

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی مراتب حکمت در منظومه فکری شنکره چاریه و عزیزالدین نسفی

کعبه سعید گراوند / دانشیار ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

geravand_s@yahoo.com

hnaghdi624@gmail.com

solaimani_63@yshoo.com

 orcid.org/0000-0001-8566-7792

حسین نقدی عشرت‌آبادی / مربی گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

مینا سلیمانی / کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۹



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

در منظومه فکری شنکره چاریه و عزیزالدین نسفی بحث درباره مراتب حکمت و مسائل پیرامون آن یکی از مسائل بنیادین است که بررسی تطبیقی آن میزان همانندی سلوک و تفکر سلوکی این دو حکیم را در دو سنت معنوی نشان می‌دهد. حکمت در منظومه فکری شنکره چاریه عبارت است از شناختی که باور نادرست را محو می‌سازد. در منظومه فکری شنکره، حکمت دو سطح دارد: متعالی و متعارف. حکمت متعارف مبتنی بر حواس است؛ درحالی که حکمت متعالی معرفت به «آتمن» است که نیازی به احتجاج عقلی ندارد. حکمت در منظومه فکری حکیم نسفی، حضور علم و عمل است که به دو مقوله شهودی و اکتسابی تقسیم می‌شود. نسفی بر این باور است که رسیدن به مقام حکمت، رسیدن به مقامی هم‌شان جایگاه ربوبی است. حکمت در منظومه فکری این دو حکیم صرفاً جنبه بحثی و نظری ندارد. در منظومه فکری این دو حکیم، حکمت عملی والاتر است از حکمت بحثی و نظری. هر دو حکیم در طریق حکمت و تأملات عرفانی خود به نقد حکمت نظری و بحثی می‌پردازند. از جمله اختلاف‌های این دو حکیم این است که تقسیم‌بندی شنکره از حکمت تقسیمی کاملاً دوگانه است؛ اما حکمت شهودی (کشفی) در تفکر نسفی از ماهیتی تشکیکی برخوردار است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در منظومه فکری هر دو حکیم دستیابی به مراتب متعالی حکمت، از راه سلوک عملی و ریاضت و مجاهده امکان‌پذیر است.

کلیدواژه‌ها: حکمت، حکمت متعالی، حکمت متعارف، عزیزالدین نسفی، شنکره چاریه.

شنکره چاریه، حکیم و شارح بزرگ مکتب فکری «ادویته ودانته»، معروف‌ترین متفکر دینی هند است. در تاریخ فلسفه هند هیچ نامی شناخته‌تر از او وجود ندارد. در تاریخ فلسفه هند تاریخ حیات شنکره چندان روشن نیست. برخی او را از بزرگان سده هفتم میلادی و برخی تاریخ حیات او را سده هشتم دانسته‌اند؛ اما دیدگاه داسگوپتا در باب تاریخ حیات شنکره درست‌تر به نظر می‌رسد. او بر این باور است که شنکره از عالمان سده هفتم میلادی است (داسگوپتا، ۱۹۷۳، ج ۲، ص. ۴۲۷). در میان متفکران هندی، آرای شنکره قابل توجه است و از آنجاکه وی حامی برجسته‌ترین طریقه معرفت یا «جنانه مارگه» است، مسئله حکمت از اساسی‌ترین پایه‌های نظام معرفتی اوست.

از سویی دیگر، در تاریخ تفکر معنوی اسلام، عزیزین محمد نسفی یکی از عارفان برجسته قرن هفتم هجری است. نسفی در تاریخ تصوف اسلامی اندیشه‌های مهمی در باب ابعاد معنوی اسلام دارد. یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های نسفی تبیین منظومه فکری وی در باب حکمت است. پرسشی که در اینجا قابل طرح است، این است که حکمت از نظر نسفی چیست؟ مراتب مختلف آن کدام‌اند؟ پرسش دیگر مربوط به چستی حکمت از نظر شنکره و تبیین مراتب مختلف آن است. حکیم برای دستیابی به مقام حکمت باید چه مسیری را در پیش گیرد؟ این مقاله در صدد است ضمن پاسخ به پرسش‌های یادشده به این پرسش بنیادین پاسخ دهد: همانندی و ناهمانندی‌های منظومه فکری شنکره چاریه و حکیم نسفی را در زمینه مراتب حکمت چگونه می‌توان نشان داد؟ در اینجا قبل از مفهوم‌شناسی حکمت، ابتدا لازم است به پیشینه بحث اشاره کنیم.

پیشینه بحث

در زمینه اندیشه‌های عرفانی حکیم شنکره و نسفی، پژوهش‌هایی به‌طور مستقل صورت گرفته است. مبانی فکری و پیشینه نظری اندیشه‌های هر دو حکیم را می‌توان تا حدودی در پژوهش‌های زیر ملاحظه کرد:

مقاله‌های «فلاح و موکشه در آرای امام خمینی علیه السلام و شنکره» (غفاری، ۱۳۹۲)؛ «مقایسه تطبیقی معرفت نفس در اندیشه ابن عربی و شنکره» (رحیمیان و اسکندری، ۱۳۹۴)؛ «درآمدی بر ارتباط نظام معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عزیز نسفی» (فدایی، ۱۳۹۱).

اما تا آنجاکه امکان جست‌وجو بود، در خصوص تبیین مسئله وجوه اشتراک و اختلاف نظریه شنکره و نسفی در زمینه مراتب حکمت، تحقیقی علمی مستقل و مجزایی یافت نشد؛ بر همین اساس برخلاف پژوهش‌های یادشده این پژوهش در صدد است ضمن پاسخ به پرسش‌های پیش گفته، با رویکردی تطبیقی مسئله وجوه اشتراک و اختلاف اندیشه‌های این دو حکیم را در باب مراتب حکمت واکاوی کند و میزان همانندی و ناهمانندی‌های تأملات عرفانی این دو حکیم را در خصوص مراتب حکمت نشان دهد.

