

وقایع نصر از فلسفه جاوید

هیوستن اسمیت
ترجمه ضیاء تاج الدین

کتابخانه فیلسوفان زنده کاملاً متفاوت با یادمان هاست. قرار گرفتن در مجموعه برجسته کتابخانه فیلسوفان زنده فی نفسه بزرگ‌ترین افتخار برای یک فیلسوف در نزد همکسوتان وی محسوب می‌شود. از این رو، این کتابخانه برای تکریم بیشتر نیازی به گرافه‌گویی ندارد و می‌تواند مستقیماً فیلسوف مورد نظر را به چالش طلبد و با ایجاد حلقه‌ای پیرامون آثارش تا زمانی که او هنوز پرتکاپوست، غایت وضوح و تفصیل را در باب برخی از نکته‌ها از وی بخواهد. مع هذا شایان ذکر است که پرفسور سیدحسین نصر یگانه فردی است که از بیشترین تکریم در نزد همکسوتان خود در فلسفه و مطالعات مذهبی برخوردار شده است. در سال ۱۹۸۱ از وی دعوت شد تا سخنرانی‌های معتبر گیفورد را در دانشگاه ادینبورگ ارائه کند که بعدها با عنوان معرفت و امر قدسی انتشار یافت و با این اثر وی از بیشترین تکریمی برخوردار شد که می‌توان نثار یک فیلسوف معاصر کرد.^۱

وانهادن این نکته زندگی‌نامه‌ای و پرداختن به چالشی که دستینه این کتابخانه است، مرا سرگشته می‌سازد. من از بین نویسندگان مقاله‌های این کتاب یگانه فردی هستم که بیش از همه با دیدگاه فلسفی پرفسور نصر و مهم‌تر از همه با صحنه‌ای که وی بر فلسفه جاوید می‌گذارد، قرابت دارم. در واقع، من با این تصدیق نصر که تحت تأثیر وی، من نیز با آن همداستان شده‌ام به حدی موافقم که تردید نقادانه درباره آن به بازی می‌ماند. من باید پرسش‌هایی را مطرح سازم که واقعاً مدنظر ندارم، زیرا می‌دانم که پاسخ وی به آنها



مکتبہ اسلامیہ پاکستان
کراچی



چیست. کتابخانه فیلسوفان زنده شایسته طریقه‌ای بهتر از این است و لذا راهبردی را اتخاذ می‌کنم که متمایز از سایر راهبردهاست. من به زبان خود نکته‌های اساسی را در دیدگاه فلسفی وی تبیین می‌کنم و در این فرآیند گاهی تأمل می‌کنم تا مواردی را برجسته سازم که معمولاً مایه کژفهمی‌هاست. سپس به انتقادهای به عمل آمده از دیدگاه او می‌پردازم که از اوضاع فلسفی کنونی نشئت می‌گیرد. بخش استنتاج این مقاله در باب نقد خود نصر در مورد این اوضاع است. امیدهای من در مورد این قالب بر دو نوع است. در هر مورد که پرفسور نصر با تبیین‌های من موافق است، روش من در طرح موضوعات به قالب بندی دقیق‌تر دیدگاه وی یاری می‌رساند. در مواردی که او نظرات مرا اصلاح می‌کند، نکته‌هایی را از وی خواهیم آموخت. همان‌گونه که از عنوان این مقاله برمی‌آید، من توجه خود را به فلسفه جاوید معطوف می‌سازم که شالوده دیدگاه پرفسور نصر است.

۱- کدام فلسفه جاوید؟

اصطلاح فلسفه جاوید که از واژه لاتینی فیلسوفیا پرنیس اقتباس شده است، عمدتاً به منزله این ادعا تلقی می‌شود که نوعی درونمایه مستمر در سراسر تاریخ جاری است.^۲ برخی از حقایق ماندگار و جاوید را می‌توان در نوشته‌های فلسفی و سنت‌های روایی همه دوره‌های تاریخی بازشناسی کرد. فلسفه جاوید که ظاهراً به قدمت خود هستی است، فلسفه‌ای ماندگار است. حقیقت این فلسفه از نسلی تا نسل دیگر پایدار می‌ماند و از تب و تاب‌های زودگذر فلسفی جان سالم به در می‌برد. مع‌هذا این سفره آب زیرزمینی چیست که بنابر باور طرفدارانش بر اثر فشار حقیقت در هر زمان و هر جا که شکافی در زمین ایجاد شود، غلیان می‌کند؟ چارلز اشمیت فهرست فیلسوفانی را گردآورده است که چنین ادعایی داشته‌اند و این ادعا سراسر گسترده فلسفی از فلسفه مدرسی توماسی، فلسفه مدرسی عام، و فلسفه کاتولیک عام تا افلاطون‌گرایی، عرفان، فلسفه غرب، و فلسفه جهانی، و نیز طبیعت‌گرایی و حتی اثبات‌گرایی را شامل می‌شود.^۳ ارتباط آن با فلسفه مدرسی و در پی آن فلسفه کاتولیک دارای قوتی خاص و برآمده از این واقعیت است که از نوزده مدخل برای این اصطلاح در نمایه فیلسوفان نه مدخل در مجله مطالعات مارتن و یکی از ده مدخل باقیمانده در گزارش‌های انجمن فلسفی کاتولیک آمده است. همان‌گونه که جیمز کالینز در فصلی از کتاب سه مشرب فلسفی با عنوان «مسئله فلسفه جاوید»



بیان می‌کند، فیلسوفان دوران معاصر از این اصطلاح به دو شیوه متفاوت بهره گرفته‌اند. برخی از فیلسوفان آن را به استنتاج‌های مشترکی اختصاص داده‌اند که فیلسوفان در تلاش برای تلفیق روندهای فلسفی افلاطونی و ارسطویی به آن دست می‌یابند، اما سایر فیلسوفان آن را به منظور پرداختن به دوگانگی‌هایی به کار گرفته‌اند که کماکان بروز می‌کند.^۴ این امر از دیدگاه یاسپرس فقط به منزله پرسش‌هایی است که فیلسوفان همواره مطرح می‌کنند. ارزش‌های چندگانه این مجموعه از مدلول‌ها به حدی است که می‌توان این اصطلاح را بی‌فایده دانست، گرچه این گستره از ارزش‌ها قابل فهم است. دیدگاه‌های مابعدالطبیعی اساساً دارای حیظه‌ای نامحدود است و لذا در هر زمان و مکان اعتباری جهانشمول دارد و همه افرادی که در فهرست‌های اشمیت و کالینز قرار گرفته‌اند، باور دارند که فلسفه جاوید دارای سرشت مابعدالطبیعی است. باید این فرض را به باور مزبور افزود که حقیقت فیضان می‌کند و منطقی می‌نماید که تصور کنیم همواره لااقل افراد موشکاف معدودی وجود داشته‌اند که به آنچه فیلسوف مورد نظر حقیقت می‌پندارد، پی برده‌اند. اینکه هر دانشمند مابعدالطبیعه باید حقیقت این دیدگاه را باور کند و یا آن را حقیقی‌تر از بدیل‌های شناخته‌شده آن بداند، بدیهی به نظر می‌رسد؛ زیرا آدمی نمی‌تواند آنچه را خطا می‌پندارد، باور کند. انسان می‌تواند خطا کند، اما قادر نخواهد بود خطا را جزء باور خویش قرار دهد.

بنابراین، آنچه پرفسور نصر آن را حقیقت زیرزمینی می‌پندارد که همه جا در لفافه‌های گوناگون چنان تجلی می‌یابد که گویا یک اندیشه از رهگذر اندیشه‌های بسیار بیان می‌شود، چیست؟ پاسخ به این پرسش را با تعاریف آشکار آغاز می‌کنم، زیرا گمان من این است که پرفسور نصر زمینه‌ای را در فلسفه غرب (مأمن کتابخانه فیلسوفان زنده) می‌پذیرد که لایب‌نیتز با به کارگیری این اصطلاح به سال ۱۷۱۴ در نامه‌ای به ریمون که مکرراً نقل شده است، به آن اشاره کرد. نصر همچنین چشم‌اندازی را می‌پذیرد که آگوستینو استویکو راهب آگوستینی با تکیه بر سنتی دیرینه، دو سده قبل از لایب‌نیتز آن را مدنظر قرار داد. تا آنجا که بر ما معلوم است، استویکو عبارت فلسفه جاوید را وضع کرد؛ لیکن برای تحکیم جریان فکری‌ای که استویکو این عبارت را برای اطلاق به آن به کار گرفت، باید از مارسلیو فیچینو (بنیانگذار فرهنگستان افلاطونی فلورانس و مترجم آثار افلاطون، افلوپین و سایر فیلسوفان نوافلاطونی) نام برد. نظر به اینکه در اینجا خود را به

تعاریف آشکار مقید ساخته‌ام، جریان فلسفی شناسایی شده به همت این فیلسوفان را تبیین نمی‌کنم؛ اما به جریانی می‌پردازم که پرفسور نصر خود را در آن جای می‌دهد. در اوایل سده بیستم، مکتبی فکری به یاری رنه گنون و آنادا کوماراسوامی ظهور یافت که فریتجوف شوان، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز، و خود حسین نصر به آن استمرار بخشیده‌اند. اعضای این مکتب برای متمایز ساختن خود از سایر مدعیان فلسفه جاوید غالباً از حکمت خالده یا مذهب جاوید سخن می‌گویند که یقیناً فلسفه‌ای مذهبی است. آنان همچنین بر اساس مخالفت با سمتگیری‌های نادرستی که فلسفه نوگرا و پسانوگرا اتخاذ کرده است، خود را سنت‌گرا قلمداد می‌کنند. من در بخش پایانی این مقاله به این جنبه جدلی موضع نصر می‌پردازم.

