

اعتبار معرفت‌شناختی نظریه "معرفت قدسی" سنت‌گرایان در محک صدق و توجیه

سیده زهرا حسینی*
فاطمه صحرانی**

چکیده

سنت‌گرایان با دیدگاهی سلبی نسبت به معرفت‌شناسی مدرن پسادکارتی، صحبت از معرفتی کرده‌اند که دارای صبغه‌ای مابعدالطبیعی و ناظر به مراتب مختلف وجود است. آنها با حکم به عدم کفایت تجربه و استدلال که محور معرفت‌شناسی پسانسانس هستند، منبع اصلی معرفت و دست‌یابی به حقیقت را عقل شهودی می‌انگارند. شهودگرایی در سنت‌گرایی، در حد روش باقی نمی‌ماند و به نظر می‌رسد با نوعی تحول پارادایم مواجه‌ایم که می‌کوشد انگاره‌های دیگر را تغییر دهد. مسئله این مقاله آن است معرفت قدسی چه نسبتی با معرفت و دو رکن جدایی‌ناپذیر آن، یعنی صدق و توجیه دارد؟ آیا اساساً امکان تحقق معرفت قدسی وجود دارد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا به تحلیل ارکان معرفت قدسی و نسبت آن با معرفت پرداخت. اشتراک لفظ و خلط مفهوم و مصداق در کاربرد واژه حق، محدودیت و انتقال‌ناپذیری شهود، نامتعارف بودن، تفسیرپذیری و عدم وحدت تجارب شهودی از انتقادات معرفت‌شناختی وارد بر معرفت قدسی هستند. همچنین تحقق‌پذیری این معرفت در جهان مدرن واقع‌گرایانه به نظر نمی‌رسد.

کلیدواژه‌ها: سنت‌گرایی، سید حسین نصر، معرفت قدسی، معرفت‌شناسی، عقل شهودی.

مقدمه

شرایط جهان پس از رنسانس، سرعت تکنولوژی، مدرنیته و تحولات مختلف علمی، اجتماعی و

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهیدمدنی آذربایجان (نویسنده مسئول)

z.hosseini87@gmail.com
f.1371.fs@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهیدمدنی آذربایجان

فرهنگی ناشی از آن که همه ساحات زندگی انسان را متأثر ساخته بود، به رغم مزایای گوناگون، بحران‌هایی را نیز با خود به همراه آورد و همین سبب مخالفت جریان‌ها و متفکران مختلف با مدرنیته شد. مارتین هایدگر از نام‌های آشنا در این زمینه است که نسبت به خطرات تکنولوژی برای فردیت و اصالت انسان هشدار داده و منشأ ایجاد جریانی تجدد ستیز شد (رک: هایدگر، ص ۳۱، ۱۷-۱۶). بنیادگرایان گروه دیگری هستند که از منظر مذهب و اخلاق نسبت به مدرنیته موضعی مخالف گرفتند. اما در این میان، شاید جدی‌ترین نگرانی از آن سنت‌گرایان باشد که با شعار بازگشت به سنت، در مقابل تجدد ایستادند و به ارائه راهکار و برنامه پرداختند. جریان سنت‌گرایی، که نباید آن را با بنیادگرایی و جریان‌های سنتی یکسان انگاشت، نخستین بار رنه گنون در سال ۱۹۲۷ با کتاب *بحران دنیای متجدد*، به عنوان فلسفه‌ای مخالف مدرنیته مطرح کرد و سپس با آراء متفکران مختلفی از جوامع عمدتاً غربی از جمله فریتھیوف شوان، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز، آناندا کوماراسوامی و سید حسین نصر توسعه پیدا کرد (الدمدو، ص ۲۰-۸).

سنت در این مکتب ارتباطی با معنای عرفی‌اش یعنی آداب و رسوم کهن ندارد، بلکه امری ازلی، واحد، مقدس و نامحدود به زمان و مکانی خاص است که ممکن است در شرایط متفاوت به شکل‌های متفاوت بر بشر تجلی یابد. سنت متضمن «حقایق یا اصولی است با منشأ الهی که از طریق شخصیت‌های گوناگون معروف به رسولان، پیامبران، اوتاره‌ها، لوگوس، یا دیگر عوامل انتقال، برای ابناء بشر و در واقع برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده است» (نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵). بنابراین این جریان حول باور به حکمت جاودان و حقیقتی ازلی می‌چرخد که از امر مطلق نشأت گرفته و بر انسان تجلی یافته است؛ «سنت‌گرایان عهده‌دار شرح و بیان فلسفه جاودان‌اند که در بطن ادیان گوناگون در پس‌صورت متکثر سنت‌های متفاوت جهان قرار دارد» (همان، ص ۲۰). سنت‌گرایی بر مبنای تبیین سنت، نظام فکری خاصی ترسیم کرده است که جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی خاصی را تبیین می‌کند که در آن هر چیزی ریشه در حق واحد

ازلی دارد که با وجود تجلی در صورت‌های گوناگون از وحدتی متعالی برخوردار است. آنها معرفت حقیقی را نیز در ارتباط با همان حق حقیقی و ازلی می‌انگارند.

یکی از انگاره‌های کلیدی سنت‌گرایان مفهوم "معرفت قدسی" است؛ معرفتی که در تقابل با رویکرد تجربی و سکولار به علم قرار دارد و نظام معرفت‌شناسی خاصی را مطرح و تبیین می‌کند که به طور کلی با مباحث معرفت‌شناسان مدرن پسادکارتی متفاوت است و برای داشتن درک و تبیین صحیح از آن باید به خاستگاه سنتی و متافیزیکی آن که عمدتاً افلاطونی-اشراقی است توجه کرد. معرفت قدسی، مفهومی محوری در سنت‌گرایی است و در کانون بسیاری از انگاره‌ها، تصورات، راهکارها و رویکردهای سنت‌گرایان قرار دارد. از آنجا که بحث معرفت و معرفت‌شناسی در آثار پروفیسور نصر جایگاه خاصی دارد و او بیشتر از سایر هم‌مسلكانش به معرفت قدسی پرداخته، محور این پژوهش نیز آثار دکتر نصر خواهد بود. تاکنون چند مقاله در مورد معرفت قدسی نگاشته شده است؛ مقاله «سنجش سخن نصر در معرفت قدسی»، تبیینی عرفانی و باطنی از آن ارائه می‌کند و معرفت قدسی را از سنخ عشق می‌داند که مأمنی برای تلاطم‌های درونی است (دین‌پرست، ۱۳۸۸). مقاله «تحلیل و تبیین معرفت قدسی نزد سید حسین نصر»، عمدتاً به معرفی سنت‌گرایی و معرفت قدسی پرداخته و تفاوت آن را با معرفت‌های سکولار بیان می‌کند؛ در نهایت نیز به نقد خود جریان سنت‌گرایی، ابهام‌آوره سنت، تاریخی بودن استنادات سنت‌گرایان و در نتیجه ناکافی بودن آنها پرداخته است (قاسمی، ۱۳۹۱). مقالات دیگری نیز به معرفی معرفت قدسی و تحلیل آن با رویکردها و مسائل گوناگون پرداخته‌اند. اما آنچه در این پژوهش درصدد انجام آنیم، ارزیابی معرفت قدسی با رویکرد معرفت‌شناختی و ارزیابی آن در قیاس با مفهوم مقبول معرفت است، که در هیچ‌یک از پژوهش‌های پیشین از این منظر و با مسائل ذیل مورد توجه نبوده است که در نتیجه بحث در این مقاله را از آثار فوق متمایز می‌نماید. تمرکز این مقاله بر آن است که آیا معرفت قدسی را واقعاً می‌توان معرفت نامید؟ به دیگر سخن، اگر معرفت به معنای باور صادق موجه باشد، آیا معرفت قدسی دارای این

مؤلفه‌هاست؟ و آیا می‌توان از توجیه عقلانی باورهایی سخن گفت که به زعم سنت‌گرایان معرفت قدسی نامیده می‌شوند و صدق و توجیه آن را در بوته سنجش نهاد؟ و اگر چنین نباشد، به چه دلیل، سنت‌گرایان بر این قبیل ادراکات نام معرفت می‌نهند و آن را به عنوان جایگزینی برای علوم مدرن و معرفت نوین پسادکارتی تجویز می‌کنند.

