

تحلیل و ارائه نظام معرفت‌شناسی تائویی^۱

یاسمن سلمانی^۲

دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

عظیم حمزئیان^۳

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

نوری‌السادات شاهنگیان^۴

دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه الزهرا، تهران، ایران

چکیده

این نوشتار با هدف ارائه تصویر نظامند از معرفت‌شناسی تائویی، به تحلیل محتوای دو منبع متقدم اندیشه تائویی یعنی دائو ده جینگ و جوانگ‌دزو پرداخته و مباحث اصلی معرفت‌شناسی هم‌چون ارکان معرفت، امکان معرفت، معیارصدق معرفت، ابزارهای معرفت، اقسام و مراتب معرفت، مرزها و حدود معرفت، یقین و حد نهایی آن و موانع معرفت را استنباط و بررسی کرده و به‌طور نظامند تبیین نموده است. اگرچه این منابع موجز و کنایی، با هدف ارائه نظام معرفت‌شناسی تدوین نیافته‌اند اما برآیند پژوهش حاکی است، با تحلیل محتوای آن‌ها می‌توان نظام معرفتی تائویی را ترسیم نمود؛ نظام معرفتی که در آن ارکان معرفت دارای سنخیت و وحدت هستند. شناخت امری ممکن و شناخت یقینی در روند انحلال فردیت در تائو بی‌نام حاصل می‌شود. علم به‌مثابه نور است که شناخت را تحقق می‌بخشد اما حقیقت مطلق، تاریکی (فرانور) است و امکان معرفت به آن وجود ندارد. در رویکرد معرفتی آنان، شهود و علم حضوری، که می‌تواند وجود پویا، متغیر و سیال را ادراک نماید، جایگاه ویژه‌ای دارد. معرفت از نظر آنان امری ذومراتب و حاصل تجربه تواجد و برطرف نمودن موانع معرفتی چون ذات‌گرایی، عقل‌گرایی، زبان، توجه به بُعدمادی نفس، جهان و هم‌چنین احساسات است. معیار صدق معرفت، تطابق معرفت با کنه هستی است.

کلیدواژه‌ها

نظامندی، معرفت‌شناسی، لائودزو، جوانگ‌دزو.

۱. تاریخ دریافت: ۹۷/۶/۷ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۶

۲. پست الکترونیک: Salmani_Yasaman@semnan.ac.ir

۳. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): ahamzeiann@semnan.ac.ir

۴. پست الکترونیک: n.s.shahangiann@alzahra.ac.ir

مقدمه

مکتب تائو یکی از دو سنت مهم چین، منتسب لیه یوکو می‌باشد که به لقب لائودزو^۱ یعنی پیرطریقت مشهور است^۲ وی حدود قرن ششم ق.م می‌زیسته است. اندیشه‌های او در کتاب تائو ده‌جینگ گرد آمده است. اطلاعات دقیقی از سرگذشت وی که در هاله‌ای از افسانه است، در دسترس نیست.^۳

جوآنگ‌دزو^۴ متفکر قرن چهارم ق.م شارح لائودزو و دومین شخصیت مطرح تائویسم است که با خلق کتاب جوآنگ‌دزو^۵، نقش بی‌بدیلی در تفسیر و معرفی ابعاد مختلف این مکتب داشته است.^۶

این پژوهش با رویکرد تحلیل محتوا، در ضمن استنباط رویکرد معرفتی این منابع دست‌اول، درصدد ارائه نظامند آن است. نظریه این‌که سراسر این آثار، مطابق سنت ادبی چین، موجز و کنایی، منفصل و در قالب مثل‌ها و کلمات قصار است و مفاهیم آن واضح و رسا نیست،^۷ نگارندگان اهتمام تام برای ادراک صحیح و به‌رشته نظم درآوردن این کلمات و کنایات منفصل و نامرتبط، ورزیده‌اند. با توجه به کثرت پژوهش‌ها در حیطه فلسفه غرب، پژوهش در فلسفه کهن چین، به‌رغم دشواری، لازم، مفید و حائز اهمیت به نظر می‌رسد.

اگرچه دغدغه اصلی دو فیلسوف تائویی، مباحث معرفت‌شناسی نبود اما به دلیل این‌که آنان اهل استدلال و تقوا^۸ و منتقد نظام‌های معرفتی دیگر بودند و آن‌ها را به چالش می‌کشاندند و رویکردهای معرفتی آنان را عامل اصلی ناآرامی‌های درونی آدمی و نابسامانی‌های جامعه، معرفی می‌کردند، آثار برجای مانده از آنان، نماینده دیدگاهی معرفت‌شناختی است که این امر خود نشانگر اهمیت پرداختن به موضوعات معرفتی از نظر

1. Lao Tzu

۲. جای، چو و جای، وینبرگ، تاریخ فلسفه چین باستان، ترجمه ع. پاشایی، بی‌جا، بی‌تا، ص ۱۱۵.

3. Teodorescu L., *Lie tzu*, 2017, pp.1-2.

4. Chuang Tzu

۵. اثر وی تحت عنوان کتاب فصل‌های درونی نیز به چاپ رسیده است.

۶. جای، چو و جای، ص ۱۱۵.

۷. یولان، فانگ، تاریخ فلسفه چین، ترجمه فرید جواهرکلام، تهران، فروزان، ۱۳۹۰ش، صص ۱۷-۱۹.

۸. هیوم، رابرت ارنست، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ش،

صص ۲۱۳-۲۱۸.

آنان است.

نوشتار حاضر، با مذاقه در این متون، برای تحقق هدف خود مبنی بر تحلیل و ترسیم نظامند ساختار معرفت‌شناسی تائویی، نخست مباحث پیرامون ارکان معرفت و سنخیت آن‌ها با یکدیگر بررسی نموده، سپس باتوجه به اهمیت طرح مباحثی چون ماهیت، حدود، ابزار، منابع و معیار معرفت و همچنین ارزشیابی انواع آن در معرفت‌شناسی،^۱ به مسائل معرفتی پرداخته است. در صورتی‌که این کتب بتوانند پاسخ‌گوی این مباحث باشند، می‌توان معرفت‌شناسی آنان را نظامند خواند و یا دست‌کم به نحو نظامند ارائه داد. فرضیه اصلی پژوهش، مبتنی بر نظامندی و پاسخ‌گویی این آثار به مباحث معرفتی می‌باشد.

نگارندگان این منابع متقدم با رویکرد مکمل یکدیگر، موازی با مراتب هستی، مراتب معرفتی را مطرح می‌نمایند و در کنار یکدیگر انتساب نظام معرفتی را به تائویسم ممکن می‌نمایند. لائودزو با رویکرد معرفتی انسان فرزانه، هستی را تبیین نموده است و جوانگ‌دزو به تبیین نحو وصول به شناخت و اصل هستی و در حقیقت فرزانه گشتن تأکید دارد.^۲

باتوجه به این‌که آرمان فلسفه تائویی، وصول به حالت طبیعی است،^۳ نگرش معرفتی آنان نیز در پیوند ناگسستنی با تائوست و پیرامون شناخت «یک» یعنی تائو شکل می‌گیرد.^۴

۱. ارکان معرفت

از جمله بخش‌هایی که از معرفت‌شناسی این کتب قابل استنباط است، تبیین ارکان معرفت در ذیل ساختار معرفت‌شناسی می‌باشد. نویسندگان در خلال این آثار، پیرامون فاعل معرفت، خود معرفت و متعلق معرفت به‌مثابه ارکان معرفت و نیز سنخیت آن‌ها با یکدیگر مفاهیمی را مطرح کرده‌اند.

۱. هاملین، دیوید، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۴ش،

ص ۲۳.

۲. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائویسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه، ۱۳۸۹ش، ص ۳۵۵.

۳. جای، چو و جای، ص ۱۴۱.

۴. یولان، فانگ، ص ۱۵۴.

۱.۱. معرفت

نظر به این‌که برای شناخت معرفت‌شناسی یک مکتب، توجه به تعریف آن مکتب از معرفت، می‌تواند نخستین گام باشد، نخست به این مهم پرداخته می‌شود. در دو کتاب متقدم تائویی، علم یا معرفت صراحتاً، تعریف نشده است. از نظر جوانگ‌دزو، آنچه نیازمند شناخت و تعریف است، جهل است. جهل در نقطه مقابل شناخت، عبارت است از تنزل معرفت به ادراک ظواهر متعلق‌شناسایی و نادیده‌گرفتن حقیقت و ذات متعلق‌شناسایی است.^۱ هم‌چنین عدم علم به این خطای معرفتی، جهل مرکب است.^۲ تأکید جوانگ‌دزو بر بی‌نیازی علم از تعریف، حکایت از بداهت مفهوم علم از نظر وی دارد. که این رای از دو جنبه قابل تأیید است، نخست این‌که شناخت همه‌چیز به واسطهٔ علم تحقق می‌پذیرد و لذا مفهوم خود علم از بدیهی‌ترین و آشکارترین مفاهیم است و همین آشکارترین بودن، امکان تعریف آن با مفهوم دیگر را غیرممکن می‌سازد،^۳ دوم این‌که حقیقت آن در نهایت پوشیدگی و خفاست و این امر نیز موجب عدم تعریف آن در قالب زبان می‌شود. بنابراین نمی‌توان در این نظام معرفتی، عدم تعریف علم به حدّی را به معنای عدم دستیابی به معرفت و شکاکیت دانست، بلکه این عدم تعریف به حدّی به معنای تعالی و خروج حقیقت و ذات علم از ذهن، زبان و حس است.^۴ با وجود این امر به نظر می‌رسد از نظر آنان علم مفهومی تشکیکی و از اوصاف تائو تجلی یافته است یعنی مرتبه وجود و اشراق تائو است^۵ از این رو، علم همراه واژه نور آمده است.^۶

1. Kjellberg, Paul, "Dao and Skepticism", Springer Science Business Media B.V, Vol.6, Issue 3, 2007, pp.285-286.

2. Lao Tzu, *TAO TE CHING*, Feng, G ia-Fu & Jane English(trans.), NewYork, NY: Vintage Books, 1989, p.17.

۳. تعریف علم به علم نیز تعریف دوری است و غیرقابل قبول است.

