

بررسی نظریه سنت رنه گنون؛ سنت به مثابه دال محوری

داوود رحیمی سجاسی *

طاهره عطوفی *

چکیده

این مقاله درصدد بررسی مبانی نظری رنه گنون، بنیان‌گذار جریان سنت‌گرایی، به روش توصیفی - تحلیلی است. سنت‌گرایی، جریان روشنفکری دینی است که در اوایل قرن بیستم پا به عرصه فکری و اجتماعی غرب نهاد که با ظهور و تجلی مدرنیته، آهنگ تقابل با آن را سر داد و ساحت دنیای متجدد را که در حال زدودن ساحت قدسی در تفسیر عالم و آدم بود، با تندترین نقادی‌ها به پای میز محاکمه برد و از انسان جویای حقیقت و ذات ربوبی، دادخواهی کرد. گنون، برخلاف تفکر غرب، عالم و آدم را بر اساس نوعی مبانی معرفتی خاص تفسیر کرد که در آن نظام هستی، معرفت و نظام بشری مبتنی بر سلسله‌مراتب عمودی واقعیت است که در این زنجیره، مراتب پایین‌تر، هستی خویش را از مراتب بالاتر یافته‌اند و بدان متصل شده‌اند. با این نگاه، گنون کلیه آثار خویش را با رویکرد عرفانی خاص خود، تحت‌الشعاع قرار داده و در علم، عقل، فلسفه و حوزه‌های اجتماعی وارد شد.

کلیدواژه‌ها

سنت‌گرایی، رنه گنون، دال محوری، عرفان، جامعه سنتی

مقدمه

امروزه سه گرایش تجددگرا، پساتجددگرا و سنت‌گرا به صورت چشمگیر و جدی در عرصه فرهنگی جامعه بشری، از جمله ایران، نفوذ یافته‌اند و نمایندگان آن به شکلی عمیق با یکدیگر تبادل نظر می‌کنند و به واکاوی مسائل پیش رو و مرتبط می‌پردازند. گرایش‌های ضدسنت، سنت را در معرض آماج تهاجمات قرار داده و برای منزوی کردن آن، اقدامات فراوانی انجام داده‌اند. مدرنیته، خویشتن خویش را در مکاتب فلسفی محبوس نکرده، بلکه حوزه‌های اجتماعی، به‌ویژه علم، را نیز درنور دیده است. لذا نقادان مدرنیته نیز از پرداختن به حوزه‌های اجتماعی کوتاهی نکرده‌اند.

سنت‌گرایی نیز از جریان‌های مهم روشنفکری دینی در قرن اخیر، مظهر گرایشی آگاهانه است که از اوایل قرن بیستم در قبال مدرنیته و در جهت برون‌رفت از آشوب‌های حاصل از آن شکل گرفت. این جریان، که تا به امروز تحولات زیادی یافته و شاخه‌های متعددی را شکل داده است، با رنه گنون (۱۹۵۱ - ۱۸۸۶) بنیان‌گذاری شد و از این حیث، او را پدر جریان سنت‌گرایی می‌دانند. سنت‌گرایان دیگری چون فریتیوف شووان، آناندا کوماراسوامی، مارکو پالیس، ... و امروز سید حسین نصر، از جمله متفکرانی هستند که مسیر فکری وی را گسترش دادند. گنون، و به دنبال آن دیگر سنت‌گرایان، در کنار نقد دنیای مدرن به مباحث دین‌شناسی مانند رمز‌گرایی، سمبولیسم و توضیحات مذهبی پرداخته‌اند.

گنون، دارای نوعی مبانی نظری است که از منظر دینی و سنتی صورت‌بندی شده است. این مبانی شامل سه بخش عمده هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است. هر فرد یا هر مکتب فکری، جهان و نظام هستی را به گونه‌ای هماهنگ با انسان می‌شناسد و به انسان به تناسب شناختی که از جهان دارد، علم می‌یابد. هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، دو بخش معرفت‌اند؛ لذا بین این دو، با اصل معرفت و نحوه شناخت انسان نیز ارتباط وجود دارد که در این مقاله سعی شده است این سه حوزه از بنیان‌های فکری رنه گنون بررسی شود. گنون با تشریح بنیان‌های فکری خود در آثار خویش، قصد دارد نوعی رویکرد عمیق انتقادی در خصوص مبانی و بنیان‌های نظری شکل دهد و با ورود عملیاتی به حوزه‌های اجتماعی، مظاهر علمی، تکنولوژیکی و سیاسی غرب مدرن را نقد کند. بی‌تردید این امر سرآغاز نوعی رستاخیز بزرگ فکری - معنوی است تا از تونل وحشت تجددزدگی سطحی و شبه‌مدرنیته بیمار در جهان گذر شود.

از این حیث، این مقاله می‌کوشد مبانی نظری رنه گنون و سنت را از دیدگاه او تحلیل و

بررسی کند. هم‌چنین بر آن است تا از منظر حوزه‌های اجتماعی، رویکرد او را در جامعه مبتنی بر سنت بکاود.

زندگی‌نامه رنه گنون

گنون در ۱۵ نوامبر ۱۸۸۶ در شهر بلونا در ۱۶۰ کیلومتری پاریس به دنیا آمد، پدرش معمار بود. او تحصیلات اولیه را در زادگاهش سپری کرد. در ۱۹۰۴ به پاریس رفت و به مطالعه در حوزه ریاضیات و سپس فلسفه پرداخت. در جوانی جذب چندین انجمن نهان‌گرا شد و با کسانی چون لئون شامپرنو آشنا شد که با تصوف و عرفان اسلامی آشنایی داشت. گنون پس از آشنایی بیشتر با آموزه‌های شرقی، محافل نهان‌گرای پاریس را ترک گفت. در ۱۹۱۲ به دین اسلام مشرف شد اما ارتباط خود را با جریان‌های فکری در پاریس قطع نکرد. از آن جمله ملاقات‌هایی با شخصیت‌های معروفی مانند ژاک ماریتن و رنه گروسه و دیگران داشت. در ۱۹۲۱ نخستین کتابش به نام مقدمه‌ای عمومی بر مطالعه عقاید هندو - که نقطه عطفی در پژوهش‌های مربوط به آموزه‌های شرقی در غرب محسوب می‌شود - را منتشر کرد. در ۱۹۳۰، پس از مرگ همسر فرانسوی‌اش، رهسپار مصر شد و تا پایان عمرش به عنوان مسلمان و با نام شیخ عبدالواحد یحیی در قاهره ماند. در آنجا ازدواج کرد و صاحب دو دختر و دو پسر شد. او با مراجع برجسته مصر ارتباط نزدیکی داشت، از آن جمله شیخ عبدالحلیم محمد، که بعدها به شیخ الازهر معروف شد. گنون هم‌چنین با محققان و مراجع سنت‌گرای سراسر جهان، از قبیل آناندا کوماراسوامی، مارکو پالیس، لئوپلد زیگلر و تیتوس بورکهارت مکاتبات بسیار داشت. او در شب ۷ ژانویه ۱۹۵۱، پس از طی یک دوره بیماری، درگذشت و مطابق با شعائر اسلامی در یکی از قبرستان‌های مسلمانان در اطراف قاهره دفن شد.

سنت و سنت‌گرایی

هر تعریفی از سنت، تابع دیدگاه معرفتی تعریف‌کننده است. از این حیث، برخی تعاریف، مبتنی بر نگاه دینی و برخی دیگر از منظر دنیای مدرن است.

