

## فهرست مطالب

۱	بررسی مسئله جعل در فلسفه اسلامی، دکتر لاله حقیقت - صدیقه میرزایی
۲۷	وحدت شخصی وجود در آینه تمثیل‌های عرفانی، دکتر محمد نصیری
۵۳	رویکرد مبنای‌گرا در تولید علم دینی، دکتر حمید فغفور مغربی
۸۹	وحی‌شناسی ملاصدرا، محسن عمیق
۱۱۵	تحلیلی بر رابطه هرمنوتیک روشی و فلسفی با تأویل و تفسیر قرآن کریم، دکتر اعلا تورانی - منیره سلطان احمدی
۱۳۷	اندیشه توحیدی در آثار سنایی، دکتر خدابخش اسداللهی
۱۶۵	مبانی انسان‌شناسی پست مدرنیسم و دلالت‌های تربیتی آن، دکتر طاهره جاویدی کلاته جعفرآبادی - مرضیه عالی
5	<i>Examining the Issue of Instauration in Islamic Philosophy, Laleh Haghighat, PhD</i> <i>Sedigheh Mirzaii</i>
7	<i>Personal Unity of Being as Reflected in Mystical Allegories, Mohammad Nasiri, PhD</i>
9	<i>The Foundationalist Approach in Producing Religious Science, Hamid Faghfour</i> <i>Maghrebi, PhD</i>
11	<i>Revelation from Molla Sadra's Perspective, Mohsen Amiq</i>
13	<i>Analysis of the Relationship between Methodological and hilosophical Hermeneutics</i> <i>and the Interpretation of the Holy Quran, Alla Tourani, PhD Monireh Soltan Ahmadi</i>
15	<i>The Monotheistic Idea in Sanai's Works, Khodabakhsh Assadolahi, PhD</i>
17	<i>A Review of the Foundations of Post-Modern Philosophical Views on Human Beings</i> <i>and Their Implications for the Educational System, Tahereh Javidi Kalateh Jafar</i> <i>Abaadi, PhD, Marziyeh Aali</i>

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## بررسی مسئله جعل در فلسفه اسلامی

دکتر لاله حقیقت\*  
صدیقه میرزایی\*\*

### چکیده

بحث جعل از جمله مسائلی است که در دوران پیش از اسلام مطرح نبوده است و ریشه‌های آن را می‌توان در دوران شیخ الرئیس یافت، هر چند ایشان نیز به طور روشن به آن نپرداخته است.

گروهی معتقدند که ریشه‌های این بحث را در عبارات شیخ اشراق به عنوان اولین کسی که به طور مبهم و غیر مشخص به این بحث پرداخته است می‌توان یافت. البته شایان ذکر است که نخستین کسی که به طور متقن و روشن به این بحث پرداخته، میرداماد است و سرانجام شاگردش، ملاصدرا این بحث را به صورت مستقل بیان کرده است.

واژه جعل در لغت و قرآن و همچنین در فلسفه دارای معانی مختلفی است و از دیدگاه‌های مختلف دارای تقسیماتی است که در مقاله به آن پرداخته شده است. البته شایان ذکر است که اختلاف دیدگاه در این خصوص موجب آثار و تبعاتی در دیگر مباحث فلسفی از جمله، فاعلیت نفس، فاعلیت خداوند و... شده است.

واژگان کلیدی: جعل، جعل بسیط، جعل مرکب، وجود، ماهیت، صیوروت، عوارض مفارق، وجود رابط.

### مقدمه

shaghayegh\_sh69@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز

esm5000@yahoo.com

\*\* کارشناس ارشد فلسفه و کلام دانشگاه شیراز

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۱۵

مسائل و موضوعات فلسفی مورد پژوهش ابتدا از نظم و ترتیب و دسته‌بندی دقیقی برخوردار نبوده است. قدر مسلم این است که کار مسلمانان صرفاً بازگو کردن گفته‌های پیشینیان و دنباله‌روی مطلق از آنان نبوده است، بلکه فلاسفه اسلامی توانستند با قدرت خلاقیت و ابتکار خویش، فلسفه یونانی را با تعالیم حیات بخش اسلامی ترکیب کنند و در پرتو انوار وحی و بیانات پیشوایان دینی، نظام فلسفی نضج یافته و متکاملی را عرضه بدارند. این فلسفه طی قرون و اعصار با تأسیس مکاتب مختلف فلسفی از قبیل مشاء و مکتب اشراق و ظهور نوابغی چون فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق و میرداماد بر غنا و تکامل خویش افزوده است، تا بدانجا که ارائه نظام فلسفی جدید حکمت متعالیه در پرتو اندیشه تابناک صدرالمآلهین شیرازی، به اوج بالندگی خود رسیده است. بحث جعل از جمله مسائلی است که به طور مفصل و مستقل تا پیش از میرداماد مورد توجه و بررسی قرار نگرفته است. بنابراین بحث پیرامون مسئله جعل از جمله مباحثی است که دانشمندان و محققان کمتر به آن توجه داشته‌اند و بیشتر، این بحث را به صورت مختصر و در میان مباحث مربوط به علیت مطرح کرده‌اند. هرچند موشکافی این بحث، گویای آن است که شاید بتوان آن را جزئی از مبحث علیت دانست ولی مطرح کردن آن به صورت مستقل و مستدل در خور اهمیت فراوان است و نتایجی علاوه بر نتایج علیت در پی دارد. بنابراین شایسته است در مورد سر آغاز این بحث و افرادی که به آن پرداخته‌اند و همچنین تقسیمات و متعلقات آن، تحقیق و بررسی شود.

### تاریخچه بحث جعل

اینکه انسان بتواند سیر تاریخی و پیشینه مسئله‌ای را دریابد به او کمک می‌کند تا بتواند تصور صحیحی از موضوع داشته باشد و ارتباط منطقی مباحث را با انگیزه و نیت صاحبان اقوال حفظ کند.

استاد مطهری جعل را از جمله مسائلی می‌داند که حتی نام و عنوانش تازه و بی‌سابقه است و در دوره‌های پیش از اسلام به هیچ شکلی مطرح نبوده و منحصرأ در جهان اسلام مطرح شده است (مطهری، مجموعه آثار، ص ۳۱-۲۶).

وی با بیانات مختلف و در کتاب‌های گوناگون به این امر تصریح می‌کند، مسئله جعل، مسئله‌ای است که در زمان شیخ اصلاً مطرح نشده و لذا شیخ هم نظری در مورد آن نداده

است... این مسئله در کتب آخوند و متأخرین هست، ولی در کتب شیخ نیست (همو، درس‌های الهیات شفا، ص ۱۰۸).

و در جای دیگر می‌فرمایند: این بحث اصلاً برای بوعلی مطرح نبوده است، بلکه شیخ اشراق در این زمینه سخنانی را عنوان کرده که باعث طرح بحث جدیدی به نام «جعل» شده است و چون آن افرادی که قول شیخ اشراق را نپذیرفته‌اند و نظر دیگری را بیان کرده‌اند، اتباع مشایین بوده‌اند، لذا این قول [قول به صیوروت] را منسوب به مشایین دانسته‌اند (همو، شرح مبسوط منظومه، ص ۴۱۸).

شهید مطهری عقیده دارد از آنجایی که این بحث برای قدما مطرح نبوده، لذا ممکن است کلماتی از آنان در تأیید قول به مجعولیت وجود یا عباراتی در تقویت مجعولیت ماهیت به نظر برسد.

البته عباراتی در کتاب‌های شفا، تعلیقات و ... یافت می‌شود که حاکی از آن است که شیخ به صورت مبهم به این مسئله پرداخته، یعنی در ضمن مباحث دیگر به آن پرداخته است که در فصول آینده به شرح و توضیح آنها می‌پردازیم؛ ولی این مسئله در زمان شیخ اشراق به تدریج جای خود را در میان مباحث فلسفی باز کرد، اگرچه می‌توان گفت در آن زمان به صورت مبحثی مستقل مطرح نبوده است.

ولی ایشان فصلی را تحت عنوان «فی کیفیت فعل نور الانوار قاهره...» قرار داده و در انتهای این فصل قاعده‌ای در مورد مجعولیت ماهیت ذکر نموده است (سهروردی، ص ۱۸۶).  
فخر رازی نیز بحث جعل را در برخی آثار خویش، از جمله در کتاب المباحث المشرقیه مطرح ساخته است (ص ۵۲).

در این کتاب، وی پس از بیان تقسیمات ماهیت، به این مطلب می‌پردازد که آیا بسایط مجعول هستند؟ عقیده وی در این کتاب این است که مرکبات مجعول‌اند. در جای دیگر از همین کتاب بر این مطلب که وجود به تنهایی صلاحیت علیت و معلولیت و جاعلیت و مجعولیت را ندارد، احتجاج می‌کند.

خواجه نصیرالدین طوسی با صراحت به بحث جعل نپرداخته و آن را تحت عنوانی معرفی نکرده است، ولی شاید بتوان از لابه‌لای مطالب بیان شده از سوی ایشان، عباراتی را پیدا کرد که گویای مسئله جعل باشد.

ایشان در کتاب *تجريد الاعتقاد* می گوید: جنس و فصل به جعل واحدی مجعول می گردند، و همچنین معتقدند که همان گونه که ماهیات مرکب در تحقیقشان محتاج به جاعل است، ماهیات بسیط نیز احتیاج به جاعل دارند (ص ۱۱۲).

قاضی عضدالدین ایچی در *المواقف*، در مرصد دوم از امور عامه مباحث مربوط به ماهیت را مطرح ساخته و بحثی را تحت این عنوان که آیا ماهیات ممکنه مجعول به جعل جاعل هستند یا خیر، پیش کشیده و اقوال سه گانه ای را مبنی بر مجعولیت ماهیات اعم از بسیط و مرکب و یا مجعولیت ماهیات بسیط و عدم جعل ماهیات مرکب و یا عدم جعل ماهیات مطلقاً ابراز کرده است و در آخر نیز به تحریر محل نزاع و ذکر منشأ مذاهب و اقوال مختلف در مسئله جعل پرداخته است (جرجانی، ص ۴۲-۵۵).

آغازگر بحث اصالت، میرداماد بوده است و نخستین بار وی با صراحت این مسئله را وارد فلسفه اسلامی کرد و از آنجایی که بحث جعل شباهت های فراوانی با بحث اصالت دارد، می توانیم میرداماد را مبدع بحث جعل به صورتی که اکنون در آثار متأخرین مطرح است بدانیم. میرداماد در آثار ارزنده خویش و در مهم ترین کتاب هایش از جمله کتاب *القبسات* و نیز در کتاب *الافق المبین* بحث جعل را مطرح ساخته است.

وی در کتاب *الافق المبین* در یک فصل به طور مستقل به بحث جعل می پردازد و در آغاز ضمن بیان اقسام جعل، جعل را به جعل بسیط و مؤلف تقسیم می کند. این تقسیم بندی پیش از میرداماد سابقه نداشته است. وی برای نخستین بار آن را مطرح کرده و در این فصل به مجعولیت ماهیت به جعل بسیط معتقد شده است (میرداماد، ص ۲۹-۲۸).

پس از میرداماد نوبت به شاگرد وی فیلسوف عالی مقام، ملاصدرا می رسد. وی در آثار ارزنده خویش از جمله: *المشاعر*، *شواهد الربوبیه*، *الاسفار الربعه*، به طور دقیق و متقن بحث جعل را بررسی می کند. مرحوم آخوند همان گونه که خود بیان می کند، ابتدا از نظریه استاد خویش، میرداماد، پیروی کرده و اصالت را چه در تحقق و چه در جعل از آن ماهیت می دانسته و وجود را امری اعتباری و انتزاعی تلقی کرده است، ولی پس از مدتی این حقیقت بر وی آشکار می شود که آنچه در خارج حقیقتاً اصیل است و اولاً بالذات مصداق دارد، وجود است، ماهیات اموری اعتباری و منتزاع از وجود هستند. پس آنچه اولاً و بالذات از سوی جاعل صادر می شود،

وجود است و ماهیت بالعرض و بالتبع وجود، تحقق می‌یابد.

حکیم لاهیجی، شاگرد میرداماد و ملاصدرا، بحث جعل را در کتاب *شوارق الالهام* که شرحی بر *تجربید الاعتقاد* است، مطرح کرده است. وی جعل را در مسئله بیست و هفتم و سی و پنجم و در مبحث مربوط به علم واجب، بیان کرده و برخلاف استاد گرانقدرشان، معتقد به اصالت و مجعولیت ماهیت است و وجود را امری اعتباری و منتزع از ماهیت می‌داند (لاهیجی، ص ۵۴۱). ایشان در بحث علم واجب، صراحتاً سخن از مجعول و مفاض بودن وجود به میان آورده و برای وجود، تحقق عینی قائل شده است (همانجا).

بنابراین، به طور متقن نمی‌توان گفت که ایشان معتقد به اصالت ماهیت است. بنابراین، در مسئله جعل، مردد المحمول هستند.

در دوره متأخر از حاج ملاهادی سبزواری باید نام برد. ایشان در کتاب *غرر الفراید* پس از آنکه وجود را به دو قسم رابطی و نفسی تقسیم می‌کند، اقسام جعل را یادآور می‌شود، سه قول در باب متعلق جعل برمی‌شمارد. آن‌گاه پس از مردود شمردن دو قول، عقیده و احتجاجات خویش را مبنی بر مجعولیت وجود به جعل بسیط بالذات ذکر می‌کند (سبزواری، *غرر الفراید*، ص ۶۱-۵۶).

بیشتر فیلسوفان متأخر پیرو ملاصدرا هستند، یعنی اصالت وجود چه در جعل و چه در تحقق را پذیرفته‌اند.

در خاتمه باید از فیلسوف معاصر و مفسر کبیر قرآن، علامه طباطبایی نام برد. ایشان در آثار گرانمای خود یعنی *بدایة الحکمه و نهایت الحکمه* بحث جعل را به عنوان درآمدی بر بحث علیت مطرح کرده و عنوان مستقلی را برای آن قرار نداده‌اند. از نظر ایشان نیز مجعول بالذات و مفاض از ناحیه علت وجود است و قول به مجعولیت ماهیت و مجعولیت صیوریت باطل می‌باشد (طباطبایی، ص ۱۵۶).

### تعریف جعل

جعل از دیدگاه‌های مختلف قابل بررسی و تبیین است

### الف. جعل در لغت

لفظ جعل از نظر لغوی معانی مختلفی دارد و معانی زیر را برای آن بیان کرده‌اند:

۱. گاهی جعل به معنای وضع و نهادن است، مانند وقتی که بگوییم «جَعَلَ الشَّيْءَ جَعْلًا»، در اینجا مثل اینکه گفته‌ایم «وَضَعَ الشَّيْءَ»؛ ۲. گاهی جعل به معنای نسبت دادن به کار می‌رود، مثلاً جعلت زیداً اخاک به معنای آن است که زید را به تو نسبت دادم «نسبتة إليك»؛ ۳. گاهی جعل به معنای شرط قرار دادن چیزی برای چیزی استعمال می‌شود، به عنوان مثال در «جعل له كذا علی كذا» گویی گفته‌ایم «شارطه به علیه»؛ ۴. جعل در مواردی نیز در جایی به کار می‌رود که شخص امری را با امر دیگر اشتباه گرفته است، مثلاً در «جعل البصره بغداد» انگار گفته‌ایم «ظنها اياها»؛ ۵. در مواردی نیز جعل به منظور انداختن چیزی روی چیزی استعمال می‌شود، در مثال «جعلت متاعك بعضه فوق بعض»، در واقع گفته‌ایم «القيته» (ابن منظور، ص ۱۹-۱۶).

#### ب. جعل در قرآن

جعل از جمله الفاظی است که در قرآن کریم به فراوانی استفاده شده است. راغب اصفهانی در کتاب معروف خود *المفردات* در این خصوص چنین می‌گوید: جعل لفظ عامی است در تمامی افعال که از فَعَلَ و صَنَعَ و سایر واژه‌های در این ردیف عام‌تر است. این لفظ در قرآن در پنج معنا به کار رفته است: گاهی جَعَلَ مانند صار و طَفِقَ و أَخَذَ عمل می‌کند که به معنای آغاز کردن است. نکته جالب این است که در این معنا فعل جعل لازم است و مفعول نمی‌گیرد، مانند این مثال که «جَعَلَ زَيْدٌ يَقُولُ كَذَا» یعنی زید شروع به صحبت کردن نمود. در واقع جعل در اینجا فعل کمکی است. دوم وقتی که جَعَلَ مترادف با أَوْجَدَ می‌باشد، به معنای ایجاد کردن است. در این مورد فعل جَعَلَ متعدی بوده و یک مفعول می‌گیرد مثل این آیه قرآن کریم: «جعل الظلمات والنور» (انعام/۱). سوم جعل به معنای ایجاد و آفرینش چیزی از چیز دیگری است مانند آیه «وجعل لكم من الجبال اكثانا» (نحل/۸۱). چهارم به معنای تغییر حالتی به حالت دیگر و گردیدن است در آیه «الذی جعل لكم الارض فراشاً» (بقره/۲۲). همین معنا مورد نظر است. پنجم به معنای حکم کردن به چیزی به حق یا باطل است، اما حکم به حق مانند آیه «انا رادوه إليك و جاعلوه من المرسلین» (قصص/۱۷) و حکم به باطل مانند «و يجعلون لله البنات» (نحل/۵۷) (راغب اصفهانی، ص ۹۲).

همچنین جعل به معنای نامیدن نیز به کار رفته است: قوله تعالى: «وجعلوا الملائكة الذی هم عباد الرحمن انا» ای سموهم، و همچنین به معنای تبیین: قوله تعالى «انا جعلنا قرآنا عربياً» و (...)

(زبیدی، ص ۲۵۸-۲۵۷).

صاحب کتاب معروف *تاج العروس* ضمن بیان معانی مذکور از قول راغب، خود نیز موارد دیگری بدان اضافه می‌کند. به نظر او جعل گاهی به معنای وصف کردن، گاهی به معنای تشریف و گاهی به معنای تبدیل و سرانجام در مواردی نیز به معنای حکم شرعی به کار می‌رود. آنچه از بررسی‌های فوق معلوم می‌شود آن است که فعل *جَعَلَ* در متون ادبی و قرآن کریم در قالب معانی مختلف و اغلب به سه شکل ظاهر می‌شود، در برخی موارد لازم بوده و مفعول نمی‌گیرد، در مواردی نیز متعدی است و در این حالت گاه یک مفعول و گاه دو مفعول می‌گیرد، البته مورد اول در فلسفه و به ویژه در بحث ما کاربردی ندارد، ولی در عوض هر دو حالت مورد دوم در فلسفه به کار رفته و از جمله مسائل مهم بحث جعل نیز می‌باشند.

#### ج. جعل در اصطلاح فلسفی

جعل در اصطلاح فلسفی عبارت است از تأثیر علت و افاضه او بر معلول و لذا بدین معناست که علتی معلولی را ایجاد می‌کند (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۴۱۹). پس جعل در حقیقت اثر خاص جاعل است (سجادی، ص ۱۹۵-۱۹۴).

با توجه به اینکه نحوه نگرش متکلمان، عارفان و گروه‌های مختلف فلاسفه نسبت به جعل متفاوت است، معنای جعل نیز نزد آنها یکسان نیست، مثلاً قائلان به اصالت ماهیت در تحقق و جعل، معنای خاصی از جعل را در نظر دارند. به اعتقاد آنان جعل نه به معنای ایجاد بلکه به معنای افاضه هویت و تقرر است (سهروردی، ص ۱۸۶). در حالی که به نظر قائلان به اصالت وجود در تحقق و جعل، جعل همان ایجاد و افاضه وجود است. حتی قائلان به مجعولیت اتصاف نیز به معنای خاصی از جعل معتقدند و آن را نوعی تعبیر و توصیف تلقی می‌کنند و علاوه بر این، عارفان نیز از جعل برداشت خاصی را مطرح کرده‌اند به این صورت که جعل به معنای افاده ظهور و نمود است (جوادی آملی، ص ۴۲۰).

اما اگر بخواهیم با ارائه تعریفی تا آنجا که ممکن است تعابیر مختلف را تحت یک عنوان قرار دهیم، شاید استعمال «مطلق افاده» کارساز باشد. زیرا هم افاده واقعیت را دربرمی‌گیرد و هم افاده ظهور و نمود را.

افاده ظهور و نمود در واقع همان تلقی عارفان از جعل است، زیرا به اعتقاد آنها وجود،



مخصوص حق تعالی است و ماسوای او کون و نمود اویند، پس جعل به این کاینات تعلق خواهد گرفت؛ اما افاده واقعیت نیز در حقیقت نظرات حکما را دربرمی گیرد، زیرا واقعیت، مقبول و مورد پذیرش هر سه گروه قرار می گیرد. به اعتقاد تمامی حکما، اگر واقعیت، ذاتی چیزی نباشد، آن چیز به مبدأ و علتی محتاج خواهد بود تا واقعیت را به او افاده کند.

البته شایان ذکر است که نظریه نهایی ملاصدرا در مورد جعل بازگشت به نظریه عرفا دارد و ایشان برای اثبات مطلوب خود برهانی ذکر کرده اند. این برهان بر اساس اصلی است که صدرالمتألهین درباره رابطه علت و معلول ابداع کرد و براساس آن وحدت شخصی وجود را پذیرفته و علت را به تجلی و تشأن بازگردانیده است (ملاصدرا، *شواهد الربوبیه*، ص ۴۹).

طبق این دلیل، رابطه علت و معلول به صورت اضافه اشراقی است، یعنی معلول، فقیر محض است و علت، غنی محض. پس این طور نیست که ذات معلول یک چیز باشد و اضافه اش به علت چیز دیگری، چون در این صورت آن رابطه و حیثیت، مستقل از علت است، حال آنکه معلول به تمام ذات و به تمام هویت خودش وابسته به علت است. پس تعلق و متعلق یک چیز است که ربط محض به علت است.

جاعل نیز باید غنی محض نه ذات یثبت له الغناء، غنی و بی نیازی باید عین ذات جاعل باشد و گرنه جاعل در مقام ذات بی نیاز نخواهد بود. پس وجود اشیا چیزی جز تجلیات مبدأ حق و شئونات و اطوار و ظهورات حقیقت واحد حق تعالی نیست.

#### جعل بسیط و مرکب

پس از ارائه معانی جامع برای جعل، نوبت به بیان اقسام آن می رسد. میرداماد نخستین تقسیم بندی در اقسام جعل را، در کتاب *الافتق المبین* این گونه بیان می کند:

الجعل إما بسیط هو جعل الشیء و اثره التابع له نفس ذلك الشیء و يتقدس عن تعليق شیء بشیء و لا یكون بحسبه الا مجعول فقط، یبدعه الجاعل و یفیض نفسه و یعتبر عن تلك المرتبه المجعولة بتقرر الذات و قوام المهیة و فعلیتها و اما مولف هو جعل الشیء شیئاً و تعبیره ایه و اثره المراتب علیه هو الاهیة التركیبه الحمیة و لا یتعلق بشیء واحد بل له

مجعول و مجعول إليه (ص ۱۰).

جعل بر دو قسم است: یکی جعل بسیط که به آن جعل ابداعی هم می‌گویند و دیگری جعل تألیفی یا مرکب که جعل اختراعی هم خوانده می‌شود.

منظور از جعل بسیط همان جعل الشیء است و این نوع جعل، شیء را موجود می‌کند به طوری که قبل از جعل می‌گوییم فلان شیء نیست و بعد از جعل می‌گوییم فلان شیء است و اثر آن نفس شیء و ابداع مجعول است که در این صورت مجعول یا وجود است یا ماهیت.

مقصود از جعل تألیفی این است که شیء پس از به وجود آمدن دارای هیئت و حالت می‌گردد، یعنی همان «جعل الشیء شیئاً»، این نوع جعل صفت آفرین است و در شیء ویژگی نو پدید می‌آورد. خصوصیت این نوع جعل این است که دو طرف طلب می‌کند: اول، مجعول است و دوم، آنچه که جعل بر آن واقع می‌شود یا همان مجعول إليه.

اگر جعل مرکب باشد جاعل یا وجود را به یکی از ماهیات متعین می‌نماید یا آنکه ماهیت را موجود می‌کند. قول صیوروت مربوط به این نوع جعل است. فخر رازی در بیان اقسام جعل می‌فرماید:

اعلم: أن صیغه جعل، قد تجيء متعدية إلى مفعول واحد، يكون معناها: الإحداث والتكوين. قال تعالى: «جعل الظلمات والنور» (انعام/۱) و قد تجيء متعدية إلى مفعولين و يكون معناها: جعل الذات موصوفة بصفة (فخر رازی، ص ۲۲۴).

«جعل» از افعال متعدی است که اگر یک مفعول بگیرد، جعل بسیط است و اگر دو مفعول بگیرد، فعل مرکب است.

وقتی که محمولی بر یک موضوع حمل می‌شود این محمول یا داخل در ذات موضوع است که در این صورت به آن ذاتی گویند، یا خارج از ذات و ماهیت موضوع است که در این حالت به آن عرضی می‌گویند. خود عرضی دو قسم است: لازم، یعنی غیر قابل انفکاک و مفارق یعنی قابل انفکاک (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۴۲۵-۴۲۳).

جعل تألیفی تقریباً شبه محسوس است، یعنی هر چیزی که دارای یک صفت عرضی مفارق باشد در عروض این صفت عرضی، به علت نیاز دارد که با جعل تألیفی این شیء را متصف به این صفت بکند (ابراهیمی دینانی، ص ۳۱۷-۳۱۲).

صدرالمثلهین در کتاب اسفار اربعه برای توضیح بیشتر مفهوم جعل بسیط و جعل مرکب، این

دو نوع جعل را به «تصور و تصدیق» تشبیه کرده است. عبارت ایشان چنین است:

نظیر ذلك بحسب الكون الذهني التصور و التصديق فإن التصور نوع من الإدراك لا يتعلق إلا بماهية الشيء أي شيء كان و التصديق نوع آخر منه يستدعي دائماً طرفين و هما موضوع و محمول بأن يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فأثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن و أثر التصديق صيرورة الشيء شيئاً و ... (ملاصدرا، سفار، ص ۳۹۷).

«جعل بسیط» متناظر با ایجاد تصور در ذهن و «جعل مرکب» متناظر با تصدیق است، زیرا تصور، ادراکی است که جز به ماهیت شیء تعلق نمی‌گیرد و اثر آن حصول نفس شیء است در ذهن و تصدیق نوع دیگری از ادراک است که همواره نیازمند دو طرف است، یعنی موضوع و محمول و اثر تصدیق، ثبوت یک شیء است برای شیء دیگر در ذهن.

البته شایان ذکر است که همین تشبیه را میرداماد، استاد ملاصدرا، در کتاب *الافق المبین* برای توضیح بیشتر انواع جعل بیان کرده است (میرداماد، ص ۱۰).

**تقسیم جعل به بسیط و مرکب به تبع تقسیم وجود به رابط و نفسی**

حکیم سبزواری معتقد است به دلیل آنکه وجود دو قسم است، وجود نفسی و وجود رابط، قهراً جعل هم بر دو قسم است جعل بسیط و جعل تألیفی.

لرابط و النفسی الوجود أذ قسم فالجعل التألیف و البسیط عم (سبزواری، شرح المنظومه، ص ۲۲۲).

استاد مطهری در توضیح سخن حکیم سبزواری آورده است که ما گاهی یک قضیه‌ای مثل «انسان موجود است» را به کار می‌بریم. در اینجا یک موضوع داریم که «انسان» است و محمولی که «موجود» است. به این قضایا، قضایای ثنایی یا هلیات بسیطه می‌گویند. «هستی» در این قضیه، وجود نفسی است. در اینجا جعل بسیط صورت گرفته است، یعنی همان ثبوت شیء و گاهی یک قضیه‌ای مثل «انسان کاتب است» را به کار می‌بریم. در اینجا ما سه چیز داریم: موضوع و محمول و رابط. به این نوع از قضایا، قضایای ثلاثی یا هلیات مرکبه می‌گویند. به هستی در این قضایا، وجود رابط می‌گویند و در این موارد جعل مرکب یا همان جعل تألیفی صورت گرفته است. پس متعلق جعل تألیفی «وجود رابط» و متعلق جعل بسیط «وجود نفسی» است (مطهری، شرح منظومه، ص ۲۲۲).

ص ۴۲۹-۴۲۵).

ذکر این نکته لازم است که اگر چه هر جا جعل تألیفی است، مجعول «وجود رابط» است ولیکن بر عکس این امر صادق نیست. یعنی این طور نیست که در هر مورد که «وجود رابط» است، جعل تألیفی نیز هست (جوادی آملی، ص ۴۴۳-۴۴۲).

حکیم سبزواری همانند ملاصدرا به این امر معتقد است که حمل عوارض ذاتی برای ملزوم و معروض به ضرورت بوده است نه به امکان، در صورتی که امکان تنها در مورد عوارض مفارق که جعل تألیفی نیز در آنجا صادق است، به کار می‌رود. توضیحات بیشتر این دو نظر را به بخش‌های بعد واگذار می‌کنیم.

#### آیا تقسیم جعل به بسیط و مرکب صحیح است؟

برخی بر این باورند که جعل همواره بسیط است و تقسیم جعل به مرکب و بسیط تقسیم درستی نیست، چون ما در هر قضیه‌ای موضوع و محمول و نسبت یا همان رابط بین موضوع و محمول را داریم و جعل نسبت نیز مانند جعل موضوع و محمول، جعل بسیط است.

عبارت صدرالمتألهین در مورد این خصوص چنین است:

ولا يتوهم أن كون الذات ذاتاً متفرعاً على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة إلى الجاعل فيكون هذه النسبة أيضاً محتاجاً إلى الجاعل و مجعولة له و كذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج إلى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية (ملاصدرا، اسفار، ص ۳۹۸).

صدرالمتألهین این توهم را خطا دانسته است، زیرا نسبت بین موضوع و محمول از آن جهت که نسبت است مورد غفلت است، بلکه فانی در دو طرف است.

در جعل تألیفی، جاعل موضوع را دارای محمول و محمول را به موضوع اعطا می‌کند و نسبت در این میان به طور مستقل مورد توجه قرار نمی‌گیرد، بلکه معنای حرفی است و بالتبع و بالعرض جعل می‌شود و اگر موضوع و محمول و نسبت بخواهند به طور مستقل جعل بشوند، جعل تألیفی به جعل بسیط تبدیل می‌گردد و نسبت در این صورت معنای حرفی نیست، بلکه در حد ذات خود ماهیتی از ماهیات ذهنی و یا خارجی است و درباره این ماهیت، نحوه وجود آن و همچنین احتیاج آن به جاعل باید بحث جدیدی مطرح شود، آن‌گاه در آن بحث آن‌گونه که برهان اقتضا نماید به مجعولیت ماهیت یا وجود آن و همچنین مجعول نبودن ذات و ذاتیات و یا

لوازم ضروری آن برای ذات حکم شود (جوادی آملی، ص ۲۹۹).  
البته میرداماد نیز در کتاب *الافتق المبین* عبارتی مشابه عبارت ملاصدرا آورده است  
(میرداماد، ص ۱۰)

در شرح منظومه نیز در این باره آمده است که در واقع و نفس الامر جعل تألیفی نوعی اعتبار از جعل بسیط نیست و این امر بستگی دارد به اینکه رابطه جوهر و عرض را چگونه مدنظر قرار دهیم. گاهی رابطه جوهر و عرض را یک رابطه سطحی تلقی می کنند، مثلاً اینکه می گویند: جاعل سفیدی را جعل کرده است و سفیدی مکانی می خواست و آن را روی فلان جسم آفرید و إلا خود جسم همان چیزی است که بوده است، ولی این تفکر نادرستی از موضوع است (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۴۳۷).

گاهی رابطه جوهر و عرض را این طور می دانند که موضوع از درون خودش متحول می گردد، یعنی موضوع به گونه ای بوده است و به گونه ای دیگر تبدیل می شود. این همان است که می گویند وجود رابط وجودی است که «کونه لِنفسه عین کونه لغيره» است، یعنی او اصلاً نفسیتی از خودش ندارد، جز مال او بودن. یعنی اضافه ارتباط وجودی عین وجود است. به عبارت دیگر، وجود عرض، با اضافه اش به جوهر یکی است (همان، ص ۴۳۸).

تعریف عرض به اینکه وجود لِنفسه آن، عین وجود لغيره است از باب زیادی حد بر محدود است. این طور نیست که عرض هم وجود فی نفسه داشته باشد و هم وجود فی غیره، چون در صورت اخیر نیازی به وجود رابط نخواهد بود. و از آنجایی که حیثیت فی نفسه عرض ضعیف است نیازمند به غیر است، بنابراین وجود رابط، این نیاز و احتیاج را برطرف می کند. البته بدون این که مستقل در نظر گرفته شود.

البته، ملاصدرا پا را از این هم فراتر می گذارد و اعتقاد دارد که تغییر در عرض بدون تغییر در جوهر محال است، یعنی هر تغییر در عرض، عین تغییر در جوهر است و بر عکس.

آیت الله جوادی آملی در *رحیق مختوم* برای بیان اینکه جعل تألیفی وجود دارد و بازگشت به جعل بسیط نمی کند، بحث حرکت را پیش می کشد و از این طریق عدم بازگشت جعل مرکب به جعل بسیط را بیان می کند.

ایشان می فرمایند: طبق نظر مشهور حکما چون حرکت بیگانه از متحرک است، مجعول به جعل تألیفی است و بر اساس حرکت جوهری، چون حرکت از درون شیء برمی خیزد، بنابراین،

اگر شیء با جعل بسیط ایجاد شود، ایجاد شیء در واقع به معنای متحرک بودن آن شیء است. اگر مقصود از این سخن این باشد که طبق مبنای حرکت جوهری، جعل تألیفی دیگر در کار نیست، این سخن نادرست است و اگر به این معنا باشد که حرکت و وجود مغایرت در مفهوم و یگانگی در مصداق داشته باشند این سخن مورد پذیرش است، چون مقصدی که محرک به سوی آن در حرکت است و برای متحرک کمال محسوب می‌گردد، بیگانه از متحرک است، لذا جعل حرکت، جعل تألیفی است (جوادی آملی، ص ۴۴۰-۴۳۸).

طبق حرکت جوهری، حرکت لبس بعد لبس است، یعنی برای متحرک در طی حرکت به تدریج کمال تازه‌ای روی کمال سابق می‌آید و محرک مرتبه و درجه بالاتری را نسبت به درجه قبلی، به متحرک اعطا می‌نماید و این اعطا همان جعل تألیفی است، پس بر اساس حرکت جوهری جعل تألیفی موجود است و اعطای یک وجود یعنی یک امر عرضی به وجود دیگری یعنی جوهر، جعل تألیفی است و امر واسطه در ارتباط، وجود رابط است.

اگر این طور بیان شود که جعل حقیقی همان جعل جوهر یا عرض است که جعل بسیط هستند و وجود رابط به تبع، جعل می‌شود و جعل حقیقی نیست، در این صورت، دیگر جعل تألیفی نخواهیم داشت.

در جواب این سخن باید گفت، جعل حقیقی در مقابل جعل مجازی است و جعل تبعی در مقابل جعل استقلالی است. بنابراین، ممکن است چیزی مورد جعل حقیقی واقع گردد، ولی ذات و حقیقت آن عین تبعی بودن آن باشد (جوادی آملی، ص ۴۴۲).

نتیجه‌ای که از مبحث ارائه شده گرفته می‌شود این است که جعل تألیفی عرض، از جعل بسیط جوهر استقلال ندارد و در هر جعل بسیطی، جعل تألیفی نهفته است و وجود رابط مورد جعل حقیقی واقع می‌گردد، ولی ذات و هویت مستقلاً ندارد، بلکه عین ربط و نیاز است.

شهید مطهری مواردی را که جعل تألیفی در آنجا واقع می‌شود چنین بیان می‌کند: در مجردات جعل تألیفی معنا ندارد و مجردات به جعل واحدی، اصل وجود و کمالات را دارا هستند. در مورد مادیات، حکما معتقد هستند که ماده‌المواد به جعل بسیط مجعول است، ولی صور و اعراض مجعول به جعل تألیفی هستند و جعل بسیط مساوی با ابداع و جعل تألیفی مساوی، تکوین است (مطهری، شرح منظومه، ص ۲۱۶-۲۱۵).

استاد مطهری با پذیرش اصالت وجود و حرکت جوهری، جعل صور جوهریه را به نحو بسیط

پذیرفته‌اند و جعل بسیط را مساوی با ابداع نمی‌دانند و جعل تألیفی را به این صورت که مستقل از جعل بسیط باشد دارای عینیت نمی‌دانند.

به عقیده شهید مطهری، مواردی مثل جعل صورت برای ماده و جعل عرض برای موضوع که گمان تألیفی بودن به آن می‌رود نیز جز جعل بسیط چیز دیگری نیست.

پس بر اساس نظر بیان‌شده، چنین نیست که بتوان چیزی را مفروض الوجود گرفت و چیز دیگری را برای او جعل کرد و به تعبیر صحیح‌تر، او را چیز دیگر قرار داد بدون اینکه پای جعل در کار باشد و بدون آنکه افاضه وجود به نفس آن شیء مفروض شود (همان، ص ۲۱۶).

همان‌طوری که قبلاً بیان شد تقسیم جعل به بسیط و مرکب به تبع تقسیم وجود به رابط و نفسی است. استاد مطهری می‌فرماید: بنابر اعتباریت وجود شکی نیست که وجود، دو اعتبار دارد: اعتبار «فی نفسه» و اعتبار «رابط»، ولی بنابر اصالت وجود، وجود رابط و فی نفسه معنای دیگری پیدا می‌کند که عبارت است از «وجود تعلقی و فقری» و «وجود مستقل و وجوبی». به علاوه، بنابر اصالت وجود، همین دو اعتبار نیز در مفهوم وجود صادق است اگر مقصود از این دو وجود یعنی وجود رابط و نفسی، دو نوع معنا و مفهوم از وجود باشد. این بحث که جعل بر دو قسم است، جعل بسیط و جعل تألیفی، و در هر دو مورد جعل به وجود تعلق می‌گیرد، دیگر موردی نخواهد داشت (همان، ص ۲۰۳).

بنابراین ایشان معتقدند که مسئله جعل به این صورت که جعل به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم بشود، یک نوع پیروی از منکران اصالت وجود است، یعنی این نوع تقسیم‌بندی برای جعل با اصالت وجود سازگاری ندارد.

به عبارت دیگر، بنابر اصالت وجود در جعل و در تحقق، حقیقت ایجاد عین حقیقت وجود است و چگونه ممکن است حقیقت ایجاد را تقسیم کنیم به ایجاد فی نفسه و ایجاد که رابط است، زیرا هر ایجاد را در نظر بگیریم حقیقتش رابط است. پس دو نوع ایجاد نمی‌توانیم داشته باشیم. بنابراین که وجود مجعول است و وجود عین ایجاد است، چنین به نظر می‌رسد که ما دو نحوه جعل و دو نحوه وجود و دو نحوه ایجاد نداریم (همان، ص ۲۱۵).

بنابراین، شهید مطهری تقسیم‌بندی جعل به بسیط و مرکب را زیر سؤال می‌برد و با توجه به گرایش اصالت وجودی و حرکت جوهری، فقط معتقد به جعل بسیط است و جعل بسیط را دارای دو قسم می‌داند و اقسام این جعل را چنین بیان می‌کند:

جعل بسیط دو قسم است: یکی جعل وجود ثابت و دیگری جعل وجود سیال و در آنجا که جعل وجود سیال است در مراحل مختلف معانی و ماهیات کثیر اعتبار می‌شود و شئون و جلوات متعدد پیدا می‌کند و ذهن کثرت ساز انسان مرتبه‌ای را از مرتبه دیگر و جلوه را از متجلی جدا می‌سازد و به صورت شیء مباین اعتبار می‌کند (شرح مبسوط منظومه، ص ۲۱۶).

در مورد حرکت‌های عرضی، شهید مطهری معتقد است که حرکت‌های عرضی به تبع حرکت در جوهر پدید می‌آید. و این طور نیست که اعراض به جعل تألیفی جعل گردند، بلکه جعل عرض از جعل بسیط جوهر استقلال ندارد (همانجا).

از گفته‌های ایشان چنین استنباط می‌شود که جعل فقط، جعل بسیط است و جعل تألیفی موردی ندارد و اشیا فقط با همان جعل بسیط یعنی وجود فی نفسه موجود می‌گردند.

البته بیان این نکته لازم است که ایشان در کتاب حرکت و زمان نظری متفاوت نسبت به نظر فوق ابراز می‌دارند و می‌گویند که همه جعل‌ها، جعل بسیط نیست و جعل عرض، جعل تألیفی می‌باشد. جعل بسیط تنها جعل ذات شیء است، ولی در جعل تألیفی هم مجعول و هم مجعول له داریم. وجود عرض، وجودی است که نحوه‌اش تعلق و اضافی است و وجود لافسه آن عین وجود لغیره‌اش می‌باشد. تحقق عرض با تحقق آن برای موضوعش و اتصاف موضوعش به آن یکی است. چنین جعلی را جعل تألیفی می‌گوییم (مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ص ۲۶۵).

شاید بتوان گفت با قائل شدن به حرکت جوهری بتوانیم دو نظر استاد مطهری را جمع کرده، به این طریق که جعل تألیفی مستقل وجود ندارد و جعل بسیط، در درون جعل تألیفی وجود دارد.

### جعل بالذات و جعل بالعرض

حکیم سبزواری به اعتبار دیگری جعل را به بالذات و بالعرض تقسیم می‌کند. البته این نوع اعتبار را میرداماد هم به‌طور مجمل بیان کرده است. ایشان در کتاب *الافق المبین* ضمن بحث از مبحث جعل در فصل «فیه اشباع العقول فی تحقیق الجعل و الحمل و ما یلتصق بذلک» در مواردی جعل بالذات و بالعرض را به کار برده است (میرداماد، ص ۹).

حکیم سبزواری در شرح منظومه می‌فرماید:



اگر وجود را به عنوان مجعول در نظر بگیریم جعل وجود، بالذات خواهد بود. ماهیت و ضرورت در مقابل آن، مجعول بالعرض می‌باشد. یعنی اینکه ماهیت نیز مجعول است، ولی به صورت مجاز و برای مجعول بودن نیازمند به واسطه در عروض می‌باشد و اگر ماهیت را مجعول بالذات قرار دهیم، وجود و ضرورت در مقابل آن، مجعول بالعرض می‌باشند و همچنین ضرورت را اگر مجعول بالذات بگیریم، وجود و ماهیت، مجعول بالعرض خواهند بود و نیازمند حیثیت تقیدیه می‌باشند (شیرازی، ص ۳۷۴).

معنای واسطه در عروض این است که یک صفت و ویژگی را که در وصف یک شیء است، به واسطه ارتباط و علاقه شیء مذکور با شیء دیگری، آن خصوصیت و ویژگی، به شیء دوم نیز استناد داده شود. مثلاً وقتی می‌گویند «جری النهر» جریان را به جوی نسبت می‌دهید، ولی در حقیقت جریان برای آب است، یعنی آب است که متصف به جریان است. پس در اینجا صفت آب (مظروف) را به جوی (ظرف) نسبت داده‌اید. واسطه در عروض، جریان آب است، یعنی جریان واسطه در نسبت و اسناد مجازی این صفت به نهر است.

پس جعل بالعرض، یعنی اسناد جعل به مجعول (مثلاً ماهیت) واسطه در عروض داشته باشد یا به تعبیر دیگر، جعل را مجازاً (به ماهیت) اسناد دهیم و جعل بالذات آن است که بدون واسطه در عروض و حیثیت تقیدیه، اولاً و بالذات و حقیقی باشد (همانجا).

### بیان اقسام جعل از دیدگاه ملاهادی سبزواری

حکیم سبزواری در بیان اقسام جعل می‌فرماید:

ثم شرعنا فی إستیفاء أقسام الجعل بقولنا: بالذات و بالعرض من جعل مرکب و من جعل بسیط و هی أربعة فی الثلاثة المذكورة من مجعولية الوجود و الماهية و الصيرورة إضرب فتصیر إثنی عشر. فعلى القول المرضی ما هو الصحیح من هذه الوجود، جعل الوجود بالذات جعلاً بسیطاً، جعله بالعرض مرکباً، و جعل الماهية و الاتصاف بالعرض بسیطاً و مرکباً، و ماهو الباطل جعله بالذات مرکباً، و جعله بالعرض بسیطاً و جعلهما بالذات بسیطاً و مرکباً و قس علیه الصحیح و الباطل على قول الاشرافی و على القول بجعل الاتصاف و إن شئت فانظر إلى هذا الجدول (سبزواری، شرح المنظومه، ص ۲۳۰).

على قول بعضی المشائین یعنی جعل الاتصاف	على قول الإشرافی یعنی جعل الماهیه	على المرضی یعنی جعل الوجود
---	--------------------------------------	-------------------------------

جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الماهيه بسيطاً بالذات	جعل الماهيه بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات
جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الماهيه بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الماهيه بسيطاً بالعرض
جعل الماهيه بسيطاً بالذات	جعل الماهيه بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض
جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الماهيه مركباً بالذات	جعل الوجود مركب بالعرض	جعل الماهيه مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض
جعل الماهيه مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الماهيه مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الماهيه مركباً بالعرض
جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الماهيه مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض
باطل	صحيح	باطل	صحيح	باطل	صحيح

همان طوری که ملاحظه می کنید، حکیم سبزواری در این جدول ۱۲ فرض را برای جعل برمی شمارد که مطابق هر یک از مشرب های اشراق یعنی قائلان به جعل ماهیت، مشاء یعنی

قائلان به جعل اتصاف و حکمت متعالیه یعنی قائلان به جعل وجود، ۶ فرض صحیح و ۶ فرض باطل است. بنابر قول مجعولیت وجود که قول مختار حاجی سبزواری نیز می‌باشد، جعل بسیط بالذات تنها به وجود تعلق می‌گیرد و ماهیت و اتصاف، مجعول به جعل بسیط بالعرض هستند و همچنین جعل مرکب بالذات به چیزی تعلق نمی‌گیرد، بلکه جعل مرکب بالعرض به وجود، ماهیت و اتصاف تعلق می‌گیرد.

مطابق قول به مجعولیت ماهیت نیز، تنها ماهیت بسیط بالذات جعل می‌گردد و جعل وجود و اتصاف چه بسیط و چه مرکب تنها بالعرض هستند. همچنین مطابق قول به مجعولیت اتصاف، آنچه متعلق جعل بسیط بالذات است، اتصاف است و جعل وجود ماهیت اعم از آنکه بسیط یا مرکب باشد، تنها بالعرض است.

اشکالی که استاد مطهری به جدول فوق وارد می‌کند، این است که مطابق مشرب مجعولیت وجود، جعل اعراض مفارق برای ذات، جعل مرکب بالذات است و جعل بالذات منحصر در جعل بسیط وجود نمی‌باشد. در این جدول جعل مرکب تنها به نحو بالعرض، صحیح تلقی شده است. حال آنکه مصداق جعل مرکب بالعرض همان‌طور که خود مرحوم سبزواری اشاره کرده است جعل ذات برای ذات است و شامل جعل اعراض مفارق نمی‌گردد. جعل اعراض مفارق، مطابق قول به مجعولیت وجود، جعل اولاً و بالذات است نه ثانیاً و بالعرض و به نحو ترکیبی است نه بسیط، حال آنکه در جدول مذکور قول به جعل مرکب بالذات وجود، قولی باطل شمرده شده است (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۳۱۷).

به نظر می‌رسد نقد استاد مطهری نقدی به جا و صحیح است و باید قول جعل مرکب وجود به نحو بالذات نیز قول صحیح شمرده شود.

### مدار بحث جعل

مناط نیازمندی به علت، امکان است. جعل اگر بسیط باشد بحث مخصوص به خود را دارد و اگر تألیفی باشد بر مدار خاصی جریان می‌یابد. جعل بسیط در صورتی روی می‌دهد که شیء، ممکن الوجود فی نفسه باشد نه ضروری و ممتنع. بنابراین، ملاک استغنا و بی‌نیازی از علت و جاعل، ضرورت است (جوادی آملی، ص ۳۰۱).

یعنی اگر شیء واجب الوجود فی نفسه باشد و نحوه وجودش به نحوی باشد که عدم بر او

محال باشد و یا اگر شیء ممتنع الوجود فی نفسه باشد مثل ثانی واجب الوجود (شریک الباری) و یا مثل اجتماع النقیضین که تحقق پیدا کردن و موجود شدنش محال است، در موارد گفته شده، معنا ندارد که امور مذکور مورد تأثیر علت واقع گردند (مطهری، شرح منظومه، ص ۲۰۴-۲۰۳). بنابراین، تنها چیزی که موجود بودن یا معدوم بودنش ضروری نباشد، در وجود و یا عدم استناد به علت پیدا می‌کند: پس جعل تألیفی در مواردی است که یک شیء نسبتش با وجود و عدم یک صفت مساوی باشد، در این صورت اگر این صفت به شیء اضافه گردد ضرورتاً باید پای علت خارجی در میان باشد. در این موارد است که می‌گوییم چرا این صفت را گرفت. در واقع چرایی، پرسش از جعل تألیفی و علت تألیفی قضیه است.

پس ذاتیات قابل جعل نیستند و تنها عرضیات مفارق هستند که قابل جعل و تعلق علت می‌باشند. بنابراین، جعل ترکیبی در سه مورد صحیح نیست:

الف. جعل بین ذات و خود ذات، مثل جعل «الانسان انسانا» به این دلیل که «ثبوت شیء لنفسه ضروری» (شیرازی، ص ۳۷۲).

یعنی وقتی که انسان موجود است، دیگر خودش نزد خودش حاضر است و احتیاج به جعل ندارد؛ یعنی در این هنگام وجودش بدیهی است.

ب. جعل ترکیبی بین ذات و اجزای ذات، مانند «جعل الانسان حیوان» و یا «جعل الانسان ناطق» (همانجا).

زیرا جعل انسان عیناً جعل حیوانیت و جعل ناطقیت است. بعد از آنکه جاعل انسان را جعل کرد نمی‌تواند جعل الانسان ناطقاً و جعل الانسان حیواناً بکند؛ برای اینکه حیوانیت و ناطقیت ذاتی انسان است، با همان جعل انسان، ذاتیات او نیز جعل می‌شود.

ج. جعل ترکیبی بین ذات و لوازم لاینفک ذات، مثل اینکه جاعل، اربعه را جعل کند بعد جعل اربعه زوجاً (همانجا).

پس زوجیت نیاز به جعل جداگانه‌ای علاوه بر جعل اربعه ندارد و هر دو با همان یک جعل، یعنی جعل بسیط، موجود می‌شوند.

البته نتیجه این بحث این نمی‌شود که در قضیه «الانسان انسان»، انسان معلول هیچ علتی نیست و همیشه بوده است و واجب الوجود است. بلکه مقصود این است که ذات تا وقتی موجود است خودش برای خودش و نیز اجزایش برای او ضروری و غیر معلل است.

اگر جاعل انسان را انسان قرار دهد، این صورت، «تحصیل حاصل» است و «الحاصل لا یحصل» (شیرازی، ص ۳۷۴)، یعنی معنی ندارد چیزی که حاصل است و با جعل بسیط موجود شده است، دوباره با یک جعل دیگر که جعل تألیفی است، حاصل شود. علاوه بر این، طبق قاعده «الذاتی لا یعلل»، به تبع ذات، یعنی با همان جعل بسیط، جعل می‌گردد و علتی و رای علت ذات ندارد و علت ذات، علت ذاتی نیز هست.

اینکه گفته می‌شود مثلاً ناطقیت از برای انسان ضروری است، معنایش این است که چیزی که انسان است مادام که ذات او باقی است، ناطقیت برای او ثابت و مسلم است و این هم نه منافات دارد با اینکه انسانیت و ناطقیت در موجود بودن، معلول علتی باشند و نه منافات دارد با اینکه موجودی در یک زمان دارای صفت انسانیت و ناطقیت بوده، و در زمان دیگر به واسطه تکامل، مثلاً صفتی متضاد صفت ناطقیت داشته باشد. پس قضیه مذکور نه با اصل احتیاج به علت در وجود، منافات دارد و نه با اصل تکامل نوعی موجودات (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۲۰۹).

یک قضیه می‌تواند از یک جهت دائمه و از جهت دیگر وقتی باشد. مثلاً مادامی که سفیدی موجود است همیشه دارای خاصیت زندگی نور بصر است - مادامی که ذات موضوع موجود است این محمول برای موضوع همیشه ثابت است، یعنی همیشگی، همیشگی نسبی است. ولی اگر قضیه‌ای را از لحاظ صدق در نظر بگیریم، قضیه‌ای دائمه است. مثلاً زوجیت برای اربعه همیشگی است. چون وقتی که می‌گوییم عدد چهار زوج است، هر چند عدد چهار، گاهی هست و گاهی نیست، ولی این قضیه ازلاً و ابداً صادق است، یعنی در جمیع زمان‌ها صادق است که عدد چهار زوج است (همان، ص ۲۱۰-۲۰۹).

بنابراین ثبوت ذات برای ذات نه با اصل احتیاج به علت در وجود منافات دارد، چون ممکن است رابطه موجودی با ذاتیاتش ضرورت و دوام باشد، ولی در عین حال رابطه همان موجود با موجودیت نه ضرورت باشد نه دوام، و نه با اصل تکامل نوعی موجودات. زیرا ممکن است شیء به واسطه تکامل، صفتی متضاد با صفتی را که داشته است بگیرد.

گاهی ما واژه استغنا «فوق جعل» را در مورد خداوند به کار می‌بریم، مقصود این است که خداوند از حیث رتبه و مرتبه بالاترین موجود است و متعالی‌تر از آن است که بخواهد علت و

جاعل داشته باشد، چون خودش علة العلل است و اگر بخواهد علت داشته باشد، در این صورت تسلسل پیش می آید و سلسله موجودات به علتی که معلول نباشد ختم نمی شود. ولی اگر رابطه شیء با خودش و اجزا و لوازمش ضروری باشد، در این صورت اصطلاحاً می گویند: «استغنا دون جعل» هستند. ولی اینها که مستغنی از جعل هستند نه این است که حقیقتی هستند و بی نیاز از جعل اند که بگوییم پس واجب الوجودند، پس استغناى دون جعل یعنی اینکه این امور از حوزه واقعت مستقل بیرون هستند و پایین تر از حدی هستند که بخواهد مورد جعل واقع گردد (مطهری، شرح منظومه، ص ۲۱۲).

همه اموری که غیر قابل جعل هستند، اموری هستند که در حقیقت بین آنها و بین آن چیزی که می بایست اینها برای آنها جعل تألیفی بشوند تعددی و کثرتی در واقع وجود ندارد. این کثرت را صرفاً ذهن ما ساخته است، پس در واقع چیزی نیست که بحث از مجعولیت یا لا مجعولیت او بشود، اینکه می گوییم قابل جعل نیستند، در حقیقت این معنی را می دهد که آنها واقعیتی ندارند و اما در اموری که می گوییم قابل جعل تألیفی هستند، یعنی عرضی مفارق هستند، آن عرضی واقعت ماوراء واقعت مجعول له دارد (همان، ص ۲۱۲-۲۱۱). بنابراین مجعولیت یک شیء در جایی است که آن شیء واقعت و حیثیتی مستقل داشته باشد. ولی در مواردی که گفته شده است که جعل به آنها تعلق نمی گیرد، واقعیشان همان واقعت معروضشان است.