4. Lao Tzu, *TAO TE CHING*, p.5;

مرتون، توماس، این کتاب بی‌فایده است، آموزهای جوانگ‌زه، ترجمهٔ علیرضا تنکابنی، تهران، کاروان، ۱۳۸۳ش، ص ۱۲۰.

۵. لائوزه، دائوده جینگ، ترجمهٔ ع.پاشایی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۵ش، ص ۶۰.

۶. ایزوتسو، توشیهیکو، ص ۳۷۸.

۱. ۱. ۲. خاستگاه

مطابق متون کهن تائویی، نور از تاریکی «شوان»^۱ زاده شده و تاریکی، نماینده سرچشمه هستی است، سرچشمه‌ای که نه هستی و نه نیستی است، عدم عدم هستی است. بدون تردید برای سرچشمه هستی و عدم، نمی‌توان ماهیت قائل شد و لذا تمام موجودات و ماهیات در حقیقت نهایی خود، بی‌ماهیت و تاریک هستند و از این روست که مفهوم علم در برترین درجه خود، فاقد نور و نمایان‌گر متعالی‌ترین حقیقت است. این بی‌نوری و تاریکی، به هیچ وجه دربردارنده معنای منفی نیست، بلکه این تاریکی نشانگر منشائیت نور و غیرقابل‌شناخت بودن آن است.^۲ بنابراین هرچه این نور کم‌سوتر باشد از حیث فقدان جزئیت‌نمایی، کلیت هستی را بهتر نمایان می‌سازد^۳ و به حقیقت علم نزدیک‌تر است.^۴

۱. ۱. ۳. انواع و روش شناخت

جوانگ‌دزو دو نوع شناخت را مطرح می‌کند؛ نخست، دانش خرد که علم به ماهیات است^۵ و ابداعات و صناعات بشری در این جرگه می‌گنجند.^۶ وی در یک رویکرد شاذ این نوع دانش را که با روش حصولی حاصل می‌شود، بیش از آن که معرفت‌زا بداند مانع دستیابی به معرفت ژرف و مخمل آرامش راستین می‌داند. البته انسان به‌طور طبیعی دارای نیازهایی هم‌چون خوراک و پوشاک و مسکن است و لذا نیازمند دانش حصولی است که این نیازها را برطرف نماید اما زمانی که این دانش در خدمت امیال انسان و تسلط بر طبیعت و کسب قدرت قرار گیرد، موجب فراموش شدن طریق معرفت و حقیقت آدمی خواهد شد و البته

1. xuan

۲. لائوزه، ص ۸۲.

۳. همان، ص ۲۸.

۴. این نوع نگرش نسبت به علم برخلاف نگرش ذات‌گرا، سکولار و پوزیتیویست است که علم را به‌میزانی که جزئیات پدیدار بیرونی متعلق‌شناسایی را نمایان سازد، ارزشمند تلقی نموده و به‌حقیقت علم نزدیک‌تر می‌دانند.

Miller, James, *The Encyclopedia of Taoism*, Fabrizio Pregadio(ed.), New York, Routledge, 2 vols, 2008, p.209.

5. Zhuangzi, *Zhuangzi: the Inner Chapters*, Robert Eno, Retrieved from www.indiana.edu/~p374/Zhuangzi.pdf, 2016, pp.7-9.

۶. مولر، هانس جورج، *فلسفه دائود جینگ*، ترجمه محمدطباطبایی، تبریز، فروزش، ۱۳۹۴ش، ص ۱۴۶.

موجب از میان رفتن آرامش وی نیز خواهد شد زیرا قدرت ضد خود یعنی ضعف را برای وی به ارمغان خواهد آورد و انسان در تنگنای امیال متنوع و تلاش برای کسب آن قرار خواهد گرفت و حالت طبیعی خود را از دست خواهد داد و هم‌چنین از تمرکز بر درون غافل خواهد شد.^۱ از این روست که لائودزو حکیم را کسی می‌داند که با بی‌عملی، با طبیعت متوازن گشته است و از همین رو می‌تواند، آن را ادراک نماید.^۲ دومین نوع دانش، دانش کلان نامیده می‌شود که علم به حقیقت متعلق‌شناسایی است،^۳ یعنی علم به تائو در مرحله احد بودن^۴ یا مرحله عدم تمایز است و دستیابی به آن در گرو گذر از دانش^۵ و ماهیت و پیوستن به «ت»^۶ است. این پیوستن موجب انکشاف انوار متولدشده از «شوآن» که در درون موجودات نهفته است، می‌شود^۷ چنین علمی، بدون ابزار و بدون استمداد از صورذهنی و به‌نحو حضوری، حاصل می‌شود. بنابراین، هدف تائوئیست‌ها دستیابی به معرفت و اشراق بی‌واسطه و درونی است^۸ و علم راستین همین دانش کلان است که معادل با معرفت شهودی است و مستلزم رفع موانع و حجاب‌ها می‌باشد.^۹ چنین علمی ماهیتاً غیرقابل انتقال به غیر و وابسته به تجربه تواجد عرفانی است^{۱۰} و در مورد آن بیش از اشاره

1. Cheng, Chung-Ying & Bunnin, Nicholas, *Contemporary Chinese Philosophy*, USA, Blackwell Publishers, 2002, pp.120-122.

2. Edwardes, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, London, Collier Macmillan, 1972, vol.5, p.423.

۳. مرتون، توماس، ص ۱۱۸.

۴. یولان، فانگ، ص ۱۵۶.

۵. این دانش دست آورد روح است و پس از گذر از دانش داشتن حاصل می‌شود. چنین دانشی عبارت است از نداشتن دانش است و با دانش نداشتن که جهل فطری است متفاوت است. همان، ص ۱۵۶.

۶. ت یا ده، به معنای صفت یا تائو مجسم است که در تمام هستی سریان دارد. پاشایی، ع، *دائو: راهی برای تفکر*، تهران، چشمه، ۱۳۷۷ش، ص ۵۲۱. هم‌چنین «ت» در کنار «تائو» دو دکتربین اصلی «دائوده‌جینگ» را

تشکیل می‌دهند، Edwardes, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol.4, p.390.

7. Shien, GI-Ming, "The Epistemology of Buddhism, Taoism and Confusionism", *Philosophy*, vol.2, Issue 106, 2009, p.260.

8. Edwardes, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol.4, p.391.

۹. ایزوتسو، توشیهیکو، ص ۳۵۶.

۱۰. مرتون، توماس، ص ۲۱۵.

به راه دانش فراگیر و شهودی چیزی نمی‌توان گفت.^۱

۲.۱. فاعل‌شناسایی یا عالم

فاعل‌شناسایی یکی از ارکان مهم معرفت است که روند دستیابی به معرفت از درون او آغاز می‌گردد^۲ زیرا تمام متعلقات‌های شناسایی، ظهورات تائو می‌باشند و انسان تنها قادر به تائو از درون خود می‌باشد که جلوه‌ای از تائو است. شناخت تائو شخصی‌شده از درون موجب می‌شود وجه مهم و مشترک حقایق همه موجودات از درون مورد شهود واقع قرارگیرد.^۳ البته این امر مستلزم تهذیب نفس و تهی شدن از تعلقات و صور ذهنی است.^۴ در حقیقت معرفت زمانی حاصل می‌شود که فاعل‌شناسایی با استغراق در آنچه بدان قائم است، علمش را از قید حصول به‌واسطه ابزار حس و عقل و در بند ماهیات بودن، رها نماید و به منبع نور در درون خود بازگردد و خود عین نور شود تا درنهایت از فاعل‌شناسایی باز ایستاده و هم‌چون آینه‌ای شود که تجلیات تائو را در خود انعکاس دهد.^۵ با از میان رفتن فاعلیت معرفت، علم (که همان حقیقت معلوم است) در او جلوه‌گر می‌شود و معرفت آن به حضور حاصل می‌گردد. در مرتبه شهود، انسان و قوای تدبیرکننده او هم‌چون حقیقت علم از سنخ نور است.^۶

۳.۱. متعلق‌شناسایی یا معلوم

متعلق‌شناسایی یکی از ارکان مهم معرفت است. با توجه به تمرکز معرفت‌شناسی تائویی، بر

۱. مینک، دو وی؛ استریک‌من، مایکل و رینولز، فرانک، *آیین‌های کنسیوس دائو و بودا*، ترجمه غلامرضا شیخ

زین‌الدین، تهران، مروارید، ۱۳۸۸ش، ص ۱۲۷.