سنت در برخی از این تعاریف، حقیقتی آسمانی، الهی، مقدس و واقعیتی پرنشاط دارد و مجرای حیات و مسیر مستمر افاضات متجدد و متحولی است که همواره تازه است. سنت در این تعریف، ثبات و استمرار زمانی دارد و بعضاً تغییر زمانی را می‌پذیرد و هم‌چنان از چهره‌ای ازلی و ابدی بهره‌مند است. اما در برخی دیگر از تعاریف، قالب سنت، فرسودگی

است و کهنگی از آن به مشام می‌رسد. دوام، استمرار و قداست نیز عارضه‌ای است که به اصرار پیروان، بر آن تحمیل می‌شود. در تعاریف مدرن، سنت همان چیزی است که صرفاً متعلق به گذشته است. چیزی که در گذشته سنت نبوده، بلکه زمانی که از ظرف خود عدول کرده و تا زمانی دیگر، که متعلق به آن نیست، دوام آورده و حالا تبدیل به سنت شده است. سنت در نگاه جامعه‌شناختی رایج، ترجمه Tradition و مرادف با آن گرفته می‌شود و به معنای شیوه‌ای از رفتار و کردار است که دارای پیشینه بوده و در اثر تکرار، به صورت عادات مستقر و عمیق در ذهنیت مشترک جامعه رسوب می‌کند. در مقابل سنت، تجدد و مدرنیته است که با واقعیت متحول و متغیر انسان و جهان همساز بوده و در نهایت نیز بر سنت غالب می‌آید و این تعریف از سنت، با هستی‌شناسی مادی و دانش علمی (علم به معنای Science) سازگار است (پارسایا، ۱۳۸۵: ۲۰-۲۳).

اما سنت در نگاه دینی، مرادف با دین و شریعت و مطابق با اراده تشریحی خداوند است. سنت، شیوه‌ای از زندگی و زیست است که عقل به تنهایی عهده‌دار شناخت آن نیست، بلکه وحی و شهود دینی نیز در تبیین آن دخیل است (همان: ۳۰). بر این اساس، «سنت؛ علمی است که بر شهود خالص و ناب دینی استوار است؛ شهودی که الهی بوده و از مشاهده و ملاقات با حقایق مطلق و فراگیر حاصل می‌شود. چهره الهی شهودی، که در متن سنت نهفته و آغاز و انجام آن را تشکیل می‌دهد، به سنت، قداست و حرمتی الهی نیز می‌دهد» (همان: ۳۳). این مقاله با تأکید بر نظر متفکر اصلی، تعریف اخیر از سنت را می‌پذیرد.

سنت‌گرایان بر مفهوم سنت تأکید زیادی دارند و آن را به معنای متعالی و حقیقتی فرازمانی و فرامکانی تعریف می‌کنند؛ آن‌سان که آن را از مبدأ الهی جاری و ساری می‌دانند. سنت در نگاه نصر، در معنای فنی‌اش، حقایق یا اصولی است که منشأ الهی دارد و از طریق رسولان، پیامبران، اوتازها،^۱ لوگوس^۲ یا دیگر عوامل انتقال، برای ابناء بشر و در واقع، برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره آن‌ها بر گرفته است (نصر، ۱۳۸۵: ۱۵۵-۱۵۶).

از دید آنان و به‌ویژه نصر، سنت با دو مفهوم ضمیمه می‌شود: اول امر مقدس، که از طریق وحی بر انسان عیان می‌شود؛ دوم، بسط آن پیام مقدس در طول تاریخ جامعه انسانی؛ به گونه‌ای که هم دال بر پیوستگی افقی با مبدأ و هم مستلزم نوعی پیوند عمودی است که

1. Avatars.

2. Logos.

کلیه فعالیت‌های حیات سنت را با واقعیت متعالی فراتاریخی مرتبط می‌کند (نصر، ۱۳۸۳: ۲۸). بدین ترتیب نصر، سنت را همچون درختی می‌داند که ریشه‌هایش به واسطه وحی در ذات الهی جای دارد و شاخه‌هایش در اعصار متمادی از دل ریشه‌ها نشو و نما یافته است. بنابراین، او بین دین و سنت پلی می‌زند و دین را عامل ارتباط انسان با خداوند و در عین حال، عامل پیوند بین انسان‌ها با یکدیگر در سطح افقی، به عنوان اعضای جامعه یا ملت می‌خواند. بنابراین، سنت از این منظر، تحقق‌ی زمینی می‌یابد. لذا سنت، تمام شئون عالم و آدم سنتی را به آن منشأ آسمانی متصل می‌کند و دین را گوهری در صدف سنت - که وظیفه حیات‌بخشی دارد - قلمداد می‌کند.

شووان نیز، همچون دیگر سنت‌گرایان، سنت را چیزی بیش از آداب و رسوم و عادات - که عاری از هر گونه اصل و بنیانی هستند - می‌داند. حتی وی سنت را مترادف با دین می‌شمارد (شووان، ۱۳۷۲: ۹۶).

از نظر سنت‌گرایان، ادیان مختلف، جلوه‌های تحقق سنت الهی هستند که نفس این صورت، به دلیل محدودیت ذاتی‌اش متنوع است، ولی در درون آن صورت، وحدتی درونی یافت می‌شود. شووان در کتاب «گوهر و صدف در ادیان»، جوهر اولیه تمام ادیان را مطلق «کلام خدا» می‌داند، که به صورت گوناگونی متجلی می‌شود. تبلور آن‌چه این وحدت درونی را شکل می‌دهد، همان است که او «حکمت خالده»^۱ در اسلام و «سنت مقدس» در آئین هندو می‌نامد و کلمه «متافیزیک» با آن مترادف است (بنیای مطلق، ۱۳۸۲: ۵۳-۵۵). در واقع، دیدگاه اصلی شووان، «وحدت درونی ادیان» است که در واقع، مبانی نظری او در دل این نظریه نهفته است. وی این حکمت ازلی را حقایق واحد و ذاتی روح بشر تلقی می‌کند که در ژرفای قلب و در عقل شهودی ناب مدفون است. به گفته وی، این حقایق مابعدالطبیعی در دسترس همگان نیست، بلکه مانند گنوں و دیگر سنت‌گرایان، آن را فقط در دسترس عارفان، روحانیان و حکیمان الهی می‌داند.

مبانی نظری سنت‌گرایی

نظریه علمی به لحاظ ذاتی، با برخی اصول و مبادی تصویری و تصدیقی ابتدایی همراه است. اصول هر علم نیز به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی تقسیم می‌شود. این سه حوزه، بنیاد تفکر هر متفکر را تشکیل می‌دهد.

1. Perennial Philosophy.

ساختار نظری سنت گرایبی و آرای گنون مبتنی بر نحوه تفسیر آن‌ها از جهان و انسان است. آنان مجموعه‌ای از معناهایی را تبیین می‌کنند که هندسه هستی را ترسیم، انسان را در آن تعریف و سعادت و آرمان زندگی و مرگ و آینده هستی را تعریف می‌کند. این مبادی است که در حوزه‌های دیگر علوم جزئی و کاربردی خود را نشان می‌دهد. گنون و دیگر سنت‌گرایان مبنای نظری خویش را با رویکردی عرفانی تدوین می‌کنند. عرفان به منزله شناخت بی‌واسطه حقیقت و اسرار باطنی عالم است. مسائل عرفان عبارت است از چگونگی صدور کثرات از وحدت و رجوع آن‌ها به وحدت و بیان جلوه‌گاه‌های اسماء الهی و صفات ربانی و نیز چگونگی بازگشت اهل‌الله به سوی حق (بیات، ۱۳۷۴: ۷).
از این حیث، مبانی نظری گنون در این سه مبنا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. هستی‌شناسی

هسته مرکزی ساختار نظری آرای گنون را «حقیقت» تشکیل می‌دهد. این هسته مرکزی است که وجوه این نظریه را بیان و کلیت ارگانیک آن را حفظ می‌کند. از این حیث، هستی‌شناسی و جهان‌شناسی سنت‌گرایان و از جمله پدر سنت‌گرایی، طبق این اصل، پیوندی ارگانیک با «حقیقت» دارد. بدین ترتیب، گنون با افق عرفانی خویش به تبیین حقیقت می‌پردازد. به اعتقاد وی، حقیقت، یگانه و لایتغیر در «مرکز دگرگون‌ناپذیر» دایره هستی مستقر است که در اصطلاح سنت شرق دور همان وسط لایتغیری^۱ است که محل تعادل کامل و نمودار مرکز «چرخ کیهانی»^۲ است و نیز نقطه‌ای است که فعل آسمان مستقیماً از آن به منصفه ظهور درمی‌آید. این مرکز از آن‌جا که ظاهر نیست و به «فعل بی‌فعالیت» خود کلیه اشیا را می‌گرداند، حقیقتاً سرشار از فعل است و از این حیث همه، از فعل مبدأ فعال می‌شوند (گنون، ۱۳۷۴: ۸۴).

