes directly from the Intellect while theological knowledge is issued indirectly from Revelation. In acquiring the sacred knowledge, Man is not considered as a Subject but as a being not departed in his essence from Divine nature, and so gets this kind of knowledge. But in theology, since the mind of The believers is based on Revelation and not on the knowledge itself, which can be acquired by themselves, their knowledge is an indirect form and so they necessarily confuse that symbol or form with super-formal pure "truth", whereas the Metaphysics can use that form or image solely as a linguistic tool, though with knowing the relativity of that form with that Truth. In other word, let's say the theology translate the universal metaphysical truths into the language of dogmatic faith. .

Keywords: the Sacred, intuitive reason, metaphysics, sacred knowledge, discursive reason, traditionalists, Nasr

References

- Aslan, Adnan. (1998). *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy*. London: Taylor & Francis Ltd.
- Burckhardt, Titus. (1974). *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*. London: Penguin Books, Baltimore.
- Chittick, William C. (2007). *The Essentials of Seyyed Hossein Nasr*. World Wisdom, The Perennial Philosophy Series.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. (1968). "Man in Universe: Permanence amidst Apparent Change". *Studies in Comparative Religion, World Wisdom, Vol.2, No.4*.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. (1977 a). "Sri Ramakrishna and Religious Tolerance". In by Roger Lipsey. (ed). *Coomaraswamy: Selected Papers. Vol. 2. Metaphysics. Bollingen Series. Princeton: Princeton University Press*.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. (1977 b)"Vedanta and Western Tradition". In by Roger Lipsey. (ed). *Coomaraswamy: Selected Papers. Vol. 2. Metaphysics. Bollingen Series. Princeton: Princeton University Press*.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. (1977c). "A Lecture on Comparative Religion". In by Roger Lipsey. (ed). *Coomaraswamy: Selected Papers. Vol. 2. Metaphysics. Bollingen Series. Princeton: Princeton University Press*.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. (1980). *The Bugbear of Literacy*, London.
- Coomaraswamy, Rama. (1988). *Selected Letters of Ananda K. Coomaraswamy*. New Delhi: Indira Gandhi & Alvin Moore. National Center for the Arts.
- Guenon, Rene. (1974). *The Reign of Quantity and the Signs of the Time*. Baltimore: Penguin,

- Guenon, Rene. (1984). *The Multiple States of Being*, Larson. New York: Burdett.
- Kingsley, Peter. (1999). *In the Dark Places of Wisdom*. North America: The Golden Sufi Center.
- Lings, Martin. (1975). *What is Sufism?* London: Allen & Unwin,.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1967). *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: George Allen & Unwin.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1972). *Sufi Essays*. London: Allen & Unwin.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1984). "Metaphysical Knowledge and Spiritual Realization". In James Duerlinger. (ed). *Ultimate Reality and Spiritual Discipline*. New York: New Era Books.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1989). *Knowledge and the Sacred*. New York: Crossroad 1989.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1993). *The Need For A Sacred Science*. United Kingdom: Curzon Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1996). *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2000). *Ideals and Realities of Islam*. ABC International Group.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2001). *Islam And The Plight of Modern Man*. KAZI Publication.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2010). *In the Search of The Sacred*. California: World Wisdom.
- Perry, Whitall. (1971). *A Treasury of Traditional Wisdom*. London: Allen & Unwin.
- Prabhavananda, Swami. (tr. & eds). (1970). *Shankara's Crest- Jewel of Discrimination*. New York: Mentor.
- Roszak, Theodor. (1972). *Where the Wasteland Ends*. New York: Doubleday & Co.
- Schumacher, Ernst Friedrich. (1977). *Guide for the Perplexed*. London: Jonathan Cap.
- Schuon, Frithjof (1995). *The Transfiguration of Man*. Bloomington: World Wisdom Books.
- Schuon, Frithjof . (1981 b). *Sufism: Veil and Quintessence*, World Wisdom Books.
- Schuon, Frithjof. (1961). *Stations of Wisdom*. London: Perennial Books.
- Schuon, Frithjof. (1967). *Spiritual Perspectives and Human Facts*. London: Perennial Books.
- Schuon, Frithjof. (1968). *In the Tracks of Buddhism*. London: Allen & Unwin.
- Schuon, Frithjof. (1975 a). *Logic and Transcendence*. New York: Harper & Row.
- Schuon, Frithjof. (1975 b). *The Transcendence Unity of Religions*. New York: Harper & Row.
- Schuon, Frithjof. (1976). *Understanding Islam*. London: Allen & Unwin.
- Schuon, Frithjof. (1981 a). *Esoterism as Principle and as Way*. London: Perennial Books.
- Schuon, Frithjof. (1991). *Roots of the Human Condition*. Bloomington: World Wisdom Books.

جاویدان خرد، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صفحات ۱۳۷-۱۶۵

تحلیل مابعدالطبیعی علم و معرفت قدسی و تمایزشان از فلسفه از منظر دکتر سید حسین نصر و سنت گرایان

علیرضا حسن پور *

سعید دهقانی **

غلامرضا اعوانی ***

چکیده

سید حسین نصر، بزرگ‌ترین فیلسوف سنت‌گرای زنده جهان معاصر، اصل بنیادینی را مبنای حکمت جاویدان قرار داده که عبارت است از تمایز مابعدالطبیعی عقل شهودی و عقل استدلالی صرف. نصر، معرفت قدسی را ثمره عقل شهودی الهی و سایر علوم و مکاتب فلسفی را نتیجه عقل استدلالی بشری می‌داند و با تبیین ماهیت ذاتی معرفت قدسی، به تمایز آن از فلسفه می‌پردازد. از منظر وی، عقل استدلالی، پژواک و انعکاس عقل شهودی بر مرتبه ذهن بشری است و استدلال منطقی، صرفاً بیان‌سوری سوپرژکتیو از تجربه ابژکتیو حقیقت مابعدالطبیعی است که مقدم بر عقل استدلالی صرف و خود سوژه‌ای است که عمل استدلال را انجام می‌دهد. نتیجه استدلال نصر این است که معرفت قدسی، معرفتی «اشراقی» و اعطایی است، که برخلاف فلسفه، که از طریق کسب به دست می‌آید، از مبدأ کل بر قلوب، جایگاه قوه عاقله، افاضه می‌شود. به بیان عرفانی، این معرفت، از سنخ «احوال» است نه «مقامات»؛ و به همین دلیل، جزو «مواهب» به شمار می‌رود، نه «مکاسب». در این مقاله با رجوع به اصل آثار نصر و سایر

* (نویسنده مسئول) استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام. رایانامه:

a.hasanpour@ilam.ac.ir

** دانشجوی دکتری حکمت و فلسفه اسلامی دانشگاه ایلام. رایانامه: dehgani.saeed@yahoo.com

*** استاد فلسفه. رایانامه: aavani@irip.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۸/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۲۴

سنت‌گرایان، که به روش تحلیلی- توصیفی انجام شده است، مبانی مابعد‌الطبیعی معرفت قدسی را، که همان مابعد‌الطبیعه سنتی «شرق» و متافیزیک حقیقی در غرب است، تبیین کرده و رابطه این سنخ از معرفت را با فلسفه و الهیات بررسی کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: امر قدسی، عقل شهودی، مابعد‌الطبیعه، معرفت قدسی، عقل استدلالی، سنت‌گرایان، نصر.

مقدمه

برای ورود به مسأله معرفت قدسی، درک «امر قدسی» در آرای نصر، حائز اهمیت بسیاری است؛ زیرا امر قدسی همچون مشعلی بر تارک تمامی مباحث سنت‌گرایانه نصر می‌درخشد. نصر اصطلاح «امر قدسی»^۱ را به گونه‌ای به کار می‌برد که هم نفس حقیقت خدا و هم آفریدگان خدا را، به دلیل آنکه تجلی همان حقیقت واحد هستند، در بر می‌گیرد (Nasr, 2010, 203). حقیقت قدسی، تجلیات گوناگونی دارد و ادیان مختلف مانند اسلام، مسیحیت، یهودیت و بودیسم، تجلیات همین حقیقت برین هستند. به اعتقاد نصر، «امر قدسی» عبارت است از آن *عَلَّةُ الْعِلَلِ*، ذات نامتناهی، مطلق، خیر برین، و آن اصل غایی و حقیقه‌الحقایقی که در تمام سنت‌ها و ادیان الهی بدان اشاره است (Aslan, Adnan, 1998, 286)؛ حقیقتی که در اسلام با اصل «شهادت به وحدانیت خداوند» (*لا اله الا الله*)، نزد اوپانیشادها با عنوان «*من نه این و نه آن هستم*»، در تائوئیسم با «*اصل حقیقت بی‌نام*»، و در کتاب مقدس با عنوان «*من آنم که هستم*»، بیان شده است؛ البته به شرطی که این اصطلاح در والاترین معنای «مابعد‌الطبیعی» خود درک شود. در راستای بحث از امر قدسی، نصر اصطلاح معرفت قدسی یا علم قدسی را فراوان در آثار خود به کار برده است،^۲ و مقصود از آن، معرفت منبعت از همان حقیقت قدسی است که انسان در پی فهم و کشف آن و نهایتاً *تلبس* و *تحقق* وجودی بدان است. در سنت عقلانی اسلامی از این معرفت با نام «علم حضوری» یا «معرفت مبتنی بر ایمان»، در مقابل «علم حصولی» یا «معرفت مبتنی بر عقل استدلالی» یاد شده است. اساساً به دلیل عینیت هستی و معرفت، این سنخ از معرفت، که از طریق «حکمت جاودان» و در بستر سنت خاصی تبلور می‌یابد، از امر قدسی (هستی مطلق) جدایی‌ناپذیر است.

