



الهیات تطبیقی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

نشریه **الهیات تطبیقی**، براساس نامه شماره ۳/۱۱/۸۰۹ مورخ ۱۳۸۸/۰۵/۱۰ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، دارای اعتبار علمی - پژوهشی است. مجوز فوق براساس عقد تفاهم نامه بین دانشگاه اصفهان و دانشگاه های شیراز، علامه طباطبائی، قم، کاشان، لرستان و یزد صادر گردیده است.

سال هشتم - شماره هفدهم - بهار و تابستان ۱۳۹۶

الهیات تطبیقی

(علمی - پژوهشی)

صاحب امتیاز: معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان

سرپرست: دکتر محمد بیدهندی

مدیر مسئول: دکتر جعفر شانظری

هیأت تحریریه:

دکتر حمیدرضا آیت اللهی	استاد دانشگاه علامه طباطبائی
دکتر محمد ایلخانی	استاد دانشگاه شهید بهشتی
دکتر نصرالله حکمت	استاد دانشگاه شهید بهشتی
دکتر محمد ذبیحی	دانشیار دانشگاه قم
دکتر فروغ السادات رحیم پور	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر عباس زراعت	دانشیار دانشگاه کاشان
دکتر یوسف شاقول	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر جعفر شانظری	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر روح الله عالمی	استاد دانشگاه تهران
دکتر قاسم کاکایی	استاد دانشگاه شیراز

کارشناس اجرایی: زهرا بهشتی نژاد

ویراستار فارسی: ضیایی

ویراستار انگلیسی: مهدی حبیب اللهی

صفحه آرایی: اعظم طغیانی

ناشر: دانشگاه اصفهان

لیتوگرافی و چاپ: انتشارات دانشگاه اصفهان

این نشریه در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام www.isc.gov.ir

بانک اطلاعات نشریات کشور www.magiran.com

سایت اختصاصی نشریه www.uijs.ui.ac.ir/coth

دوآج: فهرست مجلات پژوهشی www.doaj.org

اولریخ: راهنمای بین‌المللی نشریات ادواری ulrichweb.serialssolutions.com

ایندکسکوپرنیکوس (فهرست مجلات برتر) www.journals.indexpennicous.com

ابسکو: میزبان پایگاه‌های اطلاعاتی www.ebscohost.com

نشانی: اصفهان - میدان آزادی - خیابان هزار جریب - دانشگاه اصفهان - حوزه معاونت پژوهش و فناوری - دفتر نشریه الهیات تطبیقی - کدپستی ۷۳۴۴۱-۸۱۷۴۶ تلفن: ۰۳۱-۳۷۹۳۲۶۸۰ دورنگار: ۰۳۱-۳۷۹۳۲۱۷۷ پست الکترونیکی: coth@ui.ac.ir

راهنمای تدوین مقاله و شرایط پذیرش آن
نشریه الهیات تطبیقی دانشگاه اصفهان
(علمی - پژوهشی)

دوفصلنامه علمی پژوهشی الهیات تطبیقی، تازه‌های پژوهشی صاحب‌نظران را منتشر می‌کند تا در دسترس علاقه‌مندان قرار گیرد. بنابراین مقالات ارسالی باید دارای شرایط زیر باشد.

الف - شرایط علمی

۱- مقاله باید دارای اصالت و نوآوری (Original Research) تحلیلی و نتیجه‌های پژوهشی نویسنده یا نویسندگان باشد.

۲- در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شود و از منابع معتبر و اصیل نیز استفاده گردد. توضیح: مقاله پس از دریافت، نخست در هیأت تحریریه بررسی و ارزیابی می‌شود و در صورت داشتن شرایط لازم، برای داوران ارسال می‌گردد. پس از وصول دیدگاههای داوران نتایج و امتیازات کسب شده در هیأت تحریریه مطرح می‌شود و در صورت کسب امتیازات کافی و پذیرش آن، در نوبت چاپ قرار می‌گیرد.

ب- شرایط نگارش

- ۱- مقاله باید از جهت نگارش ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شود.
- ۲- عنوان مقاله باید کوتاه و گویا و شکل ظاهری مقاله به صورت دو ستون باشد.
- ۳- نام نویسنده یا نویسندگان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار و نشانی (Email) نوشته شود (ذکر شماره تلفن مسئول مکاتبات در برگ پیوست نیز لازم است).
- ۴- چکیده فارسی حد اکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.
- ۵- کلید واژه فارسی حداکثر شش کلمه باشد.
- ۶- مقاله باید دارای مقدمه روشن و دقیق باشد به گونه‌ای که خواننده را برای ورود به مبحث اصلی آماده سازد.
- ۷- بیان پیشینه تحقیق از شرایط مقاله است.
- ۸- در متن اصلی مقاله باید موضوع به طور روشن تحلیل شود.
- ۹- مقاله باید دارای نتیجه‌گیری دقیق باشد.
- ۱۰- چکیده انگلیسی حداکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.
- ۱۱- کلید واژه انگلیسی حداکثر شش کلمه باشد.
- ۱۲- نام نویسنده، درجه علمی و محل کار به انگلیسی نوشته شود.
- ۱۳- ارجاعات متن باید داخل پرانتز به ترتیب نام نویسنده، سال و صفحه نوشته شود؛ مثال: (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۵۴).
- ۱۴- منابع و مآخذ پایانی باید به ترتیب زیر باشد:

الف: کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، نام کتاب، نوبت چاپ، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، نام ناشر.

ب: نشریه

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، عنوان مقاله (درون گیومه) نام نشریه، شماره دوره، صفحات مقاله (از ص تا ص).

ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، عنوان مقاله (درون گیومه) نام گرد آورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله (از ص تا ص).

د: سایتهای اینترنتی

نام خانوادگی، نام، (آخرین تاریخ)، عنوان موضوع (درون گیومه)، نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک.

ه: لوح فشرده:

نام خانوادگی، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، عنوان، نام لوح فشرده، محل نشر، نام ناشر.

۱۵- مقاله باید حداکثر ۲۵ صفحه باشد و هر صفحه در ۲۳ سطر تنظیم شود.

۱۶- مقاله باید تحت برنامه word 2010 با قلم Lotus فونت ۱۳، با ثبت نام در سامانه نشریات به دفتر مجله ارسال شود.

۱۷- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ترکیبات خارجی، بلافاصله پس از فارسی آن، درون پرانتز، در متن مقاله نوشته شود.

۱۸- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تایید استاد راهنما را همراه داشته باشد.

۱۹- مقاله نباید در هیچ مجله یا همایشی ارائه شده باشد.

یادآوری ۱: مجله در پذیرفتن یا نپذیرفتن مقاله، همچنین ویراستاری آن آزاد است.

یادآوری ۲: چاپ مقالات به ترتیب مرتبه علمی نویسندگان است.

یادآوری ۳: ارسال مقاله فقط از طریق سامانه نشریات دانشگاه اصفهان امکان پذیر است و به مقالاتی که از طریق پست الکترونیکی و ... ارسال شود، پاسخ داده نمی شود.

همکاران علمی این شماره

دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد بیدهندی
دانشیار دانشگاه امام خمینی قزوین	دکتر عبدالرزاق حسامی فر
دانشیار دانشگاه کاشان	دکتر حسین حیدری
استادیار دانشگاه شهرکرد	دکتر علیرضا خواجه گیر
دانشیار دانشگاه سمنان	دکتر قدرت الله خیاطیان
دانشیار دانشگاه الزهرا	دکتر بی بی سادات رضی بهابادی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر ابراهیم رضایی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر اسماعیل سنگاری
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر جعفر شانظری
استادیار دانشگاه قم	دکتر مرضیه صادقی
دانشیار دانشگاه هنر اصفهان	دکتر مجتبی عطارزاده
استادیار دانشگاه امام صادق	دکتر محمد کاظم فرقانی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر امیر احسان کرباسی زاده
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر علی کرباسی زاده
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهرداد کلانتری
استادیار دانشگاه تهران	دکتر اصغر گذشته
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی گنجور
استادیار دانشگاه محقق اردبیلی	دکتر رضا محمود اوغلی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد مهدی مشکاتی
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی مطیع
استادیار دانشگاه شهرکرد	دکتر امرالله معین
استاد دانشگاه اصفهان	دکتر اصغر منتظرالقائم
دانشیار دانشگاه پیام نور	دکتر ناصر مومنی
استادیار دانشگاه اراک	دکتر علی اصغر میرزایی
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان	دکتر سید حسین واعظی

فهرست مطالب

سال هشتم - شماره هفدهم - بهار و تابستان ۱۳۹۶

- ۲۸-۱..... بررسی تطبیقی رابطه معنای زندگی با فطرت از نگاه علامه طباطبائی و کرکگور.....
مسلم نجفی - سید مرتضی حسینی شاهرودی
- ۴۴-۲۹..... راهکاری برای مواجهه صحیح با دنیای تکنولوژیک مدرن، در مقایسه آرای نصر و فینبرگ.....
سید مرتضی طباطبائی - غلامحسین توکلی
- ۶۲-۴۵..... مراحل آغازین آفرینش عالم از منظر تورات و بررسی آن در تطبیق با قرآن.....
سید مهران موسوی - محمود کریمی
- ۷۶-۶۳..... تبارشناسی انگاره‌های اعتزالی در متون زرتشتی.....
ناصر گذشته - علی رمضان دماوندی
- ۹۰-۷۷..... بررسی برآیند تجربه دینی انسان گرایانه مبتنی بر یگه و مدیتیشن.....
محمدحسین کیانی
- ۱۱۰-۹۱..... تبیین قرآنی - عرفانی احادیث.....
مهدی مطیع - سمیه نادری
- ۱۲۴-۱۱۱..... اثبات شاکله وجودشناسی صدرایی با شالوده خداشناسی در نهج البلاغه.....
سید مهدی امامی جمعه - سپیده رضی
- ۱۳۸-۱۲۵..... تمایز معناشناختی - تاریخی الهیات و مابعدالطبیعه در حکمت سینوی.....
سید محمدعلی دیباجی
- ۱۵۶-۱۳۹..... بررسی تطبیقی آفرینش انسان در اساطیر و ادیان ایران و میانرودان.....
حمید کاویانی پویا
- ۱۷۴-۱۵۷..... خوانش تمدنی بر الهیات مسیحی و الهیات اسلامی با تأکید بر وحدت گرایی و کثرت گرایی.....
مسعود مطهری نسب - علیرضا آقاحسینی - مجتبی سپاهی

The Comparative Study For The Relation Between Innate and The Meaning of Life From Viewpoints of Allame Tabatabaee and Soren Kierkegaard

Muslem Najafi*
Sayyed Murtaza Huseini Shahrudi**

Abstract

The modern human, from one side, by different causes was involved in running away from the devoutness; and from other side, for getting the more freedom in thought and deed, denied essence and innate in human being. But does the human really lacking essence and innate? Can human select every goals and meaning and then any styles of life free from this problem?

Without doubt, purpose and meaning of fortunate life should be setting proportionate to natural structure (for example protection from the equable temperature of body) and instinctive structure (as suitable feeding). But, in addition to nature and instinct, dose human have a innate structure that needs to observe its circumstances for earning happiness?

In Aristotelian philosophy the beings was defined according to their "substance" and accidents (essence and appearance) in ways "complete essential definition" and "complete or defect descriptive definition". For example for human definition it was applied "rational animal" statement and for horse "neighing animal" statement. The assumption of such definitions is accepting "essence" (substance) or special quiddity structure, including natural, instinctive and innate structure in human and other live or no live beings (essentialism). And those people such John Locke and existence philosophies considered the human as a "tabula rasa" or unwritten tablet.

In view of Allame Tabatabaee, that he retrieved it from Islamic tradition and rational and historical documents, because the species of created beings are leaded naturally toward their ideal aims or happiness by God, the human being that was made with innate structure is leading toward resolving the defects and earning the happiness life. Of course the human, because of his free will and power of election, sometimes is ignoring this innate structure and acts opposite it and thus makes damage and misfortune for him. But Kierkegaard, as "the father of existentialism", takes precedence the existence of man on his essence and he originally denies essence, substance and special innate for man.

Allame believed the man have common fortunate and misfortune, because they have common knowledges and tendencies, thus they need common direction, tradition and religion. But Kierkegaard believed the paths of fortunate and misfortunate for men are different, because

* Ph. D. Student of Islamic Teaching Education , Ferdousi University, Mashhad, Iran (Responsible author)

moslem.najafi@yahoo.com

** Professor, Department of Philosophy and Kalam, Ferdousi University, Mashhad, Iran

shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

Received: 23.03.2014

Accepted: 26.12.2016



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

they have not common essence and innate. Every body make his special essence and substance with his free will. He can ellect one of the triple directions or spheres (aesthetic, moral and religious) and anyone shouldnot be fuss and blame.

In view of Allame, the religion and Sharia law that descended from Heaven is compatible with innate and essence of human and fortunate of whole of human depended on following it. But Kierkegaard, as an fideist christian, believed the way of his fortunate and salvation depended on following Holy Book and he has most recommended, pointly or clearly, about following this way.

Allame beliefs that to determine aim and meaning of life without considering the essence and innate is unrealistic deed and harmfull for man's fortunate and safety. But Kierkegaard, in his famous opinion, do not think a limitation about acceptance in electing one of the triple spheres; because he thinks the human is nothing, hollow and pure contingent. However in his non-celebrity opinion, he clearly or explicitly believes the man has a substance and original innate and eventually he respected of his living in religious sphere and maybe his instability in selecting a meaning of life for himself due to such instability and dichotomy in his theory about innate.

In view of Allame the properties of innate matters are non-adventitious public, stableness at the same ability to strenthen and weaken and self-explaining. It is obtained such signs in second view of Kierkegaard.

In most remarks of Allame it is obvious that he believes some innate matters are actually at birth and immediate knwoledge (in presence). And he believes other innate matters are potential. Kierkegaard, in his famous view that repudiates innate and substance, indeed denies it's actuality and optionality. But his second view suggests that he accepts actually and involuntary innate that of course human can pass from it's unnecessary items with his free will.

Allame believes the factors as the false education and training remove man from his first primitive innate and involve him following his or other's carnal desires and causes him unfortune. In despite of the acceptance first innate, this changing way suggests man's freedom. Kierkegaard, as other opponents of innate for the purpose of genetic and legislative freedom, disagreed with innate; unaware that the agreement for innate don,t conflict with freedom. Of course he, in his second view, accepted this compatibility within innate and freedom.

Allame agrees with innate acknowledge and tendency to truth, beauty and generality of religion, however in the details of religion he clarifies that the knowing God, tends to God, monotheism in person, adjectives and actions, prophecy, Velaya (guardianship) and Islamic law are innates. Kierkegaard, in his first view, believed the human even is empty of innate of God knowing. But in his second viewpoint and specially in his opinion that agreed with "subjectivism", he confesses the being of God and His attributes as oneness, power, knowledge, mercy and etc. Then with rejection of materialism, he declares that the only way for salvation is christianity.

In view point of Allame, throldom, worship, purification and knowledge of soul are primary and middle meanings of life. The main and final meaning of life is divine knowledge or approach to God. And these are according to man's substance and innate. In this condition human in this world gets tranquility, happiness, hopeness, justice, freedom and security; and in afterlife he gets fotunate. Kierkegaard confesses that the morality is innate and moral is a passage to religiousness and faithfully life and man's fortunate are depending to haltering carnall desires and as a result religiousness. He believes the life in aesthetic sphere and even in moral sphere led to failure and hopelessness.

Thus the most important common points in views of Allameh and Kierkegaard, the material, spirituell, worldly and heavenly fortunate depend on faith to God, religiousness and thralldom to religious teaches and following this way to devine knowlegde and mysthetic nearness to God.

Keywords: substance, innate, the meaning of life, the innate religion, Allame Tabatabaee, Kierkegaard.

Bibliography

- Holy Quran*, Mohammad mahdi (trans.), (software).
- Ahmadi, Babak (1380). *Sartre Who Was Writing*. 2nd ed. Tehran: Nashre markaz.
- Stratern, Paul (1386). *Acquaintence With Sartre*. Zahra Arian (trans.). 2nd ed. Tehran: Nashre Markaz.
- Akbari, Reza (1386). *Fideism*. 2nd ed. Tehran: The Islamic Acknowledges and Culture Intitute.
- Anderson, Susan (1387). *The Philosophy of Kierkegaard*. Khashayar Deihimi (trans.). 2nd ed. Tehran: Tarhe Now.
- Allen, Diogenes (1389). *Three Outsiders: Pascal, Kierkegaard, Simon Weil*. Reza Rezaee (trans.). 1st ed. Tehran: Nashre Nei.
- Barette, William (1362). *What is Existentialism?*. Mansoor Meshkinpoosh (trans.). 2nd ed. Tehran: Agah.
- Brandt, Frithiof (1373). *Kierkegaard (life and Works)*. Javid Jahanshahi (trans.). 1st ed. Isfahan: Nashre Porsesh.
- Bergman, Gregory (1388). *The Little Book of Bathroom Philosophy*. Keivan Ghobadian (trans.). 8th ed. Tehran: Ketabe Ameh.
- Peterson, Michel (1379). *Reason and Religious Belief*. Ebrahim Naraghi & Ahmad Argmand (trans.). 3rd ed. Tehran: Tarhe Now.
- Poorsina, Zahra (1382). *The Effect of Sin on Acknowledge in Confessions of Saint Augustinus*, Critique and View Quarterly, No. 29- 30.
- Jamalpoor, Bahram (1371). *The Human and Existence*. 1st ed. Tehran: Nashre Homa.
- Khademi, Mahdi (1391). *The Existential Genesis of Human in View of Kierkegaard*, The Philosophical and Theological Studies Quartrely, No. 52.
- Khandan, Ali Asghar (1383). *The Innate Perceptions in Works of Motahhari, Avicenna, John Locke and Chomsky*. 1st ed. Qom: Ketabe Taha.
- Dastgheib, Abd ol- Ali (1378). *Kierkegaard; The Single Thinker*. The letter of Philosophy. No. 4.
- Read, Herbert (1385). *Anarchism; The Poetic Policy*. Hasan Chavooshian (trans.). 1st ed. Tehran: Nashre Akhtaran.
- Sartre, Jean Paul (1376). *The Existentialism and Humanism*. Mostafa Rahimi (trans.). 9th ed. Tehran: Niloofar.
- Saber, Gholam (1388). *Kierkegaard and Eqbal*. Mohammad Baghaee Makan (trans.). 1st ed. Tehran: Yadavaran.
- Tabatabaee, Seyyed Mohammad Hossein (?). *The Roots of Philosophy and The Way of Realism*. Mortaza Motahhari. V. 5. Tehran: Sadra.
- -----, ----- (1391). *The Al- Mizan in the Commentary of Al-Quran*. 2nd ed. Esmaeelian Press.
- -----, ----- (1415). *The Letters About Monotheism*. 2nd ed. Qom: The Islamic Press.

- -----, ----- (1386). *Shia in Islam*. Seyyed Hadi Khosroshahi (ed.). 1st ed. Qom: Boostan Ketab.
- -----, ----- (1382). *Shia; The Collection of Conversations of Professor Corbin With Allame Tabatabaee*. 4th ed. Tehran: The Institute of Hekmat and philosophy of Iran.
- -----, ----- (1385). *The Spirituality of Shia*. 2nd ed. Qom: Tashaiyo.
- Abbasi Dakani, Parviz (1380). *Description of Story of Western Roving of Sohrevardi*. 1st ed. Tehran: Tandis.
- Flynn, Thomas (1391). *Existentialism*. Hossein Kianee (trans.). 1st ed. Tehran: Basirat.
- Kierkegaard, Soren (1381). *Subjectivism is Truth*. Mostafa Malekian (trans). Critique and View Quarterly, No. 3-4.
- Cranston, Maurice (1354). *Jean Paul Sartre*. Manoochehr Bozorgmehr (trans.). 2nd ed. Tehran: Kharazmee.
- Kierkegaard, Soren (1384). *Fear and tremble*. Abd ol-Karim Rashidian (trans.). 4th ed. Tehran: Nashre Ney.
- Cupitt, Don (1380). *The Sea of Faith*. Hassan Kamshad (trans.). 2nd ed. Tehran: Tarhe Now.
- Kierkegaard, Soren (1374). *The Selective of Notations of Final Years*. Fazl ol-Allah Pakzad (trans.). Harmonium Quarterly, No. 5- 6.
- -----, ----- (1377). *The Sickness unto Death*. Roya Monajjem (trans.). 1st ed. Tehran: Nashre Porsesh.
- Gerami, Gholamhossein (1389). *Human in Islam*. 12th ed. Qom: Maaref.
- Lavine, T. Z. (1386). *From Socrate to Sartre*. Parviz Babaei (trans.). 3rd ed. Tehran: Negah.
- Mostaan, Mahtab (1374). *Kierkegaard; Mystic Thinker Craft*. 1st ed. Tehran: revayat Nashr.
- Motahhari, Morteza (1369). *The Philosophy of History*. 1st ed. Tehran: Sadra.
- -----, ----- (1379). *The Collection of Works*. V. 2. 9th ed. Tehran: sadra.
- -----, ----- (1375). *The Collection of Works*, V. 3. 6th ed. Tehran: sadra.
- -----, ----- (1378). *The Collection of Works*, V. 13. 5th ed. Tehran: sadra.
- -----, ----- (1380). *The Collection of Works*, V. 16. 4th ed. Tehran: sadra.
- Al- Mozaffar, Mohammad Reza (1408). *The Logic*. 8th ed. Qom: Firoozabadee.
- Mc Quarry, John (1377). *Existentialism*. Saeed Hanaee Kashanee (trans.) 1st ed. Tehran: Hermes.
- Malekian, Mostafa (1377). *The History of Western Philosophy*. 1st ed. The Office of Cooperation Between Hawzah and University.
- Nasree, Abd ol- Allah (1383). *The Result of Life*. 1st ed. Islamic Culture office Press.
- Warnock, Mary (1380). *Existentialism and Ethics*. Masood Olia (trans.). 1st ed. Tehran: Qoqnoos.
- Wahl, Jean (1345). *The Thought of Existence*. Bagher Parham (trans.). Tehran: Tahoori Library.
- Wahl, J. & Warner, R. (1372). *The Overview on Phenomenology and Existentialism*. Yahya Mahdavi (trans.). Tehran: Kharazmee.

بررسی تطبیقی رابطه معنای زندگی با فطرت از نگاه علامه طباطبائی و کرکگور

مسلم نجفی* - سید مرتضی حسینی شاهرودی**

چکیده

انسان جدید، به علل گوناگونی همچون پیشرفت‌های علمی و فلسفی، ضعف مراجع دینی (یهودی و مسیحی) در پاسخ‌گویی به نیازهای فکری و عملی او، رفتار نامناسب کلیسا با اهل اندیشه و رشد فزاینده سرمایه‌داری و مصرف‌گرایی، دچار بحران تعبدگریزی و آزادی‌خواهی شده است. پوچی و بی‌معنایی و به دنبال آن، اندوه، دلهره و نومیدی در زندگی فردی از یک‌سو و ناامنی و بی‌عدالتی در زندگی اجتماعی و جهانی از سوی دیگر، پیامدهای گریزناپذیر تعبدگریزی و آزادی‌خواهی بوده‌اند. در این میان، آنچه مغفول مانده، ساختار ماهوی و فطری در انسان است. انسان جدید، ماهیت و فطرت را انکار کرد تا با پشت کردن به سنت، به آزادی در فکر و عمل دست یابد. در این مقاله تلاش شده است تا راه‌هایی از بحران پوچی و بی‌معنایی از نگاه علامه طباطبائی که مدافع ساختار ماهوی و فطری در انسان است و از نگاه سورن کرکگور که مخالف این ساختار است و مواضعی ناسازگار دارد، با روش فلسفی و کلامی و با بررسی تطبیقی، ارزیابی و تحلیل شود.

واژه‌های کلیدی

ذات، فطرت، معنای زندگی، دین فطری، طباطبائی، کرکگور

moslem.najafi@yahoo.com

* دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد ایران (مسئول مکاتبات)

shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

** استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱/۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۳

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

الف. کلیات

۱. مقدمه

اندکی تفتن در مفهوم «معنای زندگی» باعث می‌شود دریابیم که در اهمیت این موضوع تردیدی نیست. انسان موجودی زنده، آگاه و آزاد است که از حرکت آزادانه و آگاهانه، ناگزیر است. او حُبّ ذات دارد و منفعت و سعادت خویش را می‌جوید؛ اما حرکت در کدام مسیر و با کدام هدف و معنا، سعادت او را تأمین می‌کند.

بی‌شک مقصد و معنای زندگی سعادت‌مندانه باید متناسب با ساختار طبیعی و غریزی انسان تنظیم شود. فی‌المثل ساختار طبیعی بدن انسان مستلزم حفظ دمای ۳۷ درجه و ساختار غریزی انسان مستلزم تأمین مواد غذایی مناسب و کافی برای اوست؛ در غیر این صورت، سلامت و حتی حیات او به خطر خواهد افتاد.

علاوه بر غریزه و طبیعت، آیا ساختار دیگری به نام «فطرت» هم در انسان هست که رعایت قوانین مربوط به آن را به انسان تحمیل کند؛ بنابراین، مسئله اصلی این است که آیا نوع انسان، فطرت یا روان مشترک و ثابتی دارد یا خیر، و اگر چنین است، آیا مستلزم «معنای زندگی» مشترک، واحد و ثابتی است یا خیر. با قبول فطرت مشترک در آدمیان، معنای زندگی آنان مشترک خواهد بود و آن معنا و هدف باید مِلْهم از آن فطرت و همسو با آن لحاظ شود.

در این مقاله تلاش شده است آراء دو تن از فیلسوفان نامدار مسلمان و مسیحی به نام‌های آیت‌الله سیدمحمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱ - ۱۳۶۰)، معروف به علامه طباطبایی و دکتر سورن کرکگور (Soren Kierkegaard, ۱۸۱۳ - ۱۸۵۵)، فیلسوف اگزیستانس و روشنفکر پروتستان مذهب دانمارکی، درباره مسئله «فطرت» و رابطه آن با «معنای زندگی» بررسی تطبیقی، تحلیلی و انتقادی شود.

۲. تاریخچه

از گذشته‌های دور و به‌طور مشخص از زمان افلاطون و ارسطو، کلیه اشیا که ذات یا ماهیت مشترک داشته‌اند در

نوع یا گونه خاصی، دسته‌بندی و «تعریف» می‌شده‌اند. در فلسفه ارسطویی «تعریف» به دو قسم حدّ و رسم و هریک از این دو به تام و ناقص تقسیم می‌شوند. حد تام عهده‌دار بیان تمام ذاتیات (مانند تعریف انسان به حیوان ناطق)، حد ناقص بیان برخی از ذاتیات (مانند تعریف انسان به جسم ناطق)، رسم تام تعریف شیء به یک جزء ذاتی و یک جزء عرضی (مانند تعریف انسان به حیوان خندان) و رسم ناقص تعریف به جزء عرضی (مانند تعریف انسان به خندان) است (نک. المظفر، ۱۴۰۸ق: ۹۸-۱۰۰). ذاتی یا جوهر به خاصیتی گفته می‌شود که قوام و وجود شیء وابسته به آن است و شیء بدون آن معدوم است؛ اما عرض این چنین نیست. همین شیوه در میان فیلسوفان مسلمان نیز پذیرفته شد؛ بنابراین حیوانیت، ناطقیت و صاحبکیت، عناصر مشترک انسان‌ها محسوب می‌شوند. به همین ترتیب در تعریف حیوان گفته می‌شود «جسم نام حساس متحرک بالاراده» و از ناطقیت، خردمندی و اندیشه‌ورزی اراده می‌شود. آنچه پیش‌تر به نام طبیعت و غریزه در انسان یاد شد، ناظر به حیوانیت انسان است که محل صدور یا انتزاع قوانین خاصی در وجود انسان می‌شود؛ چنان‌که از تعریف به فصل «ناطقیت» نیز قوانین خاصی برمی‌آید که همان ساختار فطری او را شکل داده است و با عنوان «فطرت» از آن یاد می‌شود. مطهری نیز فطرت را همان صورت نوعیه انسان و فصل ممیز او می‌داند (نک. مطهری، ۱۳۶۹: ۱۵۸/۱). قوانین ناشی از حیوانیت (طبیعت و غریزه) و ناطقیت (فطرت) انسان مستلزم نحوه خاصی از زندگی است که بدون در نظر گرفتن آنها، زندگی دچار دشواری و گاهی در عمل غیرممکن می‌شود.

طبق برخی مطالعات، چنین مبنایی در تعریف اشیاء و موجودات و ازجمله انسان، در فلسفه غرب تا زمان دکارت و کانت نیز غلبه داشت. در غرب به طرفداران این مبنا، «ذات‌گرایان» (Essentialists) و به این دیدگاه «ذات‌گرایی» (Essentialism) اطلاق می‌شود؛ زیرا موجودات را دارای ذات یا ماهیت می‌دانستند و ویژگی‌های

ماهوی آنها را به دو قسم ذاتی یا جوهری (Essential) و عرضی (Accidental) تقسیم می‌کردند. در برابر «ذات‌گرایی» ایده‌ای پرطرفدار و غالب با طیفی گسترده، به نام «ضدذات‌گرایی» (anti-essentialism) یا «غیرذات‌گرایی» (non-essentialism)، سربرآورد که کیفیات و خواص ذاتی و عرضی را اوصاف عینی ندانسته‌اند؛ بلکه تابع وضع و قرارداد و صرفاً مربوط به زبان‌شناسی می‌دانند؛ درحالی‌که ذاتی و عرضی در فلسفه ارسطویی و اسلامی یا در ذات‌گرایی غربی، ناظر به رابطه ذهن و خارج است، نه تابع جعل و قرارداد زبانی (نک. خندان، ۱۳۸۳: ۳۶-۴۰). بنابراین غیرذات‌گرایان علاوه بر مخالفت با ذات و ماهیت برای انسان، به‌طور کلی با ذات و ماهیت برای همه اشیاء و امور مخالف‌اند. فطرت‌گرایی (Innatism) یکی از مصادیق و اقسام ذات‌گرایی به‌شمار می‌آید که به‌طور ویژه، انسان را دارای ذات، ماهیت و فطرتی می‌داند که او را از سایر موجودات و حیوانات جدا می‌کند و در جایگاه برتر می‌نشانند.

در فلسفه جدید غرب در میان تجربه‌گرایان، نخستین‌بار، فیلسوف انگلیسی جان لاک (John Locke، ۱۶۳۲-۱۷۰۴) به‌طور مشخص و مفصل، موضوع فطرت را مطرح و دلایل فطرت‌گرایی مانند دکارت و لایبنیتز را رد کرد. او نظریه فطرت را نادرست و دفاع‌نشدنی و برای آزادی تفکر و تحقیق در علم، اخلاق، دین و سیاست خطرناک می‌دانست. لاک، بنیانگذار لیبرالیسم و مدافع آزادی و حقوق فردی بود و نظریه فطرت را ابزاری دروغی برای مخالفت با اصلاحات و مقابله با جریان روشنفکری و آن را بهانه‌ای برای توجیه تنبلی در کار پژوهش می‌دانست. تعبیر لاک برای انسان، «کاغذ سفید» و تعبیر شارحانش، «لوح نانوشت» (tabula - rasa) است (نک. لاک، ۱۳۸۱: ۲۹-۵۹؛ خندان، ۱۳۸۳: ۲۱۳-۲۱۶؛ ملکیان، ۱۳۷۷: ۳/ ۲۵-۲۶). او و طرفدارانش با بیش از ده دلیل به رد فطرت و فطریات پرداخته‌اند (نک. خندان، ۱۳۸۳: ۲۲۵-۲۵۰؛ ملکیان، ۱۳۷۷: ۳/ ۴۳-۴۴).

در دوره جدید غرب، مارکسیست‌ها و اگزیستانسیالیست‌ها و چهره‌هایی همچون دورکیم و... نیز با ذات‌گرایی و فطرت‌گرایی مخالفت کرده‌اند. تفاوت این عده با لاک و امثال او این است که اینان برخلاف لاک با قبول ذات در غیر انسان مخالفتی ندارند؛ بلکه تنها با قبول ذات یا فطرت در انسان مخالفت کرده‌اند. گروه دیگری مانند فرویدگرایان، توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹)، جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) و جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) به سرشت بد در انسان قائل‌اند؛ البته کسانی مانند روسو، آبراهام مزلو و اریک فروم همچون ذات‌گرایان و فطرت‌گرایان سستی، به فطرت یا سرشت نیک معتقد هستند. بنابراین در این موضوع دیدگاه‌ها درباره انسان به سه دیدگاه اصلی تقسیم می‌شود: ۱. نیک‌سرشتی؛ ۲. دیوسرشتی؛ ۳. بی‌سرشتی (گرامی، ۱۳۸۹: ۱۰۸-۱۱۳). نیک‌سرشتی عبارت دیگری برای طرفداران امور فطری یا شناخت‌ها و گرایش‌های ویژه انسانی است. دیوسرشتی به معنای قبول شناخت‌ها و گرایش‌های منفی یا غریزی صرف در انسان است. بی‌سرشتی به همان معنای مدنظر لاک و فیلسوفان اگزیستانس و مارکسیست است که انسان را در ابتدای تولد «لوح نانوشت» و خالی از شناخت‌ها و گرایش‌های بالفعل مثبت یا منفی می‌دانند. در این دیدگاه، انسان به تدریج در طول زندگی خود با انتخاب و اراده خود و یا با تأثیر از محیط و تعاملات اجتماعی به‌سوی خوبی‌ها یا بدی‌ها سوق می‌یابد و ماهیت و ذات خود را شکل می‌دهد.

۳. اقسام فطریات

درباره فطریات، آمار مشخص و قطعی یافت نمی‌شود. گاهی فطریات را به سه شاخه فطریات شناختی (ادراکی)، گرایشی و توانشی تقسیم کرده‌اند: ۱. فطریات شناختی، مانند گزاره‌های بدیهی یا قضایای اولیه، گزاره‌های اخلاقی و خداشناسی؛ ۲. فطریات گرایشی، مانند حقیقت‌جویی (علم طلبی)، خیرخواهی اخلاقی، زیبایی‌طلبی، عشق و

پرستش، اجتماع طلبی، جاودانگی طلبی، آزادی خواهی و کمال مطلق خواهی؛ ۳. فطریات توانشی، مانند توانایی های یادگیری، غلبه بر نفسانیات، نوآوری (خلاقیت)، سخنگویی و تفهیم و تفاهم (زبان) و تقرب به خداوند (گرامی، ۱۳۸۹: ۱۲۱-۱۴۸).

به طور کلی، ادعا می شود هر یک از سه گروه فوق به اقتضای دیدگاه خود درباره فطرت و سرشت انسان، معنای زندگی را همسو با نحوه سرشت انسان می دانند. طرفداران نیک سرشتی یا فطرت گرایی معتقدند سعادت انسان در این است که معنا و هدف زندگی اش را شکوفایی هر چه بیشتر شناخت ها، گرایش ها و توانش های فطری قرار دهد. طرفداران دیوسرشتی، سعادت انسان را در حرکت به سوی اشباع غرائز حیوانی انسان می دانند و طرفداران بی سرشتی، برخی سعادت انسان را در انتخاب فردی او به هر یک از دو سوی خوبی یا بدی می دانند (مانند برخی از فیلسوفان اگزیستانس) و برخی او را مجبور به تبعیت از محیط اجتماعی می دانند که خود تابع وضعیت تولیدی و اقتصادی است (مانند مارکسیست ها). اکنون به جست و جوی مواضع علامه و کرکگور در این باره می پردازیم.

ب. دیدگاه های علامه

۱. معنای فطرت و فطری

علامه سخن راغب اصفهانی (۵۰۲-۵۶۵) را به این نحو نقل کرده است که ریشه «فطر» به معنای جدا شدن از طول است و «فطر الیه الخلق»، یعنی ایجاد و ابداع یک شیء از سوی خدا به هیئتی که آماده کاری از کارها باشد یا اثر خاصی از آن صادر شود. علامه سپس آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم، ۳۰) را به این معنا می داند که خدا در نهاد مردم سرشتی پدید آورده و متمرکز ساخته که به خدا معرفت یافته است و ایمان می آورد (الطباطبایی، ۱۳۹۱ق: ۲۹۹/۱۰). و «فطره الله» در آیه مذکور، یعنی قدرت بر شناختن ایمانی که با آب و گل آدمی سرشته شده است (همان: ۱۹۱/۷).

مطهری منشأ نظریه فطرت را قرآن و حدیث دانسته است و آن را یکی از اصول قرآنی و «ام المسائل» می داند (نصری، ۱۳۸۳: ۲۳۷)؛ و از کم توجهی اندیشمندان اسلامی به این موضوع مهم متأسف است (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۷۹/۱۳ و ۷۸۶). در آثار علامه نیز همین نکته (ام المسائل بودن فطرت) استفاده شده است؛ زیرا او در بسیاری از آثار خود و به ویژه در تفسیر المیزان، از فطرت و آثار و نتایج آن در مباحث مختلف، از قبیل اثبات خدا و نبوت و معاد تا اخلاقیات و معاملات و سیاسات سخن گفته است.

مشهورترین آیه ای که در قرآن برای امور فطری استفاده شده است، چنین است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِئَمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم، ۳۰).^۱

علامه ذیل این آیه معتقد است: «فطره الله» به نصب خوانده شده است تا دلالت کند بر اینکه ملازم فطرت باش که خلقت و فطرت الهی، انسان را به سوی دین الهی هدایت می کند (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۶/۱۷۸). این هدایت درونی که گاهی از آن به هدایت تکوینی تعبیر می شود، در انسان و همه مخلوقات هست: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه، ۵۰).^۲

چنان که از مطالب مزبور برمی آید، علامه هدایت تکوینی را همان هدایت فطری می داند: همان طور که همه انواع مخلوقات به سوی سعادت و هدف ایدئالشان، «هدایت فطری» شده اند و تجهیزا نشان مناسب با آن هدف است، انسان هم مفطور به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نواقص و رفع نیازهایش هدایت کرده و نفع و ضررش را به او فهمانده است: «وَنَفْسٍ وَ مَسْوَءَاها فَالْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس، ۷-۸).^۳ این هدایت، مشترک بین همه افراد آدمی است. نوع انسان به خاطر تجهیزات مشترکی که دارد، سود و زیانش هم مشترک است؛ بنابراین، یک نوع سعادت و شقاوت دارد و مستلزم یک نوع سنت ثابت است (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۶/۱۷۸).

از سخنان علامه در این قسمت برمی آید که:

۲. اثبات امور فطری

علامه بحث درباره خدا را امری فطری می‌داند و مستند او علاوه بر آیات و احادیث، نقل‌های تاریخی و اکتشافات علمی است (نک. طباطبائی، بی‌تا: ۴۱/۵). از نظر وی، مدارک تاریخی و علمی نشان می‌دهند که انسان‌های اولیه و قدیم اعتقاد به خدا داشته‌اند و توجه کردن به این موضوع و بحث درباره آن، از دغدغه‌های آنان نیز بوده است.

اما نخست، بی‌تردید این مدارک، حتی با فرض بی‌طرفی مورخان و مکتشفان، استقراء ناقص فراهم می‌آورند، نه استقراء تام؛ از این رو، برای اثبات فطری بودن امور کافی نیست. دوم، چه‌بسا ادعا شده است مدارک تاریخی و علمی، عکس این مطلب را نشان می‌دهند؛ چنان‌که طبق نقل ملکیان، جان لاک که منکر فطری بودن شناخت خداست، می‌گوید: بسیاری از مورخان و مردم‌شناسان از اقوام و مللی خبر می‌دهند که حتی تصویری از خدا نداشته‌اند، چه رسد به تصدیق وجود خدا؛ به‌ویژه مردم‌شناسان که گفته‌اند هم‌اکنون نیز مردمانی در مناطق دورافتاده زمین [فی‌المثل بومیان بدوی در استرالیا و آفریقا] و بدور از مدنیت هستند که منکر خدایند. لاک اضافه کرده است که ملوانان زیادی به من گفته‌اند می‌توانیم شما را به جزایر دورافتاده‌ای ببریم که وجود خدا را انکار می‌کنند (ملکیان، ۱۳۷۹: ج ۳، ۴۰).

امور طبیعی و غریزی مانند امور فطری همگانی، غیراکتسابی، تبدیل‌ناپذیر، نامدل و باین هستند که از راه تدقیق در آنها به اثبات امور فطری و فطریات نزدیک می‌شوند. به نظر می‌رسد چند ویژگی در امور غریزی، تردید را در وجود این نیروها در انسان برطرف می‌کند؛ حتی اگر مدارک تاریخی ناکافی باشد. فی‌المثل خوردن و آشامیدن و میل جنسی به دلیل اینکه باعث حیات و بقای انسان تا امروز بوده‌اند و نیز به دلیل محسوس و مشهود و لذت‌بخش بودن برای انسان، وجودشان برای انسان تردیدناپذیراند. فطریاتی مانند زیبایی‌شناسی و زیبایی‌خواهی، خیرشناسی و خیرخواهی، حقیقت‌شناسی و

نخست، فطرت، یعنی نوعی ایجاد و ابداع که موجود را «مستعد» و «آماده» کاری یا «مستعد» و «آماده» صدور اثری می‌سازد؛ به عبارت دیگر، آن کار و اثر به شکل استعداد و بالقوه در مخلوق وجود دارد، به شکل بالفعل. البته علامه این معنا را از راغب نقل کرده و گویا آن را پذیرفته است.

دوم، از بیان راغب به دست می‌آید که فطرت، تنها برای انسان به کار نمی‌رود، بلکه درباره هر شیء مخلوق اعم از انسان و غیرانسان نیز کاربرد دارد؛ چنان‌که خود علامه نیز به این معنای عام تصریح کرده که هدایت فطری، همان هدایت تکوینی است و تکوین درباره همه مخلوقات است، نه تنها درباره انسان. باین حال، بهتر است میان هدایت تکوینی و هدایت فطری، نه نسبت «تساوی»، بلکه نسبت اعم و اخص مطلق قائل شد و هدایت تکوینی را اعم از هدایت طبیعی، غریزی و فطری و هدایت فطری را ویژه انسان دانست؛ چنان‌که شهید مطهری در برخی از آثار خود از جمله در کتاب «فطرت» چنین کرده است.

سوم، این تکوین و فطرت نوعی «هدایت» و رهنمون به سوی سعادت و کمال مناسب هر مخلوق است. پس مجموعه ساختار جسمی، (و در موجودات زنده) ذهنی و روحی و روانی هر شیئی، او را به سوی سعادت رهنمون می‌شود. و درباره انسان تصریح شده است علاوه بر جسم که آمادگی این هدایت را دارد، «نفس» (روح و روان) او نیز از سوی خدا ملهم به فهم بدیها و خوبی‌های اخلاقی است؛ یعنی توانایی تمییز هدایت و ضلالت را دارد و لابد این توانایی نیز به سبب تکوینی و فطری بودن، امری استعدادی و بالقوه است.

چهارم، هر نوعی از مخلوقات و از جمله انسان، تجهیزات جسمی و روحی و روانی مشترکی دارند؛ بنابراین، فهمشان از مسائل کلان مربوط به سعادت یا شقاوت و ضلالت یا هدایت، مشترک است؛ در نتیجه، سود و زیانشان مشترک است و آنگاه برای زندگی ایدئال و سعادت‌مند به سنت و قوانین ثابت و مشترک نیازمند هستند.

حقیقت‌طلبی، با اینکه نسبت به امور غریزی عمومیت کمتری دارند، اما نه به علت دخالت در حیات و بقای انسان، بلکه به خاطر لذت‌بخشی، محسوس و مشهود بودن و آسایش و آرامش ایجادکننده در زندگی انسان، کمتر در آنها تردید می‌کنند و مقاومت‌ها و مخالفت‌ها در برابر آنها زیاد نیستند؛ اما فطری بودن اعتقاداتی دینی مانند خداشناسی، خداگرایی، جاودانه‌طلبی، جاودانگی در حیات عقبا و... نه در حیات و بقای انسان نقشی دارند و نه موضوعات آنها محسوس و مشهوداند؛ بلکه تنها به خاطر رضایت باطن، آرامش و ضمانتی که برای التزام به امور اخلاقی فراهم می‌آورند، بسیاری از مردم به آنها رومی‌آورند و در عین حال، شک و انکار نیز در این موارد کم نیست.

