عقل شهودی و شناخت ذات حق
از دیدگاه نصر و شووان

ان‌شاءالله رحمتی*
پرویز عباسی داکانی**
مائده شاکری راد***

چکیده

شناخت خدا از اهم مسائل معرفتی انسان و یکی از پرسش‌های بنیادین حوزه معرفت‌شناختی است، بدین معنا که شناخت خدا امکان‌پذیر است یا امکان‌ناپذیر؟ به بیان دیگر «خدا» متعلق قوای ادراکی «انسان» قرار می‌گیرد یا نه؟ اگر آری با کدام قوه ادراکی و کدام ساحت وجودی حق قابل ادراک خواهد بود؟ شهود قلبی یا عقل شهودی یا قوه دیگری از قوای ادراکی؟ اگر پاسخ منفی است، مقصود کدام ساحت وجودی حق تعالی است که صید معرفتی انسان نخواهد شد؟ نوشتار حاضر اگرچه عرفانی و مبتنی بر شهود عرفانی نیست، بر مبنای حکمت متعالیه با قرائت دکتر نصر و شوان بر آن است نشان دهد آیا می‌توان با عقل شهودی به شناخت ذات حق تبارک و تعالی دست یافت؟ مقصود از عقل شهودی این است که بدون وساطت مفاهیم ذهنی به شهود حقایق کلی و فراگیر نایل می‌شود که به یک اعتبار در قبال عقل مفهومی و به اعتبار دیگر در قبال شهودهای حسی، دون عقلی و یا شهودهای عرفانی، فراعقلی است. شهودهای حسی حاصل مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با اشیای جزئی و مادی است؛ حال آنکه شهودهای عقلی حاصل مواجهه مستقیم با حقایق فراگیر و کلی است و شهودهای فراعقلی که در بیان عارفان مسلمان آمده، شهود «وجه رب» و «اسما و صفات الهی» است. روش نوشتار عقلی- برهانی و رهاورد این است که نصر و شوان باور به عقل شهودی یا بصیرت عقلی دارند که بالاتر از عقل استدلالی بوده و نسبت به آن هم جنبه مبدأ و هم جنبه مقصدبودن دارد؛ زیرا تا بصیرت عقلی نباشد، مواد خام و کافی برای استدلال عقلی نیست تا به معلومات جدیدی دست یابد و معلومات جدید عقل استدلالی باید به مشهودات به کار آید؛ چه اینکه عقل شهودی نوعی درک بی‌واسطه است و

---

* استاد گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. n.sophia1388@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
dr.parviz.abbasi.dakani39@gmail.com

*** دانشجوی دکتری رشته عرفان و تصوف دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی (نویسنده‌مسئول).
tassnim_tassnim@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۴/۲۲ تاریخ تأیید: ۹۸/۱۱/۱۳

دکتر نصر و شوان بر این عقیده‌اند ذات حق تنها با عقل شهودی حاصل‌شدنی است، البته مقام ذات ظهور نایافته و امر نامتناهی برای خداست که از حد و طور ادراک بالاتر است که به الهیات سلبی یا تنزیهی نسبت می‌دهند و نزدیک‌ترین وسیله معرفت به ذات خدا شهود عقلی است.

واژگان کلیدی: *عقل شهودی، عقل استدلالی، ذات حق، سنّت‌گرایان، نصر.*

مقدمه

یکی از ضرورت‌های زمانه ما شناختن و شناساندن نگاه و نگره معرفت‌شناختی سنّت‌گرایان و از جمله نصر و شوان است که یکی از درون فلسفه و تصوف اسلامی و کلاسیک و دیگری از ادبیات فلسفی و صوفیانه از جنس مدرن وارد عرصه تفکر سنّت‌گرایانه شده و قایل به نظریه «وحدت متعالی ادیان»اند. جریان سنّت‌گرا با اعتقاد به بازگشت مجموع حقایق ازلی و ابدی ساری در ادیان مختلف، به جدال با دنیای تجدد رفته و مبانی تجدد و پسامدرن را به چالش کشیده است و با قایل‌شدن به مبدأ واحد برای عالم، تمایز ظاهر و باطن و کثرت ظاهری و وحدت باطنی، بر وحدت تعالی ادیان تأکید دارند» (نصر، ۱۳۸۶). یکی از گفتمان‌های اندیشه‌ای و معرفت‌شناختی سنّت‌گرایان، شناخت‌پذیری و شناخت‌ناپذیری ذات حق است که نقش عقل شهودی در درک و معرفت بدان از موقعیت خاصی برخوردار می‌باشد. چنان‌که *شوان* معتقد است: «عقل مانند کسی که قدم‌زنان در محیطی طبیعی می‌گردد و با کشفیات پی در پی خود آن محیط را می‌شناسد، کسب خبر می‌کند؛ در حالی که عقل عقل، از بالای کوه به نظاره همان محیط می‌نشیند» (Ibid, p.65). گذشته از این کشف یا استبصار که حضوری و فوق ذهنی است، درحقیقت از مقوله به‌یادآوردن است، نه یادگرفتن و به‌یادآوردن جز این نیست که امر بالقوه‌ای که از ازل مخمر در طینت عقل عقل بوده، به برکت سببی که از بیرون معد و ممد کشف می‌شود و یا بر اثر الهامی که از درون وارد می‌شود، به فعلیت درآید (Cutsinger, 1997, pp.28-29). در معرفت کشفی یا قلبی حقیقی، خود واقعیاتِ متعلق به مصادر وجود که به قلب ادراک می‌شوند، طی روند کشف یا استبصار بسط و اتساع می‌یابند (Schuon, 1981, p.17). ایشان می‌افزاید: «در عقلِ عقل مُدرِک عین مُدرَک و مُدرَک عین مُدرِک است، یقین مطلق از اینجا می‌جوشد» (Schuon, 1995, p.15). *شوان* عقل عقل را قوه‌ای عام و عالمگیر می‌داند که نه در خود می‌اندیشد، بلکه در جوهر فوق شخصی خرد آدمی مندرج است که آن را لطف دائم و فطری می‌نامد (Cutsinger, 1997, p.30). نتیجه کلام ایشان در این باب آن

