

The theory of knowledge of the traditionalists

Amir Hossein Vahid Dastjerdi¹, Said Binayemotlagh^{2*}, Yousef Shaghool³, Amirehsan Karbasizadeh⁴

1. Ph.D. student, Department of philosophy, Faculty of Humanities, University of Esfahan, Esfahan, Iran
2. Associate professor of philosophy, Faculty of Humanities, University of Esfahan, Esfahan, Iran
3. Associate professor of philosophy, Faculty of Humanities, University of Esfahan, Esfahan, Iran
4. Assistant professor of philosophy, Institute of Theosophy and Philosophy, Tehran-Iran

Abstract

The Traditionalists' theory of knowledge is philosophically grounded in Plato's epistemology and ontology. Based on this, and in harmony with the intelligible and the tangible realms, human intelligence acquires knowledge at two levels or two degrees. The intellect is at the highest cognitive level and is capable of perceiving universal truths. At a lower level, there is reason that is itself a partial aspect of the intellect. According to these two forms of intelligence, there are two types of knowledge: one, the metaphysical knowledge, and the other, the reasoning. The intellect comprehends metaphysical truths intuitively, immediately and at once, but the perception of reason is partial, gradual and intermediate, and through the process of reasoning. Recognition arising from the intellect, is true and complete, but the recognition resulting from reason is limited and incomplete. Reason deals with concepts, but in the intellect, the subject and object of knowledge are united. The sensory knowledge and the rational cognition, can cause to awaken the intellect and recall universal ideas, if the subject has certain qualifications.

Key words: traditionalists, epistemology, intellect, reason, Guenon, Schuon

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

*said_binayemotlagh@yahoo.fr

نظریه شناخت سنت گرایان

امیرحسین وحید دستجردی^۱، سعید بینای مطلق*^۲، یوسف شاقول^۳، امیراحسان کرباسی زاده^۴

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

vahiddastjerdi@gmail.com

۲. دانشیار فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

said_binayemotlagh@yahoo.fr

۳. دانشیار فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

y.shaghoor@gmail.com

۴. استادیار فلسفه، موسسه حکمت و فلسفه تهران، تهران، ایران

amir_karbasi@yahoo.com

چکیده

نظریه شناخت سنت گرایان، به لحاظ فلسفی، ریشه در شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون دارد. بر این مبنا و هماهنگی با عوالم معقول و محسوس، عقل انسان در دو سطح یا مرتبه، کار شناخت را انجام می‌دهد. عقل کلی در بالاترین مرتبه شناختی قرار دارد و قادر به ادراک حقایق کلی است. در مرتبه پایین‌تر، عقل جزوی است که خود یکی از وجوه جزئی عقل کلی به شمار می‌رود. متناظر با این دو نوع عقل، دو گونه شناخت وجود دارد: یکی شناخت مابعدالطبیعی و دیگری شناخت استدلالی. عقل کلی، حقایق مابعدالطبیعی را به نحو شهودی و بی‌واسطه و به یک‌باره درک می‌کند؛ اما ادراک عقل جزوی، تدریجی و با واسطه و به کمک فرایند استدلال صورت می‌گیرد. شناخت حاصل از عقل کلی، حقیقی و کامل است و شناخت حاصل از عقل جزوی، محدود و ناقص است. عقل جزوی با مفاهیم سروکار دارد؛ اما در عقل کلی، فاعل شناسایی و موضوع شناسایی با یکدیگر اتحاد دارند. شناخت‌های حسی و ادراکات عقل جزوی، به شرط آمادگی فاعل شناسایی، می‌توانند علت مُعدّه بیداری عقل کلی و به‌یادآوردن حقایق کلی باشند.

واژگان کلیدی: سنت‌گرایان، نظریه شناخت، عقل کلی، عقل جزوی، گنون، شوان.

۱- مقدمه

شناخت‌شناسی^۱ یا نظریه شناخت^۲ جزء جدایی‌ناپذیر هر نظریه‌ای است. سنت‌گرایان نیز از این قاعده مستثنی نیستند. مقاله حاضر، نحوه نگرش این جریان فکری به قوای شناختی انسان را تحلیل و ارزیابی می‌کند. اصول و مبانی این نگرش در آثار رنه گنون^۳ و فریتوف شوان^۴ بیان شده است و هم‌فکران و شاگردان ایشان این مبانی را بسط داده‌اند. تمرکز این مقاله بر آرا و نظرات گنون و شوان، به‌ویژه شوان، به‌عنوان نمایندگان اصلی جریان سنت‌گرایی است؛ اگرچه در صورت ضرورت، برای تبیین بهتر آرای این دو متفکر، به آثار سایر سنت‌گرایان نیز رجوع شده است.

در باب پیشینه پژوهش، به دو مورد می‌توان اشاره کرد که کم‌وبیش با موضوع این مقاله مرتبط‌اند. نخست، پایان‌نامه «رنه گنون و نقد علم جدید از دیدگاه سنتی» (آذرکار، ۱۳۷۶) که هدف از آن، بررسی تفاوت‌های میان علم سنتی و علم جدید براساس نظریات رنه گنون بوده است. نویسنده رساله، در فصل دوم سیر تحول مفهوم عقل در فرهنگ فلسفی غرب را بررسی می‌کند و معنای سنتی آن را نیز تشریح می‌کند. مورد دوم، مقاله «نقد شوان بر فلسفه‌های جدید» (ملکیان، ۱۳۸۲) است که نقدهای عام و کلی شوان بر فلسفه‌های جدید را بررسی می‌کند. نویسنده مقاله، پیش از ورود به بحث اصلی خود، نظر شوان را درباره مراتب وجودی انسان و قوای شناختی مطرح می‌کند و درباره عقل کلی و عقل جزوی و عملکرد متناظر با هر کدام، یعنی شهود عقلی و استدلال منطقی، توضیحاتی ارائه می‌کند.

علاوه بر دو مورد گفته‌شده، بسیاری از پژوهش‌های معطوف به سنت‌گرایی و سنت‌گرایان، به‌ویژه آثار سیدحسین نصر، کم‌وبیش حاوی مطالبی مرتبط با موضوع این مقاله است؛ اما بررسی‌های نگارنده نشان می‌دهد تاکنون تحقیق مستقلی صورت نگرفته که دربرگیرنده همه ابعاد موضوع باشد.

هدف از این مقاله در وهله نخست، توصیف و تحلیل نظریه شناخت سنت‌گرایان، بر مبنای آرای گنون و شوان بوده است و هرچند در برخی مواضع، به طور گذرا نقدهایی مطرح شده است، نقد و ارزیابی این نظریه نیاز به مجال بیشتری دارد که از حوصله این مقاله بیرون است. علاوه بر این، نقد کامل معرفت‌شناسی سنت‌گرایان در گرو فهم دقیق هستی‌شناسی ایشان به‌ویژه آموزه مراتب واقعیت است که آن نیز می‌تواند موضوع بررسی جداگانه‌ای باشد.

۲- دو گونه شناخت

بیان فلسفی نظریه شناخت سنت‌گرایان را می‌توان به‌نحو بارزی در نظریه شناخت افلاطون مشاهده کرد. خطوط اصلی نظریه شناخت افلاطون در رساله‌های *منون*، *فایدون* و *جمهوری* ترسیم شده است. چکیده نظریه شناخت افلاطون این است که به طور کلی دو عالم وجود دارد: یکی عالم محسوس و دیگری عالم معقول. هر یک از این دو عالم نیز خود به دو بخش تقسیم می‌شوند: اشیا و تصاویر آنها (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۵۱)؛ اشیا در عالم معقول، مثل اعلی یا صور علوی و مبادی اولیه‌اند و تصاویر عبارت‌اند از معقولات فروتر یا وجودهای ریاضی یا به‌طور کلی نظریه‌های صوری. شناخت انسان اگر به تصاویر و سایه‌ها تعلق گیرد، در حالت پندار و خیال است و اگر موضوع آن خود اشیا محسوس باشد، در حالت عقیده یا ظن

¹ epistemology

² theory of knowledge

³ Rene Guenon

⁴ Frithjof Schuon

بیان یا تفسیر و توضیح بر نظریه افلاطون به شمار می‌روند. از نظر سنت‌گرایان، در یک تقسیم‌بندی بسیار کلی، دو نوع شناخت برای انسان تصورپذیر است: یکی شناخت مابعدالطبیعی و حقیقی، و دیگری شناخت تحلیلی و استدلالی^۱. شناخت نوع اول، کامل و همه‌جانبه است؛ اما شناخت نوع دوم ناقص و تک‌ساحتی و در معرض خطا و تقلیل واقعیت است.