ابن سینا در منطق شفا در مورد جعل ذاتیات می فرماید:

فالذاتی للشیء لا یكون له بعلة خارجة عن ذاته و ما یكون بعلة خارج فلیس مقوماً ذاتياً (ابن سینا، ص ۱۶).

به اعتقاد شیخ ذاتیات شیء نیاز به علت خارج از ذات ندارند. از این سخن او چنین فهمیده می شود که علت به همراه ذات، ذاتیات معلول را نیز بدو می بخشد. اگر چیزی نیازمند به علت خارجی باشد مقوم ذاتی برای ذات نخواهد بود، چنانکه اعراض مفارق این گونه اند.

البته این جمله شیخ الرییس که می گوید: «ما جعل الله الشمس مشمشا بل أوجدھا» یعنی خداوند زرد آلو را زرد آلو نکرد، بلکه زرد آلو را ایجاد کرد، ناظر به عدم جعل ترکیبی بین ذات و ذاتیات و لوازم ذات است (مطهری، شرح منظومه، ص ۲۰۹).

نظر شیخ اشراق در زمینه یادشده با نظر ابن سینا متفاوت است. سهروردی در کتاب تلویحات

نوع را منقسم به بسیط و غیر بسیط می‌کند. به اعتقاد او نوع بسیط تنها یک جعل دارد، بدین معنا که جنس و فصل آن به طور جداگانه مجعول نمی‌شود، اما در نوع غیر بسیط که فصل آن در پاسخ به (ماهو) تغییر می‌یابد، جنس و فصل، هر یک به صورت جداگانه مورد جعل واقع می‌شوند.

از نظر ایشان امور زاید به ماهیت عرضی بوده و نیازمند به علت می‌باشند که علت آنها یا خود ماهیت است یا امور خارج از ماهیت (سهروردی، ص ۲۹۹).

شیخ اشراق برای توضیح مقصود خویش صورت حیوانیت را مثال می‌زند و معتقد است که جعل و وجود صورت حیوانیت، جعل جسمیت آن در عالم خارج نیست و چه بسا جسمیت در خارج باقی بماند، در حالی که از حیوانیت اثری به چشم نمی‌خورد. وی در ادامه سخن خود به امور زاید بر ماهیت می‌پردازد (همان، ص ۳۰۰).

البته صدرالمتألهین در کتاب *اسفار* بیان می‌کند که منظور سهروردی از اینکه می‌گوید: «ذاتیات ماهیت به عین جعل ماهیت مجعول هستند»، این نیست که ذاتیات به جعل بسیط موجود باشند، بلکه جعل بسیط اولاً به ماهیت تعلق می‌گیرد. بنابر این ذاتیات و لوازم مترتبه، بالذات متعلق جعل جاعل نیستند (ملاصدرا، *اسفار*، ص ۳۹۹).

#### نتیجه

هر چند در مورد پیشینه بحث جعل، آرای متناقضی وجود دارد، ولی می‌توان گفت تنقیح این بحث توسط ملاصدرا به صورت مستدل صورت گرفته است و ملاک نیاز به جعل، امکان است نه ضرورت. بنابراین در ضرورت ازلی که استغنائی فوق جعل است مثل واجب الوجود و همچنین در ضرورت ذاتی که استغنائی دون است مثل ذاتیات، نیاز به جعل نداریم. جعل بسیط هویت شی است بنابراین در این صورت جعل یا به وجود یا ماهیت یا صیورورت تعلق می‌گیرد و متعلق جعل مرکب، عوارض مفارق است. چون فقط عوارض مفارق هستند که جواز تفکیک از ذات را دارند. بنابراین جعل تألیفی که ثبوت شی لشی است، تنها درجایی راه دارد که محمول بالضمیمه باشد و این در صورتی است که محمول وصفی از اوصاف خارجی شیء باشد و لذا برای اتصاف موضوع به محمول یاد شده نیاز به علت خارجی نداریم. در مورد تقسیمات جعل دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد و این تقسیم‌بندی از منظرهای گوناگونی انجام شده است. در

یک تقسیم‌بندی کلی، جعل را به بسیط و تألیفی تقسیم کرده‌اند. شهید مطهری قائلند که در مجردات جعل تألیفی معنا ندارد و مجردات به جعل واحدی، اصل وجود و کمالات را دارا هستند. همچنین با پذیرش اصالت وجود و حرکت جوهری مواردی مثل جعل صورت برای ماده و جعل عرض برای موضوع را نیز جعل بسیط می‌دانند و در نهایت تقسیم‌بندی جعل به بسیط و مرکب را با اصالت وجود سازگار نمی‌دانند بلکه از آنجا که طبق اصالت وجود، حقیقت جعل (یا ایجاد) عین حقیقت وجود است و حقیقت ایجاد را نمی‌توان به ایجاد فی نفسه و رابط تقسیم کرد - چرا که هر ایجاد حقیقتش، رابط است - بنابراین ایشان در بحث تقسیم جعل به بسیط و مرکب به تبع تقسیم وجود به رابط و نفسی، صرفاً قائل به جعل بسیطند، اما جعل بسیط را دو قسم می‌دانند یکی جعل وجود ثابت و دیگری جعل وجود سیال. در مورد دیدگاه ابن سینا و سهروردی در مورد جعل نیز باید بگوییم که شیخ الرئیس معتقد است که علت به همراه ذات، ذاتیات معلول را نیز به او می‌بخشد و اگر چیزی نیازمند به علت خارجی باشد، قطعاً مقوم ذاتی برای ذات نخواهد بود چنانکه اعراض مفارق این گونه‌اند. شیخ اشراق نیز معتقد است که نوع بسیط تنها یک جعل دارد و جنس و فصل به صورت جداگانه جعل نمی‌شود اما نوع غیر بسیط که فصل آن در جواب (ما هو) تغییر می‌کند، هر یک از جنس و فصل به صورت جداگانه مورد جعل واقع می‌شوند چنانکه می‌گوید جعل صورت حیوانیت، جعل جسمیت آن در عالم خارج نیست که چنین تحلیلی را می‌توان نتیجه و تابع اعتقاد ایشان به اصالت ماهیت دانست.

### توضیحات

۱. بحث جعل و اصالت شباهت فراوانی با یکدیگر دارند ولی مطرح کردن بحث اصالت ما را از بررسی و تحقیق به طور متقن و مستدل در مورد مسئله جعل بی‌نیاز نمی‌کند (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۴۲۹-۴۲۵).
۲. «وجود رابط» در مقابل «وجود محمولی» و «وجود فی نفسه» قرار دارد، بدین معنی که از هیچ نفسیتی برخوردار نیست و حقیقتی جز «فی غیره» بودن ندارد. وجود رابط با وجود رابطی متفاوت است، زیرا وجود رابطی دارای وجود فی نفسه است که این نفسیت همان اعراض است که برای غیر متحقق است. بر اساس اصالت و تشکیک وجود، علیت و معلولیت مربوط به "وجود" علت و معلول است، طوری که معلولیت و علیت تمام هستی و حقیقت آنها را



تشکیل می‌دهد پس وجود معلول عین تعلق و ربط به علت خویش است و تمام موجودات ممکن، تعلقات و روابطی هستند نسبت به ذات حق (رک. ملاصدرا، اسفار، ص ۳۲۰).

## منابع

### قرآن کریم

- ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۳، بیروت، بالمطبعه المیریه بیولاق مصر المعزیه، ۱۳۰۲ق.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی فلسفه در فلسفه اسلامی*، ج ۳، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *منطق الشفاء*، کتاب مقولات، به تصحیح: ابراهیم مدکور، مطابع الامریه، قاهره، بی نا، ۱۳۷۸.
- اصفهان‌ی، راغب، *المفردات فی غریب القرآن*، بی جا، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۴ق.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، *المواقف*، ج ۳ (متن اصلی از قاضی عضدالدین الایجی) بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختم*، ج ۱، بخش ۵، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
- رازی، فخرالدین، *المباحثات الشریفه علم الاهیات و الطبیعات*، ج ۱، محمد المعتمد بالله بالغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق.
- زبیدی، سید محمد مرتضی، *تاج العروس*، ج ۷، بیروت، مصر المعزیه منشورات دارالکتبه الحیاه بی تا.
- سبزواری ملاهادی، *غرر الفراید یا شرح منظومه حکمت*، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
- \_\_\_\_\_، *شرح المنظومه*، ج ۲، تصحیح: حسن زاده آملی و تحقیق: مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹-۱۳۶۹.
- سجادی، سید جعفر، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران، انتشارات کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، ۲، هازی کرین وحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

- شیرازی سید رضی، درس های شرح منظومه حکمت سبزواری، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسفار اربعه، ج ۱، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- \_\_\_\_\_، شواهد الربوبیه، تنقیح: سید جلال الدین آشتیانی، بی جا، مرکز نشر جامعی شهر، ۱۳۶۰.
- طباطبایی، سید محمد حسین، نه‌ایة الحکمه، قم، النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شرح: علامه حلی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ق.
- لاهیجی، عبدالرزاق، شوراق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۲، بی جا، بی نا، بی تا.
- مطهری، مرتضی، درس های الهیات شفا، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، مجموعه آثار، ج ۵، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- \_\_\_\_\_، شرح منظومه، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۰.
- میرداماد، محمد باقر، مصنعات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵-۱۳۸۱.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## وحدت شخصی وجود در آینه تمثیل‌های عرفانی

دکتر محمد نصیری\*

### چکیده

در این مقاله، تلاش شده است تا ضمن بیان مقصود عارفان مسلمان از وحدت شخصی وجود، مهم‌ترین تمثیل‌های عرفانی در تبیین مسئله مورد کنجکاوی قرار گیرد.

به نظر عارفان مسلمان حقیقت وجود واحد است من جمیع الجهات و مخصوص و منحصر در خداوند متعال و همه ما سوی الله از تجلیات و شئون حق تعالی هستند؛ به یک معنا موجودند و به یک معنا معدوم‌اند؛ نه اینکه ما سوی الله عدم محض و من جمیع الجهات باشد؛ یا نعوذ بالله ما سوی الله عین خداوند باشد، بلکه منظور از "وجود"، تنها وجود حق تعالی است و غیر از حق هر چه هست "نمود" است، هستی نماند؛ چنان که در کلام امام رضا (ع) آمده است، مانند مظهري است که در آینه پیدا می‌شود یا مانند موجی است که از دریا برمی‌خیزد یا مانند نوری است که در آبگینه‌های بارنگ‌های مختلف پدیدار شده است.

واژگان کلیدی: عرفان اسلامی، وحدت وجود، توحید، وحدت شخصی وجود، تمثیل.

### مقدمه

مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مسئله در عرفان اسلامی، مسئله توحید است که عارفان از آن به وحدت شخصی وجود نام می‌برند. ابن‌ترکه می‌نویسد که توضیح مسئله توحید مطابق دیدگاه عارفان از مسائل بسیار پیچیده و دشواری است که نه اندیشه جدلی متکلم آن را درک می‌کند و نه اذهان استدلالی اهل فضل و بحث از حکما (مشاء) (ص ۳۴). طوری که این پیچیدگی سبب شده بسیاری کج فهمی‌ها و احیاناً سوء تفاهم‌ها نسبت به عارفان

adyan.nasiri@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب

پدید آید. تأکید مولوی در مثنوی ۶۹۵/۱ نیز مؤید همین مطلب است:

شرح این را گفتمی من از	لیک ترسم تا نلغزد خاطری	عارفان
نکته‌ها چون تیغ پولاد است	گر نداری تو سپر، واپس گریز	برای
پیش این الماس، بی اسپر میا	کز بریدن، تیغ را نبود حیا	تیبین
زین سبب من تیغ کردم در	تا که کز خوانی نخواند	مقصود
		شان از

وحدت وجود و وحدت شخصی وجود روش‌هایی را به کار گرفته‌اند. یکی از این راه‌ها، بهره‌گیری از تشبیه و تمثیل است. معمول انسان‌ها محسوسات و موضوعات حسی و قابل مشاهده را سریع‌تر و بهتر درک می‌کنند، از این روی، هنگام مواجهه با امور فراحسی و معقول بهترین روش، تشبیه امور فراحسی به موضوعات آشنا به ذهن است، طوری که گاه یک تشبیه مناسب یا یک مثال دقیق در پروراندن مقصود، آموزنده‌تر از ده‌ها دلیل و برهان است. عارفان از قدیم‌الایام اهتمام خاصی به ارائه مقصودشان در قالب تمثیل داشته‌اند و از طریق انطباق این تمثیل‌ها بر مسائلی چون اصالت وجود، وحدت وجود و در نهایت وحدت شخصی وجود، مقصودشان را تشریح کرده‌اند.

در این مقاله تلاش خواهد شد با استناد به منابع و متون کهن عرفانی برخی از مهم‌ترین تمثیل‌ها که عارفان برای بیان منظورشان از وحدت شخصی وجود بدان تمسک جسته‌اند، تبیین گردد.

پیش از پرداختن به موضوع مثال‌های عارفان برای تبیین وحدت شخصی وجود، شایسته است به‌طور مختصر منظور از وحدت شخصی وجود در سخنان عارفان بیان شود.

منظور از وحدت شخصی وجود در سخنان عارفان مسلمان به نظر می‌رسد منظور عارفان مسلمان از وحدت شخصی وجود عبارت باشد از: «وجود» حضرت حق واحد است و ماسوی الله «وجودی» در عرض یا طول حق ندارند بلکه همه ماسوی‌الله مظاهر و تجلیات حضرت حق‌اند. به تعبیری یک وجود بسیط و بی نهایت واقع را فراگرفته و دیگر وجودی در میان نیست اما آن

وجود واحد، دارای تجلی ای است که همه هستی را دربر گرفته؛ آنچه هست از کثرات، وجود حق نیست بلکه «به وجود» حق است یعنی ظهور اوست و تشکیک در وجود نیست بلکه در تشآن، در ظهور و در تجلی است. به تعبیر دیگر اصل وجود که دارای تحقق با حیث اطلاقی است مساوی با حق تعالی است و ماسوی الله با افاضه وجود محقق نمی شوند، بلکه چون اسمای وجود حق و صفات اویند محقق اند و چون مظاهر و جلوه های حق اند موجودند. ابن عربی در فص ادیسی آورده است که یکی از اسمای حسناى خداوند اسم «علی» است. «و من اسمائه الحسنی العلی» وقتی که چیزی جز او نیست، پس بر چه چیزی برتری و علو دارد؟ از آنجا که خداوند از نظر وجود، عین موجود است و موجودات به اسم محدثات مسمی هستند و ما شمت رائحة من الوجود، بویی از وجود نبرده- اند از این رو علو او علو به نفسه است نه لغیر (فصوص الحکم، ص ۷۶). همو در الفتوحات المکیه آورده است:

و لولا سریان الحق فی الموجودات و الظهور فیها بالصورة ما كان للعالم وجود (ج ۲، ص ۶۹).

و در فص هودی فصوص الحکم آورده است:

فهو الساری فی مسمی المخلوقات والمبدعات، اوست که در مخلوقات و مبدعات ساری است. فهو عین الوجود، در نتیجه او عین وجود است (ص ۱۰۷، ونیز رک. قیصری شرح فصوص الحکم، ص ۱۵۷؛ جندی، ص ۳۳۰ - ۳۲۹).

چنانکه پیداست به نظر ابن عربی حقیقت وجود اصل بوده و بالذات طارد عدم است، خیر محض و منشأ جمیع آثار است. واحد است به وحدت ذاتی و شخصی نه سنخی یا عددی، لابس شرط است از جمیع شروط حتی از شرط اطلاق، مطلق است از جمیع قیود حتی قید اطلاق، یعنی لابس شرط مقسمی است. این حقیقت بحث و این حق واحد در مراتب و تعابیر مختلف، دارای شئون، اطوار تجلیات، تعینات و ظهوراتی است که در موطن علم، در ملبس اسمای اعیان ثابته، در مرحله ذهن، در مجالی اذهان و در مرتبه خارج در مظاهر اعیان و موجودات خارجی ظهور می یابد، پس در دار هستی تنها یک حقیقت و یک وجود و یک موجود راستین است و او حق است و کثرت در مجالی و مظاهر

است. البته این کثرت برخلاف پندار بعضی، اعتباری محض و موهوم نیست بلکه این کثرت به راستی واقع و وجود عالم در مرتبه خود متحقق است. بله اگر آن حقیقت و ذات وحدانی نبود، این ظل و کثرت پیدا نمی‌گردید «فالوجود المنسوب الی کل مخلوق هو وجود الحق اذلا وجود للممكن» چنان که فرموده است:

فالحق خلق بهذا الوجه و ليس خلقا بهذا الوجه  
(رک. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۷۹ و نیز الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۱۶، ۱۶۰، ۱۱۴).

مقصود اینکه وجود حقیقت واحد است و برخلاف آنچه حواس به ما عرضه می‌دارند از کثرت موجودات خارجی و نیز برخلاف آنچه عقول به آن می‌رسند از ثنویت خداوند و عالم، و حق و خلق؛ در حقیقت وجود، تکثر و تعدد و دوگانگی نیست بلکه حق و خلق دو وجه حقیقت فارد و عین واحدند که اگر از جهت وحدت به آن نظر کنی آن را حق یابی و حق نامی و اگر از جهت کثرت به آن بنگری آن را خلق بینی و خلق گویی. یعنی که حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آنها خلق است، اما به اعتبار احدیت ذاتی در حضرت احدیت و به اعتبار اسمای اولی در حضرت الهیت، دیگر خلق نیست بلکه حق است و متعالی از خلق. الله عالم، آفریدگار جهان و پروردگار جهانیان است پس «عین» که در واقع همان ذات است در حقیقت واحد است و در مرتبه ذات و حضرت احدیت از هر گونه کثرتی منزّه است حاصل آنکه حضرت حق، در مرتبه الوهیت که مرتبه جمع اسمایی و حضرت اسما و صفات است الله است، و در مرتبه کثرت که مرتبه فرق و ظهور حق به حسب مظاهر و اسما و صفات است، خلق است؛ لذا ابن عربی می‌فرماید: فسبحان من اظهر الاشياء وهو عینها، پاک باد کسی که پدیده‌ها را ظاهر ساخت، در حالی که خود عین آنهاست. فما نظرت عینی الی غیر وجهه وما سمعت اذنی خلاف کلامه، چشمم به چیزی جز رخ او نیفتاد و گوشم غیر سخن او را نشنید  
(الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۴۵۹ و نیز رک. جهانگیری، ص ۲۶۶).

جامی معتقد است:

ما فی الوجود الا عین واحدة هی عین الوجود الحق المطلق و حقیقته، و هو الموجود المشهود، لا غیر، ولكن هذه الحقیقة الواحدة والعین الاحدیة لها مراتب ظهور لا یتناهی ابدأ فی التعین و التشخص (تقد النصوص، ص ۲۹).

حاصل آنکه هر چند «عین» واحد است تعیینات کثیرند، ولی تعیینات نسباند و بدون آن عین واحد تحقق نمی یابند. پس در واقع در دار هستی جز آن عین واحد، چیزی و غیر متحقق نیست و هم اوست که در عین وحدت در مظاهر و مجالی تجلی می یابد و کثرت می پذیرد ولذا هم باید میان حق و خلق جمع کرد و گفت حق خلق است و هم میان آنها فرق نهاد و گفت حق خلق نیست که به اعتباری حق خلق است و به اعتباری دیگر حق سواى خلق است. یعنی که حق حق است، خلق خلق است، مقصود از حقی که خلق است «حق مخلوق به» یعنی وجود منبسط است. منظور از حقی که خلق نیست، ذات متعال حق در حضرت احدیت است. (جهانگیری، ص ۲۷۳-۲۶۶، و نیز ابن عربی فصوص الحکم، فص اسحاقی، ص ۸۸؛ فص یعقوبی، ص ۹۶)؛ فص هودی، ص ۱۱۱؛ فص شیخی، ص ۱۲۴؛ فص نوحی، ص ۶۸ و ۶۹ و نیز الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۴۷۵، ۲۷۲ و نیز ج ۲ ص ۴۵۹ و ج ۴ ص ۷۰).

خواجه نصیرالدین طوسی در اوصاف الاشراف پس از استناد به قرآن در تبیین فرق میان توحید و اتحاد، این کلام دعاگونه منصور حلاج

بینی و بینک انی ینازعنی      فارفع بفضلک انی من البین

که با نفی انیت، نفی وجود از ما سوی الله می کند را مستجاب شده تلقی و اینکه فرموده است: انا من اهوی و من اهوی انا، را شاهدی بر نفی وجود از غیر

ح ق تعالی مانی دانسد و

می نویسد:

و در این مقام معلوم شود که آن کس که گفت: انا الحق و آن کس [بایزید بسطامی] که گفت: سبحانی ما اعظم شانی، نه دعوی الاهییت کردند، بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود [وحدت شخصی وجود] کرده اند و هـ المطلب و ب

(فصل پنجم از باب پنجم، ص ۱۵۶).

عطار آورده است (ص ۸، ۷، ۳):

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست

عرش بر آبت و عالم بر هواست

عرش و عالم جز طلسمی بیش

در نگر کین عالم و آن عالم

جمله یک ذات است اما متصف

مردمی باید که باشد شه‌شناس

مولوی آورده است (ص ۲۷)

۱۴۵۰

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما

ما که باشیم ای تو ما را جان

ما همه شیران ولی شیر علم

حمله مان پیدا و ناپیداست باد

یاد ما و بود ما از داد توست

لذت هستی نمودی نیست را

چون تویی بی‌حد و غایت جز

تجسس <sup>۱</sup> بگذر از آب و هوا جمله خداست

اوست و بس، این جمله اسمی بیش

نیست غیر او و گر هست آن هم

جمله یک حرف و عبارت مختلف

تا شناسد شاه را در هر لباس

تو وجود مطلق و هستی ما

تا که ما باشیم با تو در میان

حمله مان از باد باشد دمبدم

جان فدای آن که ناپیداست

هستی ما جمله از ایجاد توست

عاشق خود کرده بودی نیست

۱۰

شبستری در گلشن راز آورده است (لاهیجی، ص ۳۱۸، ۳۱۷، ۳۱۳):

بجز حق کیست تا گوید انا الحق

درختی گویدت انی انالله

یقین داند که هستی جز یکی

که در وحدت نباشد هیچ تمیز

که هو غیب است و غایب و هم و

یندار

انا الحق کشف اسرار است

مطل در آ در وادی ایمن که ناگاه

هر آنکس را که اندر دل شکی

من و ما و تو و او هست یک

چیز

انانیت بود حق را سزاوار



جناب حضرت حق را دویی در آن حضرت من و ما و تویی

نیست نیست

ملاصدرا ارادتمند و غواص دریای افکار و اندیشه‌های ابن عربی می‌نویسد:

هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى الى صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصراً فى حقیقة واحدة شخصیة، لا شریک له الموجودیة التحقیقة و لا ثانى له فى العین. و لیس فى دار الوجود غیر ديار، و کل ما یترا أى فى عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فأنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التى فى الحقیقة عین ذاته. كما صرح به لسان بعض العارفاء بقوله: فالعقول علیه سوى الله أو مسمى بالعالم هو بالنسبة الیه تعالى كالظل للشخص، فهو ظل الله.

پروردگارم مرا هدایت فرمود و برهانی روشن به من اعطا نمود. بر اینکه وجود منحصر است در یک حقیقت شخصی بدون شریک در موجودیت حقیقت بر وجهی که در دار وجود جز او و هویت شخصی‌اش موجود نیست و ثانى و دوم ندارد و آن حقیقت ثانى در خارج و در عرصه هستی یافت نشود، و اما آنچه به نظر می‌رسد که در جهان موجود است، جز حضرت وجود واجب معبود، سراب وجودند و ظهور تجلی صفات جناب الهی و فیضی از افاضات نامتناهی به شامار می‌روند. همان گونه که به زبان بعضی از عارفان تصریح شده است، نسبت ماسوی الله یا آنچه جهان نامیده می‌شود، به حق تعالی همانند سایه به شخص است. پس جهان ظل خداوند است (ج ۲، ص ۲۹۲).

همو در اسفار می‌فرماید:

سنقیم البرهان القطعی على ان الوجودات و ان تکثرت و تمايزت الا انها من مراتب تعینات الحق الاول و ظهورات نوره و شئون ذاته، لا انها امور مستقلة و ذوات منفصلة.

موجودات اگر چه متکثرند لکن وجود عاریه دارند، از مراتب تعینات و ظهورات نور حق و شئون ذات اویند نه اینکه وجود حقیقی و مستقلى داشته باشند (ج ۱،

ص ۲۱).

چنان که در توضیح و دفاع از کلام ابن عربی "فهو عين كل شيء" می نویسد که حضرت حق در ظهور عین همه اشیاست نه در ذات بلکه در مرتبه ذات هو هو والاشياء الاشیاء، او خودش است و اشیا هم اشیا اند (همان، ج ۲، ص ۳۳۷).

استاد جوادی آملی در این باب می فرماید: اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت زدایی از حریم آن است، خواه به نحو تباین و خواه به طور تشکیک و خواه به سبک وحدت وجود و کثرت موجود و فرق عمیقی بین لابشرط مقسمی که مشهود عارف و اصل است و بشرط لا که مفهوم حکیمان عاقل می باشد وجود دارد....

به نظر آقای جوادی آملی، در وحدت شخصی وجود هیچ گونه کثرتی به حریم امن وجود راه ندارد و هر گونه کثرتی تصحیح شود ناظر به تعینات فیض منبسط است یعنی مظاهر واجب متعدّد ولی هیچ کدام از آنها سهمی از بود ندارند چون همه آنها نمودند... و عارفان که بر تشکیک نقدی دارند نه برای آن است که به عمق آن پی نبرده اند، بلکه مصب آن را درست یافتند که از حریم وجود خارج و از دریای هستی محض بیرون می باشد. (رک. جوادی آملی، ص ۲۰).

حاصل آنکه عارفان در باب وحدت شخصی وجود معتقدند:

۱. تنها یک موجود در خارج دارای تحقق عینی و مصداق خارجی است و هو الحـ

تعالی.

۲. همه ما سوای حق به وجود حضرت حق موجودند نه به وجودی زائد.

۳. در واقع عارفان، خداوند متعال را حیث تعلیلی ما سوی الله نمی دانند بلکه حیث تقییدی می دانند و در حیث تقییدی، حیث شأنی یا حدی منظور آنهاست نه حیث اندماجی، بلکه در بحث صفات حق حیث اندماجی و در بحث افعال حق حیث شأنی یا حدی را مطرح می سازند.

۴. پس عارفان کثرت را منکر نیستند بلکه تفسیر آنها از کثرت با فیلسوف و حتی کثـ

تشکیکی صدرا متفاوت است.

۵. و در نهایت به تعبیر شهید مطهری منظور از وحدت [شخصی] وجود یعنی اینکه وجود واحد من الجميع الجهات است بسیط مطلق است هیچ کثرتی در آن نیست. نه کثرت طولی و نه کثرت عرضی نه کثرت به شدت و ضعف و نه به غیر شدت و ضعف و حقیقت وجود منحصراً واحد است و آن خداست. وجود یعنی وجود حق غیر از حق هر چه هست وجود نیست نمود و ظهور است. هر چه را که شما از غیر حق ببینید آن وجود نیست واقعا هستی نیست، هستی نداشت، حقیقت نیست رقیقت است (رک. مطهری، بخش عرفان، ص ۱۹۱ - ۱۹۰).

تمثیل‌های عارفان برای وحدت شخصی

چنانکه اشاره شد عارفان مسلمان برای تبیین هر چه بیشتر مقصودشان از وحدت شخصی وجود از تمثیل‌های مختلفی بهره برده‌اند. در توجه به تمثیل‌های عارفان باید به این نکته توجه داشت که در این مثال زدن‌ها فقط جنبه‌هایی که تمثیل از آن جنبه صورت پذیرفته مورد توجه و دقت قرار گیرد والا جریان دادن همه احکام مثال بر ممتل موجب کج فهمی و انحراف خواهد شد.

تمثیل انعکاس صورت در آینه

هر چند هر یک از تمثیل‌های عرفانی کارکرد خاصی در تقریب فهم مسئله وحدت شخصی وجود دارند، اما برخی از این مثال‌ها دارای کاربرد بیشتر و اهمیت مضاعفی اند و مثال انعکاس صورت در آینه از این جمله است به طوری که به نظر برخی صاحب نظران صدر المتألهین در سیر تکاملی مباحث بعد از گذر از مسئله اصالت ماهیت به اصالت وجود و از اصالت وجود به وحدت تشکیکی و سرانجام پس از تثبیت وحدت شخصی در پایان فصول دوازده گانه علیت از این تمثیل (تمثیل مرآت) استفاده می‌کند. باری این مثال از جهاتی مورد توجه قرار گرفته و بهترین مثال‌ها شمرده شده است (رک. طباطبایی، ج ۵، مقاله چهاردهم).

استاد جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید که تنها مثالی که حقیقت وحدت را تبیین نموده و اطلاق هستی را بدون هیچ شرط و قیدی تأمین می‌کند به-

گونه‌ای که جز مجاز سهمی از هستی برای کثرت باقی نمی‌ماند همان مثال مرآت است.

این مثال که مبتنی بر تعالیم قرآن درباره آیت بودن جهان است اولین بار توسط خاندان وحی و نبوت مطرح شده است.

عمران صابی در مناظره توحیدی که با حضرت علی بن موسی الرضا (ع) دارد (توحید صدوق، ص ۴۳۵ - ۴۳۶) عرض می‌کند: «الا تخبرنی یا سیدی هو فی الخلق ام الخلق فیه».

اگر با مشاهده خلق پی به ذات اقدس حق می‌بریم یا باید او در خلق بوده و یا خلق در او باشد وگرنه لازم می‌آید دو شیء بیگانه از هم، یکی آیت دیگری باشد و چون حلول هر کدام در دیگری محال است، پس استدلال به خلق برای اثبات خدا ممکن نیست.

قال الرضا (ع): جل یا عمران ذالک لیس فی الخلق و لا الخلق فیه، تعالی عن ذالک و ساعلمک ما تعرفه به و لا حول و لا قوه الا بالله.

امام می‌فرماید: «نه او در خلق است و نه خلق در او» زیرا این دو نقیض هم نیستند تا آنکه محذور رفع نقیضین در میان باشد».

امام (ع) برای تفهیم این معنا که چگونه خلق مرآت و آیت حق است، بی آنکه خلق در حق یا حق در خلق باشد، با استعانت از خداوند به ارائه یک نمونه پرداخته و می‌فرماید «اخبرنی عن المرآت اُانت فیها ام هی فیک، فان کان لیس واحد منکما فی صاحبه، فبای شیء استدللت بها علی نفسک» یعنی شکی نیست که تو خود را در آینه می‌بینی و آینه نیز تو را نشان می‌دهد با آنکه نه تو در آینه‌ای و نه آینه در تو می‌باشد، پس چگونه است که با دیدن در آینه صورت خویش را باز می‌شناسی.

عمران پاسخ می‌دهد که به آن نور که میان من و آینه فاصله است خود را می‌شناسم. آن‌گاه امام (ع) درباره نور شبکه چشم و دیگر امور مربوط مباحثی را مطرح می‌کند تا آنکه معلوم می‌شود صورت مرآئی هیچ یک از آنها نمی‌باشد...»

(ج) ————— وادی آملی،

ص ۲۲۲ - ۲۲۱).

در واقع وقتی انسان در مقابل آینه قرار می‌گیرد تصویر و صورت او در آینه منعکس می‌شود، در اینجا آن صورت به یک معنا خود شخص است و به یک معنا غیرشخص است، خود شخص است، زیرا شخص با دیدن آن خود را می‌بیند و اظهار می‌دارد که خود را دیدم و حتی از آن به خود یاد می‌کند و غیر شخص است زیرا نمایانگر اوست و آینه و آیه اوست. به تعبیری منظور از آینه در عرفان، صورت مرآتیه‌ای است که بالذات آینه است و با آینه‌های عرفی که ابزار نشان دادن صورت است فرق می‌کند. آینه عرفانی در واقع نشان دهنده صاحب صورت است، چون صاحب صورت بالذات آینه است، مرآت بالذات تواند بود. (رک. همان، ص ۴۰-۳۹) محی‌الدین عربی نیز که مثال عکس در آینه را اقرب و اشبه مثال‌ها می‌داند در موارد فراوانی از این مثال استفاده کرده است، می‌نویسد:

فابراز الله ذالك مثلاً، نصبه لتجليه الذاتی ليعلم المتجلي له انه ما رآه و ما ثمّ  
 مثال و اقرب و لا اشبه بالرؤية و التجلي من هذا واجهد في نفسك عنده  
 ماترى الصورة في المرأة ان ترى جرم المرأة لا تراها ابدأ البتة حتى ان بعض  
 من ادرك مثل هذا في صور المرآيا ذهب الى ان الصورة المرئية بين بصر  
 الرائي و بين المرأة و هذا اعظم ما قدر عليه من العلم و الامر كما قلناه و ذهبنا  
 اليه و قد بينا هذا في الفتوحات المكية» (فصول الحكم با تعليقات ابوالعلا  
 عفيفي، ج ۱ و ۲، ص ۶۱ و ۶۲، شرح فصول الحكم، ص ۱۲۵ - ۱۲۱ و  
 رك. قيصري، شرح فصوص الحكم به كوشش آشتياني، ص ۴۲۷ به بعد).

در فتوحات باب ۶۳ بحث بقای نفس در برزخ میان دنیا و آخرت در تبیین  
 حقیقت برزخ می‌فرماید:

كما يدرك الانسان صورته في المرأة يعلم قطعاً انه ادرك صورته بوجه و يعلم انه  
 ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غايه الصغر لصغر جرم المرأة، او الكبر لعظمه و لا  
 يقدر آن ينكر انه راي صورته و يعلم ليس في المرأة و لا هي بينه و بين المرأة  
 فليس بصادق و لا كاذب في قولی انه راي صورته و ما راي صورته فما تلك  
 الصورة؟ و ما شأنها؟ و اين محلها؟

فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة، اظهر سبحانه هذه الحقيقة  
بعده، ضرب مثال ليعلم و يتحقق انه اذا عجز و حار في درك حقيقت هذا و هو  
من العالم، ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالفها اعجز و اجهل و اشد حيرة ( *الفتوحات المكية*، ج ١،  
ص ٣٠٤، نيز رك. ج ٤، ص ٣١٦ و ٣٠٠، ٢٢٩ و ج ٣، ص ١١٦ و ج ١ ص ١٨٤ و  
كمال خوارزمي، ص ١٢٦-١٢٥).

حاصل كلمات منقول از ابن عربي اين است كه، مخلوق هيچ چيزي از خود ندارد  
الاظهور و صوره مرآتي حق و فقط و فقط حق نماست؛ آينه تا خودش مورد نظر و  
توجه استقلالي نباشد غير را نشان مي دهد، ولذا، ما سواي حق بايد معبر و مرآت باشند  
به سوي حق نه اينكه خود مورد نظر قرار گيرند؛ صورت مرآتي هم هست هم نيست،  
در حد ارائه و مرآت هست و زائد بر آن نيست به يك قسم از اطلاق مي توان گفت  
موجود معدوم است يعني تحقق عيني ندارد و به يك اطلاق مي توان گفت، موجود  
هست، يعني حضرت حق به او متصف مي شود، به عنوان تعين حق و حضرت حق  
حيث تقيدى است.

ملاصدرا نيز در فصلي كه با عنوان «في كيفية الممكنات مرآيا لظهور الحق  
فيها و مجالى لتجلي الاله عليها» به اين تمثيل اختصاص داده است مي فرمايد:  
و الممكنات مرايى لوجود الحق تعالى و مجالى لحقيقته المقدسه و خاصية  
كل مرآة بما هي مرآة ان نحكي صورته ما تجلى فيها. الا ان المحسوسات  
لكثرة قشورها و تراكم جهات النقص والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق  
الاول و الا في غاية ابعاد كما ذكره معلم المشائين ارسطاطاليس في  
ثولوجيا... .

و سپس پس از نقل كلام ابن عربي در فتوحات المكيه و تبين آن مي نويسد:  
... و اما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر و المجالى الراجع الى  
التفضيل مستمداً من الاجمال فيشاهد الحق على وجه اسمائه و صفاته، فيرى  
الخلق بالحق فيسير في ارض الحقايق الى اشرف بنور ربها فيكون علمه في  
هذا المقام بالاشياء من جهة العلم بمبدأ الاشياء و مظهر وجوداتها و مظهر  
ايعانها الثابتة و ماهياتها فيصدق حينئذ انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه  
الكريم الذي له غيب السماوات والارض فثبت انه كما ان الاشياء بوجه مرآتي

ذات الحق و وجوده فکذلک الحق مرآة حقائق الاشياء لکن مرآتیه کل  
 واحد من المرآتین بوجه غیر الاخری...  
 (الاسفار اربعه، ج ۲، ص ۲۶۱-۲۵۶).

شبستری در این مورد چنین می گوید:

درو بنگر بین آن شخص دیگر	بنه آینه‌ای اندر برابر
نه این است و نه آن پس چیست آن	یکی ره باز بین تا کیست آن عکس
نئی بیگانه خود را آشنا کن	نمود وهمی از هستی جدا کن

(موحد، ص ۸۶؛ لاهیجی، ص ۳۸۱ - ۳۸۰)

جامی معتقد است:

از بهر نظاره صد هزار آینه بیش	معشوقه یکی است لیک بنهاد به
بر قدر صفالت و صفا صورت	در هر یک از آن آینه‌ها

(لوامع و لولایح، ص ۸۵)

همو می گوید:

یک زلف و دو صد هزار شانه	یک روی و دو صد هزار برقع
یک طایر و بی حد آشیانه	یک شمع و دو صد هزار

(ص ۸۶)

عراقی در لمعات آورده است:

گرچه ما از عشق او اند جهان	نی غلط گفتم که اینجا عاشق و معشوق
افسانه‌ها روی او را آینه، یا زلف او را	ما که ایم؟ از ما چه آید؟ تا پنداری که ما
شانه‌ها	

(همان، ص ۸۶)

حاصل آنکه همان گونه که اشاره شد، مثال آینه، بهترین مثال برای تبیین وحدت شخصی وجود و رابطه بین خالق و مخلوق از منظر عارفان است، چرا که اولاً در کلمات ائمه معصومان (ع) نیز وجود دارد و به تعبیری منشأ این تمثیل ائمه (ع) هستند. ثانیاً این مثال دوطرفی است، یعنی عالم، مرآت و آینه جمال حق

است و حضرت حق آینه ماسوی الله منظور از آینه صورت مرآتی است، یعنی صورتی که در آینه وجود دارد و مخلوق هیچ چیزی از خود ندارد و فقط ظهور و صورت مرآتی حق است و فقط و فقط حق نماست به تعبیری صورت مرآتی به یک معنا وجود دارد و عدم محض نیست و به یک معنا وجود ندارد و مصداق و مابازاء و تحقق عینی ندارد بلکه حقیقت آن چیزی جز ارائه و نشانگری نیست و شأنی جز آیه بودن ندارد؛ ثالثاً عارفان با این مثال می‌خواهند نشان دهند که کثرات عدم محض نیست ولی چیزی بیش از آینه نیز نیستند (رک. معلمی، ص ۱۵۶-۱۵۵).

تمثیل خورشید (نور) و آبگینه‌های رنگی

بر اساس این مثال مجموعه هستی به جعبه شیشه‌ای هزار رنگ (هزاران شیشه بارتنگ‌های مختلف) که لامپ نورانی سفید در آن جای گرفته تشبیه شده است. به این بیان که پیش از اینکه لامپ در جعبه قرار گیرد نور اطراف آن سفید است و یک رنگ واحد دارد ولی به محض اینکه در جعبه قرار گرفت هزاران رنگ در اطراف جعبه پیدا می‌شود که اگر شیشه‌ها بشکنند نور با یک رنگ خواهد بود. کثرات نیز همچون تنوعات نور واحدند یعنی رنگ‌های متفاوت برای نور واحد و به تعداد رنگ‌ها نور وجود ندارد. بلکه یک نور است به رنگ‌های مختلف.

در این مثال مشابهت در این است که بیش از یک نور در کار نیست که به صدها آبگینه تابیدن گرفته و متعدد شده باشد یعنی اگر بیننده‌ای فراتر از آبگینه‌ها را بنگرد، بیش از یک نور نمی‌بیند. جلوه حق هم چنین است که یک جلوه است لیکن در مراتب موجودات حدود ویژه‌ای دارد و موجب تعدد شده است. حاصل آنکه در این تمثیل نور خورشید نمایانگر ذات احدیت و غیب مطلق است و آبگینه‌ها نمودار ممکنات و ماهیات موجودات در تمام عوالم هستی.

عبارت محی‌الدین چنین است:

فالحق بالنسبة الی ظل خاص صغیر و کبیر و صاف و اصفی کالنور بالنسبة  
حجابه عن الناظر فی الزجاج یتلون بلونه، و فی نفس الامر لالون له ولكن



هكذا تراه ضرب مثال لحقیقتک بربک (شرح فصوص الحکم، چاپ سنگی، ص ۲۳۶-۲۳۵).

چنانکه از متن مذکور و نیز کلمات دیگری که از ایشان نقل است بر می آید، بر اساس این مثال، نور وجود حق به مثابه نور محسوس است و حقایق و اعیان ثابت به مثابه زجاجات متنوع و رنگارنگ است و تنوعات ظهور حق متعال در آن حقایق و اعیان چون رنگ‌های گوناگون است همچنان که نمایندگی رنگ‌های نور، به حسب رنگ‌ها زجاج است که حجاب اوست و فی نفس الامر او را رنگی نیست، همچنین نور وجود حق متعال در هر یک از حقایق و اعیان به صور مختلف ظهور کرده و به حسب اسما و صفات و به تجلی اسمایی و صفاتی و افعالی خود را بر خود جلوه داده است.

استاد جوادی آملی در *تحریر التمهید* (ص ۶۷) آورده است:

نور با آنکه یک حقیقت واحد است در برخورد با اشیا و یا شیشه‌های گوناگون در ظرف ادراک ما به شکل‌های مختلفی ظاهر می‌گردد. شکی نیست تا نور نتابد ظلمت محض است و چون نور بتابد بی آنکه رنگ گیرد رنگ‌های مختلف منور را ارائه می‌دهد و از این طریق تعدد و تکثر را در نزد ما آشکار می‌کند.

ماهیات مختلف نیز مانند شیشه‌های گوناگون بدون لحاظ نور هستی ظلمت محض اند و چون در پرتو آن نور مشاهده شوند خصیصه هر یک از آنها آشکار می‌شود بدون آنکه نور هستی متصف به آنها گردد هر چند که وهم خصیصه هر یک از آنها را به نور هستی نسبت داده و کثرت را واقعی می‌پندارد.

جامی در *لوامع و لوایح*، ص ۸۰-۷۹ آورده است:

در کون و مکان نیست عیان جز	ظاهر شده آن نور به انواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم	توحید همین است دگر وهم و
اعیان همه شیشه‌های گوناگون	کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و	خورشید در آن هم بهمان رنگ

و عراقی در *لمعات* یازدهم می‌گوید:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته  
 پس به رنگ هر یکی تا بی عیان  
 جمله یک نور است لیکن رنگهای  
 انداخته انداخته انداخته انداخته  
 مختلّفه انداخته انداخته انداخته  
 در لمعه پنجم آورده است:

در هر آینه روی دیگرگون می نماید جمال او هر دم  
 گه بر آید بکسوت حوا گه نماید به صورت آدم  
 و در لمعه اول آورده است:

و ما الوجه الا واحد غیر انه اذا انت اعددت المرایا تعددا

روی و حقیقت جز یکی نیست، الا اینکه هرگاه آینه‌ها را (که آن روی در آنها ظاهر شده) متعدد کنی، آن روی بسیار شود.

مثال عدد یک و ظهور آن در سایر اعداد

مطابق این تمثیل، همه اعداد از «واحد» پدید آمده‌اند یعنی با تکرار یک، اعداد حاصل شده‌اند و عدد «یک» در همه اعداد جاری و ساری است و اساساً اعداد جز همان عدد «یک» متکثر نیستند، پس اعداد به یک معنا عدد یک هستند و به یک معنا غیر آن هستند در واقع اعداد ظهور کثرتی عدد «یک» هستند.

در این تمثیل عدد یک نمودار ذات احدیت (غیب مطلق) است و سایر اعداد نمودار عوالم هستی. اصولاً در عرفان و فلسفه به‌ویژه، عدد یک، به یک تعبیر، عدد نیست و عدد در واقع از دو شروع می‌شود لیکن با اینکه عدد نیست در تمام اعداد حضور دارد و سازنده اعداد است. در واقع عارفان با این مثال درصدد بیان شدت ارتباط و وابستگی جهان به خداوند از یک سو و جلوه خداوند در همه عوالم از سوی دیگرند، لذا برخی دیگر از عارفان از جمله آیت الله حسن زاده آملی به این تمثیل توجه بیشتری دارند. ایشان می‌نویسند که صورت یکی بیش نیست جز اینکه آبگینه‌ها را چون شماری متصور شود.

هر عدد جز وحدت مکرره نیست و تکرار شیء ظهورات اوست و ظهورات شیء جدای از او نیست، این امر در واحد و اعداد مثال و مضاهی ایجاد حق صور اشیا است. چنان که در ادامه با استناد به شعر شبستری در گلشن راز:

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار یکی را چون شمردی گشت بسیار  
می نویسد که وحدت حقیقی که هستی مطلق است از این کثرت مرایا که اعیان  
ثابته اند به مقتضای شئون ذاتیه که مستلزم جلاء و استجلا است پدیدار شد و با  
وجود آنکه در صورت کثرت و تعینات ظهور کرده، هیچ کثرتی در حقیقت آن  
وحدت لازم نیامد مثل واحد که دو بار بشمارای دو شود، و سه بار بشمارای سه  
شود و علی هذا و از بسیاری شمردن ذات واحد به حقیقت کثیر نمی گردد؛ اما  
در هر شماری آن واحد به خصوصیت صفتی و اسمی ممتاز می گردد (رک.  
حسن زاده آملی، ص ۳۰-۲۸).

محمی الدین در بحث از حال تفرقه در ذیل این بیت شعر:  
جمعت و فرقت عنی به  
ففرط التواصل مثنی العدد

آورده است (الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۱۸):

فانه اراد ظهور الواحد فی مراتب الاعداد فظهرت اعیان الاثنین و الثلاثه و  
الاربعه الی ما لایتناهی بظهور الواحد

و در ادامه می نویسد:

فانعطاف الواحد بنفسه عل مرتبة الاثنین هو عین ظهور الاثنین و ما ثم سوی  
عین الواحد و هكذا ما بقی من الاعداد التی لاتتناهی (همان، ج ۳، ص ۳۱۴).

در جای دیگر عبارت ایشان چنین است:

فالواحد لیس العدد و هو عین العدد ای به ظهر العدد فالعدد کله واحد لو  
نقص من الالف واحد انعدم اسم الالف و حقیقته و بقیت حقیقه اخرى و هی  
تسعائة و تسعة و تسعون لو نقص منها واحد لذهب عینها فمتی انعدم الواحد  
من شی و متی ثبت وجد ذالک الشی هكذا التوحید ان حقیقته و هو معکم  
اینم کنتم... (همان، ج ۱،

ص ۶۳ و رک. مالاصدرا، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۰۸).

استاد جوادی فرموده اند:

واحد اگر از آن جهت که واحد است اعتبار شود هیچ مفهومی جز واحد بر آن صادق نیست و احد از این حیثیت حتی مبدأ عدد نیز شمرده نمی‌شود؛ ولیکن چون حیثیت مبدئیت واحد برای اعداد که از تکرار آن حاصل می‌شود لحاظ شود از این حیث واحد با اعدادی که محصول تکررات ظهوریه او هستند، اسما و نسبی نظیر نصف بودن نسبت به عدد دو ثلث بودن نسبت به عدد سه پیدا می‌نماید، این اسما و نسب برای عدد، هرگز به حدی منتهی نشده و از تسلسل لایققی برخوردارند (ص ۴۲۲).

عبارت جامی چنین است:

در ضمن عدد نیز احد می‌بیند

«واحد همه در احد عدد می‌بیند»

در خود همه و در همه خود

یعنی بکمال ذاتی و اسمایی

«بن»  
(لوامع و لوایح، ص ۶۸)

همو آورده است (ص ۸۳ و ۸۴):

لیکن همه در ذات الف

اعیان و حروف در صور مختلف‌اند

مءتلا ف از د

و ز روی حقیقت همه عین

از روی تعین همه با هم غیرند

الف از د

سازیست احد در همه افراد عدد

در مذهب اهل کشف و ارباب

خ

هم صورت و هم ماده‌اش هست

زیرا که عدد گر چه برون است از

احد

تفصیل مراتب احد از عدد است

تحصیل وجود هر عدد از احد است

ربط حق و خلش اینچنین معتقد

عارف که ز فیض روح قدسش مدد

است

است

شبستری در گلشن راز آورده

یکی را چون شمردی گشت بسیار

شد آن وحدت از این کثرت

ولیکن نبودش هرگز نهایت

بدد

عدد گرچه یکی دارد بدایت

و نیز گوید (ص ۷۲ و ۸۷):

«وجود اندر کمال خویش ساری  
 تعیین‌ها امور اعتباری است  
 اسـت  
 امور اعتباری نیست موجود  
 عدد بسیار و یک چیز است  
 مـدهـ

تمثیل نفس و قوای آن

نفس و قوای آن، به‌ویژه در نظریه ملاصدرا می‌توانند مثال خوبی برای وحدت وجود عرفانی باشند یعنی همچنانکه نفس و همه قوای آن به یک وجود موجودند و قوای نفس از شئون نفس هستند و نفس حیث تقییدی شأنی آنهاست وجود حق و ماسوای حق همه به وجود واحد موجودند و حضرت حق حیث تقییدی و شأنی ماسوای خود است.

محمی‌الدین در این خصوص می‌نویسد:

ما ثم الالفنفس الناطقة و همی العاقلة و المفكرة و المتخیلة و الحافظة  
 و المصورة و المنمیة و الجاذبة و الدافعة و الهاضمة و الماسكة و السامعة و  
 الباصرة و الطاعمة و المستشقة و اللامسة و المدركة لهذه الامور و اختلاف  
 هذه القوى و اختلاف الاسماء علیها و لیست بشی زائد علیها بل هی عین کل  
 صورة و هكذا تجده فی صور المعادن و النبات و الحيوان و الافلاك و  
 الاملاك فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها (الفتوحات المکیه، ج ۲، ص  
 ۴۵۹، و نیز رک: ج ۳، ص ۳۱۵ و ج ۴ ص ۱۰۵).

عراقی در لمعات آورده است (ص ۱۲۱):

اشیا اگر صد است و اگر صد هزار  
 جملة یکی است، چون به حقیقت  
 نظر کن  
 و در لمعه بیست و پنج آورده است:  
 ای دوست ترا به هر مکان می‌جستم  
 هر دم خبرت از این و آن می‌جستم  
 دیدم به تو خویش را، تو خود من  
 خجلت زده‌ام کز تو نشان می‌جستم

تمثیل به سایه و صاحب آن

سایه شخص یا شیء به یک معنا خود اوست و به یک معنا غیر او و سایه اشیا و اشخاص مثال است برای ظهورات حق و تجلیات او در عالم.

از طرف دیگر، سایه نه نور است و نه ظلمت؛ هم نور است و هم ظلمت و این جمع بین اضداد شبیه عالم است که نه وجود است نه عدم بلکه نمود حضرت حق است.

عبارت محی الدین چنین است:

اعلم ان المعقول علیه «سوی الحق» او مسمى العالم هو بالنسبة الى الحق كالظل للشخص و هو ظل الله و هو عين نسبة الوجود الى العالم لان الظل موجود بلاشك في الحس و لكن اذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل: حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل لكان الظل معقولا غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب اليه الظل فمحل ظهور هذا الظل الا لهی المسمى بالعالم، انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات

و شبستری چنین گفته است (گلشن راز، ص ۸۶):

چون من هستم به ذات خود      نمی دانم چه باشد سایه من  
عدم با هستی آخر چون شود ضم      نباشد نور و ظلمت هر دو با هم

تمثیل موج و دریا

از دیگر مثال های عارفان مثال به موج و دریاست، بر اساس این مثال حضرت حق به دریا، و کثرات عالم به امواج این دریا تشبیه شده اند، یعنی همین که امواج به وجهی عین دریا و به وجهی غیر دریایند، به وجهی موجودند و به وجهی معدوم، ماسوی الله نیز همین گونه هستند، به وجهی عین حق هستند و به وجهی غیر حق، به وجهی موجودند و به وجهی معدوم.

توضیح اینکه از یک طرف به طور قطع موج دریا غیر دریاست؛ زیرا می توان دریایی را تصور کرد که هیچ موجی نداشته باشد و پس از آن امواج شود؛ پس این موج هایی که پدید آمده اند غیر از دریا و آب دریا هستند؛ زیرا زمانی نبودند و هم اینکه به وجود آمدند. از طرف دیگر موج دریا چیزی بر دریا نیفزوده است؛ پس از آنکه دریا موج شد، ما چیزی غیر از دریا و آب دریا نخواهیم داشت؛ هر چه هست همان آب دریاست، بنابراین از این دیدگاه موج

دریا همان دریاست و غیر آن نیست؛ زیرا در همان حالی که دریا موج برداشته، صد در صد متن دریا را آب فراگرفته است و هیچ بخشی از آن را موج دریا تشکیل نمی‌دهد، اما با این حال کسی نمی‌تواند موج را انکار نماید و آن را فقط امری وهمی و ذهنی بیندارد.

دلیل چنین حالتی برای موج که هم در خارج واقعیت دارد و هم هیچ بخشی از دریا را و متن آن را تشکیل نمی‌دهد آن است که نوعی خاص از تحقق را داراست؛ زیرا هر چند وجود مستقل و جدایی ندارد، اما چون موج دریاست، موجود و متحقق در خارج است (رک. امینی نژاد، ص ۲۲۲).

عراقی در لمعات آورده است (ص ۱۲۸):

در باغ اگر چه لاله خودرو بود      سرو و سمن و نسترن خوشبو بود

در بحر اگر چه موج تو بر تو بود      چون نیک بدیدم آن همه خود

اه \_\_\_\_\_

و در لمعه‌ای دیگر آورده است (ص ۵۷):

هر نقش که بر تخته هستی پیداست      آن صورت آن کس است که آن نقش

دریای کهن چو بر \_\_\_\_\_      موجش خوانند و در حقیقت دریاست

ندممه نه

جامی در نقد النصوص آورده است:

لیس حال ما یطلق علیه «السوی» و «الغیر» الا کحال الامواج علی البحر

الزخار فان الموج لاشک انه غیر الماء عند العقل من حیث انه عرض قائم

بالماء؛ و اما من حیث الوجود فلیس شیء غیر الماء (ص ۶۷-۶۶).

