

چکیده

سنت‌گرایی، یک جریان روشنفکری دینی است که در اوایل قرن بیستم در عرصه فکری و اجتماعی غرب ظهور کرد. سنت‌گرایان نیز، گروهی هستند که در جریان ظهور و بروز مدرنیته، به تقابل با آن برخاستند و ساحت دنیای غرب را که در حال تیشه زدن بر پیکر انسان آسمانی و خراب نمودن عوالم فراتر از عالم مادی بود، با تندترین نقادی‌ها به پای میز محاکمه بردند و از انسانی که جویای اصل خویش بود، دادخواهی نمودند.

این مقاله، حکایت جریانی است که هم درصدد تشریح نوعی دین‌شناسی است و هم دغدغه اوج‌گیری شیوع آثار و عواقب مدرنیته در سراسر جهان را دارد. طرفداران این مکتب فکری معتقدند که مدرنیته، برخلاف اعتقادش، آدمی را گرفتار توهم و سرابی نموده و باعث پیشرفت افقی انسان در جهان مادی شده است و این امر، به خاطر ماهیت مدرنیته است.

این مقاله پس از مقدمه‌هایی درباره سنت‌گرایان، به منظور شفاف کردن این سؤال که «چرا سنت‌گرایان، غرب را به نقادی کشانیده‌اند؟» می‌خواهد به مبانی نظری این مکتب فکری، به صورت موثکافانه بپردازد، همچنین، به علم و عقل از دیدگاه آنان نیز اشاره‌ای خواهد نمود.

واژه‌های کلیدی: سنت، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، معنویت، حکمت جاویدان، سنت‌گرایان.

مقدمه

زمانی که مغرب زمین هنوز گرفتار مشکلات پرتلاطم امروزی نشده بود و با اطمینان زیاد به آینده خویش، در حال از بین بردن باقی‌مانده‌های سنن معنوی خویش و سایر تمدن‌های جهان و نیز به فکر استیلای خود در جهان بود، شاهد جوانه‌زدن جریانی بودیم که اصل مبانی فکری تمدن غرب را هدف حمله‌های خود قرار داد.

سنت‌گرایی،^۱ جزئی از جریان‌های روشنفکری دینی و مظهر تمام گرایش‌های آگاهانه است که از اوایل قرن بیستم، در برابر مدرنیته و در جهت برون‌رفت از بحران‌ها و آشوب‌های حاصل از آن، شکل گرفت. این جریان که تا به امروز، شاخه‌های متعددی داشته است، با رنه گنون^۲ (۱۸۸۶-۱۹۵۱) بنیان‌گذاری شد. قائلان به این جریان فکری، او را پدر سنت‌گرایی می‌خوانند.

سنت‌گرایان، به طور عام و گنون، به طور خاص، در کنار نقد دنیای مدرن، به مباحث نظری دین‌شناسی نیز پرداخته‌اند. مجموع آثار گنون را می‌توان به چهار بخش، تقسیم‌بندی نمود: رمزگرایی، سمبولیسم، نقد اجتماعی و توصیف‌های مذهبی. هر چند به علت سرشت سنتی اندیشه‌اش، یک ارتباط و پیوند درونی میان آثار متعدّدش وجود دارد.

برخی از آثارش، به طور خاص، به نقدی تند و گزنده بر اصول مدرن زندگی و به بحث درباره معنا و اهمیت سنت‌های شرقی در جریان کشف دوباره سنت در غرب اختصاص دارد. او در کتاب سیطره کمیت و علائم آخر

زمان، به نقد جریان‌های مختلف دنیای مدرن، مانند اومانیسم، فردگرایی، ماتریالیسم، راسیونالیسم یا مذهب اصالت عقل و مذهب اصالت علم یا علم‌پرستی می‌پردازد و بنیان آنها و افسار گسیختگی اخلاقی، وقوع جنگ‌های ویرانگر و رواج معنویت‌گرایی‌های کم‌مایه را ستیز با سنت اصیل و سیطره کمیت در برابر کیفیت می‌داند. نقدهای گنون بر دنیای غرب بسیار جدی است و به تعبیر مارتین لینگز، یکی از سنت‌گرایان و از شیفتگان آثار وی، معتقد است که گنون بیش از حد، در جهت عکس پیش رفته است. به بیانی روشن‌تر، او با نقدهای تند خود به جهان مدرن به سمت بازگشت به سنت اصیل پیشتاز است. وی در مورد باطن‌گرایی و معنویت‌گرایی‌های غیر اصیل و درباره علوم سنتی و مدرن از دیدگاه سنتی، کتاب‌هایی را به رشته تحریر درآورده است.

گنون به ابعاد اجتماعی و سیاسی سنت نیز پرداخته است. او در این نوع آثار، کوشیده تا مفاهیم، بنیان‌ها و علوم سنتی را که با ظهور مدرنیته، فراموش شده است، دوباره زنده کند. این آثار نقش اساسی در گسترش مکتب سنت‌گرایی داشت (ارشاد، ۱۳۸۳، ص ۴۲).

این بیان مختصر، گوشه‌ای از افکار سنت‌گرایان بود که پس از گنون، طرفداران او که مهم‌ترین آنها، آناندا کوماراسوامی، فریتیوف شووان، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز، مارکوپالیس و سید حسین نصر، به آن پیوستند و افکارش را پرورش دادند.

به طور کلی، در آثار سنت‌گرایان نقد و اصلاح جهان مدرن، سنت، نمادهای دینی، متافیزیک و شهود معنوی وجود دارد که ستون‌های اصلی معرفت‌شهودی است. گنون فرانسوی، پس از مسلمان شدنش، به منظور رهایی از بحران غرب در اندیشه احیای سنت‌های کهن و حقایق ازلی ادیان بود، که سنت‌گرایان از آن به حکمت خالده^۱ یاد می‌کنند. سنت‌گرایی به دنبال واقعه‌ای مهیب و یا تجربه‌ای سهمگین پدید آمده است. آن واقعه و تجربه، همان دور شدن از «حقیقت» و یا به عبارت دیگر، «هبوط» است که بشر مدرن به آن گرفتار شده است (خندق‌آبادی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۹). این جریان، میان سنت، تجدد و پساتجدد، طرف سنت را می‌گیرد و از آن در برابر مناقشه‌ها و تحدیدهای تجدد و پساتجدد دفاع می‌کند.

در این راستا، این مقاله درصدد است تا به تشریح بنیان‌های نظری سنت‌گرایان، در سه بخش عمده هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی بپردازد تا با روشنی بیشتری، علت نقد سنت‌گرایان را بر غرب بیان کند.

تاریخچه

بر اساس ادعای سنت‌گرایان، اندیشه‌های اساسی سنت‌گرایی، مجموعه‌ای از حقایقی است که شمول تاریخی و جغرافیایی همه‌گیر دارد؛ یعنی همه انسان‌ها در تمام ادوار تاریخی و همه مناطق جغرافیایی به آن باور داشته، دارند و خواهند داشت. سنت‌گرایی را می‌توان در علوم و معارف اقوام ابتدایی نیز، در هر ناحیه از جهان یافت و اشکال متکامل‌تر آن را در هر یک از ادیان بزرگ جهانی سراغ گرفت.

سنت‌گرایی، به عنوان گرایش آگاهانه با عقاید مغایر با عقاید انسان متجدد، با کمک رنه گنون، عالم، حکیم و عارف فرانسوی (۱۸۸۶-۱۹۵۱) و آناندا کوماراسوامی، هنرشناس و حکیم سیلانی (۱۸۷۷-۱۹۴۷)، هویت و موجودیت مستقلی یافت و بعدها با کوشش‌های افرادی، مانند فریتوف شووان، تیتوس بورکهاث، هیوستون اسمیت، مارتین لینگز، دکتر سید حسین نصر، مارکوپالیس و غیره، این جریان در ساحت‌های نظری و به ویژه هنر، به ظرافت پرورده شد و از آن، جریانی تمام عیار پدید آمد. در بین اینها، گنون، شووان و لینگز به اسلام گرویدند و نصر نیز مسلمان بود.^۱

قبل از ورود به مباحث اصلی، لازم است تا درباره دو مفهوم اصلی و کلیدی مورد تأکید سنت‌گرایان، یعنی سنت و حکمت جاویدان، مطالبی به صورت مختصر بیان شود.