بر این مبنا، رنه گنون معتقد است «هر شناخت حقیقی اساساً عبارت است از یکی شدن با موضوع^۲ آن» و دیگر اینکه شناخت، زمانی معتبر و لایتغیر است که خود از تغییرناپذیری برخوردار شود (گنون، ۱۳۸۸: ۶۱)؛ یعنی موضوع آن در مرتبه اصول لایتغیر باشد. این معرفت حقیقی، امری لایتغیر است و در تمامی سنت‌های پیشین و ادیان الهی حضور دارد.

فریتویف شوان، آن امر لایتغیری را که موضوع شناخت حقیقی قرار می‌گیرد، به جوهر تعبیر می‌کند: «خرد قوه تمییز جوهر است؛ در ضمن اعراض و یا مستقل از اعراض» (شوان، ۱۳۸۴ الف: ۲)؛ «یعنی اینکه جوهر خرد انسانی، یا عملکرد به‌زرف‌ترین نحو واقعی آن، درک جوهر الهی است» (شوان، ۱۳۸۴ ج: ۲۱)؛ به عبارت دیگر، خرد انسانی برای درک جوهر الهی آفریده شده است و اساسی‌ترین عملکرد آن تشخیص جوهر از عرض است و این تمییز تا آنجا ادامه می‌یابد که به درک جوهر فی‌نفسه برسد؛ یعنی کارکرد خرد، تمییز مابعدالطبیعی میان حق تام و بازتاب‌های امکانی آن است. در اینجا نکته بسیار اساسی دیگری هم هست و آن اینکه خرد انسان در هنگام درک عرض، آن را در ارتباط با جوهر متناظر آن می‌بیند و درک می‌کند و هیچ‌گونه ماهیت یا حقیقت مستقلی برای عرض قائل نمی‌شود.

است که البته هیچ‌کدام معرفت واقعی نیستند؛ بلکه گمان و ظن‌اند؛ اما اگر شناخت انسان به نظریات صوری از جمله ریاضیات تعلق گیرد، در حالت تعقل و استدلال عقلی است و سرانجام، اگر به مُثُل و مبادی تعلق گیرد، در حالت علم یا شناخت حقیقی است. دو حالت اخیر، اگرچه غیر از هم‌اند، دو مرحله از معرفت به شمار می‌آیند. به این ترتیب، براساس نظریه شناخت افلاطون، ذهن انسان چهار مرتبه یا حالت معرفت شناختی دارد.

نکته دیگر اینکه علم به مُثُل و صور کلی، به‌طور فطری در نهاد انسان به حال نهفته موجود است؛ یعنی نفس انسان پیش از همراه شدن با بدن و قدم نهادن به این جهان، در عالم مجردات و معقولات بوده و مُثُل، یعنی حقایق را درک کرده است؛ اما هنگامی که به عالم کون و فساد آمده، آن حقایق را فراموش کرده؛ اما به‌کلی هم آن حقایق از وجود او محو و نابود نشده است؛ از این رو انسان هنگامی که سایه‌ها و اشباح حقایق را می‌بیند، به اندک توجهی اصل آن حقایق را به یاد می‌آورد. روشی که افلاطون برای بیدار کردن آن شناخت‌های اساسی معرفی می‌کند، دیالکتیک است که از طریق پرسش و پاسخ‌های هدف‌مند و هدایت‌شده، نفس را به‌سوی حقایق اساسی سوق می‌دهد. به این ترتیب، نظریه اساسی افلاطون درباره معرفت این است که آموختن همان به‌یاد آوردن است و اگر مایه اصلی شناخت در کنه ضمیر انسان موجود نمی‌بود، به‌هیچ‌وجه قادر به حصول علم نبود (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳۶۵-۳۷۳ و ۴۶۱-۴۷۷). از آنچه گفته شد، در عین حال، رابطه نزدیک میان شناخت شناسی و هستی‌شناسی افلاطونی نمایان می‌شود.

با این مقدمه می‌توان به سراغ نظریات معرفت شناسی سنت‌گرایان رفت که همه آنها نوعی نحوه

^۱ rational

^۲ object

در قیاس با شناخت مابعدالطبیعی و حقیقی، شناخت تحلیلی و استدلالی قرار دارد که به عقیده گنون، به ضرورت غیرمستقیم و ناکامل است و آن را می توان شناخت انعکاسی^۱ نامید (گنون، ۱۳۸۸: ۶۱). اصطلاح شناخت انعکاسی به این دلیل است که در این نحوه از حصول معرفت، پرتو حقیقت را پس از برخورد با سطح عقلی جزوی، فاعل شناسایی^۲ ادراک می کند؛ دقیقاً مانند پرتو نوری که از چراغ به سطح جسمی بتابد و انعکاس آن به چشم ناظر برسد.

۳- مراتب فاعل شناسایی و موضوع شناسایی

یکی از آموزه های اساسی سنت گرایان، نظام سلسله مراتبی واقعیت است. به طور کلی، دیدگاه غالب در اندیشه سنت گرایان این است که سلسله مراتب واقعیت پنج مرتبه دارد. اگر دو عالم، یعنی عالم الهی و عالم تجلی را در نظر بگیریم، طبق این آموزه در عالم الهی یا در خود اصل اعلی، بین دو مرتبه هستی و ورای هستی تمایز وجود دارد. مرتبه ورای هستی را الوهیت غیرمتشخص و مرتبه هستی را خدای متشخص می نامند. عالم تجلی را نیز متشکل از دو مرتبه فوق صوری و صوری می دانند که خود عالم صوری شامل دو عالم صوری لطیف و صوری کثیف یا جسمانی است^۱. در این دیدگاه، انسان شناسی و جهان شناسی به هم پیوسته اند و میان مراتب عالم هستی، به عنوان عالم کبیر و مراتب وجودی انسان به عنوان عالم صغیر، مطابقت کامل وجود دارد. در نتیجه شناخت سلسله مراتب عالم به شناخت انسان و شناخت انسان به شناخت عالم هستی کمک می کند.

در آموزه مراتب واقعیت، گفته می شود سطوح گوناگون واقعیت از اصل اعلی تا پایین ترین مراتب وجود، طبق نظام مشخصی گسترش می یابد. از آنجا که بین مراتب واقعیت و مراتب شناخت، تناظر کامل برقرار است، این سلسله مراتب دربرگیرنده جنبه شناختی هم می شود (شوان، ۱۳۸۴ الف: ۲۹). فاعل شناسایی، در مرتبه ورای هستی یکی بیش نیست که آن هم با موضوع شناسایی متحد است؛ اما همین فاعل شناسایی، همچون موضوع شناسایی، در همه سطوح واقعیت حضور دارد. در این معنا همیشه تنها یک فاعل شناسایی وجود دارد که خود را در سطوح و مراتب مختلفی ظاهر می سازد. اکنون می خواهیم ببینیم که مراتب این فاعل شناسایی در انسان چگونه است؛ به عبارت دیگر، هر فاعل شناسایی در هر سطحی از واقعیت، مرتبه ای از فاعل شناسایی مطلق در آن سطح است و هر موضوع شناسایی در هر سطحی، مرتبه ای از موضوع شناسایی مطلق در آن سطح است.

در انسان به منزله کون صغیر، مراتب هستی شناسی را می توان در سه عنوان درجه بندی کرد. این سه مرتبه عالم ظهور به ترتیب در روح^۳، نفس^۴، و جسم^۵ انسان نمایان می شود. از دیدگاه معرفت شناسی، روح^۶ متناظر با عقل کلی^۶، نفس^۷ متناظر با عقل جزوی^۷ و جسم^۸ متناظر با حس^۸ است.

۴- مراتب عقل انسانی

سنت گرایان متناظر با دو نوع شناخت گفته شده، یعنی شناخت مابعدالطبیعی و شناخت استدلالی، عقل

^۳ spirit

^۴ soul

^۵ body

^۶ intellect or universal intellect

^۷ reason

^۸ sence

^۱ reflexive

^۲ subject

سنت‌گرایان معتقدند از نظر تاریخی، گون نخستین کسی است که در غرب جدید، علاوه بر بازگرداندن معنای حقیقی «مابعدالطبیعه» به آن، مفهوم عقل کلی را نیز دیگر بار زنده کرد. شوان در این باره می‌گوید: «در اینجا شایستگی عظیم آرای گون آشکار می‌گردد: به‌یادآوردن آنچه تفکر مدرن در شیوه کلاسیک اندیشه به فراموشی سپرده و یا در پی آن است که به فراموشی بسپارد، یعنی تمایز ذاتی بین شهود عقلانی^۲ و عمل ذهنی^۳ و یا به عبارت دیگر بین عقل کلی که امری کلی^۴ است و عقلی جزوی^۵ که فردی و حتی به‌طرزی ویژه بشری است و این، راه را بر همه نظریه پردازهای فاقد خصلت متعالی می‌بندد» (بینای مطلق، ۱۳۸۵: ۱۵۶).