است که عقلِ عقل در نشئه انفسی، همان وحی و انکشاف است. به عبارت دیگر در نشئه آفاقی، عقلِ عقل شعاع است نه دایره و از خدای تعالی ساطع می‌شود، نه اینکه عکسی از او باشد (Ibid). و «حقیقت» عبارت از ادراک خدای تعالی است. *شوان* معنویت را سیر به سوی حقیقت و حقیقت را رفتن از اوهام به سوی واقعیت اعلی یا حقیقةالحقایق به مدد عقلِ عقل می‌داند. وی «حقیقت» را همان بُعد نظری یا طریق تعالیم و آموزه‌های معنوی سنّت می‌داند. البته ابعاد دیگر مانند «فضلیت، زیبایی و نیایش» را به شیوه‌های گوناگون مربوط به عمل یا روش سلوک می‌داند. ایشان در اثرش، معنویت حقیقی را در گرو معرفت می‌داند. در این میان تنها معرفت اهل باطن را مصیب می‌داند: «طریق اهل باطن می‌تواند با احاله‌دادن به حقیقت جامع، حقیقتِ گمشده را بازگرداند و همچنین می‌تواند نیازهای عاجل برخاسته از دیدگاه‌ها و موضع‌گیری‌های فلسفی و علمی دنیای متجدد را برآورده کند» (Schuon, 1981, pp.7-8). از نگرش صوفی گرایانه *شوان* دو مفهوم «حقیقت» و «حضور» تجلی نجات‌بخش «امر مطلق» است. در پی این نگرش، حقیقت ملازم با حضور است و حضور هم ملازم با حقیقت می‌باشد (Idem, 1976, p.6). ایشان برای تأیید ادعای خویش به مسیحیت تمسک می‌جوید: «مسیح در اصل تجلی حضور الهی است. در عین حال به همین جهت حقیقت است؛ چنان‌که خود فرموده است: من طریق و حقیقت و حیات هستم» (یوحنا: ۱۴:۶). در مورد کتاب آسمانی دین اسلام می‌گوید: «قرآن نیز هم حقیقت است و هم حضور؛ حقیقت است چون می‌آموزد که فقط یک امر مطلق وجود دارد و حضور است زیرا تجلی الهی بر انسان یا امری مقدس است که منشأ ذکر یعنی لب عبادات است» (Schuon, 1976, p.7). *شوان* معتقد است هرچند این دو مفهوم مکمل‌اند، می‌توانند موجب پیدایش مواضع متعارض شوند؛ چنان‌که نه‌تنها در تضاد میان مسیحیت و اسلام، بلکه در بطن اسلام نیز در اختلاف بین تسنن و تشیع هم آشکار است. در ادامه می‌نویسد: «تشیع» به سبک خود سخت طرفدار عنصر حضور است؛ حال آنکه «تسنن» هماهنگ با خود اسلام مظهر عنصر حقیقت است. ایشان با اتکا بر

این دو مفهوم، سعی در حقیقت نشان دادن تمام تجلیات الهی بر کیش و آیین‌های گوناگون است؛ به طوری که دو مفهوم «نیروی خود» و «نیروی دیگری» در کیش آمیتا متعلق به آیین بودا را مشابه مفاهیم حقیقت و حضور می‌داند؛ در عین حال واقع را جز از طریق حقیقی خودش میسر نمی‌داند: «درک حقیقت تنها بر اساس آن مبانی و در درون آن چارچوبی که اراده خدا به آن تعلق گرفته، میسر است» (Schuon, 1995, pp.35-36).

۱. عقل شهودی و معرفت تحقق یافته

یکی از ممیزات عقل استدلالی از عقل شهودی یا تحقق‌یافته این است که اولی بدون معنویت و تزکیه و دومی با معنویت و فضایل قابل دستیابی‌اند. علاوه اینکه به تعبیر *شوان* می‌گوید: «والاترین شأن انسان شناخت خداست که نشانش را بر هر چیزی که به حق انسانی است می‌زند» (شوان، ۱۳۸۱، ص۱۷۹) و در انسان دو عقل یادشده قابل اصطیاد است و بایسته است نسبت آنها با معنویت و با یکدیگر شناسایی و سنجش قرار گیرد؛ زیرا بر خلاف معرفت استدلالی که مبتنی بر داده‌های ذهنی و مفاهیم عقلی صرف است و بدون فضایل اخلاقی و معنوی نیز قابل حصول است، دستیابی به معرفت تحقق‌یافته بدون فضایل معنوی امکان‌پذیر نیست؛ از این رو میان معرفت تحقق‌یافته و تربیت نفس و بدن رابطه متقابل وجود دارد. نفس انسان برای دریافت حقایق متعالی نیاز به آمادگی دارد و تا زمینه را برای حضور حقایق فراهم نکند، امکان دریافت آنها به وجود نمی‌آید؛ بنابراین انسان همواره باید در طلب فضایل اخلاقی بکوشد تا شایستگی لازم را برای دریافت و پذیرش حقایق که مطلق‌اند، اما به صورت‌های مختلف ظهور می‌یابند، کسب نماید و نفس آماده تقدیم‌نمودن هستی خود در پیشگاه امر قدسی شود؛ زیرا «امر قدسی از انسان همه هستی‌اش را مطالبه می‌کند» (نصر، ۱۳۸۱، ص۵۹۶) و *شوان* معتقد است انسان‌ها چه ذات مطلق را درک کنند چه نکنند، تنها چیزی که متناسب با ذات عقل ماست و به صورت کامل معقول ما واقع می‌شود، ذات یگانه و مطلق است و عقل نیز علت کامل و ویژه او و غایت وجود او را تنها در خود می‌بیند (شوان، ۱۳۶۳، ص۱۰۹). از نگاه او انسان