با توجه به این تعریف آشکار از دیدگاه نصر، منطقی است که جوهره آن را خلاصه کنیم و به انتقادهای علیه آن و پاسخ‌های نصر به این انتقادهای پیردازیم؛ اما من این مسیر را پی نمی‌گیرم و این سه موضوع را با هم بررسی می‌کنم. از آنجا که تصور می‌شود خوانندگان این مقاله به طور کلی از موضع پرفسور نصر آگاهی دارند، من این آگاهی را بدیهی می‌شمارم و حدود شش نکته را بررسی می‌کنم که بر فلسفه وی حاکم است. اگر خوانندگان بتوانند رگه اصلی در همه این نکته‌ها را تشخیص دهند، حدودمرزهای فلسفه او هویدا خواهد شد؛ این نکته‌ها یقیناً بحث‌برانگیز خواهد بود، زیرا امروزه از مقبولیت چندانی برخوردار نیست. من در ادامه مقاله می‌کوشم تا این مطلب را بیان کنم که به نظر من نصر چه پاسخی به این پرسش‌ها خواهد داد. این امر تا حدی شامل تصحیح کژفهمی‌هاست، زیرا من غالباً از استدلال‌هایی دوری می‌جویم که مربوط به سنت‌گرایانی است که دارای این احساس آزاردهنده‌اند که موضوعاتی کاملاً متفاوت مدنظر است. یوگی برا زمانی با طعنه اظهار داشت که نمی‌خواهد مرتکب اشتباهی نادرست شود، و من در این باره تأمل خواهم کرد. منتقدان زمانی دچار اشتباه نادرست می‌شوند که انتقادهایشان از فلسفه نصر به هدف اصابت نمی‌کند. آنان زمانی دچار این اشتباه نادرست می‌شوند که دیدگاه‌هایی را که جزء باورهای نصر نیست، نفی می‌کنند.

من از این پس با استفاده از اصطلاح «فلسفه جاوید» از دیدگاه نصر، به نکته‌های تعیین‌کننده‌ای می‌پردازم که شالوده‌های این فلسفه را تشکیل می‌دهد.



۲- نکته های اساسی در جاویدگرایی نصر

الف - قیاس به جای استقرا

خود اصطلاح «فلسفه جاوید» ممکن است مایه یکی از رایج ترین کژفهمی ها در مورد برداشت نصر از این فلسفه باشد. نظر به اینکه این اصطلاح متضمن حضور همه جایی است، افراد عموماً تصور می کنند که نصر جاویدگرایی خود را به طور استقرایی از گزارش های مورخان استنباط می کند. گویی وی دانشمندان علوم اجتماعی را موظف ساخته است تا میراث فلسفی جهان را بکاوند و فلسفه جاوید آن را از قطعه ای مابعدالطبیعی استخراج کنند که به طرز فرآگیر هویدا شده است. استیفن کتز خلاف این مسیر را می پیماید تا از این ادعا جانبداری کند که «هیچ فلسفه جاویدی به رغم نظر ها کسلی و بسیاری از دیگر کسان وجود ندارد»^۵. کتز با استفاده از عرفان برای تبیین این ادعا استدلال می کند که انواع عرفان دارای جوهره مشترکی نیست، زیرا بدون تمه و بر اساس سنت هایی نظارت می شود که آنها را در خود جای داده است. منظور من در اینجا این نیست که آیا انواع عرفان در سطح کلی دارای درونمایه ای مشترک است، زیرا این نکته را مدنظر دارم که فلسفه جاوید نصر بر پاسخ به این پرسش متکی نیست؛ به همین علت، همان گونه که گفتم، این فلسفه به طور استقرایی از تعیین سنجه ای به دست نمی آید که مکرراً هویدا می شود، بلکه از شهود مابعدالطبیعی یا بینش های «عقلی» حاصل می شود. از آنجا که این واژه از نظر نصر خصلت تعیین کننده انسانیت ماست، باید انتظار داشت که در هر جایی پدیدار شود و بدین ترتیب حضور همه جایی در جاویدگرایی نصر جای نمی گیرد. مع هذا درک این نکته اهمیت دارد که حضور همه جایی برخاسته از حقیقت جاویدگرایی است، نه معیار آن که عقل است.

ب - عقل

درک انسان آمیزه ای از دو نوع شناخت است که نصر با اصطلاحات منطقی و عقلی آنها را از یکدیگر متمایز می سازد. اصطلاح «شهودی» دارای معنایی ثانویه است که اصطلاح «منطقی» را نیز دربرمی گیرد. بخش بزرگی از آنچه آن را شناخت می پنداریم، جنبه منطقی دارد؛ این شناخت از این حیث استدلالی است که با واژه ها بیان می شود و از این حیث غیرمستقیم است که به امری غیر از خود اشاره دارد. شناخت عقلی خصلت دیگری دارد

و از قوه فکری مجزایی نشئت می‌گیرد که سنت توماس و اصحاب مدرسه آن را اینتلکتوس، یونانیان آن را نوس، هندوها آن را بودی، بودایی‌ها آن را پراجنا، و مسلمانان آن را عقل می‌نامند.

امروزه تفاوت بین عقل و بینش عمدتاً از بین رفته است. مع هذا فقط لحظه‌ای تأمل لازم است تا معلوم شود که ذهن ما دارای دو عملکرد است که در عین ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر از یکدیگر متمایز هستند. مثلاً هنگامی که خود را در نظر می‌گیریم، به «من» می‌اندیشیم که امروز صبح از خواب برخاست، منتظر یک نامه است، و مانند اینها. با وجود این، اگر از خود پرسیم که این «من» چه کسی است و در واری تعاریف عینی از نوع مزبور کندوکاو کنیم تا به احساس ذهنی هویت خود دست یابیم، خواهیم فهمید که «من» توصیف‌ناپذیر است. لحظه‌ای درنگ کنید و به درون‌نگری بپردازید. سعی کنید که خاستگاه اساسی‌ترین و شخصی‌ترین مفهوم «من» را که شالوده تجربه ذهنی شماست، حس کنید. در صورت موفقیت درخواهید یافت که آگاهی تعیین‌شده متفاوت با آن چیزی است که می‌توان از آن آگاه شد. این «من» توان آگاهی از هر امری را دارد. اما نمی‌توان آن را مشاهده کرد، زیرا بیننده است که می‌بیند، و تجربه‌گر است که تجربه می‌کند. گرچه این «من» اصولاً پذیرای هر نوع مضمونی است، خود آن را نمی‌توان به یک مضمون تبدیل کرد، درست همان گونه که دستی نمی‌تواند خود را بگیرد و یا چشمی نمی‌تواند خود را بنگرد، نصر عقل را سرچشمه همه شناخت‌ها می‌داند. بدین ترتیب، او پیرو ارسطوست که این عقل را عقل فعال یا عامل نامید تا آن را از قوایی تفکیک کند که کمتر جنبه فکری دارد و بر قدرت عقل حاکم است. به رغم آنکه تعیین مشخصه‌های عقل دشوار است، نباید آن را فقط بر اساس تجلی ناب و بی‌مضمون آن در نظر گرفت؛ زیرا عاملیت مستقیم آن را هر زمان که دانسته‌ها را نتوان با واژه‌ها بیان کرد، مشاهده می‌کنیم. یکی از نمونه‌های شاخص آن رنگ‌های غروب خورشید است که نمی‌توان آنها را برای فرد نابینا توصیف کرد.

ج - خاستگاه عقل و پیامدهای آن برای حقیقت

کمر نخته‌ای ممکن است به اندازه این پرسش که ما انسان‌ها چگونه به این مرحله رسیده‌ایم، نوگرایی را از چشم‌اندازهای سنتی منفک سازد. ملت‌های سنت‌گرا در همه



