

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱۵۷۹۹۹ - ۲۰۲۰ - ۳۲۹



دانشگاه اصفهان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
گروه فلسفه

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه گرایش غرب

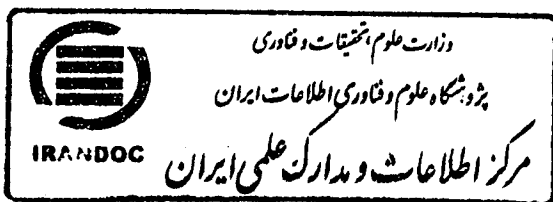
انسان، فردیت و خود مطلق از نظر سنت گرایان

استاد راهنما:
دکتر سعید بینای مطلق

استاد مشاور:
دکتر علی کرباسی زاده

پژوهشگر:
احمد قطبی میمندی

اسفند ماه ۱۳۸۸



۱۵۸۶۹۹

۱۳۹۰/۳/۱۶

کلیه حقوق مادی مترتب بر نتایج مطالعات،
ابتکارات و نوآوری های ناشی از تحقیق موضوع
این پایان نامه متعلق به دانشگاه اصفهان است.



دانشگاه اصفهان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
گروه فلسفه

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته ی فلسفه گرایش غرب

آقای احمد قطبی میمندی تحت عنوان

انسان، فردیت و خود مطلق از نظر سنت گرایان

در تاریخ ۱۳۸۸/۱۲/۱۸ توسط هیأت داوران زیر بررسی و با درجه عالی به تصویب نهایی رسید.

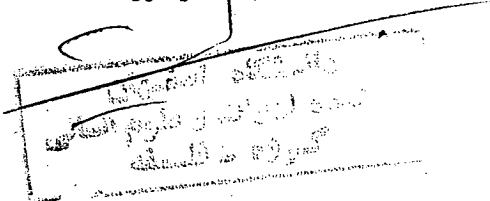
۱- استاد راهنمای پایان نامه دکتر سعید بینای مطلق با مرتبه ی علمی استادیار امضا

۲- استاد مشاور پایان نامه دکتر علی کرباسی زاده با مرتبه ی علمی استادیار امضا

۳- استاد داور داخل گروه دکتر غلامحسین توکلی با مرتبه علمی استادیار امضا

۴- استاد داور خارج از گروه دکتر جعفر شانظری با مرتبه علمی استادیار امضا

امضای مدیر گروه



عشق به حکمت ارزنده ترین نعمتی است که خداوند بر انسان مبوط یافته از زانی داشته تا با توسل بدان و علی رغم همه محدودیت های مراتب دانی هستی، شایسته راستین خود را فریاد آورد و پاسدار هویت حقیقی خویش بشود. بنابراین واجب ترین شکرگری که بر عهده انسان است شکر همین نعمت می باشد و این شکر آنگاه می تواند به نحو کامل انجام گیرد که توأم با قدردانی از کسانی باشد که حضورشان چراغ راه معرفت است.

از این رو بر خود واجب می دانم خداوند را به خاطر برخورداری از نعمت حضور اساتید کرامت قدری که هستی شان تکوینی برای فراتر رفتن است، شاکر باشم به خصوص استاد ارجمند جناب آقای دکتر سعید مینای مطلق که در دوران غفلت و فراموشی، بنحوی یادآوری را در گوش مشتاقان زفرمه می کند و دروازه های حکمت را بر من گشود و همچنین استاد گرامی جناب آقای دکتر کرباسی زاده که جدای از بهره گیری از راهنمایی های ارزشمندشان، کوشندگی و جسورگی را از ایشان فرا گرفتم و نیز شکر ویژه از دوست و همراه عزیز، رضا کورنگ هستی که هر چه داشت در طبق اخلاص گذاشت و درخواست بخشش به خاطر اینکه به نحو انی شکر این نعمات که همانا بهره گیری از آنان بود صورت نگرفت و این رساله بازتاب شایسته ای از غنای این نعمات نبود.

تقدیم به

همسر م که معنای نامش در پیچ ای به صفای زندگی است و روشنگر همه نسبت ها

چکیده

باور به حقیقتی مطلق که ورای هر تعینی است و باور به اینکه این حقیقت اصل وجود در همه‌ی مراتب آن است، یکی از مؤلفه‌های بنیادین اندیشه‌ای است که سنت‌گرایان سعی در تبیین آن دارند. بر این اساس می‌باید سلسله‌مراتبی از وجود را که مطلق در رأس آن قرار دارد و پایین‌ترین مرتبه‌ی آن را مرتبه‌ی فردی تشکیل می‌دهد بپذیریم. مطلق، نامتناهی، بی‌چون و ورای هر تعینی است و فرد مشروط، متعین و متناهی یا به سخن دیگر پذیرای چندی و چونی است. انسان نیز به واسطه‌ی حضور در مرتبه‌ی فردی محدود به حدود این مرتبه می‌گردد. پس بدیهی است که در فاصله‌ی زیادی از مطلق باشد. با این همه آموزه‌های سنت از ذات مطلق به خویشتن راستین انسان تعبیر می‌کنند.

از سویی دیگر در دوران ما فردیت یکی از مفاهیم محوری است که مراد از آن به طور خاص فردیت انسانی است و هویت انسان را همین من فردی شکل می‌دهد، فردیتی، که به لحاظ هستی‌شناختی، بیگانه با مطلق است.