شنکره چاریه و حکیم نسفی، هرچند متعلق به دو سنت متفاوت‌اند، اما در منظومه فکری ایشان از عمیق‌ترین مباحث مربوط به مراتب حکمت سخن می‌رود؛ لذا می‌توان گفت که این دو حکیم به دلیل شباهت‌های ساختاری و

درون مایه‌های مشترک، امکان مقایسه با یکدیگر را دارند. به نظر می‌رسد که با وجود کثرت وجوه تشابه در این دو منظومه فکری در زمینه حکمت، اختلاف‌هایی هم میان آن دو وجود دارد که تحلیل و نشان دادن آنها مسئله اصلی این پژوهش است.

۱. مفهوم‌شناسی حکمت

۱-۱. مفهوم‌شناسی حکمت در نظام معرفتی شنکره

به نظر حکیم شنکره، حکمت امری بسیط و حقیقی است و چیزی نیست که حاصل شده باشد و ادراک آن وسیله‌ای برای افزودن دانش و حکمت موجود در انسان بوده و امری به تدریج متجلی شده است (رحیمیان و اسکندری، ۱۳۹۴). شنکره در نظام معرفتی خود به مسئله حکمت توجه ویژه دارد و دلیلش این است که اصحاب حکمت، خیالی بودن این عالم را درک و از هر نوع دلبستگی و اشتیاق به آن دوری کرده، بلافاصله ذات برهنه را در برابر دیدگان نشان مشاهده می‌کنند (ر.ک: شنکره چاریه، ۱۹۸۰، ص ۱۰۴، ۳۰، ۷).

شواهد کافی وجود دارد که شنکره چاریه در بحث درباره مقام حکمت، به چپستی و تبیین ماهیت آن توجه چندانی ندارد؛ بلکه در ضمن آثار خود و شروعی که بر او **پانیشادها** (ر.ک: شنکره چاره، ۱۹۸۰، ص ۳۰۱)، **برهماسوتره**، **گوده پاده کاریکا**، و **یوگاسوتره بهاتسیه** نوشته است (زیمر، ۱۹۹۰، ص ۴۵۶)، بیشتر به بیان ویژگی‌های حکمت می‌پردازد. حکمت متعارف از نظر شنکره، صرفاً امری صوری و فاقد محتوای حقیقی است. این بخش از حکمت، تنها مناسب بحث و استدلال است. این در حالی است که از نظر شنکره، آن که حقیقت را می‌جوید، نه با بحث و منطق و استدلال، که با حکمت متعالی به آن خواهد رسید. در منظومه فکری شنکره، محتوای اصلی حکمت، نزد حکیمی است که به طریقی باطنی و فردی و از جانب عالم برهنه به آن دست یافته است. جالب توجه است که شنکره در بحث در زمینه مقام حکمت، سرچشمه اصلی حکمت را متون مقدس تفسیر می‌کند. به همین دلیل او خاطر نشان می‌کند که سالک اگر بخواهد به مقام حکمت متعالی دست یابد، باید به انجام تکالیف ودایی بپردازد؛ زیرا انجام تکالیف ودایی موجب می‌شود که سالک درون خود را تهذیب کند و به کسب فضایل اخلاقی آراسته شود (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۶۵).

یکی دیگر از مباحثی که شنکره در بحث درباره مراتب حکمت به آن توجه کرده، این است که از نظر او، حکمت بحثی و استدلال منطقی در ساحت وجود انسان به تحقق حکمت منجر نمی‌شود (شنکره چاره، ۱۹۸۰، ص ۷۱). این سطح از حکمت، از نظر شنکره نوعی علم حصولی به‌بار می‌آورد که همواره قرین شک و تردید و وهم و نادانی است. بنابراین، بحث و استدلال منطقی که همان قلمرو حکمت متعارف است، از نظر شنکره جنبه‌ای فرعی و تبعی دارد؛ به این معنا که برای کشف حقیقت، این سطح از حکمت در خدمت یافته‌های شهود و حکمت متعالی است. بر این اساس به‌طور قاطع می‌توان گفت که حقیقت حکمت از نظر شنکره چیزی نیست که همه مواد آن از راه

بحث و استدلال و تأملات نظری فراهم شده باشد؛ بلکه اساس این سطح از حکمت، بر یافته‌های باطنی، تهذیب نفس و ریاضت و سلوک معنوی استوار است (سینگ، ۱۹۹۰، ص ۷۷).

پرسشی که اینجا قابل طرح است، این است که آدمی چگونه می‌تواند به مقام حکمت دست یابد. شنکره یکی از مهم‌ترین چهره‌هایی است که در تاریخ تفکر و معنویت هند به طرح این پرسش پرداخته است. او عقیده دارد که سالک اگر بخواهد به مقام حکمت دست یابد، باید یک سلسله اصول ریاضتی و منازل سلوک را طی کند. حکیم شنکره در نظام معرفتی خود اظهار می‌دارد که در ابتدای سلوک، شاگرد اهل سلوک باید به انجام تکالیف ودایی بپردازد (فلوود، ۲۰۰۵، ص). وقتی که نومرید درون خود را کاملاً تهذیب ساخت، به فضایل اخلاقی مختلفی همچون توانایی فهم وادها و انجام وظایف ودایی از قبیل دعا و نیایش آراسته می‌شود (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۶۵). به‌علاوه، سالک ملزم است که طی سلوک، از تمام اعمالی که در جهت خواهش‌های نفسانی است و نیز از امور غیراخلاقی اجتناب ورزد؛ تا آنجاکه ذهن مرید از همه اعمال خوب و بد پاک شود و هیچ کرمه‌ای باقی نماند (داسگوپتا، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۴۸۹). در این مرحله از سلوک، فضایی که نومرید سالک باید اتخاذ کند، عبارت‌اند از اینکه به امور پایدار و ناپایدار جهان معرفت یابد؛ حواس خود را کنترل کند و به ترک خواهش‌ها و اعمال بپردازد (همان). بدین ترتیب، پس از طی مراحل اولیه سلوک، سالک قدم به مراحل اصلی حکمت می‌گذارد. او باید تحت تربیت یک مرشد معنوی به طی مراحل دیگر بپردازد. در این مرتبه از سلوک، نومرید سالک ابتدا وارد منزل گوش سپردن به احکام و دستوره‌های گورو می‌شود (پاتون، ۲۰۰۴، ص ۱۳۵). در این مرحله از سلوک معنوی، شاگرد اهل سلوک می‌کوشد که لطایف و حقایق باطنی **اوپانیشادها** را بی‌واسطه از زبان حکیم استماع کند (شنکره چاریه، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۴۸).

