

## ارزیابی حکمت خالده

منصور مهدوی\*

حمید پارسانیا\*\*

### چکیده

حکمت خالده به تعبیری قلب سنت است؛ تا جایی که سنت‌گرایان آن را به مثابه محوری‌ترین مؤلفه سنت‌گرایی مطرح می‌کنند. با این اوصاف به سراغ واکاوی و ارزیابی این مؤلفه تعیین‌کننده در گفتمان سنت‌گرایی رفته‌ایم. در این مجال بررسی پیشینه و ابعاد مابعدالطبیعی، انسان‌شناسی و اخلاقی آن را در کلام بزرگان سنت‌گرایی مدنظر قرار داده‌ایم. بررسی شاخصه‌ها و راه وصول به حکمت خالده از دیدگاه سنت‌گرایی اموری بودند که نمی‌توانستیم از آنها چشم‌پوشیم. آنگاه در مقام واریسی نخست به محک عقل، روش و مبانی آن را کاویده‌ایم و سپس حکمت خالده را به گونه ویژه مورد مذاقه قرار داده، نیز در مقام مقایسه، آن را با حکمت حقه سهروردی سنجیده‌ایم و نقاط تمایز آنها را نشان داده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: حکمت خالده، عقل شهودی، مابعدالطبیعه، انسان‌شناسی، حکمت حقه.

### مقدمه

فلسفه جاودان (یا حکمت خالده) جایگاه بسیار مهمی در سنت دارد. سیدحسین نصر در توصیف این جایگاه و نیز تعریف فلسفه جاودان می‌گوید:

در دل سنت، مابعدالطبیعه و فلسفه سنتی قرار دارد که ما آن را فلسفه جاودان می‌نامیم که شامل مجموعه‌ای از آموزه‌های درباره سرشت حقیقت است. قلب سنت همین فلسفه جاودان است و آن آموزه‌ها اصول آن به شمار می‌آید؛ اصولی که در طول دوران به عمل درآمده است.<sup>(۱)</sup>

از نظر نصر، تعریف حکمت عبارت است از: «برخورداری از آن حقیقت که پرتو نورش، حیات و هستی و شناختمان را به اوج می‌رساند، و دوستی‌اش که همواره فلسفه حقیقی همان بوده است، نور یقین را بر تردیدهای زمینی فرو می‌تابد.»<sup>(۲)</sup> او بر این باور است که به دلیل همین ویژگی‌هاست که حکمت الهی در دنیای جدید انکار می‌شود. رنه گنون ضمن مخالفت با نظام‌سازی‌های فلسفی بر این باور تأکید می‌ورزد که «حقیقت بالضروره امری وحدانی و مرتبط است.»<sup>(۳)</sup>

### پیشینه

سهروردی در آثار خود از عباراتی مانند الحکمة اللدنیه یا حکمت الهی بهره برده است. نصر مدعی است واژگان مزبور همان Philosophia Perennis مرسوم نزد سنت‌گرایان را افاده می‌کنند.<sup>(۴)</sup> سهروردی بارها در حکمت اشراقی‌اش به کلیت حکمتی اشاره می‌کند که همه ملت‌های قدیم در آن سهیم‌اند. این حکمت کلی در عرفان اسلامی بازنمود جدی یافته است.<sup>(۵)</sup>

در عالم غرب، گمیستوس پلتون،<sup>(۶)</sup> فیلسوف بیزانسی که در فلسفه و الهیات باستانی قلم زده، از زردشت به منزله استاد این معرفت باستانی دارای مرتبت قدسی یاد می‌کند. فیچینو به تبع پلتون از «مجموعه هرمسی» و «کاهنان کلدی»،<sup>(۷)</sup> که آنها را تألیف

زردشت می‌داند، به مثابه منابع این حکمت ازلی نام می‌برد.<sup>(۸)</sup> فیچینو به تعبیر philosophia priscorum یا prisca theologia اشاره دارد که قابلیت ترجمه به فلسفه و الهیات باستانی و یا مقدس را دارند. او افلاطون را وارث فلسفه حقیقی می‌داند. از نظر وی فلسفه حقیقی همان دین، و دین حقیقی همین فلسفه است.<sup>(۹)</sup>

با این اوصاف، گویا نخستین بار آگوستینو استیوکو<sup>(۱۰)</sup> (۱۴۹۷-۱۵۴۸) اصطلاح philosophia perennis را در دوره رنسانس به کار برد. استیوکو آن را معادل حکمت ازلی می‌دانست که هم فلسفه و هم الهیات را دربر می‌گیرد.<sup>(۱۱)</sup> باور او بر این بود که حکمت در ابتدا ریشه‌ای الهی داشته است؛ معرفتی قدسی بوده که خداوند آن را به حضرت آدم علیه السلام عطا کرده، اما اغلب فرزندان او رفته‌رفته آن را فراموش کردند؛ از این رو تنها تصویر کم‌رنگی از آن در الهیات باستانی باقی مانده است. این دین یا فلسفه حقیقی از آغاز تاریخ بشر موجود بوده است و هدف آن خداگونه شدن (تأله) و کسب معرفت قدسی است. استیوکو دو طریق برای کسب این معرفت برمی‌شمرد: مظاهر تاریخی این حقیقت در سنت‌های گوناگون و وساطت شهود تعقلی و تأمل فلسفی.<sup>(۱۲)</sup> پس از او لایب‌نیتس این واژه را به کار می‌برد.<sup>(۱۳)</sup>

حکمت ازلی (perennis Sophia) که از مؤلفه‌های اصلی مفهوم سنت است، در واقع همان چیزی است که هندوها آن را سنتانه ذرمه می‌نامند و در بیان مسلمانان حکمت خالده نام دارد. یکسانی سنتانه ذرمه یا perennis Sophia با سنت ازلی به معنای کاستن از صحت و اعتبار پیام‌های بعدی فرورستاده شده از عالم بالا نیست؛ پیام‌هایی که هر کدام با یک مبدأ آغاز می‌شوند که در واقع مبدأ کل است و سرآغاز یک سنت را نشان می‌دهند که هم سنت ازلی و هم انطباق آن با یک دوره بشری معین است؛ انطباقی که در حقیقت، امکانی الهی است که در سطح بشری تجلی یافته است.<sup>(۱۴)</sup>

اگر به دنبال فهمی مبنایی از جاودان‌خرد باشیم، سنت‌گرایان در پاسخی کلی از برخی تمایزها سخن می‌گویند. نصر بر این باور است که در تفسیر سنتی، حکمت خالده

تصویرگرِ عالمی است که ساحت ظاهر در حوزه دین و کیهان، دروازه ورود به ساحت باطن است. در واقع مابعدالطبیعه‌ای که فلسفه جاودان خیال آن را در سر می‌پروراند، بر سلسله مراتب وجود کلی و چنان‌که گفتیم بر تمایز میان ظاهر و باطن، صورت ظاهری و ذات، قشر و لب، یا پدیدار و ذات فی نفسه، مبتنی است. درک و لحاظ این تمایزات برای فهم فلسفه جاودان بسیار ضروری است و جاودانگی و جهان‌شمولی فلسفه خالده از همین خاستگاه است.<sup>(۱۵)</sup> نصر در جایی دیگر می‌گوید:

منظور از حکمت جاوید که... باید صفت جهان‌شمول را نیز به آن افزود، معرفتی است که همیشه بوده و خواهد بود و خصیصه‌ای جهان‌شمول دارد؛ هم به معنای وجود داشتن در میان اقوام و ملل در سرزمین‌ها و اعصار مختلف و هم به معنای سروکار داشتن با اصول جهان‌شمول.<sup>(۱۶)</sup>

### ویژگی‌ها

اکنون با همین سرمایه مفهومی که به دست آورده‌ایم می‌کوشیم ویژگی‌های حکمت خالده را بیان کنیم:

۱. جهان‌شمولی: بدین معنا که حکمت خالده به زمانی ویژه محدود نیست. معرفتی است که همواره بوده و خواهد بود، و فراتر از هر مکان ویژه‌ای است. در میان اقوام و ملل گوناگون وجود داشته و دارد؛

۲. جنبه الهی داشتن: حکمت خالده دست ساخته بشری نیست؛ چراکه در نهاد همه ادیان و سنت‌ها قرار دارد. به گونه‌ای که فهم آن نیز با همان سنت‌ها در پیوسته است. کسی که بخواهد حکمت خالده را دریابد، ناچار است که از طریق سنتی که دربرگیرنده حکمت خالده است اقدام کند، و از روش‌ها، مناسک، نمادها، صورت‌های متخیل، و یا وسایلی که پیام آسمانی یا ذات الهی آنها را مقدس کرده است، به این حکمت که خود تقدس یافته الهی است دست یابد؛

۳. نگاه الهی به مابعدالطبیعه: حکمت جاوید شاخه‌های فراوان کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، هنر و... دارد؛ اما در نهاد آن مابعدالطبیعه محض قرار دارد. البته اصطلاح مابعدالطبیعه را باید علم به حقیقه الحقایق و علم مقدس بدانیم. از دیدگاه حکمت خالده، مابعدالطبیعه حقیقتاً «علم الهی» است؛ معرفتی است که تزکیه و روشنگری می‌دهد و می‌توان گفت که همان عرفان است؛

۴. کلید فهم ادیان: حکمت خالده همان معرفتی است که در قلب دین نهفته است و معنای شعایر، آموزه‌ها و نمادهای دینی را روشن می‌سازد و کلید فهم ضرورت کثرت ادیان و بلکه تنها طریق نفوذ به عوالم دینی مختلف را به دست می‌دهد؛ بدون آنکه از اهمیت و ارزش دین ویژه‌ای فروکاهد یا تعهد و التزام افراد وابسته به دین ویژه‌ای را دست‌کم بگیرد.<sup>(۱۷)</sup>

### راه وصول

اکنون می‌خواهیم بدانیم که دستیابی به این امر نسبتاً مبهم چگونه ممکن است، و اگر افرادی که در سنت‌های مختلف زندگی می‌کنند بخواهند به این امر مهم دست یابند از چه بسترهایی می‌توانند کمک بگیرند؟ به زودی خواهیم گفت که سنت‌گرایان عقل جزئی و استدلالی را به دیده انکار می‌نگرند و اساساً از جمله گرفتاری‌های عالم مدرن را سروکار داشتن با عقل استدلالی و بسندگی عصر تجدد در شناخت به این عقل می‌دانند. از این رو نمی‌توان انتظار داشت که سنت‌گرایان برای دریافت مهم‌ترین مؤلفه سنت به عقل جزئی تمسک جویند. با عنایت به این نکته، نصر این معرفت‌رانه‌ها در تیررس عقل شهودی می‌داند.<sup>(۱۸)</sup> عقل شهودی، قوه‌ای است که به نظر سنت‌گرایان در آدمی وجود دارد و حقایق ویژه مابعدالطبیعی را به دست می‌دهد. گنون در تعریف آن آورده است که «عقل شهودی قوه‌ای است که معرفت بی‌واسطه به اصول دارد.»<sup>(۱۹)</sup> شوان که از عقل شهودی یا معرفت شهودی یاد می‌کند، نشانه‌هایی را برایش بیان کرده است:

(۱) معرفتی بی‌واسطه و غیراستدلالی است؛

- (۲) فراتر از مرتبه عقل است؛
- (۳) از خدا سرچشمه می‌گیرد؛
- (۴) برای فرد از این حیث حاصل است که از اصل الهی اش جدا نیست؛
- (۵) به خلاف ایمان که حاصل مشارکت با واسطه و انفعالی است، معرفت شهودی از مشارکت بی‌واسطه و فعال در معرفت الهی پدید می‌آید؛
- (۶) چون عالم و معلوم در آن یکی هستند، این معرفت مطلق است و واجد یقین مابعدالطبیعی است. (۲۰)

#### شاخصه‌ها

گفتیم که نصر شاخصه‌های متعددی را برای حکمت جاوید برشمرده است. این شاخصه‌ها در تعریفی که از هاکسلی برجاست به خوبی انعکاس یافته است:

[حکمت خالده] متافیزیکی است که واقعیت الهی را نسبت به این جهان متشکل از اشیا و موجودات زنده و اذهان ضروری می‌داند؛ روان‌شناسی‌ای است که در روح چیزی مشابه با، یا حتی یکسان با واقعیت الهی می‌یابد؛ اخلاقی است که هدف نهایی آدمی را در علت‌العلل درونی و فوق طبیعی هر موجودی می‌داند. (۲۱)

از دید سنت‌گرایان حکمت خالده از چنان مرتبتی برخوردار است که گاه معادل «سنت» به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که هاکسلی محتوای اصلی سنت را ذیل حکمت خالده تشریح می‌کند. او بر همین مبنا تعریف مزبور را از حکمت خالده ارائه داده است. اکنون می‌کوشیم بر مبنای این تعریف شاخصه‌های متافیزیکی، روان‌شناختی و اخلاقی حکمت خالده را بررسی کنیم:

#### الف. شاخصه‌های مابعدالطبیعی

سنت‌گرایان در مجموعه تفکرات خود به وجود و نظام وجودی توجهی ویژه دارند. آنان

در نگاهی بنیادین و تعیین‌کننده بر این باورند که وجود ذومراتب است و در نهاد خود از یک سلسله‌مراتب برخوردار است. این تعابیر چنان برای بشر غربی نامأنوس‌اند که آرتور کوستلر<sup>(۲۲)</sup> نگران است مبادا برخی با شنیدن واژه «سلسله‌مراتب» ساختار انعطاف‌ناپذیر و اقتدارگرایی کلیسا و یا نظامیان برایشان تداعی شود. البته برای ما که در فضای صدرایی تنفس می‌کنیم، این واژه چندان نامأنوس نمی‌نماید؛ هرچند باید به شدت از این اشتراک لفظ برحذر بود.

سنت‌گرایان در تبیین ذومراتب بودن وجود، برتری یک موجود بر دیگری را قصد نمی‌کنند. آنان وقتی موجودی را «واقعی‌تر» یا «موجودتر» می‌دانند که در قیاس با برخی موجودات دیگر از «خواص وجود فی‌نفسه» بیشتر برخوردار باشد؛ اما این «وجود فی‌نفسه» چیست و از چه مشخصه‌هایی بهره دارد؟ آنان برای وجود، ویژگی‌هایی پرشمار را برمی‌شمرند که عبارت‌اند از: قدرت، دیمومت زمانی (حضور در همه زمان‌ها)، امتداد مکانی (حضور در همه مکان‌ها)، وحدت، اهمیت، خیر بودن، که اگر این خواص به خودی خود وجود باشند و نیز خود این ویژگی‌ها دارای سلسله‌مراتب باشند، باید بپذیریم که به حسب بهره‌مندی از این ویژگی‌ها، می‌توانیم بگوییم این شیء از دیگری واقعی‌تر است.