این پژوهش بر آن است تا در حد امکان به تبیین معنای سنت از نظر سنت‌گرایان بپردازد و طی آن روشن سازد که متافیزیک نسبت میان مطلق و فردیت را چگونه روشن می‌سازد و مطلق چگونه می‌تواند خویشتن راستین انسان باشد؟

کلید واژه‌ها: انسان، فردیت، خودمطلق، سنت.

فهرست مطالب

صفحه

عنوان

پیشگفتار..... ت

مقدمه..... ج

فصل اول: کلیات

۱-۱-۱ سنت چیست؟..... ۱

۲-۱ بصیرت متافیزیکی و مراتب وجود..... ۸

۳-۱ وجود و لاوجود..... ۱۰

۴-۱ کلمه و سمبول..... ۱۶

۵-۱ مرتبه‌ی ظهور..... ۱۷

۶-۱ مسئله‌ی شر..... ۲۲

فصل دوم: وضعیت فردی در پرتو متافیزیک

۲-۱ وضعیت فردی در پرتو متافیزیک..... ۲۶

۲-۱-۱-۱ کمیت و کیفیت..... ۲۷

۲-۱-۲ فردیت و صورت..... ۳۶

۲-۱-۳ انسان و امکانات مرتبه‌ی فردی..... ۳۹

۲-۱-۴ رؤیت فعال..... ۴۶

۲-۱-۵ "شدن" به واسطه‌ی معرفت..... ۵۱

فصل سوم: قانون مانو، فردیت و انسان کامل

۳-۱ قانون مانو، فردیت و انسان کامل..... ۵۳

۳-۱-۱ قانون مانو..... ۵۳

۳-۱-۲ قانون مانو و نظم اجتماعی..... ۵۶

۳-۱-۳ قانون مانو و نظریه‌ی ادوار..... ۶۰

فصل چهارم: انسان در وضعیت مدرن

۴-۱ انسان در وضعیت مدرن..... ۶۴

۴-۱-۱ مدرنیته..... ۶۴

۴-۱-۲ راسیونالیسم و عقل محروم..... ۶۶

۷۰.....	۳-۱-۴ صیوررت معکوس.....
۷۲.....	۴-۱-۴ تکامل گرایبی.....
۷۳.....	۵-۱-۴ روانشناسی گرایبی.....
۷۵.....	۶-۱-۴ پایان عصر تاریکی.....
۷۷.....	نتیجه گیری.....
۷۹.....	منابع و مأخذ.....

مقدمه

واژه‌ی سنت در معنای متعارف آن بیش از هر چیز تداعی‌گر گذشته است و آن‌گاه که خصوصاً بیرونی‌ترین نگاه‌ها را به ملاحظه‌ی سنت فرا می‌خوانیم؛ بیرونی‌ترین امور مرتبط و حتی نامربوط به سنت را به دیده می‌آورند. این بیرونی‌ترین امور در وجه تمدنی آن خصوصاً به رسم، عادت، الگوهای فکری موروثی و مانند آن اشاره دارد و آن‌گاه که از طرف کسانی که خود را سنت‌گرا می‌خوانند، طرح می‌شود گویی سخن از حاکمیت مجدد و جابرنه همان رسم و عادت و الگوهای فکری در میان می‌آید که این امر طبیعتاً همان‌گونه که در ارتباط با هر دعوی انحصار طلبانه با ویژگی بیرونی اینچنینی می‌تواند شکل بگیرد، واکنشی دفعی را به دنبال خواهد داشت. به خصوص در جوامعی که هنوز گذاری قطعی به مدرنیته روی نداده است، این واکنش به ویژه برای کسانی که دغدغه‌ی رهایی از سنت در این معنا را داشته باشند شدیدتر خواهد بود. اما آیا مراد سنت‌گرایان از طرح سنت همان است که در بالا گفته شد؟ اگر این‌گونه نباشد طبیعتاً چنین واکنشهایی نیز منطقی نخواهد بود. به خصوص برای کسانی که تحقق نسبی آرمانهای مدرن را تجربه کرده و هنوز هیچ نشانه‌ای از رهایی بخشی اصیلی که مورد انتظار بوده را در آن مشاهده نکرده باشند، شاید این دعوت به سنت بتواند کمک به ترسیم چشم اندازی باشد که در افق آن بتوان دور نمایی از تحقق آرمانهای اصیل انسان و آزادی حقیقی مطلوب آن را به دیده آورد.