بالاترین مرتبه عقل انسانی متعلق به عقل کلی است که در واقع نمایان‌گر فاعل شناسایی مطلق در مرتبه انسانی است. همان‌گونه که در مرتبه و رای هستی، فاعل شناسایی مطلق با موضوع شناسایی مطلق متحد و یگانه است، در مرتبه عقل کلی نیز شناخت از راه اتحاد فاعل شناسایی و موضوع شناسایی حاصل می‌شود و محتوای آگاهی آن در کنه ضمیرش حضور دارد و بین او و موضوع شناسایی فاصله‌ای نیست (شوان، ۱۳۹۰: ۲۳۷).

بنابراین عقل کلی محض، به عقیده شوان، فراتر از دو قطب مکمل فاعل شناسایی - موضوع شناسایی است و در وجود فوق‌شخصانی خود مقیم است؛ به طوری که در این دو قطب وارد نمی‌شود (شوان، ۱۳۹۰: ۳۰۳)؛ به عبارت دیگر، عقل کلی بر فراز همه تمایزات میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی، درون و بیرون، و ذهن و بدن قرار دارد.

را نیز در دو سطح یا مرتبه تقسیم‌بندی می‌کنند: عقل کلی و عقل جزوی. شوان معتقد است که در انسان، همه قوای دیگر، ادامه عقل کلی هستند و عقل کلی، در برخورد با سطح نفس که مرتبه‌ای فردی و جزئی است، در چهار سطح یا مرتبه نمود پیدا می‌کند که عبارت‌اند از عقل جزوی، حافظه، خیال و احساس (کاتسینگر، ۱۳۸۸: ۷۶). درباره عقل جزوی، در بخش بعدی توضیحات بیشتری داده خواهد شد. اکنون باید دید منظور سنت‌گرایان از تعقل شهودی یا شهود عقلانی چیست.

۴-۱ عقل کلی و تعقل شهودی

عقل کلی به‌لاتین intellectus و به‌یونانی νοῦς (nous) نامیده می‌شود. به‌گفته‌ی آلدو این عقل شهودها و واقعیت‌هایی را از مرتبه فوق‌پدیداری دریافت و ادراک می‌کند. قوه‌ای غیرشخصی، نامشروط و پذیراست و عینیت^۱ تعقل شهودی نیز از همین‌جا ناشی می‌شود. منظور از عینیت این است که عقل کلی، اشیا را چنان‌که هستند می‌بیند؛ یعنی در بافت کلی‌شان و بنابراین هم از نظر نسبت آنها و هم از نظر شفافیت، مابعدالطبیعی و در عین حال عینی‌نگر و واقع‌بین است؛ یعنی بدون تأثیرپذیرفتن از مطامع و منافع شخصی یا جانب‌داری از وجه خاصی از واقعیت، صرفاً حقیقت اشیا در نظر اوست (آلدو، ۱۳۸۹: ۲۰۵). در فرهنگ غربی، به‌مرور زمان واژه intellect غنای معنایی خود را از دست داده و مترادف با reason یا mind تلقی شده است؛ بنابراین در هنگام استفاده از این اصطلاح، باید همواره معنای دقیق آن را مدنظر داشت.

^۲ intellectual intuition

^۳ mental operation

^۴ universal

^۵ reason

^۱ objectivity

واژه‌ای برای ترجمه این مفهوم وضع نشده است و ناگزیر آن را به «شهود عقلانی» و یا «تعقل شهودی» ترجمه می‌کنند.

تعقل شهودی را در یک کلام می‌توان «درک مستقیم و بی‌واسطه حقیقت، چنان‌که هست» توصیف کرد. شهود عقلی، درک حضوری حقیقت است. مستلزم ادراک وجود است. حس وجود با سرشت عقل کلی سرشته شده است (نصر، ۱۳۹۲ الف: ۱۹۲).

از نظر شوان «شهود عقلی نوعی روشن شدن یا اشراق است؛ نه فراگرفتن؛ زیرا عقل کلی در گنه ذاتش با اصل وجود اشیا یکی است» (کاتسینگر، ۱۳۸۸: ۷۷)؛ از این رو برای رسیدن به شهود عقلی باید آن را در جوهر فوق‌شخصی خرد آدمی جست‌وجو کرد؛ یعنی انسان باید از فردیت خود فراتر رود تا فضایی برای عمل کردن عقل کلی باز شود؛ به عبارت دیگر، صرف دانش نظری برای تحقق شهود عقلانی کافی نیست؛ به همین دلیل است که شوان، عرفان را مترادف با تحقق معنوی می‌داند که همان معرفت محصل و وجودی است (شوان، ۱۳۸۴ الف: ۱۳۷).

پیش از ادامه بحث، لازم است توضیحی درباره اصطلاح شهود^۱ و معنای دقیق آن داده شود. گنون معتقد است اشراق و شهود واقعی غیر از آن چیزی است که فلاسفه معاصر از آن سخن می‌گویند. از نظر او شهود این فلاسفه جنبه محسوس دارد؛ در صورتی که اشراق واقعی، مافوق امور استدلالی است (بینای مطلق، ۱۳۸۵: ۲۹). برای درک بهتر سخن گنون می‌توان گفت در متون حکمی فلسفی، عموماً معانی زیر از واژه شهود فهمیده می‌شود:

یکی از نتایج مهم این بحث این است که عقل کلی قوه ای عام و عالم‌گیر و خارج از تصرفات فردی است. بنابراین یک قوه است؛ اما در تصرف انسان نیست؛ بلکه انسان در تصرف اوست؛ زیرا قوه‌ای است که فراتر از فردیت و جزئیت است. عقل کلی امری انتزاعی نیست؛ بلکه نیرویی حقیقی است که آثار و نتایج مشهود و لمس شدنی دارد؛ به عبارت دیگر در شهود عقلی، عقل انسان محتوای تجربه آگاهی را به آن تحمیل نمی‌کند؛ بلکه کاملاً زیر سیطره آن قرار دارد. به تعبیر سیدحسین نصر، حقیقتی که در ذهن انسان فرود می‌آید، مانند عقابی است که بر قله کوهی فرود می‌آید یا چاه عمیقی که یک‌باره فوران می‌کند: «حقیقت حکمی که انسان از راه تجربه معنوی دریافت می‌کند نتیجه قوه ذهنی نیست؛ بلکه از حقیقت خود آن تجربه ناشی می‌شود» (نصر، ۱۳۹۲ الف: ۱۹۲).

نتیجه دیگر اینکه یقین‌های متعلق به عقل کلی «نه در خود» که می‌اندیشد؛ بلکه در «جوهر فوق شخصی خرد آدمی» مندرج است» (کاتسینگر، ۱۳۸۸: ۷۸)؛ بنابراین معرفتی را که از طریق عقل کلی نصیب آدمی می‌شود، نمی‌توان متعلق به شخص خاصی دانست یا از زمره ابداعات و ابتکارات فردی به شمار آورد. این نکته مشخص می‌کند که چرا در عموم تمدن‌های سنتی، به‌خلاف تمدن مدرن، پدیده‌ای به نام «نبوغ» و برجسته کردن افراد از راه انتساب اندیشه‌ها یا کارهای سترگ به ایشان اصلاً مطرح نبوده است.

عملکرد عقل کلی را در زبان یونانی با فعل νοεῖν (noein) و در لاتین با لفظ intellectum بیان می‌کنند که هر دو به معنی درک کردن با عقل کلی است؛ به عبارت دیگر، فعالیت عقل کلی یا روح، شناخت و داوری حقیقی است.^۲ در زبان فارسی اصطلاحی تک

^۱ intuition

«محال است که واقعیت کشف را بتوان به همهٔ افهام ثابت کرد» (شوان، ۱۳۸۴ الف: ۱۵). از نظر شوان، مخاطب این پیام انسان‌هایی هستند که عقلشان واجد سه ویژگی تمییز، نظاره^۱ و عمل باشد. خصلت اول به این معنی است که شخص بتواند از سویی میان مطلق و نسبی و از سوی دیگر میان خود نسبی‌ها به نحو شهودی تمییز قائل شود. خصلت دوم به توانایی شناخت هستی محض و ذات محض اشاره دارد و سرانجام، ویژگی سوم به معنی داشتن آمادگی برای گذر از قوه به فعل، گذر از انتزاعی به ملموس و گذر از عقل به اراده است (شوان، ۱۳۹۳: ۱۰۱).

اکنون پرسش این است که چرا عموم انسان‌ها با وجود برخورداری از این قوه، به آن و محتوایش آگاهی ندارند. به راستی این چه قوه‌ای است که بیشتر آدمیان از وجود آن بی‌خبرند یا حتی اگر به آنها خبر از وجود چنین قوه‌ای داده شود، به سادگی آن را انکار می‌کنند.