۱. تعریف معرفت قدسی

در هندسه معرفتی نصر، علم قدسی چیزی جز همان «معرفت»ی که در قلب هر وحی‌ای جای دارد، نیست و مرکز آن، دایره‌ای است که سنت را در بر گرفته و آن را تعیین و تحدید می‌کند. پرسش نخست این است که نحوه دستیابی به این معرفت چگونه ممکن می‌شود؟ پاسخ سنت این است که دو منبع توأمان این معرفت، «وحی» و «شهود عقلانی» است که خود، مستلزم روشنی قلب و ذهن آدمی و نیز حضور بی‌واسطه همان معرفت و حیانی در او است که چشیده و تجربه می‌شود (Nasr, 1989, 119). این معرفت، هویت بی‌واسطه و مستقیم در انسان دارد که در مرکز قوه عاقله انسان، که چیزی جز «قلب» او نیست، جای دارد؛ این همان معرفتی است که سنت اسلامی آن را به عنوان «علم حضوری» می‌شناسد. در حقیقت، علم در نهایت خود، علم به «حقیقت مطلق» است و عقل که بزرگ‌ترین معجزه الهی است، می‌تواند خود و همه موجودات را بشناسد (Chittick, William, 2007, 131). نصر این الگوی مد نظر خود را برای ارتباط متقابل شناخت و امر قدسی، «معرفت قدسی» می‌نامد. برخی از حکیمان مسلمان، این معرفت را «حکمت مبتنی بر ایمان» (دین‌پرست، ۱۳۸۵: ۲۵۵) در مقابل «فلسفه مبتنی بر یونان» نامیده‌اند.^۳ اساساً، علم و حقیقت وجود، به یک وجود متحقق-اند؛ بنابراین، هویت حقیقت چیزی جز آگاهی نیست و پر واضح است که نمی‌توان آگاهی را تنها به یک شخص و یا به یک شیوه خاص محدود و منحصر دانست. البته هر شخصی قابلیت تعقل یا شهود عقلانی را ندارد، همان‌طوری که هر فردی قابلیت داشتن دین خاصی را ندارد. اما فقدان امکان چنین تعقلی برای برخی، نفس این امکان را نفی نمی‌کند؛ همان‌طور که ایمان نداشتن برخی انسان‌ها، حقیقت دین را از اعتبار نمی‌اندازد. به هر حال، کسانی که امکان شهود عقلانی را دارند، ابزار دستیابی به معرفت قدسی را نیز در اختیار دارند (Nasr, 1984, 158). چنین معرفتی، وحی بیرونی را، که سازنده دین است، در قلب انسان و مرکز وجود آدمی پدید می‌آورد. این وحی درونی، امکان دسترسی به معرفت قدسی را، که همان مابعدالطبیعه به معنای سنتی آن است، فراهم می‌کند که متضمن «علم به حقیقت» و ابزار تمییز میان «حق» و «وهم» است (Nasr, 1989, 120).

۱-۱. معرفت قدسی و تمایز آن از علم قدسی و علم دینی

در رابطه با معرفت قدسی توضیح دو مسأله ضروری است. (۱) اولین مسأله این‌که با بررسی آثار نصر معلوم می‌شود که وی برای *Scientia Sacra*، دو اصطلاح به کار

می‌برد: یکی اصطلاحی است که ایشان در بافت فضای غرب، معادل انگلیسی آن را *Sacred Knowledge* قرار داده‌اند و منظور از آن، مابعدالطبیعه به معنای سنتی آن است و در قاموس اصطلاحات ما در سنت اسلامی، بیشتر معادل «عرفان» و «حکمت» است تا فلسفه؛ و دیگری اصطلاح *Sacred Science* که مراد از آن، تقریباً مترادف با علوم سنتی در بستر تمدن‌های بشری است؛ یعنی کاربرد و به کارگیری اصول مابعدالطبیعی در حوزه عالم کبیر یا طبیعت (علم قدسی) و عالم صغیر یا انسان (علم دینی). اصطلاح اخیر هرگز به معنای علم تجربی نیست، زیرا علم قدسی، تابعی از امر قدسی به شمار می‌آید و امر قدسی با عالم روح کلی در ارتباط است، نه با نفس. با توجه به آثار کلان نصر، می‌توان از دو اصطلاح فوق به ترتیب، با عنوان «معرفت قدسی» و «علم قدسی» تعبیر کرد؛ امری که اکثراً مورد غفلت بسیاری از شارحان خارجی^۴ و مترجمین داخلی^۵ آثار وی واقع شده است و حتی این اصطلاحات را بعضاً به معنای «علم دینی» گرفته‌اند؛ مسأله‌ای که از بُن خطاست. علم دینی، اعم از معرفت قدسی و علم قدسی است؛ درست همان‌طور که هنر دینی اعم از هنر قدسی است. معرفت قدسی و یا علم قدسی، هیچ کدام دقیقاً به معنای «علم دینی» نیست؛ هر چند میان آنها ترابط و تناسب خاصی وجود دارد، به گونه‌ای که علوم دینی و قدسی را می‌توان به مثابه اندام‌ها و جوارح معرفت قدسی دانست که این معرفت در آنها جاری و ساری است؛ به همین دلیل، از منظر نصر، معرفت قدسی به لحاظ موضوع، مسائل، مبادی، روش و غایت، برتر از علم قدسی و علم دینی است. بنابراین، هر معرفت قدسی، علم دینی است اما هر علم دینی، لزوماً قدسی نیست. از همین چشم‌انداز است که نصر، علوم دینی و علوم قدسی را «خادم معرفت قدسی» معرفی می‌کند، زیرا معرفت قدسی، جوهره اصیل و مرکزی این علوم به شمار می‌آید. (۲) مسأله مهم دیگر، علم دینی و علم قدسی است. علم دینی از منظر نصر مشتمل بر متافیزیکی است که تبیین دینی از واقعیت ارائه می‌کند، یعنی علمی که حاوی معرفت مابعدالطبیعی نسبت به انسان و جهان است و ضمن شناخت مبدأ الهی و تمامی مراتب تجلی آن، چهارچوبی برای خود علم و دین فراهم می‌آورد تا در اصول مشترکی سهیم باشند. بدون در دست داشتن اصول متافیزیکی، سخن گفتن از علم دینی، کاری بیهوده و عبث است (Golshani, 1998, 164). علم قدسی نیز همان علم سنتی است که بر تغییرناپذیری، دوام و معرفت به نظام اصیل وجود (انسان و جهان) اشاره دارد که هر چند مابعدالطبیعه محض نیست اما با آن مرتبط

است و هرچند به قلمرو خاصی از واقعیت متغیر می‌پردازد ولی از ثباتی که مشخصه نظام اصیل وجود است، جدا نیست. بنابراین، هر علم قدسی، علم دینی است اما هر علم دینی، لزوماً علم قدسی نیست. علم قدسی نیز متمایز از معرفت قدسی است، زیرا معرفت به نظام ظاهر و مخلوق است (Nasr, 1993, 49). نصر به صراحت می‌گوید همه علوم قدسی دینی‌اند، هر چند برخی از علوم دینی، قدسی نبوده و نیستند. در رابطه میان علم دینی و علم قدسی، دو تحلیل از آثار نصر می‌توان کرد: (۱) تفسیر عمل‌گرایانه: بر اساس تفسیری که در بالا از علم قدسی در منظر نصر گفتیم، می‌توان گفت علم قدسی، کاربرد و «استخدام» اصول مابعدالطبیعی در قلمرو عالم کبیر است و به‌کارگیری همین اصول در ساحت عالم انسانی، «علم دینی» است. در این تفسیر، می‌توان نماینده قسم اول را دکتر نصر و دکتر مهدی گلشنی و نماینده قسم دوم را برخی از علمای دانشمند در نظر گرفت.^۶ تفسیر نظری: نصر در برخی از آثار خود می‌گوید: علم قدسی اصالتاً با پیش‌فرض‌های متافیزیکی سر و کار دارد و در اخذ نتایج و دستاوردها، به مبادی مابعدالطبیعی علوم طبیعی نظر دارد، یعنی مبادی متافیزیکی را در اخذ نتایج علوم طبیعی استخدام می‌کند، وی اساساً هیچ علمی را خالی از بنیان‌های مابعدالطبیعی نمی‌داند؛ در حالی که علم دینی عمدتاً به غایات، نتایج و پیامدهای اخلاقی، معنوی و ایجابی علوم معطوف است و کار چندانی با علل و مبادی متافیزیکی ندارد. در این تفسیر نیز، نماینده قسم اول دکتر گلشنی و نماینده قسم دوم برخی از صاحب‌نظران معاصر هستند. در این دو تفسیر، دیدگاه‌های^۷ گوناگون و بعضاً چالش برانگیزی قرار دارند، اما شاید بتوان گفت که آرای گلشنی در این میان جالب توجه و به منظر نصر نزدیک است؛ زیرا بر اساس هر دو تحلیل فوق، به نظر می‌رسد که دیدگاه گلشنی در این زمینه در زمره «علم قدسی» قرار می‌گیرد، هر چند که از عبارت علم دینی در تبیین این علم سود جسته باشد، و این «علم قدسی» در منظر نصر برتر از «علم دینی» است.

۱-۲. معرفت قدسی محقق و معرفت قدسی ذهنی

به باور نصر، معرفت قدسی نتیجه آن عقل جزئی انسانی نیست که به تفکر و استدلال درباره یک الهام یا تجربه باطنی معنوی-که خود یک امر عقلی^۸ نیست- می‌پردازد.^۹ درست به همین جهت است که وی حتی بین معرفت قدسی محقق و معرفت قدسی ذهنی قائل به تمایز می‌شود. آدمی برای رسیدن به معرفت قدسی حقیقی، لازم است تا کل وجود او متحقق به این معرفت شود، به گونه‌ای که این معرفت، تمام اجزای تشکیل

دهنده عالم صغیر بشری را در برگرد (دین پرست، ۱۳۸۳: ۲۲۷)؛ زیرا شهود عقلانی، هر چند موهبتی ارجمند از عالم بالاست، ولی النهایه، معرفت تحقّق یافته نیست. حتی خود علم شریعت با عمل به تعالیم شریعت متفاوت است؛ هم چنان که علم به طریقت نیز متمایز از تلبس به آموزه‌ها و حقایق عرفانی در جان آدمی است. اساساً تأملی که نصر به اسلام دارد در مجموعه طولی شریعت و طریقت و حقیقت جای می‌گیرد؛ بدین معنا که بر اساس نگرش تمثیلی و نمادین نصر به کلیت اسلام، «شریعت، مدار دایره‌ای است که شعاع آن طریقت، و مرکز آن حقیقت است و کل دایره نیز روی هم‌رفته اسلام را تشکیل می‌دهد» (دین پرست، ۱۳۸۳: ۲۲۶). این گمان که اشتغال به فقه، فلسفه و حتی عرفان، ملکه عصمت پدید می‌آورد، از بن خطاست. حتی هر چند اراده و نفس تهذیب یافته از قبل، در کسب معرفت قدسی مشارکت دارند، اما معرفت حقیقی و آراسته شدن به فضایل و کمال، و در پی آنها تحصیل عصمت، تنها از طریق «تحصیل شهود عقلانی» میسر نیست؛ بلکه این معرفت، مستلزم «تحقّق شهود عقلانی» و تلبس به فضایل معنوی است که به موجب آن فضایل، آدمی در آن حقیقت، که خود فرابشری است، سهیم می‌شود. این معرفت، واجد تجربه‌ای است که از منبع این تجربه یعنی عقل کل، منبع همه حکمت‌ها و معطی همه علوم بنیادی، صادر می‌شود و پیامی که از طریق تجربه روحانی دریافت می‌شود، خودش ماهیت شهودی-عقلانی،^{۱۰} و نه عقلی^{۱۱} دارد. عقل انسان که این پیام را دریافت می‌کند، ماهیت عقل جزئی خود را بر آن تحمیل نمی‌کند بلکه عقل کل همراه با افاضه محتوای این تجربه شهودی، ماهیت عقلانی آن را نیز به انسان اعطا می‌کند (Nasr, 1989, 120). بنابراین، آن‌طور که از تعریف معرفت قدسی برمی‌آید، این معرفت، صرف دانش ذهنی نیست، بلکه نوعی «تبدل نفسانی» هم لازم است تا در نهایت «خود نسبی» را به «خود مطلق» متصل سازد.