برای تحقیق در این زمینه پیش از هر چیز لازم است معنای سنت از نظر کسانی که سخنگوی عمده‌ی سنت‌گرایی در دوران ما محسوب می‌شوند دقیقاً و در حد امکان مورد بررسی قرار گیرد. تا بتوان با چشمانی باز و یک درک عینی در مورد آن به قضاوت نشست و این حقیقت را دریافت که چرا پارهای از متفکرین را سنت‌گرا می‌خوانند. واژه‌ی سنت‌گرا در بیشتر موارد به عنوان معادل فارسی واژه‌ی perennialist می‌آید که با توجه به معادل فارسی perennial شاید مناسبتر بود این گروه متفکرین را جاودان‌گرا خواند تا سنت‌گرا. متفکرینی که با طرح موضوعاتی نظیر دین جاودان، و حکمت جاودان یا به عرصه‌ی بررسی اصول فرا زمانی می‌گزارند و هر کدام به نحوی و از زاویه‌ای به تکمیل بحث پیرامون این امور می‌پردازند. این جریان فکری اگر چه سخنگویان متعددی یافته است اما اگر تنها سه حکیم بزرگ یعنی رنه‌گنون^۱، فریتویف شوئون^۲ و کوماراسوامی^۳ را به عنوان مراجع شاخص برای شناسایی سنت‌گرایی معرفی کنیم کافی خواهد بود، که از این سه رنه‌گنون و فریتویف شوئون به خاطر دسترسی بیشتر به آثارشان در این نوشتار بیشتر مورد ارجاع قرار گرفته‌اند. در مورد نقش و جایگاه هر کدام از این دو حکیم در جریان سنت‌گرایی می‌توان اشاره کرد که اگر چه هر دو به تبیین حقیقت واحدی می‌پردازند و هر دو در مسیر واحدی قرار دارند، اما از جهتی نیز متمایز می‌باشند. به طور کلی می‌توان گفت که نقش گنون در تبیین سنت و رسالتی که برای خود در این زمینه قائل بوده است بیشتر در ارتباط با روشنائی بخشی بر وجه تتوریک سنت و اعلام تمایز آن از نظرگاههای معاصر در مورد حقیقت و افشای خطای آنها می‌باشد. به عبارتی دیگر رسالت گنون بیشتر تبیین متافیزیک راستین و هشدار نسبت به تصویرهای بدلی آن است، اما شوئون به عنوان کسی که در این راه دنباله‌رو رنه‌گنون است علاوه بر این به راههای تحقق آن در آدمی و روشهای درست این

¹ Rene jean Marie Guenon

² Frithjof schuon

³ Ananda coomaraswamy

تحقق نیز می‌پردازد با این همه توجه به این نکته ضروری است که هیچکدام از بزرگان سنت‌گرا خود را به عنوان مبدع و مبتکر مکتب جدیدی معرفی نمی‌کنند بلکه نقش خود را تنها بازگویی حقایقی می‌دانند که پیش از آن از طرف کسانی مانند افلاطون ، جلال‌الدین رومی، فیثاغورث^۱ و شانکارا^۲ بیان گردیده است. حقایق مطرح در سنت فرا زمانی و فرا مکانی‌اند، زیرا بر اصول فرا زمانی مبتنی هستند. برای فهم معنای سنت باید به سراغ همین اصول رفت.

^۱ Pythagoras

^۲ Shankara

پیشگفتار

بر اساس برخی فرضیه‌ها و تئوری‌ها که هنوز تا چندی پیش بر محافل علمی و آکادمیک حاکم بود، شاید نیاز انسان به امر متعالی را می‌شد بر اساس مولفه‌های روانشناختی، جامعه‌شناختی، فرهنگی و ... تبیین کرد و شاید برای برخی این فرضیه‌ها در اساس (مفروضشان) کاملاً مقبول و تردید ناپذیر بوده و هنوز نیز این گونه باشند، با این همه به رغم تلاش برای نفی عینیت امر متعالی در درون خودمان بازتاب صدایی را می‌شنویم که هر آن تذکری بر حقیقت و عینیت امری فرا ذهنی است. گویی خود این حقیقت است که هر آن ما را به خود فرا می‌خواند و به گونه‌ای این دعوت صورت می‌گیرد که اگر بر اساس روش صحیح مورد تأمل قرار گیرد اساس و بنیاد همه‌ی مفروضات و نظریه‌های مذکور را با چالش عمده‌ای مواجه می‌سازد و بی‌اعتباری اموری را که به نظر می‌رسید از اعتباری تردید ناپذیر برخوردارند به خوبی روشن می‌گرداند. با همه‌ی تلاشهایی که صورت می‌گیرد تا با تکیه‌ی بیش از حدی که بر چشم سر می‌شود راه نظر را بر چشم دل، برای بصیرت بنیادی حقیقت مطلق بیند. ولی از آنجا که این حقیقت خود در عمق دل ما و دارد نهایتاً در این کار کامیاب می‌شود.

بازتاب این ندای درونی به خاطر شرایط حاکم بر دوران ما با وضوح و رسایی بیشتری به گوش می‌رسد به طوری که از مرحله‌ی دعوت درونی به دعوت بیرونی، دعوت برخی از برخی دیگر می‌انجامد. این بازتاب را می‌توان در یک کلمه خلاصه کرد: سنت. و ندای سنت کسانی را به عنوان سخنگوی خود بر می‌گزیند تا در برابر همه‌ی دعاوی بی‌بنیاد، از بنیاد راستین دعوتی که مبتنی بر حق باشد سخن بگویند و این همه ما را بر آن می‌دارد تا بر اساس نظرگاه سنت آنگونه که سنت‌گرایان طرح می‌کنند نظری‌های مختلفی که داعیه‌ی ارائه‌ی دیدگاهی در مورد خویشتن راستین دارند را ارزیابی کنیم و خویشتن حقیقی انسان را بشناسیم.