سنت‌گرایان، به تبع پیروان ادیان و اهل حکمت جاویدان، عامل اصلی این غفلت را «هبوط» انسان می‌دانند که باعث شده «دستش از هستهٔ فوق‌شخصانی هستی خویش کوتاه شود» (شوان، ۱۳۸۴ الف: ۸۴)؛ به گونه‌ای که تنها نور ضعیف عقل جزوی که انعکاسی از عقل کلی است و غیرمستقیم و حصولی است در او باقی بماند و عقل کلی صرفاً به صورت بالقوه و ناتمام در او باشد. در برابر انسان هبوط‌زده، انسان ماقبل هبوط قرار دارد که او را انسان ازلی^۲ یا انسان عهد نخستین هم می‌خوانند که کاملاً از نعمت عقل شهودی برخوردار است و نزد او وحی و کشف یکی است و به همین دلیل هم برای او صورت‌های دینی مختلف وجود نداشته است (همان: ۸۵-۸۴). مارتین

۱- قضاوت شخص راجع به مسئله‌ای پیش از آنکه به طور جدی به آن اندیشیده شود. در این معنی، شهود مبدأ عزیمت تأمل فلسفی است که بعد از آن ممکن است رد یا تأیید شود (مارتینیک، ۱۳۹۳: ۲۹۱). این نوع شهود را می‌توان شهود معمولی نامید که نوعی درک فوری، بدون در نظر داشتن ریزمؤلفه‌هاست. برای نمونه، در ابتدای پیدایش حساب دیفرانسیل و انتگرال، لایب‌نیتس به نحو شهودی مفهوم بی‌نهایت کوچک‌ها را ابداع کرد؛ بدون اینکه درک منطقی کاملی از آنها داشته باشد.

۲- در فلسفه کانت شهود به معنی تجربهٔ حسی‌ای است که هنوز به قالب مفهوم در نیامده است؛ یعنی مقولات فاهمه بر آن اطلاق نشده است.

۳- معنای سوم شهود، روش یا قوهٔ غیرحسی و غیراستدلالی شناخت حقیقت است. به این معنا به ویژه در فلسفه افلاطون، فلسفه نوافلاطونی و تا حدودی در فلسفه‌های ایدئالیستی توجه شده است (مارتینیک، ۱۳۹۳: ۲۹۱).

گذشته از معنای کانتی شهود، می‌توان معنای اول را به نوعی مادون عقل استدلالی و معنای سوم را مافوق آن تلقی کرد. شهود هنرمندان هم از آنجا که در عالم خیال واقع می‌شود، غیر از شهود عقلانی است که مافوق آن است؛ زیرا شهود عقلانی ذاتاً فوق‌صوری است و به همین دلیل به آن «رؤیت با چشم دل» نیز می‌گویند. پیداست که منظور سنت‌گرایان از شهود، همان شهود نوع سوم است.

شوان، انسان متوسط را حتی اگر بتواند از حیث ذهنی مؤلفه‌هایی از این پیام را دریابد، مخاطب پیام مابعدالطبیعهٔ محض نمی‌داند؛ به عبارت دیگر، امکان برخورداری از عقل شهودی و عملکرد آن، یعنی تعقل شهودی، در دسترس همهٔ انسان‌ها نیست؛ یعنی

¹ contemplation

² primordial man

شوان از این نظر انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته نخست کسانی هستند که به گفته او «تعقل شهودی از عین ذات آنها غایب است» که در این صورت نمی‌توان چنین قوه‌ای را در ایشان خلق کرد و سخن گفتن از «فعلیت بخشیدن به آن» بی‌معنی خواهد بود؛ زیرا قوه‌ای وجود ندارد که بخواهد به فعلیت برسد؛ دسته دوم کسانی هستند که غیبت تعقل شهودی در آنها «صرفاً عارضی باشد»؛ در این صورت می‌توان آن را به فعلیت درآورد (شوان، ۱۳۸۴ الف: ۱۳۴-۱۳۳).

اکنون باید دید در انسان‌های دسته دوم چگونه می‌توان عقل کلی را به فعلیت رساند. پیش‌تر گفته شد که از نظر شوان برای درک شهودی، تلاش و آمادگی مدرک هم لازم است؛ چه در بُعد نظری و چه در بُعد عملی و اخلاقی. منظور از اخلاق در اینجا صرف روابط اجتماعی یا حسن و قبح‌های اخلاق متعارفی نیست؛ بلکه عمیقاً با مفهومی به نام «فضیلت» پیوند دارد. فضایل اخلاقی از نظر سنت‌گرایان، ویژگی‌های هستی‌شناسانه‌ای هستند که در درجه اول رابطه میان انسان را با مطلق و سپس با خود و با انسان‌های دیگر تعیین می‌کنند. برای نمونه یکی از فضایل اساسی انسان، تواضع است که مستلزم آن است که انسان اول اینکه به این امر آگاهی یابد که «در برابر مطلق، هیچ است» و دوم اینکه رفتار و کردار خود را بر مبنای این آگاهی تنظیم کند.

در پاسخ به سؤالی که در ابتدای بند پیشین مطرح شد، می‌توان گفت که اثبات و استدلال تنها راه شناخت نیست. گاه صرف تماشای یک تابلوی نقاشی یا شنیدن یک قطعه موسیقی، همه آن حقیقت را یکجا آشکار می‌کند. در این حالت سایه‌ای یا پرتوی از شهود عقلانی نمود پیدا می‌کند؛ زیرا آن نقاشی یا

لینگز وجه تمایز انسان ازلی از انسان هبوط کرده را گشودگی چشم دل یا به تعبیر بسیاری از سستی‌ها، بیداردلی می‌داند و با تعمیم معنا، قدیسان را نیز در زمره کسانی می‌شمارد که از هبوط رهایی یافته‌اند و به بیداردلی نایل شده‌اند (لینگز، ۱۳۹۱: ۱۷-۱۶).

باید توجه کرد که هبوط وضعیتی هستی‌شناختی است؛ بنابراین غفلت ناشی از آن که به دنبال دورشدن از اصل پدید آمده، صرفاً یک ناآگاهی در اعداد جهالت‌های متعارف نیست؛ بلکه در واقع غفلتی وجودی است؛ یعنی نحوه وجود و حضور انسان در عالم مادی محسوس، خواه‌ناخواه این وضعیت را برای او به بار آورده است و او باید برای رهایی از این وضعیت چاره‌ای بیندیشد.

در میان سه ویژگی تمییز، نظاره و عمل که از قول شوان نقل شد، حدت ذهن و تیزی خرد، بیشترین تأثیری که احتمالاً می‌تواند داشته باشد در قوه تمییز است؛ اما نظاره و عمل مقولات دیگری‌اند که در وضعیت وجودی انسان تأثیر می‌گذارند و البته همین تأثیر می‌تواند به تغییر در قوه تمییز هم منجر بشود. لزوم نظاره و عمل، علاوه بر شناخت، به این دلیل است که انسان هبوط‌زده، همان‌طور که گفته شد، در وضعیت وجودی خاصی گرفتار شده که رهایی از آن با شناخت نظری صرف ممکن نیست. سنت‌گرایان بر این باورند که در شرایط کنونی که بر حسب اصطلاحات دینی آن را آخرزمان می‌خوانند، تنها وحی است که می‌تواند این قوه نهفته را در انسان به فعلیت برساند.

در عین حال باید توجه کرد که دین برای رستگاری عموم انسان‌ها نازل شده است؛ اما از نظر سنت‌گرایان، فعلیت بخشیدن به عقل کلی و دستیابی به تعقل شهودی، در دسترس عموم انسان‌ها نیست.

هست، زمینه بهره‌مندی اکثریت انسان‌ها را از آثار وجودی امر فوق‌صوری فراهم می‌آورند. آنچه در این بخش آمد، صرفاً تعریف و توصیف عقل کلی و عملکرد آن و در واقع طرح مدعای سنت‌گرایان بود؛ اما از برهان یا استدلال ایشان برای اثبات وجود عقل کلی سخنی به میان نیامد. طرح این موضوع منوط به بررسی عقل جزوی و همچنین معنا و کارکرد دقیق برهان و استدلال، از نظر سنت‌گرایان است که در بخش‌های بعدی به آن پرداخته می‌شود.

۴-۲ عقل جزوی و تعقل استدلالی

تجلی عقل کلی در مرتبه فردی، من‌ظاهری^۱ است که فاعل شناسایی مطلق، اصل آن محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر من‌ظاهری از آن جهت که تجلی فاعل شناسایی مطلق است، فاعل شناسایی محسوب می‌شود؛ اما در عین حال نسبی، محدود و جزئی است که این محدودیت به واسطه حضور در مرتبه فردی پدید آمده است.