جا تصور می کنند که ما بر اساس خلقت یا فیض، موجودات کهنتری هستیم که از هویتی مهتر یعنی خالق یکتا نشئت می گیریم، حال آنکه تکامل داروینی به ما می آموزد که ما موجودات عقلانی مهتری هستیم که از اندام های کهنتر زنده و بی شعور نشئت گرفته ایم. طبق این دیدگاه داروینی، عقلی که من توصیف کرده ام، یکی از استعداد های فکری است که نوع بشر آن را در روند پیشرفت خود به دست آورد تا پیوند انطباقی وی را با طبیعت تسهیل کند. از دیدگاه نصر، این عقل نشانه حضور خداوند در ماست. همچنین عقل عامل ارسطو از این حیث به ذهن خطور می کند که (بنابر تبیین یکی از دانش پژوهان ارسطویی به نام جیمز دورلینگر) «خودشناسی ناب الهی در وجود ماست تا مشابه خود را در وجود ما ایجاد کند. این وجود مشابه، ذهن ما و سازواره های آگاهی ماست.»^۶ اکهارت نیز این گونه به این موضوع می پردازد: «در وجود ما چیزی به نام عقل وجود دارد که خلق نشده و خلق نشدنی است.» از آنجا که فقط خداوند خلق نشده است، این امر با اندیشه ارسطو پیوند می خورد که عقل را حضور خداوند در وجود ما می داند؛ اما این امر فراتر از این می رود. عقل نه فقط شرط لازم برای شناخت ماست، بلکه شالوده وجود ما را تشکیل می دهد و به ما هستی می بخشد. امروزه فیلسوفان معرفت شناسی را از بودشناسی جدا می کنند و مصداق های متفاوتی برای آنها قائل هستند. در نتیجه، حقیقت تابع گزاره هاست، نه اشیا. از نظر سنتی، این دو مفهوم تا حدی با یکدیگر مرتبط بودند. در زبان لاتین، و روس به معنای «حقیقی» است. این واژه همچنین به معنای «واقعی»، «راستین»، و «اصیل» یعنی خصلت هایی است که محدود به قضیه ها نیست. همین امر در مورد اصطلاحات اساسی سایر تمدن های سنتی مصداق دارد. در زبان سانسکریت، ست دارای دو معنای «حقیقت» و «واقعیت» است که سه گانه معروف ست - سیت - آناندا (وجود - آگاهی - سعادت) آن را آشکار می سازد. از حیث معرفت شناختی، نشانه چینی چن که در اصل به شکل مهر بود، ترازوی پُری را به تصویر می کشد که بر روی چارپایه ای قرار دارد. این امر دال بر لبریز، واقعی، و استوار بودن است و لذا به معنای «حقیقی» در مقابل «پوچ» و «غیر واقعی» و به عبارتی چیا می باشد.^۷ در زبان عربی، الحق که یکی از اسمای حسنا ی نودونه گانه الله است، هم به معنای «حقیقت» و هم به معنای «واقعیت» است.

نظر به اینکه نصر سنت گراست، تعجب آور نیست که از نظر او شناخت و وجود نیز همانند سایر خصلت هایی که امروزه مصداق های بودشناختی متفاوتی دارند، دارای تقارن

هستند. نقطه شروع مابعدالطبیعه نصر وجودی نامتناهی است که او آن را مفهومی اجتناب‌ناپذیر می‌داند، زیرا بدیل متناهی آن دال بر محدودیت یا نقطه تفکیکی است که ذهن نمی‌تواند آن را نهایی تلقی کند، چرا که ذهن به حکم غریزه از خود می‌پرسد که در ورای آن چیست. بر این اساس، حدود مرز مطلق همانند دری یک رویه است که نمی‌توان آن را متصور ساخت. قبل از افلوپین، غرب فقدان تناهی را محرومیت قلمداد می‌کرد، زیرا این فقدان را با عدم تعین و فقدان معنی و شکل مرتبط می‌دانست. در این مورد، نصر طرفدار فیلسوفان هندی است که از ابتدا معتقد به وجود لایتناهی مثبت بودند و آن را امکان مطلق برای گنجاندن هر امر ممکن در آن می‌پنداشتند. از آنجا که هیچ امری نمی‌تواند این وجود نامتناهی را به این مفهوم کامل در خود جای دهد، نصر در عوض آن را امر مطلق و (در بحث از شناخت) عقلی می‌داند که قبلاً تبیین شد^۱ عقل در ما پرتوی از امر مطلق است که وارد عرصه‌ای نسبی یا دنیای مایا می‌شود. این امر ما را به موجوداتی الهی‌گونه بدل می‌سازد که قادر به شناخت وجود حق هستند، حقی که همسان با بیان «حقیقت» به مفهوم خاص آن است. واژه‌هایی که من به مفهوم خاص به کار می‌برم، جملگی دارای یک مصداق یعنی دال بر موجودی غایی هستند که می‌توان آن را در بند ترجیح یونانی‌شادی با عنوان تات توام آسی (آن هنر تو) یافت.

امروزه کمتر موضوعی به اندازه «حقیقت» به مفهوم خاص آن موجب تحیر فلسفی (و برای بسیاری افراد، عصبانیت فلسفی) می‌شود، زیرا مکتب خطاپذیری موضوع روز است. بنابراین، صحنه نصر بر این امر را باید توضیح داد. من نخست به اهمیت این موضوع می‌پردازم.

لشک کولاکوفسکی در کتاب نوگرایی در بوته آزمایش بی‌پایان استدلال می‌کند که گرایش به دعوی حقیقت‌غایی و نهایی از یک سو و دعوی خلاف آن یعنی نگرش نقادانه‌ای که همه دعاوی مربوط به حقیقت را به حدی تضعیف می‌کند که گرایش به شک‌گرایی، نسبی‌گرایی، و حتی هیچ‌گرایی دارد، عمیق‌ترین و پاینده‌ترین کشمکشی است که تمدن غرب می‌تواند آن را برتابد. نگرانی خود وی در مورد وجه دوم این کشمکش است. وی استدلال می‌کند که این نگرش نقادانه در کلیت خود منکر حدود است و چنانچه تسری باید منکر نظم متعالی یا ساختار عمیقی است که تعیین‌کننده این حدود است. مذهب با این طرح مقابله می‌کند و (همان گونه که کولاکوفسکی با



روشنگری بیان می‌کند) «روش انسان برای پذیرش زندگی [تاریخی] به مثابه ناکامی اجتناب ناپذیر» در قرار گرفتن تحت فشار محدودیت‌هایی است که قابلیت ساختار شکنی ندارد. هنگامی که یک فرهنگ این حس فشار را که به سبب غایی تربودن از فرهنگ و تاریخ فقط حاصل نظمی مقدس است، از دست می‌دهد، می‌پندارد که انسان‌ها «به طور بی‌وقفه انعطاف ناپذیر» هستند و آنها را در معرض هر شکلی از تمامیت‌خواهی فکری و سیاسی قرار می‌دهد.

من معتقدم که نصر با تحلیل کولاکوفسکی موافق است؛ اما کسانی که رویاروی او قرار دارند، خاطرنشان می‌سازند که همین تمامیت‌خواهی یکی از بیرحمانه‌ترین شکل‌های مطلق‌گرایی است و استدلال می‌کنند که مکتب خطاپذیری مطمئن‌ترین سپر علیه آن است. این موضع مطلق‌گرایی را جایگزین مکتب خطاپذیری می‌کند، اما نصر با نظری موافق است که رابرت کین با قوت در کتابی با عنوان از طریق هزارتوی اخلاقی مطرح می‌سازد و مطلق‌گرایی را پیش شرط مکتب خطاپذیری قلمداد می‌کند.^۹ از این حیث، اصلاً نمی‌توان خطا کرد، مگر آنکه راهی برای وجود واقعی و واقع‌گرایانه امور وجود داشته باشد. بدون حقیقت هیچ خطایی وجود ندارد. معرفت‌شناسی معقولانه از این حیث مطلق‌گرایانه است که می‌پندارد حقیقت وجود دارد و از این حیث خطاپذیر است که تصور می‌کند ما عمدتاً از این حقیقت آگاهی نداریم.

آیا معرفت‌شناسی نصر بر اساس این قاعده خصلتی معقولانه دارد؟ به نظر می‌رسد که برداشت وی در مورد خطاپذیری عقل به مثابه وجود خداوند در ما و از طریق ما دقیقاً متضاد مکتب خطاپذیری است، اما تصور می‌کنم نصر اعتراض خواهد کرد که در این تعبیر تفاوت‌های ظریف مورد نظر وی در مورد این خطاناپذیری نادیده انگاشته شده است. ارائه چند قیاس ممکن است در این مورد سودمند باشد. قانون جاذبه قطعاً در مورد اشیای بزرگ صدق می‌کند، اما به یک خار فشار نمی‌آورد تا مستقیماً به زمین سقوط کند، زیرا باد مانع آن است. همچنین یک قطره آب با دریا همسان نیست، اما هر دو از H_2O تشکیل شده‌اند.