شاگرد پس از طی منزل شرونه، وارد مقام **مننه** یا ایمان به تعالیم و مضامین **اوپانیشادها** می‌شود (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۶۴). در همین منزل، مقصود اصلی شاگرد اطمینان قلبی و رفع شک و تردیدهای احتمالی است (داسگوپتا، ۱۹۷۳)؛ زیرا از نظر شنکره کسی که به مقام حکمت رسید، دور از هر نوع تشویشی، از ترس و هراس و شک و تردید آزاد می‌شود. چنین مقامی در ادبیات و عرفان هندویی مرتبه نومریدان سالکی است که دیگر از ترس، هیبت و هراس به جایی نمی‌گریزند (سر آکبر، ۱۳۵۶، منتره هفتم و سیزدهم). در این مرحله از سلوک، شاگرد به کمک حکیم از حقیقت مایا، اویدیا و وجه اختلاف میان مراتب مختلف وجود و حالتی که در آن این مراحل و مراتب شکل می‌گیرند، آگاه می‌شود. پس از این مرتبه است که شاگرد به‌اهتمام حکمت، وارد منزل مراقبه دائم در زمینه حقایق می‌شود (راداگریشنان، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۵۶۳، ر. ک: پرینسپال اوپانیشاد، ۱۹۹۷).

به‌هرحال، در منظومه فکری شنکره، حکمت آن است که آدمی را از قید و بندهای انسانی آزاد سازد (ماتیلال، ۱۹۷۱، ص ۴۵۴). این مرتبه از حکمت، همان معرفت به آئمن است که غم و اندوه را از وجود آدمی دور می‌سازد (آلان، ۱۹۹۴، ج ۷، ص ۵۶۴).

با این وصف، در نظام معرفتی شنکره، حکمت متعالی، شکلی از حکمت در میان اشکال و صور آن نیست؛ بلکه بیش کامل است که در خصوص هرگونه ادعا درباره شناخت واقعی بی‌اعتنا و بر آن فائق است (شنکره چاره،

۱۹۸۰ الف). در نتیجه در نظام معرفتی شنکره، حکمت متعالی، بینش عالی و تفکر انفسی است که هیچ‌یک از اشکال شناخت در سطوح پایین‌تر، نظیر استنباط یا ادراک، قادر به تصدیق یا تکذیب آن نیست (البوت، ۱۳۹۱، ص ۱۱۰). به گفته شنکره، که از حکیمان برجسته طریق معرفت است، حکمت متعالی چیزی خلق نمی‌کند؛ بلکه فقط باور نادرست را از ساحت وجود آدمی محو می‌سازد (ر. ک: شنکره چاره، ۱۹۸۰، ص ۳۰۱).

۱-۲. مفهوم‌شناسی حکمت در نظام معرفتی نسفی

حکمت در نزد نسفی آن است که انسان همواره در مسیر سلوک، علم و عمل را در کنار هم قرار دهد؛ زیرا توجه به هر یک بدون حضور دیگری باعث نقصان است. حکمت از نظر نسفی به معنای قدرت شناخت اشیا است؛ بدان گونه که حقیقتاً هستند؛ یعنی شناخت خود و ذات خدا تا حد مقدور (نسفی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶). نظریه نسفی در باب حکمت، در ارتباط با شناخت الهی - و به بیان بهتر - شناخت حق در نظر و عمل معنا می‌شود. در نظام معرفتی نسفی، هم نظر هست و هم عمل و حکیم، هم اهل نظر است و هم اهل عمل. حکمت از نظر نسفی عبارت است از بصیرت و فهم ویژه‌ای که آدمی با آن می‌تواند حقایق را دریابد و از تباهی کار و امور ناپسند جلوگیری کند. از نظر نسفی، عاقل‌ترین انبیا و اولیا نیز نمی‌توانند خدا را چنان که هست، بشناسند؛ زیرا از آنجاکه حکمت در نظام معرفتی نسفی اساساً معیاری وجودشناختی است، رسیدن به مقام حکمت رسیدن به مقامی هم‌شأن جایگاه ربوبی نیز هست (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۱۲). بنابراین دیدگاه نسفی در باب حکمت، بر مبنای حکمت الهی استوار است و میزان معرفت و قرب الی الله میزان شناخت در مقام حکمت محسوب می‌شود. در نتیجه، از نظر نسفی، «حکمت» به معنای قدرت شناخت اشیا تا حد امکان است. بدین ترتیب در نظام معرفتی حکیم نسفی، کسی که در باغ حکمت به سطوح و مراتب بالا رسیده است، از لحاظ وجودی نیز در مرتبه تکامل نسبی قرار می‌گیرد (فیرحی و فدایی، ۱۳۸۷).