برای روشن شدن تمایز بین عقل کلی و عقلی جزوی از تمثیل خط افلاطون در رساله جمهوری بهره می‌گیریم. افلاطون در بحث از معقولات و محسوسات می‌نویسد: «اکنون خطی را تصور کن که به دو بخش نابرابر تقسیم شده است: یکی از آن دو بخش، عالم دیدنی‌هاست و دیگری عالم شناختنی‌ها. هر یک از این دو بخش را نیز به همان نسبت به دو جزء تقسیم کن» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۵۱).

در قالب اصطلاحات امروزی «منظور از قسمت تصاویر در عالم شناختنی‌ها، نظریات صوری^۲ است که مبتنی بر اصول موضوعه و اصطلاحات تعریف

موسیقی هرچه باشد هنوز در عالم صورت است و نمی‌تواند با امر فوق‌صوری که متعلق ادارک عقل شهودی است یکی باشد؛ اما به هر حال گویاتر و رساتر از تفکر تحلیلی و تشریحی است و به‌نحو ترکیبی یا تألیفی مجلای حقیقت فوق‌صوری می‌شود؛ بنابراین یکی از راه‌های فعلیت‌بخشیدن به تعقل شهودی، تمرکز معنوی بر سمبل‌ها و صورت‌هایی است که می‌توانند بین انسان نظاره‌گر و امر فوق‌صوری واسطه شوند و همچون نردبانی او را به بالا رهنمون شوند؛ به عبارت دیگر آن نقاشی یا آن آهنگ بیدارکننده روح است تا آن حقایق اولیه را دوباره به یاد بیاورد. اکنون که سخن از سمبل به میان آمد، باید متذکر شد که سمبولیسم، همچون آموزه مراتب واقعیت، یکی دیگر از آموزه‌های اساسی سنت‌گرایان است که البته شرح و تفصیل آن مجال جداگانه‌ای می‌طلبد. تنها به این نکته بسنده می‌شود که سمبولیسم مورد نظر سنت‌گرایان با آنچه عموماً از این اصطلاح فهمیده می‌شود، تفاوت‌های اساسی دارد.

با این همه از دید سنت‌گرایان، شهود عقلانی پدیده‌ای عام و همگانی نیست؛ اما این چنین نیست که عموم انسان‌ها از ثمرات و فواید آن محروم باشند؛ زیرا اول اینکه تأثیرات وجودی چنین پدیده‌ای، آن چنان سنگین و شدید است که خواه‌ناخواه دامنه نفوذ آن از شخص تجربه‌کننده فراتر می‌رود و دوم اینکه همان‌طور که اشاره شد، عموم انسان‌ها می‌توانند با تأمل بر سمبل‌های اصیل اگر نه به‌طور کامل، دست‌کم تا اندازه‌ای به قلمرو تعقل شهودی نزدیک شوند و از آثار وجودی آن بهره ببرند. ضمن اینکه در این میان، ادیان اصیل هم به‌نوعی نقش جبران‌کننده دارند؛ به این معنی که با متجلی کردن امر فوق‌صوری به یک صورت خاص، که در عین حال تام و کامل هم

^۱ ego

^۲ formal theories

مقایسه‌ای اجمالی میان عقل جزوی و عقل کلی، کمک می‌کند که هر دو بهتر شناخته شوند. در وهله اول عقل کلی نیازمند داده‌های بیرون از خود نیست؛ زیرا آموختن همان به یاد آوردن است. عوامل بیداری عقل کلی، آموزش بیرونی یا الهام درونی است. شهود عقلی همان شکوفاشدن سرشت و ضمیر عقل کلی است (Schuon, 1981: 14). در نقطه مقابل، عقلی جزوی به حکم طبیعتش باید به حقیقتی خارج از خود دل ببندد و بدون بهره‌گیری از اطلاعات بیرونی کاری از پیش نخواهد برد. عقل جزوی را می‌توان به دستگاهی تشبیه کرد که برای کارکردن و تولید محصول، نیاز به مواد اولیه دارد. عقل جزوی مواد خام خود را باید از منبعی بیرون از خود تهیه کند.

تفاوت دیگر این است که عقل جزوی گام‌به‌گام جلو می‌رود؛ اما عقل کلی یک‌راست به قلب هدف می‌زند. «عقلی جزوی قدم‌زدن در یک محیط و آشنایی تدریجی با آن محیط است؛ ولی عقل کلی نظاره کردن از بالای کوه است» (Schuon, 1995A: 65)؛ به عبارت دیگر عقل جزوی به تدریج و جزء‌به‌جزء ادراک می‌کند و امور را کنار هم می‌گذارد؛ اما عقل کلی یک‌دفعه و کلی دریافت می‌کند؛ به همین دلیل از دیرباز این دو قوه را به ترتیب به لمس کردن و دیدن تشبیه کرده‌اند.

برای فهم بهتر این تفاوت، می‌توان مراتب و درجات خود عقل جزوی را مدنظر قرار داد. واضح است که میزان حدت و تیزی عقل جزوی در افراد مختلف با یکدیگر متفاوت است. یک دانشجو ممکن است به صرف اشاره‌ای از طرف استاد، کل مطلب را دریابد و دانشجوی دیگری ممکن است تازه پس از توضیحات مفصل استاد به همان درک دانشجوی اول برسد. در هر دو مورد پای هوش در میان است که

نشده^۱ است و عقلی جزوی آن را ادراک می‌کند؛ در حالی که منظور وی از اشیا خود ایده‌هاست که با عقل کلی می‌توان آنها را «دید». او واژه دیالکتیک را بدین منظور به کار می‌برد تا به روشی که به شهود عقلانی هادی است، اشاره کرده باشد) (بینای مطلق، ۱۳۸۵: ۱۵۷).

در تمثیل خط، عقل جزوی متناظر با تصاویر اشیا در عالم شناختنی‌هاست. افلاطون در کتاب هفتم رساله جمهوری و در بحث از روش دیالکتیک می‌گوید برای بازکردن چشم روح، باید از آموزش‌های مقدماتی یاری جست؛ اما برای متمایز کردن این آموزش‌های مقدماتی از پندار و دانش (آموختنی‌هایی که روشن‌تر از پندار و تاریک‌تر از دانش هستند) آنها را «شناسایی از راه استدلال»^۲ می‌نامد تا ماهیت آنها را نشان دهد. شاید بتوان این نوع شناسایی را به «علم استدلالی» تعبیر کرد (همان: ۱۵۸).

بنابراین استدلال در فرایند شناخت به مثابه علت اعدادی شهود عمل می‌کند. طبق نظر شوان، وقتی عملیات ذهنی، مشروط به وجود بصیرت، به گونه‌ای باشد که به سمبل تبدیل شود، کشف یک‌دفعه از راه می‌رسد؛ همان‌گونه که مالش دو چوب به یکدیگر یا تمرکز اشعه آفتاب توسط عدسی سرانجام باعث برافروختن آتش می‌شود. «یعنی عملیات ذهنی زمینه را آماده می‌سازد و کشف ناگهان این زمینه را فرا می‌گیرد. عقل بشری به واسطه نوعی رابطه بین فکر و واقعیت، به ذات خود (عقل کلی) شبیه می‌شود؛ اما عقلی مسلکی^۳ نقطه اوج شناسایی را در خود این سیر می‌جوید» (شوان، ۱۳۸۴ الف: ۱۰۸-۱۰۷).

¹ undefined terms

² understanding

³ rationalism

است و هرگونه شناخت مرتبه بالاتری را انکار می‌کند، انحراف بلکه انحطاط بزرگی بوده که در این تمدن بروز کرده و همه تمدن‌های سنتی به‌جامانده از دوران گذشته را نیز به کام خود کشیده است.

۴-۳ اثبات وجود عقل کلی

پیش‌تر ویژگی‌ها و نحوه عمل عقل کلی بررسی شد. اکنون با توجه به توضیحات مربوط به عقل جزوی، باید دید سنت‌گرایان چه دلیل یا دلایلی برای اثبات وجود این نوع از عقل ارائه می‌کنند. اهمیت این بحث از آن جهت است که بسیاری از فیلسوفان و متفکران، اصولاً منکر چنین قوه‌ای در انسان بوده و هستند و قوای عقلانی انسان را حداکثر به عقل جزوی و استدلالی محدود می‌کنند و در مواردی هم که صریحاً منکر وجود تعقل شهودی نیستند، «عملاً» وجود آن را نادیده می‌انگارند و آن را بیرون از دایره مباحث علمی و فلسفی قرار می‌دهند.