۳-۱. معرفت قدسی و علوم سنتی

در شرق، از آغاز همیشه بین معرفت-ولو معرفت جزئی به عالم- و معنویت پیوندی مستحکم برقرار بوده و حکیم، تجسم کمال معنوی بوده است. با نگاهی گذرا به سنت‌های زنده شرق، می‌توان به رابطه معرفت و معنویت در این سنت‌ها پی برد. در جهان‌بینی همه تمدن‌های سنتی، معرفت جزئی به عالم، همیشه با امر کلی مرتبط بوده و جهان کثرات، همواره در پرتو واحد مطلق بوده است که اصل و مبدأ تمام کثرات است (قاسمی، ۱۳۹۱: ۱۰۱). علوم سنتی این تمدن‌ها، که نصر شدیداً بر ماهیت قدسی

«بیشتر» آنها تأکید دارد،^{۱۲} همگی بر محور معرفت قدسی می‌گردند؛ یعنی اگر مابعدالطبیعه را همان معرفت قدسی در نظر بگیریم، علوم سنتی، وابسته و برگرفته از آن هستند؛ زیرا معرفت قدسی گوهر علوم سنتی است. علوم سنتی در فضایی پدید آمده‌اند که از طریق سلسله مراتب وجود، با مراحل فراتر واقعیت مرتبط بوده‌اند. این علوم، عالم مادی را به نفسانی، نفسانی را به خیالی، خیالی را به عقلانی، و عقلانی را به عالم فرشتگان مقرب مرتبط می‌سازند. هدف این علوم هرگز سودجویانه، به معنای امروزی کلمه، و یا به خاطر «علم برای علم» نبوده است و چون در دیدگاه سنتی، انسان کلیتی متشکل از جسم، نفس و روح تلقی می‌شود، لذا تمامی علمی که در دامن تمدن‌های سنتی رشد یافته‌اند، نیازی خاص از این کلیت را برآورده می‌سازند (Nasr, 1993, 50). در همه تمدن‌های سنتی جهان به ویژه در جهان‌بینی تمدن اسلامی، حتی در خصوص امور ظاهراً عادی نیز بین معرفت و عالم معنا پیوندی وثیق برقرار بوده است. از دیدگاه نصر، عالم و معلوم هر دو از مبدأ الهی و قدسی سرچشمه می‌گیرند و لذا، علم هم که محصول رابطه عالم و معلوم است، امری قدسی^{۱۳} است (نصر، ۱۳۸۸، ۱۱-۱۲). در این تمدن‌ها امر قدسی^{۱۴} در نفس فعل «دانستن» مستتر بوده است و عقل نیز که گوهری الهی است، صرفاً قوه‌ای استدلالی نبوده است.

۱-۴. معرفت قدسی و علوم جدید

معرفت نزد نصر متفاوت از معرفت‌شناسی جدید است، زیرا در گفتمان نصر، معرفت مایه قدسی دارد و ارتباط ناگسستنی با امر قدسی پیدا می‌کند. علوم سنتی با دین یا ادیانی که در بستر تمدن‌های‌شان تولد یافته و رشد کرده بودند، وحدت نظر داشتند؛ اما علوم جدید نه تنها نگاه دینی و فلسفی به نظام طبیعت را در غرب به افول کشانیدند، بلکه تمدن‌های سنتی و علوم سنتی متعلق به آنها را نیز به کلی از میان بردند. از نظر نصر، علوم سنتی بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی بنا شده‌اند و عمیقاً با پیش‌فرض‌های فلسفی علوم جدید تفاوت دارند؛ اساساً علم نمی‌تواند فارغ از پیش‌فرض‌های متافیزیکی باشد و بدون مفروضات فلسفی، کار علمی نمی‌توان کرد (گلشنی، ۱۳۷۷: ۱۶۳-۱۶۴). علم جدید، یعنی دانشی که از قرن هفدهم بدین سو در غرب ظاهر شد، علمی است که قطب عینی‌اش از ترکیب روانی- جسمی جهان طبیعی محیط بر «انسان»، و قطب ذهنی‌اش از «عقل استدلالی» بشری، که از منبع نور عقل کل کاملاً جدا شده است، فراتر نمی‌رود. لذا این علم صرفاً بر تفکر انسان‌باورانه^{۱۵} و استدلال‌گرایانه^{۱۶} مبتنی

است و تنها با «ماده» و «کمیت» سر و کار دارد (Golshani, 1998, 159; Guenon, 1974, 17). بازخورد این رویکرد، ظهور پدیده «علم‌پرستی» است که خطرناک‌ترین ایدئولوژی‌ای است که بشر تاکنون به خود دیده است؛ زیرا هیچ تفکر و اندیشه دیگری را غیر از خود بر نمی‌تابد و با برجسب غیر علمی بودن، آن را از میدان بحث‌های جدی بیرون می‌کند از همین روست که علم جدید، مفهوم علم قدسی را امری متناقض می‌داند؛ زیرا از یک سو معتقد است، علم^{۱۷} به معنای مصطلح آن، هیچ ربطی با امر قدسی ندارد و از سوی دیگر، آنچه هم در این جهان، مقدس خوانده می‌شود، کار چندانی با علم ندارد (دین‌پرست، ۱۳۸۳: ۲۲۴). اما باید دانست که اگر انسان با مابعدالطبیعه قطع رابطه کند، نه تنها آموزه‌های این علم قدسی^{۱۸} را انکار خواهد کرد، بلکه دلایل عقل‌گرایانه نارسا و متکی بر مبانی ناقص و کاذب در کشف و تفسیر هستی ارائه خواهد داد؛ امری که امروزه در اکثر محافل دانشمندان فیزیک مدرن، درباره مسأله خلق از عدم، مسأله کوآرک‌ها،^{۱۹} فرضیه بیگ‌بنگ، مکانیک کوانتومی،^{۲۰} اصل عدم قطعیت هایزنبرگ،^{۲۱} و غیره، شاهد آن هستیم (گلشنی، ۱۳۹۴: ۶۲-۶۵)؛ اما علم، صرفاً مطالعه و کشف «برخی» از تجلیات واقعی مطلق است (Nasr, 1967, 28)، نه همه تجلیات آن؛ چه رسد به شناخت مراتب بالاتر از عالم فیزیک یا خود ذات مطلق. از همین رو، فلسفه جدید و علوم مدرن به دلیل انفکاک از عالم معنا، جوهری نامقدس دارند و صرفاً به صورت عرضی به صفت مقدس عالم هستی وقوف دارند و لذا، از تقدس کافی برای ایجاد «بینش مابعدالطبیعی» و «علم قدسی»^{۲۲} برخوردار نیستند؛ اما فلسفه و علوم سنتی به دلیل ارتباط با امر قدسی، از تقدس جوهری بهره‌مندند و در برخی عرضیات، شاید نامقدس باشند (Nasr, 1993, 50).

۲. متافیزیک و فلسفه

نصر در تمام آثار خویش، کراراً بیان داشته که متافیزیک (مابعدالطبیعه) حقیقی چیزی جز معرفت قدسی نبوده و نیست و این سنخ از معرفت وحدانی در تمام سنت‌ها و تمدن‌های اصیل در طول تاریخ وجود داشته است؛ هرچند که ممکن است بیانات مابعدالطبیعی و الهیاتی خاص و متمایز خودشان را داشته باشند. به همین دلیل، «مابعدالطبیعه» را باید به صورت مفرد و نه جمع (آن گونه که در مورد فلسفه به کار می‌رود) به کار برد.^{۲۳} در این راستا، وی و سایر سنت‌گرایان، ابتدا به تبیین ویژگی‌ها و ماهیت ذاتی متافیزیک پرداخته و سپس تمایز آن را از فلسفه و الهیات بازگو می‌کنند. به

باور ایشان، متافیزیک در والاترین معنای خود، همان «معرفت قدسی» است که هیچ نسبتی با فلسفه‌های مصطلح امروزی ندارد و می‌توان آن را در قالب اصطلاحات سنت اسلامی به عنوان «عرفان» حقیقی یا «حکمت الهی» در نظر گرفت. بنابراین از دیدگاه ایشان، اصطلاحاتی چون عرفان،^{۲۴} مابعدالطبیعه، علم غایی، علم اعلی، حکمت جاویدان، که لب و لباب آن متافیزیک به معنای سنتی آن است، همگی حاکی از یک معنای واحد هستند. اکنون به تعریف نصر از ماهیت حقیقی متافیزیک می‌پردازیم. وی می‌گوید: متافیزیک علمی است به دقت ریاضیات و با همان وضوح و اتقان، ولی تنها از راه شهود عقلی قابل حصول است و نه ابداً از طریق استدلال‌پردازی. از این رو با فلسفه و مکاتب فلسفی، آنگونه که از این واژه معمولاً فهمیده می‌شود، تفاوت دارد. به بیان دقیق‌تر، نوعی «شهود» واقعیت است که تحقق یافتن‌اش معادل است با تقدس و استکمال معنوی، و بنابر این وصول به آن تنها در چهارچوب یک سنت وحیانی میسر است (Nasr, 1967, 81-82; Nasr, 1972, 38). هرچند شهود مابعدالطبیعی ممکن است هر جایی رخ دهد- زیرا روح هر جا بخواهد می‌وزد- ولی تحقق مؤثر حقیقت مابعدالطبیعی، تنها در محدوده یک سنت وحیانی، قابل حصول است. این «علم اعلای به حق»، که از آن به فلسفه اولی یا متافیزیک تعبیر می‌شود، تنها علمی است که می‌تواند مطلق را از نسبی، «نمود» را از «بود»، و «نومن» را از «فنومن» تمییز دهد. به علاوه، این علم به مثابه بُعد باطنی و درونی هر دین راست‌آیین شمرده می‌شود و با راه و روش-های معنوی آن دین ارتباط می‌یابد. متافیزیک، کشف حقیقت وجود از طریق عقل شهودی، در چهارچوب سنتی زنده و وحیانی است؛ برخلاف فلسفه مصطلح که به مکاتب گوناگونی تقسیم شده و وصول به این غایت را از چشم‌انداز خود از دست داده است و صرفاً به مجادلات فلسفی برای «تفسیر واقعیت» از طریق «فنومن‌ها» و نه «کشف حقیقت» از طریق «نومن‌ها» تبدیل شده است.

فلسفه‌های امروزی «عشق به حکمت»،^{۲۵} «جستجوی حکمت»، و نهایتاً «معرفت به حقیقت» را از دست داده‌اند و به جای آن تبدیل به «تنفر از حکمت»،^{۲۶} «بی‌توجهی به حکمت»، و مآلاً «جهل به حقیقت» شده‌اند.