پرسشی که در اینجا قابل طرح است، این است که غایت حکمت از نظر نسفی چیست؟ برخی از این غایات از نظر نسفی عبارت‌اند از: لذت معنوی؛ مقام «کن»؛ تشبّه باله؛ معرفت به حقایق اشیا؛ معرفت حق تعالی؛ تکامل نفس (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۱۴).

حکیم نسفی به دلیل اهمیتی که نفس و معرفت به نفس دارد، آن را موضوع اصلی حکمت می‌داند. در حقیقت، نفس در هندسه خلقت، جایگاهی ویژه دارد؛ به گونه‌ای که همه حقایق در آن منعکس می‌شوند. بر اساس اهمیت نفس در ساختار حکمت و روند شناخت حقایق، و نقش آن به عنوان فاعل معرفت و موضوع ترکیه، در روند تحقق معنای حکمت، توجه به تعریف نفس نیز اهمیت می‌یابد. دو نوع تعریف برای نفس قابل تصور است: یکی تعریف اسمی و دیگری تعریف حقیقی. در تعریف براساس ذات نفس، فقط مفهوم مورد توجه قرار می‌گیرد که به طور خلاصه چنین است: «إنَّ النفس کمال اول لجسم طبیعی». این تعریف، هم نفوس فلکی را شامل می‌شود و هم نفوس زمینی (نسفی، همان)؛ اما نسفی می‌گوید: اگر بخواهیم به گونه‌ای تعریف کنیم که فقط نفوس زمینی را شامل شود، باید بگوییم: «هی کمال اول لجسم طبیعی». قید اخیر به این دلیل

ذکر شده است که نفوس زمینی با حرکات ارادی، قوای احساسی و نیروهای زنده طبیعت، کمال جسم طبیعی به شمار می‌روند (ریجون، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱).

نظام معرفت‌شناسی عزیزالدین نسفی با معرفت به حق ارتباط مستقیم دارد و به تعبیر دیگر، معرفت‌الله در نزد او معنا و مفهوم پیدا می‌کند. از طرفی، شناخت ذات خداوند نیز به نوبه خود دارای خصلتی دوگانه است: هم غیرممکن و هم ممکن خواهد بود. در اینجا پرسش اصلی این است که آیا شناخت حق امکان‌پذیر است یا خیر؟ آیا خاستگاه حکمت در وجود انسان است یا در مجرای خارج از وجود انسان؟ از نظر نسفی، تنها راه برتر وصول به حکمت، از باطن انسان برمی‌خیزد و طالب تا زمانی که از خود شناخت پیدا نکند، موفق به شناخت حق نخواهد شد. انسان در مسیر شناخت ذات حق باید عوامل خیر و شر نفس خود را شناسایی کند و در پایان، از مرحله خودشناسی به خداشناسی دست یابد (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۵؛ فدایی، ۱۳۹۱).

در منظومه فکری نسفی، حواس ظاهری و باطنی با یکدیگر پیوند دارند. به باور او، عقل مستعد ادراک هرگونه کشفی است و او همچون صدرای شیرازی معتقد است که عقل قادر خواهد بود به شناخت واقعی برسد. در واقع، در بحث از حکمت، اوج عقلانیت در نزد نسفی کشف و شهود است. البته در اندیشه حکیم نسفی منابع حکمت در میان عارفان اسلامی یکی است و رسیدن به این منبع نیازمند سیر و سلوک است (فدایی، ۱۳۹۱). به نظر می‌رسد که مسئله حکمت در تفکر معنوی نسفی مشابهت زیادی با حکمت در اندیشه ابن‌سینا دارد. این تشابهات شامل بیان حواس درونی بشر و کسب تفکرات عقلانی و دست یافتن به شناخت قلبی درباره آینده، از جمله عالم ارواح در رؤیا و بیداری را دربر می‌گیرد. باید این نکته را یادآور شد که نقطه اصلی حکمت نسفی به نام «معاینه»، در صورتی دارای اهمیت می‌شود که شخص به این عالم بازگردد و هر چیز را در مکان درست و واقعی آن ادراک و مشاهده کند. بنابراین عزیز نسفی طریقی به سمت کمال معرفی می‌کند که انسان طی سلوک معنوی در آن طریق، به قرب الهی هدایت می‌شود (نسفی، ۱۳۸۴، ص ۴۳۷؛ نسفی، ۱۳۷۸، ص ۹۷).

از سوی دیگر، حکمتی که نسفی تحت عنوان سرّ نور و الهام از آن سخن می‌گوید، صورت دیگری از مراتب حکمت است. در آنجا انسان قادرست به صورت مقام و مرتبه روحانی و باطنی به آن نائل شود و از نظر او، انسان در هر مرحله از زندگانی خویش معارفی را کسب می‌کند که همان مرتبه از سیر و سلوک را شامل می‌شود، که بسیار قابل تأمل خواهد بود (فیرحی و فدایی، ۱۳۸۷). با این اوصاف، حکمت از نظر نسفی، حضور علم و عمل است. از دیدگاه نسفی، حکمت آن است آدمی فهم کند که وجود واجب‌الوجود علی‌الحقیقه مقدر درک بشر نیست و در فکر هیچ انسانی نخواهد آمد؛ که کمال الوهیت او بالاتر از آن است که ذهن و خاطر انسان بر او احاطه داشته باشد. سوره «انعام» نیز ناظر به این گفتارست: «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر». با این حال نسفی این را انکار نمی‌کند که هر کسی به تناسب مرتبه خویش، از خدا آگاهی پیدا می‌کند (نسفی، ۱۳۸۴، ص ۲۸؛ همو، ۱۳۴۴، ص ۱۵۰). با این همه، در نظام فکری نسفی حکمت عملی ثمره حکمت نظری است (نسفی، ۱۳۸۴، ص ۴۳۷).