همان خرد و خرد، شناخت مطلق است و فصل ممیز انسان از حیوان، دانستن معنای مطلق است نه چیز دیگر (همو، ۱۳۸۴، ص۱۵۴) و در اندیشه *نصر* عقل شهودی از طرفی الهی و به اندازه‌ای که انسان از آن بهره دارد، بشری بوده و مرکز آگاهی انسان است و عقل استدلالی بازتاب آن در مرتبه بشری می‌باشد؛ به عبارت دیگر عقل استدلالی همان عقل شهودی است که در مرتبه بشری انعکاس یافته است (نصر، ۱۳۸۱، ص۲۹۷). به نظر می‌رسد به قرینه این جمله که «حقیقت آدمی که ذاتی طبیعت بشر است، "فقط" با عقل شهودی، با چشم دل [عین‌القلب] بنا به فهم سنّتی از آن یعنی همان عقل شهودی که هم در مرکز وجود بشر است و هم تمامی مراتب دیگر وجود او را در بر می‌گیرد، قابل شناخت است» (همو، ۱۳۸۳، ص۳۷)؛ همان گونه که تنها راه درک آموزه‌های کتب مقدس که وحی ظاهری را در بر دارد، عقل شهودی است که با به‌کاربستن آن انسان به فهم ساحت باطنی کتب وحیانی نایل می‌شود (همو، ۱۳۸۱، ص۳۰۱).

بیان مسئله

در معرفت‌شناسی مسئله معرفت به خدا و چرایی و چگونگی‌اش مسئله‌ای بنیادین می‌باشد و هیچ انسانی نیست مگر آنکه در ذهن و عین با آن روبه‌روست. یا هر مکتبی لاجرم باید نسبت و موضعش را با خدا و شناخت او تعیین و تبیین نماید، زیرا چه الهی و چه الحادی باشد، در مورد بودن یا نبودن خدا و در خصوص معرفت و عدم معرفت بدان باید موضع مشخصی داشته باشد و در جریان‌های فکری الهی و از جمله جریان سنّت‌گرایان که باور به خدا دارند، این پرسش مطرح است که آیا می‌توان خدا را شناخت؟ اگر می‌توان تا چه اندازه و کدام ساحت وجودی خدا قابل درک و معرفت است و در هر حال ابزار معرفت چیست؟ عقل است یا قلب و اگر معرفت عقلی به خدا ممکن است کدام عقل؟ عقل استدلالی یا شهودی؟ از این روست که مسئله نوشتار حاضر بر شناخت خدا با ابزار عقل شهودی آن هم بر مدار اندیشه *نصر* و *شوان* متمرکز شده است که دارای اهمیت و ضرورت معرفتی کلامی، فلسفه دینی و حتی عرفانی- صوفیانه می‌باشد.

بنابراین تبیین دیدگاه *نصر* و *شوان* در خصوص عقل شهودی و شناخت ذات خدا بسیار ضروری و مهم است. عقل شهودی عقلی است که بدون وساطت مفاهیم ذهنی به شهود حقایق کلی و فراگیر نایل می‌شود. عقل شهودی به یک اعتبار در قبال عقل مفهومی و به اعتبار دیگر در قبال شهودهای حسی، دون عقلی یا شهودهای عرفانی، فراعقلی است. شهودهای حسی حاصل مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با اشیای جزئی و مادی است؛ حال آنکه شهودهای عقلی حاصل مواجهه مستقیم با حقایق فراگیر و کلی است و شهودهای فراعقلی که در بیان عارفان مسلمان آمده، شهود اسما و صفات الهی است. عقل شهودی ریشه وجودی عقل مفهومی است. *صدرالمتألهین* عقل مفهومی را مرتبه نازل عقل شهودی می‌داند؛ اما *کانت* عقل شهودی را به‌صراحت انکار و با این عمل ریشه وجودی عقل مفهومی را قطع کرده است. او به همین دلیل به جای آنکه عقل مفهومی را حاکی از جهان واقع بداند، حجاب و مانع حقیقت می‌دانست. پس مسئله محوری نوشتار حاضر نیز سنجش و ارزیابی توانایی عقل شهودی در درک ذات مطلق حق سبحانه از دیدگاه *نصر* و *شوان* است.

۲. عقل شهودی و استدلالی

برای فهم حقیقت و کارآمدی عقل شهودی لازم است به تبیین مفهومی و تفاوت آن با عقل جزئی و استدلالی اهتمام ورزیم. مقصود از عقل شهودی این است که بدون وساطت مفاهیم ذهنی به شهود حقایق کلی و فراگیر نایل می‌شود. عقل شهودی به یک اعتبار در قبال عقل مفهومی و به اعتبار دیگر در قبال شهودهای حسی دون عقلی و شهودهای عرفانی فراعقلی است. شهودهای حسی حاصل مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با اشیای جزئی و مادی است؛ حال آنکه شهودهای عقلی حاصل مواجهه مستقیم با حقایق فراگیر و کلی بوده و شهودهای فراعقلی که در بیان عارفان مسلمان آمده، شهود «وجه رب» و «اسما و صفات الهی» است. اما تفاوت عقل شهودی و عقل استدلالی این است که وقتی یک عارف اهل سلوک از باطن سخن می‌گوید، به ادراکات عقلی اشاره می‌کند و آن را مدار و مناط ادراک حقایق به شمار می‌آورد. باید توجه داشت تعقل

همواره از طریق استدلال ظاهر می‌شود؛ ولی از سوی دیگر شخص می‌تواند استدلال را فقط به عنوان مؤید چیزی که به کشف مستقیم آن نایل شده است، به کار گیرد. در اینجاست که می‌توانیم ادعا کنیم عقل استدلالی و عقل شهودی یا بصیرت، دو مرتبه طولی از یک حقیقت را نشان می‌دهند. عقل استدلالی به مراتب یکی از مواهب بزرگ الهی شناخته می‌شود؛ زیرا آثار و ثمراتی که بر آن مترتب می‌شود، بیش از آن اندازه‌ای است که اکنون ما بتوانیم درباره آنها سخن بگوییم. با این همه باید بپذیریم که این عقل دارای دو جنبه است و به همان اندازه که ممکن است از آن حسن استفاده شود، امکان سوء استفاده نیز همواره وجود دارد.