۲. شناختن دیگران هوشمندی است و شناختن خود، فرزانی است، Lao Tzu, p.11، نور وجود خود را

به‌کار گیرید و به منبع نور بازگردید، Ibid, p.16.

۳. ایزوتسو، توشیهیکو، ص ۳۵۶.

۴. همان، ص ۳۵۸.

۵. همان، ص ۳۶۴.

۶. نور وجود خود را به‌کار گیرید و به منبع نور بازگردید، Lao Tzu, p.16.

دانش کلان،^۱ متعلق‌شناسایی عبارت است از وجود اشیا و نه ماهیت. متعلق‌شناسایی، هرچه که باشد، از سرچشمه هستی متولد شده است و در حاق خود یکسره نور است و آنچه مانع شناخت آن می‌شود، حجاب‌های معرفتی فاعل‌شناسایی است. لذا ضروری است فاعل‌شناسایی با غلبه بر ماهیت جسمانی خود، به شناخت وجود یا به تعبیر دیگر ذات نوری خود، به عنوان جهان صغیر برسد و در نهایت شناخت جهان صغیر به دلیل مطابقت آن با جهان کبیر موجب شناخت هر متعلق‌شناسایی در جهان کبیر شود.^۲

۱.۴. سنخیت ارکان معرفت

مطابق آنچه ذکر شد، می‌توان بن‌مایه معرفت‌شناسی تائویی را مبتنی بر معرفت تائو دانست که حقیقت وجود است و در تمام موجودات وجود دارد و حقیقت آنهاست. شناخت حقیقی، ناظر بر شناسایی حقیقت وجود متعلق‌شناسایی است که امری نوری و مشترک، با فاعل‌شناسایی است. ازاینرو ارکان معرفت یک حقیقت^۳ با سه حیثیت و هم‌سنخ هم هستند.

۲. مسائل اصلی معرفت‌شناسی

آثار متقدم تائویی، قابلیت ارائه تبیینی از مسائل اصلی معرفت‌شناسی را دارد؛ ادامه نوشتار به نحو نظامند این مسائل را استنباط کرده و مورد بررسی قرار می‌دهد.

۲.۱. امکان معرفت

اولین مبحث در باب شناخت، امکان شناخت است. نظرات پیرامون امکان شناسایی، در دو طیف عمده قرار دارد، عده‌ای معرفت را دست‌یافتنی و برخی نایافتنی می‌دانند؛ گروه اخیر حس و عقل را به عنوان منابع اصیل معرفت در نظر گرفته و هر دو را خطاپذیر می‌دانند و لذا امکان رسیدن به معرفت یقینی را منتفی می‌دانند. جوانگ‌دزو نیز یک شکاک است، اما

۱. مرتون، توماس، ص ۱۱۸.

۲. مینک و همکاران، ص ۷۹.

۳. تائو

شک وی ناظر بر نظام معرفتی ذات‌گرا است^۱ و رویکردی خاص را در زمینه امکان معرفت مطرح می‌نماید. او موضع شکاکان را که در بستر ذات‌گرایی ظهور کرده است، صحیح ارزیابی می‌کند. اما دستیابی به معرفت را ممکن و شک به ذات‌گرایی را نقطه آغازین معرفت می‌داند.

رویکرد معرفتی ذات‌گرا، عالم واقع را حقیقتی ثابت می‌داند که به واسطه‌ی عقل و حس می‌توان به معرفت یقینی آن رسید. جوانگ‌دزو در کتابش، نخست ثابت بودن جهان محسوس یا عالم واقع را از بداهت خارج کرده و به امر مشکوک و متغیر بدل می‌نماید. سپس ابزار عقل و حس را برای رسیدن به معرفت ناکارآمد و معارف حاصل از آن‌ها را مشکوک ارزیابی می‌کند.^۲

«زمانی، من، جوانگ‌دزو در رویا دیدم که شاپرک بودم با آرامش درون و به آسانی به پرواز در می‌آمدم. من به یقین یک شاپرک بودم شاد و فرحناک. من از آن‌که چو باشم، آگاهی نداشتم ناگهان از خواب برخاستم و چو بودم. آیا چو در خواب دید که شاپرک است یا شاپرک در خواب دیده که او چو است؟ من از کجا بدانم؟ البته میان چو و شاپرک به‌طور غیرقابل انکار اختلاف وجود دارد؛ این وضعیت چیزی است که من آن را تبدل می‌نامم».^۳

جوانگ‌دزو با سوفسطایی‌گری غریبی، همه چیز را رویای بزرگ معرفی می‌کند اما این بدان معنی نیست که دستیابی به معرفت را غیرممکن می‌داند و یا برای شناخت ارجی قائل نیست،^۴ بلکه او تنها اعتبار عقل را که منبع و ابزار معتبر معرفت، در نزد همگان است، زیر سؤال برده و گامی به سوی جنبه مثبت فلسفه تائو که عقل قادر به ادراک آن نیست، برمی‌دارد. در حقیقت وی ناکارآمدی عقل و استدلال را با محروم ساختن آن از زمینه‌ای که بر اساس آن فعال‌اند، نمایان می‌سازد. بنابراین هم‌چنان‌که در عبارت فوق از کتاب جوانگ‌دزو مشاهده شد، از طرفی جهان محسوس رویای بزرگ در نظر گرفته شده که در آن میان چو و شاپرک تمایزی وجود ندارد و فاعل‌شناسایی برای شناخت حقیقت آن، ناگزیر است از ظاهر آن عبور نماید تا به حقیقتش دست یابد؛ از طرفی دیگر تفاوت میان

1. Kjellberg, Paul, pp.298-299.

۲. ایزوتسو، توشیهیکو، ص ۳۳۰.

۳. مرتون، توماس، ص ۱۰۱.

۴. ایزوتسو، توشیهیکو، ص ۳۵۵.

شاپرک و چو در جهان محسوس به عنوان نمودهای ناپایدار حقیقت پذیرفته می‌شود. جوانگ‌دزو می‌کوشد ذهن‌ها را به سطحی از شناخت جلب نماید که در آن اشیا متمایز، تمایز خود را با یکدیگر از دست می‌دهند و به حالت عدم‌تمایز یا آشفتگی می‌رسند که از آن حالت با عنوان «وو‌هوا» یا تبدل یاد می‌کند.^۱

در پرتو این نظام معرفتی، حتی نفس که هسته معتبر وجود شمرده می‌شود به امری رویاگون و غیرحقیقی مبدل می‌شود که در معرض «وو‌هوا» است و شناخت واقعی و بدیهی از آن زیرسؤال است.

«هرکدام از ما معتقد است که این من (و در نتیجه غیر این شما یا اوست) گرچه چون نیک نگریسته شود، من از کجا قطعاً می‌دانم که این من که من، من می‌انگارم حقیقتاً من است؟ آنچه را که ما معمولاً حقیقتی متین می‌یابیم یک رویاست از آن بالاتر کسی که به مردم می‌گوید: همه چیز یک رویا است و آنان که این گفتار را می‌شنوند نیز همگی بخشی از یک رویا هستند».^۲

چنین نگرشی تفاوت میان من و تو را نیز تا حد بسیار سطحی تنزل می‌دهد یا حداقل این تفاوت را بسیار مشکوک و یا بی‌اساس می‌گرداند و همه‌چیز را رویاگون می‌نماید. نکته مهمی که باید به آن توجه داشت این است که لائودزو و جوانگ‌دزو رویا را سطح نازل از واقعیت نمی‌دانند؛ بلکه رتبه رویا را فوق رتبه واقع دانسته و معرفت یا «چی» به آن را مقدس و البته ممکن می‌دانند^۳ آنان من، تو و تمام موجودات عالم را قائم به حقیقت راستین تائو می‌دانند و معرفت عقلی و حسی از او و تجلیاتش که مستمراً در حال دگرگونی است را مشکوک و غیرقابل اعتماد است.

۲.۲. منابع و ابزارهای معرفت

از دیگر مسائل معرفت‌شناسی، بحث پیرامون منابع و ابزارهای شناخت است که از خلال کتب تائویی، می‌توان پاسخ به آن را استنباط نمود و سطوح و درجات اصالت ابزارهای

۱. همان، ص ۳۲۸.

2. Zhuangzi, p.48.

۳. ایزوتسو، توشیهیکو، ص ۳۵۵.

معرفتی را ارائه داد.

چنان‌که ذکر شد، متعلق معرفت، وجود اشیا است، وجود شیء، حقیقتی است عینی و خارجی که هیچ‌گاه به ذهن راه نمی‌یابد. بنابراین متأثر از نوع معرفت موردنظر و جهان‌شناسی تائویی، ابزارهای معرفتی که قادر به شناسایی وجود باشد، اصالت بیشتری دارند.