مؤیدالدین جندی در شرح فصوص الحکم آورده است (ص ۱۸۶):

البحر بحر علی ما کان فی قدم      ان الحوادث امواج و انهار

لا یحجبک اشکال تشاکلها      ممن تشکل فیها فهی استار

موجهائی که بحر هستی راست      جمله مرآب را حباب بود

گر چه آب و حباب باشد دو      در حقیقت حباب آب بود

پس از این روی هستی اشیاء	راست چون هستی سرآب بود
عبدالرحمن جامی می گوید:	
حبذا روزی که پیش از روز و شب	فارغ از اندوه و آزاد از طرب
متحد بودیم با شاه وجود	حکم غیریت به کلی محو بود
بود اعیان جهان بی چند و چون	ز امتیاز علمی و عینی مصون
ناگهان در جنبش آمد بحر جود	جمله را در خود زخود بی خود
امتیاز علمی آمد در میان	بی نشان‌ها را نشان‌ها شد عیان
واجب و ممکن زهم ممتاز شد	رسم آیین دوئی آغاز شد
موج دیگر نیز در کار آمده	جسم و جسمانی پدیدار آمده
نوع آخر آدمست و آدمی	گشته محروم از مقام محرمی
نی که آغاز حکایت می کند	زین جدایی‌ها شکایت
کز نیستانی که در وی هر عدم	رنگ وحدت داشت با نور قدم

(همان، ص ۶۷ و رک. لوامع و لوائح،

ص ۸۱)

به تعبیری دریا چیزی غیر از آب نیست و اصطلاحاتی چون موج، حباب، بخار، ابر، باران و سیل و در نهایت دریا، همه یک چیزند که همان آب است در لباس‌های گوناگون و خدای تعالی نیز به واسطه تقید به مقیدات و تنزی از حضرت احدیت به واحدیت و از حضرت و احدیت به حضرت ربوبیت و از آن به حضرت کونیه و از آن به حضرت جامعه انسانیه درآمده است. بر این اساس همان طور که در حقیقت هر قطره از قطرات و هر موجی از امواج عین آب است بر هر یک از مظاهر حق متعال نیز صادق است گفته شود حق است من حیث الحقیقه و غیر حق است من حیث التعین.



امام خمینی در دیوان به زیبایی از این تمثیل یاد کرده است و می گوید:  
 سر زلفت به کناری زن و رخسار  
 تا جهان محو شود خرقه کشد  
 گشاده  
 ما همه موج و تو دریای جمالی ای  
 موج دریاست عجب آن که نباشد  
 در  
 همین تمثیل با ظرایفی افزوده تر در «الهی نامه» علامه حسن زاده این گونه  
 آمده است:

الهی! موج از دریا خیزد و با وی آمیزد و در وی گریزد و از وی ناگزیر  
 است: **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ.**

تمثیل به شراب و جام، تمثیل به دایره و نقطه مرکزی آن؛ تمثیل به حقیقت  
 شکل و سطح و رابطه آن دو؛ تمثیل به شکل پاره های کاغذ؛ تمثیل به عروض  
 سفیدی بر جسم و ده ها تمثیل دیگر برای بیان منظور عرفان از وحدت وجود  
 ارائه شده است چنانکه اشاره شد برخی از این مثال ها به طور روشن حداکثر  
 مثبت اصالت وجودند نه وحدت وجود تا چه رسد به وحد شخصی وجود.

نتیجه

به نظر عارفان، ماسوی الله به هیچ وجه انکار نمی شود بلکه مظهر هویت حق  
 یعنی حقیقت حق دانسته می شود. ما سوی الله وجودی در عرض یا در طول حق  
 ندارند بلکه ظاهر عالم مقتضای اسم «الظاهر» حق است و باطن آن تجلی اسم  
 «الباطن» حق و کثرت واقع در عالم ظهورات و شئونات حق تعالی هستند.

یقین داند که هستی جز یکی

نسبت

در آن حضرت من و ما و تویی

نسبت

که در وحدت نباشد هیچ تمییز

بگو با من که تا صوت و صدا

حس

نه ای بیگانه، خود را آشنا کن

هر آنکس را که اندر دل شکی

نسبت

جناب حضرت حق را دویی نیست

نسبت

من و ما و تو او هست یک چیز

جز از حق اندرین صحرا دگر

حس

نمود و همی از هستی جدا کن

(شرح گلشن راز، ص ۱۴۷، ۱۴۶ و ۱۴۲).

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، بیروت، دارالمعرفه، بی تا
- \_\_\_\_\_، الفتوحات المکیه، ج ۴-۱، بیروت، دارصادر، بی تا.
- \_\_\_\_\_، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال الدین آشتیانی و مقدمه  
غلامحسین \_\_\_\_\_
- ابراهیمی دینانی، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- \_\_\_\_\_، فصوص الحکم للشیخ الاکبر محی الدین بن عربی... و التعليقات  
علیه، ابی \_\_\_\_\_، والعلاء
- عفیفی، ج ۲، ۱، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۳۵۹.
- امینی نژاد، علی، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم، انتشارات مؤسسه  
آموزش \_\_\_\_\_
- پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
- بیات، محمدحسین، مبانی عرفان و تصوف، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی،  
تهران، \_\_\_\_\_
- ۱۳۷۴.
- ترکه، صابن الدین علی، تمهید القواعد، نشر آفرینش، ۱۳۷۵.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، سه رساله در تصوف: لوامع و لوایح: در شرح  
قصیده خمیری \_\_\_\_\_
- ابن فارض و در بیان معارف و معانی عرفانی بانضمام شرح رباعیات در وحدت  
و ج \_\_\_\_\_
- مقدمه ایرج افشار، تهران، کتابخانه منوچهری، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص {ابن عربی} مقدمه جلال-  
الدین \_\_\_\_\_
- آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی،  
مؤسسه \_\_\_\_\_
- چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.

جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد صائن الدین علی بن محمد الترمذی،  
تهران، \_\_\_\_\_  
الزهر، ۱۳۷۲.

جهانگیری، محسن، محی الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی، ویرایش  
۲،

تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.  
حسن زاده آملی، حسن، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران، فجر،  
۱۳۶۲.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة  
الاربع، \_\_\_\_\_،

ج ۲، ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۰.  
طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه رئالیسم، تصحیح هادی خسرو شاهی، ج ۵،  
قم، \_\_\_\_\_،

مرکز بررسی های اسلامی، ۱۳۵۶.  
عراقی، فخرالدین، لمعات، تهران، مولی، ۱۳۶۳.  
عطار، فریدالدین، منطق الطیر، تهران، زوار، ۱۳۸۳.  
قصری، داوود بن محمود، شرح فصوص الحکم، محی الدین بن عربی، قم،  
بی \_\_\_\_\_،  
۱۳۶۳.

\_\_\_\_\_، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی.  
کمال خوارزمی، حسین بن حسین، شرح فصوص الحکم محی الدین ابن عربی،  
تهران، \_\_\_\_\_،  
مولی، ۱۳۶۸.

معلمی، حسن، عرفان نظری، قم، مرکز نشر هاجر، وابسته به مرکز مدیریت  
\_\_\_\_\_،  
\_\_\_\_\_،

علمیه خواهران، ۱۳۸۸.  
مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم انسانی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵.

موحد، صمد، گلشن راز شبستری، تهران، کتاب فروشی طهوری، ۱۳۶۸  
نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اوصاف الاشراف، تصحیح نجیب مایل  
روی،

مشهد، انتشارات امام، ۱۳۶۱.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## رویکرد مبنایگر در تولید علم دینی

دکتر حمید فففور مغربی\*

### چکیده

در این رویکرد منظور از علم دینی آن است که به جای انواع علوم که انسان‌ها به کمک چهار روش تجربی، عقلی، شهودی (عرفانی) و تاریخی پدید آورده‌اند، علوم را با الهام از خود متون مقدس دینی و سازگار با ارزش‌های آن و تغییر پیش فرض‌های علم جدید، با استفاده از روش‌های گوناگون بسازند و آنها را جایگزین علوم جدید غیردینی کنند. اساساً سخن از علم دینی، بدون بررسی جامع در مورد رابطه گزاره‌های اسلامی با علوم روز بی‌معناست. پاسخ به چنین پرسش‌هایی که آیا اقتصاد اسلامی وجود دارد؟ گزاره‌های اقتصادی در قرآن چه نسبتی با علم اقتصاد امروزی دارد؟ و پرسش‌هایی در مورد روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ... بستگی به دیدگاه ما از علم دینی دارد. رویکردی که اساساً نه تنها امکان و بلکه ضرورت علم دینی، مانند اقتصاد

hfmaghrebi@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۲۴

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۱۱

اسلامی، روان‌شناسی اسلامی و ... وجود دارد و باید بر اساس دین به ویژه اسلام علومی جدید تأسیس کرد که با علوم غربی (علوم سکولار) تفاوت خواهد داشت، رویکرد مبنای علم دینی است. در این مقاله به بررسی این رویکرد در باره علم دینی و چالش‌های موجود آن پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: علم غربی، دین (اسلام)، علم دینی، رویکرد، چالش.

پیشینه

در جهان مسیحیت و غرب با ظهور عصر روشنگری و پدید آمدن دیدگاه‌های فلسفی تجربه‌گرا، علوم جدید که محصول آن دیدگاه‌ها بودند، جایگزین دین سنتی شدند و در نتیجه، دین از جوامع علمی کنار گذاشته شد و بحران‌ها و آسیب‌های جدی به وجود آمد که در غرب معاصر مسئله الهی کردن علم مطرح شد و به طور روزافزون دانشمندان و متخصصان علوم تجربی به سمت دین و معنویت گرایش پیدا کردند.

در جهان اسلام علاوه بر چالش‌های مذکور، عوامل دیگری نیز در تسریع حرکت دینی‌سازی یا اسلامی کردن علوم مؤثر بوده‌اند. وجود علوم جدید برای فرهنگ و باورهای حاکم در جوامع دینی مسائلی به وجود آورده است. محیط‌های علمی جوامع اسلامی دچار نوعی دوگانگی شده‌اند و آن را علوم سکولار نامیده و به بازخوانی علوم با نگاه اسلامی پرداخته‌اند.

احیای معرفت دینی یا به تعبیری، نواندیشی دینی نیازمند نگرش جدید به علومی بود که مستقیماً در راستای معارف دینی قرار نداشتند. بر ایند این عوامل، خطوط طرح ایجاد «علم دینی» به ذهن برخی از اندیشمندان مسلمان در دهه دوم قرن بیستم بود. در این دهه، برای نخستین بار اندیشه اقتصاد اسلامی مطرح شد. اسلامی‌سازی اقتصاد که در تقابل با دو مکتب اقتصادی سرمایه‌داری و سوسیالیستی مطرح شده بود، ریشه بروز ایده علوم اسلامی گردید.

در سال ۱۹۷۲، «جمعیت جامعه‌شناسان مسلمان» از طرف انجمن دانشجویان مسلمان در آمریکا و کانادا شکل گرفت. در همین دهه، تلاش برای اسلامی کردن دانش توسط العطاس<sup>۱</sup> و دیگران آغاز شد که سعی داشتند بنیان‌هایی

برگرفته از اندیشه اسلامی برای فعالیت‌های علمی فراهم کنند. در همین خصوص نخستین همایش جهانی در موضوع تعلیم و تربیت اسلامی در ۱۹۷۷ در مکه و دومین همایش نیز در موضوع اقتصاد اسلامی در ۱۹۷۹ در شهر جدّه برگزار شد.

گسترده‌ترین و جدی‌ترین تلاش‌ها را گروهی از دانشمندان در «مؤسسه جهانی اندیشه اسلامی» که در ۱۹۸۱ تأسیس شد، انجام داده‌اند و می‌دهند. این دانشمندان تا به حال چهار همایش جهانی برپا کرده‌اند که یکی از آنها پیش از تأسیس این مؤسسه و در سال ۱۹۸۰ در اسلام آباد، در باره طرح برنامه آموزش بود. سه همایش دیگر در سال‌های ۱۹۸۱ در داکا در باب تحول کتاب‌های درسی، ۱۹۸۲ در جاکارتا، راجع به روش تدریس و ۱۹۸۷ در خارطوم، در باره راه‌های اسلامی کردن علوم انسانی و روش‌های تربیتی برگزار شد. پس از آن نیز در بسیاری از کشورهای اسلامی، از جمله عربستان سعودی، مالزی، اندونزی و پاکستان کوشش‌هایی با هدف پدید آوردن علم دینی انجام گرفته است و همچنان ادامه دارد. همچنین برخی از عالمان و متفکران اسلامی در انگلستان، کانادا، آمریکا و نیز ایران در این جهت فعال شدند. به طور خلاصه از نظر تاریخی، هسته آغازین آموزه علم دینی به زمان ظهور ناتوانی علوم جدید در شناخت جهان و انسان بر می‌گردد. این گرایش در بین مسلمانان در قرن نوزدهم و پس از آشنایی با علوم جدید انجام گرفته است (کافی، ص ۳۶).

#### پیش‌فرض‌ها

علم دینی دارای یک سری پیش‌فرض‌های عام است، همان‌گونه که رویکرد مبنای آن نیز پیش‌فرض‌های خاص خود را دارد. یکی از این پیش‌فرض‌ها در باب رابطه علم و دین است. رویکردهایی که بین علم و دین تعارض می‌بینند، مانند مادیکرایان و نصگرایان، یا نگرش‌هایی که قائل به استقلال دو حوزه علم و دین هستند، نمی‌توانند مدعی علم دینی باشند. به عبارت دیگر، مدعیان علم دینی باید به نوعی همپوشی در قلمرو علم و دین باور داشته باشند.

این تعبیر که امروزه برخی از فیلسوفان و جامعه‌شناسان علم و معرفت‌شناسان، عینیت محض در علم را امری دست‌نایافتنی می‌دانند، به گونه‌ای که بحث از

تأثیرپذیری علوم از فضای فرهنگی و تأثیرپذیری نظریه پردازان و دانشمندان از ارزش‌های حاکم امری مقبول و موجه تلقی می‌شود. به همین ترتیب، نظریه‌های علمی، به ویژه نظریات علمی مطرح در حوزه علوم انسانی بدون توجه به خاستگاه تاریخی و تعینات اجتماعی علم، مورد توجه و تحلیل قرار نمی‌گیرد. نیز بنابر این پیش فرض، علم دینی علمی است که بر خاستگاه دینی و تعینات جامعه دینی مبتنی است و از فضای دینی حاکم تأثیر می‌پذیرد.

معانی علم

در فلسفه علم، سه معنا و مفهوم برای «علم» بیان شده است که عبارت‌اند از:

۱. شناخت یا معرفت، مراد از علم در این معنا که عام‌ترین معنای آن است،

«مطلق»

آگاهی» است با هر شیوه و روشی که تحصیل شود.

۲. رشته علمی، مراد از علم در این معنا مجموعه همه گزاره‌های اثبات شده‌ای است که با استفاده از روش‌های مرسوم در تحقیق، یعنی روش عقلی، باطنی (یا کشف و شهود)، تجربی، و تاریخی در باره یک موضوع خاص فراهم آید. به این معنا، علم شامل همه علوم تجربی طبیعی و انسانی و همه شاخه‌های علوم عقلی و نقلی و نیز عرفان است.

۳. رشته علمی با روش تجربی، علم به این معنا اشاره به شیوه خاصی از شناخت طبیعت و انسان بر اساس روش تجربی دارد.

رویکردهای گوناگون در علم دینی

در رویکرد «فرد محور» - برخی «علم دینی» را علم تأسیس شده توسط دانشمندان دیندار می‌دانند و معتقدند تولید علم دینی زمانی اتفاق می‌افتد که «دین» فضای فکری دانشمندان را تشکیل دهد. در این صورت علم از همان روش خود یعنی «روش تجربی» پیروی می‌کند و مسائل و موضوعات و غایات خود را دارد.

رویکرد «هدف محور» - علم دینی همان علم طبیعی یا انسانی موجود است که در خدمت اهداف دین و جامعه دینی قرار می‌گیرد و بدون در نظر گرفتن

هدف و غایت، هیچ وجه قابل پذیرشی برای تقسیم علوم تجربی به دینی و غیر دینی وجود ندارد.

دیدگاه «مسئله محور» - پدیده‌های منتسب به دین، امور مورد اهتمام دین، افرا  
دیندار یا جوامع دینی را برای مطالعات تجربی پیشنهاد می‌کنند، بدون آنکه چارچوبی مغایر با چارچوب علوم جدید ارائه دهند.

رویکرد «موضوع محور» - در واقع انتقال برخی از گزاره‌های دینی که علی الاصول واجد قابلیت تحقیق به روش‌های متداول علمی است به ساحت علم تجربی و بررسی علمی آن، منشاء پدید آمدن علم دینی می‌شود و به عبارت دیگر، اتصاف علم به صفت «دینی» در مقام گردآوری است.

رویکرد «نظریه محور» - ارزش‌ها و هنجارهای غربی و جهان‌بینی فلسفه غرب سایه خود را بر نظریه‌های علمی دانش‌های جدید افکنده است و علم دینی زمانی حاصل خواهد شد که به جای پیش‌فرض‌های مذکور، ارزش‌های دینی جایگزین شود.

رویکرد «مبناگرا» - در این رویکرد اعتقاد بر آن است که برخی ویژگی‌ها در علوم مدرن موجود است که از بنیاد با آزمون‌های دینی متفاوت است و تا این ویژگی‌ها شناخته و فهم نشود نمی‌توان مجموعه‌ای سازگار از علوم منطبق بر دین را ارائه کرد (فقفور مغربی).

مفهوم علم دینی در رویکرد مبناگرا

در این رویکرد، علم دینی به جای انواع علوم که انسان‌ها به کمک چهار روش تجربی، عقلی، شهودی (عرفانی) و تاریخی پدید آورده‌اند، علوم را با الهام از خود متون مقدس دینی و سازگار با ارزش‌های آن و تغییر پیش‌فرض‌های علم جدید، با استفاده از روش‌های گوناگون بسازند و آنها را جایگزین علوم جدید غیردینی کنند. در این دیدگاه، می‌خواهند جمیع علوم را دینی و در جهان اسلام، اسلامی کنند، ولی بیشترین تأکیدشان بر دینی و اسلامی کردن علوم تجربی به ویژه علوم تجربی انسانی است.



این گرایش معرفتی جدید، گاهی در پی ساخت شکنی و تغییر درون علمی علوم و معارف جدید و بازسازی آنها در شکل و سیاقی متفاوت با پوزیتیویسم و ماتریالیسم غربی است و گاهی به دنبال صرف تغییر محتوای علوم جدید (تغییر برون علمی) در نتیجه تغییر پیش فرض‌ها و جهان بینی غالب بر آن است. طبق این تلقی اگر مطالعه طبیعت، جامعه و انسان در چارچوب جهان بینی دینی انجام گیرد، آن را علم دینی می‌خوانیم و اگر فارغ از جهان بینی دینی صورت گیرد، آن را علم سکولار و جدید می‌نامیم (ملکیان، ص ۲۱۹).

البته دینی شدن علوم یک فرایند است که اگر در بستر ایجاد و توسعه علوم، جهان بینی، ارزش‌ها و پیش فرض‌های دینی حاکم باشد، علوم ساخته شده در آن بستر، دینی خواهد بود و بر فرض حاکم بودن فضای غیر دینی، علوم تولید شده در آن زمینه، غیر دینی است.

طبق این رویکرد، تمدن اسلامی در طول هفتصد سال، از قرن دوم تا نهم، احتمالاً خلاق‌ترین تمدن‌ها در زمینه علم بود و علوم اسلامی در پیشاپیش فعالیت‌های علمی در زمینه‌های متعدد قرار داشت. اگرچه از قرن نهم به این سو، علوم اسلامی به تدریج رو به افول گذاشت، اما هیچ گاه به تمامی خاموش نشد (نصر، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ص ۱۲۱).

در واقع علوم اسلامی، مجموعه‌ای از معارف الهی و دانش‌های بشری است که سرچشمه آن وحی است و از آن مبدأ فیض اشراب شده و طی آن قرون، از منابع مختلف، از یونان و اسکندریه و رم گرفته تا ایران و هند و چین بهره‌های گوناگون برده و به صورت درختی تنومند در آمده است. علم در این رویکرد به معنای رشته علمی است که شامل قلمروی بس پهناور است و نه تنها فقه و مسائل حقوقی را در بردارد بلکه شامل علوم طبیعی، ریاضیات، نجوم و غیره نیز می‌شود (همو، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، ص الف).

گاه از آن تعبیر به علم سنتی یا مقدس می‌کنند تفاوت اساسی این علوم (علم دینی) با علوم جدید در آن است که علوم سنتی بر اصول هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ای بسیار متفاوت با اصول هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه علم جدید مبتنی است. تفاوت علم مقدس با علم جدید به معنای متعارف امروزی

آن، این است که ریشه‌ها و اصولش در مابعد الطبیعه یا علم مقدس واقع است و هیچ گاه جهان، امر مقدس را در مقایسه با علم جدید و نمی‌گذارد که مقدماتش مستغرق در تجربه باوری و عقل باوری است و با هر معرفت والا مرتبه تری قطع رابطه کرده است (همو، نیاز به علم مقدس، ص ۲۵). حاصل آنکه نوعی جدایی دین از علم شد که موجب نگاه جدیدی بر علم حاکم گردید که آسیب‌زا بوده است.

نگاه طبیعت زده حس گرا برای علوم مبدأ و هدف قائل نیست لذا از خلقت به طبیعت یاد می‌کند برای عالم، خود شخص طبیعت گرا آغاز و انجامی معتقد نیست. برای علم مبداء و هدف قائل نیست (جوادی آملی، ص ۱۳۵). روش‌های کشف شده در دوران طلایی اسلامی، طیفی را تشکیل می‌دهد که از وحی و اشراق (= کشف و شهود) تا حس و تجربه را در بر می‌گیرد. این روش‌ها نه متعارض بلکه مکمل یکدیگرند و همه در سایه توحید، وحدت دارند. یکی از ویژگی‌های اساسی این نگرش، وحدتی است که بر پایه آن، علوم اسلامی بنا شده‌اند؛ هم از این جهت که به علوم مختلف و نگرش‌های متفاوت علمی وحدت می‌بخشد، و هم از این جهت که همه علوم می‌توانند که به حق ممکن است اسلامی نامیده شود، وحدت طبیعت را آشکار می‌سازد (نصر، علم و تمدن در اسلام، ص ۲۰، ۱۹).

علم دینی اصطلاحی در کلام جدید است که در سده اخیر، در کلام اسلامی و کلام مسیحیت مطرح شده است. الهیون، آفریننده کتاب تکوین را، همان فرستنده کتاب تشریح می‌دانند و می‌گویند اگر در اسلام به‌ویژه قرآن، از گزاره‌های علوم تجربی انسانی و طبیعی سخنی به میان آمده است، نگرشی نو به علوم دارد.

تمدن درخشان اسلامی برخاسته از فرهنگ اسلامی به‌ویژه فرهنگ قرآنی بوده است و جهش علمی مسلمانان از تعالیم دینی سرچشمه گرفته است. از مهم‌ترین ویژگی علوم مسلمانان، سازگاری و ارتباط وثیق آن بین خدا، انسان و طبیعت است که تفاوت جدی با علوم تجربی غربی دارد.

رویکرد «مبناگرا» در تولید علم دینی

در این دیدگاه، «علم دینی» به صورت نظریه‌ای رقیب در چارچوب علوم موجود مطرح می‌شود. در این نظریه، اساساً ماهیت «علم غربی» با «علم دینی» متفاوت است و اعتقاد بر آن است که برخی ویژگی‌ها در علوم غربی موجود است که از بنیاد با آموزه‌های دینی متفاوت است و تا این ویژگی‌ها شناخته و فهم نشود نمی‌توان مجموعه‌ای سازگار از علوم منطبق بر دین را ارائه کرد.

در سطوح دیگر، این دیدگاه، در ضرورت برخی از علوم موجود دچار تردید

می‌شود و اعتقاد بر آن است که بسیاری از علوم موجود بر اساس نیازها، مقتضیات و

راه‌حل‌های حاکم بر اندیشه غربی پا به عرصه وجود گذاشته و بسط و توسعه یافته‌اند در حالی که اگر قرار بود سنت اسلامی، که در دورانی از تاریخ به اوج خود رسیده بود ادامه می‌یافت، امروز با چهره‌ای متفاوت از علوم مواجه بودیم که شاید مجموعه فوق شامل برخی از علوم موجود نمی‌شد و علاوه بر آن دارای دانش‌های متفاوتی بود.

بخش عمده ادبیات موجود در این رویکرد از منظر غرب‌شناسی و نقد مدرنیته وارد فضای فکری کشور شده است.

امروزه پژوهش‌های بنیادین در عرصه غرب‌شناسی جایگاه ویژه‌ای یافته است. نقد مدرنیته و گفتمان سنت و تجدد از گفتمان‌های رایج محافل فکری و فلسفی در غرب و شرق است. اندیشمندان فراوانی حتی در خود غرب به بررسی ویژگی‌ها و چالش‌های خاص مدرنیسم پرداخته‌اند و ما را نسبت به بحران‌ها و چالش‌های آن آگاه ساخته‌اند. روزگاری بود که آنچه از غرب و تمدن غربی شنیده می‌شد پیشرفت روزافزون علم و تسلط بیشتر بر طبیعت در پرتو فناوری و پیشرفت‌های علمی بود و هرگز کسی به خود جرئت نقادی این رویکرد را نمی‌داد، اما پدیدار شدن بحران‌های ناشی از تمدن غربی همچون بحران محیط زیست، شکاف طبقاتی کشورهای فقیر و غنی، جنگ‌های خانمان‌سوز و ناامنی روزافزون، بی‌عدالتی‌ها و معیارهای دوگانه در روابط بین‌المللی، مسئله تروریسم، افزایش فساد و ناهنجاری‌های اجتماعی، گسترش

بیماری‌های روانی و بحران‌های هویتی، و از بین رفتن هویت‌های بومی و ملی کشورها در پرتو گسترش ارتباطات و غلبه فرهنگ غرب بر سایر کشورها سبب شده است تا اندیشمندانی در غرب و شرق، نگاهی دوباره به علل و عوامل این بحرانها بیندازند و به نقد عمیق مدرنیته و دانش پدید آورنده آن پردازند.

نگاهی کوتاه به صحنه روزگار کنونی در سراسر این جهان آشکارا نشان می‌دهد که در واقع اوضاع و احوال از این جهت تغییر کرده است. در همین یکی دو نسل قبل اگر کسی حال و هوای فکری عالم را بررسی می‌کرد، در می‌یافت که تنها عده انگشت‌شماری از افراد دوراندیش و منزوی در غرب، بحران عمیق جهان معاصر و فاجعه قریب‌الوقوعی را پیش‌بینی می‌کردند که اگر بشر متجدد تغییری در مفروضات اساسی فرهنگ خود به وجود نیاورد، رخ خواهد داد. هنگامی که آر. گنون در سال ۱۹۲۲ در اثرش موسوم به *بحران جهان معاصر*، سرسختانه جهان را به باد انتقاد گرفت، به او حمله کردند که بیش از حد سخت‌گیر و به حد افراط بدبین است (نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۱۳۳، ۱۳۲).

اما امروزه شاهد وضع جدیدی در غرب هستیم. به گونه‌ای که از یکسو تلاش برای شناسایی دوباره تمدن غرب و نقادی آن در گستره وسیعی به چشم می‌خورد و از سوی دیگر بسیاری از اندیشمندان غربی به بررسی و مطالعه آثار حکمی و علمی و علم‌شیمی شرفی علاقه‌مند شده‌اند و حرکت دوباره برای تقدس بخشیدن به علم و پیراستن آن از آفات موجود آغاز شده است.

در رویکرد مبنایگر تلاش می‌شود تا اشکالات ماهوی تمدن غرب و ریشه بحران‌های موجود در آن شناسایی شود، تا هم از بحران‌های ناشی از علم غربی پرهیز شود و هم علم بر پایه فرهنگ دینی و بومی و بر اساس مقتضیات و نیازهای جامع‌الدینیه علمی و ارزش‌های مذهبی بنا شود. این رویکرد نه تنها توسط اندیشمندان اسلامی دنبال می‌شود بلکه متفکران ژرف‌اندیش در سایر فرهنگ‌های شرقی و بومی نیز عمیقاً به «بومی‌سازی علوم» و «نقد مدرنیته» توجه نشان می‌دهند و آن را در دستور کار خود قرار داده‌اند.

حال به برخی از ویژگی‌های اصلی تمدن غرب و اشکالات ماهوی علوم غربی و سکولار که در اندیشه‌های متفکران منتقد مدرنیسم بدان‌ها اشاره شده است خواهیم پرداخت.

همانگی علوم جدید با نظام نیازهای انسان غربی  
فعالیت‌های بشری در چارچوب رفع نیازهای وی صورت می‌پذیرد و هر محصول تولید شده حکایت از نیازی است که در پس آن وجود داشته است. علم و دانش نیز از این قاعده مستثنا نیست.  
دانشی که در غرب یا در هر جای دیگر تولید شود برای رفع نیازهای همان جوامع و متناسب با شرایط خاص آنها خواهد بود و اگر این نیازها به دلیل باورها و ارزش‌های متفاوت، تغییر یابند طبیعی است که منظومه دانش نیز تغییر خواهد یافت.

بشر از قرن هفدهم در این سو گام نهاد که تمام نیازهای خود را با سرعت بیشتر، کیفیت بهتر و هزینه کمتر برطرف کند؛ ضمن اینکه رفع هر نیاز با محصولی نو در تمدن جدید، با پیدایش نیازها و مشکلات مختلف همراه است و این چرخه نیازها هیچ گاه پایان نمی‌پذیرد. مثلاً با پیدایش زندگی شهری و به تبع آن، مشکلات زیست محیطی، کاهش زمین مناسب برای مسکن و رو آوردن به برج‌سازی، مشکل تنظیم روابط اجتماعی پدید آمد که این تمدن خود را مؤظف می‌داند به آن پاسخ بگوید، اما این پاسخ با مشکل آفرینی‌های مختلف و ایجاد نیازهای جدیدی همراه است.

چنان که روشن شد، محصول تبلور رفع نیاز است، اما اینکه تولید این حجم از محصولات - با این گستردگی و تنوع - با ابزارهای گذشته ممکن نبوده، سخنی پر واضح است. از این رو، بشر برای رفع این نیازها و تولید محصول، به ابزار تولید جدید و پیشرفته (فناوری) نیازمند است. از سوی دیگر، تولید فناوری نیز به پشتوانه علمی قوی و گسترده‌ای نیاز دارد. به سخن دیگر، بدون کشف قوانین موجود در طبیعت و تسخیر آنها و همچنین بدون بهره‌گیری از این قوانین برای ایجاد مفاهیم کاربردی جدید، تولید فناوری ممکن نیست.

بنابراین چرخه نیازها، محصول، فناوری و علم در یک بررسی ذهنی، از احساس نیاز بشر شروع می‌شود و به واسطه محصول و فناوری به پیدایش علم می‌انجامد، تا بدین رو نیازهای آدمی مرتفع گردد. این چرخه به جهت توسعه لجام گسیخته نیازها، «دوری» را پیش می‌آورد که در هیچ نقطه‌ای باز نمی‌ایستد. به گفته برخی از متفکران، «این تکنولوژی در هوای احتیاج بشر و وابستگی‌اش به ابزار تنفس می‌کند و از جانب دیگر، توسعه تکنولوژی احتیاجات جدیدی را خلق می‌کند که وابستگی به تکنولوژی را توسعه می‌بخشد [و این یعنی] یک دور باطل» (آوینی، ص ۲۵، به نقل از اسلامیه، ص ۱۳۶، ۳۵).

طبیعی است که جامعه دینی دارای مجموعه متفاوتی از نیازها باشد و چون علوم بر اساس این نیازها شکل می‌گیرند، علوم در این نظام فکری متفاوت باشد.

از منظر اسلامی هر علمی نمی‌تواند نافع باشد، چه بسا چنین علمی برای رفع نیازهای کاذبی باشد که پرداختن به این نیازها در فرهنگ دینی خود ضد ارزش است.

در این صورت پرداختن به چنین علمی و صرف هزینه، وقت و امکانات مادی جامعه برای توسعه آن مطلوب نخواهد بود چرا که به هر حال پژوهش حد و مرز نمی‌شناسد، اما امکانات فرد و جامعه محدودیت خاص خود را دارد، لذا در پرداختن به علوم بایستی اولویت‌سنجی کرد و از پرداختن به علوم غیر نافع پرهیز کرد.

«العلم اکثر من أن یحصی . فخذ من کل شیء أحسنه» (کنزالفوائد، ج ۲، ص ۳۱) «علم افزون از آن است که به شمارش آید. پس هر دانشی را که بهتر است، فراگیرید.»

یک نمونه از توصیه اسلام به پرهیز از پرداختن به علوم بی‌فایده که نفعی ندارند و نیازی از نیازهای جامعه دینی را برطرف نمی‌کنند عدم استقبال اسلام از دانش انساب در زمان صدر اسلام است.

امام صادق(ع) ماجرای را از رسول خدا(ص) نقل کرده است که بسیار شایان توجه و تأمل است. او می‌فرماید: روزی رسول خدا(ص) به مسجد آمد. گروهی

را دید که پیرامون مردی گرد آمده اند. پرسید: «این کیست؟» گفتند: «علامه است» فرمود: «در چه چیز علامه است؟» ، گفتند: «داناترین مردم به انساب و وقایع عرب است و بیشتر از همه به روزهای مهم جاهلیت و اشعار عربی آگاه است.»

پیامبر (ص) فرمود: «این را اگر کسی نداند ، زبان نمی کند ، و کسی که می - داند، نفعی نمی برد.»

علم انساب برای نظام جاهلی عرب ، که بر مدار روابط خویشی و عشیره ای سازمان می یافت ، نفعی عظیم داشت و آن نظام بدون این علم استمرار نمی یافت ؛ ولی اسلام نظام اجتماعی نوینی را بنیاد نهاد که بر اساس تبارنامه آسمانی و الهی انسانی شکل می گرفت. اسلام همچنان که با نظام جاهلی عرب به ستیز پرداخت ، با دانش ها و فنون و ابزارهایی نیز که به آن نظام خدمت می کردند، به مبارزه پرداخت. به همین دلیل، از علم الانساب، که بنیان های فرهنگی و نظام جاهلی را حفظ می - کرد و بزرگواران دیگران انتقالات می داد، استقبال نکرد و آن را دانشی مفید ندانست. ترویج علم الانساب در صدر اسلام نسبت های جاهلی را همچنان در یاد و خاطر مردم عرب زنده نگاه می داشت و ترک آن به مصداق «ان الباطل تموت بترك ذكره» موجب زوال آن فرهنگ می شد.

پیامبر(ص) علم الانساب را برای محیط اسلامی در روزهای نخستین، که اعراب هنوز با عواطف و روابط جاهلی مأنوس بودند، دانشی بومی نمی دانست و دانش های دیگری را برای فرهنگ اسلامی ضروری و نافع می شمرد (همان ، ص ۹۴، ۹۳).

بنابراین، صرف پرداختن به دانش های گوناگون بدون توجه به نیازها و اولویت های جامعه اسلامی مطلوب نیست. توجه به این نکته که منشأ شکل گیری علوم و ارزش های غربی بر آوردن نیازهای خاص انسان غربی و متأثر از فرهنگ غیر دینی است سبب

می‌شود تا در انتخاب و اولویت دادن به دانش‌ها گزینشی عمل شود و پیش از پرداختن به آنها به انطباق یا عدم انطباق این علوم با نیازهای جامعه دینی توجه شود.

اومانسیم

اومانسیم در لغت به معنای «انسان‌گرایی» است و در معنای ادبی به جنبش ادبی اطلاق

می‌شود که در نیمه دوم قرن چهاردهم در ایتالیا پدید آمد و نوعی بازگشت از فرهنگ مسیحی قرون وسطایی به میراث ادبیات یونان و روم بود که بر اهمیت و ارزش انسان و خودبنیادی او تأکید می‌کرد.

اما در معنای فلسفی، اومانسیم به معنای «انسان‌سالاری» یا «بشرانگاری» و اعتقاد به اصالت بشر در مقابل خداوند و خودبنیادی اوست، به گونه‌ای که بشر خود را مرکز عالم و منشأ و غایت ارزش‌ها و مرکز هستی تصور کند، از این نظر اومانسیم جوهره دوران مدرن است.

اومانسیم بیانگر نسبت مابین آدم و عالم بر پایه این تصور است که بشر شأن مخلوقیت خود را آگاهانه یا ناآگاهانه کمتر مورد توجه قرار داده و خود را مالک الرقاب عالم و فرمانروای طبیعت و دایره مدار فرض نماید. در این تلقی، آدمی حتی اگر به دین و آئین‌های معنوی معتقد باشد، آن را به گونه‌ای ذیل نفسانیت خود تعریف می‌کند (زرشناس، ص ۳۹).

بر اساس این تفکر انسان جدید خود را باز یافته و می‌کوشد تا همه امور خود را در همه عرصه‌ها با تکیه بر عقلانیت خویش و بدون اتکا به هیچ منبع غیر انسانی از جمله منبع وحیانی تدبیر نماید. در این نگاه انسان خود را مالک الرقاب هستی دانسته و تلاش می‌کند تا طبیعت و هر آنچه در جهان است را از آن خود و در تسخیر خویش در آورد. از این روست که در جهان جدید، بر خلاف دوران قدیم که همواره سخن از «تکلیف» انسان می‌شد، انسان به دنبال حقوق خود می‌گردد و حتی تکلیف را در ذیل حقوق خود تعریف می‌کند.



هنگامی که انسان جدید و انسان قدیم را با هم مقایسه می‌کنیم و نوشته‌های گذشتگان را زیر نظر می‌گیریم، درمی‌یابیم که توقعات و ارزیابی‌های انسان گذشته در ارتباط با خود و جامعه، یکسره حول محور تکلیف شکل می‌گیرد، در حالی که مطالبات انسان جدید حول محور حق می‌گردد... در دنیای قدیم و نزد همه گذشتگان، تکلیف نسبت به حق از اولویت برخوردار بوده است و آدمیان همواره «تکلیف آگاه» بوده‌اند. در جهان گذشته، مریدان جامعه، اعم از پیامبران یا مریدان لائیک و سکولار، بیش از هر چیز آدمیان را نسبت به تکالیفشان هوشیار می‌کردند... اما امروزه حقوق بشر جزو بدیهیات دوران ماست. ما در عصر جدید وارد یک پارادایم تازه شدیم که در آن انسان خود را یک جانور محق، و نه یک جانور مکلف، تعریف می‌کند و در درجه اول حقوق خود را جستجو می‌کند؛ آن‌گاه تکالیف را از دل حقوق بیرون می‌آورد (دباغ، ص ۵۶۶).

در تفکر اسلامی، انسان همواره جایگاه مهمی داشته است. در اسلام، انسان جانشین خداوند در روی زمین است و خداوند زمین و آسمان را به خاطر او خلق کرده است و به او توانایی تسخیر جهان را داده است. از آنجایی که به انسان قدرت عقل و فهم داده شده است، آدمی می‌تواند به مقامی نایل شود که مسجود فرشتگان گردد و به این اعتبار می‌تواند محور عالم طبیعت و ما فوق آن قرار گیرد.

خداوند نیز برای به فعلیت رساندن این استعدادها دو حجت باطنی و ظاهری در اختیار او قرار داده است حجت باطنی همان عقل است و حجت ظاهری، انبیا و اوصیای الهی هستند که آدمی را در مسیر درست کمال راهنمایی می‌کنند. این دو حجت در ارتباط تام با یکدیگر قرار دارند و هر یک بدون دیگری نمی‌تواند آدمی را به سر مقصود برساند همه انحرافات از آن جا آغاز می‌شود که یکی تلاش کند تا تنها بر یکی از آن دو حجت تکیه کند و دیگری را به کناری زند.

اومانیزم در حقیقت تنها «عقل آدمی» را انتخاب کرده است و طبیعی است که این عقل بدون راهنمایی حجت ظاهری الهی نمی‌تواند به تنهایی راه را از

چاه بازشناسد و به جای حرکت در مسیر کمال، آدمی را به «هبوط» خواهد کشاند.

خودبنیادانگاری نفسانی یا اومانسیم، با انکار نقش ساحت غیبی در هدایت و راهبردی انسان و اصالت بخشیدن به وجه ناسوتی وجود آدمی، اگر چه مدعی ارتقای مقام آدمی به عنوان «ملاک و مرکز و میزان همه امور» بود اما در واقع به دلیل تقلیل ساحت وجودی او به نفسانیت‌مداری و حیوانیت، وی را به موجودی مفلوک، تنها، از خود بیگانه، مضطرب، ستیزه جوی، و بی ریشه بدل ساخته است و این ویژگی اصل و مهم‌ترین شاخص مدرنیته است که با رنسانس ظهور کرده و در تمام تاریخ مدرنیته در اشکال و صور مختلف تداوم و بسط یافته و موجب سیطره رابطه استیلاجویانه و ابزاری میان آدمیان و غلبه نیهیلیسم بر حیات بشر شده است (زرشناس، ص ۴۲).

بسیاری بر آنند که اساساً غرب با اصالت دادن به عقل جزوی در مقابل تفکر دینی و وحیانی شکل گرفته است. عقل و معرفت آدمی اسباب تمایز وی از سایر موجودات و مایه شرافت او حتی بر فرشتگان است و همواره از عقلی والا در معارف قرآنی برخوردار است اما عقلانیتی که در غرب شکل گرفته است صورتی از تفکر عقلانی است که خود را از ارشاد و هدایت تفکر قدسی بی نیاز و مستغنی می‌داند.

از سوی دیگر، خصلت اومانستی و انسان‌گرایی این نوع عقلانیت سبب می‌شود تا آدمی همه عالم را چون ابزاری بداند که بایستی در خدمت نفسانیت بشر باشند و از این رو «عقلانیت ابزاری» را ویژگی دوره جدید خوانده‌اند.

نگاه تکنولوژی به جهان عبارت است از اینکه هر چیز را بالقوه یک مرکب سواری ببینیم که باید تا آنجا که در توان داریم از آن سواری بگیریم. معنای عقلانیت ابزاری<sup>۱</sup>، که همان عقل مدرن است، همین است که به همه چیز به چشم ابزار نگاه کنیم. از دید این عقلانیت، هیچ چیز غایت خود نیست و هیچ چیز در خود تمام نمی‌شود و مطلوب بالذات قرار نمی‌گیرد، بلکه وسیله‌ای قرار می‌گیرد برای رسیدن به مطلوبی دیگر، که آن مطلوب دیگر را تنها انسان تعریف می‌کند. گویی طبیعت از پیش خود هیچ هویتی ندارد و ما با تصرفات خود به آن

هویت می‌بخشیم. این وضعیت فکری امروز ماست. عقلانیت ابزاری جزو بدیهیات زندگی در جهان جدید است. این امر تا بدان حد برای ما بدیهی است که از آن غافلیم و نیازمند کسی هستیم که آن را به ما نشان دهد. به چشم بشر جدید، طبیعت به خودی خود یک موجود بی شکل، بی هویت و خفته است که در گوشه‌ای افتاده است. ما باید آن را صدا بزنیم، بیدار کنیم و مورد بهره‌برداری قرار دهیم و بر حسب غایات و اهدافی که خودمان تعریف می‌کنیم به اجزای بی جان و بی شکل آن جان و شکل دهیم. نه خاک، نه هوا، نه نور، نه آتش، و نه هیچ چیز دیگری در جهان، بنا نیست بر صورت پیشین خود بماند. در جهان جدید، ما آدمیان هستیم که باید به همه چیز شکل بدهیم و به این عالم صورت بخشی کنیم (دباغ، ص ۵۶۴).

از این روست که عقل همواره برای افزایش معرفت آدمی به کار می‌رفته است و در تفکر جدید به تعبیر فرانسیس بیکن ابزار «افزایش قدرت» آدمی شده است.

از آنجا که اومانسیم جوهرهٔ مدرنیسم و دانش جدید به‌شمار می‌آید، بایستی همواره رگه‌های تفکر انسان‌مدارانه را در علوم غربی جستجو و آن را با انسان‌شناسی اسلام مقایسه کرد. طبیعی است که علوم انسانی و طبیعی زمانی حقیقتاً رنگ دینی خواهند داشت که به جای انسان‌شناسی اومانستی، علم منطبق بر مفروضات انسان‌شناسی اسلام بنا شود. بدیهی است ویژگی‌هایی از این دست می‌تواند زیربنای انسان‌شناسی در علوم قرار گیرد.

انسان ترکیبی از جسم و روح است، دارای بینش و گرایش است، دارای فطرت دل و عقل است، موجودی مختار و مکلف است، خودآگاه است، خلیفهٔ خدا روی زمین و دارای کرامت ذاتی است، هویت اصلی انسان به روح مجرد اوست، جسم و روح بشر هر دو باید رشد یابد، انسان مخلوق و محتاج خدا و موجودی هدف‌جو و سعادت طلب است، از آگاهی حصولی حسی، تخیلی و عقلی برخوردار است، از اهداف، آرمان‌ها، رسالت‌ها، و وظایف مشترک برخوردار است، استعدادهای انسانی از تفاوت برخوردارند، ظاهر و باطن در یکدیگر تأثیر دارند، آگاهی انسان می‌تواند از غیبت و شهود هر دو باشد، آگاهی می‌تواند منشأ درونی و یا بیرونی داشته باشد، نیازهای انسان، امور مادی و معنوی هستند، بعد معنوی انسان مقدم بر بعد

مادی اوست، همه اشیا ابزار کمال و تکامل انسان هستند، هدف انسان قرب الهی است، علم انسان امکان رشد کمی و کیفی دارد، انسان موجودی خلاق، مبتکر و نوآور است، مدرک حسن و قبح عقلی است، حقایق و اعتباریات را

می‌فهمد ذهن انسان جزئی از عین انسان است که دارای رابطه با آن است، بینش و گرایش انسانی دارای ارتباط متقابل هستند، انسان با اجتماع و با خدا و غیب دارای روابط متقابل است، موجودی جاودانه است، ابعاد وجودی انسان هماهنگ است، اخلاقیات انسان ریشه در حقایق دارد، دین، فلسفه، اخلاق، هنر، علم، ادبیات و تمدن بشر می‌تواند هماهنگ باشد، انسان دارای غرایز می‌باشد، موجودی تربیت‌پذیر، عدالت‌خواه و ظلم‌ستیز است، موجودی اخلاقی و خیرخواه است، موجودی خودآگاه است و قدرت کنترل نفس خود را دارد، فعالیت‌های ذهنی و فیزیکی انسان ناشی از روح انسانی، حیوانی و نباتی اوست، انسان موجودی از پیش طراحی شده است و تصادفی نیست، دارای حیات طیبه، علاوه بر حیات حسی زیستی است، انسان موجودی در حال تحول است، حب به ذات دارد، موجودی آفرینشگر و دگرگون‌ساز محیط است، جسم انسان ظرف تکامل روح اوست، عقل انسان دارای انواع فعالیت‌ها، اعم از تفکر و استدلال، می‌باشد، انسان زندگی حیوانی و زندگی انسانی دارد، انسان حرکت عرضی و رشد مادی و سطحی و قشری دارد، حرکت جوهری و رشد روحی و معنوی و ذاتی و حقیقی دارد، آمادگی کسب تجربه را دارد، آزمند، شتاب زده و ضعیف است، کمال انسانیت انسان وابسته به علم، ایمان، تقوی و مجاهدت اوست، تمایل برای دریافت موقعیت برتر در جهان هستی را دارد، این جهان برای انسان جایگاه موقتی است، طبیعت‌شناسی و خداشناسی انسان‌ها با یکدیگر پیوند دارند، نیاز به هدف و رهبری دارد، امانت‌دار خداست، زیبایی را دوست دارد، فطرتاً خداجو است، به نیکی‌ها گرایش دارد و از بدی‌ها گریزان است، روح انسان حالت قبض و بسط دارد، انسان شخصیتی مستقل و آزاد دارد، وظیفه انسان اطاعت امر خدا است، دارای استعدادها بالقوه است و سعادت و شقاوت انسان وابسته به نیت اوست (احمدی، ص ۱۲۰-۱۱۵).

مبانی معرفت‌شناسی غیرالهی

یکی از عمده‌ترین ویژگی‌های علم جدید انفکاک آن از مبدأ و معاد است. در علم جدید جهان را به گونه‌ای تبیین می‌کنند که گویا خدایی نیست و نیازی به فرض وجود او نیست. به عبارت دیگر، اگر خدایی هم باشد باز علم بدون بهره جستن از چنین فرضی از عهده تبیین جهان برمی‌آید.

سکولارکردن علم و حذر کردن از تحلیل‌های مبدأ و معادی و نظر کردن به جهان بدون احساس حضور خداوند و تصرف در عالم طبیعت و اجتماع و سیاست فارغ از توصیه‌های دینی خود فی‌نفسه به معنای ضدیت با دین و مذهب نیست و بسیاری از سکولارها انسان‌های متدینی هستند اما «پرکردن جای مذهب» است که در عمل به بیرون کردن دین از صحنه معرفت و شناخت و به تبع آن از صحنه اجتماع و زندگی می‌انجامد.

سکولاریسم جای دین را پر کرده است. یعنی، سکولاریسم انگیزه برای عمل به شما می‌دهد؛ انگیزه‌ای که دیگر احتیاجی به دین باقی نمی‌گذارد. به اندیشه شما رنگ دنیوی می‌زند، به طوری که رنگ دینی را از آن می‌زداید. احساس احتیاج به تحلیل مبدایی و تحلیل معادی را از شما می‌ستاند. وقتی که اینها را گرفت به یک معنا می‌شود گفت که دین و دیانت جدیدی ظهور کرده است، اما دینی که اسم دین بر خود نگذاشته است. مکتبی که همان کار دین را می‌کند - یعنی هم انگیزه می‌دهد و هم اندیشه - اما اسم دین بر خود نگذاشته است. این اتفاقی است که در تاریخ زندگی بشر جدید افتاده است و سکولاریسم نامیده می‌شود و اکنون، چه مؤمنان و چه غیر مؤمنان، چه آگاهان و چه ناآگاهان، در دل و در بطن و متن این فضا زندگی می‌کنند (دباغ، ص ۶۳۷).

جریان پوزیتویستی حاکم بر علم، گزاره‌های دینی و فلسفی را گزاره‌هایی

غیر

معرفت‌بخش می‌دانست و تنها منبع تمیز علم از غیر علم را آزمون‌پذیری تجربی معرفی کرد و از این رو منبع شناخت را تنها در حس و تجربه منحصر کرد و علم از هر گونه منبع و حیانی برای شناخت محروم ماند.

علم سکولار تصور می‌کرد که با اعلان استقلال از حوزه‌های دینی و محدود کردن منابع شناخت به معرفت حسی می‌تواند به دانش پاک و خالص و منطبق

بر واقع دسترسی یابد غافل از آنکه علم هنگامی که از معارف قدسی و غیبی جدا شود، علمی خواهد بود که تنها به ظاهر این عالم خواهد پرداخت و از ارتباط با حقیقت و باطن این عالم محروم خواهد بود.

در آن صورت، علم همچون پاره‌های معرفتی خواهد بود که طبیعت بشر را نیز به تبع این کثرت، متکثر و پراکنده خواهد ساخت. در آن صورت علم نیز هماهنگی خود را از دست داده و از آنجا که گویای واقعیت اصیل نیست طبیعتاً از عینیت و اعتبار خویش نیز خواهد کاست.

پیوند میان مابعدالطبیعه و علوم کیهان‌شناختی، که به این نحو در فرهنگ‌های سنتی آشکار است، نه بیان حقیقتی است که در سرشت اشیا نهفته، بلکه واقعیتی عملی است که برای رفاه جامعه بشری ضرورت دارد. در کیش هندو تمام معرفت اساساً در وداها<sup>۱</sup> و در اسلام، در قرآن گنجانده شده است. این امر ابداً به معنای محدود کردن معرفت در هیچ حوزه خاصی از واقعیت نیست، چنانکه با پیشرفت‌های چشمگیر نجوم و ریاضیات در هند یا طب و فیزیک و جبر در اسلام اثبات می‌شود؛ بلکه به این معناست که معرفت جزئی همیشه با امر کلی مرتبط است و هماهنگی اجزا در برابر امر کلی همیشه محفوظ است، هم چنانکه در خود طبیعت ساری و جاری است، آنجا که عملکرد هر موجود زنده مبتنی است بر هماهنگی در جهان کثرات و نیز بین کثرت و واحد مطلق، واحد مطلق که اصل و مبدأ تمام کثرات است. دیدن امر کلی همیشه با احساس امر قدسی مرتبط بوده است، احساس امر قدسی که طبیعت در هر گوشه و کناری آن را به نمایش می‌گذارد. از دست دادن حس امر کلی، به معنای نابینا شدن نسبت به حس امر مقدس و در نهایت به فراموشی سپردن نظام کل نیز هست.

نابودی کلیت حیات بشری که امروزه بسیار از آن انتقاد می‌کنند و بخش بخش کردن رو به گسترش و فزاینده ذهن بشر و تجزیه روان انسان، در نهایت به فقدان معرفت اصیل و به تجزیه و تقسیم بعدی آنچه انسان می‌آموزد و می‌داند مرتبط می‌شود. این امر با از دست دادن علم مقدس مرتبط است (نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۱۴۶).

در دیدگاه قرآن کریم و ادیان الهی جهان دارای سلسله مراتب و ظاهر و باطنی است که تفسیر صحیح هر پدیده‌ای در ارتباط با جایگاهش در سلسله مراتب عالم مفهوم می‌یابد و واقعیت هر شیء در ارتباط با کلیت این عالم است که شناخته خواهد شد از این رو در علوم سنتی همواره نظر به مبدأ و معاد در همه جای دانش احساس می‌شود. به عنوان نمونه در کیهان‌شناسی قدیم همواره این نظام را می‌یابیم.

در تمام موارد، غرض کیهان‌شناسی [سنتی] بر ماساختن ساختار سلسله‌مراتبی هستی و مبدأ الهی عالم طبیعی است، که در عین حال بقایایی است از بهشت زمینی و پیش در آمدی برای بهشت ملکوتی خواه به شکل افسانه کهن و دایی در باره قربانی پوروشا، خواه روایات زرتشتی یا میتراپی از قطع اندام انسان ازلی، یعنی کیومرث، خواه حتی آموزه انسان کامل در اسلام، حقیقت واحدی را می‌توان مشاهده کرد، این حقیقت که عالم خاکی فی‌نفسه «بازمانده» الوهیتی قربانی شده یا بازتابی از واقعیتی مثالی است که ذات بشر نیز هست (همان، ص ۱۷۵-۱۷۴).

بالاترین وجه تفاوت علوم سنتی و جدید در این است که در علوم سنتی این جهان و پدیده‌های این عالم همچون نمادی از آیات الهی دیده می‌شوند، از این رو اولاً، همواره شناختی که خالق این پدیده‌ها از آنها می‌دهد بهترین منبع شناخت خواهد بود و از سوی دیگر دانشی که ما نیز از پدیده‌ها به دست می‌آوریم سبب می‌شود تا آنها را به عنوان آیه‌ای از آیات الهی بیشتر و بهتر بشناسیم.

والا ترین فایده علوم سنتی همیشه این بوده است که به عقل و ابزارهای ادراک کمک کنند تا جهان و در حقیقت تمام مراتب وجود را، نه به عنوان واقعیات یا اعیان، که به عنوان نمادها یا آینه‌هایی ببینند که سیمای معشوق کل را که همه چیز از او نشأت گرفته و همه چیز به او باز می‌گردد، باز می‌تابانند (همان، ص ۱۹۸).