در این مقاله سعی بر آن است که پس از تحلیل دقیق معرفت قدسی و مؤلفه‌ها و ارکان تفکیک‌ناپذیر آن، به ارزیابی عقلانیت و اعتبار معرفت‌شناختی این معرفت پردازد. پیش فرض نگارنده آن است که در صورتی که نتوان به لحاظ عقلی یا سایر روش‌های متداول و مقدر برای نوع انسانی صدق و توجیه معرفت قدسی را بررسی کرد، دیگر نمی‌توان آن را معرفت به شمار آورد. در این صورت معرفت قدسی در راستای باورهای عقل‌گریز با محتوایی اسطوره‌ای و ذوقی قرار خواهد گرفت که فاقد اعتبار معرفتی هستند و بنابراین دیگر نمی‌توان آن را جانشینی برای معرفت‌شناسی مدرن معاصر و راهکاری برای حل بحران‌های مدرنیته در نظر گرفت. از آنجا که دیدگاه‌های نصر عمدتاً ریشه در نظریات معرفت‌شناسان اشراقی همچون افلاطون و آراء معرفت‌شناسان اسلامی و به ویژه سهروردی و حکمای متعالیه دارد و موضع او در مقابل معرفت‌شناسی معاصر را می‌توان با موضع سهروردی در مقابل معرفت‌شناسی مشائیان مقایسه کرد که هر دو با رویکردی تکثر‌گرایانه در پی معرفت به "حق مطلق" و "جاودان خرد" و "خمیره ازل" می‌گردند که در سنت‌های گوناگون متجلی شده است. ما نیز پیش از ورود به بحث معرفت قدسی، می‌کوشیم ابتدا روایت مختصر و جامعی از معرفت داشته باشیم و پس از به دست آوردن مبنا به معرفت قدسی پردازیم.

معرفت، چیستی و ارکان آن

به‌طور بدیهی نمی‌توان هر باور، ادراک و پنداری را معرفت نامید؛ معرفت ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی دارد که آن را از سایر باورها، حالات یا امور شناختی دیگر متمایز می‌سازد. تعریف معرفت به «باور صادق موجه» (افلاطون، ج ۲، ص ۱۴۲۵) را می‌توان جامع‌ترین تعریف انگاشت که به‌رغم

انتقاد برخی متفکران متأخر مانند ادموند گتیه، مورد استقبال و وثوق عموم فلاسفه اسلامی و غربی قرار گرفته است (رک: کانت، ۱۳۶۲، ص ۸۵۷). بر اساس این تعریف، زمانی می‌توان گفت فاعل شناسا معرفت دارد که اولاً به گزاره خاصی باور داشته باشد و اگر آن باور، صادق و موجه باشد، می‌تواند نام معرفت به خود گیرد. بنابراین الفاظ غیرخبری، باورهای کاذب، و باورهای غیر موجه، هر چند صادق هم باشند، از دایره معرفت خارج می‌شوند. شرط توجیه، اهمیت خاصی در میان شروط معرفت دارد، زیرا تأکیدتان بر گزینش آگاهانه باورهاست؛ تأکید بر آنکه باور اتفاقی یا تقلیدی به گزاره‌ای صادق معرفتی را ایجاد نمی‌کند و گرچه فاعل شناسا باور صادق دارد، اما فاقد معرفت است (رک: پویمن، ص ۲۱۰-۲۰۷).

بیشتر معرفت‌شناسان این تعریف را پذیرفتند و با وجود انتقادات و تفرقه‌ها برای ارائه تعریف‌های دیگر از معرفت، این تعریف همچنان مقبول‌ترین تعریف معرفت به شمار می‌رود و پیرامون تک تک مؤلفه‌های آن، نظریات مختلفی شکل گرفت که از جمله آنها می‌توان به نظریات مطابقتی، انسجام‌گروی و عمل‌گرایی یا پراگماتیسم درباره صدق اشاره کرد. نخستین و قابل دفاع‌ترین نظریه در باب صدق که در میان فلاسفه یونان مطرح بوده و فیلسوفان اسلامی نیز پیرو آن هستند، نظریه مطابقت است که ریشه در واقع‌گرایی مستقیم دارد. طبق این نظر، یک باور تنها در صورتی صادق است که مطابق با واقعیت باشد. مثلاً اگر من تحت خطای حس یا عوامل دیگر، گلی سرخ رنگ را سیاه بینم و باور داشته باشم که آن گل سیاه است، باور من به دلیل عدم مطابقت با واقعیت، صادق نیست. سابقه نظریه مطابقت به افلاطون و ارسطو می‌رسد. افلاطون در رساله سوفسطایی، که در آن سخن را در مباحثه‌ای میان بیگانه‌ای با تنتوس برقرار می‌کند، پندار کاذب آن است که: «آدمی نباشنده را در نظر بیاورد و تصور کند» (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۵۰۸). شرط سوم یا توجیه همان‌طور که پیشتر بیان شد، مورد تأکید بیشتری از سوی معرفت‌شناسان قرار گرفته است. بحث پیرامون توجیه که عبارت است از دلایل و شواهد متقنی که برای اثبات صدق بودن گزاره‌ای به کار می‌رود (شمس، ص ۱۲۲)، عمیقاً با منابع معرفت در هم سرشته است و از این

جهت، چند نظریه پیرامون آن شکل گرفته است. میناگروی را می‌توان از ابتدایی‌ترین نظریات توجیه انگاشت که یقین بخش بودن استدلال را در گرو ابتدای آن بر باورهای پایه (بدیهیات) می‌داند. شروط سه‌گانه معرفت در آثار منطقی‌دانان و فیلسوفان مسلمان نیز به چشم می‌خورد و هر یک به نوعی بدان اشاره کرده‌اند؛ دیدگاه فلاسفه مسلمان، مبین عین‌گرایی و دال بر نظریه مطابقت است؛ رأی مشهور و برگزیده میان حکمای اسلامی آن است که اگر قضیه مطابق با واقع باشد و واقع مطابق با آن در این صورت آن قضیه صادق است (رک: ابن‌سینا، ص ۴۸).

کلیت دیدگاه سنت‌گرایان و به ویژه سید حسین نصر در زمینه معرفت‌شناسی، تفاوت چندانی با حکمای مسلمان ندارد و در واقع او در این خصوص به‌طور عمده و آنچه در زمینه حقیقت، مراتب واقعیت، تقسیمات علم به حضوری و حصولی می‌بینیم، در پارادایم فلسفه اسلامی و برای احیای معرفت‌شناسی اسلامی و به‌ویژه رویکرد اشراقی می‌باشد که شهود را نیز بر منابع معرفت می‌افزاید و بلکه آن را اصل قرار می‌دهد. شاید بتوان سرانجام معرفت‌شناسی نصر را تقریری نواز و احیاء جدیدی از معرفت‌شناسی شیخ اشراق انگاشت؛ با این حال در تقریر وی تصریح و تفصیل ارکانی مشاهده می‌شود که باید تحلیل و تدقیق شود.