قلب یا دل: در معرفت‌شناسی تائویی، مهم‌ترین ابزار در شناسایی، قلب است.^۱ به گونه‌ای که طریقه تائو را طریقه راه دل نامیده‌اند.^۲ معرفت به هستی و متعلقات آن مستلزم شناخت آن‌چه بر آن قائم هستند یعنی تائو می‌باشد و تنها منبعی که سعه تائو را دارد، قلب است. «قلب فرزانه هم‌چون آسمان باز و گسترده است».^۳

قلب بدون استعانت از داده‌های معرفتی بیرونی تنها با بی‌عملی و روزه قلب، ضمیر را از داده‌های معرفتی بیرونی تهی می‌گرداند. تهیای قلب می‌تواند به شناخت تائو و در نتیجه حقیقت مشترک موجودات نایل آید:^۴ «بدون بازکردن درب خانه‌هایتان، می‌توانید دلتان را به روی جهان باز کنید. بدون نگاه کردن از پنجره خانه‌تان، می‌توانید جوهره تائو را بشناسید. هرچه بیشتر بدانید، کمتر درک می‌کنید. فرزانه بدون ترک کردن جایی به مقصد می‌رسد، بدون نگاه کردن نور را می‌بیند و بدون انجام دادن، آن‌چه لازم است به دست می‌آورد».^۵

قلب به واسطه شهود، حقیقت موجودات را در نور کم‌سو که حقیقت نور است، ادراک می‌کند. با نور کم‌سو که ماهیات و تمایزات را پدیدار نمی‌گرداند، می‌توان به دانش والا رسید و نسبی بودن تمایزات و واحد بودن حقیقت موجودات را ادراک نمود.^۶

عقل و اندیشه: عقل به واسطه زبان و داده‌های حسی، تمام امور را در قالب تمایز و

۱. «جان دانا با چشم دل می‌بیند». Lao Tzu, p.4.

۲. وات، الان، استاد پیرلائودزو پیروی از راه دل، ترجمه سیدمهدی ثریا، تهران، رشد، ۱۳۹۲ش، ص ۲.

۳. لائوزه، ص ۴۴.

۴. مصلح، علی‌اصغر، تجربه واحد: مطالعه‌ای تطبیقی در مبانی عرفان‌های جهانی، تهران، علمی، ۱۳۹۳ش، صص ۱۰۹-۱۱۰.

۵. همان، ص ۹۰.

۶. راماکریشنان، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب (جلد اول تاریخ فلسفه شرق)، ترجمه ع. پاشایی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ش، ص ۳۸۴.

تفکیک ادراک می‌کند؛ به همین دلیل ادراک او، غیرقابل انعطاف است و توانمندی فهم وحدت امور متمایز را ندارد. به‌عنوان نمونه، اگر الف الف باشد، از نظر عقل امکان ندارد، ب باشد. بدیهی است، چنین ابزاری در نظام معرفتی مبتنی بر وحدت، کارایی چندانی ندارد و تنها می‌تواند پس از دریافت شهودی از متعلق‌شناسایی و حضور شیئی نزد نفس و علم حضوری به آن، به انتزاع ماهیت آن بپردازد البته این امر منافاتی با وحدت‌نگری ندارد بلکه صرفاً شناسایی ظهورات مستمر و ناپایدار تائو واحد است. به همین دلیل است که در عبارت «افکار ذهن را ضعیف می‌کنند»^۲ ذهن منبعی برای معرفت در نظر گرفته شده که فعالیت فکر که عبارت است از حرکت عقلانی به سوی کشف مجهول، آن را کند نموده و کارایی لازم را از آن می‌گیرد.

حواس ظاهری: معرفت‌شناسی تائویسم توجه ویژه‌ای به طبیعت و جسم دارد و دستیابی به شناخت را منوط به کنترل جسم و حواس می‌داند و البته در نهایت معرفت را در سرتاسر ذرات بدن و طبیعت جاری می‌نماید.^۳ بنابراین اگر حواس کنترل شود و از پیش‌فرض‌ها عاطفی-روانی و فکری رها شوند و اشراق یابد، معرفت‌آفرین هستند و در غیر این صورت، مانعی پیش‌روی معرفت می‌باشند.^۴

اگر حواس از پیش‌فرض‌های ذات‌گرایی و تمرکز بر ماده رها شوند و اگر آنچه از جهان مادی برای حواس معرفت ایجاد می‌کند، هم‌چون رنگ برای چشم و صدا برای گوش را حذف نماییم،^۵ ابزار معرفتی حواس به حواسی مثالی ارتقا می‌یابند^۶ و کشف تحقق می‌یابد. کشف، مرتبه فوق‌ظاهر اشیا و حالت مثالی آن‌ها و شاید موجودات مثالی هم‌چون، «شن»^۷ و «کوی»^۱ را ممکن می‌سازد.^۲ با وجود این، ابزار معرفتی حواس قادر به ادراک

۱. ایزوتسو، توشیهیکو، ص ۳۸۱.

۲. لائوزه، ص ۴۴.

3. Miller, James, p.262.

4. Lao Tzu, p.4.

۵. «درها و پنجره را ببر تا اتاق بسازی؛ در همان جایی که اتاق نیست، اتاقی برای تو هست» همان، ص ۳۳. منظور از درها و پنجره‌ها، در این عبارت حواس می‌باشد که ورودی‌های معرفت حسی محسوب می‌شوند.

حذف ورودی‌های معرفتی موجب کشف سرشاری در نهیای اتاق وجود یا قلب خواهد شد.

۶. همان، ص ۱۲.

۷. ارواح شر.

مراتب والای معرفت، نمی‌باشند و تنها می‌توانند با نور خود، مدرک رنگارنگی و تنوع تجلیات مستمر و ناپایدار تائو باشند. «نگاه کنید، نمی‌توانید آن را ببینید، اگر گوش کنید نمی‌توانید آن را بشنوید و اگر سعی کنید نمی‌توانید آن را به‌دست آورده و لمس کنید».^۳

۳.۲. مطلق یا نسبی بودن معرفت

از منظر معرفت تائویی، معرفت در جهان محسوس نسبی است و غیرقابل ادراک توسط عقل و چارچوب‌بندی‌های درست و غلط جزمی آن است. اعتقاد به معرفت مطلق توسط انسان در سطح جهان محسوس خطای بزرگ معرفتی است و موجب ایجاد قیود و مرزها، برای تمامی ارزش‌ها و امور روحی و روانی انسانی می‌شود. مرزهایی که به‌شدت مضحک هستند.

یک گزاره صادق در مورد جهان هستی، باید دارای ویژگی جامعیت باشد و در مورد تمام موجودات جهان هستی صادق باشد. انسان به‌عنوان یک نوع از انواع موجودات، بر مبنای نیازها، محیط و ویژگی‌های زیستی روانی خود، جهان هستی را مورد شناسایی قرار می‌دهد و تعریف می‌کند. مثلاً حکم می‌کند که شب تاریک است و اکسیژن عامل حیات و استغراق در آب موجب مرگ می‌شود. این گزاره‌های یقینی انسان از جهان هستی، برای یک جغد که شب را روشن می‌یابد و برای یک ماهی که اکسیژن را مهلک می‌یابد، بی‌تردید به طرز عجیبی مضحک و نادرست است؛ هم‌چنان‌که جهان‌شناسی جغد و ماهی از نظر انسان نادرست و مضحک است. بنابراین، مطلق انگاشتن شناختی که توسط حس و عقل یک نوع موجود و بر مبنای ظاهر پدیدارها حاصل می‌شود، خطاست.^۴ این مقطع از کتاب جوانگ‌دزو به‌خوبی مؤید این امر است: «میمون جفت خود را از میان میمون‌ها برمی‌گزیند؛ گوزن با گوزن جفت می‌شود. و ماهیان لجن‌زار از زندگی با ماهیان دیگر لذت می‌برند. مائوچیانگ و لی‌چی زنانی هستند که در نزد همه مردان زیبای دل‌خواه را دارا می‌باشند با این حال اگر ماهیان، زیبارویان مثل این دو را ببینند، خود را به اعماق آب فرو می‌برند. اگر پرندگان

۱. ارواح خیر.

۲. پاشایی، ع، ص ۴۹۵.

۳. لائوزه، ص ۴۴.

4. Shien, *The Epistemology of Buddhism, Taoism and Confusionism*, p.260.

ایشان را ببیند پرکشان می‌گیرند. گوزن‌ها در هر جا که باشند، فرار خواهند کرد. از میان این چهار کدام یک زیبای دل‌خواه را به‌طور مطلق می‌شناسد؟ این ملاحظات مرا بر آن می‌دارد تا استنباط کنم که حدود میان خیریت (جن) و صلاح (وی)، مرزهای میان درست و غلط، بسیار غیرقطعی هستند از این رو، ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم تمییز دهیم چه چیز مطلقاً درست و چه چیزی مطلقاً غلط است و امثال این»^۱.

از عبارات فوق نمایان است، محدود نمودن معرفت در حدود خاص، نوعی نسبت در معرفت عقلی و حسی موجودات، ایجاد می‌نماید.