در باب دلایل سنت‌گرایان برای اثبات وجود عقل کلی باید گفت رنه گون که زنده‌کننده مفهوم شهود عقلانی در دوران جدید بود، در آثار گوناگون خود ابعاد مختلف این مفهوم را بازگو کرد؛ اما کسی که با استدلال‌ها و مباحث موشکافانه خود، استحکام و انسجام تازه‌ای به آن بخشید، شخص شوان بود؛ به همین دلیل در این بخش بیشتر با استناد به برهان‌ها و بحث‌هایی که شوان در کتاب‌ها و مقالات مختلف عنوان کرده است، به موضوع پرداخته می‌شود.

شوان در پاسخ به این پرسش که وجود این شناسایی و کارآمدی آن را چگونه می‌توان اثبات کرد، دو نکته را مطرح می‌کند: نخست اینکه دلیل بیان‌های کشفی، یعنی شهودهای عقلانی را باید در خود آن شهودها جست‌وجو کرد (شوان، ۱۳۸۴ الف: ۳۰). دلیل

یکی از وجوه عقل جزوی است. در اینجا حقیقتاً با دو مرتبه یا درجه از هوش مواجهیم. اکنون حالتی را فرض کنید که هوش فرد بیشتر و بیشتر شود تا جایی که در یک نقطه حدی بدون واسطه و بدون صرف زمان، کل حقیقت موردنظر را آنی و یک‌جا درک کند. مثال مشهور این وضعیت، تبدیل کیفی آب در نقطه جوش است که به بخار تبدیل می‌شود. نمونه اعلای چنین پردازش‌های خارق‌العاده‌ای را می‌توان در شهودهای دانشمندان یا حدس‌های صائب ایشان دید که ممکن است مدت‌ها بعد، شواهد تجربی یا استدلال‌های عقلی، درستی آن حدس‌ها و شهودها را اثبات کند. انیشتین می‌گوید: «ادراک شهودی، یک روشنایی ناگهانی است. تقریباً حالتی مثل از خود بیخود شدن. سپس تحلیل‌ها و آزمایش‌ها شهود را تأیید یا رد می‌کنند؛ اما در ابتدا جهش بزرگی از تخیل وجود دارد» (اسمیت، ۱۳۹۴: ۳۹). در چنین مواردی شاید بتوان گفت بارقه‌هایی از تعقل شهودی و شهود عقلانی دیده می‌شود.

به طور خلاصه می‌توان گفت عقل جزوی در قیاس با عقل کلی امری مقید، باواسطه و استدلالی است. با این‌همه نباید از نظر دور داشت که عقل جزوی به هر حال نوعی خرد است و از این رو توانایی آن را دارد که به مراتبی از شناخت، ولو جزئی و محدود، دست پیدا کند؛ از این رو سنت‌گرایان فعالیت عقل جزوی را در محدوده صلاحیت آن به رسمیت می‌شناسند و شأن معرفت‌شناسانه آن را در حوزه کارکرد صحیحش محترم می‌شمارند؛ اما در عین حال، با قاطعیت تمام از انحصارطلبی عقل جزوی و تقلیل‌دادن کل قوای عقلانی به عقل جزوی انتقاد می‌کنند. به نظر ایشان مکتب اصالت عقل جزوی یا راسیونالیسم که از دکارت به بعد بر همه شئون تفکر غربی سایه افکنده

او این است که دانستن عقل کلی، همان‌گونه که پیش تر هم اشاره شد، نوعی «بودن» و یا برخورداری از بودن است و صرفاً نوعی «دیدن» نیست. این بیان دیگری است از اتحاد فاعل شناسایی و موضوع شناسایی در عقل کلی؛ یعنی نحوه وجود عقل کلی، آگاهی محض است؛ نه اینکه شناسنده‌ای هست به مثابه جوهر که فعل شناسایی بر او عارض می‌شود. کوتاه سخن اینکه جوهر عقل کلی، شناخت و آگاهی و علم است. «در بین دو قطب "بودن" و "اندیشیدن" تقابل اساسی وجود ندارد؛ زیرا بودن ما نسبت به ما همواره نوعی آگاهی است و اندیشیدن ما نوعی بودن» (شوان، ۱۳۸۴ الف: ۸).

نکته دومی که شوان مطرح می‌کند، همان است که پیش‌تر در بخش عقل کلی مطرح شد؛ یعنی فعلیت‌بخشیدن به عقل کلی و دست‌یابی به تعقل شهودی، در دسترس عموم انسان‌ها نیست؛ از این رو «محال است که واقعیت کشف را بتوان به همه افهام ثابت کرد که این نیز به معنی بطلان واقعیت کشف نخواهد بود» (شوان، ۱۳۸۴ الف: ۱۵). نتیجه اینکه خود شهود عقلانی به واسطه تأثیر وجودی آن بر فاعل شناسایی، گواهی بر وجود خویش است (آفتاب آمد دلیل آفتاب) و دیگر اینکه اگر در جانب فاعل شناسایی شرایط لازم برای پذیرش این نوع از آگاهی وجود نداشته باشد، اثبات وجود آن برای فاعل شناسایی ذکر شده غیرممکن خواهد بود (گر دلیلت باید از وی رو متاب).

به عبارت دیگر در اینجا موضوع «بدهت» مطرح می‌شود؛ یعنی شهود عقلی، گونه‌ای احساس کردن یا ادراک بی‌واسطه در مراتب فوق‌حسی است. همان‌قدر که مطالبه دلیل برای ادراک محسوسات در جهان حسی بی‌معناست، اثبات دریافت‌های بدیهی عقل کلی

هم بی‌معناست؛ البته به شرط اینکه شخص مدرک، توانایی و آمادگی لازم برای چنین ادراکی را داشته باشد. «آنچه دلیل است بر حقیقت غیب، تذکری است که بیان آن حقیقت، در روانی که به رسالت اصلی خود وفادار بوده است به فعلیت درمی‌آورد» (همان: ۱۵). به بیان دیگر، حقایق مابعدالطبیعی، در عمق ضمیر و فطرت انسان به نحو بالقوه موجود است. کاری که تذکر و یادآوری انجام می‌دهد بالفعل کردن آن حقایق است و همین بالفعل شدن است که نشان دهنده وجود آنهاست.

بنابراین بدهت شهود عقل کلی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که این شهود، همچون روشنایی آفتاب، به نحوی کاملاً انکارناپذیر، سراسر ادراک و هستی فاعل شناسایی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ یعنی صرفاً مفهومی ذهنی یا نظری نیست که فقط عقل جزوی را مخاطب قرار دهد؛ بنابراین «حقیقتی که به وارستگی انجامد، هر بار که متجلی شود، در آن تجلی بدهت هست که نسبت بدان می‌توان اثرپذیر بود یا اثرپذیر نبود؛ اما روح^۱ ما آن حقیقت را همان‌قدر درخواهد یافت که در آن مایه‌ای مضمّر از جوهر خویش را دریابد» (همان: ۱۵)؛ از این رو میزان پذیرش یا دریافت حقیقت مابعدالطبیعی ناشی از شهود عقلانی، بستگی به این دارد که فاعل شناسایی، آن حقیقت را در درون خود دارد یا نه.

ممکن است اعتراض شود که با این روش، هر گزاره‌ای را می‌توان اثبات شده تلقی کرد و از زیر بار استدلال شانه خالی کرد؛ به عبارت دیگر اگر کسی ادعا کند که موجودی به نام x وجود دارد که نامحسوس است و دلیل وجود آن هم خود وجود آن است، چرا باید ادعای او را پذیرفت؟ بدیهی است که

^۱ spirit

پاسخ به پرسش صدر این بخش، مبنی بر اینکه آیا وجود عقل کلی را می‌توان اثبات کرد یا خیر، هم آری است و هم نه. آری است، اگر برای استدلال عقلی صرفاً شأن تمهیدی و اشارتی قائل شویم؛ نه است، اگر تصور کنیم که با تکیه صرف بر عقل استدلالی و اصول منطقی می‌توان به اثبات عقل کلی رسید.

این بحث را از زاویه دیگری هم می‌توان به پیش برد. گفته شد که از نظر سنت‌گرایان، عقل جزوی یکی از وجوه جزوی عقل کلی است. آشکار است که عقل جزوی نمی‌تواند بر علت خود احاطه و اشراف بیابد. به گفته شوان «بین فکر و حقیقت صرف که خود آنچه هست» است و لهذا محیط بر فاعل تفکر خواهد بود، هیچ مناسبت و اتصالی نیست» (همان: ۱۰۸)؛ بنابراین دلیل به خودی خود نمی‌تواند نادانی را به دانایی بدل کند. «کار دلیل مصدري "فرانمودن" است و نه "ثابت کردن" و چیزی نیست مگر نشانه طریق و یا مددکار تذکر؛ زیرا دلیل مطلق به جز مطلق نتواند بود... دلیل در این مرتبه، کلید یا رمزی یا وسیله کشف حجابی است و نه اشراق بالفعل» (همان: ۷۲). اما همان‌گونه که گفته شد، این تذکر تنها در صورتی موجب اشراق و رفع حجاب خواهد شد که چیزی از حقیقت مضمحل در آن، در مخاطب موجود باشد. بنابراین «هر حقیقتی را می‌توان ثابت کرد؛ ولی هر برهانی از طرف هرکسی پذیرفته نخواهد شد» (همان: ۱۰۴)؛ به عبارت دیگر، اعتبار استدلال براساس شناخت حقایق اصیل است و کسی که عقلش به آن پیش‌فرض‌ها نرسیده است، استدلال برای او معنایی ندارد.