تحلیل معرفت‌قدسی و مؤلفه‌های اصلی آن

رویکرد سنت‌گرایان به معرفت، از گنون تا نصر، با انتقاد از معرفت‌شناسی معاصر آغاز می‌شود؛ آنها معرفت‌شناسی معاصر و علم نوین را دچار تحویلی‌نگری یا فروکاهش‌گرایی می‌انگارند که معرفت را به کاربرد برای معاش فروکاسته و عاری از اصول مابعدالطبیعی است و این مطلب در سراسر آثار نصر نمایانگر است. نصر نقد گنون بر معرفت نوین را نقدی منطقی می‌داند که «نه بر احساسات تکیه دارد و نه بر علایق دینی و الهیاتی ... گنون تنها می‌خواست اثبات کند که چگونه می‌توان دانشی به وجود آورد که حتی به معنای مورد نظر معاصرانش، دقیق و علمی باشد و در عین حال از اصول مابعدالطبیعی فاصله نگرفته باشد و برای این منظور ریاضیات را که نیک می‌شناخت اختیار کرد» (نصر، ۱۳۸۸، ص ۲۱۹). پس آنها ابتدا از معرفتی سخن می‌گویند که

عاری از اصول مابعدالطبیعی نباشد؛ سپس این معرفت را با وحی و سنت پیوند می‌زنند و چنین تعریف می‌کنند: «علم قدسی چیزی نیست، مگر آن معرفت که در دل هر وحی موجود است و مرکز آن دایره‌ای است که سنت را دربر گرفته و آن را تعیین و تحدید می‌کند» (همان، ص ۲۷۱). و در مواردی این معرفت را دقیقاً برابر با مابعدالطبیعه (Metaphysics) می‌دانند؛ نصر توضیح می‌دهد که مراد وی از مابعدالطبیعه معنای عام آن است که شامل بر همه علوم و از جمله ریاضیات و طبیعیات نیز می‌شود. از کاربرد وی می‌توان دریافت وی مابعدالطبیعه را به سیاق ارسطو و فلاسفه نخستین جهان اسلام به کار می‌برد که "فلسفه/حکمت" را تقسیم به نظری و عملی کرده و مقسمی بر همه علوم می‌انگاشتند. بنابراین معرفت قدسی، نیز در درجه نخست به همان معنای علم و آگاهی به کار می‌رود که تمام انواع دانش را شامل می‌شود، اعم از تفکیکی که امروزه میان science (علم) یا knowledge (معرفت) صورت گرفته است. بنابراین تفاوت معرفت قدسی با علم/معرفت نوین، در مصادیق معرفت و رشته‌های علمی نیست، بلکه در چند خصیصه آن است که مسیر متفاوتی را در رویکرد به علوم گوناگون رقم می‌زند:

۱. نخستین مشخصه یا رکن اساسی معرفت قدسی که آن را از سایر انحاء معرفت و معرفت‌شناسی نوین متمایز می‌کند، پیوند آن با ساحتی غیر از ساحت طبیعت است؛ پیوند با تقدس. از دیدگاه آنها، خاستگاه اصلی مشکلات متعدد جهان مدرن، تحولی بنیادین در معرفت است؛ معرفت، تقدس زدایی و به همین سبب کلاً متمایز از معرفت سنتی شده است و همه چیز از این تمایز آغاز می‌شود. از دیدگاه نصر اشتباه بنیادی انسان معاصر برپایی نظام فکری خود بر اساس حقیقت دانستن جهان خارجی و انکار حقیقت مابعدالطبیعی است. انسان مدرن، پرومته وار ادعای استقلال، علیه عالم بالا شوریده و در شعار سرمستانه «خدا مرده است» خویش، الوهیت را از آگاهی زدوده است (همان، ص ۳۲۶). از نگاه نصر، تقدس عارض بر معرفت نیست، بلکه معرفت ذاتاً و اساساً ماهیتی قدسی دارد و از "رابطه‌ای عمیق با حق اصیل و اولی" نشأت می‌گیرد و در پیوند با سنت، وحی و دین قرار دارد. اما معرفت به تدریج و به ویژه پس از رنسانس، قداست

زدایی شده، از این حقیقت مطلق فاصله گرفته و در نتیجه «خارج از درک و فهم اکثریت عظیمی از انسان‌ها» قرار گرفته است (همان، ص ۶۰۵-۶۰۴، ۶، ۲۷۳-۲۷۱، ۳۵-۳۶، ۱۳؛ ۱۳۸۷، ص ۱۳)؛ بنابراین می‌توان گفت در نگاه آنها، معرفت نوین، ادراکی ناقص از حقایق است. در کاربردهای نصر، تعبیر قدسی یا مقدس، صرفاً دلالت بر پیوند با امر یا جهانی فراطبیعی و متفاوت با امور مادی و محسوس دارد؛ تقریباً به همان معنا که الیاده نیز در کتاب *مقدس و نامقدس* به خوبی توضیح داده است: مقدس «یک کلی کاملاً متفاوت از واقعیت‌های طبیعی [است]... انسان از وجود مقدس آگاه می‌شود، زیرا مقدس خود را همچون چیزی به کلی متفاوت از نامقدس متجلی می‌سازد» (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۱۲) بر این اساس، صرفاً علامتی برای اشاره به قداست کفایت می‌کند (رک: همان، ص ۲۵).

نظیر این تصور را در کاربردهای نصر از واژه مقدس و مترادف‌های آن نیز می‌یابیم؛ مراد وی از تقدس در این عبارات، تقدیس و تنزیه نیست؛ بلکه صرفاً حکایت از آن دارد که این معارف به نوعی بر آن حقیقت مطلق و مظاهر آن دلالت دارند. «امر قدسی» عبارت است از آن *علّة العلیل*، ذات نامتناهی، مطلق، خیر برین و آن اصل غایی و *حقیقة الحقایق* که در تمام سنت‌ها و ادیان الهی بدان اشاره شده است (Aslan, p286). باید توجه داشت که مراد سنت‌گرایان از حقیقت مطلق، واقعیت لایشرط نیست؛ نصر از چیزی تعبیر به واقعیت (Reality) می‌کند، که در دین "خدا" نامیده می‌شود. متعلق معرفت، واقعیت و حقیقت است و واقعیت، خداست. او مدعی است که خدا، مفهوم و معنای حقیقت بوده است، و اگر انسان امروز این معنا را از واژه حقیقت در نمی‌یابد، از آن روست که این مفهوم از واقعیت زدوده شده و «انسان غربی مفهوم واقعیت را به منزله مقوله‌ای در خور خداوند از میان برداشته است» (نصر، ۱۳۸۲، ص ۳۲).