آغازگر این بحث، به منظور پرهیز از ابهام تشکیک در معنا، ترسیم اصول موضوعه‌ای خواهد بود که در اصل ظهور کلی، حضوری جدی دارد و می‌تواند «ما را در فهم برخی از تاریخ‌ترین معماهای عالم جدید مدد کند» (گنون، ۱۳۸۴: ۵).

گنون از نظر گاهی هستی‌شناختی، یگانگی سه جزء عالم، معلوم و علم را در قالب دو تا

1. Chin yang.

2. Cosmic wheel.

شدن نقطه از راه اقطاب، ترسیم می‌کند که آن سه جزء، یعنی دو نقطه و فاصله بین آن‌ها را به عنوان یک قضیه عرضه می‌کند؛ بدین نحو که دو نقطه، نشانه دو طرف قضیه و فاصله‌شان در حکم رابطه قضیه است که دو طرف آن را به هم پیوند می‌دهد. این قضیه، همان «وجود، وجود است»، می‌باشد که در آن وجود، موضوع و محمول است و بالذات و در ابتدا به عنوان تصدیق ضروری و قضیه‌ای هستی‌شناختی، کل هستی‌شناسی را شکل داده است. این قضیه، نسبت وجود را به منزله موضوع، به وجود به منزله محمول بیان می‌کند که در آن «وجود» موضوع، عالم و «وجود» محمول، معلوم، خواهد بود که این، نسبت علم است. اما در عین حال این، نوعی نسبت «این‌همانی» است. بنابراین، علم مطلق این‌همانی، واقعی است و هر علم حقیقی نیز، که از آن بهره‌ای برده است، مستلزم این‌همانی خواهد بود. بدین ترتیب حقیقت نسبت، صرفاً متکی به دو طرف ربط است و این هر دو صرفاً یکی هستند. پس سه جزء عالم، معلوم و علم حقیقتاً یکی خواهند بود (گنون، ۱۳۷۴: ۱۳۴ - ۱۳۵).

از دیگر اصول محل بحث گنون، اصل «قیاس» است که در آن نظام سلسله‌مراتب هستی را تجسم می‌کند که «پایین‌ترین نقطه به منزله انعکاسی تاریک یا تصویری معکوس از بالاترین نقطه است» (همان: ۴). به عبارت دیگر، این اصل که به نام «قانون تناظر»^۱ از آن یاد می‌شود و شالوده هر گونه تمثیل^۲ است، حکایت از آن دارد که هر شیء برآمده از یک مبدأ مابعدالطبیعی است که حقیقت خویش را از آن دریافت کرده و به نحو خاصی و در حدّ مرتبه وجودی خودش ترجمه‌ای از آن مبدأ است؛ چنان‌که از یک مرتبه تا مرتبه دیگر همه اشیا به هم وابسته و با یکدیگر متناظرند، به نحوی که در نظام کل، که خود در کثرت مظاهر، تصویری از وحدت مبدأ است، هر یکی حائز مقام خاص خویش است (همان: ۴۶). بدین ترتیب هر جزء عالم با اجزای دیگر و اجزای آن نیز با خودش متناظر است؛ چراکه همگی با کل عالم متناظرند.

اصول دیگر، نخستین ثنویت^۳ از ثنویت‌های جهان هستی محسوب می‌شوند و بدون آن‌ها هیچ ظهوری امکان‌پذیر نیست، که در آیین هندو به «پوروشا»^۴ و «پراکرتی»^۵ و در آرای

1. Correspondence.

2. Symbolism.

3. Dualite.

4. Purusha.

5. Prakriti.

گنون به «ذات» و «جوهر» تعبیر می‌شوند. بنا بر این اصل، هر موجود متجلی قائم بالغیر، که هستی خود را از اصل و مبدأ کلی دریافت کرده، بالضرورة هم از ذات و هم از جوهر ناشی می‌شود و با این وصف، حاوی چیزی است که با این دو اصل متناظر است، به قسمی که موجود مزبور به منزله برآیند اتحاد آن‌ها یا به عبارت روشن‌تر، برآیند اثر اصل فعال یا ذات بر اصل منفعل یا جوهر است (همو، ۱۳۸۴: ۱۴).

گنون دو اصل ذات و جوهر را دو قطب هر ظهوری می‌خواند که اصول کلی تلقی می‌شوند. اما در مرتبه دیگر، مانند زمینه‌های کمابیش جزئی، که در درون هستی کلی قابل تصور است، می‌توان از روی قیاس همین دو کلمه را به معنای نسبی آن‌ها برای مشخص کردن آن‌چه متناظر با این اصول است، نیز به کار برد (همان: ۱۳-۱۴).

از دیدگاه ماوراءالطبیعی، وابستگی اشیا به ذات از مقوله «تشکیک^۱ وجود» است، به گونه‌ای که موجودات در حدی که واقعیت دارند، در اصل وجود با ذات مشترک‌اند. زیرا هر واقعیتی در او است، با وجود این، مسلم است که این موجودات محدود و مشروط مانند تمامی تجلی، نسبت به ذات هیچ هستند، اما در این شراکت، نوعی بستگی با ذات وجود دارد، یعنی رابطه‌ای بین «متجلی» و «نامتجلی» هست که به موجودات اجازه می‌دهد مرتبه نسبی موجودیشان را، که لازمه هستی است، پشت سر بگذارند (گنون، ۱۳۷۹: ۷۹). بنابراین، آنان در هر مرتبه و درجه از «هستی جهانی» که باشند، از خود دلیل وجودی کافی ندارند. بر این اساس، در قالب مقوله تشکیک و اصل تناظر، واقعیات با سلسله مراتبی همراه‌اند به گونه‌ای که قوانین مرتبه فروتر همواره به مثابه رمز حقایق مرتبه فراتر اعتبار می‌شود. گنون این امر را برمی‌شمارد:

بدین سان معلول، همواره رمزی است از علت در هر مرتبه؛ زیرا معلول چیزی نیست مگر ظهور آنچه در ذات علت مندرج است. این معانی رمزی فراوان و توبرتو هرگز با یکدیگر ناسازگار نیستند، بلکه چون موارد اطلاق اصل یگانه در مراتب گوناگون هستند به کلی متوافق و از این رو، مکمل و مؤید یکدیگر و در نظام تألیفی جامع هر یک دخیل‌اند (گنون، ۱۳۸۴: ۴۷).