نفوذ «سکولاریسم» به پیکره علم جدید بیش از همه به خود علم آسیب زده است چرا که هم علم را از سایر منابع شناخت محروم کرده است و هم عینیت علم و انطباق آن با واقعیت عالم و آدم را با مشکل مواجه کرده است. یکی از نمونه های انفکاک از مبانی معرفت‌شناسانه الهی در دانش جدید عدم پذیرش وحی به عنوان منبعی برای داوری است.

در دانش جدید آن چنانکه در رویکردهای دیگر بدان اشاره کردیم حداکثر در مقام گردآوری از منبع وحی در کنار سایر منابع معرفت استفاده می‌کند، اما در مقام داوری، آزمون‌پذیری تجربی ملاک صدق و کذب قرار می‌گیرد؛ اما در رویکرد مبنی‌گرا وحی هم در مقام گردآوری و هم در مقام داوری به عنوان میزانی برای صدق و کذب نظریه‌پردازی‌های علمی پذیرفته می‌شود.

علم دینی در رویکرد مبنی‌گرا بایستی تحلیل‌های مبدأ و معادی را دوباره به علم بازگرداند چنین علمی از آنجا که مجموعه‌ای هماهنگ از واقعیت را ارائه می‌دهد هم به شناخت بهتر اشیا و موضوعات علمی موفق خواهد شد و هم از منابع معرفتی بیشتری برخوردار خواهد بود.

طبیعی است توصیه‌ها و محصولاتی که زاییده چنین علمی است چون هماهنگ با نظام آفرینش و برخاسته از واقعیات این نظام است می‌تواند راهگشای برون‌رفت بشر از بسیاری از بحران‌هایی باشد که امروز به دلیل معرفت‌های پاره پاره و جزئی‌نگر گریبانگیر بشریت شده است.

تحویل‌گرایی واقعیت به واقعیت مادی

یکی از ایده‌های رایج در دو سه قرن اخیر که تأثیر فراوانی در سکولاریزه شدن علم در غرب داشته است مسئله تحویل‌گرایی است، تحویل‌گرایی در ابعاد مختلفی مطرح شده است.

اینکه توضیح اشیا پیچیده را به توضیح اجزای آن برگردانیم و در نهایت همه چیز را به ماده و آثار فیزیکی و شیمیایی آن برگردانیم و همه علوم را به



یک علم تبدیل کنیم یا همه روش‌ها را در روش تجربی خلاصه کنیم نمونه‌هایی از تحویل‌گرایی علم جدید است.

مابعدالطبیعه‌های سنتی و نگرش‌های دینی مبتنی بر سلسله‌مراتب هستی‌اند. جهان طبیعی فروترین مرتبه واقعیت است که بر فراز آن مراتب متعددی از عوالم روانی و معنوی قرار دارد، مراتبی که سرانجام به ساحت ذات الهی رهنمون می‌شوند، اندیشه نوین در نتیجه تأثیر علم جدید بر آن باعث شده است که این مراتب به قلمرو روان - جسمانی واحدی فرو کاسته شوند و نوعی تحویل‌گرایی به وجود آورد که اگر مشخصه اندیشه خود دانشمندان بزرگ نباشد، حداقل، مشخصه برداشت عامه مردم از علم است.

در این روزگار در فرهنگ غربی فهم هر چیزی با ارجاع و تحویل آن به شالوده مادی‌اش برابر تلقی می‌شود. هنگامی [وجود] خدا نفی می‌شود یا به کار علمی سترگی بی‌ارتباط دانسته می‌شود، روح به روان، روان به کارکردهای

زیست‌شناختی، کارکردهای زیست‌شناختی به کارکردهای شیمیایی و شیمی به فیزیک ارجاع و تحویل می‌شوند. در حالی که در نظر ادیان، خود وجود و همه ارزش‌ها از عالم بالا، یعنی از مبدأ کل هر واقعیت، نشأت می‌گیرد، در جهان بینی علمی غالباً تلاش می‌شود تا هر چیزی را از عالم پایین اخذ کنند، یعنی از معجون ملکوتی سوپ‌وار اولیه از رهگذر آن فرایند سحرآمیزی که

تکامل	انواع	نامیده
می‌شود که در نتیجه آن بزرگ‌ترین پیامبران و اولیاء الله صرفاً نتیجه تغییر و تبدلات تصادفی و تکامل اتم‌ها و مولکول‌ها تلقی می‌شوند که بدون طرح و تدبیر، بلکه در اثر صدفه محض به مظاهر بلند مرتبه‌ای از کمال انسانی منجر شده‌اند (محمد امزبان، ص ۴۰).		

فروید حتی احساس مذهبی را به جنبه‌های مادی روان انسان فرو کاسته است: به نظر او پدیده‌های دینی به وسیله الگوی آشفته‌گی‌های عصبی کاملاً مشخصی فهمیده می‌شوند که انعکاس حوادث گذاشته‌اند که به فراموشی سپرده شده‌اند و به تاریخ ابتدایی خانواده انسانی باز می‌گردند (همان، ص ۴۸).

اما امروز تحویل گرایی در علم حتی در غرب نیز به شدت مورد انتقاد قرار گرفته است. فروکاستن واقعیت به واقعیات مادی نه تنها در علوم انسانی که در علوم طبیعی نیز با چالش‌های متعددی روبه‌رو شده است.

مشکلات تعبیری نظریه کوانتوم، بعضی از فیزیک‌دانان برجسته را بر آن داشت که در مورد محدود کردن واقعیت به واقعیت تجربی، تجدیدنظر کنند. مثلاً دسپانیا<sup>۵</sup> فیزیک‌دان برجسته فرانسوی، معتقد است که ما با دو واقعیت سروکار داریم: یکی واقعیت مستقل نقاب‌دار که مسؤل نظم مشاهده شده در پدیده‌هاست و توصیف کامل آن از قدرت عقل انسانی بیرون است، دیگری واقعیت تجربی که انعکاسی از واقعیت مستقل است و چهره‌هایی از واقعیت مستقل را نشان می‌دهد. دسپانیا معتقد است که مفاهیم زبان روزمره و مفاهیم متداول فیزیک، مناسب توصیف واقعیت مستقل نیستند. ما فقط می‌توانیم واقعیت تجربی (پدیده‌ها) را با آنها توصیف کنیم. رویکردهای دیگر نظیر موسیقی، شعر، دین و ... نیز چهره‌هایی از واقعیت مستقل را نشان می‌دهند. پائولی<sup>۶</sup>، که خود از بنیان‌گذاران نظریه کوانتوم بود، نیز نهایتاً به این نتیجه رسید که باید یک عنصر معنوی به تصورمان از واقعیت بیفزاییم - عنصری که مکمل عنصر مادی قابل دسترس از طریق علم تجربی است. این بُعد معنوی که

نمی‌توان آن را با دانش استدلالی به دست آورد. بر پدیده‌ها اثر می‌گذارد. پائولی معتقد بود که فرایند اندازه‌گیری را نمی‌توان با نظریه‌های عقلانی مربوط به جهان مادی توصیف کرد (گلشنی، علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم).

آشکار شدن محدودیت‌های علمی و نظری علم که پیشتر نیز بدان اشاره کردیم یکی دیگر از چالش‌هایی است که تحویل‌گرایی با آن مواجه است. بر اساس ویژگی‌های دینی و قرآنی که پیشتر برای انسان برشمردیم انسان دارای دو جنبه روحانی و مادی است که اگر امکان بررسی جنبه‌های مادی وی با فروکاستن علوم انسانی به شیوه‌های علوم طبیعی ممکن باشد، جنبه روحانی آن هرگز در قالب این قواعد در نمی‌آید. به ویژه آنکه آدمی موجودی مختار است که اختیار وی و جنبه‌های متعالی روح آدمی، سبب می‌شود تا در نظم‌های مادی در نیاید.

از سوی دیگر، ارتباط روح و جسم در انسان سبب می‌شود تا تفسیر بسیاری از تأثیراتی که در جسم آدمی آشکار می‌شود بدون تفسیر علل معنوی آن ممکن نباشد. بر عکس بسیاری از اعمال و رفتار آدمی در روح او تأثیرات ویژه‌ای را دارد که در قالب قوانین مادی بیان آن ممکن نیست. به عنوان نمونه برخی از عبادات اگر با شرایط خود به جا آورده شوند تأثیرات فراوانی در آرامش روانی ایجاد می‌کنند و از سوی دیگر برخی گناهان که با اعضا و جوارح انجام می‌شود تأثیرات مخربی بر روح و روان انسان بر جای می‌گذارد.

در زندگی اجتماعی هم تحلیل بسیاری از پدیده‌ها بدون شناخت علل فوق مادی آن ممکن نیست به عنوان نمونه قرآن از سنت‌های الهی سخن می‌گوید که خداوند در تدبیر جوامع اعمال می‌کند، طبیعی است که پذیرش این سنت‌ها و به‌کارگیری آنها در تحلیل حوادث اجتماعی هرگز با تحویل‌گرایی نهفته در علوم سکولار سازگاری ندارد، چرا که هر نوع عامل غیر مادی در چنین علمی نفی گشته و همه پدیده‌ها و حوادث به علل مادی آنها ارجاع می‌گردد. از همین جاست که ضرورت گنجاندن وحی در منابع معرفتی علوم انسانی و طبیعی آشکار می‌شود تا بسیاری از اشتباهاتی را که در نتیجه تفسیرهای یک‌جانبه ناشی از فروکاستن پدیده‌های روانی و اجتماعی به پدیده‌های صرفاً مادی به وجود آمده است را با نگرش جامع و شمول‌گرا جبران سازد.

#### فناوری افسارگسیخته

فناوری‌های مدرن یکی دیگر از بارزترین جلوه‌های مسحورکننده دنیای جدید است که هر روز نیز با چهره‌های جدیدتری از آن مواجه می‌شویم. شاید انگیزه روزافزون آدمیان و جوامع مختلف برای فراگیری دانش غربی بیشتر به منظور بهره‌گیری از ثمرات و کاربردهای آن به ویژه در عرصه فناوری باشد. هواپیمای پیشرفته، اتومبیل‌های شیک و مدرن، لوازم خانگی متنوع، فناوری‌های الکترونیک و نانوالکترونیک، فناوری ارتباطات و امثال آن چهره دنیای امروز را به طور کلی متفاوت کرده است. در نگاه اولیه به نظر می‌رسد که فناوری، زندگی را آسان کرده است، پزشکی و بهداشت را ارتقا بخشیده، ارتباطات را تسهیل، فقر را از میان برده و اوقات فراغت ایجاد کرده است؛ اما

چند زمانی است که با آشکار شدن بحران‌های متعدد ناشی از رشد روز افزون تکنیک متفکران در غرب و شرق متوجه نواقص ماهوی تکنیک و فناوری کرده است.

آنچه بسیاری از اندیشمندان را بر آن داشته است تا در باب فناوری و گزینش آن تأمل جدی‌تر داشته باشند بحران زیست‌محیطی است که جهان را فرا گرفته است، هر روز جلوه‌ای از این فاجعه بزرگ برای بشر آشکار می‌شود. گرم‌شدگی آب و هوا، فرسایش لایه ازن، آتش‌سوزی‌های جنگلی مناطق گرمسیری، نشت‌های بزرگ نفتی، از بین رفتن بسیاری از گونه‌های حیوانی و جانوری و برهم‌خوردن تعادل زیست‌محیطی طبیعی، نابودی مراتع و آلودگی شدید هوا در شهرهای بزرگ تنها بخشی از فاجعه بزرگی است که در حال رخ دادن است. تجاوز کورکورانه به طبیعت سبب شده که بسیاری از منابع انرژی طبیعت که صدها میلیون سال برای باز تولید آنها در طبیعت به زمان نیازاست، رو به اتمام گذارد.

ابتدا ذوق زدگی نسبت به تحولات علمی و محصولات فناوری مدرن سبب شده بود تا این تهاجم وسیع علیه طبیعت هر روز مورد تشویق و ترغیب نیز قرارگیرد و استفاده روزافزون از منابع انرژی تجدیدناپذیر و بهره‌وری از طبیعت به عنوان نمادی از توسعه یافتگی تلقی شود. اما دیری نپایید که بحران محیط زیست آن چنان رو به وخامت گذاشت که از گوشه و کنار جهان اندیشمندان، تشکل‌های مردمی و سازمان‌ها و مؤسسات فعال در امر حقوق بشر سر به اعتراض بلند کردند و جنبش‌های طرفداری از محیط زیست در همه جا به راه افتاد و سرانجام سازمان ملل و دولت‌های غربی نیز به واکنش وادار شدند و هم‌اکنون سالیانه اجلاس‌ها، نشست‌ها و تجمع‌های فراوانی در سطح دولتی و غیر دولتی در این زمینه برگزار می‌گردد و هر روز هم رو به فزونی است.

اندک‌اندک روشن شد که علم و فناوری جدید همچون شمشیر دو لبه‌ای است که اگر در کاربرد آن دقت کافی به عمل نیاید ممکن است به جای افزایش رفاه و سعادت‌مندی برای انسان، اسباب نابودی او در سال‌های نه‌چندان دور گردد.

علم جدید شمشیری دو لبه است. این علم «معجزه»هایی را در پزشکی می-آفریند، اما مرگ میلیون‌ها انسان متولد نشده‌ای را تسهیل می‌کند که پاپ در بحث از گسترش «فرهنگ مرگ» در غرب به آن اشاره کرد. علم جدید موفقیت‌های بسیاری برای تولید کشاورزی به بار آورده است. اما به طور مستقیم یا غیر مستقیم عامل گرسنگی انسان‌های بسیاری بوده است. این علم آب شهرهای غربی را پاکیزه کرد، اما موجب آلودگی هوا در این شهرها شده است. حتی توازنی در این عمل وجود ندارد، زیرا اگر امور همین گونه پیش رود در سده آینده انسانی باقی نمی‌ماند تا شکوه علوم جدید را ببیند. این فاجعه فقط از طریق علم تحقق نمی‌یابد که انسان را قادر به استفاده از بمب اتمی بدون مهار بیشتر احساسات یا نفس اماره قرآنی می‌کند. این فاجعه بیشتر بر اثر استفاده به اصطلاح صلح آمیز از علم جدید روی می-دهد که در پیوند با آزمندی انسان، که در انحصار ملتی خاص نیست، بی-رحمانه‌ترین جنگ را بر آفریده خداوند یعنی محیط زیست طبیعی‌ای می-کند که ما را در دامن خود پرورده است و به ما امکان داده است که تاکنون به عنوان انسان به زندگی خود ادامه دهیم (حسنی، ص ۲۳).

آثار و پیامدهای عملکرد علمی غرب در دهه‌های گذشته آن‌چنان ابعاد خطرناکی یافته است که امروز پرشورترین مدافعان آن نیز نگران کاربردهای دانشی هستند که نتایج آن هماهنگی کل طبیعت و زندگی آینده بشریت را به خطر انداخته است. برخی از متفکران معتقدند که ریشه تخریب محیط زیست را باید در ماهیت دانش و فناوری جدید و نوع نگاه اومانستی به طبیعت جستجو کرد. در فرهنگ‌های دینی و سنتی به طبیعت همچون موجودی مقدس نگاه می‌شد که جلوه‌ها و اشکال مختلف آن آیات و جلوه‌های رحمت الهی است. طبیعت همچون آینه‌ای است که صفات الهی را برای انسان مکشوف می‌سازد، لذا همواره مسلمان واقعی به طبیعت عشق می‌ورزد و با دیدن آن به یاد محبوب واقعی خویش می‌افتد.

حتی در تفکر دینی طبیعت به مثابه موجود ذی‌شعوری است که به تسبیح الهی مشغول است و روزی نیز به سخن خواهد آمد. قرآن کریم موجودات جاندار و بی‌جان متعددی را از طبیعت به ما نشان می‌دهد که سخن می‌گویند و زبان آنان را اهل معنا و اولیای الهی درک می‌کنند.

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (اسرا/ ۴۴)

انسان عارف در همه جای طبیعت خدا را می یابد. طبیعت کتاب تدوین الهی است که با او راز دل می کند و از محبوب خود سخن ها می گوید و صورت یار را  
می نمایاند، انسان نیز جانشین خداوند روی زمین است که وظیفه اش آبادی زمین و پاسداری از این آیین بزرگ الهی است

وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ (هود/ ۶۱)

از سوی دیگر طبیعت نیز با آدمی مهربان است و مسخر آدمیان شده و گوهرهای خود را به ارزانی در اختیار آدمیان گذاشته است.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ

السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَوْؤُوفٌ رَحِيمٌ (حج/ ۶۵)

انسانی که چنین نگاهی را به طبیعت دارد هرگز نمی تواند به تخریب آن پردازد و برای رسیدن به اصول و اهداف خویش با محیط زیست خویش به دشمنی برخیزد. از این رو هرگز در تمدن اسلامی با همه عظمتی که داشت دانشی پدید نیامد که به سلطه مطلق انسان بر طبیعت منجر شود.

تمدن غربی از زمان ظهور انسان باوری رنسانسی، انسان زمینی را مطلق کرده است. انسان باوری غربی، در حالی که انسان را از کانونش محروم ساخته و واقعاً فرهنگ و هنر بی کانونی پدید آورد، درصدد بوده است که به این انسانیت بی کانون، کیفیت مطلقیت ببخشد. این انسان صرفاً زمینی طبق تعریف عقل باوری و انسان باوری است که علم قرن هفدهم مبتنی بر سلطه و استیلا بر طبیعت را پدید آورد، انسانی که طبیعت را دشمن خویش می پندارد و همیشه به اسم حقوق بشر، که مطلقش می انگارد، پیوسته به تجاوز و تخریب محیط زیست طبیعی می پردازد. همین انسان خاکی است، که اینک مطلق گشته است، که به نام رفاه اقتصادی فوری، جنگل های وسیعی را به تخریب می کشاند، بی آنکه لحظه ای به عواقب چنین کاری برای نسل های آتی بشر یا دیگر مخلوقات این جهان بیندیشد. چنین مخلوقی است که در مقام مطلق انگاشتن حیات زمینی اش می کوشد تا آن را با هر قیمتی طولانی تر کند از این رو، طبی به وجود آورده که هم شگفتی و هم وحشت

ایجاد کرده است، که از جمله می‌توان به نابودی موازنهٔ بوم‌شناختی از طریق اضافهٔ جمعیت انسانی اشاره کرد. اگر علم جدید و به همراه آن، تمدنی که کماکان برای خویش حق مطلق سلطهٔ بر زمین و حتی آسمان‌ها قائل بوده و هنوز هم هست، در عالم اسلامی به وجود نیامد، این امر به سبب فقدان دانش ریاضی یا نجومی نیست، بلکه به این دلیل است که از منظر اسلامی امکان ندارد که انسان زمینی به مقام خدایی برسد یا طبیعت به کلی دنیازده گردد. در نظر اسلام، تنها ذات خدا، مطلق است و بس. اثر و پیامد این منظر بر رابطهٔ انسان و محیط شگرف بوده است. از آنجا که در عالم اسلامی سنتی مقام و منزلت انسان هیچ گاه مطلق نبود، حقوق بشر هرگز با فراموشی کامل حقوق خداوند و نیز دیگر مخلوقات او مطلق نگشت، انسان متجدد غربی، برخلاف مسلمانان سنتی یا همچنین برخلاف مسیحی سنتی، هیچ چیزی به کسی یا چیزی وامدار نیست. حتی در مقابل موجود دیگری

ورای انسان، احساس مسئولیت

نمی‌کند. در مقابل، مسلمانان سنتی یا انسان مسلمان<sup>۷</sup>، همواره با آگاهی به حقوق خداوند و حقوق دیگران که در برگیرندهٔ عالم غیر انسانی هم می‌شود، زیسته است. او نسبت به مسئولیتش در قبال خدا و نیز در قبال مخلوقات او آگاه باقی مانده است. اسلام همیشه در عین عقلانیت به شدت با عقل باوری (= استدلال‌گرایی) و نیز با طبیعت‌گرایی در عین آگاهی به کیفیت مقدسی که در نظام طبیعی ساری و جاری است و با انسان‌باوری در عین دل‌مشغولی به انسان‌ها و کمال بخشیدن به آنان به عمیق‌ترین وجه ممکن، ضدیت ورزیده است. افزون بر این، این‌گرایش‌ها اثر شگرفی بر گرایش‌های اسلامی نسبت به طبیعت و محیط زیست طبیعی به‌ویژه تا هنگام استیلای غرب برعالم اسلامی داشته است (نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۲۲۷-۲۲۵).

توجه به عیوب ماهوی فناوری مدرن و بحران‌هایی که از به کارگیری غیر مسئولانه برای بشر به وجود آمده است ما را از وارد شدن کورکورانه در راهی که غرب در آن گام گذاشته است، باز می‌دارد. در این زمینه توجه به دو نکته ضروری به نظر می‌رسد: اولاً فناوری‌های نوین نباید به منزلهٔ جلوه‌ای برای ارضای حس «لذت جویی» و «شهوت طلبی» بشر باشند و هر روز ما را به کام

پدیده‌ای جدیدتر و هوس برانگیزتر کشانند. «قناعت»، «زهد» و «ساده‌زیستی» و مجموعه فراوانی از ارزش‌های دینی وجود دارند که ما را از دنیا زدگی محض باز می‌دارند و در استفاده از امکانات دنیوی بر بهره‌برداری به اندازه «کفاف» تأکید می‌ورزند ترویج این ارزش‌ها و لحاظ کردن آنها بر به‌کارگیری فناوری امری حیاتی است.

چرا باید کتاب‌هایی با کاغذهای اعلا تر و طبع‌های نفیس تر را بخواهیم؟ مگر خواندن و آموختن با کتاب‌های ساده بر نمی‌آید؟ چرا داروهای رنگین تر و شیرین تر در جعبه‌های زیباتر؟ چرا هر روز خودروهای آراسته تر و تن-پرورتر؟ هر کدام از اینها که فرزندان فزون‌طلبی و قناعت‌کشی آدمی اند ده‌ها رشته اسارت بردست و پای آدمی معاصر نهاده‌اند و... پس اصل نخست در قناعت، زدودن زواید است. به جد بررسی کنیم که حیات صنعتی مدرن با حفظ همه پیچیدگی‌ها و عظمتش چه زواید فزون‌طلبانه‌ای دارد و آنها را حذف کنیم — هم در تولید و هم در مصرف. یعنی نه در داخل کشور آنها را تولید کنیم و نه اجازه دهیم که ورود آنها جامعه قناعت هموطنان را چاک کند. در مرتبه دوم با تبلیغات، آتش شهوات و حاجات را دامن‌نزنیم و حیات قناعت‌آمیز آدمیان را برنیاشویم و نیازهای تازه خلق نکنیم و وقتی حاجتی به شیوه‌ای معمول و مأنوس برمی‌آید حاجتمندان را طالب و مشتاق شیوه‌های تازه تر و اسارت‌زا تر نکنیم و صرف راحتی یا سرعت بیشتر را معیار نگیریم و همواره بر این باور باشیم که تکنیک هر چه به ما بدهد بهتر از آن را از ما خواهد ستاند و از همه مهم‌تر با شعله‌ور کردن آتش طمع، اخلال در حیات معنوی ما خواهد کرد (سروش، تفرج صنع، ص ۳۱۱-۳۱۰).

نکته دوم آن است که در به‌کارگیری علم و فناوری باید بر حفظ محیط زیست و محدودیت بهره‌برداری از آن توجه کرد. از دیدگاه قرآنی ما نسبت به حفظ محیط زیست مسئولیم و همان اندازه که ما نسبت به بهره‌برداری از آن محقیم آیندگان نیز از طبیعت سهمی دارند.

ضروری است که فناوری‌های جدید ارزیابی شود... همچنین لازم است در هر موقعیت آن نوع فناوری انتخاب شود که کم‌ترین خلل را به محیط زیست و الگوهای زندگی فردی و اجتماعی اسلامی وارد کند. حتی الامکان باید



حیطه‌هایی به گستردگی کشاورزی تا معماری به حفظ و احیای فناوری‌های سنتی ملل اسلامی پرداخت که غالباً کم هزینه‌تر و از لحاظ فرهنگی با الگوهای زندگی اسلامی عجین است. این اقدام باید به دور از هر گونه احساس سرافکنندگی در مقابل یورش فناوریانه دنیای جدید انجام شود، یورش‌هایی که در صورت استمرار یقیناً می‌تواند به فروپاشی همه نظام‌های حافظ زندگی روی کره زمین منجر شود. افزون بر این، باید همه تلاش‌های ممکن صورت گیرد تا فناوری‌های دیگر مانند انرژی خورشیدی که قدرت تخریبی کمتری دارد ایجاد شود، نه اینکه مسلمانان منتظر روزی باشند که غرب باطری‌های خورشیدی چند دلاری را به قیمت صدها یا هزاران دلار به کشورهای مسلمان بفروشد. در این ورطه خطرناک و دشوار برای استفاده و اعمال فناوری‌های جدید که در آن سازمان‌هایی مانند بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول طی دهه گذشته مستقیماً سیاست تخریب جنگل آمازون و لایه اوزون در جو را دنبال کرده‌اند، مسلمانان باید همواره به تعالیم اسلامی در مورد امانت چشم بدوزند تا نه تنها مسئولیت حفظ دیگر انسان‌ها بلکه مسئولیت حفظ کل کره زمین را تقبل کنند که خداوند بر عهده ما نهاده است. ضروری است که اخلاقیات زیست محیطی اسلام در چارچوب شریعت و نگرش اسلامی بر مبنای قرآن و آثار متعدد حکیمان و آگاهان مسلمان طی اعصار احیا شود و اینها اصل راهنما و چارچوبی برای هر گونه انطباق و توسعه فناوریانه در ورای تقلید کورکورانه و حتی علاقه‌مندی‌های گذرای انسانی شود؛ در اینجا از خواسته‌های آزمندانه فاجعه‌آمیزی که به شدت بر این مباحثه سایه می‌افکند، سخنی به میان نیاوریم (حسینی، ص ۲۶).

#### چالش‌های رویکرد میناگرا

این رویکرد گرچه عمیق‌ترین رویکرد در علم دینی است، اما در عمل دچار آفاتی است که بی توجهی به آن امکان دارد به اعتبار این رویکرد آسیب رساند. ۱. از آنجا که در این رویکرد بر مبانی معرفت‌شناسانه مادی، مبتنی بر نگاه اومانستی و بحران‌زایی آن تأکید می‌شود ممکن است آثار روانی آن نفی علوم

و نگاه بدبینانه به دانش‌ها و فناوری‌های جدید باشد و این در شرایطی که کشورهای اسلامی برای استقلال خویش نیاز به رشد و توسعه علمی و جنبش نرم افزاری دارند می‌تواند تهدیدی جدی تلقی شود.

سال‌های طولانی وابستگی و عقب‌ماندگی ایجاب می‌کند که با تلاش مضاعف علمی فاصله زیاد خویش را با قافله علم و فناوری در دنیا کوتاه‌تر کنیم و نفی بی‌ضابطه علم جدید با طرح سکولار بودن آن، ممکن است به عنوان مانعی بر سر راه پیشرفت علمی

به‌شمار آید و از آنجا که اراده مردم و مسئولان نظام در جبران عقب‌ماندگی-هاست اساساً موجب نفی این رویکرد و طرد نگاه عمیق به علم دینی شود.

۲. از چالش‌های دیگری که این رویکرد ممکن است با آن مواجه شود، کل دیدن غرب و نفی همه دانش‌ها و علوم است که حاصل تلاش علمی اندیشمندان از سراسر دنیاست. به هر حال وجود عقل جمعی و فطرت دینی در همه انسان‌ها سبب می‌شود تا همواره عناصری از ارزش‌های انسانی و دینی به عنوان پیش‌فرض‌های علوم مورد توجه دانشمندان قرار گیرد و همین پیش-فرض‌ها و ارزش‌های فطری می‌تواند تا حد زیادی ماهیت سکولار و یا ضد دینی علم غربی را تعدیل کند. ضمن اینکه امروز بلندپروازی‌های اولیه دانشمندان که به دنبال علمی کردن جهان‌بینی و همه امور

ارزش‌ها بر مبنای دانش تجربی بودند تا حد زیادی فروکش کرده است. اکنون دانش در بسیاری از زمینه‌ها حدود خود را بازشناخته و از ادعای بی‌معنایی و مهمل بودن سایر منابع غیر تجربی دست برداشته است.

می‌توان با مسامحه، ملاک آزمون‌پذیری تجربی را برای دانش‌های تجربی در بسیاری از زمینه‌های کاربردی و عملی پذیرفت ضمن اینکه جایگاه تحلیل‌های دینی و فلسفی را در حوزه‌های مافوق تجربه محفوظ داشت از این رو برخی از کسانی که به مقوله علم دینی پرداخته‌اند «علم دینی» را در دو سطح تعریف کرده‌اند:

سطح اول این تعریف بر آزمون‌پذیری تجربی به عنوان ملاک داوری و توافق

بین‌الادّهانی و باورپذیری عمومی نظریات حاصل از علم دینی تأکید می‌ورزد و در سطح بالاتر در حوزه‌ای عمیق‌تر و وسیع‌تر علم دینی می‌تواند دیدگاه‌هایی را ارائه کند که منطبق بر منبع وحیانی است و ملاک داوری در باره آنها بر اساس معیارهای موجود

دانش‌های متداول دین تعیین شود (بستان، ص ۱۳۸).

۳. چالش دیگر افراط و تفریط‌های احتمالی است. در دیدگاه افراطی حکم به تعطیلی دانشگاه‌ها و توقف کاروان علم و روی آوردن کامل به علوم سنتی راه حل رسیدن به «علم دینی» است.

در مقابل برخی به دلیل اینکه رویکرد مبنایگر رویکردی آرمانی و دست‌نیافتنی است یا موجب عقب‌ماندگی از قافله علمی می‌شود به نفی آن می‌پردازند.

به نظر می‌رسد هر دو دیدگاه مردود است چرا که رسیدن به علم دینی در رویکرد مبنایگر به دورانی طولانی از نقد و بررسی علمی و آکادمیک و تفتن و دقت در علوم جدید و قدیم و مقایسه تطبیقی آنها با معارف و ارزش‌های دینی دارد که بدون وجود دانشگاه‌ها و مراکز علمی و پژوهشی فعال و توانمند، امکان چنین مجاهده علمی وجود نخواهد داشت. از سوی دیگر مشکلات و زمان طولانی برای رسیدن به «علم دینی» در رویکرد مبنایگر نباید ما را از حرکت به سوی آن باز دارد. چرا که رسیدن به علم جدید نیز در زمانی طولانی ممکن شده است و اساساً رسیدن به هر محصول گرانبهایی نیاز به تلاش و مجاهدت دراز مدت و خستگی‌ناپذیر دارد.

از سوی دیگر به بن‌بست رسیدن ایده‌های شرقی و غربی، دنیای آینده را چشم به

ایده‌های اسلامی کرده است و خلأ به‌وجود آمده فرصت استثنایی است که می‌توان به خوبی استفاده کرد و دیدگاه‌های منطبق بر ارزش‌ها و آرمان‌های قرآنی را تدوین و به محافل علمی ارائه داد.

تجربه بازسازی بنیادی علوم در سده‌های اولیه اسلام سبب شد جامعه اسلامی بدون تأثیرپذیری از آفات سایر فرهنگ‌ها آن‌چنان به رشد و شکوفایی برسد که سال‌ها

قافله‌سالار علم و تمدن در سراسر گیتی باشد.

امروز نیز امکان تکرار همان تجربه موفق وجود دارد به شرط آنکه از بزرگی کار نهراسیم و بدون خود باختگی، با چشمانی باز و نقاد به دانش جدید بپردازیم و ضمن آشنایی و به‌کارگیری آن، در بومی‌سازی علم و سازگاری آن با معارف قرآنی کوشا باشیم.

آنچه ضرورت پرداختن به رویکرد «مبناگرا» را بیشتر می‌سازد مواجه شدن با تعارضات فرهنگی است که در جامعه در نتیجه به‌کارگیری نظریات غربی با آن مواجه‌ایم. از یکسو ما بر اسلامی کردن و تحقق اهداف دینی در جامعه تأکید می‌کنیم و از سوی دیگر، نتیجه اجرای نظریات دیگران، جامعه‌ای غربی خواهد بود که با آرمان‌ها و اهداف قرآنی سازگاری ندارد، از همین رو پرداختن عمیق به دانش دینی تضمین‌کننده حیات واقعی و حکومت اسلامی و تحقق اهداف دینی است. رسیدن به حکومت اسلامی نیز خود کار مهمی بود که در سایه تلاش‌ها، مجاهدت‌ها و خون‌های فراوانی حاصل شد و طبیعی است که رسیدن به «دانش دینی» که خود مقدمه «تمدن بزرگ اسلامی» است گام بلند دیگری است که ضامن بقا و استمرار حرکت و محقق‌کننده اهداف انقلاب خواهد بود. نکته دیگری که در آسیب‌شناسی این رویکرد باید اشاره کرد توجه به اولویت‌ها و ضرورت‌ها و احکام و قواعد اولیه و ثانویه در رعایت مصالح جامعه اسلامی است.

در شرایطی که کشور با بحران‌های اقتصادی و اجتماعی گریبان‌گیر است، تقویت نظام اسلامی و حفظ بنیه فرهنگی و اقتصادی آن و حل مشکلات روزمره جامعه اسلامی و حفظ هویت و استقلال آن اولویت اول جامعه دینی به‌شمار می‌آید.

طبیعی است که در چنین شرایطی دامنه انتخاب‌ها بسیار محدود می‌شود و ممکن است ضمن تأکید بر رعایت و حفظ اصول و ارزش‌ها و به‌کارگیری آن

در ساخت و تدوین «علم دینی» و تعریف چشم‌انداز برای رسیدن به آن و حرکت در مسیر اسلامی کردن علم، در عمل ناچار به به‌کارگیری دانش‌ها و فناوری‌هایی گردیم که ممکن است در بدایت امر و بر اساس قواعد اولیه انطباق کامل با ارزش‌های دینی نداشته باشند. اما آن‌چنانکه در فقه نیز ثابت شده است و امام خمینی بر آن تأکید داشت «حفظ نظام مسلمین» بر همه احکام اولیه مقدم است و از هر امری که سبب اختلال نظام جامعه اسلامی گردد باید پرهیز کرد.

به عنوان نمونه ممکن است ما بانکداری موجود را مطابق با ارزش‌های دینی خود ندانیم اما طبیعی است که تعطیل رویه جاری بانک‌ها ممکن است ضربات جبران‌ناپذیری را به اقتصاد جامعه وارد سازد که سبب اختلال در نظام و از هم پاشیدگی امور شود.

از همین قبیل می‌توان به فهرست بلند بالایی در حوزه‌های مختلف اقتصادی، مدیریتی، نظامی، آموزشی و غیره اشاره کرد. در آن صورت تعیین اولویت‌ها و تدوین راهکارهای کوتاه‌مدت و بلندمدت برای اداره امور و حفظ نظام از یکسو و رسیدن به رویکرد دینی در درازمدت از سوی دیگر اهمیت فراوانی می‌یابد. در عین حال نتیجه این دیدگاه نباید به «روزمرگی» و بی‌توجهی به نقادی دانش غربی و بنای علم بر اساس ارزش‌ها و معارف دینی منجر شود.

شرایط تولید علم دینی در این رویکرد

از آنجا که در این دیدگاه بایستی به لایه‌ها و پیش‌فرض‌های عمیق و بنیادین علوم پرداخت، آشنایی با مبانی فلسفی غرب و به‌ویژه فلسفه علوم انسانی راهگشاست.

از سوی دیگر، آشنایی کامل با دیدگاه‌های علمی از یکسو و ارزش‌های دینی از سوی دیگر می‌تواند نقش مؤثری در تولید علم دینی در این رویکرد داشته باشد.

در این رویکرد اولویت سنجی، تعیین ضرورت‌ها و شرایط زمان و مکان و برنامه‌ریزی برای رسیدن به علم دینی لازم است، پس تعامل با فقها و

اندیشمندانی که از یکسو آشنایی با مبانی فقهی داشته و از سوی دیگر آشنای به شرایط خاص زمان هستند نقش ویژه‌ای دارد.

همچنین ارتباط با بدنه واقعی نظام و جامعه به منظور درک نیازهای عینی و ضروری و تفکیک آنها از نیازهای غیرضروری برای عملیاتی کردن نظریات طرح شده در چنین رویکردی ضروری است. بنابراین دست یافتن به چنین رویکردی، تعامل استادان دانشگاه، فقها و حوزویان از یکسو و دست اندرکاران و مسئولان اجرایی را از سوی دیگر طلب می‌کند.

تربیت و آموزش نیروهایی که ضمن آشنایی با دانش‌روز از تسلط کافی بر مبانی فکری و اندیشه اسلامی برخوردار باشند نیز می‌تواند امیدهای فراوانی را در تولید علم دینی در این رویکرد ایجاد نماید. بدیهی است که برای رسیدن به دانش دینی و بومی در این سطح نیاز به جنبش علمی و نرم‌افزاری با هدف کاربردی کردن مفاهیم دینی و دینی کردن دانش‌های روز دارد، لذا عزم ملی و تصمیم‌های کلان در سطح مسئولان نظام و اندیشمندان جامعه را طلب می‌کند.

دارا بودن سعه صدر، بردباری و روحیه تلاش و پشتکار نیز به عنوان مشخصات فردی می‌تواند اندیشمند را در مسیر چنین حرکتی یاری رساند.

رسیدن به علم دینی در رویکرد مبنی‌گرا به زمانی طولانی و تلاش و پشتکار فراوان نیاز دارد، ایمان به هدف و بردباری و صبوری در این مسیر و نهراسیدن از مشکلات و پرهیز از خودباختگی و تقویت روحیه خودباوری علمی لازمه تحقق چنین رویکردی است که بی شک می‌تواند ضامن بقا و استمرار و تحقق آرمان‌های دینی نظام اسلامی باشد.

نتیجه

علم دینی، اصطلاح کلام جدید است که سده اخیر در جهان اسلام و مسیحیت مطرح شده است. در این رویکرد، علم دینی این است که به جای انواع علوم که انسان‌ها به کمک چهار روش تجربی، عقلی، شهودی (عرفانی) و تاریخی پدید آورده‌اند، علوم را با الهام از خود متون مقدس دینی و سازگار با ارزش‌های آن و تغییر پیش فرض‌های علم جدید، با استفاده از روش‌های گوناگون

بسازند و آنها را جایگزین علوم جدید غیردینی کنند. این موضوع به نحوه تعامل علم و دین بستگی دارد و مبنای بررسی تفسیر آموزه‌های دینی و علوم روز، اعم از انسان و طبیعی است که یکی از رویکردهای آن رویکرد مبنایگراست. رویکرد مبنایگرا، بر آن است که علم دینی به صورت نظریه‌ای رقیب در چارچوب علوم موجود مطرح شود.

این رویکرد علم غربی را از مبنا مورد نقد قرار داده و معتقد است که علم دینی ماهیتاً با علوم غربی ناسازگاری دارد و راهکارهای خاصی را برای تولید علم دینی پیش‌پیش نهاد می‌نماید.

توضیحات

۱. دکتر سیدمحمد نقیب العطاس، عارف و الهی‌دان مالزیایی (۱۹۳۱)، برای آگاهی از

آرای او در این باب رک: نقیب العطاس.

۲. Instrumental reason این اصطلاح از جمله تعبیراتی است که توسط فیلسوف جامع

شناس مشهور آلمانی، یورگن هابرماس، متداول شد.

۳. Vedas: به معنی «دانش و معرفت»؛ قدیمی ترین متون مقدس هندوی که در حدود

۱۵۰۰ تا ۸۰۰ قبل از میلاد جمع آوری شده است.

۴. Gaymorath: در اساطیر زرتشتی نخستین مرد (مثل آدم) که توسط اهورا مزدا آفریده شد.

۵. De Espagna

۶. Pauli

۷. Homo Islamicus

منابع

قرآن کریم

احمدی، «معرفی و کاربردپاره‌ای از مفروضات انسان‌شناسی در مدیریت اسلامی»،  
فصلنامه

حوزه و دانشگاه.

اسلامیه، «تأثیر دین و آموزه‌های دینی در تولید علم (رابطه منطقی)»، در آمدی  
بر

آزاد اندیشی و نظریه پردازی در علوم دینی، مجموعه سخنرانی، دبیرخانه  
نهضت

آزاد اندیشی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۳.

بستان (نجفی)، حسین، گامی به سوی علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و  
دانشگاه، ۱۳۸۴.

جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفتی دین، قم، اسراء، ۱۳۸۶.  
حسینی، سیدحمید رضا، علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم، پژوهشگاه حوزه و  
دانشگاه، ۱۳۸۵.

دباغ، سروش، آئین در آئینه، نگاهی به آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش،  
تهران،

مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۳.

زرشناس، شهریار، مبانی نظری غرب مدرن، تهران، کتاب صبح، ۱۳۸۱.  
سروش، عبدالکریم، تفرج صنع (گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی)،  
چ ۵،

تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۰.

فقفور مغربی، حمید، "علم دینی، رویکردها و چالش‌ها"، «فصلنامه علمی-  
پژوهشی

معارف اسلامی ایران» شماره ۲۲، ۱۳۸۹.

کافی، مجید، "باورهای علم دینی"، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۲۳، ۱۳۷۹.



گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.

\_\_\_\_\_، علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.

محمدامزبان، محمد، روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجار-گرایی، ترجمه عبدالقادر سواری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰.

ملکیان، مصطفی، «تأملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه»، نقد و

نظر، سال پنجم، ش ۱۹.

نقیب‌العطاس، سیدمحمد، اسلام و دنیوی‌گری (سکولاریسم)، ترجمه احمد آرام، تهران،

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

نصر، سید حسین، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۲.

\_\_\_\_\_، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳.

\_\_\_\_\_، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱.

\_\_\_\_\_، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

### چکیده

وحی از جمله مسائلی است که همواره مورد توجه متفکران به‌ویژه دانشمندان اسلامی بوده است و آنها به بررسی ابعاد مختلف آن پرداخته‌اند. صدرالمتألهین نیز در آثار خود به تحلیل و بررسی وحی پرداخته است. آنچه این مقاله در پی شناسایی آن است اینکه ملاحظه‌ها تحلیل عقلی از وحی ارائه کرده و رویکرد غیر زبانی نسبت به وحی دارد، اما در عین حال رویکرد زبانی وحی را نیز اتخاذ می‌کند و این رویه‌ای است که صدرالمتألهین در جمع بین نظرات همواره داشته است و در این مورد نیز سعی وافر در جمع بین نظرات فلاسفه و متکلمان دارد. شناسایی نظرات وی در حقیقت وحی و گستره آن و نظرگاه ایشان در باره کلام الهی و بیان نقاط ضعف و قوت نظریات این حکیم متاله، ما را در چگونگی تشکیکی که وی در کلام الهی بیان داشته است بیشتر آشنا می‌کند. واژگان کلیدی: وحی، عقل قدسی، کلام الهی، رویکرد زبانی و غیر زبانی، تشکیک، کتاب و سنت.

### مقدمه

لفظ وحی عربی است و فارسی آن وحی و فرانسه وانگلیسی آن Revelation و لاتین آن Revelutio است.

واژه وحی و مشتقات آن، همان گونه که از گفته‌های واژه پژوهان زبان عرب به دست می‌آید، دارای معانی مختلف و کاربردهای متنوعی همچون اشاره، الهام و در دل افکندن، نوشتن، رسالت و پیام، تفهیم و القای پنهانی و... است (راغب اصفهانی، ص ۵۱۵).

از لحاظ اشتقاق لغوی، ماده وحی دلالت بر القا و تفهیم یک نوع آگاهی بخش پنهانی دارد. از این رو، وحی در اصل عبارت است از اعلام پنهانی کشف مجهول. اعلام سریع و بیشتر به معنی اسم مفعول (موحی) به کار می‌رود و مقصود از آن چیزی است که بالفعل کشف شده است. گفته‌اند اصل وحی تفهم است و هر اشاره و الهام و کتابی که سبب درک چیزی شود وحی است.

وحی و مشتقاتش در حدود «۷۸» بار در قرآن آمده است و اصل معنای لغوی آن در همه آنها وجود دارد. اما در موارد مختلفی به کار رفته است، که از جمله آنها در تقدیر و تدبیر عام نظام آفرینش (فصلت (۴۱)/۱۲)، تدبیر غریزی حیوان (النحل (۱۶)/۶۸)، الهام به عمل (المومنون (۲۳)/۲۷؛ المائده (۵)/۱۱۱؛ الانبیاء (۲۱)/۷۳)، القاءات شیطانی (الانعام (۶)/۱۲۱ و ۱۱۲؛ مریم (۱۹)/۱۱-۱۰) وحی به فرشتگان (الانفال (۸)/۱۲؛ عبس (۸۰)/۱۶-۱۵) و وحی به پیامبران (الشوری (۴۲)/۳).

اما آنچه در کاربرد اصطلاحی وحی مدنظر است همان وحی به پیامبران بوده که در حقیقت از آن به کلام خداوند با پیامبر تعبیر می‌شود و در این مقال نیز هدف شناسایی چگونگی این قسم از معنای وحی از منظر ملاصدراست.

گفتنی است که به طور کلی در چگونگی ارتباط بین خدا و پیامبر که از آن به وحی تعبیر می‌شود دو گونه رویکرد وجود دارد:

۱. رویکرد زبانی؛

۲. رویکرد غیر زبانی.

متکلمان با تمسک به متون دینی، وحی را عبارت از کلام خداوند دانسته‌اند که با پیامبر تکلم کرده است (وجدی، ص ۷۰۷؛ الماوردی، ص ۲۹۲؛ شیخ مفید، ص ۲۳؛ سید مرتضی، ص ۱۸۰) که امروزه از آن تعبیر به رویکرد زبانی می‌کنند. در مقابل از کلمات فلاسفه اسلامی نیز بر می‌آید که هر یک به گونه‌ای

تلاش کرده‌اند تا به نوعی از وحی اصطلاحی، تحلیل عقلی ارائه کنند (فارابی، *السیاسة المدنية*، ص ۴۹؛ آراء اهل المدينة الفاضلة و المضاداتها، ص ۶۷؛ ابن-سینا، *الهیات من الشفاء*، مقاله ۱۰، فصل اول؛ مبدأ و معاد، ص ۱۱۷) که از آن به رویکرد غیر زبانی تعبیر می‌شود.

صدر المتألهین نیز به تبع متفکران اسلامی در رابطه با مسئله وحی، به کنکاش-های علمی فراوانی پرداخته و آثار پربرکتی از خود بر جای گذاشته است. وی در کتب مختلف خود به‌ویژه در کتاب *اسفار، الشواهد الربوبیه، مبدأ و معاد* به تفصیل در رابطه با وحی و کلام الهی و چگونگی نزول آن و ویژگی‌های کتاب الهی سخن گفته و به تحلیل زوایای مختلف وحی پرداخته است. این مقال فرصتی در جهت بازشناسی اندیشه‌های این حکیم متأله در حوزه وحی‌شناسی است و با توجه به رویکرد تشکیکی ایشان از وحی و جمع بین نظرات متکلمان و فلاسفه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که نیازمند تحقیق و پژوهش است. برای این امر ابتدا با تبیین ماهیت عقلانی وحی از دیدگاه ملاصدرا وارد بحث می‌شویم و در ادامه لازم است که با گستره و حقیقت تشکیکی وحی که جوهره کلام ایشان را در باب وحی تشکیل می‌دهد آشنا شویم و در پایان نیز با تحلیل و بررسی، اشکالات پیرامون رویکرد وی و پاسخ‌های داده شده را مطرح خواهیم کرد.

#### تبیین ماهیت عقلانی وحی

صدر المتألهین معتقد است که انسان از جهت مبادی ادراکات سه‌گانه خود، یعنی تعقل و تخیل و احساس، دارای سه عالم است و صورت ادراکیه حظی از وجود دارد و برای هر کدام یک از آنها قوه و استعداد و کمالی هست بنابراین شدت تعقل و کمال آن در انسان موجب می‌شود که با عالم قدس و مقربین ارتباط و اتصال یابد و از جمله آنان باشد و شدت قوه تخیل، موجب مشاهده اشباح مثالی و اشخاص غیبیه و دریافت اخبار جزئیه از آنان و اطلاع از حوادث گذشته و آینده می‌شود. شدت قوه حاسه موجب می‌شود که مواد و قوا و طبایع جرمانیه در برابر او خاضع و فرمانبردار باشند پس انسان کامل که جامع جمیع عوالم است قوای سه‌گانه او در مرتبه اعلاست و به همین جهت صلاحیت مقام خلافت

الله و ریاست بر مردم را دارد و چنین کسی رسول از جانب خداست که بر وی وحی می‌شود.

وی ضمن بیان ویژگی‌های کمالی این سه قوه در پایان به این نکته متذکر می‌شوند که خاصیت اولی نزد خواص مهم‌ترین جزء نبوت است و از این رو بزرگترین معجزه پیامبر(ص) قرآن است که مشتمل بر معارف الهیه و حقایق مبدأ و معاد است به گونه‌ای که همه از درک آن عاجزند مگر اندکی از علمای راسخین از امت او. گرچه در قرآن غیب‌گویی و افعال خارق عادت ذکر شده اما خودش از معجزات عقلیه‌ای است که اذهان عقلا از درک آن وامانده و زبان فصحاء از وصف آن عاجز(شیرازی، مبدأ و معاد، ص ۴۸۳-۴۸۰).

وی پس از بحث از خصوصیات انسان کامل در ارتباط آن با وحی و نبوت می‌نویسد:

و اذا حصل ذلك في كلا جزأى قوته الناطقة و هما النظرية و العملية في قوته المتخلية كان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه فيكون الله عزوجل يوحى اليه بتوسط ملك الذى هو العقل الفعال فيكون بما يفيض عن الله تبارك و تعالى الى العقل الفعال و لفيضة العقل الفعال(همان، ص ۴۹۳).

صدرالمتألهين در الشواهد الربوبية نظر نهایی خود راجع به چنین انسان کاملی که می‌تواند مهبط وحی قرار گیرد با بیان عرشی می‌گوید:

جوهر نبوت کانه جامع انوار عقلیه و نفسیه و حسیه است و روح و عقل او ملکی از مقریین بوده و آئینه نفس و ذهن او فلکی است که از پستی‌های حیوانیت بالا رفته و لوح او محفوظ از مس شیاطین بوده و حس او ملکی از سلاطین بزرگ است پس شخصیت نبی بتنهایی کان هم ملک است و هم فلک و هم ملک. و او جامع تمام کمالات نشأت ثلاثه است و روح او از ملکوت اعلی و نفس او از ملکوت اوسط و طبع او از ملکوت اسفل است. بنابراین او خلیفه خدا و مجمع مظاهر اسماء کلمات تامه الهی است همان-گونه که خود نبی صل الله علیه و آله فرمودند اوتیت جوامع الکلم(همو، الشواهد الربوبية، ص ۳۴۴).

ملاصدرا در مورد چگونگی نزول کلام الهی و هبوط وحی در کتاب اسفار اربعه خود نیز معتقد است که اگر روح یک انسان از تعلقات بدنی به دور باشد و

تنها توجه او معطوف به مشاهده آیات خداوندی گردد و در عین حال از آلودگی‌های معاصی و لذات دنیوی پاک باشد، در آن صورت نور معرفت و ایمان بر او می‌تابد. نور وقتی قوی‌تر گردید، جوهر قدسی می‌شود که در اصطلاح حکما آن را «عقل فعال» و در اصطلاح شرع «روح قدسی» می‌گویند. در اثر تابش این نور شدید عقلی، همه اسرار آسمان‌ها و زمین و همه حقایق اشیا بر وی آشکار می‌شود. سپس آن معارف الهی را که با ادراک عقلی دریافت کرده در لوح نفس خود مشاهده می‌کند و بعد آثار آن، بر حواس ظاهر، سرایت می‌کند و در همین موقع است که گاه یک نوع شبه مدهوشی یا خواب به وجود می‌آید. به هر حال، صورت آنچه با روح قدسی مشاهده کرده بود برای حواس ظاهری وی تجسم پیدا می‌کند؛ با گوشش پیام را می‌شنود و گاهی با چشمش فرشته وحی را می‌بیند و البته باید دانست که همه آنچه که برای حواس ظاهری پیامبر، مجسم می‌شوند تخیل محض نیستند بلکه واقعیت عینی دارند. با بیان دیگر، پیامبر خدا (ص) ابتدا با روح قدسی عقلی به فرشته وحی می‌پیوندد و معارف الهی را دریافت می‌کند و با چشم عقلی آیات پروردگارش را می‌بیند و با گوش عقلی، کلام وی را می‌شنود و سپس وقتی از مقام شامخ الهی نزول کرد، فرشته وحی به صورت محسوس مجسم می‌شود و پیامبر (ص) با حس ظاهر او را می‌بیند و کلام او را می‌شنود. البته باید توجه داشت که این فرایند، تنها با برانگیخته شدن نفس پیامبر (ص) و انتقال آن از عالم غیب به عالم ظهور، حاصل می‌شود و برای فرشته وحی هیچگونه جابه‌جایی و نزول نخواهد بود (همو، الاسفار الاربعه، ص ۲۸ - ۲۴).

در نهایت ملاصدرا در مورد وحی معتقد است که وحی عبارت از اتصال قوی و رابطه فوق العاده نفس پیامبر صل الله علیه و آله با عقل فعال است. عین کلام وی چنین است:

علوم باطنی که بدون نیاز به تعلیم و اجتهاد و استدلال حاصل می‌شوند بر دو قسم هستند، برخی عبارت‌اند از اینکه انسان نمی‌داند که چگونه و از کجا بر او حاصل شده و این همان الهام است و برخی به توسط مشاهده فرشته‌ای و تلقین عقل فعال بر نفوس حاصل می‌شود که همان وحی است که مختص به انبیاء می‌باشد (همو، مبدأ و معاد، ص ۴۸۴).

با توجه به تعریفی که وی ارائه کرده است می توان رویکرد عقلی ایشان در تعریف وحی را به آسانی فهمید و این رویکرد در ادامه همان رویکرد فلاسفه خلفی است که قبل از ایشان نیز به دنبال تبیین عقلانی از وحی بودند. ملاصدرا در ادامه تبیین کلام الهی ابتدا مقدمه ای را در توضیح اقسام کلام بیان داشته است به گونه ای که کلام را بر سه قسم (أعلى، أوسط وأدنى) تقسیم می کند (همو، الاسفار الاربعه، ص ۵-۶) و نتیجه ای که ایشان در این انقسامات کلام می گیرد این است که مخلوقات جن و انس که در عالم حدوث و ترکیب و عالم اضداد و تعاند و تفساد قرار گرفته اند در قسمی از کلام واقع اند که امر به واسطه به آنها می رسد و از این رو احتمال طاعت و عصیان در آنها هست. و برخی از آنها اطاعت می کنند و برخی تخلف می ورزند اما امری که بدون واسطه باشد یا به واسطه امر دیگری باشد هیچ راهی جز طاعت ندارد. بنابراین بالاتر از همه اقسام کلام امر ابداعی است وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلْمَحٍ

بِالْبَصَرِ  
 (القمر ۵۴/۵۰) و آن عالم قضاء حتمی می باشد وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (الاسراء ۱۷/۲۳) و قسم دوم از کلام نیز مربوط به امر تکوینی است و آن عبارت از عالم قدر است إنا كل شيء خلقناه بقدر (القمر ۵۴/۴۹) و اما مرتبه سوم از کلام مربوط به انزال است و عبارت از امر تشریحی تدوینی که شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَى بِهِ نُوحًا (الشوری ۴۲/۱۳) است (همو، الاسفار الاربعه، ص ۶-۷).