۱. سنت

واژه **tradition** (=سنت)، گرفته شده از واژه لاتینی **traditio** به معنای واگذاری است. در سنت مسیحی، این اصطلاح برای نام‌گذاری مجموعه تعلیمی، که به واسطه کلیسا منتقل می‌شود، به کار رفته است. این اصطلاح عموماً به معنای امری ایستا می‌باشد که در تحت فشار ابداع و نوآوری، از گذشته بر جای مانده است؛ ولی در نهایت به معنای روند واگذاری یا انتقال به کار می‌رود (اصلان، ۱۳۸۵، ص ۹۸).

به عبارت دیگر، می‌توان گفت که وجه اساسی و بنیادین در مفهوم سنت، غلبه نوعی گرایش و تمایل به حفظ ثبات و نظم در برابر تغییر و دگرگونی است (افشار کهن، ۱۳۸۳، ص ۱۱). به همین خاطر، گنون نیز با اشاره به ریشه لاتین کلمه سنت، آن را چیزی می‌داند که منشأ الهی داشته و سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است (خندق آبادی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵). از آنجا که تفسیر تعریف‌گونه، نمی‌تواند تفسیری منحصر به فرد باشد و امکان پذیرش دیگر تفاسیر را نیز دارد؛ بنابراین، از مفهوم سنت، همانند مفهوم دین، همچنان که خود سنت‌گرایان نیز اعتقاد دارند، نمی‌توان تعریف واحدی ارائه داد؛ گویا تصور طرفداران از سنت، معنای این اصطلاح در کاربرد متعارف آن را شامل می‌شود.

مارکوپالیس، منظور از سنت را چیزی بیش از رسم و عادت می‌داند و آن را به یک معنای متعالی به کار می‌برد که معنای حقیقی آن است. او سنت را به طور ذاتی بدون صورت و فوق فردی می‌داند و وجود چهار چیز را برای آن برمی‌شمارد که عبارت است از: وجود وحی الهی به عنوان منبع الهام، وجود یک جریان و برکت الهی وصف‌ناپذیر در آن، روش‌بودن سنت برای تحقق، تجسم سنت در آراء و عقاید و تمام ابعاد وجودی انسان (اعوانی، ۱۳۸۲، ص ۱۲-۱۳).

بر اساس دیدگاه حکمت جاویدان، دکتر نصر نیز تعریف جامعی از سنت ارائه می‌کند: سنت «حقایق یا اصولی دارای منشأیی الهی است که از راه شخصیت‌های مختلفی، معروف به رسولان، پیامبران، اوتاره‌ها، لوگوس یا دیگر عوامل انتقال، برای ابنای بشر و در واقع، یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره آنها برگرفته شده است و این با پیامدها و اطلاق و به کارگیری این اصول در حوزه‌های مختلف، اعم از ساختار

اجتماعی و حقوقی، هنر، رمزگرایی و علوم همراه است و البته معرفت متوالی، همراه با وسایطی برای تحصیل آن معرفت را نیز شامل می‌شود» (نصر، ۱۳۸۵، ص ۵۵۸).

او معتقد است که سنت، ادیان را از نگاه علم قدسی مطالعه می‌نماید که در آن، میان مبدأ کلی و تجلی، ذات مطلق و صورت، جوهر مطلق و عرض، امر باطنی و امر ظاهری تمایز قائل است. از این دیدگاه، سنت، مطلقیت را در مرتبه ذات مطلق قرار می‌دهد و قاطعانه اظهار می‌دارد که فقط ذات مطلق، مطلق است. سنت، خطای اساسی نسبت دادن مطلقیت به امر نسبی را مرتکب نمی‌شود، آن خطایی که آیین بودا و آیین هندو، آن را منشأ و ریشه همه جهل‌ها می‌دانند.

به همین علت است که هر گونه تحدید و تعین ذات مطلق، در عین حال متعلق به قلمروی نسبیت است. وحدت ادیان را باید قبل از هر چیز در همین ذات مطلق یافت که هم حق و حقیقت مطلق و هم منشأ همه وحی‌ها و حقایق، فقط در مرتبه ذات مطلق، در تعالیم ادیان یکی است. پایین‌تر از آن مرتبه، تشابه‌های بسیار عمیقی وجود دارد؛ ولی یکسانی موجود نیست (همان).

از این نظر و سنت به این معنا، همه خصوصیت‌ها و اصول یا هنجارهای متمایزی را که موروثی بوده و در مؤلفه‌های اصلی تمدن، نقش اساسی دارد، شامل می‌شود. مفهوم سنت، مفهومی تحکمی یا ابداعی نیست؛ زیرا بر اساس نظر طرفداران حکمت جاویدان، با نفس مبدأ هستی ما مرتبط است. از طرف دیگر، طرفدار حکمت جاویدان، در تعریف سنت می‌تواند این گونه نیز بگوید که سنت ترکیبی از هر آن چیزی است که ما را به مبدأ کلی متصل می‌کند؛ با این هدف که ما را به «منتهی» آگاه سازد، چرا که مبدأ و منتهی یکی است. به این معنا، دین راهی مستقیم‌تر و اساسی‌تر است که فرد می‌تواند به وسیله آن به عبودیت خدا همت گمارد (اصلان، ۱۳۸۵، ص ۹۸-۹۹).

۲. حکمت جاویدان

حکمت، همان علم یقینی و علم مبادی است. فرق علم و حکمت این است که علم هیچ گاه به مبادی توجه نمی‌کند و همیشه در مظاهر است؛ در حالی که شأن انسان رسیدن به مبادی کلی و مبادی هستی است؛ چه از راه استدلال و چه از راه شهود (خندق‌آبادی، ۱۳۸۰، ص ۸۲).^۱

از دیدگاه سنت‌گرایان، حکمت خالده و یا به تعبیر فارسی، «جاویدان خرد»، عبارت است از: «علم حقیقت که از ابتدای ظهور انسان در زمین، همراه او بوده و در هر عصر و دوره‌ای به صورتی متناسب با ضرورت‌های آن دوره ظاهر شده است. فلسفه اشراق سهروردی و فلسفه متعالیه صدرالمتهلین را در دوره اسلامی، دو صورت یا دو جلوه از صور متعدد آن حقیقت جاودانی می‌توان دانست. هر فلسفه‌ای (حتی فلسفه مشائیان)، به همان اندازه که از حقیقت بهره‌مند است، به جاودان خرد تعلق خواهد داشت» (عالیخانی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۹).

باید گفت که نظریه حکمت جاویدان اصلاً در فلسفه غرب مطرح نشده و در شرق ظهور یافته است؛ در واقع، اساس ادیان و حکمت شرقی است. پیدایش ادیان، در دوره‌ای اتفاق افتاد که دوره حکمت خالده بوده

است. اساس، حقیقت، باطن و لب اللباب دین، حکمت است؛ بنابراین، آنان از دین خالده نیز سخن گفته‌اند (همان، ص ۱۸۲-۱۸۳).

سنت‌گرایان (به ویژه شووان) معتقدند که هر دینی باید اول، بر معرفت حقیقی از اشیاء مبتنی باشد و دوم، یک روشی را برای رسیدن به این معرفت نشان دهد. شووان، علاوه بر اعتقاد به مقدر بودن اختلاف ادیان، معتقد است که هر دینی صورت و ماده‌ای دارد. ماده، اشاره به ذات و حقیقت دین دارد که از ذات مطلق سرچشمه می‌گیرد و بنابراین، ضرورت‌های نامحدودی دارد و در همه ادیانی که منشأ الهی دارد، وجود دارد و صورت، قالب هر دین است که مناسب با زمان و مکانی است که در آن ظهور می‌کند. توجه به این مسئله است که سبب می‌شود به پدیدارها و قالب‌ها، اعتبار مطلق ندهیم و در تفسیر و تبیین ادیان دیگر به تفاوت ضرورت‌های قالب و مضمون توجه داشته باشیم (خندق‌آبادی، ۱۳۸۰، ص ۵۹).

