

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه اصفهان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
گروه فلسفه

بلیان نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی فلسفه گرایش فلسفه غرب

سنت و تجدّد از نگاه رنه گنون و هانری کربن

استادان راهنما:
دکتر سعید بینای مطلق
دکتر علی کرباسی زاده

پژوهشگر:
امیرحسین وحید دستجردی

اسفند ماه ۱۳۸۹

کلیه حقوق مادی مترتب بر نتایج مطالعات، ابتکارات و
نوآوریهای ناشی از تحقیق موضوع این پایاننامه متعلق
به دانشگاه اصفهان است.



دانشگاه اصفهان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
گروه فلسفه

پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی فلسفه گرایش فلسفه غرب

آقای امیرحسین وحیددستجردی تحت عنوان

سنت و تجدّد از نگاه رنه گنون و هانری کربن

در تاریخ ۱۳۸۹/۱۲/۱۴ توسط هیأت داوران زیر بررسی و با درجهعالی..... به تصویب نهایی رسید.

۱- استاد راهنمای پایاننامه دکتر سعید بینای مطلق با مرتبه‌ی علمی استادیار امضاء

۲- استاد راهنمای پایان نامه دکتر علی کرباسی زاده با مرتبه علمی استادیار امضاء

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

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

امضای مدیرگروه

تقدیم بہ:

ہمسفر کرامیم،

بہ پاس بردباری و شکیبائی اش،

و پستیانی بی دینش دہیمودن این راہ.

چکیده

در قرن بیستم میلادی دو جریان فکری مهم در غرب ظهور کرد که هر دو واکنشهایی به روند فکری مغرب زمین از رنسانس به بعد بودند.

جریان نخست به سنت گرایی معروف شده هرچند خود متفکران این نحله ترجیح می دهند آن را حکمت خالده بنامند. این جریان با رنه گنون متفکر بزرگ فرانسوی آغاز می شود. جریان دوم که برآمده از پدیدارشناسی هوسرل و متأثر از علم هرمنوتیک است و در نهایت به فلسفه تطبیقی به معنای خاص آن می رسد، می کوشد تا به گونه ای دیگر راه نجاتی برای جهان مدرن بیابد. متفکر شاخص این جریان هانری کربن است.

از سوی دیگر، موضوع سنت و تجددگرایی یکی از مسائل مبتلابه جامعه ماست و از اهمیت کانونی برخوردار است به گونه‌ای که هرگونه فهمی نسبت به این مفاهیم می تواند تاثیرات اجتماعی، سیاسی و اعتقادی بسیاری را به همراه داشته باشد. هدف از این تحقیق، مقایسه دیدگاههای نمایندگان شاخص دو نحله فکری فلسفی یادشده، یعنی رنه گنون و هانری کربن، در خصوص سنت و تجدد است.

این تحقیق، با بررسی مبانی اندیشه گنون آغاز می گردد. گنون مابعدالطبیعه محض را که همان حکمت خالده است، تنها راه شناخت صحیح میدانند و عقل کلی (intellect) را که عامل این شناخت است در مرتبه ای بالاتر از عقل استدلالی (reason) مینشانند و بر این اساس به نقد فلسفه های مدرن می پردازد. از سوی دیگر، مبانی اندیشه کربن بر پدیدارشناسی هوسرل و هرمنوتیک هایدگر استوار است که با الهام از حکمت اشراق سهروردی به طرح عالم مثال می پردازد و بر مبنای آن به نقد تفکر مدرن می پردازد.

از نظر گنون، جهان متجدد در تقابل کامل با سنت قرار دارد که فردگرایی و سیطره کمیت از مظاهر اصلی این تقابل هستند. گنون، دنیای متجدد را دچار بحران می داند و به نحو قاطع آن را مورد نقد قرار می دهد. از طرف دیگر، سنت از نظر کربن، همان حکمت خالده یا خمیره ازلی به تعبیر سهروردی است که برگرفته از مشکات نبوت است. کربن بر این اساس به مذهب شیعه و فلسفه ایرانی تمایل پیدا میکند. شرق و غرب نیز دو مفهوم اصلی نزد هر دو متفکر هستند که اولی با سنت و دومی با تجدد ارتباط تنگاتنگ دارد. از نظر گنون امروزه نمایندگان زنده سنت را باید در شرق یافت، هرچند سنت در ذات خود فراتر از این دو مقوله است. از نظر کربن شرق معنایی نمادین دارد و مشرقی بودن یعنی رفتن به عمق و باطن که صفت عارفان است.

راه رهایی بشر امروز از نظر گنون، نفی مطلق مدرنیته و شناخت سنت اصیل است. از نظر او، انحطاط و تباهی جهان با توجه به تلقی دوری از تاریخ امری محتوم است که در نهایت به ضد سنت و سنت معکوس می رسد اما پیش از فروپاشی کامل، مرحله ترمیم فرامیرسد. کربن، اما راه رهایی را بازگشت به عالم خیال و سرچشمه های الهیات اصیل از طریق فراگفتگو و فلسفه تطبیقی می داند.

تحقیق حاضر نشان می دهد که اندیشه های گنون و کربن وجوه اشتراک فراوانی دارند، با اینهمه وجوه افتراق مهمی هم در تفکرات آنها دیده می شود. مهم ترین اختلاف میان دیدگاههای کربن و گنون، اختلاف نظر آنها درباره روانشناسی جدید است.