علامه (ذیل آیات ۱۷۲-۱۷۴ از سوره اعراف) گذشته از مدارک تاریخی و اکتشافات علمی، دلیلی عقلی درباره نحوه شناخت فطری انسان از خدا دارد که به شکل زیر تنظیم می‌شود: ۱. هر انسانی وجود و هستی خود را ممکن و وابسته به غیر می‌داند، نه مستقل و بی‌نیاز؛ زیرا نمی‌تواند خود را از برخی مصائب و به‌ویژه از مرگ حفظ کند. ۲. هر انسانی علاوه بر وجود، تدبیر امور حیاتش را نیز به غیر، وابسته می‌داند؛ زیرا دائماً از اسباب طبیعی مدد می‌گیرد. ۳. انسان می‌داند خود اسباب طبیعی، وابسته و ممکن‌اند، نه مستقل و بی‌نیاز. ۴. انسان می‌داند که اسباب طبیعی، به یک حاکم غیبی وابسته هستند و همه این اسباب، مطیع اویند. ۵. گزاره‌های فوق جزء معلومات و احساسات هر انسانی هستند، اعم از جاهل و عالم، صغیر و کبیر و حتی افراد کاملاً متکبر و مغرور. پس انسان می‌داند که یک حاکم غیبی (خدا)، مالک و مدبر وجود او و جهان است (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۸/ ۳۰۷).

اما با اینکه گزاره‌های ۱ تا ۳ بدیهی هستند و انکارپذیر نیستند (فی‌المثل هر کسی از راه حواس پنجگانه درمی‌یابد که بدون مصرف آب، مواد غذایی، اکسیژن و سایر مواد و عناصر طبیعی زنده نخواهد ماند)؛ اما گزاره‌های ۴ و ۵

درخور تأمل‌اند. چگونه می‌توان دانست همه اسباب طبیعی به یک حاکم غیبی، یعنی خدا وابسته هستند. اگر گفته شود که افراد با توجه به باطل بودن تسلسل به این معنا می‌رسند، ممکن است اشکال شود که چون ابطال تسلسل دلایلی دارد که در یکی از تقریرهای برهان امکان و وجوب مطرح می‌شود، ادعای فطری بودن خداشناسی به عقلی - نظری بودن خداشناسی منتهی می‌شود؛ اما اگر گفته شود مردم بدون توجه به بطلان عقلی تسلسل، به وابستگی اسباب طبیعی به خدا معتقدند، شاید اشکالش این باشد که پس چرا خیلی‌ها چنین اعتقادی را ندارند، و آنهایی هم که معتقدند شاید در اثر تلقینات محیط و یا احساس نیاز به فرض وجود او بوده است.

اما گزاره ۵ کاملاً مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد؛ زیرا علم و احساس نسبت به گزاره‌های پیشین، نه در همه عالمان است و نه در همه افراد کبیر، چه رسد به جاهلان و صغیران؛ به‌ویژه این علم و احساس در افراد کاملاً متکبر و مغرور، آن‌هم به هر درجه از غرور، چگونه پذیرفتنی است! علامه ذیل آیه: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (انفال - ۲۴) ^۲ نوشته است: خدا از خود انسان به او نزدیک‌تر است؛ پس اگر درباره هر چیز شک کند، درباره خدای واحد و پروردگار عالم شک نمی‌کند و در تشخیص مصداق حقیقی‌اش گمراه نمی‌شود. پس انسان هیچ راهی به نفهمیدن و نشناختن خدا و شک در توحید او ندارد (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۹/ ۴۸). این سخن نیز بیان دیگری برای مطلب سابق است. مراد علامه در هر دو بیان، این است که چنین شناختی از خدا در افرادی وجود دارد که دچار تعلیمات نادرست، غفلت، گناه، کبر و غرور نشده باشند؛ زیرا بسیاری از افرادی که در وجود خدا تردید و حتی موضع انکار دارند.

علامه علاوه بر خداشناسی و خداگرایی، اموری همچون علم انسان به توحید ذاتی و یگانگی خدا (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۶/ ۱۰۳)، توحید صفاتی، مطلق یا واجب‌الوجود بودن خدا (همان: ۶/ ۱۰۴)، ولایت مطلقه خدا

بر هستی (توحید افعالی)، نبوت، ولایت امام علی (همان: ۱۸۷/۱۶؛ همان: ۱۴۱۵: ۲۲) و به طور کلی، اصول عقاید و کلیات شرایع الهی را از شناخت‌ها و گرایش‌های فطری انسان دانسته است (همان: ۱۹۲/۱۶-۱۹۳). فطری دانستن این امور به این معنا است که اگر افراد موضوع و محمول گزاره‌های مدّ نظر را درست تصور کنند، به دلیل وضوح کافی، بی‌درنگ و بدون دلیل، آنها را تصدیق خواهند کرد. اما با معیارهایی که برای امور فطری اشاره شد، (از قبیل بین الثبوت، همگانی، غیراکتسابی و...)، به تأمل و تفکر و طرح مباحث استدلالی فراوان نیاز است که عالمان دینی و نیز خود علامه در دفاع از این موضوعات، فطری بودن آنها را زیر سؤال برده‌اند.

علامه براساس آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ...» (روم، ۳۰) معتقد است: دین یعنی سنت زندگی و راهی است که پیمودنش برای انسان برای وصول به سعادت لازم است و برای انسان غایتی جز سعادت نیست؛ سعادت که مطلوب فطری انسان است. او فطرت و خلقت ویژه‌ای دارد که او را به سوی این سنت و راه معین هدایت می‌کند. نوع انسان به‌خاطر تجهیزات مشترک، سود و زیانش مشترک است؛ بنابراین، یک نوع سعادت و شقاوت دارد. پس در عمل به یک سنت ثابت مستلزم است (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۶/۱۷۸-۱۷۹). او با توجه به مقتضیات زمان و مکان، به تغییرات لازم در سنت نیز اذعان دارد؛ اما اساس سنت دینی را که همان ساختمان و بنیه انسانیت است، حقیقتی واحد و مشترک در نوع انسان می‌داند (همان، ۱۷۹/۱۶). او سپس این حدیث را از رسول‌الله (ص) نقل کرده است که فرمود: هیچ مولودی به دنیا نمی‌آید، مگر بر فطرت و این پدر و مادر کودک‌اند که او را یهودی و نصرانی و مجوسی می‌کنند (همان: ۱۸۸). از این حدیث برمی‌آید که نخست، اسلام دین فطری است، نه ادیانی مانند یهودیت، مسیحیت و زرتشتی‌گری که از اصالت اولیه خود دچار تغییر و تحریف شده‌اند و نه سایر ادیان. دوم، کودکان از تربیت نادرست والدین و دیگران، تأثیر و از دین فطری

فاصله می‌گیرند؛ بنابراین همواره می‌توان با زدودن غبار غفلت و فراموشی به راه فطرت بازگشت.

علامه همچنین می‌نویسد: اسلام هر دستور عملی‌اش همراه با جهات اخلاقی و آمیخته با اصول فکری و اعتقادی و فلسفی است؛ حتی در ازدواج و طلاق، بیع و شراء، خوردن و خوابیدن و... قرآن مملو از این نکته است. طبق آیه فطرت، دین وقتی سعادت‌آور است که دارای اعتدال و به دور از افراط و تفریط باشد و اعتدال وقتی فراهم می‌شود که در تعالیم آن به واقعیت‌ها و نیازهای تکوینی و فطری انسان توجه شده باشد و اسلام چنین دینی است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۰۰-۱۰۱). در این صورت، در سایر ادیان، این اعتدال همه‌جانبه مفقود است و به همین دلیل در حدیث رسول‌الله (ص)، منحرف از فطرت قلمداد شده‌اند.

۳. علت انکار فطریات

از نظر علامه، فطرت یا هدایت فطری لازمه خلقت است؛ اما به دلیل عواملی، ضعیف و گاهی بی‌اثر می‌شود. این عوامل مانع فهم عقلی و فطری می‌شوند (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۰/۱۲۳؛ همان، ۱۰۴/۶). یکی از این موانع، افراط در حکم یکی از غرائز (مانند خوردن، نوشیدن، شهوت جنسی، جاه طلبی و...) است که باعث سرپیچی از سایر غرائز یا فطریات می‌شود (طباطبایی، بی‌تا: ۴۷/۵-۴۸). مارکسیست‌ها علت گرایش انسان به خدا را معلول انحطاط اقتصادی و بیچارگی بشر (ظلم و فقر) می‌دانند. علامه در پاسخ گفته است خداشناسی، معلول محرومیت مادی نیست؛ بلکه اعراض از خداشناسی، معلول سرگرمی با ماده‌پرستی است؛ زیرا گاهی انحطاط اقتصادی، با شهوت‌رانی و تعطیل خداشناسی همراه می‌شود (همان: ۶۱).^۵

بنابراین، از نظر وی، عوامل تضعیف یا تعطیل فطرت عبارتند از: تعلیم و تربیت نادرست (اشاره به حدیث اخیر پیامبر درباره انحراف فرزندان توسط والدین به‌سوی ادیان دیگر)، رذائل اخلاقی مانند لجاجت و تکبر، لذات ناشی از پرداختن افراطی به غرائز و گناهان.^۶

۴. نتایج گریز از فطرت

همچنان که انسان با گریز از قوانین و ساختار طبیعی و غریزی دچار اختلالات جدی در زندگی مادی و معنوی شده و گاهی ممکن است به هلاکت برسد، آیا گریز از قوانین و ساختار فطری نیز چنین لوازمی دارد.

یکی از شناخت‌های فطری و تردیدناپذیر، به اصطلاح منطقی، «اولیات» است؛ مانند گزاره «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است»، «هر معلولی علتی دارد» و... بدیهی است که انکار چنین قضایایی در نظر و عمل، ناممکن است. فی‌المثل کسی که می‌گوید: الف، ب است، هم‌زمان باید بپذیرد که الف، ب نیست، یا اگر بگوید علت تبخیر آب حرارت است، در عین حال، باید بپذیرد چنین رابطه‌ای بین این دو پدیده نیست؛ در این صورت، بنیاد تمام دانش‌های بشری و حس حقیقت‌جویی انسان، ویران و زندگی روزمره نیز ناممکن یا مختل می‌شود. انکار شناخت‌های اخلاقی و زیبایی و گرایش به این امور نیز ناممکن است؛ زیرا گفت نمی‌شود که چیزی به نام صدای زیبا یا منظره زیبا وجود ندارد و انسان به این امور گرایش و علاقه ندارد. همچنین ادعا نمی‌شود بشر اموری اخلاقی همچون عدالت، سخاوت، تواضع، حسن خلق، محبت و... و اضرار آنها مانند ظلم، بخل، تکبر، سوء خلق و کینه‌ورزی را نمی‌شناسد و به گروه اول، گرایش و از گروه دوم، تنفر ندارد. انکار این مدعا جامعه بشری را تا انهدام کامل به پیش می‌برد.

از نظر علامه، انکار خداشناسی و خداگرایی فطری، همچون سایر فطریات پیش‌گفته، عواقب ناگواری برای بشر خواهد داشت. او در تفسیر آیات ۹۴-۹۵ از سوره اعراف نوشته است: اقوام گذشته منقرض شدند؛ چون بیشترشان فاسق و از روش عبودیت بیرون بودند و به عهد الهی و میثاق روز اول خلقت وفا نکردند (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۸/ ۱۹۵). مراد علامه از عهد الهی و میثاق روز اول خلقت، نباید چیزی جز شناخت‌ها و گرایش‌های فطری باشد که در رأس آنها از نظر اهمیت، خداجویی و

خداپرستی و خیرخواهی و پای‌بندی به فضائل اخلاقی و طرد رذائل اخلاقی قرار دارد. او پای‌بندنبودن به این امور را عامل تباهی و انقراض انسان می‌داند.

قرآن فرموده است: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف، ۹۶).^۷ براساس گفته علامه در این آیه «ایمان به خدا» و «تقوا و پرهیزکاری» دو امر فطری است که به فطرت خداشناسی و خداپرستی و فطرت خیرخواهی و یا شناخت و گرایش به اخلاقیات اشاره دارد؛ بنابراین، نزول برکات آسمانی و زمینی در گروی پای‌بندی به فطریات است و تکذیب آنها به نعمت و عذاب و مصیبت منجر خواهد شد. پس علاوه بر التزام به قوانین طبیعی و غریزی، التزام به مقتضیات فطری نیز باعث حفظ حیات معنوی انسان و سامان‌بخشیدن به امور مادی و معنوی انسان و سعادت او خواهد شد (نک. الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۸/ ۱۹۵-۱۹۹). از بیان علامه به‌دست می‌آید که مصائب ناشی از ترک فطریات از دو راه طبیعی و فراطبیعی فراهم می‌آیند. راه طبیعی به این معنا است که ترک فضائل اخلاقی و ابتلاء به رذائل اخلاقی بی‌شک باعث گسترش ظلم و فقر و جهل در زندگی اجتماعی بشر می‌شود و ترک خداپرستی علاوه بر پیدایش خلاهای معنوی و دامن‌زدن به اضطراب و دلهره و پوچ‌گرایی و بی‌معناشدن زندگی، باعث بی‌پشتوانه‌شدن اخلاقیات و در نتیجه ترک فضائل اخلاقی می‌شود. مراد از راه غیرطبیعی این است که طبق مفاد آیه مذکور و مشابه آن، از سنت‌های الهی در عالم، نزول عذاب‌های آسمانی در اثر ترک ایمان به خدا و ترک پرهیزکاری و تقواست؛ عذاب‌هایی که در قرآن به تکرار درباره اقوام پیامبرانی مانند نوح، لوط، صالح، شعیب، موسی و... به چشم می‌خورد.

۵. فطرت بالفعل است یا بالقوه؟

پیش‌تر نیز دانستیم از نظر علامه، قبول فطرت به این معنا است که در خلقت و آفرینش او ساختار خاصی

وجود دارد که باعث شناخت‌ها و گرایش‌های ویژه‌ای در او می‌شود و همین ساختار است که او را برای زندگی سعادت‌مندانه هدایت می‌کند. همچنان که گذشت، درباره امور فطری احتمالاً آمار مشخص و ثابتی ارائه نشده است؛ اما با توجه به علائمی که برای آن شمرده می‌شود، مانند غیراکتسابی بودن، همگانی یا مشترک بودن، ثبات در عین قابلیت تقویت و تضعیف و نامدلل یا بدیهی بودن (نک. خندان، ۱۳۸۳: ۳۶؛ مطهری، ۱۳۷۹: ۳۱۳/۲)، برخی از بارزترین آنها به دست آمده است. این موارد در بحث تاریخیچه و در ضمن طرح آراء علامه نیز بیان شده است. اما یک نکته مهم این است که آیا امور فطری پذیرفته شده علامه، به معنای «بالفعل بودن» این امور در ابتدای تولد و پیدایش فرد هستند یا به نحو «بالقوه» هستند که به تدریج در او به فعلیت می‌رسند یا برخی از این موارد، بالفعل هستند و برخی بالقوه، و اگر بالقوه است با اختیار و اراده فرد به فعلیت می‌رسد یا بدون اختیار و اراده.^۸

علامه بیاناتی دارد که ظهور و بلکه تصریح در فطرت یا نیک‌سرشتی «بالفعل» و در نتیجه، غیراختیاری دارد؛ گرچه برخی دیگر از بیانات او به هر دو حالت بالفعل و بالقوه تفسیرپذیر است.

۱. او در دفاع از لزوم انزال شریعت و بعثت پیامبران چنین نوشته است: عقل عملی انسان را به حق دعوت می‌کند و خوب و بد اعمال را به ما نشان می‌دهد؛ نه عقل نظری که وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیز است. عقل عملی حکمش را از احساسات باطنی می‌گیرد که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل است؛ یعنی از قوای شهویه و غضبیه می‌گیرد و در نتیجه، به فعلیت نیازی ندارد (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۱۴۸/۲). این بیان نشان می‌دهد که از نگاه او، احساسات باطنی و از جمله نیروی دعوت به حق و باطل و خوب و بد اعمال [فطرت شناخت اخلاقیات و گرایش به آنها]، در هر انسانی در آغاز تولدش بالفعل هستند، نه بالقوه.

۲. او ذیل آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ

تَشْكُرُونَ» (نحل، ۷۸)،^۹ نفس بشر را در ابتدای تولد خالی از هرگونه علم حصولی و همچون «لوح نانوشت» می‌داند؛ اما همین نفس، خالی از علم حضوری نیست و فرد دست‌کم به خودش علم حضوری دارد (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۱۲/۳۱۲). او نوشته است: این آیه بیان‌کننده نظر روانشناسان است که می‌گویند لوح نفس بشر در ابتدای پیدایش، خالی از هر نقشی است و بعداً به تدریج چیزهایی در آن نقش می‌بندد. مراد آیه، نفی علم حصولی است، نه علم حضوری؛ زیرا نخست، عبارت «یعلم شیئاً» عرفاً برای علم حصولی به کار می‌رود، نه علم حضوری. دوم، قرآن درباره برخی کهنسالان فرموده است: «... لَكَيْلًا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا» (نحل، ۷۰؛ حج، ۵)؛ یعنی برخی از افراد به پایین‌ترین وضعیت فکری و جسمی می‌رسند؛ به طوری که معلومات سابقشان را از دست می‌دهند. بدیهی است چنین افرادی دست‌کم به خودشان علم حضوری دارند. سوم، عبارت «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ...» اشاره دارد مبدأ همه تصورات، حواس ظاهری‌اند که حس شنوایی و بینایی بین آنها مهم‌ترند. قلب (أَفْئِدَة) هم مبدأ تصدیق و فکر است (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۱۲/۳۱۲). مراد علامه از نکته اخیر این است که افراد پیش از کسب حواس ظاهری یا فعالیت آنها به خودشان علم حضوری دارند.

حال اگر شناخت‌های فطری را از نوع علم حضوری بدانیم، که می‌دانیم، شناخت حضوری انسان از خویش که از ابتدای تولد به همراه فرد است، فطری و در نتیجه، بالفعل خواهد بود، نه بالقوه.

۳. علامه جملات دیگری هم دارد که تا حدی بالفعل بودن فطرت خداشناسی را اذعان دارند. او نوشته است: آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الْأَلْئِي...» اشاره دارد به اینکه خدا مردم را طوری آفریده است که طبعاً و به ارتکاز خود، خدا را می‌شناسند و «فَطَرَتَ اللَّهُ»، یعنی قدرت بر شناخت ایمانی [به خدا] که با آب و گل آدمی سرشته شده است (همان: ۱۹۱/۷). ظاهر سخن او، با تعبیری مانند «طبعاً و به ارتکاز خود» و «سرشته‌بودن ایمان با آب و گل»، حاکی از فطری بودن خداشناسی، آن‌هم از نوع بالفعل و حضوری است.

بنابراین، علامه انسان را در ابتدای تولدش عالم حضوری به «خویشتن» می‌داند. او علم حضوری انسان به خویشتن را همراه با علم حضوری به معلول بودن خود و فقر و نیازش به علت می‌داند. در این صورت، او علم حضوری بالفعل و فطری به خدا را نیز دارد؛ زیرا انسان (معلول) وجود ربطی دارد و با علم حضوری به خویش، علم حضوری به خدا هم دارد و چون خدا مظهر همه خوبی‌ها و زیبایی‌ها هم هست، علم‌شناسی و علم‌طلبی، زیبایی‌شناسی و زیبایی‌طلبی و خیرشناسی و خیرخواهی هم اموری بالفعل و فطری خواهد بود؛ همین‌طور که قضایای اولی، مانند استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، اصل علیت و... را نیز چه‌بسا از شناخت‌های حضوری و فطری بالفعل به حساب می‌آورند. اینها نتایجی است که از علم حضوری انسان به خویشتن در ابتدای تولد ناشی می‌شود و احتمالاً همه آنها را به علامه هم نسبت داده‌اند؛ هرچند از او تصریح به همه این موارد را نیافته‌ایم، جز علم حضوری به خویشتن، شناخت و گرایش به امور اخلاقی و علم فطری به خداوند که در سرشت انسان نهاده شده است.

اما مشکل اینجاست که:

نخست، در قسمت یکم از بخش مربوط به دیدگاه‌های علامه گذشت که او از «مفردات» راغب نقل کرده است که فطرت، یعنی نوعی ایجاد و ابداع که موجود را «مستعد» و «آماده» کاری یا «مستعد» و «آماده» صدور اثری می‌سازد؛ البته علامه این معنا را از راغب نقل کرده و گویا آن را پذیرفته است؛ بنابراین کار و اثر فطری استعداد و بالقوه در مخلوق وجود دارد، نه به شکل بالفعل. باین‌حال، او در موارد متعددی که در قسمت اول دیدیم و پس از این خواهیم دید، باوجود قبول قول راغب، از بالفعل بودن برخی از امور فطری مهم سخن رانده است؛ ازاین‌رو، بیانات او در این بحث، ناسازگار به نظر می‌رسند.

دوم، در قسمت دوم از بخش علامه، برهان عقلی پنج گزاره‌ای از او درباره فطری بودن شناخت خدا نقل شد. با

دقتی اجمالی در این برهان باید گفت: درک گزاره‌های ۱ تا ۳، فطری به معنای بالفعل و مادرزادی نیست؛ بلکه در اثر مرور زمان چنین درکی با حواس ظاهری و ارتباط انسان با مواد و عناصری حاصل می‌شود که آنها را مصرف می‌کنند، همچنان که گزاره‌های ۴ و ۵ نیز، با فرض صحت، بالفعل نیستند؛ بلکه بالقوه هستند. کدام کودک است که از وابستگی اسباب طبیعی به حاکمی غیبی مطلع باشد! او هنوز نه «اسباب طبیعی» را می‌شناسد و نه درکی از مفهوم «وابستگی» دارد، چه رسد به مفهوم حاکم غیبی.

سوم، باز هم در بخش دوم از دیدگاه علامه بیان شد که او علاوه بر خداشناسی، موضوعاتی همچون درک توحید ذاتی، یگانگی خدا، توحید صفاتی، مطلق یا واجب‌الوجود بودن خدا، ولایت مطلقه‌اش بر عالم، نبوت، ولایت امام‌علی(ع) و کلیات شرایع الهی را نیز فطری دانسته است. حتی در صورت قبول فطری بودن، این امور بالقوه خواهند بود، نه بالفعل؛ زیرا درک تصور صحیح موضوع و محمول‌های مربوط به گزاره‌های مزبور، به تأمل و تفکر نیاز دارند؛ بنابراین، نوزادان چنین معلوماتی ندارند.

خلاصه اینکه، اذعان به وجود فطری بالفعل همه این موارد کار ساده‌ای نیست. صرف نظر از علم حضوری فرد به خویشتن که حتی در نوزاد هم انکارپذیر نیست، اذعان به علم حضوری به سایر موارد مزبور، مشکل به نظر می‌رسد؛ مگر اینکه علم حضوری و حصولی به این امور را بالقوه و به نحو استعداد بدانیم؛ زیرا بسیاری از افراد در طول عمر خود در وجود خدا و یا گرایش به خیر و زیبایی تردید کرده‌اند و برخی هم موضع انکار دارند؛ درحالی‌که هیچ‌گاه در وجود خود تردید و انکاری ندارند. فطریات به تدریج با رشد ذهنی و جسمی فرد فعلیت می‌یابند و با تعلیم و تربیت درست، تثبیت می‌شوند.

ج. دیدگاه‌های کرگور^{۱۰}

۱. مقدمه

اگزیستانسیالیسم (Existentialism) به ایده یا

فلسفه‌ای گفته می‌شود که به نظام‌های علمی و فلسفی رایج اعتنایی ندارد؛^{۱۱} زیرا مدعی است این فلسفه‌ها به دلیل پرداختن به مباحث انتزاعی و عقلی صرف، از مسائل اساسی و دغدغه‌های واقعی انسان غفلت کرده‌اند. کرکگور یک فیلسوف اگزیستانسیالیست است. چنین فیلسوفی دغدغه‌ها و مایه‌های اصلی افکارش را مسائل وجودی یا باطنی شکل می‌دهد.

هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) نوشته است: در قرن ۱۹ کرکگور مسئله اگزیستانس را مطرح کرد و درباره آن به‌طور جدی تعمق کرد. ژان وال (۱۸۸۸-۱۹۷۴)، استاد فلسفه سوربن، می‌گوید: «کلمه اگزیستانس به مفهوم کنونی آن که امروز در فلسفه به‌کار می‌رود، کرکگور برای اولین بار، آن را شناسایی کرده و به‌کار برده است. کرکگور متفکر اگزیستانس را «متفکر ذهنی» (انفسی) و متفکر معمولی و دانشمند را متفکر عینی و آفاقی می‌نامد. این دومی از نظر او، تمسخرشده و ترحم‌برانگیز است. چنین کسانی را حواس‌پرت، غرق فرضیات، غافل از خویشتن خویش، فضل فروش، ناآشنا با نیروی عشق، بدون شور و جذبه و احساس می‌داند (نک. براندت، ۱۳۷۳: ۷۷-۸۲). مسئله اصلی کرکگور در آثارش این است که معنای زندگی چیست. او در آثار ادبی‌اش می‌کوشید تا تصویری از زندگی انسانی دلتنگ و غمگین، پوچ و عبث، جان‌آزاد و دلخراش و بی‌معنا ارائه دهد (پاپکین، ۱۳۸۵: ۴۲۰-۴۲۱). به عبارت دیگر، آثارش بیان‌کننده اضطراب و دلهره فرد در جهان معاصر است که می‌کوشد معنایی در زندگی بیابد (برگمن، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

یکی از مباحث انتزاعی درباره انسان، تعریف انسان با توجه به ذات و ماهیت خاص اوست. این برداشت از انسان که او را دارای ذات یا ماهیت خاص می‌داند، از نظر فیلسوفان اگزیستانس باعث تحدید و تهدید آزادی و انتخاب انسان در هدف و معنای زندگی است. کلمه اگزیستانسیالیسم را گاه به «اصالت وجود انسانی» ترجمه کرده‌اند.^{۱۲} وجه تسمیه این عنوان این است که از نظر

اینان آنچه در انسان اصالت و اهمیت نخست را دارد، «وجود» اوست، نه «ماهیت». آنان انسان را فاقد ماهیت و ذات از پیش تعیین شده می‌دانند. آنچه نزد آنان اصالت دارد، «وجود» انسان است که آزادانه و به مرور «ماهیت» خود را شکل می‌دهد.

«نویسندگان اگزیستانسیالیست، وجود را بررسی می‌کنند، زیرا وجود به نظر ایشان پیشرو ماهیت است» (معین، ۱۳۷۵: ۱۶۷/۵). از نگاه اینان «تأکید بر وجود (Existence) به این معنا است که ما نمی‌توانیم «فطرت» یا «ماهیت»ی برای انسان قائل شویم و سپس درباره او استنباطاتی بکنیم» (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۷). هایدگر می‌گوید اشیاء شاید ذات داشته باشند؛ اما انسان که سازنده آنها است، ذات و ماهیت ندارد؛ بلکه انسان، هستی و قیام ظهوری دارد؛ به عبارت دیگر، ذات انسان در هست‌بودن اوست (ورنو، ۱۳۷۲: ۹۲). سارتر می‌نویسد: «بشر هیچ نیست، مگر آنچه از خود می‌سازد. این اصل اول اگزیستانسیالیسم است» (سارتر، ۱۳۷۶: ۲۹). «انسان در نظر اصالت وجودی‌ها درخور تعریف نیست؛ چون در بدو امر هیچ است... مفهوم طبیعت انسانی منتفی است... او آن چیزی است که اراده می‌کند چنان باشد» (کرنستون، ۱۳۵۴: ۷۳-۷۵). البته سارتر بعدها شکست فلسفه خود را اعلام کرد؛ زیرا وقتی ماهیت انسان کنار گذاشته شود، مسیر بحث اصالت اگر نه بسته، بسیار دشوار می‌شود؛ چون معلوم نیست الگوی این اصالت چیست (احمدی، ۱۳۸۰: ۲۳۱). به عبارت دیگر، نفی فطرت یا ماهیت جایی برای زندگی اصیل باقی نمی‌گذارد. زندگی اصیل وقتی معنا دارد که اصل و ریشه‌ای در نهاد انسان باشد تا انسان به‌سوی تحقق و به ثمرنشانیدن آن گام بردارد.

سم کین در شرح دیدگاه یکی از فیلسوفان الهی اگزیستانس به نام گابریل مارسل فرانسوی (۱۸۸۹-۱۹۷۳) نوشته است: «در طی تاریخ، آدمی همیشه مسائلی درباره سرشت و سرنوشت خود طرح کرده است؛ اما تنها در عصر جدید است که یقینش را نسبت به ماهیت خود

از دست داده و با خود بیگانه شده است. دیگر خود را «حیوان ناطق» یا «فرزند خدا» تعریف نمی‌کند و راه خود را گم کرده است» (کین، ۱۳۷۵: ۲۳).

بنابراین انسان از نگاه اگزیستانسیالیست‌ها «لوح نانوخته» یا «لوح سفید» است که در ابتدای تولدش هیچ نقش خاصی در ضمیر و نهاد او وجود ندارد تا او را به جهت خاصی سوق دهد؛ چنان‌که در مقدمه مقاله گفته شد، اصطلاح «لوح نانوخته» یا «لوح سفید» تعبیری است از جان لاک درباره تأیید بی‌ماهیتی انسان. فیلسوفان اگزیستانسیالیست گویا این اصطلاح و معنایش را از او گرفته‌اند. نتیجه چنین برداشتی از انسان این است که او در تعیین معنای زندگی خود کاملاً آزاد است، نه اینکه باید به اقتضای ماهیت و فطرت خود تعیین معنا کند.

۲. کرکگور و ذات انسان

کرکگور مؤثرترین و نخستین فیلسوف اگزیستانس در دوره جدید غرب است که به همین دلیل به «پدر اگزیستانسیالیسم» (وارنوک، ۱۳۸۶: ۱۱) شهرت یافته است.

او نیز تعاریفات و توصیفات ادیان، علوم و فلسفه‌ها را درباره انسان رد می‌کند. به گفته لاوین: از نظر او، چیزی نیست که جهان مرا بسازد. او انسان را از همه ساختارهای دانش، ارزش اخلاقی و رابطه انسانی تهی می‌داند. از نگاه او، من وجود خودم هستم؛ اما وجود من هیچ است. پس من بدون چیزی که وجود من و جهان مرا بسازد، زندگی می‌کنم. من درون خالی بودن و پوچ بودن را می‌نگرم، بر فراز ورطه در ترس و زندگی هراس‌آمیز به این سو و آن سو می‌لغزم (لاوین، ۱۳۸۶: ۴۲۰-۴۲۱). به نظر او، انسان فاعلی آگاه است، نه چیزی که پیش‌بینی شده یا دست‌کاری است. او موجودی باشعور است و نه مطابق هر تعریف، جوهر، تعلیم یا نظام. من چیزی نیستم جز وجود آگاه خودم (همان، ۴۱۹).

از این بیان به دست می‌آید که از نظر او، انسان فاقد گرایش‌ها و شناخت‌های فطری نظری و عملی است.

انسان در ابتدا صرفاً یک وجود است؛ اما وجودی درون‌خالی و هیچ و به علت اینکه از این وضع خودآگاه است، احساس پوچی می‌کند و دچار دلهره و اضطراب می‌شود. عامل دیگر برای دلهره او، لغزیدن به این سو و آن سو است؛ یعنی به علت احساس پوچی، نمی‌داند باید چگونه عمل کند و چه معنایی را برای زندگی خود برگزید. دان کیوپیت (۱۹۳۴ -) فیلسوف دین و کشیش انگلیسی، با طرفداری از نظریه فیلسوفانی همچون کرکگور، نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) و پاسکال (۱۶۲۳-۱۶۶۲)، درباره فردگرایی و تفرد انسانی که از مبانی مهم فلسفه اگزیستانس است، معتقد است انسان جدید نمی‌تواند بر مبنای دیدگاه سنتی که به فطرت و طبیعت مشترک در بین انسان‌ها قائل است، زندگی‌اش را معنا و تنظیم کند؛ زیرا از نظر انسان جدید، هویت و طبیعت مشترکی در کار نیست. طبیعت انسان در ابتدای حیاتش «هیولای بی‌شکل» و «امکان محض» است. او با رهبری آرمان دینی است که خود را خلاقانه فعلیت می‌بخشد. او این تحلیل خود را دیدگاه کرکگور دانسته است و با آن موافقت می‌کند (نک. کیوپیت، ۱۳۸۰: ۳۱۹-۳۲۳).

کرکگور همچنین به‌طور مشخص منکر فطری بودن خداشناسی و خداگرایی است. ویلیام بارت در این باره نوشته است: «او مانند یک پیرو فلسفه کاتولیکی توماس اکویناس، عقیده ندارد که این رابطه (با خدا) همچون گرایش یا جاذبه طبیعی به سوی پروردگار، در هستی آدمی وجود داشته باشد. برعکس به نظر او، این رابطه نتیجه یک تصمیم استوار و یک جهش است که اساس آن بر امری دوپهلوی و مهمل بنا گذارده شده است» (بارت، ۱۳۶۲: ۳۳). کرکگور، مسیحی «ایمان‌گرا» (Fideist) است که استدلال عقلی و فلسفی را برای متقاعدشدن به وجود خدا و دین‌داری، ناکافی و مضر می‌داند (نک. ملکیان، ۱۳۷۷: ۱۱۲-۱۱۳ و ۲۶۳-۲۶۴؛ براندت، ۱۳۷۳: ۸۷؛ اندرسون، ۱۳۸۵: ۱۵۸؛ پترسون، ۱۳۷۹: ۷۱-۷۲ و ۷۸)، و به ظاهر، راه فطرت و طبیعت وجود آدمی را نیز برای درک و

دریافت خدا انکار می‌کند. در عوض، او ایمان به وجود خدا را از یک تصمیم جدی و جهش، ناشی می‌داند؛ آن هم تصمیم و جهشی که مبنای عقلی روشن و معناداری ندارد (ملکیان، ۱۳۷۷: ۴/ ۱۱۲-۱۱۳؛ اندرسون، ۱۳۸۵: ۹۲-۹۳؛ جمالپور، ۱۳۷۱: ۱۰۰؛ فلین، ۱۳۹۱: ۱۶؛ برگمن، ۱۳۸۸: ۱۲۴). او در اینجا توضیح نمی‌دهد که به چه دلیل راه فطرت یا طبیعت تأییدشده فلسفه توماسی و مسیحی را قبول ندارد؛ اما از بحث‌های گذشته، پاسخ او به این صورت توضیح داده می‌شود که: پذیرفتن خداشناسی و خداگرایی فطری به سلب یا تحدید آزادی و اختیار انسان منجر می‌شود و در نتیجه، ایمانی که بدون تصمیم و انتخاب خود فرد باشد، «اصالت» و ارزش لازم را ندارد و از «هستی‌داری» یا «اصیل زیستن» - که دغدغه اساسی فیلسوف اگزیستانس است - باز خواهد ماند؛ به عبارت دیگر، کرکگور برای رد فطریات و ماهیت در انسان، «دلیل»ی ارائه نمی‌کند؛ بلکه «علت»ی را مطرح می‌سازد.

۳. اعترافات غیررسمی به فطرت

برخلاف آنچه در نفی فطری‌بودن خداگرایی و سایر امور فطری از کرکگور شاهد بودیم، برخی از عبارات او، احتمالاً به نحو ناخودآگاه، نشان‌دهنده فطریات در انسان هستند. موارد ذیل، نمونه‌هایی از این دست است:

نخست، او درباره تاریخچه عشق شهوانی نوشته است: «تاریخ زندگی‌تان با عشق، آغاز و به قبر ختم می‌شود»؛ ولی عشق دیگری هست که ابدی است. او درباره این عشق می‌گوید: «تاریخ آن عشق ابدی بسیار زودتر آغاز شده است، از ابتدای زندگی‌تان آغاز شده است؛ زمانی که از عدم به وجود آمدید؛ اما چون بی‌گمان به عدم بدل نمی‌شوید، این عشق نیز در گور پایان نمی‌گیرد.» گور، نقطه پایان زندگی یک شخص است، نه پایان حیات عشقی. عشق، حیات جاودان دارد و شخص را نیز ابدی می‌سازد (صابر، ۱۳۸۸: ۳۷).

از این بیان به دست می‌آید که هر انسانی اعم از نیک و بد، روح و نفس دارد و همچنان‌که هر انسانی از عشق

شهوانی و جنسی برخوردار است و این عشق از ابتدای تولد به‌طور غریزی در انسان هست، از عشق روحانی و معنوی هم برخوردار است. مراد از عشق روحانی و معنوی، عشق به کمال مطلق و خیرات و به‌طور آشکارتر، به خدای متعال است؛ از این‌رو، از نگاه کرکگور، علاوه بر غریزه جنسی که بخشی از ماهیت انسان را تشکیل می‌دهد، خداجویی و کمال‌طلبی نیز در فطرت و سرشت انسان هست؛ زیرا او تصریح کرده است که این عشق ابدی «از ابتدای زندگی‌تان آغاز شده است». این برخلاف آن سخن کرکگور است که با فطرت و سرشت و ماهیت قبلی در انسان مخالفت کرده است.

دوم، به نظر می‌رسد کرکگور، ایمان، شورورزی (شورمندانه‌زیستن) و دوست‌داشتن را غیراکتسابی و غیرانتخابی می‌داند. او نوشته است: عنصر اصالتاً انسانی همانا شور است که در آن هر نسلی کاملاً نسل دیگر و خود را ادراک می‌کند؛ بنابراین، هیچ نسلی دوست‌داشتن را از نسل دیگری فرانگرفته است...؛ اما عالی‌ترین شور در انسان، همانا ایمان است و در اینجا هیچ نسلی جز از همان جایی که نسل قبل آغاز کرده است، شروع نمی‌کند و فراتر هم نمی‌رود (کیرکگور، ۱۳۸۴: ۱۵۶). او شور و ایمان را «عنصر اصالتاً انسانی» می‌داند و دوست‌داشتن را جزئی از نهاد انسانی می‌داند - که قسمی از گرایش است - که از نسل پیش فرانگرفته است. احتمالاً کرکگور باوجود نپذیرفتن ماهیت پیشین در انسان، ناخواسته به فطری‌بودن این امور اذعان کرده است.

سوم، او در برخی مواضع دیگر نیز به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا ناخودآگاه به فطری‌بودن برخی از امور معترف است. فی‌المثل او نوشته است: «زن ذوق ذاتی، استعداد فطری و مهارتی خاص در شرح ویژگی‌های مرد دارد.» تعبیری مانند «ذوق ذاتی» و «استعداد فطری» در زن برای شرح ویژگی‌های مرد، اعتراف به ذات و فطرت پیشین و دست‌کم فطرت به معنای «استعداد» در جنس «زن» است و زن نیمی از جمعیت انسانی را تشکیل

می‌دهد؛ اما اینکه آیا زنان واقعاً از چنین توانایی‌ای برای شرح ویژگی‌های مردان برخوردارند، بحث دیگری است که محل تأمل است؛ زیرا همان‌طور که همه مردان مانند کرکگور چنین ذوق و استعدادی برای توصیف زنان ندارند، همه زنان نیز از چنین قریحه‌ای برای شرح و وصف مردان برخوردار نیستند؛ البته کرکگور، نویسنده، ادیب و متفکری تواناست که با شرح برخی از ویژگی‌های زنان در عمل نشان داده است که دست‌کم بر مبنای سخن خویش، متقابلاً از ذوق، ذات و استعدادی فطری و مهارتی خاص در شرح ویژگی‌های زنان برخوردار است؛ برای نمونه، نقل است که او در یکی از معروف‌ترین آثارش به نام «این یا آن» (Either/Or) نوشته است: «چشمانم هرگز از رؤیت انوار بی‌شماری که از جمال زن ساطع است، خسته نمی‌شوند. هر یک از این انوار جلوه خاص خویش را دارد و در حد خود کامل، نشاط‌انگیز، روح‌بخش و زیبا است. هر زنی زیبایی‌ها و حالات پیدا و پنهان خاص خود را دارد. تبسمی فرح‌بخش، نگاهی دلفریب، چشمانی شورانگیز، سیمایی محجوب، روحیه‌ای بشاش، غمی پنهان، تشویشی عمیق، تألمی ناگوار، احساس غربت و دورافتادگی، عواطف سرکش، احساسات گناه‌آلود، ابروان غماز، لبان پرسش‌گر، جبین گشاده، زلفین دلاویز، مژگان صف‌زده، کبریای لاهوتی، خاکساری ناسوتی، عفاف ملکوتی، شرم پنهان، نرم‌خرامی، خوی دلپذیر، طبع لطیف، جمال شوق‌انگیز و خیال‌پرور، دریای بیکران حسرت، نازک‌اندام، لاغرمیان، سروبالا، خوش‌حرکات، منحنی‌تن، گردس‌ترین، باریک پا و ظریف دست» (صابر، ۱۳۸۸: ۲۰۶). عبارات دل‌انگیز و ادیبانه کرکگور درباره زنان، از جهت دیگری نیز اذعان به وجود غریزه و فطرت در انسان است: اوصافی مانند تبسم فرح‌بخش، نگاه دلفریب، چشم شورانگیز، ابروان غماز، زلفین دلاویز، نرم‌خرامی، جمال شوق‌انگیز، نازک‌اندامی، لاغرمیانی، خوش‌حرکاتی، انحنای تن، ظرافت دست و پا و... همگی اعتراف (احتمالاً غافلانه) به امور «طبیعی» و «غریزی» در زنان است که

نیمی از انسان‌ها را دربرمی‌گیرند. هم‌چنین اوصافی مانند شرم و حیا، بشاش‌بودن، غمناکی، تشویش، احساس گناه و غربت، عواطف سرکش، کبریای لاهوتی، خاکساری ناسوتی، عفاف ملکوتی، حسرت و... اقرار به اموری است که در زمره فطریات جای می‌گیرند. برخی از همین اوصاف به علاوه اوصافی دیگر، در مردان نیز به‌طور غریزی و فطری وجود دارند.

چهارم، او در جای دیگری نیز به گونه‌ای سخن گفته است که به «فطرت حقیقت‌جویی» انسان به‌نحو ناخودآگاه اعتراف می‌کند: انسان به جست‌وجوی حقیقت، به شوق دائماً نوشونده‌ای که او را به‌سوی حقیقت می‌کشاند، بیشتر دلبسته است تا به تصاحب آن. آری این شوق یقیناً خاص انسان است. انسان هیچ‌گاه به حقیقت کامل نخواهد رسید؛ اما پیوسته به‌سوی حقیقت پیش می‌رود (وال، ۱۳۴۵: ۴۳). به نظر می‌رسد تعبیری مانند «شوق دائماً نوشونده» که انسان را «به‌سوی حقیقت می‌کشاند» و «دلبستگی» انسان به این شوق و به «جست‌وجوی حقیقت»، به همان چیزی اذعان دارد که در فلسفه افلاطونی و نزد فیلسوفان مسلمان، به «فطرت حقیقت‌جویی» مشهور است.

پنجم، استراترن نوشته است: کرکگور اصرار داشت انسان‌ها تنها یا حتی در درجه اول، «داننده» نیستند. آنها میل دارند، عمل می‌کنند، انتخاب می‌کنند، رنج می‌برند و بسیاری از عواطف را تجربه می‌کنند که به تجربیات آنها رنگ می‌بخشند. این عواطف، اجزای جدانشدنی تجربه هستند و انسان را تعریف می‌کنند؛ این مبحثی است که فلسفه واقعی باید به آن بپردازد. فلسفه باید فلسفه «وجود» باشد (استراترن، ۱۳۸۶: ۲۷)؛ اما آیا اعتراف کرکگور به اینکه انسان‌ها «میل» (گرایش) دارند، «رنج می‌برند» و «عواطفی» دارند که «اجزای جدانشدنی تجربه هستند» و انسان را تعریف می‌کنند، حاکی از این نیست که او ناخودآگاه به وجود امیال و عواطفی اعتراف کرده است که فطری یا غریزی انسان هستند. آیا همین امیال و عواطف به اضافه «داننده» بودن انسان نیست که به «عمل» و

«انتخاب» انسان جهت می دهند و گاهی باعث «رنج» آدمی می شوند؛ در این صورت، آیا نتیجه گرفته نمی شود که انتخاب و عمل انسان باید مطابق با «دانسته ها»، «امیال» و «عواطف» او باشد. به نظر می رسد پاسخ ها مثبت است؛ بنابراین، انسان در زندگی خویش باید معنا و هدفی را انتخاب کند که با امیال و عواطف و البته با دانسته های او سازگاری داشته باشد.