از منظر سنت گرایان، از جمله گنون، سراسر قلمرو ظهور و تجلی، بسان مثالی است که رأس آن قطب ذاتی، یعنی کیفیت محض و قاعده آن قطب جوهری، یعنی کمیت محض،

1. Participation.

نسبت به عالم است و این کمیت برخلاف رأس مثلث، که یک نقطه بیش نیست، به شکل تعدّد نقاط در قاعده مثلث مجسم می‌شود (همان: ۵۹). هرچه هستی‌ها از رأس مثلث، که همان وحدت اصل و مبدأ است، فاصله بگیرند و مراتب کیهانی و حتّی فوق کیهانی واقعیت دور شده از مبدأ کلی را طی کنند، به همان اندازه از جنبه کیفی‌شان کاسته و بر جنبه کمی آن‌ها افزوده می‌شود. با این همه، در جریان ظهور، رسیدن به پایین‌ترین نقطه، یعنی کمیت محض، هیچ‌گاه میسر نیست؛ چراکه به تعبیر او این حد، به یک تعبیر در بیرون و در زیر هر گونه هستی تحقّق یافته و حتّی هستی تحقّق‌یافتنی قرار دارد.

گوناگونی صور در غیر اصل، حاکی از فرود آمدن از وحدت به سوی کثرت و در نتیجه میل به بی‌نهایت و انطباق با شرایط زمانی و مکانی متعدّد است که سرانجام منجر به تشکیل یک کلّ ناسازگار بی‌هیئت و بی‌نظم می‌شود. این بی‌نظمی در ذات ظهوری نهفته است که قطع نظر از مبدأ خویش فرض می‌شود؛ چراکه این ظهور به منزله کثرتی که به وحدت برنگشته و غیر از یک رشته بی‌حدّ و شمار خلل در تعادل، هیچ نیست. اما گنون با آن نگرش سنت‌گرایانه خویش، نظم را زمانی خواهد دید که ناظر، پایگاهی برتر از کثرت اختیار کند که در آن اشیا نه به طور متفرّق از یکدیگر، بلکه در یگانگی ذاتی دیده شوند. این پایگاه همان پایگاه «نفس‌الامری» است و این نظم یا سامان، که در زبان سانسکریت «ریتا»^۱ نام دارد، به ایجاد جهان متجلی یا به بیانی تشکیل نظم در «خواء»^۲ مربوط می‌شود؛ این تکوین نیز بنا بر همه سنت‌ها «تجلی نور»^۳ و خواء نیز به زبان رمز، «ظلمات» نام دارد که نیرویی است که از آن، ظهور «فعلیت» می‌یابد، یعنی جنبه جوهری عالم را تشکیل می‌دهد و بدین ترتیب به مثابه قطب ظلمانی هستی توصیف می‌شود، در حالی که ذات، قطب نورانی هستی است، زیرا بر اثر آن است که این «خواء» واقعاً منور، اشیایی را که رمزگونه روشن می‌سازد، آن‌ها را به منصفه ظهور می‌آورد (همان: ۳۲-۳۳). بنابراین، از منظر سنت‌گرایی، سلسله‌مراتب وجود به عنوان تجلی و ظهور حقیقت مطلق، مبین حضور همه‌جایی حقیقت است. گنون، که متأثر از آیین هندو نیز هست، با ادبیات آن‌ها حقیقت و تجلی ظهور را تشریح می‌کند. با این توصیف، از منظر وی منشأ تجلی «الله» یا «نیروانه» که در ورای عالم یا صور یا «سمساره»^۴

1. Rita.

2. Choas.

3. Illumination.

4. Samsara.

قرار دارد، نخستین و بازپسین، بیرونی و درونی است؛ «هو الأول والأخر والظاهر والباطن و هو علی کلّ شیء علیم» (حدید: ۳)؛ زیرا هیچ چیز از آن چه هست، نمی تواند بیرون از «او» باشد و فقط در «او» همه واقعیت جای دارد. از این رو گنون، «او» را واقعیت مطلق و «حقیقت تام» می خواند (گنون، ۱۳۷۹: ۵۵).

در این تجلی، نظام کثرت و موجودات، حتی اگر به تمام گستردگی ممکن الحصول خود لحاظ شوند، نمی توانند تمام نور وجود تام را در آن «سلسله کما غیرمتناهی» مراتب وجود تام باز بتابانند، بلکه آن ها فقط مرتبه خاصی از ظهور هستند. از نظر گاه سنت، «ریشه نسبیّت از همین جا است. اما هنوز در مرتبه الوهیت است. این نسبیّت، تقریباً در مقام ذات ربوبی یا در چیزی است که می توان، با استفاده از مفهوم معروف هندوان، آن را «مایا^۱ الهی» نامید. نسبیّت، امکانی از آن «حق» ذات مطلق است» (نصر، ۱۳۸۵: ۲۷۸). این مبدأ کلی، در مرتبه اصل، در آن واحد هم ورای وجود (خودی برین و در زبان سانسکریت «آتما»^۲) و هم «وجود» است که اصل هستی شناسی را تشکیل می دهد و در ورای ظهور «امکانات و الگوهای ظهور یا مثل» (مهدیه، ۱۳۸۲: ۱۷۷-۲۷۶) را فراهم می کند.

در حکمت ودانته، مایا یا «وهم الکل»^۳ یا «جادوی الهی»، که رابطه تنگاتنگی با نظریه ادوار کیهانی دارد، مایه ظهور و تجلی است، هم می پوشاند و هم می نمایاند. حجاب خویش را بر روی آتما می اندازد و عالم را در قالب ظهور و تجلی متعین می کند؛ به همین دلیل منشأ جدایی از ذات و خارجیت و عینیت یافتگی است.

«مایا» امکانی از ذات مطلق است که گرایش به «عدم» دارد و تجلی را حادث می شود؛ عدمی که دست نیافتنی است، اما برآمده از حرکتی تکوینی است که از مبدأ کلی دور می شود.

فعل «آتما» نیز چیزی نیست مگر بازتاب شعاع قدسی از مرکز وجود خاص، که گنون آن را به مثابه شعبه عمودی صلیب تصویر می کند. در اثر این انعکاس، تپشی پدید می آید و بذر «روحانی غیرمخلوق» را در درون وجودهای خاص نهفته می کند.

منظر سنت گرای، که رویکردی عرفانی به هستی دارد، هدف نهایی همه موجودات در هر مرتبه وجودی را بازگشت به اصل، یعنی ورود به حالت آرامش و سکون، می داند که در

1. Maya.
2. Atma
3. Illusion.

حکمت باطنی اسلام از آن به «السکینه» تعبیر می‌شود. گنون نیز معتقد است «این آرامش در خالی»، که در عین حال حضور خداوندی در مرکز وجود است، نتیجه وحدت با ذات می‌باشد و عملاً واقع نمی‌شود، مگر در این مرکز» (گنون، ۱۳۷۹: ۶۵).
بدین ترتیب می‌توان سلسله مراتب وجودی در اصل الهی را از دیدگاه گنون، که مطابق نظر اصحاب و دانته ترسیم شده است، چنین در نظر گرفت:



شایان ذکر است که ابن عربی، که گنون متأثر از او است، از این عوالم (به ترتیب از بالا) به هاهوت، لاهوت، جبروت (آسمان)، ملکوت (عالم مثال) و عالم ناسوت تعبیر می‌کند که در بخش انسان‌شناسی به دو بخش اخیر بیشتر می‌پردازیم.

۲. انسان‌شناسی

بی‌تردید می‌توان زاویه انسان‌شناسی سنت گرایان را از خلال هستی‌شناسی‌شان، که در پیوندی ارگانیک با آن قرار دارد، دریافت. در زنجیره‌ای از مراتب واقعیت، وجود به عنوان اصل هستی‌شناختی نسبت به مراتب تجلی، اقتدار و حکومت مطلق دارد. او کل تقسیم‌ناپذیر است؛ پس، از او چیزی کاسته نمی‌شود، بلکه به حکم «فیاضیت» علی‌الاطلاقش عوالم را متجلی می‌کند که هر یک در مرتبه خویش قرار دارند.