بنابراین، راه کسب معرفت مطلق و یافت واقعیت، گذر از ظواهر پدیده‌ها و رسیدن به حقیقت مشترک در میان موجودات و آغاز نمودن فرآیند معرفت از آن نقطه مشترک است. این حقیقت مشترک عبارت است از وجود یا تائو. تائو در اعماق همه نهان است.^۲ لذا انسان با شناخت تائو در درون خود قادر خواهد بود واقعیت مطلق را شناسایی نماید.^۳

این شناسایی به نسبت، نسبت‌گرایی عادی که در سطح عملی زندگی توسط عقل ادراک می‌شود، نیست؛ بلکه نسبت‌گرایی مبتنی بر شهود عرفانی است؛ شهود عرفانی وحدت وجود است که نوعی از فلسفه تفاوت‌زدایی است و محصول تجربه متافیزیکی حقیقت است. تجربه‌ای که در آن بارقه حقیقت مستقیماً شهود می‌شود و خود را به‌صورت انبوهی از اشیا متجلی می‌نماید و آن‌گاه دوباره به وحدت اولیه باز می‌گردد.^۴

جوانگ‌دزو این نسبت را در مورد گزاره‌های مربوط به‌نوع انسانی نیز صادق می‌داند: «درست، درست نیست و چنین چنین نیست زیرا اگر چیزی را که شخص درست می‌داند مطلقاً درست بود دیگر جایی برای بحث باقی نمی‌ماند و اگر چنین چنین بود، آن مطلقاً با نه چنین تفاوت داشت و لذا باز هم جایی برای بحث‌های دامنه‌داری که میان حکما و میان اخلاقیون پابرجاست، باقی نمی‌ماند.

بنابراین (در این سلسله بی‌پایان از نهادهای (تزاها) متغیر، (به‌طور مثال، درست-

۱. مرتون، توماس، ص ۹۳.

۲. پاشایی، ع، ص ۵۰۱.

3. Shien, GI-Ming, p.260.

۴. ایزوتسو، توشیهیکو، ص ۳۴۰.

نادرست - درست - نادرست... نهادها (تزها) و برابر نهادها (انتی‌تزها) بر یکدیگر تکیه دارند و از آن‌جا که این تکیه بر یکدیگر همه این زنجیره‌ها و آنتی‌تزه‌های متضاد را امور نسبی می‌گرداند، می‌توانیم ایشان را دیگر متضاد با یکدیگر بشماریم. (درچنین وضعیتی تنها جایگاهی را که می‌توانیم به حکم عقل اتخاذ کنیم) هماهنگ‌سازی همه این امور (نهادها و برابرنهادها) براساس یک هم‌سطح‌سازی آسمانی و بازگرداندن (تضادهای لایتناهی میان موجودات) به حالت بی‌قیدی است.^۱

عبارات فوق نشان می‌دهد، در پس نسبت‌گرایی تائویی، علم مطلق حاصل می‌شود و همه چیز در جریان مینگ یعنی اشراق به حالت اولیه درهم‌ریختگی و اتحاد می‌رسد^۲ و لذا از نسبی بودن فراتر می‌رود. در حقیقت، نسبی بودن و مطلق بودن معرفت، با یکدیگر جمع می‌گردند.

۲.۴. مراتب معرفت

در اثر جوانگ‌دزو مراحل معرفت، نظریه انتزاعی نیست بلکه بیانی پدیدارشناسانه است که طی تجربه تواجد^۳ فاعل‌شناسایی در روند صعودی ادراک مراتب هستی و سپس بازگشت از آن حاصل می‌شود؛ از همین رو، به موازات هریک از مراتب هستی، مرتبه‌ای از شناخت معرفی می‌شود.^۴

نخستین سطح معرفت، معرفت بازنمودی یا حصولی است که به واسطه عقل و حواس ظاهری حاصل می‌گردد و ناظر بر شناسایی ماهیات است لذا تمایزات را تعیین می‌نماید و حاکی از واقع است و نه خود واقع؛ لذا تنها معرفت نموده‌ها و تمایزات آنان را در جهان محسوس نشان می‌دهد از همین رو سطح نازل شناخت محسوب می‌شود. هرچند شناخت نمود، بخشی از شناسایی است اما شناخت بود و وجود، شناسایی ژرف‌تری است^۵ و لذا

1. Zhuangzi, pp.16-17.

۲. قرایی، فیاض، ادیان خاوردور، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۵ش، ص ۸۱.

۳. یا نشسته فراموش کردن «تسوونگ» است از تهذیب نفس و الغای فعالیت اعضای بدن و از میان برداشتن حجب برای معرفت تائو؛ ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ص ۱۷۷.

4. Zhenhua, Yu, "The Expansion of Epistemology: The Metaphysical vs. the Practical Approach", *Springer Science Business Media B.V*, Vol.11, 2012, p.84.

۵. جای، چو و جای، صص ۱۵۳-۱۵۴.

شناخت نمودی، ناکافی معرفی می‌شود^۱ و مرادف دانستن آن با شناخت حقیقی، جهلی مرکب و بازدارنده برای دستیابی معرفت محسوب می‌شود.^۲

دومین مرتبهٔ شناخت به واسطهٔ تمرکز به ژرفای درونی و عدم توجه به بدن و نیز کنار گذاردن معرفت حسی مبتنی بر عقل جزم‌اندیش، حاصل می‌شود. چنین می‌نماید که با کم‌رنگ شدن بُعد مادیت در نفس و کنار رفتن برخی از حجاب‌ها، حقایق برزخی مکشوف می‌گردد و سطح دوم معرفت باز نمودی، پدیدار می‌شود که در آن حواس کاملاً متوقف نمی‌شود بلکه از حالت ظاهری که مدرک محسوسات مادی است به حواس باطنی که مدرک محسوسات باطنی است، ارتقا می‌یابد و معرفت به لایهٔ بالاتر هستی را که روحانی صرف نیست را به دست می‌دهد و کشف‌های صوری را حاصل می‌نمایند.^۳

این مرتبه، ناظر بر معرفت بر هستی، پیش از تحقق و فعلیت تمایزات است که در آن مرتبه، تائو بی‌نام، به صورت ذوات صرف موجودات بی‌شمار ظاهر گشته است^۴ و حقیقت که قبلاً در ورای دایره معرفت انسانی قرار داشت، به مرزهای درک بشری آمده است. در این مرتبه اضداد با وجود آن‌که دارای حدود هستند، فاقد تمایزند^۵ و لذا معرفت به این مرتبه، درهم آمیختگی و وحدت میان اضداد و موجودات را نمایان می‌کند. بنابراین فاعل‌شناسایی با تائو در تمامیت اولیه آن از خلال حجاب در تماس قرار می‌گیرد.^۶

از مرتبه دوم معرفت به بعد، مراتبی ذکر می‌شوند که در جرگه معرفت حضوری می‌گنجند. لازمه این نوع شناخت دقیق، حرکت وجودی است؛ حرکتی که انسان را از مرتبه کثرات یا «ده‌هزار چیز» ارتقا دهد و تعلق او را به دنیا مادی، بدن و ضمیر خود بکاهد تا حدی که به آلات بدنی و ابزارشناسایی حصولی بی‌نیاز شود^۷ و صور ذهنی تثبیت یافته در ضمیرش، از میان رود و نفسی مجرد گردد تا بتواند به نحو حضوری مجردات دیگر را

۱. ایزوتسو، توشیهیکو، ص ۳۸۱.

۲. لائوزه، ص ۷۱.

۳. همان، ص ۱۲.

4. Zhuangzi, p.18.

۵. شاید بتوان این معرفت را به دلیل اجتماع بین اضداد که از ویژگی‌های خیال است، معرفت خیالی نامید.

۶. ایزوتسو، توشیهیکو، ص ۳۷۶.

۷. فرزانه بدون نگاه کردن، می‌بیند، همان، ص ۳۱.

ادراک نماید.^۱

در سومین مرتبه سیر صعودی-معرفتی، فاعل‌شناسایی به تائو که مشتمل بر همه چیز در حالت استعداد مطلق است، آگاه می‌شود. این مرتبه معرفتی، ناظر بر ادراک مرتبه‌ای از هستی است که کثرات دارای حدود نبوده و هنوز تفاوت‌های ذاتی خود را نیافته‌اند لذا آنچه در این مرتبه ادراک می‌شود، وحدت یا به اصلاح جوانگ‌دزو درهم آمیختگی است.^۲ چهارمین مرتبه سیر صعودی-معرفتی که ناظر بر والاترین مرتبه معرفت است، ادراک مرحله متافیزیکی هیچ چیز است. در این سطح معرفتی، علم به‌مثابه نور در فرانور و تاریکی محو می‌شود و نه تنها زمین و آسمان فراموش می‌شود و همه اشیاء موجود، خارج از ضمیر قرار می‌گیرد و با طریقت وحدت و با حقیقت مطلق عینیت کامل می‌یابد بلکه آگاهی فاعل‌شناسایی به خود و مفهوم طریقت نیز از میان می‌رود.^۳ لذا آخرین بارقه‌های نور نیز از میان رفته و فاعل‌شناسایی که دیگر فاعل و آگاه نیست، خلا و هیچ چیز بودن می‌شود. از این پس، این بی‌حد تهی، بی‌هیچ مانعی، همان‌طور که اشیا علی‌الدوام تغییر می‌یابند، تغییر می‌یابد و با همه چیز همانند می‌شود.^۴

در این مرحله روند صعودی تواجد به انتها می‌رسد و روند نزولی آن آغاز می‌شود. فاعل تهی‌گشته، از مرحله هیچ چیز به مرتبه احد و سپس به هستی و عالم واقع نزول می‌نماید. در سیر نزولی، علم، نخستین صفتی است که در سالک «نشسته فراموش کرده» بیدار می‌شود. این علم به‌دلیل اتصال به سرچشمه یعنی تاریکی، نور خیره‌کننده و تابناک نیست و با وجود این‌که به حالت روزمره ضمیر و تماشای تمایزات باز می‌گردد، اما تمایزنا نیست^۵ و تنها حقایق عالم واقع را جلوه‌گر می‌کند،^۶ گویی ده‌هزار چیز را در مه و در حالت اتحاد نشان می‌دهد. از این رو، در معرفت کلان، جوهرها و ماهیت‌ها محل توجه و رویت نمی‌باشد.