از سوی دیگر هرچه بداهت یک حقیقت مابعدالطبیعی نزد شخص بیشتر باشد، یعنی به نحو

چنین دلیلی در پیشگاه ضعیف‌ترین عقول هم پذیرفتنی نیست؛ پس قاعداً مقصود سنت‌گرایان چنین نوع استدلالی نیست. اصل سخن شوان این است که هرکس در خمیره ذات و فطرتش مایه‌ای از حقیقتی مابعدالطبیعی نهفته باشد، در مواجهه با دلیل یا اشارتی که یادآور آن حقیقت باشد، احساس می‌کند با امری آشنا مواجه شده است و بنابراین بدون نیاز به هیچ امر اضافی دیگری درستی آن حقیقت را خواهد پذیرفت.

شوان در ادامه این بحث اشکال را به‌گونه دیگری مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد: اگر اعتراض شود که فطری بودن معانی مابعدالطبیعی واقعیت محتوای آن معانی را ثابت نمی‌کند، پاسخ این است که «این رأی، عین درهم‌ریختن معنی خرد است و اگر این رأی درست می‌بود، آنگاه خرد ما بر اثبات هیچ چیز توانایی نمی‌داشت... چه فطری بودن در بن هر عمل عقلی و ذهنی واقع است و انسان البته قادر نیست که "از صفر آغاز کند"؛ زیرا که این صفر وجود ندارد» (همان: ۶۹).

مقصود شوان این است که هرگونه فعالیت عقلی و ذهنی انسان مشروط به وجود یک زیربناست که آن زیربنا نمی‌تواند برآمده از خود آن فعالیت عقلی باشد. برای مثال، قواعد فکر انسان که در قالب منطق بیان می‌شود، خود پیش‌مانطقی است؛ یعنی نتیجه عملیات منطقی نیست؛ از همین روست که کارل پوپر می‌گوید عقلی مسلکی را نمی‌توان منطقاً اثبات کرد؛ به عبارت دیگر، پیش شرط هر اثبات منطقی، پذیرش پاره‌ای اصول موضوعه^۱ است که خود آنها را نمی‌توان اثبات کرد.

^۱ axioms

بی‌واسطه‌تری بتواند آن را نظاره کند یا به عبارتی هرچه حجابی که شخص را از آن حقیقت جدا می‌سازد نازک‌تر باشد، نیاز آن شخص به استدلال کمتر خواهد بود. در این حالت اندک اشارتی کافی است تا موجب شود که آن حجاب یک‌سره برداشته شود و دیدار رویارو با حقیقت دست دهد. در جهت مخالف، هرچه نیاز به استدلال و اثبات منطقی برای یک حقیقت مابعدالطبیعی بیشتر باشد نشانه دوری صاحب تقاضاست؛ از این روست که شوان می‌گوید: «احساس تقاضای کشف اسباب نه به نسبت دانایی، بلکه به نسبت نادانی زیادت می‌پذیرد. در پیش خردمند، هر شاخ گلی خود دلیل وجود غیرمتناهی است» (همان: ۱۰۴).

۵- بحث و تحلیل

شناخت‌شناسی به‌ویژه در فلسفه جدید غرب، از مهم‌ترین مباحث فلسفی به شمار می‌رود. سنت‌گرایان بر اساس تلقی خاص خود از سنت و مابعدالطبیعه، از زاویه متفاوتی به این موضوع نگریسته‌اند و با نقد مبانی و اصول شناخت‌شناسی جدید، تبیین متفاوتی از آن ارائه داده‌اند. مهم‌ترین تفاوت نگاه سنت‌گرایان با دیدگاه جدید در مبحث شناخت‌شناسی این است که از نظر ایشان، شناخت و هستی یا معرفت و وجود، پیوند تنگاتنگی با یکدیگر دارند و نمی‌توان این دو را از یکدیگر جدا کرد (شوان، ۱۳۸۴ الف: ۲۹)؛ در حالی که در فلسفه جدید، مباحث وجودشناسی و معرفت‌شناسی غالباً جدا از هم مطرح می‌شود و در پاره‌ای موارد، معرفت‌شناسی بر وجودشناسی برتری و اولویت پیدا می‌کند.

بر مبنای رابطه ناگسستنی میان واقعیت و معرفت و با در نظر داشتن آموزه^۱ «مراتب واقعیت» که یکی از آموزه‌های اساسی در مابعدالطبیعه سنت‌گرایان است، می‌توان نتیجه گرفت که به موازات سلسله‌مراتب واقعیت، به‌عنوان کون کبیر، از نظر معرفتی نیز سلسله‌مراتبی از قوای شناختی در انسان، به‌منزله کون صغیر وجود دارد (شوان، ۱۳۹۳: ۱۴۲)؛ بر این اساس، در مابعدالطبیعه سنتی از سویی قلمرو شناخت، تمامی مراتب واقعیت را در بر می‌گیرد و از سوی دیگر، شناخت حقیقی باید تمامی ابعاد وجودی انسان، اعم از عقل و اراده و احساس را در بر گیرد. چنین شناخت همه‌جانبه‌ای است که به تحقق معنوی انسان می‌انجامد.

در توضیح این شناخت همه‌جانبه، باید گفت مهم‌ترین نوع شناخت، از نظر سنت‌گرایان، شناخت مابعدالطبیعی است که مراتبی دارد. در تقسیم‌بندی کلی، مراتب ذکر شده را می‌توان این‌گونه برشمرد: شناخت مطلق، تمییز میان مطلق و نسبی، تمییز میان امور نسبی و همچنین تمرکز نظاره‌گرانه تا رسیدن به تحقق معنوی. نکته مهم این است که شناخت مابعدالطبیعی تنها در سطح نظری متوقف نمی‌شود و به عمل و نظاره هم بستگی دارد؛ زیرا مستلزم درگیر شدن همه مؤلفه‌های وجودی انسان است (شوان، ۱۳۹۳: ۱۰۰-۱۰۱)؛ بر این اساس، شناخت از نظر سنت‌گرایان، دو مؤلفه مهم دارد: یکی آموزه و دیگری روش؛ که آموزه با تمییز، و روش با نظاره ارتباط دارد. برخلاف فهم رایج از معرفت که عموماً حوزه نظر و عمل را از هم جدا می‌کند، معرفت مابعدالطبیعی نه تنها به آگاهی و قوه تمییز انسان، به سلوک عملی نیز بستگی دارد (الدمدو، ۱۳۸۹: ۳۸۸)؛

^۱ doctrin

شناختی اشیاست که مستقل از ادراک انسان، انکشاف مرتبه‌عالی‌تری از واقعیت را در مرتبه پایین‌تر ممکن می‌کند (الدمدو، ۱۳۸۹: ۲۴۳).

تفاوت نگرش سنت‌گرایان به مسئله شناخت، در قیاس با نظام‌های فکری و فلسفی جدید، منجر به تفاوت‌های چشمگیری در تبیین سایر مسائل می‌شود که از این میان می‌توان به علم جدید^۳ اشاره کرد. از منظر سنت‌گرایان، علم جدید «فاعل شناسایی» را به حس و عقل جزوی و «موضوع شناسایی» را به عالم محسوس، محدود کرده است (آذرکار، ۱۳۷۶: ۵۵)؛ به عبارت دیگر، علم جدید با انکار مراتب واقعیت و به موازات آن، با محدود کردن قوای شناختی انسان، هر دو را به نحو توجیه‌ناپذیری محدود کرده است. این محدود شدن توأمان دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را می‌توان به عنوان یکی از پیامدهای اصلی فلسفه‌های دکارت و کانت تلقی کرد (نصر، ۱۳۹۲: ب: ۱۵۴-۱۵۳) و (کانت، ۱۳۷۰: ۱۶۰) که اولی در قالب اصالت عقل جزوی یا راسیونالیسم و دومی به شکل تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم، در تفکر مدرن متبلور شده است.