۲. افزون بر ارتباطی که معرفت قدسی با حق ازلی دارد، عامل دیگری نیز معرفت قدسی را از معرفت غیر قدسی متمایز می‌سازد: روش. متدولوژی معرفت قدسی نیز متفاوت از معرفت‌شناسی معاصر است. معرفت‌شناسی معاصر تنها عقل استدلالی و تجربه را به مثابه روش معرفت به

رسمیت می‌شناسد. اما سنت‌گرایان مخالف این انحصار روشی هستند؛ از نظر نصر، عقل استدلالی عاجز از شناخت ذات فی‌نفسه است، جز به پدیدارها راه ندارد و در نتیجه در اثبات بسیاری از حقایق غیر محسوس ناکارآمد است (همان، ص ۲۹۷، ۲۷۳ و ۱۳۸۳، ص ۳۷). گنون تأکید می‌کند که در بیان مابعدالطبیعه عقل استدلالی و برهان روشی محدود و ناقص است که تنها گزارشی سطحی از واقعیت را می‌دهد (Guenon, p29). و نصر این پرسش را مطرح می‌کند پس: «اكتساب چنین معرفتی چگونه ممکن است؟ پاسخ سنت این است که منبع توأمان این معرفت، وحی و تعقل یا شهود تعقلی است که مستلزم روشنی دل و ذهن آدمی و نیز حضور معرفتی بی‌واسطه و مستقیم در اوست که چشیده و تجربه می‌شود» (نصر، ۱۳۸۳، ص ۲۷۱). بنابراین سخن از سطح دیگری از تجربه به میان می‌آید؛ مبنای اصلی معرفت قدسی عقل شهودی است و عقل استدلالی و قوانین عقلی محض که در دنیای کنونی جایگاه اصلی را در معرفت دارند، نسبت به آن فرعی به شمار می‌روند. دربارهٔ چیستی عقل شهودی، نظرات گوناگونی ابراز شده است؛ مختصراً از نظر سنت‌گرایان، عقل شهودی قوه‌ای است که بدون وساطت مفاهیم ذهنی و احتجاج و استدلال، مستقیماً به حقایق کلی و فراگیر دست می‌یابد (رک: شوان، ص ۵۸). اما اینکه عقل شهودی خود از قوای نفسانی و متحد با عقل استدلالی است و تنها به اعتبار کارکرد نامی جداگانه بر آنها نهاده‌اند یا به کلی با آن تفاوت دارد، نیاز به بررسی بیشتری دارد. عمده تلاش سنت‌گرایان برای احتجاج برای معرفت قدسی، استناد به قوه‌ای مغفول به نام عقل شهودی است که مهم‌ترین نقش را در دست یافتن به یقین دارد، اما فراموش شده است.

این تحول روشی البته نکتهٔ جدیدی نیست؛ تعبیر سنت‌گرایان در این زمینه بسیار شبیه اشراقیان و به ویژه یادآور عبارات شیخ اشراق در نقد فلسفهٔ مشائی است. قرن‌ها پیش، سهروردی چنین انتقاد و تحول روشی را نسبت به فلسفهٔ مشاء دارد و بر فیلسوفان مشائی می‌تازد که شهود را فراموش کرده و دست به دامن عقل صرف شده‌اند؛ سپس در رویکردی تکثرگرایانه به حکمت افلاطون و هرمس و سایر حکمای باستان از اقوام و ملل گوناگون فرامیخواند که از عقل و شهود

توأمان بهره برده‌اند (سهروردی، ج ۱، ص ۳۶۱). بنابراین، این انتقاد سابقه‌ای دیرین داشته و صرفاً متوجه جهان پس از رنسانس نیست؛ بلکه بر عقلگرایی متافیزیکی نیز که از نظر نصر از معرفت‌های قدسی به شمار می‌رود، وارد شده است.

شهودگرایی در سنت‌گرایی، در حد روش باقی نمی‌ماند؛ بلکه به نظر می‌رسد با نوعی تحول پارادایم مواجه هستیم که در پی تفوق شهود بر استدلال و تجربه است و به این طریق می‌کوشد تحولی عظیم در حوزه انگاره‌های دیگر معرفت‌شناختی ایجاد کند. بنابراین گاه حتی با تخفیف و تنزل دادن عقل استدلالی و استدلال نیز مواجهیم؛ بورکهارت عقل استدلالی را به عدسی محدب تشبیه می‌کند که نور عقل شهودی را در مسیری خاص و محدود پیش می‌برد و مانع از بهره بردن از آن می‌شود (Burckhardt, p36). و شوآن معتقد است که عقل استدلالی ذاتاً صوری و صورت‌نگراست و با تفکیک‌ها، تصورات، احتجاجات، استدلال‌ها و حذف و نفی و استثنا کردن‌ها، عمل می‌کند؛ به عبارت دیگر با حقایق جزئی سروکار دارد؛ حتی اعتبارش را نیز به طور کلی، از عقل شهودی می‌گیرد و تنها از طریق کسب نتایج و به ذات اشیاء اشاره دارد و نه از طریق مشاهده مستقیم واقعیت. اما در مقابل ادراک شهودی، معرفتی بی‌واسطه و یقین بخش است (Schuon 1968, p33؛ 1976, p24, 1967, p18). بنابراین معرفت یقینی، تنها از طریق وحی و عقل شهودی میسر است؛ چیزی که به مرور زمان از تفکر انسان زدوده شد و سرانجام از قرن هجدهم عقل استدلالی و تجربه تنها ابزار معرفت به شمار آمد (نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۰۶). نصر مدعی است که فلسفه تا پیش از رنسانس به معنای تعلیم معرفت قدسی به کار می‌رفت و عاری از استناد به شهود نبود، اما پس از رنسانس مجدد به استدلال‌گرایی افراطی یونان بازگشت و از میراث ذوقی-عقلانی یونان باستان غافل و محدود به قالب عقل استدلالی شد. در مرتبه‌ای بسیار فروتر از منابع وحی و شهود، سنت‌گرایان با تصریح به نازل بودن درجه، عقل استدلالی و تجربه را مطرح می‌کنند. آنها در پی احیای معرفتی هستند که در بطن خود آمیخته به تقدس است. رویکرد آنها در این احیا، همچون سهروردی تکثرگرایانه است؛ این معرفت در قلب همه

سنت‌ها قرار دارد و سنت‌ها، به رغم آموزه‌های متفاوت و پدیدارهای گوناگونشان، در جان خود واحدند و در وحدتی متعالی قرار دارند.

۳. نکته دیگری که در تبیین معرفت قدسی نباید از آن غافل بود، هدف معرفت قدسی است. ادعای معرفت‌شناسان گوناگون همواره تلاش برای دستیابی به حقیقت بوده است؛ اما سنت‌گرایان تصریح دارند که معرفت قدسی تنها در پی کشف حقیقت نیست، بلکه فراهم کردن وصول به ذات قدسی و روشن ساختن روان است؛ چیزی که می‌تواند بحران‌های مدرنیته را بکاهد و علوم امروز از آن عاجزند (نصر، ۱۳۸۵، ص ۳۰۹-۳۰۸، ۲۷۳). در این خصوص، آنها را می‌توان آن را گونه‌ای عرفان یا لاقل هم مسیر با آن تلقی کرد.

۴. سمبولیسم یا رمزگرایی، ویژگی دیگر معرفت قدسی است؛ علوم گوناگون زبان خاص خود را دارند و معرفت قدسی، رمزوار یا نمادگرایانه سخن می‌گوید و بنابراین کلید فهم معرفت قدسی آشنایی به زبان رمز است (همان، ص ۳۰۶).