صدر المتألهین با استفاده از این مقدمه، تعبیر بسیار لطیفی در تبیین و چگونگی طی مراحل دریافت وحی توسط نبی بیان داشته است: از آنجا که انسان کامل خلیفه خداست و بر صورت رحمانی خداوندی خلق شده است در او هر سه قسم از اقسام کلام الهی وجود دارد و آن به جهت نشئه جامعی است که از عالم خلق و امر در اوست پس در او هم ابداع و انشاء است و هم تکوین و تخلیق و هم تحریک و تصرف با اراده است (همان، ص ۵-۶).

و در ادامه معتقد است که آیه وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِيَدْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ (الشوری ۴۲/۵۱) بر این سه قسم از کلام تطبیق دارد زیرا کلام الهی یا امری بلا واسطه است یا به-واسطه حجاب معنوی است و یا حجاب صوری.

#### گستره وحی

با توجه به نظرگاه ملاصدرا در باره وحی، شناسایی نظر او در ارتباط با گستره وحی نیز روشن خواهد بود زیرا که او تمام عالم تکوین و تشریح را تمام و کمال مصداق کلام الهی می‌داند و همه در حوزه وحی گنجانده می‌شود.

سخن وی در مورد قرآن چنین است:

قرآن، کتابی است که از جانب خداوند بر رسولش فرود آمده و مشتمل بر تمامی اصول و معارف و علوم حقایق است. تمامی احکام کلی و جزئی، اصل و مبدأ و غایت و منتهاش در آن ثبت است و در آن، علوم پیشینیان و پسینان موجود است (همو، شرح اصول الکافی، ص ۳۲۰).

و در جایی دیگر آورده است:

قرآن عظیم، اصل تمام عوالم اصولی و فروعی است (همان، ص ۳۶۱) ... هیچ چیزی نیست، جز آنکه در کتاب (قرآن) آمده است، یا به نفس آن چیز و یا به مقومات و اسباب و مبادی و غایات آن چیز (همان، ص ۳۳۷).

از نظر ملاصدرا سر وجودی وحی و به عبارت دیگر سر قرآن عظیم و غایت قصوای آن چیزی جز دعوت بندگان به سوی پروردگار بزرگ عالم نیست فلذا برای رسیدن به چنین غایت قصوایی وی مقاصدی را برای آن ذکر می‌کند که سه مقصد اول آنها از اصول بوده و سه مقصد دیگر را فروعاتی است که تکمیل کننده اصول اولیه است:

نخست، شناخت مبدأ و معرفت ربوبی که عبارت است از معرفت ذات و معرفت صفات و معرفت افعال الهی؛

دوم، شناخت معاد و تبیین سفر انسان به سوی خدا و این انسان است که در



میان تمامی موجودات به چنین سفری اختصاص یافته است؛ سوم، شناخت طریق و ارائه تعریف جامعی از صراط مستقیم که ملازمه سلوک بندگان به جانب اوست و آن عبارت از شناخت کیفیت تزکیه نفس و خالص کردن آن از شوائب طبیعت و ماده است؛ چهارم، بیان احوالات گذشتگان خصوصاً انبیاء گذشته ذکر و لطائف و دقت‌هایی که در تأدیب و تربیت آنها به کار رفته است و آنها را به طهارت از خبث و ناپاکی‌ها و صفای جوهرشان رهنمون ساخته است؛ پنجم، ذکر اقوال و احوال کسانی که منکران حق بودند و بیان رسوایی آنان و آشکار نمودن یاوه‌گویی و گمان و پندار آنان با برهان صحیح و دلایل محکم و استوار؛

ششم، تشریح و مقنن جامعه بشری، بدان است که انسان مدنی الطبع است و نیازمند قانون و ضوابطی تا به صلاح دنیا برسند و چون به واسطه صلاح دنیا، صلاح آخرت تأمین می‌شود از این رو وحی مشتمل بر احکام و قوانینی است که چنین صلاحی را برای بشریت ترسیم کرده است (همو، *مفاتیح الغیب*، مفتاح دوم، ص ۵۷-۴۹، *المضاهر الالهیه*، ص ۱۴-۱۳).

نکته دیگری که در اندیشه ملاصدرا حائز اهمیت است اینکه در باب وحی ایشان دو گونه تحلیل از وحی ارائه داده است که نتیجه آن انقطاع و عدم انقطاع وحی است. به اعتقاد وی اگر مقصود از وحی تعلیم خداوند بر بندگان باشد در این صورت ابداً قابل انقطاع نیست و اما اگر مقصود وحی خاصی باشد که بر رسول و نبی به توسط نزول ملک بر قلب او نازل می‌شود وحی منقطع بوده و دلیل بر این مطلب فرموده خود حضرت خاتم انبیا صل الله علیه و آله است که «فلا نبی بعدی» بعد از من نبی نخواهد آمد.

از این رو، ایشان با توجه به این مطلب وحی از نوع اول که تعلیم خداوند بر بندگان است منقطع ندانسته و حتی خواب‌های صادق‌ای که برخی انسان‌ها می‌بینند و الهاماتی در آنها می‌شود و همچنین وجود ائمه معصومین که از هر گونه خطا و اشتباه مصون هستند و نیز مجتهدانی که براساس اجتهاد و استنباطشان حکمی را می‌دهند جزء مصادیق تعلیم الهی دانسته و در حوزه وحی

می دانند (همو، مفاتیح الغیب، مفتاح اول، (فاتحة یازدهم)، ص ۴۲).  
وی برای این مطلب استناد به آیه « فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ »  
(النحل/۱۶/۴۳) نموده است که اهل ذکر همان علمای حقیقی و ائمه معصومین  
علیهم السلام هستند.

در روایات هم آمده است که پیامبر صل الله علیه و آله فرموده‌اند:  
من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوه بین جنبیه (کلینی، ص ۶۰۴، ح ۵).  
و باز روایتی از حضرت رسول (ص) نقل کرده که فرموده اند:  
ان فی امتی محدثین مکلمین<sup>۱</sup>.

یعنی در میان امت پیامبر همواره کسانی هستند که با خداوند سخن می گویند  
و خداوند نیز با آنان تکلم می کند.

البته باید توجه داشت که این اشخاص در عین اینکه با خداوند تکلم می کنند  
پیغمبر تشریح نبوده و عنوان رسول بر آنان صادق نیست، زیرا رسالت الهی و  
نبوت تشریح برای همیشه قطع و ابواب آن به روی افراد بشر مسدود شد. بعد از  
حضرت ختمی مرتبت دوم کسی نمی تواند ادعای نبوت داشته باشد ولی متکلم  
بودن خداوند یک صفت قدیم و همیشگی است. بنابراین همواره کسانی وجود  
دارند که با خداوند سخن می گویند و خداوند نیز با آنان تکلم می نماید. این  
تکلم که بین خداوند تبارک و تعالی و بندگان صالح انجام می پذیرفت تحت  
عنوان الهامات و عناوین دیگری که شبیه آن است مطرح می شود. این مسئله  
همان چیزی است که در آثار شیخ اکبر محیی الدین عربی تحت عنوان «نبوت  
تعریف» مطرح گشته است. این عارف بزرگ معتقد است نبوت تشریح برای  
همیشه پایان یافته و باب آن مسدود گشته است ولی نبوت تعریف منقطع نگشته و  
تکلم خداوند با مخاطبان صالح خود پیوسته ادامه دارد. صدر المتألهین در این  
مورد روایتی آورده که آن روایت چنین است:  
ان لله عبداً لیسوا بأنبیاء یغبطهم النبیون<sup>۲</sup>.

صدر المتألهین سند این روایت را ذکر نکرده ولی در مقام توضیح معنی آن  
می گوید منظور این است که آن دسته از بندگان صالح که با خدا سخن  
می گویند از زمره پیغمبران تشریح نیستند بلکه در شریعت تابع خاتم الانبیاء صلی  
الله علیه و آله بوده و همواره دستورات او را اجرا می کنند با این همه از نوعی

شایستگی برخوردارند که می‌توانند با خدا تکلم نمایند.

صدر المتألهین معتقد بود که دین و شریعت چون حق و حقیقتی ربانی است مانند هر حقیقت دیگر ظاهر و باطنی دارد، همچون انسان که ظاهر او پدیدار می‌باشد و باطنش پنهان است. ظاهر او محسوس و جان و روان او معقول است (شیرازی، الشیخ واهد الربوبیه، ص ۳۷۵).

در جای دیگر نیز گفته است؛ کلمه «فقه» در زمان پیامبر (ص) و ائمه معصومین به خداشناسی و شناخت اصول دین و اخلاق گفته می‌شد نه مسائل شرعی عملی روزمره مردم و اهمیت و وجوب عینی فقه که در روایات وارد شده همه ناظر به وجوب عینی معرفت و اصول دین‌شناسی است نه احکام عملی که آمیختن آن واجب کفای می‌باشد (همو، کسر الاصنام، ص ۳۲).

بنابراین به نظر وی «فقه» برای اصلاح اعمال و رفتار مؤمنان آمده است و اصلاح عمل برای اصلاح حال قلب است و اصلاح قلب برای درک بهتر جلال خداوند متعال و شناخت بیشتر و بهتر مقام او.

صدر المتألهین در جای دیگر با اذعان به اینکه نبوت را ظاهری است و باطنی. باطن نبوت را ولایت دانسته و ظاهر آن را شریعت و گفته است پیامبر با ولایت خویش از خداوند یا از ملک معانی که کمال مرتبه ولایت و نبوت اوست اخذ می‌کند و آنچه را که از خداوند به واسطه و یا بدون واسطه اخذ کرده به بندگان می‌رساند و به تعلیم و تزکیه آنها به وسیله کتاب حکمت می‌پردازد و چنین امری بدون شریعت ممکن نخواهد بود.

همان گونه که از کلمات ایشان آشکار می‌شود، در حوزه وحی و تعلیم الهی در نظر ایشان فراتر از نزول کلام الهی بر نفس پیامبر است. که همان وحی خاص بوده است. ملاصدرا در ارتباط با باطن نبوت و ظاهر آن چنین بیان می‌کند:

ان للنبوة باطناً و هو الولاية و ظاهراً و هو الشريعة ، فالنبي بالولاية يأخذ من الله او من الملك، المعانی التي بها کمال مرتبه في الولاية و النبوة و يبلغ ما

اخذہ من اللہ بواسطۃ او لا بواسطۃ الی العباد ویکلمہم بہ و یزکیہم و یعلمہم  
الکتاب و الحکمۃ ولا یمکن ذلک الا بالشریعۃ، ہی عبارتہ عن کل ما اتی بہ  
الرسول صل اللہ علیہ وآلہ من الکتاب و السنۃ و ما استنبط منہما من الاحکام  
الفقیہیۃ علی سبیل الاجتہاد، او انعقد علیہ اجماع العلماء متفرع علیہما (ہمو،  
مفاتیح الغیب، مفتاح ۱۴، مشہد ۲، ص ۴۸۵).

بہ اعتقاد وی ولایت باطن نبوت است و ظاہر آن شریعت، بنا بر این پیامبر با  
مقام ولایت خویش تمام معانی کہ در حد کمال اوست از خداوند اخذ می کند  
و زمانی آنچه را اخذ کردہ بہ بندگان خداوند تحت عنوان شریعت می رساند .  
البتہ ایشان شریعت را این گونه تعریف کردہ است کہ شریعت شامل ہر آنچه  
است کہ رسول (ص) از کتاب و سنت بہ جا گذاشتہ و استنباطات احکام فقیہیہ کہ  
بہ طریق اجتہاد از آن دو انجام پذیرفتہ و نیز اجماع علما متفرع بر این دوست .  
سپس ایشان نتیجہ ای کہ از این گفتہ خویش می گیرد این است کہ وقتی  
قبول کردیم کہ برای کتاب ظاہری است و باطنی و حدی و مطلعی دارد  
ہمان گونه کہ در اشارات پیامبر اسلام ہم آمدہ است پس ظاہر آن را از معانی  
الفاظ کہ مسبقاً ذہن ہستند  
می فہمیم و باطن آن عبارت از مفہومات لازمہ مفہوم اولی است وحد آن نیز  
منتہی بہ غایت ادراک فہمها و عقول می شود و مطلع آن ہم عبارت از آنچه کہ  
علی سبیل کشف و شہود اسرار الہی و اشارات ربانی درک می شود .

ملاصدرا ظاہر کتاب را ہم برای عوام و ہم برای خواص مختص می داند و  
اما باطن را مختص خواص دانستہ است ضمن اینکه معتقد است حد کتاب را  
کاملین اخص  
می توانند درک کنند و مطلع آن را فقط مکلمین کہ خلاصہ اخص خواص  
ہستند مثل اولیا و علما راسخین می توانند بفہمند.

در ادامہ ایشان معتقد است کہ در احادیث قدسیہ و کلمات نبویہ نیز ہمین  
تقسیمات وجود دارد چرا کہ در آنها ہم انباعات رحمانی و اشارات الہی ہست .  
نکتہ قابل توجہ اینکه این حکیم متألہ ضمن اینکه برای تمام شریعت ظاہر  
و باطنی را معتقد است علمای شریعت را نیز دارای مراتبی می داند کہ کامل-

ترین آنها کسی است که از نظر نسبت به نبی اتم و از روح قوی برخوردار باشد چنین کسی علم او به ظاهر و باطن شریعت کامل تر است و احق ان یتبع می- باشد و اما در مراتب نازل که علما ظاهر بین باشند آنها نیز مراتبی دارند که عبارتند از :

عالم به اصول و فروع که از نظر تبعیت احق اتباعاً از عالم به یکی از آنهاست. مقصود از اصول از نظر ملاصدرا علم به خدا و آیات و کتب الهی و رسل و اولیاء و روز قیامت است و هر آنچه را که عقل منور به نور الهی و تجلی رحمانی از مسائل حقّة الهیة اقتضای فهم آن را داشته باشد. البته ایشان مسائل مختلف فیه کلامی را مستثنی کرده و معتقد است که اصول شامل آنها نمی شود زیرا از مسائلی هستند که چه بسا تا روز قیامت نیز حل نمی شوند . مقصود از فروع هم تمام آنچه که توسط آن مسائل کلامی و اصول فقهی و احکام شرعی استنباط می شود.

وی برای هر یک از علمای ظاهر و باطن نیز مراتبی قائل است اما به طور کلی به نظر ایشان اتباع علمای ظاهر در عبادات و طاعات بر هر طالب مسترشد واجب است و نیز در سیر و سلوک متابعت اولیا را لازم می شمرد و تأکید دارد که مهما ممکن بایستی عمل بر اساس ظاهر و باطن توأم شود.

تشکیک حقایق و حیانی

ملاصدرا معتقد است که وجود قرآن به عنوان یک واقعیت عینی دارای یک حقیقت با مراتب مختلف است. عین کلام او چنین است:

فإن القرآن و إن كان حقيقة واحدة لکنه ذو مراتب و مواطن كثيرة فی النزول ( همو، الاسفار الاربعه، ص ۳۱)

از نظر ملاصدرا حقیقت قرآن به الفاظ و عبارات خلاصه نمی شود، بلکه مراتبی از قرآن با قلم اعلی همدوش است و برخی دیگر از آن بر قلب پیامبر اکرم صل الله علیه و آله نازل می شود که قرآن در این باره می گوید:

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (شعراء/۲۶) (۱۹۳).

و برخی دیگر از مراتب قرآن بر زبان پیامبر گرامی صل الله علیه و آله جاری می

شود.

قرآن در این باره می گوید:

فَإِنَّمَا يَسِرُنَاهُ بِلِسَانِكَ لِنُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ (مریم) (۱۹/۹۷).

و مراتبی از قرآن در قلوب مؤمنان جا می گیرد و مرتبه‌ای از آن در «ما بین الـ\_\_\_\_\_دفتین» به صورت مکتوب ظاهر می شود هر یک از این مراتب جلوه خاصی از حقیقت قرآن را آشکار می سازد (همو، تفسیرالقرآن الکریم، ص ۱۱۳، الاسفارالاربعه، ص ۳۸-۳۷).

وی اثبات حقیقت تشکیکی قرآن را به کتاب و سنت مستند کرده و در این باره می نویسد:

در اثبات مقامات قرآنی، خداوند متعال در توصیف قرآن می فرماید: «انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین» در این آیه برای قرآن صفات متعددی را بر اساس مراتب مختلف آن ذکر کرده است، مرتبه برتر آن مرتبه عنداللهی و پایین ترین مرتبه آن، مرتبه نزول در این جهان از جانب «رب العالمین» است. یا در آیه «إنا جعلنا قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و إنه فی أم الكتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف ۴۳) / (۴) خداوند می فرماید حقیقت قرآن را به صورت الفاظ عربی در آورده ایم تا انسان بتواند در آن تعقل کند در صورتی که مرتبه‌ای از قرآن در نزد خداوند در «ام الكتاب» قرار دارد (الاسفارالاربعه، ج ۷، ص ۳۸).

از این آیات ملاصدرا نتیجه می گیرد که قرآن دارای مقاماتی است که از جمله آنها مقام «کتاب مکنون»، مقام «تنزیل» و نیز جایگاه «ام الكتاب» و بصورت الفاظ در آوردن آن حقیقت «بلسان عربی مبین» است.

و نیز می توان از روایاتی که برای قرآن ظاهر و باطن و نیز باطن‌های مختلف را مطرح کرده‌اند به مراتب مختلف قرآن پی برد و اگر در روایات پیرامون بطن‌های قرآنی عدد هفت یا هفتاد به کار رفته است، با توجه به کاربرد عدد هفت در زبان عربی، چنانچه بسا به عنوان عدد کثرت، مقامات و بطون زیادی را درباره حقیقت قرآن اثبات

نمایند. مانند:

إن للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطناً إلى سبعة أبطن (فیض کاشانی، مقدمهٔ چهارم، ص ۱۷)

نکته قابل توجه اینکه ملاصدرا حقیقت قرآن را به حقیقت انسان نیز تشبیه کرده است. وی معتقد است که درجات و مراتب قرآن همانند انسان است. پایین ترین مرتبه قرآن، آن چیزی است که روی ورق و کاغذ ظاهر می شود مانند پایین ترین مرتبه انسان که در پوست و موی او ظاهر شده است (شیرازی، الاسفار الاربعه، ص ۳۹). همان گونه که انسان به آشکار و نهان تقسیم می شود قرآن نیز ظاهر و باطنی دارد و هر یک از آنها نیز دارای ظاهر و باطنی است و حتی هر باطنی از قرآن تا جایی که خداوند می داند دارای باطن دیگری است (همان، ص ۳۶؛ الشواهد الربوبیه، ص ۳۷۵).

ایشان همین مطلب را در قالب نظمی آورده و به بیان حقیقت قرآن پرداخته است:

صورت قرآن چوشخص آدمی است	که نقوشش ظاهر و روحش خفی است
نزد عاقل زآن بری که مضمهر است	آدمی صدبار خود پنهان تر
تو زقرآن غیر ظاهر نشنوی	حنبلی محض گشتی ای
آنکه قرآن معجز یزدان بود	نه زنحو و از لغت زین سان
بلکه معنی هاش رحمانی بود	هست محفوظ از تغیر تا
هست قرآن چون طعامی کز سماء	گشته نازل از برای
ربنا انزل علینا مائده	گر نفهمیدی،
نیایی فائده ..	
چشم و دل از ظلمت دنیا بشوی	پس به حق می کن خطاب
و گفتگوی...	

مرد باطن بین بود نرم و حزین  
 خاضع و خاشع، لطیف  
 و شرمگین  
 آن ز خود فانی و با حق آشنا  
 وین ز حق غافل به خود  
 در ادعا  
 عکس یکدیگر بوند این هر دو من  
 آن بحق مشتاق و این خواهان  
 تن  
 سائر حق گشته این اندر نمود  
 گشته مستور حق آن اندر  
 وجود

(همو، مثنوی ملاصدرا، ص ۱۱۷-۱۱۵)

البته گفتنی است که ملاصدرا راه معرفت حقیقت قرآن را علم یقینی و شاگردی اهلبیت علیه السلام می‌داند و در این باره می‌گوید:

ای برادران سالک آگاه به امر دین و دوستداران فهم شگفتی‌های کلام مبین الهی، بدانید که فهمیدن و درک غرایب و رموز و عجایب قرآنی برای احدی از مردم اگر چه از باهوش‌ترین افراد باشد. امکان ندارد، مگر برای کسانی که به مقام علم الیقین و یادگیری از مکتب آل یاسین علیه السلام و افراد قدسی و اهل ذکر رسیده باشند.

بنابراین راه درک قرآن، اسما و صفات آن، از طریق محبت الهی امکان دارد و در این راه باید از محبوبترین خداوند که اهل بیت علیه السلام هستند کمک و یاری جویم (همو، الاسفار الاربعه، ص ۴۰).

حجیت کتاب و سنت

ملاصدرا نیز همانند بسیاری از دانشمندان مسلمان، در همه موارد، قرآن را اصل و سرچشمه تمامی علوم و معارف می‌داند و پس از آن، به حدیث به عنوان رکن دوم

می‌نگرد. شاید بر مبنای همین اصل اصیل و استوار باشد که به تعبیر یکی از محققان؛

صدر المتألهین، غالباً در هر رأیی از آرای خود، در موضوعات فلسفی، به ادله سمعی از کتاب و سنت استشهاد می‌کند، به قسمی که کتاب‌های فلسفی او مثل آن است که در تفسیر مطالب دینی نوشته شده است (نعمه عبدالله، ج ۱، ص ۴۸۳).



ولی در عین حال، صدر المتألهین تأکید دارد که پس از قرآن، سخنان معصومان (ع) در همه مسائل اصول و فروع، حجت و محل رجوع است و بر عالمان دینی فرض است که در هیچ موضوعی سخن نگویند و در هیچ مسئله‌ای فتوا ندهند، مگر به آنچه در آن، نصی صریح و روشن از قرآن یا خبر صحیحی از سنت یا اجماع قطعی بر آن، منعقد شده باشد (همان، ج ۲، ص ۱۷۹).  
و در شرح حدیث چهل و هفتم از کتاب فضیلت علم، در توضیح عبارت «أو سنة قائمة» می نویسد:

سنت قائمه؛ یعنی احادیث صحیح ثابت، به نقل راویان عادل و رجال مورد اعتماده  
(همان، ج ۲، ص ۲۷).

به اعتقاد وی، کتاب و سنت، آن گونه رابطه عمیق و ریشه‌داری با هم دارند که  
می‌توان گفت؛ امام، کتاب گویا و کتاب، امام خاموش است که هر دو همراه، همنشین و وابسته به هم هستند (همان، ج ۲، ص ۵۰۹). سر انجام، اینکه در شرح بخشی از مقدمه مرحوم کلینی بر الکافی می‌نویسد:

از آنجا که آیات قرآن و احادیث پیامبر (ص)، راه‌هایی به سوی خداوند هستند، خدا به وسیله این راه‌ها باطن چشمه‌های علم خویش را بگشود و خلق را به واسطه آنها هدایت فرمود (همان، ج ۱، ص ۱۱۳)؛ همان گونه که به علم نبوی، مجملات و سخنان کوتاه کتاب را شرح کرد و تفصیل داد (همان، ج ۱، ص ۱۱۱).

صدر المتألهین نیز همانند سایر دانشمندان امامیه، ضمن تأکید بر جدایی ناپذیری ثقلین، در موارد متعددی از شرح اصول کافی در این باره اظهار نظر کرده است. در شرح حدیث هشتم از کتاب فضل العلم می‌نویسد:

انسان از آن رو که جوهر عاقل است، خوراک و غذای او جز علم و معرفت نیست... شایسته است که علمش را از پیغمبر (ص) و امام (ع) فراگیرد؛ چون او در آغاز فراگیری علمی که غذای روح اوست، همانند کودک است و آن دو (پیامبر و امام) به منزله پدر و مادرند. پس همان گونه که فرزند را نسزد که خوراک خویش را از غیر پدر و مادر، به اسباب مختلف، چون در یوزگی

و همانند آن کسب کند، همچنین مسلمان شیعه را نَسزد که علم خویش را از غیر کتاب الهی و عترت، فرا گیرد. چنان که پیامبر(ص) فرمود: من برای شما دو چیز گران بها را پَسس از خود می گذارم: کتاب الهی و عترتم(همان، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۱).

#### تحلیل و بررسی

با مرور نظرات هریک از نحله‌های فکری طی تاریخ دیده می شود که مسئله وحی از نظرگاه‌های متفاوت مورد توجه بوده است و هر کدام طبق مبانی خاص خود به تحلیل آن پرداخته‌اند. اگر بخواهیم همه این نظریات را در یک تقسیم بندی ارائه کنیم شاید بتوان در قالب دو رویکرد مهم گنجانید. آن دو رویکرد مهم عبارت است از رویکرد زبانی و رویکرد غیر زبانی. رویکرد زبانی وحی، شامل نظریه‌های کلام نفسی و لفظی اشاعره، کلام حادث معتزلی - امامی و نظریه توقف حنابله است و رویکرد غیر زبانی وحی، شامل نظریه‌های وحی به معنای شعور ویژه برخی از فلاسفه و حکما و تجربه دینی است (برای مطالعه بیشتر رک. باقری، ص ۴۳-۵۹).

با توجه به این دو رویکرد کلی، نظریه ملاصدرا همانند بسیاری از فیلسوفان اسلامی مانند ابن سینا و فارابی در زمره نظریه‌های غیر زبانی قابل طرح است، زیرا تحلیل عقلانی از وحی ارائه داده است و وحی را عبارت از اتصال قوی و رابطه فوق العاده نفس پیامبر صل الله علیه وآله با عقل فعال دانسته است و بی تردید دریافت وحی از عقل فعال، دریافتی بسیط است. البته با این تفاوت که آن را زائیده نفس پیامبر نمی داند، از این رو راه را برای جنبه زبانی بودن آن نیز فراهم کرده است. برای روشنی بیشتر مطلب به بیان و بررسی نقاط قوت و ضعف رویکرد ملاصدرا می پردازیم:

#### الف. نقاط قوت رویکرد ملاصدرا

۱. نقطه قوت نظر ملاصدرا این است که ارتباط وحی را با جهان غیب محفوظ داشته و هرگز آن را زائیده نفس «نبی» نمی داند مضافاً بر اینکه ملاصدرا با

اشراف به نظرات عارفان و تحلیلی عرشی از وحی توانست با نگاه به انسان کامل که مرآت اتم الهی است و وحی را تجلی کامل کلام الهی در این انسان دانسته است از این جنبه به تحلیل وحی پرداخته و این خود نه تنها انکار نگاه زبانی به وحی نیست بلکه تقویت بنیه‌های زبانی وحی نیز می‌شود چرا که وی در سه مرتبه کلام را تقسیم کرد و بر حسب آن هریک از آیات و کلمات الهی در یکی از آنها جای می‌گیرند. بنابراین ایشان هم توانسته است جنبه زبانی وحی را حفظ کند و هم به جنبه غیر زبانی وحی که عالم تکوین در حد اعلائی خود به عنوان کلمات الله خوانده شده است نیز مصداق وحی و کلام الهی باشند و جنبه غیر زبانی آن نیز مطرح شود.

۲. یکی از ثمراتی که در بحث ملاصدرا می‌توان یافت اینکه نهادینه کردن بحث تأویل و تبیین و گشودن راه برای بطون قرآنی است که در کلمات اهل بیت بدان اشاره شده است، به گونه‌ای که علاوه بر ظواهر قرآن به بطون آن توجه شده است و تأویلاتی که در کلمات اهل بیت بوده و محجور مانده بود، از محجوریت در می‌آید و راه برای بیان معارف باز می‌شود.

۳. از نکات حائز اهمیت ملاصدرا در باب گستره وحی این است که اگر مقصود از وحی تعلیم خداوند بر بندگانش باشد در این صورت ابداً قابل انقطاع نیست و اما اگر مقصود وحی خاصی باشد که بر رسول و نبی توسط نزول ملک بر قلب او نازل می‌شود وحی منقطع است و برای هریک از این گونه‌های مختلف از وحی به مستنداتی استدلال کرده است. بنابراین نتیجه گفته ایشان این است که حتی خواب‌های صادقه‌ای که برخی انسان‌ها می‌بینند و الهاماتی در آنها می‌شود و همچنین وجود ائمه معصومین که از هر گونه خطا و اشتباه مصون هستند و نیز مجتهدانی که بر اساس اجتهاد و استنباطشان حکمی را می‌دهند همه اینها جزء مصادیق تعلیم الهی هستند (شیرازی، *مفاتیح الغیب*، مفاتیح الاول (فاتحه یازدهم)، ص ۴۲)

۴. اثبات ظاهر و باطن برای کتاب و شریعت از جمله نقاطی است که در نوشته‌های ملاصدرا در مورد آن کار شده است. وی با استفاده از این نکته زمینه را برای متعمقین در کلام الهی فراهم می‌کند و با تأکید بر این نکته که ظاهر

کتاب، هم برای عوام و هم برای خواص مختص است، اما باطن را مختص خواص می‌داند و مراتبی نیز برای هر یک از خواص و عالمان ذکر کرده است که قابل توجه است.

ب. نقاط ضعف و اشکالات وارده بر نظرات ملاصدرا

۱. اشکالات مبنایی

اشکال اول: یکی از چالش‌هایی که عموماً نظریه تحلیل عقلانی وحی با آن روبه‌روست اینکه مبنای این نظریه براساس نظریه عقول ده‌گانه در سلسله طولی نظام وجود از آرای مخصوص فلسفه مشاء است که از طریق آن مشکل فلسفی صدور کثرت از علت و فاعل بسیط من جمیع الجهات، یعنی واجب‌الوجود تعالی را حل کرده‌اند و بررسی آن نیاز به بحث عمیق فلسفی دارد، که از حوصله بحث ما بیرون است. البته برخی از فلاسفه نیز گفته‌اند که فرضیه عقول عشره با ابطال افلاک نه‌گانه باطل شده است و آن را برگرفته از هیئت بظلمیوسی دانسته‌اند (مصباح یزدی، ص ۱۸۱). بنابراین پذیرش آن با چنین وضعیتی جای تأمل دارد، اما آنچه مربوط به این بحث می‌شود اصل وجود عالم عقل و جهان برتر از عالم ماده است که جای انکار نیست و براهین عقلی متعددی که در کتاب‌های فلسفی مذکور است وجود آن را تأیید و تثبیت می‌کند، ولی در عین حال تفسیر حقیقت وحی و نبوت و نیز فرشته حامل وحی بر اساس این نظریه مطلبی است که خالی از تأمل و اشکال نیست.

پاسخ: در پاسخ به این اشکال گفتنی است که تحلیل ملاصدرا از عقول به آن شکلی که در هیئت بظلمیوسی و به گونه ده‌گانه آمده است نبوده و ملاصدرا اصل وجود مراتب عقول را پذیرفته است اما اینکه در همین عقول ده‌گانه منحصر باشد این‌گونه نیست لذا براساس تشکیک وجودی ملاصدرا، مراتب عقول نیز از آن مستثنی نمی‌باشد.

اشکال دوم: ارتباط با عقل فعال و اخذ معارف از او اختصاص به پیامبران ندارد؛ بلکه کلیه نفوس مستعد، حقایق را از مقام بالا گرفته و در سایه اتصال و تلاقی با عقل فعال معارفی را به دست می‌آورند.

گواه این مطلب سخنی است که فلاسفه در باب عقل نظری یادآور شده‌اند،

حکیم سبزواری (ص ۳۰۷) در این باره گفته است:

کمالُ حدسِ قوهٔ قدسیةً      یکادَ زیتُها یضیٰ ءُ مأتیةً

شَجَرَةٌ زیتونَةُ افکار      لعقلِ فعالِ یعزی نار

حکیم سبزواری در شرح این دو بیت می‌گوید: «فکر» حرکتی از مطالب به مبادی، آنگاه حرکت دیگری است، از مبادی، به مطالب؛ در حالی که «حدس» دست یابی بر حد وسط به هنگام توجه به مطالب، بدون این دو حرکت یعنی حد وسط و مطالب را یک جا درک می‌کند ولی کمال حدس قوهٔ قدسی است، این است شجر زیتونی فکر بر اثر ارتباط عقل فعال مشتعل گردد و بر حقایقی دست یابد. نتیجه، اینکه تخصیص آن به پیامبران با اصول و قواعد فلسفی سازگار نیست.

پاسخ: خود ملاصدرا در بیان خاصیت اول برای مقام نبوت اشاره کرده است که نفوس پیامبران چنان صفا و نورانیت پیدا می‌کنند که شبیه عقل فعال می‌شوند و هیچ تعلیم بشری در کسب آن مقام نقش ندارد و دیگران از کسب این علوم عاجزند. بنابراین تفاوت آنان با نفوس مستعد در این است که آنان بدون آنکه خود حرکتی داشته باشند به اذن الله آن حرکت برای آنها حاصل می‌شود لکن نفوس مستعد دیگر بایستی حرکتی در خود ایجاد کنند تا به مرحلهٔ کسب از مقام عقل فعال بشوند البته معنای بالقوه استعدادی را داشتن به معنای دارایی آن علوم و ارتباط با عقل فعال نیست و در این مورد نیز ملاصدرا به صراحت مقام نبوت را از دیگر مقامات استثنا کرده است.

## ۲. اشکالات بنایی

اشکال اول: به طور کلی کسانی که رویکرد غیر زبانی نسبت به مسئلهٔ وحی داشته‌اند همواره در موضع این پرسش قرار گرفته‌اند که آیا آنان منکر جنبهٔ زبانی وحی هستند؟ یا در کنار نظریهٔ مذکور، به جنبهٔ زبانی وحی نیز معتقدند و در صورت اخیر نظریهٔ آنها را باید چگونه توجیه و جمع کرد، زیرا ظاهر نظریهٔ آنان ظهور در جنبهٔ غیرزبانی وحی دارد و جمع آن با جنبهٔ زبانی وحی ناممکن به نظر می‌رسد و این مسئله در مورد ملاصدرا نیز قابل طرح و بررسی است، زیرا به عقیدهٔ امثال ابن تیمیه کسانی که معتقد به جنبهٔ عقلانی وحی باشند بدعت‌گزار

و مضل در دین تلقی شده‌اند. برخی نیز تلاش کرده‌اند تا نتیجه بگیرند که متکلمان و فیلسوفانی که وحی را چنین تفسیر می‌کنند، عموماً رویکرد غیرزبانی را در وحی پذیرفته‌اند و گفته‌اند: متکلمان و فلاسفهٔ مسلمان از فارابی و ابن‌سینا گرفته، تا غزالی و غیره، چنین دیدگاهی در باب وحی داشتند (قائمی‌نیا، ص ۴۳-۴۰).

پاسخ: درست است که اگر کسی صرفاً به تحلیل غیر زبانی از وحی توجه کند و به جنبهٔ زبانی آن و الفاظ ظاهری قرآن کریم بی‌اعتنا باشد، امکان تحریف و تنزل کلام الهی از آن منزلت والای خود، در حد یک تجربهٔ عقلی بشری فراهم می‌شود. اما با تحقیق و تفحص در اقوال و نظرات متفکرانی همچون ملاصدرا و حتی قبل از ایشان مثل فارابی و ابن‌سینا و.. که همواره مورد طعنه و تکفیر قرار گرفته‌اند. واقع امر چیزی غیر از آن است که در مورد آنان گفته شده است و به نظر ما این گونه اتهامات، اجحاف بزرگی در حق آنان است. بنابراین در دفاع از موضع ملاصدرا می‌توان گفت که وی در این مقام در پی تحلیل جنبهٔ غیر زبانی وحی به تبع عارفان و فلاسفه است که خواسته وحی را با رویکرد انسان کامل و عقل قدسی که موضوع بحث عرفان و فلسفه است داشته باشد و سخنان آنان را بر متون دینی تطبیق دهد. لذا با یک سیر کوتاه در آثار ملاصدرا مانند کتاب تفسیر قرآن کریم متوجه می‌شویم چگونه این اندیشمند اسلامی، خاضعانه در مقابل کلمات الهی و آیات قرآن کریم سر فرود آورده و کراراً بر ظواهر قرآن کریم و نزول آیات قرآن بر قلب پیامبر اکرم تأکید کرده است.

اشکال دوم: شکی نیست که پیامبران دارای مراتب و درجاتی بوده، گروهی از آنان «اولوالعزم» و صاحب شریعت بوده و گروهی دیگر مبلغ و مروج شریعت پیامبران دیگر بودند، در این صورت چگونه می‌توان این تفاوت و تفاسیل را از طریق اتصال نفس پیامبر با عقل فعال تفسیر کرد؟

پاسخ: آنچه در مباحث مربوط به وحی قابل طرح و بررسی است مواردی است که خدا با پیامبر خویش تکلم نموده و به واسطهٔ وحی بر او القای کلام کرده است، بنابراین این موضوع ربطی به صاحب شریعت یا غیر آن ندارد و آنچه مورد قصد ملاصدرا نیز بوده همین نفوسی هستند که خداوند معارف و علوم را

بدون تعلیم بشری بر نفوس آنان به توسط وحی و با ارتباط با عقل فعال (به اصطلاح فلسفی) القا کرده است.

اشکال سوم: تفسیر وحی از طریق تشکیک در وجود و اینکه وحی در عالم عقل وجود عقلانی و در عالم مثال وجود مثالی و در عالم حس، به صورت الفاظ و اصوات متمثل می‌گردد، در برخی از آیات قرآن امکان پذیر است، مانند آیات مربوط به معارف و احکام که می‌توان برای آنها یک نوع وجود عقلی و مثالی و حسی تصور کرد و وحی را هم تنزل و تمثل وجودی این مراحل دانست.

ولی در کتاب‌های آسمانی عموماً و قرآن خصوصاً یک سلسله حوادث مربوط به جدال اهل کتاب با پیامبر و گفتگوی مشرکان با او و تهمت‌ها و افتراهای آنان به پیامبران و همچنین گفتگوهای پیامبران با افراد مختلف آمده است که نمی‌توان برای آنها مراحل سه‌گانه را به صورت صحیح تصویر کرد مثلاً برای آیه *قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ (المجادله/۵۸)* و آیات دیگری که از همین سنخ است، چگونه می‌توان سه نوع وجود عقلایی، مثالی و حسی تصویر کرد و وحی را تنزل وجود عقلی دانست؟ این نوع تنزل و مراتب وجودی مربوط به معارف و احکام و مبادی آنهاست که می‌توانند درجات سه‌گانه وجودی داشته باشند.

گذشته از این، یک رشته آیات قرآنی به صورت امر و نهی وارد شده که جنبه حکایتی ندارند. در این صورت چگونه می‌توان برای آنها مراحل سه‌گانه را تصور نمود (سبحانی، ص ۱۱-۱۰).

پاسخ: از مطالب گذشته پاسخ این اشکال نیز روشن است، زیرا ملاصدرا معتقد است که وجود قرآن به عنوان یک واقعیت عینی دارای یک حقیقت با مراتب مختلف است.

از نظر ملاصدرا حقیقت قرآن به الفاظ و عبارات خلاصه نمی‌شود. بلکه مراتبی از قرآن با قلم اعلی هم‌دوش است و برخی دیگر از آن بر قلب پیامبر اکرم (ص) نازل می‌شود و برخی دیگر از مراتب قرآن بر زبان پیامبرگرامی (ص) جاری می‌شود و مراتبی از قرآن در قلوب مؤمنان جا می‌گیرد و مرتبه‌ای از آن در «ما بین الدفتین» به صورت مکتوب ظاهر می‌شود هر یک از این مراتب جلوه

خاصی از حقیقت قرآن را آشکار می‌سازد (شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۱۳؛ الاسفار الاربعه، ص ۳۸-۳۷).

وی اثبات حقیقت تشکیکی قرآن را به کتاب و سنت مستند کرده و در این باره  
می‌نویسد:

در اثبات مقامات قرآنی، خداوند متعال در توصیف قرآن می‌فرماید: «انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین» در این آیه برای قرآن صفات متعددی را بر اساس مراتب مختلف آن ذکر کرده است، مرتبه برتر آن مرتبه عنداللهی و پایین‌ترین مرتبه آن، مرتبه نزول در این جهان از جانب «رب العالمین» است. ویا در آیه «إنا جعلنا قرانا عربیا لعلمکم تعقلون و انه فی أم الكتاب لدینا لعلی حکیم» (رخرف/ ۴) خداوند می‌فرماید حقیقت قرآن را به صورت الفاظ عربی در آورده‌ایم تا انسان بتواند در آن تعقل کند در صورتی که مرتبه‌ای از قرآن در نزد خداوند در «ام الكتاب» قرار دارد (شیرازی، الاسفار الاربعه، ص ۳۸).

از این آیات ملاصدرا نتیجه می‌گیرد که قرآن دارای مقاماتی است که از جمله آنها مقام «کتاب مکنون»، مقام «تنزیل» و نیز جایگاه «ام الكتاب» و به صورت الفاظ در آوردن آن حقیقت «بلسان عربی مبین» است.

و نیز می‌توان از روایاتی که برای قرآن ظاهر و باطن و نیز باطن‌های مختلف را مطرح کرده‌اند به مراتب مختلف قرآن پی برد و اگر در روایات پیرامون بطن‌های قرآنی عدد هفت یا هفتاد به کار رفته است، با توجه به کاربرد عدد هفت در زبان عربی، چه بسا بعنوان عدد کثرت، مقامات و بطنون زیادی را در باره حقیقت قرآن اثبات نمایند. مانند:

إن للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطننا إلی سبعة أبطن (فیض کاشانی، مقدمه چهارم،

ص ۱۷)

نتیجه

مسئله «وحی» و چگونگی ارتباط پیغمبر با عالم غیب و دریافت وحی از مقولات غیبی است و به طور حتم برای انسان‌های عادی و کسانی که فقط با عالم ماده



در ارتباطند شناخت کنه ذاتی آن امری محال خواهد بود. بنابراین در این مقوله تنها راه شناخت منحصرأخبار کسانی است که خود راویان وحی بوده‌اند و در نهایت سعی و کوشش دانشمندان اسلامی و به خصوص صدرالمتألهین در راستای تبیین بیشتر دستاوردهای عقلی بشر و فلسفه و تطبیق آن با وحی و متون دینی بوده است. اینکه تنها راه ارتباط بین زمین و آسمان و غیب و شهود، چگونه انجام می‌پذیرد خود پرسش مهمی است که در اذهان بشر همواره مطرح بوده است و حکیم متاله صدرالمتألهین هم به جهت آنکه بتواند همه گفته‌های متفکران اسلامی را به نوعی جمع کند، با نگاه تشکیکی به دنبال حل مسائل بوده است و شاید رمز موفقیت ملاصدرا را می‌توان در این نوع از نگاه او جستجو کرد. به طوری که هم نگاه زبانی به وحی را حفظ کرده است و الفاظ قرآن کریم را مورد اهتمام و کلام الهی می‌داند و به تفسیر و تبیین آن می‌پردازد و هم نگاه غیر زبانی که مسیر چگونگی رسیدن بشر به مرحله اخذ وحی از خیر مطلق را ترسیم کرده است و با نگاهی بسیار بالا به جایگاه وحی و صاحبان وحی نظر داشته است و به نظر می‌رسد تعبیراتی که ملاصدرا از وحی دارد متخذ از تعابیری است که در خود آیات و روایات منقول از پیامبر اکرم و اهل بیت طاهرین در رابطه با شأن و مقام تکوینی آنان در عالم تکوین مربوط است، زیرا اگر این نصوص کنار هم مورد دقت نظر قرار گیرند آنوقت نتیجه همان می‌شود که ملاصدرا بر آن تاکید داشته است.

توضیحات

۱. این روایت نیز از جمله روایاتی است که ملاصدرا نقل کرده اما هیچ سند روایی بر آن یافت نشده فقط صاحب ریاض السالکین گفته است که در مضمون روایتی است که

در کافی ج ۱ ص ۵۳۴ ح ۱۸ نقل شده است (ریاض السالکین، ص ۳۹۳).

۲. این روایت در مسانید خاصه وعامه با مضامین مختلفی نقل شده است (برقی، ص ۱۸۲؛ احمد بن حنبل، ص ۲۳۹).

#### منابع

#### قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *مبدأ و معاد*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *الهیات من الشفاء*، قم، منشورات آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- احمد بن محمد بن خالد برقی، *المحاسن*، تصحیح سید جلال الدین حسینی، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰.
- احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت، دارصادر، بی تا.
- الماوردی، ابی الحسن علی بن محمد، *اعلام النبوه*، تعلیق محمد معتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- باقری، حیدر، «تبیین وحی از دیدگاه متکلمان مسلمان»، فصلنامه پژوهش های فلسفی \_\_\_\_\_
- کلامی، ش ۱۹، قم، دانشگاه قم، ص ۴۳-۵۹.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، ج ۲، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۲.
- سبحانی، جعفر، «وحی نبوت ۲، تبیین وحی»، *فصلنامه کلام اسلامی*، قم، مؤسسه امام \_\_\_\_\_
- صادق (ع)، ش ۲۶، ص ۱۱-۱۰.
- سبزواری ملاهادی، شرح منظومه، مصحح حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۲۲ق.
- سید مرتضی، *رسائل المرتضی «الحدود والحقایق»*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، انتشارات \_\_\_\_\_
- دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.

- شیخ مفید، مجموعه ثلاث رسائل.
- شیرازی، صدرالدین محمد، مبدأ و معاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۷، ج ۲، قم، مکتبه مصطفوی، ۱۳۶۸.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ج ۲، تهران، مرکز \_\_\_\_\_ ز نشر \_\_\_\_\_ دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، شرح اصول الکافی، تحقیق محمد خواجوی، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_، المظاهر الالهیة، تحقیق استاد سید جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات \_\_\_\_\_ تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، کسر الاصنام، تصحیح دکتر محمد جهانگیری، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بی تا.
- \_\_\_\_\_، مثنوی ملاصدرا، به کوشش مصطفی فیضی، قم کتابخانه آیت الله مرعشی \_\_\_\_\_ نجفی، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، ج ۳، قم، بیدار، ۱۳۶۰.
- فارابی محمد، السیاسة المدنیة، مترجم حسن ملکشاھی، تهران، سروش، ۱۳۷۶.

\_\_\_\_\_، آراء اهل المدينة الفاضلة و المضاداتها، مصر، مطبع محمد علي

سبيح، بی تا.

فیض کاشانی، تفسیر الصافی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی تا.  
قائمی نیا، علیرضا، وحی و افعال گفتاری، تهران، انجمن معارف اسلامی ایران،  
۱۳۸۱.

کلینی محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، چ ۵، تهران،  
دارالکتب

الاسلامیه، ۱۳۶۳.

مدنی شیرازی، سیدعلی خان، ریاض السالکین، تحقیق سید محسن حسینی امینی،  
ج ۶،

چ ۴، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.

مصباح یزدی محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران نشر سازمان تبلیغات، ۱۳۷۰.  
نعمه عبدالله، فلاسفه شیعه، ترجمه سید جعفر غضبان، ج ۱، ۲، تبریز، مجتمع  
آموزش

ایران، ۱۳۴۷.

وجدی، محمد فرید، دائره المعارف القرن العشرين، ج ۱۰، بیروت، دارالفکر،  
۱۳۹۹ق.

## تحلیلی بر رابطه هرمنوتیک روشی و فلسفی با تأویل و تفسیر قرآن کریم

دکتر اعلا تورانی\*  
منیره سلطان احمدی\*\*

### چکیده

واژه هرمنوتیک را در لغت به معنای علم تفسیر و تأویل مطرح کرده‌اند. این واژه به دو بخش هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک روشی تقسیم شده، همچنین اصطلاح هرمنوتیک در یک تقسیم دیگر با دو گرایش مفسر محور و مؤلف محور مطرح شده است. شایان ذکر است که در این حوزه چند مسئله قابل توجه وجود دارد: آیا می‌توان بین قرآن و هرمنوتیک رابطه‌ای برقرار کرد؟ آیا این رابطه معرفت روش جدیدی به ما می‌دهد؟ آیا می‌توان به تفسیر صحیح قرآن بدون دخالت پیش‌فرض‌ها نایل شد؟ مقاله حاضر، درصدد است ضمن بیان امکان رابطه قرآن و هرمنوتیک، درست‌ترین شیوه هرمنوتیکی را در ارتباط با تفسیر و تأویل قرآنی دریابد. روشن است که به کارگیری هرمنوتیک فلسفی، چون منجر به دیدگاه قرائت‌های مختلف و اعتقاد به تأثیر پیش‌فرض‌ها به نحو افراطی و در نهایت نسبی‌گرایی می‌شود، در تفسیر قرآن جایز نیست؛ اما هرمنوتیک روشی و شیوه مؤلف محوری و متن محوری درست‌ترین راه در تفسیر قرآن کریم

است و ما را به فهم صحیح رهنمون می‌سازد. البته این امر التزام به یک سری قواعد تفسیری و تأویلی در این راه را می‌طلبد.  
واژگان کلیدی: قرآن کریم، تفسیر، تأویل، هرمنوتیک، مفسر محوری، مؤلف محوری، هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک روشی.

بیان مسئله

قرآن کریم در بطن خود نقطه آغازین بیشتر علوم مورد نیاز بشر را دربرمی‌گیرد. همچنین در حوزه علوم انسانی آرای صائبی را حائز است. از آنجا که در دوره معاصر بر اثر پیشرفت و تحول بشر، در حوزه علوم انسانی و کلام پیشرفت‌هایی به دست آمده که از جمله آنها دانش هرمنوتیک روشی و فلسفی است، لذا می‌توان در این حوزه با بهره‌جویی از آرای متکلمان جدید در ساحت قرآن کریم فهم و شناخت بیشتری را به مشتاقان این راه عرضه کرد.

هرمنوتیک که به معنای تفسیر متن است، دو مرحله هرمنوتیک روش‌شناختی و هرمنوتیک فلسفی را سپری کرده است. نوع اول هرمنوتیک نیز دامنه‌های مختلفی را گذرانده و در آغاز راه، متون مقدس، در میانه راه، مطلق متون و در انتهای راه، مطلق علوم انسانی را تحت پوشش خود قرار داده است. شمول و عمومیت هرمنوتیک فلسفی، از نوع دیگر آن یعنی هرمنوتیک روش‌شناختی گسترده‌تر است، زیرا هرمنوتیک فلسفی، تمام معارف بشری و متون نوشتاری، گفتاری و متون تجسمی و تمام پدیده‌ها را شامل می‌شود، ولی هرمنوتیک دیلتای، تنها علوم انسانی و هرمنوتیک شلایر ماخر، متون ادبی و هرمنوتیک کلادنیوس، متون مقدس دینی را دربرمی‌گیرند (خسروپناه، ص ۱۰۱). از اینجا مسئله تفسیر و هرمنوتیک وارد چالش و تبدیل به یک معضل می‌شود که اولاً مسئله هرمنوتیک فلسفی در دوران جدید بحث مهم اختلاف قرائت را پیش روی ما می‌نهد. ثانیاً ما از طرفی خواسته یا ناخواسته با یک سری پیش‌فرض‌ها و علایق و باورها، سراغ یک متن می‌رویم و از طرف دیگر برخلاف متونی که دستیابی یا عدم دستیابی به مراد و هدف نویسنده آن چندان اثرگذار نیست، ما با متونی مانند متون مقدس مواجه‌ایم که گوینده پیامی را بیان کرده که چگونگی

سرنوشت ما به درست یا نادرست فهمیدن آن گره خورده است و از این رو فهم و درک صحیح این متون و دستورات ضروری می‌نماید.

حال با توجه به این دو مقدمه، پرسش‌هایی مطرح می‌شود: آیا می‌توان بین هرمنوتیک و قرآن ارتباط برقرار کرد؟ آیا این ارتباط معرفت‌جدیدی به ما می‌دهد؟ آیا این متون مقدس می‌توانند توسط چنین افرادی که با پیش‌فرض‌ها سراغ متون می‌روند، تفسیر شود، طوری که این پیش‌فرض‌ها تأثیر نابه‌جا در فرایند تفسیر نداشته باشد و آنان را به هدف مؤلف برساند؟

هرمنوتیک، تفسیر و تأویل

اصطلاح هرمنوتیک (Hermeneutics) واژه‌ای یونانی است و از فعل Hermeneueen به معنای تأویل، فهم و تفسیر و تبیین مشتق شده است و نیز به معنای بازگرداندن سخن به زبان صریح و شفاف است که جریان فهم را ممکن می‌سازد. در فرهنگ لغت

*American Heritage*، هرمنوتیک به عنوان علم و روش تأویل به ویژه تأویل و تفسیر انجیل (کتاب مقدس) تعریف شده است (p.607).

میرچا ایلیاده در *دایرةالمعارف دین* چنین بیان می‌دارد که واژه هرمنوتیک از نظر ریشه لغوی با «هرمس» خدای یونانی که پیامبر خدایان بود و وظیفه ابلاغ پیام خدایان به انسان و نیز تفسیر و تبیین آنها را برعهده داشت، ارتباط دارد (هاروی، ص ۲۸۷-۲۷۹).

بنابراین دانسته می‌شود هرمنوتیک هم به تفسیر و هم به تأویل ترجمه شده است و گفته می‌شود هرمنوتیک علم تفسیر و تأویل است و گاهی این دو واژه به صورت مترادف در کنار یکدیگر قرار می‌گیرد. در حالی که باید گفت، در عین حال که این دو واژه شباهت‌هایی به یکدیگر دارند، واجد تفاوت‌هایی نیز هستند که در بخش مربوط به هرمنوتیک در قرآن بدان پرداخته خواهد شد.

اقسام هرمنوتیک و پیشینه آن

هرمنوتیک که در صورت آغازین خود به معنای دانش فهم و تفسیر به کار رفته است، در اصطلاح به دو قسم هرمنوتیک روشی و فلسفی تقسیم می‌شود (خسروپناه، ص ۱۰۰). مراد از هرمنوتیک فلسفی، مطلق فهم و چستی آن است، ولی هرمنوتیک روشی که ناظر بر روش تفسیر است، به پنج قسم تقسیم شده است: ۱. روش فهم متون دینی؛ ۲. روش فهم زبان؛ ۳. روش فهم هنری؛ ۴. روش فهم جمیع متون؛ ۵. به شاخه تفسیر متون دینی پرداخته است.

در هرمنوتیک روشی همان طور که از نام آن پیداست از هرمنوتیک به عنوان راه و طریقی برای دستیابی به مراد و هدف مؤلف یک متن استفاده می‌شود. به عبارت دیگر، طرفداران این نوع هرمنوتیک بر آنند که متنی که توسط یک مؤلف تألیف می‌شود حاوی پیامی برای مخاطبان است و هرگز نمی‌توان تفسیر را از کشف پیام مؤلف جدا کرد. پذیرفتن این نوع هرمنوتیک مستلزم قبول چند چیز است: اولاً اینکه معتقد باشیم متنی که توسط مؤلفی تألیف می‌شود حاوی پیامی برای مخاطبان خود است؛ ثانیاً بپذیریم نیل به این پیام امکان‌پذیر است که البته این امر رعایت یک سری قواعد تفسیری و تأویلی را می‌طلبد که در بخش بررسی هرمنوتیک در قرآن این شرط را بیان خواهیم کرد.