شووان در کتاب صورت و جوهر در ادیان نشان می‌دهد که جوهر اولیه همه ادیان، همان مطلق «کلام خدا» است، که به شکل‌های گوناگون متجلی می‌شود. نفس صورت، به خاطر محدودیت ذاتی آن، تنوع را به همراه می‌آورد، که گاهی نیز جنبه‌هایی از یک صورت در تضاد با جنبه‌هایی دیگر خواهد بود. تبلور آنچه این وحدت درونی را تشکیل می‌دهد، همان است که شووان از آن با نام حکمت خالده یاد می‌کند و کلمه «متافیزیک» نزد او مترادف با آن است. کلمه «حکمت خالده» که از آغاز رنسانس پدید آمد، علم اصول اونتولژیک و اساسی عالم است، علمی تغییرناپذیر، همان گونه که این اصول ثابت است و به خاطر کلیت، خطاناپذیری و فطری‌بودنش است که ما آن را به همین نام می‌نامیم (بینای مطلق، ۱۳۸۲، ص ۵۴-۵۵).

از این مطالب بیان شده می‌توان چنین نتیجه گرفت که سنت‌گرایانی، مانند گنون، شووان، کوماراسوامی، اسمیت و نصر معتقد به گونه خاصی از روش دین‌شناسی می‌باشند. آنان به روایت متفاوتی از کثرت‌گرایی قائل هستند که بعد از انتشار کتاب شووان، با عنوان وحدت متعالی ادیان از این کثرت‌گرایی به وحدت متعالی ادیان تعبیر می‌شد و این نوع روش را برای دین‌شناسی، درست و مناسب می‌بینند. برخی از ارکان این نظریه چنین است:

- هر دینی با ادیان دیگر، موارد اشتراک و اختلاف دارد.
- ادیان، ذات^۱ یا گوهر واحدی دارند که میان همه آنها مشترک است و جنبه یا طریقت باطنی آنهاست و اعراض^۲ کثیری نیز دارند که وجوه اختلاف آنهاست و جنبه یا شریعت ظاهری آنهاست.
- این دو جنبه ظاهری و باطنی در دو ساحت وجود و معرفت کاربرد دارد.
- در ساحت وجود، خداست که وحدت دارد.
- در ساحت معرفت، وحدت مطلق و قطعی میان عالم و معلوم می‌باشد.
- این عقل شهودی است که عالم و معلوم را یکی می‌کند، نه عقل استدلالی.
- عقل شهودی، همان امر مطلق است که در نفس انسانی ظهور می‌یابد و اینجاست که دو عالم وجود و معرفت یکی می‌شود.

پس آنان معتقدند که وحدت ادیان در ساحت باطنی، تحقق می‌یابد و تا زمانی که با ظواهر و علوم معارف ظاهری، مانند فقه، اخلاق، کلام و الهیات مرتبط است، چیزی جز کثرت یافت نمی‌شود؛ بنابراین، وحدت متعالی یا الهی، ادیان را اهل باطن درمی‌یابند؛ ولی اهل ظاهر، آن را در نمی‌یابند (راسخی، ۱۳۸۲، ص ۸۲-۸۶).

حال، با این مقدمه به مبنای فکری سنت‌گرایان می‌پردازیم.

مبانی نظری سنت‌گرایان

همان‌طور که می‌دانیم، مبانی نظری از سه بخش تشکیل یافته است که به لحاظ منطقی به ترتیب، شامل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است. هر فرد یا مکتب فکری، جهان را به گونه‌ای هماهنگ با انسان می‌شناسد و به انسان به تناسب شناختی که از آن دارد، علم می‌یابد. هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، دو بخش معرفت است؛ بنابراین، بین این دو، با اصل معرفت و نحوه شناخت انسان، ارتباط است. به عبارت دیگر، این دو وجه نظری از افق معرفت آن حاصل می‌شود و معرفت هر مکتب نیز با شناخت آن از آدم و عالم تناسب دارد؛ بنابراین، بین این سه، توازنی مناسب برقرار است.

از آنجا که سنت‌گرایان، به نقد جدی مبانی فکری غرب اقدام نموده‌اند، پس در بین بیان مبانی نظری آنان اشاره‌هایی هر چند کوتاه به مبانی نظری غرب نیز می‌شود تا به روشنی مطلب کمک نماید؛ اما به طور خاص، درباره غرب بحث خواهد شد.

۱. هستی‌شناسی

سنت‌گرایان به لحاظ هستی‌شناسی، به دارای مراتب بودن عالم وجود قائل هستند؛ به این معنا که معتقدند نظام وجودی عالم، شامل سلسله مراتبی است که خداوند قادر، عالم، سرمد، بسیط، کامل و مطلق در رأس هرم هستی قرار دارد. خدا قادر مطلق است؛ یعنی قدرتش بی‌نهایت است. سرمدی است؛ چون حاضر است و حضورش حد و حصر ندارد؛ بسیط است؛ یعنی وحدتش خدشه‌ناپذیر است و هیچ گونه انقسامی ندارد. کامل است؛ یعنی ارزشش قید و شرط ندارد.^۱

در مراحل بعدی نیز همه موجودهای ممکن الوجود قرار می‌گیرند و جهان محسوس‌ها، پایین‌ترین مرتبه از عالم وجود است. هر چه موجودها از جهان محسوس‌ها فاصله بگیرند و به رأس هرم وجود نزدیک‌تر شوند، از دیگران «موجودتر» هستند و به همین جهت است که می‌توان سلسله مراتب وجودی سنت‌گرایان را مبتنی بر گونه‌ای نظام ارزشی در نظر گرفت که در آن نزدیک‌تر بودن به رأس هرم وجود، مترادف با موجودتر بودن است. به زبان ساده‌تر، آنکه می‌خواهد مراتب عالی وجود را درک کند، باید بتواند از صفات محسوس‌رهایی یابد و صفات الهی را در خود متجلی کند.

می‌توان چنین گفت که از دیدگاه سنت‌گرایان، وجود به عنوان اصل هستی‌شناسی، نسبت به مراتب تجلی، اقتدار مطلق دارد، اما از نحوه‌ای «خودتعیینی» برخوردار است؛ بنابراین، از نظر عقل نسبتاً مطلق است. از راه وجود، خداوند متعال در عالم، روان می‌شود و از راه آسمان، جهان‌خدایی می‌شود و این امکان هست که عصاره

آن، یعنی انسان، واصل به خدا، فانی در او و او شود. نه تعطیل و نه تشبیه است؛ بلکه «لا اله الا هو» می باشد (که تمام آموزه‌ها و تعالیم اسلامی درباره ذات خداوند را دربرمی گیرد). مراتب واقعیت که در عرفان اسلامی به حضرت‌های پنج‌گانه الهیه معروف هستند و در حقیقت الهی حضور دارند، عبارت است از: در حوزه اصل، هاهوت (حضرت غیب مطلق) و لاهوت (حضرت غیب مضاف)؛ در حوزه کل عالم (کل تجلی)، جبروت (آسمان) و حوزه طبیعت که در حوزه طبیعت ملکوت (عالم مثال) و ناسوت (حضرت شهادت مطلق) و معادل دومین مرتبه از بالاست. عرش، از دیدگاه جهان‌شناختی بیانگر تجلی فوق‌صوری و کرسی عالم صوری لطیف است؛ در حالی که عرش یا آسمان صرفاً قلمروی رحمت و برکت الهی است، کرسی‌ای که در مقام تمثیل، دو پای الهی بر آن قرار می‌گیرد و این دوگانگی بیانگر خشم و رحمت الهی است. اما در اصطلاح قرآن مرتبه‌ای که کمترین بهره از حضور الهی را دارد، زمین است (مهدیه، ۱۳۸۲، ص ۲۶۸-۲۷۲).

۲. معرفت‌شناسی

معرفت بیشترین تأثیر را از نحوه هستی و وجود عالم می‌پذیرد. هستی و وجود، نمی‌تواند جدا از هستی عالم و شناسا، شناخت یابد (سایر، ۱۳۸۵، ص ۱۸)؛ به عبارت دیگر، معرفت‌شناسی ناشی از نوع نگاه ما به جهان و هستی‌شناسی ماست. بی‌شک تا زمانی که در مرکز هستی‌شناسی ما، خداوند قادر متعال ازلی نشسته است، راه شناخت عالم فقط در محدوده عقل استدلالی و روش مشاهده و تجربه نخواهد گنجید؛ بلکه علاوه بر تجربه و استدلال، نیروی دیگری چون عقل شهودی، که از عالم قدس افاضه می‌کند و منشأ سنت الهی است، یاری خواهد رساند.