ششم، او همچنین نوشته است: «آدمی به طبع خویش، مخلوقی حیوانی است؛ از این رو، تلاش او یکسره صرف پیوستن به خیل (آدمیان) است. «بیایید متحد و یگانه شویم» و... . طبعاً این تلاش در لفافه واژه هایی مطمئن چون محبت و همدلی و شیفتگی و... به انجام می رسد. این تزویر و نفاق، معمول موجودات رذل و بدنهادی است که مائیم» (کی پرکه گور، ۱۳۷۴: ۹۸). با دقت در عبارات مزبور، بار دیگر، اعتراف ناخودآگاه کرکگور به برخی از امور فطری و غریزی دریافت می شود. او آدمی را دارای «طبع حیوانی» هم رنگ اجتماع زیستن می داند و از این رو، او را ملامت کرده است. سپس اضافه می کند انسان «طبعاً» برای مثبت جلوه دادن این کار «حیوانی»، آن را با واژه هایی مانند «محبت و همدلی و شیفتگی» زینت می دهد. او این کار را «تزویر و نفاق» می داند که معمولاً کار افراد «رذل و بدنهاد» است. در نتیجه، او به برخی از خصوصیات «طبیعی» و درواقع «غریزی» اعتراف می کند؛ غرائزی مانند «هم رنگ جماعت شدن» و پنهان کردن این غریزه منفی با تزویر و نفاق. او اینها را علامتی برای «رذل و بدنهادبودن» می داند. پس «بدنهاد» بودن بخشی از ساختار طبیعی و درونی یا غریزه آدمی است و اینکه چنین افرادی خود را زیر مفاهیمی مانند «محبت و همدلی و شیفتگی» پنهان می کنند نیز، به طور ضمنی به برخی از فطریات یعنی «خیرات اخلاقی» اشاره دارد.

هفتم، نوشته اند: از دید کرکگور، «ذات» انسانی، تنها «سوبژکتیو» نیست؛ بلکه «آزادی و مسئولیت» ملازم آن نیز معرف «ذات» انسانی هستند (دستغیب، ۱۳۷۸: ۱۷).

این بصیرت بنیادی که ابتدا کرکگور و بعد سارتر آن را مطرح کرده اند، مشکل آزادی را «خصلت ذاتی» انسان معرفی می کنند و با این همه، آن را خصلت منحصر به فرد انسان نمی دانند. مهم تر اینکه آزادی چیزی نیست که ما «داریم»، بلکه آن چیزی است که ما «هستیم» (همان، ۷۴). از این عبارات به دست می آید که انسان، «ذات» یا هویتی دارد که برخی از ویژگی های آن «سوبژکتیو» (انفسی بودن، ذهنیت)، «آزادی» و «مسئولیت پذیری» است و در پایان، تأکید می کند ما انسان ها خصلت ذاتی آزادی را نه اینکه «داریم»، بلکه «هستیم». پس انسان ها «آزاد هستند». فطری بودن برخی امور، همچون خیرخواهی اخلاقی، زیبایی طلبی و حقیقت خواهی، با آزادی و سوبژکتیو به منافاتی ندارند؛ اعم از اینکه فطری بودن به معنای داده های پیشین و مادرزاد یا به معنای استعداد و امکان در نظر گرفته شود. فی المثل انسان با اینکه فطرتاً به سوی منظره یا صدای زیبا گرایش دارد، با این حال، آزادی نیز دارد و می تواند این گرایش خود را نادیده بگیرد و به سوی ضد آن حرکت کند.

نتیجه اینکه با این وصف آیا باید کرکگور را به امور فطری در انسان قائل دانست یا منکر فطریات، و اگر به فطریات قائل بدانیم، آیا باید او را طرفدار فطریات بالفعل در انسان بدانیم یا فطریات بالقوه، و اگر طرفدار فطریات بالقوه بدانیم، آیا باید او را طرفدار فعلیت خود به خودی آن ها بدانیم یا طرفدار فعلیتی که با اختیار انسان حادث می شود. از مجموع آنچه از بیانات او یا شارحان دیدگاه او ذکر شد، هر بار یکی از چهار حالت مذکور برای ما تداعی می شود و ما را در انتساب تنها یکی از این دیدگاه ها به او مردد می کند؛ بنابراین ناچار می شویم مواضع او را در این مبحث متناقض بیان کنیم. با این همه، آنچه درباره او معروف است، انکار ماهیت و فطرت است و گویا شارحان دیدگاه های او به این تناقضات توجه کافی نداشته اند.

۴. ابعاد وجود انسان

او نوشته است: انسان روح است؛ اما روح چیست؟

روح، ذات است؛ اما ذات چیست؟ ذات امری است مرکب از متناهی و نامتناهی، امر زمانمند و ازلی، آزادی و ضرورت (خادمی، ۱۳۹۱: ۷۶). از دیدگاه او برمی‌آید که جسم همان عامل متناهی و محدودکننده ذات است؛ اما نفس عامل نامتناهی است و جمع میان جسم و نفس، ذات یا روح انسان را تشکیل می‌دهد (همان، ۷۹).

او انسان را متشکل از پنج عامل دو بخشی می‌داند. یک بخش از این عناصر وجودی نشان‌دهنده واقعیت انضمامی و ملموس و واقع‌بودگی او در عالم است و بخش دیگر، حاکی از استعدادها و امکانات اوست که در ضمن حیات و با اختیار آنها را تحقق می‌بخشد و «ماهیت» خود را شکل می‌دهد. عوامل دوی بخشی مذکور عبارتند از: ترکیب ذات انسان از متناهی و نامتناهی، بدن و نفس، واقع و مثال، ضرورت و امکان، و بالاخره امر زمانمند و ازلی (همان: ۷۶). مراد او از متناهی بودن ذات، محدودیت ذات با اوصاف عینی معین و بالفعل است؛ مانند جسمانیت، جنسیت، رنگ پوست، صفات ارثی، سطح تعقل، حالات انفعالی و تأثیرپذیری از محیط طبیعی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی. مرادش از نامتناهی بودن ذات، قدرت انسان بر گسترش دادن وجود خویش است؛ اما چون کار دشواری است، بیشتر مردم چنین نمی‌کنند؛ مگر در شرایط خاص و مهم (همان: ۷۷-۷۹).

در ترکیب ذات از ضرورت و امکان، ضرورت به عینیت ذات و حدود واقعی‌اش اشاره دارد. ضرورت وقتی از امکان جدا شود، وجود ذات را غیراصیل می‌کند. حذف هر یک از دو عنصر، ذات را هلاک می‌کند. امکان زمینه‌ساز آزادی انسان است و بدون تقویت آن، انسان قطعاً به وادی نومیدی، اندوه، گناه و خطا سقوط می‌کند. امکانات متعدد ذات انسان با عمل اختیاری‌اش به فعلیت می‌رسد و آنگاه ماهیت او شکل می‌گیرد؛ بنابراین او جهت زندگی‌اش را معین می‌کند و ارزش‌های خاص خود را می‌یابد و به زندگی‌اش معنای مدّ نظر را می‌دهد. هدف اصلی وجود انسان، تحقق امکانات است؛ اما او دقیقاً معین

نکرده است که کدام امکانات انسان باید به فعلیت برسد (همان: ۷۹). به گفته ژان وال در فلسفه‌های اگزیستانس، فرایند اختیار ممکن است فرد را به‌سوی هر رفتاری پرتاب کند. آنچه در اینجا مهم است، تصمیم‌گرفتن است؛ اما التزام به یک غرض و هدف خاص، مطرود است (وال، ۱۳۷۲: ۳۵۳).

۵. بررسی و نقد

از بیان فوق درباره ذات انسان به‌دست می‌آید که مراد او از «ذات» در انسان، ترکیبی از بدن و نفس است که گاهی از این ذات به روح تعبیر کرده است. او با اینکه انسان را دارای بدن، متناهی و محکوم به اموری مانند جسمانیت، جنسیت خاص، صفات ارثی، سطح تعقل خاص و حالات انفعالی و تأثیرپذیری از محیط طبیعی و اجتماعی می‌داند، او را فاقد ماهیت پیشین دانسته و معتقد است که انسان به دلیل برخورداری از امکانات نامتناهی ناشی از امکان توسعه نفس، با انتخاب و آزادی خویش ماهیت خاصی را در خود ایجاد می‌کند. آنچه در نظریه «ذات‌گرایی» ادعا می‌شود تعریف انسان به داشته‌های غیراختیاری و یا پیش از اختیار اوست؛ بنابراین از دیدگاه کرکگور درباره تعریف ذات انسان به‌دست می‌آید او به بخشی اذعان دارد که در دیدگاه ذات‌گرایی درباره تعریف انسان ارائه می‌شود. فی‌المثل در تعریف ذات‌گرایان از انسان به «حیوان ناطق»، مراد از حیوانیت چیست؟ مراد جسمانیت، رشدداشتن، حساس بودن (با حواس پنجگانه) و حرکت ارادی داشتن است. به تعبیر منطقی «جسم» نام حساس متحرک بالاراده و مراد از ناطقیت، اندیشمند بودن است. موارد مذکور همگی در دیدگاه کرکگور پذیرفتنی است؛ زیرا او انسان را دارای بدن یا جسم، سطح تعقل خاص، تأثیرپذیری از محیط طبیعی و اجتماعی و دارای رشد، حرکت ارادی و برخورداری از حواس پنجگانه می‌داند. بدیهی است وجود چنین ویژگی‌هایی در انسان، نه حاصل انتخاب و اراده او، بلکه داده‌ای طبیعی، غیراکتسابی، نامدلل (بدیهی یا بین) و مشترک بین همه

افراد انسانی است و قوام و حیات انسان به همین امور است.

او از یک سو اذعان دارد که حذف هر یک از دو عنصرِ ضرورت و امکان، باعث هلاکت ذات انسان می‌شود و عدم هر یک، وجود ذات را غیراصلی می‌کند. از سوی دیگر، همچون سایر اگزیستانسیالیست‌ها بر هستی‌داری یا اصل‌زیستن پافشاری دارد و از زندگی توده‌وار و عوام‌زدگی پرهیز می‌دهد. لازمه این سخن این است که اصل‌زیستن و هستی‌داری، همان‌طور که مبتنی بر بعد امکان و وابسته به توسعه و بسط نفس و فعلیت‌بخشیدن به امکانات وجودی نفس است، مبتنی بر اتکاء به بعد ضروری و موافقت با داده‌های طبیعی وجود انسان نیز هست و این همان چیزی است که ذات‌گرایان در تعریف انسان، اراده می‌کنند.

اما معلوم شد کرگور در عین اعتراف به داده‌های ضروری و طبیعی مذکور، به تعبیر برخی محققان، معتقد است «ماهیت انسان» با عمل اختیاری‌اش برای فعلیت‌بخشیدن به امکانات ذات انسان شکل می‌گیرد. پس اوست که باید جهت و هدف زندگی‌اش را تعیین کند و به زندگی‌اش معنا بدهد. هدف اصلی وجود انسان، تحقق امکانات است (خادمی، ۱۳۹۱: ۷۹).

پیش‌تر گفته شد او انسان را در ابتدای پیدایش، پوچ، هیچ، درون‌خالی، امکان محض، هیولای بی‌شکل و فاقد شناخت و گرایش به خدا و اخلاقیات دانسته است. به نظر می‌رسد این مدعا هم با آنچه در لابه‌لای اعترافات غیررسمی یا ناخواگاه او درباره قبول ذات و فطرت (در بند ۳) دیده می‌شود و هم با مطلبی که او درباره ضرورت و تناهی ذات انسان و داشتن اموری مانند جسمانیت، جنسیت، تعقل، حساسیت‌داشتن و حرکت ارادی و تأثیرپذیری از محیط طبیعی و اجتماعی (در بند ۴) قائل است، منافات دارد. چگونه او در ابتدای پیدایش پوچ، درون‌خالی، امکان محض و هیولای بی‌شکل است و بالاین حال، دارای جسم، غریزه جنسی، رشد طبیعی، قدرت

تعقل، حواس پنجگانه، حرکت ارادی و تأثیرپذیری از محیط طبیعی و اجتماعی است. آیا داشتن چنین حالاتی که به شکل طبیعی و غیراختیاری در ابتدای تولد انسان همراه اوست و به تدریج با تأثیر از محیط و رشد طبیعی استکمال می‌یابد، با امکان محض و درون‌خالی بودن او تناقض ندارد، و آیا پذیرفتن چنین ذاتی برای انسان اقتضائات و الزامات خاصی را در جهت‌گیری و تعیین معنای زندگی ایجاد نمی‌کند. فی‌المثل آیا رشد طبیعی او در زندگی موجب نمی‌شود در زندگی خود راهی را در پیش گیرد که به حفظ تندرستی و حیات او کمک کند؛ راهی که به تأمین تغذیه، مسکن، پوشاک و بهداشت مناسب یاری رساند. آیا جنسیت مستلزم غریزه و کشش جنسی و آن هم مستلزم اشباع آن و در نتیجه، زندگی اجتماعی و خانوادگی نیست. آیا حرکات ارادی نباید متناسب و هماهنگ با نیازهای طبیعی و غریزی پیش‌گفته باشد. آیا رفع نیازهای مذکور مستلزم زندگی اجتماعی نیست. آیا زندگی اجتماعی به ناچار به اختلاف و نزاحم کشیده نشده و نمی‌شود. آیا قدرت تعقل و احساسات و عواطف مثبت نیست که او را وادار به رفع اختلاف و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز کرده است و می‌کند، و متقابلاً آیا مطالبات غیرمعقولانه و زیاده‌خواهانه و خودخواهانه نیست که کار را به نزاع بیشتر و جنگ و خونریزی و فجایع بزرگ‌تر در روابط اجتماعی می‌کشاند. آیا قدرت و قوه تعقل و یا خردورزی و تجزیه و تحلیل‌های عقلی در امور خُرد و کلان زندگی، مستلزم اتکاء به گزاره‌های پایه و بدیهی، مانند شناخت استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، اعظمیت کل از جزء خود، تلازم علت و معلول، استحاله ترجیح بلامرجح، اعتماد به حواس پنج‌گانه (مشهودات، مجربات، ...) و قضایای بدیهی ریاضی نیست. آیا قبول چنین گزاره‌هایی، لازمه ساختار طبیعی مغز، ذهن و فکر آدمی و خارج از اراده و انتخاب نیست.

پاسخ مثبت به پرسش‌های فوق بدیهی به نظر می‌رسد؛ بنابراین نمی‌توان مانند کرگور و سایر فیلسوفان

اگرستانس کاملاً به پوچ و درون‌خالی بودن و امکان محض بودن انسان در ابتدای پیدایش و تولد او قائل شد. مهم‌تر اینکه نمی‌توان توانایی‌ها و داشته‌های طبیعی فوق را حاصل اختیار و اراده انسان دانست؛ بلکه بخش مهم و اعظم آن در فرایند رشد طبیعی و خارج از اختیار و اراده او شکل می‌گیرد؛ در نتیجه، ذات یا ماهیت انسان تماماً و لزوماً با آزادی و انتخاب فرد شکل نمی‌گیرد. آری، آنچه پذیرفتنی است، این است که تنها بخشی از ماهیت انسان، حاصل انتخاب‌های آزادانه فرد است، نه تمام آن. با این توضیح که انسان به علت ساختار طبیعی و غیراختیاری موجود در ذات مرکب از بدن و نفس خود، نیازهایی مربوط به بدن و نفس خود دارد، همچون خوردن، نوشیدن، خوابیدن، غریزه جنسی، بهداشت و... که به نیازهای طبیعی و غریزی موسوم‌اند؛ اما او ازسویی شناخت‌هایی دارد که به ساختار ذهن، نفس یا روح او مربوط است؛ مانند شناخت‌های بدیهی نظری موسوم به «اولیات» از قبیل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، اصل علیت و گزاره‌های بدیهی ریاضی، شناخت‌های بدیهی عملی موسوم به گزاره‌های اخلاقی، همچون خوبی عدالت، سخاوت، صداقت، احسان، محبت و... و بدی ظلم، بخل، دروغ، کینه‌ورزی، حسادت و... شناخت گزاره‌های موسوم به زیبایی‌شناختی مانند زیبایی‌های بصری (منظره و چهره زیبا و...) و سمعی (صدای زیبای انسان یا امواج آب، آلات موسیقی و...). انسان ناظر به همین شناخت‌هاست که نیازها و گرایش‌هایی به این امور دارد؛ مانند گرایش به دانستن حقایق و ادراکات نظری بیشتر (علم‌جویی یا حقیقت‌طلبی)، گرایش به خیرات اخلاقی و نفرت از شرور اخلاقی و گرایش به زیبایی‌های سمعی و بصری و نفرت از صداها و مناظر زشت و پلید. آدمی در سر دو راهی اشباع غرائز و اشباع فطریات - که اخیراً شمرده شد - آزادی دارد تا یکی از این دو دسته یا هر دو را به‌طور مساوی اشباع کند و یا یکی را به‌عنوان اصل و هدف و دیگری را به‌عنوان فرع یا وسیله برای

کسب دیگری اشباع کند. حاصل اقدامات آزادانه و مختارانه او «ماهیت» او را شکل خواهد داد. به عبارت دیگر، انسان به‌طور طبیعی یا تکوینی حب ذات دارد و به دنبال خوشبختی و سعادت است. (بدیهی است که خود حب ذات داشتن و خواستار سعادت بودن، وصفی نیست که حاصل اختیار و اراده انسان باشد؛ بلکه جزئی از ماهیت و ذات پیش از اختیار اوست). او در این راه به کم قانع نیست و به دنبال خوشبختی کامل یا کمال مطلق است. بر اوست که با قوه شناخت عقلی و اخلاقی خود، راه کسب خوشبختی و کمال را تشخیص دهد و آزادانه در پی آن باشد. در این راه، گاه اشباع غرائز و گاه اشباع فطرت را هدف و معنای برتر زندگی خود قرار می‌دهد. آنچه او دنبال می‌کند و به آن می‌رسد، ماهیت او را می‌سازد.

بنابراین ماهیت انسان دو بخش دارد: ماهیت یا سرشت اولیه و ماهیت یا سرشت ثانویه. ماهیت اولیه از ساختار طبیعی و فارغ از اختیار انسان برآمده است؛ اما ماهیت یا سرشت ثانویه، زائیده اختیار و آزادی اوست. بخشی از ماهیت و سرشت اولیه در ابتدای تولد به‌نحو بالفعل در او وجود دارد و بخش دیگر آن، حاصل رشد تدریجی او در محیط طبیعی و اجتماعی است؛ اما ماهیت یا سرشت ثانویه در طول زندگی فرد و با کنش‌ها و واکنش‌های ارادی و انتخابی او شکل می‌گیرد. او صرفاً راه تأمین غرائز را پیش می‌گیرد و حیوانیت خود را تثبیت می‌کند و یا با تعقل و خردورزی، آنها را مدیریت و فطرت انسانی خود را تقویت می‌کند.

به نظر می‌رسد آنچه نزد کرگگور (در دیدگاه رسمی‌اش) و سایر فیلسوفان اگزیستانس و به‌طور کلی، طیف مخالفان ذات‌گرایی مغفول مانده، ماهیت و سرشت اولیه است که بخشی از آن بالفعل و بخشی از آن بالقوه است و باین‌حال، خارج از اختیار افراد انسانی شکل می‌گیرد. آنان تنها ماهیت ثانویه را در نظر داشته‌اند و در نتیجه، برخی همانند کرگگور ایجاد هر شکلی از آن را (با طرح زیستن در یکی از سپهرهای سه‌گانه زندگی

بلهوسانه، اخلاقی یا دینی) در اختیار خود فرد، مجاز دانسته‌اند؛ درحالی‌که در ایجاد ماهیت و سرشت ثانویه تجاهل نسبت به واقعیتی به نام ماهیت یا سرشت اولیه که معجونی از طبیعت، غریزه و فطرت است، ممکن و مطلوب نیست. طفره از این ماهیت و فطرت اولیه، آن هم به بهانه آزادی تکوینی و تشریعی، آثار زیانباری برای زندگی فردی و اجتماعی خواهد داشت.

این معنا در دوره معاصر غرب نیز طرفداران بسیاری یافته است. فیلسوفان مهمی در برابر غیرذاتگرایان و دیدگاه معروف کرکگور و سایر اگزیستانسیالیست‌ها صف‌آرایی کرده‌اند. چند نمونه از این مخالفت‌ها چنین است:

۱. آیزایا برلین (۱۹۰۹-۱۹۹۷)، فیلسوف لیتوانی‌الصل انگلیسی می‌گوید: برخی از اگزیستانسیالیست‌ها و نیهیلیست‌های افراطی معتقد بودند که هیچ‌گونه ارزش انسانی وجود ندارد؛ افراد به سادگی و بی‌هیچ دلیلی احساس تعهد می‌کنند. برلین البته این ادعا را رد کرده و معتقد است مقیاسی برای سنجش ارزش‌ها وجود دارد که سرشت ذاتی بشر را تشکیل می‌دهد. ساختار جسمانی، فیزیولوژیک و عصبی، اندام‌های خاص، ویژگی‌های روانی، توان اندیشه، خواستن و احساس کردن و برخی ویژگی‌های اخلاقی از خصائل انسانی است و هرکس اینها را نداشته باشد، حیوان یا فرد بیجان و مرده شمرده می‌شود. برلین به‌ویژه بر اصول اخلاقی تأکید کرده است و پذیرش آنها را ناگزیر و ضروری می‌داند؛ زیرا ما انسان هستیم (نک. برلین، ۱۳۸۵: ۲۸۲-۲۸۶).

۲. ویلیام بارْت (۱۹۱۳-۱۹۹۲)، فیلسوف امریکایی نوشته است: «سارتر... برخلاف میل قلبی‌اش دائماً به امکانات ویران‌کننده آزادی پسندیده‌اش فکر می‌کند. به ما می‌گوید که این آزادی تام سرگیجه‌آور است. تصویری که او از آزادی می‌دهد، تصویر خودویرانگری است... آزادی... باید در محدوده واقعیات عادی و روزانه زندگی باشد. بعد از آن پرش تنها و باشکوه و خیره‌کننده،

مجبورید باز در دنیای یومیه پایین بیایید... به عقیده هایدگر، آزادی بنیادی، آزادی پذیرای حقیقت‌بودن است که آزادی عمل، متفرع یا منتج از آن است. چه فایده از عمل اگر روشن بین نباشیم... در همه ما در نتیجه خیره‌سری و عناد و لجاج، آنچنان ظرفیتی برای تحریف و کژنمایاندن موقعیت‌های انسانی در زندگی روزانه وجود دارد که مبهوت‌کننده است...؛ ولی باید برای یک لحظه هم که شده از این عرض اندام تب‌آلود و دیوانه‌وار کج و تحریف‌شده دست برداریم... طبیعت شامل طبیعت انسانی خود ما هم می‌شود. باید از سلطه‌جویی بر دنیای مادی و همچنین بر دیگران و خودمان هم دست برداریم (مگی، ۱۳۸۹: ۱۵۸-۱۶۰).

۳. رودولف اُتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) فیلسوف آلمانی، با تعبیری کانتی، امر قدسی را همچون مقوله‌ای پیشینی برای روح بشر معرفی می‌کند. از نظر او، دین‌داری و گرایش به امر قدسی، امری ساختاری و ذاتی است که ریشه در سرشت و فطرت بشر دارد و امری عارضی، سطحی، تحمیلی و بیرونی نیست؛ بلکه در درون جان آدمی و ژرفای ضمیر او ریشه دارد (اتو، ۱۳۸۰: ۱۶). او تصریح کرده که: روح که مدرک و شناساگر است، استعدادها، قابلیت‌ها و قوانین ذاتی خویش را دارد. این نکته را باید از پیش مفروض گرفت؛ زیرا این نکته تبیین‌پذیر نیست (همان: ۲۱۶).

بنابراین نباید با نام آزادی از واقعیت ماهوی و فطری انسان غفلت کرد؛ بلکه باید آزادانه، مقتضای ماهیت و فطرت بشری را دنبال کرد و زندگی سعادت‌مندانه‌ای را رقم زد.

د. تطبیق دیدگاه علامه با کرکگور

۱. علامه: در تکوین انواع مخلوقات عالم، تدبیر الهی باعث شده است هر یک از آنان براساس قوانین طبیعی و هوش غریزی، راه کمال متناسب خود را بیابند و به‌سوی آن حرکت کنند. انسان نیز گونه خاصی از موجودات زنده

است که علاوه بر نیروهای تکوینی طبیعی و غریزی، نیروهای شناختی و گرایشی فطری را در تشخیص حق و باطل و خوب و بد سرنوشت خود و مطالبه کمال داراست.

کرکگور: وجود انسان بر ماهیت او تقدم دارد؛ بنابراین او ماهیت یا ذات و فطرت خاص در انسان را انکار می‌کند و منکر ذات‌گرایی در انسان است؛ گرچه به ظاهر با ذات‌گرایی در غیرانسان مخالفتی نشان نمی‌دهد. پس انسان، شناخت فطری در تشخیص خوب و بد سرنوشت خویش ندارد.

۲. علامه: همه افراد به علت داشتن تجهیزات مشترک، فطرت مشترک و آنگاه سعادت و شقاوت مشترک دارند؛ فی‌المثل اگر خداشناسی و خداپرستی یا رعایت اخلاقیات برای یک نفر سودمند و سعادت‌بخش باشد، برای همگان چنین است و اگر ترک آنها برای یک نفر مضر و شقاوت‌بار باشد، برای همه چنین است.

کرکگور به دلیل انکار ذات و فطرت مشترک در انسان‌ها، سرنوشت سعادت‌بار یا شقاوت‌بار مشترک را نیز رد می‌کند. هرکس باید با انتخاب و آزادی خود، ذات و ماهیت خود را بسازد. هر راهی از میان راه‌ها یا سپهرهای سه‌گانه زندگی (لذت‌پرستانه، اخلاقی و دینی) را برگیرد، بر او حرج و ملامتی نیست (اندرسون، ۱۳۸۷: ۸۸-۹۲-۹۳، ۱۵۱؛ وال، ۱۳۷۲: ۳۵۳)؛ گرچه مسئولیت عواقب احتمالی هر راهی بر عهده خود اوست. انتخاب شخصی خود کرکگور، سپهر دینی است و سعادت خود را در مؤمنانه‌زیستن می‌داند.

۳. علامه: از قرآن به روشنی به دست می‌آید که دین و شریعت نازل شده از سوی خداوند، با فطرت و ساختار نوع انسان مطابق است و لازمه خوشبختی انسان‌ها تبعیت از این سنت دینی است.

کرکگور، مسیحی «ایمان‌گرا» است که کتاب مقدس و آموزه‌های آن را راه نجات و سعادت خود می‌داند و با این که توصیه مستقیم کمتری به دیگران در برگرفتن این راه

دارد، اما توصیه‌های غیرمستقیم او بسیار است. ۴. علامه، فیلسوف مسلمان ذاتگرا و طرفدار فطرت است که تعیین معنای زندگی هر موجود زنده و به‌ویژه انسان را، بدون در نظر گرفتن ساختار ماهوی و فطری او، اقدامی غیرواقع‌بینانه، عبث و لطمه‌زننده به سعادت و سلامت او می‌داند.

کرکگور به دلیل انکار ذات و فطرت مشترک، انسان را در ابتدا موجودی هیچ، توخالی، هیولای بی‌شکل و امکان محض می‌داند؛ بنابراین، به نظر او، در انتخاب معنای زندگی، محدودیتی نیست و هرکس از میان راه‌های سه‌گانه زندگی، یکی را معنای زندگی خود قرار می‌دهد و در همان جهت حرکت می‌کند. این آن چیزی است که از موضع مشهور و اولیه کرکگور و تفسیر بسیاری از شارحان نظریات او برمی‌آید؛ اما او بیانات متعدد و پراکنده‌ای هم دارد که به اشاره یا صراحت، انسان را صاحب «ذات» و «فطرت» اولیه می‌داند؛ از جمله اینکه او در شرح ویژگی‌های انسان به صفاتی غیراکتسابی مانند جسمانیت، جنسیت، رنگ پوست، صفات ارثی، سطح تعقل، تأثیرپذیری از محیط (خادمی، ۱۳۹۱: ۷۷-۷۹)، عشق آغازین به کمال مطلق (صابر، ۱۳۸۸: ۳۷)، عشق به خدا و خیرات اخلاقی، ایمان، شور (کرکگور، ۱۳۸۴: ۱۵۶)، استعداد فطری و ذوق ذاتی در زنان (صابر، ۱۳۸۸: ۲۰۶)، فطرت حقیقت‌جویی (وال، ۱۳۴۵: ۴۳)، داشتن طبع حیوانی و رذل و بدنهادبودن (کی‌پرکه‌گور، ۱۳۷۴: ۹۸) و ذاتی‌بودن سوژکتیویته (دستغیب، ۱۳۷۸: ۷۱ و ۷۴) اذعان دارد. این همان تناقض غیرقابل چشم‌پوشی در دیدگاه کرکگور است که بی‌ثباتی او را در مبحث فطرت و ترلزل او را در تعیین معنای زندگی در پی آورده است.

۵. ویژگی‌های امور فطری را شامل غیراکتسابی‌بودن، مشترک‌بودن بین افراد نوع، ثبات در عین قابلیت تقویت و تضعیف و نامدلل یا بدیهی‌بودن دانسته‌اند. این علائم از مجموعه توضیحات علامه نیز استکشاف می‌شود.

از دیدگاه دوم کرکگور که تأیید ذات و فطرت در

انسان به دست می‌آید، همین علائم درخور استظهار است.

۶. بیشتر بیانات علامه بیان‌کننده عقیده او به بالفعل بودن امور فطری در انسان است؛ مانند حقیقت‌خواهی، شناخت خیر و شر اخلاقی، علم به خویشتن؛ و این همه را از نوع علم حضوری می‌داند؛ زیرا از قرآن (نحل، ۷۸) به دست می‌آورد که انسان در ابتدای تولد فاقد هرگونه علم حصولی است و باین حال، علم حضوری به خویش و به حالات خویش از جمله به فقر و نیازمندی‌اش به خدا دارد. شاید از همین راه، شناخت قضایای اولی (اولیات) و دست‌کم بخشی از خیرات و زیبایی‌ها به فطرت بالفعل نسبت دارد؛ اما ادعای فعلیت همه این امور آسان نیست؛ باین حال، برخی از بیانات علامه، قابلیت تفسیر به فطرت بالقوه را هم دارد. مانند این بیان که: خدا مردم را طوری آفریده است که «طبعاً» و به ارتکاز خود، خدا را می‌شناسند و «فطره‌الله» در آیه فطرت، یعنی قدرت بر شناخت ایمانی که با آب و گل آدمی سرشته شده است (الطباطبائی، ۱۳۹۱: ۱۹۱/۷). اما به قرینه سایر موارد، تفسیر این مورد به بالفعل نیز اقرب به این دیدگاه است؛ زیرا او تصریح می‌کند هر انسانی اعم از «صغیر» و کبیر، عالم و جاهل و حتی افراد کاملاً متکبر و مغرور نیز به وابستگی خود به یک حاکم غیبی یا خدا علم دارند. این بیان دفاع‌نشدنی به نظر می‌رسد.

دیدگاه نخست کرکگور، انکار ماهیت و سرشت بالفعل در انسان است و او اصرار دارد که ماهیت و ذات امری بالقوه است. انسان با اراده و انتخاب فردی خویش آن را شکل می‌دهد. اصولاً در فرهنگ جدید غرب، انکار فطرت و ماهیت با انگیزه دفاع از آزادی‌تکوینی و تشریعی انسان در انتخاب راه زندگی بوده است؛ اما دیدگاه دوم کرکگور از سرشت بالفعل و غیراختیاری انسان در بخش‌هایی همچون جسمانیت، جنسیت، سطح تعقل خاص، صفات ارثی، عشق به کمال مطلق و حقیقت، ایمان و حتی بدسرشت‌بودن حکایت دارد؛ باین حال، او معتقد است انسان با آزادی خویش قادر است از برخی از این موارد

که غیر ضروری‌اند، عبور کند و راهی خلاف آنها را برگیرد.

۷. علامه: آنچه باعث می‌شود انسان این فطرت اولیه را از دست بدهد و به انکار خدا یا شک در وجود او برسد، تعلیم و تربیت نادرست، انس و الفت با امور مادی و طبیعی، دلبستگی به لذات ناشی از گناهان و به عبارتی حاکم شدن غرائز بر نفس انسان هستند؛ اما این کار باعث اسارت فرد در هواهای نفسانی و اندیشه‌های نادرست و دوری از سعادت می‌شود. همچنین قبول فطرت، با آزادی انسان منافاتی ندارد. انسان می‌تواند یکی از دو راه فطرت یا غریزه را معنای اصلی زندگی قرار دهد؛ با این تفاوت که راه نخست سعادت‌بار و دومی شقاوت‌بار است.

کرکگور و سایر منکران فطرت، با انگیزه دفاع از آزادی‌تکوینی و تشریعی انسان، فطرت و ماهیت در انسان را انکار کردند. غافل از اینکه قبول فطرت به معنای سلب آزادی‌تکوینی و تشریعی نیست؛ زیرا انسان در عین حال که ساختار ویژه فطری خود را دارد (اعم از این‌که آن را بالقوه یا بالفعل بدانیم)، ساختار غریزی هم دارد. هر دو ساختار فطری و غریزی، انسان را صرفاً «دعوت» به سوی فطری یا غریزی‌زیستن می‌کنند، نه «اجبار و الزام». این مدعا همان چیزی است که در دیدگاه دوم کرکگور، گویا ناخودآگاه، به آن اعتراف شده است.

۸. علامه: او علاوه بر شناخت و گرایش فطری به حقیقت، اخلاق و زیبایی، به‌طورکلی به فطری‌بودن دین و به‌طورجزئی به فطری‌بودن خداشناسی و خداگرایی، توحید ذاتی، توحید صفاتی، مطلق‌بودن خدا، ولایت مطلقه خدا بر هستی، نبوت و ولایت تصریح دارد. او حتی همه شرایع و احکام را از فروع «میناق فطری» می‌داند.

کرکگور در موضع نخست خویش به هیچ امر فطری در انسان قائل نیست و او را خالی از هر نقش و حتی خالی از فطرت خداپرستی می‌داند؛ اما او در موضع دوم و نامنسجم خود به برخی از ذاتیات بالفعل و اولیه انسان اعتراف می‌کند که گفته شد. همچنین یکی از مبانی مهم فلسفی او

سوپرکتیویته (subjectivism) یا انفسی بودن است. او از این راه، وجود خدا، یگانگی او و دیگر صفات او مانند قدرت، علم، رحمت و... را تصدیق می‌کند و عقل فلسفی، علم و تاریخ را در این راه ناکام و بلکه مضر می‌داند (کرگور، ۱۳۷۴: ۶۹ - ۷۹). به نظر می‌رسد راه «انفسی» نام دیگری برای علم حضوری و درک فطری است. در بیان او گاهی در توضیح راه انفسی از کلمه «وجدان» استفاده شده است. «وجدان» همان علم حضوری و درونی و دریافت فطری است؛ هرچند آن را بالقوه بدانیم که در روند کمال جسمی و ذهنی انسان به فعلیت می‌رسد.

۹. علامه تنها اسلام ناب، یعنی تشیع را از هنگام ظهورش تا پایان تاریخ، دین فطری می‌داند و بخش‌هایی از سایر ادیان و مذاهب را به دلیل تحریفات گریبان‌گیر، غیر فطری و مردود می‌داند (نک. الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۸۹/۱۰-۱۹۰).

کرگور «تنها راه نجات» را مسیحیت می‌داند (نک. کی‌برکه‌گور، ۱۳۷۷: ۴۶)؛ اما مراد او انحصارگرایی (exclusivism) و طرد سایر ادیان و مذاهب نیست؛ بلکه مرادش رد الحاد و ماتریالیسم است. از او هیچ اظهارنظری درباره اسلام و مسلمانان در دست نیست و به نظر می‌رسد شناخت و مطالعه‌ای درباره اسلام نداشته است.

۱۰. علامه: اگر او را به بالفعل بودن امور فطری پیش‌گفته قائل بدانیم، معنای آن این است که افراد در ایجاد چنین ذات و فطرتی در خود اختیاری نداشته‌اند. فطریات همچون سایر امور طبیعی و غریزی، غیراکتسابی‌اند؛ باین حال، همچنان که معلوم شد انسان قادر است با آزادی و اختیار، از امور فطری عدول کند و آنها را نادیده بگیرد و صرفاً غرائز خود را اشباع کند؛ حتی اگر او را به قوه بودن فطریات قائل بدانیم، آدمی در فعلیت آنها اختیاری ندارد؛ بلکه این امور همچون امور طبیعی و غریزی، عمدتاً بی‌اختیار و در فرایند رشد جسمانی و ذهنی و روانی انسان و با تأثیر از محیط طبیعی و اجتماعی

به فعلیت می‌رسد. اختیار فرد، بیشتر باعث «شکوفایی»، «کمال» و نهادینه یا ملکه شدن فطریات و یا برعکس باعث تعطیلی و تضعیف آن می‌شود؛ همچنان که علامه (ذیل آیه ۸۴ از سوره اسراء: «قل کل يعمل علی شاکلته...») نیز معتقد است: یک شاکله آدمی زائیده نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج اوست که شاکله‌ای شخصی و خلقتی است و از فعل و انفعال‌های جهازات بدنی او حاصل می‌شود. شاکله دیگر او، خصوصیات است خلّقی که علاوه بر شاکله از ناحیه تأثیر عوامل خارج از ذاتش پدید می‌آید. به قرینه آیات قبل، شاید مراد از «شاکله» در این آیه، معنای دوم (شخصیت روحی) باشد که از مجموع غرائز و عوامل خارجی به دست می‌آید؛ البته این شاکله نقش دعوت را دارد، نه اینکه تخلف‌پذیر نباشد (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳/۱۳-۱۹۲-۱۹۳). او در اشکال به فخر رازی که آیه را بیان‌کننده اختلاف ماهوی انسان‌ها دانسته، گفته است نفوس آدمی قبل از رسوخ ملکات، ساده‌اند و اختلافی با هم ندارند. آیه مربوط به بعد از پیداشدن «شاکله» به معنای شخصیت خلقیه است که از مجموع غرائز و عوامل خارجیّه مؤثره حاصل می‌شود و آدمی را به یک نوع عمل دعوت می‌کند، نه اینکه جبر‌آور باشد (همان: ۱۹۳-۱۹۴). قبول شاکله اولیه و ثانویه از علامه در بیان مزبور تأیید همان مطلبی است که در اواخر بحث از دیدگاه کرگور با عنوان ماهیت یا سرشت اولیه و ثانویه بیان شد.

کرگور براساس نظریه نخست خود، معتقد است انسان باید با آزادی و تصمیم فردی خود، ماهیت مدنظر خود را بسازد؛ ماهیتی که ممکن است حاصل زندگی لذت‌پرستانه یا در سپهر زیباشناسی (aesthetic sphere)، اخلاق‌مدارانه یا در سپهر اخلاقی (ethical sphere) و یا مؤمنانه یا در سپهر دینی (religious sphere) باشد. او در نظریه دوم و غیررسمی‌اش، فطرت بالقوه و حتی فطرت بالفعل و ابتدایی را پذیرفته است و گویا بر همین اساس، زیستن در سپهر دینی را برای خود

برگرفته است و تلاش دارد مستقیم و غیرمستقیم دیگران را به این سپهر دعوت کند.

۱۱. علامه: بنابراین بشر نمی‌تواند بدون توجه به امور فطری که بخشی از ساختار او را شکل می‌دهد، معنای زندگی‌اش را تعیین کند. این سخن درباره ساختار غریزی و طبیعی نیز صادق است و در نتیجه، معنای زندگی باید هم‌سو با ساختار و نیازهای طبیعی و غریزی و فطری باشد، نه در ضدیت با آنها یا بی‌تفاوت نسبت به آنها. این ساختار سه‌گانه مستلزم پاسخ‌گویی و توجه صحیح به اشباع متعادل و منظم آنها است. تعالیم اسلام ناب بیش از هر دین و مذهب و مرامی این تعادل و نظم را مراعات کرده است و در نتیجه، انسان برای کسب سعادت مادی و معنوی و دنیوی و اخروی خود راهی بهتر از ایمان به خدا و التزام به آموزه‌های اسلامی در اختیار ندارد. در این آموزه‌ها به دلیل اصالت و ابدیتی که برای روح و نفس آدمی در نظر گرفته شده، تأمین نیازهای فطری ناظر به نیازهای نفس و روح اصل قرار گرفته و بر ساختار طبیعی و غریزی حاکم شده است. پس معنای زندگی انسان شکوفایی هرچه بیشتر امور فطری است. این کار جز با عبودیت و بندگی نسبت به آموزه‌های اصیل دینی، عبادت، تزکیه و معرفت نفس به دست نمی‌آید.

نتیجه مهم دیدگاه اول کرگور این است که انسان به دلیل فقدان ماهیت و فطرت، آزاد است از راه انفسی (نه عقلی، علمی و تاریخی)، به یکی از سه راه بلهوسانه، اخلاقی و دینی جهش کند و آن را معنای زندگی خود قرار دهد؛ با این حال او در آثار خویش به نقائص و آسیب‌های بسیار سپهر حسانی یا بلهوسانه، که خود مدتی در این مرحله زیسته (مستعان، ۱۳۷۴: ۵۲)، توجه کرده و هشدار داده است (نک. آلن، ۱۳۸۹: ۷۶-۷۹؛ ورنو، ۱۳۷۲: ۱۳۰-۱۳۱؛ براندت، ۱۳۷۳: ۲۹-۳۰؛ جمالپور، ۱۳۷۱: ۹۴-۹۵)، حتی زیستن در سپهر اخلاقی را که برتر از سپهر قبلی می‌داند، دارای کاستی‌هایی از قبیل نومیدی و بی‌پشتوانه‌بودن و شورنداشتن می‌داند (نک. مستعان،

۱۳۷۴: ۹۷-۹۹)؛ بنابراین، آن را رها می‌کند و به سپهر دینی برای خویش اعتراف و به آن افتخار می‌کند؛ زیرا ایمان به خدا و سپهر دینی بهترین معنا و هدف را برای زندگی انسان تأمین می‌کند. بهترین امتیازات مؤمنانه زیستن در نظر او به اجمال عبارتند از: تأمین جاودانگی و سعادت ابدی (اکبری، ۱۳۸۶: ۴۷)، حل مسئله شرور (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۴: ۹۷)، عشق به همسایه یا دیگران (صابر، ۱۳۸۸: ۲۲۴-۲۲۵)، حفظ کرامت و ارزش انسان (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۷: ۱۳۴-۱۳۵)، برطرف‌ساختن نومیدی و اندوه (براندت، ۱۳۷۳: ۱۰۴-۱۰۸)، رفع دلهره ناشی از پوچی و چگونگی زیستن (رید، ۱۳۸۵: ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۴)، ایجاد شورمندی (اندرسون، ۱۳۸۷: ۱۳۵-۱۳۹) و بالاخره یکپارچه‌کردن شخصیت فردی یا خلوص وجودی (همان، ۱۳۰-۱۳۴). او از راه دوم یا پذیرش ضمنی فطرت و ماهیت بالفعل یا بالقوه، بار دیگر به تصدیق اخلاقی زیستن و فراتر از آن، دیندارانه زیستن می‌رسد.

۱۲. از نگاه علامه، بندگی، پرستش، تزکیه و معرفت نفس، اهداف مقدماتی و میانی زندگی به شمار می‌روند. معنای اصلی و نهایی زندگی، معرفت ربّ و نزدیکی و تقرب به خداوند است (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱۹۸-۲۰۰؛ الطباطبائی، ۱۴۱۵: ۱۰). در این هنگام انسان در زندگی فردی به آرامش و شادی و امید و در زندگی اجتماعی به عدالت و آزادی و امنیت می‌رسد. همه دلهره‌ها، ناامیدی‌ها، رنج‌ها و غم‌های انسان برطرف یا معنادار می‌شوند (الطباطبائی، ۱۳۹۱: ۱۰/۸۹-۹۲؛ همان: ۱۱/۳۵۳-۳۵۷). سعادت بالاتر از این، تصورشدنی نیست؛ مگر سعادت اخروی که آن هم از همین راه می‌گذرد.