به طور کلی باید بگوییم هم و غم یک طرفدار هرمنوتیک روشی که از او به عنوان یک مؤلف محور و متن محور نیز می‌توان نام برد، در فرایند تفسیر متن، دستیابی به هدفی است که مؤلف در صدد بیان آن بوده است. اگر بخواهیم این نوع هرمنوتیک را با ادوار تاریخ تحولات هرمنوتیک که سه دوره متقدم، میانه و جدید (پورحسن، ص ۱۸۰-۱۷۷) بر آن می‌گذرد، تطبیق دهیم، می‌توان گفت هرمنوتیک روشی همان نوع تفسیری است که در دو دوره اولیه تاریخ تحولات جریان داشته است.

توضیح این دو دوره آنکه در دوره آغازین هرمنوتیک که افرادی چون هرمس، هومر، سقراط، افلاطون در آن صاحب نظر بودند، غالباً رویکردی دینی و فراطبیعی وجود داشته و اینان عمدتاً تلاش داشته‌اند با نشان دادن افق فاصله در قالب داستان‌ها و متون دینی به مقام سعادت برسند بدین ترتیب تمثیل اساس



ساختاری هرمنوتیک این دوره را تشکیل می‌دهند. اما دوره میانه هرمنوتیک نیز با تأویل از درون *انجیل* آغاز می‌شود و تلاش اولیه تأویلی توسط مسیحیت آن بود تا با تفسیر آیات عهد عتیق مفرداتی را در بشارت به ظهور عیسی (ع) در تورات اثبات نمایند (همان، ص ۱۸۰).

بنابراین نگاه به سیر هرمنوتیک در این دو دوره، ما را در اعتقاد به اینکه هرمنوتیک روشی و دید مؤلف محوری و متن محوری نگرش غالب در این زمان است، تقویت می‌کند. از اوایل قرن ۱۹ در غرب معیارهای در تعریف فرایند تفسیر و فهم بیان می‌شود که تفسیر را وارد عرصه جدیدی به نام هرمنوتیک فلسفی یا جدید می‌کند که دوره سوم در تاریخ هرمنوتیک را تشکیل می‌دهد.

در تعریف هرمنوتیک فلسفی، لغت هستی‌شناسی فهم است و تأمل فلسفی در پدیده فهم را وجهه همت خود قرار داده است؛ برخلاف هرمنوتیک روشی نه تنها علاقه‌ای به ارائه روش و بیان اصول و قواعد حاکم بر فهم و تفسیر ندارد، بلکه به نقد روش‌شناسی نیز می‌پردازد و این ایده که از راه تنقیح روش می‌توان به حقیقت رسید را به نقد می‌کشد (واعظی، ص ۲۱۵ و ۳۴).

در این نوع تفسیر در مورد مفسر و شرایط حاکم بر او به عنوان بخشی تأثیرگذار در فرایند تفسیر تأکید می‌شود و به عبارتی دیگر می‌توان گفت طرفداران این نوع هرمنوتیک همان مفسر محوران هستند که تفسیر را ترکیب افق معنایی متن با افق معنایی مفسر تلقی می‌کنند (خسروپناه، ص ۱۵۲).

آشنایی با این نوع هرمنوتیک را با نگاه مختصری به آرای صاحب‌نظران در این عرصه، همچون شلایر ماخر، دیلتای، گادامر، هایدگر، پی می‌گیریم و از آنجا که بحث مفصل راجع به آنها از حوزه ما خارج است به چکیده‌ای از مهم‌ترین آرای آنها در این زمینه بسنده می‌کنیم.

در مورد شلایر ماخر باید گفت که وی پدر هرمنوتیک مدرن شناخته می‌شود، از سویی دغدغه تأویل کتاب مقدس را دارد، اما دامنه هرمنوتیک را به فراسوی حیطة دین می‌کشد (واینسهایمر، ص ۱۷) و نیز (فصلنامه *ارغنون*، ص ۱۸۴ و ۱۸۳) و از سوی دیگر بر دو عنصر فهم دستوری و چارچوب گرامری هر سخن و فهم

ذهنیت خاص مؤلف یا همان قصد و نیت به عنوان عناصری که توجه به آنها در هر تفسیری ضروری است، تأکید می‌ورزد و می‌گوید: به همان سان که هر کلامی نسبتی دو سویه دارد یکی با کل زبان و دیگری با مجموعه تفکر گوینده، فهم آن کلام نیز دو سوی و دو جهت دارد یکی فهم آن کلام از آن جهت که چیزی برآمده از زبان است و دوم فهم آن کلام از آن حیث که امری «واقع» در تفکر گوینده است (پالمر، ص ۹۹ و نیز هایدگر و گادامر و ...، ص ۱۰). با توجه به بیانات فوق، به طور کلی می‌توان گفت، هرمنوتیک مورد نظر ماخر، متن مدار است.

ذکر این نکته خالی از فایده نیست که توجه به زبان امری است که علاوه بر عرصه هرمنوتیک در حوزه فلسفه تحلیل زبانی که شناخت هستی را منوط به کاربرد درست واژه‌ها و زبان می‌داند، نیز مطرح شده است. به نظر می‌رسد اگر هرمنوتیک را با توجه به اهمیت عنصر زبان در آن به معنای تفسیر کل هستی بگیریم با فلسفه تحلیل زبانی قابل تناظر است.

دیلتای با فرق نهادن میان روش‌های علوم انسانی با علوم طبیعی، هرمنوتیک را روش شناسی علوم انسانی می‌خواند. او معتقد است روش شناسی علوم انسانی «فهمیدن» است و روش ویژه علوم طبیعی «تبیین» است یعنی عالم طبیعی وقایع را به مدد قوانین کلی تبیین می‌کند، اما علوم انسانی یا مورخ به دلیل اینکه چنین قوانین قطعی‌ای ندارند، باید با کشف اغراض و مقاصد و نیات عاملان حوادث و نیز شخصیتشان، آنان را بشناسند. لذا نتیجه می‌گیرد حوادثی انسانی‌اند که درونی و باطنی‌اند و قابلیت فهم و نیاز به تفسیر دارند. در نگاه او فهم شرایط و موقعیت‌های پیدایش یک متن اساس فن تأویل است. وی تأکید می‌کند که می‌توان با جستجو در حقایق، شرایط و وقایع تاریخی، ذهنیت و قصد مؤلف را شناخت. او از این هم فراتر می‌رود و حتی معتقد می‌شود که مفسر می‌تواند با آگاهی از زمینه‌هایی که اندیشه و قصد مؤلف را می‌سازد، زمینه‌هایی که خود مؤلف شاید به آنها توجه نداشته، متن را بهتر از مؤلف آن بفهمد (پالمر، ص ۱۳۳ و ۱۰۹ و نیز هایدگر و گادامر و ...، ص ۲۱).

تا اینجا مشاهده می‌شود که در هرمنوتیک جدید نیز در اندیشه‌های شلایر ماخر و دیلتای هنوز دغدغه فهم متن و سخن مؤلف وجود دارد و آنها می‌کوشند که شرایطی فراهم شود که در سایه آن هر چه بیشتر به فهم متن نزدیک شوند و این چیزی است که در دو فیلسوف بعدی که به معرفی آنان می‌پردازیم یعنی هایدگر و گادامر، مشاهده نمی‌شود. در مورد هایدگر باید بگوییم که وی نه تنها دغدغه دستیابی به نیت مؤلف را نداشته بلکه اساساً دستیابی به آن را ناممکن می‌داند چرا که معتقد است ممکن نیست افراد بدون پیش فرض‌هاشان به سراغ متن بروند.

او می‌گوید: «هر تصمیم براساس چیزی مهار نشده، چیزی پنهانی و مبهم استوار می‌شود اگر چنین نباشد، دیگر نمی‌تواند، تصمیم باشد» (Heidegger, p.55). بنابراین به نظر او این اندیشه که ما می‌توانیم به نیت متن و مؤلف پی ببریم خیالی بیش نیست. اما نکته بدیعی که در اندیشه هایدگر در ارتباط با تأویل یافت می‌شود این است که وی تأویل را به دو نوع رسمی و غیررسمی تقسیم می‌کند. تأویل غیررسمی را نوعی تأویل ناآگاه از وجود می‌داند که مدام صورت می‌پذیرد و تأویل رسمی را کوششی برای درونی کردن جهات دیگر، خواه متون نوشتاری (اعم از شعری، فلسفی و دینی) و خواه جنبه‌های وجود می‌داند و از نظر او این نوع تأویل ثانی است که باعث شده آدمی بکوشد اصول هرمنوتیکی مشخص را تدوین کند. در نظر هایدگر هرمنوتیک پیش از آنکه اصولی و نظریه‌ای برای تأویل باشد به منزله تأویل نسبت پنهان مفسر با هستی است (پورحسن، ص ۲۴۷ و ۲۴۶ و نیز پالمر، ص ۱۷۸).

در آخر در مورد آرای گادامر باید گفت که اولاً وی نیز برخلاف ماخر و دیلتای در پی آن نیست تا نظامی از قواعد تأویل را بنیاد کند، بلکه می‌خواهد شرایط فهم عمومی را تبیین کند. ثانیاً وی همانند هایدگر، تأثیر پیش فرض‌ها در فرایند تفسیر را اجتناب ناپذیر می‌داند و این مطلب از این سخن او بر می‌آید آنجا که در «حقیقت و روش» می‌گوید: دو عنصر از اهمیت مرکزی برخوردارند، نخست تبیین اندیشه پیش فرض و تأثیر گذشته و سنت در فهم و دوم تبیین تیوری مفهوم مکالمه. او به صراحت بیان می‌کند که فهم تنها از طریق

«فهم با دیگری» (verstandigung) حاصل می‌شود. توضیح اینکه از نظر او در مواجهه با متون، آرای متفاوت و منظرهای مختلف و تجربه‌های زیستی گوناگون در مقابل یکدیگر قرار گرفته و بسترهای گفتگو فراهم می‌آید و ما می‌توانیم پیش فرض‌های خود را وارد بازی کنیم و در فرایند گفتگو، نظر خود را قوت بخشیم (Gadamer, p.4).

همچنین در جای دیگر گادامر چنین بیان می‌دارد که مکالمه میان دو افق متن و تأویل کننده مستلزم ادغام دو افق گذشته (یعنی مؤلف و متن) و افق حاضر (مفسر و تفسیر) است (و اینسهایمر، ص ۳۵).

با این بیانات می‌توان گفت که گادامر با تغییر هدف تأویل در هرمنوتیک جدید و کنار نهادن قصد و نیت مؤلف و همچنین داخل کردن افراطی پیش-فرض‌ها در تفسیر، گرایش نسبی‌گرایی را موجب شده است همچنانکه آرای هایدگر نیز چیزی جز همین نتایج در پی نداشته است.

#### هرمنوتیک و تأویل در قرآن

در این بخش درصددیم تا رابطه هرمنوتیک و قرآن کریم را بررسی و روشن کنیم که در صورت وجود رابطه، معرفت جدیدی برای ما حاصل می‌شود. آیا این متون مقدس می‌توانند توسط افرادی که با پیش‌فرض‌هایشان سراغ آن می‌روند، تفسیر شوند، طوری که این پیش‌فرض‌ها تأثیر نابه‌جا در فرایند تفسیر نداشته باشد و دستیابی به هدف مؤلف امکان‌پذیر شود؟

برخی ویژگی‌های قرآن کریم به عنوان یک متن متعالی ما را ملزم می‌سازد برای فهم آن دست به تفسیر و تأویل بزنیم. مثلاً علاوه بر آیاتی که بر جهان مشهود می‌پردازد، آیه‌هایی وجود دارد که از حقایق ماورای این جهان سخن می‌گوید و این امر موجب می‌شود که فهم این آیات به آسانی ممکن نباشد. یا اینکه در حجم نسبتاً کمی از لفظ‌ها و عبارات، تمامی معارفی را که بشر برای سعادت خویش به آن نیازمند است ارائه شود و این سبب می‌شود که فهم بخشی از آیه‌ها نیازمند تأمل و دقت بیشتری باشد. بنابراین وجود تفسیر و تأویل ضروری است.

اصطلاح تفسیر و تأویل همان طور که پیشتر گفته شد، ترجمان واژه هرمنوتیک هستند و تفاوت‌هایی نیز دارند که جهت ایضاح مفهومی به تعریف مختصر لغوی و اصطلاحی هر یک از آنها پرداخته می‌شود. لسان‌العرب در تعریف لغوی تفسیر می‌گوید:

الفسر: البيان فسر الشيء يفسره ... : أبانه والتفسير مثله .. و قوله عز و جل : و أحسن تفسيراً. الفسر : كشف المغطى و التفسير : كشف المراد عن اللفظ المشكل (ابن منظور، ذیل ماده فسر).

بدین ترتیب روشن می‌شود که ماده تفسیر به معنای روشن ساختن، مراد را بازگو کردن، پرده از چهره معنای مبهم برگرفتن است؛ اما در باب تعریف اصطلاحی تفسیر، علامه طباطبایی چنین می‌نویسد:

التفسير هو بيان معاني الايات القرآنيه و الكشف عن مقاصدها و مداليها (ج ۱، ص ۴).

راغب اصفهانی تفسیر را عهده‌دار توضیح کلام پروردگار دانسته است، خواه کلام دشوار باشد یا آسان، خواه در جهت لفظ و معنا، ابهام باشد یا نباشد. (ذیل ماده فسر).

پس از روشن شدن معنای تفسیر، برخی تعاریف لغوی و اصطلاحی «تأویل» را پی می‌گیریم:

ابن فارس بر آن است که «أول دارای دو اصل است: ۱. ابتدای امر - واژه أول به معنای ابتدا، از این اصل است؛ ۲. انتهای امر در این معنا، ریشه این کلمه از مأل به معنای عاقبت و سرانجام است و آیه «هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله» (اعراف / ۵۳ و ۵۲) یعنی سرانجام کتاب خدا را در هنگامی که برانگیخته می‌شوند، درمی‌یابند، در همین معنا استعمال شده است.» (احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ماده اول و نیز: ابو زید، ص ۳۸۶).

در نگاه رایج دیگر «اول» به معنای رجوع و مراد از تأویل، برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی است، به معنایی که دلیلی بر آن قائم است، که اگر آن دلیل نباشد، نباید از معنای ظاهری لفظ دست کشید (ابن اثیر، النهایه، ماده اول). اما

در مورد رابطه تأویل و تفسیر سه دیدگاه عام وجود دارد: الف. برخی بر آنند که این دو یکی بوده و مترادفند (ابن تیمیه، مقدمه فی الصول التفسیر، ص ۴ و ۳).

ب. عده‌ای دیگر به تباین تفسیر و تأویل قایل هستند. از نظر برخی از این گروه تفسیر، بیان معنای وضعی لفظ است، چه حقیقی باشد و چه مجازی و تأویل، بیان باطن لفظ است. (همان، ص ۸).

ج. از نظر گروه دیگر نسبت میان این دو عموم و خصوص است که خود این گروه دو دسته می‌شوند، برخی چون راغب تفسیر را اعم از تأویل می‌دانند (سیوطی، ص ۱۷۳) و دسته دیگر به اعم بودن تأویل نسبت به تفسیر معتقدند (رومی، ص ۹).

نظر به ماهیت و تعریف تأویل و تفسیر که پیش از این روشن شد، می‌توان گفت دیدگاه سوم، رویکرد صحیح و جامع نسبت به رابطه این دو را بیان می‌کند و دیدگاه برگزیده مقاله حاضر است.

توضیح آنکه بهتر است گفته شود، تفسیر و تأویل که هر دو ترجمان واژه هرمنوتیک هستند، از سویی با یکدیگر مشابه و از سویی دیگر متفاوتند؛ اما جنبه شباهت آن دو از این جهت است که هر دوی آنها در پی فهم و درک امورند و جنبه اختلافی آنان بدین صورت است که تأویل امری دقیق‌تر نسبت به تفسیر است و برداشتی جامع‌تر و عمیق‌تر از معانی را برای ما فراهم می‌آورد (بلخاری، ص ۱۳).

البته این مقاله نیز به نحو مجاز بنابر نقطه مشترک تأویل و تفسیر و از آنجا که به دنبال هدف عام‌تر بررسی رابطه قرآنی و هرمنوتیک است، گاه این دو واژه را در کنار هم و به جای هم به کار می‌برد.

اصطلاح تفسیر و تأویل در خود قرآن نیز به کار رفته است واژه تفسیر تنها یک بار در آیه ۳۳ سوره فرقان آمده است و به معنای کشف و بیان است.

ولا یأتونک بمثل الا جینک بالحق و احسن تفسیراً (فرقان / ۳۳) و هیچ مثالی برایت نیاوردند مگر آنکه حقیقت [مسئله] و بهترین تبیین [آن] را برایت [فرود] آوردیم.

واژه تأویل نیز ۱۷ بار در قرآن ذکر شده که ۱۲ بار مرادش در «غیر قرآن» و ۵ بار در مورد قرآن به کار رفته است و این خود تأیید کننده سخن ما در باره اعم بودن تأویل است که در بحث تفاوت تأویل و تفسیر بیان کردیم؛ زیرا در قرآن نیز کاربرد تأویل برای اعم از قرآن و غیر آن است در حالی که تفسیر تنها در مورد قرآن به کار رفته است. در مورد کاربرد واژه تأویل در قرآن می توان به سوره هایی چون آل عمران / ۷، اعراف / ۵۳، یونس / ۳۹، یوسف / ۱۰۰ و ۴۵ - ۴۴ و ۳۷ - ۳۶، کهف / ۸۲، اشاره کرد (ابوزید، ص ۳۷۶، ۳۷۵).

آنچه قابل توجه است آنکه هم تفسیر و هم تأویل در مورد آیات قرآن برای فهم آن قابل استفاده است و بر این اساس می توان معارف قرآن را به دو دسته تقسیم کرد:

۱. معارفی که فهم آن با به کارگیری قواعد عربی و شرایط آن برای همگان امکان پذیر است که به آن ظاهر قرآن گفته می شود؛ ۲. معارفی که دانستن آنها بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره برای همگان ممکن نیست که به آن باطن قرآن می گویند و نیاز به تأویل دارد (رجبی، ص ۱۸).

تأویل از نگاه برخی اندیشمندان اسلامی

الف. دیدگاه ابن تیمیه: ابن تیمیه در مواضع متعددی، در باره تأویل بحث کرده، نگاه او به مسئله تأویل، نگاهی نقادانه است. او در حقیقت تلاش می کند موضع متکلمان به ویژه فلاسفه و صوفیه را در باره تأویل قرآن به نقد کشد و انکار کند. ابن تیمیه معتقد است: هر جا تأویل به کار رفته به معنای واقعیت خارجی است وی کلام خدا را بر دو قسم ۱. انشاء یا طلب؛ ۲. اخبار دانسته و عمل به اوامر و نواهی پروردگار را تأویل آنها می داند. اما تأویل اخبار از نظر او حقیقت خارجی مخبره است، در هنگامی که واقع می شود (ابن تیمیه، الاکلیل فی المتشابه و التأویل، ص ۲۸، ۲۳، ۱۵).

نقد و بررسی کلام ابن تیمیه: ابن تیمیه با دقت در مفهوم لغوی تأویل، تلاش می کند که «تأویل» را از هر نوع محتوای مفهومی تهی و آن را در مصداق خارجی و

عینی الفاظ جستجو کند و این نشان می‌دهد که وی از اخباری‌گرایان و ظاهر-گرایان و مخالفان تأویل است.

در نقد سخن وی باید گفت: وی مصداق را با «ما یؤول الیه الشیء» اشتباه گرفته و پنداشته است که «مآل الامر» مصداق آن است. در صورتی که مآل شی می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد و الزاماً مصداق آن عینی و خارجی نباشد.

ب) دیدگاه باطنی‌گرایان: در مقابل دیدگاه فوق، نوعی تأویل هم به معنی حمل آید بر خلاف ظاهر وجود دارد. در این نوع تأویل مفاهیمی که آیات قرآنی (چه خود آیه و یا آیات دیگر) بر آن دلالت ندارد، به آیه تحمیل می‌شود که این تفسیر به باطن است و مظهر آن گروه باطنیه می‌باشد. اینان معتقدند قرآن، ظاهری و باطنی دارد که اگر به باطن آن برسیم دیگر نیازی به عبادت نخواهیم داشت، اما این نوع تفسیر از نظر قواعد تفسیری کاملاً ممنوع است (سبحانی، ص ۴۹ و ۱۸).

مفسر هرگز نمی‌تواند آیه را برخلاف ظاهر پیدا کند. ظواهر قرآن به مانند نصوص آن حجت است مگر اینکه قرینه روشن برخلاف ظاهر تفسیر نماید. بنابراین هر گاه بدون داشتن قراین از آیه مورد نظر و یا آیات دیگر، به تفسیر آیه پرداخته شود و در واقع نظرات و عقاید خود داخل در آیه گردد، این تحمیل بر آیه است که کار نادرست و مانع از دستیابی به پیام حقیقی آیه می‌شود.

گروهی با استناد به این سخن پیامبر که می‌فرماید: «قرآن دارای ظاهر و باطن است، ظاهر آن حکم و فرمان و درون آن علم و دانش است، ظاهر آن زیباست و باطن آن عمیق و ژرف است» (کلینی، ص ۵۹۹). می‌گویند اگر تفسیر به باطن ممنوع است پس چطور مفسر می‌تواند به باطن برسد. در پاسخ می‌گوییم مقصود از باطن، معانی «سلسله‌دار» آیه است که معانی تو در تو که به صورت لازم و ملزوم به هم پیوسته‌اند و ریشه در ظاهر آیه دارند و لفظی یا جمله‌ای از آیه بر آن گواهی می‌دهد. این نوع تفسیر به باطن نادرست نیست (سبحانی، ص ۲۰). نکته قابل توجه آن است که نظریه باطنی‌گری، آن گونه که



باطنیه آن را مطرح می‌کنند یعنی تفسیر به گونه‌ای که از ظاهر متن به کلی و بدون هیچ قاعده‌ای رها کردیم، بر خطا می‌باشد و گر نه در صورت رعایت اصول تفسیری توجه به باطن، خود را از قواعد تأویل محسوب می‌شود. خلاصه آنکه اگر بخواهیم موانع تأویلی صحیح را برشماریم، دو دیدگاه فوق (یعنی دیدگاه اخباری‌گری و ظاهری‌گرایی ابن تیمیه و باطنی‌گری بر آن وجه که باطنی‌گرایان افراطی مطرح می‌کنند) را می‌توان در زمره این موانع قرار داد که در کنار عوامل دیگری چون دخالت بی‌رویه پیش‌فرض‌ها در تفسیر که اصلی برآمده از هرمنوتیک فلسفی است و نیز عدم رعایت شرایط تفسیری صحیح، می‌تواند ما را از تأویل صحیح و جامع باز دارد و اما در ادامه به دو دیدگاه برگزیده در خصوص تأویل پرداخته می‌شود.

ج. دیدگاه علامه طباطبایی: از نظر علامه، تأویل، آن حقیقتی است که شیء آن را در بردارد و بر آن مبتنی است و بدان بازمی‌گردد. مانند تأویل رؤیا که همان تعبیر شیء است و تأویل حکم که همان ملاک حکم است و تأویل فعل که همان مصلحت و غایتی است که فعل به خاطر آن تحقق یافته و تأویل یک واقعه، همان علت واقعی آن است که سبب وقوع آن شده است (ج ۱۳، ص ۳۴۹).

وی در باره رابطه الفاظ قرآن و تأویل آن می‌نویسد: رابطه حقیقت قرآنی با الفاظ قرآن از نوع دال و مدلول نیست، بلکه رابطه مثل و ممثل است؛ یعنی خداوند حقیقت قرآن را برای نزدیک کردن به ذهن ما لباس الفاظ پوشیده است، مانند بیان کردن مقاصد عالی به وسیله ضرب المثل که آن مقاصد عالی را با ضرب المثل به ذهن‌ها نزدیک می‌سازند (ج ۳، ص ۴۹).

د. دیدگاه استاد معرفت: وی برای تأویل دو معنا قائل است که یکی اختصاص به آیات متشابه دارد و دیگری مربوط به تمامی قرآن است:

۱. توجیه متشابه به وجه صحیح وقتی کلام یا عملی متشابه باشد، آن کلام و عمل شبهه‌انگیز می‌شود. حال اگر کسی آنها را بر وجه صحیحی حمل کند، به طوری

منشأ شبهه را از آنها بزدايد، آنها را تأویل کرده است.

وقتی گفته می‌شود که آیات متشابه نیاز به تأویل دارد، مراد از تأویل، همین قسم است.

۲. معنای باطنی که در طول معنای ظاهری است: این معنا از تأویل شامل همه آیات

می‌شود. وی مراد از بطن را معنای کلی هر آیه می‌داند که شامل همه زمان-ها و همه

مکلفان می‌شود (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۳۰-۲۸).

استاد معرفت برای این نوع تأویل، شرایط و ضوابطی را مقرر کرده است که رعایت آنها موجب تأویل صحیح خواهد شد.:

الف. وجود مناسبت بین ظاهر و بطن کلام: به عنوان مثال، واژه میزان که برای امور

مادی وضع شده و معنای باطنی آنها عبارت است از وسیله سنجش و معیار اندازه‌گیری

امور (اعم از مادی و معنوی).

ب. دقت در انغای خصوصیات که دخیل در حکم نیستند به منظور دستیابی به ملاک

قطعی.

به عنوان مثال آیه ۴۱ سوره انفال: *وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ* وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ که بعد از غزوه بدر نازل شد و تکلیف غنائیم این جنگ را مشخص کرد. اما روشن است که جنگ بدر خصوصیتی ندارد تا آیه را منحصر به همان جنگ کنیم بلکه آیه مصرف تمامی غنائیم جنگ‌ها را مشخص کرده است.

جالب است بدانید اما محمد باقر (ع) به عموم موصول «ما» تمسک کرده و غنیمت را به مطلق فایده تفسیر کرده است و فرمود: هر مازادی و نیز هر غنیمتی لازم است هر سال یک پنجم آن خارج شود و در مصارف تعیین شده، خرج گردد (معرفت،

والمفسرون، ص ۲۸-۲۲).

استاد معرفت این معنایی که ذیل آیه فوق آمده به عنوان تأویل آیه تلقی کرده است.

اکنون در این قسمت به رابطه هرمنوتیک با توجه به دیدگاه‌هایی که متفکران غربی نسبت به آن دارند، با تفسیر و تأویل قرآنی می‌پردازیم و در پی آنیم تا روشن کنیم آیا می‌توان از میان انواع هرمنوتیک، شیوه مورد قبولی از آن را در مورد قرآن به کار برد و بدین ترتیب پیوندی میان این دو برقرار نمود یا خیر؟

هرمنوتیک فلسفی، تفسیر و تأویل قرآن:  
در این مورد باید بگوییم به کارگیری هرمنوتیک فلسفی به عنوان روش و ابزاری در

تفسیر و تأویل قرآن بسیار نادرست و مردود است و نه تنها ما را به تفسیر نهایی از متن نمی‌رساند، بلکه کاملاً از هدف دور می‌سازد. دلیل اینکه گفته می‌شود هرمنوتیک فلسفی در تفسیر و تأویل به ویژه تفسیر متون مقدس، جایز نیست، آن است که قبول هرمنوتیک فلسفی که همان طور که گفته شد مبتنی بر اصل تفسیر در حوزه فهم و مفسر محوری است، مستلزم پذیرش دو اصل است. یکی اصل قرائت‌های مختلف از دین و دیگری تأثیر پیش‌فرض‌ها در تفسیر و اما نتیجه این دو اصل چیزی نیست جز منجر شدن به نسبی‌گرایی، که باطل است. اینک به دو اصل برآمده از هرمنوتیک فلسفی و دیدگاه طرفداران آنها می‌پردازیم و نظر عالمان اسلامی را نیز در این زمینه با آن مقایسه می‌کنیم.

قرائت‌های مختلف از دین  
از زمان هایدگر به بعد چالش‌های جدی در حوزه تفکر دینی پدید آمد که از آن جمله مسئله امکان قرائت‌های مختلف از دین است (مجله پژوهشی علوم انسانی علوم اسلامی، ص ۱۵۹). او و دیگر مدافعان هرمنوتیک فلسفی مسئله قرائت‌های مختلف از دین را به صورت موجهه کلیه می‌پذیرند و نزدشان هر متنی قابلیت هر نوع تفسیر را دارد و وجود معیار فهم صحیح از سقیم را نفی می‌کنند (خسروپناه، ص ۱۵).

در مقابل اینان می‌توانیم از عالمان اسلامی یاد کنیم که با فرض پذیرش مسئله اختلاف قرائت در برخی موارد، به وجود معیار صحیح از سقیم معتقدند و روش تفسیر عالمانه را از تفسیر به رأی تفکیک می‌کنند. در بررسی دیدگاه این دو گروه (طرفداری قرائت‌های مختلف و عالمان اسلامی) باید بگوییم دیدگاه دوم صحیح است، زیرا اولاً اعتقاد به تعدد آن هم به صورت کلی و مطلق نتیجه‌اش چیزی جز نسبی‌گرایی نیست. در حالی که ما معتقدیم متون مقدس از جمله قرآن گویای حقایقی است که انسان را به آن می‌خواند تا هدایت شود. چنانکه می‌فرماید: «قطعاً این قرآن انسان را به آیین استوار راهنمایی می‌کند» (اسراء/ ۹). «آیا در آیات قرآن نمی‌اندیشید؟» (نساء/ ۸۲).

در حالی که اگر قرائت واحد و دریافت پیام متن ممکن نبود چنین دعوت‌هایی نامعقول و عبث می‌نمود. ثانیاً ما مشاهده می‌کنیم که علما و دانشمندان اسلامی در تفسیر بسیاری از آیات مربوط به عقاید و احکام، وحدت نظر دارند و آنجا که در برداشت از آیه در میانشان اختلاف احساس می‌کنیم مربوط به تعدد قرائت نیست بلکه به خاطر عدم رعایت قواعد تفسیری چون عدم رعایت قوانین زبان‌شناختی، غفلت از ناسخ و منسوخ، جزء نگری در روش تفسیر، اختلاف در مصداق آیه، و ... است. که با رعایت آنها تعدد قرائت منتفی می‌شود (سبحانی، ص ۷۸ و ۷۷).

بنابراین باید گفت از آنجا که ما معتقدیم هر متنی پیامی دارد که برداشت و فهم آن با رعایت قواعد تفسیری، امکان‌پذیر است، لذا می‌توان گفت مسئله تعدد قرائت و به تبع آن هرمنوتیک فلسفی در تفسیر متون علی‌الخصوص متون مقدس مردود است.

تأثیر پیش فرض‌ها در تفسیر

اصل دیگری که پذیرفتن هرمنوتیک فلسفی مستلزم پذیرش آن است، مسئله تأثیر

پیش‌فرض‌ها بر تفسیر است. حال این پرسش مهم مطرح می‌شود که آیا می‌توانیم به عنوان یک مفسر که دارای نگرش خاصی هستیم بدون دخالت پیش‌داوری و پیش‌فرض به معنای یک متن نایل شویم. طرفداران هرمنوتیک

فلسفی چون هایدگر، گادامر، دریدا و پل ریکور چنان که قبلاً نظرات برخی از آنها گفته شد، بر تأثیر خواسته‌ها، پیش فرض‌های مفسر به فهم تأکید می‌کنند و اصولاً قوام فهم را به نزدیکی افق معنای مفسر می‌دانند و از نظر آنان هر تفسیری تفسیر به رأی است (خسروپناه، ص ۱۵۲ و ۱۰۸). چنان که مشاهده می‌شود این دیدگاه نیز به نسبی‌گرایی در تفسیر متون مقدس می‌انجامد چرا که پیش فرض‌های متفاوت مفسران طبق اندیشه مفسر محوری تفاسیر متفاوت را به بار می‌آورد. اما ما ضمن تأیید ارتباط پیش فرض‌ها و تفسیر معتقدیم این ارتباط برای اینکه از واقعیت فاصله نگیرد، منوط به وجود حد و مرزی می‌باشد.

نتیجه آنکه فهمیده شدن متون، صد در صد به درست بودن پیش‌دانسته‌ها و علائق و انتظارات مفسر بستگی دارد و با مقدمات غیرمنفح و سست نمی‌توان معنای متن را صید کرد (شبستری، ص ۳۳). لذا در اینجا هم می‌توان گفت تأثیر پیش‌فرض‌ها چنان که مدافعان هرمنوتیک فلسفی می‌گویند و تفسیر به رأی نتیجه‌اش نسبی‌گرایی، در تفسیر است.

بنابراین به طور کلی باید گفت کاربرد هرمنوتیک فلسفی در تفسیر متون به-ویژه قرآن که برای هدایت انسان فرستاده شده و شقاوت و سعادت آدمی به فهم صحیح آن است، موجب نسبی‌گرایی در فهم تفسیر می‌شود که چون نتیجه باطل است، و ما را از هدف که دستیابی به فهم پیام متون است دور می‌کند، ادعا نیز باطل می‌شود و هرمنوتیک فلسفی قابل کاربرد در متون مقدس نیست.

هرمنوتیک روشی: تفسیر و تأویل قرآن

در تعریف هرمنوتیک روشی دانستیم که تمام هم و غم این نوع هرمنوتیک نیل به مراد مؤلف و متن است و در واقع پایه این نوع هرمنوتیک بر محور متن و در جهت کسب مقاصد صاحب متن استوار است. اگر به تفسیر و تأویل قرآن نیز توجه شود می‌توان دریافت که هدف از تفسیر و تأویل قرآن همان چیزی است که در هرمنوتیک روشی دنبال می‌شود یعنی دستیابی به مراد و پیام مؤلف (رجبی، ص ۱۰) نه اینکه مفسر محوری و نسبی‌گرایی مطلوب باشد و این هدف در مورد متون مقدس حتی بیشتر از هر متنی دنبال می‌شود و مهم می‌نماید؛ چرا

که این متون مقدس بیانگر اهدافی برای رشد و هدایت انسان‌هاست و دریافتن این پیام بر روی زندگی دنیایی و آخرتی افراد بسیار مؤثر است. بنابراین از میان انواع هرمنوتیک آن نوع که با تفسیر و تأویل قرآنی همخوان و همسو است بلکه تنها شیوه مطلوب و صحیح برای تفسیر قرآنی محسوب می‌شود، هرمنوتیک روشی است.

پس از آنکه، رابطه هرمنوتیک و قرآن روشن شد با عطف نظر به امکان شناخت قرآن مسلم است که دستیابی به هرمنوتیک روشی و تفسیر مؤلف محوری که نظریه مختار مفسران اسلامی است، محقق نمی‌شود مگر با به کاربرد یک سری روش‌های تفسیری و تأویلی و واجد شدن شرایطی برای مفسران و تأویل‌گران و بنابراین در ادامه باید به ویژگی‌های تفسیر و تأویل و شرایط مفسران و تأویل‌گران و کاربردهای تأویل قرآنی پرداخته شود.

شرایط تفسیر و تأویل

به منظور تفسیر صحیح یک متن به‌ویژه متن قرآن که فهم درست آن بیش از سایر متون نیاز است، چرا که پیام مهم هدایت انسان‌ها را در خود دارد، مقید بودن به یک سری قواعد تفسیری لازم و ضروری می‌نماید که با دو مورد از این شرایط از نگاه استاد معرفت آشنا شدیم.

راغب اصفهانی نیز شرایطی را برای تفسیر معرفی می‌کند:

۱. شناخت الفاظ یا علم لغت؛ ۲. مناسبت برخی از الفاظ با برخی دیگر (علم اشتقاق)؛

۳. علم صرف و نحو؛ ۴. علم اخبار و آثار شأن نزول آیات؛ ۵. شناخت قرائت‌های مختلف؛ ۶. آشنایی با سنت پیامبر (ص)؛ ۷. آشنایی با علوم قرآنی چون ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید، محکم و متشابه؛ ۸. شناخت احکام دین؛ ۹. شناخت علم کلام و عقاید؛ ۱۰. علم موهبتی که خداوند آن را در اختیار کسانی قرار می‌دهد که بدان عمل می‌کنند (راغب اصفهانی، ص ۹۶ و ۹۱).

اما عوامل مؤثر در فهم تأویل قرآن بدین قرارند (شاکر، ص ۱۱۳):

الف. آشنایی با زبان و سبک بیان قرآن؛

ب. فهم عمیق و قوه تشخیص؛

ج. قلب سلیم.

قلب سلیم به عنوان معبر قرآن است و قلبی که بسته باشد، سیر تأویل را قطع کرده با مطلع قرآن ارتباطی نمی‌یابد. هر چند که فرد با زبان عربی نیز آشنایی داشته باشد و این روشن می‌کند که چرا عده‌ای به رغم عرب بودن قرآن را نمی‌فهمند. آیات ذیل خود تأیید کننده این اصل است.

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد / ۲۴) آیا در قرآن نمی‌اندیشند، یا بر دلهاشان قفل‌ها است.  
وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهَمْ لَا يَفْقَهُونَ (توبه / ۸۷) بر دلهاشان مهر نهاده شده و نمی‌فهمند.

د. دانش استوار و خلل‌ناپذیر: این دانش‌ها بر سه قسم است.

۱. شناخت خداوند: توضیح آنکه عدم شناخت صحیح ما از خداوند موجب عدم درک

درست ما از آیات می‌شود و موجب می‌گردد که برای مثال در مورد آیات متشابه

دام تشبیه و تجسیم یا تعطیل بیافتیم.

۲. شناخت شأن نزول و ویژگی‌های افرادی که آیات در باره آنها یا خطاب به آنها نازل

شده در درک معانی مورد نظر خداوند سهم به سزایی دارد.

۳. فراگیری دانش قرآنی از پیامبر (ص): تبیین بسیاری از مسایل قرآن کریم بر عهده

پیامبر اکرم (ص) گذاشته شده است.

برای مثال می‌دانیم که چگونگی اقامه نماز، آداب روزه و دیگر احکام فقه اسلامی از این دسته‌اند که بدیهی است بدون مراجعه به پیامبر، نمی‌توان به چگونگی انجام آنها تنها با تعمق و تفکر واقف شد. بنابراین تأویل قرآنی مستلزم آشنایی با سخنان آن حضرت است.

اما بخش پایانی مقاله اختصاص دارد به بیان مصادیقی که به تأویل قرآن آگاهی دارند و طبق آیه ۷ سوره آل عمران به عنوان راسخان در علم معرفی می‌شوند.

باید گفت که آگاهان به تأویل قرآن دو دسته‌اند: یکی آگاهان به تمام تأویل قرآن و دوم آگاهان به بخشی از تأویل قرآن (شاکر، ص ۱۲۵).

آگاهان به تمام تأویل قرآن: الف. خداوند است که مبدأ علم کتاب است؛ ب. پیامبر اکرم (ص)؛ ج. اهل بیت (ع)؛ از آنجا که خداوند عنصر طهارت قلب را که بدون آن دسترسی به بسیاری از حقایق قرآنی ممکن نیست، به ایشان عطا کردند خود دلیلی است که آنان را در زمره آگاهان به تأویل قرآن به‌شمار آوریم.

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً (احزاب/۳۳)

- آگاهان به بخشی از تأویل قرآن: کسانی نیز هستند که می‌توان از آنها به عنوان آگاهان به بخشی از تأویل قرآن نام برد. توضیح آنکه گرچه علم به همه تأویل قرآن منحصر به پیامبر و اهل بیت او دانسته شده ولی هیچ‌گاه به نحو کلی از دیگران نفی نشده است؛ چرا که در غیر این صورت دعوت قرآن به خواندن و تدبر در آن و ذکر اینکه قرآن نور است، هدایت، تبیان لکل شیء، فرقان، برهان است، بیهوده می‌نمود.

حقیقت آن است که بخشی از تأویل برای نمونه آشنایی با کلیات قرآن و بخشی از جزئیات آن را خود مردم می‌فهمند. هر چند در درک بخشی از آن هم یکسان نیستند و به میزان فهم و درک خود از معانی بهره می‌برند. چنانکه در روایتی آمده است که بخشی از قرآن را همه مردم (عالم و جاهل) می‌فهمند، قسمتی را تنها کسانی می‌فهمند که دارای ذهن صاف و حسی لطیف و قدرت تشخیص هستند و خداوند به آنها شرح صدر عنایت کرده است و بخشی از آن را تنها خدا و راسخان در علم می‌دانند و قسمت عمده از آن را نیز مفسران و تأویل‌گران قرآنی که توانایی آن را دارند با به کارگیری قوانین تفسیری و تأویل و دیدگاه مؤلف محوری، کشف کنند (بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۱۷)

دلایل مؤلف‌گرایی و متن محوری در تفسیر قرآن  
۱. نزدیکی و قرب به شارع



از آنجا که برنامه ادیان الهی، به ویژه اسلام بهروزی، کمال و سعادت بشر است لذا احکام و عقاید می‌بایست آن گونه که به اراده الهی تبیین پیامبر اکرم برای آدمیان مطرح می‌شود، درک و اجرا شود و فقط در این صورت است که این احکام مایه نجات و سعادت بشر می‌شود.

در اینجا سخن از متن یک داستان روزنامه نیست که اگر به طور اشتباه تأویل و تفسیر شود هیچ خللی به جایی وارد نمی‌آید بلکه مثل اجرا و عدم اجرای احکام الهی مثل مرگ و زندگی است.

اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ (انفال / ۲۴).

۲. نزدیکی افق دید مؤلف و مفسر

حقیقت فهم و تفسیر، نه راه پیدا کردن به ذهنیت صاحب اثر بلکه امتزاج افق معنایی متن با افق معنایی مفسر است. مراد این است که مفسر بتواند با تفسیر خود هر چه بیشتر مخاطبان را به محور اختصاصی معنایی مؤلف رهنمون شود تا در ساحت فهم و هم در ساحت اجرا مخاطب به آرمان و منویات مؤلف تقرب یابد.

لذا پیامبر اکرم می‌فرماید:

صلو كما رأيتموني أصلي» و قرآن کریم می‌فرماید: مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (نسا / ۸۰).

۳. سنخیت بین مؤلف و مفسر

تمام هدف قرآن ایجاد نوعی وحدت وجودی و سنخیت معنایی بین مخاطب و شارع مقدس است. البته این به معنای وحدت و اتحاد نیست بلکه به معنای تشبه به الله و تقرب به وی است که بنده می‌تواند با انجام فرایض و نوافل به آن مقام دست یابد.

بررسی و نظر

از آنجا که هدف از قرائت قرآن کریم رسیدن به مقاصد شارع مقدس در جهت فهم

درست حقایق اعتقادی و عمل کردن به آنها احکام عملی است و نه اینکه پیش-فرض‌ها و علائق خود را در آن تداخل نماید، زیرا در علوم انسانی دیگر مانند

ادبیات، هنر، شعر، بازی با واژگان و دخالت پیش فرض‌ها و تعلقات، بر زیبایی آن می‌افزاید و بر عالمان دینی لازم است از هدف اصلی که فهم و عمل به قرآن است، دور نگردند.

به نظر می‌رسد برای دستیابی به آن هدف بزرگ باید به هرمنوتیک روشی و طریق مؤلف محوری برای تفسیر قرآن و نه هرمنوتیک فلسفی یعنی مفسر محوری توسل شود؛ زیرا هرمنوتیک فلسفی سبب بروز نسبی‌گرایی، سفسطه، باطنی‌گری در دین می‌شود، اما با تمسک به هرمنوتیک روشی می‌بایست در صدد بود که نظریه مؤلف‌گرایی را که برآمده از این نوع هرمنوتیک می‌باشد اثبات کرد، زیرا با پیش فرض امکان شناخت قرآن تنها در سایه هرمنوتیک روشی است که می‌توان از تفسیرهای متعدد و قرائت‌های غیر مرتبط با شارع مقدس جلوگیری کرد چرا که اگر مثلاً در فهم شعر یک شاعر خللی پیش آید، سعادت و شقاوت آدمی وارونه می‌شود. لذا اهمیت توجه به نظر شارع یا نظریه مؤلف‌گرایی در اینجا ظاهر می‌شود. همچنین لازم است با شناخت اقسام معانی تأویل و التزام به شرایط دومعنا تأویل مثبت از ورود به تأویل منفی جلوگیری شود تا تفسیر ما دستخوش اندیشه‌های باطنی‌گرایی که مستلزم نفی ظواهر و آیات دیگر می‌باشد، نگردد.

این مقاله با همکاری معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء انجام شده است.

منابع

- ابن تیمیه، *الاکلیل فی المتشابه والتأویل*، اسکندریه، دارالایمان، بی‌تا.  
\_\_\_\_\_، *مقدمه فی الاصول التفسیر*، بیروت، دارالقرآن الکریم، ۱۹۷۱.  
ابن منظور، محمدبن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، مؤسسه العلمی للمطبوعات، ۱۴۲۶ ق.  
ابوزید، نصر حامد، *معنای متن*، مرتضی کرمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.  
اصفهان‌ی، راغب، *مقدمه جامع التفسیر*، کویت، دارالدعوه، ۱۴۰۵ ق.  
بلخاری، حسن، *بطن متن (قرآن تأویل، هرمنوتیک)*، تهران، حسن افرا، ۱۳۷۸.

پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، هرمس، ۱۳۸۴.

پورحسن، قاسم، هرمنوتیک تطبیقی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.  
جرجانی، شریف، التعریفات، قاهره، ۱۳۵۷.  
خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، قم، حوزه علمی، مرکز مطالعات و پژوهش‌های

فرهنگی، ۱۳۸۳.

رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، قم، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.  
رومی، فهدبن سلیمان، بحوث فی الاصول التفسیر و مناہجہ، ریاض، مکتبه التوبه، ۱۴۱۳ ق.

سبحانی تبریزی، جعفر، هرمنوتیک، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۱.  
سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان، ج ۲۰، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۰۸ ق.  
شاکر، محمد کاظم، روش‌های تأویل قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.  
طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۳، ۳، بیروت، ۱۳۷۰.  
فصلنامه ارغنون، شماره ۴، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، پاییز و زمستان، ۱۳۷۳.

کلینی رازی، الاصول فی الکافی، ج ۲، تهران، دارالکتاب اسلامی، ۱۳۷۵.  
مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.  
مجله پژوهشی دانشگاه علوم انسانی رضوی، گفتگوی دکتر لاریجانی، مشهد، انتشارات

آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۸۹، تهران، کتاب فروشی اسلامی، ۱۳۶۴.  
معرفت، محمد هادی، التفسیر و المفسرون، مشهد، الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه، ۱۳۷۷.

\_\_\_\_\_، التمهید فی علوم القرآن، قم، نشر اسلامی، ۱۴۲۱ ق.

واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، چ ۴، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

واینسهایمر، جوئل، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۱.

هاروی، دان ا، *دایرة المعارف دین*، زیر نظر میرچایلیاده، ج ۶، ۱۹۸۷.

هایدگر، گادامر و دیگران، *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه بابک احمدی و دیگران، چ ۲، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.

*Gadamer Georgia Warnke, Hermeneutics, 1994.*  
Heidegger, Martin, The origin of the work of Art, in poetry language thought.  
*The American Heritage Dictionary*, Houghton Mifflin Company, 1607-1985.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## اندیشه توحیدی در آثار سنایی

دکتر خدابخش اسداللهی \*

asadollahi@uma.ac.ir

\* عضو هیئت علمی دانشگاه محقق اردبیلی

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۲۳

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۱۵

مسئله اساسی در این پژوهش، اندیشه توحیدی در آثار سنایی است. این اندیشه، بخش مهمی از اندیشه‌های اغلب عارفان مسلمان را تشکیل می‌دهد. نگارنده در سه بخش سعی کرده تا اندیشه توحیدی را در آثار سنایی بیان کند. به همین منظور، پس از ذکر توحید و اقسام آن، در بخش اول گفته - است که - - - - - مراد سنایی از توحید وجودی، تأکید بر جنبه شهودی آن است. در بخش دوم نیز ابن-عربی وار، راه‌های معرفت‌الله را با بحث در باره مشخصه‌هایی چون خودشناسی، اسما و صفات الهی، تشبیه و تنزیه، اقرار به خلق افعال بندگان ذکر کرده است. در بخش سوم، پنج شرط مهم را به‌عنوان شرط‌های اصلی تحقق توحید از منظر سنایی برمی‌شمارد که عبارت‌اند از: رفع تعینات بشری، اخلاص، توکل، تفرید و تجرید. هدف از این مقاله، بررسی و اثبات امکان ستایش و شناختن و شناساندن باری تعالی است به‌گونه‌ای که بتوان به «تشبیه در عین تنزیه» و «تنزیه در عین تشبیه» (درس - - - - -) به‌شیوه قرآنی قائل شد، به‌ویژه که عارفان بزرگ پس از وی، مانند عطار و مولوی گسترش دهنده دیدگاه توحیدی او هستند.

واژگان کلیدی: توحید، شهود، اسما و صفات الهی، خلق افعال، تشبیه و تنزیه.

## طرح مسئله

توحید، به‌ویژه مرتبه عالی آن (توحید وجودی)، همواره از مسائل اساسی و بحث‌انگیز نزد عارفان مسلمان بوده است. آنان این اندیشه را که از سوی ابن-عربی مطرح شده از شطحیات دانسته و به توجیه کثرت و اثبات وحدت پرداخته‌اند. لذا صاحبان این اندیشه، در معرض اتهامات بددینی و کفر قرار داشته‌اند. توحید وجودی مبتنی بر شهود نه تنها مورد پذیرش عارفان مسلمان است، بلکه از آن‌رو که بر پایه آیات و احادیثی همچون: «لیس کمثله شیء» و هوالسمیع البصیر» (شوری/ ۱۱)، «خلق الله آدم علی صورته» (فروزانفر، ص ۱۱۵)

و ... بنا شده، دارای مقبولیت شرعی نیز است. عارفان حقیقی با استناد به کلام الله تعالی و احادیث، انسان را به این نوع معرفت الله که با دوری از عقل ناقص و از راه‌هایی چون شناخت اسما و صفات الهی، معرفت نفس و ... قابل حصول است، فرامی‌خوانند. در اندیشه دینی سنایی نیز ضمن اینکه همواره خداوند صاحب جلال و تقدس است و در ورای مخلوقات و دور از دسترس اوهام و عقل و حواس قرار دارد، نظریه تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه را مطرح می‌کند.

عارف در سایه وحدت حقیقی، با توفیق در رفع تعینات نفسانی، به موجب آیه «یوم نطوی السماء کطی السجل ...» (انبیاء / ۱۰۴) بساط کثرت را درهم می‌نوردد و تنها به مشاهده حق تعالی می‌پردازد. البته وی این معرفت را از آن خود نمی‌داند و معتقد است که این، در حقیقت، همان معرفت حق به خویش است.

این مقاله درصدد است که زمینه‌ساز شکل‌گیری و فهم و درک آثار برخی از عارفان بزرگی چون عطار و مولانا باشد، همچنین با بررسی و فهم دقیق مبحث توحید که از موضوعاتی است که برخی از اصول و فروع آن مورد اختلاف وحدت وجودیان و متکلمان شریعت‌گرا واقع شده است، به این مشاجره‌ها پایان دهد.

هدف این مقاله، پژوهش و اثبات امکان ستایش و شناساندن باری تعالی است، به گونه‌ای که بتوان به تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه (درست به شیوه قرآنی) قائل شد. از منظر سنایی، این نوع خداشناسی در سایه شناخت اسما و صفات حق، قبول حاکمیت اراده خداوند بر افعال انسان و رفع تعینات بشری به دست می‌آید و به ایجاد وحدت عقیده بین مسلمانان می‌انجامد. هدف فرعی ما نیز این است که خواننده با تأمل در نمونه‌های شعری و غیر آن بتواند میزان و نوع رویکرد عرفانی و کلامی سنایی را در زمینه توحید دریابد و به تجزیه و تحلیل نمونه‌هایی از این دست از دیگر عارفان بپردازد.

با توجه به مطالب فوق به دو پرسش مهم باید پاسخ داد: ۱. با توجه به دیدگاه‌ها و تعابیر مختلف عارفان از توحید، اندیشه توحیدی سنایی چیست؟ ۲. از منظر

سنایی چگونه می‌توان به این توحید که بدون آن، امکان تقریب بین مذاهب ممکن نیست، رسید؟ و شروط وصول و تحقق این توحید کدام‌اند؟

شایان ذکر است که برخی از اندیشه‌های سنایی بیشتر مورد بررسی محققان قرار گرفته است. مانند تأثیرگذاری علم کلام بر شعر شاعران زبان فارسی تا عطار نیشابوری و نیز تأثر سنایی از الهیات (نک: آصفی، آسمان و خاک)؛ بررسی مسائل اجتماعی عصر سنایی و نیز تفسیر برخی از قصاید سنایی، در زمینه‌های گوناگون اخلاقی، اجتماعی، عرفانی و دینی (نک: شفیع‌ی کدکنی)؛ افق‌های شعر و اندیشه‌های سنایی (نک: زرقانی، زلف‌عالم‌سوز)؛ تأثیر متقابل دین و ادبیات در زندگی حکیم سنایی (نک: دبروین، حکیم اقلیم عشق). اما تمایز و نو بودن این مقاله از آن جهت است که در آن موضوع عرفانی، کلامی توحید از منظر سنایی به گونه‌ای شفاف و با هدف اتحاد مسلمانان مطرح شده است، طوری که با وجود تلاش‌های صورت گرفته، جای این‌گونه نگاه‌ها در سایر تحقیقات خالی است.

وی به واسطه نگاه عمیق عرفانی و نیز تسلط به کلام اسلامی، توحید اسلامی را از افراط در تشبیه و تفریط در تنزیه ذات الهی دور کرد و در مسیر قرآنی آن که همان قول به «هم تنزیه، هم تشبیه» و «نه این، نه آن» است، وارد ساخت و به‌طور روشن نظریه وحدت وجود ابن عربی را به‌سوی مفهوم وحدت شهودی آن گسترش داد. اندیشه توحیدی سنایی این مسئله را ایجاد می‌کند که موضع توحیدی وی در مقایسه با مواضع گروه‌های دیگر، بر اساس کدام نظریه و یا مکتب عرفانی است و همچنین این پرسش را مطرح می‌کند که راز اتحاد دل‌های مسلمانان چیست؟

توحید و اقسام آن

توحید عبارت است از: گواهی دادن به یگانگی الله تعالی در ذات و پاکی وی از هرگونه

شریک و فرزند. شهادت دادن به یگانگی او در صفت‌هایی که در آن بی‌شبهه است و نیز گواهی دادن به یگانگی خدا به نام‌های حقیقی ازلی (انصاری، صد می‌دان،

ص ۲۱۱-۲۱۰).

توحید یعنی خلاصی از فطرت، سوختن کثرات در آتش توحید، غرق بحر توحید شدن: نشیندن، ننگریستن، نگفتن، نیندیشیدن، نبودن و جان جهان دانستن حق تعالی و از شرک خفی، مانند اثبات وجود غیر برای ممکن، محدث، عقل، نفس، اجرام، افلاک، عناصر و موالید و ... صاحب آن بری داشتن (بابا افضل، ص ۴۶۵، ۳۷۶، ۱۴۹).

توحید ذاتی: آن است که ذات خدا یگانه است و شبه و نظیری ندارد (نک: مطهری،

ص ۳۰) و آیاتی همچون: «لیس کمثله شیء» (شوری / ۱۱) و «و لم یکن له کفواً احد»

(اخلاص / ۴) بیانگر توحید ذاتی است.

توحید صفاتی: توحید صفاتی در زمینه صفات خداوند بحث می کند. از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده، ادراک، سمیع و بصیر بودن که محل اختلاف فرقه‌های مختلف اسلامی است.