در میان ممکن‌الوجودات که با هم تفاوتی کیفی دارند، موجوداتی هستند که به تناسب طبیعت‌شان و امکاناتی که از تجلی دریافت کرده‌اند، در بین کثرت و اشکال ظاهری بهره

بیشتری از «حقیقت» و وجود محض می‌برند. این موجود همانا «انسان» است. از دید سنت‌گرایی، انسان به دلیل سرشت خلیفه‌اللهی‌اش، واسطه میان آسمان و زمین قلمداد می‌شود. انسان خلیفه‌الله در حوض قوسی است که نیمی از آن مبین خط سیر فرود از مبدأ کلی و نیمه دیگر قوس، بیانگر صعودی بر بازگشت به سوی آن مبدأ است. خودآگاهی انسان بر وابستگی کامل به «ذات احدیت» به معنای چیزی است که «فقر معنوی» می‌نامند و موجب انقطاع آنی، نسبت به تجلیات و در عوض، اهمیت به آن، حقیقت مطلق می‌شود. او باید در مسیر تحقق شأنیت آن مرکز در خود باشد، پس باید آن را مرتبه مرکزی تمامیت خود کند. لذا محدود به این فردیت جسمانی، که فقط شأنی از شئون فردیت بشری است، نخواهد بود.

به زعم گنون، به لحاظ کمی، فردیت تام بشری به طور غیرمتناهی گسترده است و شئون ظهور آن از نظر عددی نیز غیرمتناهی است؛ اما در مجموع در مرتبه خاصی از وجود، موجودی را تشکیل می‌دهد که فقط در درجه واحدی از درجات وجود عام واقع است. شأن جسمانی او معطوف به ظهور محسوس است که وی آن را ظهور «کثیف»^۱ می‌داند و شئون دیگر به ظهور «لطیف»^۲. هر شأنی از شئون با رشته‌ای از شروط تعیین یافته است که امکان‌های آن را مشخص می‌کند، چنانچه هر یک از شئون را به طور مجزا در نظر بگیرند، حتی می‌تواند از حیظه شأن خاص خود خارج شده تا امکان وجود حیظه‌های شئون دیگر را فراهم کند که خود، جزئی از آن فردیت تام است. بدین شکل، از دید وی، علت تعیین یک شأن خاص، اجتماع چندین شرط است نه دخالت شرط وجودی واحد (گنون، ۱۳۷۴: ۱۱۰).

بنابراین، انسان با صورت خداوند، که از لاهوت است، یکسان تلقی می‌شود. او سرشتی روحانی و مادی دارد که هدف از خلقت او انعکاس نور الهی در درون عالم است و با این انعکاس و عمل به زندگی مطابق با واقعیت باطنی، حافظ هماهنگی در جهان است. می‌توان چنین نتیجه گرفت که وجه خداوند به سوی عالم و آدم چیزی نیست جز وجه انسان، که به سوی الوهیت معطوف است. نمی‌توان وجه خداوند را محو کرد، مگر اینکه خود انسان را محو کنیم. انسان الهی یا واقعی خلیفه خداوند بر روی زمین است. بر این اساس، مظهر و آئینه تمام‌نمای صفات و اسماء الهی است. این انسان، خدا و جهان را در صورت خود نمی‌بیند، بلکه درمی‌یابد که واقعیت باطنی خودش، آن صورتی است که صفات الهی را

1. Gross.

2. Subtle.

منعکس می‌کند و واقعیت کیهانی به واسطه واقعیت باطنی او خلق شده است؛ یعنی امکان‌ها در لوگوس یا کلمه‌الله، که به واسطه آن همه چیزها خلق شده‌اند، منطوی [و درهم پیچیده] است (نصر، ۱۳۸۵: ۳۳۴-۳۳۵).

وقتی انسان بدین مرتبه نائل شد، از دید گنون، مراتب کثیر وجود خاص در او محقق می‌شود که در سنن مختلف، از جمله عرفان اسلامی، «انسان کامل» نامیده می‌شود. در این معنا بین ظهور کلی و شأنی از شئون، که همان بشر فردی است، ارتباطی یک‌به‌یک حاصل می‌شود. به بیان دیگر، بین عالم کبیر و عالم صغیر نوعی تناظر قیاسی نفس‌الامری برقرار می‌شود (گنون، ۱۳۷۴: ۵۵). گنون عالم کبیر و عالم صغیر را چنین تعبیر می‌کند:

هر صفحه افقی چون درجه‌ای از درجات وجود عام را می‌نماید، همگی گسترش یک امکان خاص را در برمی‌گیرد که ظهور آن به طور کلی چیزی را تشکیل داده که می‌توان آن را «عالم کبیر» خواند؛ یعنی یک عالم اما در نمودار دیگر که تنها راجع به یک موجود است، صفحه تنها گسترش همان امکان در آن موجود است که یکی از مراتب موجود را، خواه فردی و خواه غیرفردی تشکیل داده است که این را قیاساً می‌توان «عالم صغیر» خواند (همان: ۱۱۷).

بنابراین، انسان کامل و تجلیات هستی، به عنوان عالم کبیر با انسان به عنوان عالم صغیر به نحو معکوسی متناظر است. بدین اعتبار، معنای انسان کامل، در وهله اول، بر جمیع مراتب ظهور اطلاق می‌شود. نقل مابعدالطبیعی باید به منزله بیان نوعی تناظر قیاسی به معنای درست کلمه در نظر گرفته شود، اگر تصویر یک شیء در آینه در قیاس با آن شیء معکوس است، به همین سان، آنچه در مرتبه مبدأ نخست و بزرگ‌ترین چیزها است، در مرتبه ظهور واپسین‌ترین و کوچک‌ترین چیزها به نظر خواهد رسید.

معکوس بودن سلسله مراتب واقعیت در انسان نیز به سبب تناظر آن با عالم کبیر تعریف می‌شود، بدین ترتیب که زمین یا مادی‌ترین بخش انسان، که بدن به شمار می‌آید، در واقع خارجی‌ترین پوسته آن نیز هست؛ در درون آن پسوخته یا نفس ظاهر قرار گرفته که این نیز محیط بر نفس باطن او است و سرانجام به روح می‌رسد که بر نهانی‌ترین مرکز یا قلب آدمی، حاکم است؛ در واقع قلب، که آن را «عرش الرحمان» نامیده‌اند، شبیه فلک‌اعلی است.

از نظر گاه گنون، انسان کامل، واسطه بین آسمان و زمین است که در سنت شرق دور به ترتیب به Tien و Ti موسوم است و از انسان نیز، که حکم میانجی آن دو جزء است، به Jen تعبیر می‌شود که طبیعت هر دو جزء را در خود جمع دارد و با هم تشکیل تریاد یا

«سه گانه بزرگ» را می دهند. تحقق او به حقیقت، تنها غایت بشری نیست، بلکه وسیله‌ای برای اتحاد آسمان و زمین است. «حتی درباره بشر فردی هم می توان گفت که از آسمان و زمین، که با پوروشه و پراکریتی یا دو قطب ظهور کلی یکی است، سهم می برد. اما این سخن مخصوص به مورد انسان نیست، بلکه در مورد هر موجود به ظهور پیوسته صادق خواهد بود. وقتی انسان تحققاً حکم مرکزیت، نسبت به وجود عام پیدا خواهد کرد که به آن جا برسد که خود را در مرکز اشیا جای دهد. به عبارت دیگر، لااقل به مرتبه «انسان راستین» دست یافته باشد» (همان).