سنت‌گرایان مانند دیگر فلاسفه اسلامی، حس، خیال، عقل و وحی را به عنوان منابع معرفتی می‌شناسند که در طول یکدیگر قرار دارند و به حس و عقل بسنده نمی‌کنند. در رأس هستی‌شان، خداوند سرمدی قرار دارد و این شناخت‌های معرفتی هرگز در تقابل با یکدیگر نیستند؛ زیرا بر اساس هستی‌شناسی آنها - که علاوه بر باور به جهان مادی به عوالم بالاتر از آن نیز اعتقاد دارند - راه شناخت تنها مشاهده و تعقل نیست. از راه مشاهده، آزمایش و تجربه، یک سلسله خبر از عوالم واقع و هستی به دست می‌آید و اگر این خبرها با به کارگیری قوانین منطقی صورت، در کنار هم گذارده و به نتایج جدیدی رسیده شود، می‌توان گفت که در حال تعقل هستیم. عقل یک آگاهی ناچیزی از جهان درک می‌کند. بخش بیشتر اطلاعات و رای این عالم مادی از راه سنت کسب می‌شود؛ بنابراین، آنها بر این عقیده هستند که برای شناخت کل جهان هستی، عقل باید در کنار سنت (که از راه وحی به انسان رسیده است) در نظر گرفته شود (ملکیان، ۱۳۷۸).

دکتر نصر در کتاب معرفت و معنویت، که به بحث‌های معرفت‌شناختی می‌پردازد، معرفت را به دو دسته معرفت سنتی و متجدد تقسیم می‌کند و هیچ وجه اشتراکی را برای آن قائل نیست. معرفت متجدد، فقط تقلید نارسایی از معرفت اصیل است که در سنن معنوی بشر یافت می‌شود و علت این امر را نیز در تفاوت آشکار بین علم متجدد و سنتی می‌داند؛ زیرا در علم سنتی، معرفت از معنویت و قداست جدایی‌ناپذیر است و شناخت، فقط

از مجرای خداوند امکان دارد و در حقیقت، علم در معنویت نوری است که خداوند بر دل‌های بندگان می‌تاباند و این نور در دوران متجدد فلسفه اروپایی از دست رفته است (نصر، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱).

معرفت سنتی، حضور بارقه معرفت الهی در گوهر جان انسان‌ها را تصدیق می‌کند و آغازش وحی است که برتری حکمت را فراموش نمی‌کند، یعنی معرفتی که نه از یک عامل بشری محض، بلکه از «عقل الهی» نشأت گرفته است.

فیلسوفان اسلامی، نه عالم را به فکر فردی داننده (سوژه) تقلیل داده‌اند و نه معلوم را به سطح کمیت صرف محدود کرده‌اند. متافیزیک سنتی، هم برای فاعل شناسا و هم برای موضوع شناخت، به مراتب و مراحل قائل بوده و مدعی است که هم فاعل و هم موضوع شناسا از ابتدایی الهی و حقیقتی قدسی سرچشمه گرفته است. از سوی دیگر، عقل در این مکاتب سنتی، یک جوهر نورانی و معنوی است که به فیض الهی متصل است.^۱ از بین رفتن رابطه میان معرفت و امر قدسی در دنیای جدید، باعث به وجود آمدن پدیده سکولاریسم شده است. متجددها از معرفت، قداست‌زدایی کرده و آن را به ساحت عقل بشری محدود و مقید کرده‌اند.

«... طی دوران رنسانس یقیناً جستجوهای در پی حکمت اولیه، در پی معرفت از دست رفته و در پی بنیاد نوینی برای یقین وجود داشت... که به دنیوی شدن نسبتاً کامل معرفت در جریان‌های اصلی فلسفه اروپایی قرن هفدهم انجامید... از آنجا که انسان ذاتاً موجودی طالب یقین است، لادری‌گرایی فلسفی‌ای که به دنبال حمله تسمیه‌گرایانه علیه فلسفه قرون وسطی پدید آمد، باید به نحوی از انحاء مغلوب می‌شد. این فتح نمایان، در واقع، تا آنجا که به تاریخ اخیر اروپا مربوط است، از راه احیای حکمت باستانی طی دوران رنسانس صورت نگرفت؛ حکمت باستانی‌ای که در واقع، همه تعالیم ضروری را دربرداشت، فقط به شرط آنکه ماهیت حقیقی آن تعالیم به طور کامل فهمیده می‌شد؛ بلکه چنین کار بزرگی با توسل به فردگرایی و استدلال‌گرایی افراطی... انجام شد. دکارت را به حق پدر فلسفه جدید خوانده‌اند؛ زیرا دکارت بیش از معاصرانش، اسپینوزا و لایب‌نیتز، مظهر چیزی است که در مرکز فلسفه متجدد و حتی علم متجدد قرار گرفته است و آن همان فروکاستن معرفت به عملکرد عقل استدلالی جزئی بریده از جوانب انسانی و جهانی عقل شهودی است... واقعیت این است که او تفکر من فردی^۱ را در مرکز واقعیت و معیار همه معرفت قرار داد و فلسفه را به استدلال‌گرایی محض تبدیل کرد و اهتمام اصلی فلسفه اروپایی را از وجودشناسی به معرفت‌شناسی تغییر داد. از آن پس، دامنه معرفت، حتی اگر به دورترین کهکشان‌ها کشیده می‌شد، ریشه در «می‌اندیشم» داشت. فاعل شناسا به قلمروی عقل استدلالی محدود شد و از عقل شهودی و وحی که از این پس هیچ یک از آنها منبع ممکن معرفت عینی تلقی نشدند، جدا افتاد. بدین سان، شناخت از محتوای قدسی‌اش تهی گردید، به حدی که هر چیزی که بهره‌ای از واقعیت دارد، می‌تواند از امر قدسی که در نهایت از واقعیت جدایی‌ناپذیر است (یعنی حقیقة الحقایق، که همان ذات قدسی به معنای دقیق کلمه است)، جدا بیفتد؛ ولی برای ذهنیت آنهایی که در چنبره استدلال‌گرایی نوبنیاد (یعنی روش بسیار معقول برای غیر معقول بودن) گرفتار آمده بودند، معرفت و علم از این پس کاملاً از امر قدسی جدا شد، حتی اگر هم امر قدسی، همانند چیزی دارای واقعیت پذیرفته می‌شد» (همان، ص ۹۶-۱۰۱).

همان گونه که بیان شد، آنها فقط به عقل استدلالی تکیه می‌کنند و نسبت به آن، موضعی مثبت دارند. این امر، به نوع نگاهشان به جهان و همچنین به مراتبی برمی‌گردد که برای عالم قائل هستند. به اعتقاد سنت‌گرایان، دنیوی کردن عالم با دنیوی کردن عقل نیز مرتبط است؛ هر چند اسباب و عوامل فکری و تاریخی متعددی برای قداست‌زدایی از عالم هستی وجود دارد. این اتفاقی نیست که ماشینی کردن عالم هستی و تهی کردن گوهر جهان از کیفیت قدسی‌اش درست در همان زمان قداست‌زدایی از معرفت و تفکیک نهایی میان عقل استدلالی، از سویی و از عقل شهودی، از سوی دیگر اتفاق افتاد. به هر حال، جای تردید چندانی نیست که تقدس‌زدایی از معرفت، ارتباطی مستقیم با تقدس‌زدایی از عالم هستی داشته است (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶).

۳. انسان‌شناسی

مسلماً از بحث هستی‌شناسی و نظام مابعدالطبیعه که مورد نظر سنت‌گرایان است، می‌توان زاویه انسان‌شناختی آنان را دریافت.

عالم اصغر، آیینه تمام‌نمای عالم اکبر است؛ یعنی انسان، جهان را نشان می‌دهد. اگر جهان هستی، چهار مرتبه دارد؛ در «خودی» انسان نیز چهار ساحت وجودی و یا به تعبیر دقیق‌تر، مرتبه وجودی قابل تشخیص وجود دارد:

۱. بدن؛

۲. ذهن، یعنی سیاله آگاهی؛

۳. نفس، یعنی ساحتی که ضامن وحدت و هویت شخصی هر انسان است و در پس پشت یا بیخ و بن سیاله آگاهی و همه دگرگونی‌های دیگری که در طول عمر عارض انسان می‌شوند، ثابت می‌ماند؛

۴. روح، یعنی ساحتی که در آن انسان از محدوده و حصار هویت شخصی خود درمی‌گذرد و با خدا وحدت می‌یابد.