ما با تبدیل این قیاس‌ها به افکاری که این قیاس برای ایجاد آنها به کار می‌رود، می‌توانیم نخست این نکته را مدنظر قرار دهیم که اگر (همان‌گونه که بیشتر خاطرنشان شد) وجود نامتناهی یکی از اندیشه‌های اجتناب‌ناپذیر برای نصر باشد، در این صورت یکی از

تمایزهای اجتناب‌ناپذیر برای وی تمایز بین وجود متناهی و وجود نامتناهی و یا (به عبارت دیگر) بین وجود مطلق و وجود نسبی است. از آنجا که وجود نامتناهی را نمی‌توان به اجزای کوچکتر تقسیم کرد، این وجود باید مطلق باشد؛ و این واقعیت که ما در اینجا هستیم، کافی است تا ثابت کند که تناهی هم وجود دارد. این دو چه رابطه‌ای با هم دارند؟ نصر این دو را با توجه به این نکته به هم پیوند می‌دهد که نظر به اینکه وجود نامتناهی به منزله امکان مطلق است، باید شامل وجود متناهی هم باشد. در غیر این صورت، موجودی علاوه بر آن وجود خواهد داشت و این وجود نامتناهی نخواهد بود. این امر وجود متناهی را نامتناهی می‌سازد، اما آن را به موجود نامتناهی مطلق بدل نمی‌سازد. همان‌گونه که نصر عنوان می‌کند، این سخن که «فقط خداوند وجود دارد (تعالی)» و هر آنچه وجود دارد خداوند است (درون ماندگاری)؛ این نکته را به طور سربسته نشان می‌دهد؛ اما این گفته هنگامی از صراحت برخوردار می‌شود که این عبارت را به آن بیفزاییم: «اما نه خداوند به مفهوم مطلق آن.» دیدگاه سلبی نوافلاطون‌گرایی در مورد شر در این مورد مصداق دارد، شری که شامل هر امر غیر کامل از جمله خطایی است که مکتب خطاپذیری بر آن تأکید می‌ورزد و هدف این پاراگراف پرداختن مجدد به آن خصوصاً به موضوع موافقت نصر با مکتب خطاپذیری است؛ البته در این راستا نباید کل این مکتب را رد کنیم. نظر به اینکه هیچ تناسبی بین وجود متناهی و نامتناهی و بین وجود شکل‌یافته و شکل‌نیافته وجود ندارد، هر نوع تبیین وجود بی‌شکل صرفاً جنبه‌ای تخمینی دارد. مع هذا این امر تمایز بین اندیشه‌های راستین و دروغین را کاهش می‌دهد. توسل نصر به وجود مطلق کماکان دارای استحکام است. وجود مطلق با کم‌اهمیت تلقی کردن صورت‌گرایی در اندیشه‌ها آنها را به اجزای کوچکتر تقسیم می‌کند و در عین حال معیاری را برای دقت استعاری آنها به دست می‌دهد. اندیشه‌ها تا آنجایی راستین هستند که تلویحاً دال بر جنبه‌هایی از حقیقت کل باشند که خود حق است. این اندیشه‌ها راهنمای فکر هستند و جز این نقش دیگری ندارند؛ و هر آموزه‌ای در مواجهه با واقعیت مطلق فی‌نفسه آموزه‌ای خطاست. مع هذا تا آنجا که این حوزه به حق تقرب دارد، ممکن است «خطایی» مقدر، اجتناب‌ناپذیر، و سودمند باشد که امکان حق را شامل می‌شود و با آن ارتباط دارد.

بدیهی است که این روش توسل به حق بدون محدود ساختن خود به تناهی و جهالت



بشری برخاسته از تمایز نصر بین عقل (ملفوظ، ارجاعی، و خطاپذیر) و خردی است که از این صفات فراتر می‌رود. مجدداً باید خاطر نشان کرد که خرد از این لحاظ خطاناپذیر است که منبع و عامل قدرت بخش به همه نوع آگاهی و وجود است، اما در جهان نسبی به درجات مختلف بر این اساس تجلی می‌یابد که با چه عمقی در لفافه جهالت قرار می‌گیرد یا (از حیث بودشناختی) تا چه حد به تقلیل‌های لاجورد تن درمی‌دهد. سقراط اعتقاد داشت که حقیقت در درون ما جای دارد، اما وی زندگانی خود را برای استخراج این حقیقت از درون وجود انسان‌ها نثار کرد. تیسیتاکا می‌گوید که «گنجینه‌ای از علم مطلق الی‌الابد در قلب‌های ماست»، اما هیچ فرد بودایی ادعا نمی‌کند که دارای احاطه بر این علم مطلق است.

به بیان دقیق‌تر، خرد در جهان نسبی نه فقط به درجات مختلف بلکه به هر درجه ممکن تجلی می‌یابد، زیرا (همان گونه که مشاهده شد) وجود نامتناهی به منزله امکان مطلق است. این امر سلسله بزرگ وجود را به ذهن من متبادر می‌سازد که موضوع اثر کوچک اما برجسته آرتور لاجوی درباره این سلسله است.^{۱۰}

د- سلسله بزرگ وجود

برای پرداختن به حمایت نصر از سلسله بزرگ وجود باید به دو اصل کارآمد وی توجه کرد که قبلاً ذکر شده است. مطابق اصل نخست، سلسله بزرگ وجود فی نفسه فلسفه جاوید نیست، زیرا دیدگاه‌های مابعدالطبیعی مطرح شده بر اساس عقل وضع شده است و مشمول محدودیت‌های آن است. این صورت‌بندی‌ها تا آنجا که با حقیقت قرابت دارد، می‌تواند مفید باشد؛ آنها با برخورداری از کارکردهایی مشابه با پیکره‌ها ممکن است شهودی را برانگیزند که به طور نامشروط حقیقت دارد. مع هذا همان گونه که ذن‌گرایان می‌گویند، مطلق پنداشتن آنها مانند آن است که اشتباه‌انگشتی را که با آن به ماه اشاره می‌کنیم خود ماه تلقی کنیم و پیکره‌ها را به معبود بدل سازیم. دومین اصل کارآمد صرفاً پیامدهای اصل نخست را به دقت تبیین می‌کند. از آنجا که سلسله بزرگ وجود فی نفسه فلسفه جاوید نیست، حضور همه‌جایی آن نمی‌تواند شالوده این فلسفه باشد و این نکته‌ای است که مکتوم مانده است. نصر این دغدغه را ندارد که آیا از حیث آمار اکثر فیلسوفان و الهیون با وی اتفاق نظر دارند یا خیر.

با وجود این، حضور همه جایی سلسله بزرگ وجود مبین آن است که در بین نظام‌های مابعدالطبیعی، این سلسله به مفهوم عام آن دارای بیشترین قرابت با حقیقت است و لذا شایسته است که به طور مستدل آن را بیان کنیم. لاجوی این زنجیره را این گونه تعریف می‌کند:

«هستی به منزله موجودی متشکل از شمار بزرگ یا نامحدودی از پیوندهایی است که از حیث سلسله‌مراتب از ناقص‌ترین نوع موجودات تا هر رده «ممکن» از کائن کامل در نوسان است.»

وی خاطر نشان می‌سازد که:

«تا اواخر سده هیجدهم بیشتر فرهیختگان بدون هیچ تردید [آن را می‌پذیرفتند]... [وی می‌افزاید که] این امر به هر ترتیب فلسفه رسمی رایج در بین تعداد کثیری از انسان‌های متمدن در بیشتر طول تاریخ آن بوده است و تعداد کثیری از متفکران موشکاف‌تر نظری و مبلغان بزرگ دینی آن را به اتحای مختلف و با درجات مختلفی از دقت و جامعیت تدریس کرده‌اند»^{۱۱}.

ارنست کاسیرر «مفهوم و تصویر کلی کائنات طبقه بندی شده» را مهم‌ترین میراث گمانه‌زنی باستانی می‌داند^{۱۲}، و کن ویلبر اظهار می‌دارد که اعتقاد به سلسله بزرگ وجود «با چنان شدتی» رایج بوده است که یا بزرگترین اشتباه فکری در تاریخ بشر است که به علت رواج گسترده خود واقعاً ذهن را مبهوت می‌کند، و یا اینکه دقیق‌ترین تجلی واقعیت است که هنوز باید ظهور یابد»^{۱۳}.

تعداد نامحدودی از پیوندها مهارناپذیر است و از این رو سنت‌گرایان نوعاً چهار سطح بودشناختی را از یکدیگر متمایز می‌سازند که به نظر می‌رسد «در جایی منقطع می‌شوند» که مشترکاتی برای دادن انواع کاملاً تمایزپذیری از اشیا وجود دارد. این سطوح با سطوح منطقی مشابهت دارد که افلوپین مشخص کرد؛ اما نظر به اینکه سلسله بزرگ وجود شامل مواردی غیر از نوافلاطون‌گرایی است، سنت‌گرایان اصطلاحات خاص خود را به کار می‌برند. با نگرش بالا به پایین، ما از سطح دنیوی (تقریباً دنیای مکانی-زمانی مادی) شروع می‌کنیم و از آنجا به سطح میانی می‌رسیم. نام این سطح برگرفته از متاکسی افلاطون است که (طبق نظر پل فردلندر) «یقیناً برای وی اهمیت فوق‌العاده‌ای

در بالای سطح میانی، سطح مینوی در بردارنده شعور خلاق است که هر امر زیرین را توانمند می‌سازد و اداره می‌کند و در بالا گشوده می‌شود تا به نامتناهی برسد. امر نامتناهی از این حیث با امر مینوی تفاوت دارد که توصیف‌ناپذیر است. امر نامتناهی فقط اشیای موجود در سطح سماوی را مدنظر دارد؛ اما سطح مینوی فقط به ویژگی‌های سطحی (قابل تشخیص) شیء می‌پردازد، در حالی که امر نامتناهی به تمامیت شیء می‌پردازد. سطح مینوی از حیث قابلیت توصیف ایجابی است، در حالی که امر نامتناهی به علت قراردادن در ورای ناشناختگی سلبی است. دسترسی به سطح مینوی از طریق اثبات و دسترسی به امر نامتناهی از رهگذر نفی حاصل می‌شود. همه این موارد را می‌توان در طرح‌بندی ساده (اما قدری ساده‌سازی شده) خلاصه کرد. همه مذاهب و اکثر فیلسوفان سنتی در ابتدا بین این جهان و جهان دیگر تمایز قائل می‌شوند. میرچا الیاده این تمایز را در عنوان مشهورترین کتاب خود به نام امور مذهبی و غیر مذهبی گنجانده است. بنابراین، هر دو جهان قابل تقسیم است. این جهان به جنبه‌های مشهود و نامشهود تقسیم می‌شود و جهان متعالی به حیطه‌های شناختنی و ناشناختنی تقسیم می‌شود. من در طی سه همایش تابستانی «ان. ای. ایچ» برای استادان دانشگاه نموداری میان‌فرهنگی را در مورد این چهار سطح از واقعیت و نحوه پیوند آنها با شخصیت انسان طرح کرده‌ام و معتقدم که این نمودار اساساً مبتنی بر موضع مابعدالطبیعی نصر است.