در رأس نظام هستی موجودی جای دارد که بیشترین حد را از مشخصه‌های شش‌گانه وجود داراست. این موجود:

الف) قادر مطلق است؛ یعنی دارای قدرت بی‌نهایت است؛

ب) سرمدی است؛<sup>(۲۳)</sup> یعنی در همه زمان‌ها وجود دارد؛

ج) امتداد مکانی دارد و در همه جا حاضر است و حضورش در مکان‌ها فارغ از هرگونه محدودیت است؛

د) بسیط است و هیچ امری نمی‌تواند وحدتش را نقض کند؛

هـ) مطلق است؛ یعنی اهمیتش به حد کمال است؛

- و) کامل است؛ یعنی ارزش وجودی اش هیچ قیدی را نمی‌پذیرد.  
از رأس تا قاعدهٔ هرم هستی نیز همهٔ ممکن‌الوجودها بر اساس مرتبت وجودی خویش پراکنده‌اند. (۲۴)
- بر این مبنا سلسله‌مراتب جهان هستی دست‌کم چهار مرتبه دارد که از دو تقسیم‌پدید می‌آیند: (۲۵)
۱. مرتبهٔ ربوبی که خود دو مرتبه را دربر می‌گیرد:
    - ۱-۱. مقام الوهیت که به تعبیری خدای ظهورنیافته است؛ بدان معنا که این مقام واجد جنبه‌هایی از مقام ربوبی است که فراتر از حد ادراک ماست و در الهیات تنزیهی و سلبی جای دارد؛
    - ۱-۲. عالم ملکوت که خدای ظهورنیافته است؛ یعنی آن جنبه‌هایی از مقام ربوبی که در تیررس فهم مایند، و در الهیات ایجابی می‌گنجند؛
  ۲. مرتبهٔ مخلوقات و ماسوی‌الله که دو رتبه دارد:
    - ۱-۲. غیرمحسوسات: این مرتبه شامل آن جنبه‌هایی از عالم خلقت است که با حواس ظاهر رصدپذیر نیستند. نفس، مبدأحیات، حیات، آگاهی، خودآگاهی، افکار، عواطف، احساسات، و هیجانات، تخیلات، رؤیاها، خواب و خیال‌ها و توهمات در این مرتبه جای دارند؛
    - ۲-۲. محسوسات: ماده (جسم)، و خواص آن مانند جرم، انرژی، زمان و مکان و در یک کلام جنبه‌های محسوس عالم خلقت در این مرتبه قرار گرفته‌اند. (۲۶)

#### ب. شاخصه‌های انسان‌شناختی

سنت‌گرایان که میان انسان و جهان گونه‌ای تطابق می‌بینند، به همان روشی که جهان هستی را در چهار مرتبه دسته‌بندی می‌کنند، برای انسان نیز چهار رتبه را برمی‌شمرند: روح، نفس، ذهن و بدن، که با مرتبهٔ مقام الوهیت، ملکوت، غیرمحسوسات و محسوسات متناظرند. این مراتب چهارگانهٔ انسانی در هر فردی حاضرند، ولی میزان فعلیت آنها در



افراد متفاوت است. هر مرتبه یک کل هماهنگ است که محاط در مرتبه بالاتر است. از آنجا که مراتب پیش‌گفته معناهایی گوناگون را به ذهن متبادر می‌کنند، برای آنکه بیشتر با مراتب انسانی از دیدگاه سنت‌گرایان آشنا شویم، خوب است معنای موردنظر آنها را بررسی کنیم:

روح: این مرتبه که عاری از هرگونه تفرد و تشخص است، با ساحت خدای فوق شخصی و ناشناختنی عینیت دارد. روح و خدای ناشناختنی هیچ تمایزی از همدیگر ندارند. به تعبیر هندوها همان آتمنی است که برهن است و به تعبیر بوداییان ساحتی از انسان است که بودا - سرشت است. اگر بخواهیم به ادبیات خود سخن بگوییم، همان «أنا الحق» حلاج است؛

نفس: در مرتبه نفس انسان با خدای شناختنی ارتباط من - تویی برقرار می‌کند. البته به خلاف مرتبه روح که در آنجا نوعی عینیت میانشان برقرار بود، در این رتبه نفس و خدای شناختنی از هم متمایزند. نفس سرچشمه سیال آگاهی است که خود هیچ‌گاه رخساره به کس نمی‌نماید؛ فراتر از جریان ذهن و بلکه فراتر از همه دگرگونی‌هایی است که بر فرد عارض می‌شوند. در واقع نقطه اتکایی است که به مدد آن می‌توان همه دگرگونی‌هایی را که در ما پدید می‌آیند به خودمان نسبت بدهیم. تفرد و تشخص از اینجا آغاز می‌شود. ذهن: سیاله آگاهی است که نه قابل ارجاع به مغز است و نه بدان وابستگی تام دارد. ذهن در سه صورت بیداری، خیال‌پروری و رؤیابینی احساس‌پذیر است. بدن: پایین‌ترین مرتبه «خودی» است و نقطه اوج آن مغز است. (۲۷)

### ج. شاخصه‌های اخلاقی

اخلاق در حکمت خالده، هدف نهایی آدمی را در علت‌العلل درونی و فوق طبیعی هر موجودی می‌داند. اخلاق با انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی سنت‌گرایان ارتباطی ویژه دارد؛ چراکه دستورالعمل‌های اخلاق تحولی اصلاحی و حالت جدیدی از

نفس را پدید می‌آورند (انسان‌شناسی) و این حالت جدید، توان بازشناسی جهان (معرفت‌شناسی) را به شیوه‌ای واقعی‌تر و آن‌گونه که هست (هستی‌شناسی) عطا می‌کند. سنت‌گرایان اخلاقی را که ارتقابخش معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی انسان است، در سه فضیلت خلاصه می‌کنند: تواضع، احسان و صداقت. معنای این سه اصطلاح به هم پیوسته است؛ یعنی تواضع به این معناست که به خود چنان بنگریم که گویی دیگری است؛ احسان بدین معناست که به شخص دیگر چنان بنگریم که گویی خود ماست، و صداقت اینکه اشیا و امور را آن‌گونه که بالفعل، دقیق و واقعی هستند دریایم. فضیلت‌های احسان و تواضع سبب می‌شوند که خودمان و شخص دیگر را یکی بگیریم؛ یعنی از «خود» شخصی مان فارغ می‌شویم و آمادگی دریافت اشیا را چنان‌که هستند کسب می‌کنیم. از این‌رو این دو، شرط تحقق صداقت‌اند. (۲۸)

### ارزیابی حکمت خالده

حکمت جاودانی سنت‌گرایان از نداشتن برهان رنج می‌برد و تنها بر استقرایی ناقص استوار است. در این مجال می‌کوشیم دیدگاه سنت‌گرایان را نسبت به شاخصه‌های جاودان خرد بررسی کنیم:

الف) شاخصه‌های مابعدالطبیعی: هستی‌شناسی سنتی‌ها چهار پاره دارد: مقام الوهیت (خدای ظهور نیافته)، عالم ملکوت (خدای ظهور یافته)، غیر محسوسات (نفس، مبدأ حیات، حیات و...) و محسوسات (ماده و خواص آن). در این باره چند نکته درخور تأمل وجود دارد:

۱. این هستی‌شناسی القای کثرت به عالم هستی است؛ در حالی که بر مبنای حکمت صدرایی سراسر عالم وجود یک حقیقت است که در آن وحدت سربانی برقرار است. بر این مبنای حقیقت واجد کثرت است و قادر است کثرات را در خود جمع کند و در عین حال وحدت عینی و حقیقی آن پابرجاست. در این تفسیر ما در خارج تنها یک شخص وجود داریم که به طور مشکک کثرات را نیز در آغوش می‌گیرد. (۲۹)

۲. تصور سنتی‌ها از خدا، امری است که هیچ نمودی از او در دسترس ما نیست؛ از این‌رو تنها در بخش الهیات تنزیهی می‌تواند کانون بحث قرار گیرد. البته آنان ناچار از اتخاذ این موضع‌اند؛ چراکه باید از امری سخن بگویند که جامع بین تصور همه ادیان ابراهیمی باشد. توحید اسلام و تثلیث مسیحیت را دربرگیرد و حتی بت‌پرستی ادیان غیرتوحیدی مانند بودایی را نیز بپوشاند. در فلسفه اسلامی تصویر ما از خداوند بر مبنای آیات و روایات پرشماری است که بر عینیت صفات با ذات تأکید می‌ورزند؛ به گونه‌ای که شارحان حکمت متعالیه، موارد پرشماری را از تطبیق دیدگاه فلسفه ما، به ویژه فلسفه صدرایی با آیات و روایات برشمرده‌اند؛<sup>(۳۰)</sup> حال آنکه ادیان و سنت‌هایی که سنت‌گرایان به دنبال تثبیت آنها هستند، تصویری متعارض از حقیقه الحقایق به دست می‌دهند، و چون در پندار سنت‌گرایان همه این تصاویر برآمده از ساحت ظاهری ادیان‌اند، لذا باید همه آنها را پذیرفت و تنها به ساحت باطن توجه کرد. کمترین حاصل این‌گونه خداشناسی، تعبد به امر مبهم و البته تناقض‌پذیر است.

به علاوه، بر اساس وحدت شخصی وجود، مصداق بالذات وجود تنها ذات اقدس الله است. مفهوم وجود، تنها یک مصداق حقیقی دارد که آن هم خداوند سبحان است. همه کثرات و ماسوی‌الله در واقع شأنی از شئون اویند و به واسطه وجود ذات باری تعالی موجودند. ماسوی‌الله ظهور و بروز خداوندند که البته به حسب میزان ظهور حق در آنها این ظهورات و شئون شدت و ضعف می‌پذیرند و تشکیک را برمی‌تابند.<sup>(۳۱)</sup>

حال سنت‌گرایان می‌گویند خدای ظهورنیافته که ما فقط به صورت تنزیهی می‌توانیم از او یاد کنیم، در مرتبه پایین‌تر از خود می‌تواند به صور معارض و متناقض بروز کند و مثلاً واحدیت ذات باری به صورت تثلیث و تجسیم و بت‌پرستی نمود یابد. پذیرش چنین باوری با مبانی دینی ما در تعارض است، همچنین گویا با عرفان اسلامی نیز سازگاری ندارد؛ چراکه «شأن» حاصل نوعی تنزل از مقام اطلاق حقیقت باری است و تجلی خداوند سبحان - یا حقیقه الحقایق به تعبیر سنت‌گرایان - در مرتبه پایین‌تر از خود

نباید در تناقض با اصل ذات و حقانیت او باشد. آنچه شأن و ظهور حضرت حق است، باید حظی از این وجود بی‌نهایت را با خود داشته باشد؛ ولی سنت‌گرایان شئون معارض با اصل حقیقه الحقایق را نیز به رسمیت می‌شناسند؛ چراکه معتقدند هر آنچه بعد از مرتبه حقیقه الحقایق است، نسبی است و تنها اوست که مطلق است. پیداست که چنین گفتاری از واقعیت به دور است و با دین و عرفان حقیقی سر ستیز دارد.

ب) شاخصه‌های انسان‌شناختی: هستی‌شناسی چندپاره دستگاه سنت، به انسان نیز سرایت می‌کند و انسان چهار مرتبه می‌یابد: روح، نفس، ذهن و بدن. گویی در نظر سنت‌گرایان، انسانیت انسان، به امری غیر از نفس ناطقه است که آن را واجد مراتب می‌دانند؛ حال آنکه در حکمت صدرایی، همان‌گونه که حقیقت وجود یکی است و عالم شأن و ظهور حق تعالی است، قوای نفس نیز شئون و تجلی‌های نفس‌اند که نفس هر بار به طور کامل در آنها تجلی می‌کند. در این مبنا نفس، حقیقتی گسترده است که همه مراتب آن، مانند مرتبه عقل، خیال و قوای حسی را دربر می‌گیرد و در متن آنها حضور دارد؛ بلکه به درستی می‌توانیم بگوییم در هر مرتبه‌ای که نفس جلوه می‌کند، عین همان مرتبه است؛ یعنی اگر در مرتبه عقل حضور یابد، همان عقل است و اگر در مرتبه خیال جلوه کند، همان خیال می‌شود و همچنین در مرتبه حواس. در عین آنکه نفس به سبب اطلاقی که دارد، به هیچ‌یک از این مراتب و قوا منحصر نمی‌شود. بیان موجز و گره‌گشای «النفس فی وحدتها کل القوی» (نفس در عین وحدتش، همه قواست) در همین ارتباط است. ملاًصدرا در عباراتی دلنشین و گویا این واقعیت را برای ما تفسیر می‌کند:

فالنفس الإنسانية لكونها جوهرأ قدسيا - من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعیه هی ظل الوحدة الإلهية و هی بذاتها قوة عاقلة اذا رجعت إلى موطنها الأصلي و هی متضمنة أيضا لقوة حیوانية علی مراتبها من حد التخيل إلى حد الإحساس اللمی و هو آخر مرتبة الحيوانية فی السفالة و هی أيضا ذات قوة نباتية... كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس من أن النفس ذات أجزاء ثلاثة نباتية و حیوانية و نطقية لا

بمعنی ترکیبها عن هذه القوى لأنها بسيطة الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها و تمامية وجودها و جامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية و هذه القوى على كثرتها و تفنن أفاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس... فكما يوجد في العقل جميع الأنواع الطبيعية على وجه أرفع و أعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية - وجوداً نفسانياً أعلى و أرفع من وجوداتها في مواضعها الأخرى و بالجملة النفس الأدمية تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعة و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجة الطبائع و الحواس فيصير عند اللمس مثلاً عين العضو اللامس... إذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوة مصورة و لها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادسة فيتحد بكل عقل و معقول و أكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ و أتباعه لما لم يحكموا أساس علم النفس لذهولهم عن مسألة الوجود و كماله و نقصه و مباديه و غاياته أنكروا هذا المعنى و زعموا أن الأمر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية. (۳۲)

ج) شاخصه های اخلاقی: سنت گرایان اخلاق و علم اخلاق را در سه ویژگی تواضع، احسان و صداقت خلاصه می سازند. آنان توصیفی بسیار کوتاه در این باره عرضه می کنند که از این سه ویژگی اخلاقی، یکی به خودشناسی، دیگری به معرفت شناسی و سومی به هستی شناسی می انجامد. بی گفت و گو روشن است که اینجا نیز سنتی ها به یک اظهار نظری کلی و سراسر ابهام دست زده اند تا عریضه خالی نماند، و هدف، تنها بیان مجموعه ای اصطلاحات بوده که بتواند به نوعی اشتراک نظر میان سنت ها را به دست دهد؛ وگرنه تفصیل همین مواضع نیز ای بسا جولانگاه اختلاف شود.