بر خلاف سه ساحت دیگر که جنبه تفرد آدمی به آنهاست و از این رو، قابل اضافه‌اند، روح وجه عدم تفرد آدمی، بلکه عدم آدمیت آدمی، یعنی وجه الهی آدمی است.

شهود و عقل شهودی به مرتبه روح تعلق دارد و حال آنکه، منطوق و عقل استدلالی به مرتبه ذهن متعلق است.

از این رو، مابعدالطبیعه، که بر شهود مبتنی است، نظام‌مند ساختار و کارکرد ذهن انسانی و به مقوله‌های ذهنی

محدود و مقید نیست و به همین جهت، نه فقط جنبه فردی ندارد و به ویژگی‌های بدنی، ذهنی و نفسانی فرد

بستگی ندارد؛ بلکه به طور اساسی و ذاتی، فرا انسانی است و ویژگی‌های نوعی انسان نیز بر آن اثر نمی‌گذارد

(ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۶-۳۷).

مفهوم انسان، یا واسطه میان آسمان و زمین، در جهت مخالف برداشت متجدد از انسان قرار دارد که انسان را

مخلوق زمینی گناهکار تجسم می‌کند که علیه عالم بالا شوریده و کوشیده است. در واقع، از نقش الهی به نفع

خویش سوء استفاده می‌کند. انسان سنتی، انسان خلیفه‌الله در روی زمین است و در جهانی زندگی می‌کند که هم

یک مبدأ کلی و هم یک مرکز کلی دارد. او با آگاهی کامل از مبدأ کلی هستی، که ظرف کمال اوست، زندگی

می‌کند و می‌کوشد تا خلوص و تمامیت اولیه‌اش را سرمشق قرار دهد، از اول تحصیل کند و انتقال دهد. همچنین در دایره‌ای زندگی می‌کند که همیشه از مرکز آن آگاه است و می‌کوشد در حیات، فکر و اعمالش به آن برسد. انسان خلیفه‌الله بازتاب مرکز کلی هستی بر محیط دایره هستی و پژواک مبدأ کلی در دوره‌های بعدی زمان و نسل‌های تاریخ است. انسان، به تعبیر اسلامی، جانشین خداوند (خلیفه‌الله) بر روی زمین است، برای اعمالش در پیشگاه خداوند مسئول بوده و حافظ زمین است، مشروط به اینکه به خودش به عنوان آن شخصیت زمینی محوری که بر «صورت خداوند» آفریده شده، یعنی یک موجود خداگونه که در این عالم زندگی می‌کند، ولی برای جاودانگی آفریده شده است، وفادار بماند.

انسان خلیفه‌الله، از نقش خویش به عنوان واسطه میان آسمان و زمین و نیز به کمال خویش به عنوان کمالی که در ورای قلمروی زمینی قرار گرفته، آگاه است؛ قلمروی زمینی‌ای که به او اجازه حاکمیت بر آن داده شده است، مشروط به اینکه نسبت به سرشت ناپایدار سفر خود بر روی زمین آگاه بماند. چنین انسانی از حقیقتی روحانی خویش آگاهی دارد که تعالی از اوست و با این همه، چیزی جز فطرت خود او نیست و نمی‌تواند علیه آن بشورد، مگر با پرداخت بهای جدایی از همه آن چیزهایی که هست و همه چیزهایی که باید برای خود آرزو کند. برای چنین انسانی، زندگی سرشار از معنا و عالم پر از مخلوق‌هایی است که می‌تواند آنها را «تو» خطاب کند.

بر عکس، انسان گناهکار آفریده این جهان است. او زمین را خانه و کاشانه خود می‌داند. زمین را نه همچون طبیعت دست نخورده‌ای که خودش پژواکی از بهشت است، بلکه همچون جهانی مصنوعی و آفریده دست خود انسان گناهکار می‌داند که به او امکان می‌دهد، خداوند و واقعیت باطنی خود را به دست فراموشی بسپارد (نصر، ۱۳۸۰، ص ۲۵-۳۲۷).

انسان واقعی، اسوه عالم هستی است؛ زیرا او خود بازتاب امکان‌هایی در قلمروی اصیل هستی است که به عنوان جهان جلوه‌گر می‌شود. انسان واقعی بیش از انسان صرف است؛ بنابراین، این گونه تلقی از ارتباط وی با عالم به هیچ وجه انسان‌وار انگارانه^۱ به معنای معمول این اصطلاح نیست. جهان، نه همچون بازتاب انسان بما هو انسان؛ بلکه همچون بازتاب انسان به عنوان آینه تمام‌نمای همه آن صفات الهی که بازتاب آن‌ها، به شیوه‌ای پراکنده، نظام تجلی را تشکیل می‌دهد، مورد ملاحظه قرار می‌گیرد (همان، ص ۳۳۶).

از نظر سنت‌گرایان، واقعیت انسان کامل را تنها پیامبران محقق کرده‌اند؛ چرا که فقط آنان به معنای کامل کلمه انسان هستند و اولاً آنها قبل از هر چیز همان واقعیت مثالی عالم می‌باشند. ثانیاً، ابزار یا وسیله‌ای هستند که از راه آنها وحی به عالم نازل می‌شود و ثالثاً، اسوه کامل حیات معنوی و مرحله نهایی معرفت باطنی هستند. انسان زمینی به فضل واقعیت انسان کامل می‌تواند به وحی و سنت و در نهایت، به امر قدسی دست پیدا کند و سرانجام، از راه این واقعیت که جزء واقعیت فعلیت‌یافته خود انسان نیست، آدمی می‌تواند آن مسیر کمال را که به وی امکان می‌دهد تا معرفت به ذات قدسی را تحصیل کرده و کاملاً خودش شود، دنبال کند (همان، ص ۳۳۶).

انسان به عنوان مخلوق زمینی محض نمی‌تواند در این جهان بدون تخریب محیط طبیعی‌اش، کاملاً راحت باشد و این دقیقاً به این خاطر است که او یک چنین مخلوقی نیست. وظیفه خلیفه‌اللهی انسان از واقعیت او و از چیزی که هست، پیوسته جدایی‌ناپذیر است. به همین دلیل است که تعالیم سنتی سعادت انسان را در آن می‌بیند که او همچنان آگاه بماند و بر اساس سرشت خلیفه‌اللهی‌اش به منزله واسطه میان آسمان و زمین زندگی کند. او آگاه است که نمی‌تواند از مسئولیت خویش به عنوان مخلوقی ممتاز شانه خالی کند؛ مخلوقی که بر روی زمین زندگی می‌کند؛ ولی فقط زمینی نیست، موجودی معلق در میان آسمان و زمین است، که هم سرشتی روحانی و هم سرشتی مادی دارد و هدف از خلقتش آن است که نور «بار الهی» را در درون عالم منعکس کند و از راه انتشار آن پرده برداشته است، حافظ هماهنگی در جهان باشد. مسئولیت انسان در برابر جامعه، عالم هستی و خداوند، در نهایت از خودش نشأت می‌گیرد؛ اما نه از «خود» او، به عنوان خود ظاهری،^۱ بلکه از آن انسان باطنی‌ای که آئینه و بازتاب «خود برین» است؛ یعنی آن «حقیقة‌الحقایق» که می‌توان آن را هم «سوژه ناب» و هم «اوبژه ناب» تصور کرد؛ چرا که در حد ذات خویش، ورای همه دوگانگی‌هاست، نه سوژه و نه اوبژه است (همان، ص ۳۳۷-۳۳۸).

عقل از دیدگاه سنت گرایان

همان طور که بیان شد، به تناسب نوع نگاه سنت‌گرایان به جهان، خدا و انسان، نوع نگاه به عقل از زاویه رتبه دادن به آن نیز که بخشی از وجود انسان است، تغییر می‌کند.

فلاسفه سنت‌گرا، به پیروی از «ارسطو» عقل را به عنوان یک «جوهر بسیط، مجرد و فناپذیر» معرفی می‌کنند که از عقل قدسی مستفاد می‌شود.