امروزه فقط معدودی از فیلسوفان غربی با سلسله بزرگ وجود موافق هستند. از میان آنان می‌توان از افراد ذیل نام برد: جان آنتون، بین هریس، بنیانگذار انجمن مطالعات نوافلاطونی، و پل کنتز که یکی از شیفتگان اخیر سلسله بزرگ وجود به طور عام بود. این نظرگاه روش سودمندی را برای تکریم تنوع جهان بدون درافتادن در ورطه نسبیت‌گرایی فراهم می‌آورد؛ اما از آنجایی که نمودار من شدیداً در انتقاد از درونمایه‌هایی است که فلسفه‌ها و مذاهب سنتی در مورد آنها از تنوع برخوردارند، مایلم خاطر نشان سازم که نصر به همین نسبت به تفاوت‌های آنها اهمیت می‌دهد. این نکته غالباً بر منتقدان وی که غالباً فلسفه جاوید او را آمیخته با سنت‌های تاریخی و عامل ایجاد ابهام در ویژگی‌های آنها می‌دانند، تأثیر نمی‌گذارد. هیچ امری نمی‌تواند فراتر از حقیقت قرار گیرد. شیفتگان «عصر جدید» که علاقه‌مند به تأیید نصر بر «وحدت متعالی مذاهب» هستند که عنوان کتاب برجسته‌ای در مکتب سنت‌گرایان است^{۱۵}، هنگامی که درمی‌یابند وی با چه شدتی بر جدایی مرز بین



مذاهب تأکید می‌ورزد نام وی را نادیده می‌گیرند.^{۱۶} نقطه‌ای ریاضی که در آن این مذاهب واقعاً دارای همگرایی هستند، نقطه‌ای متعالی است و از این حیث مفهوم الهی حکیمانه‌ای از وحدت بنیادین را وارونه می‌سازد که می‌توان آن را توصیف و از مذاهب زنده جدا کرد. توصیف این وحدت متعالی در متون مقدس، هنر، مناجات‌نامه‌ها، و حکمت‌های الهی از این نظر ارزشمند است که به جایگاهی اشاره دارد که محل تقارب نهایی همه اینهاست، اما هر سنتی امور مقدس را به شیوه خاص خود ترکیب می‌کند و کوشش برای ترکیب آنها موجب افتراق آنها می‌شود. چه کسی به این می‌اندیشد که با اذعان به وجود زیبایی در کلیسای جامع چارترس و تاج محل به زیبایی دست یابد و سپس زیبایی را از این بناهای تاریخی جدا کند. در هر مورد که شرح و توصیف دخیل است، نصر کاملاً موافق با کسانی است که اظهار می‌دارند هیچ معیار صریح فراگفتاری وجود ندارد تا بتوان یک گفتار خاص -- مانند سنت مذهبی -- را بر اساس گفتاری دیگر ارزشیابی کرد یا سنجید.

ه - باطن گرایی

نصر در دعوی خود راجع به دستیابی آگاهانه به قریحه یا عقل که فلسفه جدید تسلط خود را بر آن از دست داده است، خود را در معرض این اتهام قرار می‌دهد که طرفدار نخبه گرایی است. وی تا آنجا که این واژه دارای کاربرد توصیفی اما غیرمنتسب به فرد است، آن را می‌پذیرد. از حیث توصیفی، «نخبه بودن» صرفاً دال بر برتری است؛ تا زمانی که انسان به استعدادهای موجود توسل می‌جوید (و آنها را با امتیازهای کسب نشده مغلطه نمی‌کند)، اعتراض به آنها همسنگ با شکایت در مورد آن نوع جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم، زیرا این جهان بایی عدالتی‌ها سرشته شده است. افراد معدودی به طور مادرزادی دارای هیكلی مناسب برای کشتی سومو هستند و هرکس نمی‌تواند وارد دانشگاه ام. آی. تی. شود. به همین ترتیب، کمتر کسی می‌تواند مانند مایکل جردن توپ را وارد سبد بسکتبال کند و یا با ظرافت برخی از کودکان جنوب شهر کار پیچیده طناب بازی را انجام دهد.

همین موضوع در مورد مابعدالطبیعه که نصر (با استفاده از تمایز بین عقل و خرد) آن را از فلسفه متمایز می‌سازد، مصداق دارد. اکنون فلسفه با گسستن پیوندهایش از الهیات منحصراً عقل مستقل را دستمایه خود قرار می‌دهد، حال آنکه مابعدالطبیعه از نظر نصر

بینش های فکری ای را بکار می گیرد که سکان عقل است. این امر موجب می شود که نصر بین دو نوع ذهنیت تمایز قائل شود که وی آنها را ذهنیت خفی و ذهنیت جلی می نامد. آگاهی از امور جلی تقریباً به طور انحصاری از رهگذر شکل های منطقی و هنری حاصل می شود، اما امور خفی ممکن است از اینها فراتر روند و به شم های فکری راه یابند که (جدا از قیاس مربوط به سکان) دارای کارکردی است که ستارگان برای دریانوردان دارند و محاسبات و رزمایش های آنان را هدایت می کند. از نظر جلیون، چنانچه یک امر فاقد شکل باشد، فاقد حدود مرزهایی خواهد بود که آن را از سایر موارد متمایز می سازد و ارزش پولی آن (به بیان عاری از ظرافت) صفر است. تا آنجا که آنها قادر به تشخیص هستند، این امر هیچ است؛ اما برای خفیون این امر همه چیز است، زیرا نامتناهی است. برای جلیون، «نامتناهی» امری تجریدی است؛ اما برای خفیون «نامتناهی» امری عینی و یگانه «موضوع» کاملاً عینی است و مابقی امور سمسارا و مایا و سایه هایی بر روی دیوار غار افلاطون هستند.

این نکته فهرست مواردی را تکمیل می کند که به کرات موجب کژفهمی هایی در مورد فلسفه جاوید نصر شده است. مع هذا کل این بخش به نوعی تقریباً خارج از موضوع است، زیرا مشکل اصلی برای فلسفه نصر انتقادهای صریح نیست، بلکه بی توجهی است. امروزه به استثنای برخی مقالات، نه فقط فلسفه جاوید نصر بلکه فلسفه جاوید به طور عام مسکوت مانده است. فیلسوفان آن را به حدی دور از دغدغه های فلسفی جاری قلمداد می کنند که حتی زحمت نادیده گرفتن آن را هم به خود راه نمی دهند. از هفتاد و چهار مدخل مربوط به سید حسین نصر در نمایه فیلسوفان، در هفتاد و دو مورد از نصر به عنوان نویسنده یک مقاله و یا نویسنده یا گردآورنده مقالات یک کتاب یاد شده است. در دو مدخل دیگر، در یکی در خلال سایر مطالب از نصر نام برده شده است و مدخل دیگر نوشته یکی از طرفداران او رویندو است که از نصر انتقاد می کند که حق مطلب را در مورد این فیلسوف هندی ادا نکرده است.

من در مواجهه با چنین وضعیتی بخش بعدی مقاله را به بررسی برخی از جنبه های دیدگاه نصر اختصاص می دهم که دشواری هایی را در محیط فلسفی امروزی ایجاد می کند. همچنین به دلایلی می پردازم که نصر برای دفاع از موضع خود در رویارویی با آنها ارائه می کند.



۳- موانع

الف - مابعد الطبیعه

این واقعیت که هر نوع فلسفه جاوید به منزله مابعدالطبیعه است، از همان آغاز به زیان آن است؛ زیرا اکنون ساختارزدایی پسانبچه‌ای در مورد مابعدالطبیعه رایج شده است. از همان اواسط سده بیستم، آر. جی. کالینگ وود این سده را «عصری نامید که امکان وجود مابعدالطبیعه بدون چالشی سخت پذیرفته نمی‌شود.» اندکی پس از آن، آیریس مورداک اظهار داشت که «فلسفه معاصر روحیه‌ای عمیقاً ضد مابعدالطبیعی دارد. خصلت ضد مابعدالطبیعی آن را شاید بتوان در این هشدار خلاصه کرد: ممکن است که هیچ ژرف‌ساختی وجود نداشته باشد.»