۱. ایزوتسو، توشیهیکو، صص ۳۶۹-۶۶۸.

۲. مرتون، توماس، ص ۷۴.

۳. دانستن بدون دانستن، بهترین است؛ Lao Tzu, p.17; Zhenhua, p.89.

۴. ایزوتسو، توشیهیکو، ص ۳۷۶.

۵. نور سایه‌ای «پائو کوانگ».

۶. لائوزه، ص ۲۸.

۲.۵. موانع حصول معرفت

مبحث موانع شناخت به دلیل این که از مُعدّات تواجد عرفانی و وصول به مراتب والای معرفتی است، به طور ویژه مورد توجه لائوتزو و جوانگ‌دزو، قرار گرفته است. آنان به پنج مانع معرفتی اشاره می‌نمایند که در ذیل بدان اشاره شده است.

ذات‌گرایی: یکی از مهم‌ترین موانع معرفتی، ذات‌گرایی است. ذات‌گرایی انسان را به جهلی مرکب گرفتار می‌نماید و جهل را به مثابه معرفت برای آدمی نمایان می‌کند. در این اندیشه توجه ویژه‌ای به عالم ماده، جواهر و ماهیات آن‌ها می‌شود و انسان و تمام موجودات قائم بذات معرفی می‌شود، از این رو این موضع معرفتی، از نظر متقدمان مهم تائویی، نه تنها تعریفی نادرست از معرفت حقیقی ارائه می‌دهد، بلکه معرفت را به نازل‌ترین سطح فرو می‌کاهد.^۱ از این رو، در اندیشه جوانگ‌دزو، ذات‌گرایی به همراه دو ابزار آن یعنی عقل و زبان از مهم‌ترین موانع معرفتی شمرده می‌شوند. «تیغه را گند، بند را سست، روشنایی را کم کن. با غبار راه یگانه باش، پس به همانی ژرف می‌رسی».^۲

عقل: عقل به عنوان اصیل‌ترین ابزار کسب معرفت در فلسفه‌های ذات‌گرا، در نظام معرفتی تائویی یکی از مهم‌ترین موانع کسب معرفت، محسوب می‌شود.^۳ مانعی که از میان برداشتن آن، به دلیل عادت و باور انسان به مدل معرفتی ذات‌گرا، بسیار دشوار است.

معرفت‌شناسی لائودزو و جوانگ‌دزو مبتنی بر تبدل، پیوستگی و وحدت امور متضاد است، در صورتی که عقل بنا بر طبیعت خود، همه چیز را در چهارچوب تضاد میان خوب و بد می‌انگارد که این تمایل عقل ناشی از نگاه جوهرگرا به هستی است. عقل، انسان و تمام موجودات را قائم به ذات خود و وجودهای مستقل می‌پندارد و نه تنها موجودات را بلکه تمامی ارزش‌ها و امور روحی-روانی انسان را نیز چارچوب‌بندی می‌کند و می‌کوشد مرز دقیق تمام مفاهیم را مشخص نماید، مرزی که در معرفت‌شناسی تائویسم نه تنها مورد تردید قرار می‌گیرد، بلکه مضحک خوانده می‌شود: «اگر انسانی در مکان مرطوب بخوابد، به درد پشت مبتلا و سرانجام نیمه‌فلج می‌شود؛ لیکن آیا این در مورد ماهیان لجن‌زار نیز صدق

1. Zhuangzi, pp.13-24.

۲. لائوزه، ص ۵۶.

۳. عقل جزم‌اندیش مورد نظر است.

می‌کند؟ اگر انسان بر روی درخت زندگی کند، باید همیشه بر خود بلرزد و هراسناک باشد. ولی آیا این در مورد یک میمون نیز صادق است؟ کدام یک از این سه (انسان، میمون، ماهی لجن‌زار) مکان درست زندگی خود را می‌شناسد؟^۱

بنابر عبارات فوق، حکمی کلی، در جهان ماده، وجود ندارد و همه احکام، قواعد و قوانین تابع شرایط خاص خود هستند. این امر محدودیت عقل انسان برای شناخت یقینی را نمایان می‌سازد.

زبان: در اندیشه تائویی تمام نسبت‌ها متغییر هستند. این امر دلالت‌گر آن است که کاربرد زبان و استفاده از نام‌ها و واژگان نیز موقتی و مشروط است و البته مستلزم تجدد دائمی است. دلیل این امر ریشه در عدم جاودانگی و در نتیجه عدم ثبات زبان دارد. نام‌ها یا به تعبیر عام‌تر زبان، به هیچ امر متافیزیکی و ثابتی اشاره ندارند، بلکه ابزاری قراردادی هستند که وابسته به موقعیت می‌باشند.^۲ این ابزار برای شناسایی حقیقت جاودانه هستی ناکارآمد است و حتی مطابق این عبارت تائوته‌چینگ «تائویی که بتوان از آن سخن گفت جاودانه نیست، نامی که بتوان نامید، نام واقعی و جاودانه نیست»^۳، در زمره موانع معرفتی است که به خطا تصور معرفت را ایجاد می‌نماید زیرا زبان، نه تنها از لوازم ذات‌گرایی و عقل‌گرایی است بلکه مؤید نظام معرفتی ذات‌گراست. زبان، مولد نام، مفهوم و تمایز است؛ در حالی که معرفت حقیقی به وحدت فرامفهومی و فرانام اشاره دارد و غیرقابل توصیف است؛ تائو بی‌نام یا هیچ‌چیز همان است که یک -منشا همه چیز- از درون آن تولد یافته، یک مرتبه وحدت صرف است و اگر از آن سخن گفته شود یک به علاوه سخن می‌شود دو و دو به علاوه یک می‌شود سه و به هر میزان که از آن سخن بگوییم از فهم حقیقت یک بودن او بیشتر دور خواهیم شد.^۴

علاوه بر این زبان تحت تأثیر فرهنگ و اجتماعی است که در آن رشد یافته و محدودیت‌های بر آن فرض است. حتی اگر بتوان زبانی جهانی ایجاد نمود باز این زبان توسط نقطه نظر انسان محدود می‌شود. این در حالی است که آنچه را انسان حقیقت

۱. مرتون، توماس، ص ۹۳.

۲. گودرزی، مرتضی، هیدیکر و حکمت دائویی، تهران، نشر علمی، ۱۳۹۳ش، صص ۲۲۲-۲۲۴.

3. Lao Tzu, p.1.

۴. یولان، فانگ، ص ۱۵۳.

می‌داند، موجودات دیگری هم‌چون میمون‌ها، ماهی‌ها و... حقیقت نمی‌دانند. لذا زبان توانمندی ادراک و توصیف حقیقت واقعی که دربردارنده تمام جهان‌ها باشد را ندارد.^۱ بنابراین در این نظام معرفتی، زبان که مویذ عقل در رویکرد ذات‌گرا است، از موانع معرفتی محسوب می‌شود. «نامی بردن، محدود کردن یک چیز است. وقتی به ورای ابتدا بنگریم، مقیاسی نیابیم. وقتی به ورای انتها بنگریم، مقیاسی نیابیم.^۲ آن‌که می‌داند لب فرو می‌بندد. آن‌که می‌گوید، نمی‌داند.»^۳

از این رو حکیم لب فرو می‌بندد و هرگاه سخن بگوید بر مشروط بودن و موقتی بودن زبان آگاه است و وجه استعاری زبان را ادراک نموده و زبانی متناقض‌نما دارد.^۴

حواس ظاهری: برخلاف بسیاری از نظام‌های معرفت‌شناسی، حواس ظاهری در کتب متقدم تائویی در زمرهٔ موانع دستیابی به معرفت می‌گنجد زیرا اکتفا به ابزار حواس، انسان را در بند مادیات گرفتار نموده و مانع دستیابی او به مراتب والای معرفت می‌شود.^۵ «عشق به رنگ، چشم را بیاشوبد تا به‌درستی نبیند. عشق به نوای خوش، گوش را افسون کند تا به‌درستی نشنود. عشق به بوی خوش، سر را گیج کند. عشق به مزه‌ها کام را خراب سازد. امیال دل را می‌آشوبد تا سر به دیوانگی زند. این پنج، دشمن زندگی راستین‌اند.»^۶

نفس و جسمانیت: منیت، تعلق به دنیا و امور مادی و حسی، نیز از جمله موانع معرفتی است که مانع از صعود انسان به مرتبه معرفت حقیقی می‌گردد. لائودزو شناخت نفس و غلبه بر آن را بیداری می‌خواند^۷ و برای رسیدن به معرفت راستین، فراموشی نفس را

1. Tandon, Alok, "The Confucian and Taoist Approches to Truth and Their Contemporary Implications", *Indian Philosophical Quarterly*, vol.27, 1 & 2, 2000, p.33.