متدلوزی آنان بر این است که عقل مخلوق، در فرایند زندگی به وجود نمی‌آید و از جنس دیگری است که لزوماً باید از آسمان آمده باشد؛ یعنی ابتدا، عقل را به عنوان یک پدیده ارسطویی معرفی می‌کنند و سپس، اصالت و استقلال آن را سلب می‌کنند؛ چرا که این موجود بسیط، «واجب الوجود بالغير» است که در ذات خود به یک ذات کامل متکی است.^۲

قائلان به حکمت جاویدان، برای عقل انواعی را در نظر می‌گیرند:

۱. عقل هیولایی (یا عقل بالقوه):^۳ هیولایی به مفهوم ماده اولیه بدون هیچ «تعین» و بلکه یک قوه محض است و امکان فعلیت را دارد و دریافت‌کننده معرفت است (همان).

۲. عقل بالملکه: آنان چنین استدلال می‌کنند که امور نظری، از جمله بدیهی‌های عقلی، مانند علیت و غیره، در این مرتبه موجود است (همان).

۳. عقل بالفعل: به این معناست که علوم پس از تکرار اکتساب، در قوه عاقله جمع می‌شود، به گونه‌ای که هر گاه این قوه، آنها را فراخواند، حاضر می‌شود (همان).

۴. عقل استدلالی^۱ (یا عقل جزئی): توسط این عقل، پاره‌ای از امور بدون نیاز به ادراک حسی و در چارچوب منطق و استدلال عمل می‌کند و به استنتاج نتایج جدید علم تجربی از گزاره‌های مفروض یا معلوم می‌پردازد (ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۳۴).

۵. عقل دهم: اشیاء، مرکب از صورت و ماده می‌باشند که دست‌خوش تغییرند. هر گاه موجودی نوین به عرصه هستی عالم کون و مکان پا می‌نهد، صورت سابق به «عقل دهم» (که آن را بخشنده صور گویند) باز می‌گردد و این عقل صورتی نو بر این ماده نظر می‌دهد (نصر، ۱۳۸۵، ص ۵۱۱).
۶. عقل کیهانی: ^۲ این قوه که از نیروی الهی سرشار است، در تمام واقعیت پیرامون انسان نظر می‌کند و همه آنچه را که به وجود بشری ارتباط می‌یابد، از مسیر آن در پرتوی معرفت قدسی بیان می‌شود (همان، ص ۲۲۵).
۷. عقل شهودی ^۳ (عقل کل): به معنای «دریافت مستقیم حقیقت بدون واسطه هر گزاره‌ای» است. منشأ صورت‌ها در عالم طبیعت می‌باشد، که خودش الهی است و فقط به اندازه‌ای، که انسان از آن بهره دارد، بشری است. این عقل، هم یک جوهر و هم یک تابع است، هم نور و هم بصیرت است (همان، ص ۲۹۷).
۸. عقل فعال (مفارق): بالاتر از عقل انسانی است. به عقیده حکمای سنت‌گرا، صورت‌های موجودهای عالم کون و فساد و یا عالم مادی از سوی او افزوده می‌شود. این صور از آن جهت که فاعل هستند، در عقل فعال موجودند. این عقل، مبدأ و منشأ معرفت است. عقل پیامبر نیز در مرحله نهایی خود به این عقل که منبع وحی محسوب می‌شود، اتصال می‌یابد (اصلان، ۱۳۸۵، ص ۱۳۸).
۹. عقل قدسی: ^۴ صورت‌های عالم مادی از آن جهت که منفعل هستند، در عالم کون و فساد موجود می‌شوند و چون عقل انسانی، اتصال کامل با عقل فعال برقرار کند، به گونه‌ای که هر چیزی را از خودش ادراک کند و اشیاء، پدیده‌ها و امور را دریابد، عقل قدسی خواننده می‌شود.

علم از دیدگاه سنت‌گرایان

- علم از دید مکتب «جاویدان خرد»، به عنوان یکی از صفات «الله»، حقیقتی است که همراه خداوند موجود است. علم، خواه در عالم کبیر و خواه در عالم صغیر، متجلی شده باشد، پیوسته از امر غایی جدایی‌ناپذیر است (اصلان، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷).
- بنا بر آنچه در بخش معرفت‌شناسی بیان شد، افق معرفت سنت‌گرایان به عقل استدلالی محدود نیست، بلکه آنها به معرفت شهودی نیز قائل هستند؛ معرفتی که از راه شهود، اکتساب شده و تفکر بشری هیچ نقشی در آن ندارد. بنابراین، معرفت به دو دسته سنتی و متجدد تقسیم می‌شود. بر این اساس، آنان، با تمایز بین علم سنتی و علم مدرن، آن را «علم مقدس» ^۱ و «علم نامقدس» ^۲ می‌نامند، که از بنیاد با یکدیگر متفاوت، بلکه ناسازگار است. در جوامع مبتنی بر سنن معنوی، اشراق و شهود عقلانی، اساس و بنیان هر چیز به شمار می‌رود (گنون، ۱۳۷۲، ص ۶۰).
- علم قدسی نیز بر مبنای شهود و بصیرت عقلانی، از یک سو و پذیرش سلسله مراتب هستی، از دیگر سو استوار است. شهود عقلانی، که شالوده علوم سنتی است، از معرفت استدلالی فراتر می‌رود و مستقیماً مشغول شناسایی امر مطلق، غایی، حقیقه‌الحقایق است (ارشاد، ۱۳۸۳، ص ۴۲) و نقش آن، رستگاری و رهایی از جهل و محدودیت‌های ساحت ذهنی بشر است.
- علوم سنتی هر آنچه را که علوم تجربی عاجز از پاسخگویی به آن باشد، به دلیل آنکه متصل به سنت و حکمت جاویدان است، می‌تواند امور ماورای جهان مادی را شناسایی کند. حال آنکه علوم مدرن یا نامقدس، تنها معرفت به

مراتب فروتر علم است. علم مدرن به لحاظ ماهیتش، با محسوس‌ها سر و کار دارد و از شناخت قلمروهای فرا حسی ناتوان است؛ بنابراین، این علم تصویر کل جهان نیست، حداقل تصویر بخشی از آن، یعنی عالم طبیعت است. علم مدرن، که علمی درباره جهان و با یک شیوه جزئی بررسی و مطالعه امور ظاهری ترکیب شده است، بر کثرت‌های عالم مبتنی است؛ پس روش‌های کمی در آن کاربرد دارد، ولی علم مقدس بر وحدت عالم مبتنی است؛ از این رو، اگر چه در سنن مختلف دینی با اشکال و زبان‌های متعددی از این علم رو به رو هستیم؛ اما جوهره آنها یکی است.

علم مدرن، واقعیت‌های بدون از هر گونه محتوای فرا حسی و ذهنی را پژوهش و بررسی می‌کند. در نظر رنه گنون، اشکال علم مدرن در آنجاست که تنها عقل استدلالی را برای شناخت جهان کافی می‌داند و امر قدسی را به امر ناسوتی تنزل داده، حال آنکه بصیرت عقلی، دروازه اصلی به معرفت متافیزیکی است. بنابراین، اگر علوم طبیعی با اصول متافیزیکی مورد تأیید شهود عقلانی انطباق یابد، غیر مفید نیست (همان).