نقد

عقل استدلالی همواره از یک سلسله مواد خام بهره می‌گیرد و بر پایه آنها فعالیت خود را ادامه می‌دهد. روشن است عقل در خلأ فعال نیست و در مورد هیچ سخن نمی‌گوید. به این ترتیب باید به این مسئله توجه داشت که مواد خام و اولیه‌ای که عقل استدلالی بر اساس آنها کار می‌کند، چگونه فراهم می‌شود و میزان اعتبار آنها تا چه اندازه است؟ این مواد خام و اولیه می‌تواند از اطلاعات ناقص و امور غیر معتبر فراهم شود. در این صورت استدلالی که بر اساس آنها صورت می‌پذیرد، از اهمیت و اعتبار بیشتری نسبت به آنها برخورد نخواهد بود.

نصر ادعا می‌کند بر خلاف سایرین و از جمله هیک تبیین او از واقعیت یا حقیقت مطلق تبیینی مابعدالطبیعی است؛ به این معنا که نه بر عقل استدلالی بلکه بر عقل شهودی استوار است. به اعتقاد *نصر* نمی‌توان حق مطلق را از طریق تفکر استدلالی درک کرد، بلکه فهم واقعی حقیقت، فقط از طریق شهود امکان‌پذیر است؛ بنابراین از نظر وی دیدگاه هیک در تبیین واقعیت مطلق نوعی کوشش فلسفی عاری از شهود عرفانی است که نمونه‌ای از تحریف «مایا» است (همان، ص۳۰۴).

بر خلاف هیک که شناخت حقیقت یا واقعیت فی نفسه را امری غیر ممکن می‌داند، به باور *نصر* عقل انسانی می‌تواند حقیقت فی نفسه را چنان‌که هست، بدون

اینکه رنگ انسانی به آن بدهد، دریابد: «برای آدمی به سبب همین سرشت عقل انسانی، امکان‌پذیر است که به خداوند معرفت یابد و به جایی برسد که او را حق بداند؛ چون به گونه‌ای ساخته شده است که ذات مطلق را- فی حد ذاته- دریابد» (همو، ۱۳۸۲، ص۳۲).

اما از دید *نصر* نیل به این معرفت و یقین مابعدالطبیعی به کمک دو منبع اصیل یعنی وحی و تعقل امکان‌پذیر است. به اعتقاد وی این دو منبع اصیل پیوندی ناگسستنی با یکدیگر دارند؛ چراکه «نیل به تعقل تنها به یمن وحی میسر است، در حالی که ثمره حکمتی که تعقل به بار می‌آورد، در قلب وحی نهفته است و نیز در کانون وجود انسان منزل و مأوی دارد» (همان، ص۳۳).

رسیدن عقل انسان به معرفت باطنی به مدد عنایت الهی که از منبع وحی سرچشمه می‌گیرد و رسیدن به قلب و باطن وحی به وسیله پرتوهای این بصیرت عقلی مقدس، بشر را قادر می‌سازد که به معرفت مابعدالطبیعی رسایی از خداوند به عنوان حقیقهٔ الحقایق دست یابد.

بنابراین می‌توان گفت از دیدگاه *نصر* نه تنها شناخت و معرفت حقیقت مطلق از طریق عقل انسانی غیر ممکن نیست، بلکه این شناخت در طبیعت بشر نهاده شده است.

۳. تلقّی سنّت‌گرایان از عقل استدلالی وشهودی

شهود و عقل شهودی به مرتبه روح تعلق دارد و منطق و عقل استدلالی به مرتبه ذهن متعلق است. تلقّی سنّت‌گرایان از عقل استدلالی و ابزاری در تقابل جدّی با تجدّدگرایان است. به باور سنّت‌گرایان انسان باید از عقل جزئی و استدلال‌گر خود استفاده کند، فقط بدین منظور که از آن درگذرد و به شهود عقلی حق یعنی علم بی‌واسطه به حق برسد. عقل استدلال‌گر علی‌رغم همه کارآمدی‌هایی که دارد، نزدیک‌ترین وسیله وصول به حق نیست و نمی‌تواند باشد. نزدیک‌ترین وسیله شهود عقلی است. در تحلیل نهایی فایده و هدف عقل استدلال‌گر ایجاد اوضاع و احوال درونی و بیرونی‌ای است که موجب تبدّل و تحوّل خود عقل استدلال‌گر به شهود عقلی شوند. عقل استدلال‌گر همان چراغی است

که به تعبیر *بودا* راه خود را برای فراتررفتن از خود روشن می‌کند. پس استدلال و علم حصولی وسیله‌ای است که ما را به شهود عقلی می‌رساند و این شهود عقلی نزدیک‌ترین وسیله وصول به هدف است. از این حیث عقل استدلال‌گر ارزش فراوان دارد؛ اما اگر آن را نزدیک‌ترین وسیله وصول به هدف تلقّی کنیم- یعنی شأن شهود عقلی را به او نسبت دهیم- یا اگر وجود هدف را انکار کنیم و عقل استدلال‌گر را فقط وسیله پیشرفت قلمداد کنیم، این عقل و زیرکی، دشمن ما می‌شود و کوری معنوی، شر اخلاقی و فاجعه اجتماعی به بار می‌آورد.