۲-۱. اوصاف و ماهیت ذاتی متافیزیک

از آنجا که نصر، «معرفت قدسی» را دقیقاً همان مابعدالطبیعه سنتی می‌داند و بر تمایز این سنخ از معرفت با آنچه فلسفه نامیده شده است، اصرار می‌ورزد، بایسته است تا

ابتداء به اوصاف کلی ماهیت مابعد الطبیعه از دیدگاه ایشان و سایر سنت‌گرایان، پرداخته و پس از آن، تمایز این نوع از معرفت را با فلسفه بازگو نماییم تا در نهایت، ضمن تشریح هدف مابعد الطبیعه، بتوان تلقی صحیحی از علم و معرفت قدسی در هندسه معرفتی ایشان به دست داد.

۲-۱-۱. مابعد الطبیعه: ساحت فوق‌صوری و پدیداری

اولاً، به دلیل آنکه قلمرو تمامی دانش‌ها، ساحت پدیداری و قلمرو مابعد الطبیعه «فراسوی ساحت پدیداری» است، اعتبار یک اصل متافیزیکی را با هیچ برهان تجربی و با رجوع به واقعیات مادی، نه می‌توان اثبات کرد و نه ابطال. علم چیزی جز کشف پدیدارها و اثبات آنها نیست، ولی هدف مابعد الطبیعه اثبات چیزی نیست، بلکه «فهم‌پذیر ساختن تعالیم» و نشان دادن سازگاری آنها است (Guenon, 1984, 53). تلاش عقل استدلالی صرف انسان برای کشف حقیقت، تلاشی عقیم است؛ زیرا اُبژه (حقیقت) ای که عقل استدلالی در پی کشف آن است، در واقع، همان سوژه مطلق است که عمل ادراک خود عقل استدلالی را ممکن ساخته است (Nasr, 1989, 134). قلمرو عقل استدلالی محض چیزی بیش از ساحت ظاهری علوم نیست و شناخت علمی چیزی بیش از شناخت پدیدارها نیست؛ اما برای ادراک حقیقت مطلق، نیاز به عقل شهودی است که متعلق به ساحت مابعد الطبیعه می‌باشد.

۲-۱-۲. مابعد الطبیعه: ادراک مستقیم حقیقه الحقایق

ثانیاً، مابعد الطبیعه مربوط است به درکی مستقیم از «واقعیت مطلق» یا به بیان دیگر، مربوط است به تشخیص و تصدیق «مطلق» و ربط و نسبت آن به ما. از این‌رو برای کسانی که مستعد تمییز مابعد الطبیعی‌اند، ضرورت می‌یابد. این شرط که ما «مطلق» را تصدیق می‌کنیم، خود شرط مطلق است که به انسان از آن حیث که انسان است مربوط می‌شود نه به انسان که در چنین و چنان شرایطی قرار دارد. اینکه ما «حقیقت» را چون «حق» است می‌پذیریم و نه به هیچ دلیل دیگری، به سبب جنبه اساسی از شأن انسانی و به ویژه به دلیل آن جنبه‌ای از قوه عاقله است که به طوری از اطوار انسان، که به دشواری به دست می‌آید، اشاره دارد (Schuon, 1968, 33). مابعد الطبیعه، والاترین معرفت وحدانی بی‌واسطه نسبت به خداوند است؛ نه معرفت انسان - به عنوان یک

سوژه (فاعل شناسا) - به خداوند، بلکه معرفتی است از طریق جنبه ذوقی قوه عاقله بشری، که در مرتبه عرفان، این قوه هم عالم می‌شود و هم معلوم. به همین دلیل است که حکیم اشراق یافته را «العارف بالله» گویند؛ یعنی عارفی که از طریق خدا یا به واسطه خدا علم به خدا دارد؛ نه فقط عارفی که به خدا علم دارد (Nasr, 1989, 14)؛ و پر واضح است که علم به خدا از طریق خدا با علم به خدا از طریق انسان متفاوت است.

۲-۱-۳. مابعدالطبیعه: معرفت به امر قدسی توأم با التزام وجودی به این معرفت

از آنجا که مابعدالطبیعه با «امر قدسی» و امر الهی دمساز و هماهنگ است از کسانی که بدان می‌پردازند، چیزی مطالبه می‌کند. قدسیّت مابعدالطبیعه بدین معناست که ممکن نیست مابعدالطبیعه به چهارچوب بازی‌های ذهنی و کلی محدود شود.^{۲۷} در حقیقت، سخن راندن از مابعدالطبیعه بدون توجه و اهتمام به لوازم عملی و اخلاقی مورد نیازش، که معیار آن برای آدمی همانا رفتار اوست در برابر خداوند و همسایه‌اش، کاری نامعقول و خطرناک است (Schuon, 1967, 173). مابعدالطبیعه، هم‌چون سایر علوم بشری، فقط شرح و بیان نظری درباره شناخت واقعیت نیست؛ بلکه هم‌چنین هدف آن، هدایت انسان برای روشن ساختن روح و روان خود به نور علم و حکمت و معرفت، جهت فراهم ساختن امکانات وصول به «امر قدسی» است. آموزه‌های این علم، کلید افتتاح دروازه‌های حقیقت، و وسائلی برای رهیافت ذهن به حقایق اصیل وجودی است، که در ورای تمامی آنها «امر قدسی»^{۲۸} جای گرفته است. به عبارتی، تحقق وجودی به چنین معرفتی که خودش «امری قدسی»^{۲۹} است، کل وجود عارف و سالک را فانی می‌کند؛ و موضوع این معرفت که خود به عنوان «امر قدسی»^{۳۰} شناخته می‌شود، همه هستی آدمی را مطالبه می‌نماید. به همین دلیل، نیل به این «معرفت» جز از راه فانی شدن در آن، به هیچ طریق دیگری ممکن نیست (Nasr, 1989, 136).

۲-۱-۴. مابعدالطبیعه: شناخت یقینی مطابق با واقع

مابعدالطبیعه ضمن شناخت «مطلق»، توانایی انسان برای شناخت «یقینی» از این مطلق را نیز مسلم می‌گیرد؛ یعنی توانایی برای شناخت «مطلقیت» و «عینیت»،^{۳۱} که ردیه‌ای وجودی و از پیش تدارک دیده شده برای تمام مرام و مسلک‌های شک است. بدین معنا که اگر انسان می‌تواند «شک» کند به این دلیل است که «یقین» وجود دارد؛ به همین نحو، خود مفهوم «وهم» ثابت می‌کند که انسان به «واقعیت» دسترسی دارد. اگر امر

واقعی موافق با شک بود، قوه عاقله بشری از علت وجودی خویش عاری می‌شد و انسان از یک حیوان کمتر و پست‌تر می‌بود، چرا که قوه عاقله حیوانات درباره واقعیتی که متناسب با آن ساخته شده است هیچ شکی را تجربه نمی‌کند (Schuon, 1975(A), 13)؛ زیرا علت وجودی قوه عاقله در این است که واقعیت را نه به صورت شک، بلکه به صورت «عینی»، تمام و کمال، و بر طبق اصل معروف خودبسندگی،^{۳۲} به صورت کافی بشناسد. اساساً علت وجودی عقل، انطباق کامل با واقعیت است و اینکه قوه عاقله انسان، آگاهی و معرفت الهی را، که آگاهی خود او پژوهی از آن آگاهی الهی است، به عنوان چیزی در مرتبه بالاتری از واقعیت، حتی نسبت به عظیم‌ترین شیء مادی در عالم هستی، می‌شناسد خود دلیل برتری جوهر شناخت و معرفت است بر چیزی که شناخته می‌شود (Nasr, 1989, 8).

۲-۱-۵. مابعدالطبیعه: اصولی ثابت و تغییرناپذیر

مابعدالطبیعه تغییرناپذیر و تغییرندادنی، و محک و معیار خطاناپذیری است که نه تنها ادیان بلکه بیش از آنها «فلسفه»ها و «علوم» را باید با آن «تصحیح و تفسیر» کرد (Coomaraswamy, Rama, 1988, 37). نصر قویاً بر این باور است که مابعدالطبیعه را می‌توان نادیده گرفت یا فراموش کرد ولی نمی‌توان آن را ابطال نمود؛ دقیقاً به دلیل آن که تغییرناپذیر و تغییرناپذیر است و اصولاً به تغییر بما هو تغییر ارتباط ندارد؛ اما علوم دیگر به جهت تغییر و تغییر مداوم خود، دائماً در سیلان و تغییرند و لذا معرفت حاصل از آنها نیز متغیر و در نتیجه غیر قدسی است (Nasr, 1968, 6). اصول مابعدالطبیعی برای همیشه صادق و معتبرند، نه برای این دوره یا این ذهنیت خاص؛ و به دلیل ثبات خود، ممکن نیست به هیچ وجه من الوجوه، «تحول» یا «تکامل» یابد. این اصول را می‌توان در تجربه تام و وحدانی اهل ذوق و عرفان مستقیماً اثبات و تأیید کرد (Nasr, 1972, 90).⁹¹

۲-۲. تمایز مابعدالطبیعه و فلسفه و الهیات

اکنون پس از شناخت اوصاف و ویژگی‌های مابعدالطبیعه، بهتر می‌توان ماهیت «متافیزیک» را از راه مقایسه آن با «فلسفه» و «الهیات» شناخت. از دیدگاه نصر، زمانی فلسفه و مابعدالطبیعه در سنت بشری به یک معنا به کار می‌رفتند و تمایز خاصی میان آنها نبود، اما پس از دوران رنسانس در غرب، بین آن دو جدایی افتاد و کار بدانجا

کشید که مابعدالطبیعه را ابتدا مترادف با فلسفه و سپس بخشی از فلسفه پنداشتند و نهایتاً گزاره‌های فلسفی را فاقد هر گونه معنای محصلی دانستند. البته ریشه این جدایی را باید در یونان باستان جست. با تولد ارسطو، فلسفه آن‌گونه که در غرب فهمیده می‌شود، آغاز شد و آن‌گونه که در شرق ادراک می‌شود، پایان یافت. این فرایند از زمان ارسطو به بعد، آرام‌آرام تا رنسانس ادامه یافت و در میانه قرن نوزدهم بود که از طریق استدلال‌گرایی محض مکاتب گوناگون فلسفی، آخرین میخ بر تابوت فلسفه حقیقی کوبیده شد،^{۳۳} و خیل عظیمی از متفکران در صرف ایمان بدون معرفت پناه گرفتند. از منظر نصر و تمامی سنت‌گرایان، اهم تمایز میان فلسفه و متافیزیک و الهیات را می‌توان در امور زیر جست‌وجو کرد.