انتقاد از مابعدالطبیعه از جهات متعدد صورت می‌گیرد. گاهی یک نظام مابعدالطبیعی خاص ناقص است، مانند نظام افلاطونی (که معمولاً افرادی مانند هایدگرویدر آن را سوءتعبیر می‌کنند) نظام دکارتی، نظام کانتی، یا نظام هگلی، و کل مابعدالطبیعه دچار نواقص آن نظام خاص است. در سایر موارد، رهیافتی معین در مورد ایجاد نظام دارای نقص است. سپر بلای فعلی، شالوده‌گرایی است. در این مورد نیز گمان می‌رود کل مابعدالطبیعه بر اثر خطاهایش متلاشی شود. حملات در قاره اروپا از جهات اساساً متفاوتی نشئت می‌گیرد. پسانوگرایان با طفره رفتن از معرفت‌شناسی و مسئله حقیقت در مباحث سیاسی شرکت می‌کنند. آنان استدلال می‌کنند «فرا روایت‌ها» که از نظر آنان همسنگ با مابعدالطبیعه است، به اقلیت‌های ستم‌دیده که در روایت‌های آنان نادیده گرفته می‌شوند، تمامیت می‌بخشد و بدین ترتیب این اقلیت‌ها را منزوی می‌کند. ژان فرانسوا لیوتار «ناباوری در مورد فرا روایت‌ها» را وجه تمیز پسانوگرایی قلمداد می‌کند.^{۱۷} این اعتراضات که بارزترین نمونه آن در اینجا بیان شد، قطعاً مستلزم جوابی دندان‌شکن است، اما در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست. بنابراین، سعی می‌کنم نحوه پاسخ نصر را به این اقدام‌های ضد مابعدالطبیعی بررسی کنم. تصور می‌کنم دیر یا زود او خواهد گفت که منتقدان مابعدالطبیعه باید با این حقیقت مواجه شوند که مابعدالطبیعه اجتناب‌ناپذیر است. حتی ویلفرید زلارس که از طرفداران این طرح نیست، به ناچار اذعان کرد که یقیناً امور (به رغم وضوح) به نحوی (ولو تخیلی) با یکدیگر پیوند دارند. ما با این تصدیق کمینه گرایانه وارد مابعدالطبیعه می‌شویم. معنا از کل به جزء و به همین اندازه از جزء به کل در حرکت

است. روان‌شناسان گشتالت نشان داده‌اند که آنچه ما آن را به طور کانونی می‌بینیم، همواره در مقابل پس‌زمینه ناهشیارانه‌ای ظاهر می‌شود که بر پیش‌زمینه تأثیر می‌گذارد. این امر در مورد دانستن به طور عام صدق می‌کند. بنابراین، اگر ما حضور و تأثیر پس‌زمینه‌ها را انکار می‌کنیم، در واقع فقط خود را به مخاطره می‌افکنیم. هرگاه این مسئله را انکار نکنیم و برعکس استدلال‌هایی را علیه آن ارائه کنیم، این استدلال‌ها اهمیت خودارجاعی خاص خود را از دست می‌دهند. اکنون منظرگرایی در لفافه تاریخ‌گرایی، کل‌گرایی فرهنگی-زبانی، سازه‌گرایی، یا نسبیت‌گرایی فرهنگی موضوع اصلی موردنظر ماست. منظرگرایی با مبنا قرار دادن این واقعیت آشکار که ما جهان را از منظرهای مختلف، در زمان‌های مختلف، و با نگاه‌های فرهنگی و هستی‌زایانه مختلفی می‌نگریم، خود را با توقف در حد این ترفند نقض می‌کند؛ زیرا تشخیص این نکته که ابعاد فقط تصاویری ناقص هستند، مستلزم نگرش به آنها از منظری است که این منظرها را به آن جایگاه تنزل می‌دهد. بدون این تنزل، هر «برداشتی» از جهان (از نگاه فیلم‌سازی) خود را نه به مثابه یک منظر بلکه به منزله خود آن موضوع متجلی می‌سازد. زمانی که انسان‌ها وارد چنین تصویری می‌شوند، نصر کاملاً با این نظر دریدا و رورتی همراه می‌شود که تا آنجا که ما خود را به من خود یا «من» ملال‌آور محدود می‌کنیم، در واقع «رشته‌ای از باورها و آرزوهای فاقد مرکزیت هستیم و در پس رشته بی‌انتهایی از توصیف‌ها گم می‌شویم» (رورتی). مع‌هذا وی آنچه را که نادیده می‌گیرند، به آن می‌افزاید. به عبارت دیگر، تا جایی که ما از حقیقت وابستگی آگاه هستیم، دیگر فقط «من» یا «وابسته» نیستیم. باید نکته‌ای فراتر از ساختار زبانی در مورد «نفس» وجود داشته باشد تا ما بدانیم که غالباً بسیار کمتر از این هستیم. مفهوم پندار از نظر نصر پرتوی از وجود مطلق است که وارد امر نسبی می‌شود.

من قبلاً نیز چند پاراگراف را به این موضوع اختصاص دادم که دفاع از مابعدالطبیعه در مقابل «افراد فرهیخته متنفر»^{۱۸} از آن ضرورت دارد؛ زیرا همان گونه که ژاک مارتین تذکر می‌دهد، با تقویت موجی علیه مابعدالطبیعه «نابودی یا تضعیف روحیه مابعدالطبیعی لطمه‌ای فراوان به نظم کلی شعور و مسائل انسانی وارد می‌کند»^{۱۹} مع‌هذا مسیر مستقیم‌تری برای دسترسی به مخالفان مابعدالطبیعه وجود دارد و آن خاطر نشان کردن این نکته است که رد مابعدالطبیعه از سوی فلسفه معاصر ریاکارانه است، زیرا مکاتب اصلی این فلسفه اساساً مابعدالطبیعی هستند. در اینجا نیز فقط جهان بینی‌های برخوردار از مراتب بالا عمدتاً بدون



ارائه هرگونه استدلالی بی‌اهمیت تلقی می‌شوند. جهان‌بینی‌هایی که محدود به مدارج اولیه (طبیعت‌گرایی) یا پست (مادیگرایی) هستند، جایگاه مستحکمی دارند. ویلفرید زلارس در مورد مادیگرایی می‌گوید:

«علم مقیاس همه امور است. هر آنچه از آن نشئت گیرد وجود دارد، و هر آنچه از آن نشئت نگیرد، وجود ندارد.»^{۲۰}

جان سرل با این نظر دمساز است که «بیشتر کارشناسان فلسفه، روان‌شناسی، هوش مصنوعی، زیست‌شناسی عصبی، و علوم شناختی گونه‌هایی از مادیگرایی را می‌پذیرند، زیرا معتقدند مادیگرایی یگانه فلسفه‌ای است که با جهان‌بینی علمی در دنیای معاصر سازگاری دارد.»^{۲۱} بری استرود، رئیس شعبه اقیانوس آرام انجمن فیلسوفان آمریکای شمالی، در خطابه سال ۱۹۹۶ خاطر نشان کرد که:

«لااقل در صد سال اخیر، بیشتر فیلسوفان طبیعت‌گرا بوده‌اند. آنان این نکته را مسلم پنداشته‌اند که هرگونه تبیین اقناع‌کننده در مورد امکان شکل‌گیری اعتقاد و شناخت بشری فقط شامل فرآیندها و رویدادهای مربوط به جهان طبیعی معقول است و مداخله عامل مابعدالطبیعی یا اطمینانی برخاسته از آن ضرورت ندارد.»^{۲۲}

ب - سلسله مراتب

محدود کردن واقعیت به یک سطح واحد بود شناختی در علم بر اثر عداوت سیاسی کنونی علیه سلسله مراتب تشدید می‌شود. این موضوع مشکلات فلسفه جاوید را برای پیدا کردن گوشه‌ای شناختی مضعف می‌کند، زیرا پیوندهای تنگاتنگ این فلسفه با سلسله بزرگ وجود نه فقط آن را مابعدالطبیعی بلکه سلسله مراتبی می‌سازد. مع‌هذا یقیناً نصر هم تأکید دارد که تقبیح هرگونه سلسله مراتب که امروزه به گوش می‌رسد، کاملاً سنجیده نیست؛ زیرا این اتهام که سلسله مراتب‌ها همواره ستمگرانه‌اند، به عیان خطاست. سلسله مراتب‌ها ممکن است توانمندساز و تصدیق‌کننده نیز باشند. یک خانواده با محبت سلسله مراتبی است که خود را وقف توانمندساختن کودکان خود می‌سازد و یک کلاس درس برخوردار از مدیریت مناسب نکته‌هایی را به دانش‌آموزان آموزش می‌دهد تا آنان زندگی رضایت‌بخشی داشته باشند و بدین ترتیب آنان را توانمند می‌سازد. نخستین الگوی

شوریه‌شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

سلسله مراتب توانمندساز را می‌توان در رابطه خداوند با جهان مشاهده کرد که کلمنت اهل اسکندریه آن را با بیانی مسیحی در این قاعده گنجانده است:

«خدا انسان می‌شود تا شاید انسان خدایی شود.»