توحید افعالی: یعنی همه کارهای انسان با اراده خداوند صورت می گیرد و به نحوی خواسته ذات مقدس اوست.

توحید وجودی و شهود

از دیدگاه وحدت وجود ابن عربی که باید او را مشهورترین مبلغ آن در جهان اسلام بدانیم، رابطه خدا و خلق، رابطه بنا با خانه یا خیاط با لباس نیست، بلکه از این منظر، خلق عین حق است و بین آن دو جدایی نیست. عالم وجود پرتو تجلی حق است؛ ساخته‌ای جدا از وی نیست، بلکه خود خداست که در صورت عالم جلوه‌گر شده است. عارفان برای تفهیم این مقصود، مثال‌هایی را به کار می‌برند. نور از معروف‌ترین و رساترین این مثال‌هاست که در ذات خود واحد، بسیط و بی‌رنگ است، اما دارای مظاهر و تجلیات متکثر و از حیث شدت و ضعف و همچنین از جهت رنگ متفاوت و متنوع است. نور مهتاب با نور آفتاب، نور شمع با نور برق و نور قرمز با نور زرد و کبود متفاوت است. اساس این تشبیه که وجود حق را در حکم نور مجسم می‌کند، در قرآن هست (ابن عربی، فصوص-الحکم، ص ۱۴۳-۱۴۲).



شهود معرفتی است که مورد باور بسیاری از عارفان، فیلسوفان و دانشمندان است. این واژه که از واژه "شهد" به معنی حاضر شدن، دیدن و گواهی دادن اخذ شده است، یکی از اصطلاحات رایج در عرفان اسلامی است. واژه شهود را رؤیت حق به حق می‌گویند. منظور از شهود عرفانی آن است که عارف، ملکوت خدا را شهود کند. سرانجام و آخرین مرتبه این شهود، حالت جذب و فناى مطلق نام دارد که در این مرحله، عارف همه چیز، از جمله خود را کاملاً از یاد می‌برد و مستغرق در خداوند می‌شود و چیزی غیر از مشهود در وی تأثیر نمی‌کند. اهل تصوف، شهود را به معنی حضور در دل می‌دانند. همان‌گونه که عزالدین کاشانی می‌گوید:

مراد از شهود حضور است. هر چه دل حاضر آن است، شاهد آن است. اگر حاضر حق است، شاهد اوست و اگر حاضر خلق است، شاهد آن. صوفیان مشهود را شاهد گویند، به سبب آنکه هر چه دل حاضر آن بود، آن چیز هم حاضر دل خواهد بود و هر گاه لفظ شاهد را به‌طور مطلق بر صیغه واحد استعمال کنند، مرادشان حق تعالی و تقدس است و وقتی به صیغه جمع، شواهد گویند، مرادشان خلق است، به جهت وحدت حق و کثرت خلق. اما چون لفظ شهود را به‌صورت مجرد گویند، مرادشان حضور حق است. چه، دل ایشان پیوسته شاهد و حاضر حق است (ص ۱۴۱).

#### ۱. سنایی و اندیشه توحیدی

برخی از نظریه‌پردازان، عرفان اسلامی را به دو صورت عرفان عاشقانه و تصوف عابدانه تقسیم کرده‌اند و برای هر کدام وجوه تمایز قائل شده‌اند. به‌زعم آنان، تصوف عابدانه بیشتر بر زهد، عبادت، مجاهدت، رعایت فرایض و مداومت بر آداب و سنن و اوراد و اذکار تأکید دارد. سهروردی، ابن‌عربی و ابن‌فارض را نیز صاحبان و مروجان این روش می‌دانند، اما عرفان کسانی نظیر عطار، مولوی و حافظ را از آن‌رو که شامل وجد، سماع، قول و ترانه و اشعار می‌شود، عرفان عاشقانه نام نهاده‌اند (کاشانی، مقدمه مصباح‌الهدایه، ص ۸۵-۸۴). قائلان به این

نوع دسته‌بندی از عرفان اسلامی، سنایی را نیز از گروه دوم دانسته‌اند (مرتضوی، ص ۷۴).

صاحب اثر عرفان نظری، این نوع تقسیم‌بندی را از آن‌رو که در آن، مراحل ناقصی از عرفان در برابر مراحل کامل آن، به صورت مکتب مستقل مطرح شده، بدون مبنا و غیر اصولی دانسته و معتقد است که مثلاً مصادیق عرفان عابدانه یا به زمینه‌های عرفان (عبادت و زهد) مربوط‌اند، یا به مراحل اولیه سیر تکاملی این مکتب... (یثربی، ص ۲۰۰-۱۹۹).

ابن عربی ضمن تدوین اصول تعالیم عارفان پیشین، اصول و مسائل مهمی را به ابتکار خود، بر آن افزود. از قبیل مسائلی چون: اعیان ثابت، اسما و صفات حق-تعالی، وجود، ولایت و ... بدین ترتیب عرفان نظری از طریق آثار وی نظم و کمال خود را به دست آورد (همان، ص ۱۸۲). به طوری که تمام بزرگان این فن از نظام تعالیم او پیروی کرده و به شرح و توسعه آن پرداخته‌اند.

سنایی گاهی در زمینه مقام انسان و عالم هستی همچون ابن عربی می‌اندیشد. به گونه‌ای که اگر این اندیشه‌ها از خود سنایی باشد، باید اقرار کرد که اندیشه انسان کامل را که از ابداعات ابن عربی است، او وارد شعر فارسی کرده است. همچنین وی در فاصله سه مسئله معرفت‌الله، جهان و انسان، ظریف‌ترین اندیشه‌های عرفانی را ارائه کرده و نظام عرفانی کاملی را در دیوان و حدیقه الحقیقه تبیین ساخته است. این جهان‌بینی همان است که عطار و مولوی آن را به اوج رسانده‌اند (شفیعی کدکنی، ص ۴۴).

البته پیش از سنایی، برخی از مسائل مهم عرفان و تصوف، نظیر محبت، فنا، مکاشفه، وحدت، رفع انیت و معرفت و شهود توسط بزرگانی چون: بایزید بسطامی، حسین منصور حلاج و ... مطرح شده بود. اما سنایی از جمله عارفانی است که افکار و اندیشه‌های بلند آنان را گسترش داده و تبیین کرده است و به عارفان بزرگی همچون: عطار و مولانا سپرده است. وی در تأیید سخنان شطح-آمیز بایزید و حسین منصور حلاج می‌گوید:

... پس زبانی که راز مطلق گفت بود حلاج کو أنا الحق گفت ...  
نه ز بیهوده گفت و نادانی بایزید ار بگفت سبحانی ...

(سنایی، حدیقه،

ص ۱۱۳)

راست گفت آن کسی که از سر حال گفت: دع نفسک و تعال (همان،

ص ۱۱۴)

هر که او با یزید نفس بساخت حالت بایزید را چه شناخت؟ (همان،

ص ۶۳۲)

بر این اساس می توان گفت: سنایی از جمله عارفانی است که اصول ظاهری آرای صوفیان وحدت وجودی در نزد وی محفوظ مانده و ممکن است تنها طرز تلقی و تعبیر وی در بیان آن اندیشه تغییر یافته باشد.

برخی از اندیشمندان شرق و غرب بر اساس برخی از مناقشات و اختلافات بین عرفا، عارفان معتقد به وحدت وجود را از عارفان معتقد به وحدت شهود، جدا می دانند (نک: نیکلسون، ص ۶۱)؛ اما باید دانست که اصطلاحات وحدت شهود و وحدت وجود، از تعبیرهای مربوط به مراحل و مقامات سلوک است، نه اینکه گویای دو نوع بینش جداگانه در عرفان اسلامی باشد (یثربی، ص ۱۹۸).

از منظر عارفان، توحید خدا، عبارت است از: دانستن قدم او از حوادث. «یعنی بدانی که اگر سیل در دریا باشد، اما نه دریا باشد» (انصاری، طبقات- الصوفیه، ۱۷۲؛ عطار، تذکره الاولیاء، ص ۵۱۹). طبق علم کلام، تنها خداوند قدیم (همیشه موجود) است و همه عالم هستی از جمله انسان حادث (مسبق به عدم) به شمار می آید (حلی، ص ۴۸-۴۷). سنایی بر قدم ذات حق تعالی و ممکن-الوجود بودن تمام صنع وی این گونه تأکید می کند:

صنع او را مقدم است عدم ذات او را مسلم است قدم

(حدیقه، ص ۸۷)

وی انسان را طفلی می داند که هیچ مناسبتی با خدا ندارد. بنابر این توان سخن گفتن در باب او را ندارد:

تا ابد با قدم حدث طفل است ...

(همان، ص ۱۲۷)

تو حدیثی نفس مزین قدم ای ندانسته باز سر ز قدم

(همان، ص ۱۱۰)

... ای حدث با قدم چه کار تو را؟

(همان، ص ۱۰۹)

در جایی نیز عالم صورت و محدثات را درخور عز لایزالی نمی‌داند. از جمله می‌گوید:

صورت از محدثات خالی نیست درخور عز لایزالی نیست

(همان، ص ۶۵؛ نک: همان، ص ۱۲۷ و ۱۱۰ و ۱۰۹)

(۶۴ و)

در سخنان صوفیه آنچه خلأ بین حادث و قدیم را پر می‌کند و آن‌دو را باهم جمع می‌کند، توحید وجودی (وحدت وجود) است که بدون شائبه اتحاد و حلول، هرگونه غیریت میان خلق و خدا را از بین می‌برد. با وجود انکار و تخطئه آن از سوی برخی از مشایخ، تجربه شهودی آن در نزد قدما نیز هست (نک: عطار، منطق‌الطیر، ص ۲۳۸-۲۳۵).

البته اگر توحید وجودی، حق را در خلق مخفی سازد، تفاوتی با کفر و الحاد ندارد. از این رو حکما و عارفان هم از این نسبت دوری جسته‌اند، اما این سخن که طریقه مذکور عالم را در خداوند محو کند و ماسوی‌الله را عدم بشمارد، به-تنهایی مستلزم انکار و نفی حق تعالی نیست. صورت شهودی این طریقه که تجربه عارف را در مرتبه فنا تعیین می‌کند، در نزد مشایخ دیگر نیز هست و مراد از آن هم نفی تحقق فعلی از ذات احدیت، بدون مظاهر نیست. بلکه مراد از آن نفی شهود ماسوی‌الله است و این امری است که شاعران عارف از جمله سنایی به‌طور مکرر بدان اشاره دارند (نک: سنایی، حدیقه، ص ۶۹-۶۸؛ تصوف اسلامی، ص ۳۹-۳۸).

سنایی آنجا که می‌خواهد قول «لا» را در کلمه شهادت جارویی سازد تا همه چیز دیگر را از عالم وجود همچون غبار فرو روید، درحقیقت به همین نفی خلق در برابر خداوند به مفهوم شهودی آن نظر دارد و مثل این است که عالم وجود

را از همه چیز نفی و طرد می کند تا آن را درحقیقت مطلقه‌ای منحصر نماید.  
وی در این باره گفته است:

خیز تا زاب روی بنشانیم      گرد این خاک توده غدار ...  
پس به جاروب لا فرو روییم      کوکب از صحن گنبد دوار

(دیوان، ص ۱۹۷)

همچنین می گوید:

تا به جاروب لا نروبی راه      نرسی در سرای الا الله

(حدیقه، ۱۳۹)

وی از اینکه در میدان اثبات توحید با تیغ نفی ماسوی‌الله، هر قرینی را که از ماسوی‌الله باشد (عالم وجود)، نفی و قربانی می کند، مشخص می شود که در مسئله وحدت وجود، به مفهوم وقوعی آن نظر ندارد، بلکه ناظر است به جنبه شهودی آن، که عبارت از مرتبه شهود فناست و با ریاضت و مجاهده سالک محقق می شود. سنایی در همین زمینه خطاب به سالک راستین می گوید:

... قاری سوره مجاهده‌ای      قابل لذت مشاهده‌ای

(مثنوی‌ها، ص ۱۴۶)

همچنین می گوید:

جهد آن کن تا ببری منزل اندر نور روح      تا نمایی منقطع در اوسط ظل و  
ظلال ...

(دیوان، ص ۳۵۳)

(۳۵۲)

پس وحدت وجودی سنایی اغلب بر جنبه شهودی و دریافتی مبتنی است. به همین دلیل وی اغلب، خود را به بسط دقایق مسئله و رفع اشکال‌های محتمل نظری آن متعهد نشان نمی دهد و چون آنچه را بیان می کند، تجربه شهودی خود اوست، لازم نمی بیند مخاطب را که با این تجربه‌ها ناآشناست، زیاد درگیر سازد و بدون درنگ در مسائل مطرح شده، با اعلام اینکه همه از شناخت کامل حقیقت عاجزند، از موضوع بحث خارج می شود (حدیقه، ص ۶۱، ۶۰). البته این عقیده با مذاق برخی از عارفان همچون علاءالدوله سمنانی که از نظریه پردازان وحدت شهود به شمار می رود، سازگار نیست. وی برای رعایت ادب مقام الهی،

ذکر سخنانی را که دور از ساحت مقدس مقام الهی است و یا ظاهر آنها برای عقیده مبتدیان زیان می‌رساند، نمی‌پسندد. در این باب می‌گوید: برخی از بزرگان مانند ابن عربی در نوشته‌های خود از واقعاتی سخن رانده‌اند که ممکن است برای افراد مبتدی در دین مضر باشد. مثلاً وی می‌نویسد: «رأيت ربي جالساً على كرسيه فسلم على فاجلسني على كرسيه و قام بين يدي و قال انت ربي و انا عبدك». به جای صرف سخنانی از این قبیل که مورد انکار مردم عادی واقع می‌شود، بهتر آن بود که شرح آنها نیز نوشته می‌شد تا خلق به تشویش و زحمت نمی‌افتادند (سمنانی، ص ۱۶۳).

البته برخی از سخنان وی برای دور کردن مخاطبان، به‌ویژه عامه ناس از برخی از شبهات محتمل دینی در نهایت صراحت بیان می‌شود. مثلاً در زمینه وحدت ادیان با وجود اینکه به این قول ابوسعید ابوالخیر باور دارد که گفته است: «به عدد هر ذره‌ای از موجودات، راهی است به حق ...» (محمد بن منور، ص ۲۹۰) و خود نیز در همین زمینه خطاب به خواص می‌گوید:

راه دور از دل درنگی توست      کفر و دین از بی دو رنگی توست  
لقب رنگ‌ها مجازی کن      خور ز دریای بی‌نیازی  
کن

بیش سودای رنگ‌ها نپزی      گر کند عیسی تو رنگری  
هرچه خواهی ز رنگ برداری      در یکی خم زنی برون آری ...  
کین همه رنگ‌های پرنیرنگ      خم وحدت کند همه یک‌رنگ  
پس چو یک رنگ شد همه او شد      رشته باریک شد چو یک تو شد

(حدیقه، ۱۶۵-۱۶۶)

کفر و دین هر دو در رهت پویان      وحده لاشریک له گویان

(همان، ص ۶۰)

اما برای رعایت حال عامه چنین می‌گوید:

نه ز توحید بل ز شرک و شکی است      که به نزد تو دین و کفر یکی است  
(همان، ص ۲۴۲)

۲. راه‌های معرفت‌الله تعالی

از منظر سنایی عالم آفرینش تجلی پروردگار نیز هست. زیرا در غیر این صورت، وی از طریق موجودات قابل شناخت نبود. وی ضمن اشاره به حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف» (نجم رازی، ص ۲)، معرفت حق را علت غایی آفرینش و راز وجودی خلق معرفی می کند:

گفت: گنجی بدم نهانی من خلق الخق تا بدانی من  
(حدیقه،

ص ۷۶)

حکمت از بود خلق معرفت است کنت کنزاً بیان این صفت است  
(مثنوی ها،

ص ۹۰)

#### خودشناسی

انسان در حکم آینه ذات و صفات حق است. چون آینه صاف باشد، به هر صفتی که حضرت در آن تجلی کند، بدان صفت متجلی می شود. هر صفتی که از آینه پدیدار می شود، تصرف صاحب تجلی است، نه آینه. پس اگر این آینه پاک و خالص گردد، سرّ خلیفه الهی این است که او جلوه گاه ذات و صفات خداوند باشد (نجم رازی، ص ۳۲۲؛ ابن عربی، رسائل، ص ۷۳). سنایی، بر همین اساس و نیز به موجب حدیث «خلق الله آدم علی صورته» (فروزانفر، ص ۱۱۵)، نه تنها دل عارف را آینه صفت می داند، بلکه انسان کامل را آینه تمام نمای حق تلقی می کند:

پیش آن کش به دل شکی نبود صورت و آینه یکی نبود  
گرچه در آینه به شکل بوی آنکه در آینه بود نه توی  
آینه صورت از صفت دور است کآن پذیرای صورت از نور است  
نور خود ز آفتاب نبریده است عیب در آینه است و در دیده است  
(حدیقه،

ص ۶۸)

از همین روست که وی همچون دیگر عارفان، با استناد به حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (احادیث مشنوی، ص ۱۶۷) خودشناسی (شناخت صفات کمالی در نفس) را مقدمه‌خداشناسی (شناخت صفات کمالی در خداوند) می‌داند و می‌گوید:

در ره قهر و عزت صفتش      کنه تو بس بود به معرفتش

(حدیقه، ص ۶۲)

شایان ذکر است که ارتباط خودشناسی و خداشناسی در زمینه‌اسما، صفات و افعال صدق می‌کند، نه در حوزه ذات حق. چه، ذات حق از عالمین بی‌نیاز است (ن) \_\_\_\_\_

ابن عربی، فتوحات، ج ۲، ص ۱۵۳؛ ج ۳، ص ۷۲). از اینکه سنایی در مبحث مربوط، اغلب سخن خود را به صورت استفهام انکاری بیان می‌کند، می‌توان به ناتوانی انسان از درک ذات خود و در نتیجه عجز او از شناخت ذات حق پی برد:

ای شده از شناخت خود عاجز      کی شناسی خدای را هرگز؟

(حدیقه، ص ۶۳)

آنکه او نفس خویش نشناسد      نفس دیگر کسی چه پرماسد؟

(همان، ص ۷۲)

عجز عقل از معرفت‌الله

سنایی به موجب حدیث نبوی «تفکروا فی خلق الله و لاتفکروا فی الله فتهلکوا» (سیوطی،

ص ۱۳۱)، همچون متکلمان که اوصاف حق تعالی را با محدثات مغایر می‌دانند، ثابت می‌کند که عقل آدمی تنها به عوارض و محدثات راه دارد و از آنجا که خداوند هیچ مشابهتی با عوارض و حوادث ندارد، پس ممکن نیست که موضوع معرفت عقل واقع شود. وی در عجز و ناتوانی و حیرت عقل در شناخت حق - تعالی می‌گوید: راه توحید را با عقل مپوبند (دیوان، ص ۱۱۴):

عقل حقش بتوخت نیک بتاخت      عجز در راه او شناخت شناخت  
کرمش گفت مرا بشناس      ورنه کشناسدش به عقل و حواس؟

(حدیقه، ص ۶۳)



این طرز تلقی متکلمان از عقل و ارزش آن که در نقطهٔ مقابل توحید قرار دارد (همان، ص ۱۲۵)، مورد تأیید صوفیان از جمله سنایی نیز هست. وی با توجه به روایتی دیگر از حدیث فوق که می‌گوید: «تفکروا فی خلق الله و لاتفکروا فی الله فتهلکوا» (سیوطی، ص ۱۳۱)، ضمن اشاره به میدان محدود توجه عقل، مردم را به تفکر در احوال خلق و شگفتی‌های صنع الهی که موجب زایش محبت می‌شود (عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۵۲۵) دعوت می‌کند:

قبله عقل صنع بی خلش      کعبه شوق ذات بی بدلش

(حدیقه، ص ۸۷).

جایی که هیچ موجودی، حتی انبیا را که فرش توحید جان هستشان است (همان، ص ۲۵۰)، یارای رسیدن به کنه و ذات باری نیست، بی تردید وقوع این امر از جانب انسان‌های معمولی محال تر خواهد بود:

هیچ در کنه کبریا نرسند      کی رسی تو که انبیا نرسند

(حدیقه، ص ۸۷)

انبیا عاجزند از این معنی      تو چرا هرزه می‌کنی دعوی؟

(حدیقه، ص ۷۲)

پس برای آدمی شایسته است که ضمن اقرار به ذات پاک خداوند، به صفات نامعقول، بی‌شبهه و پاک وی نیز اعتراف کند (انصاری، صد میدان، ص ۲۱۱). سنایی در این زمینه گفته است:

معترف شو به ذات پاک برو      به صفات کریم او بگرو

(حدیقه، ص ۸۷)

از منظر سنایی تصور محدود آدمی از ذات الهی در حکم حجاب و مانعی برای رسیدن به وی به شمار می‌رود و ممکن است او را در باب ذات، به گمراهی بکشاند. از این رو خطاب به کسانی که دست از پا نمی‌شناسند، هشدار می‌دهد که جایی که حتی انبیا از شناخت کامل خدا عاجزند، بیهوده دعوی شناخت نکند (نک: همان، ص ۷۲) و یا در تمثیل پیل و کوران ضمن اشاره به محدودیت تفکر آدمی از ذات الهی، درمورد گمراهی آنان می‌گوید:

جملگی را خیال‌های محال      کرده مانند غتفره به جوال

(همان، ص ۷۰)

همان گونه که گذشت، انسان به دلیل حادث و ممکن الوجود بودن، هیچ گونه مشابهتی با حق تعالی که قدیم است، ندارد و نمی تواند از قدیم دم بزند و ادعای شناخت کامل از وی داشته باشد؛ از سوی دیگر، گروهی از جویندگان وی، در جستجوی راستین او هستند و تا او را به دیده دل نبینند فارغ نمی شوند. چه، ناگزیرشان تنها اوست:

هستم از هر که هست جمله گزیر      ناگزیرم تویی مرا پذیر  
(همان، ص ۱۵۲)

اسما و صفات حق تعالی

تجلی حق تعالی در عالم به دو نوع فیض اقدس و فیض مقدس صورت گرفته است. مراد از فیض اقدس، تجلی ذاتی حق و مقصود از فیض مقدس، تجلی اسمایی اوست. ذات حق در ذات هر موجودی متجلی است و صورت های بی-شمار موجودات نیز در حکم اسما و صفات بی شمار حق است. از آنجا که ذات مطلق حق برای ما قابل شناخت نیست، این شناخت تنها از راه آشنایی با صفات ممکن می شود. مراد از صفت به طور کلی اعتبارات و نسبت هایی است که موصوف را از دیگران متمایز می کند. به تعبیر ابن عربی اسما الهی مانند دانا، صانع، پروردگار، حی و ... کنایه از نسبت ها و اضافاتی است که ماورای آنها جز حقیقتی واحد نیست (ابن عربی، فصوص/الحکم، ص ۱۷۳-۱۷۱). سنایی در زمینه اینکجه جهان، مظاهر اسما و صفات حق اند، مثلاً در بیت

... این چو مصباح روشن اندر ذات      و آن دو همچو زجاجه و مشکات  
(حدیقه، ص ۱۲۸)

با استفاده از آیه «الله نور السموات والارض ...» (نور/ ۳۵)، ذات حق را چون چراغی می داند که فی ذاته روشن است و صفات در حکم زجاجه ای است که از پرتو مصباح ذات نور می گیرد و صورت مادی انسان و جهان نیز مانند چراغدانی تیره است که در پرتو تجلی صفات عینیت پیدا می کند.

از منظر سنایی، عارفان به موجب این سخن جنید بغدادی: «چون محبت درست گردد، شرط ادب بیفتد» (عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۵۱۹) با دو نیم زدن «ها و هو» جرئت سخن گفتن از حق تعالی را می یابند کنند:

عارفان چون دم از قدیم زنند      هاوهو را میان دو نیم زنند

(حدیقه، ص ۶۵)

و ضمن اقرار به صفات بی شبهه و بی نظیر وی که در حکم آفتاب معرفت است (مولوی، ص ۲۴۹) و نیز گواهی دادن به نام‌های حقیقی ازلی که برای دیگران عاریتی است (انصاری، صد میدان، ص ۲۱۱)، به شناخت و در نهایت به دیدار حق تعالی روی می آورند. طبق اعتقاد صوفیه، مشیت الهی از جمله اسمای نامحدود، نود و نه و به روایتی هزار و یک اسم، بر حسب استعداد و طاقت بشری ظاهر کرده و جمال صفات را در آن مظاهر بر دیده مشتاقان دیدار خود جلوه داده است تا هر لحظه‌ای آنان را تسلی دهد و دم به دم از دریچه هر اسمی، جمال صفتی را بر نظر ایشان عرضه کند و بر ذوق و شوق آنان بیفزاید (کاشانی، ص ۲۳-۲۴).

سنایی در ابیاتی به اسما و صفات نامعقول و نامحدود و بی شبهه حق تعالی اشاره کرده و نیز عرضه کردن جمال صفتی را از دریچه هر اسمی، از زبان خود وی بیان کرده است و سالکان را به تلاش برای عبادت و شناخت او از راه صفات و اسمای وی به علم توصیه کرده است، نه با عقل. تا حق تعالی بر دل آنان از دلال صمدی نور بچشانند:

هرچه در فهم تو گنجد همه مخلوق بود آن      بحقیقت تو بدان بنده که  
من خالق آنم  
هر شب و روز به لطف و کرم و جود و جلالم      سیصد و شصت نظر سوی دلت  
می کند آنم  
صفت خویش بگفتم که منم خالق بی چون      نه کس از من نه من از کس نه از  
اینم نه از آنم

منم آن بار خدایی که دل متقیان را      هر زمانی به دلال صمدی نور چشانم  
(دیوان، ص ۳۸۷)

صفت ذات او به علم بدان      نام پاکش هزار و یک بر خوان  
(حدیقه، ص ۸۱)

هست در دین هزار و یک درگاه کمترش آنکه بی تو دارد راه  
(همان، ص ۱۶۶)

شایان ذکر است که معتزلیان با عقل خود به تنزیه حق تعالی پرداختند، دچار  
خطا شدند. اما صوفیان به اشارت علم «آمنت بما قال الله علی اراد الله آمنت بما  
قال رسول الله علی ما اراد رسول الله» خدا را به هر صفتی که او خود را وصف  
کرده، وصف کردند و صفات ناسزا را هم از وی نفی کردند، بر راه راست  
ماندند. بناچار آنچه معتزلیان گفتند، با عقل موافق افتاد و آنچه صوفیان گفتند،  
موافق علم افتاد (انصاری، رسائل فارسی، ص ۱۷۰ - ۱۶۹).  
سنایی با وجود اینکه اسما و صفات پروردگار را رهبر جود و کرم او می داند و  
می گوید:

نام های بزرگ محترم رهبر جود و نعمت و کرم  
(حدیقه، ص ۶۰)

و از وی درخواست می کند تا از فضل و رحمتش دل و جان سنایی را محرم  
درک و فهم نام او گرداند:

یا رب از فضل و رحمت این دل و جان محرم دید نام خود گردان  
(همانجا)

اما باز بیان می کند که تشبیه (اثبات صفات برای خدا) همچون نفی آن  
(تعطیل)، انسان را از توجه به ذات خدا باز می دارد:

هست در وصف او به وقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل همان  
(ص ۶۳)

تشبیه و تنزیه

راست است که سنایی همچون اهل عرفان عملی در باب ذات و صفات حق -  
تعالی به جای بحث و نظر، بیشتر به شریعت و سنت نبوی (ص) استناد  
می کند ) نک: دیوان،

ص ۳۵۲ - ۳۴۸)؛ اما پس از ناصر خسرو، بیش از شاعران دیگر به موضوعات کلامی  
توجه دارد. وی برای اینکه در دام افراط در تشبیه و تنزیه که اولی توجیه کننده  
اندیشه حلول و اتحاد بین انسان و خدا و دومی نفی کننده ارتباط شخصی با

خداست (نک: تصوف اسلامی، ص ۲۶-۲۵)، گرفتار نشود، اغلب از طرح و یا گسترش این مباحث خودداری می‌کند و با وجود ماورای تشبیه و تنزیه نشان دادن حق تعالی (نک: حدیقه، ص ۸۲) گاهی جهت تعریف و شناساندن او به جویندگان راستین، به تشبیه صمیمانه‌ای دست می‌زند. مانند تشبیه تفضیل حق تعالی به پدر و مادر (نک: همان، ص ۷۶). اما به هر حال جانب تنزیه ذات الهی را بیش از تشبیه می‌گیرد و این همان عقیده توحید اسلامی است (نک: نیکلسون، ص ۵۴).

اگر برخی از اقوال سنایی مطابق با اوصاف اهل تشبیه است، یا از آن روست که بر اساس بحث و نظر، مناسب طالب نوآموز در جهت شناخت خدا بیان می‌شود. در این زمینه می‌گوید: «از پی بحث طالب عاجز هل و من گفتن اندرو جایز» (حدیقه، ص ۶۴. نک: همان، ص ۱۱۰-۷۶) و یا برای این است که قول او از روی عشق و تسلیم است و نیز شهودی است که به اندازه صاحب شهود به دست می‌آید. مانند این بیت: «چون رسیدی بیوس غمزه یار / نوش نیش شمار و خیری خار» (همان، ص ۱۱۰).

همچنین نسبت دادن عشق مجازی به انسان و اختصاص حقیقت آن به حق تعالی بی آنکه به طور یقین متضمن تشابه صفات الهی با صفات انسانی باشد، نگرش دینی سنایی را همچون بسیاری از صوفیان تا حدودی رنگ تشبیه می‌دهد (نک: دیوان، ص ۸۹۶-۸۹۱).

در روزگار سنایی، فرقه‌هایی مانند «مشبهه» و «مجسمه» در توحید باری تعالی به تشبیه خالق به خلق و نیز تجسم قائل بودند و برای حق تعالی «اثبات جا و مکان» کرده و معتقد بودند: آنچه جا و مکان داشته باشد، معدوم است. نه موجود (شهرستانی، ص ۱۰۵؛ مشکور، ص ۳۹۰). سنایی با وجود اینکه با نگاهی دینی و عرفانی معبود را در همه جا حاضر و ناظر می‌داند و هیچ مکانی را از آیات الهی خالی نمی‌یابد، ذات او را به مکان و زمان محدود نمی‌کند. زیرا جسم، عرض یا جوهر نیست. آیات مربوط از این قرارند:

ذاتت نه مکان گیر و لیکن ز تصرف خالی نه ز آیات تو یک لحظه مکانی

(دیوان، ص ۶۸۲)

هست در هر مکان خدا معبود  
محدود نیست معبود در مکان

(حدیقه، ص ۶۶)

نبود فعل او به مثل و غرض  
عرض کوه نه از جوهر است و جسم و

(مثنوی‌ها،

ص ۸۳)

در همین عصر، بحث و نظر در زمینه تأویل تشابهات، از جمله «عرش» خدا رواج داشت. «مشبهه»، الفاظ قرآنی را از قبیل: «استوا»، «وجه»، «یدین»، «مجی»، «نزل» و نیز آنچه را که در اخبار وارد شده. نظیر: «صورة»، «قدم»، «اصابع» و نظایر آن را بر ظاهر حمل کرده و آنها را با اجسام قیاس کرده‌اند (شهرستانی، ص ۱۰۶-۱۰۵) و «کرامیه» که از «مشبهه» و از جمله پیروان «محمد بن کرام» بودند، خدا را جسم می‌دانستند و بر این اعتقاد بودند که وی از جانب عرش محدود و از جوانب دیگر نامحدود است و روی عرش قرار دارد. آنان برای اثبات عقاید خود، علاوه بر دلایل سست عقلانی، به آیات و روایاتی که به-ظاهر، با معتقدات آنها بود، استناد می‌جستند. نظیر آیاتی چون: «الرحمن علی العرش استوی» و «جاء ربك و الملك صفا صفا» (همان، ص ۱۱۲؛ بغدادی، ص ۲۱۷-۲۱۶)، اما سنایی این اعتقادات باطل را می‌کوبد و چنین نسبت‌های ناروا را به حق تعالی ناشایست می‌داند و ضمن تأویل تشابهات و رد هرگونه اثبات جا و مکان برای خدا می‌گوید:

ای که در بند صورت و نقشی	بسته استوی علی العرشی
صورت از محدثات خالی نیست	درخور عز لایزالی نیست
ز آنکه نقاش بود و نقش نبود	استوی بود و عرش و فرش نبود
استوی از میان جان می‌خوان	ذات او بسته جهات میدان
کاستوی آیتی ز قرآن است	گفتن لامکان ز ایمان است
عرش چون حلقه از برون در است	از صفات خدای بی‌خبر است

(حدیقه، ص ۶۵)

سنایی در باب وحدت وجود، همچون ابن عربی به جمع تشبیه و تنزیه معتقد است. باید گفت: ظهور حق در ممکنات در حکم تقیید او و مستلزم تشبیه است و بطون حق که مرتبه اطلاق ذاتی اوست، مستلزم تنزیه است. پس نه تشبیه صرف درست است و نه تنزیه محض. درست آن است که هم قائل به تنزیه باشیم و هم قائل به تشبیه. آیه قرآنی «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری / ۱۱) این امر را تأیید می کند (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۲۳۸-۲۳۷).

اقرار به خلق افعال بندگان

طبق اعتقاد صوفیه، همان گونه که حق تعالی خالق اعیان است، خالق افعال بندگان نیز است. بر این اساس، هیچ مخلوقی بر ایجاد فعلی قدرت ندارد، مگر اینکه خود به وی قدرت ببخشد و هیچ مریدی اراده حصول چیزی را ندارد، الا به مشیت او (کاشانی، ص ۲۸؛ ینربی، ص ۵۲۱).

سنایی ضمن صحه گذاشتن بر فاعلیت حق تعالی، بر این اعتقاد است که فاعل یکی بیش نیست و هیچ کس را غیر از او فعل نیست:

خالق و رازق زمین و زمان      حافظ و ناصر مکین و مکان

(حدیقه، ص ۶۱)

بسیار گنه کردیم آن بود قضای تو      شاید که به ما بخشی از روی کرم آن-ها

(دیوان،

ص ۱۸)

همان گونه که اشاعره معتقدند همه افعال بنده، اعم از ایمان، طاعت و عصیان، مخلوق حق تعالی است و همگی به اراده و مشیت وی تعلق دارد (نسفی، ص ۱۱۲). ابیات زیر از سنایی نیز ضمن منحصر کردن همه آثار و افعال به خداوند، صدور هر گونه فعل و اثری را از سوی بنده نفی می کند و این همان تداوم و توسعه کلام اشعری است:

جبر را مارمیت کن ازبر      باز دان از رمیت سر قدر

(حدیقه، ص ۱۶۴)

کار حکم ازلی دارد و نقش تقدیر  
آن که نوشته است همه بوده و نابوده در

(دیوان، ص ۴۴۲)

علت رزق تو به خوب و به زشت گریه ابرنی و خنده  
کشت بی سبب رازقی یقین دانم همه از توست نانم و  
جانم

(حدیقه، ص ۱۰۷)

انقیاد آر از مسلمانی به حکم او از آنک برنگردد ز اضطراب بنده تقدیر قدر  
(دیوان، ص ۲۸۸)

وی در جایی دیگر با قرار دادن فعل حق تعالی در ردیف ذات وی که برتر از  
چگونه و چون است، قصد دارد به مجادلات بیهوده در همین زمینه بین مسلمانان  
پایان دهد:

فعل او خارج از درون و برون ذات او برتر از چگونه و چون

(حدیقه، ص ۶۳)

البته مراد سنایی این نیست که آدمی مجبور مطلق است و هیچ گونه اختیاری  
ندارد، بلکه بر این اعتقاد است که بندگان در افعال ارادی خود نه مجبور  
مطلق اند و نه مفوض مطلق، بلکه دارای حالتی بین آن دو قرار دارند. بدین  
معنی که حق تعالی در مملکت خود بنده را به حال خود رها نمی کند تا به  
خودی خود، هر چه بخواهد، انجام دهد (کاشانی، ص ۳۰-۲۹) و این سخن،  
مبین سخن معروف امام جعفر صادق (ع) است که فرمود: لاجبر و لاتفویض و  
لکن امر بین امرین. نمونه های زیر از سنایی گرایش او را به بین جبر و اختیار  
نشان می دهد:

از نگارستان نقاش طبیعی برتر آی تارهی از ننگ جبر و  
طمطراق اختیار

(همان، ص ۱۸۹)



از پی احیای شرع و معرفت کردی جدا تیرگی ز اصحاب جبر و خیرگی  
ز اهل قدر

(همان ، ص ۲۶۷)

تا بگفت او جبریان را ماجرای امر و نهی تا بگفت او عدلیان را رمز تسلیم  
و رضا

بازرستند از بیان واضحش در امر و حکم جبری از تعطیل شرع و عدلی از  
نفی قضا این کمر ز «ایاک نعبد» بست در فرمان شرع و آن دگر تاجی نهاد  
از یفعل الله ما یشاء

(همان ، ص ۳۶)

در سجده نکردنش چه گویی      مجبور بده است یا مخیر  
گر قادر بد، خدای عاجز      و ر عاجز بد، خدا ستمگر  
(همان ، ص ۲۷۲)

عطای کرامت الهی

بر اساس آثار سنایی می توان گفت که وی همچون دیگر بزرگان ادب پارسی،  
نظیر: عطار، مولوی، حافظ و... در زمینه دخالت اراده آدمی در انجام امور،  
دیدگاهی چندگانه دارد. بدین معنی که در آثارش هم دیدگاهی مبنی بر  
دخالت آدمی در افعال خود را طرح می کند و هم بیاناتی در خصوص جبر  
دارد. اگر بتوانیم نظرگاه دیگران را در این زمینه به راحتی دریابیم، نمی توانیم  
دیدگاه سنایی را به آسانی بررسی کنیم و به نتایج مشخصی برسیم. زیرا گفته های  
وی همچون بعضی از معتقدات دیگر او مختلف است. از سویی، به اختیار آدمی  
در گزینش افعال خود، حکم می دهد:

تو نکوکار باش تا برهی      با قضا و قدر چرا ستهی؟

(حدیقه، ص ۹۲)

تو به قوت خلیفه ای به گوهر      قوت خویش را به فعل آور  
آدمی را میان عقل و هوا      اختیار است شرح کرنا  
آدمی را مدار خوار که غیب      جوهری شد میان رسته غیب  
از عبیدان ورای پرده چرا      اختیار اختیار کرده تو را  
تا تو از راه خشم و قلاشی      یا ددی یا بهیمه ای باشی

(همان، ص ۳۷۳)

تو فرشته شوی از جهد کنی از پی آنک  
برگ توت است که گشته است  
بتدریج اطلس

(دیوان، ص ۳۰۸)

طبق ایات فوق، سنایی با تأمل در آیه «ولقد کرما بنی آدم وحملناهم فی البر  
والبحر و...» (اسراء / ۷۰) کرامت الهی را در حق آدمی برخلاف دیگران که آن  
را به خلیفه الهی وی تفسیر می کنند و به موجب آن آدمی در میان عقل و هوا  
مختار تلقی می شود، ضمن تعبیر کرامت الهی به عطای اختیار در حق آدمی، بر  
همین جنبه انسان تأکید می کند و این امر یعنی دوری از مسیر اشاعره.  
به هر حال توحید از دیدگاه عارفان، یعنی جز خدا هیچ نیست. از منظر آنان  
هست حقیقی خداست و باقی هستها (ماسوی الله) موهوم اند. سنایی این گونه  
وجود حقیقی را در حق تعالی منحصر می کند:

پیش توحید او نه کهنه نه نو است همه هیچ اند هیچ اوست که اوست

(دیوان، ص ۱۰۹)

بر این اساس، ماسوی الله همه نمود است نه بود و قول به وجود هستی  
موهوم، مستلزم شرک آوردن به وجود حقیقی است (حدیقه، ص ۶۲).

۳. شرایط تحقق توحید

رفع تعینات بشری

معامله صوفیان با ذات است؛ با معطی است؛ نه به عطا (انصاری، طبقات الصوفیه،  
ص ۳۱۰). سنایی نیز تا زمانی که همچون اهل صفات که به جای ذات، به  
رحمت، عفو، و کرم گرویده اند (همانجا)، تا در صفات سیر می کند، در ممات  
است، اما چون معامله با ذات می کند، عین حیات می گردد:

ما ذات نهاده بر صفاتیم همه موصوف صفت سخره ذاتیم همه

تا در صفتیم در مماتیم چون رفت صفت عین حیاتیم همه

(دیوان، ص ۱۱۶۸)

از منظر سنایی، مادام که بنده خودی خود را در میان می بیند، هیچ گاه به  
مشاهده آنچه در ماورای او قرار دارد، نائل نمی شود و بی تردید، آنچه سالک را  
از خودی و سایر بلاها و تباهیها نجات می دهد، عشق است (نک: حدیقه،

ص ۳۲۶). این عشق است که تمام موانع فنای سالک را از مرحله انسانی برای تولد در مرحله فرا انسانی برطرف می‌کند و او را به رتبه «لی مع الله» می‌رساند (نک: همان، ص ۳۲۸). به عبارت دیگر با برطرف شدن ابر هستی سالک، آفتاب معرفت طلوع می‌کند:

معرفت آفتاب و هستی ابر راه بر آسمان و مرکب صبر  
(همان، ص ۴۷۹. نک: همان،

ص ۱۶۸، ۱۶۷)

خلاصه اینکه:

راه نایافته بیافتن است عشق بی خویشتن شتافتن است  
(همان، ص ۳۲۸)

از منظر عارفانی چون مولانا نیز، داروی «صبر» پرده‌های دیده طالب را برطرف می‌کند. علاوه بر آن، موجب شرح صدر سالک و امیدواری او در وصول به حقیقت می‌شود:

پرده‌های دیده را داروی صبر هم بسوزد هم بسازد شرح صدر  
آینه دل چون شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک  
(مولوی، دفتر دوم، ۲۵۰)

صوفی که در پی محبت و معرفت الهی است، باید در وحدت او از نفس خود فانی شود و به مقام توحید برسد. از این روست که توحید را چنین تعریف کرده‌اند: توحید عبارت از «نابودی آثار بشری و بی‌همتایی حق است» (سراج، ص ۸۶). باید گفت که مراد از «نابودی آثار بشری» همان تبدیل اخلاق نفس است تا خویشتن را نبیند و جز خدا بر زبان نراند. همچنین مراد از «بی‌همتایی حق» جداسازی قدیم از همه محدثات است (همانجا). در چنین شرایطی سالک از ماسوی‌الله، چشم فرو می‌بندد و جز خدا را نیست و موهوم تلقی می‌کند. زیرا به قول سنایی با وجود وجود حقیقی:

هر چه را هست گفتمی از بن و بار گفتمی او را شریک هش می‌دار  
(حدیقه، ص ۶۲)

آراستگی سالک به صفات حق تعالی زمینه‌ساز دستیابی به کمال توحید می-  
شود.

به عبارت دیگر، بدون فنا (یا موت ارادی یا از خود رهایی) رسیدن به حقیقت  
ممکن نیست:

من به حق باقی شدم اکنون که از خود فانی‌ام      هان ز خود فانی مطلق شو به حق  
شو استوار

(دیوان، ص ۸۸۴)

از همین روست که سنایی پس از بیان همین مراحل سلوک تا مقصد حقیقت  
و تأیید گفته‌های واصلانی چون حلاج، بایزید و ... در زمینه فناء فی الله (همان،  
ص ۱۱۴-۱۱۳)، به کوتاهی راه و امکان حصول کمال توحید چنین اشاره می-  
کند:

از تو تا دوست نیست ره بسیار      ره تویی سر به زیر پای در آر  
(همان، ص ۱۱۴)

ابوسعید ابوالخیر در همین زمینه می‌گوید: پنداشت و منی تو حجاب است. از  
میان بر گیر و به خدای رسیدی (محمدبن منور، ص ۲۸۷).

#### اخلاص

فنای خلق از افعال و شناختن تمام حرکات و سکنت خلق به عنوان فعل حق-  
تعالی که شرط توحید به شمار می‌آید، گاهی به اخلاص تعبیر می‌شود و اخلاص  
محمدی (ص) نیز اوج آن را در نزد عارفان نمایان می‌سازد (عطارد، تذکرة-  
الاولیاء، ص ۵۲۶، ۵۲۴، ۵۱۷). سنایی بر همین اساس برای رسیدن به یقین و  
توحید حقیقی، اخلاص و صفای دل را لازم می‌داند:

زخمة اخلاص اندر صدر جان      بر نوای لا الا خواهم زدن  
(دیوان، ص ۴۸)

گرت باید که بردهد دیدار      آینه کژ مدار و روشن دار  
هرچه روی دلت مصفاتر      زو تجلی تو را مهیاتر  
(حدیقه، ص ۶۸)

توکل  
توکل که عبارت از دست برداشتن از تدبیرها و بریدن از سبب‌هاست (عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۱۸۸)، یکی از شرط‌های تحقق توحید از منظر عارفان و سنایی است. وی در جایی دو شرط کور داشتن چشم صورت و کر داشتن گوش مادی و واگذاری امور به حق تعالی را در راه توحید، این‌گونه بیان می‌کند:  
راستی در راه توحید این دو شرط است ای عجب چشم صورت کور و گوش مادگی کر داشتن

(دیوان،

ص ۴۷۲)

با دو قبله در ره توحید نتوان رفت راست یا رضای دوست باید یا  
هوای خویشتن

(دیوان، ص ۴۸۸؛ نک: همان،

ص ۶۸۶)

گفتنی است که توکل مطلوب سنایی، برخلاف توکل برخی از صوفیان که دارای معنی معادل کاهلی و تنبلی است، از ایمانی مثبت و اتکالی معنوی سرچشمه می‌گیرد و به جای بی‌دست و پایی و عجز، منشأ امید، اعتماد و مشوق کار و تلاش و خدمت‌رسانی به شمار می‌رود. ابیات زیر متضمن همین معانی است:

از توکل نفس تو چند زنی      مرد نامی و لیک کم ز زنی؟  
چون نه‌ای راهرو تو چون مردان      رو بیاموز رهروی ز زنان  
کاهلی پیشه کردی ای تن زن      وای آن مرد کو کم است از زن  
(حدیقه، ص ۱۱۹-۱۱۷)

توحید توأم با تفرید و تجرید

سنایی در بیت زیر به سالک توصیه می‌کند که برای رسیدن به توحید که اصل معرفت محسوب می‌شود (عطار، مصیبت‌نامه، ص ۲۲۲)، از تفرید که عبارت است از گم کردن و فراموشی هرچه جز حق تعالی است (صد میدان، ص ۲۱۶)، راهی بسازد:

گرد توحید گرد با تفرید چه کنی صحبتی که آن تقلید  
(حدیقه، ص ۴۵۲)

و در عالم تجرید نیز که همان نیارامیدن در اسباب و از حق بجز حق ندیدن  
است (صد میدان، ص ۴۹)، به ترک ماسوی الله گوید:  
شش جهت را به عالم تجرید یک جهت کن چو عالم توحید  
(حدیقه، ص ۵۸۹)

نتیجه

سنایی نخستین شاعری است که بسیاری از اندیشه‌های عرفانی، نظیر توحید  
وجودی را وارد شعر فارسی کرد. وی نظریه توحید وجودی را به‌عنوان مرتبه-  
ای عالی از «توحید» مطرح کرده و آن را برخلاف کسانی که از آن توحید  
عددی استنباط می‌کنند، به‌طور گسترده، بر مبنای شهود وحدت وجود و به‌شیوه  
ابن عربی که همان جمع بین تنزیه و تشبیه است، شرح داده است.  
طبق اندیشه توحیدی سنایی، هیچ خدایی جز الله وجود ندارد، بلکه هیچ  
وجود و هیچ موجودی جز او نیست و این نهایت توحید است که در اصل  
هستی و وجود، هیچ‌گونه شریکی برای خداوند باقی نمی‌گذارد. توحید وی،  
مشاهده فاعل واحد و قطع تعلق از هر علت و سببی، بلکه نفی ماسوی الله و  
توکل بر حق تعالی است و در واقع جمع میان توحید فعلی و وصفی است.  
همچنین حقیقت وجود را به حق تعالی منحصر دانستن و همه ذوات یا نمودهای  
ذاتی را فانی و هالک دانستن و خود را نیز از میان برداشتن است.  
از نگاه سنایی، از آنجا که حق تعالی، از دسترسی عقل و وهم انسان حادث، به-  
دور است، تنها با شناخت اسما و صفات الهی و اقرار به خلق افعال بندگان می-  
تواند به معرفت وی که در حقیقت همان معرفت حق به خود است، دست یابد.  
از منظر سنایی وصول به این توحید شروطی دارد که تحقق عارف را به آن،  
میسر می‌سازد که عبارت است از: رفع تعینات بشری به یاری عشق و مرکب صبر،  
اخلاص، توکل، تفرید و تجرید. درحقیقت باید گفت: توحید مدون سنایی،  
توحیدی است وحدت‌بخش و ایجاد کننده تقریب بین مذاهب.

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی الدین، رسائل ابن عربی (مجموعه ده رساله فارسی شده)، به تصحیح

نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۷۵.

\_\_\_\_\_، فتوحات مکیه، ج ۲، ۳، بیروت، دارالصادر، بی تا.

\_\_\_\_\_، فصوص الحکم، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه، ۱۳۸۹.

انصاری، عبدالله بن محمد، مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، به- تصحیح و

مقدمه و فهارس محمد سرور مولایی، ج ۱، تهران، توس، ۱۳۷۷.

\_\_\_\_\_، طبقات الصوفیه، با تصحیح و حواشی و تعلیقات عبدالحی حبیبی قندهاری، به

اهتمام و کوشش حسین آهی، تهران، فروغی، ۱۳۸۰.

\_\_\_\_\_، صد میدان، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرست‌ها از سهیلا موسوی

سیرجانی، تهران، زوار، ۱۳۸۸.

البغدادی الاسفراینی، عبدالقاهر بن محمد، الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محیی

عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصریه و ابناء الشریف الانصاری، ۱۴۱۱ق / ۱۹۹۰.

بابا افضل کاشانی، افضل الدین محمد، دیوان و رساله المفید للمستفید، بررسی، مقابله

تصحیح مصطفی فیضی، حسن عاطفی، عباس بهنیا و علی شریف، تهران، زوار، ۱۳۶۳.

حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، ترجمه و شرح به قلم ابوالحسن شعرانی، تهران،

اسلامیه، ۱۳۷۶.

- سراج طوسی، ابونصر، *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی محبتی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۸.
- سمنانی، علاءالدوله، *چهل مجلس*، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت‌پور، تهران، چاپخانه \_\_\_\_\_، کاویان، ۱۳۵۸.
- سنایی، مجدود بن آدم، *مثنوی‌های حکیم سنایی*، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، \_\_\_\_\_، بابک، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، *دیوان سنایی*، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران، سنایی، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، *حدیقه الحقیقه*، مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- سیوطی، جلال‌الدین، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، ج ۱، مصر، بی‌نا، ۱۳۷۳ ق.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، *تازیانه‌های سلوک*، تهران، آگاه، ۱۳۸۳.
- شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر، *الملل و النحل*، تحقیق محمد \_\_\_\_\_، سیدگیلانی، ج ۱، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، *منطق‌الطیر*، به اهتمام سید صادق گوهرین، تهران، انتشارات \_\_\_\_\_، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_، *مصیبت‌نامه*، با تصحیح نورانی وصال، تهران، زوار، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، *تذکره‌الاولیاء*، از روی نسخه نیکلسون، تهران، بهزاد، ۱۳۷۵.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، *احادیث مثنوی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، به تصحیح جلال‌الدین هم \_\_\_\_\_، تهران، نشر هما، ۱۳۸۶.



محمد بن منور، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و  
تعلیق

محمد رضا شفیعی کدکنی، ج ۱، تهران، آگاه، ۱۳۷۶.

مرتضوی، منوچهر، *مکتب حافظ*، تبریز، ستوده، ۱۳۷۰.

مشکور، محمد جواد، *فرهنگ فرق اسلامی*، با مقدمه و توضیحات کاظم مدیر  
شانه چ

مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۴.

مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۲، قم، صدرا، ۱۳۸۴.

مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد.  
نیکلسون

تهران، مولی، بی‌تا.

نجم رازی، عبدالله بن محمد، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران،  
انتشارات

علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

نسفی، ابوحفص عمر، *شرح العقاید النسفیة*، استانبول، طابع و ناشری قریمی  
یوسف

ضیاء، ۱۳۲۶ق.

نیکلسون، رینولد آلین، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، با ترجمه محمد رضا  
شفیعی

کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۸.

یثربی، سید یحیی، *عرفان نظری*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.

## مبانی انسان‌شناسی پست مدرنیسم و دلالت‌های تربیتی آن

دکتر طاهره جاویدی کلاته جعفرآبادی\*  
مرضیه عالی\*\*

### چکیده

بررسی مبانی انسان‌شناسی برخی از فلاسفه پست مدرن و اهداف تربیتی مترتب بر آن، موضوع‌های اصلی مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد که در این خصوص، ابتدا مفروضات انسان‌شناسی برخی از نمایندگان اصلی این مکتب مانند مارتین هایدگر، فردریش نیچه، میشل فوکو، ریچارد رورتی و ژان فرانسوا لیوتار در باره چیستی انسان، چگونگی مسئولیت انسان، انسان زمینی یا انسان مابعدالطبیعی، انسان محصول گفتمان، طبیعت تاریخی انسان و انسان و نیروهای اجتماعی و سیاسی بررسی شده است و در پایان ضمن اشاره به این مطلب که بیشتر فلاسفه مورد نظر، نیل به انسان برتر را غایت اساسی نظام تربیتی می‌دانند، که هدفی زمینی و فاقد رویکردهای معنوی به انسان و هدف زندگی اوست. از طرفی دیگر، این هدف نمی‌تواند به عنوان هدف یک نظام تربیتی در نظر گرفته شود، بلکه صرفاً این هدف به‌طور فردی قابل دستیابی است، زیرا عملاً هیچ برنامه‌ریز یا مربی در یک نظام تربیتی قادر به فرا رفتن از گفتمان زمانه و ارائه آنها به دانش‌آموزان نیست و این وظیفه صرفاً نوعی فعالیت خودجوش از سوی فرد است. در مجموع می‌توان عدم

tjavididi@um.ac.ir

aali.hm@gmail.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۲۴

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۶

توجه به اهداف معنوی زندگی انسان وجود تناقض میان اهداف و لوازم تربیتی وجود ابهام و نسبی‌گرایی در بیان اهداف تربیتی و عدم پذیرش دیگری به عنوان هدایتگر جریان تربیت را به عنوان مهم‌ترین انتقادهای وارده بر دیدگاه‌های فلاسفه پست‌مدرن در باره اهداف تعلیم و تربیت برشمرد. واژگان کلیدی: مبانی انسان‌شناسی، پست‌مدرن، ابرانسان و اهداف تربیتی.