بنابراین از این منظر تفکّر و تعقّل فعالیّتی است که از عقل جزئی سرچشمه می‌گیرد که تنها قادر به استدلال منطقی است و بر شهود عقلی توانا نیست (بورکهارت، ۱۳۷۶، ص۴۵). *سید حسین نصر* از کسانی است که منشأ تراژدی فلسفه غربی مُدرن را در خلط میان عقل شهودی و عقل استدلالی می‌داند (ر.ک: تالیافرو، ۱۳۸۱) که «نه فقط سبب شد که معرفت قدسی غیر قابل دسترس و حتّی برای برخی بی‌معنا شود، بلکه الهیات عقلی را نیز به ویرانی کشاند» (نصر، ۱۳۸۳، ص۱۲۴).

به بیان *نصر* هیچ وقت این عقل استدلالی نمی‌تواند ذوات اشیا یا نومن‌های فی‌نفسه را بشناسد، بلکه تنها شناختی حاشیه‌ای از اعراض، آثار یا رفتار ظاهری را کسب می‌کند (ر.ک: شوان، ۱۳۸۸)؛ اما عقل شهودی را امر مطلقی می‌داند که در نفس انسان ظهور دارد و قوه‌ای است که به شناخت امر مطلق نایل می‌شود (ر.ک: همو، ۱۳۸۴). او شأن عقل شهودی را استدلالی نمی‌داند؛ زیرا استدلال، غیر مستقیم و با واسطه گزاره جدید حقیقت را در می‌یابد (همان، ص۵۸). همچنین سرمنشأ عقل شهودی روح است، نه ذهن. ماحصلِ این عقل شهودی به کمک تعالیم وحیانی یک معرفت قدسی است که به منظور تحصیل آن، صلاحیت‌های روحی و اخلاقی معنوی نیز نیاز خواهد بود.

اما این عقل شهودی مورد تأکید دیدگاه سنّتی چه تفاوتی با شهودی دارد که در فلسفه جدید غرب از منابع شناخت به حساب می‌آید؟

نزد *نصر* تعقل به معنای درک حقیقت و رسوخ به کنه آن است. دستیابی به این

مرتبه در سلسله‌مراتب آگاهی انسان تنها از راه شهود مقدم بر تجربه امکان‌پذیر است؛ شهودی که از راه عقل کلی یعنی نیروی عقل الهی امکان‌پذیر است. عقل در این معنا از واژهٔ 'Intellect' است که در مراتبی فراتر از عقل جزئی و نیروی استدلال بشری قرار دارد. عقل استدلالی که همان 'Raison' است، درواقع پرتو و بازتابی از 'Intellect' و نمونهٔ ناتمام آن است (نصر، ۱۳۸۵الف، ص۴۰/ ر.ک: همو، ۱۳۸۱). دغدغهٔ *نصر* جدایی تعقل و معرفت از هستی و وجود است که انسان را از رسیدن به شناختی راستین باز می‌دارد. عقل کلی با گشودن بال‌های خود فراتر از نیروی استدلال، به یگانگی با مبدأ هستی دست می‌یابد و معرفتی وحدت‌آفرین و قدسی می‌آفریند (همو، ۱۳۸۲، ص۲۴). چنین معرفتی که *نصر* وظیفهٔ خود را بازیابی دوبارهٔ آن می‌داند، در قلب «وحی» و نیز در کانون وجود انسان نهفته است. برایند آن «علم مقدس» است؛ تنها علم عقلانی و یقینی برآمده از دل «سنّت» که گسترهٔ وسیعی از کشف و شهود بشر را در قلمرو دستاوردهای علم قرار می‌دهد (همان، ۱۳۸۵ب، ص۲۹۸-۲۹۹). سنّت در اندیشهٔ *نصر* درک حقیقتی است الهی که حقیقت باطنی در دل ادیان و صور قدسی مختلف را در بر می‌گیرد و پیوندی پابرجا با حکمت جاودان (Philosophia Perennis) دارد (همو، ۱۳۸۵الف، ص۱۶۱)؛ بنابراین آنچه در عقلانیت جدید به عنوان «Rationality» یا «Rationalism» خوانده می‌شود، به سبب بنیادهای انسان‌مدارانه خود، نزد *نصر* جایگاهی ندارد.

۴. عقل شهودی و شناخت ذات مطلق

با عنایت به مقدمات اکنون باید دانست که نقش عقل شهودی در ارتباط با شناخت ذات حق چیست و در این زمینه دکتر *سیدحسین نصر* و *فریتهوف شوان* چه دیدگاهی را مطرح کرده‌اند؟ *نصر* در این زمینه می‌نویسد: «شناخت و مآلاً شناخت ذات مطلق و ذات لایتناهی از طریق قوه عاقله‌ای که تمام و کمال و عینی است و از ذات قدسی که هم مبدأ است و هم مقصد، جدایی‌ناپذیر است؛ چیزی است که در طبیعت و تقدیر بشر قرار دارد» (نصر، ۱۳۸۵، ص۳۹). از منظر *نصر* سلسله‌مراتب هستی دارای پنج مرتبه به

صورت زیر است:

عالم الهی:

۱- ورای هستی

۲ - هستی

عالم تجلی:

۳- عالم فوق صوری

۴- عالم صوری لطیف

۵- عالم صوری کثیف

به این ترتیب می‌توان مجموعه این دیدگاه‌ها را به این صورت جمع‌بندی کرد:

اگر دو عالم یعنی عالم الهی و عالم تجلی وجود داشته باشد، طبق این آموزه در عالم الهی یا در خود اصل بین دو مرتبه هستی و ورای هستی تمایز وجود دارد. سنّت‌گرایان مرتبه هستی را خدای متشخص و مرتبه ورای هستی را الوهیت غیر متشخص نامیده، عالم تجلی را متشکل از دو مرتبه عالم فوق صوری و عالم صوری می‌دانند که خود عالم صوری شامل دو عالم صوری لطیف و صوری کثیف یا جسمانی است.