۲-۲-۱. روش تعلیمی در مقابل روش جدلی

کوماراسوامی در بحث از «آدویتا ودانتا»^{۳۴} می‌شانکارا،^{۳۵} برخی از تفاوت‌های اساسی بین مابعدالطبیعه و فلسفه پس از دوران تجدد را نشان داده است. وی اظهار می‌دارد که «ودانتا»، فلسفه به معنای رایج کلمه نیست، بلکه صرفاً به آن معنایی است که در فلسفه جاویدان^{۳۶} به کار رفته است. فلسفه‌های متجدد نظام‌های بسته‌ای هستند که روش جدلی^{۳۷} و یا منطق صوری ارسطویی را به کار می‌برند، و چنین مسلم می‌گیرند که تقابل‌ها طارد یکدیگرند، یعنی در فلسفه متجدد امور یا چنین‌اند یا چنین نیستند؛ اما در فلسفه جاویدان این به نظرگاه ما بستگی دارد. مابعدالطبیعه نه یک نظام صوری هم‌چون فلسفه، بلکه یک «تعلیم» منسجم است و صرفاً به تجربه مشروط و کمی نمی‌پردازد، بلکه به امکان‌های کلی^{۳۸} اهتمام می‌ورزد (Coomaraswamy, Ananda, 1977(A), 6; Nasr, 1984, 160). نصر نیز معتقد است فلسفه، که تا پیش از دوران تجدد، به همان معنای سنتی تعلیم معرفت قدسی و روش‌های تحقق آن به کار می‌رفت (Nasr, 1989, 9)، پس از رنسانس مجدداً به دامان افراط و تفریط‌های استدلال‌گرایی یونان متأخر و طبیعت‌گرایی یونان متقدم بازگشت و از کیفیت ذوقی جنبه دیگر میراث عقلانی یونان باستان غافل شد. به تدریج، این فلسفه به صورت‌بندی‌های مفهومی و ذهنی در چهارچوب عقل استدلالی، محدود گشت و از سنخ بافته‌های ساخته و پرداخته ذهن شد و حتی در برخی مکاتب، فلسفه را چیزی جز پالایش و تحلیل زبان و یا چیزی بیش از منطق نمی‌دانستند. اما معنای فلسفه حقیقی، که همان حکمت است، کشف «خود» یا «من» الهی انسان است که در همه حکمت‌ها و ادیان شرقی نیز همین بوده

است؛ اما امروزه، فلسفه به حجاب «من» تبدیل شده و حکمت معنای خود را از دست داده (نصر، ۱۳۸۲: ۱۳۰) و ارتباط علم و فلسفه با «حقیقت» گسسته شده است.

۲-۲-۲. عقل شهودی در مقابل عقل استدلالی

به جرأت می‌توان گفت که تبیین و نقد عقل استدلالی، شاه بیت فهم معرفت قدسی نزد نصر و سایر سنت‌گرایان است. از منظر ایشان، جایگاه عقل استدلالی، منطبق صوری و جدل در مابعدالطبیعه روی هم رفته فرعی‌تر است. بورکهارت عقل استدلالی را به عدسی محدب تشبیه می‌کند که نور قوه عاقله انسانی (عقل شهودی) را در مسیری خاص و در حوزه‌ای محدود راه می‌برد، نه بیشتر (Burckhardt, 1974, 36fn1). بیشتر فلسفه اروپایی، که به دلیل تقلیل قوه عاقله بشری به صرف عقل استدلالی و فراموشی جنبه ذوقی و شهودی قوه عاقله، از بند مهارهای دینی‌اش رهیده، به نوعی استدلال‌گرایی تمامیت‌خواه سر سپرده است؛ چیزی که تئودور روزاک آن را «یگانگی بینش» دوران جدید نامیده است (Roszak, 1972, 142). گنون نیز اصرار دارد که: برای مابعدالطبیعه، استفاده از برهان عقلی هرگز بیش از نوعی نحوه بیان بیرونی و ظاهری از حقایق مابعدالطبیعی نیست و به هیچ‌وجه در خود شناخت مابعدالطبیعی اثر نمی‌گذارد، چرا که این شناخت را همواره باید از صورت‌بندی آن، ذاتاً متمایز نگه داشت (Guenon, 1984, 29). فی الواقع، فلسفه متجدد اروپایی، جدلی است؛ یعنی روش تحلیلی و استدلالی دارد که مبتنی بر عقل استدلالی است. از آنجا که تمایز اساسی بین عقل شهودی و عقل استدلالی در اندیشه متأخر اروپایی تیره و تار شده است، به همین سان، تمایز مبنایی میان مابعدالطبیعه، به عنوان «علم قدسی»^{۳۹} یا «معرفت قدسی»^{۴۰} و فلسفه، به عنوان صورت کاملاً بشری فعالیت ذهنی، مخدوش شده یا مغفول مانده است (Nasr, 1972, 54). «عقل استدلالی» و ابزاری، نمی‌تواند ذات اشیا یا نومن‌های فی‌نفسه را بشناسد؛ بلکه تنها شناختی حاشیه‌ای از اعراض، آثار یا رفتار ظاهری آنها را کسب می‌کند. معرفت چنین عقلی صرفاً معطوف به ظواهر و پدیدار اشیا است و نه ذوات امور (نصر، ۱۳۸۳: ۳۷). تأکید محض بر عقل استدلالی در دوره رنسانس، موجد خلأیی شد که پیامدهایی وخیمی را برای عالم مسیحی به بار آورد. به عبارت دیگر، حصول «یقین»، که زمانی از طریق عقل شهودی و وحی ممکن و میسر می‌بود، در قرن ۱۸ به عقل استدلالی محدود گشت و نهایتاً در قرن ۱۹، تحصیل یقین حتی از طریق عقل استدلالی نیز مورد شک واقع شد و سپس خود این یقین نیز مورد انکار قرار گرفت.

شوان برخی از نقاط قوت و ضعف شیوه استدلالی را به زیبایی نشان داده است. وی معتقد است عقل استدلالی به لحاظ طبیعت خود، صوری و به لحاظ طرز کارش صورت‌گرا است؛ با منعقد ساختن‌ها، دوشقی کردن‌ها، و حذف و پرده‌ها عمل می‌کند، و به عبارت بهتر با حقایق جزئی سروکار دارد. این عقل به مانند «عقل شهودی ناب»، نور سیال و بی‌صورت نیست؛ و درست است که اعتبارش را به طور کلی، از عقل شهودی می‌گیرد، ولی تنها از راه اخذ نتایج، به ذوات اشاره می‌کند و نه از طریق مشاهده مستقیم واقعیت. به عبارت دیگر، هر چند عقل استدلالی برای صورت‌بندی‌های لفظی لازم است، ولی متضمن معرفت بی‌واسطه نیست (Schuon, 1976, 24, Schuon, 1961, 18ff). حال اگر در مرتبه عقل شهودی وارد شویم، برهان منطقی صرفاً بیان صوری و تبلور تمهیدی عقل شهودی خواهد بود که انحاء آن در شمار نمی‌آید. پذیرش صدق حقایق مابعدالطبیعی، هرگز به این دلیل نیست که صرفاً به لحاظ منطقی روشن‌اند، بلکه برعکس، به سبب آن است که به لحاظ وجودشناختی روشن‌اند و روشنی منطقی‌شان تنها نشانه‌ای از این روشنی وجودشناختی است که بر ذهن حک شده است (Schuon, 1967, 10). به عبارت دیگر، کسانی که مابعدالطبیعه را می‌فهمند آن را به این دلیل که به شیوه‌ای منطقی بیان می‌شود حقیقی قلمداد نمی‌کنند؛ بلکه برعکس، به دلیل آنکه حقیقی است می‌توان آن را به شیوه‌ای منطقی بیان کرد؛ بی‌آنکه حقیقت‌اش - به سبب نارسایی‌ها و نقص‌های ممکن عقل استدلالی بشر - اصلاً خدشه پذیرد و یا از اعتبار افتد (Schuon, 1981(B), 28). بنابراین، مابعدالطبیعه دلالت دارد بر معرفت فوق عقل استدلالی، و لذا نسبت به واقعیات فوق عالم تکوین، کاملاً تعقلی - شهودی است (Schuon, 1976, 115).

۲-۲-۳. اصل سنخیت قوه شناخت با متعلق شناخت

فلسفه متجدد با تحویل عقل شهودی به عقل استدلالی و تقلیل همه منابع معرفتی به عقل جزئی، از اصل بنیادینی تخطی نمود که تمامی سنت‌های مابعدالطبیعی و نیز ادیان الهی در جست‌وجوی خود از حکمت، به آن اصل وفادار بوده و آن را محترم می‌شمردند؛ و آن، اصل مطابقت یا خودبسندگی^{۴۱} است که نصر از قول توماس آکویناس آن را چنین توضیح می‌دهد: قصور در حق قوه عاقله این است که بخواهیم به شیوه‌ای کاملاً یکسان، در قلمروهای نوعاً متفاوت شناخت نظری - اعم از طبیعی، ریاضی، و مابعدالطبیعی - گام برداریم (Nasr, 1967, 35). این دقیقاً همان چیزی بود که

فیلسوفان متجدد بدان گرایش یافتند، یعنی به کارگیری عقل استدلالی در تمام حوزه‌های معرفتی، انسان‌شناسی، کیهان‌شناسی و خداشناسی. افلوپین در این باره می‌گوید: شناخت، مستلزم آلت متناسب با متعلق شناخت است (Schumacher, 1977, 49). تشتت آرای فلسفه‌های متجدد، به مقدار زیادی، از نوعی بی‌اعتنایی نسبت به این اصل ناشی می‌شود. آنچه این وضع را وخیم‌تر می‌سازد این واقعیت است که بسیاری از فیلسوفان امروزی، فریفته نوعی «علم‌گرایی» تمامت‌خواه شده‌اند و بدین‌سان به دیدگاهی شدیداً فقیر درباره «واقعیت» و راه‌های ممکن برای «فهم» آن گرفتار آمده‌اند. ایشان گمان می‌برند که با تور عقل جزئی می‌توان هر گوهری را در دریای حقیقت به دام انداخت.