کرگور با تصدیق اخلاق از راه انفسی، درواقع به شناخت و گرایش فطری نسبت به اخلاقیات اعتراف می‌کند و اخلاقی زیستن را معبری به سوی ایمان به خدا و دینداری زیستن می‌داند (جمالپور، ۱۳۷۱: ۹۶) و از دین‌داری زیستن، تسلیم و تعبد در برابر آموزه‌های دینی را اراده می‌کند؛ حتی اگر این آموزه‌ها پارادوکسیکال و

ضد عقلی باشند؛ زیرا هدف مسیحیت این است که از انسان «موجود فوق العاده‌ای» بسازد (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۷: ۱۳۵). انسان در عین قدرت سرکشی در برابر دین، سعادتش در دینداری و کمال دینداری‌اش در مهار نفس است که به معرفت نفس و سرانجام معرفت خداوند منجر می‌شود. از لوازم این کار، ایمان، عشق، تفکر و نیایش در خلوت است (نک. صابر، ۱۳۸۴: ۱۵۵-۱۵۸).

۵. نتیجه

علامه انسان را مفسطور به فطرتی خداآشنا و خداگرا، حق‌شناس و حق‌طلب، خیرآشنا و خیرخواه و زیباشناس و زیباطلب می‌داند. سعادت او را در دنبال کردن همین امور و به شکوفایی و کمال‌رساندن آن و در نهایت معرفت ربّ و فنای افعالی، صفاتی و ذاتی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۰۱). فایده این وصل و فنا، برخورداری از «زندگی پاک» و سالم و بلکه «پاک‌ترین زندگی» در دنیا و به‌ویژه در حیات واپسین است؛ زیرا چنین معنا و سبکی در زندگی، او را از هر رنج، اندوه، دلهره، بیهودگی و نومیدی رها می‌کند و بهترین نوع روابط اجتماعی را رقم خواهد زد. لوازم و مقدمات این سیر و سلوک در آموزه‌های اسلام و تشیع که منطبق با ساختار فطری انسان است، بیش از سایر ادیان و مذاهب فراهم شده است؛ بنابراین، هر انسانی باید معنای زندگی خود را در تعبد و بندگی نسبت به این دین و مذهب قرار دهد. سایر ادیان راه‌هایی ناقص و نارسا و مکاتب بشری از آنها هم ناقص‌تر و نارساتر و بلکه بسیاری از آنها متضاد با سعادت بشرند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۸۶-۱۸۸؛ الطباطبایی، ۱۴۱۵: ۲۲).

کرکگور با وجود تناقضاتی که در دیدگاه‌هایش درباره ماهیت و فطرت و در نتیجه، درباره معنای زندگی به چشم می‌خورد، در برخی از آثار خود ضمن اعتراف تلویحی و گاهی روشن به امور فطری و با نقد زیستن در سپهرهای حسانی و اخلاقی، گویا ناخودآگاه، به ارتباط امور فطری با هدف و معنای زندگی اعتراف کرده است و سعادت

انسان را در انفسی‌بودن و زیستن در سپهر دینی، ایمان به خدا و تسلیم در برابر آموزه‌های دینی - مسیحی می‌داند. بلهوسانه یا غریزی‌زیستن و حتی زیستن در سپهر اخلاقی (اخلاق منهای دین)، آدمی را ناکام و ناامید خواهد گذاشت. او درباره عصر و زمانه خود متأسف است؛ زیرا اوج دوران ماتریالیسم و مدرنیسم و پشت کردن به دین‌داری و غفلت از نیازهای معنوی و روحانی انسان بوده است (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۴: ۶۱-۶۳). او از متن تمدن جدید و از دل دنیای روشنفکری غرب سر برآورد و با اعلام شکست نظام‌های فلسفی و علمی جدید، بار دیگر پرچم دینداری و معرفت به خدا را برافراشت (نک. مستعان، ۱۳۷۴: ۳۷؛ اکبری، ۱۳۸۶: ۴۷) و با صدایی رسا فریاد زد: «نیاز انسان به خدا برترین کمال مطلوب اوست» (صابر، ۱۳۸۴: ۹۳). باین‌حال، پیشنهاد او، یعنی «ایمان‌گرایی» مبتنی بر عقل‌ستیزی، متضمن پارادوکسی است که کاستی‌های خود را دارد (نک. پترسون، ۱۳۷۹: ۸۵ و ۹۰).

بنابراین نتایج مهم و مشترک دیدگاه‌های این دو فیلسوف پرآوازه را چنین خلاصه می‌شود:

۱. پذیرش فطرت در انسان و ارتباط آن با معنا و هدف زندگی؛ هرچند آثار کرکگور در این باره انسجام و شفافیت کافی را ندارد و پارادوکسیکال به نظر می‌رسد.

۲. مردود دانستن و طرد فلسفه‌های بشری همچون تجددگرایی (modernism)، پس‌اتجددگرایی (postmodernism) و موالید آنها مانند ماده‌گرایی (materialism)، علم‌تجربی‌گرایی (scientism)، لذت‌گرایی (hedonism)، سودگرایی (utilitarianism)، شک‌گرایی (scepticism) و

۳. طرد زیستن در سپهر حسانی (غریزی، بلهوسانه) و سپهر اخلاقی.

۴. تأکید بر زیستن مؤمنانه یا دیندارانه؛ علامه در سنت دینی - اسلامی - شیعی و کرکگور در سنت دینی - مسیحی - پروتستان.

۵. تأکید بر اینکه سعادت مادی و معنوی و دنیوی و

اخروی در گرو تعمیق زیست‌مؤنانه، یعنی تعبّد در برابر آموزه‌های الهی و سیر و سلوک عرفانی به قصد تزکیه و معرفت نفس و تقرب به خداوند تا گام نهایی (فنا فی الله) است. «والسلام»

پی‌نوشت‌ها

۱- پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن؛ با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای، تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

۲- گفت: «پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که در خور اوست داده است؛ سپس آن را هدایت فرموده است.»

۳- سوگند به نفس و آن‌کس که آن را درست کرد؛ سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد.

۴- و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حائل می‌شود و هم در نزد او محشور خواهید شد.

۵- البته نمی‌توان سخن مذکور از مارکسیست‌ها را منکر شد؛ بلکه اصولاً یکی از نشانه‌های فطری بودن «خداگرایی» انسان‌ها، این است که ظلم، فقر، ترس، جهل به بسیاری از حقایق و ضعف در برابر عوامل ناگوار طبیعی همچون مرگ، بیماری و...، غفلت‌زدایی و توجه به نیرویی ماورایی و مطلق و نجات‌بخش و در نتیجه آرامش‌خاطر انسان را باعث می‌شوند. این مدعا علاوه بر دلایل وجدانی و تاریخی، مدارک نقلی (قرآنی و حدیثی) بسیاری دارند؛ مانند ۱- آیه: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد، ۲۸)؛ آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد. پس ناآرامی موجبی است برای گرایش انسان به خدا. ۲- «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً» (طه، ۱۲۴)؛ و هرکس از یاد من دل بگرداند، درحقیقت، زندگی تنگ [و سختی] خواهد داشت؛ بنابراین، فقر و دیگر بلاهای دنیوی عواملی برای گرایش و یاد خداست. ۳- «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ» (شوری، ۲۷)؛ و اگر خدا

روزی را بر بندگانش فراخ کند، مسلماً در زمین سر به عصیان برمی‌دارند. مفهوم این آیه این است که قبض یا کمبود رزق یا فقر باعث توجه مردم به خدا و بسط آن، باعث غفلت از یاد خدا می‌شود. ۴- «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ» (علق، ۶-۷)؛ حقاً که انسان سرکشی می‌کند، همین که خود را بی‌نیاز پندارد؛ در نتیجه، ترس از فقر و نیازمندی، مانع سرکشی و توجه به خدا می‌شود. ۵- امام حسین (ع) فرمود: لَوْ لَا ثَلَاثَةٌ مَا وَضَعَ ابْنُ آدَمَ رَأْسَهُ لِشَيْءٍ: الْفَقْرُ وَالْمَرَضُ وَالْمَوْتُ (شیخ صدوق، خصال، ۱۱۳، حدیث ۸۹)؛ اگر سه چیز نبود، انسان سر تسلیم در برابر چیزی فرود نمی‌آورد: گرسنگی، بیماری و مرگ. این آموزه‌ها و نظایر آن می‌رساند که انسان برای خروج از ترس، اضطراب، اندوه و یأس ناشی از عوامل محیطی به خدا گرایش می‌یابد و خویشتن را با بهره‌گیری از اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ، به آرامش می‌رساند و به این کار توصیه هم شده است؛ اما اشتباه مارکسیست‌ها و نظایر آنان که گرایش به خدا را معلول عوامل مزبور می‌دانند، این است که تصور کرده‌اند «وجود» خدا هم با همین گرایش‌ها اثبات می‌شود؛ درحالی‌که شناخت یا تصدیق «وجود» خدا دلایل و براهین فطری، عقلی و نقلی خود را دارد. عوامل مذکور، تنها گرایش و توجه آدم‌ها به خدای «موجود» (و نه موهوم) را موجب می‌شوند.

۶- فلوطین (۲۰۴-۲۷۰ م). عارف نوافلاطونی در این باره می‌گوید: چرا مردم با اینکه اصلشان الهی و فطرتشان خدایی است، از این امر غفلت می‌کنند... به نظر او، تعلقات باعث بیگانگی از خویش و گناه، مقراض بریدن بال‌های روح می‌شود. تعلق به محسوس، خاطرات ازلی را از ذهن و خمیره می‌روید و غفلت، وجود آدمی را اسیر موجودات می‌کند (عباسی داکانی، ۱۳۸۰: ۲۰۸-۲۰۹). پس او نیز انس با مادیات را عامل فراموشی و غفلت از فطرت می‌داند. قدیس آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م). از عرفا و حکمای مسیحی در مقام مناجات با خدا نوشته است: «آن جانی که با هواهای پست نفسانی نابینا شده، از تو مهجور

است و به دیدار تو قادر نیست» (همان: ۶۹). او علاوه بر گناهان غریزی، برخی خصلت‌ها و رذائل اخلاقی مانند عجب، غرور و تکبر را مانع معرفت فطری و قلبی و برعکس فضائل اخلاقی‌ای مانند پارسایی و تهذیب نفس را عامل معرفت می‌داند (نک. پورسینا، ۱۳۸۲: ۴۳۱).

۷- و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم؛ ولی تکذیب کردند؛ پس به [کیفر] دستاوردشان [گریبان] آنان را گرفتیم.

۸- مطهری که کلید حل مشکلات مباحث دینی و فلسفی خود را در دیدگاه‌های علامه می‌داند، ضمن فطری‌دانستن علم‌جویی، خیرخواهی، زیبایی‌طلبی و خداخواهی و خلاقیت، معتقد است فطری به معنای افلاطونی، دکارتی و کانتی، یعنی بالفعل نیست (مطهری، مجموعه، ۳۱۳/۲). او به‌ویژه در برابر سارتر که انسان را فاقد ذات و فطرت بالفعل می‌داند نیز موضع مخالف دارد و لازمه فقدان ذات انسان را، عدم انسان می‌داند (نک. مطهری، ۱۳۸۰/۵۶۹-۵۷۰). این دو سخن در ظاهر ناسازگاراند؛ بنابراین، شاید بهتر است گفته شود مطهری برخی از امور ذاتی را بالفعل و برخی (فطریات) را بالقوه می‌داند (نک. مطهری، ۱۳۷۹: ۳۱۳/۲).

۹- و خدا شما را از شکم مادرانتان درحالی‌که چیزی نمی‌دانستید بیرون آورد و برای شما گوش و چشم‌ها و دل‌ها قرارداد؛ باشد که سپاسگزاری کنید.

۱۰- کلمه «کرکگور» را در ترجمه‌های فارسی به اشکال مختلفی نوشته و تلفظ کرده‌اند؛ مانند: کی‌یرکگارد، کرکگارد، کی‌یرکه‌گارد، کی‌یرکه‌گور، کی‌یرکگورد، کی‌کگور، کیرگگور، کیرکگور و کرکگور. در این مقاله از شکل اخیر یعنی «کِرکگور» بهره خواهیم گرفت (مگر در نقل قول‌های مستقیم)؛ زیرا تلفظ صحیح کلمه «در زبان دانمارکی، «کیرکگور» است (با Kierkegaard) اشباع یاء، کسر کاف، فتح گاف و سکون واو؛ اما برای پرهیز از تداعی کلمه‌ای ناپسند، کاربرد آن به‌صورت

«کرکگور» ترجیح دارد. در ضمن در زبان دانمارکی، حرف aa در آخر کلمه مذکور، تلفظ نمی‌شود و دو حرف d و a می‌دهد (نک. Britannica World language Dictionary, New York, 1964, P.1061; The Random House Dictionary of the English language, Stuart Berg, New York, 1987, Volume 1, p. 1055).

۱۱- فیلسوفان اگزیستانسیالیست به دو شاخه الهی و الحادی تقسیم می‌شوند و مسائل مشترک دلخواه آنان باعث شده است تا هر دو گروه با عنوان واحدی به نام اگزیستانسیالیسم بشمار آیند. برخی از مسائل مشترک آنان عبارتند از: معنای زندگی، عقل و عشق و شور، مرگ و جاودانگی، پوچی، امید و نومی‌دی، تقدم وجود انسان بر ماهیت و... از گروه الهی آنان می‌توان از کرکگور، داستایفسکی، بردیایف، شستوف، اوانامونو، گابریل مارسل و کارل یاسپرس نام برد. از شاخه الحادی باید از فردریش نیچه، مارتین هایدگر، آلبر کامو، فرانتس کافکا و ژان پل سارتر یاد کرد (نک. ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۵-۱۰۶).

۱۲- برخی از معادل‌های دیگر این واژه عبارتند از: وجودگرایی، فلسفه وجودی، اصالت وجود، فلسفه تقرر ظهوری، هستی‌گرایی و... (نک. بریجانیان، ۱۳۸۱: ۲۹۵).

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند (نرم‌افزار).
- ۲- اتو، رودلف، (۱۳۸۰)، مفهوم امر قدسی، ترجمه دکتر همایون همتی، تهران، نقش جهان، چاپ اول.
- ۳- احمدی، بابک، (۱۳۸۰)، سارتر که می‌نوشت، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم.
- ۴- استراترن، پل، (۱۳۸۶)، آشنایی با سارتر، ترجمه زهرا آرین، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم.
- ۵- اکبری، رضا، (۱۳۸۶)، ایمان‌گرایی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- ۶- اندرسون، سوزان لی، (۱۳۸۷)، فلسفه کیرکگور، ترجمه خشایار دیبیمی، تهران، طرح نو، چاپ دوم.

- ۷- آلن، دیاجینیس، (۱۳۸۹)، سه آستانه نشین، ترجمه رضا رضایی، تهران، نشر نی، چاپ اول.
- ۸- بارت، ویلیام، (۱۳۶۲)، *اگزستانسیالیسم چیست؟*، ترجمه منصور مشکین پوش، تهران، آگاه، چاپ دوم.
- ۹- براندت، فریتیهوف، (۱۳۷۳)، *کی‌یرکه‌گور (زندگی و آثار)*، ترجمه جاوید جهانشاهی، اصفهان، نشر پرسش، چاپ اول.
- ۱۰- برگمن، گریگوری، (۱۳۸۸)، *کتاب کوچک فلسفه*، ترجمه کیوان قبادیان، تهران، کتاب آمه، چاپ هشتم.
- ۱۱- برلین، آیزایا، (۱۳۸۵)، *سرشت تلخ بشر*، ترجمه لی لا سازگار، تهران، ققنوس، چاپ اول.
- ۱۲- بریجانیان، ماری، (۱۳۸۱)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۱۳- پاپکین، ریچارد، (۱۳۸۵)، *کلیات فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۴- پترسون، مایکل، (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ سوم.
- ۱۵- پورسینا، زهرا، (۱۳۸۲)، «تأثیر گناه بر معرفت در اعترافات آگوستین قدیس»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۲۹-۳۰.
- ۱۶- جمال‌پور، بهرام، (۱۳۷۱)، *انسان و هستی*، تهران، نشر هما، چاپ اول.
- ۱۷- خادمی، مهدی، (۱۳۹۱)، «تکوین وجودی ذات انسان نزد کی‌گور»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ش ۵۲.
- ۱۸- خندان، علی‌اصغر، (۱۳۸۳)، *ادراکات فطری در آثار مطهری*، ابن‌سینا، دکارت، جان‌لاک، چامسکی، قم، کتاب طه، چاپ اول.
- ۱۹- دستغیب، عبدالعلی، (۱۳۷۸)، «کی‌یرکه‌گور متفکر تنها»، نامه فلسفه، ش ۴، مهرماه.
- ۲۰- رید، هربرت، (۱۳۸۵)، *آناشسیسم سیاست شاعرانه*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر اختران، چاپ اول.
- ۲۱- سارتر، ژان پل، (۱۳۷۶)، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر، چاپ نهم.
- ۲۲- صابر، غلام، (۱۳۸۸)، *کی‌یرکه‌گارد و اقبال*، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران، یادآوران، چاپ اول.
- ۲۳- طباطبائی، سیدمحمدحسین، (بی‌تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- ۲۴- الطباطبائی، السیدمحمدحسین، (۱۳۹۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، الطبعه الثانيه.
- ۲۵- -----، (۱۴۱۵)، *الرسائل التوحیدیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعه الثانيه.
- ۲۶- طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۶)، *شیعه در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسرو شاهی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
- ۲۷- -----، (۱۳۸۲)، *شـــــیعه؛ مجموعه مذاکرات و مکاتبات پروفیسور کربن با علامه طباطبائی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ چهارم.
- ۲۸- -----، (۱۳۸۵)، *معنویت تشیع*، قم، تشیع، چاپ دوم.
- ۲۹- عباسی داکانی، پرویز، (۱۳۸۰)، *شرح قصه غربت غربی سهروردی*، تهران، تندیس، چاپ اول.
- ۳۰- فلین، توماس، (۱۳۹۱)، *اگزستانسیالیسم*، ترجمه حسین کیانی، تهران، بصیرت، چاپ اول.
- ۳۱- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی، پنجم.
- ۳۲- کرکگور، سورن، (۱۳۷۴)، «انفسی بودن حقیقت

- ۴۷- -----، (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران، صدرا، چاپ چهارم.
- ۴۸- المظفر، محمدرضا، (۱۴۰۸)، المنطق، قم، فیروزآبادی، چاپ هشتم.
- ۴۹- معین، محمد، (۱۳۷۵)، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، چاپ نهم.
- ۵۰- مک کواری، جان، (۱۳۷۷)، فلسفه وجودی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، چاپ اول.
- ۵۱- مگی، برایان، (۱۳۸۹)، مردان اندیشه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، چاپ پنجم.
- ۵۲- ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه غرب، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- ۵۳- نصری، عبدالله، (۱۳۸۳)، حاصل عمر، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- ۵۴- وارنوک، مری، (۱۳۸۶)، اگزستانسیالیسم و اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، چاپ اول.
- ۵۵- وال، ژان، (۱۳۴۵)، اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۵۶- ورنو و وال، روژه و ژان، (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- است»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، ش ۳ و ۴.
- ۳۳- کرنستون، موریس، (۱۳۵۴)، ژان پل سارتر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی، چاپ دوم.
- ۳۴- کیرکگور، سورن، (۱۳۸۴)، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، چاپ چهارم.
- ۳۵- کین، سم، (۱۳۷۵)، گابریل مارسل، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، گروس، چاپ اول.
- ۳۶- کیویت، دان، (۱۳۸۰)، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، چاپ دوم.
- ۳۷- کی پرکه گور، سورن، (۱۳۷۴)، «گزیده ای از یادداشت های واپسین سالها»، ترجمه فضل الله پاکزاد، مجله ارغنون، ش ۵ و ۶.
- ۳۸- -----، (۱۳۷۷)، بیماری به سوی مرگ، ترجمه رؤیا منجم، اصفهان، نشر پرسش، چاپ اول.
- ۳۹- گرامی، غلامحسین، (۱۳۸۹)، انسان در اسلام، قم، دفتر نشر معارف، چاپ دوازدهم.
- ۴۰- لاک، جان، (۱۳۸۱)، جستاری در فهم بشر، تلخیص پرینگل پتیسون، ترجمه صادق رضازاده شفق، تهران، شفیع، چاپ دوم.
- ۴۱- لاوین، ت، ز، (۱۳۸۶)، از سقراط تا سارتر، ترجمه پرویز بابایی، تهران، نگاه، چاپ سوم.
- ۴۲- مستعان، مهتاب، (۱۳۷۴)، کی پرکه گور متفکر عارف پیشه، تهران، نشر روایت، چاپ اول.
- ۴۳- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، فلسفه تاریخ، تهران، صدرا، چاپ اول.
- ۴۴- -----، (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، ج ۲، تهران، صدرا، چاپ نهم.
- ۴۵- -----، (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۳، تهران، صدرا، چاپ ششم.
- ۴۶- -----، (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران، صدرا، چاپ پنجم.

A Strategy to Appropriately Encounter the Modern Technological World: a Comparison of Nasr and Feenberg's Perspectives

Sayyed Morteza Tabatabaee*
Gholamhossein Tavakkoli**

Abstract

This paper is going to introduce and compare Seyyed Hossein Nasr and Andrew Feenberg's views on technology, and speak of their different solutions to get rid of the problems of modern technology. And finally, it presents a strategy which is approved by both of them and helps us to deal with technology better. The order of the issues discussed in the article is as follows: firstly, their discussions with regard to the technology in three areas of "nature of the modern technology", "its pathology", and "the proposed solution to deal with its problems" will separately be presented; secondly, their views are compared and their common points as well as their differences in the three areas and in general are pointed out; and eventually, a consensual solution to encounter this modern phenomenon better is provided.

Nasr believes that modern technology after industrial revolution is essentially different from traditional technology. Unlike traditional technology, modern technology has a secular humanistic value orientation, has a close relationship with modern dominating science, and has cut off its relationship with art. This technology has done a lot of damages to the human in three areas of individual life, social life, and environment including the decline of creativity and skill, dullness and boredom, the increase of greediness and consumerism, and the emergence of spiritual crisis (individual life), population explosion, and the intensification of global poverty along with the social class gap (social life), air pollution, global warming, extinction of many animal species, and abusing the animals for medical experiments (environment). To encounter this modern phenomenon and its damages, Nasr believes that we should avoid modern technology and return to the traditional technology as much as possible. However, Andrew Feenberg takes a non-essentialist and historical look at modern technology and states that it should be examined in two different levels: 1. Primary level of decontextualizing and 2. The level of recontextualizing. Accordingly, in the early level of instrumentalization, the instruments and humans are separated from their original contexts

* Ph. D. Student of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Responsible author)

Morteza.tab64@gmail.com

** Associate Professor, Department of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran

tavacol@yahoo.com

Received: 11.04.2016

Accepted: 01.05.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

based on their affordance and in the form of some tools and machines are only reduced to their useful features. But, in the second level, regarding some social requirements such as aesthetic and ethical consideration, these simplified objects which are in the form of tools and machines are designed and, in fact, recontextualized. Feenberg takes three major features for technology into account: 1. Social relativity, which means that the success of the technology is defined differently in different communities; 2. Value-orientation: what it wants to say is that in the second level and based on various designs, technology brings along certain values; 3. Undetermination: which is saying that technology does not have unilinear progress, and people can change its evolution process. With regard to the pathology of the modern technology, Feenberg follows the leaders of Frankfurt School, and mostly emphasizes the damages which lead to the increase of global poverty and social class gap. Finally, his solution is to democratize the designing and producing process of technology; that is people should try really hard to gain enough information about various types of technology and by planning the protest campaigns either correct or stop the production of harmful technologies. Comparing these two point of views, one can say that at least apparently when it comes to providing a strategy not only do they reject each other's solution, but also contempt and ridicule one another. However, as far as the pathology is concerned, they have many common points. Unlike Feenberg, Nasr, first of all, does not mention any positive points about modern technology at all, and has a very pessimist look at the consequences of this phenomenon. Secondly, Nasr believes that these damages are caused by modern technology, but Feenberg argues that the damages are caused by the designing phase of some of the technologies. Thirdly, contrary to Nasr's pathology, Feenberg pathology does not talk of spiritual pathology and is only concerned with worldly and material issues. Finally, the comparison shows that these differences are due to the fundamental differences between the two in the important stage of phenomenology of technology, because Nasr has an essentialist and quite negative view toward technology, but Feenberg's view is historical and constructive. Despite the fact that both of them consider technology as an unneutral and value-oriented phenomenon, Nasr believes that technology has a special culture, that is the materialistic culture of the earth which is pursued by great greed while Feenberg does not think so. At last, Nasr speaks of reforming the production of modern technology so desperately that one senses determination, but Feenberg, pointing out undetermination, rejects this desperate view.

Regarding the large number of differences between these two views, at the first glance it seems that finding a consensual solution would not be possible; however, given that both of these thinkers put the main burden of responsibility on the users and peoples' shoulders, one can come to one consensual strategy: people should say no to the technologies which are in conflict with their desired culture as much as possible, and also avoid buying and using damaging technologies. This type of dealing, as Nasr believes, requires standing up to the disruptive technology, and, as Feenberg expects, is quite democratic and popular. In other

words, showing no passivity in the face of the disruptive technologies, and actively boycotting them is a sensible and effective deed which provides a better future for mankind.

Keywords: Modern technology, alternative technology, traditionalism, critical theory of technology, Nasr, Feenberg.

Bibliography

- Feenberg, Andrew (1996), "Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology", *Inquiry*, vol. 39, p. 45-70.
- ----- (1999), *Questioning Technology*, Routledge, London and New York.
- ----- (2002), *Transforming Technology: A Critical Theory Revised*, Oxford University Press, New York.
- ----- (2003), "Modernity Theory and Technology Studies: Reflections on Bridging the Gap", in: *Modernity and Technology*, edited by: T. Misa, P. Brey and A. Feenberg, MIT Press, Cambridge, pp. 73-104.
- ----- (2005), "Critical Theory of Technology: An Overview", *Tailoring Biothechnologies*, Vol. 1, Issue 1, pp. 47-64.
- ----- (2008), "Heidegger, Marcuse and the Critique of Technology" *Critical Theory and Metaphysics: A Symposium*, Humanities Institute, Simon Fraser University, Vancouver.
- ----- (2009), "Critical Theory of Technology", in: *A Companion to the Philosophy of Technology*, Edited by J. K. B. Olsen, S. A. Pedersen and V. F. Hendricks, Blackwell Publishing Ltd, West Sussex, pp. 146-153.
- ----- (2010), *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- ----- (2014), "Iranian Don't Pay Attention to Social Aspect of Standard", *Shargh Newspaper*, Num. 2085.
- Marcuse, Herbert (1999), *One Demntional Man*, trans. Mohsen Mo'aiedi, 4th edition, Amirkabir Publishing company, Tehran.
- Nasr, Seyyed Hossein (1993), *The Need for a Sacred Science*, kurzon press ltd, United Kingdom.
- ----- (1994), *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, second edition, KAZI publication, Chicago.
- ----- (1996), *Religion and the Order of Nature*, Oxford university press, Newyork.
- ----- (1997), *Man and Nature, the Spiritual Crisis in Modern Man*, ABC international group, KAZI publications, Chicago.
- ----- (1998), "Human and Nature: Modern Human Spiritual Crisis", *Naqdvanzar*, ISSN 1026-8952, vol. 16, p. 204-213.

- ----- (2000), "Contemplations about Human and Future of Civilization", *Theological Philosophical Research*, ISSN: 1735-9791, vol. 4, p. 112-123.
- ----- (2001), *Islam and the Plight of Modern Man*, ABC international group, KAZI publications, Chicago.
- ----- (2006), "Islam, Muslims and Modern Technology", *Siahate Gharb*, trans. Mohammadreza Amin, vol. 36, p. 5-23.
- ----- (2007), *Islam, Science, Muslims and Technology*, Al-Qalam publishing, Sherwood Park, Canada.
- ----- (2007), *Traditonal Islam in Modern World*, trans. Mohammad Salehi, Suhrawardi publication, Tehran.
- ----- (2012), *In the Way of Traditionalism*, Elm Publication, Tehran.

راهکاری برای مواجهه صحیح با دنیای تکنولوژیک مدرن، در مقایسه آرای نصر و فیبرگ

سید مرتضی طباطبایی* - غلامحسین توکلی**

چکیده

در این مقاله، دو رویکرد متفاوت سیدحسین نصر و اندرو فیبرگ برای رهایی از مشکلات تکنولوژی مدرن، اجمالاً معرفی و سپس مقایسه شده است. نصر با نگاهی ذات‌گرایانه و منفی به تکنولوژی مدرن، به آسیب‌های فردی، جمعی و زیست‌محیطی فراوانی اشاره می‌کند. راهکار نصر عبارت است از طرد کلی تکنولوژی مدرن و بازگشت به تکنولوژی سنتی. درمقابل، فیبرگ تکنولوژی‌های مدرن را با نگاهی ساخت‌گرایانه و تجربه‌گرا بررسی می‌کند و ضمن بررسی آسیب‌های گوناگون این تکنولوژی‌ها، راه‌هایی را توسل به تکنولوژی دموکراتیک اعلام می‌کند. تکنولوژی دموکراتیک، تکنولوژی‌ای است که عموم مردم در طراحی و تولید آن مشارکت داشته باشند. پس از مقایسه همه وجوه اختلاف و اشتراک نظر نصر و فیبرگ، نخست روشن شد اساس اختلاف نظر فاحش آنان در ارائه راهکار، به برداشت متفاوت آنان از ماهیت تکنولوژی و قبل‌تر از آن به جهان‌بینی‌های متفاوت آنان بازمی‌گردد؛ دوم، نشان داده شد که با استفاده از قابلیت‌های هریک از این دو رویکرد و نیز با توجه به مشترکات عقاید ایشان، راهکاری مرضی‌الطرفین به‌دست آمد و آن «مقاومت مردمی در برابر تکنولوژی‌های ناهمخوان با سنت» است. بر اساس این، در جوامعی که به حفظ سنت‌های اصیل خود مایل هستند، مقاومت دموکراتیک در برابر تکنولوژی‌های ناسازگار با سنت، تأمین‌کننده هم‌زمان دغدغه‌های نصر و فیبرگ است.

واژه‌های کلیدی

تکنولوژی مدرن، تکنولوژی بدیل، سنت‌گرایی، نظریه انتقادی تکنولوژی، نصر، فیبرگ

Morteza.tab64@gmail.com

tavacoly@yahoo.com

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۱۱

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

۱. مقدمه

تکنولوژی مدرن، در کنار همه امکانات و نعماتی که برای انسان فراهم آورده، آسیب‌های جدی و مهمی را نیز موجب شده است؛ در نتیجه، اندیشمندان را به این فکر فرو برده است که برای مصونیت از این آسیب‌ها، چه باید کرد. در این نوشتار، تأملات دو منتقد بزرگ تکنولوژی مدرن از دو نحله فکری متفاوت بررسی شده است: سیدحسین نصر، از بزرگ‌ترین نمایندگان و مروجان سنت‌گرایی، و اندرو فینبرگ، نظریه‌پرداز و تکنولوژی‌پژوه برجسته معاصر و استاد دانشگاه سایمون فریزر کانادا که بسط‌دهنده نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در حوزه تکنولوژی است. آنچه این مقایسه را موجه می‌سازد تشابه سنت‌گرایی و مکتب فرانکفورت در نگاه انتقادی عمیق و بنیادی به مدرنیته و به‌ویژه تکنولوژی مدرن است؛ با این حال، تفاوت‌های برجسته‌ای نیز میان آنها از حیث محتوای نقد و چاره‌اندیشی دیده می‌شود. بنابراین در این نوشتار تلاش شده است تأملات این دو متفکر و تفاوت‌ها و شباهت‌های نظرات ایشان بررسی شود و با تحلیل این تفاوت‌ها و شباهت‌ها، بصیرتی تازه در آسیب‌شناسی تکنولوژی و راه‌حلی نو برای مواجهه صحیح با دنیای تکنولوژی به دست آید.

بدین منظور، نخست باید روشن شود که هریک از این متفکران، چه دیدگاهی درباره ماهیت تکنولوژی نوین و ویژگی‌های آن دارند و آیا اساساً مفهوم مشترکی از تکنولوژی مدرن در ذهن دارند یا نه. همچنین با بررسی این مطلب روشن می‌شود که برای هریک از این دو، کدام یک از جنبه‌های تکنولوژی مدرن، مهم‌تر و به توجه و تأکید بیشتری نیازمند است. سپس باید نشان داده شود که از منظر ایشان، تکنولوژی چه آسیب‌های مهمی برای حیات بشری دارد؛ یعنی در نسبت میان انسان و تکنولوژی و به عبارت بهتر، هنگام استفاده انسان از تکنولوژی، چه آسیب‌هایی وجود دارند. این آسیب‌شناسی نیز نشان

می‌دهد که هریک از این دو اندیشمند، چه نگاهی به اثرات مخرب کاربرد تکنولوژی برای انسان دارند و کدام آسیب‌ها برایشان مهم‌تر است. با این توضیح روشن است که هریک از این مراحل دوگانه (۱. بررسی ماهیت تکنولوژی؛ ۲. آسیب‌شناسی تکنولوژی مدرن)، ارزش جداگانه خود را دارند؛ زیرا بحث ماهیت تکنولوژی، صرفاً به خود تکنولوژی ارتباط دارد؛ ولی بحث آسیب‌شناسی، بیشتر به رابطه تکنولوژی و انسان مرتبط است.

اما مرحله سوم، مربوط به مقایسه راهکارهای پیشنهادی هریک از این دو اندیشمند است؛ یعنی باید دید با توجه به دیدگاه‌های هریک درباره ماهیت تکنولوژی و آسیب‌های آن، اکنون چه توصیه‌ای دارند تا آسیب‌های ناشی از کاربرد تکنولوژی مدرن، به کمترین حد برسد. در هریک از این مراحل، تفاوت‌ها و تشابه‌هایی میان نظرات این دو اندیشمند وجود دارد؛ بنابراین نخست، دیدگاه‌های هریک، جداگانه و به‌طور خلاصه، گزارش و سپس مقایسه شده‌اند.

۲. نصر و تکنولوژی

سیدحسین نصر، نقدهایی بنیادین و همه‌جانبه به مدرنیته دارد که دامنه‌ای گسترده از فلسفه و علم و هنر تا سیاست و نظام‌های سیاسی مدرن را دربرمی‌گیرند. از این میان، در این بخش، تنها نظرات او درباره تکنولوژی مدرن بررسی شده و سایر حوزه‌های نقدشده او آورده نشده است؛ با این حال باید به این مطلب توجه شود که تکنولوژی مدرن، اساساً یکی از اجزای مدرنیته است که نصر به آن توجه داشته است، نه مسئله‌ای که به‌طور مستقل ارزش پژوهش داشته باشد؛ آن‌گونه که برای یک فیلسوف تکنولوژی اهمیت دارد؛ بنابراین در گزارش ما از دیدگاه او درباره تکنولوژی مدرن و چالش‌های آن، از اشاره به برخی انتقادهای او به مدرنیته گریزی نیست. با این مقدمه، بحث ماهیت تکنولوژی از دیدگاه سیدحسین نصر بررسی می‌شود.

۲-۱. ماهیت تکنولوژی مدرن و ویژگی‌هایش

نصر، تکنولوژی مدرن را اساساً ماهیتی جداگانه و متفاوت با تکنولوژی پیشامدرن می‌داند و نقطه آغاز تمایز این دو را انقلاب صنعتی در اروپای غربی اعلام می‌کند (Nasr, 2007, P. 91). در این مقطع زمانی و مکانی، ماشین‌ها به مثابه ابزار تولید کالا برای انسان ساخته شدند و به سرعت در عرصه‌های فراوانی جای انسان را گرفتند. تمایز اصلی این دو نوع تکنولوژی، در نحوه و جهت تسلط است؛ یعنی درحالی که تکنولوژی‌های سنتی، امتداد دست و پای ما بودند و همانند بدن در خدمت روح قرار داشتند، در دوره مدرن، تکنولوژی است که بر انسان تسلط دارد و درواقع، روح بشری در خدمت تکنولوژی است (Nasr, 2007, P. 96). بنابراین تکنولوژی، صرفاً امتداد تکنولوژی سنتی با کمی پیشرفت بیشتر نیست؛ بلکه چیزی است اساساً متفاوت. برای درک این تفاوت بنیادی از نگاه نصر، بهتر است به ویژگی‌هایی توجه شود که نصر برای تکنولوژی مدرن برمی‌شمارد.

۱. **ختنابودن:** به نظر نصر، تکنولوژی هرگز خنثا نیست. او نیز مانند بسیاری منتقدان غربی تکنولوژی همچون ال، هایدگر و یوناس، معتقد است تکنولوژی، به خودی خود سوگیری ارزشی دارد و فرهنگی خاص را به همراه می‌آورد. این فرهنگ با روح انسان به منزله موجودی ابدی در تضاد است و با ساختار همه جوامع سنتی مبتنی بر رابطه معنوی بین بشر و مصنوعاتش ناسازگار است (Nasr, 2007, P. 98). وجه دیگر این فرهنگ، حرص و طمعی است که به انسان، نسبت به طبیعت و حتی خودش حق مطلق بخشیده است؛ بدون آنکه او را از مسئولیت‌هایی آگاه سازد که در همه فرهنگ‌های سنتی، مقدم بر حقوق‌اند (Nasr, 1993, P. 79). بنابراین پذیرش دربست تکنولوژی غربی، لزوماً با ورود فرهنگ و ارزش‌های تکنولوژیک همراه خواهد بود و حتی جوامع دارای تمدن‌ها و فرهنگ‌های کهن نیز از این فرهنگ معنویت‌ستیز مصون نخواهند بود (Nasr, 1993, P. 80).

۲. رابطه تنگاتنگ با علم مدرن: از نظر نصر،

تکنولوژی و علم، به لحاظ مفهومی کاملاً از هم متمایزند و باید با توجه به تمایز مهم آنها، هریک را به صورت جداگانه بررسی کرد. با این حال، این دو، از زمانی به بعد با یکدیگر متحد شدند و هریک به پیشرفت دیگری کمک کردند. درواقع اتحاد تکنولوژی مدرن با علم، به‌ویژه با علم جدید ماده‌گرا، مربوط به دوران پس از انقلاب صنعتی و اختراع ماشین‌های جدید است (Nasr, 1994, P. 190)؛ یعنی درحالی که علم جدید، به‌ویژه در بخش نجوم و فیزیک، از قرن هفدهم و هم‌زمان با رنسانس و شورش انسان علیه وحی بالیدن گرفت، تکنولوژی جدید از اواسط قرن هجدهم با این علم همراه شد؛ بنابراین همان‌گونه که علم جدید، به گفته صریح فرانسویس بیکن، از آغاز به دنبال تسلط بر طبیعت بود، تکنولوژی مدرن نیز به کمک آن شتافت و قدرتی فراوان برای تحقق این هدف علم مادی‌گرا فراهم آورد (Nasr, 1994, P. 181). البته سوءاستفاده از علم در راستای کسب قدرت و جنگ‌افروزی، نگرانی و احساس مسئولیت علما و دانشمندان را موجب شده است و بیشتر دانشمندان نیز انسان‌هایی متواضع و اخلاقی‌اند که به چنین استفاده‌ای از علم و تکنولوژی راضی نیستند؛ ولی به نظر نصر، عامل ایجاد این وضعیت اسفناک، جدایی علم مدرن و اخلاق و معنویت است. ماهیت علم مدرن کاملاً مادی‌گرایانه است؛ بنابراین، تکنولوژی برخاسته از آن نیز نمی‌تواند جز آنچه اکنون هست، باشد (Nasr, 1994, P. 189).

۳. انفکاک از هنر: به نظر نصر، با آنکه تکنولوژی و

هنر، پیش‌تر به لحاظ مفهومی متحد و هم‌معنا بوده‌اند، اکنون به کلی از هم جدا شده‌اند و هریک به چیزی اشاره دارند. به عبارت روشن‌تر، ریشه کلمه تکنولوژی در یونان قدیم (*techne*) و هنر در زبان لاتینی (*ars*)، هر دو به معنای «ساختن» بوده‌اند و تا پیش از انقلاب صنعتی، تخته به چیزی می‌گفته‌اند که با دست ساخته شده باشد؛ اما پس از انقلاب صنعتی، تکنولوژی چیزی است و هنر چیزی

دیگر. درخور توجه است که در زبان فارسی صنعت و در زبان عربی صنعت، هنوز از هنر جدا نشده‌اند و انفکاک تجربه‌شده در غرب میان تکنولوژی و هنر، برای ایرانیان و اعراب معنادار نیست (Nasr, 2007, P. 93-94); بااین‌حال، برخی دانشمندان و مهندسان جوان در غرب به دنبال ایجاد ارتباط دوباره تکنولوژی و کار یدی هستند و آنچه «تکنولوژی نرم» (soft technology) نامیده می‌شود، در پی برآوری همین هدف است (Nasr, 1993, P. 90). با توجه به مجموع این ویژگی‌ها، دریافته می‌شود چگونه تکنولوژی مدرن، ماهیتاً با تکنولوژی سنتی متفاوت است و با این نگاه کلی، آسیب‌شناسی بهتری نسبت به تکنولوژی مدرن به دست می‌آید.

۲-۲. آسیب‌شناسی تکنولوژی مدرن

نصر در بسیاری از آثار خود با توجه به مجموع آسیب‌های برشمرده برای تکنولوژی مدرن به دو دسته کلی آسیب‌ها اشاره کرده است: ۱. آسیب‌های مستقیم تکنولوژی مدرن برای انسان؛ ۲. آسیب‌های زیست‌محیطی. آسیب‌های دسته نخست نیز به دو دسته آسیب‌های فردی و آسیب‌های جمعی تقسیم می‌شوند. در ادامه به‌طور خلاصه این آسیب‌ها شرح داده شده است:

۱-۲-۲. آسیب‌های مستقیم برای انسان

الف) آسیب‌های فردی

۱. زوال خلاقیت و مهارت: به نظر نصر، تکنولوژی مدرن، خلاقیت را از انسان گرفته است؛ یعنی درحالی‌که انسان سنتی برای رفع حوایج و انجام مشاغل، باید مهارت‌های جسمانی و فکری بسیار می‌آموخت، امروزه همه وظایف شغلی و حتی علمی به ماشین سپرده می‌شود و انسان‌ها هرچه بیشتر به سمت بی‌هنری و تهی‌شدگی پیش می‌روند. نصر این آسیب را با مقایسه یک استادکار سنتی قلم‌زن و یک کارگر کارخانه ماشین‌سازی و میزان قابلیت به‌روز خلاقیت در شغل آنها نشان می‌دهد (see: Nasr, 2007, P. 96). ضمناً در مرحله مصرف نیز

کالای دست‌ساخته، درون‌مایه‌ای انسانی و معنوی دارد و رضایت باطنی مصرف‌کننده را به همراه می‌آورد؛ اما در کالای ماشینی اعم از فرش، پوشاک، کاسه‌ای که مردم در آن غذا می‌خورند و حتی غذا، رایحه و کیفیتش، کاهش یافته و بُعد معنوی و آسمانی آن از بین رفته است (Nasr, 2007, P. 106).

۲. کسالت و خستگی: به تبع تغییر شیوه تولید و شغل و نبود عرصه خلاقیت، مشاغل تکراری‌تر و محیط کار کسالت‌بارتر می‌شود و همین وضعیت، نیاز انسان مدرن به تعطیلات فراوان و ضروری آخر هفته را سبب می‌شود. بنابراین انسان مدرن به شدت در پی بازی‌ها و تفریحاتی مستقل از زندگی روزمره است. این در حالی است که انسان سنتی، به دلیل کار خلاقانه و دلبستگی و عشقی که به آفرینندگی داشت، و در عین حال به سبب هنری که در معماری و محیط پیرامونش موج می‌زد، از زندگی عادی خود لذت می‌برد و به تعطیلات مکرر و تفریحات مستقل نیازی نداشت (Nasr, 2007, P. 97-100).