کلید واژگان: رنه گنون، هانری کربن، سنت، تجدد، شرق، غرب.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	پیشگفتار
	فصل اول : مبانی اندیشه
۲	۱-۱- مبانی اندیشه گنون
۲	۱-۱-۱ تلقی گنون از فلسفه
۶	۱-۱-۲ تلقی گنون از عقل
۷	۱-۱-۳ جهان شناسی و انسان شناسی گنون
۸	۱-۲- مبانی اندیشه کربن
۸	۱-۲-۱ تلقی کربن از فلسفه
۱۰	۱-۲-۲ جایگاه عالم خیال
۱۲	۱-۲-۳ نقد کربن بر فلسفه های مدرن
	فصل دوم : روش شناخت حقیقت
۱۵	۱-۲- روش گنون
۱۵	۱-۲-۱ شناخت مابعدالطبیعی (متافیزیک)
۲۰	۱-۲-۲ طریقت و شریعت (باطن و ظاهر)
۲۲	۱-۲-۲ روش کربن
۲۲	۱-۲-۲ پدیدار شناسی
۲۷	۱-۲-۲ فلسفه تطبیقی
۲۹	۱-۲-۲ تفهیم و تفقه
	فصل سوم : سنت و تجدد
۳۲	۱-۳- سنت و تجدد از نظر گنون
۳۲	۱-۳-۱ مفهوم سنت و رابطه آن با حکمت خالده
۳۳	۱-۳-۲ ارتباط سنت با دین (وحی)
۳۴	۱-۳-۳ دیدگاه گنون نسبت به مذهب پروتستان
۳۷	۱-۳-۴ ویژگی ها و مبانی تجدد
۴۸	۱-۳-۵ بحران دنیای متجدد

- ۳-۱-۶ نقد گنون به تجدد ۴۹
- ۳-۱-۷ نقد روانشناسی و روانکاوی ۵۲
- ۳-۲-۲ سنت و تجدد از نظر کربن ۵۵
- ۳-۲-۱ مفهوم سنت و رابطه آن با فلسفه نبوی ۵۵
- ۳-۲-۲ آیا کربن سنگراست؟ ۶۵
- ۳-۲-۳ دیدگاه کربن نسبت به مذاهب کاتولیک و پروتستان ۵۷
- ۳-۲-۴ علت توجه کربن به تشیع و فلسفه ایرانی ۵۷
- ۳-۲-۵ تجدد و مشکلات آن از نگاه کربن ۷۰
- ۳-۲-۶ نقد تاریخی نگری (اصالت تاریخت) ۷۱

فصل چهارم: شرق و غرب

- ۴-۱-۱ شرق و غرب از نگاه گنون ۷۷
- ۴-۱-۱ مفهوم شرق و مفهوم غرب از نظر گنون ۷۷
- ۴-۱-۲ رابطه شرق با سنت ۷۹
- ۴-۱-۳ رابطه غرب با تجدد ۸۰
- ۴-۱-۴ نقد شرقشناسی از نگاه گنون ۸۱
- ۴-۱-۵ تقابل غرب و شرق از نظر گنون ۸۱
- ۴-۲-۱ شرق و غرب از نگاه کربن ۸۳
- ۴-۲-۱ مفهوم شرق و مفهوم غرب از نظر کربن ۸۳
- ۴-۲-۲ شرق معنوی و رابطه آن با فلسفه نبوی ۸۵
- ۴-۲-۳ کربن و مقوله شرقشناسی ۸۵

فصل پنجم: راه رهایی بشر امروز

- ۵-۱-۱ راه رهایی بشر امروز از نظر گنون ۸۸
- ۵-۱-۱ نفی مطلق مدرنیته ۸۸
- ۵-۱-۲ شناخت عمیق سنت ۸۹
- ۵-۱-۳ اهمیت تلقی دوری از تاریخ ۹۳

۹۵ ۴-۱-۵ جایگاه آخرالزمان در تفکر گنون

۹۷ ۲-۵- راه‌هایی بشر امروز از نظر کربن

۹۷ ۱-۲-۵ فلسفه تطبیقی و بازگشت به عالم خیال

۲۶۴-۵.....

۲۶-۲۶۵.....

فصل ششم : مقایسه و نتیجه گیری

۱-۶۰ ۳

۲-۶۰ ۹

۱۱۷



پیش‌گفتار

یکی از بزرگترین چالش‌های فکری جامعه ما در دوران معاصر، تقابل میان سنت و تجدد است. ما همواره ریشه‌های خود را در گذشته خویش دیده‌ایم با اینهمه هیچگاه نتوانسته‌ایم قدرت قاهره تمدن غرب را نادیده بگیریم و از دستاوردهای دانش و فناوری آن چشم‌پوشیم.

به راستی چاره این مشکل را در کجا می‌توان یافت؟ آیا سنت با تجدد تضاد ذاتی و بنیادی دارد؟ آیا جهان امروز مقهور تفکر مدرن است و خواه ناخواه باید سلطه و استیلای آن را بپذیرد؟ آیا می‌توان در جهان مدرن دیندار بود و سنتی زندگی کرد؟

این پرسشها و بسیاری پرسشهای دیگر، در یک قرن گذشته فراروی جامعه ما بوده است و به نظر می‌رسد هنوز هم پاسخ‌درخور خود را نیافته است. آنچه که متفکرانی همچون گنون و کربن را برای ما ایرانیان جذاب و درخور توجه می‌سازد پرداختن ایشان به چنین مسائلی است. گنون با طرح موضوع بازگشت به سنت می‌کوشد تا انسان مدرن را از خطرات تجدد افسارگسیخته آگاه سازد و کربن با رجوع به فلسفه نبوی می‌خواهد شکاف میان انسان متجدد و عوالم معنوی را ترمیم نماید.