۲-۲-۴. معرفت مابعدالطبیعی و استدلال منطقی

آنچه بسیاری از فیلسوفان متجدد، به ظاهر از فهم آن ناتوان‌اند این نکته است که تفکر قادر است به طور فزاینده‌ای ظریف و پیچیده شود، بی‌آنکه اندکی به حقیقت نزدیک گردد. یک اندیشه ممکن است به هزاران شاخه منشعب شود، با هر قید و شرط قابل تصویری محصور گردد و بر ظریف‌ترین و دقیق‌ترین منطق تکیه زند، ولی با همه اینها کاملاً بیرونی و کمی باقی بماند، زیرا نهایتاً «مهارت سفال‌گر هرگز نمی‌تواند گِل را به طلا تبدیل کند» (Schuon, 1976, 149). اما حکمت خالده،^{۴۲} که لب لباب آن همان متافیزیک به معنای سنتی آن است، توجه خود را به «عقل شهودی»، یعنی شهود حقیقت، معطوف می‌دارد و شهود عقلانی را «امر بسیط و مطلق» می‌شمارد که در نفس انسان ظهور دارد و قوه‌ای است که به شناخت «امر قدسی» نائل می‌شود (Nasr, 1989, 7)، لذا شأن عقل شهودی، استدلالی نیست؛ زیرا استدلال به صورت غیر مستقیم و با واسطه، تنها «گزاره‌ای» از حقیقت (و نه ذات آن) را در می‌یابد (ملکیان، ۱۳۸۱: ۴۲۲) و «عقل استدلالی» و ابزاری تجددگرایان، نمی‌تواند ذات و حقیقت اشیا را بشناسد؛ بلکه تنها شناختی حاشیه‌ای از اعراض، آثار یا رفتار ظاهری را کسب می‌کند و صرفاً صورت و هیئت استدلال و اعتبار داشتن و نداشتن آن برایش اهمیت دارد، نه صحت و سقم آن؛ زیرا توجه چندانی به ماده و محتوا و صحت و سقم آن نمی‌کند و یک‌سره ناظر به صورت استدلال است. این در حالی است که معرفت مابعدالطبیعی از طریق قوه عاقله شهودی رخ می‌دهد تا از طریق استدلال‌پردازی‌های عقلی. تنسیق‌های این معرفت مابعدالطبیعی بیشتر بر رمز و تمثیل متکی‌اند تا بر اثبات منطقی؛ هرچند این تصور که

مابعدالطبیعه حق آن دارد که خلاف منطق باشد، جداً خطا و اشتباه است (Schuon, 1981(A), 28ff). از سوی دیگر، ظاهراً به ذهن منطقیان صرف خطور نمی‌کند که استدلال، صرفاً توصیف منطقی و تمهیدی از معرفت مبتنی بر تعقل شهودی است و کارکرد آن، تنها ظاهری کردن این شناخت فوق‌منطقی عقل شهودی است (Schuon, 1975(A), 37). استدلال تحلیلی، هر قدر هم وسیله‌ای سودمند باشد، هرگز، به خودی خود، فهم مابعدالطبیعی به بار نمی‌آورد. مابعدالطبیعه‌دانان همه دوران‌ها چیزی خلاف این سخن نگفته‌اند. مثلاً شانکارا می‌گوید: حقیقت ناب آتمن از راه مراقبه، نظاره (شهود عقلانی)، و روش‌های معنوی دیگری، از آن گونه که یک عالم برهنمن می‌تواند تجویز کند، قابل وصول است؛ ولی از راه استدلال ظریف، هرگز (Prabhavananda, Swami, 1970, 73). با این حال، معرفت شهودی هرگز مخالف با استدلال منطقی نیست، بلکه استدلال منطقی، که خود بیان صوری سوپژکتیو از تجربه ابژکتیو حقیقت مابعدالطبیعی است، پرتوی از عقل شهودی بر مرتبه ذهن است؛ عقلی که مقدم بر استدلال صوری، خود ابژه (متعلق شناسا)، و سوژه (فاعل شناسا) بوده و از بدهت، تمامیت و فهم‌پذیری کامل برخوردار است.

۲-۲-۵. معرفت مابعدالطبیعی و معرفت فلسفی

فلسفه حقیقی، برخلاف فلسفه متجدد، با عقیده شخصی، تفسیرهای فردی، ادراک‌های ذهنی و کلیات مفهومی هیچ نسبتی ندارد، بلکه کاملاً برخلاف آن است. مابعدالطبیعه متوجه آن واقعیاتی است که خارج از محیط ذهن قرار دارند، ثبات داشته و تغییر نمی‌پذیرند و به همین دلیل، این سنخ از معرفت، دارای ماهیت قدسی است (Nasr, 1968, 10). این دیدگاه مابعدالطبیعی نسبت به «حقیقت»، هم در نقطه مقابل «نسبی‌گرایان فلسفی»^{۴۳} قرار می‌گیرد و هم در مقابل کسانی که نگاهی «شخص‌گرایانه» و «آگزیستانسیالیستی»^{۴۴} به «حقیقت» دارند. از سوی دیگر، یک نظام فکری ناسوتی هرگز چیزی نیست بیش از تصویری از فردی که آن را می‌آفریند؛ یعنی، در نهایی‌ترین تحلیل، با عقیده شخصی، تفسیرهای فردی، و کلیات مفهومی سر و کار دارد. در این بستر می‌توانیم فلسفه متجدد را چونان «مدون ساختن پی‌درپی یک ضعف اکتسابی» توصیف کنیم (Schuon, 1975(A), 35, Schuon, 1995, 5). آنچه گزاره مابعدالطبیعی را ذاتاً از گزاره فلسفی متمایز می‌سازد، این است که گزاره مابعدالطبیعی، تمثیلی و توصیفی است در حالی که گزاره فلسفی، هرگز بیش از آنچه بیان می‌کند، نیست. همین

که فلسفه، عقل استدلالی را برای رفع شک به کار می‌گیرد، دقیقاً ثابت می‌کند که آغازگاهش شکی است که برای فائق آمدن بر آن در حال تلاش است؛ در حالی که آغازگاه صورت‌بندی مابعد‌الطبیعی، امر وجودی‌ای است که از حیث عقل شهودی، بدیهی یا یقینی است و از طریق ابزار نمادین یا دیالکتیکی به کسانی که قادر به دریافت آن هستند، ابلاغ می‌شود تا معرفت نهفته‌ای را در آنها بیدار سازد که به طور ناخودآگاه حامل آنند، و حتی می‌توان گفت «ازلاً در وجود آنهاست» (Nasr, 1967, 134; Schuon, (1975(B), Xxix-xxx).

۲-۲-۶. معرفت مابعد‌الطبیعی و معرفت ایمانی

در پایان بهتر است تا به رابطه و تمایز معرفت مابعد‌الطبیعی و الهیاتی نیز اشاره‌ای کوتاه داشته باشیم. فهم‌پذیری یک تعلیم مابعد‌الطبیعی ممکن است نیازمند اندازه‌ای ایمان باشد؛ ایمان در معنای مسیحی سنتی، یعنی «قبول یک گزاره باورپذیر»، یا ایمان به معنای سنت یهودی و اسلامی، یعنی «قبول یک گزاره و حیانی» (Nasr, 1989, 10). در این زمینه، کوماراسوامی می‌گوید: انسان باید باور داشته باشد تا بفهمد و باید بفهمد تا باور داشته باشد. معرفت و ایمان، فعالیت‌های توأمان ذهن‌اند، نه اینکه یکی پس از دیگری بیاید. به دیگر سخن، هم شناخت چیزی که اراده از قبول آن سرباز می‌زند، ممکن نیست و هم ایمان به چیزی که متعلق شناخت قرار نمی‌گیرد، محال است (Coomaraswamy, Ananda, 1977(B), 8). کوماراسوامی معتقد است متافیزیک، بینش و بصیرت آدمی را فراهم می‌کند و دین راه فعلیت‌بخشی مؤثر این بصیرت را در تجربه مستقیم به دست می‌دهد. فلذا هر یک از ایمان و معرفت، لازمه دیگری است و با تحقق هر کدام، دیگری نیز متحقق می‌شود (Coomaraswamy, Ananda, 1977(C), 6; Coomaraswamy, Ananda, 1977(B), 275). این نحوه از شناخت، یک‌سره متفاوت از اندیشه فلسفی مدرن است که بر این باور است انسان می‌تواند به وسیله مقدمات، تحلیل‌ها، تألیف‌ها، ترتیب‌ها، پالودن‌ها و پیراستن‌ها به نوعی اتصال با «واقعیت مطلق» نائل آید و پس از آن، بدو ایمان آورد؛ اندیشه‌ای که به موجب همین بی‌خبری-بی‌خبری از اینکه خود ایمان، یکی از لوازم تحقق معرفت است- غیر قدسی و سکولار است. از سوی دیگر، جدایی علوم طبیعی از فلسفه و خود فلسفه از وحی، انسان را قادر ساخته است تا فراوان درباره گستره مادی بیاموزد؛ اما در همین حال، این امر او را

از معرفت به «واقعیت مطلق»- و برتر از آن از نیل به آن-، که محیط بر اوست و چه بخواهد آن را به حساب آورد چه نخواهد، محروم ساخته است (Nasr, 1993, 41). البته باید توجه داشت که معرفت مابعدالطبیعی از وجهه نظر مشخصاً الهیاتی فراتر می‌رود و خود همین شناخت الهیاتی نیز به طرز قیاس‌ناپذیری به معرفت فلسفی برتری دارد، زیرا معرفت الهیاتی به مانند معرفت مابعدالطبیعی-برخلاف شناخت فلسفی- از خداوند سرچشمه می‌گیرد،^۵ نه از انسان؛ با این تفاوت که معرفت مابعدالطبیعی، مستقیماً از عقل شهود ناشی می‌شود ولی شناخت الهیاتی، به طور غیر مستقیم، از «وحی» نشأت می‌گیرد. در خصوص شهود عقلانی، انسان نه از آن حیث که سوژه (ذهن شناسا) است، بلکه از آن جهت که در صقع ذاتش از «اصل الهی» جدا نیست، از معرفت برخوردار می‌شود. اما وجهه نظر الهیاتی، چون در اذهان مؤمنان مبتنی بر «وحی» است، و نه بر شناختی که برای هر یک از آنان قابل حصول است، لذا معرفت حاصل از آن نیز به صورت غیر مستقیم بوده، بالضروره نماد یا صورت را با «حقیقت» عریان و فوق صوری خلط می‌کند؛ حال آنکه مابعدالطبیعه قادر است همان تمثیل و صورت را، در عین آگاهی به نسبیّت آنها، صرفاً به عنوان یک ابزار بیانی به کار گیرد. به عبارت دیگر، الهیات، حقایق مابعدالطبیعی و کلی را به زبان اعتقاد جزمی ترجمه می‌کند.

۳. هدف مابعدالطبیعه

پس از بیان اوصاف و ویژگی‌های معرفت قدسی از دیدگاه نصر و دلایل تمایز آن با فلسفه مصطلح، اکنون به هدف متافیزیک در هندسه معرفتی نصر می‌پردازیم. از دیدگاه نصر، حکیم مابعدالطبیعه درصدد کشف یا ابداع و یا اثبات یک نظام فکری تازه نیست، بلکه در طلب آن است که تا حد امکان، درک مستقیم از «واقعیت مطلق» را در قالب منابع محدود زبان بشری متبلور سازد، و در این کار نه تنها از منطق بلکه از نماد و تمثیل هم بهره می‌گیرد. در صورتی که مابعدالطبیعه علم غایی درباره حق باشد-که هست- همان معرفت قدسی است. در این صورت، هدف معرفت قدسی همان هدفی است که مابعدالطبیعه سنتی در پی آن است. هدف مابعدالطبیعه، «کشف حقیقت» یا «علم به حق» است. به عبارتی، انسان می‌تواند از طریق معرفت قدسی به «مشاهده توحید» نائل شود. نتیجه آنکه عالم مابعدالطبیعه، تنها خواهان صورت‌بندی کردن آموزه-ها و حقایق تغییرناپذیر نیست، بلکه در پی زیستن با آنها و هماهنگ ساختن وجود خویش با حقایقی است که آن آموزه‌ها و تعالیم ابلاغ می‌کنند (Nasr, 1989, 155)، تا