ارزیابی معرفت‌شناختی معرفت قدسی

همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، مباحث نصر در معرفت‌شناسی تا حد زیادی به مباحث مسلمانان و به‌ویژه، سهروردی نزدیک است. او رسالت سنت‌گرایی را احیای معرفتی می‌داند که عینک مدرنیته مانع آن شده است. اما ابتدا باید دید معرفت قدسی، چه ارتباط و نسبتی با صدق و توجیه که دو مؤلفه لاینفک معرفت اند، دارد؟ گرچه سنت‌گرایان چندان و به تفصیل وارد بحث از چگونگی صدق این معرفت نشده‌اند، اما از عبارات آنها برمی‌آید که با دیدگاهی واقع‌گرایانه از نوع نظریه مطابقت‌مواجه هستیم که معرفت را ادراک مطابق با واقعیت و بلکه عین آن می‌داند؛ اگر صدق را به کهن‌ترین معنای آن که مورد پذیرش فیلسوفان اسلامی نیز بوده است، یعنی "مطابقت باور با واقعیت" بگیریم، معرفت قدسی مدعی آن است که این معرفت عین حقیقت و واقعیت است و اتفاقاً معرفت‌های نوین، ادراکاتی ابرترند از آن روی که از حقیقت اصیل ازلی دور شده‌اند. متعلق معرفت نزد نصر، "حق" است؛ حق واحد ازلی که در سنت‌های مختلف وجود دارد

و خود را به صورت متکثری نمایان کرده است. بنابراین ادعا در این دیدگاه، بر آن است که ذات این معرفت، با صدق و حقیقت سرشته است (نصر، ۱۳۷۸، ص ۳۲).

تمسک سنت‌گرایان به حق مطلق و مترادفات آن، و ارتباطی که میان صدق باور و حقیقت وجود دارد، مستلزم آن است که پیش از هرگونه ارزیابی به بررسی مفهومی - معنایی حقیقت پردازیم تا دقیقاً معین شود مراد آنها چیست. نصر ادعا می‌کند که در جهان سنتی، حقیقت که جان معرفت است، بر خدا اطلاق می‌شود. استناد او به طور غالب سنت اسلامی است که واژه حق را در مورد خداوند نیز به کار برده‌اند (همان، ص ۴۰-۳۹). بنابراین لازم است توجهی به واژه حق و کاربردهای آن در فلسفه اسلامی داشته باشیم. حق به چند معنا به کار می‌رود که ضمن توجه به ارتباطشان با یکدیگر نباید آنها را با هم خلط کرد. ابن‌سینا در الهیات شفا ضمن که از منظری هستی‌شناختی بحث صدق می‌پردازد، مبحثی به عنوان "حق و صدق" اختصاص می‌دهد و برای حق سه معنا بیان می‌کند:

۱. موجود در اعیان، که در این معنا حق مساوق با وجود است و به لحاظ مصداقی بر همه موجودات عینی (ابژه) دلالت دارد؛

۲. سخن یا باور مطابق با واقع، و در مقابل سخن یا باور خلاف واقع (کاذب) قرار دارد؛ برخلاف دو معنای نخست، که کاملاً وجودشناختی هستند، این معنا از حق از صبغه‌ای معرفت‌شناختی نیز برخوردار است؛ گرچه ابن‌سینا آن را به لحاظ انطباق با واقع، مرتبه‌ای از وجود تلقی می‌کند.

۳. وجود دائم، که مصداق آن واجب‌الوجود است؛ این معنا اخص از معنای نخست است و گرچه خود مفهومی عام است، تنها بر یک مصداق دلالت دارد. در حقیقت ارتباط میان مصداق این مفهوم و حق به معنای نخست، ارتباط عموم و خصوص مطلق وجود دارد و موجودات غیر دائم، در این معنا باطل‌اند، گرچه در معنای نخست، حق هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۸).

معنای دوم از حق در آثار حکمای اسلامی، پیوند وثیقی با صدق دارد و به طور کلی اساساً حق و صدق دو روی یک سکه‌اند و تفاوتشان اعتباری است: «انه (الحق) صادق فیما احسب باعتبار

نسبته إلى الامور و حق باعتبار نسبة الامر إليه» (ابن سینا، ص ۴۸). اما اگر واقعیت عینی با قول مطابق باشد، یعنی واقع مطابق و قول مطابق باشد و به قول و قضیه حق اطلاق می‌شود. «حال القول و العقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع فی الاعیان فیقال: هذا قول حق، هذا اعتقاد حق و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق، فهو الصادق باعتبار نسبته إلى الامر، و حق باعتبار نسبته الامر الیه» (سهروردی، ج ۱، ص ۲۱۱؛ جوادی آملی، ج ۱، ب ۲، ص ۳۹).

حال زمانی که به کاربردهای سنت‌گرایان از این واژه توجه می‌کنیم، به نظر می‌رسد با استعمال حق در هر سه معنا و بدون تفکیک و البته با غلبه معنای سوم، یعنی اطلاق حق بر موجود دائم، مواجه هستیم. حال آنکه در بحث از معرفت قدسی، بستر بحث معرفت‌شناختی است و بنابراین انتظار می‌رود که از متعلق مستقیم معرفت یعنی باور، سخن، ادراک و هر آنچه به ساحت ذهن مربوط است، سخن گفته شود که اگر ارتباط عینی با واقعیت داشته باشد، نام معرفت به خود گیرد. که این معنا را نیز تلویحاً در آثار نصر منعکس شده که معرفت در جایی مطرح است که سخن از واقعیت باشد. برای مثال وی مابعدالطبیعه را نمونه‌ی اعلائی از معرفت قدسی می‌داند، زیرا که «علم به حق و یا بطور اخص، معرفتی است که از طریق آن، انسان بتواند میان حق و امر موهوم فرق بگذارد» (نصر، ۱۳۸۸، ص ۲۷۶).

اما سنت‌گرایان صرفاً در مرتبه معرفتی باقی نمی‌مانند و از چشم‌اندازی وجودشناختی از معرفت سخن می‌گویند که در آن واقعیت به معنای وجود مشککی به کار می‌رود که مراتب مختلف دارد و واقعیت اصیل، حقیقه‌الحقایق است که اعلی مرتبه وجود است. تفاوت نگاه معرفت‌شناسان سنت‌گرا از واقعیت و معرفت‌شناسان مدرن پسادکارتی در دامنه و مصداق این واقعیت است که البته نصر آن را نه صرفاً تفاوت تلقی در ساحت مصداق، بلکه تفاوتی مفهومی می‌انگارد. او از این تغییر، تعبیر به "محدود کردن واقعیت" می‌کند که «انسان غربی مفهوم واقعیت را به منزله مقوله‌ای که درخور خداوند باشد، از میان برداشته است» (همو، ۱۳۸۷، ص ۳۲). در نظر وی، واقعیت ابتدا شامل بر خداوند بود و این شمول، از جهت معنا و مفهوم است، نه از سنخ مصداق؛

استناد او در این باره به منابع سنتی شرقی است که در همه آنها حق به معنای خاص و تقدس آمیز خود به کار رفته است: «در زبان‌های شرقی، اصطلاحاتی چون پرجنه، جنانه، معرفت و حکمت دلالت بر علم غایی به حق دارند، بدون آنکه به شاخه‌ای از آن نوع معرفت که بعنوان فلسفه یا چیزی معادل آن شناخته میشود، ارجاع و تحویل یابند» (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۷۴).