انسان راستین، که در مصطلحات عربی «انسان قدیم» نامیده می شود، به مرتبه انسان الهی، که از بشریت ترقی کرده و از شروط نوعی بشر آزاد است، نرسیده است. این انسان الهی با وصول به تحقق کامل و وحدت به درستی انسان کامل شده است. به سخن دیگر، میانجی حقیقی، که یگانگی آسمان و زمین از راه جمع همه مراتب در او به کلی صورت می بندد، انسان کامل یا «کلمه» است، اتحاد کاملاً متعادل دو طرف فقط می تواند در مقام اولی محقق شود. به همین سان، دیگر از جفت یگانه اولی، که سنت گرایان، آدم و حوا را مصداق کامل انسان کامل می دانند، نمی توان سخن راند که خود، مستلزم فرض نوعی دوگانگی در یگانگی است؛ بلکه باید از نوعی بی طرفی دم زد که همان بی طرفی وجود است، به خودی خود، که از فرق بین ذات و جوهر، آسمان و زمین، پوروشه و پراکریتی بیرون است. جفت پوروشه و پراکریتی فقط نسبت به ظهور ممکن است با انسان کامل یکی شمرده شود؛ و البته انسان کامل از چنین نظر گاهی واسطه آسمان و زمین خواهد بود؛ چراکه از ظهور که در گذریم هر دو از میانه برمی خیزد (نصر، ۱۳۸۴: ۱۷۹).

لکن ظهور انسان بر زمین نتیجه نزول است نه صعود. هبوط او چیزی نیست مگر سیر نزولی او از قطب مثبت یا ذاتی هستی به سوی قطب منفی یا جوهری. طبیعت «درخت شناسایی نیک و بد»، که خصیصه‌ای دو گانه داشت، فقط در لحظه هبوط بر آدم ﷺ آشکار شد. در آن زمان «شناسای نیک و بد» گردید و نیز «در آن زمان خود را از مرکز که مقام «وحدت اولی» و درخت زندگانی متناظر با آن است، مطرود یافت و کزویان^۱ با شمشیرهای آتش بار خود در مدخل باغ عدن گمارده شده‌اند تا راه دست یابی به درخت زندگانی را بگیرند. این مرکز از دست برد بشر هبوط کرده که «حس خلود» را که همان «حس وحدت»

1. Cherubim.

است از کف داده، بیرون است. برگشت به مرکز از طریق تجدید «مقام اولی» و دست یافتن به درخت زندگانی به معنای بازیافتن حس خلود است» (همان: ۹۸).

بر این اساس، انسان هبوط کرده ابتدا به عنوان موجودی کامل و محوری بود و اینک از موقعیت بهشتی‌اش در قُرب الوهیت و مطابقت کامل با مثال ملکوتی‌اش جدا افتاده است؛ همواره به یاد آن وضعیت وجودی است. این انسان زمینی چیزی بیش از خارجیت‌یافتگی و جمود و قلب انسان کامل، که از مرکز بدون ساحت به سوی محیط دایره هستی پرتاب شده، نیست. بنابراین، بازتاب انسان کامل، آن واقعیت مثالی و اسوه کامل حیات معنوی و موزع نهایی معرفت باطنی است.

بدین ترتیب، مسئولیت او در قبال عالم هستی، از آن انسان باطنی‌ای که انعکاس خود برین است، نشئت می‌گیرد، نه آن خود ظاهری. در نتیجه، به فضل واقعیت انسان کامل می‌تواند به سنت و حقیقت راستین نائل شود. او است که در این مسیر، مدد می‌رساند تا به منظور وصول به وسط لایتغیر انسان را از سلسله غیرمتمنهای مراتب به ظهور پیوسته و تبدلات آن‌ها بیرون راند (هرچند رسیدن کامل به آن حدّ تام امکان‌پذیر نیست) تا طریق نعیم را بیمایید، نه طریق جحیم را؛ چرا که «اهل ضلالت کسانی هستند که مجذوب و گرفتار کثرت و در ادوار ظهور که به تاب‌های ما پیچیده به دور درخت میانی نموده می‌شود، به طور غیرمتمنهای سرگردان و اکثر خلق از این قسم‌اند» (همان: ۱۶۷).

۳. معرفت‌شناسی

معرفت بیشترین تأثیر را از نحوه هستی و وجود عالم می‌پذیرد. هستی و وجود نمی‌تواند جدا از هستی عالم و شناسا شناخت یابد. با نظر به اصولی که گنون و دیگر سنت‌گرایان بدان پای‌بندند و شاکله هستی‌شناسی آن‌ها را تشکیل می‌دهد، همچنین با عطف بر انسان تعریف‌شده در این دیدگاه، می‌توان نوع معرفت‌شناسی آن‌ها را بازشناخت.

از دید سنت‌گرایی، هستی هر موجود متجلی، برآیند یا اتحاد ذات و گوهر است و این دو به ترتیب با هیئت کیفیت و کمیت ظاهر می‌شود. از سویی تجلیات عالم، رموزی از عالم فراتر از خود هستند که این رموزها، اصول ذاتی اشیا فرض می‌شوند که در قالب محسوسات نمی‌گنجد. روح رمزپرداز انسان سنت‌گرا، شهودی و اشراقی به معنای والای کلمه است و استدلال و تجربه از لحاظ او فقط کارویژه علت عرضی (یا محلی و موقعی) و نه علت بنیادی (مسبب‌الاسباب) را دارد که ظواهر را در ارتباط و اتصال با ماهیات و ذوات می‌بیند (تاجر، ۱۳۸۲: ۱۹۲).

با این وصف، می‌توان گفت هر چیزی که به عالم محسوسات تعلق دارد، مسلماً جنبه کمی دارد ولی ظاهراً نمی‌توان آن را کمیت محض شمرد (گنون، ۱۳۸۴: ۲۵). در این عالم ناسوتی و جسمانی گرچه عنصر غالب هر شیء کمیت آن است، اما همواره آمیخته با کیفیت پدیدار می‌شود. مقولات زمان و مکان از این دسته‌اند. بنابراین، شناخت و معرفت به این امور، که با نوعی کیفیت همراه است، فقط از راه معرفت حسی محض، شناختی ناقص خواهد بود.

تیینی که از انسان سنت‌گرا شد، متضمن نوعی خاص از معرفت‌شناسی است. این انسان، همان انسان «خلیفه‌الله» است که در عین حال که خود را جانشین خداوند بر روی زمین می‌داند، هرگز دعوی استقلال ندارد. برای شناخت حقایق عالم نیز نمی‌کوشد فقط در محدوده عقل استدلالی باقی بماند، بلکه علاوه بر تجربه و استدلال، که بدان «عقل جزئی»^۱ یا «عقل معاش» نیز می‌گویند، از نیروی حقیقی‌اش برای شناخت، که از آن به «عقل شهودی»^۲ یا «عقل کلی» تعبیر می‌شود، مدد می‌گیرد. عقل شهودی و وحی در همه سنت‌ها، از جمله «اسلام»، دو منبع توأمان معرفت‌گایی‌اند. این انسان نه تنها در هستی خویش ادعای استقلال ندارد، بلکه معرفت خویش را در مرتبه اول محصول عقل شهودی و افاضه‌شده از عالم قدس می‌داند. سنت‌گرایی معرفت‌حسی - تجربی و عقل استدلالی را در طول معرفت شهودی و عقل کلی در نظر می‌گیرد. معرفت‌حسی - تجربی، شناخت به پاره‌ای از امور با استدلال و بدون توسل مستقیم به ادراکات حسی یا تجارب بی‌واسطه است و معرفت شهودی و عقل کلی دریافت مستقیم حقیقت است. نفی و انکار هر گونه معرفت حقیقی مربوط به هر زمینه و هر شأنی از شئون که باشد، حتی در خصوص امور نسبی و اعتباری بدون وجود امر مطلق و کثرت بدون وحدت، غیر معقول و مستحیل است (همو، ۱۳۷۲: ۵۶).