فصل اول

کلیات

۱-۱ سنت چیست؟

از نظر سنت‌گرایان "سنت متضمن حقایق دارای ماهیت فرا شخصی است که ریشه در ذات واقعیت به ماهو واقعیت دارند" (نصر، ۱۵۶، ۱۳۸۵) و بنابراین علمی است که موضوع آن حقیقت مطلق است و از همین رو بیش از هر علمی که به حقایق جزئی می‌پردازد غنیت دارد.

از طرفی دیگر مطلق بودن موضوع سنت آنرا فرا زمان و فرا مکان ساخته و این حقیقت فرا زمان و فرا مکان مبدأ حکمتی است که جاودانه است و برای آن حکمت به مثابه اصلی جاودانه محسوب می‌گردد.

این اصل از طرفی ورای هر گونه نسیت قرار دارد و خود منشاء همه‌ی حقایق جزئی است و از همین جهت مدلول راستین واژه‌ی حقیقت الحقایق Truth است " که هم فرا وجود است و هم وجود کلی، در آن واحد هم متعالی و هم درون‌بود است ... اما تنها پس از آنکه به عنوان حقیقت متعالی تجربه شد، می‌تواند به عنوان حقیقتی درون‌بود تجربه شود " (نصر، ۱۳۸۵؛ ۲۸۲). و این خود خطاناپذیری اصل مورد ادعا را تضمین می‌کند چرا که حقیقت الحقایق هم ورای ذهن و ایمن از خطاهای آن و هم منزله از هر نسیت و ابهام ذاتی ناشی از نسیت می‌-

باشد. از طرفی دیگر معنای اصل را می‌توان آنگونه که ابن سینا^۱ حکیم ایرانی اسلامی می‌گوید، چنین دانست: "منظور از اصل؛ بسیطی است که حال در چیزی نباشد" (ابن سینا، 1385:65). و از این رو "از داشتن دو چهره‌ی فساد و بقا بر کنار است و از داشتن محلی که حامل قوه‌ی زوال آن باشد به دور است" (همان، ۱۰۱) و به این ترتیب هیچ گونه تغییری در آن راه ندارد و همیشگی است.

آنچه تغییر نپذیرد توئی و آنچه نمر دست و نمیرد توئی

این اشاره به اصول بنیادی سنت از آن جهت که مبداء معرفت است، نباید این تصور را ایجاد کند که این اصول همانند اصول موضوعی ذهن عمل می‌کنند چرا که از طرف ذهن یا فاعل شناسا همچون مقدماتی مفروض برای استنتاج و استخراج یک نظام معرفتی جعل می‌شود.

سخن گفتن از شناسایی بدون بیان اصولی که شناسایی را ممکن می‌گرداند، نه مطلوب است و نه صحیح. چرا که هر شناسایی به معنای حقیقی آن بدان گونه که افلاطون^۲ طرح می‌کند باید از دو ویژگی برخوردار باشد یعنی اولاً، خطاناپذیر و ثانیاً، در مورد آنچه هست باشد این دو ویژگی راه به مفهومی می‌برد که سنت‌گرایان از آن به عنوان اصل یاد می‌کنند.

با توجه به مباحث فوق‌الذکر یعنی بحث معرفت و اصول بنیادی آن در سنت و همچنین وجه وجودشناختی سنت و نسبت متناظر معرفت‌شناسی و وجودشناسی یک گام اساسی در جهت شناخت و تبیین معنای سنت برمی‌داریم. در این گام اساسی است که ما با اصطلاح حکمت خالده در تعبیر فارسی آن و همه‌ی معادل‌های دیگری که در سنت‌های مختلف می‌تواند داشته باشد مواجه می‌شویم که آگوستین^۳ از آن به عنوان "حکمت نامخلوقی که همان حال است و همواره بوده و همواره به همان حال خواهد بود" سخن می‌گوید.

این حکمت لازماً نامهای بسیاری دارد که از آن میان، این نام‌ها شناخته شده‌تر هستند:

Philosophia perennis (فلسفه‌ی جاودان)، lex Aeterna (قانون ازل و ابدی) Hagia Sophia (حکمت مقدس)، دین الحق، sanatana Dharma (سناتنه ذرمه) (الدمدو، ۱۳۸۹:۱۵۰)

اگر چه هر کدام از این نامها، دوره‌ها و حوزه‌های مختلفی را به لحاظ تاریخی، فرهنگی و جغرافیایی تداعی می‌کنند، اما هر کدام به لحاظ حقیقتی که در کنه خود دارند و مبداء و مقصد آنها می‌باشد با یکدیگر در اتحادند، و این اتحاد را می‌توان با واژه‌ی سنت که هر گاه به زبان انگلیسی نوشته می‌شود با T بزرگ آنرا مشخص می‌کنند

^۱ Avicenna

^۲ Plato

^۳ Augustin

نشان داد. از این جهت سنت‌های مختلف با یکدیگر تفاوت ظاهری و وحدت باطنی دارند. این تمایز میان دو نحوی تعبیر از واژه‌ی سنت ما را بر آن می‌دارد که بین سنت نخستین و سنت به معنای عام کلمه تمایز قائل شویم. سنت نخستین با آگاهی نامشروطی از حقیقت مطلق انطباق دارد و بنابراین فرا صوری و متعالی است. سنت در این معنا همان است که در قلب انسان نخستین یعنی انسان در آغاز خلقت نقش بسته است و به همین خاطر از ویژگی درون‌بودگی برخوردار است. ویژگی درون‌بود سنت نخستین پرسش از علت وجود همه‌ی سنتها و پیامهای بعدی آن را مطرح می‌کند. اگر سنت، نخستین باشد و درون‌بود پاسخ به این پرسش ما را به بررسی ریشه شناختی واژه‌ی سنت می‌رساند.