۲. مرتون، توماس، ص ۱۹۸.

۳. لائوزه، ص ۱۰۲.

4. Burik, Steven, "Thinking on the Edge: Heidegger, Derrida, and the Daoist GateWay, *Philosophy East & West*", University Of Hawai, I Press, vol.60, no.4, 2010, p.509.

5. Lao Tzu, p.4.

۶. همان، ص ۱۹۴.

۷. لائوزه، ص ۳۳.

ضروری می‌داند.^۱ علاوه بر این، وی بر ضرورت مسدودسازی تمام قوای نفس که همانند روزنه‌هایی، انانیت و معرفت حسی صرف را به درون نفس می‌آورد، تأکید می‌کند.^۲

عواطف: یکی دیگر از موانع جدی در راه معرفت آفرینی قلب، عواطف و احساسات انسان است.^۳ عواطف و احساسات، به دلیل این‌که منیت نفسانی را فزونی می‌بخشد و مانع تمرکز بر «ده یا ت» می‌شود،^۴ یکی از موانع معرفتی محسوب می‌شود. جوانگ‌دزو، در داستان خروس به‌خوبی به این امر اشاره می‌کند. وی می‌گوید خروس جنگی زمانی پیروز میدان خواهد شد که آتش جنگ‌جویی، توانمندپنداری خود و خشم به رقیب در وی فرو نشیند.^۵

جلوه‌گرشدن عواطف و احساسات حتی اگر به دلیل عشق به معرفت تائو باشد، عاملی بازدارنده در رسیدن به معرفت محسوب می‌شود.^۶

بنابر آنچه پیش‌تر ذکر شد، برای دستیابی به معرفت، تهی شدن از نفس و عواطف خود در اثر مجاهدت و دوری از شواغل مادی، حسی و آموخته‌های ذهنی حاصل تحکم مطلق عقل و زبان، ضروری است.

۲.۶. معیار صدق معرفت

از مهم‌ترین ملاک‌های معرفتی شده برای صادق بودن معرفت^۷ از سوی ذات‌گرایان، تطابق یک معرفت با واقعیت است. در نگرش تائویی، آنچه ذات‌گرایان واقعیت می‌دانند و برمبنای آن همه چیز را از هم تفکیک می‌کنند، صرفاً سطحی رویاگون و درهم‌ریخته است. «فرض کن در رویای خود را پرنده‌ای ببینی، در آن حالت بر فراز آسمان اوج

۱. مرتون، توماس، ص ۱۵۶.

۲. لائوزه، ص ۹۶.

۳. همان، ص ۴۴.

۴. «ده یا ت» تائو شخصی شده و حقیقی‌ترین بخش وجود انسان می‌باشد که او را به تائو مرتبط می‌کند.

۵. مرتون، توماس، ص ۲۳.

۶. همان، ص ۳۰۶.

۷. حقیقت و خطا در مورد علوم حصولی جاری است و در ادراکات حضوری به دلیل عدم وجود واسطه میان عالم و معلوم، امکان رخ دادن خطا وجود ندارد.

می‌گیری، فرض کن در رویا خود را ماهی ببینی، در آن حالت به ژرفا فرو می‌روی؛ در این هنگام که این چیزها را در رویا تجربه می‌کنی، آنچه تجربه می‌کنی حقیقت است) در داوری این امر هیچ‌کس چه ماهی و یا من نمی‌تواند مطمئن باشد که در واقع در حین انجام این گفته به این طریق خواب است یا در رویا.^۱

والا ترین درجه شناخت، فراتر از صدق و کذب است و معرفی معیار صدق برای آن عبث و غیرممکن است زیرا در این سطح از شناخت فاعل‌شناسایی، متعلق‌شناسایی و شناسایی متحد می‌گردند و تمایز میان آن‌ها از میان برمی‌خیزد. خود بی‌خودشدن در فاعل‌شناسایی به اندازه‌ای است که او از معرفت و اتحاد خود با دو رکن دیگر شناسایی ناآگاه است. این ناآگاهی موجب حذف تمام پیش‌فرض‌ها و دانسته‌ها پیشین گشته و معرفت او را فاقد لغزش می‌نماید.

واژه صدق و کذب، در والا ترین سطوح معرفت اشراقی که ناظر بر غایت تمام هستی و واقعیت است، فاقد معنا هستند زیرا اولاً در آن‌جا اضداد به سطح وحدت می‌رسند^۲ و ثانیاً صدق و کذب به عنوان دو واژه در محدودیت زبان هستند و لذا فاقد معرفت‌بخشی نسبت به حقیقت اصیل و نامتمایز واقعیت هستند.

در این نگرش، معرفت صادق از راه تمرکز بر درون و به‌نحو شهودی حاصل می‌شود. اگر بخواهیم با توجه به نظریات مربوط به صدق در مورد لائودزو و شارح مهم آثارش داوری کنیم، می‌توان با توجه به نظریه درون‌گرایی صدق در مورد گزاره‌های معرفتی، داوری نمود.

۲.۷. مرزها و حدود معرفت

هم‌چنان‌که ذکر شد، در نگرش لائودزو و جوانگ‌دزو، غایت و حقیقت مراتب هستی به هیچ‌چیز و مرتبه فوق هیچ‌چیز یعنی نفی‌نفی هستی، ارجاع داده می‌شود که این مرتبه از فرط روشنایی تاریک است و این تاریکی، یک تاریکی مطلق است و نور علم و اشراق که مقام هستی است، بارقه‌ای عبور یافته از دو تاریکی مطلق و محض، یعنی نفی‌نفی هستی و

۱. همان، ص ۲۷۵.

۲. اصل برابرسازی آسمانی

نفی هستی است و لذا یارای ادراک آن را ندارد، و تنها چیزی که می‌تواند ادراک نماید این است که خود از ذات نور سیاه که نفی‌نفی‌هستی و نفی‌هستی است، هستی یافته است. از این روست که علم و شناخت در آخرین حد خود، تهی را می‌یابد که هیچ درباره‌ی آن نمی‌تواند بگوید، از این روست که جوانگ‌دزو این جنبه سلبی و غیرقابل‌شناسایی تائو، را رازها می‌نامد. بدیهی است هرگونه تلاش برای شناسایی آن، موجب دور شدن از حقیقت خواهد شد.

«نگاه کنید، نمی‌توانید آن را ببینید، اگر گوش کنید، نمی‌توانید آن را بشنوید و اگر سعی کنید، نمی‌توانید آن را بدست آورده و لمس کنید. بالای آن واضح نیست، پایین آن تاریک نیست، یکپارچه، بی‌نام، به مأوای هیچ باز می‌گردد؛ جایی که همه شکل‌ها را در برمی‌گیرد، شکل بی‌شکل، ظریف، ماورای درک. به آن نزدیک شوید و آغازی ندارد. آن را دنبال کنید و پایانی ندارد. نمی‌توانید آن را بشناسید، ولی با سادگی در زندگی خود می‌توانید آن شوید. بدانید از کجا آمده‌اید؛ این عصاره‌ی خرد است».^۲

رازها سبب هستی و ناهستی است ولی خود هستی و ناهستی نیست. می‌سازد و نابود می‌کند ولی خود ساختنی و نابود شدنی نیست.^۳ مطابق عبارات تائوئه‌چینگ، معرفت کامل و احاطه‌ی ادراکی تام به حقیقت تائو غیرممکن است اما علم اجمالی به تجلی‌ها و جنبه ایجابی و افعالی تائو، که انسان یکی از آن تجلی‌ها است، ممکن می‌باشد.

۲.۸. یقین و حد نهایی آن

از منظر تائویی، شناخت در سطح عالم واقع و جهان محسوس اگر با رویکرد ذات‌گرایانه و

۱. «امپراطوری دریای جنوب شو نام داشت، امپراطوری دریای شمال هو، امپراطوری قلمرو مرکزی هوتون نام داشت. زمانی که هو و شو در قلمرو مرکزی با هم دیدار کردند، هوتون آن‌ها را بسیار گرمی داشت. به‌همین دلیل هو و شو به تأمل نشستند که چگونه باید خوبی‌های هوتون را پاسخ گویند. ایشان گفتند: همه انسان‌ها برای دیدن، شنیدن، خوردن، تنفس از هفت مجرا بهره‌مندند ولی این تنها هوتون است که از هیچ‌کدام از این‌ها بهره‌ای ندارد؛ بگذار ما این مجاری را برای وی پدید آوریم. ایشان هرروز در کار پدیدآوردن یک مجرا شدند تا این‌که در روز هفتم هوتون درگذشت»، ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ص ۳۰۹.

2. Lao Tzu, pp.4-5.

۳. مرتون، توماس، ص ۳۱.