در بادی امر به نظر می‌رسد که هر دو متفکر یاد شده در یک مسیر گام برمی‌دارند و مبادی و مقاصدشان یکسان است. اما تحقیق بیشتر نشان می‌دهد که چنین نیست. همین پرسش که در درس فلسفه تطبیقی استاد دکتر کرباسی زاده به ذهن نگارنده خطور کرد جرقه اولیه این تحقیق شد. پرسش این بود که آیا گنون و کربن در خصوص سنت و تجدد دیدگاه واحدی دارند؟ و اگر چنین نیست، وجوه تشابه و تمایز دیدگاههای ایشان کدام است؟

در پایان این پیشگفتار ذکر این پرسش نیز خالی از فایده نیست که علت اقبال کنونی به اندیشه‌های متفکرانی همچون گنون و کربن چیست؟ پاسخ این پرسش را شاید بتوان در کتاب Patrick Laude با عنوان *Pathways to an Inner Islam* یافت. نویسنده این کتاب، با بررسی نظرات چهار دین‌شناس غربی یعنی لویی ماسینیون، هانری کربن، رنه گنون و فریتیهوف شوان، به بحث درباره این نکته می‌پردازد که فهم این متفکران نسبت به اسلام باطنی، دیدگاههای تقلیلگرایانه از اسلام به عنوان یک سنت ذاتا فقهی و شرعی را به چالش می‌کشد و کیفیات معنوی آن را برجسته می‌سازد. به گفته یکی از منتقدان، Patrick Laude می‌کوشد تا تعبیر باطنی و درونی از اسلام را به عنوان یک جایگزین زنده و اهل رواداری، در مقابل نگرش بنیادگرایانه از آن ترویج نماید (Aminrazavi, 2011).

فصل اول مبانی اندیشه

۱-۱ مبانی اندیشه گنون

۱-۱-۱ تلقی گنون از فلسفه

گنون در مقدمه کتاب سیطره کمیت آنجا که در باب چرایی نگارش این کتاب سخن می‌گوید، قصد خود را اینگونه شرح می‌دهد: «بدیهی است که مطالبی از قبیل آنچه در این کتاب آمده تنها از این جهت برای ما ارزشمند است که کاربرد یک سلسله از مبادی را در اوضاع و احوال خاصی نشان می‌دهد.» سپس می‌افزاید: «از این گذشته، افشای خطاها و نمایاندن آنها به صورت واقعی و نفس‌الامری آن، گرچه ممکن است کار سودمندی باشد، حتی از لحاظ صرفاً «نظری» و دیدگاهی بی‌غرضانه کافی نیست و تبیین یعنی تجسس در چگونگی و چرایی پدید آمدن آنها جالب‌تر و آموزنده‌تر است. زیرا هر چیزی که به نحوی وجود داشته باشد، حتی خطا یا اشتباه، بالضرورة دارای علت وجودی است. پس بی‌نظمی و نابسامانی ما هم باید در میان عناصر نظم جهانی، محلی برای خود بیابد» (گنون، ۱۳۶۵، ۲-۱). در این فراز، طنین سخن یک فیلسوف حقیقی به گوش می‌رسد. با اینهمه، نمی‌توان گنون را در قالب واژه «فیلسوف»، به معنای متعارف آن محدود کرد. در مقدمه کتاب سیطره کمیت، مترجم از قول Paul Chacornac نقل می‌کند: «گنون مردی استثنایی است که در تعریفها و طبقه‌بندی‌های متداول نمی‌گنجد و با اینکه در شرق‌شناسی و جامعه‌شناسی معاصر و تاریخ ادیان و فلسفه سرآمد

است، از عناوینی نظیر «شرق‌شناس» یا «مورخ ادیان» یا «جامعه‌شناس» یا «فیلسوف» بیزار است» (گنون، ۱۳۶۵، پنج).

اگر فلسفه را به معنای نخستین و اصلیش که همان طلب حکمت است تلقی نماییم، گنون آن را مرحله ای متوسط در طریق شناخت می داند. تنها در دوره جدید است که معنای فلسفه محدود به اصالت عقل جزئی (rationalism) و تعقل با عقل جزئی شده است. آنچه که سنتگرایان فراتر از فلسفه، بعنوان تنها راه شناخت صحیح می دانند، مابعدالطبیعه یا متافیزیک است. اگر فلسفه را به معنای مدرن آن در نظر بگیریم کاملاً در تقابل با آن چیزی است که سنتگرایان، مابعدالطبیعه محض می نامند. این متافیزیک در واقع اصل همه چیز است و به عبارتی همان حکمت خالده است.

از طرف دیگر، برخلاف فلسفه که چیره دستی در آن فقط استعدادهای ذهنی خاصی را می طلبد، مابعدالطبیعه، افزون بر آن استعدادها و پیش از آنها، نیازمند صلاحیت های اخلاقی و معنوی است. در مسیر تفکر فلسفی می توان بدون تواضع، احسان و صداقت پیش رفت؛ اما در طریق شهود عقلی، بی زاد و توشه این فضیلت ها نمی توان گام برداشت. به تعبیر دیگر، نحوه زیستن انسان در وجودشناسی و جهاننگری او تأثیر گذارست. نکته دیگر اینکه مابعدالطبیعه برخلاف فلسفه، سرشت غیر متکثر و وحدانی دارد. نظام های فلسفی دائماً رو به واگرایی دارند. اما نظام های مابعدالطبیعه به همگرایی مایلند و حقیقت و باطن آنها یکی است که همان خرد جاویدان یا حکمت خالده است. «مابعدالطبیعه، هر صورتی که برای بیان اختیار کند - تا جایی که بیان کردن امکان پذیر است - یکی باقی می ماند» (گنون، ۱۳۸۸، ۶۸).