انسان مرکب از بدن، نفس و عقل [= عقل شهودی] است و عقل، هم فوق انسان است و هم در مرکز وجود او قرار دارد. حقیقت آدمی، که ذاتی طبیعت بشر است، فقط با عقل شهودی شناختنی است. آن جلوه عقل شهودی بر مرتبه نفس و ذهن که از آن به عقل استدلالی تعبیر می‌شود، هر قدر هم که خود را به آزمایش و تجربه مشغول دارد، هیچ‌گاه نه می‌تواند به ذات انسان و نه به ذات هیچ موجود دیگری دست یابد. این جلوه [= عقل

1. Reason.

2. Intellect.

استدلالی] می‌تواند به شناختی حاشیه‌ای از اعراض، آثار یا رفتار ظاهری، ولی نه از ذات برسد (نصر، ۱۳۸۳: ۳۶-۳۷).

از آنجا که گنون و در ادامه، دیگر سنت‌گرایان، درصددند انسان را به اصل و حقیقت وجودی، واقف کنند، اساس همه آثارشان بر تفوق معرفت و قوه عاقله است، از آن حیث که نیروها و امکانات معرفت و قوه عاقله اشکال عینی وحی که در دل همه سنت‌های گوناگون حاکم بر حیات بشریت در طی اعصار و قرون قرار گرفته‌اند، فعلیت می‌یابد (نصر، ۱۳۸۵: ۲۲۱). بی‌شک مبنای نظری هر دانشمندی بر نظریات و بیانات وی سایه می‌افکند و بر نوع نگاه وی به حوزه‌های اجتماعی اثرگذار است. بدین ترتیب نگاه عرفانی گنون نیز او را در عرصه‌های مختلف زندگی علمی‌اش یاری رسانده است. همان‌طور که مطرح شد، سنت‌گرایان، به‌ویژه گنون، بر نقد دنیای مدرن تأکید دارند. آن‌ها با این نوع نگاه بر مبنای نظری و حوزه‌های دنیای مدرن حمله‌ور شده‌اند که در این مجال به یکی از این حوزه‌ها می‌پردازیم.

جامعه مبتنی بر سنت

بر اساس آن‌چه تاکنون مطرح شد، گنون به طور طبیعی از زوایای متعدد، به‌ویژه از زاویه اجتماعی، به مبنای جامعه مدرن را نقد می‌کند و کمتر جامعه آرمانی خویش را ترسیم می‌کند. به زعم گنون، جامعه مدرن، جامعه‌ای است که از آحاد عددی و جمع جبری افراد تشکیل یافته است که به دلیل حذف ساحت قدسی در آن، روح حاکم بر آن فقط غلبه ماده‌گرایی است و روز به روز راه افول معنویت و رسیدن به پرتگاه سقوط و اضمحلال را در پیش می‌گیرد. او راه برون‌رفت غرب از این وضعیت را «بازگشت به سنت اصیل خود» می‌خواند و این مستلزم تجدید حیات حقیقی سنت از دست‌رفته از طریق تماس با روح سنن زنده موجود است. به نظر او، جامعه مبتنی بر سنت راستین، که ورای جمع عددی افراد است، دارای روحی جمعی است که اصول ماوراءالطبیعی بر آن حاکم است و قوانین آن مبتنی بر آن اصول شکل می‌گیرد و موارد اجرای عمل فردی و اجتماعی، که منطبق بر آن اصول باشد، در آن‌جا ظهور می‌یابد و همواره ارتباط سلسله‌مراتب موجود بین آن‌ها رعایت می‌شود که این عمل به تعبیر وی، بر عهده «برگزیدگان اهل معنا» است. در یک سطح کلان، جوامع مبتنی بر سنن معنوی، هرچند به‌ظاهر از یکدیگر متمایزند و در آن اعمال متعددی صورت می‌گیرد، اما به دلیل آنکه مبتنی بر اصول واحدی هستند، هیچ تضاد ذاتی با یکدیگر ندارند.

در واقع، این جوامع مصداق بارز وحدت در عین کثرت‌اند؛ اما جوامع مدرن، که فاقد اصول عالی‌اند، هرگز با یکدیگر تفاهمی نخواهند داشت (گنون، ۱۳۷۲: ۲۷)، بلکه در کثرت محض خواهند زیست.

بدین ترتیب، او چنین جوامع مبتنی بر سنت را به رسمیت می‌شناسد. اما در این میان، به تمدن‌های سنتی کهنی اشاره دارد. در این تمدن‌ها تمایل مبهمی به سنن وجود دارد که در آن فاقد هر نوع حقیقت راستین است. به یک تعبیر، آن تمدن‌ها به حیات خود ادامه می‌دهند، اما خصیصه‌های نخستین خود را از دست داده‌اند. بدین معنا که انحطاط آن به حدی است که «روح» ناگزیر به ترک آن شده است، «سنتی که به این ترتیب منحرف شده در حقیقت به همین دلیل مرده است، درست به همان اندازه سنتی که دیگر حتی به ظاهر هم دوام ندارد؛ به علاوه، هر گاه هنوز اندک جانی داشته باشد، چنین «وارونگی» - که در واقع نوعی برگشت باقی‌مانده آن است تا بنا بر تعریف در جهت ضد سنت آن را به کار گیرد - مسلماً نمی‌تواند به هیچ وجه به وقوع بپیوندد» (همو، ۱۳۸۴: ۲۲۳).

هرگاه سازمان‌های سنتی، کوچک و ضعیف شوند به قسمی که دیگر قادر به مقاومت نباشند، عمال کم و بیش مستقیم حریف می‌توانند در آن‌ها نفوذ یابند و برای تسریع لحظه‌ای که در آن وارونگی میسر خواهد بود، دست به کار شوند. بنابراین، گنون معتقد است پیش از انحراف دنیای متجدد باید نیروهای معنوی، که هنوز در جهان ظاهر و خارج، هم در مغرب و هم در مشرق، اثری دارند، با یکدیگر متحد شوند. در غرب این نیروی معنوی به جز در روحانیت کاتولیک نخواهد بود و این نیرو باید با تمام نمایندگان سنن آسمانی مشرق، پیوند برقرار کند که همان توافق بر سر اصول و مبانی، نقطه عزیمت و مبدأ حرکتی است که او در جهت رسیدن به جامعه مبتنی بر سنن حقیقی در نظر دارد و آن محقق نخواهد شد مگر آنکه نمایندگان غرب بار دیگر به واقع، به اصول و مبانی واقف شوند. این ممکن نیست مگر آنکه خواص و گروه اقلیت بدان آگاه شوند. پس این اتحاد راستین فقط از بالا و از باطن ممکن خواهد بود و از آنجا در سایر شئون استقرار می‌یابد.