واژه‌ی سنت Tradition از واژه‌ی یونانی tradere به معنای انتقال اخذ شده است. هر انتقالی متضمن یک مبدأ انتقال و یک مقصد انتقال و بستر و زمینه‌ی انتقال است که از طریق آن انتقال صورت می‌گیرد. مبدأ انتقال همان سنت نخستین و حقیقت فرا صوری است که می‌توان برای آن دو مقصد در نظر گرفت یک مقصد متوسط که آدمی است و دیگری مقصد نهایی که خود مطلق است. در اینجا انطباق مقصد و مبدأ صورت می‌گیرد که با توجه به ویژگی مطلقیت حقیقت تام اجتناب ناپذیر است چرا که مطلق نباید هیچ چیزی را برتابد. این حقیقت مطلق به ارواح نسبی انتقال می‌یابد تا شاید ارواح نسبی به اصل و مرجعشان یعنی همان حقیقت مطلق دست یابند این انتقال مجدد به مبدأ را مقصد خود قرار دهند و آن گونه که در قرآن می‌آید بگویند: «ما از خداییم و به سوی او باز می‌گردیم»^۱ (بقره، ۱۵۶) قرآن وضعیت انتقال حقایق مطلق به ارواح نسبی را نیز چنین به تصویر می‌کشد: «ما همه‌ی نامها را به آدم آموختیم»^۲ (بقره، ۳۱). سپس خداوند از آنها برای تأیید این امر اعتراف می‌گیرد تا برای غفلتشان عذری نداشته باشند: «و یاد آور زمانی را که پروردگارت از فرزندان آدم، از پشتشان ذریه‌ی آنها را گرفت و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند آری تو پروردگار مایی و ما گواهی می‌دهیم، تا در روز قیامت نگوئید ما از این حقیقت غافل بودیم»^۳ (اعراف، ۱۷۲).

همان گونه که ذکر شد انسان در ابتدای خلقت حقیقت مطلق را دریافت می‌کند و این حقیقت مطلق که متعالی است درون‌بود نیز می‌گردد و این همان سنت نخستین و اصل نمونه‌ای آن است. اما به تدریج غبار غفلت، این حقیقت را که در قلب انسان نقش بسته است می‌پوشاند و همین علت نزول همه‌ی پیامهای بعدی است که در حقیقت برای یادآوری آن پیام نخستین می‌آیند و سنتها را شکل می‌دهند.

^۱ - انا لله و انا الیه راجعون

^۲ - علم آدم اسماء کلها

^۳ - و اذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریعتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم بلی شهدنا ان تقولو یوم القیامة انا کنا عن هذا غافلین

هم چنین معنی ریشه‌شناختی سنت (Tradition) بیان‌گر این امر است که اصطلاح سنت تنها حقیقتی لازم‌الزمان را که بی صورت و ورای هر تغییری باشد نمایندگی نمی‌کند بلکه معادل با حقیقت است، از آن حیث که به واسطه‌ی وحی الهی نزول یافته یا در قالب اسطوره‌ها، مناسک، سمبول‌ها، تعالیم، شمایل‌نگاری‌ها و دیگر ظهورات تمدن‌های ابتدایی و دینی مختلف، نمود و ترجمان صورتی پیدا کرده است. «حقیقت به خودی خود و به معنای دقیق کلمه، بلاصورت است و بنابراین به اعتبار این معنا نمی‌تواند در قالب صور ابلاغ گردد، از این رو وجه‌های حقیقت، یا به عبارتی حقایق جزئی توسط صور سنتی منتقل می‌شوند.» (الدمدو، ۱۳۸۹: ۱۳۵)

در این جا به نکته‌ی دیگری در ارتباط با معنای سنت دست می‌نویسیم که این همانی حقیقت و سنت است. حقیقت، در وجه مطلق همان سنت است و آنگاه که صورتهای مختلفی به خود می‌گیرد در بردارنده‌ی حقایق است نه حقیقت به طوریکه می‌توان از سنتها سخن گفت نه سنت. بنابراین می‌توان سنت را همان حقیقت (Truth) در معنای مطلق آن دانست که منشأ همه‌ی حقایق و سنتهای (traditions) متمایز می‌باشد به همین خاطر است که هیچ سنتی نافی ارزش سنتهای دیگر نیست و از آنجا که از همان حقیقت مطلق صادر شده است، به آن راه می‌برد و از این رو نسبت وثیقی با سنت در وجه مطلق آن دارد. به یک معنا **سنتانه ذرمه** یا Sophia perennis با سنت ازلی و بنابراین، با همان مبداء کلی حیات بشر مرتبط است. ولی این دیدگاه به هیچ وجه نباید چیزی از صحت و اعتبار پیام‌های بعدی فرو فرستاده شده از عالم بالا در قالب وحی‌های گوناگون بکاهد و یا به صحت و اعتبار آنها خدش‌های وارد کند؛ پیامهایی که هر یک با یک مبداء آغاز می‌شوند که در واقع، مبداء کل است و سر آغاز یک سنت را مشخص می‌سازد که هم سنت ازلی و هم انطباق آن با یک بشریت (دور بشری) معین است (نصر، ۱۳۸۵: ۱۵۷).