از اینرو، دسترسی به حقایق اساسی مابعدالطبیعه در وسع عارفان و حکیمان الهی است، هرچند به گفته شوان "در وسع فیلسوفان به معنای حقیقی و هنوز معصومانه آن نیز بوده است (مثل فیثاغورث، افلاطون و تا حد زیادی ارسطو)" (ملکیان، ۱۳۸۲، ۳۹). کسانی که به این حقایق دسترسی دارند ممکن است قدرت استدلال درباره آنها را نیز داشته باشند یا نداشته باشند. آن استدلال نیز، باز به گفته شوان، چیزی جز «توصیف منطقی و موقت امری که وضوح شهودی دارد» نیست و «کارکرد آن استدلال به فعلیت رساندن آن امر واضح فی نفسه فرامنطقی» است (ملکیان، ۱۳۸۲، ۳۲). منطق چیزی نیست جز علم ذهن و نیل به نتایج استدلالی؛ ولی منطق بدون شهود ما را به حقیقت نمی رساند (ملکیان، ۱۳۸۲، ۴۰) چرا که منطق نمی تواند بر هیچ بنا شود و از صفر شروع کند. ذهن انسان اگر ماده اولیه استدلالهای خود را از شهود عقلی نگیرد لاجرم آنها را از خیال و حس تامین می کند و در بهترین حالت تنها به سایه ای از حقیقت می رسد نه خود آن.

با این وصف، اگرچه فلسفه سنتی ملکه علوم نیست اما تا حدودی به شناخت قدسی نزدیک است زیرا مقدمات براهین خود را از وحی می گیرد. از همین روست که دکتر حسین نصر تأکید شدیدی دارد بر این که ما در جهان اسلام حکمت (Theosophy) داریم نه فلسفه (Philosophy) (سوزنجی، ۱۳۸۲، ۳۳۵).

اما مابعدالطبیعه مورد نظر سنتگرایان دقیقاً چیست؟ شوان لفظ مابعدالطبیعه را هیچگاه مترادف با لفظ فلسفه به معنای کنونی آن نمی گیرد؛ و نیز آن را در زمره شعب فلسفه نمی داند، بلکه از نظر وی معرفتی است غیر از فلسفه که خاستگاه آن شهود است. به عبارت دیگر فلسفه مبتنی بر عقل استدلالی و مابعدالطبیعه مبتنی بر عقل شهودی است و چون شهود و عقل شهودی به مرتبه روح (از مراتب چهارگانه انسان) تعلق دارد، مقید به مقوله های ذهنی نیست و اساساً فرانسانی است (ملکیان، ۳۷، ۱۳۸۲-۳۳). مقصود شوان از مراتب چهارگانه انسان در اینجا عبارت است از بدن، ذهن (سیاله آگاهی)، نفس و روح.

مابعدالطبیعه محض مرادف با سوفیا یا عرفان بی واسطه و شهود مستقیم حقایق به وسیله «عقل قدسی» است. گنون معتقد است که خود کلمه «فلسفه» را می توان به معنایی کاملاً درست درک کرد، معنایی که از ابتدا به آن تعلق داشته است. «عشق به حکمت، در وهله اول مستلزم آمادگی برای کسب حکمت و مستلزم طلبی است که زاده این آمادگی است و باید به شناخت بیانجامد. بنابراین فلسفه مرحله مقدماتی و در جهت حکمت است نه خود حکمت.

حکمت در درجه بالاتری قرار دارد. انحرافی که در دوران جدید پیش آمد این بود که مرحله گذار، خود به عنوان هدف در نظر گرفته شد و فلسفه، جایگزین حکمت گردید. در این فرآیند بود که حکمت و ماهیت واقعی آن مورد غفلت یا بی اعتنائی قرار گرفت. حاصل این فرآیند پدید آمدن آن چیزی بود که می توان آن را "فلسفه دنیایی" خواند. حکمتی کاملاً انسانی و در نتیجه یکسره متعلق به مرتبه عقل جزئی، در مقابل حکمت حقیقی که فوق انسانی و فوق عقل جزئی بود. با این حال در دوران باستان، هنوز چیزی از حکمت حقیقی در تعالیم

فیلسوفان باقی بود که جنبه رازورانه آن تعالیم بود. ضمن اینکه این تعلیمات معمولاً هم جنبه ظاهری (exoteric) و هم جنبه باطنی (esoteric) داشت، که جنبه باطنی، راه ارتباط با حکمت حقیقی را باز می گذاشت. فلسفه دنیوی حاصل نفی و انکار جنبه باطنی بود. نهضتی که یونانیان آغازگر آن بودند و در دوره جدید به جد پی گرفته شد و منجر به اصالت عقل شد» (گنون، ۱۳۸۸، ۲۸-۲۷).

و سپس درباره اصالت عقل جزئی اینگونه ادامه می دهد: «اصالت عقل جزئی، نگرشی کاملاً جدید است که همه امور متعلق به مرتبه فوق عقل جزئی را نه تنها نادیده می گیرد بلکه صریحاً انکار می کند» (گنون، ۱۳۸۸،

گنون معتقد است که فلسفه، آینه گرایش حاکم بر زمان است نه موجب آن: «از نظرگاه ما فلسفه عمدتاً به این سبب جالب است که، به روشن ترین صورت ممکن، گرایش های دوره های گوناگون را، خیلی بیشتر از آنکه عملاً آنها را به وجود آورد، بیان می کند؛ و حتی اگر بتوان گفت، آنها را تا اندازه ای هدایت می کند، و این کار را فقط به طور فرعی و هنگامی که آنها قبلاً شکل گرفته باشند انجام می دهد.» (گنون، ۱۳۸۸، ۹۰). سپس به عنوان نمونه نظام فکری دکارت را مثال می آورد: «ذهنیت جدید در مکتب دکارت منعکس شده است و از طریق مکتب دکارت نسبت به گذشته شناخت روشن تری از خود کسب کرد.» (گنون، ۱۳۸۸، ۹۱). به عبارت دیگر مکتب دکارت بیشتر نتیجه نهضت مدرن بوده نه علت آن. دکارت پدیدآورنده تفکر جدید نیست بلکه نماینده آن است و به آن تشخص بخشیده است.