ج - مذهب

جاویدگرایی نصر یقیناً فلسفه‌ای مذهبی است. در واقع، این فلسفه همانند مکالمه‌ها اثر افلاطون و بیشتر فلسفه‌های سنتی فلسفه‌ای پیش‌رشته‌ای است و دورنمایه‌ای را ارائه می‌کند که در آن فلسفه، الهیات، و روان‌شناسی کاملاً درهم می‌آمیزند. مع‌هذا، حال که این سه رشته راه جداگانه‌ای در پیش گرفته‌اند، ما باید از واژه‌های چندگانه برای تلفیق آنها استفاده کنیم. بدین منظور، فلسفه مذهبی از نظر نصر به اندازه هر عبارت دیگری سودمند است. پیشوند موجود در کلمه «religious» (مذهبی) سومین مانع پیش‌روی فلسفه نصر است، زیرا این موضوع که زمانی فلسفه در خدمت الهیات بود، هنوز هم خاطر فیلسوفان را آزرده می‌سازد و آنان غیورانه از استقلال خود دفاع می‌کنند. افزون بر این، مشکل سومی وجود دارد که فیلسوفان مذهبی باید با آن روبرو شوند. جورج مارسدن در کتاب روح دانشگاه آمریکایی خاطر نشان می‌سازد که روحیه دانشگاه آمریکایی در طی پنج نسل از هواداری دستگاه حاکمه (همه دانشکده‌ها در ابتدا برای تربیت کشیشان پروتستان احداث شده بود) به سوی نابوری ریشه‌داری سوق پیدا کرده است که امروزه کماکان بر محیط‌های دانشگاهی حاکم است.^{۳۳} نقطه ورود اصلی شک‌گرایی، علم تأویل شک است و این علم بیش از همه در صدد فروپاشی نگرش‌های مذهبی است. انجمن فیلسوفان مسیحی یکی از استثنائات در مخالفت با این سمتگیری است؛ اما این انجمن به رغم برخورداری از قدرت نتوانسته است عادت‌های فلسفی را به طرز چشمگیری تغییر دهد.

استدلال نصر برای مخالفت با این مانع سوم را می‌توان از آنچه قبلاً درباره این موضوع بیان شد، استنباط کرد. نظر به اینکه ما موجوداتی خداگونه هستیم، خداوند بیش از همه به شیوه معرفتی خود اساس وجود ماست. اگر فلسفه چنین شالوده‌ای را متجلی و بیان نکند، به حق مسلم آن خیانت کرده است.

می‌توان مواردی را به فهرست من افزود، اما فقط یک مشکل دیگر را خاطر نشان می‌سازم که امروز فلسفه نصر سخت با آن مواجه است. نصر فردی سنت‌گرا در بین نسلی است که انتقادش از گذشته بیش از همه انتقادهایی است که مورخان روشنفکر از آنها آگاه هستند.



د- سنت

نصر نه در مورد گذشته خیالپردازی می کند و نه نوآوری هایی را انکار می کند که دوران معاصر وارث آن است. من از زبان نصر این سخن را شنیده ام که تفکر وی جدید نیست، اما یقیناً امروزی است. علم جدید به طرز حساب شده ای طبیعت را بسیار بهتر از نیاکان ما درک می کند، و من برخلاف نصر نمی خواهم تا آنجا پیش روم که از الگوهای اجتماعی جوامع سنتی دفاع کنم. با وجود این، زمانی که مسئله ماهیت نهایی امور و چگونگی قراردادن زندگی انسان در جایگاه شایسته اش مطرح می شود، نصر نکته ای را در نوگرایی یا پسانوگرایی نمی یابد که رقیب نگرش سنتی باشد، نگرشی که در سنت های پایدار و بزرگ عقلی ثبت شده است. وی معتقد است که این عقل آشکار شده است؛ اما اگر برای خوانندگان آثار وی آسان تر است که آن را در حال پیدایش از درون عمیق ترین ناآگاهی مربوط به لفافه های معنوی گذشته بدانند، همین موضوع اتفاق می افتد، زیرا رکن غایی یک موجود خداگونه خداوند است.

اکنون کمتر می توانم پاسخ دیگری را جایگزین پاسخ های نصر به این چهار مانع بر سر راه فلسفه جاوید سازم. علت آن تا حدی این است که این پاسخ ها به وضوح چنان برخاسته از نکته های اساسی فلسفه اوست که بیان صریح آنها را در اینجا ملال آور می دانم، اما دلیل دیگری برای این کار وجود دارد. در ورزش های گروهی این ضرب المثل رایج است که تهاجم خوب مهمترین دفاع است و این ضرب المثل در اینجا نیز صادق است. گمان می کنم از میان فلسفه هایی که این مجموعه به آنها پرداخته است، فلسفه نصر احتمالاً بیش از همه چنان بیگانه می نماید که برخی ممکن است متعجب شوند که آیا این فلسفه به این مجموعه تعلق دارد یا خیر. با توجه به پرورش یافتن نصر در آسیا، این موضوع تعجب آور نیست؛ اما این نکته را بدین علت در اینجا ذکر کرده ام که اگر فلسفه او برای ما عجیب می نماید، منطقی است که فلسفه ما هم از نظر او عجیب باشد. او این تعجب را در سخنرانی های گیفورد با عنوان معرفت و امر قدسی با صداقت خاطرنشان کرده است، و من بخش پایانی این مقاله را به ذکر این نکته اختصاص می دهم که میزان غرابت آن دلیل اصلی وی برای پایبندی به این دیدگاه سنتی است.

۴- بهترین دفاع

پیش از پیدایش علم جدید، انسان‌ها برای دستیابی به تصویر بزرگی از ماهیت غایی امور به مقدسات، متون وحی شده، و (در صورت بیسوادی) به اسطوره‌های بزرگ هدایتگری متوسل می‌شدند که به زندگی آنان معنا و انگیزه می‌بخشید. کشف آزمایش مهارشده در غرب که خصلت ممیز علم جدید است، این موضوع را با مطرح ساختن امکان اثبات تغییر داد. نیازی به ذکر مجدد این نکته نیست که این نوآوری معرفتی و روش علمی حاصل از آن چه تأثیری بر جهان و جهان‌بینی ما گذاشته است. این جهان‌بینی بخشی از حکایتی است که در اینجا به آن توجه داریم. آنچه باید بازگو و به عبارت دقیق‌تر گفته شود، در وهله نخست این است که جهان‌بینی علمی شکل شدیداً تنزل‌یافته جهان‌بینی سنتی است، زیرا در مقابل شکوفایی انسان قرار دارد. این نکته را باید بیان کرد، آن هم به گونه‌ای که عامه مردم آن را درک کنند. دوم اینکه هیچ دلیل منطقی برای این طرز تفکر وجود ندارد که جهان‌بینی علمی دقیق‌تر از سلف سنتی‌اش است. علم به دلایل روان‌شناختی اما نه منطقی به شیوه شناخت «مقدس» (به تعبیر الکس کامفورت) تبدیل شده است و محصول آن (جهان‌بینی علمی) بر راست‌آیینی دوران ما حاکم شده است.

اعتبار علم برخاسته از قدرتش برای دگرگون کردن جهان مادی از رهگذر کشف و دستکاری خصلت‌های کمیت‌پذیر و قابل اندازه‌گیری آن است. تشخیص این نکته اهمیت دارد که اعتبار علم کاملاً حاصل این قدرت است؛ و به عبارتی جهان‌بینی‌ای که به علم اعتبار می‌بخشد، فقط شامل اعداد و معادلات است و بس. با وجود این، عقل سلیم به ما می‌گوید که در جهان چیزی بیش از اعداد وجود دارد؛ بنابراین، دانشمندان جهان‌بینی خود را از جوهر تهی می‌کنند تا شالوده آن را با اعداد بیارایند. افزودنی‌های آنان به این جهان‌بینی یعنی الحاقات آنان برای آراستن محاسبات خود با تجربیات مستقیم (صداها، بوها، رنگ‌ها و خصلت‌های ثانویه فیلسوفان) آغاز می‌شود. عقل سلیم این تجربیات را نشان می‌دهد، اما خود علم نمی‌تواند آنها را ارائه کند. حتی کسانی که محدودیت روش علمی را تشخیص می‌دهند، معمولاً تصور می‌کنند که این روش می‌تواند به دنیای مادی بپردازد؛ اما این گونه نیست، زیرا ما آن جهان را به صورت رنگی تجربه می‌کنیم و حال آنکه علم به بیان دقیق حتی نمی‌تواند آن را به صورت سیاه و سفید به ما ارائه کند. علم فقط می‌تواند آن را با اعداد نشان دهد و راهی وجود ندارد تا بتوان به کمک جنبه‌های



عددی طبیعت به شیوه‌ای دست یافت که ما جهان را تجربه می‌کنیم. ۲۴

دانشمندان با توسل به ویژگی‌های ثانویه موارد دیگری را نیز به جهان بینی خود می‌افزایند تا ما بتوانیم شکل تمام عیار آن را در کیهان‌شناسی کارل ساگان و زیست‌شناسی تکاملی استیفن جی گولد بیابیم. نصر استدلال می‌کند که آنچه در این بزرگ‌نمایی مورد غفلت قرار گرفته است، این است که اقتدار بحق جهان بینی علمی با هر تزیین اضافی تضعیف می‌شود. از آنجا که ما به این واقعیت پی نبرده‌ایم، جهان بینی تمام عیار علمی از حرمتی برخوردار می‌شود که فقط به محاسبات تجربی آن تعلق دارد. اگر این افزایش‌ها را عقل سلیم صورت می‌داد، این اشتباه خسارتی به بار نمی‌آورد؛ اما عقل سلیم ارائه‌کننده این افزایش‌ها نیست. این افزایش‌ها عمدتاً ساخته و پرداخته مفروضاتی است که برای اهداف علم ضرورت داد، اما روح انسان را به هنگام سیر به عرصه‌های دیگر محبوس می‌کند. طرفداران پرشور علم که به سمتگیری این رشته از افکار علاقه ندارند، اعتراض خواهند کرد که این امر مبتنی بر محدودترین تعریف ممکن از این طرح است. این سخن درست است، اما نصر استدلال می‌کند که این سودمندترین تعریف به منظور برخورداری از تفکر روشن و زدودن ابهامات است. جنگ فرهنگی بین علم و مذهب کماکان در اوج است و در فقدان مرجعی قابل قبول هر یک از طرفین علم را به نفع خود تعریف می‌کند. مرجع لازم، این واقعیت مسلم است که علم (منظور علم جدید است) جهان ما را بیش از هر آنچه گذشتگان تصور می‌کردند، تغییر داده است. تعریف عملی نصر از علم و استدلال حاصل از آن به طرز معقولانه‌ای از این نقطه آغازین بی‌چون و چرا شروع می‌شود. شایان ذکر است که وی دارای مدرک لیسانس در رشته فیزیک از دانشگاه ام. آی. تی. و مدرک دکتری در رشته تاریخ علم از دانشگاه هاروارد است.