۲. مراتب حکمت

۲-۱. مراتب حکمت در نظام معرفتی شنکره

در اندیشه شنکره، حکمت بر دو مبنای حکمت متعالی (برتر) و حکمت متعارف (فروتر) در جریان است (ر.ک: شنکره چاریه، ۱۹۸۰ الف، ص ۱۰۷). حکمت متعارف یا فروتر، حاصل علوم ظاهری و تجربی و حواس ظاهری آدمی است که به خوشی‌های ظاهری و ناپایدار این جهان خاکی می‌انجامد (راداگریشنان، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۰). در *اوپانیسادها* حواس ظاهری دچار عجز و ناتوانی‌اند و از دریافت آن حقیقت متعال غافل‌اند (سرّ اکبر، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۹۱).

ساحت دیگری از حکمت که مورد نظر شنکره است، حکمت متعالی است که در *اوپانیسادها* به‌ظرافت تمام به آن پرداخته شده است. درحقیقت، دغدغه اصلی شنکره معرفی این ساحت از تفکر شهودی است. در *اوپانیسادها* این نوع از حکمت، همراه با تالّه، یقین و حضور دل سالک است و ظرفی که قالب این نوع از تفکر واقع می‌شود، فقط دل و جان آدمی یعنی آتمن است. درحقیقت، این نوع از حکمت متعالی و شهودی که نقطه مقابل علم بحثی و ظاهری است، حکمتی است حقیقی، دفعی، بسیط و بیان‌ناپذیر (سرّ اکبر، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۲۳). برهمن اساس، در *اوپانیسادها* برای به‌دست آوردن این ساحت از تفکر قلبی - شهودی، دیگر حواس ظاهری و عقول جزئی قادر به همراهی نیستند و ناقص بودن خود را نشان می‌دهند. *اوپانیسادها* حواس ظاهری را در شناسایی آن عاجز می‌دانند؛ بدین سبب که هر کدام از این حواس خود نیازمند امور و ابزار دیگری هستند (کرسیسیدس، ۲۰۰۶، ص ۱۲۳). حواس باطنی برخلاف حواس ظاهری، از ملزومات این نوع از حکمت حقیقی به‌شمار می‌آیند (ر.ک: شنکره چاره، ۱۹۸۰ ج). پرسشی که در اینجا قابل طرح است، این است: کدامین نوع حکمت از نظر شنکره اعتبار و اهمیت بیشتری دارد؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت که از نظر شنکره، حکمت متعالی و شهودی اعتبار بیشتری دارد؛ زیرا در نظام معرفتی شنکره، حکمت حقیقی و حکمت راستین با ویژگی و مشخصه «ستوه»، یعنی دانایی و روشنایی، همراه است (سرّ اکبر، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۵۵۵)، که تمام علوم و دانش‌های دیگر در برابرش بی‌اعتبار و فاقد اهمیت‌اند. این در حالی است که حکمت متعارف، که همان دانش ظاهری و حکمت بحثی است، در اندیشه شنکره با ویژگی شور خودخواهی و ناآرامی و بی‌قراری همراه است. کسی که از این مرتبه از دانش کاذب برخوردار باشد، برای همیشه اسیر وهم و خیال، حرص، آشفستگی و حواس ظاهری است؛ به‌همین دلیل، آتمن را جدا از برهمن می‌پندارد (ر.ک: نای، ۱۹۹۹، ص ۵۸).

در هر صورت، در نظام معرفتی شنکره، حکمت متعارف معارف عالم محسوس را به انسان عرضه می‌کند و معارفی که مربوط به عالم محسوس باشد، دانشی بر مبنای وهم و خیال است که از نظر شنکره، حجاب جهان به‌شمار می‌آید. در ساحت حکمت متعالی نیز که بر باطن امور نظارت همیشگی دارد، سالک حقیقت را به‌وسیله قلب خود شهود می‌کند (گراوند، ۱۳۹۱). در «بریه‌د آرانیکه» *اوپانیسادها* آمده است: سالک به مراحل می‌رسد که خدا می‌گوید: «او می‌داند که همین منم و جز من دیگری نیست و هرچه هست، منم در این مرتبه بزرگ» (به نقل از: شنکره چاره، ۱۹۸۰ الف).

حکمت متعالی به واقعیت فناپذیر مربوط می‌شود و در این نوع حکمت، چیزهای ادراک‌نشده و شنیده‌نشده به‌ترتیب ادراک و شنیده می‌شوند و این مرتبه از حکمت، از قلمرو فهم و استدلال بیرون است و به این دلیل حکمت باطنی معرفی می‌شود (ر.ک: فلود، ۲۰۰۵، ص ۷۳). بنا به گفتهٔ سنکره، در صورتی که از برهمن متصف به صفات سخن به‌میان آورده شود، منظور همان برهمن توصیف‌پذیر خواهد بود؛ زیرا او آرزو می‌کند یا نفس می‌کشد و...؛ این در حالی است که نیرگونه برهمن، خود فاقد نفس و میل و آرزو و منزّه از هرگونه تمایزهاست.

باید متذکر شد که در نظام معرفتی حکیم سنکره، نیرگونه برهمن در هر صورت موضوع حکمت راستین است؛ در مقابل، سگونه برهمن موضوع عبادت و پرستش است و تمامی فرامین دینی و احکام و تکالیف، مربوط به این حکمت نازل می‌باشد و در واقع اوست که پاداش می‌دهد یا مجازات می‌کند؛ اما رستگاری و نجات از نظر سنکره، حاصل و ثمرهٔ نیرگونه برهمن است.