گنون در فصل "نتیجه گیری" کتاب "بحران دنیای متجدد" می پرسد: «آیا هر فلسفه، حتی اگر بهترین فلسفه ممکن باشد، قدرت آن را دارد که از آزاد شدن «نیروهای دوزخی» جلوگیری کند یا خیر؟ این نیز توهمی است که لازم است بعضی افراد خود را از آن دور نگه دارند، زیرا اغلب با بیاطلاعی از اینکه عقلانیت محض واقعاً چیست، می پندارند که شناخت صرفاً فلسفی، که حتی در بهترین موارد صرفاً سایه ای از شناخت واقعی است، می تواند همه چیز را سر جای خود قرار دهد و ذهنیت معاصر را از انحرافش دور کند» (گنون، ۱۳۸۸، ۱۶۹). اما این شناخت جز با از بین رفتن عقلانیت واقعی ممکن نبود. تحقیقات علوم جدید، تنها در عصری که در قطب مقابل روحانیت نخستین است می توانست انجام شود و به دست کسانی که آنچنان در بحر ماده فرو رفته اند که قادر به درک هیچ چیز فراتر از آن نیستند و به تشتت در کثرت محض مبتلا شده اند که به انحلال نهایی خواهد انجامید.

بر همین اساس است که گنون از اطلاق صفت "سنتی" به هر چیزی که در مرتبه انسانی است مطلقاً امتناع می کند. به عنوان مثال او اصطلاح «فلسفه سنتی» را نادرست می داند زیرا «فلسفه حتی اگر تماماً آن چیزی باشد که باید باشد، استحقاق این عنوان را ندارد؛ زیرا تماماً در مرتبه راسیونل است، حتی هنگامی که تمام آنچه را که ورای این مرتبه است انکار نمی کند. فلسفه صرفاً ساختاری است که افراد بدون وحی یا هر نوع الهام طرح کرده اند، که به کوتاه سخن بدین معنی است که اساساً «دنیوی» است.» (گنون، ۱۳۸۸، ۴۹) نظریه پردازی فلسفی در نگاه گنون، ماهیتاً بیرونی و بیشتر لفظی است تا واقعی.

از دیدگاه گنون عقلانی یعنی آنچه مربوط به عقل (intellect) است و عقلانیت اساسا با روحانیت حقیقی یکی است (گنون، ۱۳۸۸، ۱۴۰). این عقل عنصری الهی است که در انسان به ودیعت نهاده شده و توانایی شهود مستقیم حقایق الهی را دارد. این عنصر در انسان هبوط کرده و به صورت بالقوه وجود دارد. عقل جزوی (reason) در واقع انعکاس عقل کلی در سطح نفس است.

در تفکر مدرن، عقل با عقل جزوی یکی گرفته شده و اساسا مفهوم عقل کلی و قوه شناختی که در مرتبهای بالاتر از عقل جزوی باشد، به کلی کنار گذاشته شده است. غرب مدرن هیچ چیزی را بالاتر از شناخت تحلیل‌گر و راسیونل، نمی‌پذیرد. گنون این نوع شناخت را شناخت انعکاسی می‌نامد (reflected knowledge) و آن را نوع پست‌تر شناخت میدانند. گنون همواره تلاش کرده است تا معنای واقعی عقل را به آن باز گرداند.

در این باره شوان می‌گوید که عقل استدلالی در برابر عقل شهودی باید دو کار انجام دهد، یکی اینکه ادراک‌های عقل شهودی را با استفاده از تعابیر رمزی یا براهین منطقی، نظم و نسق استدلالی بخشد که این کار عقل جزئی، نزولی یا ابلاغ‌گرانه است. کار دوم که صعودی یا فضیلت‌بخش است بدین صورت است که متعلم را در تعقل شهودی سهیم می‌سازد و تا حدی آن را فعلیت می‌بخشد (ملکیان، ۱۳۸۲، ۲۶).

بدین ترتیب تقابل اساسی میان عقل جزئی و عقل کلی روشن‌تر می‌شود: استدلال امری موقت و زمان‌مند است و از زمانی به زمانی، از کسی به کسی، و از فرهنگی به فرهنگی تحول و تبدل می‌یابد. لیکن امری که وضوح شهودی دارد حقیقتی دائم و بی‌زمان است.

عقل شهودی همان امر مطلق (the Absolute) است که در نفس انسانی ظهور کرده است. آنچه‌آن که مایستر

اکهارت می‌گوید: «در نفس انسانی چیزی هست که ناآفریده و ناآفریدنی است و این چیز همان عقل شهودی است». یعنی از آغاز، آتمن همان برهنه است. عقل شهودی قوه‌ای نیست که به شناخت امر مطلق نایل می‌شود؛ بلکه همان امر مطلق است که در درون جان انسانی است و خود، خود را باز می‌شناسد. این سخن را به گونه

دیگری می‌توان شرح داد. آنچه که در ساحت وجود وحدت دارد خداست. چنین خدای واحدی شامل همه چیز

است. در این صورت حتی تفکیک میان عالم انسانی و عالم الهی نیز از میان برمی‌خیزد. اما این وحدت را عقل

استدلالی (reason) که با زبان و تصور سر و کار دارد نمیتواند دریابد، بلکه فقط عقل شهودی است که آن را

درمی‌یابد. عقل استدلالی از راه زبان پیش می‌رود و اگرچه مانند پلی میان عالم و معلوم است اما شکاف را از

میان برنمی‌دارد، در حالی که عقل شهودی شکاف را پر می‌کند و عالم و معلوم را یکی می‌سازد (راسخی،