از این رو با استناداتی از این قبیل و به ویژه در منابع اسلامی که عیناً تعبیر "حق" را در مورد خداوند به کار می‌برند، در اغلب موارد واژه حق را به طور کلی به معنای خاص و قدسی آن تحویل می‌دهد. و به این ترتیب در قدسی سازی معرفت، به نظر می‌رسد ما با یک انتقال معنا و فروکاهش‌گرایی مواجهیم، حق از معنای اول (وجود) و دوم (صدق) به معنای سوم (وجود دائم) انتقال می‌یابد که نصر از آن تعبیر به حق واحد ازلی میکند و از این جهت است که عنوان قدسی به خود می‌گیرد. او همواره از «خداوند به مثابه حقیقة الحقایق» سخن می‌گوید و اتحاد میان حقیقة الحقایق، حق، حق ازلی و مواردی مانند آن با خداوند را نه اتحاد مصداقی، بلکه معنایی میداند و گزاره «خدا حق است»^۲ را نه به حمل شایع صناعی، که به حمل اولی استعمال و معنا می‌کند؛ او میان موضوع و محمول اتحاد معنایی و مفهومی قائل است و در این باره به متون اسلامی استناد می‌نماید. «اسلام خدا را هم حق می‌داند هم حقیقت، واژه عربی الحقیقة به هر دو معناست» (همو، ۱۳۷۸، ص ۳۹). حال مسئله آن است که آیا واقعاً میان خدا و حقیقت، چنین اتحادی برقرار است؟ آیا اینکه خدا، حقیقت / حق / حقیقت غایی است، حاوی یک حمل اولی ذاتی است؟ چه نظر به قاموس‌ها و لغتنامه‌ها داشته باشیم و چه به سنت‌ها توجه کنیم، میان خدا و حقیقت اتحادی معنایی نخواهیم یافت، بلکه خداوند مصداق حقیقت انگاشته شده است؛ اگر حقیقت، چنانکه خود نصر نیز بدان اذعان دارد، امری مشکک باشد، اعلی مرتبه آن خداست و نه تمام آن.

بنابراین به نظر می‌رسد که در این بحث حداقل با دو مغالطه منطقی مواجه هستیم، نخست، خلط میان مفهوم و مصداق است. حتی در معنای سوم حق در میان اندیشمندان اسلامی که به معنای

وجود دائم به کار می‌رود، مصداق آن خداست، نه معنا و مفهوم آن. در این کاربرد، ما با یک مفهوم کلی، یعنی وجود دائم، مواجهیم که بالقوه و به لحاظ مفهومی می‌تواند مصادیق متعدد داشته باشد، از جمله آنچه در سنت‌های دینی خداوند نامیده می‌شود. حال از اینکه خدا مصداق این مفهوم کلی است، نمی‌توان چنین استنباط کرد که حق به معنای خداست. افزون بر آن به نظر می‌رسد با خطای اشتراک لفظ نیز مواجهیم که لفظ واحد که سه معنا دارد، به مثابه حدوسطی در زمینه واحد به هر سه معنای خود استعمال شده، و حال آنکه در نتیجه به یکی از آن سه معنا (حق به معنای موجود دائم / حق واحد ازلی) آمده و خداوند با حق یکسان انگاشته شده است.

توجیه معرفت قدسی: دیگر مؤلفه محوری در معرفت‌شناسی، توجیه است؛ باید دید این معرفت قدسی به فرض برخورداری از صدق و دلالت بر واقعیت، توجیه خود را از کجا می‌گیرد؟ در پاسخ به این مسئله، منبع معرفت قدسی اهمیت خاصی دارد. این معرفت اصولاً بر شهود استوار است؛ مهم‌ترین بنای معرفت‌شناختی قدسی این است که قوه عاقله با بهره از عقل شهودی انسان امکان شناختی حقیقت را دارد. شهود عقلی با تفکر و استدلال صرف به دست نمی‌آید. بلکه حصول آن مقدم بر تجربه و بی‌واسطه است. عقل شهودی موهبتی الهی است و اساس معرفت انسان بر آن مبتنی است. امکان آن برای همه انسان‌ها مهیاست، اما نیل به شهود شرایط خاصی دارد و بنابراین همه انسان‌ها قادر به کسب آن نیستند؛ زیرا اکتساب آن از طریق روش‌های غیر طبیعی و غیر متعارف میسر است.

نصر معرفت قدسی را مبتنی بر یقین و یقین‌بخش می‌انگارد. شهود، آگاهی بی‌واسطه و حضوری است که بر تصور و تصدیق دیگری استوار نشده است و خود منبع باورهای بی‌شمار است؛ بنابراین شهود توجیه خود را از تصورات و تصدیق‌های دیگری نمی‌گیرد. در واقع می‌توان گفت ادراک شهودی باورساز است؛ مولد باورهای دیگر و در نگاه نصر در واقع اعتبار خود را از این ادراکات شهودی می‌گیرند. اما آیا واقعاً ادراکات شهودی می‌توانند مبنا یا باور پایه باشند؟ و آیا حقیقتاً اعتبار آنها مانند بدیهیات دیگر است که مورد تأیید هر عقل سلیمی هستند؟ مثلاً قضایای

فطری- ریاضی، اولیات، قضایای حسی و تجربیات قابلیت آن را دارند که در شرایط، زمان و مکان واحدی مورد تأیید همگان باشند، اما ادراکات شهودی چگونه؟ آیا می‌توان، حتی در یک سنت واحد، جمعی را یافت که از شهودات و ادراکات حضوری واحدی برخوردار باشند و بتوانند از این بابت همدیگر را تأیید کنند؟

این مسائل، توجه فیلسوفان دین را نیز به خود جلب کرده و مباحث گوناگونی پیرامون معرفت‌شناسی تجربه دینی، تجربیات عرفانی، وحی و... صورت گرفته است. کنترل‌پذیر نبودن، آزمون‌ناپذیری، تکرارناپذیری، ابهام و رازآلودی، شخصی بودن، تفسیرپذیری و تأثیر شهودها از باورهای قبلی، قاعده‌مند نبودن و موارد بسیار زیاد دیگر موجب معرفتی بودن مکاشفات و تجارب دینی مورد تردید باشد. حتی متفکر برجسته‌ای همچون فردریک شلایرماخر، که نخستین بحث فلسفی پیرامون تجربیات دینی از اوست، با اینکه محور دین را تجربه دینی می‌انگارد، آن را کاملاً از مقوله احساس دانسته و دامنه آن را به طور کلی از عقل، معرفت، عقاید و مباحث استدلالی جدا می‌کند. نکته دیگر ماهیت تفسیری مکاشفات است؛ از نظر بسیاری از متفکران کنونی تجربه تفسیر نشده وجود ندارد. تجربیات دینی به واسطه مفاهیم و فرضیات ما از جهان تکون می‌یابند و از این رو ممکن است از تجربیات واحد، تفاسیر متعدد صورت بگیرد (رک: برادفوت، ص ۷۵-۷۰). تفسیرپذیری، بحث مفصلی در زمینه فهم، هرمنوتیک و معرفت‌شناسی آنها به وجود آورده است. حال، مسئله آن است که سنت‌گرایان محوریت در معرفت را به شهود و تجربیات دینی و عرفانی می‌دهند، و آن را نه امری احساسی، بلکه کاملاً معرفتی و بلکه زیربنای تمامی معارف می‌انگارند؛ با وجود همه مسائل فوق، آنها هیچ بسط و تفصیلی در این مورد ندارند.