بنابراین سنت همان فلسفه‌ی جاودان است که به حقیقت در وجه مطلق آن می‌پردازد و ابدی، جهانی و تغییر ناپذیر است. فلسفه‌ای که حاصل عملکرد ذهن شخصی نیست و حاوی حقیقت و واقعیتی است که منشأ همه‌ی حقایق و واقعیت‌های دیگر است. «سنت متضمن حقایقی دارای ماهیتی فرا شخصی است که ریشه در ذات حقیقت به ماهو حقیقت دارد» حقیقت به ماهو حقیقت (اشاره به وجودی دارد) که خود ظهور نیافته ولی منشأ همه‌ی وجودات ظهور یافته‌ای است که در مراتب متعدد از آن صادر شده‌اند.

فلسفه‌ی جاودان به همین دلیل حاصل عملکرد ذهن نیست زیرا ذهن نمی‌تواند اصل نخستین و کلیه‌ی مراتب صادره از آن را که ورای ذهن است به احاطه‌ی خود در آورد و آن را موضوع خود قرار دهد چه رسد به این که این اصل حاصل ذهن باشد.

اگر این گونه باشد، مسئله‌ای تازه شکل می‌گیرد و آن این است که: اگر از طرفی شناسایی بدون اصل نخستین ممکن نباشد و از طرفی دیگر با توجه به این که اصل نخستین نمی‌تواند متعلق ذهن قرار گیرد، چگونه می‌توان از شناسایی به طور کلی سخن گفت؟.

در حقیقت در تبیین چگونگی امکان شناخت امر مطلق ذکر دو نکته‌ی اساسی ضروری است. یکی آنکه قوه‌ای که این شناخت را فراهم می‌کند نه ذهن^۱ بلکه خرد^۲ است. این هم به خاطر نسبت نزدیکی است که با جوهر دارد به طوری که کارکرد اساسی خرد در ارتباط با جوهر شکل می‌گیرد و مبداء و غایت شناسایی شناخت جوهر است. و هم اینکه ماهیت علم سنت، تنها یادآوری است. غلم سنت که از حقیقتی درون بود برخوردار است. مورد غفلت واقع می‌شود و پیامهای بعدی سنت یا سنتها برای ذکر آن حقیقت نازل می‌گردند. چرا که حقیقت مطلق مغفول که در درون بود الهی ریشه دارند تنها به واسطه‌ی فیض انتقال بخش ناشی از وحی بیرونی الوهیت متعالی قابل و فیض حقایق درون بود روح قابل حصول مجددند و برای روح بیرونی از سنتها نه به مثابه تقلید کورکورانه از یک مرجعیت مقتدر بلکه بازشناسی معقول حقایق مغفول است. این یادآوری جنبه‌ی شناختی و وجودی دارد چرا که تنها حقیقتی را فرا یاد نمی‌آورد بلکه انسان را دوباره با آن متحد می‌سازد و به آن باز می‌گرداند.

از این جا روشن می‌شود که با توجه به اینکه شناسایی با نوعی تمیز همراه است که در مرتبه‌ای که به واسطه‌ی ذهن صورت می‌گیرد در تمایز میان اعراض حاصل می‌شود و در مرتبه‌ای دیگر این تمایز میان اعراض و آنچه در قیاس با آن اعراض، جوهر است به واسطه‌ی خرد بدست می‌آید. به طوریکه همه‌ی اعراض بیان سمبولیک جوهر اصلی می‌باشند.

نکته‌ی دوم در ارتباط با معرفت به امر مطلق و سمبلیسم مطرح می‌گردد. از آنجا که آنچه کمتر است نمی‌تواند بیانگر بیشتر باشد، هیچ نسبت تساوی میان سمبل و آنچه آن سمبول نمودار آن است وجود ندارد پس سمبول تنها به طور نسبی در بیانی رمزی حقیقت مرتبط به خود را می‌نماید و به این طریق با نفی خود بسندگی صورت سمبولیک می‌توان به معنای حقیقتی که در پشت هر نشانه وجود دارد دست یافت. این را نباید به عنوان گریز گاهی برای تفکر سنتی از تبیین مستقیم حقایق دانست چرا که استفاده از زبان سمبلیک برای انسان گریز ناپذیر است. اما پیش از پرداختن به سمبلیسم بد نیست پیرامون معنای سمبل و فهم متافیزیکی از آن قدری صحبت کنیم. فهم متافیزیکی از سمبول را می‌توان عمدتاً در نظریه‌ی زبان سمبلیک نوافلاطونی دید که بر اساس این نظریه سمبول انطباقی با آنچه ورای هر تمثیل و تصویر است، دارد. برای درک نحوه‌ی این انطباق ریشه‌شناسی کلمه‌ی