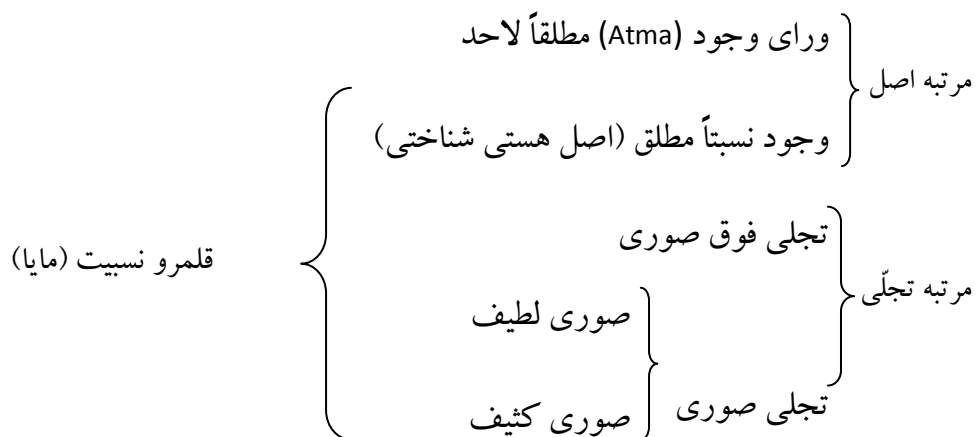
با این توصیف، عقل از نظر گنون، عقل کلی یا Intellect است که به تعبیری ارتباط انسان را با ماوراءالطبیعه برقرار می‌سازد، در حالی که اصالت عقل جزئی متجددان هرگونه راز و رمز و معنویتی را از عالم حذف می‌کند (گنون، ۱۰۴، ۱۳۶۵). در سنت عرفانی خودمان نیز مولانا به روشنی این دو عقل را از یکدیگر تفکیک کرده‌است:

عقل دو عقل است اول مکسبی که در آموزی چو در مکتب صبی
عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود

(مولوی، ابیات ۱۹۶۰ و ۱۹۶۴)

۱-۱-۳ جهان‌شناسی و انسان‌شناسی گنون

در زبان گنون مراتب واقعیت منطوی در اصل الهی، مطابق نظر اصحاب ودانته چنین است:



متناظر با این مراتب، در عرفان حضرات خمس می‌باشد که عبارت است از: احدیت، واحدیت، عقل، خیال و جسم (مهدیه، ۲۶۸، ۱۳۸۲). باید دقت نمود که مراتب احدیت و واحدیت گرچه هر دو مبین وحدت اصل اعلی هستند اما احدیت نشانگر وحدت درونی و بساطت ذات مطلق است، در حالی که واحدیت، اشاره به وحدت برونی و بی‌مانند بودن ذات مطلق دارد (مهدیه، ۲۷۱، ۱۳۸۲). می‌توان گفت اصل اعلی در مرتبه احدیت، «یک» است بی‌هیچ قید و نسبیتی، و در مرتبه واحدیت، «یک» است بی‌هیچ مثل و مانندی. اصطلاحات دینی متناظر با مراتب فوق را می‌توان بدین گونه برشمرد: اصل اعلی (احد)، رحمن، عرش، کرسی، ارض (مهدیه، ۲۷۵-۲۷۲).

انسان نیز، به مثابه عالم صغیر، دارای چهار ساحت وجودی یا چهار مرتبه است: بدن، ذهن (سیاله آگاهی)، نفس (soul- anima- psyche) یعنی مرتبه ای که ضامن وحدت و هویت شخصی هر انسان است و در بن همه

دگرگونی های انسان ثابت می ماند، و سرانجام، روح که مرتبه ایست که انسان از محدوده و حصار هویت خود در می گذرد و با خدا وحدت می یابد (ملکیان، ۱۳۸۲، ۳۶).

۱-۲ مبانی اندیشه کربن

۱-۲-۱ تلقی کربن از فلسفه

پرسشی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا کربن یک فیلسوف بود؟ و به ویژه آیا می توان او را یک فیلسوف غربی به حساب آورد؟ به نظر کربن اصطلاحات "فلسفه" و "فیلسوف" از یونانی به عربی منتقل شده و به فیلسوفان مشائی و اشراقی در نخستین سده های اسلام اطلاق می شود که بطور دقیق با مفاهیم غربی "فلسفه" و "فیلسوف" معادل نیست. در مغرب زمین در دوره مدرسی تمایز اساسی میان "فلسفه" و "الهیات" (Theology) صورت پذیرفت. این تمایز مبتنی بر عرفی شدن (secularisation) بود که در اسلام متصور نبود (کربن، ۱۳۸۸، ۱۳۴).

کربن، غایت فلسفه ورزی را تجربه معنوی می داند: «برای اشراقیان این معنا که کوشش فلسفی باید منجر به تجربه معنوی شود اهمیت دارد و گرنه بی حاصل و اتلاف وقت است. در نظر فیلسوف، نهایت کوشش، اتصال نفس وی با عقل فعال است اما برای حکیم اشراقی که آشکارا به وحدت فرشته معرفت و فرشته وحی اعتقاد دارد، این اتصال با فرشته - روح القدس انجام می گیرد.» و سپس میافزاید که دو راه برای این اتصال هست، یکی عقلانی و دیگری از طریق خیال فعال، یعنی تجسم فرشته توسط خیال فعال شهودی. (کربن، ۱۳۶۹، ۹۷). شرط تحقق این معرفت شهودی، وجود یک عالم میانی به نام عالم مثال است که در جای خود به آن پرداخته خواهد شد.