۳. حرص‌ورزی و مصرف‌گرایی: «تکنولوژی مدرن عمدتاً با حرص مرتبط است. این تکنولوژی با اقتصاد مدرن ارتباط دارد که آن هم مبتنی بر حرص است» (نصر، ۱۳۸۵: ۱۹). به همین دلیل جامعه مدرن، جامعه‌ای مصرفی است که بسیار بیشتر از نیاز خود تولید و مصرف می‌کند و آفرینش این نیازهای جدید و کاذب، از ماهیت تکنولوژی مدرن ناشی می‌شود که شادی را به داشتن بیشتر منوط کرده است (نصر، ۱۳۸۵: ۱۸-۱۹).

۴. بحران معنویت: تکنولوژی مدرن، به‌ویژه تکنولوژی‌های رسانه‌ای سبب شده‌اند که انسان‌های غربی و شرقی، هویت خویش را گم کنند و با غرق‌شدن در بمباردمان اطلاعات سطحی و خوراک‌های رسانه‌ای کم‌ارزش، معنای اصیل زندگی را از دست بدهند. به‌طور ویژه، «رسانه‌ها» چون در دست قدرت‌های غالب جهانی هستند، جریان اطلاعات را به دست می‌گیرند و نوع

زندگی لذت‌گرایانه (هدونیستیک) را ترویج می‌دهند؛ به همین سبب امروزه بیش از تأثیر فلاسفه و اندیشمندان غربی، باید نگران تأثیر خوانندگان و بازیگران عامه‌پسندی بود که به دلیل جذابیت‌های ظاهری و تابوشکنی‌هایشان، مردم را جذب می‌کنند و آنان را هرچه بیشتر به سمت زیست غیرمعنوی و غیراخلاقی می‌کشانند (See: Nasr, 2001, P. 245-246).

ب) آسیب‌های جمعی

۱. انفجار جمعیت: رشد تکنولوژی پزشکی در عصر جدید، به نظر نصر شمشیری دولبه است که در کنار مزایای سودمند برای سلامتی انسان‌ها، این آسیب را نیز به همراه آورده که با پایین آوردن نرخ مرگ‌ومیر و افزایش سن امید به زندگی، جمعیت انسانی کره زمین را به شدت بالا برده است و چون انسان اثر عمیق‌تری بر محیط زیست طبیعی دارد، این انفجار جمعیت به قیمت نابودی دنیا تمام خواهد شد (Nasr, 2007, P. 108).

۲. تشدید فقر جهانی و فاصله طبقاتی: نصر معتقد است هرچقدر تکنولوژی پیشرفته‌تر شده، به سبب فاصله افتادن میان انسان و طبیعت، فقر گسترده‌تر و فاصله دارا و ندار بیشتر شده است. در کمتر جایی از جهان فاصله فقرا و ثروتمندان به اندازه ایالات متحده است که از این نظر، وضعیت حتی از هند در دوران حکومت بریتانیا بدتر است. ضمن اینکه جامعه تکنولوژیک، تصور نادرستی از فقر و غنا برای افراد ایجاد کرده است و حرص انسان مدرن، هیچ‌گاه او را به غنای انسان سنتی نخواهد رساند (Nasr, 2007, P. 110-111).

۲-۲-۲. آسیب‌های زیست‌محیطی

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های سیدحسین نصر در انتقاد به مدرنیسم، در بیشتر سال‌های عمر او، دغدغه محیط زیست بوده است؛ تا آنجا که در بسیاری از مقالات و کتاب‌های خویش به این موضوع توجه کرده و حتی کتاب‌های مستقلی همچون «انسان و طبیعت» و «دین و نظم طبیعت» را در این باره نگاشته است؛ بنابراین بحث

بحران محیط زیست از نظر او، بسیار دامن‌گستر است. با این همه، چکیده سخن او این است که انسان مدرن با بر هم زدن نظم اولیه طبیعت و در پی تسلط هرچه بیشتر، مسئول ایجاد بحران فعلی محیط زیست است و اگر مردم شیوه تفکر و زندگی خویش را به‌طور بنیادی تغییر ندهند، به‌زودی حیات انسان به‌کلی ناممکن خواهد شد. به تعبیر تمثیلی او، «به جای اینکه طبیعت، همسری برای انسان مدرن باشد و از او منتفع شود و نسبت به او مسئول هم باشد، همچون فاحشه‌ای است که انسان بدون هیچ حس وظیفه و مسئولیتی نسبت به او، از او بهره می‌برد» (Nasr, 1997, P. 18). اما نقش تکنولوژی در این میان چیست. به نظر نصر، تکنولوژی مدرن، عامل اصلی این بحران است؛ حتی بهترین انواع و صلاح‌آمیزترین آشکالاش. درواقع، نصر تأسف می‌خورد که بیشتر مردم، تنها نسبت به کاربرد تکنولوژی برای جنگ‌های انسانی واکنش نشان می‌دهند و متوجه نیستند که اساس تکنولوژی مدرن، حتی در شکل صلاح‌آمیزش، ابزار اصلی جنگ با طبیعت است (Nasr, 1997, P. 132-135). در واقع، زندگی تکنولوژیک جدید، حتی اگر در جنگ نباشیم، نوعی بربریت است که به مراتب خطرناک‌تر از بربریت کهن است؛ «زیرا بربریت کهن دست‌کم جو زمین و اقیانوس‌ها را ویران نمی‌ساخت» (نصر، ۱۳۷۹: ۱۲۰). بنابراین تکنولوژی اگر نه شرط لازم و کافی، ولی مهم‌ترین شرط لازم برای وضعیت موجود است؛ بدین بیان که گرچه فاتحان دیگری نیز در جهان آمده‌اند و رفته‌اند و در پی تسلط بر کل زمین، ویرانی‌های بسیار به بار آورده‌اند، هیچ‌یک از آنها به اندازه انسان مدرن در تخریب‌گری توانمند نبوده است و مسلم است که ویرانی انکارناپذیر ناشی از فعالیت‌های انسان مدرن در پانصد سال اخیر، به سبب تجهیز به تکنولوژی‌ای بوده که هیچ حد و مرزی برای نیروهای تخریبگر نمی‌شناسد (Nasr, 1996, P. 179). برخی از مشکلات زیست‌محیطی بارز که به سبب تکنولوژی پدید آمده‌اند و نصر بدان‌ها اشاره می‌کند، عبارتند از: آلودگی هوا و گرمایش زمین و به تبع آن، از

میان رفتن بسیاری از زیست‌بوم‌ها (Nasr, 2007, P. 98)، نابودی و انقراض بسیاری از گونه‌های جانوری به سبب افزایش بیش از حد جمعیت انسانی (Nasr, 2007, P. 108) و سوءاستفاده از حیوانات برای انجام آزمایش‌های پزشکی (Nasr, 2007, P. 99).

۲-۳. راهکار: بازگشت به تکنولوژی سنتی

راهکار اصلی نصر برای مواجهه با این شرایط دشوار، بازگشت به زندگی سنتی است؛ یعنی نخست، تسلیم‌نشدن در برابر زندگی تکنولوژیک و دوم، حفظ و احیای تکنولوژی‌های سنتی که ماهیتاً با تکنولوژی نوین متفاوت است.

در بخش اول راهکار، یعنی تسلیم‌نشدن در برابر تکنولوژی‌های جدید، آیا این تسلیم‌نشدن در برابر تکنولوژی، باید یک «نه» مطلق به کل تکنولوژی‌های نوین باشد. نصر چنین سفارشی نمی‌کند؛ گرچه چنین روشی را در صورت فراهم‌بودن شرایط لازم، مانند زندگی روستایی با سبک زندگی سنتی تحسین می‌کند (Nasr, 2007, P. 104). با این حال سفارش او، پرهیز حداکثری است؛ یعنی معتقد نیست که از همه انواع تکنولوژی پرهیز شود و حتی برای حمل و نقل از چهارپا استفاده شود؛ زیرا به هر حال، خواست الهی ما را در این برهه زمانی قرار داده است که حمل و نقل با خودرو انجام می‌شود و «من نمی‌توانم همانند اجداد در کاشان، با الاغ به مدرسه بروم» (Nasr, 2007, P. 100)؛ اما این بدان معنا نیست که در برابر همه انواع تکنولوژی نیز بدون هیچ‌گونه تأملی و به صورت کورکورانه، تسلیم شد و بدون توجه به نیازها و عواقب کار از آنها استفاده کرد (Nasr, 2007, P. 100)؛ برای مثال مهندسی ژنتیک و کشاورزی تجاری تکنولوژیک (Nasr, 20007, P. 103)، تلفن همراه (Nasr, 2007, P. 104)، و اختلاط معماری مدرن با معماری سنتی که ویژگی بارز این وضعیت، زشتی و نفرت‌انگیزی آن است (نصر، ۱۳۸۶: ۳۷۲) مواردی هستند که خطرشان کاملاً آشکار است و باید از آنها حذر کرد.

اما بخش دوم راهکار نصر، این است که علاوه بر

مقاومت در برابر تکنولوژی‌های مدرن، باید تکنولوژی‌های سنتی را حفظ و احیا کرد؛ برای مثال، حفظ معماری و طراحی شهرهای سنتی از اولویت‌های این حرکت هستند که بر روابط انسانی، حمل‌ونقل و استفاده از انرژی، تأثیر مثبت می‌گذارند (نصر، ۱۳۸۶: ۳۸۷-۴۰۳؛ Nasr, 2007, P. 103). اولویت مهم دیگر، حفظ و احیای کشاورزی سنتی است (Nasr, 2007, P. 103). همچنین تولید سنتی اشیاء به شیوه هنرمندانه باید احیا شود تا هنرهای نظیر فرش دستباف ایرانی که متحمل آسیب فراوان شده‌اند و در معرض نابودی‌اند، به صحنه زندگی بازگردند. خرید و استفاده از چنین محصولاتی، نوعی کمک به ابقای این تکنولوژی‌های سنتی است (Nasr, 2007, p. 104-105).

نصر البته برای تحقق این راهکار، به لزوم کار جدی آموزشی و تبلیغی معتقد است و حتی می‌گوید این احیای علم و فناوری، باید از همان مقاطع ابتدایی و در مدارس آغاز شود و باید به برنامه درسی رایج در مدارس سنتی نیز توجه کرد. او حتی سرفصل دروس سنتی، از فقه و کلام تا نجوم و اسطرلاب، را به تفصیل برمی‌شمارد و معرفی می‌کند و آن را الگویی لازم برای نظام‌های آموزشی می‌داند (نصر، ۱۳۸۶، فصل دهم).

۳. فینبرگ و تکنولوژی مدرن

شهرت اصلی اندرو فینبرگ، به سبب نظریه انتقادی تکنولوژی (Critical theory of technology) است. او نظریه انتقادی خود را یکی از نظریات انتقادی در ادامه نظریات کسانی همچون مارکس، دیویی، مارکوزه و لنگدان وینر می‌داند. وجه مشترک همه نظریات انتقادی تکنولوژی این است که می‌گویند «تکنولوژی‌ها از جامعه جدا نیستند؛ بلکه با نظام‌های سیاسی و اجتماعی خاصی سازگارند» (Feenberg, 2009, p. 146). نظریه فینبرگ، به تصریح خود او، برآمده از نسخه مارکوزه‌ای مکتب فرانکفورت است؛ بدین شرح که مارکوزه با طرح مباحثی انتزاعی، امیدوار بود که بتوان وضعیت موجود و نامطلوب تکنولوژی را با کنش سیاسی تغییر داد و فینبرگ

معتقد است که با امتزاج این مباحث با مطالعات نوین علم و تکنولوژی، راهکاری عینی برای تحقق امیدواری‌های مارکوزه ارائه داده است (Feenberg, 2009, p. 147). با این توصیف، فلسفه تکنولوژی فینبرگ، آمیخته با فلسفه سیاست است و این بدان سبب است که به نظر فینبرگ، اساساً فلسفه تکنولوژی مرز مشخصی ندارد (فینبرگ، ۱۳۹۳). در ادامه با مرور آثار فینبرگ، گزارشی خلاصه از دیدگاه او درباره ماهیت تکنولوژی ارائه شده است.

۱-۳. ماهیت تکنولوژی مدرن و ویژگی‌هایش

فینبرگ ماهیت تکنولوژی مدرن را امری تاریخی می‌داند و معتقد است نظریاتی که به نحو انتزاعی و غیرتاریخی با آن برخورد می‌کنند، در مقابل مطالعات تاریخی و اجتماعی تکنولوژی بسیار نحیف‌اند (Feenberg, 2005, p. 49). او در مقاله‌ای با عنوان «نظریه مدرنیته و مطالعات تکنولوژی: تأملاتی درباره پر کردن فاصله» دو جبهه متقابل ذات‌گرایان و تجربه‌گرایان را ترسیم می‌کند: ذات‌گرایان، نظیر هایدگر و الو، دیدگاهی کاملاً انتقادی نسبت به تکنولوژی و حتی رویکردی ضد مدرنیته دارند؛ درحالی‌که پژوهشگران تجربه‌گرا و ساخت‌گرایان اجتماعی، بیشتر این انتقادات را نادیده می‌گیرند و آسوده‌خاطر، تکنولوژی‌های گوناگون و اقتضانات یگانه هریک را تحلیل می‌کنند (see: Feenberg, 2003). در این میان، فینبرگ می‌کوشد با بهره‌گیری از آرا و نظرات هر دو گروه، تحلیلی بهتر از ماهیت تکنولوژی به دست دهد؛ تحلیلی که هم تاریخی و معطوف به ویژگی‌های اجتماعی تکنولوژی باشد و هم به واقعیت عینی و انضمامی تکنولوژی‌های گوناگون توجه داشته باشد. او تحلیل تاریخی خود از تکنولوژی را در دو سطح متفاوت، با عنوان نظریه ابزاری‌سازی (Instrumentalization) ارائه می‌کند: «سطح رابطه کارکردی اصیل ما با واقعیت و سطح طراحی و اعمال» (Feenberg, 2005, p. 50). اتفاقی که در این دو سطح می‌افتد، یک زمینه‌زدایی (Decontextualizing) اولیه و یک باززمینه‌بخشی (Recontextualizing)

است؛ یعنی در سطح اولیه ابزاری‌سازی، ابزارها و انسان‌ها بنا به استطاعت‌هایشان (Affordance) از بافت اصلی خود جدا می‌شوند و در قالب ابزارها و دستگاه‌ها، صرفاً به برخی ویژگی‌های سودمندشان فروکاسته می‌شوند؛ اما در سطح دوم، آن اشیای ساده‌شده در قالب ابزارها و دستگاه‌ها، بر حسب الزامات اجتماعی گوناگون نظیر ملاحظات زیبایی‌شناسانه و اخلاقی، طراحی و درواقع، زمینه‌بخشی می‌شوند (Feenberg, 2005, p. 49-50). برای مثال، درختی که تبدیل به میز می‌شود، باید در دو سطح تحلیل شود؛ یکی زمانی که درخت بریده می‌شود و تبدیل به چوب نجاری می‌شود، که در اینجا صرفاً درخت از بافت قبلی خویش جدا شده و هنوز طراحی خاصی برای آن انجام نشده است. مرحله یا سطح بعد تبدیل آن چوب خام به میز است که این میز می‌تواند انواع طراحی‌های ارزشبار را داشته باشد؛ مثلاً برای کودکان باشد یا برای بزرگسالان، اشرافی باشد یا بی‌آلایش، هنری باشد یا زمخت و بدون ذوق.

در واقع، در هر کنش تکنیکی، یک کار سلبی و فروکاهشی و یک کار ایجابی و خلاقانه صورت می‌گیرد. فینبرگ بر آن است که ذات‌گرایانی همچون هایدگر، مثلاً در بحث تعریف تکنولوژی به مثابه گشتل، صرفاً به سطح اول ابزاری‌سازی توجه داشته‌اند و با موضعی ضد مدرنیته، از سطح دوم غفلت ورزیده‌اند و اتفاقاً او بیشتر بر سطح دوم تأکید دارد که شایان توجه ساخت‌گرایان و پژوهشگران تجربه‌گراست؛ بالاین حال، او نسبت به بصیرت‌ها و نقادی‌های مطرح در فلسفه تکنولوژی ذات‌گرایان بی‌توجه نیست و تجربه‌گرایی افراطی سنت ساخت‌گرایانه را نمی‌پذیرد (Feenberg, 2005, p. 51). اکنون پس از توضیح رویکرد گزینشی و ترکیبی فینبرگ و دیدگاه تحلیلی‌اش درباره ماهیت تکنولوژی، مهم‌ترین ویژگی‌های تکنولوژی مدرن از نظر او بررسی می‌شود.

۱. نسبییت اجتماعی: فینبرگ معتقد است «کارآمدی»، تنها بخشی از معیار موفقیت یک طرح تکنیکی است و چنین نیست که اگر طرحی صرفاً از لحاظ مهندسی دقیق

می‌شود (Feenberg, 2010: 8-13). او در مواضع گوناگون، مثال‌های فراوانی از مردم و فعالان برای تغییر جهت روند پیشرفت تکنولوژی ارائه می‌کند و این‌گونه تغییر جهت‌ها را نشان‌دهنده رد نظریه جبرگرایی در نظر می‌گیرد (; Feenberg, 2010, p. 8-11 see: Feenberg, 1999, p. 77-95).

۲-۳. آسیب‌شناسی تکنولوژی مدرن

از میان انواع آسیب‌های تکنولوژی مدرن، دو دسته آسیب کلی بیش از بقیه، دغدغه فینبرگ بوده است: ۱. آسیب‌های تکنولوژی برای طبقات فرودست جامعه؛ ۲. آسیب‌های ناشی از تفکر استیلا و تسلط. دسته اول آسیب‌ها، همان چیزی است که ذهن مارکس را مشغول کرده بود؛ یعنی بهره‌کشی و مهارت‌زدایی سرمایه‌داران و صاحبان صنایع مدرن از طبقه کارگر؛ اما دسته دوم که صرفاً به روابط بین انسان‌ها منحصر نیست و روابط انسان و طبیعت را نیز پوشش می‌دهد، بیشتر برآمده از انتقادات مارکوزه در *انسان تک‌ساحتی* است. به نظر مارکوزه، خردگرایی تکنولوژیک همهٔ ابنای بشر را به موجوداتی تک‌بعدی و همانند تبدیل کرده است که صرفاً با نگاهی محاسباتی، جهان اطراف خود را اعم از انسان‌ها و طبیعت، به چشم شیء و ابزار نگاه می‌کنند و تنها در پی ارضای حس سلطه‌جویی خود هستند؛ در نتیجه به سمت مصرف‌گرایی کشیده می‌شوند (مارکوزه، ۱۳۷۸: ۱۵۷-۱۵۸). بنابراین تکنولوژی به طور عام، یکی از ابزارهای مدرنیته برای تبدیل همهٔ انسان‌های مدرن به موجوداتی تک‌بعدی، سلطه‌جو و مصرف‌گرا و به‌طور خاص، ابزاری برای انسان‌های قوی‌تر برای استثمار انسان‌های ضعیف است. درواقع، آسیب‌شناسی مارکس از تکنولوژی صرفاً مرتبط به نهاد اقتصاد، مقدمه‌ای برای انتقادات بنیادی‌تر و عام‌تر مکتب فرانکفورت و نهایتاً انتقادات ریشه‌ای مارکوزه و فوکو شد (برای مطالعهٔ شرح مفصل این روند انتقادی، بنگرید به: Feenberg, 2002, p. 39-90). فینبرگ در بسیاری از آثار خود، از رهگذر گزارش همدلانهٔ آرای مارکس و مارکوزه، به این آسیب‌ها

و کارآمد باشد، از میان طرح‌های گوناگون انتخاب شود؛ بلکه علاوه بر ملاک کارآمدی، علایق و ایدئولوژی‌های خاص کاربران نیز در توفیق آن نقش دارند. بدین ترتیب، معیار کارآمدی برای تکنولوژی‌های گوناگون، وابسته به جامعه‌ای است که تکنولوژی در آن عرضه می‌شود و بدین معنا، توفیق یا برتری تکنولوژی، امری نسبی است (Feenberg, 2005, p. 51). فینبرگ از این بحث با عنوان «تعیین ناقص» (Underdetermination) یاد می‌کند و به نوعی به دنبال تأکید بیشتر بر تمایز سطوح دوگانهٔ ابزاری‌سازی است.

۲. ارزش‌باری: با توجه به گفته‌های فینبرگ در سطح دوم ابزاری‌سازی و نیز تأکیدش بر مسئلهٔ تعیین ناقص، روشن است که او نیز معتقد است تکنولوژی، خنثی نیست و ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی خاصی را با خود به همراه می‌آورد. فینبرگ به‌صراحت می‌گوید تکنولوژی مدرن، ارزش‌های جدیدی را خلق کردند و ارزش‌های اخلاقی پیشین رنگ باختند؛ باین‌حال، این ارزش‌باری تکنولوژی، امری قطعی و تغییرناپذیر نیست و همان‌گونه که در روزگاری، سرمایه‌داران و تکنوکرات‌ها ارزش‌های مدنظر خود را از راه تکنولوژی بر جامعه تحمیل کردند، می‌توان با نظام‌های جدید تکنیکی ارزش‌های پیشین را احیا کرد (Feenberg, 2005, p. 54).

۳. عدم تعیین (Undetermination): فینبرگ به جبرگرایی تکنولوژیکی، یعنی این عقیده که «اهداف پیشروی تکنیکی، یک‌بار و برای همیشه تعیین شده‌اند» (Feenberg, 1999, p. 209) اعتقادی ندارد و معتقد است این نظریه که اغلب با دیدگاه ویرانشهرگرایی (Distopyanism) گره خورده، مبتنی بر دو اصل «پیشرفت تک‌خطی» (Unilinear progress) و «تعیین اساسی» (Determination by the base) است. فینبرگ می‌گوید با توجه به اینکه پیشرفت تکنولوژی در شاخه‌هایی با جهات گوناگون تحقق یافته و نیز با توجه به نسبیت اجتماعی و تعیین ناقص تکنولوژی، بطلان دو اصل مزبور واضح است؛ بنابراین جبرگرایی تکنولوژیک رد

و تحمیل ارزش‌ها و تمایلات ایشان است و هر زمان که سایر مردم در مقابل این روند مقاومت کرده‌اند، تکنولوژی تاحدودی اصلاح شده است. بر اساس این، تکنولوژی ماهیتی سیاسی دارد و برای حل مشکل آن نیز باید از کنش سیاسی بهره گرفت (Feenberg, 2005, p. 55-56).

برای اینکه با این راه‌حل فینبرگ بیشتر آشنا شویم، اشاره به یکی از مثال‌های او راهگشا و روشن‌کننده است. او می‌گوید بحران آلودگی هوا، تا زمانی که طبقات فرودست جامعه اعتراض نکرده بودند، اصلاح تکنیکی محصولات آلاینده برای مسئولان جدی نبود و این کار به نظرشان هزینه‌بر و بی‌نتیجه می‌آمد؛ ولی با آغاز و اوج‌گیری اعتراضات قربانیان، مسئولان نیز وادار شدند جدیت به خرج دهند؛ در نتیجه، رفته‌رفته در طراحی خودروها و دیگر منابع آلاینده بازنگری شد (Feenberg, 2005, p. 56).

۴. مقایسه

اکنون و پس از مرور گزارش‌گونه اندیشه‌های نصر و فینبرگ، مجال بررسی دیدگاه‌های آنان در پرتو مقایسه فراهم آمده است. بهتر است که این مقایسه، در حوزه همان دسته‌بندی سه‌گانه انجام گیرد؛ باین حال، به سبب میزان تفاوت‌ها و شباهت‌ها و نیز به سبب ترتیب منطقی بحث، این بار به گونه معکوس، مباحث طرح می‌شود؛ یعنی ابتدا راهکارهای ایشان با یکدیگر مقایسه و سپس آسیب‌شناسی‌های ایشان با هم سنجیده می‌شود و در نهایت، ماهیت تکنولوژی از نظر ایشان مقایسه خواهد شد.

۴-۱. مقایسه راهکارها

از آنچه گفته شد، بسیار روشن است که بیشترین تفاوت نگرش نصر و فینبرگ، در راهکارهای پیشنهادی آنها برای مواجهه با مشکلات ناشی از تکنولوژی مدرن است. نصر بازگشت به سنت را که دست‌کم براساس ترتیب تاریخی تکنولوژی‌های سنتی و مدرن، نوعی واپس‌روی و عقب‌نشینی است و فینبرگ جای‌گزینی

می‌پردازد و با همین قرائت سایر آسیب‌های زیست‌محیطی و فرهنگی تکنولوژی را مطرح می‌کند (See: Feenberg, 2008; Feenberg, 1996).

با این پیش‌زمینه دربارهٔ محورهای آسیب‌شناسی فینبرگ، برخی از آسیب‌های عمده تکنولوژی، از زبان خود او بیان می‌شود:

بحران‌های گوناگون نظام سرمایه‌داری پشت‌سر گذاشته شده است و اکنون کل جهان در یک شبکه شگفت‌انگیز ارتباطات سازماندهی می‌شود که پیامدهایی متناقض به همراه دارد. تولید صنعتی همچون بیماری‌های مسری، از کشورهای توسعه‌یافته به سوی حاشیه‌های کم‌درآمد جریان می‌یابد. اینترنت فرصت‌های شگفت‌انگیز جدیدی را برای ارتباطات انسانی می‌گشاید و غرق در سودگرایی است... آگاهی زیست‌محیطی هرگز بالاتر از اکنون نبوده است؛ اما هیچ کاری جدی برای مقابله با فجایع در شرف وقوعی چون پدیده گرم‌شدن جهانی انجام نشده است. گسترش صنعت هسته‌ای، در جهانی که کشورهای زیادی دلایلی خوب برای دستیابی به سلاح هسته‌ای دارند، سرانجام برای حوزه انرژی مشکل درست می‌کند (Feenberg, 2007, p. 62).

۳-۳. راهکار مواجهه صحیح: تکنولوژی دموکراتیک

فینبرگ معتقد است نشستن و نگرستن و تحسین وضعیت موجود و حتی انکار و طرد کلیت تکنولوژی به سبب آسیب‌هایش صحیح نیست؛ بلکه باید تکنولوژی موجود را تا حد ممکن اصلاح کرد و این اصلاح باید با مشارکت مردم باشد. بنابراین او معتقد است که نخست، شرایط کنونی آنقدرها هم به گفته امثال هایدگر و الول، ناامیدکننده نیست و راه‌حلی برای بهبود اوضاع موجود است. دوم، این راه‌حل با مشارکت اجتماعی همه مردم برای لحاظ خواسته‌هایشان در طراحی تکنولوژی‌های جدید یا اصلاح تکنولوژی‌های زیانمند میسر می‌شود. به دیگر سخن، اگر وضعیت فعلی تکنولوژی نابسامان است، به سبب انحصار طراحی و تولید آن در دست طبقه سرمایه‌دار

تکنولوژی‌های موجود با تکنولوژی‌های جدیدتر و اصلاح شده را پیشنهاد می‌کند که البته نگاه فینبرگ نسبت به نگاه نصر، نوعی پیش‌روی اصلاح شده در مسیر تکنولوژی است؛ البته یک نقطه مشترک در این دو نوع راهکار دیده می‌شود و آن این است که به هر حال هر دوی این نگرش‌ها، نوعی تکنولوژی جایگزین را در مقابل تکنولوژی مدرن کنونی معرفی می‌کنند و از این حیث، هر دوی آنها در مقابل رویکردهایی قرار می‌گیرند که به تکنولوژی جایگزین نمی‌اندیشند؛ بلکه یا به کلی هرگونه تکنولوژی را رد می‌کنند و یا ناامیدانه تنها برای وضع بشر سوگواری می‌کنند و برنامه‌ای برای اصلاح ندارند. باین حال، تقابل نصر و فینبرگ در نوع جایگزینی بسیار واضح است و این وضوح آنجا بیشتر شدت می‌یابد که هریک، شمشیر را برای دیگری از رو می‌بندد و به صراحت رویکرد دیگری را نفی می‌کند یا در آن به چشم تحقیر می‌نگرد. این نشان می‌دهد که راه‌حل‌های آنان، دست کم به سادگی، جمع نمی‌شود؛ برای مثال، نصر درباره کسانی که با تکنولوژی‌های مدرن اصلاح شده در پی اصلاح وضعیت موجود هستند، چنین می‌گوید:

بیشتر مردم در غرب خواهند گفت: «خُب راه‌حل این بحران، تکنولوژی‌های جدیدی هستند که جایگزین تکنولوژی‌های قدیمی می‌شوند». درست همین جاست که باور دارم آنان کاملاً در اشتباه‌اند. آنچه باید انجام گیرد، احیای دیدگاه قدسی به طبیعت است که کاملاً در تقابل با نحوه نگاه تکنولوژی مدرن به طبیعت است. ... بله من می‌پذیرم که مثلاً در کارخانه‌هایی که نسبت به قبل دود کمتری تولید می‌کنند، منفعی نسبی وجود دارد؛ اما این منفعت در مقابل آنچه بسیار عظیم‌تر است، یعنی تأثیر منفی کلی تکنولوژی مدرن بر محیط زیست و روح انسان‌های مدرن، ناچیز است. تکنولوژی مدرن تأثیری منفی دارد و این تأثیر منفی، همراه با شمار فراوانی از تکنولوژی‌های جدید، ده‌ها و صدها برابر می‌شوند؛ زیرا هرچه تکنولوژی بیشتری باشد، طبیعتاً تأثیر منفی بیشتری

بر محیط طبیعی و همچنین اذهان و نفوس می‌گذارد (Nasr, 2007, p. 102).

وی همچنین می‌گوید:

برخی هم برای حل بحران محیط زیست به یک نوع مهندسی متفاوت روی آورده‌اند که من آن را cosmetic یا بزرگساز نام نهاده‌ام؛ حال آنکه این کارها بی‌فایده و سطحی است. باید یک تغییر اساسی در دیدگاه انسان صورت گیرد تا نگرش ما درباره طبیعت و معنای آن دگرگون شود و مسئولیت ما نسبت به طبیعت، مجدداً تعریف و به صورت جدی برقرار شود (نصر، ۱۳۹۱: ۱۳۵).

نصر تفکر فینبرگ برای طراحی متفاوت تکنولوژی و بالاتر از آن، دل خوش کردن به نظارت‌ها و مراقبت‌های دولتی و نهادی را قبول ندارد که فینبرگ از آن به منزله نتیجه تکنولوژی دموکراتیک یاد می‌کند و بی‌فایده می‌داند: نظارت‌ها و مراقبت‌هایی هم که گاهی از سوی دولت‌ها و برخی نهادها در کشورهای صنعتی و دیگر کشورها ادعا می‌شود، خیلی ضعیف است. هیچ نظام نظارتی کارآمدی وجود ندارد که جلوی شرکت‌ها و مطامع و فعالیت‌های تخریب‌کننده آنها را بگیرد؛ نه تنها دولت‌ها در این زمینه ریاکاری می‌کنند، شرکت‌ها و صاحبان آن هم در بسیاری موارد دروغ می‌گویند و با جعل و سندسازی و رشوه و فساد، امکان بررسی را از اعمال خود سلب می‌کنند. آنها حتی در آمارها دست می‌برند و همه چیز را خلاف واقع نشان می‌دهند (نصر، ۱۳۹۱: ۱۳۴-۱۳۵).

البته پیش آمده است که نصر در قبال مهندسی بهتر فناوری، برافروختگی کمتری نشان دهد؛ ولی به هر حال، ارزش چنین راهکاری را در مقابل راه‌حل خود، چندان جدی نمی‌گیرد:

ما مخالف مراقبت بهتر از این سیاره با ابزار خردمندانه‌تر تولید، حمل و نقل و جز آن، نسبت به ابزار موجود امروز نیستیم. باید از اشکال فناوری جایگزین استقبال کرد و از نهادهایی نظیر مؤسسه کیمیای نو (New Alchemy) در کپ‌کاد امریکا تعریف و تمجید کرد؛ اما

این کارهای عظیم علمی و مهندسی به تنهایی حلال مشکلات نخواهند بود. چاره‌ای نیست جز پاسخگویی به این پرسش‌ها و نظایر آنها و شایان توجه قراردادن بُعد معنوی و ریشه‌های تاریخی زیست‌بومی که تا به امروز بسیاری از توجه به آن سر باز می‌زنند (نصر، ۱۳۷۷: ۲۰۶). در سوی دیگر، فینبرگ نیز طرد و انکار کلی تکنولوژی مدرن را برنمی‌تابد و با لحنی کنایه‌آمیز می‌گوید:

از روزگاری که محکومیت کلی تکنولوژی برای بسیاری از منتقدان اجتماعی پذیرفتنی به نظر می‌رسید، زمان چندانی نمی‌گذرد. این نگرش هنوز از میان نرفته و نوعی خوارداشت متفرعانه نسبت به تکنولوژی را در میان روشن‌فکرانی موجب شده است که با این همه، در زندگی روزمره‌شان بی‌وقفه از آن استفاده می‌کنند (Feenberg, 2005, p. 57).

یکی دیگر از وجوه بارز تفاوت راهکارهای نصر و فینبرگ، این است که راهکارهای نصر، بیشتر جنبه فردی دارند و برای تحقق آنها دست‌کم در همان مرحله اول، به ایجاد کمپین و گروه اجتماعی نیازی نیست؛ بدین معنا که وقتی او از عوارض استفاده از اتومبیل، گوشی تلفن همراه یا ماشین‌های جدید کشاورزی سخن می‌گوید، توقع دارد مخاطبان و شنوندگان، هریک به نوبه خود در اندیشه اصلاح الگوی مصرف خود از تکنولوژی باشند و در حد مقدور به روش سنتی بازگردند و تصریح می‌کند که توقع ندارد به صورت دست‌جمعی زندگی کاملاً ضدتکنولوژیک را (نظیر کاری که در برخی روستاهای بریتانیا انجام می‌شود) در پیش گیرند (Nasr, 2007, p. 104). همچنین تصریح می‌کند امکان مقابله با تکنولوژی‌های کلی و عمومی نیست و مثلاً نمی‌توان توقع داشت که جامعه اسلامی به کلی برق و تلفن نداشته باشد (ibid, p. 103)؛ بلکه هرکس باید به سهم خود در استفاده از تکنولوژی مراقبت کند؛ مثلاً کشاورزان باید به نگهداری زمین‌های کوچک خود با روش‌های کشاورزی سنتی بسنده کنند و کاربران تلفن همراه، در نحوه و میزان

استفاده خود از این ابزار جدید تجدید نظر کنند (ibid, 104 - 103 p.)؛ ولی راهکار فینبرگ، کاملاً اجتماعی و سیاسی است و نیازمند تشکیل شبکه‌های وسیع اجتماعی برای جنبش‌ها و اعتراضات مدنی نسبت به چالش‌های ناشی از تکنولوژی است و برای تحقق آن، در همان ابتدای کار، به ایجاد صدایی واحد از سوی اکثریت چشمگیری از مردم جامعه نیاز است تا دولتمردان و تولیدکنندگان به فکر اصلاح روش‌های تولید تکنولوژی مناسب بیفتند. از این حیث، گویی نصر تک‌تک انسان‌های مدرن را در ایجاد وضعیت موجود مسئول می‌داند و می‌گوید خود را مقصر و مسئول بدانید و «به خود آیید»؛ ولی فینبرگ می‌گوید تقصیر اصلی این مشکل با طراحان و سازندگان است و مردم هم اگر مسئولیتی دارند، صرفاً ساکت‌نبودن و اعتراض کردن است؛ بنابراین برای مطالبه حق خود «به پیش روید». البته شکی نیست که نصر نیز مخالفتی با روش‌های جمعی و ایجاد کمپین ندارد و درنهایت، توصیه فردگرایانه او نیز ممکن است به حرکت‌های جمعی منجر شود؛ ولی به هر حال نقطه عزیمت روش توصیه‌شده نصر با تک‌تک افراد است و نقطه عزیمت روش توصیه‌شده فینبرگ، با حرکت گروهی و جمعی در قالب کمپین‌های اعتراضی.

با این اوصاف، پیش از آنکه در بخش راهکارها، میان آنان داوری و یکی از آنها یا وجه جمعی از هر دو نظر را گزینش کنیم، بهتر است با مقایسه مباحث ریشه‌ای‌تر، یعنی آسیب‌شناسی و ماهیت‌شناسی تکنولوژی، دید روشن‌تری در این باره پیدا کنیم.

۲-۴. مقایسه آسیب‌شناسی

در بخش آسیب‌شناسی، نقاط مشترک فراوانی میان نصر و فینبرگ دیده می‌شود؛ برای مثال، حجم عمده آسیب‌شناسی هر دو اندیشمند، به مسئله کلان محیط زیست معطوف است. همچنین بحث مهارت‌زدایی از کارگران یا فقر ناشی از تکنولوژی سرمایه‌سالار از دغدغه‌های هر دو اندیشمند است؛ باین حال، سه تفاوت

عمده در آسیب‌شناسی آنان از تکنولوژی وجود دارد:

۱. نصر یک سنت‌گراست و ابایی از نفی و طرد کلی مدرنیسم و تکنولوژی آن ندارد؛ بنابراین در آسیب‌شناسی تکنولوژی نیز از این حیث، نگاهی کاملاً جانبدارانه دارد و کمتر اثری از تحسین تکنولوژی مدرن یا برخی از انواع آن یا حتی پذیرفتن مزایای نسبی تکنولوژی مدرن در آثار او به چشم می‌خورد. درواقع، چنین به نظر می‌رسد که او با توجه به مبانی نظری خود، تصمیمش را دربارهٔ کلیت تکنولوژی مدرن گرفته است و اگر هم در مواردی، استفاده از آن را می‌پذیرد، آن را به تقدیر و خواست الهی ربط می‌دهد، نه به تمایل شخصی یا به سبب مزایای آن (see: Nasr, 2007, p. 100). همچنین شاید به همین دلیل، ابعادی منفی که او در تکنولوژی‌های مدرن می‌یابد، بسیار گسترده و متنوع هستند و از ابعاد علمی و فنی تا ابعاد هنری و زیبایی‌شناختی را دربرمی‌گیرند. درمقابل، فیبنرگ آسیب‌شناسی معتدل‌تری دارد که در بسیاری از موارد، متوجه برخی از انواع تکنولوژی مدرن است؛ ضمناً فیبنرگ همان‌طور که به مشکلات ناشی از تکنولوژی‌های مدرن توجه دارد، از مزایای آنها نیز سخن می‌گوید و از نگاه ویرانشهرانه به تکنولوژی حذر دارد؛ برای مثال، او در حوزهٔ علوم کامپیوتری، مزایای اینترنت را در حوزهٔ آموزش مجازی و تحصیلات آنلاین بیان می‌کند و مخالفت کلی با این امکانات سودمند را بی‌ثمر می‌شمارد (Feenberg, 2005, p. 60-62).

۲. نصر آسیب‌های تکنولوژی مدرن را به خود تکنولوژی مدرن نسبت می‌دهد و اصل وجود این تکنولوژی را اسباب ایجاد این وضعیت بحرانی می‌پندارد؛ ولی فیبنرگ عمدهٔ آسیب‌های تکنولوژی را معلول خطاهای شکل‌گرفته در نحوهٔ طراحی یا همان مرحلهٔ ابزاری‌سازی ثانویه می‌داند، نه به سبب اصل وجود آنها.

۳. زاویهٔ نگاه آسیب‌شناسانهٔ نصر، زاویه‌ای قدسی و متعالی است و بیش از آنکه نگران مشکلات مادی باشد، دغدغهٔ معنویت انسان مدرن را دارد. به همین سبب، او در

آسیب‌شناسی خود، بر رذایل اخلاقی انسان مدرن و معنویت‌زدایی و حرص‌افزایی تکنولوژی مدرن تأکید می‌کند؛ اما نگاه فیبنرگ، نگاهی زمینی و سکولار است و دغدغه‌های دینی و معنوی در آسیب‌شناسی او به چشم نمی‌خورد. به تعبیر دیگر، فیبنرگ عمدهٔ مشکلات تکنولوژی مدرن را در آسیب‌های مادی آن به‌ویژه برای اقشار کم‌درآمد جامعه می‌داند و در آثارش کمترین اشاره‌ای به آسیب‌های این پدیدهٔ مدرن برای دین و آخرت مردم نداشته است و به‌نوعی کمترین بحث دینی و مذهبی را در مباحث فلسفهٔ تکنولوژی خود دخالت نداده است؛ اما نصر دائماً دغدغه‌های دینی و معنوی خود را نیز به میان آورده است و نشان می‌دهد که مباحث فلسفه و اخلاق تکنولوژی را مجزا از مباحث دینی و الهی نمی‌داند. با توجه به این سه تفاوت عمده، به نظر می‌رسد آسیب‌شناسی نصر نسبت به فیبنرگ، بنیادی‌تر و همه‌جانبه‌تر است. از اینجا روشن می‌شود چرا راهکارهای این دو، تا این حد با هم متفاوت است؛ به‌ویژه با توجه به تفاوت دوم آسیب‌شناسی - که نصر مشکل را از خود تکنولوژی‌های مدرن می‌داند و فیبنرگ بحران را به نحوهٔ طراحی آنها ربط می‌دهد - دریافت می‌شود که راهکارهای هریک از آن دو با ابتنا بر این آسیب‌شناسی، کاملاً معقول است. با این حال برای فهمیدن اینکه چرا هریک از این دو، به چنین آسیب‌شناسی متفاوتی رسیده‌اند، بهتر است بحث مبانی‌تر، یعنی نوع نگاه ایشان به ماهیت و ویژگی‌های تکنولوژی مدرن مقایسه شود.

۳-۴. مقایسهٔ ماهیت‌شناسی

در بحث شناخت ماهیت تکنولوژی و ویژگی‌های آن، شباهت‌هایی ظاهری میان نظرات نصر و فیبنرگ به چشم می‌خورد؛ از جمله اینکه هیچ‌یک از آنان، تکنولوژی مدرن را خنثی نمی‌دانند و معتقدند تکنولوژی مدرن، فرهنگ خاصی را با خود همراه دارد؛ با این حال، تفاوت‌های نگاه آنان به این مقوله، بسیار بنیادی‌تر است. در ادامه، برخی از مهم‌ترین تفاوت‌های آنان مطرح شده است:

۱. شاید ریشه‌ای‌ترین تفاوت نصر و فینبرگ به تکنولوژی، نگاه ذات‌گرایانه نصر و دیدگاه ساخت‌گرایانه و تجربه‌نگر فینبرگ است. توضیح اینکه نصر اساساً تکنولوژی مدرن را از بنیاد با تکنولوژی سنتی متفاوت می‌داند و آن را برخاسته از روحیه کلی انسان‌گرا و مادی قلمداد می‌کند و می‌گوید این روحیه بر سرتاسر تکنولوژی مدرن سیطره دارد (Nasr, 1994, p. 181-190)؛ حال آنکه فینبرگ با ذات‌گرایی تکنولوژیک مخالف است و این نوع نگاه را تبیین کاملی از ماهیت تکنولوژی نمی‌داند و به‌صراحت می‌گوید «معتقدم که می‌توانم از بسیاری مسائل مربوط به ذات‌گرایی، به‌ویژه موضع ضد‌مدرنیسم آن بهره‌مزم» (Feenberg, 2005, p. 51). درواقع او از بین دو رویکرد اصلی به ماهیت تکنولوژی، یعنی رویکرد ذات‌گرایانه و رویکرد ساخت‌گرایانه اجتماعی با زمینه مطالعات تجربی، خود را متعلق به سنت دوم می‌داند و تنها از برخی اغراق‌های تجربه‌گرایانه ایشان تبری می‌جوید و اگر هم التفتاتی به مباحث ذات‌گرایان دارد، این التفات به مباحث ماهیت‌شناسی نیست؛ بلکه به بخش آسیب‌شناسی ایشان است. به دیگر سخن، نصر تکنولوژی مدرن را یک واحد کلی و بسته کامل، با ویژگی‌های مشخص و کلی می‌داند؛ ولی فینبرگ به تکنولوژی‌های مدرن، آن هم به گونه تجربی، نظر دارد که هریک از این تکنولوژی‌ها اقتضائات ویژه خود را دارند.