### حکمت حقه یا خالده

یکی از شواهد نصر در بیان قدمت باور به حکمت خالده، بیان مطالبی از آثار شیخ

شهاب‌الدین سهروردی بود.<sup>(۳۳)</sup> اکنون به‌جاست با نظری بر اندیشه و نوشتار سهروردی عیارِ گفتار نصر را بسنجیم:

در نگاه شیخ اشراق، واقع یکی بیش نیست و حکمت که همان رسیدن به متن واقع است نیز یکی است. از این رو حقیقت و جوهر حکمت واحد است. او از جوهر حکمت به «خمیره حکمت» تعبیر می‌کند و مشخصه‌هایی را برای آن برمی‌شمرد. او از هرمس الهرامسه (ادریس نبی) نقل می‌کند که معارف را از رب‌النوع انسان دریافت کرده است:

هرمس يقول «انّ ذاتا روحانية القت الیّ المعارف، فقلت لها: من أنت؟ فقالت: أنا طباعک التامة»؛<sup>(۳۴)</sup> هرمس می‌گوید یک وجود روحانی معارف را به من القا کرد. بدو گفتم: تو کیستی؟ گفت: من سرشت کامل تو هستم.

خمیره حکمت را یک الفاکننده معارف از نشئه‌ای دیگر به انسان می‌بخشد. این الفاکننده بنا بر تصریح سهروردی «رب‌النوع انسان» یا به تعبیر هرمس «طباع تامه» است. معرفتی که از عالم بالا به انسان عطا شود، به واقع امری مقدس و متعالی است. این معرفت مانند همه معارف الهی ازلی، ثابت است. باور سهروردی بر این است که به این معرفت ازلی دست یافته و کلید دستیابی بدان را در اثر ماندگارش به ودیعه نهاده است.<sup>(۳۵)</sup> وی همچنین این معرفت و حکمت را ابدی می‌داند و می‌گوید: «علی أنّ للحکمة خمیره ما انقطعت عن العالم أبدا»؛<sup>(۳۶)</sup> حکمت، خمیره‌ای دارد که عالم هیچ‌گاه از آن تهی نیست. راز ماندگاری این حکمت در این است که همواره شایستگان و صالحانی هستند که توان مشاهده و کشف حکمت حقه را دارند و پس از رسیدن بدان، واقع را برای مشتاقان روایت می‌کنند. از دیدگاه سهروردی، این انسان‌های شایسته می‌باید واجد «ملکه خلع بدن» باشند؛ به آسانی بتوانند روان خویش را از قفس جسم به پرواز درآورند و در عوالم روحانی سیروسلوک کنند. از این رو می‌گوید:

الحکیم المتألّه هو الذی یصیر بدنه کقمیص یخلعه تارة و یلبسه اخری. و لا یعدّ الانسان فی الحکماء ما لم یطّلع علی الخمیره المقدّسة، و ما لم یخلع و یلبس. فان

شاء عرج الی النور، و ان شاء ظهر فی أیّ صورة اراد؛<sup>(۳۷)</sup> حکیم متألّه کسی است که جسمش چونان لباسی بر تنش باشد؛ گاهی آن را درآورَد و گاه در بر کند. انسان در زمره حکما به شمار نیاید تا زمانی که بر خمیره مقدسه آگاه نباشد و مادام که نتواند جامه تن را درآورد و در بر کند. اگر خواست به سوی نور [مطلق] سفر کند و اگر خواست در هر صورتی که اراده کند ظاهر شود.

با این اوصاف دانستیم که از دیدگاه شیخ اشراق خمیره واحد حکمت دو شاخصه برجسته دارد: از سوی رب النوع انسانی به او عطا می شود و نیز آنکه ازلی، مقدس و ابدی است. شرط بنیادین دستیابی به این خمیره، داشتن ملکه خلع بدن است؛ تا جایی که حکیم هرگاه اراده کرد بتواند به عالم علوی سفر کند و بازگردد. وی دستیابی به چنین مقامی را در گرو ریاضت کشیدن، پرهیز از دنیا و بی میلی بدان می پندارد. سهروردی، گستره واجدان این حکمت را در اقصانقاط عالم می داند. شجره نامه ای که او برایمان به یادگار نهاده است، نام هایی آشنا از یونان، ایران و مصر در خود دارد:

وَأَمَّا النور الطامس الذی یجزّ الی الموت الاصغر، فأخر من صحّ اخباره عنه من طبقة یونان الحکیم المعظم افلاطون، ومن عظماء من انضبط عنه وبقی اسمه فی التواریخ: هرمس. و فی الفهلویین: مالک الطین المسمی بکیومرث، وکذا من شیعته: افریدون و کیخسرو. و أمّا انوار السلوک فی هذه الازمنة القریبة: فخمیره الفیثاغوریین وقعت الی أخی احمیم، ومنه نزلت الی سیار تستر و شیعته. و أمّا خمیره الخسروانیین فی السلوک: فهی نازلة الی سیار بسطام، ومن بعده الی فتی بیضاء، ومن بعدهم الی سیار أمل وخرقان.

ومن الخسروانیین خمیره وقعت الی ما امتزجت به طریقه من خمایر آل فیثاغورس و أنباذقلس و سقلیبوس علی لسان حافظی الکلمة من الجانب الغربیّ والشرقیّ، و وقعت الی قوم تکلموا بالسکینه یعرفون فی دواوین القاصّة؛<sup>(۳۸)</sup> واپسین کسی که از نور محوکننده که [سالک] را به مرگ کوچک می کشد، سخن به میان آورد، از میان

حکیمان یونان، حکیم بزرگ افلاطون بود؛ و از بزرگانی که [اتحاد و پدید آمدن نور محوکننده در آنها] درباره‌شان به ثبت رسیده و نامشان در تاریخ مانده است، هرمس بود؛ و در میان حکیمان پهلوی گیل شاه موسوم به کیومرث و همچنین از پیروانش فریدون و کیخسرو هستند. نورهای سلوک در زمان‌های نزدیک‌تر [به ما، از این قرارند]: خمیره فیثاغورثی‌ها به برادر اخمیم (ذوالنون مصری) رسید و از اخمیم در سیرکننده شوشتر (سهل تستری) و پیروانش فرود آمد، و اما خمیره [حکمت] خسروانی در سلوک در سیرکننده بسطام (بایزید بسطامی) و پس از او در جوان بیضاء (حلاج) و سپس در سیرکننده أمل (ابوالعباس قصاب آملی) و خرقان (ابوالحسن خرقانی) فرود آمد. بخشی از خمیره‌های حکمت فیثاغورثی و انبازقلسی و اسقلیبوسی بر اساس تعالیم حافظان «کلمه» در جانب غرب و شرق با خمیره‌ای از حکمت خسروانی آمیخته شد و [این حکمت برآمده از تعالیم شرق و غرب] به گروهی رسید که به «سکینه» سخن می‌گفتند که در کتاب‌های تاریخ‌نویسان شناخته شده‌اند.