۲-۲. مراتب حکمت در نظام معرفتی نسفی

از دیدگاه نسفی، حکمت فقط نظری، حصولی و اکتسابی نیست؛ بلکه حضوری و ذوقی، عملی و بیشتر یافتنی است تا فهمیدنی. این‌گونه از حکمت، با خواندن و نوشتن به‌وجود نمی‌آید و یک حقیقتی است که در عالم حضور دارد و سالک باید با سیر و سلوک خویش بدان دست یابد. از طرفی، برای نسفی حکمت از خصلت مرتبه‌ای برخوردار است که در آن گونه‌ای از نسبی بودن را باید مشاهده کرد. نسفی، از آنجاکه خصلتی مرتبه‌ای را برای حکمت خویش در نظر دارد، شخصی را که موفق شده است به بالاترین میزان حکمت دست پیدا کند، در آرای خود به‌عنوان انسان کامل معرفی می‌کند.

با این وصف، از نظر نسفی حکمت بر دو نوع است: شهودی (کشفی) و اکتسابی (ذوقی). به‌باور عارفان، در حکمت شهودی انسان ضروری است که شعاع نور را طی کند و به کانون وجود برسد؛ چراکه تمام شعاع‌های نور به یک مرکز اصلی متصل‌اند. از این‌رو شکل‌گیری کثرت به مراتب ابتدایی شناخت تعلق دارد؛ اما در پایان راه به وحدت در شناخت دست می‌یابیم (فدایی، ۱۳۹۱).

حکمت شهودی در منظومهٔ فکری و نظام معرفتی نسفی، حکمتی متفاوت از دیگر حکمت‌های حسی و عقلی به‌شمار می‌آید. این‌گونه از حکمت، نه از طریق تفکر نظری، بلکه از طریق مراقبه و تهذیب نفس و زندگی به سبک عارفانه ایجاد می‌شود. در این حکمت، میان فاعل و متعلقات شناسایی واسطه‌ای وجود ندارد و عارف و معروف در آن گونه‌ای از وحدت را تجربه کرده، در نتیجه این حکمت را بی‌واسطه و حضوری تلقی می‌کنند. مبدأ و حقیقت هستی از نگاه عارفان، خداوند است. بنابراین، حکمت راستین در نزد آنان، شهود حق تعالی است. با این‌حال همواره میان انسان و خدا مرتبه‌ای از عالم وجود دارد که حجاب و پرده‌ای بین آدمی و حق است و از شهود او ممانعت به‌عمل می‌آورد.

۳. مقایسه و تحلیل

۳-۱. وجوه اشتراک

وجوه اشتراک نظام معرفتی حکیم نسفی و شنکره چاریه را پیش از هر چیز باید در مبانی و پیش فرض‌ها، اصل نظریه حکمت و مراتب و سطوح مختلف آن جست‌وجو کرد. براین اساس، در نظام معرفتی حکیم نسفی و شنکره چاریه، نظام هستی دارای چینش طولی و مقوله‌ای ذومراتب است. همچنین، حقیقت هستی حقیقت واحد مشکک است که دارای مراتب نقص و کمال و شدت و ضعف می‌باشد. هر دو حکیم بر این باورند که مراتب هستی با مراتب نفس تطابق دارند. نسفی مراتب نظام هستی را به چهار مرتبه امکانی، جسمانی، نفسانی و عقلانی تقسیم می‌کند و دقیقاً همین مراتب چهارگانه را به عنوان مراتب نفس انسانی برمی‌شمارد. حکیم شنکره نیز به سطوح و مراتب مختلف هستی قائل است و بر این باور است که مراتب نفس انسان نیز براساس مراتب هستی تقسیم می‌شوند. هر دو حکیم تعریف یکسانی از نفس ناطقه ارائه می‌دهند. حکیم نسفی نفس را جوهری بسیط و نورانی می‌داند که از سنخ عالم ملکوت است و دارای خودآگاهی ذاتی و حیات ذاتی است. حکیم شنکره نیز نفس ناطقه انسانی یعنی آتمن را از سنخ عالم برهمن و بهره‌مند از ویژگی خودآگاهی و حیات برهمن می‌داند.

یکی دیگر از اشتراکات نظام معرفتی حکیم شنکره و نسفی عبارت است از آگاهی و علم حضوری نفس به خود. از این رو هر دو حکیم بر امکان نیل آدمی به مقام حکمت و خودآگاهی نفس یا آتمن تأکید دارند.

هر دو حکیم دلبستگی به لذات جسمانی را بزرگ‌ترین حجاب و مانع ظهور حکمت می‌دانند. از آنجا که عالم ماده و جسم، جهان محسوس و جهل و عجز است و موجودات آن فانی و تباه‌اند، توجه به جهان جسم و محسوس، مایه فرورفتن نفس در باتلاق ماده می‌شود و نفس از مقام شهود حقیقت بازمی‌ماند.

براساس نظام معرفتی هر دو حکیم، نفس به‌خودی‌خود و بدون دریافت افاضات و اشراقات از عالم ملکوت نمی‌تواند گوهر خود را شهود کند. در واقع، مهم‌ترین وظیفه سالک معرفت نفس، زدودن موانع و پرده‌هایی است که حائل بین نفس و اشراقات عالم عقل و ملکوت است. به بیان دیگر، فاعلیت فاعل تام و تمام است؛ از این رو کاستی و نقص، از سوی قابلیت قابل یعنی حقیقت نفس آدمی است که باید خود را پذیرای دریافت علوم و حقایق لطیف کند. به بیان دیگر، در منظومه فکری هر دو حکیم دستیابی به مقام حکمت، از راه سلوک عملی و ریاضت و ورزش نفسانی امکان‌پذیر است؛ چراکه استکمال نفس آدمی نیازمند تمرین عملی است. از این رو با کسب علوم و معارف حصولی و افزایش دانش ظاهری و مفاهیم صرف نمی‌توان به سرمنزل مقصود رسید.