۲. در بحث خشی‌نبودن تکنولوژی مدرن که از نقاط مشترک دیدگاه‌های نصر و فینبرگ در بخش ماهیت‌شناسی است، اختلافی عمیق وجود دارد و آن اینکه نصر، پیرو ذات‌گرایی تکنولوژیک خود، کل تکنولوژی مدرن را حاوی ارزش‌ها و فرهنگی خاص می‌داند که آن هم عبارت است از فرهنگ مادی‌گرایانه زمینی همراه با حرص و سیری‌ناپذیری. همچنین این تکنولوژی ارتباطی محکم با علم مدرن و سکولار دارد و از هنر و ذوق زیبایی‌شناسانه جدا شده است؛ اما ارزش‌باری‌ای که فینبرگ از آن سخن می‌گوید، ویژه کلیت تکنولوژی مدرن نیست؛ بلکه به تکنولوژی‌های مدرن

مربوط است که آن هم در سطح ابزاری‌سازی ثانویه، با تأثیر از ملاحظات اجتماعی و اخلاقی موجود بر تکنولوژی تحمیل می‌شود. بر این مبناست که نصر هیچ امیدی به جداسدن فرهنگ موجود از تکنولوژی مدرن ندارد؛ ولی فینبرگ معتقد است با دموکراتیک‌شدن تکنولوژی مدرن، ارزش‌های آن نیز اصلاح‌پذیرند.

۳. تفاوت دیگر نصر و فینبرگ، در آینده‌پژوهی تکنولوژی مدرن است؛ با این توضیح که فینبرگ، تکنولوژی مدرن را دارای پیشرفتی چندخطه و نامتعیین می‌داند و معتقد است عوامل بسیاری بر مسیر پیشرفت تکنولوژی اثرگذارند؛ ولی نصر نخست، تکنولوژی مدرن را در مسیر پیشرفت نمی‌داند و دوم، پیمودن این مسیر را برای تکنولوژی مدرن، ناگزیر و حتمی می‌شمارد و اعتقاد و امیدی به تغییر مسیر یا اصلاح آن ندارد (نصر، ۱۳۷۹: ۱۱۳ و ۱۱۷).

با توجه به این تفاوت‌های عمیق در ماهیت‌شناسی تکنولوژی مدرن، تفاوت‌های موجود در بحث آسیب‌شناسی و ارائه راهکار نیز به‌طور کامل روشن می‌شود. اینکه نصر تکنولوژی مدرن را یکجا و بدون تفکیک انواع آن از هم می‌بیند و این ذات واحد را نیز دارای فرهنگی پست و زمینی می‌بیند و هیچ آینده روشنی نیز برایش متصور نیست، او را کاملاً محق می‌سازد که برای رهایی از وضعیت موجود، انسان مدرن را به طرد کلی تکنولوژی مدرن و بازگشت به تکنولوژی سنتی سفارش کند. در مقابل، نگاه تجربه‌گرای فینبرگ که حساب تکنولوژی‌های گوناگون را از هم جدا می‌کند و ارزش‌ها و فرهنگ هریک را نیز به شرایط خاص اجتماعی و اخلاقی خاص خود وابسته می‌داند و آینده تکنولوژی را نیز ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده نمی‌داند، طرح او برای پیشنهاد تکنولوژی‌های بدیل و تلاش او را برای اصلاح این وضعیت با همین تکنولوژی مدرن، ولی با اصلاحات دموکراتیک، کاملاً معقول می‌سازد.

بنابراین برای داوری نهایی میان این دو رویکرد، باید مبانی عمیق‌تر این دو اندیشمند در بحث ماهیت‌شناسی

تکنولوژی مدرن و عمیق‌تر از آن، نگاه آنان به کمال حقیقی انسان بررسی شود. به عبارت بهتر، اگر اندیشه سکولار و انسان‌گرایانه و مادی‌انگار مدرن بر حق باشد، حق با فیبنرگ است؛ اینکه در نهایت همین مردم هستند که باید با مشارکت در روند طراحی تکنولوژی مدرن، خواسته‌های خود را به کرسی بنشانند و از امکانات و مزایای تکنولوژی مدرن، هرچه بیشتر بهره گیرند و از آسیب‌هایش برهند؛ ولی اگر نگاه متعالی و قدسی‌نگر سستی صحیح باشد، چاره‌ای جز کنار نهادن تکنولوژی نیست و بازگشت به سبک زندگی سستی با مؤلفه‌های خاص آن نیست.

۵. بحث و نتیجه‌گیری

اکنون که میزان اشتراکات و اختلافات این دو اندیشمند روشن شده است، آیا برای یافتن راه‌حلی نو براساس این مقایسه، وجه‌جمعی میان نظرات ایشان هست؛ یعنی آیا می‌شود راهکاری ترکیبی از مجموع راهکارهای نصر و فیبنرگ پیدا کرد که در آن به دغدغه‌های هر دو اندیشمند توجه شده باشد. برای بررسی چنین امکانی، فهرست اشتراکات نظر این دو اندیشمند، یاری‌رسان خواهد بود:

۱. تکنولوژی مدرن، هرگز خشتی نیست و فرهنگ و

ارزش‌های خاصی را با خود به همراه می‌آورد؛

۲. روند کنونی این تکنولوژی چنان بوده است که آسیب‌های گوناگونی را به‌طور مستقیم و غیرمستقیم برای زندگی انسان به همراه آورده است؛

۳. در مواجهه با این وضعیت، نشستن و نگرستن روا نیست و انسان مدرن باید با حرکتی متفاوت از آنچه تا کنون در پیش گرفته، شرایط را اصلاح کند.

با توجه به اختلافات پرشمارتر نصر و فیبنرگ (که شرح مفصلش در بخش پیشین گذشت) نسبت به مشترکاتشان، یافتن راهکاری رضایت‌بخش برای هر دو اندیشمند، دشوار به نظر می‌رسد؛ ولی نگاهی همدلانه و جدی‌تر به اشتراکات نظر ایشان و تسامح نسبت به برخی اختلافات، در برخی شرایط، راهگشای یافتن یک پیشنهاد

مرضی‌الطرفین است.

برای این کار، بهتر است بحث را به شرایط کنونی کشور خود منحصر کنیم. اگر پذیرفته باشد که مردم ایران، با توجه به فرهنگ و تمدن دیرینه خود، علاقه‌مند به سنت‌های مذهبی و اخلاقی خود و حفظ آن هستند و ازسویی دغدغه توسعه و پیشرفت در عرصه‌های علمی و تکنیکی را دارند - که ظاهر امر گویای همین وضع است - به نظر می‌رسد نسخه‌ای تلفیقی از راهکارهای نصر و فیبنرگ برای ایشان سودمند است. با این وصف، چه راهکاری وجود دارد که هم دغدغه‌های سنت‌دوستانه نصر را برآورد و هم سبب اصلاح تکنولوژی ایرانی به شیوه دموکراتیک شود.

به نظر می‌رسد راهکار «مقاومت مردمی در برابر تکنولوژی‌های ناهمخوان با سنت و فرهنگ ایرانی»، نسخه معقول و توصیه‌شده‌ای است که نظرات هر دو اندیشمند را برآورده می‌کند. توضیح آنکه این راهکار نخست، برآورنده سفارش‌های نصر است؛ زیرا اصل اول راهکار او، استفاده نکردن کورکورانه از تکنولوژی مدرن بود و اگر ملاک مقاومت مردمی، همخوانی تکنولوژی با سنت و فرهنگ ایرانی باشد، خودبه‌خود پس از طرد تکنولوژی ناهمخوان، اقبال به سمت تکنولوژی اصیل و سستی ایرانی بیشتر خواهد شد. از سوی دیگر، چنین راهکاری، مطابق خواسته فیبنرگ است؛ زیرا او معتقد بود تکنولوژی باید دموکراتیزه شود و اگر بیشتر مردم ایران، در برابر برخی از انواع تکنولوژی مدرن، به هر دلیلی، ازجمله ناهمخوانی آن با سنت ایرانی، مقاومت کنند، خواسته فیبنرگ نیز محقق شده است؛ حتی اگر این مقاومت اکثریت، در مقابل کلیت تکنولوژی مدرن باشد.

البته این مقاومت می‌تواند هم به گونه فردی باشد، آن‌گونه که مدنظر سیدحسین نصر است؛ یعنی تحریم تکنولوژی‌های ناهمخوان با سنت و فرهنگ ایرانی، و هم می‌تواند جنبه اجتماعی سیاسی داشته باشد و کمپین‌هایی برای اعتراض به تولید و طراحی تکنولوژی‌های نامتناسب ایجاد شود. این از محدود اختلافات نظر نصر و فیبنرگ

است که با یکدیگر مانع‌الجمع نیستند و اتفاقاً استفاده از هر دو روش، نتیجه بهتر و سریع‌تری خواهد داشت. درعین حال، به نظر نگارنده، ضریب نفوذ و تأثیر راهکار فردی بیشتر است؛ زیرا تحریم فردی، به همبستگی دیگران وابسته نیست و در جامعه چندصدایی نیز که اکثریت مطلق برای یک خواسته اجتماعی وجود ندارد، اثرگذار است؛ هرچند این اثرگذاری محدود باشد.

ممکن است به حق گفته شود که تعیین مصادیق تکنولوژی‌های همخوان با سنت و فرهنگ ایرانی، کاری بسیار دشوار است و اصل مسئله نیز در همین جاست. در پاسخ به این اشکال بسیار مهم و دقیق، باید گفت برای اینکه روشن شود از میان تکنولوژی‌های مدرن کدام یک با فرهنگ و سنت ایرانی همخوان نیستند، چند راهکار پیشنهاد می‌شود:

۱. تهیه فهرستی جامع و مدون از مؤلفه‌های اساسی فرهنگ و سنت ایرانی که در مقابل تکنولوژی مدرن آسیب‌پذیر هستند و باید تا حد ممکن حفظ شوند. نهادهای مسئول همچون «شورای عالی انقلاب فرهنگی» یا «وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی» یا مراکز علمی و پژوهشی همچون «انجمن حکمت و فلسفه» یا «مرکز الگوی ایرانی اسلامی پیشرفت»، و با کمک دانشمندان و نخبگان دانشگاهی، به‌ویژه روانشناسان و جامعه‌شناسان می‌توان این فهرست جامع را تهیه کرد و در اختیار رسانه‌های کلان برای تبلیغ قرار داد.

۲. آسیب‌شناسی تکنولوژی‌های نوین در همان مراحل آغازین معرفی و رواج: تکنولوژی‌های نوین باید تا حد ممکن آسیب‌شناسی شوند و آن دسته از تکنولوژی‌هایی که آسیب‌های جبران‌ناپذیری به فرهنگ و سنت ایرانی اسلامی وارد می‌کنند، به‌طور صریح به مردم شناسانده شوند؛ برای مثال، شبکه‌های ماهواره‌ای خاص که با فیلم‌های جهت‌دار، عامدانه به دنبال نابودی بنیان خانواده هستند یا بازی‌های رایانه‌ای و موبایلی مخرب و مغایر با عقاید اصیل ایرانی، به مردم معرفی شوند.

۳. افزایش سطح حساسیت و وسواس مردم برای مواجهه با تکنولوژی‌های مدرن: این تصور، بسیار مضر است که استفاده حداکثری از واپسین دستاوردهای تکنولوژیک، نشان‌دهنده شأن و شخصیت اجتماعی است و می‌توان با تبلیغات مناسب، چنین تصویری را اصلاح کرد و به مردم نشان داد که باید تا حد ممکن، در انتخاب تکنولوژی‌ها دقت و وسواس به خرج دهند. این کار با روش‌های مناسب امکان‌پذیر است و باید تجارب موفق ما در اصلاح فرهنگ راهنمایی‌راندگی (همچون فرهنگ بستن کمربند ایمنی) یا نکشیدن سیگار در ادارات و مراکز عمومی، سرلوحه این دست کارهای تبلیغی باشد.

۴. تفکیک استفاده حداقلی و استفاده حداکثری و روشن کردن ضرورت این تفکیک برای مردم: یکی از دغدغه‌های حسین نصر این است که گرچه نمی‌توان جلوی برخی از انواع تکنولوژی را گرفت، دست‌کم باید در استفاده از آنها حد معقول و اعتدال را رعایت کرد. بنابراین درست است که برخی از انواع تکنولوژی گریزناپذیرند؛ اما این بدان معنا نیست که باید از همه امکانات یک تکنولوژی، حتی بدون اینکه نیازمند آن باشیم، به نحو حداکثری استفاده کنیم؛ برای مثال، باید به مردم آموزش داد که استفاده از تکنولوژی تلفن همراه، صرفاً برای زمان‌های ضروری است که غیر از تلفن همراه، هیچ روش و ابزار دیگری کارگر نیست و در مواردی که نیاز ضروری به استفاده از این وسیله وجود ندارد، نباید بی‌دلیل از آن استفاده یا به آن اتکا کرد؛ برای مثال، نباید رسم و آیین پسندیده دینی و ملی «صله ارحام» و «دید و بازدید» را با این وسیله انجام داد یا آن را رفع و رجوع کرد. اگر در امر فرهنگ‌سازی، چنین استفاده‌ای از تلفن همراه، قبیح شمرده شود، رفته‌رفته شرم اجتماعی لازم برای چنین استفاده‌ای در جامعه رواج خواهد یافت و به تدریج این نوع استفاده از تکنولوژی، منسوخ خواهد شد.

نتیجه بحث اینکه اگر جامعه‌ای اراده حفظ سنت‌های

Theory and Technology Studies: Reflections on Bridging the Gap". in: Modernity and Technology. edited by: T. Misa. P. Brey and A. Feenberg. MIT Press. Cambridge. pp. 73-104.

12- Feenberg, Andrew .(2005). "Critical Theory of Technology: An Overview". Tailoring Biothechnologies. Vol. 1. Issue 1. pp. 47-64.

13- Feenberg, Andrew .(2008). "Heidegger. Marcuse and the Critique of Technology" Critical Theory and Metaphysics: A Symposium. Humanities Institute. Simon Fraser University. Vancouver.

14- Feenberg, Andrew .(2009). "Critical Theory of Technology". in: A Companion to the Philosophy of Technology. Edited by J. K. B. Olsen. S. A. Pedersen and V. F. Hendricks. Blackwell Publishing Ltd. West Sussex. pp. 146-153.

15- Feenberg, Andrew .(2010). Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity. The MIT Press. Cambridge. Massachusetts. London.

16- Nasr, Seyyed Hossein .(1993). The Need for a Sacred Science. kurzon press ltd. United Kingdom.

17- Nasr, Seyyed Hossein .(1994). A Young Muslim's Guide to the Modern World. second edition. KAZI publication. Chicago.

18- Nasr, Seyyed Hossein .(1996). Religion and the Order of Nature. Oxford university press. Newyork.

19- Nasr, Seyyed Hossein .(1997). Man and Nature. the Spiritual Crisis in Modern Man. ABC international group. KAZI publications. Chicago.

20- Nasr, Seyyed Hossein .(2001). Islam and the Plight of Modern Man. ABC international group. KAZI publications. Chicago.

21- Nasr, Seyyed Hossein .(2007). Islam. Science. Muslims and Technology. Al-Qalam publishing. Sherwood Park. Canada.

خود را داشته باشد و تکنولوژی یا تکنولوژی‌های مدرن را در تعارض با این سنت‌ها ببیند، با مقاومتی فعالانه در مقابل استفاده از این تکنولوژی یا تکنولوژی‌ها خواهد توانست به‌طور نسبی از آسیب‌های تکنولوژی مدرن در امان بماند و احتمالاً مسیر تکنولوژی مدرن را تغییر دهد.

منابع

۱- فینبرگ، اندرو، (۱۳۹۳)، «ایرانیان به جنبه اجتماعی استاندارد توسعه توجه نمی‌کنند»، روزنامه شرق، ش ۲۰۸۵.

۲- مارکوز، هربرت، (۱۳۷۸)، انسان تک‌ساختی، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چ ۴.

۳- نصر، سیدحسین، (۱۳۷۷)، «انسان و طبیعت، بحران معنوی انسان متجدد»، نقد و نظر، سال ۴، ش ۳ و ۴، ص ۲۰۴-۲۱۳.

۴- نصر، سیدحسین، (۱۳۷۹)، «تأملاتی درباره انسان و آینده تمدن»، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۴، ص ۱۱۲-۱۲۳.

۵- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۵)، «اسلام، مسلمانان و تکنولوژی مدرن»، ترجمه محمدرضا امین، سیاحت غرب، ش ۳۶، ص ۵-۲۳.

۶- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۶)، اسلام سنتی در دنیای متجدد، ترجمه محمد صالحی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۷- نصر، سیدحسین، (۱۳۹۱)، در مسیر سنت‌گرایی، مصاحبه و ویرایش: سیدمسعود رضوی، تهران، نشر علم.

8- Feenberg, Andrew .(1996). "Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology". Inquiry. vol. 39. p. 45-70.

9- Feenberg, Andrew .(1999). Questioning Technology. Routledge. London and New York.

10- Feenberg, Andrew .(2002). Transforming Technology: A Critical Theory Revised. Oxford University Press. New York.

11- Feenberg, Andrew .(2003). "Modernity

The Early Stages of Creation of the Universe from the Perspective of the Torah and its Comparative Study in the Quran

Sayyed Mehran Mousavi*
Mahmoud Karimi**

Abstract

By a comparative study of the quality of the early stages of the creation of the universe – mentioned by the common name of the earth and the heavens - in the Qur'an and the Torah , we notice the similarities and differences in the structure and contents of these two books.

There is no doubt that the main reason for the similarities between the contents of the Qur'an and the Torah is their unique source i.e. the divine revelation.

By comparing the two books in addition to finding out the similarities and differences between the perspectives of these two religions about "the beginning of the world", we may pave the way towards better understanding and exegesis of the verses of both books.

By examining the creation story in the Torah and the Qur'an, we found certain similarities and differences. Out of this comparison, the following results come out:

The order of creation mentioned in the Torah is very important. But the verses of the Qur'an relevant to the creation of the world, are seen in different chapters sporadically.

In both books, Allah is the original creator of the world and everything. This world had no raw material before creation. Although this is not explicitly mentioned in these two books, by extracting the meaning of the verb "F-T-R/فطر" (in the Qur'an) and "B-R-A/בר" (in the Torah) that involve the meaning of creation from "naught" the idea can be established that creation of God is an innovation.

In the Torah, we find mention of the darkness in the beginning of the creation and, accordingly, the Jews believe that darkness is a created being and not merely the absence of light. But in the Qur'an, there is no mention of creation of darkness in the beginning of creation.

Both books have mentions the presence of water in the beginning. Torah, apparently, quotes that the water had covered the entire surface of the earth, so that there was no water-free land there. From the expansion and extension of these waters, the sky appeared. But according to the Qur'an, the sky was created from smoke. Indeed, according to some Islamic traditions, the smoke emanated from these waters. Also the Qur'an, like the Torah, talks about the conception of extension and expansion of the "sky".

* M.A. of Quranic Sciences & Hadith, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (Responsible author)

moosavi.seme@gmail.com

** Associate Professor, Department of Quranic Sciences & Hadith, Imam Sadiq University, Tehran, Iran

Karimii@isu.ac.ir

Received: 25.07.2015

Accepted: 12.03.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

The Torah says: "The Spirit of God was hovering over the waters." A similar verse in the Qur'an says "وكان عرشه على الماء" Throne of God was upon the water. Of course, the meaning of "spirit" and "Throne" are quite different.

In the Torah, the creation of light, and naming it the "day," and then naming the dark part as the "night", before the creation of the heavens, and even other astronomical objects, is a matter of the first day of creation. Thus "day" and "night" are two different concepts that are meaningful independent from the sky and the sun and the stars. But in the Qur'an, we don't see such a distinction of the concept of "day" and "night" from that of the sky and the sun. So there is no mention of a distinct creation of day and night at beginning of creation, before creation of the heavens, the earth, the sun and the moon.

In the Qur'an and the Torah, the creation of the universe was not posthaste but it happened in six days or six periods. There is a difference in the Torah saying , on the seventh day God rested. In the Quran, we do not see such a point. However, in several verses of the Qur'an, it has been implicitly mentioned that God did not rest, and some verses explicitly purify God from any suffering while creating the heavens and the earth.

About the order of creation, according to the Torah and the results reached in detail; first, the land itself was created which was formless and empty. So, it was covered with water entirely, then the heavens were created through the extension of waters. Then the Earth's lands , unsmooth pieces of land, and plants were created on it. According to the Quran, at first, the Earth itself and its mass is created, then the creation and extension of the sky emanating from smoke_ then spreading the earth and finally , other objects of the earth like provisions, mountains and pastures have been created.

About the number of heavens, the Holy Quran, explicitly, speaks about the existence of "seven heavens". Some of these heavens, the sky of this world, have an unspiritual aspect. All astronomical objects, the Sun and the Moon are located in this sky (the first one). On the other hand, according to certain verses of the holy Quran ,we should consider immaterial and spiritual aspects for some of these skies. Also, according to Jewish beliefs, there are seven levels or floors for the sky. But in the Torah, the existence of "seven heavens" is not mentioned explicitly. Furthermore, as is mentioned in the Qur'an, according to some verses in the Torah, the sky is divided into two parts: the material (physical) part, and the spiritual one.

Keywords: beginning of creation, stages of creation, comparing the Qur'an and the Torah, formation of the universe, Quranic verses concerning cosmology

Bibliography

- *The Holy Quran*.
- *The translation of the Bible* (2000). UK, Ilam Press.
- Alusi, Sayyed Mahmoud (1415). *Ruh al-Ma'ani*, Beirut: Dar al-kotob al-elmiah
- Aristotle (1388). *Asar Olwi*, Translated by Esmaeil Sa'adat, Tehran: Hermes Press.
- Askari, Sayyed Morteza(1386). *The Islam belief in the Quran*, Tehran: Monir Press.
- Bahrani, Sayyed Hashem (1416). *al-Borhan Fi Tafsir al-Quran*, Tehran: The Besat Foundation.
- Behboudi, Mohammad Baqer(n.d.). *Seven heavens*, Tehran: Meraji Press.
- Beiser, A (1372). *The earth*, Translated by Abbas Jafari, Tehran: Geographical Press.
- Bonsirven, Joseph (1945). *Modern Judaism*, London: Catholic Truth Society.
- Bucaille, M (1365). *The Bible, The Qur'an and Science*, Translated by Zabih ol-lah Dabir, Tehran: Islamic culture Press.

- Cohen, A (1350). *Ganjine as Talmud*, Translated by Amir Fereidoun Gorgani, Tehran: Ziba Press.
- Erfani, Morteza(1390). *Creation from lack in the perspective of the Shi'a theologians*(Unpublished master's thesis), University of Sistan and Baluchestan, Sistan and Baluchestan, Iran.
- Fakhr al-Din al-Razi(1420). *Tafsir al-Kabir(Mafatih Al-Ghayb)*, Beirut: Dar Ehya Torath al-Arabi.
- Feyz Kashani, Mohsen(1415). *Tafsir al-Safi*, Tehran: Sadr Press.
- inzberg, Louis (1913). *The Legends of the Jews*, Philadelphia: The Jewish publication society of America.
- Haïm, S (1344). *Persian-Hebrew dictionary*, Palestine.
- Hawks, James (1377). *Dictionary of the Bible*, Tehran: Mythology.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1378). *Oyoun Akhbar al-Rida*, Tehran: Jahan Press.
- Ibn Ashur, Muhammad ibn Tahir(n.d.). *al-tahrir wa al-tanwir*.
- Jafari, Mohammad Taghi (1386). *Creation and man*, Tehran: The Institute for compilation and publication of the works of Allameh Jafari
- Javadi Amoli, Abdollah (1390). *Tasnim*, Qom: Esra Press.
- Johari, Esmaeil ibn Hamad (1404). *Sihah al-loghah*, Beirut: Dar al-elm Press.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub(1407). *Al-Kafi*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiah.
- Makarem Shirazi, Naser(1371). *The message of Imam*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiah.
- Makarem Shirazi, Naser(1374). *Nemuneh commentary*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiah.
- Makarem Shirazi, Naser(1376). *The message of the Holy Quran*, Qom: Nasle Javan Press.
- Makarem Shirazi, Naser(1377). *Responses to religious questions*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb School.
- Mason, Deniz(1385), *the Qur'an and the Bible, Common Themes*, Translated by F. Sadat Tahami, Tehran: Office of Research and Publication Suhrawardi.
- Mesbah Yazdi, M.T(1391). *Ma'aref Quran*, Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute Press.
- Mostafavi, Hassan(1360). *al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al- Karim*, Tehran: Institution of The translation and publication of the book.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad(1364). *Tafsir al-Qurtubi(Jami al-Ahkam al-Quran)*, Tehran: Naser Khosro.
- Raghīb al-Isfahani, Hussein bin Muhammad (1412). *al-Mufradat Fi Gharib al-Quran*, Beirut: Dar al-elm Press.
- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali (1381). *Research on the scientific miracles of Quran*, Rasht: Ketab Mobin Press.
- Skolnik, Fred (2007). *Encyclopaedia Judaica*, New York: Macmillan, Second Edition.
- Suyuti, Jalal al-Din(1404). *Dur al-Manthur*, Qom: The library of Ayatollah Marashi.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir(1412). *Jami al-bayan Fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Dar al-ma'refat.
- Tabatabaei, Muhammad Husayn(1417). *Al-Mizan Fi Tafsir al-Quran* ,Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
- Tabresi, Fadhl ibn Hasan(1372). *Majma' al-Bayan*, Tehran: Naser Khosro Press.
- Tantawi Jawhari(n.d.). *al-Jawahir Fi Tafsir al-Qur'an*, Qom: Dar al-Fekr.
- Tischler, Nancy M (2006). *All Things in The Bible*, London: Greenwood Press.

- Toreihi, Fakhr al-Din(1375). *Majma al-Bahrain*, Tehran: Mortazawi Press.
- Tusi, Muhammad ibn Hassan(1411). *Misbah al-Motahajjid Va Selah al-Mota'abbid*, Beirut: The Shiite jurisprudence Institute.
- Tusi, Muhammad ibn Hassan(n.d.). *al-Tibyan Fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Dar Ehya Torath al-Arabi.
- Zamakhshari, Mahmoud (1407). *al-Kashshaf*, Beirut: Dar al-kotob al-arabi.

مراحل آغازین آفرینش عالم از منظر تورات و بررسی آن در تطبیق با قرآن

سید مهران موسوی* - محمود کریمی**

چکیده

در مقاله حاضر، با بررسی تطبیقی «چگونگی مراحل آغازین آفرینش عالم هستی» در قرآن کریم و تورات که با نام مشترک «آسمان‌ها و زمین» یاد شده، وجوه شباهت‌ها و البته تفاوت‌های در ساختار و محتوای دو کتاب بیان شده است. بی‌شک علت اصلی وجود شباهت بین محتوای قرآن و تورات، داشتن منشأ و مبدأ واحد است که هر دو ریشه در وحی الهی دارند. با مقایسه دو کتاب، علاوه بر پی‌بردن به شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه دو دین درباره آغاز پیدایش جهان، گامی در جهت فهم و تفسیر بهتر آیات هر دو کتاب برداشته شده است. در هر دو کتاب، خداوند، خالق اولیه جهان است و همه چیز را آفریده است و جهان مادی، مسبوق به ماده اولیه نیست. هر دو کتاب از وجود «آب» در ابتدای خلقت نام برده‌اند که در نقل تورات از این آب، آسمان آفریده شده است؛ ولی طبق قرآن، آسمان‌ها از «دود» آفریده شده‌اند. در دو کتاب، آفرینش جهان مادی محصول شش روز است؛ با این تفاوت که در تورات از روز هفتم آفرینش و استراحت خدا در آن روز نیز یاد شده است؛ ولی در قرآن، چنین چیزی نیامده است. هر دو کتاب، برای مراتبی از آسمان، شأن معنوی و غیرجسمانی نیز قائلند و قرآن به‌صراحت از وجود هفت آسمان یاد کرده است؛ ولی در تورات چنین تصریحی نیامده است.

واژه‌های کلیدی

آغاز آفرینش، مراحل خلقت، تطبیقی، تورات، قرآن، جهان

meh.mousavi@isu.ac.ir

* دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (مسئول مکاتبات)

karimii@isu.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۵/۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۲۲

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه

در این مقاله، با بررسی تطبیقی «چگونگی مراحل آغازین آفرینش عالم هستی» که در قرآن کریم و عهد عتیق با نام مشترک «آسمان‌ها و زمین» یاد شده، وجوه اشتراکات و البته اختلافاتی بیان شده است.

بی‌شک یکی از علل اصلی وجود اشتراک بین محتوای تورات و قرآن این است که هر دو در وحی الهی ریشه دارند و از یک منبع نازل شده‌اند. قرآن نیز در آیاتی، یهودیان را به عمل کردن براساس کتاب خودشان فرا می‌خواند (مائده ۴۳/ و ۶۶ و ۶۸). با پذیرش منشأ مشترک قرآن و تورات، یعنی وحیانی بودن آنها، در تفسیری تطبیقی، برای فهم بهتر، از آیات دو کتاب نیز بهره گرفته شده است.

در نوشتار حاضر «چگونگی مراحل آغازین خلقت آسمان‌ها و زمین» از منظر دو دین ابراهیمی، یعنی اسلام و یهود، با تکیه بر کتب مقدس این دو آئین بررسی شده است.

درخصوص آیات مربوط به آفرینش هستی، علمای مسلمان در تفاسیر خود، همچون سایر آیات، بدون محدودیت به بحث‌های مطوّل وارد شده‌اند و به‌طور مفصّل اظهارنظر کرده‌اند؛ اما درخصوص تورات، مسئله کمی متفاوت است. دانشمندان و احبار یهود از گذشته به دلیل علاقه‌نداشتن به تحقیق در علوم ماوراءالطبیعه، از بحث در این خصوص اجتناب کرده‌اند (کهن، ۱۳۵۰: ۵۲). آنان تحقیق در برخی از علوم را مذموم می‌دانستند؛ تاجایی که برخی از آنان در این باره گفته‌اند: «هرکس درباره چهار موضوع بیندیشد و تحقیق کند، برای او بهتر بود به دنیا نمی‌آمد و آن چهار مورد عبارتند از: در بالا چیست، در پایین چه خبر است، قبل خلقت جهان چه بوده است و بعد انقراض عالم چه خواهد شد» و این گفتار تأییدشده علمای یهود قرار گرفته است. مخالفت با این‌گونه تحقیقات ظاهراً به دو دلیل عمده بوده است. نخست، آنکه علمای یهود معتقد بودند چنین تحقیقاتی برای ایمان

مذهبی خطرناک است و باعث سستی ایمان می‌شود. دوم، آنکه آنان احساس می‌کردند مسائل این جهان برای مشغول‌داشتن ذهن انسان به اندازه کافی زیاد است و توجه به فرضیه‌های مربوط به جهان غیرمادی، فکر انسان را از امور واقعی بااهمیت زندگی، منحرف می‌سازد (کهن، ۱۳۵۰: ۵۳). با وجود این، ظاهراً برخی از علمای یهود به‌صورت پنهانی درخصوص اسرار آفرینش جهان براساس کتاب مقدس تحقیق کرده‌اند و آن را به شاگردان برگزیده خود آموزش داده‌اند؛ اما نوشته مدوئی از این تعلیمات در دست نیست (کهن، ۱۳۵۰: ۵۲). از این رو، تفاسیر و شروح اندکی از علمای یهود درباره آیات مربوط به آغاز آفرینش هستی باقی مانده است.

در تورات، آیات مربوط به آفرینش عالم، در آغاز کتاب اول، یعنی سفر پیدایش به‌صورت پیوسته بیان شده است. بدین صورت که اولین آیه از تورات با این عبارت شروع می‌شود: در ابتدا خداوند آسمان‌ها و زمین را آفرید (پیدایش، ۱: ۱) و در آیات بعدی چگونگی آفرینش آسمان‌ها و زمین به‌طور مفصّل تشریح می‌شود (پیدایش، ۱: ۲-۳۱ و ۲: ۱-۶). درواقع، آیات بعدی به‌صورت پیوسته، آیه اول را شرح و بسط می‌دهند (Skolnik, 2007, P. 5/276). به همین دلیل در «عهد جدید» مسائل مربوط به آفرینش عالم مطرح نشده است و به همان مسائل مطرح‌شده در «عهد عتیق» اکتفا شده است؛ اما در قرآن، آیات مربوط به آفرینش هستی، به‌صورت پراکنده در سوره‌های مختلفی بیان شده است؛ بنابراین در این نوشتار، روند ترتیبی آفرینش را از ابتدا تا انجام - از مباحث مربوط به پیش از آفرینش عالم تا مسائلی که مربوط به پایان کار آفرینش و استراحت خدا است - براساس گزارش تورات، مبنا قرار داده شده و با آنچه در قرآن آمده، مقایسه شده است.

از دیگر دلایل این روش آن است که در قرآن، از خلقتی که در هرکدام از شش روز آفرینش انجام شده است، سخنی به‌صورت مفصّل و جزئی به میان نیامده

است؛ اما در تورات، برای هریک از روزهای شش گانه خلقت، به صورت مفصل و جزئی، مخلوقات خدا نام برده شده است و ذکر ترتیبی آفرینش اهمیت بالایی دارد.

ناگفته نماند روش کلی تورات در نقل قصص، ذکر جزئیات است؛ اما هدف قرآن هدایت بیان شده است (یونس/۵۷)؛ بنابراین، حتی الامکان از ورود به جزئیات بی فایده خودداری می کند. این مسئله در داستان آفرینش هستی نیز مشهود است.

حال پرسش اصلی این است که به طور کلی داستان آفرینش هستی در تورات و قرآن چه شباهت ها و تمایزاتی با یکدیگر دارد و این دو کتاب، آغاز آفرینش را چگونه ترسیم می کنند. آیا مدت زمان خلقت، در دو کتاب یکسان است. ترتیب خلقت آسمان و زمین چگونه است. تعداد آسمان ها و زمین طبق گزارش دو کتاب چگونه است. براساس دو کتاب، پیش از آفرینش آسمان ها و زمین، جهان هستی چگونه بود و چه چیزی در ابتدا، خلق شده است و به طور کلی تا چه میزان گزارش قرآن از آفرینش هستی، مطابق نقل تورات است.

پیشینه

مسلمانان از ابتدا به دلایل مختلف به علوم مربوط به آفرینش به ویژه دانش نجوم رغبت نشان داده اند. شاید از گذشته تا به امروز، مفسران مسلمان، بیشترین مطالعات را درباره آیات مربوط به آفرینش هستی انجام داده اند. آنان در کتاب های تفسیری خود هر جا که به آیات خلقت می رسیدند، همچون سایر آیات قرآن، بررسی تفسیری می کردند و برخی نیز در این رهگذر، با دسته بندی و استعانت از روایات، در تبیین آیات همت گمارده اند. برخی از محدثان، همچون علامه مجلسی در جلد چهاردهم بحارالانوار که به کتاب السماء و العالم مشهور است با جمع آوری آیات و روایات متعدد و متنوع مربوط به آفرینش هستی و سپس بیان مؤیداتی از سخنان حکماء، فلاسفه و دانشمندان ملل مختلف عصر خود، به نوعی در

اثبات عقاید اسلامی گام برداشته اند (مجلسی، ۱۳۵۱: ۶/۱). برخی از متفکران معاصر شیعه، در این خصوص، تک نگاری های تخصصی را نگارش کرده اند. عبدالکریم بی آزار شیرازی با تألیف کتاب گذشته و آینده جهان، آن چنان که خود می گوید، در پی اثبات لزوم اعتقاد به جهان واپسین است و از این رهگذر، آگاهی نسبت به گذشته جهان را ضروری دانسته و با ذکر آخرین یافته های علوم تجربی عصر خود و مقایسه آن با برخی آیات آفرینش، درصدد تثبیت عقاید اسلامی برآمده است (بی آزار شیرازی، بی تا: ۱۳). همچنین عبدالغنی الخطیب در کتاب قرآن و علم روز تلاش بسیاری کرد تا آیات کیهان شناسی قرآن را با علوم تجربی مطرح شده تطبیق دهد (خطیب، ۱۳۶۲: ۶). از میان محققان معاصر شیعه، محمدعلی رضایی اصفهانی در کتاب پژوهشی در اعجاز علمی قرآن پس از بیان مهم ترین نظریه های علمی درخصوص پیدایش جهان، نکات تفسیری و اسرار علمی آیات را با ارائه نظرات مختلف بیان کرده است و در نهایت هیچ کدام از آراء را به صورت قطعی نپذیرفته است. البته ایشان آیات مربوط به آغاز آفرینش را با آخرین نظریه علوم تجربی، یعنی «مهبانگ» هماهنگ دانسته و در صورت اثبات قطعی آن، این مسئله را یکی از مصادیق اعجاز علمی قرآن به شمار آورده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۹۴/۱-۱۰۵). درخصوص تورات نیز جیمز هاکس در قاموس کتاب مقدس، ذیل عناوین «آفرینش»، «آسمان»، «زمین» و «روز»، آیات ابتدایی کتاب مقدس را درباره آغاز خلقت جهان بررسی کرده است (هاکس، ۱۳۷۷: ۸۳-۸۷ و ۶۲-۶۳ و ۴۲۵-۴۲۷ و ۴۴۹). همچنین در تلمود که «تورات شفاهی» نامیده می شود و تفسیر خاخام های یهودی بر تورات است، دیدگاه های علمای یهود درباره آیات آفرینش آمده است. «راب گهن» این دیدگاه ها را به صورت منقحی در کتاب گنجینه ای از تلمود گردآوری کرده است (گهن، ۱۳۵۰: ۵۲-۶۶). همچنین در دایره المعارف جودائیکا مسئله آفرینش جهان از منظر یهودیان براساس کتاب مقدس تشریح شده

است (Skolnik, 2007, P. 5/255-258).

اما آنچه از مقایسه‌ها و تطبیق‌ها بین دو کتاب یافت می‌شود، صرفاً نقل و گزارش عبارات تورات، با کم‌ترین نقد و تحلیل است؛ برای نمونه، مؤلف کتاب پژوهشی *عجاز علمی قرآن* در بخش تاریخچه، با آوردن گزارشی از تورات، تمرکز اصلی بحث را مقایسه قرآن با نظریه‌هایی از علوم تجربی قرار می‌دهد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۱۵)؛ و یا در کتاب «آفرینش و انسان» که شاید بهترین کتاب موجود در این زمینه باشد، مختصری از عبارات تورات در مسئله آفرینش جهان، بررسی شده و مؤلف در ادامه، محتویات قرآن و عهدین را مقایسه کرده و سپس، محور بحث را آفرینش انسان و ویژگی‌های آن قرار داده است (جعفری، ۱۳۸۶: ۲۲-۲۹). نوآوری مقاله حاضر، تمرکز اصلی بحث را - به دلیل ذکر ترتیبی آفرینش - بر روی گزارش تورات قرار داده و آن را با آنچه از قرآن در این زمینه بیان شده، مقایسه کرده و از شروح و تفاسیر متعدّد بر دو کتاب نیز استفاده شده است.

۱. آفرینش عالم از «عدم»:

ارسطو به ابدیت وجود ماده عقیده داشت و آن را تعلیم می‌داد؛ ولی دانشمندان یهود مخالف این نظر بودند و معتقد بودند که عالم هستی از «هیچ» به وجود آمده و محصول قدرت خداوند یکتاست. آنان معتقد بودند که ده چیز در نخستین روز خلقت آفریده شده است که عبارتند از: آسمان، زمین، تَهو (תהו=tahou)، بهو (בהו=bahou)، روشنایی، تاریکی، باد، آب، مدت روز و مدت شب (Ginzberg, 1913, P. 8). البته تورات درباره آفرینش عالم از «عدم» سخنی را به‌صراحت به میان نیاورده است؛ اگرچه این مسئله در بین علمای یهود امری مسلم شناخته می‌شود و آنان همه‌چیز را مخلوق خدا می‌دانند (کهن، ۱۳۵۰: ۵۴-۵۵). شاید این عقیده مبتنی بر فعل «بَر» (בָּרָא = bara) عبری باشد که در تورات تنها برای آفرینش خدا به‌کار رفته است (سفر پیدایش، ۱: ۱) و

متضمن معنای آفرینش از پیش نبوده است و نوآوری به همراه دارد (ماسون، ۱۳۸۵: ۱۵۶).

در قرآن نیز به‌صراحت سخنی از آفرینش عالم از «هیچ» و «عدم» به میان نیامده است. در بیشتر آیات قرآن از فعل «خَلَقَ» به معنای «آفریدن» برای آفرینش آسمان‌ها و زمین استفاده شده است (بقره/۱۶۴- آل عمران/۱۹۰- انعام/۷۳- اعراف/۵۴- توبه/۳۶- یونس/۳)؛ اما در برخی آیات، فعل‌های دیگری نیز برای بیان این آفرینش به‌کار رفته است. در دو آیه از واژه «بَدِيع» استفاده شده است (بقره/۱۱۷- انعام/۱۰۱). بدیع از ریشه «بَدَعَ» و به معنای آفرینشی است که بدون نمونه قبلی ایجاد شود و نوآوری در آن باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۰). همچنین در هشت مورد از لفظ «فَطَر» و مشتقات آن برای بیان آفرینش آسمان‌ها و زمین استفاده شده است (انعام/۷۹). از ابن عباس، یکی از مفسران متقدم، نقل شده است که: من معنای «فَاطَرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» را نمی‌دانستم تا اینکه به دو عرب بادیه‌نشین برخورد کردم که با یکدیگر بر سر چاهی در حال مناقشه بودند؛ یکی از آنها گفت: «أَنَا فَطَرْتُهَا» یعنی من آن را در ابتدا خلق کردم (طوسی، بی‌تا: ۹/ ۱۴۸).

اصل معنای لغوی فطر «شکافتن» است که در قرآن نیز به این معنی به‌کار رفته است: «تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ» (مریم/۹۰)، نزدیک است آسمان به خاطر سخن آنها شکافته شود. برخی نیز فطر را «خلق اختراعی و ابداعی» معنا کرده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۴۳۸). بسیاری معتقدند که فطر به معنی پدیدآوردن از «عدم محض» است (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰/ ۳۴۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴/ ۲۲۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۷/ ۲۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/ ۲۹۹) و معنایش با «خلق» متفاوت است؛ زیرا خلق بدین معنی است که چند ماده را با هم جمع کنند و چیز جدیدی بسازند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/ ۲۹۹)؛ بنابراین «فَاطَرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، یعنی خداوند پرده عدم را شکافت و آفرینش را آغاز کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۲۱۹). یک نکته کلی اینکه در بین فلاسفه الهی، مراد از

آن هم پس از بیان خلقت آسمان‌ها و زمین آمده است که خداوند تاریکی‌ها و نور را قرار داد: *الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ* (انعام/۱)، ستایش برای خداوندی که آسمان‌ها و زمین را آفرید و تاریکی‌ها و نور را قرار داد.

چون «جعل» در اینجا تنها یک مفعول دارد، به معنی «آفریدن» و «پدیدآوردن» است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۴۷۸). همچنین گفته شده است «خَلَقَ» زمانی به کار می‌رود که آفرینشی از ترکیب اشیاء مختلفی صورت گیرد و چون نور و ظلمات از ترکیب چیزی با چیز دیگر موجود نشده‌اند، به جای «خلقت»، تعبیر «جعل» به کار رفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/۷). درباره مفهوم «ظلمات» و «نور» در این آیه نظرات مختلفی مطرح شده است. به طور کلی یا باید آن را تاریکی و نور «حسی» دانست و یا اینکه «ظلمات» را به «کفر» و «گمراهی» و «نور» را به «ایمان» و «هدایت» تعبیر کرد. روایاتی در تأیید قول دوم وجود دارد (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳/۴)؛ اگرچه با توجه به سیاق، محسوس دانستن نور و ظلمات شایسته‌تر است. بنابراین، مراد از آفرینش ظلمات و نور در این آیه خلقت شب و روز است که البته ظلمت شب چیزی جز سایه زمین نیست و وجود خارجی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۲۴: ۳۶۵). مؤید این دیدگاه در دعای سیمات نیز است: *خَلَقْتَ بِهَا الظُّلْمَةَ وَجَعَلْتَهَا لَيْلًا... وَخَلَقْتَ بِهَا النُّورَ وَجَعَلْتَهُ نَهَارًا*، و تاریکی را به وسیله آن (حکمت) آفریدی و آن را شب قرار دادی... و نور را به وسیله آن آفریدی و آن را روز قرار دادی! (طوسی، ۱۴۱۱: ۱/۴۱۷).