۶- نتیجه‌گیری

مهم‌ترین مؤلفه نظریه شناخت سنت‌گرایان، تقسیم عقل به دو سطح یا مرتبه است که عبارت‌اند از عقل کلی و عقل جزوی. عملکرد عقل کلی، تعقل شهودی است و عملکرد عقل جزوی، تفکر تحلیلی و استدلالی است. عقل کلی نیازمند داده‌های بیرون از خود نیست؛ زیرا آموختن همان به‌یادآوردن است. عوامل بیداری عقل کلی، آموزش بیرونی یا الهام درونی است. عقل جزوی در قیاس با عقل کلی، امری

بنابراین شرط شناخت، برخورداری از فضیلت است (همان: ۲۱۷)؛ به عبارت دیگر، معرفت باید بر کل وجود آدمی پرتو افکند و ارتباط عمیق معرفت با ابعاد سه‌گانه وجود آدمی، یعنی عقل و اراده و احساس، متضمن پیوندی است که در نهایت، به تحقق وجودی و رستگاری می‌انجامد؛ از این روست که در مابعدالطبیعه سنتی، تحصیل فضایل به‌منظور حفظ نفس از موانع معرفت و تحقق معنوی، ضرورت تام دارد (شوان، ۱۳۸۴ الف: ۱۵) و بنابراین هر کسی شایستگی دریافت تعالیم باطنی را ندارد؛ با این حال، این محدودیت به معنای محرومیت دیگران از دست یابی به شناخت حقیقی نیست؛ زیرا مابعدالطبیعه، متناسب با ظرفیت و استعداد افراد، سطوح مختلفی را برای تعلیم و تحقق معنوی فراهم می‌کند که در کلی‌ترین تقسیم می‌توان به راه ظاهر^۱ و راه باطن^۲ اشاره کرد. راه ظاهر که عموماً در قالب شریعت در هر دین اصیلی نمود پیدا می‌کند، متکفل رستگار کردن بیشترین تعداد از پیروان آن دین است. راه باطن که از آن به «عرفان» نیز تعبیر می‌شود، چیزی جز شناخت حقیقی یا شناخت مابعدالطبیعی همه‌جانبه نیست که البته مخاطبان خاص خود را دارد (الدمدو، ۱۳۸۹: ۲۱۵).

نکته دیگری که در باب شناخت مابعدالطبیعی باید بر آن تأکید کرد، این است که در نگرش سنت‌گرایان، «سمبولیسم» زبان مابعدالطبیعه است (گنون، ۱۳۷۴: ۵۰). برای گفت و گو از حقایق ماورای طبیعت به‌ناچار باید از تصاویر آنها در این عالم استفاده کرد و به‌زبان تصاویر صحبت کرد. حکیمانی که عقل شهودی در آنها به فعلیت رسیده و چشم دلشان باز شده است، حقایق را می‌بینند و به‌صورت سمبولیک بازگو می‌کنند؛ به عبارت دیگر، سمبل جنبه‌ای از واقعیت وجود

^۱ exoterism

^۲ esoterism

^۳ modern science

مقیّد و استدلالی است و نیاز به داده‌های بیرونی دارد؛ با این همه نوعی خرد است و از این رو توانایی آن را دارد که به مراتبی از شناخت، ولو جزئی و محدود دست پیدا کند؛ از این رو سنت‌گرایان، شأن معرفت‌شناسانه آن را در حوزه کارکرد صحیحش محترم می‌شمارند؛ اما در عین حال، با قاطعیت تمام از انحصارطلبی عقل جزوی و تقلیل‌دادن کل قوای عقلانی به عقل جزوی انتقاد می‌کنند.

یکی از چالش‌های عمده در نظریه شناخت سنت‌گرایان، اثبات وجود عقل کلی و حقانیت تعقل‌شهودی است. ایشان معتقدند که اثبات این امر، به روش‌های متعارف منطقی و تحلیلی امکان‌پذیر نیست و وجود آن را تنها می‌توان به‌عنوان اصل موضوع تلقی کرد. از سوی دیگر، تأثیر وجودی این مرتبه شناختی در کسانی که صلاحیت و آمادگی دریافت آن را دارند خود گواه بر وجود آن است.

سنت‌گرایان، همچنین معتقدند که از زمان دکارت به این سو، قوای شناختی انسان به عقل جزوی و حس تقلیل داده شده و جایگاه عقل کلی و تعقل‌شهودی، رفته‌رفته به فراموشی سپرده شده و یا انکار شده است. پیامد این غفلت و انکار، محروم‌شدن انسان از دسترسی به شناخت مابعدالطبیعی بوده است.

منابع

آذرکار، سیدحسین (۱۳۷۶)، «رنه گنون و نقد علم جدید از دیدگاه سنتی»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.

اسمیت، دنیل (۱۳۹۴)، *چگونه مثل انیشتین بیندیشیم*، ترجمه نسرين شاهسون، تهران: آبکامه.

افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.

الدمدو، هری کنت (۱۳۸۹)، *سنت‌گرایی: دین در پرتو فلسفه جاویدان*، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.

بینای مطلق، محمود (۱۳۸۵)، *نظم و راز*، به‌اهتمام سیدحسن آذرکار، تهران: هرمس.

شوان، فریتویف (۱۳۸۴ الف)، *عقل و عقل‌عقل*، ترجمه بابک عالیخانی، تهران: هرمس.

----- (۱۳۹۰)، *منطق و تعالی*، ترجمه حسین خندق‌آبادی، چاپ دوم، تهران: نگاه معاصر.

----- (۱۳۹۳)، *چکیده مابعدالطبیعه جامع*، ترجمه رضا کورنگ بهشتی و فاطمه صانعی، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.

----- (۱۳۸۴ ب): «حضرات پنجگانه الهی»، به‌کوشش مصطفی دهقان، در *جام نو و می‌کهن (مقالاتی از اصحاب حکمت خالده)*، ترجمه محمود بینای مطلق، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی (از ص ۴۳۹ تا ص ۴۶۲).

----- (۱۳۸۴ ج): «آتما و مایا»، به‌کوشش مصطفی دهقان، در *جام نو و می‌کهن (مقالاتی از اصحاب حکمت خالده)*، ترجمه محمود بینای مطلق، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی (از ص ۲۱ تا ص ۳۵).

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۲): «نقد شوان بر فلسفه‌های جدید»، شهرام یوسفی‌فر، در *خرد جاویدان (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر)*، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی (از ص ۳۳ تا ص ۵۲).

کاتسینگر، جمیز اس. (۱۳۸۸)، *تفرج در باغ حکمت*؛ توصیه به جویندگان حقیقی معنا، ترجمه

لینگز، مارتین (۱۳۹۱)، *رمز و مثال اعلی*، ترجمه فاطمه صانعی، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت. مارتینیک، ای. پی. (۱۳۹۳)، *مثل فیلسوف نوشتن*، ترجمه فاطمه لیلابی و مینا لیلابی، تهران: هرمس. نصر، سیدحسین (۱۳۹۲ الف)، *انسان ستی و مدرن* در اندیشه دکتر سیدحسین نصر، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.

----- (۱۳۹۲ ب)، *انسان و طبیعت*، *بحران معنوی انسان* متجدد، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ پنجم تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

Schuon, F. (1981), *Esoterism as Principle and as Way*, Great Britain: Perennial Books. ----- (1995), *Station of Wisdom*, USA: World Wisdom Inc.

سیدمحمدحسین صالحی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب. کاسیرر، ارنست (۱۳۸۸)، *فرد و کیهان در اندیشه رنسانس*، ترجمه یدالله موقن، تهران: ماهی. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی. گنون، رنه (۱۳۶۵)، *سیطره کمیت و علائم آخرزمان*، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی. ----- (۱۳۷۴)، *معانی رمز صلیب*، ترجمه بابک عالیخانی، تهران: سروش.

----- (۱۳۸۸)، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه حسن عزیزی، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.

پانوشت‌ها

۱. گزارش کاملی از این نظریه را می‌توان در مقاله «حضرات پنج‌گانه الهی» نوشته فریتوف شوان ملاحظه کرد (شوان، ۱۳۸۴ ب).
۲. واژه intellectual (انتلکتوئل) هم که امروزه بیشتر بر گرایش خاص به نظریه‌پردازی یا سایر اقسام تفکر بحثی و استدلالی و همچنین افراد اهل فکر و روشنفکر اطلاق می‌شود، در اصل بر حیات ذهنی آگاه در همه شکل‌های آن دلالت می‌کند (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۶۴، پاورقی مترجم انگلیسی). اصولاً اهل حکمت جاویدان، میانه خوبی با روشنفکری ندارند؛ زیرا تأکید آن بر فکر است که تنها یکی از کارکردهای عقلی جزوی است؛ بنابراین می‌توان انتظار داشت که گرایش‌هایی همچون روشنفکری دینی یا نواندیشی دینی، از آنجا که پایگاه خود را فکر و اندیشه به معنای مدرن آن قرار می‌دهند و دین را تنها در پرتو این دیدگاه ارزیابی می‌کنند، در میان سنت‌گرایان جایگاهی نداشته باشند.