تجلیل سهروردی از حکمای یونان شگفت‌انگیز است. او از افلاطون و حکیمان پیش از وی تا هرمس به نیکی یاد می‌کند و آنان را بالاتر از فارابی و ابن‌سینا می‌نشاند؛<sup>(۳۹)</sup> آن‌گاه نظام نوری خویش را در امتداد این بزرگان حکمت به ویژه حکیمان یونان، تعریف و تثبیت می‌کند.

حکمت ایرانی و فارسی نیز برای سهروردی درخور توجه است. تکیه حکیمان فارس بر روش شهودی، نظام نور و ظلمت و گفت‌وگو از فرشتگان و ارباب انواع<sup>(۴۰)</sup> برای سهروردی هیجان‌انگیز است. از این رو با تکریم فراوان از ایشان یاد می‌کند و البته آنها را با حکمای یونانی هم‌داستان می‌بیند.<sup>(۴۱)</sup> راز یگانگی حکیمان اشراقی از دیدگاه شیخ اشراق، در منبعی است که این انسان‌های شایسته از آن بهره برده‌اند. القاکننده معارف، نور مفارق یا طباع تام (رب‌النوع انسان) منبع اصلی و اصیل حکمت به حکیمان اشراقی است. از



این رو وحدت گوهرین در گفتار آنها امری روشن و طبیعی است.

با این همه آیا باید بپذیریم که حکمت حقه‌ای که سهروردی از آن دم می‌زند و آن را تنها طریق وصول به واقع می‌داند و یا خمیره ازل، ابدی و مقدس حکمت، آیا همان حکمت خالده سنت‌گرایان است؟ برای پاسخ به این پرسش نباید شتاب کنیم. بهتر است برخی زوایای محتوایی خمیره حکمت را بررسییم تا ببینیم می‌توان چنین حکمی صادر کرد یا خیر. برخی مشخصه‌های خمیره حکمت از این قرارند:

۱. خمیره حکمت بر محور توحید می‌چرخد. سهروردی حکیمان پیشین را در اصول و مبانی از جمله توحید، هم‌داستان می‌داند. او اختلاف‌های لفظی حکیمان را درمی‌نوردد و گوهر توحید را در کلام آنها کشف می‌کند. از این رو تصریح می‌ورزد:

«و الاختلاف بین متقدمی الحكماء ومتأخريهم انما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض و الكل قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في اصول المسائل»؛<sup>(۴۲)</sup> تفاوت میان حکیمان پیشین و پسین تنها در الفاظ است و اختلاف روشی آنها در تصریح [به اندیشه‌های خود] و تعریض [پوشیده سخن گفتن] است؛ وگرنه همه آنها عالم‌های سه‌گانه [عالم عقل، نفس و جسم] را باور، و بر توحید اتفاق نظر دارند و در اصول مسائل بحثی در میانشان نیست.

سهروردی توحید را نقطه پرگار خمیره حکمت می‌داند؛ ولی سنت‌گرایان، حکمت خالده را در سنت‌های غیرتوحیدی می‌جویند. روشن است که این، تمایزی فاحش میان سنتی‌ها و سهروردی است؛ تا جایی که بعید است بتوان آنها را هم‌داستان دانست؛

۲. گفتیم که سهروردی حکمت نوری خویش را ادامه راه حکیمان اشراقی و مصداقی از خمیره حکمت می‌داند؛ اکنون بجاست که بدانیم او پایه حکمت نوری‌اش را در متن دین (اسلام) بنا می‌نهد. از این رو می‌نویسد:

قال شارح العرب والعجم: «انَّ لله سبعاً و سبعين حجاً من نور، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره»؛ وأوحى إليه الله «نور السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

و قال «انَّ العرش من نوری»؛<sup>(۴۳)</sup> شارع عرب و عجم (رسول الله ﷺ) فرمود: خداوند هفتاد و هفت حجاب نوری دارد، [که] اگر از روی حق کنار بروند، تشعشعات جمال او تا جایی را که نظرش بیفتد می‌سوزاند. نیز بر پیامبر خدا وحی آمد که خدا «نور آسمان‌ها و زمین است» و فرمود «عرش از نور من است». اسلام برای تفکر سهروردی اصالتی تعیین‌کننده دارد؛ ولی در اندیشه سنت‌گرایان، اساساً توجه به قرآن و سیره پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام به مثابه متون اصلی سنت و سنت‌ساز در میان مسلمانان در کنار سایر کتب و آموزه‌های ادیبانی مانند بودیسم و حتی ادیان چینی، ژاپنی و سرخ‌پوستی قرار می‌گیرد؛<sup>(۴۴)</sup> بی‌آنکه به تمایز و برتری فوق‌العاده آن التفات شود.

سهروردی پیش‌تر می‌گفت یک القاکننده از نشئه‌ای دیگر معارف الهی را به انسان شایسته و صالح عطا می‌کند. حال خوب است بدانیم که از نظر سهروردی این القاکننده، جبرئیل است:

«ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق - يعنى جبرئيل عليه السلام - وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملوك القاهرة، «روان بخش»، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطى الحياة والفضيلة، على المزاج الأتمّ الانسانى نور مجرد هو النور المتصرف فى الصياصى الانسية»؛<sup>(۴۵)</sup> از برخی انوار قاهره که واجد طلسم نوع ناطق‌اند، یعنی (حضرت) جبرئیل علیهم‌السلام، همان که پدیر نزدیک به پیشوایان بزرگ ملکوت قاهره به شمار می‌آید و روان‌بخش، دهنده علم و قدرت، عطاکننده زندگی و فضل بر مزاج اتم انسانی است، نوری مجرد [یعنی نفس ناطقه انسانی] حاصل می‌شود که در بدن‌های انسانی تصرف می‌کند.

از اینجا پیداست که دریافت‌کننده معارف، پیامبران‌اند. از این‌رو به مشخصه سوم می‌رسیم؛ اما پیش از آنکه مشخصه سوم را بکاویم، بجاست اشاره کنیم که سنت‌گرایی اعم از دین اسلام است و از همین‌رو نصر بیش و پیش از آنکه به متون اصیلی مانند قرآن و

روایات اهل بیت علیهم السلام رجوع کند، به آموزه‌های شرقی و دیگر سنت‌ها توجه دارد؛  
 ۳. خمیره حکمت در اختیار پیامبران بوده است. هرمس (ادریس نبی) بنا به تصریح  
 شیخ اشراق از جمله کسانی است که به دریافت معارف از جانب رب النوع انسانی اذعان  
 داشته است. از این رو می‌گوید:

«و من جملتهم جماعة من اهل السفارة و الشارعیین مثل أغانا ذیمن و هرمس و  
 اسقلیبوس و غیرهم»<sup>(۴۶)</sup> از جمله [استادان و بزرگان حکمت] برخی پیامبران و  
 صاحبان شریعت بوده‌اند، مانند آغانا ذیمن و هرمس و اسقلیبوس و غیر ایشان.  
 شیخ اشراق آغانا ذیمن را حضرت شیث و اسقلیبوس را شاگرد و خادم هرمس می‌داند.<sup>(۴۷)</sup>  
 در اندیشه سنت‌گرایان دریافت آموزه‌های سنت، از طریق عالم بالا، اختصاص به  
 پیامبران ندارد؛ بلکه اوتاره‌ها، لوگوس و حتی دیگر عوامل انتقال می‌توانند در این میان  
 نقش آفرین باشند؛<sup>(۴۸)</sup> ولی چنین امری از دیدگاه سهروردی پذیرفتنی نیست؛

۴. سهروردی با همه تکریمی که نسبت به پیشینیان دارد، هیچ‌گاه چشم واقع بین خود را  
 بر خطاها و گمراهی‌ها نمی‌بندد. او فضای حکمی پیش از خود را دوست می‌دارد، ولی  
 حقیقت را دوست‌تر. از این رو باکی ندارد در میان انبوه تجلیل‌ها، گریبان‌گمراهان را  
 بگیرد و آنان را به خاطر باورهای نادرستشان نکوهش کند. توجه حکمای فارس به نور و  
 ظلمت، مشوق و الهام‌بخش سهروردی است، ولی او به صراحت مبانی حکیمان فارس و  
 حکمت زرتشتی را از باورهای کفرآمیز مجوسی و سراسر شرک مانی جدا می‌کند:

«و علی هذا یبتنی قاعدة الشرق فی النور و الظلمة التي کانت طريقة حکماء الفرس  
 مثل جاماسف و فرشاوشر و بوزرجمهر و من قبلهم. وهی لیست قاعدة کفرة  
 المجوس و الحاد مانی و ما یفضی الی الشرك بالله تعالی و تنزه»<sup>(۴۹)</sup> بر این  
 [هستی‌شناسی نوری ما] قاعدة مشرقیه در نور و ظلمت که طريقة حکمای پارس،  
 مانند جاماسب و فروشاشتر (فرشادشیر) و بزرگمهر و حکمای قبل از ایشان بوده،  
 مبتنی است؛ و این قاعدة مشرقیه [توحیدی است] و قاعدة مجوسان کافر، مانویان  
 ملحد و هر آنچه به شرک خدای والا و منزله بینجامد، نیست.

تلاش او برای تفکیک حکیمان فارس از کافران مجوس و مشرکان به این اندازه محدود نیست. او بار دیگر حکیمان فارس را به عرش توحید می‌رساند:

«وینال نور الذی ناله قدماء الفرس من عظماء الملوک، وما کانوا هم من الممجوس والثنویة فإنّ هذه الآراء من بعد "کشتاسف" ظهرت»؛<sup>(۵۰)</sup> [فرشته‌ای که به خودسازی بپردازد] به نوری می‌رسد که پیشینیان فارس و پادشاهان بزرگ بدان رسیده‌اند و البته ایشان از [کافران] مجوس و دوگانه‌پرستان نبوده‌اند؛ چراکه این باورهای شرک‌آلود، پس از گشتاسب بروز یافت.

توحید از چنان شأنی برای سهروردی برخوردار است که به هیچ‌رو نمی‌تواند با منکران توحید از در آشتی درآید، یا از گناهشان درگذرد. بنابراین در جایی دیگر نیز ضمن رد منطقی گفتار آنان، به تصریح بر پیشانی مشرکان مهرگمراهی می‌زند و می‌گوید: «ضَلَّتْ المَجوسیة حیث قالت: "إِنَّ لِلَّهِ شَرِیکًا"؛ إذ لا اثنان هما واجبا الوجود»؛<sup>(۵۱)</sup> مجوسان گمراه‌اند؛ چراکه گفتند خدا شریک دارد؛ زیرا دو چیز نمی‌توانند واجب‌الوجود باشند. نور در هستی‌شناسی سهروردی جایگاهی تعیین‌کننده دارد. او سه نماد برای نورالانوار برمی‌شمرد: ۱. نور اسفهد یا نفس ناطقه انسانی؛ ۲. هورخش یا خورشید؛ ۳. آتش. وی از انسان و نور اسفهد به مثابه خلیفه کبرا و از آتش به خلیفه صغرا یاد می‌کند<sup>(۵۲)</sup> و خورشید را آیت کبرا، وجهه علیا و مثال اعدا در بین افلاک می‌داند.<sup>(۵۳)</sup> با آنکه به تکریم آنها به منزله وجه بارز عالم انوار در عالم ماده امر می‌کند،<sup>(۵۴)</sup> در هیچ‌یک پرستش را نمی‌پذیرد.<sup>(۵۵)</sup>

بنا به تصریح نزدیکان نصر، وجه شاخص او در میان سنت‌گرایان، توجه به ایران باستان است و او در زمینه فرهنگ ایران پیش از اسلام و فرهنگ زرتشتی، مطالعاتی فراوان به انجام رسانده است.<sup>(۵۶)</sup> گذشته از آنکه هیچ‌گاه چنین تمایزی میان صحیح و سقیم در آموزه‌های سنتی در سنت‌های دیگر ننهاده است، درباره ایران باستان نیز آن را به گونه کامل می‌پذیرد و قایل به تمایز در اجزای آن نیست.

### نتیجه‌گیری

روش سنت‌گرایان بر مبنای طرح عقل شهودی و طرد عقل است، بدون آنکه عقل شهودی را پردازش کنند. افزون بر اینکه ایشان تهی دست از شهودند. این رویه برای ما جذبۀ چندانی ندارد؛ چراکه از مآصدرا آموخته‌ایم عقل را در کنار شهود بپذیریم. علاوه بر اینکه عارفان هم با اینکه مبنای کار خود را بر شهود استوار کرده‌اند، خود را بی‌نیاز از رجوع به عقل نمی‌بینند. این توجه عارفانه به عقل تا بدانجاست که عرفا حتی داوری عقل را در میان شهودات به رسمیت می‌شناسند. در کنار روش، مبانی حکمت خالده نیز از برهان بی‌بهره‌اند. دیدیم که وحدت متعالی ادیان به مثابه نتیجه حکمت خالده ناتوان از ارائه برهان است و آنچه شوان و دیگران به منزله ادله برشمرده‌اند، ضعیف‌تر از آن است که بتواند چنین نتیجه‌ای را اثبات کند. خلاصه سخن آنکه روش، مبانی و نتایج سنت‌گرایی از سنجه عقل سربلند بیرون نیامدند.

در مباحث مابعدالطبیعی سنت‌گرایان به وضوح مراتب را خلط کرده‌اند و مراتب توحید و کثرت را به هم می‌آمیزند؛ در حالی که عارفان راستین از چنین رویه‌ای ابا دارند. سنت‌گرایان در مباحث انسان‌شناختی از مراتب چندپاره نفس و بدن سخن به میان می‌آورند؛ در حالی که تفسیر درست مراتب نفس، در حکمت صدرایی ما را به خود می‌خواند. تفسیری که بر پایه آن نفس در عین آنکه مراتب مختلفی از قوه حیوانی تا نفس ناطقه دارد، در هر مرتبه عین همان مرتبه است و با وجود داشتن قوای مختلف، در وحدت کامل به سر می‌برد.