نصر قایل است عقل انسانی می‌تواند حقیقت فی نفسه را چنان‌که هست، بدون اینکه رنگ انسانی به آن بدهد، دریابد: «برای آدمی به سبب همین سرشت عقل انسانی، امکان‌پذیر است که به خداوند معرفت یابد و به جایی برسد که او را حق بداند؛ چون به گونه‌ای ساخته شده است که ذات مطلق را- فی حد ذاته- دریابد» (همو، ۱۳۸۲، ص۳۲)؛ اما از دید *نصر* نیل به این معرفت و یقین مابعدالطبیعی به کمک دو منبع اصیل یعنی وحی و تعقل امکان‌پذیر است. به باور وی این دو منبع اصیل، پیوندی ناگسستنی با یکدیگر دارند؛ چراکه «نیل به تعقل تنها به یمن وحی میسر است، در حالی که ثمره حکمتی که تعقل به بار می‌آورد، در قلب وحی نهفته است و نیز در کانون وجود انسان منزل و مأوی دارد» (همان، ص۳۳).

رسیدن عقل انسان به معرفت باطنی به مدد عنایت الهی که از منبع وحی سرچشمه می‌گیرد و رسیدن به قلب و باطن وحی به وسیله پرتوهای این بصیرت عقلی مقدس، بشر را قادر می‌سازد به معرفت مابعدالطبیعی رسایی از خداوند به عنوان حقیقةالحقایق دست یابد.

بنابراین می‌توان گفت از دیدگاه *نصر* نه تنها شناخت و معرفت حقیقت مطلق از طریق عقل انسانی غیر ممکن نیست، بلکه این شناخت در طبیعت بشر نهاده شده است: انسان می‌تواند به کمک عقل شهودی و بدون محدودیت‌های فردی خود، همچون زمان و مکان و سایر محدودیت‌های ذاتی انسانی، معرفتی مابعدالطبیعی از خدا داشته باشد و او را چنان‌که هست، دریابد؛ بنابراین وقتی صفتی را به او نسبت می‌دهد، نه از این جهت که او خدا را چنین یافته و برداشت وی از حق چنین است، بلکه این صفات درواقع در خدا وجود دارد. به همین دلیل می‌تواند خدا را چنین توصیف کند که:

> خداوند به مثابه حقیقةُ الحقایق، نه تنها شخص متعال، بلکه منشأ و منبع هر موجودی هم هست؛ بنابراین در عین حال هم ورای وجود و هم وجود مطلق است. خداوند به مثابه شخص و الوهیت یا ذات نامتناهی است که وجود، اولین تعین اوست. خداوند به مثابه حق، عین مطلق، نامتناهی و خیر یا کمال است. او فی حدّ ذاته مطلق است که هیچ نشانی از نسبیت در ذاتش نیست. ذات الهی به‌جز مطلق و یگانه چیزی نمی‌تواند بود. گفتن اینکه خداوند یکتاست، به معنای اظهار مطلقیت او و تجسّم او- فی حد ذاته- به معنای واقعی کلمه است (همان، ص۳۴-۳۵).

علت اینکه در دوران جدید عده‌ای شناخت حقیقت را امری ناممکن و غیر قابل دسترس می‌دانند، دنیازدگی علم و عالمانی است که معرفت را از سرشت قدسی‌اش تهی ساختند و علمی ناسوتی و این‌جهانی خلق کردند (همو، ۱۳۸۵، ص۴۳).

۵. عقلِ عقل یا عقل شهودی یا شهود عقلانی

شوان در تعریف عقلِ عقل می‌گوید: نیرویی است که با آن اشیا را آن‌چنان‌که هست، در بافت کلی‌شان، هم از جهت نسبیت آنها و هم از جهت شفافیت و فرانمایی

مابعدالطبیعی‌شان می‌بینیم (Schuon, 1984, p.116). عقل قدسی صورت‌های عالم مادی از آن جهت که منفعل‌اند، در عالم کون و فساد موجود می‌شوند و چون عقل انسانی، اتصال کامل با عقل فعال برقرار کند، به‌گونه‌ای که هر چیزی را از خودش ادراک کند و اشیا و پدیده‌ها و امور را دریابد، به عقل قدسی موسوم می‌شود (نصر، ۱۳۸۵، ص۵۱۱) و عقل شهودی (یا عقل کل) یعنی «دریافت مستقیم حقیقت بدون واسطه هر گزاره‌ای». منشأ صورت‌ها در عالم طبیعت است. خودش الهی است و فقط به اندازه‌ایکه انسان از آن بهره دارد، بشری است. این عقل، هم یک جوهر است و هم یک تابع، هم نور است و هم بصیرت.

نقد

برخی محققان اشکالاتی بر اندیشه *نصر* و *شوان* گرفته‌اند که یکی از اشکالات عمده بر سنّت‌گرایان، کلی‌گویی و مبهم و دربسته سخن‌گفتن آنهاست. از جمله ابهاماتی که می‌توان به آن اشاره نمود، عبارت‌اند از:

الف) سنّت‌گرایان از جمله *شوان* در امکان این امر که عقلِ عقل به صحنه علم الهی راه می‌یابد و معارف ازلی را می‌یابد، تردیدی ندارند؛ حال آنکه دلیل اعتبار عقلِ عقل و حجیت آن نیاز به برهان و دلیل دارد. *شوان* معتقد است اگر همه کس نه به طور بالقوه، بلکه به صورت قوه‌ای کاملاً شکفته و بالیده از عقل عقل بهره‌مند شوند، حاجتی به وحی نبود؛ چون کشف و استبصار تمام‌عیار امری طبیعی بود (Schuon, 1995, p.48).