در پاسخ به پرسشی که در ابتدای این بخش مطرح گردید، دکتر جواد طباطبائی معتقد است که کربن نه ایران شناس و نه اسلام شناس به معنای دقیق کلمه بلکه یک فیلسوف قرن بیستم اروپایی است و شاید به یک معنا بتوان گفت او اولین فیلسوف ایرانی در دوران جدید است؛ به این معنا که بر مبنای سنت ایرانی فلسفه، فلسفیدن را در دوران جدید آغاز کرده است» (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۸۴). از نظر وی فیلسوف کسی است که تفسیر فلسفی می کند و کربن به این معنا، یک فیلسوف است. «و چون او یک فیلسوف است، در سنت اصیل فلسفه اروپایی که با سقراط آغاز می شود و تا هایدگر و فیلسوفان جدید ادامه می یابد قرار دارد.» (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۸۵).

کربن نیز خود را فیلسوف می داند اما فیلسوفی رهرو و سالک: «پرورش من از آغاز پرورش فلسفی بود به همین دلیل نه به معنای دقیق کلمه متخصص زبان و فرهنگ آلمانی هستم و نه مستشرق؛ من فیلسوفی رهروم به هر دیاری که راهبرم شوند. اگر چه در این سیر و سلوک از فرایبورگ، تهران و اصفهان سر در آورده‌ام، اما این شهرها از نظر من مدینه های تمثیلی اند. منازل نمادین از راه و سفری همیشگی و پایدار» (سید عرب، ۱۳۷۹، ۱۸).

با این حال کربن همچنان یک فیلسوف غربی مدرن بود و هیچگاه رابطه خود را با خاستگاه فکری خود قطع نکرد. کربن هیچگاه از فلسفه هایدگر روگردان نشد، بلکه نقطه اشتراک او با جهان سهروردی را در "تاویل" یافت (سید عرب، ۲۰، ۱۳۷۹). او با این تاویل، جهان ایرانیا سلامی را کشف کرد. به گفته دکتر داریوش شایگان: «برای کربن، زمان حال واقعی اگزستانس، همان روح نبوت است. روحی که وحدتی مرکب از سه آن دارد و نوعی از زمان آفاقی نیست بلکه نوعی ایجاد زمان است» (شایگان، ۱۳۷۱، ۶۴).

مشخصه اصلی اندیشه کربن به احاطه گسترده او در تحقیقاتش درباره تفکر اسلامی بطور عام و تفکر شیعه ایرانی بطور خاص مربوط می شود. این دانش گسترده از دو جهت آشکار می شود یکی تاریخ فلسفه اسلامی و علوم باطنی و دیگری گسترش فلسفه تاویل (نصیب خیرالله، ۱۳۸۵، ۱۸۳).

یکی از نکات کلیدی در تفکر کربن، توجه او به «فلسفه نبوی» یا «حکمت نبوی» است. در بادی امر به نظر می رسد اصطلاح «فلسفه نبوی» تناقض آمیز باشد، زیرا فلسفه مبتنی بر عقل است و نبوت مبتنی بر وحی. پس چگونه می توان این دو مفهوم جدا از هم را در کنار هم نشانده؟ به عبارت دیگر، نبوت نقل است و استدلال عقلی نیست. پیامبر با امتش فیلسوفانه برخورد نمی کند و موضع فلسفی اظهار نمی کند. پس فلسفه از کجا پدید آمده است؟ از نظر دکتر ابراهیمی دینانی، تلاقی این دو امر به ظاهر متضاد، در مثال نزولی روی می دهد: «این مفهوم در قوس نزول، همان عقل است که به عالم خیال تنزل پیدا می کند. یعنی گفتگو و تخیل و کلمات مقروء، تنزل عقل است. در مثال نزولی، که تنزل عقل است، فلسفه و وحی، فلسفه و دین، فلسفه و نبوت تلاقی پیدا می کنند. اصطلاح فلسفه نبوی از اینجا مطرح شده است و گرنه فلسفه نبوی معنای درستی نخواهد داشت. نبی، نبی است و فیلسوف، فیلسوف است و به هم ربطی ندارند. اساس سخن فارابی هم همین است. فیلسوف کامل کسی است که با تعالی خود توانسته است به عقل فعال اتصال پیدا کند. به نظر فارابی، پیامبر کسی است که از عقل فعال حقایق را می گیرد و البته عقل فعال همان حقیقت جبرئیل است. فیلسوف می گوید عقل فعال و نبی می گوید جبرئیل. از این رو فرشته شناسی مزدایی کربن به فلسفه ربط می یابد.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۱۴-۱۳).

بنابراین، فعلیت اندیشه در فلسفه اسلامی مبتنی بر حکمت است. حکمت معادل واژه یونانی Sophia است. به نظر کربن حکمت الهی نیز معادل دقیق Theosophia است و تزوزوف (theosophe) همان حکیم متأله است. فلسفه نبوی که اصطلاح خاص کربن برای فلسفه اسلامی است، در واقع همان حکمت نبوی است. انگیزه کربن از طرح اصطلاح "حکمت نبوی" و "فلسفه نبوی" بیشتر به تمایز این فلسفه با سیر تاریخی آن در غرب مربوط است. به نظر کربن، اطلاق این اصطلاح شاخصی است برای تمایز میان دو جریان عظیم تاریخ در فلسفه شرق و غرب. در فلسفه اسلامی حکمت مأخوذ از مشکلات نبوت است. این سنت در همه انبیاء متداول بوده و جمع میان "دریافت" و "فلسفه" را به همراه دارد. بدین ترتیب پژوهشهای تأویلی فیلسوفان اسلامی، صورت "حکمت نبوی" به خود می‌گیرد. حکمت، جوهر اساسی تعالیم فیلسوفان و عارفان است. «سهروردی اصطلاحی دارد که کربن به آن خوب توجه کرده است: «قیم کتاب». کلام الهی به این قیم مستظهر است. این قیم، عقل کل یعنی جبرئیل است. مقصود سهروردی از خرد جاودان و عقل خالد همین عقل است نه عقل دکارتی. زیرا عقل دکارتی تحول می‌یابد. عقل هر فیلسوفی تحول می‌پذیرد. عقل این جهانی است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ۲۶-۲۵).