با اتکابر عقل و حس حاصل شود، شناختی حصولی و غیریقینی است و احتمال خطا در آن وجود دارد. شناخت یقینی تائو به‌عنوان حقیقت هستی، برمبنای اشراق، ممکن است. «دشواریاب است، فرار است، فرار، آری، دشواریاب، با این همه اندیشه‌هایی در آن هست. دشواریاب، آری، فرار، با این همه چیزهای در آن هست. دشواریاب، آری، و مبهم، با این همه روح در آن هست، روح واقعی. یقینی در آن هست. از دور، از دیرباز، نامش را نگاه داشته است»^۱.

یقین در نازل‌ترین سطح، علم است، علمی حصولی و تابع معرفت وجودگرا، که با اشاره انسان مقدس نسبت به حقیقت ایجاد می‌شود. چنین می‌نماید باور به این سطح از معرفت، کتب تائویی را برآن می‌دارد که از نظام‌های معرفتی دیگر انتقاد نموده و از تائو راستین به اشاره سخن بگویند.

مرتبۀ دیگری که برمبنای آراء آنان می‌توان برای یقین در نظر گرفت، مرتبۀ علم حضوری، بی‌واسطه و از سنخ شهود اشراقی است که رؤیت حقیقی و عین‌الیقین است. آنچه در روند معرفت مهم و از معادات وصول به آن است، خلع بدن و تهی شدن از دنیا و ضمیر و... است. علم حضوری، حضور مجرد در نزد مجرد است و انسان با تهی شدن از حجب، مجرد و نورانی گشته و می‌تواند به معرفت بی‌واسطه و یقینی نایل آید.

برترین سطح یقین، مرتبۀ ای است که فاعل‌شناسایی در متعلق‌شناسی استغراق یافته است. این درجه معرفتی در توازی با مرتبۀ هیچ‌چیز است. آن‌که به این درجه که نهایت درجه نشسته فراموش کردن است، می‌رسد، بی‌تردید از حق سخن نمی‌گوید، زیرا این معرفت قابلیت انتقال به‌غیر را ندارد و تجربه تواجد شخصی، تنها راه ادراک آن است.^۲

نتیجه

نتایج پژوهش نشان می‌دهد، می‌توان از خلال منابع متقدم تائویی، پاسخ به مسائل اصلی معرفت‌شناسی را استنباط کرد. این امر تبیین نظامند مباحث معرفتی را ممکن نموده و امکان انتساب نظام معرفتی-اشراقی را به آنان قابل قبول می‌نماید. این نظام معرفتی، برمبنای

۱. همان، ص ۲۱.

۲. مینک و همکاران، ص ۸۷.

وحدت استوار شده است. از این رو ارکان معرفت دارای سنخیت هستند و فاعل‌شناسی، شناسایی و متعلق‌شناسایی صرفاً تجلیات متنوع تائو می‌باشند. معرفت امری ممکن و عبارت از شناخت حقیقت وجود متعلق‌شناسایی است. دستیابی به چنین شناختی مستلزم عبور از ماهیات و تحقق دادن خود ادراکی است که موجب تعالی از معرفت بازنمودی می‌شود. این فرآیند، نه به واسطه فعل عقلانی و پدیداری معرفت بلکه به دلیل اتحاد وجودی رخ می‌دهد. این اتحاد با برطرف نمودن موانع معرفتی چون ذات‌گرایی، عقل‌گرایی، زبان، توجه به بُعدمادی نفس، جهان و هم‌چنین احساسات، تحقق می‌پذیرد. اضمحلال حجاب‌ها مراتب معرفتی را که با مراتب متافیزیکی در توازی است، یکی پس از دیگری برای فاعل‌شناسایی حاصل می‌نماید و در متهادرجه معرفت، فاعل‌شناسایی به عدم‌آگاهی از وجود و هم‌چنین از علم‌حضور خود می‌رسد. بنابراین، آخرین انوار هستی‌آفرین و تمایزات رو به تاریکی می‌گراید و عرفان، تهی از شناخت می‌شود.

اما با انتهای سیر صعودی-معرفت، فاعل‌شناسایی، که دیگر فاعل نیست، وارد سیر نزولی می‌شود و هم‌چون آینه، تجلی‌های مکرر و نوبه‌نو تائو را به مدد نور کم‌سو، در یک تمامیت و وحدت منعکس می‌نماید و توامان تائو تاریک بی‌نام و تائو متجلی شده و نام‌دار را با دانش‌کلان ادراک می‌کند. در این میان قلب مهم‌ترین ابزار برای شناخت حقیقت واحد موجود در پس تجلیات تائوست و عقل و حس اشراق یافته، ابزار ادراک نوع تجلیات تائو هستند. چنین معرفتی در دایره صدق و کذب نمی‌گنجد؛ زیرا در والاترین سطوح معرفت اشراقی که ناظر بر غایت تمام هستی و واقعیت است، اضداد به سطح وحدت می‌رسند و نیز صدق و کذب به‌عنوان دو واژه در محدودیت زبان هستند و لذا فاقد معرفت‌بخشی نسبت به حقیقت اصیل و نامتمایز واقعیت هستند. باوجود این اگر بخواهیم با توجه به نظریات مربوط به صدق در مورد معرفت‌شناسی دو فیلسوف دائویی دآوری کنیم، می‌توان با توجه به نظریه درون‌گرایی صدق در مورد گزاره‌های معرفتی، دآوری نمود و اگر بخواهیم معیاری برای صدق معرفت‌شناسی این دو فیلسوف دائویی تعیین کنیم، این معیار عبارت است از تطابق معرفت با کنه هستی.

منابع

- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوتیسم، محمدجواد گوهری، تهران، روزنه، ۱۳۸۹ش.

- پاشایی، ع، *دائو: راهی برای تفکر*، تهران، چشمه، ۱۳۷۷ش.
- جای، چو و جای، وینبرگ، *تاریخ فلسفه چین باستان*، ع. پاشایی، بی‌جا، بی‌تا.
- راما کریشنان، سروپالی، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ع. پاشایی، ج ۱، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ش.
- قرایی، فیاض، *ادیان خاوردور*، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۵ش.
- گودرزی، مرتضی، *هیدیگر و حکمت تائویی*، تهران، علمی، ۱۳۹۳ش.
- لائوزه، *دائوده جینگ*، ترجمه ع. پاشایی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۵ش.
- مرتون، توماس، *این کتاب بی‌فایده است - آموزه‌های جوانگزه*، علیرضاتنکابنی، تهران، کاروان، ۱۳۸۳ش.
- مصلح، علی‌اصغر، *تجربه واحدا: مطالعه‌ای تطبیقی در مبانی عرفان‌های جهانی*، تهران، علمی، ۱۳۹۳ش.
- مولر، هانس جورج، *فلسفه‌ی دائو د جینگ*، محمدطباطبایی، تبریز، فروزش، ۱۳۹۴ش.
- مینک، دو وی؛ استریک من، مایکل و رینولز، فرانک، *آیین‌های کنفوسیوس، دائو و بودا*، غلامرضا شیخ زین‌الدین، تهران، مروارید، ۱۳۸۸ش.
- هاملین، دیوید، *تاریخ معرفت‌شناسی*، شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۴ش.
- هیوم، رابرت ارنست، *ادیان زنانه جهان*، عبدالرحیم گواهی، تهران، فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ش.
- وات، الان، *استاد پیر لائودزو پیروی از راه دل*، سیدمهدی ثریا، تهران، رشد، ۱۳۹۲ش.
- یولان، فانگ، *تاریخ فلسفه چین*، فرید جواهرکلام، تهران، فروزان، ۱۳۹۰ش.
- Burik, Steven, "Thinking On The Edge: Heidegger, Derrida, And The Daoist GateWay, *Philosophy East & West*", University Of Hawai, I Press, vol.60, no.4, 2010.
- Cheng, Chung-Ying & Bunnin, Nicholas, *Contemporary Chinese Philosophy*, USA, Blackwell Publishers, 2002.
- Edwardes, Paul, *The Eencyclopedia of Philosophy*, London, Collier Macmillan, 1972.
- Kjellberg, Paul, "Dao and Skepticism", *Springer Science Business Media B.V, Vol.6, Issue 3*, 2007.
- Lao Tzu, *Tao Te CHing*, Translated by Feng, G ia-Fu & Jane English, NewYork, NY: Vintage Books, 1989.
- Miller, James, *The Encyclopedia of Taoism*, Fabrizio Pregadio(ed.), New York, Routledge, 2008.
- Shien, GI-Ming, "The Epistemology of Buddhism, Taoism and Confusianism", *Philosophy*, vol.28, Issue 106, 2009.
- Tandon, Alok, "The Confucian and Taoist Approches to Truth and Their Contemporary Implications", *Indian Philosophical Quarterly*, vol.27, 1 & 2, 2000.
- Teodorescu. L., *Lie tzu*, Tao Page Org, Access in Semptember 2017.
- Zhenhua, Yu, "The Expansion of Epistemology: The Metaphysical vs. the Practical Approach", *Dao- A Journal of Comparative Philosophy*, vol.11, 2012.
- Zhuangzi, *Zhuangzi: the Inner Chapters*, Robert Eno(trans.), Retrieved from www.indiana.edu/~p374/Zhuangzi.pdf, 2016.