ب) دریافت وحی و حقیقت باطنی ادیان و منتسب‌نمودن حکمت جاودان به عقلِ عقل، صرفاً یک ادعای فلسفی است که نیاز به اثبات دارد. گویا آنها با این انتساب، نوعی مصونیت از انتقاد را برای آن فراهم نموده‌اند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۵، ص۱۷۲).

ج) تفکیک عقل جزئی استدلالی (توسط این عقل، پاره‌ای از امور بدون توسل به ادراک حسی و در چارچوب منطق و استدلال عمل می‌کند و به استنتاج جدید علم تجربی از گزاره‌های مفروض یا معلوم می‌پردازد)، از عقلِ عقل و نیز ماهیت عقلِ عقل و چگونگی نیل

این عقل به معرفت مشترک میان سنّت‌ها با ابهام روبه‌روست.

۶. تمایز میان عقلِ عقل و عقل جزئی

به نظر سنّت‌گرایان انسان باید از عقل جزئی و استدلال‌گر خود استفاده کند؛ فقط بدین منظور که از آن عبور کرده، به شهود عقلی حق یعنی علم بی‌واسطه به حق برسد. ایشان عقل جزئی و استدلال‌گر انسان را با همه کارایی‌اش وصول به حق نمی‌دانند. *شوان* معتقد است «به صرف تکیه بر منابع و مصادر خود (استنتاج عقلی)، به معانی کلیه و مجرده دست نتواند یافت» (Ibid, p.8). غایت، فایده و هدف آن را همانند چراغی فرض می‌کنند که راهِ خود را برای فراتررفتن روشن می‌کند؛ از این رو استدلال که ابزار عقل جزئی می‌باشد، وسیله‌ای است که ما را به شهود عقلی برساند. اعتراض ایشان به انسان مدرن این است که چرا جایگاه عقل جزئی را فراتر از حد خودش قرار داده است. *شوان* در نکوهش عقل جزئی‌نگر مدرن غربی می‌گوید: «عقل‌گرایی قورباغه‌ای که در بن چاهی می‌زید، این است که منکر وجود کوه‌ها شود. شاید این هم نوعی منطق باشد، ولی منطقی که هیچ دخلی به واقعیت ندارد» (Schuon, 1984A, p.42). بر اساس این دیدگاه، «این عقل اصول و کیفیاتی را که متعالی از شایستگی اوست، منکر می‌شود و یا مورد غفلت قرار می‌دهد... درنتیجه تصویری هم که این عقل از جهان به دست می‌دهد...، غیر انسانی و بی‌ارتباط با خداوند است... تصویر جهان بدین صورت دروغی هراس‌انگیز بیش نیست» (شرارد، ۱۳۵۶).

اما تأکید متولی جریان حکمت خالده بر این است که انسان خالی از جهل و تمایلات نفسانی نیست؛ از این رو علاوه بر تقویت نیروی عقل جزئی، تربیت اراده و تمایلات را ضروری می‌داند. از نظر آنان شهود یا بصیرت عقلی نسبت به عقل جزئی و استدلالی، هم جنبه مبدأ و هم جنبه مقصد دارد؛ به عبارت دیگر هم مبتداست و هم منتها. ایشان انسان را دربردارنده دو عقل می‌داند و تمییز بین آنها را برای احتراز از خلط بین آنها ضروری می‌شمارد:

الف) عقل عقل قوه‌ای است که موجودات را در بافت کلی‌شان هم از جهت نسبیت و هم از جهت شفافیت و فرانمایی مابعدالطبیعی‌شان کشف یا استبصار می‌کنیم

(Schuon, 1984B, p.116)؛ ب) عقل از آن جهت که خود نوعی خرد است، شبیه عقل عقل است؛ ولی به جهت خصوصیت مقید، غیر حضوری و استدلالی خود با آن مغایر است (Idem, 1995, p.10). وی در توضیح بیشتر بین آنها می‌افزاید: «عقل مانند کسی که قدم‌زنان در محیطی طبیعی می‌گردد و با کشفیات پی در پی خود آن محیط را می‌شناسد و کسب خبر می‌کند؛ در حالی که عقل عقل از بالای کوه به نظاره همان محیط می‌نشیند» (Ibid, p.65). گذشته از این کشف یا استبصار که حضوری و فوق ذهنی است، درحقیقت از مقوله به‌یادآوردن است، نه یادگرفتن و این به‌یادآوردن جز این نیست که امر بالقوه‌ای که از ازل مخمر در طینت عقل عقل بوده، به برکت سببی که از بیرون معد و ممد کشف می‌شود و یا بر اثر الهامی که از درون وارد می‌شود، به فعلیت درآید (Cutsinger, 1997, p.28-29). در معرفت کشفی یا قلبی حقیقی، خود واقعیاتِ متعلق به مصادر وجود که به قلب ادراک می‌شوند، طی روند کشف یا استبصار بسط و اتساع می‌یابند (Schuon, 1981, p.17). *شوان* می‌افزاید: «در عقلِ عقل مُدرِک عین مُدرَک و مُدرَک عین مُدرِک است؛ یقین مطلق از اینجا می‌جوشد» (Schuon, 1995, p.15). *شوان* عقل عقل را قوه‌ای عام و عالمگیر می‌داند که نه در خود می‌اندیشد، بلکه در جوهر فوق شخصی خرد آدمی مندرج است که آن را لطف دائم و فطری می‌نامد (Cutsinger, 1997, p.30). نتیجه کلام ایشان در این باب آن است که عقلِ عقل در نشئه انفسی همان وحی و انکشاف است. در نشئه آفاقی به عبارت دیگر، عقلِ عقل شعاع است، نه دایره و از خدای تعالی ساطع می‌شود نه اینکه عکسی از او باشد (Ibid).