^۱ Mind

^۲ intellect

سمبول می‌تواند راهگشا باشد. واژه‌ی سمبول از واژه‌ی یونانی سمبولون (symbolon) می‌آید که خود از واژه‌ی sumballei به معنای پیوستن اخذ شده و اصالتاً بر یک نیمه از یک شیء خاص دلالت دارد. بنابراین اهمیت سمبول وقتی آشکار می‌گردد که اشیاء جزئی از کل ناشی گردند و یا کثرت از وحدت صادر گردد. در این معنا، جزئی و کثیر نحوه‌ای انطباق با کل و واحد دارد، اگرچه مساوی با آن نیست. و بیان سمبولیک میان آنها پیوندی را برقرار می‌سازد که تنها به این واسطه امکان پذیر است. وقتی از معنای انتقال متضمن در سنت سخن گفتیم به این امر اشاره کردیم که بخشی از انتقال، بازگشت مجدد به مبدأ به مثابه مقصد است، اما این امر چگونه امکان پذیر می‌گردد؟ در حقیقت پیامهای نازل از مطلق از این قابلیت برخوردارند که غبار از حقیقت مطلق مندرج در قلب آدمی برگیرند و سبب اعتلای آن گردند. سمبول وابسته به امر متعال است و به مثابه نزدیامی برای عروج به امر الهی به کار می‌رود.

عالم، تجلی اصل الهی است و مطلق به واسطه‌ی اسماء الهی موجب کل عالم و پویایی دور آن در فرایند صدور و رجوع می‌گردد. بنابراین عالم و آنچه در آن است با هدف شناخت خالق خلق گردیده است و خود هر چه در آن است به مثابه تصویر با سایه‌ای از آن است و سمبول نیز بازتاب یا سایه‌ی حقیقت برتری است که آن را می‌نماید. سمبول مقدس از اصل نمونه‌ای اش صادر می‌گردد و به خاطر محدودیتش به بیان نسبی آن می‌پردازد.

سمبولیسم تنها مربوط به رابطه‌ی مطلق و نسبی نیست بلکه انسان در هر ارتباطی به سمبولیسم نیاز دارد. زبان عادی خود، یک سمبولیسم است، چرا که واژه‌هایی که انسان برای بیان افکارش و انتقال آن به دیگران به کار می‌گیرد هر کدام یک سمبول محسوب می‌گردد. این سمبولیسم در نسبت کلام با عقل استدلالی و بشری شکل می‌گیرد و ایده‌های آنرا می‌نمایاند. به همین دلیل همانند عقل استدلالی صورتی تحلیلی دارد. زبان عادی، اما خود سمبول زبان الهی است که حقایق را به انسان منتقل می‌کند چه آنگاه که به روشنی از طریق کلمه‌الله نازل می‌گردد و چه از طریق تجلی در کل عالم هستی. اگر کلمه‌های زبان عادی ایده‌های عقل استدلالی را می‌نمایند کلمه‌الله نیز ایده‌های عقل الهی یا لوگوس را نمایان می‌سازد. چه کلمه‌الله تعین کلامی یافته باشد، چه تعین انسانی، چه تعین طبیعی در هر حال تعین ایده‌های عقل الهی است. معنای حقیقی کلام الهی را تنها عقل شهودی می‌تواند دریابد و به همین خاطر سمبولیسم الهی رابط میان عقل الهی که متعالی است با عقل شهودی که درون‌بود است، می‌باشد. عقل الهی به واسطه‌ی صور سمبولیک و کلام الهی، موجبات ذکر حقایق الهی در عقل شهودی را فراهم می‌کند. به همین دلیل صور سمبولیک به مثابه کلام الهی هم از مطلقیت و هم از نسبییت برخوردارند. از مطلقیت برخوردارند «چرا که از حقیقت مطلق نازل شده و برای کسانی که می‌خواهند رو به سوی او آرند

دربردارنده‌ی نشانه‌ای از آن است و وحی به زبان مطلق سخن می‌گوید زیرا خداوند مطلق است، نه صورت، به بیان دیگر مطلقیت وحی فی حد ذاته مطلق است ولی به لحاظ صورت نسبی است» (الدمدو، ۱۳۸۹: ۱۵۳) ..

بنابراین رمز بهترین طریق ابلاغ حقایق بنیادی است و می‌توان گفت زبان رمز بر خلاف مفاهیم عقل استدلالی که همیشه مبنی بر نوعی فاصله است، از قابلیت اتحاد بخشی با مبدئی که از آن صادر شده است برخوردار است. سمبولیسم در همه‌ی سنتها حضور دارد و این نشان می‌دهد که زبان رمز زیبایی ازلی و فطری است و این امر اتحاد سمبولیسم با حقایق جاودان را نیز تأیید می‌کند. از طرفی دیگر فطری بودن زبان رمز وسعت مخاطبان آن را افزایش می‌دهد به طوری که عام و خاص را دربرمی‌گیرد و همچنین به دلیل صدور همه‌ی هستی از حقیقت متعالی، «هر چه هست، صرف نظر از نحوه‌ی وجودی آن، چون اصل و حقیقت آن در عقل الهی است، به اقتضای مرتبه‌ی وجودی خود، و به شیوه‌ی خود، ترجمان و نمود آن اصل است» (گنون، ۱۳۸۶: ۵۳). پس همه چیز بر آن مبدأ متعالی دلالت دارد و به این نحو همه چیز با هم مرتبط و هماهنگ است چرا که همه چیز از او آمده و رو به سوی او دارد.