از دیگر نقاط مورد اشتراک در نظام معرفتی هر دو حکیم این است که همه حقایق هستی در نفس انسان گنجانده شده‌اند. سالک در طریق حکمت به مقامی می‌رسد که برای کشف و شناخت اشیا لازم نیست به جهان بیرون از خود مراجعه کند؛ بلکه با رجوع به حقیقت نفس خویش، به همه حقایق آگاهی و شناخت می‌یابد.

۳-۲. وجوه اختلاف

حکیم شنکره ادراک حسی را به عنوان یکی از منابع حکمت نظری به طور مستقل ذکر کرده؛ اما نسفی در تقسیم بندی خود از مسئله حکمت، اغلب ادراک حسی را در ذیل حکمت اکتسابی یا در کنار آن مطرح ساخته است. البته باید متذکر شد که حکیم نسفی در بخشی از آثار خود به حکمتی تحت عنوان حکمت احوال نیز توجه کرده است.

نکته دیگر اینکه شنکره و نسفی در آثار خود، هر دو به وجود حکمتی فراتر از حواس و ادراک متعارف اعتقاد دارند؛ اما به نظر می رسد که منظومه فکری این دو حکیم کاملاً یکسان نیست. این عدم یکپارچگی، به اختلاف مبانی این دو حکیم مربوط است. افزون بر این، در منظومه فکری حکیم شنکره چاربه غایت شهود، برهن است؛ این در حالی است که در منظومه فکری حکیم نسفی ویژگی برجسته نفس و کمال آن، وصول الی الله است که منزه از زمان و احکام آن است. بر این اساس، با وجود تفاوت ظاهری در طرح مسئله حکمت در منظومه فکری هر دو حکیم، تأمل در اندیشه هر دو حکیم نشان می دهد که گوهر تعالیم آنها در مسئله حکمت و مراتب و آثار و نتایج آن، همانندی های قابل توجهی با هم دارند.

یکی از وجوه اختلاف حکیم نسفی و شنکره چاربه مربوط به جست و جوی رهایی و طلب کمال است؛ به این شیوه که از نظر حکیم نسفی، سعادت در گرو شناخت وجود است و شناخت وجود در کمال و نقص، دارای مراتب و درجات گوناگونی است. به عبارتی، هر وجودی که از عدم و نیستی خالص تر باشد، از تکامل بیشتری برخوردار است. ادراک وجود نیز سعادت به حساب می آید و وجود در ادراک هم متفاوت است؛ به این معنا که هر اندازه نفس و قوای آن از حیث وجود، قوی تر باشد، از درجه تکاملی والاتری بهره مند می شود. این در حالی است که از نظر شنکره، فنا در ذات برهن امکان رهایی و مقام مکشه را فراهم می سازد. فنا در ذات برهن، رستگاری و رهایی انسان، یکی از آثار و نتایج حکمت است و در فقرات گوناگون **اوپانیشادها** به این مسئله اشاره شده است. در نظام معرفتی شنکره، سالکی که به مقام فنا واصل شده، در وجود او نوعی یگانگی و وحدت با برهن ایجاد می شود. انسان برای رسیدن به این وحدت باید از مراتب و درجات وجودی بالا برود و این سیر و سلوک در درجات آتمن است که حقیقت وجود انسان است که سرانجام به مقام مشاهده و مقام اتحاد برهن - آتمن نائل می شود و همه را در خود و خود را در همه می یابد.

در حکمت ودانته، تأکید خاصی بر اتحاد با آتمن صورت گرفته؛ به گونه ای که کمال آدمی در گرو اتحاد با آتمن دانسته شده است. در اندیشه نسفی، عقل فعال سرچشمه همه حقایق به نحو بساطت می باشد؛ در حالی که در تفکر شنکره، سخنی از عقل فعال با آن ویژگی ها و اوصاف مورد نظر به میان نیامده است.

شنکره تصریح می کند که آتمن بر حسب هریک از قوای ادراکی خود، در یک عالم خاص واقع می شود؛ بلکه عین آن عالم می گردد؛ اما چنین تفسیری در آثار حکیم نسفی به چشم نمی خورد.

نکته بسیار مهم در نظام معرفتی شنکره این است که مراتب فروتر و نازل تر هستی نیز بهره‌مند از حکمت و آگاهی‌اند. شنکره وجود را اساساً عین حکمت می‌داند؛ هر جا هستی محقق شود - گرچه ضعیف و ناقص باشد - حکمت و آگاهی نیز همراه با آن است؛ از این رو مرتبه مادی وجود، با اینکه پست‌ترین مراتب هستی است، حظ و بهره‌ای از شعور و آگاهی دارد؛ این در حالی است که حکیم نسفی مرتبه امکانی و جسمانی هستی و نفس را فاقد شعور و آگاهی تام می‌داند.

به‌طور کلی، به‌نظر می‌رسد که نظام معرفتی هر دو حکیم در سنت هندوی و اسلام در باب حکمت و مراتب مختلف و آثار و نتایج آن، از انسجام درونی متناسب با مبانی و آموزه‌های خود برخوردارند؛ و این امر بدان دلیل است که حکمت ودانته و تفکر معنوی اسلام میراث تکامل‌یافته سنت‌های دینی و عرفانی قبل از خود به حساب می‌آیند.