نتیجه‌گیری

عقل شهودی که بدون وساطت مفاهیم ذهنی به شهود حقایق کلی و فراگیر نایل می‌شود، *نصر* و *شوان* در دیدگاه معرفت‌شناختی خویش نسبت به درک یا عدم درک ذات مطلق الهی از رهگذر حکمت خالده و عرفان اسلامی و تصوف بدین نظر دست یافته‌اند که عقل شهودی از ظرفیتی برخوردار است که قادر به درک ذات مطلق الهی در

حد وسع وجودی‌اش است. البته در این بین آنها میان عقل شهودی و استدلالی، عقل کلی و عقل جزئی تفاوت‌هایی قایل‌اند و در تفکر سنّت‌گرایانه خویش پس از بیان و تبیین چنین تفاوت‌هایی به این نظر دست یافته‌اند؛ زیرا تلقّی سنّت‌گرایان از عقل استدلالی و ابزاری در تقابل جدّی با تجدّدگرایان است. به باور سنّت‌گرایان انسان باید از عقل جزئی و استدلال‌گر خود استفاده کرده، از آن درگذرد یا عبور طولی نماید تا به شهود عقلی حق یعنی علم بی‌واسطه به حق برسد؛ چه اینکه عقل استدلال‌گر علی‌رغم همه کارآمدی‌هایی که دارد، نزدیک‌ترین وسیله وصول به حق نیست و نمی‌تواند باشد. نزدیک‌ترین وسیله شهود عقلی است. از نظر آنان دستیابی به این مرتبه در سلسله‌مراتب آگاهی انسان، تنها از راه شهود مقدم بر تجربه امکان‌پذیر است؛ شهودی که از راه عقل کلی یعنی نیروی عقل الهی امکان‌پذیر می‌باشد.

منابع و مآخذ

۱. بورکهارت، تیتوس؛ **هنر مقدّس** (اصول و روش‌ها)؛ ترجمه جلال ستاری؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۶.

۲. تالیافرو، چارلز؛ **فلسفه دین در قرن بیستم**؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.

۳. شوان، فریتیوف؛ **عقل و عقل عقل**؛ ترجمه بابک عالیخانی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۴.

۴. ـــــ؛ **منطق و تعالی**؛ ترجمه حسین خندق‌آبادی؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۸.

۵. ـــــ؛ **شناخت اسلام**؛ ترجمه ضیاءالدین دهشیری؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

۶. ـــــ؛ **گوهر و صدف عرفان اسلامی**؛ ترجمه مینو حجت؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.

۷. ـــــ؛ «مرکز پرگار وجود»، ترجمه جلال ستاری؛ **نامه فرهنگ**؛ س۳، ش۱، ۱۳۷۲.

۸. ـــــ؛ «انسان‌شناسی معنوی»، ترجمه علیرضا عنایت؛ **اطلاعات حکمت و معرفت**؛ ش۲، اردیبهشت ۱۳۸۸الف.

۹. ـــــ؛ **اسلام و حکمت خالده**؛ ترجمه فروزان راسخی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۲.

۱۰. گنون، رنه؛ «تقابل میان شرق و غرب»، ترجمه نسرین هاشمی؛ **نامه فرهنگ**؛ ش۱۷، ۱۳۷۴.

۱۱. لینگز، مارتین؛ **عرفان اسلامی چیست**؛ ترجمه فروزان راسخی؛ چ۲، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳.

۱۲. نصر، سیدحسین؛ **معرفت و معنویت**؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ چ۲، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.

۱۳. ـــــ؛ **نیاز به علم مقدس**؛ ترجمه حسین میانداری؛ چ۲، تهران: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۲.

۱۴. ـــــ؛ **اسلام و تنگناهای انسان متجدد**؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳.

۱۵. ـــــ؛ **دین و نظم طبیعت**؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.

۱۶. ـــــ؛ **آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز**؛ ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی؛ چ۱، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۵.

۱۷. ـــــ؛ **صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه**؛ ترجمه حسین سوزنچی؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.

۱۸. ـــــ؛ **معرفت جاودان** (مجموعه مقالات سیدحسین نصر)؛ ج۱، به اهتمام سیدحسن حسینی؛ تهران: مهر نیوشا، ۱۳۸۶.

۱۹. ـــــ؛ **در جست‌وجوی امر قدسی**؛ ترجمه مصطفی شهرآیینی؛ چ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.

۲۰. ـــــ؛ **آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز**؛ ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی؛ تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۲ب.

۲۱. ـــــ؛ **گلشن حقیقت**؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: نشر سوفیا، ۱۳۸۸الف.

۲۲. ـــــ؛ **معرفت و امر قدسی**؛ ترجمه فرزاد حاجی‌میرزایی؛ چ۳، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز، ۱۳۸۸ب.

۲۳. یوسفی‌فر، شهرام؛ **خرد جاویدان** (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنّت گرایان معاصر)؛ تهران: نتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.

24. Rene; in la gnose, quoted in perry, whitall (ed.); **A**

Treasury of , Guenon Traditional wisdom; london :Allen and Unwin, 1971.
25. Huxley, Aldous; **The perennial philosophy**; London ;fotana books, 1988.
26. Old meadow, kneth; **Traditionalism**: Religion in the light of the perennial philosophy; Colombo: Sri Lanka Institute of Traditional Studies, 2000.
27. Pallis, Marco; **The way and the mountain**; London, 1991.
28. Schuon, frithof; **Spiritual perspective and human facts**; London: perennial books, 1967.
29. _____; **The Transcendent Unity of Religion**; trans. peter townsend; London: faber and faber limited, 1953.
30. _____; **Station of wisdom**; London; perennial books, 1989.
31. _____; **light on the Ancient worlds**; london: perennial book, 1966.
32. _____; **From the Divine to the Human, World Wisdom**; Bloomington, Indiana, 1982.
33. Singram,S. D. R. (ed.); **Ananda Comaraswamy**: Remembering and Remembering Again and Again; Kuala lumpur: Singram, 1974.