نهایتاً با تحقق وجودی این حقایق در خود، به «ادراک توحید» نائل شود. از سوی دیگر، مابعد الطبیعه، ضمن آنکه حکیم را به مثابه جهانی عقلانی، مشابه جهان عینی، آکنده از صور حقیقی مابعد الطبیعی در ساحت قوه عاقله می گرداند، آراسته شدن واقعی به فضایل اخلاقی در دو بُعد نظری و عملی نیز هست؛ به گونه‌ای که حکیم متألّه، نظراً و عملاً، تجسّم «اخلاق الهی» به شمار می‌رود. به بیان دقیق‌تر، جست‌وجوی مابعد الطبیعه چیزی از سنخ نوعی تفکر «علم برای علم» یا «هنر برای هنر» نیست، فلذا یا کل وجود شخص را درگیر می‌کند یا دیگر هیچ نیست. شووان در همین زمینه می‌گوید: اینکه تمییز مابعد الطبیعی مقتضی «اخلاق» است بدین معنا است که فضیلت، جزئی از حکمت است؛ حکمت بدون فضیلت در واقع حقه‌بازی و ریاکاری است. معرفت تام نسبت به «واقعیت الهی» مستلزم هماهنگی اخلاقی با این «واقعیت» است؛ درست همان‌طور که چشم بالضروره با نور هماهنگ می‌شود. به عبارت دیگر، از آنجا که اُبژه (متعلق شناخت) «خیر اعلی» است، سوژه (فاعل شناسا) هم باید از راه مماثلت، متناظر با آن باشد (Schuon, 1991, 86). بنابراین، هدف معرفت قدسی (مابعد الطبیعه سنتی) فقط شرح و بیان نظری شناخت واقعیت نیست؛ بلکه هدف آن، ضمن چنین شناختی، تحقق وجودی به حقایق قدسی، هدایت و پرورش انسان، روشن‌ساختن روان او به نور علم و معرفت، آراستگی به فضایل محموده، و مالأً فراهم کردن امکان وصول به ذات قدسی است. متحقق شدن به حقایق قدسی، معرفتی است که چون خودش قدسی است، کل وجود عارف را فانی می‌کند. به همین دلیل است که نیل به این معرفت به معنای دقیق کلمه، جز از راه فانی شدن به وسیله آن، به هیچ طریق دیگری ممکن نیست.

نتیجه

محوری‌ترین مسأله در منظومه فکری نصر، در تمامی موضوعات گوناگونی که بدان‌ها پرداخته، معرفت قدسی است. اما وی پیش از ورود به این بحث، بین دو مسأله قائل به تمایز می‌شود: مابعد الطبیعه (حکمت) و فلسفه، عقل شهودی و عقل جزئی. نصر در تمامی آثار خود، همواره ضمن تبیین و تحلیل اوصاف حقیقی مابعد الطبیعه، به بیان تمایزهای مابعد الطبیعه و فلسفه مصطلح می‌پردازد و بر این باور است که مابعد الطبیعه سنتی چیزی جز «معرفت قدسی» نیست؛ معرفتی که جایگاه آن برخلاف فلسفه، قلب آدمی و نه سر اوست. در گذشته بین مابعد الطبیعه و فلسفه تفاوتی وجود نداشت و دانشی بود مشتمل بر «کشف حقیقت» و «علم غایی به حق»، که ضمن فضیلت اخلاق، با

تحقق وجودی حقایق معنوی در حکیم همراه بود. نصر این سنخ از معرفت را معادل با عرفان حقیقی در سنت اسلامی و متافیزیک اسیل در سنت غربی پیش از رنسانس می‌داند. تحصیل این معرفت از طریق عقل شهودی، که مفاض از مبدأ کلی است، بر قوه عاقله انسان اتفاق می‌افتد و کل وجود حکیم را در خود فانی می‌نماید. منبع این معرفت، وحی و عقل شهودی است و زبان آن نیز علاوه بر تنسیق‌های مابعدالطبیعی و تعالیم حکمی، عبارت است از هنر، فنون، صنایع، نقاشی، موسیقی، و سایر ابزار انتقال معرفتی، که به عنوان نماد حقایق مابعدالطبیعی به کار گرفته می‌شوند و در این راه از روش «تعلیمی» و تربیتی افراد برای تحصیل این معرفت بهره برده می‌شود. چنین معرفتی صرفاً شرح و بیان نظری شناخت حقیقت نیست؛ بلکه غایت آن، «تحقق» به حقایق قدسی از طریق آموزه‌های حکمی و اخلاقی است. بنابراین، مابعدالطبیعه، نقطه وحدت حکمت نظری و حکمت عملی است به گونه‌ای که هیچ کدام بدون آن، قادر به فلاح و نجات انسان نیستند. چنین معرفتی در بستر سنت و حیانی خاصی حاصل می‌شود و لذا هرگز در تقابل با الهیات نیست و در این مسیر، از تمام ابزارهای معرفتی از جمله فلسفه و استدلال نیز بهره می‌جوید؛ به همین دلیل، هرگز مخالف علوم و فلسفه جدید نیست بلکه درصدد قرار دادن این علوم و فلسفه‌ها در جایگاهی است که حکمت جاویدان و مابعدالطبیعه مشخص نموده و آن عبارت است از کشف و مطالعه طبیعت با توجه به «کیفیت قدسی» آن و بازکشفی «امر قدسی» در این فلسفه‌ها، که قرن‌هاست کیفیت قدسی معرفت به امر قدسی را از دست داده‌اند. این قداست‌زدایی از معرفت، که با جدایی فلسفه از مابعدالطبیعه، از زمان ارسطو آغاز شده بود، در رنسانس به اوج خود رسید؛ به گونه‌ای که امروزه چیزی از آن اصول و آموزه‌های اسیل مابعدالطبیعی در فلسفه، دیگر یافت نمی‌شود و فلسفه بیشتر، به نوعی آکروباتیک ذهنی تبدیل شده و به عنوان «خادم» علوم تجربی درآمده است! دلیل این امر آن بود که فلسفه صرفاً به جنبه استدلالی قوه عاقله تقلیل یافت و جنبه ذوقی عقل در محاق افتاد. در چنین فضایی بود که حکمت جای خود را به دلیل‌پردازی‌های عقل جزیی، که خود پژواک عقل شهودی بر مرتبه نفس انسانی است، داد و تحصیل یقین، که در ابتدا منوط و مشروط به عقل شهودی بود، به تدریج، به عقل استدلالی عاری از شهود تقلیل یافت و در قرن هیجدهم، خود همین یقین عقل استدلالی نیز مورد شک و تردید واقع شد و پس از آن در قرن نوزدهم، اساساً اصل قطعیت و یقین به طور کلی مورد انکار قرار

گرفت. امروزه بازیابی امر قدسی و تحصیل معرفت قدسی مبتنی بر آن، مستلزم پیمودن کلّ این فرایند معرفتی به طریق معکوس است که عبارت از قداست‌بخشی مجدد به عقل شهودی و تحصیل یقین مبتنی بر حکمت ذوقی در شناخت عالم و انسان است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در مقاله حاضر، به کاربردهای دو اصطلاح «امر قدسی» و «علم قدسی» دقت لازم مبذول شود.
۲. از جمله این کتاب‌ها می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد:
The Need For A Sacred Science, A Young Muslim's Guide To The Modern World, Islamic Science, In The Search Of The Sacred, An Introduction To Islamic Cosmological Doctrines, Science And Civilization In Islam, Religion And The Order Of Nature, Islam And The Plight Of Modern Man...
۳. منظور «حکمت یمانی» در مقابل «حکمت یونانی» است و عرفا و حکمای چون مولانا، میرفندرسکی، شیخ بهایی، و ملاصدرا در سنت اسلامی نیز از آنها نام برده‌اند.
۴. برای مثال، به فصول ۷، ۱۱، ۱۳، و ۱۷ کتاب *فلسفه سید حسین نصر* از انتشارات فیلسوفان زنده مراجعه فرمایید.
۵. متأسفانه باید گفت که بیشتر ترجمه‌های آثار ایشان، دارای این نقیصه‌اند و در انتقال مفاهیم و معانی واژگان و اصطلاحات لاتین به فارسی، دقیق نیستند. در این زمینه می‌توان به فرهنگ اصطلاحات عرفان اسلامی، که به تأیید و نظارت خود ایشان است، رجوع کرد.
۶. در این باره به کتاب ذیل مراجعه فرمایید: آیت الله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، انتشارات آسراء، ۱۳۸۶، بخش دوم، فصل اول و سوم.
۷. در این زمینه، چهار دیدگاه مطرح شده که عبارت‌اند از: دیدگاه‌های غرب‌گرایانه، غرب‌ستیزانه، غرب‌گریزانه، و غرب‌گزینانه. برای مطالعه این اقسام به مجلد اول کتاب زیر رجوع کنید: عبدالحسین خسرو پناه، *در جستجوی علوم انسانی اسلامی*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۲.
8. Rational
۹. لازم به ذکر است که در منظومه فکری نصر و سایر سنت‌گرایان، همواره مراد از Reason، عقل استدلالی جزئی و منظور از Intellect، عقل شهودی کلی است. نویسنده این مقاله، ضمن گفتگو با دکتر نصر، همواره اصطلاح اولی را در صورت صفت واقع شدن، «عقلی» (Rational) و عبارت دوم را در حالت وصفی، به صورت «عقلانی» (Intellectual) به کار برده است. در حالت اسمی نیز باید آن‌ها را به ترتیب به صورت «عقلانیت» (Rationality یا Rationalism) و «تعقل» (Intellectuality یا Intellection) ترجمه کرد.
10. Intellectual
11. Rational
۱۲. از دیدگاه نصر، تمامی علوم قدسی، سنتی‌اند؛ هر چند، پاره‌ای از علوم سنتی قدسی نبوده‌اند. خود سنت امری مقدس است، زیرا هیچ سنتی ساخته دست بشر نیست. رجوع کنید به اثر ذیل:
The Need for a Sacred Science, Chapter 7, 'Traditional Sciences', p.49.
13. the sacred
14. The Sacred
15. anthropomorphic
16. ratiocination

۱۷. واژه «علم» در زبان فارسی و فرهنگ اسلامی، گستره معنایی پهناوری را شامل می‌شود که از خرد و دانش و بیش و بصیرت، تا فن و صنعت و هنر را در بر می‌گیرد؛ برخلاف *Science* که هرچند مشتق از کلمه لاتینی *Scientia* است و هنوز معنای کلی‌تر دانش و معرفت را در خود دارد، اما در زبان انگلیسی معاصر، برای عموم مردم، رابطه خود را با معنویت و قداست از دست داده است.

18. Sacred Knowledge

۱۹. Qurak: کوچک‌ترین ذره فرضی عالم طبیعی که جزو بنیادین برخی از ذرات بنیادی شناخته شده است. قبلاً تصور می‌شد که پروتون‌ها و نوترون‌ها، کوچک‌ترین ذرات زیر-اتمی هستند که قابل تقسیم نیستند، اما اکنون فیزیکدانان معتقدند که این دو نیز از ذرات کوچک‌تری به نام کوارک‌ها تشکیل شده‌اند.