ارزش روش نصر در «شکل بندی» موضوع این است که ما را قادر می‌سازد تا بین دو نکته تمایز قائل شویم: آنچه علم حق دارد به ما بیاوراند (جنبه‌های کمیت‌پذیر دنیای مادی که علم کشف کرده است و قواعد یا قوانینی که به این جنبه‌ها نظم می‌بخشد، و تزیین‌هایی در جهان بینی علمی که اختیاری است. نصر این تزیین‌ها را رد می‌کند، زیرا این تزیین‌ها صرفاً بر این فرض استوار است که ماده اساس است و ذهن -- و به عبارتی روح -- از آن مشتق می‌شود. طراحی هوشمندانه (و جهان هدفمند) معمولاً نادیده گرفته می‌شود، زیرا بنا بر سخن ژاک مونو شالوده روش علمی انکار نظام مند علل غایی است. ۲۵ فسیل‌های

بجامانده را نشانه آن می‌دانند که هوش بیشتر فقط از طریق علل طبیعی از هوش کمتر نشئت می‌گیرد. نهایتاً اینکه در جهان بینی علمی هیچ هوشی برتر از هوش انسان نیست، زیرا چنین هوشی در آزمایش‌های انجام شده در آزمایشگاه‌ها پیدا نشده است و به قول نصر نمی‌توان آن را یافت.

نصر از من خواهد خواست تا داوری در این مورد را که این مفروضات عالمانه (در تمایز متقابل با مفروضات علمی) در فلسفه رایج شده است، به خوانندگان واگذار کنم؛ اما سخنانی که از جان سرل و بری استرود نقل کرده‌ام، حاکی از آن است که این مفروضات شدیداً تثبیت شده است. منتقدان فرهنگی خساراتی را ثبت می‌کنند که این مفروضات بر ما تحمیل می‌کند. این مفروضات «دنیای سرخورده» (ماکس وبر) «برهوت» (تی. اس. الیوت) «جهان بی حکمت» (لوئیس مامفورد) «انسان تک‌ساحتی» (هربرت مارکوزه) و «انقیاد حوزه‌های ارزشی توسط علم» (یورگن هابرماس) را بر ما تحمیل می‌کند. تصور می‌کنم سیدحسین نصر به ما خواهد گفت که این دفاع‌هایی او از فلسفه جاوید است. این فلسفه بدیلی منطقی برای گرایش فکری در غرب معاصر است.

* مقاله حاضر به همراه پاسخ نصر به آن، ترجمه‌ای است از کتاب:

The Philosophy of SEYYED HOSSEIN NASR, LEWIS EDWIN HAHIN... (ed) Open Court, 2001

1. Seyyed Hossien Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad Publishing Company, 1981).
۲. من شخصاً به دو دلیل عبارت «سنت ازلی» را ترجیح می‌دهم که از آن برای عنوان فرعی ویرایش اول کتاب خود حقیقت فراموش شده، سنت ازلی (Harper, 1976/1992 San Francisco) استفاده کرده‌ام. نخست اینکه «جاوید» فقط به زمان اشاره می‌کند، در حالی که «ازلی» عامل مکان را به آن می‌افزاید و بدین ترتیب به آنچه لامکان و لازمان است و در هر مکان و زمانی وجود دارد، اشاره می‌کند. دوم اینکه «سنت» مناسب‌تر از فلسفه است، زیرا امروزه چنین تلقی می‌شود که سنت مشتمل بر موضوعاتی است که در زمان حاضر معمولاً به روان‌شناسی و الهیات محول می‌شود. مع‌هذا اصطلاح «جاوید» رواج یافته است و لذا من به این عرف کردن می‌نهم.
3. Charles B. Schmitt, "Perennial Philosophy: from Agostions Steuco to Leibniz." *Journal of the History of Ideas* 27, no. 4 (Oct. - Dec. . 1996): 505-6.
4. James Collins, *Three Paths in Philosophy* (Chicago, ILL.: Henry Regnery Company, 1962).
5. Steren T. Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism." *In Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Stevem T. Katz (New York: Oxford University Press, 1978), p.24.
- ۶- جیمز دوئرلینگر، در نامه‌ای به نویسنده به سال ۱۹۹۵.
- ۷- برگرفته از مقاله‌ای منتشر شده از پرفسور سیوچی هوانگ با عنوان «حقیقت در سنت چینی» که در همایش میان‌فرهنگی در مورد حقیقت در واشنگتن ارائه شد.



۸- اکهارت نیز معرفت را از صفات اصلی خداوند می‌داند و معتقد است که «اگر صفتی در خداوند باشد که بتوان آن را از سایر صفات شریف‌تر دانست، آن صفت معرفت است.» نصر عنوان معرفت و امر قدسی را برای سخنرانی‌های گیفورد برگزید تا بر این نظر خود تأکید ورزد که معرفت فی نفسه مقدس است، زیرا تجلی ذات خداوند در درون ماست.

9. Robert Kane, *Through the Moral Maze* (Saint Paul, Minn.: Paragon House, 1993).

10. Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936).

11- Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pp.59, 56. خود لاجوی نتیجه می‌گیرد که به رغم اهمیت تاریخی سلسله بزرگ وجود «تاریخ این فرضیات بسیار جامع و دیرپا تاریخی شکست خورده است.» (ص ۳۲۹) زیرا وی قادر به درک دو موضوع نبود: نخست چگونه زمانبندی آشکار جهان را می‌توان با سرمدی بودن خود این سلسله تطابق داد، و دوم اینکه چگونه امکان مطلق که اصل کثرت این سلسله مستلزم آن است، ممکناتی را میسر می‌سازد که جهان را آکنده ساخته است. نصر استدلال می‌کند که این مشکلات لاجوی است و نه مشکل سلسله بزرگ وجود که دارای منابعی برای حل این مشکلات است، اما این نکته بعدی ما را به حدی از موضوع دور می‌کند که نمی‌توان استدلال‌های نصر را در اینجا گنجانید.

12. Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (New York: Barnes and Noble, 1963), p.9.

13. Ken Wilber, "The Great Chain of Being." *Journal of Humanistic Psychology* 33, no. 3 (Summer 1993), p.53.

14. Paul Friedlander, *Plato*, vol. I (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), p.41.

15. Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religion* (New York: Harper Torchbook, 1948/1975).

۱۶- از آنجا که منتقدان نصر این موضوع را مرتباً نادیده می‌گیرند، شایسته است که آن را توضیح دهم. به وی می‌گویند که باید از ادعای جهانشمولی دوری جوید تا بتواند جنبه اجتماعی و تعاملی استعاره فلسفی یا مذهبی زنده را جدی تر تلقی کند. ویلفرد کانتول این انتقاد را این گونه بیان می‌کند: «مورخ باید مراقب باشد که هواداران پرشور تجربیات سست بنیاد، حیات مذهبی واقعی انسان را از بین نبرند.» این موضوع بر این فرض خطا استوار است که قبلاً بدان پرداختم؛ جاویدگرایی باید مربوط به تجرید کردن سنت‌های خاص از داده‌های تاریخی باشد.

17. Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p.xxxiv, p.3f.

۱۸- این عبارت برگرفته از کتاب فریدریش اشلایاماخر با عنوان زیر است:
On Religion: *Speeches to its Cultured Despisers*, Trans. Richard Crouter (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

19. Jacques Maritain, *The Degrees of Knowledge* (New York: Charles Scribner's Sons, 1959), p.59.

20. Wilfrid Sellars, *Science, Perception, and Reality* (New York: Humanities Press, 1963), p.173.

زلارس در این کتاب ضرب‌المثل معروف فیثاغورث را جرح و تعدیل می‌کند.

21. John Searle, "Consciousness and Philosophers." *The New York Review of Books* (March 6, 1997): 43.

22. Barry Stroud, "The Charm of Naturalism." *Proceedings and Addresses of the APA* 70, no. 2 (1996):43.

23. George M. Marsden, *The Soul of the American University* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1994).

۲۴- کتاب زیر اثر ولفگانگ اسمیت این نکته را به روشنی مطرح می‌کند:

The Quantum Enigma: Finding the Hidden Key (Peru, Ill. : Sherwood Sugden & Company, 1995).

25. Jacques Monod, *Chance and Necessity* (New York: Vintage Books, 1972).