در آیاتی از قرآن آمده است خداوند زمین را در دو روز آفرید و سپس کوه‌ها و برکات و مواد غذایی آن را درست به اندازه نیاز تقاضاکنندگان، در آن قرار داد که مجموعاً چهار روز به طول انجامید: *... خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ... وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلْسَائِلِينَ* (فصلت/۹-۱۰)، زمین را در دو روز آفرید... و در زمین کوه‌های استواری

آفرینش جهان از «عدم» این نیست که عدم منشأ، اصل هستی، ماده تشکیل دهنده و یا مبدأ قابل آن باشد؛ بلکه منظور آن است که جهان نبوده و به وجود آمده است، بدون اینکه عدم و نیستی در این پیدایش، کوچک‌ترین دخالتی داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۹). درواقع، خلق عالم از عدم، به معنای «لا مِنْ شَيْءٍ» است؛ یعنی همه مخلوقات خداوند به صورت کاملاً ابداعی و بدون الگوی از پیش موجود، خلق شده‌اند. برخی از مخلوقات نیز از عدم آفریده شده‌اند و ماده‌ای در امر خلقت آنها در کار نبوده است (عرفانی، ۱۳۹۰) که ابتدای آفرینش هستی نیز چنین بوده است.

۲. وجود زمین بی‌شکل و خالی و تاریکی فراگیر

در آیات ابتدایی تورات آمده است: و زمین، بی‌شکل و خالی بود و تاریکی بر روی سطح عمیقی بود (پیدایش، ۱: ۲). برای بیان ویژگی زمین، در متن عبری تورات، از دو واژه «تَهو» و «بَهو» استفاده شده است. «تَهو» را معمولاً به «بی‌شکل» و «بایر» ترجمه می‌کنند و به معنی خط سبزی است که همه جهان را احاطه کرده و از آن «تاریکی» به وجود آمده است. «بَهو» را معمولاً به «خالی» و «تهی» ترجمه می‌کنند و به سنگ‌های لجن آلوده‌ای اشاره دارد که در ژرفناها فرو می‌رود و از آنها «آب» تولید می‌شود. بنابراین «تَهو» یا همان «تاریکی» و «بَهو» که از آن «آب» تولید می‌شود، دو عنصر اصلی تشکیل دهنده عالم هستند. بنا بر این آیات، یهودیان معتقدند تاریکی موجودی خلق شده است که پیش از روشنایی آفریده شده است و به معنی عدم‌روشنایی نیست (کهن، ۱۳۵۰: ۵۷). و ظاهراً این تاریکی فراگیر چیزی جدا از نبود روز و یا نور خورشید است؛ زیرا در عبارات بعدی تورات، نوبت به خلقت شب و روز و اجرام سماوی از جمله خورشید و ماه می‌رسد.

در قرآن برخلاف تورات، سخنی از وجود تاریکی پیش از خلقت آسمان‌ها و زمین نیست؛ بلکه تنها در یک مورد،

قرار داد و برکاتی در آن آفرید و مواد غذایی آن را مقلد فرمود - اینها همه در چهار روز بود - درست به اندازه نیاز تقاضاکنندگان.

این آیات نشان‌دهنده آن است که در ابتدای خلقت، تنها اصل وجود زمین خاکی بدون کوه، گیاه، مواد غذایی، سایر جانداران و... بوده است و سپس انواع نباتات و نعمت‌ها و حتی ناهمواری‌ها (مثل کوه‌ها) در زمین آفریده شد و این با آنچه در تورات از زمین خالی و بی‌شکل در ابتدای خلقت یاد شده است، کاملاً مطابقت دارد.

۳. آبی که روح خدا بر روی آن معلق بود

در آیات ابتدایی تورات آمده است: روح خدا بر روی آب‌ها معلق بود (پیدایش، ۱: ۲) و آسمان و زمین از توسعه و تراکم آب‌ها ایجاد شدند (سفر پیدایش، ۱: ۶-۱۰). یونانیان باستان و پس از آنان، معتقدان به عرفان، چنین تعلیم می‌دادند که «آب» عنصری اصلی بود که عالم از آن آفریده شد (ارسطو، ۱۳۸۸: ۴۹) و در تلمود نیز به این موضوع اشاره شده است (کهن، ۱۳۵۰: ۵۳)؛ البته یک نظر افراطی در بین برخی علمای یهود وجود دارد که آب مبدأ اصلی تمام موجودات است و کلیه عناصر از آن به وجود آمده است (کهن، ۱۳۵۰: ۵۸).

همچنین در آیه دوم سفر پیدایش، در متن عبری تورات، از واژه «روح» (רוח = rouh) استفاده شده است: و روح خدا بر روی آب‌ها معلق بود. معانی مختلفی برای این واژه عبری ذکر کرده‌اند؛ از جمله: باد، روح، جهت، نفس و نیرو (حییم، ۱۳۴۴: ۵۱۲)؛ اما درباره تفسیر این واژه در تورات، تنها از دو معنی «روح» یا «باد» استفاده شده است. علمای یهود در تلمود، معنای دوم، یعنی «باد» را برای این واژه اختیار کرده‌اند و آن را یکی از عناصر لازم برای جهان برشمرده‌اند و خلقت آن را در آغاز آفرینش دانسته‌اند (کهن، ۱۳۵۰: ۵۷). البته به نظر می‌رسد این نظر متأثر از دیدگاه فلاسفه یونان باستان باشد که آب، آتش، خاک و هوا (باد) را چهار عنصر اصلی تشکیل‌دهنده

هستی به شمار می‌آوردند (ارسطو، ۱۳۸۸: ۴۹)؛ اما چون واژه مذکور به کلمه «الوهیم» (אלהים = elohim)، یعنی خداوند اضافه شده است، اختیار معنای روح برای این واژه عبری سزاوارتر است؛ زیرا «معلق بودن روح خدا بر سطح آب‌ها» معقول‌تر به نظر می‌رسد تا «معلق بودن باد خدا بر سطح آب‌ها» و همچنین مشابه چنین قولی در قرآن آمده که در ادامه مطرح شده است.

در دو آیه از قرآن از وجود آب (ماء) در مباحث مربوط به آفرینش عالم سخن گفته آمده است: وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ (هود/۷)؛ و او کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش دوره آفرید؛ درحالی‌که عرش او بر آب بود. وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (انبیاء/۳۰)؛ و هرچیز زنده‌ای را از آب قرار دادیم.

در آیه اول با توجه به واژه کان (بود) - که دلالت بر معنای گذشته می‌کند - قبل از آفرینش آسمان‌ها و زمین ماده‌ای به نام ماء (آب) وجود داشته است (طبری، ۱۴۱۲: ۴/۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۳۸۰؛ عسکری، ۱۳۸۶: ۸۶/۱) و قرارگرفتن عرش خدا بر آب کنایه از این است که ملک و قدرت الهی در آن روز، تنها بر آب (ماده حیات) قرار گرفته بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۱۵۱). البته درباره ماهیت واقعی آب، مفسران احتمالات مختلفی را مطرح کرده‌اند. امام باقر(ع) در روایتی آب را نخستین مخلوق خداوند معرفی کرده است و می‌افزاید: همه چیز از آب خلق شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۴/۸). همچنین در روایتی دیگر، ویژگی این آب را سابقه و نسب‌نداشتن معرفی کرده‌اند (حویزی، ۱۴۱۵: ۴/۵۴۰). بنابراین با «آب معمولی» متفاوت است. گروه دیگری از مفسران معنای وسیع‌تری را برای «ماء» در نظر گرفته‌اند. آنان با دانشمندانی همگام شده‌اند که ماده نخستین آفرینش را مواد مذاب دارای حرارت فوق‌العاده می‌دانند، نه آب معمولی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶/۹). برای تأیید این سخن به آیاتی از قرآن استناد می‌شود که در آنها واژه ماء

از آفرینش خورشید و آسمان، همان نور معنوی پرتوافکننده از جلال الهی است (Skolnik, 2007, P. 5/276) که در آیاتی از تورات نیز به این نوع نور الهی اشاره شده است: زمین از جلال او منور شد (حزقیال، ۴۳: ۲). «خداوند نور چهره خود را بر شما بتاباند و شما را از فیض و رحمت خود برخوردار کرد» (اعداد، ۶: ۲۵).

همچنین باید دقت شود که طبق این آیات، شب و روز دو مفهومی هستند که قبل از آفرینش آسمان و حتی خورشید و ستارگان خلق شده‌اند و هیچ‌گونه ربطی به وجودداشتن یا نداشتن خورشید و آسمان ندارند و مستقلاً معنا و مفهوم دارند (Ginzberg, 1913, P. 8-9). از این رو، برخی برآنند که به‌طورکلی «زمان» جداگانه آفریده شد و خداوند مدت شب و روز را به مقدار بیست و چهار ساعت تعیین کرد و سپس خورشید و ماه را صرفاً به عنوان دو منبع نور آفرید (کهن، ۱۳۵۰: ۵۹).

در آیه‌ای از قرآن نیز به آفرینش شب و روز اشاره شده است: وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (انبیاء/۳۳)؛ او کسی است که شب و روز و خورشید و ماه را آفرید، هر یک در مداری درحرکتند. البته در آیات قرآن این چنین نیست که شب و روز دو مفهوم جدا از آسمان و زمین و خورشید باشند و در زمان و مرحله‌ای جداگانه خلق شده باشند. همچنین آیه مذکور پس از آیه مربوط به آفرینش آسمان‌ها و زمین قرار گرفته است (انبیاء/۳۲)، برخلاف تورات که آفرینش شب و روز، قبل از خلقت آسمان‌ها و اجرام سماوی، در روز اول آفرینش ذکر شده است.

همچنین در آیه یادشده در تورات، از سخن خداوند در امر آفرینش یاد شده است: و خدا گفت: روشنائی بشود... بنا بر این گونه آیات، یهودیان معتقدند که جهان با سخن خداوند خلق شده است (Tischler, 2006, P. 176) و این عبارت «خدا گفت»، هشت بار در داستان آفرینش جهان نیز تکرار شده است. در عهد عتیق بارها به مداخله کلام در امر آفرینش برخوایم خورد؛ برای نمونه

بر چیزی غیر از آب معمولی اطلاق شده است؛ برای مثال، در آیاتی از قرآن برای «نطفه» انسانی نیز لفظ ماء استفاده شده است (سجده/۸؛ مرسلات/۲۰؛ طارق/۶) بنابراین محتمل است که مراد از ماء در آیه ۱۷ سوره هود، چیزی جدای از آب معمولی باشد.

همان‌طور که بیان شد، هر دو کتاب از وجود آب پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین به‌صراحت خبر می‌دهند. در تورات آمده است که «روح خدا بر سطح آب‌ها معلق بود» و در قرآن مشابه چنین قولی را شاهدیم، آنجا که می‌فرماید: عرش خدا بر آب قرار داشت؛ اما معنای «عرش» با «روح» متفاوت است؛ «عرش» در اصل به معنی «سقف» یا «شیئی سقف‌دار» است و به تخت سلطان نیز عرش گفته می‌شود. این کلمه مجازاً به معنی قدرت نیز به‌کار رفته است؛ برای مثال، هنگامی که در عربی گفته می‌شود «فلان استوی علی عرشه»، فلان کس بر تختش نشست، کنایه از به قدرت رسیدن است که در فارسی نیز معادل آن کاربرد دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۹/۲۵)؛ اما روح به معنای مبدأ حیات است که جاندار با آن بر احساس و حرکت ارادی قادر می‌شود و نفوس مرده با آن حیات می‌یابند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۹۵).

۴. آفرینش روشنائی و نام‌گذاری آن به «روز» و تاریکی

به «شب»

در آیاتی از تورات چنین آمده است: و خدا گفت: روشنائی بشود و روشنائی شد و خداوند روشنائی را نیکو دید [و پسندید] و خداوند روشنائی را از تاریکی جدا کرد و خداوند، روشنائی را روز (yom = יום) و تاریکی را شب (layla = לילה) نامید. این بود شب و صبح روز اول (پیدایش، ۱: ۵-۳). در ابتدا باید دانست که مراد از روشنائی در این آیات، خورشید، ماه و ستاره‌های آسمان نیستند؛ زیرا در آیات بعدی مستقلاً به آفرینش این اجرام سماوی و حتی آسمان، اشاره شده است (پیدایش، ۱: ۱۷). از این رو، علمای یهود معتقدند مراد از خلق روشنائی پیش

در مزامیر آمده است: به کلام خداوند آسمان‌ها ساخته شد و همه جنود آسمان‌ها به نفخه دهان او» (مزمور ۳۳: ۶) و یا در جای دیگر آمده است: خداوند با کلام خود مخلوقات را پدید آورد و آفرینش، مطیع اراده اوست» (بن سیراخ، ۴۲: ۱۵)؛ ازاین‌رو، گفته شده یکی از اسماء الهی شناخته‌شده در سنت یهود آن است که «کسی که گفت و جهان شد» (Bonsirven, 1945, P. 136).

این موضوع در قرآن نیز آمده است. امر خداوند در قرآن بارها با «گفتن» او حاصل می‌شود: *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*؛ همانا فرمان او هرگاه چیزی را اراده کند، چنین است که تنها به آن می‌گوید: «موجود باش!»، آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود (یس/۸۲). و این مسئله را به‌خصوص درباره آفرینش دوباره موجودات، یعنی امر قیامت (یس/۸۲- نحل/۴۰- انعام/۷۳) و همچنین درباره خلقت بدون پدر حضرت عیسی (ع) شاهدیم (مریم/۳۵- بقره/۱۱۷- آل عمران/۴۷ و ۵۹).

۵. آفرینش آسمان و تعداد آن

پس از آفرینش روشنایی و خلقت روز و شب، تورات از آفرینش آسمان در روز دوم آفرینش سخن گفته است: و خداوند گفت: وسط آب‌ها توسعه پیدا کند و آب‌ها از آب‌ها جدا شوند و خداوند با گسترش و وسعت‌دادن، آب‌های زیرین و بالایی را از هم جدا کرد و این چنین شد و خداوند قسمت وسعت‌یافته را آسمان نامید، این بود شب و صبح روز دوم» (پیدایش، ۱: ۶-۸). واژه عبری آسمان، «شَمَائִים» (שמים = shamayim) است و آن را ترکیبی از دو کلمه «شام» (آنجا) و «مَئִים» (آب) یا «شام» (آتش) و «مَئִים» (آب) دانسته‌اند و بر اساس این، در تلمود آمده است آسمان از دو عنصر «آب» و «آتش» آفریده شده است (کهن، ۱۳۵۰: ۵۵). اما آنچه که در متن تورات به آن اشاره شده است آفرینش آسمان، تنها با گسترش و توسعه «آب‌ها» است و سخنی از آتش به میان نیامده است. به نظر می‌رسد این عقیده علمای یهود از فلاسفه یونان باستان متأثر باشد که «آتش» را یکی از چهار عنصر اصلی

جهان می‌پنداشتند (ارسطو، ۱۳۸۸: ۴۹).

واژه شمائیم در زبان عبری، اسم مذکری است که همواره به‌صورت تشبیه به کار می‌رود (حییم، ۱۳۴۴: ۵۶۱). بنابراین ترجمه صحیح آن، «دو آسمان» است؛ ازاین‌رو، علمای یهود همواره آسمان را به دو قسمت جسمانی (هیولایی) و روحانی تقسیم کرده‌اند. بشر آسمان جسمانی را مشاهده می‌کند که ستارگان و خورشید در آن قرار دارند (پیدایش، ۱: ۱۴-۷)، پرندگان در آنجا پرواز می‌کنند (پیدایش، ۱: ۲۰) و باران از آن نازل می‌شود (پیدایش، ۸: ۲). اما آسمان روحانی موضعی خارج از این دنیا است و جایگاه خداوند و فرشتگان است (پیدایش، ۲۲: ۱۱) و مشیت و تقدیر الهی از آنجا رقم می‌خورد (خروج، ۲۰: ۲۲) (هاکس، ۱۳۷۷: ۶۲-۶۳). همچنین، هفت نام در کتاب مقدس برای آسمان به کار رفته است؛ در نتیجه، علمای یهود آسمان را «هفت طبقه» دانسته‌اند و حتی روایاتی جالب از فراز و فرود «شِخینا» (نور و تجلی خداوند) (Shekhina) در این هفت آسمان، در تلمود نقل شده است؛ این‌گونه که هفت حادثه ناگوار و طغیان بشری باعث شد شِخینا به ترتیب تا آسمان هفتم صعود کند و دور شود و پس از آن، هفت مرد نیکوکار، عامل نزول شِخینا به جایگاه اولیه‌اش، یعنی آسمان اول شدند (کهن، ۱۳۵۰: ۶۵-۶۶). همچنین به طریق مشابه، هفت اسم برای زمین نیز در کتاب مقدس به کار رفته است؛ بنابراین، اگرچه در کتاب مقدس سخنی به صراحت از وجود «هفت آسمان» یا «هفت زمین» به میان نیامده است، علمای یهود آن را نیز مانند آسمان، هفت طبقه دانسته‌اند (کهن، ۱۳۵۰: ۵۵). برخی برآنند که یهودیان دیدگاه‌های کیهان‌شناختی بابلیان را درباره تقسیم هفتگانه عالم آسمانی پذیرفته‌اند (ماسون، ۱۳۸۵: ۱۶۹) و این اندیشه مستخرج از تورات نیست.

اما قرآن دیدگاه نسبتاً متفاوتی درخصوص منشأ پیدایش آسمان و تعداد آن بیان می‌کند. قرآن به‌صراحت منشأ خلقت آسمان را «دود» دانسته است: *ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ* (فصلت/۱۱)؛ سپس به آفرینش

آسمان پرداخت؛ درحالی که به صورت دود بود. اگرچه طبق برخی روایات، آسمان از دود (بخار) متصاعد شده از آب اولیه ایجاد شده است (حویزی، ۱۴۱۵: ۵۴۰/۴)؛ ازاین‌رو، برخی منشأ آن را هم آب و هم دود دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۳/۴).

واژه «سما» (آسمان) در عربی از ریشه «سمو» به معنی ارتفاع و بلندی گرفته شده است (جوهری، ۱۴۰۴: ۶/۲۳۸). البته به هر چیزی که بالای چیز دیگر قرار گرفته و آن را احاطه کرده، لفظ سما اطلاق شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵/۲۲۱). در قرآن واژه سما در معانی و مصادیق مختلفی به کار رفته است؛ مطلق جهت بالا (ابراهیم، ۲۴)، جو اطراف زمین و مکانی که محل نزول باران است و پرندگان در آنجا پرواز می‌کنند (ق/۹ - نحل/۷۹)، مکان خورشید، ماه و ستارگان (نوح/۱۶)، عالم ملکوت و محلی که ملک خدا آنجاست و تدبیر امور از آنجا صورت می‌گیرد (سجده/۵ - ملک/۱۷). بنابراین واژه سما در قرآن همیشه به معنای مادی به کار نرفته است؛ بلکه گاهی امری معنوی و غیرمادی از آن اراده شده است و به این دلیل با آنچه در تورات آمده است، مطابقت دارد.

اما درباره شمار آسمان‌ها و زمین، قرآن گاهی به صراحت (بقره/۲۹ - فصلت/۱۲ - نوح/۱۵ - ملک/۳۰) و گاهی به کنایه (مومنون/۱۷ - نباء/۱۳) از آسمان‌های هفتگانه سخن گفته است و در یک مورد نیز ظاهراً از زمین‌های هفتگانه سخن به میان آمده است (طلاق/۱۲).

درباره تعداد و همچنین ماهیت هفت آسمان میان اندیشمندان مسلمان اختلاف نظر وجود دارد. به‌طورکلی، برخی معتقدند که عدد هفت در این آیات مجازی است و بنا بر عرف ادبیات عرب، عدد هفت صرفاً بیان‌کننده کثرت آسمان‌هاست، نه تعداد واقعی آنها (طنطاوی، بی‌تا: ۱/۴۶) که البته با توجه به تأکید فراوان بر هفتگانه‌بودن آسمان‌ها و تکرار آن در چندین آیه از قرآن، این دیدگاه بعید به نظر می‌رسد؛ ازاین‌رو، بیشتر مفسران عدد هفت را در این آیات «حقیقی» دانسته‌اند؛ برخی به هر نحوی به

دنبال تطبیق سیارات منظومه شمسی و یا جو سیارات آن به همراه خورشید و ماه، بر آسمان‌های هفتگانه بوده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱/۱۵۶ - بهبودی، بی‌تا: ۱۰). اما اساساً نه از معنای لغوی سما و نه از معانی قرآنی آن، سیارات منظومه شمسی و سایر اجرام نورانی موجود در پهنه آسمان مستفاد نمی‌شود. همچنین مراد از آسمان‌ها و زمین، تمام عالم هستی است؛ بنابراین نباید آن را به منظومه شمسی محدود کرد. همچنین ماه و سایر اجرام نورانی در قرآن کریم جزئی از آسمان محسوب شده‌اند، نه خود آسمان (فرقان/۶۱)؛ برخی نیز طبقات مختلف جو اتمسفر زمین را همان آسمان‌های هفتگانه پنداشته‌اند؛ اما این نظر بسیار بعید است؛ زیرا نخست، اهل فن، جو زمین را به چهار یا پنج لایه تقسیم می‌کنند، نه هفت لایه (بیسر، ۱۳۷۲: ۴۸). همچنین لایه‌لایه‌بودن جو زمین برای مخاطب عصر نزول، مطرح نبوده و اطلاعی از آن نداشته است. برخی مفسران برآنند که همه سیارات، ستارگان و حتی کهکشان‌ها تنها در آسمان اول هستند و شش آسمان دیگر، خارج از دیدگاه بشر قرار گرفته‌اند و بر آسمان اول احاطه دارند؛ زیرا در قرآن کریم آمده است: وَ زَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ (فصلت/۱۲) و آسمان دنیا (نزدیک‌تر) را با چراغ‌ها آراستیم. این آیه به خوبی نشان می‌دهد همه اجرام نورانی مشاهده‌شده در آسمان زمین، در آسمان اول (آسمان دنیا) قرار دارند و در ماورای آن، شش آسمان دیگر وجود دارد که ما در حال حاضر اطلاع دقیقی از جزئیات آن نداریم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۱۶۵-۱۶۸). این تفسیر از آنجا تقویت می‌شود که براساس برخی از آیات قرآن، ناگزیریم برای پاره‌ای از طبقات آسمان، مفهومی غیرمادی در نظر بگیریم؛ زیرا جایگاه فرشتگان و تدبیر جهان است. همچنین هیچ‌گونه وصفی از شش آسمان دیگر در قرآن به میان نیامده است؛ جز اینکه آنها طباق (بر روی یکدیگر) قرار گرفته‌اند (ملک/۳). در تأیید این سخن، ابن بابویه حدیثی را از علی بن ابی‌طالب نقل می‌کند که امام(ع) تنها به مادی‌بودن آسمان اول، اشاره

می‌کند و منشأ آن را ماء (آب) و دخان (دود)، معرفی و در تشریح شش آسمان دیگر، تنها به ذکر رنگ آنها اکتفا می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۴۱).

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، تنها در یک آیه از قرآن، آن هم به صورت تلویحی از وجود «هفت زمین» سخن به میان آمده است: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ (طلاق/ ۱۲)؛ خداوند همان کسی است که هفت آسمان را آفرید و از زمین نیز همانند آنها را.

مفسران مسلمان درخصوص «هماندی» این «زمین» در مقایسه با «هفت آسمان» اختلاف نظر دارند. برخی معتقدند که این همانندی در تعداد است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/ ۳۲۶)؛ اما پاره‌ای برآنند واژه «ارض» (زمین) در قرآن به صورت جمع به کار نرفته است؛ در نتیجه، دلالت قطعی بر تعدد زمین‌ها وجود ندارد و ممکن است همانندی در آیه مذکور از نظر «اتقان» یا «عناصر» و یا «تعداد» باشد (مصباح، ۱۳۹۱: ۲۴۳)؛ اما به نظر می‌رسد با توجه به ظاهر آیه که واژه «مثل» پس از بیان «تعداد» آسمان‌ها آمده است، مراد نوعی «هماندی» است که در آیه بیان شده است و تنها توصیف ذکر شده همانا «هفتگانه بودن آسمان‌ها» است، نه وصف دیگری. همچنین روایات متعددی درباره هفتگانه بودن زمین از عامه (دروازه، ۱۳۸۳: ۸/ ۳۴۵) و برخی هم از اهل بیت (ع) رسیده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/ ۴۶۷)؛ از این رو همان‌طور که آسمان دنیا یک زمین دارد، شش آسمان دیگر – که هر کدام به صورت طبقه طبقه بر آسمان اول محیط هستند – یک زمین دارند و البته زمین در آنها لزوماً به معنای کره خاکی و مادی نیست؛ بلکه همان‌طور که از معنای لغوی زمین نیز مستفاد می‌شود، چیزی است که در مقابل آسمان قرار می‌گیرد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱/ ۶۸)؛ در نتیجه، مانند آسمان معنایی غیرمادی به خود می‌گیرد؛ اما اینکه درحقیقت، ماهیت و کیفیت این شش زمین دیگر چگونه است، از ظواهر آیات چیزی بر نمی‌آید. به‌طور کلی، هر طور که هفت آسمان را معنا کنیم، ناگزیریم هفت زمین را به

تناسب آن معنا کنیم؛ برای مثال، اگر هفت آسمان را به جو اطراف کرآت آسمانی معنا کنیم، ناگزیریم هفت سیاره را، زمین این آسمان‌ها معرفی کنیم و یا اگر هفت آسمان را لایه های جو اتمسفر زمین بدانیم، لاجرم باید لایه های کره زمین را همان «زمین های هفتگانه» قلمداد کنیم و اگر شش آسمان دیگر را غیرمادی بدانیم، ناگزیریم شش زمین غیرمادی نیز برای آن در نظر بگیریم که بنا بر آنچه ذکر شد، احتمال اخیر تقویت می‌شود؛ از این رو، هفت عالم خواهیم داشت که برای هر عالم یک سماء (آسمان) و یک ارض (زمین) متصور خواهد بود. به هر حال، قرآن هم از هفت آسمان و هم به نوعی از وجود هفت زمین سخن به میان آورده است؛ برخلاف تورات که تأکید از وجود هفت آسمان یا هفت زمین به میان نیست.

در آیه‌ای از قرآن آمده است که آسمان‌ها و زمین در ابتدای خلقت به هم متصل بوده‌اند: أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (انبیاء/ ۳۰)؛ آیا کافران ندیدند که آسمان‌ها و زمین به هم پیوسته بودند و ما آنها را از یکدیگر جدا کردیم و هرچیز زنده‌ای را از آب قرار دادیم! آیا ایمان نمی‌آورند!.

مراد از «دیدن» در آیه شریفه «اطلاع یافتن» است؛ زیرا دیدن آفرینش آسمان‌ها برای بشر ممکن نبوده است و نیست؛ همان‌طور که در آیه‌ای دیگر آمده است: مَا أَشْهَدُ تَهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ (کهف/ ۵۱)؛ من آنان را هنگام آفرینش آسمان‌ها و زمین به گواه نگرفته‌ام. «رتق» و «فتق» دو کلمه متضادند: رتق به معنای «چسباندن دو چیز» و فتق به معنای «جداسازی دو چیز متصل به هم» هستند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹/ ۲۰). بنابراین یک تراکم و به هم پیوستگی قبل از آفرینش آسمان‌ها و زمین وجود داشته است که خداوند آنها را از هم جدا کرده و سپس به توسیع آسمان پرداخته است و مؤید این سخن آیه وَ السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ (ذاریات/ ۴۷) است که می‌فرماید: و ما آسمان را با قدرت بنا کردیم و آن را

وسعت می‌بخشیم. به همین دلیل، هم در تورات و هم در قرآن به توسعه و گسترش آسمان اشاره شده است.

۶. پیدایش خشکی و نام‌گذاری آن به «زمین» و آب‌ها به «دریا»

درباره آفرینش زمین در تورات چنین آمده است: و خداوند گفت: آب‌های زیر آسمان‌ها در یک مکان جمع شوند و خشکی ظاهر شود و چنین شد و خداوند خشکی را «زمین» نامید و اجتماع آب‌ها را «دریا» نامید و آن را نیکو دید» (پیدایش، ۱: ۹-۱۰). در آیه‌ای دیگر از کتاب مقدس آمده است: کسی که زمین را بر آب‌ها گسترانید» (مزامیر داود، ۱۳۶: ۶). در تلمود با استناد به آیه «یخ خود را مانند ریزه‌ها فرو می‌ریزد» (مزامیر داود، ۱۴۷: ۱۷) و همچنین آیه «زیرا به برف می‌گوید بر زمین بیفت» (ایوب، ۳۷: ۶) آمده است که خداوند آب‌ها را به یخ و برف تبدیل کرد و از آن زمین را آفرید (کهن، ۱۳۵۰/۵۹).

همان‌طور که قبلاً ذکر شد، در بیان مراحل آفرینش در تورات، ترتیب خلقت، لحاظ و بر آن تأکید فراوانی شده است. نکته مهم این است که در ابتدای این تشریح، تورات از وجود زمینی «بی‌شکل» و «خالی» در ابتدای خلقت سخن گفته است (پیدایش، ۱: ۲)؛ ولی در ادامه پس از آفرینش روشنایی و خلقت آسمان، به کیفیت پیدایش «خشکی» با تجمع و تراکم آب‌ها اشاره می‌کند و خشکی‌های ظاهر شده را «زمین» می‌نامد (پیدایش، ۱: ۹-۱۰) زمینی که از خداوند در مقابل «دریا» نام‌گذاری می‌شود (پیدایش، ۱: ۱۰)، نه در مقابل آسمان. بنابراین به نظر می‌رسد «کره زمین» از ابتدای خلقت بوده است؛ ولی این زمین، پوشیده از آب بوده و خشکی آن، هنوز هویدا نبوده است. به عبارتی، آبی که منشأ خلقت آسمان شد و روح خدا بر سطح آن معلق بود (پیدایش، ۱: ۲) در فضایی خالی نبوده است؛ بلکه سرتاسر سطح این کره خاکی را پوشانده بود و اثری از خشکی نبود. درواقع، تورات به چگونگی آفرینش کره زمین اشاره نکرده است؛ بلکه تنها

به کیفیت پیدایش خشکی از طریق تجمع و تراکم آب‌ها اشاره کرده است. آب‌های کره زمین جمع شدند و کنار رفتند تا اینکه خشکی‌های زیر آنها نمایان شدند و قسمت آبی کره زمین نیز دریا نامیده شد. این تفسیر با معنای لغوی زمین که در عبری «إِرض» (erth = אֶרֶץ) خوانده می‌شود، منافاتی ندارد؛ زیرا در تورات این واژه، هم برای «تمام کره زمین» به کار رفته است (پیدایش، ۲: ۱) و هم برای «قسمتی از خشکی‌های زمین» (پیدایش، ۲۳: ۱۵). در نتیجه، مراد از وجود زمینی تهی و بی‌شکل در ابتدای خلقت تمام کره زمین است و مراد از زمینی که در ادامه با تراکم آب‌ها ایجاد می‌شود، همان خشکی‌های سطح کره زمین است و تفکیک معنای این دو إرض در متن عبری تورات بااهمیت است.

بنا بر آنچه بیان شد، آفرینش زمین (کره خاکی پوشیده از آب) پیش از آسمان و در آغاز خلقت بوده و پس از آن در روز دوم، آفرینش آسمان بوده است. سپس در روز سوم، پیدایش خشکی‌های زمین و رویش بافت گیاهی در آن اتفاق افتاده است و سپس در روز چهارم خلقت، خورشید، ماه و ستارگان آفریده شده‌اند و جانوران و همه حیوانات و انسان، در دو روز آخر، یعنی روز پنجم و ششم آفریده شده‌اند.

البته درباره ترتیب خلقت آسمان‌ها و زمین، بین علمای یهود اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی به تقدّم خلقت زمین معتقد بوده‌اند، برخی آفرینش آسمان را مقدّم می‌دانند و برخی دیگر برآنند که هر دو با هم آفریده شده‌اند (کهن، ۱۳۵۰: ۵۹-۶۰). البته نظر رسمی و مشهور بین علمای یهود این است که ابتدا «آسمان» و سپس زمین خلق شد (Skolnik, 2007, P. 5/275).

در قرآن نیز درخصوص ترتیب خلقت آسمان‌ها و زمین، برداشت‌های مختلفی از آیات صورت گرفته است. برخی مفسران با توجه به آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره/۲۹؛ فصلت/۱۰ و ۱۱) که با واژه «ثم»،

خلقت آسمان را پس از زمین ذکر می‌کند، آفرینش زمین را مقدم بر آسمان می‌دانند (عسکری، ۱۳۸۶: ۸۷/۱). عده‌ای از مفسران نیز براساس آیه «أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا... وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» (نازعات/۲۷-۳۰) که با استفاده از واژه «بعد» گسترش زمین را پس از آسمان ذکر کرده است، به مسئله خلقت زمین و گسترش آن در یک زمان و پس از خلقت آسمان معتقد هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۱۵۱/۸). ایشان در توجیه واژه «ثم» در آیات قبلی (بقره/۲۹؛ فصلت/۱۰ و ۱۱) برآنند که «ثم» در این آیات معنای بُعدیت در زمان را نمی‌دهد؛ بلکه صرفاً از جهت تأخر در بیان و خبر است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۵/۱۷) و به این دلیل، زمین را ابتدا ذکر کرده است که شایان توجه انسان ها بوده است، سپس آفرینش آسمان شرح داده شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۷/۲۰). پاره‌ای از مفسران به نوعی آیات را با هم جمع کرده اند و معتقدند خداوند جرم زمین را پیش از آسمان خلق کرد؛ ولی آن را گسترش نداد، سپس آسمان را آفریده و پس از خلق آسمان، زمین را گسترش داد و دحوالارض صورت گرفته است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۹/۱۰). بعضی دانشمندان با بررسی آیات به این نتیجه رسیده اند که آیات، هیچ‌گونه ترتیبی را درباره خلقت آسمان و زمین بیان نمی‌کنند و کاربرد واژه‌های «و»، «ثم» و «بعد» هنگام بیان آفرینش آسمان و زمین تنها برای ارتباط کلام و جمله هاست، نه برای بیان ترتیب در خلقت آنها (بوکای، ۱۳۶۵: ۱۹۵).

اما با دقت در آیات سوره نازعات درمیابیم که از خلقت زمین پس از آسمان، سخنی به‌صراحت بیان است؛ بلکه تنها به دحوالارض، ایجاد ارزاق، کوه‌ها و چراگاه‌ها پس از اتمام آفرینش آسمان اشاره شده است. با توجه به تصریح آیات سوره «فصلت» و «بقره» با استفاده از واژه «ثم»، مبنی بر خلقت آسمان پس از زمین (بقره/۲۹؛ فصلت/۱۰ و ۱۱)، شاید بهترین نظر این است که خداوند در ابتدا، اصل وجودی زمین و جرم آن را آفرید، سپس

آسمان را آفرید و آن را منظم کرد و پس از آن، دحوالارض و ایجاد سایر خصوصیات زمین از ارزاق، کوه‌ها و چراگاه‌ها صورت گرفت. این با گفته تورات از اصل وجود زمین خالی و بی‌شکل پیش از پیدایش آسمان، تطابق کامل دارد. همچنین در تورات نیز پس از آفرینش آسمان، نوبت به خلقت ناهمواری‌ها، پیدایش خشکی، ارزاق و گیاهان می‌رسد.

۷. آفرینش اجرام نورانی از قبیل خورشید، ماه و ستارگان در پهنه آسمان

پس از پیدایش خشکی و نام‌گذاری آن به «زمین» و همچنین ایجاد پوشش گیاهی و درختان بر سطح آن (پیدایش، ۱: ۱۱-۱۳) نوبت به آفرینش اجرام نورانی و ستارگان آسمان می‌رسد. تورات این مرحله را چنین بیان می‌کند: و خداوند گفت: چراغ‌ها [اجرام نورانی] در پهنه آسمان‌ها برای جداسازی روز از شب قرار گیرند؛ به‌منظور علائمی برای [حساب] فصل‌ها، روزها و سال‌ها و چراغ‌ها در آسمان باشند تا به زمین روشنایی دهند و این چنین شد. خداوند دو منبع نورانی بزرگ ساخت؛ منبع نورانی بزرگ‌تر برای سلطنت روز و منبع نورانی کوچک‌تر و ستارگان برای سلطنت شب. خداوند آنها را در پهنه آسمان‌ها گذاشت تا بر زمین روشنایی دهند. برای حکومت بر روز و شب، تا روشنایی را از تاریکی جدا کنند و خدا آن را نیکو دید [و پسندید]. این بود شب و صبح روز چهارم» (پیدایش، ۱: ۱۴-۱۹).

برخی معتقدند خورشید و ستارگان قبل از آفرینش زمین آفریده شدند؛ اما تا روز چهارم، نور نداشتند و پیش از این روز، زمین از نور الهی روشن بوده است (کهن، ۱۳۵۰: ۵۷). به‌هرحال در این آیات، اهداف خاصی از آفرینش اجرام نورانی آسمان بیان شده است که شامل جداسازی شب و روز از یکدیگر و علائمی برای شمارش ایام و سال‌ها هستند.

در قرآن نیز چنین اهدافی از آفرینش خورشید و ماه

بیان شده است: هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْأَحْسَابِ (یونس/۵)؛ او کسی است که خورشید را روشنایی و ماه را نور قرار داد و برای آن منزلگاههایی مقدر کرد تا عدد سالها و حساب را بدانید. البته در قرآن اهداف دیگری نیز بیان شده است؛ از جمله «زینت آسمان با اجرام سماوی» و «تیر بودن اجرام سماوی از جمله شهابها برای راندن شیاطینی که می‌خواهند به ملائعالی گوش فرادهند» (ملک/۵ - صافات/۶-۱۰) و همچنین «استفاده از ستارگان برای یافتن راه در تاریکی شب» (انعام/۹۷ - نحل/۱۶).

در آیه‌ای از قرآن، آفرینش خورشید و ماه پس از آفرینش آسمان و پیش از آیات مربوط به صفات زمین آمده است: أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا... وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بَسَاطًا (نوح/۱۵-۱۹): آیا نمی‌دانید چگونه خداوند هفت آسمان را یکی بالای دیگری آفرید و ماه را در میان آنها روشنایی‌بخش کرد و خورشید را چراغی قرار داد... و خداوند زمین را برای شما فرش گسترده‌ای قرار داد.

همچنین در آیات دیگری نیز این ترتیب لحاظ شده است (رعد/۲-۳). البته آیات قرآن در این زمینه صرفاً بیانی از آفرینش خداست و تصریحی در بیان ذکر ترتیبی خلقت مستفاد نمی‌شوند؛ اما در تورات، آفرینش خورشید و ماه و سایر اجرام سماوی، به‌صراحت پس از آفرینش زمین و ایجاد پوشش گیاهی آن مطرح شده است.

۸. آفرینش حیوانات، سایر جانداران، آدم و همسرش

بر روی زمین

پس از آفرینش خورشید، ماه و ستارگان، تورات دوباره به زمین بازمی‌گردد و تمهید و آماده‌سازی آن را دنبال می‌کند؛ اما این بار شاهد پرشدن آن از انبوه جانوران آبی و پرندگان هستیم. بدین طریق در روز پنجم خلقت، دریاها از جانداران آبی پر می‌شوند و آسمان از انبوه

پرندگان (پیدایش، ۱: ۲۳).

و در روز ششم خلقت، ادامه این آماده‌سازی برای قدم‌نهادن انسان دنبال می‌شود و زمین از انبوه چارپایان اهلی، موجودات خزنده و سایر جانوران به دستور خداوند پر می‌شود (پیدایش، ۱: ۲۴-۲۵) و در پایان این روز، خداوند آدم را می‌آفریند و ایشان را نر و ماده قرار می‌دهد و آنها را برکت می‌دهد و به آنها دستور می‌دهد تکثیر شوند و بر هر آنچه در روی زمین آفریده، حکومت کنند (پیدایش، ۱: ۲۶-۲۸) و از گیاهان زمین، میوه درختان و هر موجود زنده در زمین، آسمان و دریا بخورند (پیدایش، ۱: ۲۹-۳۰).

در قرآن سخنی از آفرینش ماهیان، پرندگان، خزندگان قبل از آفرینش انسان به میان نیامده است؛ مگر اینکه در برخی از آیات، تنها از آفرینش چارپایان اهلی و گوشت موجود در دریا برای استفاده انسان نام برده شده است؛ برای مثال در قرآن آمده است: وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا (نحل/۱۴)؛ او کسی است که دریا را مسخر (شما) ساخت تا از آن، گوشت تازه بخورید. «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ» (نحل/۵)؛ و چارپایان را آفرید؛ درحالی‌که در آنها برای شما وسیله پوشش و منافع دیگری است و از گوشت آنها می‌خورید.

در تورات به‌صراحت خلقت آدم در پایان روز ششم آفرینش ذکر شده است و ظاهراً او آخرین مخلوق بر روی زمین بوده است و پیش از او، زمین از انواع نعمت‌ها پر شده است تا مهیای حضور آدم باشد تا بر آن حکومت کند. در آیاتی از قرآن نیز مطالبی شبیه به تورات مطرح شده است. درباره آفرینش انسان، همسرش و کثرت نسلش آمده است: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً (نساء/۱)؛ ای مردم! از (مخالفت) پروردگارتان بپرهیزید! همان کسی که همه شما را از یک نفس آفرید و همسر او را از (جنس) او خلق کرد و از آن

دو، مردان و زنان فراوانی منتشر ساخت.

همچنین در آیاتی از قرآن، خداوند همه آفریده‌هایش بر روی زمین را خاص انسان قرار می‌دهد و او را بر نعمت‌های زمین مسلط می‌کند تا از نعمت‌ها و روزی‌های خداوند بهره‌مند شود: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً (بقره/۲۹)؛ او خدایی است که همه آنچه در زمین وجود دارد، برای شما آفرید. «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ» (جاثیه/۱۳) او آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، همه را از سوی خودش مسخر شما کرد. «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولاً فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ» (ملک/۱۵)؛ او کسی است که زمین را برای شما رام کرد، بر شانه‌های آن راه بروید و از روزی‌های خداوند بخورید و بازگشت همه به سوی اوست.

۹. پس از آفرینش عالم هستی

همان‌طور که ذکر شد، پس از اتمام آفرینش آسمان و زمین و آماده‌سازی آن، خداوند انسان را می‌آفریند تا بر زمین و آنچه در آن است حکومت کند. بنا بر نقل تورات، خداوند پس از شش روز کاری، روز هفتم را استراحت و آن را تقدیس می‌کند و مبارک می‌شمارد: و در روز هفتم، خداوند از همه کارهایش فارغ شد و در روز هفتم به‌خاطر همه کارهایی که انجام داده بود، استراحت می‌کند (پیدایش، ۲: ۲)؛ بنابراین آن را تقدیس می‌کند و مبارک خواند (پیدایش، ۲: ۳). در این آیات به‌صراحت از استراحت خداوند در روز هفتم آفرینش یاد شده است؛ البته ظاهراً این «استراحت» به دلیل خستگی خداوند از شش روز کاری نبوده است؛ زیرا در آیه‌ای دیگر آمده است: آیا ندانسته و نشنیده‌ای که خداوند جاودان، آفریننده اقصای زمین، درمانده و خسته نمی‌شود و فهم او را تفحص نتوان کرد (اشعیا، ۴۰: ۲۸). در تورات برای بیان این استراحت از واژه عبری «سَبَت» (שבת = sabt) استفاده شده است. این واژه در اصل به معنی

«استراحت‌کردن» و «آرام‌گرفتن» است (حییم، ۱۳: ۴۴: ۵۳۷) که به معنی «روز شنبه» نیز در عبری به‌کار می‌رود (حییم، ۱۳: ۴۴: ۵۳۸) و براساس تعلیم یهودی، همه موظفند در روز شنبه از کسب و کار و امور دنیوی دست بکشند و به تأسی از خداوند به استراحت بپردازند و تنها به عبادت مشغول شوند و آن روز را مبارک بشمارند (هاکس، ۱۳۷۷: ۴۶۸). در قرآن نیز به این سنت یهودیان اشاره شده است (اعراف/۱۶۳).

در قرآن برخلاف تورات، سخنی از هفتمین روز آفرینش به میان نیست؛ بلکه همواره آفرینش آسمان‌ها و زمین در «شش روز» بیان شده است (اعراف/۵۴). همچنین در آیاتی از قرآن، به‌صراحت عقیده استراحت خداوند پس از آفرینش عالم هستی مردود شمرده شده است: «سَأَلْتُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (رحمان/۲۹)؛ تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند، از او تقاضا می‌کنند و او هر روز در شأن و کاری است. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ» (مؤمنون/۱۷)؛ ما بر بالای سر شما هفت راه قرار دادیم و ما (هرگز) از خلق غافل نبوده‌ایم. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ» (ق/۳۸)؛ ما آسمان‌ها و زمین و آنچه را در میان آنهاست، در شش روز آفریدیم و هیچ‌گونه رنج و سختی به ما نرسید. «لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» (بقره/۲۵۵)؛ نه او را خواب سنگین فرو می‌گیرد و نه خواب سبک.