نتیجه‌گیری

۱. نسفی و شنکره، هر دو بر این باورند که مراتبی از حکمت وجود دارد که می‌تواند متفاوت با آگاهی‌های عرفی باشد.
۲. هر دو حکیم به‌نوعی از مراتب حکمت سخن به‌میان آورده‌اند. هرچند دیدگاه‌های آن دو در این باره کاملاً یکسان نیست، در کلیات مشابهت‌های بسیاری میان نظریات آن دو حکیم وجود دارد.
۳. هر دو حکیم در نظام معرفتی خود در بند آن نبودند که یک نظام فلسفی مبتنی بر تعقل و داده‌های عقلانی بنا کنند؛ هرچند از آن بهره برده‌اند.
۴. شنکره و نسفی، هر دو در نظام معرفتی خود به وجود حکمتی فراتر از دانش بحثی و ادراک متعارف معتقدند.
۵. تقسیم‌بندی شنکره از حکمت، تقسیمی کاملاً دوگانه است؛ اما حکمت متعالی یا شهودی در اندیشه نسفی از ماهیتی تشکیکی برخوردار است و او به طیفی از مراتب حکمت باور دارد.
۶. حکمت متعالی در نزد شنکره معرفت به وحدت و عدم دوگانگی است؛ در حالی که در نظام معرفتی نسفی، بالاترین حد حکمت، رسیدن به مقامی هم‌شأن جایگاه ربوبی است.
۷. در اندیشه شنکره، مشاهده کثرت، معلول جهل است؛ در صورتی که در اندیشه نسفی، آنچه جهل و صفت محجوبین از حق است، عدم مشاهده وحدت است، نه مشاهده کثرت.
۸. شنکره و نسفی، هر دو در نظام معرفتی خود بر این باورند که فهم و دریافت وحدت جز از طریق شهود امکان‌پذیر نیست.
۹. در نظام معرفتی شنکره و نسفی، دریافت‌های عقلانی فروتر از دریافت شهودی است و عقل از فهم حقایق، به‌ویژه در ساحت ربوبی، ناتوان است.
۱۰. در منظومه فکری حکیم شنکره، غایت شهود برهن است؛ این در حالی است که در منظومه فکری حکیم نسفی، ویژگی برجسته نفس و کمال آن، وصول الی الله است.

منابع

- راداگریشنان، سروپالی، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهاننداری، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- رحیمیان، سعید و زهرا اسکندری، ۱۳۹۴، «مقایسه تطبیقی معرفت نفس در اندیشه ابن عربی و شنکره»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۱، ص ۲۱-۲۶.
- ریجون، لوید، ۱۳۷۸، *عزیز نسفی*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز.
- سرآکبر، ۱۳۵۶، *اوپانیساد*، ترجمه محمددارا شکوه، مقدمه و حواشی و تعلیقات تاراچند و سیدمحمدرضا نائینی جلالی، تهران، کتابخانه طهوری.
- فدایی، مهدی، ۱۳۹۱، «درآمدی بر ارتباط نظام معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عزیز نسفی»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، سال نهم، ش ۳، ص ۱۳۳-۱۵۹.
- فیرحی، دود و مهدی فدایی، ۱۳۸۷، «حرکت جوهری از عزیزالدین نسفی تا صدرالدین شیرازی»، *خردنامه*، ش ۵۳، ص ۷۳-۹۲.
- گراوند، سعید، ۱۳۹۱، «نقش معرفت برتر در نیل به نجات از دیدگاه اوپانیساده»، *اندیشه دینی*، دوره دوازدهم، ش ۴۵، ص ۱۰۷-۱۲۰.
- محمودی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، *مشرق در دوافق، مقدمه‌ای بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و هندویی (ابن عربی، شنکره و رامانوجه)*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۴۴، *کشف الحقایق*، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ____، ۱۳۷۸، *راز ربانی*، به اهتمام حسین معلم، تهران، امیرکبیر.
- ____، ۱۳۷۹، *بیان التنزیل*، تصحیح علی اصغر میرباقری فرد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ____، ۱۳۸۱، *زبدة الحقایق*، تصحیح، مقدمه و تعلیقات حق وردی ناصری، تهران، طهوری.
- ____، ۱۳۸۴، *انسان کامل*، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، تهران، طهوری.
- ____، ۱۳۸۴، *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان کامل*، پیشگفتار هانری کربن، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، طهوری.
- الیوت، دویج، ۱۳۹۱، *بود و نمود، معرفی مکتب ادویتیه ودانته: عرفان وحدت وجودی هندویی*، ترجمه محبوبه هادی‌نا، قم، ادیان.
- Allan, J, 1994, "Jnana Marga", *Encyclopedia of Religion & Ethics*, James Hastings (ed), New York, Edinburgh.
- Chryssides, George, 2006, *Wilkins, Margaretz, A Reader in Secret Religious Salvation*, New York, Continuum.
- Dasgupta, S, 1973, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, Delhi, Motillal Banarsidass - Publishing.
- Flood, Gavin, 2005, *Companion to Hinduism*, Cambridge, Blakwell publishing.
- Matillal. E., 1971, *Companion to The Hindu World*, Sushil Mittal and Gene Thurby (ed), New York and London.
- Nhay, s, 1999, *Wisdom of Hinduism*, *Vikas Publishing House, PVT LTD*, Delhi-110020.
- Patton, Lauriel, 2004, *Veda and Upanisad, The Hindu World*, Sushil Mittal and Gene Thurby (ed), New York and London, Routledge.
- Singh, N. 1990, Dharmdeo, A Study of Hinduism, Vikas Publishing House, PVT LTD, Delhi- 110020.**
- Sankaracharya, 1980a, *The commentary of Brihad Araniaka Upanisads*, Translated by Agrawala and Krishna Warriar, A. J. Chennai, Vasanta Press.
- Sankaracharya, 1980b, *The commentary of Chandogya Upanisads*, Translated by Agrawala and Krishna Warriar, A. J. Chennai, Vasanta Press.
- Sankaracharya, 1980c, *The commentary of Kena Upanisads*, Translated by Agrawala and Krishna Warriar, A. J. Chennai, Vasanta Press.
- Sankaracharya, 1980d, *The commentary of Mandokia Upanisads*, Translated by Agrawala and Krishna Warriar, A. J. Chennai: Vasanta Press.
- Zimmer, Heinrich Banarsidass, 1990, *Philosophies of India*, Delhi.