مقدمه

شناخت انسان و مطالعه ابعاد مختلف او همواره در کانون توجه فلاسفه تعلیم و تربیت قرار داشته است، زیرا از یک سو چگونگی معنا و هدف زندگی انسان تعیین‌کننده مسیر تربیتی اوست و از سوی دیگر، کشف اصول تعلیم و تربیت مستلزم بررسی دقیق جنبه‌های مختلف حیات انسان است (شریعتمداری، ص ۲۳). به همین دلیل، در دوران معاصر پرسش‌های مربوط به ماهیت انسان و غایات تعلیم و تربیت در کانون توجه فلاسفه تعلیم و تربیت قرار گرفته و از اهمیت، حساسیت و پیچیدگی بالایی برخوردار شده است. چاپ کتاب *دموکراسی و تعلیم و تربیت* جان دیویی در سال ۱۹۱۶، چاپ اثری به نام *غایات تعلیم و تربیت* توسط نورث وایتهد در سال ۱۹۱۷ و کار تحلیلی پیترز در سال ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ شاهدهی بر این ادعاست. اگر چه نوشته‌هایی را که مستقیماً به غایات تعلیم و تربیت مربوط می‌شوند باید منتسب به زمان معاصر دانست، اما با نگاهی گذرا به آثار کلاسیک، به‌ویژه پس از افلاطون نیز می‌توان به این حقیقت پی برد که بیشتر آنها غایات تعلیم و تربیت را مورد توجه قرار داده‌اند.

از نظر این فلاسفه غایت اساسی انسان رشد قوه عقلانی بوده است، زیرا از منظر این فیلسوفان (افرادی مانند ارسطو، لاک و کانت) عقل مهم‌ترین مشخصه انسان است (تریگ، ص ۱۷۲). از این رو فلاسفه تربیتی نیز قائل بر آن بودند که می‌توان این حقیقت وجودی انسان را غایت برای زندگی او در نظر گرفت. اما دیدگاه فلاسفه پس از مدرنیسم یا به تعبیری دقیق‌تر پست‌مدرن<sup>۱</sup> در این باره به گونه‌ای متفاوت نمودار شده است. در واقع به‌رغم فلاسفه گذشته که

جوهره حقیقی انسان را عقل می‌دانستند، فلاسفه فرانسوی چون فوکو و دریدا که نمایندگان اصلی فلسفه پست‌مدرن هستند (Ozmon & Craver, p.340) بر این اعتقادند که سخن از حقیقت انسان، سخن از اوصاف و ویژگی‌های ذاتی موجودی است که پیچیدگی‌های فراوان و اضلاع متعدد دارد. بنابراین، تعریف انسان به عباراتی چون "حیوان ناطق" یا "حیوان خردورز" و... نمی‌تواند در شناخت حقیقی انسان راه‌گشا باشد. در واقع هرگونه تلاش برای تعریف انسان بر اساس اوصاف ماهوی‌اش اگر هم ممکن باشد، مفید نیست.

لیوتار که نماینده دیگری از فلاسفه پست‌مدرن است در کتاب وضعیت پست‌مدرن بیان می‌کند که پست‌مدرنیسم یعنی بی‌اعتقادی به هرگونه فرا‌روایت؛ زیرا از نظر او این فرا‌روایت‌ها مانند انسان کامل که در گذشته به عنوان غایات تربیت در نظر گرفته می‌شده صرفاً افسانه‌هایی کهن هستند (Gabbard, p.318)، از این‌رو، هدف ما در شناخت آن است که بتوانیم در عمل احوالات مختلف زندگی بشر را به نحو معناداری تحلیل کنیم، روش درست زندگی و افق سعادت و ملاک‌های لازم در راه سعادت‌مند شدن را به او بنمایانیم و این با عطف توجه به «موجود بودن» انسان میسر است.

این ایده‌ها همان‌گونه که در انسان‌شناسی تحولات عظیمی را ایجاد کرده، در تعلیم و تربیت و غایت تربیت انسان نیز تأثیرات به‌سزایی دارد که در این مقاله درصدد تبیین این تحولات و دلالت‌های آن بر اهداف تربیتی هستیم. مبانی منظر ————— اور ابتهدا بر خسی مبانی انسان‌شناسی این مکتب بررسی و سپس اهداف تربیتی مترتب بر آن و چگونگی ارتباط آنها با هم تصریح می‌شود.

مبانی انسان‌شناسی پست‌مدرن

الف. چیستی انسان

شاید بتوان سرمنشأ دیدگاه فلاسفه پست‌مدرن به انسان را متأثر از دیدگاه مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) دانست، زیرا او برای اولین بار چرخشی در پرسش‌های انسان‌شناختی ایجاد کرد و انسان را یگانه‌اشنده‌ای دانست که روی زمین در باره هستی به پرسش‌گری می‌پردازد (احمدی، ۲۵۰). مارتین

هایدگر در این خصوص بر این باور است که اگر پرسش «انسان چیست؟» باشد، در این صورت در همان سطح مابعدالطبیعه متعارف مانده‌ایم و انسان را موجودی مانند موجودات دیگر ملحوظ داشته‌ایم. عبارت درست پرسش ما باید «انسان کیست؟» باشد، که در این صورت راجع به وجود او پرسیده‌ایم (وال، ص ۲۲۴-۲۲۳)، چرا که هایدگر تفاوت انسان را با سایر موجودات ناشی از آن می‌داند که انسان "نه فقط هست، بلکه فهمی از آنکه کیست، دارد و بدین معنا فقط اوست که وجود دارد" (هایدگر، ص ۱۷).

هایدگر از "دازاین"<sup>۲</sup> به عنوان حضور انسان نام می‌برد (مگی، فلاسفه بزرگ، ص ۳۲) و در این باره می‌گوید: "دازاین، هستنده‌ای است که چون به هستی می‌اندیشد هست، مدام هستی خود را طرح می‌ریزد و در نتیجه حضور دارد ... و تفاوت هستی او با دیگران آن است که سگ و گربه به معنای زیست‌شناسانه زنده‌اند، اما زندگی‌ای ندارند که خود آن را پیش ببرند. ... آنها با خبرند و توجه ندارند، گزینش فردی ندارند که چگونه زندگی کنند، یا به زندگی خود ادامه دهند، یا بمیرند. فقط دازاین است که زندگی خود را راه می‌برد. ... دازاین می‌تواند تصمیم بگیرد که زندگی را ادامه بدهد، یا نه" (احمدی، ص ۲۵۶-۲۵۵). بدین ترتیب، انسان "با تحقق بخشیدن به امکان‌هایش یا رها کردن آنها، چپستی خودش را می‌سازد" (مک کواری، ص ۵۳)، با وجود این، هایدگر حضور ما در این عالم را کاملاً تصادفی تلقی می‌کند. «یکی از گفته‌های مشهور هایدگر این است که دازاین به هستی پرتاب شده است (احمدی، ص ۳۰۸). به تعبیر وی "ما بدون مقدمه و بدون اینکه کسی اجازه‌ای از ما گرفته باشد، ناگهان می‌بینیم اینجاییم. همه می‌بینیم وسط دنیا پرتاب شده‌ایم" (مگی، مردان اندیشه، ص ۱۲۹) و این پرتاب شدگی یعنی اینکه خلقت انسان اساساً هدفمند نیست بلکه این خود انسان است که هدف زندگی خود را مشخص کرد و به سوی آن حرکت می‌کند.

ب. چگونگی مسئولیت انسان

از نظر فلاسفه پست‌مدرن انسان فاقد هر گونه رسالت و مسئولیت است، چرا که از دیدگاه ایشان، انسان سرور کائنات نیست بلکه شبان هستی است (هایدگر به

نقل از مک کواری، ص ۱۳۳). اهمیت انسان به موقعیتی است که در مواجهه با هستی دارد یعنی اینکه تنها هستنده‌ای است که می‌تواند در باره هستی پرسش کند و از این رو جا دارد که پیرسیم موقعیت ما چیست که می‌توانیم به هستی بیندیشیم؟ این گرچه مزیتی به معنای "برتری یافتن انسان از سایر هستندگان برایش فراهم نمی‌کند، زیرا خود هستی خود را در وجود انسان نمایان‌گر می‌کند ... و البته اراده و خواست انسان تمام مسائل را حل نمی‌کند. ما باید چشم‌انتظار گشایشی باشیم که خود هستی آن را فراهم خواهد آورد" (احمدی، ص ۹۶). دیگر آنکه مسئله مهم برای دازاین یا حضور انسان، این نیست که باشد یا نباشد، بلکه این است که چگونه باشد، یعنی چه چیزی را انتخاب کند. هایدگر می‌گوید "انسان باشنده هستنده، نمونه‌ای است که با توجه به هستی‌اش از او پرسش می‌شود تا مجبور به تحقیق در هستی بی‌بنیاد شود" (مک کواری، ص ۴۳).

هر دازاین نه فقط در باره هستی می‌پرسد، بلکه پیشاپیش دارای رابطه‌ای فردی با آن است. انسان به معنای عام دارای رابطه با هستی است، اما هر دازاین یعنی هر یک از شمار فراوان انسان‌ها دارای رابطه‌ای خاص با هستی است که در پیش فهم او از هستی نمایان می‌شود. به این دلیل است که هر دازاین رابطه‌ای خاص با دنیا ایجاد می‌کند و مناسبتی ویژه با چیزها و تأویل آنها دارد از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که از دید هایدگر گرچه دازاین به هستی می‌اندیشد و به هستی خودش می‌اندیشد و آن را مسئله‌ای می‌یابد که از آن طریق امکان‌هایش را از آن خودش می‌کند و همین امر او را به طور قاطع از سایر هستندگان جدا و هر فرد به نحو خاصی با هستی رابطه برقرار می‌کند، ولی اینکه «این اندیشیدن چه ضرورتی دارد، چه چیزی انسان را موظف می‌کند که به این امور بیندیشد و چه نتیجه‌ای در پی این اندیشیدن است یا به عبارت دیگر، به دنبال تحصیل کدام مطلوب اندیشیدن لازم می‌آید» اموری است که وی برای آنها پاسخی ندارد. با توجه به ضرورت اندیشیدن به اندیشیده .... یعنی هستی و از یک سو و اینکه هر انسان، خواه اصیل و خواه غیر اصیل رفتار کند، از هر جنس و طبقه و نژاد که باشد، دازاین است (احمدی، ص ۲۶۸-۲۶۲)



نیچه نظریه‌های مربوط به تکامل انسان را تحت تأثیر داروین درک و در این رابطه اظهار می‌کند: « سابقاً احساس شکوه و عظمت انسان را با اشاره به منشأ الهی وی جستجو می‌کردند؛ اکنون این روش راهی ممنوع است، زیرا در آستانه پیدایش انسان، میمون ایستاده است». او در فکر است که آیا آدمی باید در جهت مخالف تلاش کند و امیدوار باشد « راهی که بدان می‌رود باید به عنوان دلیلی بر شکوه و عظمت او و نزدیکی‌اش با خداوند به حساب آید؟». پاسخ نیچه این است که در پایان این راه «خاکستر آخرین انسان قرار دارد». هرگز نمی‌توانیم به قلمرو بالاتری قدم بگذاریم. به ما گفته می‌شود که چیز فراتری وجود ندارد که به خاطرش بتوانیم تلاش کنیم، یعنی چیزی بیش از مورچه و گوش خزک که بتواند با همنشینی با خداوند به زندگانی جاوید دست یابد (نیچه، ص ۵۵).

نیچه در آخرین جمله کتاب *تبارشناسی اخلاق* چنین اظهار نظر می‌کند که در این حال، یک خواست معطوف به هیچ (که حاصل آرمان زهد است) وجود دارد که بیزاری از زندگی را به دنبال دارد ولی به هر حال، یک خواست است و آدمی ترجیح می‌دهد هیچ را بخواهد تا آنکه هیچ نخواهد! (همان، ص ۲۱۴). از نظر نیچه، قدرت، ارتباط خاصی با خوشبختی انسان‌ها دارد، حتی اگر انسان تمام احتیاجات مادی خود را داشته باشد، باز این دیو حب قدرت در دل و جان او جای دارد و حاضر است برای تصاحب قدرت هر چیز دیگری را فدا کند، چون در این حال، احساس رضایت و خوشی خواهد کرد. انسانی که دارای قدرت باشد می‌تواند درک کند و درک می‌کند که این دنیا ارزش زیستن دارد (کلارک، ص ۱۷۹).

از این رو، نیچه معتقد بود که زندگی نیاز به قدرت‌خواهی دارد تا بدان جهت دهد. چون نمی‌توانیم هیچ آرمانی برای زندگی کشف کنیم، مجبوریم این آرمان را خلق کنیم. بنابراین، قدرت‌خواهی مفهومی وسیع‌تر از صرف شور و اشتیاق تسلط یافتن بر دیگران است. این مفهوم همچنین متضمن اذعان به این مطلب است که نمی‌توانیم اجازه دهیم همه انگیزه‌ها و امیال ما آزادانه حکومت کند. انسان قوی به حد کافی بر خویش تسلط است. اما مفهوم طلب قدرت و



استیلا بر دیگران مفهومی نگران کننده است. بدون قید و بندهای اخلاق سنتی، دورنمای افراد قوی، هر چقدر هم که قهرمان باشند، از آنجا که با افراد ضعیف درمی‌افتند، تنها می‌تواند وحشت آور باشد.

در جهان قدیم گفتاری بود به این مضمون که «آدمی باید خود را بشناسد». به نظر نیچه، چون ما «خود» مشخص و معینی برای شناختن نداریم، پس جای تعجب نیست که او این سخن را با این سفارش جایگزین ساخت که «خود را اراده کن ...». بنابراین، هر چیزی برای ما ممکن است. ما قوانین خود را به وجود می‌آوریم و به معنای حقیقی کلمه آنها را خودمان می‌سازیم (نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۳۵۵-۳۵۴).

خلاصه اینکه از نظر نیچه انسان برتر که ماهیتی زمینی دارد خود ارزش آفرین است و به مبارزه با ارزش‌های کهن می‌پردازد او خود را ملاک و مبنای ارزش‌ها می‌داند و دارای روحی خلاق و آفرینشگر است. از این رو، او بیان می‌کند که: «یک دستگاه اخلاقی یکسان و جهانگیر و مطلق را باید دور انداخت» (ایمانی و کرامتی، ص ۱۱۲).

د. انسان محصول گفتمان

فلاسفه پست مدرن هر معنایی را که بخواهد انسان را در یک قاعده مشخص تعریف کند، به شدت رد می‌کنند. انسان در این نگاه دارای هیچ موضع ثابت و مشخصی نیست، زیرا از درون چیزی برای ثابت ماندن ندارد. آنها متأثر از دیدگاه‌های میشل فوکو و آموزه‌های کهن که روح را در زندان بدن می‌شناختند، اشتباه می‌دانند، به نظر او این بدن است که در زندان روح قرار دارد. «این روح واقعی، دیگر جوهر ثابت و ماندگاری در انسان نیست. چیزی است که بدن را در کشاکش روابط قدرت و دانش و در چرخ دنده فناوری سیاسی بدن به اسارت خود درآورده است.

انسانی که از او برای ما سخن می‌گویند و ما را به آزادی‌اش فرا می‌خوانند، پیشاپیش در خودش معلول انقیادی به مراتب عمیق‌تر از خویش است. روحی که در او ساکن است و به او هستی می‌دهد، خود قطعه‌ای است که بر بدن

تسلط دارد. روح معلول و ابزار کالبد شناختی سیاسی است. روح زندان بدن است» (فوکو به نقل از میلر، ص ۴۲). از این رو مدل انسان شناختی که فوکو، ارائه می‌دهد طرح واردهای از یک سوژه مطیع<sup>۳</sup> است (درفیوس و دیگران، ص ۲۰).

مسئله اصلی در نگاه فوکو به انسان این است که چگونه انسان‌ها به واسطه قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت و دانش، به عنوان سوژه و ابژه تشکیل می‌شوند؟

روابط قدرت و دانش بدن‌ها را محاصره می‌کنند و با تبدیل آنها به موضوعات دانش، آنها را مطیع و منقاد می‌سازند. با وقوع تحولات اساسی در کردارهای مجازات و با محور تنبیه بدنی در ملاعام و ایجاد نظام جزایی جدید، روح جای بدن را به عنوان موضوع اصلی مجازات می‌گیرد. هر چند باز هم بدن همچنان موضوع حبس و مجازات و مراقبت است. فوکو همچنین بیان می‌کند با پیدایش شیوه خاصی از انقیاد، انسان به عنوان موضوع دانش پدید می‌آید. روابط قدرت، بدن را مطیع و مولد و از لحاظ سیاسی و اقتصادی مفید می‌سازند. چنین انقیادی به واسطه فناوری سیاسی خاصی صورت می‌گیرد. فناوری سیاسی بدن، مجموعه تکنیک‌هایی است که روابط قدرت، دانش و بدن را به پیوند می‌دهند. تأکید فوکو بر انتشار فناوری‌های قدرت و روابط آنها با پیدایش اشکال خاصی از دانش یعنی علوم انسانی است. در اینجا روابط تاریخی مختلف میان اشکال دانش و اشکال اعمال قدرت بررسی می‌شوند. قدرت مولد معرفت و دانش است و آنچه ما به عنوان درست و نادرست می‌شناسیم یعنی مفهوم حقیقت و خطا، دقیقاً در حوزه سیاسی شکل می‌گیرد، بحث قدرت در مبحث هستی‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد (فوکو، ص ۴۵).

به سخن فوکو «خودپروری» اصل اساسی اخلاق در یونان بود یعنی در آنجا بر زهد فردی و تشدید روابط فرد با خود تأکید می‌شد که از آن طریق فرد به صورت سوژه اعمال خود درمی‌آمد، اما در عصر امپراطوری روم ضعف فرد در غلبه بر شهوات خود مورد تأکید قرار گرفت و بدین سان تحولی در تصور فرد

به عنوان سوژه اخلاقی رخ داد. به تدریج قانونگذاری جای هنر تمشیت زندگی جنسی را می‌گیرد. حقیقت در کردارهای انضباطی پدیدار می‌شود و اندیشه فرمانبرداری از قانون و قدرت روحانی پیش می‌آید. همین خود، رشته پیوند اخلاقی جنسی امپراطوری روم با عصر مسیحیت و تمدن غربی را تشکیل می‌دهد (دریفوس و دیگران، ص ۲۴).

به طور کلی می‌توان گفت، فوکو درصدد ایجاد دیدگاهی در خصوص تربیت انسان است که در قلمرو آن آگاهی انسان از اریکه به زیر می‌آید. وی در دیرینه‌شناسی تحلیل مفهوم گفتمان را در پیش روی دارد و بحث را به درون گفتمان کشانده است و چه بسا برای درک هدف زندگی انسان در دیدگاه فلاسفه پست‌مدرن به تاسی باید معتقد شویم که ارتباط میان واژه‌ها و چیزها در عصر جدید به ظهور پدیده معرفت‌شناسانه جدیدی موسوم به انسان انجامیده است؛ چرا که از منظر وی انسان چیزی جز محصول گفتمان در عصر حاضر نیست (فوکو، ص ۳۴) و هدف زندگی او نیز محصور در این گفتمان‌ها خواهد بود و وابسته به عوامل گفتمانی و خارج از حقیقت انسانی است.

#### ه. طبیعت تاریخی انسان

فلاسفه پست‌مدرنی مانند ریچارد رورتی، فیلسوف معاصر امریکایی، در صف اول

کسانی قرار داشتند که در وجود طبیعت غیر تاریخی انسان تردید کرده‌اند. او متذکر نزاع میان افلاطون و نیچه در باره اینکه ما واقعاً چگونه‌ایم می‌شود و این را مشخصاً مناقشه‌ای می‌داند در باب اینکه آیا انسان‌ها جزء افزوده و امتیاز خاصی از قبیل عقلانیت یا نفس روح دارند که ما را از لحاظ وجودی در مقوله-ای متفاوت از حیوانات قرار دهد. هر چند به نظر رورتی علاقه به این پرسش که طبیعت انسان چیست کمتر شده است. او بیان می‌کند که ما خیلی کمتر از اجدادمان به طور جدی به داشتن نظریه در باب طبیعت انسان مایلیم، خیلی کمتر مایلیم وجودشناسی یا تاریخ یا شناخت عادات و رسوم را راهنمای حیات بدانیم، ما تمایل کمتری برای طرح پرسش وجودشناسانه ما چیستیم داریم چون شاهدیم که درس اصلی تاریخ انسان‌شناسی، انعطاف‌پذیری فوق‌العاده ماست.

همچنین از سوی دیگر، رورتی به عنوان یک پراگماتیست تعاریفی را برمی-گزیند که کارایی داشته باشد (باقری و خوشخویی، ص ۵۶).

بنابراین نظر او این است که به جای اینکه نگران پرسش‌های مابعدالطبیعی بی تناسب و بی ارتباط باشیم باید با این مسئله علمی روبه‌رو شویم که ما چه چیزی می‌توانیم از خود بسازیم. او همچنین مفهوم حقوق بشر را بیشتر بر مبنای واقعیات تاریخی قرار می‌دهد تا توجیهات مابعدالطبیعی. ادعای او این است که چیزی از سنخ گزینش اخلاقی آدمیان را از حیوانات جدا نمی‌کند مگر واقعیات محتمل و تاریخی عالم واقعیات فرهنگی. طبیعت کلی انسان وجود ندارد تنها تاریخ‌های مختلف هست که ما را به شیوه‌های مختلف شکل می‌دهد و اهداف زندگی انسان نیز ریشه در این تاریخ‌ها دارد نه در طبیعت او، بنابراین اهداف تربیتی در هر موقعیتی به گونه‌ای متفاوت و با ماهیت ازلی انسان بی ارتباط است.

و. انسان و نیروهای اجتماعی و سیاسی

فلاسفه پست‌مدرن به انسان‌گرایی بدبین هستند، زیرا از نظر آنها انسان‌گرایی عناصر ناساز و متفاوت را حذف می‌کند. آنها سوژه را از مقام سامان‌دهنده معرفت خلع می‌کنند و در کنار عناصر دیگر می‌نشانند. به عقیده آنان سوژه نه یک هستی ثابت و برتر است، که محصول نیروها و بازی‌های اجتماعی و سیاسی است (لیوتار، ص ۵۶)، از این رو، معرفی الگوهای بشری دیگر نه ممکن و نه مطلوب است. غایت زندگی هر فرد به سعی و جدیت خودش بستگی دارد، اما خود یک جزیره پرت و مجزا نیست، بلکه همواره در شبکه پیچیده ارتباطی و قواعد بازی-های زبانی، قدرت و تحرک قابل قبول دارد، بی آنکه منفعل محض باشد. کودک انسان ماهیت معین ندارد، در انتخاب ماهیت خویش نیز کاملاً مختار نیست. او با انتخاب بازی‌های زبانی، مشروط به نقشی است که عبارات بازی‌ها تعیین می‌کنند؛ به تعداد عبارات جهان داریم و او با ایفای نقش در هر عبارت، هویتی تازه می‌یابد (لیوتار، به نقل از احمدی، ص ۱۲۸-۱۲۷).

در همین راستا لیوتار قواعد اخلاقی ازلی، ابدی، مقدس و کلان را نفی می‌کند، اما این به معنای فقدان قواعد و تعهدات اخلاقی نیست. اخلاق نیز یک

بازی زبانی با قواعد موقتی است که در بستر ارتباط اجتماعی شکل می‌گیرد. هر بازی تعهدات اخلاقی را به فرد تحمیل می‌کند، اما منبع واقعی تعهد، خود فرد است که با انتخاب هر بازی به قواعد آن متعهد می‌شود. پوچ‌گرایی اخلاقی نیز عملاً ممکن نیست (فانی، ص ۶۸)؛ بودن یعنی بازی کردن. پرسش از چیستی هدف زندگی انسان، خود به واسطه بازی ارتباط، ممکن است. پس پوچ‌گرا لااقل باید به قواعد بازی ارتباطی متعهد شود. تأمل عقلانی و اخلاقی در بازی‌ها و شنیدن صدای «دیگران» بخش جدایی‌ناپذیر گرایش اخلاقی است، اما هر چیز عقلانی، اخلاقی نیست؛ تبهکاران خطرناک، برای اعمال خود دلایل عقلانی می‌تراشند. به جای عقل مدرن، بازی‌های زبانی هنجارها را تعیین می‌کند و اجتماع بازیکنان به جای آرمانشهر می‌نشینند. اخلاقی‌ترین و عادلانه‌ترین بازی آن است که امکان طرح و اجرای بیشترین بازی‌ها را فراهم کند و ضمن بیان امر ناگفتنی حامی نزاع علیه کلیت باشد.

اهداف تربیتی فلاسفه پست مدرن

همان‌گونه که پیشتر بیان شد برای تدوین اهداف تربیتی یکی از منابع اساسی دیدگاه فلاسفه و مریبان در باره ماهیت انسان و هدف زندگی است (گریز، ص ۶۵). تحول مفهوم انسان و هدف زندگی او نیز، از دوران مدرن به پست-مدرن باعث تغییر شرایط تربیتی شده است. در واقع در شرایط پست-مدرن بر خلاف دوران گذشته، انسان چیستی خود را از تعریف از پیش تعیین شده‌ای، آن‌گونه که در فلاسفه قبل مطرح بوده یعنی حیوان عقلانی نمی‌گیرد و دارای ماهیتی جهان‌شمول و یکسان نمی‌باشد، بلکه انسان دارای معنایی زمینی است. که محصول گفتمان عصر خویش و بازی‌ها و نیروهای اجتماعی و سیاسی است. در واقع این انسان یا سوژه نیست که عمل می‌کند و حرف می‌زند بلکه فرهنگ است که عامل و سخنگوی اصلی است (Beck, p.3).

با توجه به این تحولات وسیع انتظار است که مفهوم تربیت به‌طوری که بتوان برای آن اصول، روش‌ها و اهدافی ثابت طراحی نمود مورد تردید قرار گیرد، زیرا این مفاهیم به‌جای اینکه ریشه در ماهیت و ذات انسان داشته باشند محصول گفتمان زمانه و

تعیین شده با بازی‌های زبانی هستند و این خود زمینه تناقض‌نمایی است که در افکار فلاسفه پست‌مدرن مشهود است (Liz, p.4). این تناقض آن است. در این دیدگاه انسان دیگر دارای معنا، حقیقت و ذاتی ثابت و ارزشمند نیست، اما آیا می‌توان نظام تربیتی مشخصی که دانش‌آموزان را به سمت اهداف انسانی سوق می‌دهد شکل داد و آیا این نظام می‌تواند اهداف مشخصی را برای انسان‌های متفاوت مشخص کند و سرانجام آنکه چه کسی مجوز تعیین هدف تربیتی را در یک اجتماع داراست، چه کسی در عین حال که در یک گفتمان قرار دارد می‌تواند از بالا هدفی را برای انسان‌های دیگر تعیین نماید.

از دیدگاه فلاسفه پست‌مدرن هدف زندگی انسان شکستن ارزش‌های گذشته

و

ارزش‌آفرینی دوباره است به‌طوری‌که فرد خود را ملاک و مبنای ارزش‌ها بداند و بر همین مبنا هدف غایی زندگی انسان رسیدن به مقام انسان برتر است که با بهبود بخشیدن به نوع انسان و بهسازی بشریت به دست می‌آید. نیچه در *آنگ انسان* می‌نویسد: آخرین چیزی که من نویدش را می‌دهم بهبود بخشیدن به نوع انسان است (صفدری، ص ۲۴). نیچه می‌گوید: «انسان برتر موجودی زنده و با قدرت است چونان فردی سرباز و جنگجو و باید به قدرت خویش ایمان داشته باشد و چهره قوی خود را نشان بدهد و باید آنچه را می‌پسندد و تمایل به قدرتش اقتضا می‌کند، انجام بدهد» (نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۲۷). از این رو انسان برتر ارزش‌آفرین است و به مبارزه با ارزش‌های کهن می‌پردازد. او خود را ملاک و مبنای ارزش‌ها می‌داند. بنابراین این هدف نیز هرگز در یک نقطه معین نمی‌ایستد و حرکت مدام را مقصد و معنای زندگی انسان یعنی انسان برتر می‌داند.

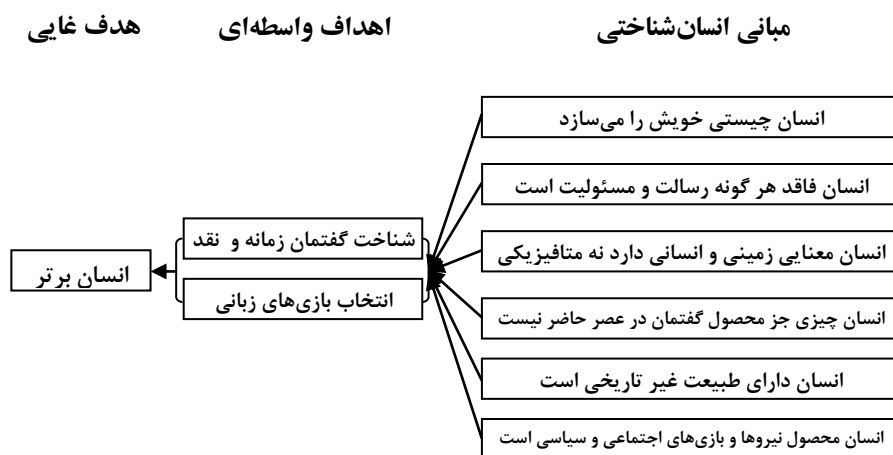
از سوی دیگر، همان‌گونه که در مبانی انسان‌شناختی ذکر گردید انسان چیزی جز محصول گفتمان عصر خویش نیست. بنابراین انسان برتر در این دیدگاه انسانی است که گفتگوی غالب زمان خود را بشناسد و گرفتار امواج گفتمانی نشود. انسان برتر انسانی است که اخلاق از درون او بجوشد یعنی آنکه آزادانه

آنها را بپذیرد و انجام دهد و از روی اختیار به آن عمل کند. به عبارتی دیگر واجد خرد فرمسانی اخلاقی باشد. فوکو هم آوا با نیچه بیان می‌کند که انسان برتر نقاب‌بردار از چهره سلطه است و مقاومت‌گرایی و سلطه‌ستیزی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اوست (سجادی و علی آبادی، ص ۱۳۷). در همین زمینه، رورتی بیان می‌کند که به جای اینکه نگران مسائل مابعدالطبیعی بی تناسب و بی ارتباط در خصوص انسان باشیم، باید با این مسئله علمی روبه‌رو شویم که ما چه چیزی می‌توانیم از خود بسازیم. در نگاه لیوتار غایت زندگی هر فرد به سعی و جدیت خویش بستگی دارد، اما خود یک جزیره پرت و مجزا نیست، بلکه همواره در شبکه پیچیده ارتباطی و قواعد بازی‌های زبانی قدرت و تحرک قابل قبول دارد، بی آنکه منفعل محض باشد (لیوتار، ص ۸۲).

با توجه به نظر فلاسفه پست‌مدرن در باره هدف غایی تربیت می‌توان چنین استنباط کرد که، صفات مشخصه و خاص انسان برتر از دیدگاه فلاسفه پست‌مدرن می‌تواند به عنوان اهداف واسطه‌ای تربیت در نظر گرفته شود. اینکه کودک انسان، ماهیت معین ندارد و در انتخاب ماهیت خویش نیز کاملاً مختار نیست. او با انتخاب بازی‌های زبانی، مشروط به نقشی است که عبارات بازی‌ها تعیین می‌کنند؛ به تعداد عبارات جهان داریم و او با ایفای نقش در هر عبارت، هویتی تازه می‌یابد. فعالیت درسی و کار معلم به کجا باید منجر شود؟ با توجه به آموزه‌های فلسفه پست‌مدرن تنها پاسخی که می‌توان به آن داد این است که به آنجایی که بتواند دانش‌آموز را از عنصر «دیگری» فرد دیگر، فرهنگ دیگر مطلع کند. این باز می‌گردد به یکی از ویژگی‌های پست‌مدرنیسم یعنی توجه به عنصر «دیگری».

این نوع مواجه شدن با متون، باید ما را به آنجایی برساند که با عنصر «دیگری» آشنا شویم. از این رو، پست‌مدرنیست‌ها گاهی تعبیر "Pedagogy of Voices" را به کار می‌برند؛ یعنی تعلیم و تربیت مطلوبشان تعلیم و تربیتی است که در آن، صداهای دیگر هم شنیده می‌شود (ژیرو به نقل از فرمینی فراهانی، ص ۱۳۹). اگر فرهنگ

مسلط، در متون درسی اندکی آهسته تر سخن بگوید، صدای پای خرده فرهنگ-ها هم در آن شنیده خواهد شد. در برخی جوامع، گرایش به «تنوع فرهنگی» دیده می‌شود، در این جوامع کوشش بر آن است که متون درسی، متونی باشد که در آن ردپای گرایش‌های مختلف فرهنگی منعکس شود. تعبیر دیگر در این مورد "Pedagogy of borders" است؛ یعنی تربیتی که معطوف به شناخت مرزها و دیدن تفاوت‌ها و دریافتن آنهاست (باقری، ص ۲۳). از طرف دیگر، انسان به خلق ارزش‌ها می‌پردازد و با نقد ارزش‌های گذشته و کهن ارزش‌هایی نو ایجاد می‌کند. این پویایی مدام است که انسان برتر همواره با اندیشیدن در هستی گفتمان زمان شناخت بازی زبانی و نقد آن و سپس ارزش آفرینی همواره طی می‌کند. از اینرو اهداف واسطه‌ای تربیت انسان برتر را می‌توان در شناخت گفتمان زمانه و نقد آن و انتخاب بازی‌های زبانی خلاصه نمود. به‌طور کلی، می‌توان چگونگی ارتباط مبانی انسان‌شناسی، اهداف واسطه‌ای و هدف غایی از نگاه پست مدرن را، به‌صورت شماتیک در قالب نمودار زیر به نمایش گذارد:



انتقادهای وارد بر اهداف تربیتی فلاسفه پست مدرن از جمله انتقادهای اساسی وارد بر اهداف تربیتی فلاسفه پست مدرن، باید به ناکارآمدی این اهداف در حوزه عمل اشاره کرد. این ناکارآمدی ناشی از برخی



اشکالات اساسی نهفته در این دیدگاه‌هاست، که به برخی از این نکات ذکر می‌شود:

۱. عدم پذیرش دیگری به عنوان هدایتگر جریان تربیت: آنچه در این مقاله به عنوان اهداف غایی مطرح شد یعنی انسان برتر اگر چه می‌تواند به عنوان هدف زندگی انسان در نظر گرفته شود؛ اما مانند سایر نظام‌های فکری نمی‌توان این هدف را به منزله هدف یک نظام تربیتی در نظر گرفت، زیرا در صورتی که یک دانش-آموز بخواهد خود به‌طور فردی به هدف غایی تربیت دست یابد، باید این مسیر را به تنهایی و بدون هدایت دیگری ببیند، زیرا به عنوان مثال ارزش-آفرینی و خودفرمانی اخلاقی بدون هدایت دیگری و حضور او امکان‌پذیر نیست و هیچ برنامه‌ریز یا مربی در یک نظام تربیتی قادر به فرا رفتن از گفتمان زمانه و ارائه آنها به دانش‌آموزان نیست و این وظیفه صرفاً نوعی فعالیت خود-جوش از سوی فرد است نه هدف یک نظام تربیتی. بنابراین این اهداف در عمل عقیم مانده و با تربیت قابل جمع نیستند.

۲. وجود ابهام و نسبی‌گرایی در بیان اهداف تربیتی: با توجه به پیچیدگی نظریات فلاسفه دوران پست‌مدرن و عدم اعتقاد آنها به کاهش موضوعات به یک معنای واحد، هرگز نمی‌توان نوعی همسویی میان نظریات فلاسفه پست‌مدرن در باره تفسیر آنها از اهداف تربیتی مانند ابرانسان داشت.

۳. وجود تناقض میان اهداف و لوازم تربیتی: با توجه به اهداف تربیتی مستخرج از دیدگاه‌های فلاسفه پست‌مدرن می‌توان تناقضاتی را میان شرایط تربیت و اهداف مورد تأکید فلاسفه پست‌مدرن یافت، از جمله این تناقضات به ویژه در اهداف واسطه‌ای یعنی شناخت گفتمان زمانه و نقد آن و انتخاب بازی‌های زبانی دیده می‌شود، زیرا برای رسیدن به این هدف وجود پیش‌نیازهایی ضروری به نظر می‌رسد، زیرا انتقاد از ذهن خالی بر نمی‌خیزد. این درحالی است که این فلاسفه در باره دوران کودکی مسکوت می‌باشند.

۴. عدم توجه به اهداف معنوی زندگی انسان: مهم‌ترین انتقادی را که می‌توان بر این اهداف وارد کرد، عدم توجه این دیدگاه‌ها به جنبه‌های برتر زندگی انسان و در واقع اهداف معنوی زندگی او است. همانگونه که قبلاً نیز بیان گردید این



نمی‌کند. به زعم وی آنچه اهمیت دارد در راه بودن است، نه روی به مقصدی خاص داشتن و تلاش برای حصول آن و از این نظر با هگل همراه است که بدون راه‌هایی که به سوی مقصد پیش می‌روند، مقصد در خود مرده و بی‌روح است در راه اندیشه آنچه مورد توجه است، راه است و محتوای اندیشه کمتر اهمیت دارد.

بنابراین می‌توان چنین استنباط کرد که وظیفه اصلی انسان مسؤل، اندیشیدن است، اندیشیدنی به هستی خویش. در همین راستا فردریش نیچه نیز در ارتباط با حقیقت انسان امکان مقولات معین و ثابتی را که در واقعیت پویا به کار آید، انکار کرد. به نظر او، همه احکام باید از چشم‌اندازهای متفاوت در باره عالم - عالمی که پیوسته در حال تغییر است - به دست می‌آید و هر تلاشی برای اعتقاد به نظم و هدفمندی گمراه‌کننده خواهد بود. مسئله اصلی در نگاه فوکو به انسان این است که چگونه انسان‌ها به واسطه قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت و دانش، به عنوان سوژه و ابژه تشکیل می‌شوند. به‌طور کلی می‌توان گفت فوکو در صدد ایجاد دیدگاهی در خصوص انسان است که در قلمرو آن آگاهی انسان از اریکه به زیر می‌آید و در دیرینه شناسی تحلیل مفهوم گفتمان را در پیش روی دارد و بحث را به درون گفتمان کشانده است.

رورتی نیز به عنوان یک پراگماتیست تعاریفی را بر می‌گزیند که دارای کارایی باشد، بنابراین نظر او این است که به جای اینکه نگران مسائل مابعد الطبیعی بی‌تناسب و بی‌ارتباط باشیم باید با این مسئله علمی روبه‌شویم که ما چه چیزی می‌توانیم از خود بسازیم و لیوتار سوژه انسانی را از مقام سامان‌دهنده معرفت خلع می‌کند و در کنار عناصر دیگر می‌نشانند. به عقیده وی سوژه نه یک هستی ثابت و برتر، که محصول نیروها و بازی‌های اجتماعی و سیاسی است. از این رو می‌توان چنین استنباط کرد که غایت تربیتی انسان رسیدن به مقام انسان برتر است، انسانی که ارزش آفرین است و به مبارزه با ارزش‌های کهن می‌پردازد، او خود را ملاک و مبنای ارزش‌ها می‌داند بنابراین

این هدف نیز هرگز در یک نقطه معین نمی ایستد و حرکت مدام را مقصد و معنای زندگی انسان یعنی انسان برتر می داند.

بنابراین اهداف واسطه‌ای این هدف غایی را می توان خلق ارزش‌هایی دانست که با نقد ارزش‌های گذشته و کهن ارزش‌هایی ایجاد می‌شود. این پویایی مدام است که انسان برتر همواره با اندیشیدن در هستی گفتمان زمان شناخت بازی زبانی و نقد آن همواره طی می‌کند. یعنی شناخت گفتمان زمانه و نقد آن، انتخاب بازی‌های زبانی و در نهایت رسیدن به مرحله انسان برتر یعنی ارزش آفرینی و خود فرمانی اخلاقی است. اما

همان گونه که اشاره شد، از منظر تربیتی می توان انتقادهای اساسی را بر اهداف تربیتی فلاسفه پست‌مدرن وارد کرد، که منجر به ناکارآمدی این اهداف در عرصه عمل شده است، این ناکارآمدی بر گرفته از برخی اشکالات اساسی نهفته در این دیدگاه‌هاست که برخی از آنها عبارت‌اند از: عدم پذیرش دیگری به عنوان هدایتگر جریان تربیت وجود ابهام و نسبی گرایی در بیان اهداف تربیتی وجود تناقض میان اهداف و لوازم تربیتی و عدم توجه به اهداف معنوی زندگی انسان که با توجه به آن می توان گفت، این اهداف فاقد جامعیت در تربیت بوده و نمی توانند به به نیازهای روحی انسان پاسخ دهند.

توضیحات

۱. مفهوم پست مدرنیسم در این مقاله، دیدگاه‌های برخی از فلاسفه در نقد

مدرنیسم

است.

2. Dasein

3. compliant subject

منابع

احمدی، بابک، هایدگر و پرسش‌های بنیادین، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.  
ایمانی، محسن و معصومه کرامتی، "تبیین و نقد نظریه انسان برتر نیچه و دلالت-  
های آن در

تعلیم و تربیت، تهران، مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی، سال ۳۷، شماره ۲،  
ص ۱۲۸-۱۰۷، ۱۳۸۶.

باقری، خسرو، دیدگاه‌های جدید در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶.  
باقری، خسرو و منصور خوشخویی، "انسان از دیدگاه پراگماتیسم جدید (ریچارد  
رورتی)"، نشریه علمی و پژوهشی علوم انسانی، دانشگاه الزهراء، تهران، سال ۱۲،  
شماره ۴، ص ۴۲-۱۷، ۱۳۸۱.

تریگ، راجر، دیدگاه‌هایی در باره سرشت آدمی (رویکردهای تاریخی)، جمعی  
از

مترجمان، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.  
دریفوس، هیوبرت و رایینو پل، میشل فوکو، فراسوی ساختگرایی و  
هرمنوتیک، ترجمه کک، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.

سجادی، سید مهدی و ابوالفضل علی آبادی، "مقایسه دیدگاه‌های اخلاقی کانت  
و

فوکو"، فصلنامه تعلیم و تربیت، شماره ۹۳، ص ۸۶-۷۱، ۱۳۸۶.  
شریعتمداری، اصول تعلیم و تربیت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.  
صفدری، بهروز، زرتشت نیچه، تهران، نشر فکر روز، ۱۳۷۸.  
فانی، حجت الله، "دلالت‌های تربیتی دیدگاه پست مدرنیستی لیوتار و نقد آن"،  
تهران،

فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، شماره ۹، ۶۶-۸۷، ۱۳۸۳.  
فرمهبینی فراهانی، محسن، پست مدرنیسم و تعلیم و تربیت، تهران، نشر آبیژ، ۱۳۸۳.  
فوکو، میشل، دانش و قدرت، ترجمه محمد ضیمران، چ ۲، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.  
لیوتار، ژان فرانسوا، وضعیت پست مدرن، ترجمه حسنعلی نوروزی، تهران، گام  
نو، ۱۳۸۳.

مک کواری، جان، مارتین هایدگر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی،  
تهران، گروس،  
۱۳۷۶.

- مگی، براین، مردان اندیشه، پدیدآوردگان فلسفه معاصر، ترجمه عزت السادات فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- \_\_\_\_\_، فلاسفه بزرگ - آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه عزت الله فولادوند، چ ۳، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۵.
- میلر، پیترو، سوژه استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانزاده، تهران، نشر \_\_\_\_\_، نی، ۱۳۸۴.
- نیچه، فریدریش ویلهلم، چنین گفت زرتشت؛ کتابی برای همه کس و هیچ کس، ترجمه \_\_\_\_\_، داریوش آشوری، چ ۱۹، تهران، آگه، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه، ۱۳۷۷.
- وال و ورنو، ژان و روژه، تگاهی بر پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه \_\_\_\_\_، مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.
- هایدگر، مارتین، درآمد وجود زمان، ترجمه منوچهر اسدی، تهران، پرسش، ۱۳۷۶.

- Beck, Clive, *Postmodernism, Pedagogy, and Philosophy of Education*, Ontario Institute for Studies in Education, 2004 .
- Clark, Maudemarie, *Nietzsche, Freidrich*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, 1998.
- Gabbard, David A., et al. *Knowledge and Power in the Global Economy: Politics and Rhetoric of School Reform*. Ed. David A. Gabbard.
- Liz, Jackson *Nietzsche and the Paradox of Postmodern Education*. *Philosophical Studies in Education* -/Volume 38, 2007.
- Ozmon Howard A. and Samuel M. Craver, *Philosophical Foundations of Education*.th Ed. Columbus: Merrill Prentice Hall, 1976.

## AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No.23/ Summer 2010

Proprietor

Shahid Beheshti University  
Faculty of Theology and Religious Studies

**Director**

Hassan Saeidi, PhD

**Editor-in- chief**

Mohammad Ali Sheykh, PhD

**Executive Manager**

Zakaria Baharnezhad, PhD

**Advisory Panel**

*Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbaryan, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD*

**Reviewers**

*Amir Abbas AliZamani, PhD; Zakaria Baharnezhad, PhD; Mohammad Kazem Dezfouliyan, PhD; Ghorban Elmi, PhD; Saeid Hanai Kashani, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Einollah Khademi, PhD; Mohammad Reza Marandi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Seyyed Mohammad Esmaeil Seyyed Hashemi, PhD; Mohammad Ali Sajadi i, PhD; Ahmad Vaezi, PhD*

**Translator**

Ali Asghar Nosrati

**Executive Editor**

Forough Kazemi

**Typesetter**

Maryam Mirzaie

**Address**

*"Ayeneh Ma'refat" Office, Faculty of Theology and Religious Studies,  
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

**Postal Code**

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

**Tel.Fax** :+98-21-22431785    **Tel:**+98-21-29902527

**Print & Binding:** *Shahid Beheshti University Printing House*

**Note:** *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

*Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form*

**www.SID.ir**  
**www.magiran.com**  
**www.noormags.com**  
**www.srlst.com**

Printed in :1390



## ABSTRACTS

- Examining the Issue of Instauration in Islamic Philosophy, Laleh Haghghat, PhD* 5  
*Sedigheh Mirzaii*
- Personal Unity of Being as Reflected in Mystical Allegories, Mohammad Nasiri, PhD* 7
- The Foundationalist Approach in Producing Religious Science, Hamid Faghfour* 9  
*Maghrebi, PhD*
- Revelation from Molla Sadra's Perspective, Mohsen Amiq* 11
- Analysis of the Relationship between Methodological and hilosophical Hermeneutics* 13  
*and the Interpretation of the Holy Quran, Alla Tourani, PhD Monireh Soltan Ahmadi*
- The Monotheistic Idea in Sanai's Works, Khodabakhsh Assadolahi, PhD* 15
- A Review of the Foundations of Post-Modern Philosophical Views on Human Beings* 17  
*and Their Implications for the Educational System, Tahereh Javidi Kalateh Jafar*  
*Abaadi, PhD, Marziyeh Aali*

بررسی مسئله جعل در فلسفه اسلامی، دکتر لاله حقیقت - صدیقه میرزایی  
۱

وحدت شخصی وجود در آینه تمثیل‌های عرفانی، دکتر محمد نصیری  
۲۷

رویکرد مبنایگرا در تولید علم دینی، دکتر حمید فغفور مغربی  
۵۳

وحشی‌شناسی ملاصدرا، محسن عمیق  
۸۹

تحلیلی بر رابطه هرمنوتیک روشی و فلسفی با تأویل و تفسیر قرآن کریم،  
۱۱۵

دکتر اعلا تورانی - منیره سلطان احمدی

اندیشه توحیدی در آثار سنایی، دکتر خدابخش اسداللهی  
۱۳۷

مبانی انسان‌شناسی پست مدرنیسم و دلالت‌های تربیتی آن،  
۱۶۵  
دکتر طاهره جاویدی کلاته جعفرآبادی - مرضیه عالی

## Examining the Issue of Instauration in Islamic Philosophy

Laleh Haghghat, PhD\*  
Sedigheh Mirzaii\*\*

### Abstract

There is no trace of instauration in pre-Islamic era. Its origins can be seen in Sheikh-o Raees era, though he did not deal with this issue in a comprehensive way. Some believe that this issue can be originated in the statements attributed to Sheikh-e Eshragh's in which he has dealt with it in an implicit ambiguous way. Of course, it should be mentioned that the first scholar who has dealt with this issue in a clear accurate way is Mirdamad and later his student Molla Sadra who has introduced this issue in an independent manner. The term 'instauration' has different meanings in the holy Quran, terminological studies and philosophy and has been divided into different classifications, which are discussed in this article.

---

\* Shiraz University shaghayegh\_sh69@yahoo.com

\*\* Shiraz University esm5000@yahoo.com

It should be mentioned that differences in perspectives in this regard have had an impact on other philosophical issues including self-subjectivity, God subjectivity, and etc.

**Key Terms:** *instauration, simple instauration, composite  
instauration, being, essence, becoming, separate  
accidents, connective being*

## **Personal Unity of Being as Reflected in Mystical Allegories**

Mohammad Nasiri, PhD\*

### **Abstract**

The present article is concerned with the study of the most important mystical allegories in order to delineate what Muslim mystics mean by the unity of being. According to Muslim mystics, truth consists in one simple whole, which is identified with God. These beings are existent in one sense and non-existent in another. It is not the case that other beings are absolutely nonexistent; nor is it the case that God is identified with other

beings. In fact, by 'being' we mean the being of God with other beings as His manifestations.

---

\* University of Religions and Religious Schools adyan.nasiri@yahoo.com

As is pointed out by Imam Reza (PBUH), they can be compared to reflections in the mirror, waves arising from the sea, or the lights, which appear in different colors in different colorful glasses.

**Key Terms:** *Islamic mysticism, the unity of being, monotheism, the personal unity of being, allegory.*

## **The Foundationalist Approach in Producing Religious Science**

Hamid Faghfour Maghrebi, PhD\*

### **Abstract**

In the ‘foundationalist’ approach, religious sciences are supposed to replace the different modern sciences that human beings have developed through the four methods: experimental, intellectual, intuitional and historical. These sciences are developed by drawing on scriptures consistent with their values and by changing the major assumptions of the modern sciences using different methods and then present them as substitutes for modern sciences. Basically, talking about religious sciences makes no sense without a comprehensive study of the kind of relations between the Islamic propositions and the modern sciences. Our answers to the following questions: Is there something as Islamic economics?

---

\* Foundation for Quranic Research in Religious Schools and Universities  
hfmaghrebi@yahoo.com

What kind of relations are there between the economical proposition in the holy Quran and those of modern economics? And similar questions about psychology, sociology, and etc. will depend on our view of religious science.

This Foundationalist approach asserts that there is a need for religious sciences such as Islamic economics, Islamic psychology, ... and based on

religion and especially Islam religion efforts should be made to establish new sciences which would differ from western sciences (secular sciences).

This article delineates such an approach to religious science and the challenge that lies ahead of such an endeavor.

**Key Terms:** *western science, religion (Islam), religious science, approach, challenge.*

## **Revelation from Molla Sadra's Perspective**

Mohsen Amiq\*

### **Abstract**

Revelation is one of the issues that scholars, especially Muslim scholars, have constantly attended to and considered its different aspects. Sadrol Motallehin has also considered and analyzed its different aspects in his works. What the present article intends to introduce is that, in his analysis, Molla Sadra has adopted a non-verbal approach to revelation, but at the same time, he has also adopted a verbal approach and this is the way through which he has tried to bring the philosophers' and theologians'

points of view closer to each other. The identification of Molla Sadra's views on the essence of revelation and its scope and his views on divine word and explanation of the strengths and weaknesses of this wise theologian's views can help us

---

\* mohsenamigh@yahoo.com

to better understand the quality of his doubt about divine word.

**Key Terms:** *revelation, holy wisdom, divine word, verbal / non-verbal approach, the Book and the Tradition.*

## **The Monotheistic Idea in Sanai's Works**

Khodabakhsh Assadolahi, PhD\*

### **Abstract**

The issue discussed in the present article is the monotheistic idea in Sanai's works. This idea constitutes a major part of most of Moslem mystic poets. The present author has made an effort to delineate the monotheistic idea in three sections. To this end, first monotheism and its types are presented and stipulated that Sanai's purpose in referring to unity of being is its intuitional aspect. In the second section, much like Ibn-e Arabi, the ways of achieving the knowledge of God are discussed in terms of self-knowledge, divine names and attributes, assimilation and purification, affirmation of the creation of servants' deeds. In the third section, five major conditions for the realization of monotheism from Sanai's perspective are mentioned which are as follows: elimination of human determinations, sincerity, trust, mystic individuation and abstraction.

---

\* Mohaghegh Ardabili University      asadollahi@uma.ac.ir

The purpose of this article is to introduce and demonstrate the possibility of praising and getting the knowledge of God Almighty and sharing it with others in such a way that we could confirm assimilation in the presence of purification and purification in the presence of assimilation (just like the Quranic method) especially because the subsequent mystics like Attar and Moulavi have made Sanai the basis of their views and extended his perspective.

**Key Terms:** *monotheism, intuition, divine names and attributes, creating deeds, assimilation and purification.*



## **A Review of the Foundations of Post-Modern Philosophical Views on Human Beings and Their Implications for the Educational System**

Tahereh Javidi Kalateh Jafar Abaadi, PhD\*  
Marziyeh Aali\*\*

### **Abstract**

The present article intends to study the anthropological foundations of some post-modernist philosophers and their implications for setting educational goals. To this end, first the anthropological assumptions of some of the philosophers representative of this school including *Martin Heidegger*, *Friedrich Nietzsche*, *Michel Foucault*, *Richard Rorty* and *Jean-Francois Lyotard* on human nature, human responsibility, non-spiritual human, discursive human, social and political human are examined and then the point is made that, for most of the above philosophers, *Übermensch* is the end of education. This goal is non-spiritual and lacks a spiritual approach to man and his life goals. In addition, this goal

---

\* Ferdowsi University

tjavidi@um.ac.ir

\*\* aali.hm@gmail.com

is not achievable in the framework of an educational system as neither a curriculum developer nor a teacher can move beyond the confines of the discourse of his time and place and so the mentioned goal can only be achieved as a result of someone's self-generated efforts. The lack of due attention to the spiritual life, the contradiction between

goals and means of education, ambiguity and relativism in the educational goals and objectives and the rejection of the other as the navigator of the education procedure are among the most important criticisms raised against the educational implications of the post-modern anthropological theory.

**Key Terms:** *foundations of anthropology, post-modernism, educational goals, Übermensch.*

**Analysis of the Relationship between Methodological and Philosophical Hermeneutics and the Interpretation of the Holy Quran**

Alla Tourani, PhD\*

Monireh Soltan Ahmadi\*\*

**Abstract**

The term ‘hermeneutics’ is defined as the study of interpretation and exegesis. This type of study is divided into philosophical and methodological hermeneutics and in a second categorization the same

study has been divided into author-based and interpreter-based hermeneutics. In this field, the major questions raised are as follows:

1. Is it possible to make any relationship between the holy Quran and hermeneutics?
2. Is it possible to get at an accurate interpretation of the holy Quran without interference of preconceptions?

The present article intends to explain the relationship between the holy Quran and hermeneutics and identifies

---

\* Alzahra University

toran@alzahra.ac.ir

the best hermeneutic methods of interpreting the holy Quran. The adoption of philosophical hermeneutics is not permitted since it leads to the belief in different readings and the extreme impacts of preconceptions and ultimately to relativism. However, the methodological hermeneutics and the author-based and text-based methods are considered the best way of interpreting the holy Quran, which can lead us to the most accurate understanding. Of course, this way requires us to bind ourselves to certain interpretative rules.

**Key Terms:** : *the holy Quran, interpretation, exegesis, hermeneutics, interpreter-based, author-based, philosophical hermeneutics, methodological hermeneutics .*