دنیای متجدد از دیدگاه سنت‌گرایی

اکنون که به مبانی نظری سنت‌گرایان پرداختیم و دیدگاه‌های آنان را درباره علم و عقل بررسی کردیم؛ به نظر می‌رسد که درباره مسئله دنیای متجدد و نقد آن - که محوری‌ترین فعالیت سنت‌گرایان است - روشنی بیشتری وجود داشته باشد؛ چرا که اختلاف آنان با مدرنیته به خاطر مبانی فکری می‌باشد و نگاهشان به مسئله شناخت است. همان گونه که گفتیم، سنت‌گرایان، مدرنیته را مسئله مهم، قابل توجه و بررسی آن را از ضرورت‌های زندگی در این دوره می‌دانند (پازوکی، ۱۳۸۲، ص ۲۶). واژه مدرنیته معمولاً به تمام تحول‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در دوران نوزایش (رنسانس) اطلاق می‌شود. در واقع، آن به منزله عناصر درونی فکری - فلسفی و فرهنگی تمدن جدید غرب محسوب می‌شود. آغازگر مدرنیته و قلمروی فلسفه، کانت است که به صراحت جهان‌فیزیکی قابل مشاهده و تبیین علمی را از جهان متافیزیکی، خارج از ادراک و فهم انسان، تفکیک کرد. دوران مدرن که زیر سیطره عقل و سودانگاری کنش‌های انسانی قرار گرفت، به تدریج خود را از قید و بندهای اخلاق سنتی رها کرد و به اصطلاح، اخلاق مدرن را جایگزین آن ساخت. در اخلاق مدرن، ظواهر و زبان اخلاقی باقی مانده و گزاره‌های اخلاقی و زبان‌ها جاری می‌شود؛ اما محتوا و معنا از دست رفته است (کاظمی، ۱۳۷۷، ص ۲۸-۲۹). یکی از محورهای عمده مدرنیته در غرب، مطرح شدن فرد به عنوان عنصر اصلی جهان متجدد است. در دوران تجدد، به فرد به منزله موجودی خودمختار و مستقل توجه می‌شود. در واقع، مدرنیته زمینه انقلابی انسان‌شناسی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی را فراهم کرد. انسان مدرن، در پرتوی دریافت‌های جدید از علوم که مفسر و روشن‌گر پدیده‌های شگرف طبیعت بود، بر مرکب عقلانیت وارد عرصه جدید شد، نظریه‌های نو، اکتشاف‌های جدید و تجربه‌های مستقیم، محصول حواس انسانی، نظام طبیعت را در چرخه‌ای از علت و معلول‌ها تقلیل داد (همان، ص ۲۹-۳۰).

بنابراین، حرکت انسان متجدد به بیرون از خودش آغاز شد و در سطحی افقی پیش رفت. علوم طبیعی و ریاضی با نحوه نگرش مادی، حسی و تحلیلی به سرعت رشد کرد. هر چه افق‌های تازه علوم جدید، توسعه

می‌یافت، اطمینان بشر به خودش و به طرز فکری که در مورد خود و جهان داشت، بیشتر می‌شد. به تبعیت از علوم طبیعی، علوم انسانی و مکاتب فلسفی جدید نیز نظرگاهی سازگار با فلسفه و نحوه نگرش علوم جدید پیدا کردند. نتیجه آنکه، بدن مادی و خشن انسان و رفتار بیرونی او، موضوع اصلی این مطالعات شد. انسان، طبیعت و خدا که از دیدگاه علوم سنتی، ارتباط جدانشدنی با هم داشتند، مستقل و جدا از هم مورد مشاهده و مطالعه قرار گرفتند (شریفی، ۱۳۸۲، ص ۷۵). انسان متجدد در هستی‌شناسی، خود را به علم مادی محدود و مقید می‌کند، در حیطه معرفت‌شناختی، راه شهود و وحی را بر خود بسته و در حجاب عقل استدلالی و معرفت حسی و تجربی خود را فرو برده است. در انسان‌شناسی، حتی در شناخت خود در سیطره کمیت به سر می‌برد. چنین انسانی که با عالم معنا بیگانه است، هویت الهی خود را از یاد برده و از منبع الهی بریده شده است. در این حوزه انسان‌شناختی است که مناقشه سنت‌گرایان با مدرنیته آغاز می‌شود.

مدرنیته با خود جهانی را ساخته که قداست‌زدایی در آن موج می‌زند و به خیال خود جهان و آنچه را در آن است، به سمت پیشرفت می‌کشانند و انسانی را می‌سازد که در رقابت با خداوند می‌خواهد خودش، سکان کشتی هستی (نصر، ۱۳۸۰، ص ۲۲) را به دست گیرد؛ در حالی که به اعتقاد سنت‌گرایان چنین انسان شناخته شده‌ای قدم در وادی فنای معنوی و ظلمت روحانی نهاده است. در جوامع متجدد، امر قدسی، یعنی منبع وحدت، ثابت و یقین، زمام قدرت را در دست ندارد و بخش‌های کاملی از فرهنگ و زندگی، اعم از دین، هنر و علم، قداست‌زدایی شده است. افراد در محیط‌هایی با ساختارهای اجتماعی و فرهنگی تعین یافته از پیش تولد یافته‌اند که دسترسی آنها به مراتب بالاتر واقعیت را ناممکن می‌کند. آنها در فقر معنوی رها شده و از تلاش برای درک و فهم حقیقة الحقایق ناتوان مانده‌اند، زیرا دستاورد فرایند دنیازدگی، محیطی فرهنگی است که تاب تحمل وجود مفهوم «حقیقت و حیانی» را ندارد، چه رسد به آنکه آن را بپذیرد (اصلان، ۱۳۸۵، ص ۹۵).

گنون، پدر مکتب جاویدان خرد، نقادی شدید و سرسختی را علیه دنیای متجدد کرده است. او در کتاب بحران دنیای متجدد، بر اساس مشرب هندوها عمر یک دوره انسانی را به چهار عصر تقسیم می‌کند که این عصرها، مظهر مراحل غرب و افول تدریجی معنویت اولیه می‌باشد. این عصرها، همان ادواری است که ادیان و شرایع باستانی مغرب‌زمین، آن را عصرهای طلا، نقره، مفرغ و آهن نام نهاده است (گنون، ۱۳۷۲، ص ۹۵). گنون معتقد است: «... ما در عصر حاضر، در عصر چهارم^۱ یا «عصر ظلمت» به سر می‌بریم. از آغاز این عصر، حقایقی که در زمان‌های گذشته و قرون خالیه برای عموم ابنای بشر قابل دسترسی و رسیدن بود، روز به روز بیشتر از پیش بر پرده خفا رخ نهفته و صعب‌الوصول گردیده است و تعداد کسانی که از آن حقایق باخبرند، هر دم معدودتر می‌گردد و اگر چه خرد و حکمت «فوق انسانی»، یعنی بر جمیع عصرها ممکن نیست که هرگز زوال پذیرد، ولی در حجابی از انذار و افکار نهان گشته است که روز به روز نفوذ به درون آن دشوارتر می‌شود... بدون شک این سؤال پیش می‌آید که چرا تکامل دوره‌ها در جهت نازل انجام شده و از عالی به دانی می‌رود؛ در حالی که این امر چنان که به آسانی مشهود می‌افتد، عبارت است از: نفی عقیده «پیشرفت و ترقی به آن نحو که منظور متجددان می‌باشد، زیرا تکامل هر یک از ظهورها ناگزیر مستلزم دور شدن از مبدأ مصدری است که از آن منبعث می‌گردد و چون ظهورها از بلندترین و شامخ‌ترین نقاط و مصادر صادر می‌شود، لاجرم به

سوی حضيض گراییده... تا اینکه سرانجام به محل توقف و اقامتی می‌رسند. این سقوط و هبوط زمانی شاید به عنوان گرایش و تحول جانب مادیت وصف گردد؛ زیرا بیان و مظهر مبدأ همان معنویت کهن می‌باشد» (همان، ص ۱-۲).

نقادی‌های گنون هم از جنبه سیاسی و اجتماعی زندگی مدرن و هم به گونه‌های مختلف شناخت رایج در عالم مدرن است. او که فلسفه اروپایی را آموخته بود، سرسخانه منتقد همه آن چیزی بود که فلسفه متجدد نامیده می‌شود و در واقع، منتقد «فلسفه» به معنای واقعی کلمه بود که سعی داشت آن را به عنوان شیوه‌ای مشروع برای شناخت اصول، به کلی ابطال کند. نقادی او، افراطی و انعطاف‌ناپذیر بود؛ چرا که می‌خواست از هر گونه اشتباه میان مابعدالطبیعه سنتی و آن چیزی که انسان متجدد، آن را به عنوان فلسفه می‌فهمد، جلوگیری کند. تندروی وی در این عرصه، معلول این واقعیت بود که می‌خواست به هر قیمتی که شده، از تنزل یافتن مابعدالطبیعه به رده تفکر ناسوتی جلوگیری کند. چه بسا می‌توان گفت که او در این تندروی، جوانب مثبت فلسفه سنتی و حتی اصطلاح فلسفه را نادیده گرفته است (نصر، ۱۳۸۰، ص ۲۱۸-۲۱۹).