گنون اعتقاد دارد روحیه جدید، که خصلتی شیطانی دارد، با کلیه وسایل خود مانع حصول اتحاد بین عناصر پراکنده‌ای می‌شود که در صورت حصول وحدت، تأثیراتی شگرف به بار خواهد آورد. آنان نه تنها علیه سنت خواهند تاخت، بلکه برخی، که به گمان خویش تابع سنت‌اند اما از معنویت محض بی‌خبرند، می‌پندارند معرفت فلسفی، که چیزی جز شیخ و سایه معرفت راستین نیست، قادر است هر دردی را درمان کند. آنان به دلیل

کشیدن حصار بلند بر عالم جسمانی، خود را مقید بدان کرده‌اند و به طور معکوس از سنت پیروی خواهند کرد. او طبق سنن مختلف پیش‌بینی می‌کند که پیامبرانی کاذب برخوانند خواست، خواری عادات خواهند کرد، حتی در این میان اصفیا را نیز اغوا خواهند کرد، اما آن اتحاد راستین بین جوامع مبتنی بر سنن معنوی و برگشت به ارزش‌ها، راه برون‌رفتی از پرتگاه سقوط برای جوامع مدرن خواهد بود. پس وی معتقد است هر چند جوامع مدرن به ورطه سقوط می‌رسند، اما باز هم امکان نجات آن جوامع ممکن است.

این پرسش برای بسیاری از متفکران و اندیشمندان اسلامی مطرح است که با عنایت به نظر گنون مبنی بر استقرار مجدد سنت در جامعه به منظور برون‌رفت از آشوب دنیای مدرن، وی چگونه در این جامعه آرمانی با صنعت و تکنولوژی مدرن مواجه می‌شود؟ آیا در چنین جامعه‌ای افراد، تکنولوژی را در عرصه حیات خود به کار می‌برند؟ ... و دیگر پرسش‌هایی که به موازات حوزه‌های عمل اجتماعی، سیاسی، و علمی مطرح می‌شود.

با توجه به مبانی نظری گنون، نظریه اجتماعی وی نیز صورت‌بندی شده است. وی لایه‌های عمیق معرفتی و به تناسب آن سطوح مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و علمی را در زنجیره‌ای به هم متصل جست‌وجو می‌کند. بنابراین، جامعه آرمانی وی آکنده از عقلانیتی است که عقل جزئی و معاش و نیز حس، در ذیل نظام سلسله‌مراتب عقلانیت، جایگاهی متناسب با خود دارند که در تمام عرصه‌ها و حوزه‌های عمل، جاری و ساری می‌شود. بدین ترتیب، تمام علوم در این سلسله‌مراتب قدسی است. لذا نگرش مذکور با مشارکت فعال افراد جامعه تلازم منطقی دارد که در آن، فعالیت افراد در پرتو حقانیت و با محوریت سنن دینی، به ویژه سنت اسلام، تأیید می‌شود؛ نه با فریب و خدعه. بر این اساس، گنش‌ها عاقلانه است و شرافت و ارزش انسان‌ها در عین وجود سلسله‌مراتب اجتماعی در پرتو حقیقت مصون می‌ماند.

نتیجه

تفسیر گنون از عالم و آدم مبتنی بر نوعی رویکرد عرفانی است، به گونه‌ای که هم‌چون چتری بر تمام آثار و اندیشه‌ها و نظریات او، اعم از اجتماعی و غیراجتماعی و نیز بر تلقی وی از جامعه سایه افکنده است. عرفان در زمره علوم نظری است که موضوع آن معرفت به اسماء و صفات حضرت احدیت است و وصول به نورالأنوار و وحدت از طریق علم حضوری و مکاشفه از کثرت، غایت این دانش است. بنابراین، وقتی از منظر هستی‌شناختی، «حقیقت و

امر مطلق» در صدر همه امور و در رأس نظام سلسله مراتبی عالم سکون یابد، بی تردید نوعی معرفت به نام عرفان در باب هستی و انسان پا به عرصه ظهور می نهد. عرفان نظری، یکی از وجوه عرفان است و در جهت تبیین نظری هستی شناسی و انسان شناسی عارفان حرکت می کند؛ نوعی جهان بینی است که عوالم هستی را جلوه و مظهر آن «وحدت حقیقیه» می داند و کیفیت ارتباط خدا و انسان را بیان می کند. در مرکز آن، دو مسئله اساسی توحید و موحد مطمح نظر است. «در مسئله توحید از اسماء و صفات الهی و در مسئله موحد از انسان کامل و خلیفه الهی و مقامات و مراتبی که در مراحل سلوک انسان است، بحث می کند» (پارسانیا، ۱۳۸۷: ۱۰۳-۱۰۴).

سنت گرایانی چون گنون و شووان عارفانند و مبدأ را منطق درونی وحی، که از طریق سلوک حاصل می شود، می دانند. آنان به این اعتبار که بر رویکرد عرفانی تأکید دارند، قائل به توجیه و تبیین حقایق الهی هستند، نه قائل به استدلال ارسطویی. طرفداران این مکتب و در مرکز آن گنون، بر اساس آرائشان، در صدد انقیاد خود به یک صورت سنتی نیستند و علت این امر را در وجود «یگانگی ذاتی»^۱ سنت ها در ورای چندگانگی کمابیش ظاهری صور، که به راستی جامه های گوناگونی به اندام حقیقت واحد هستند، می دانند. بر این اساس، بر عرفان همه ادیان تأکید دارند. بنابراین، عرفان شان محدود به عرفان خاصی نیست. توجه سنت گرایان به این رویکرد به حدی است که عرفان را شیرازه جامعه تعبیر می کنند و این تعلیل به دلیل دوبعدی بودن سرشت انسان است که با وجود هسته معنوی در کنار بعد مادی انسان، وی را در مسیر جست و جوی نامحدود و اشتیاق تعالی قرار می دهد.

1. Essential unity.

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۶)، *ایده‌ها بشر؛ تجزیه و تحلیل افکار عرفان گنوستی سیزم - میستی سیزم*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم.
۲. بیات، محمدحسین (۱۳۷۴)، *مبانی عرفان و تصوف*، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، چاپ اول.
۳. بینای مطلق، محمود (۱۳۸۲)، «فریتوف شووان و وحدت درونی ادیان»، در: *خرد جاویدان؛ مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر*، به کوشش: شهرام یوسفی، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات توسعه علوم انسانی.
۴. پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، *سنت، ایدئولوژی، علم، قم: مؤسسه بوستان کتاب*، چاپ اول.
۵. _____ (۱۳۸۷)، *عرفان و سیاست*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۶. تاجر، سعیدعلی (۱۳۸۲)، «چیستی رمز سنتی»، در: *خرد جاویدان؛ مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر*، به اهتمام: شهرام یوسفی فر، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ دوم.
۷. شووان، فریتوف (۱۳۷۲)، «اصول معیارهای هنر جهانی»، ترجمه: سید حسین نصر، در: *مجموعه مقالات هنر معنوی*، تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
۸. گنون، رنه (۱۳۷۲)، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه: ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
۹. _____ (۱۳۷۴)، *معانی رمز صلیب: تحقیقی در فن معارف تطبیقی*، ترجمه: بابک عالیخانی، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول.
۱۰. _____ (۱۳۷۹)، *نگرشی به حقایق باطنی اسلام و تائوئیسم*، ترجمه: دل‌آرا قهرمان، تهران: نشر آبی، چاپ اول.
۱۱. _____ (۱۳۸۴)، *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان*، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم.

۱۲. مهدیه، امیررضا (۱۳۸۲)، «هستی‌شناسی و مراتب وجود در دیدگاه سنتی»، در: خرد جاویدان؛ مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، به اهتمام: شهرام یوسفی‌فر، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ دوم.
۱۳. نصر، سید حسین (۱۳۸۳)، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه: شهاب‌الدین صدر، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول.
۱۴. _____ (۱۳۸۴)، دین و نظام طبیعت، ترجمه: محمدحسن فغفوری، تهران: حکمت، چاپ اول.
۱۵. _____ (۱۳۸۵)، معرفت و معنویت، ترجمه: ان‌شاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی و مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، چاپ سوم.