همچنین دریافتیم که پیشینه‌سازی از حکمت اشراق سهروردی چندان به کار نمی‌آید؛ چراکه تکیه سهروردی بر توحید، اسلام، دریافت خمیره حکمت از سوی پیامبران، و به ویژه توجه وی به خطاهای گذشتگان، نکاتی مهم‌اند که به کلی از چشم سنت‌گرایان پوشیده مانده‌اند. سنت‌گرایان، حکمت خالده را در میان سنت‌های مختلف و مشوب می‌جویند و همه آنها را واجد اعتبار می‌دانند؛ ولی این گفتار برای سهروردی و هر کسی که به رویه معقول او باور داشته باشد، پذیرفتنی نیست.

پی‌نوشت‌ها .....

- ۱- سیدحسین نصر، *در جست‌وجوی امر قدسی*، گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با سیدحسین نصر، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، ص ۲۶۱.
- ۲- سیدحسین نصر، *دین و نظم طبیعت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، ص ۱۰۵.
- ۳- رنه گنون، *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان*، ترجمه علی محمد کاردان، ص ۱۰.
- ۴- سیدحسین نصر، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، ص ۱۶۲-۱۶۳.
- ۵- همو، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، ص ۲۲۸.
6. Gemisthus Plethon.
7. Chaldaen Oracles.
- ۸- او وارث زردشت، هرمس، ارفئوس، آگلاوفموس (معلم فیثاغورث) و فیثاغورث بوده است.
- ۹- همان، ص ۱۵۹-۱۶۰.
10. Agostino Steuco.
- ۱۱- همان، ص ۱۵۸.
- ۱۲- همان، ص ۱۶۰.
- ۱۳- ر.ک: فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، ص ۳۴۱.
- ۱۴- سیدحسین نصر، *معرفت و معنویت*، ص ۱۵۷.
- ۱۵- همو، *دین و نظم طبیعت*، ص ۲۶-۲۹.
- ۱۶- همو، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاننداری، ص ۱۰۳-۱۰۴.
- ۱۷- همان، ص ۱۰۳-۱۰۵.
19. Rene Guenon, *Fundamental Symbols*, p. 117.
20. Frithjof Schuon, *Light on the Ancientn Worlds*, p. 4-5.
21. Aldous Huxley, *Perennial Philosophy*, p. 19.
22. Arthur Koestler.
- ۲۳- این تعریف از سرمدی با تعریف جناب میرداماد که آن را به معنایی از وجود منحصر می‌کند تفاوت ماهوی دارد. «السُّرْمَدِيَّةُ، أَيْ تَسْرِمِدُ الْوُجُودِ فِي وَعَاءِ الدَّهْرِ، لَا فِي أَفْقِ الزَّمَانِ.» (ر.ک: میرمحمد باقر داماد، *مجموعه مصنفات*، به اهتمام عبدالله نورانی، ج ۱، ص ۳).
- ۲۴- فریتيوف شوان، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه مینو حجت، ص ۱۸.
- ۲۵- گویا سنت‌گرایان با این موارد می‌کوشند بیش از آنکه از واقعیت مراتب هستی خبر دهند بر تکثر این مراتب تأکید کنند؛ بدین معنا که خود باور دارند این مراتب از واقعیت سلسله مراتب هستی خبر نمی‌دهد و صرفاً یک تقسیم‌بندی کلی است برای افاده مقصود (ذو مراتب بودن هستی).

- ۲۶- همان، ص ۱۹.
- ۲۷- همان، ص ۲۱-۲۲.
- ۲۸- همان، ص ۲۳.
- ۲۹- مآخذ، الشواهد الربوبية، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني، ص ۷.
- ۳۰- عبدالله جوادى آملی، رحيق مختوم، تنظيم حميد پارسانيا، ج ۱، ص ۴۵۱-۴۷۶.
- ۳۱- محمد داود قيصري، شرح فصوص الحکم، به کوشش سيد جلال الدين آشتياني، ص ۷ و ۲۱.
- ۳۲- مآخذ، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۸، ص ۱۳۴-۱۳۶.
- ۳۳- سيد حسين نصر، معرفت و معنويت، ص ۱۶۲-۱۶۳.
- ۳۴- شهاب الدين سهروردي، مجموعه مصنفات، تصحيح هانري كرين، ج ۱، ص ۴۶۴.
- ۳۵- همان، ص ۵۰۲-۵۰۵.
- ۳۶- همان، ص ۴۹۴.
- ۳۷-۳۸- همان، ص ۵۰۲-۵۰۳.
- ۳۹- همان، ص ۱۱۱.
- ۴۰- همان، ص ۴۶۰.
- ۴۱- همان، ج ۲، ص ۱۵۷.
- ۴۲- همان، ص ۱۱.
- ۴۳- همان، ص ۱۶۲-۱۶۴.
- ۴۴- سيد حسين نصر، جاودان خرد، ج ۱، ص ۳۱۶.
- ۴۵- شهاب الدين سهروردي، همان، تصحيح هانري كرين، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۱.
- ۴۶- همان، ص ۱۱.
- ۴۷- سيد يداالله يزدان پناه، حکمت اشراق، ج ۱، ص ۱۱۵.
- ۴۸- سيد حسين نصر، معرفت و معنويت، ص ۱۵۶.
- ۴۹- شهاب الدين سهروردي، همان، ج ۲، ص ۱۰-۱۱.
- ۵۰- همان، ج ۴، تصحيح نجفقلی حبيبي، ص ۹۲.
- ۵۱- همان، ص ۱۲۸.
- ۵۲- همان، ج ۲، ص ۱۹۶-۱۹۷.
- ۵۳- همان، ج ۱، ص ۱۹۰.
- ۵۴- همان، ج ۲، ص ۱۹۷.
- ۵۵- سيد يداالله يزدان پناه، همان، ج ۱، ص ۱۲۱.
- ۵۶- ر.ک: غلامرضا اعوانی، گفتمان سنت گرایي و سيد حسين نصر.

منابع .....

- اعوانی، غلامرضا، *گفتمان سنت‌گرایی و سید حسین نصر*، نقد و بررسی کتاب تهران، ش ۲۸، زمستان ۱۳۸۸، ویژه سید حسین نصر.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختم*، تنظیم حمید پارسائیا، چ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، تصحیح نجفقلی حبیبی، چ چهارم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۸، ج ۴.
- ، ، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، چ چهارم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۸، ج ۱ و ۲.
- شوان، فریتویف، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه مینو حجت، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
- قیصری، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۴.
- گنون، رنه، *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان*، ترجمه علی محمد کاردان، چ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۴.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- ، ، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، المرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- میرداماد، میر محمدباقر، *مجموعه مصنفات*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
- نصر، سید حسین، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، چ چهارم، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۴.
- ، ، *جاودان خرد*، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
- ، ، *در جستجوی امر قدسی*، گفت‌وگوی رامین جهانگللو با سید حسین نصر، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، چ دوم، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
- ، ، *دین و نظم طبیعت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
- ، ، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ سوم، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۵.
- ، ، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میان‌داری، چ دوم، قم، طه، ۱۳۸۲.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، *حکمت اشراق*، ج ۱ (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
- Guenon, Rene, *Fundamental Symbols*, Cambridge, Quinta essential, 1995.
- Huxly, Aldos, *Perenial philosophy*, New York, Harper & Row Publisher, 1970.
- Schuon, Frithjof, *Light on the Ancientn Worlds*, Indiana, world wisdom book, 1967.