بنابراین، به نظر می‌رسد که شهود گرچه برای خود فرد عین حقیقت و بی‌نیاز از استدلال باشد، نمی‌تواند حداقل به تنهایی توجیه‌گر آگاهی، آن هم در قالب یک نظام معرفت‌شناسی باشد؛ در نتیجه، به نظر می‌رسد نتوان معرفت قدسی را معرفتی به طور متعارف، "موجه" نامید. حداقل

توجیه آن وابسته به منابع متعارف و قابل درک همگان نیست. در واقع، به نظر می‌رسد ادعای وجود عقل شهودی مانند تجارب عرفانی شخصی است و نمی‌تواند قابل استناد برای همگان و با توانایی‌های معمول و متعارف باشد. این‌رو قابلیت استناد شهود و یافته‌های عقل شهودی برای عموم خود امری مورد سؤال است. بنابراین در خوشبینانه‌ترین حالت می‌توان معرفت قدسی را دانشی برای خواص و طبقه ویژه‌ای از انسان‌ها دانست. اکثریت مردم از عقل شهودی یا به بیان دقیق‌تر از پدیداری عقل شهودی بی‌بهره‌اند و در نتیجه این محرومیت، معرفت قدسی اختصاص به خواص دارد و برای همه انسان‌ها در همه جوامع، موجه، قابل استناد و استفاده نیست.

اگر پاسخ داده شود که به هر حال عقل شهودی در میان همان طبقه خاص امری مشترک است و در سنت‌ها به آن اهتمام می‌ورزیدند و تنها نزد انسان مدرن مغفول است، این پرسش پیش می‌آید که اگر سنت‌های فلسفی پیش از رنسانس، از جمله فیلسوفان اسلامی، از عقل شهودی بهره‌مند بودند، دلیل این همه اختلاف نظر فلاسفه و متفکران در حل مسائل گوناگون چیست؟ به عنوان مثال می‌توان به دو فیلسوف اسلامی اشاره کرد که هر دو نیز مورد استناد و پذیرش نصر هستند و از عقل شهودی بهره برده‌اند: سهروردی و ملاصدرا. آنها با وجود آنکه در سنت فکری واحد، در جغرافیای واحد، در بستر دینی یکسان و سنت وحیانی واحد قرار دارند و هر دو برخوردار از عقل شهودی، در مورد بسیاری از مسائل پاسخی متفاوت دارند. چه رسد به اینکه بخواهیم از تفاوت‌های میان سنت‌های گوناگون سخن بگوییم. چگونه می‌توان از شهود واحدی در میان سنت‌هایی از قبیل شمن‌باوری،^۳ توت‌پرستی،^۴ سنت‌های شرقی و سنت‌های ادیان ابراهیمی سخن گفت؟ آیا می‌توان میان سنت‌های سحرمدار گینه نو و سنت‌های عرفانی اسلامی وحدت خاصی یافت؟

قطعاً پاسخ سنت‌گرایان به مسئله فوق آن است که معرفت، همان حق مطلق که در محور سنت‌ها قرار دارد و سنت خرافه نیست و بنابراین به‌رحال می‌توان میان شمنیسم و سنت وحیانی اسلامی، حقیقت مشترکی یافت. سنت‌گرایی تشکیک‌باور، می‌تواند مثلاً شمنیسم را شامل

خرافات بیشتر بنامد و ادیان ابراهیمی را شامل حقیقت بیشتر، و بگوید اینها در جان خود با هم اتحاد دارند؛ اما حقیقت آن است که در این صورت، این وحدت بسیار ناچیزتر از آن است که بتوانیم مدعی نظام معرفتی گسترده و منسجمی باشیم که معرفت قدسی نام دارد و آن را در مقابل سیستم معرفت شناسی نوین مدرن علم کنیم. و اگر پاسخ سنت گرایان، آن باشد که به عنوان مثال سنت اسلامی معارفی بیشتر در خود دارد و می‌توان در این زمینه از آنها بیشتر بهره جست، می‌توان پرسید که با چه معیاری می‌توان چنین ادعایی کرد که معرفت و حقایق در شمنیزم اندک است و به خرافه بیشتری آمیخته و عقل شهودی در سنت اسلامی توانسته است به معرفت بیشتری دست یابد؟ چنین ادعایی افزون بر آنکه با مبنای کثرت گرایانه سنت گرایان نمیسازد، دلیل محکمی بر عدم کفایت شهود و وابستگی شدید به عقل استدلالی و تجربه و منابع دیگر معرفت است. بنابراین بنظر می‌رسد که سنت گرایی ضمن اقبال شدید و تأکید به شهود، سرانجام و در عمل نتواند به این دیدگاه خود پایدار بماند و برای اثبات مجبور به استفاده از عقل استدلالی و منابع دیگر از قبیل تجربه است.

نکته دیگر درباره شهود محوری معرفت قدسی، بحث فاعلیت انسان در این معرفت است. زیرا انسان در شهود منفعل است؛ حقایق بر او پدیدار می‌شوند گرچه انسان در مقدمات پذیرش آن نقش داشته باشد، اما در کسب این معرفت، برخلاف آگاهی‌هایی که از تفکر و تعقل، ساختن و پرداختن استدلال، ایجاد می‌شوند، بنظر می‌رسد نوعی انفعال وجود دارد.

نصر برای اثبات قدسی بودن معرفت استدلال خاصی نمی‌آورد و استنادات وی همگی ارجاعات تاریخی‌اند که دلیل به‌شمار نمی‌آید. همچنین ادعای او بر قدسی بودن معرفت شناسی حکمای پیشین صرفاً در حد ادعا باقی می‌ماند و دلیلی بر آن اقامه نمی‌کند. به نوعی می‌توان در تبیین معرفت قدسی، نصر را همگام با ایمان گرایان دانست که بر اساس دیدگاه آنها باورهای دینی نیازمند توجیه عقلانی نیستند و می‌توانند صادق باشند حتی اگر در تعارض صریح با عقل باشند؛ چیزی که در آراء کی‌یرکگارد بنیان‌گذار ایمان گرایی و سایر ایمان گرایان بسیار به چشم

می‌خورد. نظیر چنین رویکردی را سنت‌گرایان در تبیین معرفت قدسی و یافته‌های شهودی به کار می‌برند و می‌توان گفت سنت‌گرایی در این مورد بیشتر رنگ ایمان‌گرایی گرفته و حتی از دیدگاه‌های عقل‌گرای اعتدالی نیز فاصله می‌گیرد و بنابراین بسیاری از انتقادات وارد بر ایمان‌گرایی بر شهود‌گرایی سنت‌گرایان نیز وارد است.

نکته دیگر در مورد معرفت قدسی، کاربرد و تحقق‌پذیری آن در جهان معاصر است که به نظر می‌رسد این نظریه در حد یک دیدگاه آرمان‌گرایانه و ایده‌آلیستی زیباست و تحقق آن در جهان معاصر که ذات آن با دستاوردهای مدرنیته عجین شده است، امکان ندارد. به عنوان یک نمونه، کدامیک از سنت‌گرایان فعلی توانسته‌اند یا خواهند توانست بدون مدد دستگاه‌های چاپ، برق، اینترنت و سایر ابزارهای تکنولوژی نظریات خود را منعکس کنند؟ بنابراین به نظر می‌رسد که سنت‌گرایان در این زمینه هر چند در جستجوی حقیقت‌اند، اما این حق‌طلبی آنها را از مسیر واقعیت دور کرده است.