هر واژه‌ای که به مفهومی دلالت دارد، نشانه‌ای برای آن محسوب می‌شود و زبان، خود چیزی جز سمبولیسم نیست. ضرورت استفاده از سمبولیسم بیشتر برای نقش ترکیبی آن است. سمبولیسم، برخلاف زبان غیر سمبولیک که صورتی تحلیلی استدلالی دارد، نقش ترکیبی می‌یابد. این ویژگی زبان بدین صورت است که: «صورتی تحلیلی و استدلالی دارد، به همان گونه که عقل بشر چنین است، عقلی که زبان ابزار حقیقی و متناسب آن است، و تراوشات آنرا، تا بشود دقیقاً باز می‌گوید» (همان، ۵۰) در حالی که سمبولیسم با عقل شهودی که راه‌برنده به حقایق متعالی است ارتباط می‌یابد «سمبولیسم به معنای دقیق کلمه، اساساً ترکیبی و به همین دلیل، گویی شهودی است. این ویژگی، سمبولیسم را هنوز بیشتر از زبان عادی مستعد آن می‌سازد که چون پشتوانه و مبنایی برای شهود عقلانی به کار رود، شهودی که فراسوی عقل است و نباید با شهود فروتری که مورد استناد بسیاری از فیلسوفان معاصر است، خلط شود» (همان، ۵۱) و این نشانه‌دهنده‌ی این است که هیچ چیز به جز سمبول و بیان سمبولیک نمی‌تواند از کم به بیش راه برد و به همین دلیل ادبیاتی که از ویژگی سمبولیک برخوردار است می‌تواند برای همه آشنا باشد. چرا که از مفاهیم و روشهای آشنا برای بیان اموری که پس از انتقال آنها به آگاهی بشری آشناتر می‌گردد از قبیل تمثیلهای و افسانه‌ها و.... بهره می‌گیرد. در این راستا مخاطبان آن را هم عوام و هم دیگران دربرمی‌گیرد و این امر یادآور معنای ریشه‌شناسی واژه‌ی سنت یعنی انتقال و نسبت نزدیک آن با سمبولیسم است. تنها آنچه از بالا آمده می‌تواند راه به بالا برد و این جریان انتقال به مثابه رحمت الهی وسیع و فراگیر است و همه را می‌تواند دربرگیرد.

ویژگی نه- انسانی سمبول و نیز نیروی انتقال دهندگی آن از جمله مؤلفه‌های اساسی زبان سنت است که همان وحی الهی باشد، از این رو بدون تکیه بر وحی نمی‌توان امر مطلق را به شناسایی درآورد و معرفتی نسبت به آن در خود ایجاد کرد. وحی جاودانه که خود همانند آفرینش، صنع کلمه است در سمبول‌هایی بگوئیم- تعبیه شده است که از سرآغاز بشریت از عصری به عصر دیگر انتقال یافته‌اند (همان، ۵۵).

وحی الهی برای آنکه خیر از مطلق دهد، باید صورتی بپذیرد. صورت پذیرفتن و نسبی شدن دست در دست هم دارند. با وجود این همان وحی، که صورت پذیرفته و نسبی شده، می‌تواند خبر از مطلق دهد: چرا که از حقیقت مطلق نازل شده و برای کسانی که می‌خواهند روی به سوی او آرند دربردارنده‌ی نشانه‌ای از آن است. البته سنت آن‌گاه که می‌خواهد از حقایق متعالی سخن بگوید، چاره‌ای جز بیان سلبی مفاهیم ندارد. چرا که در عین اینکه هر سمبول نشان از حقیقتی متعالی دارد، با آن مساوی نیست و برای اینکه راه به آن حقیقت ببرد باید محدودیتهای آن نفی شود و این امر به بیان سلبی مفاهیم می‌انجامد. برای همین مطلق فی‌نفسه به لاوجود تعبیر می‌شود که بیان‌گر نفی حدود از وجود محض می‌باشد.

۱-۲ بصیرت متافیزیکی و مراتب وجود

با اشاره‌ای که به متافیزیک شد خوب است منظورمان را از متافیزیک روشن کنیم. واژه‌ی متافیزیک مترادف دانش عرفان و به معنای وجود و مراتب وجود است. این بیان به طور ضمنی به این اشاره دارد که لحاظ وجود صرفاً در مرتبه‌ی ماده با نظرگاه متافیزیکی مغایرت دارد چرا که متافیزیک مراتب بالاتر از آن و مهمتر از همه ذات مطلق و البته مرتبه‌ی ماده را نیز در نظر می‌گیرد. بنابراین متافیزیک علم به مطلق و ماهیت حقیقی اشیاء است و آنرا به این نحو از فلسفه تفکیک می‌کنند که فلسفه را ناشی از عقل بشری می‌دانند در حالی که متافیزیک ناشی از خرد (intellect) می‌باشد. پس می‌توان گفت "هدفی که متافیزیک دنبال می‌کند در اولین گام شناخت کل عالم است که از مرتبه‌ی الهی تا اعراض خاکی را دربرمی‌گیرد" (schuon, ۱۹۹۲: ۱۱۷).

در حقیقت نگاه متافیزیکی بصیرتی را متحقق می‌سازد که بر اساس آن می‌توان میان مطلق و نسبی و امر واقعی و امر غیر واقعی و فریبنده تمایز گذاشت و اینها را با یکدیگر خلط نکرد. و بر این اساس روشن می‌شود که کدامیک را باید بر اساس کدامیک تبیین کرد و روشنی بخشید و کدامیک از کدام نشأت می‌گیرد و چه چیزی