۲۰. نظریه‌ای که جایگزین مکانیک نیوتونی شد تا از رفتار ذرات اتمی و زیر-اتمی توصیف دقیقی به دست دهد اما در این نظریه، برخی سوالات صرفاً جواب احتمالی، و نه قطعی، دارند.

۲۱. اصل فیزیکی که در ۱۹۲۷ توسط ورنر هایزنبرگ بیان شد، مبنی بر این که اندازه‌گیری دقیق مکان و سرعت ذره در سطح اتم، ناممکن است. از نتایج این اصل، انکار اصل علیت، اعتقاد به صدقه و احتمال، خلق از عدم، و عدم یقین در معرفت‌شناسی است.

22. sacred science

۲۳. در زبان لاتین برای اشاره به این نوع معرفت، از اصطلاح *Metaphysics* استفاده می‌شود. اما در این ساختار لغوی، که به صورت جمع آمده است، این اصطلاح بیشتر به معنای «ماوراءالطبیعه» (عالم غیب) خواهد بود، نه «مابعدالطبیعه»! و آشکارا تفاوت بسیاری بین این دو دانش وجود دارد؛ اولی به معنای دانشی است که عروض و حلول مافوق‌الطبیعه (عالم غیب) را در طبیعت بررسی می‌کند و دومی دانشی است که متعالی‌تر، منزّه‌تر، و فراتر از دانش طبیعت و ماوراءالطبیعه است و هر دو را شامل می‌شود.

۲۴. جنبه عملی و سلوکی عرفان به شمار می‌آورد. در این زمینه بنگرید به: *Sufi Essays*, Allen and Unwin, London, 1972, Part 1, Chapter 2.

25. Philosophy

26. Misosophy

۲۷. این که نصر و سایر سنت‌گرایان، این نوع معرفت را «حکمت» جاودان نامیده‌اند و نه «فلسفه» جاودان، دقیقاً به این دلیل است که ایشان این نوع معرفت را از سنخ ساخته‌ها و بافته‌های ذهن نمی‌دانند بلکه آن را مستقیماً به شهود عقلانی حقایق مابعدالطبیعی مربوط می‌دانند.

28. The Sacred

29. the sacred

30. The Sacred

۳۱. «شناخت مطلق» در مقابل شناخت نسبی قرار دارد و منظور از «شناخت عینیت» نیز، شناخت یقینی است، زیرا شناخت یقینی، شناخت مطابق با «عین و واقع» است؛ در مقابل شناخت غیر یقینی، که به بررسی پدیدارها مشغول است و قلمروی دانش‌های بشری است.

32. principle of adequation

۳۳. به احتمال قوی، فرانتس فون بادر (۱۷۶۵-۱۸۴۱)، آخرین عارف و حکیم الهی آلمانی به معنای دقیق کلمه، در جهان غرب، پیش از قداست‌زدایی کامل از معرفت در قرن نوزدهم باشد.

۳۴. *Advaita Vedanta*: این اصطلاح که در لغت به معنای واحد، احد، و غیر ثانی است یکی از مکاتب اصیل فلسفه هندو است که به دنبال تحقق معنوی وحدت در نفس مؤمن هندو است. این مکتب فلسفی معتقد است خود حقیقی انسان یعنی آتمان (نفس ناطقه)، عین متعالی‌ترین حقیقت

متافیزیکی یعنی برهمن (حقیقه الحقایق) - نه برهما (ایزد آفرینش) و نه برهمن (عالم الهیات دین هندو) - است، لذا باید از طریق معرفت به آتمان و برهمن در جست‌وجوی رهایی حقیقی و معنوی بود؛ و برهمن واقعی (متأله حقیقی) چنین فردی است.

۳۵. *Adi Shankara*: حکیم و فیلسوف هندی در اوایل قرن ۸ میلادی که آموزه «آدویتا ودانتا» را استحکام بخشید و جریانات اصیل تفکر را در هندوئیسم متحد ساخت. آثار وی به طور کلی یک آموزه را تعلیم می‌دهند: وحدت آتمن (نفس انسان) و نیرگوانه برهمن (برهمن بدون اسماء و صفات).

۳۶. *Philosophia Perennis*

۳۷. *dialectics* (روش مبتنی بر ظرافت‌های بیانی صرف با استفاده از تحلیل و استدلال)

۳۸. *Universal Possibilities*

۳۹. *Scientia sacra*

۴۰. *Sacred Knowledge*

۴۱. *adaequatio rei et intellectus*: این اصل معروف مدرسی همان است که قلایس آکوناس در حق آن چنین می‌گوید: معرفت به همان میزان تحصیل می‌شود که موضوع معلوم، در درون عالم قرار داشته باشد. نگاه کنید به: *Summa Theologica, Quest, xvi. Art. 1, 3.*

42. *Sophia Perennis*

۴۳. معتقدند حقایق اصیل فلسفی، اساساً وجود عینی خارجی ندارند و لذا نیازی به عقل شهودی برای درک و فهم آنها نیست.

۴۴. که معتقدند حقایق مابعد‌الطبیعی، منوط و مشروط به تفسیر ما از آن حقایق هستند و برای این کار، عقل جزئی بشری بسنده است.

۴۵. از دید نصر هر چند منظر مابعد‌الطبیعی بر معرفت الهیاتی برتری دارد، اما به هر حال، در هر دوی این شناخت، «امر قدسی» هم موضوع معرفت است و هم محمول معرفت؛ از یکسو، در هر دو، موضوع معرفت، شناخت ذات قدسی است، و از سوی دیگر، این معرفت از ناحیه خود ذات متعال به انسان إفاضه می‌شود و کوشش و سعی ذهنی و فلسفی انسان نقشی در آن ندارد، بلکه این معرفت در آغاز از جانب ذات قدسی و عالم عقول بر قلب انسان إفاضه می‌شود و استدلال عقلی صرفاً جنبه کاشفیت از این إفاضه علم الهی در مرتبه ذهن است.

منابع

الف) - کتاب‌ها

- نصر، سید حسین، *جاودان خرد*، به اهتمام سید حسن حسینی، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
- _____، *معرفت جاودان*، به اهتمام سید حسن حسینی، ۳ جلد، تهران، سروش، ۱۳۸۳.
- _____، *آفاق حکمت در سپهر سنت*، گفت‌وگوی حامد زارع با دکتر سید حسین نصر، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۳.
- _____، *معرفت و معنویت*، انشاءالله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چ چهارم، ۱۳۸۸.
- گلشنی، مهدی، *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۴.
- _____، *از علم سکولار تا علم دینی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.

- ملکیان، مصطفی، *راهی به رهایی*، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- (ب) -مقالات
- دین پرست، منوچهر، "سنجش سخن نصر در معرفت قدسی"، راهبرد، (مصاحبه با دکتر سید حسین نصر)، ۱۳۸۳.
- همو، "سنجش هنر قدسی - معنوی در اندیشه‌های دکتر سید حسین نصر"، *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۲۳۸۳۰، ۱۳۸۵.
- قاسمی، زهرا، "تحلیل و تبیین معرفت قدسی نزد سید حسین نصر"، *حکمت معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.

A) BOOKS

- Aslan, Adnan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy*, 1998.
- Burckhardt, Titus, *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*, Penguin Books, Baltimore, 1974.
- Chittick, William C., *The Essentials of Seyyed Hossein Nasr*, World Wisdom, The Perennial Philosophy Series, 2007.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish, *The Bugbear of Literacy*, London, 1980.
- Coomaraswamy, Rama, *Selected Letters of Ananda K. Coomaraswamy*, Indira Gandhi & Alvin Moore, National Center for the Arts, New Delhi, 1988.
- Golshani, Mehdi, *Can Science Dispense With Religion?*, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1998.
- Guenon, Rene, *The Reign of Quantity and the Signs of the Time*, Penguin, Baltimore, 1974.
- -----, *The Multiple States of Being*, Larson, Burdett, New York, 1984.
- Kingsley, Peter, *In the Dark Places of Wisdom*, North America, The Golden Sufi Center, 1999.
- Lings, Martin, *What is Sufism?* Allen & Unwin, London, 1975.
- Nasr, Seyyed Hossein, *In the Search of The Sacred*, California, World Wisdom, 2010.
- -----, *Knowledge and the Sacred*, Crossroad, New York, 1989.
- -----, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, George Allen & Unwin, London, 1967.
- -----, *Islam And The Plight of Modern Man*, KAZI Publication, 2001.
- -----, *Sufi Essays*, Allen & Unwin, London, 1972.
- -----, *Religion and the Order of Nature*, New York, Oxford University, 1996.
- -----, *The Need For A Sacred Science*, United Kingdom, Curzon Press, 1993.
- -----, *Ideals and Realities of Islam*, ABC International Group, 2000.
- Perry, Whitall, *A Treasury of Traditional Wisdom*, Allen & Unwin, London, 1971.
- Prabhavananda, Swami, tr. & ed., *Shankara's Crest- Jewel of Discrimination*, Mentor, New York, 1970.
- Roszak, Theodor, *Where the Wasteland Ends*, Doubleday & Co., New York, 1972.

- Schumacher, Ernst Friedrich, *Guide for the Perplexed*, Jonathan Cap, London, 1977.
- Schuon, Frithjof, *In the Tracks of Buddhism*, Allen & Unwin, London, 1968.
- -----, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Perennial Books, London, 1967.
- -----, *Understanding Islam*, Allen & Unwin, London, 1976.
- -----, *Stations of Wisdom*, Perennial Books, London, 1961.
- -----, *Logic and Transcendence*, Harper & Row, New York, 1975(A).
- -----, *The Transcendence Unity of Religions*, Harper & Row, New York, 1975(B).
- -----, *Esoterism as Principle and as Way*, Perennial Books, London, 1981(A).
- -----, *Sufism: Veil and Quintessence*, World Wisdom Books, 1981(B).
- -----, *The Transfiguration of Man*, World Wisdom Books, Bloomington, 1995.
- -----, *Roots of the Human Condition*, World Wisdom Books, Bloomington, 1991.

B) ARTICLES

- Coomaraswamy, Ananda Kentish, "Sri Ramakrishna and Religious Tolerance", in *Coomaraswamy: Selected Papers*, Vol. 2, *Metaphysics*, ed. by Roger Lipsey, Bollingen Series, Princeton University Press, 1977(A).
- -----, "Vedanta and Western Tradition", in *Coomaraswamy: Selected Papers*, Vol. 2, *Metaphysics*, ed. by Roger Lipsey, Bollingen Series, Princeton University Press, 1977(B).
- -----, "A Lecture on Comparative Religion", in *Coomaraswamy: His Life and Work*, ed. by Roger Lipsey, Bollingen Series, Princeton University Press, 1977(C).
- Nasr, Seyyed Hossein, "Metaphysical Knowledge and Spiritual Realization" in *Ultimate Reality and Spiritual Discipline*, ed. by James Duerlinger, New York, New Era Books, 1984.
- -----, "Man in Universe: Permanence amidst Apparent Change", in *Studies in Comparative Religion*, World Wisdom, Vol.2, No.4, 1968.