سنت‌گرایان به طور عام و گنون به طور خاص، نسبت به علم جدید نیز بسیار منتقد بودند؛ اما نه به دلیل آنچه که در حوزه علم به انجام رسیده است، بلکه به دلیل تحلیل‌گرایی و همچنین چیزهای بیهوده‌ای که در عالم متجدد همراه علوم شده است. مهم‌ترین نقد وی از علم جدید، خالی بودن آن از اصول مابعدالطبیعی و چیزهای بیهوده‌ای آن و یا به تعبیر بهتر، لاف و گزاف‌های مدعیان سخن گفتن از نظرگاه علمی بود (همان، ص ۲۱۹).

نتیجه‌گیری

از این بحث‌های بیان شده، می‌توان چنین نتیجه‌گیری نمود، که بیان سنت‌گرایی، بر اساس نوعی اصول و مبانی نظری‌ای پایه‌ریزی شده است که هر آنچه در عالم خلقت است، مظهري از اصول مابعدالطبیعه می‌باشد که در آموزه‌های ادیان متجلی است. آنها در تمام آثار خود، هر جا به بررسی موضوع‌های مورد علاقه‌شان می‌پردازند، این اصول را در نظر دارند.

به دیگر سخن، معیار اصلی در شناخت نوع جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، علم، عقل و غیره، دوری و نزدیکی‌شان به اصول است که منجر به استقرار در یکی از دو طرف طیف سنتی و متجدد می‌شود. بنابراین، همان گونه که در مسیر این مقاله شاهد بودیم، در خط سیر نظریه‌های و افکار سنت‌گرایان، این کارکرد دوگانه به روشنی به چشم می‌خورد.

از نظر آنان، جهان مراتبی دارد که از امر مطلق و خدای آفریننده آغاز می‌شود و تا عقل مخلوق تداوم می‌یابد. بر همین اساس، انسان‌شناسی آنان ارائه می‌شود. به نظر آنها، انسان جوهره الهی دارد و به خاطر امکان معنوی‌اش که در خود نهفته دارد، می‌تواند با امر مطلق وحدت یابد؛ همان چیزی که از نظر سنت‌گرایان، انسان غربی آن را به دست فراموشی سپرده و در دام بحران افتاده است.

آنان در روند «فداست‌زدایی» از جهان و معرفت، که نتیجه‌اش اومانیزم بود، شعار بازگشت به سنن کهن و حقایق سرمدی را سر دادند و ساحت غرب را که می‌رفت تا تیشه بر ریشه انسان خلیفه‌الله بزند و خواستار راندن او به پرتگاه

جهان مادی منهای خدا بود تا از عالم ناسوت سر درآورد، به باد نقد کشاندند تا از این انسانی که مظهر خداست، دفاع کنند.

از نظر گنون، سنت، اصلی الهی دارد که از عصر زرین تا عصر مدرن به ما منتقل شده است؛ تنها باید آن را بازشناخت و با عرضه مدرنیته، بحران هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، آن را حل کرد. پس وی با دستاوردهای مدرنیته مخالف نیست؛ بلکه آن را مرتبه نازلی از مراتب هستی و حقایق جاودان می‌داند. از نظر او، انسان کنونی با به دست آوردن معرفت باطنی ادیان است که به شهود معنوی و در نهایت، به سعادت خواهد رسید (ارشاد، ۱۳۸۳).

به اعتقاد قائلان به حکمت جاویدان، برای مطرح کردن حقیقت سنت باید تمام آن طرح‌ها و الگوهای مفهومی که ذهن بشر غربی را از پایان سده‌های میانه اشغال کرده و مانع از فهم او از حقایق جاودان سنت شده است، یک‌سره پاک کند. آنان این حقایق را اصول یک طبیعت الهی و مقدس می‌دانند که تمدن‌های بزرگ شرق و غرب، از جمله شرق دور، هندو، اسلامی و تمدن‌های مسیحی از آن سرچشمه گرفته است. آنان معتقدند که در مشرق زمین، معرفت همواره با امر قدسی و کمال معنوی مرتبط بوده است. در واقع، آنان درصدد پیوند دوباره دانش‌ها با عالم معنا و حقیقت قدسی و زنده کردن علم تجربی امروز با تکیه بر همین دیدگاه هستند. گنون اظهار می‌دارد تا وقتی علوم تجربی توجیه خود را از اصول مابعدالطبیعیه برگرفته باشد، نه غلط و نه بی‌فایده است. هر نوع علمی، هر چند علوم نازل، به خودی خود غیر قابل پذیرش نیست و آنچه این گونه است، سوء استفاده دانشمندی است که بر اساس آن، کل فعالیت انسانی را خاص می‌داند و ادعای حصر می‌کند.

1. Traditionalism

2. Rene Guenon

1. Sophio perenniss

۱. برای اطلاع بیشتر در این باره به سایت زوال مراجعه شود). دربارهٔ مارتین لینگز، اثر حسن جعفری.

۲. برای مطالعه بیشتر، رک. کتاب حکمت جاویدان، بخش مصاحبها، که این قسمت برگرفته از مصاحبه دکتر اعوانی است.

1. Essence

2. Accident

۱. برای مطالعه بیشتر، رک. نشریه جزئیات، با عنوان «تأملی در آرای رنه گنون: همپای مسلک سنتگرایی»، مورخ. ۱۳۸۶/۷/۷

۲. برای مطالعه بیشتر، رک. www.ketabname.com

1. Individual ego

1. Anthropomorphic

1. ego

۲. برای مطالعه بیشتر، رک. مقاله «روشنفکری، سنتگرایی»، اثر رضا ابراهیمی، که در اسفند ۱۳۸۵ در روزنامه اعتماد به چاپ رسیده است.

3. Potential intellect

1. Reason

2. Cosmic intellect

3. Intuitive intellect

4. Sacred intellect

1. Sacred science

2. Profane science

1. Kali yuga

فهرست منابع

۱. ابراهیمی، رضا (۱۳۸۵)، «روشنفکری، سنت‌گرایی»، اعتماد، اسفندماه.
۲. ارشاد، محمدرضا (۱۳۸۳)، «نگاهی به اندیشه‌های رنه گنون، پایه‌گذار سنت‌گرایی، راهی به سوی مدرنیته»، همشهری ماه، ثلث دی ماه.
۳. اصلان، عدنان (۱۳۸۵)، پلورالیسم دینی، راه‌های آسمان، کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سید حسین نصر، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نقش جهان.
۴. اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۲)، «در معنای سنت»، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۵. افشارکهن، جواد (۱۳۸۳)، بازخوانی جامعه‌شناسی سنت‌گرایی و تجددطلبی در ایران بین دو انقلاب، تهران: آوای نور.
۶. بینای مطلق، سعید (۱۳۸۲)، «فریتیوف شووان و معنای زیبایی»، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۷. پازوکی، شهرام (۱۳۸۲)، «سنت‌گرایی و بنیادگرایی»، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۸. جعفری، حسن (بی‌تا)، «مارتین لینگز»، سایت زوال.
۹. خندق‌آبادی، حسین (۱۳۸۰)، نگاهی به زندگی آثار سنت‌گرایان، حکمت جاویدان، تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
۱۰. راسخی، فروزان (۱۳۸۲)، «روش مطالعه ادیان از دیدگاه سنت‌گرایان»، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۱. سایر، آندرو (۱۳۸۵)، روش در علوم اجتماعی رویکردی رئالیستی، ترجمه عماد افروغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. شریفی، هادی (۱۳۸۲)، «مراتب آگاهی در جامعه سنتی و متجدد»، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۳. کاظمی، علی اصغر (۱۳۷۷)، بحران جامعه مدرن، زوال فرهنگ و اخلاق در فرآیند نوگرایی، تهران: دفتر نشر فرهنگی اسلامی.
۱۴. کاظمی، جمال (۱۳۸۲)، «مروری بر اندیشه‌های رنه گنون» ش، com.javidankherad.www.
۱۵. گنون، رنه (۱۳۶۵)، سیطره کمیت و علائم آخر الزمان، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. _____ (۱۳۷۲)، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۷. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸)، «سنت، تجدد، پسانتجدد»، آیین، ش، دی‌ماه.
۱۸. مهدیه، امیررضا (۱۳۸۲)، «هستی‌شناسی و مراتب وجود در دیدگاه سنتی»، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۹. نصر، حسین (۱۳۸۰)، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۰. com.ketabname.www