نتیجه

از مجموعه مباحث فوق نتیجه می‌گیریم که نظریه معرفت قدسی، از انسجام و اعتبار معرفتی کافی برخوردار نیست و از منظر کارکردگرایانه نیز در جهان مدرن فعلی تحقق‌ناپذیر خواهد بود. به لحاظ معرفت‌شناختی و منطقی، چند نقد بر آن وارد است. محور معرفت قدسی را مفهوم "حقیقت"، تشکیل می‌دهد، حال آنکه کاربرد حق در این بحث، از اساس با دو مغالطه منطقی "اشتراک لفظ" و "دوم" خلط میان مفهوم و مصداق همراه شده است و همین امر، اعتبار منطقی نظریه را مخدوش می‌سازد. همچنین، معرفت قدسی، با حکم به عدم کفایت استدلال و تجربه، دستیابی به حقیقت را تنها از طریق شهود امکان‌پذیر می‌داند. حال آنکه محدودیت شهود، متعارف نبودن و عوامل گوناگون دیگر، در نهایت موجب می‌شود خود سنت‌گرایان نیز برای بررسی معارف گوناگون شهودی و قیاس آنها نیازمند استفاده از گزینش از میان آنها و در نتیجه

نیازمند بهره گرفتن از استدلال و تجربه باشند. بنابراین، نظریه معرفت قدسی، در بطن خود دقت و انسجام کافی ندارد و از سوی دیگر، در جهان فعلی هم امکان تحقق ندارد و نمی‌توان آن را جایگزینی کاربردی برای معرفت نوین قرار داد. با این حال، سنت‌گرایان، می‌توانند به‌جای اخذ رویکردهای سلبی محض نسبت به مدرنیته و سعی در انکار و طرد آن، با پذیرش واقعیت و شرایط کنونی جهان و انسان، روایت‌هایی اعتدالی‌تر از چنین معرفتی ارائه کنند که از یک‌سو برای انسان کنونی درک‌پذیر باشد و از سوی دیگر، بتواند همه‌جانبه‌تر و دقیق‌تر راهکاری عملی برای بحران‌های کنونی ارائه نماید.

یادداشت‌ها

1. Promethean man.

پرومته به اسطوره‌ای اشاره دارد که طبق آن پرومته علیه خدایان شورید و آتش را از آسمان ربود.

2. God is Reality.

۳. Shamanism: شامل مجموعه باورهایی در میان برخی سنت‌های ابتدایی همچون قبایلی در سبیری و آسیای مرکزی است، که حول محور روح باوری و سحرگرایی می‌چرخد. شمنیسم با اعتقاد به نیروهای ماورایی و افرادی همچون کاهنان و جادوگران که قادر به استفاده از این نیروها در امور روزمره همچون معالجه بیماری هستند، سلسله آیین‌ها، نمادها، آداب و رسوم را ارائه می‌کند (رک: الیاده، ۱۳۷۸، ص ۳۹-۴۵).

۴. Totemism: نظامی از اعتقادات که به نوعی ارتباط معنوی میان گروهی از انسان‌ها با یک موجود فیزیکی دیگر، مانند حیوان، گیاه یا شیء بی‌جان موسوم به توتم می‌شود، قائل است. به عبارت دیگر، توتم‌ها اجسامی نمادین هستند که معمولاً به‌عنوان یادمانی از گذشتگان یک قبیله، دارای نیرویی حمایتی و حافظتی انگاشته می‌شوند (گولد و کولب، ۱۳۸۴، ص ۲۷۴-۲۷۳).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- افلاطون، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۸.
- الیاده، میرچا، *مقدس و نامقدس: ماهیت دین*، مترجم بهزاد سالکی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- الیاده، میرچا، *شمنیسم: فنون کهن خلسه*، ترجمه محمد کاظم مهاجری، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۷.
- الدمدو، کنت، *سنت‌گرایی: دین در پرتو فلسفه جاودان*، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹.
- برادفوت، وین، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، تهران، طه، ۱۳۹۳.
- پویمن، لویس پی، *معرفت‌شناسی مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۸.
- جوادی آملی، حسین بن عبدالله، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، بخش دوم از جلد اول، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۲.
- شمس، منصور، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
- شوان، فریتهوف، *اسلام و حکمت خالده*، تهران، نشر مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۴.
- گولد، جولوس و ویلیام کولب، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه محمد جواد زاهدی، تهران، نشر مازیار، ۱۳۸۴.
- نصر، سیدحسین، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، تهران، نشر سهروردی، ۱۳۸۳.
- نصر، سیدحسین، «تجدد دین را تضعیف کرده است»، بازتاب اندیشه (۷۷)، ۱۳۸۵.
- نصر، سیدحسین، *معرفت و معنویت*، تهران، نشر سهروردی، ۱۳۸۸.
- نصر، سیدحسین، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاننداری، قم، نشر موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸.

هایدگر، مارتین، پرسش از تکنولوژی، در فلسفه تکنولوژی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۹.

Aslan, Adnan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, London: Routledge, 1998.

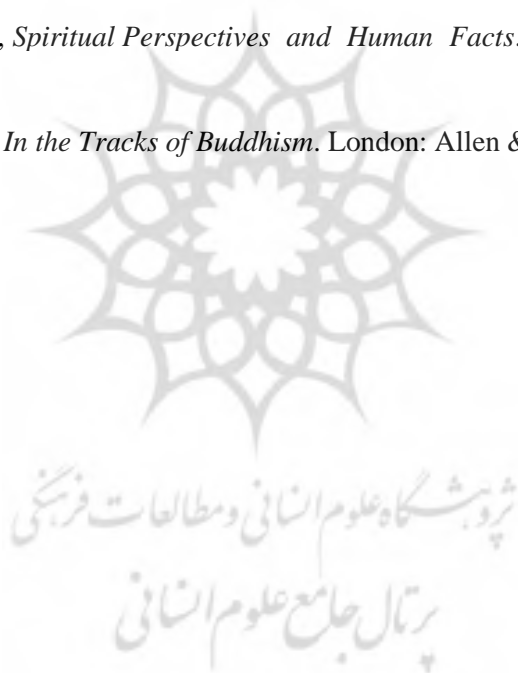
Burckhardt, Titus, *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*, Penguin Books, Baltimore, 1974.

Guenon, Rene, *The Multiple States of Being*, 1984.

Schuon, Frithjof, *Understanding Islam*. London: Allen & Unwin, 1976.

Schuon, Frithjof, *Spiritual Perspectives and Human Facts*. London: Perennial Books, 1967.

Schuon, Frithjof, *In the Tracks of Buddhism*. London: Allen & Unwin, 1968.



Epistemological Validity of Traditionalists' Theory of "Sacred Knowledge": Its Truth and Justification

Zahra Hosseini*
Fatemeh Sahraei**

Abstract

Adopting a rigid perspective toward post Cartesian modernity, traditionalists have referred to a type of knowledge which has a supernatural quality and is related to degrees of existence. Rejecting the efficacy of experience and argument which are considered pivotal to post-renaissance epistemology, they assume that intuitive knowledge is the main source of intellect and getting access to truth. Intuitionism in traditionalism moves beyond methodology. It seems that we are facing a sort of paradigm shift which tries to change the established assumptions. The present article deals with the issue of whether the sacred knowledge could basically be called knowledge or not. To answer this question, we examine the two necessary elements of knowledge, truth and justification. The

* Shahid Madani University of Azarbaijan

z.hosseini87@gmail.com

** Shahid Madani University of Azarbaijan

f.1371.fs@gmail.com

conclusion is that most of traditionalists' claims are irrational and have no justification. The realization of this knowledge in the contemporary modern world appears unrealistic.

Key Terms: *Traditionalism, Seyed Hossein Nasr, Sacred Knowledge, epistemology, intuition.*