«در نظر سهروردی و همینطور در نظر عرفا، بطور کلی فیلسوفان باستانی یونان به هیچ وجه نسبت به پیام پیامبران بیگانه نیستند، زیرا که آنان معارف خود را از مشکوه نبوت دریافت کرده اند» (کربن، ۱۳۶۹، ۹۰).

۲-۲-۱ جایگاه عالم خیال

همانگونه که پیش از این اشاره شد، وجود عالم میانهای در میان دو عالم حس و عالم عقل برای تحقق معرفت شهودی از طریق خیال گریزناپذیر است. کربن چنین عالمی را از شاهکارهای فکری سهروردی می‌داند: «یکی از قله های فلسفه سهروردی طرح وجود عالم میانی، میان عالم عقول مجرد و عالم محسوس است که آن را اقلیم هشتم یا عالم مثال (عالم امر مثالی) می‌نامد. سهروردی با طرح عالم مثال، نظریه حقیقی معرفت شهودی را ابداع کرده که بدون آن رویاهای پیامبران و عرفا و حوادث معاد بلامکان میشوند و معنای خود را از دست می‌دهند. این نظریه، معرفت شهودی و رسالت پیامبر و فیلسوف را از همدیگر جدایی ناپذیر می‌سازد» (کربن، ۱۳۶۹، ۹۳-۹۲) البته «عالم مثال، عالم امر خیالی نیست بلکه برزخ میان محسوس و معقول است» (کربن، ۱۳۶۹، ۳۲).

عالم مثال، عالمی است میان عالم محسوسات و عالم مجردات که این دو عالم را به هم پیوند می‌دهد. این عالم از سنخ ماده نیست و به همین جهت با عالم محسوسات تفاوت دارد. دارای رنگ و شکل است و جنسی لطیف دارد و به همین سبب نیز با عالم مجردات تفاوت دارد. عالم «مثال»، «خیال» یا «ناکجا آباد» خارج از جغرافیای مادی و

زمینی و محل اتفاقات ادبی، هنری و عرفانی است. این عالم بی‌زمان است یا دستکم زمان کرونولوژیک (آفاقی) ندارد. به همین دلیل کربن در مطالعه آثار هنرمندان و شاعران کمتر به زمان آفاقی توجه دارد زیرا این اتفاقات در عالمی بی‌زمان صورت می‌گیرد (کوهکن، ۱۳۸۵، ۱۳۸-۱۳۷).

هانری کربن در مقدمه‌ای که بر نص‌النصوص سید حیدر آملی نوشته می‌گوید: «سهروردی شیخ اشراق بود که برای نخستین بار از نظر وجودی در سلسله مراتب عوالم، عالمی میان عالم معقول و عالم محسوس را توجیه کرد. وی این عالم را «اقلیم هشتم»، ناکجا آباد یا عالم مثال نامید. ما این اصطلاح اخیر را در جای دیگری به Mundus Imaginalis یا Monde Imaginal ترجمه کرده‌ایم تا از l'imaginaire (امرخیالی) متمایز باشد. بدون تردید برای مکتب تعطیل (agnosticisme) در فلسفه غربی جدید، درک این عالم ممکن نیست.» وی سپس به مشخصات این عالم می‌پردازد: «عالم مثال، مجرد از ماده است اما مجرد از بُعد نیست. عالمی که در آن هر جسمی، جسم لطیف است. ابن عربی این عالم را برزخ، خیال مطلق و مجمع‌البحرین می‌نامد. در این «مجمع‌البحرین» است که «واقعه در آسمان» حادث می‌شود» (منصوری، ۱۳۸۵، ۱۶۰-۱۵۹).

در اینجا تمایزی میان خیال منفعل و خیال فعال دیده می‌شود. اولی گنجینه تصورات قوه حاسه است و دومی مجمعی است میان قوه واهمه و قوه عاقله. خیال فعال می‌تواند در خدمت قوه عاقله درآید و در حقیقت عالم مثال رسوخ کند. به نظر کربن، عالم مثال میان توهم و تعقل است. اگر دستخوش تعقل شود جایگاه بسیار بالایی دارد که همان جایگاه فرشته است. در این جایگاه طفره از نظام عالم برداشته می‌شود. عالم خیال، متوسط است و اگر عالم خیال تحت تأثیر عقل نباشد شیطان است. برای عبور از عالم حس به عالم عقول باید از مسیر عالم مثال عبور کرد و از اینجا مثال تحت تأثیر عقل قرار می‌گیرد و جایگاه مخصوص به خود را دارد. کربن این مسئله را بررسی کرده است. به نظر او فلسفه اسلامی در قالب فلسفه نبوی ظاهر می‌شود. یا به تعبیری شامل نبوتی فلسفی است. کربن از بررسی عالم مثال به این نتیجه رسیده است. عالم مثال اسامی متفاوت دارد. دو حالت نزولی و صعودی دارد. عالم خیال مرتبه‌ای از عقل است و از مبداء آغاز می‌شود. نزول جبرئیل در واقع به مثابه عقلی است که نازل می‌شود. ملک در حقیقت عقل کلی است که تنزل می‌یابد و از روحانیت به تجسد می‌رسد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۱۲-۱۳)

برای درک ساحت الهی از طریق تفسیر قرآن و نیز درک جهان از طریق تفسیر متعالیه (تأویل) باید به مراحل واسطه وجودی بین خدا و شعور انسانی قایل شد. چرا که خدا به خودی خود قابل درک نیست. غیرقابل درک و غیرقابل توصیف است. نقطه مقابل این روش تعطیل زاهدانه معرفت است به رسم حنبلی‌ها و ظاهریها (لوری، ۱۳۸۲، ۶۱).