به نظر می‌رسد این آیات در تقابل با این عقیده یهودیان نازل شده است؛ البته برخی از مستشرقان درصدد هستند استراحت خداوند در روز هفتم که در تورات ذکر شده است را با آیاتی از قرآن تطبیق دهند. در آیه‌ای از قرآن آمده است: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (یونس/۳)؛ پروردگار شما، خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، سپس بر عرش (تخت) قرار گرفت و به تدبیر کار (جهان) پرداخت. آنان معتقدند قرارگرفتن

خداوند بر روی عرش پس از آفرینش عالم هستی، به منزله استراحت خداوند است که در تورات نیز اشاره شده است (ماسون، ۱۳۸۵: ۱۸۸)؛ اما همان‌طور که ذکر شد، عرش (تخت) در آیه شریفه در معنای کنایی آن، یعنی «قدرت» به کار رفته است؛ چنانکه می‌گوییم فلان شخص بر تخت نشست یا او را از تخت به زیر آوردند. همه اینها کنایه از قدرت‌یافتن و یا از دست دادن قدرت است و معنی «اَسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ»، این است که پس از آفرینش آسمان‌ها و زمین، خداوند زمام امور و تدبیر جهان را به دست گرفت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۸/ ۲۱۹)، نه اینکه استراحت کرد.

۱۰. مدت زمان آفرینش عالم هستی

در قرآن و تورات، آفرینش عالم هستی دفعی نبوده است؛ بلکه محتوای آن، محصول شش روز یا شش دوران است. در تورات آمده است: زیرا که در شش روز، خداوند آسمان و زمین و دریا و آنچه را که در آنهاست بساخت (خروج، ۲۰: ۱۱). همچنین در قرآن بارها این مسئله مطرح شده است (اعراف/ ۵۴- یونس/ ۱۰- هود/ ۷)؛ برای مثال در آیه‌ای از قرآن آمده است: خداوند کسی است که آسمان‌ها و زمین و آنچه میان این دو است را در شش روز آفرید (سجده/ ۴)؛ اما اینکه مراد از این «شش روز آفرینش» چیست، هم بین احبار و علمای یهود و هم در میان مفسران و اندیشمندان مسلمان اختلاف نظر است.

نویسنده قاموس کتاب مقدس بر آن است که مراد از «روزهای آفرینش» در تورات، همین بیست و چهار ساعت معمولی نیست؛ بلکه مراد، مدت مدید و طولی است. او با استناد به برخی از آیات کتاب مقدس که یک روز دلالت بر مدت طولی می‌کند (مزمیر، ۹۰: ۴) نتیجه می‌گیرد مراد از «روز»، مدت نامحدود و نامعین است (هاکس، ۱۳۷۷: ۸۴). برخی برآنند که زمان برای خداوند معنایی ندارد؛ در نتیجه، همه موجودات یکجا و یک‌دفعه در نخستین روز آفرینش خلق شده‌اند. ایشان بر این آیه از

تورات استدلال می‌کند که می‌گوید: این است پیدایش آسمان‌ها و زمین در حین آفرینش آنها در روزی که خداوند زمین و آسمان‌ها را بساخت (پیدایش، ۲: ۴). همچنین در توجیه روزهای شش‌گانه و خلقت تدریجی ذکر شده در تورات آورده‌اند: این موضوع شبیه کار گردآورندگان انجیر است. انجیرها همه با هم در یک سبد هستند؛ اما هر یک به هنگام خود برگزیده می‌شوند (کهن، ۱۳۵۰: ۵۹). بدین معنی که خداوند همه را یک لحظه آفرید؛ اما ظهورشان در وقت خاص و معین خود بوده است. باین‌همه، به نظر می‌رسد براساس ظاهر تورات، روزهای آفرینش کاملاً بر «هفت روز هفته» انطباق‌پذیر هستند؛ زیرا برای هر روز آفرینش از صبح و شب آن روز سخن به میان آمده است. بدین معنی که ظاهراً هر روز آفرینش، از «شب» شروع شده و تا «صبح» ادامه یافته است: این بود شب و صبح روز اول (پیدایش، ۱: ۵). و به همین ترتیب تا روز ششم آفرینش، فرایند خلقت عالم در ظرف صبح و شب شکل گرفته است و «صبح» و «شب»، جز بر یک روز معمولی قابل حمل نخواهند بود.

درخصوص قرآن، برخی مفسران با استدلال نبودن شب و روز در ابتدای آفرینش، مراد از «سِتَّة اَیَّام» را مدت زمانی برابر با شش شبانه روز دنیوی می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۷۷/۲۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۸۸/۳). طبرسی با اینکه شش روز آفرینش را مدت زمانی معادل شش روز دنیوی می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۹/۴)، روایتی از عکرمه نقل می‌کند که می‌گوید: خداوند زمین را روز یکشنبه و دوشنبه آفرید، کوه‌ها را روز سه‌شنبه، درختان، آب و سرزمین‌های آباد و خراب را روز چهارشنبه، آسمان را در روز پنجشنبه و خورشید، ماه، ستارگان، فرشتگان و آدم را در روز جمعه آفرید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۹)؛ اما به نظر می‌رسد این روایت، از آموزه‌های یهود وارد اسلام شده است؛ زیرا از آفرینش خدا در روز شنبه سخنی به میان نیامده است. همچنین تقریباً همان ترتیب آفرینش ذکر شده

در تورات، در این روایت نیز مشاهده می‌شود. برخی دیگر، مراد از «یوم» در آیات آفرینش را مطلق «وقت» دانسته‌اند و «سِتّه ایام» را «سِتّه اوقات» تفسیر کرده‌اند (بحرانی، ۱۴۱۶: ۵۵۹/۲؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۲۴/۸).

بیشتر مفسران متأخر، معنای واژه «یوم» در این آیات را به معنای روز اصطلاحی نمی‌دانند؛ بلکه آن را به معنای برهه‌ای از زمان معنا کرده‌اند و بر این گفته خود دلایل مختلفی آورده‌اند؛ نخست اینکه به کار بردن واژه «یوم» در معنای دوره یا برهه‌ای از زمان که دربردارنده حوادث بسیاری است، کاملاً رایج است و در قرآن نیز چنین استعمالی در چند آیه به کار رفته است (آل عمران/۱۰۴؛ یونس/۱۰۲). دوم، قبل از خلقت آسمان‌ها و زمین، اصلاً روز و شبی متصور نبوده است؛ بلکه پس از خلق این دو، روز و شب معنا پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۳/۱۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۲۰۲/۶). همچنین نصّ و تصریحی از قرآن کریم وجود ندارد که مراد از یوم، همین بیست و چهار ساعت مصطلح باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۳۴).

نتیجه

با بررسی داستان آفرینش در تورات و قرآن، شباهت‌ها و البته تفاوت‌هایی یافت شد. از مقایسه انجام‌شده، نتایج زیر به‌دست آمده است:

- ۱- ذکر ترتیبی آفرینش در تورات اهمیت ویژه‌ای دارد؛ اما در قرآن کریم آیات مرتبط با خلقت جهان، به‌صورت پراکنده در سوره‌های مختلف بیان شده‌اند.
- ۲- در هر دو کتاب، خداوند خالق اولیه جهان است و همه‌چیز را آفریده است و جهان هستی مسبوق به ماده اولیه نیست؛ البته این مسئله، به‌صراحت در دو کتاب اشاره نشده است؛ بلکه این دیدگاه از معنای دو فعل «فطر» (در قرآن) و «بَرَّ» (در تورات) استخراج می‌شود که متضمن معنای آفرینش از «عدم» است؛ به‌گونه‌ای که از پیش نبوده و نوآوری به همراه دارد.
- ۳- در تورات از وجود تاریکی در آغاز خلقت سخن

به میان آمده است و بر اساس این، یهودیان معتقدند که تاریکی، موجودی خلق شده است و صرفاً عدم‌روشنایی نیست؛ اما در قرآن خلق تاریکی و وجود آن در آغاز خلقت را به این‌گونه شاهد نیستیم.

۴- هر دو کتاب از وجود آب در ابتدای خلقت نام برده‌اند که در نقل تورات ظاهراً این آب تمام سطح زمین را پوشانده بود؛ به‌گونه‌ای که هیچ خشکی از زمین، نمایان نبود و از توسیع این آب‌ها، آسمان پدیدار شد؛ ولی طبق گزارش قرآن، آسمان از دود آفریده شده است؛ البته طبق برخی روایات اسلامی، این دود از همان آب اولیه منبعث دانسته شده است. همچنین در قرآن مانند تورات، مفهوم توسیع و گسترش «آسمان» را شاهد هستیم.

۵- در تورات گفته شده است: روح خدا بر سطح آب‌ها معلق بود. در قرآن مشابه چنین قولی آمده است: و کان عرشه علی الماء؛ عرش خدا بر روی آب بود؛ البته معانی «روح» و «عرش» بسیار متفاوت است.

۶- در تورات، آفرینش روشنایی و نام‌گذاری آن به «روز» و سپس نام‌گذاری قسمت تاریک به «شب»، پیش از آفرینش آسمان و حتی سایر اجرام سماوی، در روز اول خلقت مطرح شده است؛ بنابراین روز و شب دو مفهوم جدا هستند که بدون وجود آسمان و خورشید و ستارگان معنادار هستند؛ ولی در قرآن چنین تفکیکی بین مفهوم روز و شب از آسمان و خورشید مشاهده نمی‌شود و به خلقت جداگانه روز و شب، در ابتدای خلقت (پیش از آسمان و زمین و خورشید و ماه) اشاره نشده است.

۷- در قرآن و تورات، آفرینش عالم هستی دفعی نبوده است؛ بلکه محتوای آن، محصول شش روز یا شش دوران است؛ با این تفاوت که در تورات از روز هفتم و استراحت خدا در آن روز سخن رفته است؛ درحالی‌که در قرآن، چنین چیزی نیست و حتی در چندین آیه از قرآن، تلویحاً به نفی عقیده استراحت خدا و تنزیه او از

۳- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان.

۵- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، التحریر و التنویر، بی جا، بی نا.

۶- ارسطو، (۱۳۸۸ش)، آثار غلوی، ترجمه، اسماعیل سعادت، تهران، هرمس، چاپ اول.

۷- بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعث.

۸- بوکای، موریس، (۱۳۶۵ش)، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح الله دبیر، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.

۹- بهبودی، محمدباقر، (بی تا)، هفت آسمان، تهران، نشر معراجی.

۱۰- بیسر، آرتور، (۱۳۷۲ش)، زمین، ترجمه عباس جعفری، تهران، انتشارات گیتاشناسی.

۱۱- جعفری، محمد تقی، (۱۳۸۶ش)، آفرینش و انسان، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

۱۲- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰ش)، تسنیم، قم، نشر اسراء.

۱۳- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، صحاح اللغة، بیروت، دارالعلم.

۱۴- حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالثقلین، قم، اسماعیلیان.

۱۵- حیم، سلیمان، (۱۳۴۴ش)، فرهنگ عبری - فارسی، فلسطین اشغالی.

۱۶- دروزه، محمد عزت، (۱۳۸۳ق)، تفسیر الحدیث، قاهره، دار احیاء الکتب العربی.

۱۷- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم.

هرگونه رنج و سختی هنگام آفرینش آسمان ها و زمین، اشاره شده است.

۸- درباره ترتیب آفرینش، طبق نقل تورات و نتایج به دست آمده، ابتدا اصل وجود زمین، آفریده شد که البته بی شکل و خالی بود؛ به گونه ای که سرتاسر آن را آب فراگرفته بود، سپس آسمان ها با توسیع آب ها پدیدار شدند و پس از آن خشکی های زمین، ناهمواری ها و گیاهان بر روی آن خلق شدند. در قرآن نیز در ابتدا، اصل وجودی زمین و جرم آن آفریده شده است، سپس آفرینش و توسیع آسمان - که منشأ آن دود است - اتفاق افتاد و پس از آن، دحو الارض و سایر خصوصیات زمین از ارزاق، کوه ها و چراگاه ها ایجاد شده است.

۹- درخصوص تعداد آسمان ها و زمین، در قرآن به صراحت بارها از وجود هفت آسمان و یک بار نیز تلویحاً از وجود هفت زمین سخن به میان آمده است. برخی از این آسمان ها به خصوص آسمان دنیا (اول) جنبه مادی دارد که تمام اجرام سماوی، خورشید و ماه در آن قرار دارند. همچنین، به ناگزیر باید برای برخی از این آسمان ها جنبه معنوی و غیرمادی در نظر گرفته شود. طبق عقاید یهودیان، آسمان و زمین هر کدام «هفت طبقه» دارند؛ اما در تورات به صراحت از وجود هفت آسمان یا هفت زمین سخنی به میان نیامده است. همچنین مشابه قرآن، طبق برخی آیات تورات، آسمان به دو بخش مادی (جسمانی) و معنوی (روحانی) تقسیم می شود.

منابع

- ۱- قرآن حکیم و شرح آیات منتخب، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ۲- ترجمه کتاب مقدس، (۲۰۰۲م)، انگلستان، انتشارات ایلام، چاپ سوم.

- ۱۸- رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۱ش)، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت، کتاب مبین.
- ۱۹- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۲۰- سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ۲۱- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسان حوزه علمیه قم.
- ۲۲- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- ۲۳- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
- ۲۴- طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- ۲۵- طنطاوی جوهری، (بی‌تا)، الجواهر فی تفسیر القرآن، قم، دارالفکر.
- ۲۶- طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.
- ۲۷- طوسی، محمد بن الحسن، (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۸- عرفانی، مرتضی، (۱۳۹۰ش)، خلق از عدم از دیدگاه متکلمان شیعی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- ۲۹- عسکری، سیدمرتضی، (۱۳۸۶ق)، عقاید اسلام در قرآن، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
- ۳۰- فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۱- فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران، الصدر، چاپ دوم.
- ۳۲- قرطبی، محمدبن احمد، (۱۳۶۴ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو، چاپ اول.
- ۳۳- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۴- کهن، راب‌ا، (۱۳۵۰ش)، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، چاپخانه زیبا.
- ۳۵- ماسون، دنیز، (۱۳۸۵)، قرآن و کتاب مقدس درون مایه‌های مشترک، ترجمه فاطمه سادات تهامی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهرودی.
- ۳۶- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱ش)، معارف قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
- ۳۷- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۸- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، پیام امام، تهران، نشر دارالکتب الاسلامیه، چاپ بیست و هشتم.
- ۳۹- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامی.
- ۴۰- مکارم شیرازی، (۱۳۷۶ش)، پیام قرآن، قم، نشر نسل جوان.
- ۴۱- مکارم شیرازی، (۱۳۷۷ش)، پاسخ به پرسش‌های مذهبی، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب(ع)، چاپ دوم.
- ۴۲- هاکس، جیمز، (۱۳۷۷ش)، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر.
- 43- Bonsirven, Joseph. (1945). Modern Judaism. London: Catholic Truth Society.
- 44- Ginzberg, Louis. (1913). The Legends of the Jews. Philadelphia: The Jewish publication society of America.
- 45- Skolnik, Fred. (2007). Encyclopaedia Judaica. New York: Macmillan, Second Edition.
- 46- Tischler, Nancy M. (2006). All Things in The Bible. London: Greenwood Press.

Genealogy of the Mu'tazilites's Notions in Zoroastrian texts

Naser Gozashteh*
Ali Ramezan Damavandi**

Abstract

We seek to use the genealogic method of Michel Foucault, the contemporary French Philosopher, in this article to find the roots of *Mu'tazilites* ideas in Zoroastrian texts. Foucault, due to his approach, peruses the real signs from the present time to the past and looks for the overturned history. It means that he takes his approach from the present time to the past and makes them connected. Accordingly, He uses the genealogic method in his analyzes. In the present article, we begin with the simple accusations which *Mu'tazila* faced with in discussions and debates with other Muslim sects. They were accused of being Zoroastrian, *Shu'ubi* and *Ahle Ta'vil*. They were also accused of being *Qadar-Garā* (the distribution of good and evil things between God and human being), rationalist and justice oriented. In other words, they accused them of interpreting Islam with Iranian teachings and excommunicated them. The question, which our article tries to answer, is: Were these accusations true considering political and religious motivations? Our findings are followed by these Historical, theological and religious manifestations: 1- Some of the *Mu'tazila* were from *Mawāli* (Iranian) and non Arab people. 2- *Qadriye* was the sect which made the backgrounds for the arrival of *Mutazila* and they believed that Human being is not under compulsion and God does not do evil things. The enemies of *Qadariye* referred to a hadith attributed to the Prophet of Islam against *Qadariya*. 3- *Mu'tazilites* believed that religiousness is not limited to performing religious rituals and religion needs rational-mental and theological foundations. In other words, they believed that Religion is based on a religious-theological system and the

* Assistant Professor, Department of Religion and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran (Responsible author) ngozasht@ui.ac.ir

** Ph. D. Student of History of Ancient Iran, University of Tehran, Tehran, Iran.

damavandi_ali@yahoo.com

Received: 18.04.2016

Accepted: 02.01.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

basis of this system is the mind. Zoroastrianism also has such a structure; the religious system of this religion is a God-centeredness and mind-based one and has a theological and religious structure as its foundation. Another part of religiousness in Zoroastrianism is performing the rituals and deed related to worship and praying. 4- The existence of theology among *Mu'tazilites* depended on argument and debate. Theological Arguments were much common in Zoroastrianism as well and the books *Matikan Hezar Dadestan* and *Dēnkard* are good examples of that. The mind that is the foundation of wisdom in the system of *Mu'tazilites* is indeed the mind dependant to morality or a control on good and evil and it has a same function in God and human being. In Zoroastrianism, mind or wisdom is one of the most important and fundamental concepts. According to the Words of Zoroaster in *Gathas*, it can be said that wisdom is the distinctive part of this religion from other religions. The importance of wisdom in this religion is so high that the meaning of the name of its main god is the lord of wisdom.

Keywords: Mutazila; genealogy; teodicy; comparative theology; zoroastrian texts

Bibliography

- Ebn al Athir, al Kamel fi al Tarikh, Beirut, 4th vol, Dar al Sader, 2004.
- Ebn al Kathir, al Bedayat va al Nahayat, Beirut, 6th vol, 1th publish, Dar al Fekr, 2005.
- Kharazmi, Ebn al Malahemi, al Faegh fi osul al Din, edited with an introduction by Wilferd Madelung and Martin McDermott, Tehran, 1th publish, Iranian institute of philosophy, 2007.
- Ebn Nadim, Mohammad ebn Isaac, al Fehrest, translated by Reza Tajadod, Tehran, 1th publish, Asatir, 2002.
- Baghdadi, Abd alghaher, al Fargh beyn al Feragh, Beirut, Dar al kotob al elmaye.
- Baladhuri, Ahmad ebn Yahya, Fotuh al Boldan, translated by mohammad-e Tavakol, 1th publish, Tehran, Noghre, 1958.
- Kharazmi, Mohammad ebn Ahmad, Mafatih al Olum, translated by Hoseyn Khadiv Jam, Tehran, Elmi va Farhangi, 2004.
- Farrokhzadan, Farnabagh, Dēnkard, vol 3/1, translated by Fereydune Fazilat, Tehran, publisher Farhang-e Dehkhoda, 2002.
- -----, -----, Dēnkard, vol 3/2, ----- -- ----- -----, -----, publisher Mehr Aeen, 2005.
- Dēnkard, vol 5, transcription and translation by Jaleh Amouzgar and Ahmad Tafazzoli, Tehran, Moin, 2007.

- Dēnkard, vol 7, transcription and translation by Mohammad taghi Rashed-e-Mohassel, Tehran, Institute for Humanities and cultural studies, 2010.
- Zand-e Bahman Yasn, transcription and translation by Mohammad taghi Rashed-e-Mohassel, Tehran, Institute for Humanities and cultural studies, 2006.
- Shayest Nashayest, transcribed and translated by Katayune Mazdapour, Tehran, Institute for Humanities and cultural studies, 2011.
- Shahrestani, Mohammad ebn Abd alkarim, al Melall va al nehal, ed by Amir ali Mohanna and Ali hasan Faour, Beirut, Dar al marefat, 1992.
- Tabari, Mohammad ebn Jarir, Tarikhe al Rosole va al Moluk, translated by Sadegh-e Nashat, Tehran, Elmi va Farhangi, 2005.
- Shirazi, Mohammad and Ghorban ali Aghay Ahmad, Foucault's archeology and genealogy as a method against traditional historical methods in the social sciences, Social Science Research Letter, vol 3, number 4, From page 103 to page 126, 2009.
- Emrani, Yahya ebn al Abualkheyr, al Entesar fi al rade ala Motazeleh al ghadari al ashrar, effort Soud ebn al Abdalaziz Khalaf, Riyadh, Islamic university, 1999.
- Farrokh Marde Bahraman, Madayan-e hezar dadestan, translated by Saeyd Oryan, Tehran, Elmi, 2012.
- Ghazi Abdaljabar, Sharhe al Osule al Khammse, Cairo, Vahabeh, 1956.
- -----, Fazl al Etezal va Tabaghat al Motazele, effort Fouad Seyyed, Tunisia/Algeria, al Dar al Tounesiat, 1965.
- -----, al Moghni fi abvabe alTohid va al Adl, effort Abraham Madkur and other, Cairo, al Moassesat al Mesri al ata lel talif va al ebma va al nashr, 1965.
- Ghazvini Razi, Abdaljalil, Alnaghz, ed by Mir Jalalaldin Mohaddes, Tehran, society for the national heritage of Iran, 1980.
- Christensen, Arthur Emanuel, L' Iran sous les Sassanides, translated by Rashid Yasami, Tehran, Seday moaser, 2001.
- Gatha, translated by Abraham pour Davoud, Tehran, Asatir, 2005.
- Matnhaye Pahlavi, ed by Jamasb Ji, translated Saeyd Oryan, Tehran, Iran cultural heritage organization, 2003.
- Mashkour, Mohammad avad, Dictionary of islamic sects, Mashhad, Astane ghodse Razavi, 1989.
- al Maghrizi, Taghialdin Ahmad ben Ali ben Abdalghader, al Mavaez al Etebar fi zekr al khetat va al asar, ed by Dr. Ayman Fouad Seyyed, 4th vol, al-Forqan Islamic heritage foundation, London, 2003.
- Minoy-e Kherad, translated by Ahmad Tafazzoli, Tehran, Tous, 2006.

- Yashtha, translated by Abraham pour Davoud, 2 vol, Tehran, Asatir, 20051998.
- Gignox, Ph, Les Quatre inscriptions du mage Kirdīr, Association, pour l'avancement des études Iraniennes, Paris, 1991.
- Shaked, Shaul (tr), The wisdom of the Sasanian sages (Dēnkard VI), westview press, 1979.

تبارشناسی انگاره‌های اعتزالی در متون زرتشتی

ناصر گذشته* - علی رمضان دماوندی**

چکیده

اسلام در زمان و مکانی ظهور کرد که مناطق هم‌جوارش از سطح تمدنی پیشرفته‌تری نسبت به جزیره العرب برخوردار بودند. این سرزمین‌ها از نظر ظهور و حضور عقاید و باورهای گوناگون، پیشینه‌ای بسیار طولانی داشتند و این امر، رواج و گسترش مباحثات و مجادلات الهیاتی در این مناطق را موجب شده بود؛ از این رو، اسلام در مکانی ظهور کرد که زمینه مساعد برای مجادلات الهیاتی و کلامی داشت. قرآن کریم مروج و مشوق تفکر و تعقل در دین بود؛ به همین دلیل، مباحث کلامی و الهیاتی و در نتیجه، عالمان این علم در اسلام و بین مسلمانان جایگاه بالایی داشتند. دین‌پژوهان و خاورشناسان و اسلام‌شناسان، بارها نقش باورهای پیش از اسلام را در شکل‌گیری دستگاه‌های کلامی اسلام بررسی کرده‌اند. معتزله در پیرودار بحث و مناظره و ردیه‌نویسی با دیگر فرقه‌های مسلمان، همیشه با این اتهام روبه‌رو بودند که شما زرتشتی‌گرا (مجوس)، ایرانگرا (شعوبی) و زندیق (زندیک یا اهل تأویل؛ یعنی کسی که متون مقدس را تأویل می‌کند) هستید. معتزله همچنین به قدرگرایی (تقسیم حوزه کارهای خیر و شر میان انسان و خداوند) و عقل‌گرایی و عدل‌گرایی متهم بودند. به عبارت دیگر، آنان را به خوانش و تفسیر اسلام بر پایه آموزه‌های ایرانی، متهم و از این رهگذر، آنان را تکفیر می‌کردند. در این مقاله تلاش شده است که آیا این اتهام‌ها، جدای انگیزه‌های سیاسی، رقابتی و فرقه‌ای، رنگی از حقیقت دارد یا ندارد. این امر واقعیت دارد که شماری از اعتزالیان، موالی (ایرانیان) و غیرعرب بودند و در محیط عرب‌های مسلمان زندگی می‌کردند؛ مانند بصره و کوفه (که یا سابقه سکونت نداشتند یا موالی و اعراب به شکل هم‌زمان آن‌ها را ساکن کردند). در پژوهش حاضر، این مسئله با رویکردی تطبیقی و مقایسه‌ای بررسی شده است. شبهات زیادی در مسائلی مانند: صفات خداوند به‌ویژه صفات ذات، مبحث رؤیت، آزادی اراده و گزینش، استطاعت پیش از فعل، لزوم و وجوب ایمان عقلی، حسن و قبح ذاتی، مبحث آلم، صدور خیر محض از ذات پروردگار و ناتوانی او در ارتکاب فعل قبیح، موجب شده است تأثیرپذیری دستگاه کلامی معتزله از انگاره‌های زرتشتی، امری ممکن و حتی متحقق دانسته شود. سرانجام نتیجه گرفته شد ایرانیان با توجه به پیشینه یزدان‌شناسی رسوخ‌کرده در ذهن و زبان‌شان، خوانشی عقل‌مدارانه و عدل‌مدارانه از اسلام به‌دست آوردند؛ مکتب معتزله محصول این خوانش بود.

واژه‌های کلیدی

اعتزال، تبارشناسی، عدل‌گرایی، کلام تطبیقی، متون زرتشتی

ngozasht@ut.ac.ir

damavandi_ali@yahoo.com

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران، تهران، ایران (مسئول مکاتبات)

** دانشجوی دکتری تاریخ گرایش ایران باستان، دانشگاه تهران، تهران، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۳

طرح مسئله

بی‌تردید معتزله یکی از مهم‌ترین و معتبرترین فرقه‌های مسلمانان بودند که به‌خوبی از ظرفیت عدل‌مدارانه دین اسلام بهره بردند و یک دستگاه الهیاتی ساختارمند بر پایه عقل و عدل و استوار بر قاعده آزادی طراحی کردند و بنا گذاشتند. معتزله در گیرودار بحث و مناظره و ردیه‌نویسی با دیگر فرقه‌های مسلمان، همیشه با این اتهام روبه‌رو بودند که شما زرتشتی‌گرا (مجوس)، ایرانگرا (شعوبی) و زندیق (زندیک یا اهل تأویل؛ یعنی کسی که متون مقدس را تأویل می‌کند) هستید. معتزله همچنین به قدرگرایی (تقسیم حوزه کارهای خیر و شر میان انسان و خداوند) و عقل‌گرایی و عدل‌گرایی متهم بودند. به عبارت دیگر، آنان را به خوانش و تفسیر اسلام بر پایه آموزه‌های ایرانی، متهم و از این رهگذر، آنان را تکفیر می‌کردند. در مقاله حاضر تلاش شده است که آیا این اتهام‌ها، جدای انگیزه‌های سیاسی، رقابتی و فرقه‌ای، رنگی از حقیقت دارد یا نه. این امر واقعیت دارد که شماری از اعتزالیان، موالی (ایرانیان) و غیرعرب بودند و در محیط عرب‌های مسلمان زندگی می‌کردند؛ مانند بصره و کوفه (که یا سابقه سکونت نداشتند یا موالی و اعراب به شکل هم‌زمان آن‌ها را ساکن کردند). از این موالیان معتزلی، علاوه بر افراد سرشناس‌تر مانند ابوالهذیل علاف، نظام و عمرو بن عبید، افرادی مانند سُبویه اسواری معروف به ابویونس بودند که بر پایه پاره‌ای از روایت‌ها، معبد جهنی، مسئله قدر (اعتقاد به آزادی اراده) را از او گرفته است. در این میان، البته جنبش شعوبیه نیز شایان تأمل و بررسی است. در پژوهش حاضر کوشش شده است این مسئله به گونه‌ای تبارشناسانه در متون زرتشتی پیگیری شود و پیوندها و رگه‌های مشترک و همپوش با اصول باور معتزله، شناسایی و بازگو شود.

اسناد مطالب پیش‌گفته در منابع گوناگونی یافت می‌شود. منابع کلامی اهل حدیث و اشاعره، حدیثی منسوب به پیامبر (ص) را نقل کرده‌اند به این مضمون:

«القدریه مجوس هذه الامة» یعنی قدرگرایان زرتشتیان این امتند (عمرانی، ۱۴۱۹: ۱۴۷؛ عریان، ۱۳۸۲: ۳۸). منابع یادشده برآنند که قدریه همان معتزله‌اند. در روایت دیگر، از ایشان می‌پرسند که قدریان کیستند. ایشان می‌فرمایند کسانی که اعتقاد دارند امور خوب و شایسته از ناحیه خدا و امور زشت و ناپسند از ابلیس سر می‌زند؛ در صورتی که هم نیکی‌ها و هم بدی‌ها تنها از خدا سر می‌زند (عمرانی، ۱۴۱۹: ۱۵۱-۱۵۲). در زمان حکومت بنی‌امیه و در روزگار عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶ ق)، قدریه یا به اصطلاح پیشگامان معتزله ظهور کردند و با فرقه‌های مخالف خود همچون جبریه اختلاف داشتند. جبریه معتقد بودند که هیچ کاری از انسان‌ها سر نمی‌زند و خیر و شر را به خدا نسبت می‌دادند. برخلاف آنان، معتزله و قدریه طرفدار قدرت و آزادی اراده انسان بودند و آدمی را در کردار و رفتار خویش آزاد می‌پنداشتند. این فرقه‌ها بر اثر نفوذ کلام زرتشتی در اسلام پیدا شدند؛ به همین دلیل، مخالفان این فرقه‌ها، قدریه یا معتزله را مجوسان یا زرتشتیان امت اسلام می‌خواندند و می‌گفتند زرتشتیان به دو اصل خیر و شر معتقد بودند و انسان را در برگزیدن یکی از آن دو مختار می‌دانستند و معتزله نیز انسان را در برگزیدن راه خیر و شر آزاد می‌پنداشتند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵ ج ۸: ۳۲۶-۳۲۷؛ مشکور، ۱۳۶۸: ۳۸). عبدالقاهر بغدادی به هنگام بازگوکردن عقاید نظام از رده او علیه دوگانه‌گرایان (ثنویه) یاد می‌کند و می‌گوید نظام، کتابی علیه دوگانه‌گرایان (= ثنویه یا مانویان) نوشته و از عقاید مانویان انتقاد کرده است. مانویان برآنند که نور در هر حالی کار خیر انجام می‌دهد و بر انجام‌دادن کارهای شر توانا نیست و تاریکی همواره کار شر انجام می‌دهد و بر انجام‌دادن کار خیر توانا نیست (البته با در نظر گرفتن تفاوت‌های موجود بین شر مانوی متفاوت و شر زرتشتی). نظام از اینکه دوگانه‌گرایان تاریکی را به دلیل کارهای بدش نکوهش می‌کنند، متعجب شده است؛ زیرا کار خیر از تاریکی بر نمی‌آید. بغدادی از نظام خرده می‌گیرد که

شما اعتقاد داری که خداوند را می‌باید به دلیل انجام کارهای شایسته‌ای همچون دادگری و راستگویی شکرگزار باشیم؛ با اینکه عقیده دارید که خدا توانایی ستمگری و دروغ را ندارد (بغدادی، بی‌تا: ۹۶، ۹۸، ۱۰۱). بغدادی در جای دیگر تصریح می‌کند دوگانه‌گرایان و زرتشتیان را کسانی می‌داند که آفرینش همه خیرها و خوبی‌ها را به خدا و آفرینش (پدآفرینش) شرها و بدی‌ها را به تاریکی و شیطان نسبت می‌دهند (بغدادی، بی‌تا: ۲۰۹). جالب است که بغدادی به هنگام توضیح عقاید باطنیه چنین می‌گوید: «آن کسانی که دین باطنیه را پایه گذاشتند، پدرانشان زرتشتی (= مجوس) بودند و آنان به دین پدرانشان تمایل داشتند؛ ولی از ترس شمشیر مسلمانان این گرایش خود را آشکار نمی‌کردند؛ شماری از دانشوران ایرانی چاره کار را در وضع کردن قواعدی می‌دانستند که اگر کسی آنها را بپذیرد، در باطن، دین زرتشتی را برتر می‌انگارد. آنان آیات قرآن و روایت‌های پیامبر(ص) را بر پایه آن قواعد تأویل می‌کنند (بغدادی، بی‌تا: ۲۱۵؛ قزروینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۰۶).

مقدمه

بررسی تاریخ اندیشه به‌ویژه در حوزه تاریخ اسلام و در محدوده قلمرو اسلامی، به نگاهی جامع نیازمند است. اسلام در حالی ظهور کرد که سرزمین‌های اطراف حجاز از نظر سطح تمدنی در مراحل بسیار پیشرفته‌تر نسبت به آن قرار داشتند. حکومت‌های ساسانی و روم شرقی در شمال و شرق شبه‌جزیره، افزون بر توان بالای اقتصادی، سیاسی و نظامی، مرکز فعالیت‌های فکری نیز بودند. وجود مراکز علمی مانند گندی‌شاپور و حران در ایران، و اسکندریه و انطاکیه در قلمرو بیزانس، گسترش و بالیدن علوم در شاخه‌های گوناگون را موجب شد. همچنین با رسمی شدن دین زرتشت در ایران با روی کار آمدن حکومت ساسانی (۲۲۴ م) و با آزادشدن دین مسیح در روم با فرمان میلان (۳۱۳ م) و درنهایت رسمی شدن آن،

مباحث دینی و اعتقادی در قلمرو این حکومت‌ها به شکلی سازمانمند و ساختارمند شکل گرفت. همچنین هریک از این دو دین در طول زمان دچار دگرگونی‌ها و تحول‌هایی در زمینه‌های گوناگون شدند که البته این موارد در دین مسیحیت به شکلی آشکار درخور بررسی است؛ زیرا با تشکیل کلیسای شرق، این دین به شکل صریح دچار گسست شد؛ آن هم دوپارگی‌ای که از یک بحث مهم درباره ماهیت عیسی مسیح ناشی بود. همچنین در این دوره با ظهور برخی از دین‌ها و آیین‌های نو در این قلمرو، شرایط ویژه در زمینه مجادله‌های دینی فراهم شد. ظهور دینمانی (۲۴۰ م) در دوره شاپور یکم (۲۴۱-۲۷۳ م) (واگذاری حکومت به شاپور در زمان حیات اردشیر یکم انجام گرفت؛ یعنی در سال ۲۴۰ م؛ اما تاجگذاری و آغاز رسمی سلطنت این شاه بعد از مرگ اردشیر صورت گرفت) و آیین مزدکی در دوران کواد یکم (۴۸۸-۵۳۱ م) در ایران و پدیدآمدن فرقه‌های مسیحی مانند فرقه آریوسی، یعقوبی، نسطوری و... و کوشش هریک از این فرقه‌ها برای اثبات انگاره‌های خود و یا رد باورهای دیگری، شرایطی خاص را در زمینه برخوردهای الهیاتی به وجود آورد که شاید در نوع خود بی‌مانند بود. بدین‌سان اسلام در زمانی ظهور کرد و در مکانی گسترش یافت که از نظر بحث‌ها و مجادله‌های الهیاتی، زمینه و بستر بسیار مساعدی داشت. با آغاز دوران اموی (۴۱ ق) و استقرار حکومت اسلامی در خاندان بنی‌امیه و فروکش کردن تب آغازین کشورگشایی‌ها، زندگی جامعه نیز وارد مرحله‌ای دیگر شد؛ مرحله‌ای که در آن توسعه زندگی اجتماعی در سایه بازرگانی، اقتصاد، امنیت و رفاه نسبی قرار گرفت. این فراغت از جنگ و درگیری، شرایط مناسبی را برای بروز و نمود بحث‌های الهیاتی و دینی فراهم کرد. مسلمانان از یک‌سو با جوامع دیگری روبه‌رو شده بودند که از لحاظ اعتقادی و ایمانی با ایشان متفاوت بودند؛ مانند مسیحیان، زرتشتیان، ثنویه و... که برخورد با ایشان شیوه ویژه خود را می‌طلبید. همچنین جامعه به دلیل برخی

از رویدادهای داخلی مانند کشته شدن خلیفه سوم (۳۵ق) و مناقشه‌هایی که بر سر آن رخ داد و نیز درگیری‌های حضرت علی (ع) با معاویه، دچار مسائلی شده بود که پاسخگویی بدان‌ها را از سوی برخی ایجاب می‌کرد. در چنین شرایطی نخستین فرقه‌ها به وجود می‌آیند؛ فرقه‌هایی چون خوارج، مرجئه، قدریه (= پیشگامان معتزله). هریک از این فرقه‌ها در شرایط ویژه‌ای برآمدند؛ اما بحث در اینجا بر سر ریشه قدریه یا معتزله است. بیشتر منابع برآنند نخستن کسی که درباره قدر صحبت کرد و آن را ترویج داد، معبد جهنی (مقتول ۸۰ق) (ابن اثیر، ۱۴۲۰: ۵۶؛ ابن کثیر، ۱۴۲۵: ۱۵۱؛ طبری، ۱۳۸۴: ۴۰) است. در برخی از منابع به استاد معبد در اعتقاد به قدر اشاره شده است. نام این شخص را ابن ندیم، ابویونس اسواری، معروف به سنسویه، آورده است. ابن ندیم درباره نخستین کسی که در قدر و عدل و توحید سخن راند از قول بلخی می‌گوید: نخستین کسی که در قدر و اعتزال سخن به میان آورد، ابویونس اسواری، یکی از اساوره و معروف به سنسویه بود و معبد جهنی، دنباله‌رو او بود (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۲۹۰). مقریزی نیز همین نظر را دارد (المقریزی، ۱۴۲۴: ۴۳۵). شهرستانی نیز در ذیل قدریان نخستین، در کنار معبد جهنی و غیلان دمشقی به یونس اسواری اشاره می‌کند (شهرستانی، ۱۴۱۳: ۴۰). نام این شخص به دلیل داشتن پسوند «اویه» (در زبان پهلوی در معنای تصغیر است، اما در باب تحبیب به کار می‌رود) و همچنین اسواری بودن او که نشان‌دهنده تعلق او (خاندان او) به طبقه سواران دوره ساسانی است که نخبه سپاه ایران در آن دوران بودند، نشان از ایرانی بودن این شخص دارد. خوارزمی نیز به این نکته درباره اساوره در باب ششم از مقالات اول کتاب خود پرداخته است. خوارزمی در ذیل واژه اساوره آورده است: جمع اُسوار یا اسوار به معنی فارس یا سوارکار است؛ ولی ایرانیان تنها مرد دلاور و پهلوان را اسوار می‌گویند (خوارزمی، ۱۳۸۳: ۱۱۱). خوارزمی با حصر معنای این واژه به وضوح نشان می‌دهد

که این واژه به گروه ویژه‌ای دلالت دارد و این معنا، ادعای ما را درباره ایرانی بودن سنسویه تقویت می‌کند. نشانه دیگری که ما را در رسیدن به نتیجه‌ای مطمئن‌تر راهنمایی می‌کند، اشاره‌ای است که در برخی از متون تاریخی درباره پیوستن سپاهی از اساوره به اعراب مسلمان در زمان حمله به ایران آمده است. بر پایه روایت، سپاه اسواری که از سوی یزدگرد به مقابله با سپاه اعراب در رامهرمزد مأمور شده بودند، پس از محاصره در گلبانیه به مذاکره با بزرگان اقدام می‌کنند و در نتیجه موافقت ایشان با ابوموسی اشعری، فرمانده سپاه عرب، به شرط اسلام آوردن و شروطی دیگر به سپاه اسلام می‌پیوندند و در بصره، ساکن و حلیف (هم‌پیمان) قبیله بنوتیم می‌شوند (بلاذری، ۱۳۳۷: ۵۲۰-۵۲۱؛ طبری، ۱۳۸۴: ۳۸۹-۳۹۰). چنانچه ذکر شد، گزارش‌های مربوط به معبد جهنی نیز به این نکته اشاره دارند که او در بصره زاده شده است. بنابراین، پذیرفتن این نکته که استاد معبد یک ایرانی نومسلمان (یا حداکثر یک نومسلمان زاده) بوده است، امری است که شواهد تاریخی تا اندازه زیادی بیان‌کننده آن است.

روش ما در تحلیل و پردازش داده‌ها همان روشی است که میشل فوکو، فیلسوف معاصر فرانسوی، مبتکر آن بود؛ این روش تبارشناسی نام دارد. این مقاله درباره این روش بحث نمی‌کند. برای مطالعه این روش به این مقاله مراجعه شود (شیرازی، زمستان ۱۳۸۸، سال سوم، شماره چهارم).

جایگاه متکلمان علم کلام (= یزدانشناسی)، به عنوان

الهیات ساختارمند

علم کلام، علم اصول دین یا علم نظر و استدلال دینی است که با دانستن آن می‌توان عقاید دین اسلام را از روی دلیل به دیگران، ثابت و شبهه‌های مربوط به آن را رد کرد. هرچند در همه دوره‌ها این علم با اقبال همه گروه‌ها و مذهب‌های اسلامی روبه‌رو نبوده است، گروه‌های مخالف نیز برای رد کردن این علم و از میان برداشتن متکلمان، ناگزیر بودند وارد یک گفتمان کلامی شوند. در میان

مذاهب دیگر، مجادله و مناظره می‌کردند و کار رایج آنها ردیه‌نویسی بود. در این زمینه کتاب‌های *فصل الاعتزال* و *طبقات المعتزله* که خود شامل سه کتاب است و کتاب *طبقات المعتزله* ابن مرتضی، منابع درخور توجهی هستند. پیکربندی دین زرتشت نیز به همین سبک و سیاق است. دستگاه الهیاتی این دین بر خدامحوری و عقل‌محوری مبتنی است و ساختاری یزدانشناختی و کلامی دارد که بنیاد این دین را تشکیل می‌دهد. بخش دیگری از دینداری در دین زرتشت به انجام دادن آیین‌ها و کارها و اعمال مربوط به پرستش و نیایش است. دین زرتشت، دیانتی خدامحور و کتاب‌محور و از این رهگذر، فهم‌محور و تفسیر‌محور است.

مبحث یزدانشناخت یا علم کلام در دیانت زرتشتی اهمیت ویژه‌ای دارد. پیامبر این دین در میان دین‌آوران بزرگ، تنها پیامبری است که پیش از رسیدن به پیامبری، از آموزش‌های دینی در سطح عالی برخوردار بوده است. بنابراین، مباحث مرتبط به حوزه یزدانشناسی در این دین، با خود پیامبر به صورت جدی مطرح می‌شود. زرتشت با کشیدن خطی قاطع میان پیروان اهورامزدا و اهریمن و مشخص کردن مقام و جایگاه نیروهای مرتبط با آن دو، ساختار الهیاتی پایه‌گذاری کرد که از همان آغاز وجود، دستگاه کلامی (یزدانشناسی) را برای این دین ضروری کرد. تأکید زرتشت بر ایمان مبتنی بر گزینش و انتخاب آگاهانه و نه صرف بندگی و فرمانبرداری، و همچنین تأکید او بر خردورزی در اصول دین، نشان از یک ساختار عقلانی در این نوع از دین‌ورزی دارد (پوردادو، ۱۳۸۴، ۲:۳۰؛ ۱۱:۳۱). وجود یک ساختار کم و بیش منسجم از عناوین دینمردانی دریافت می‌شود که در *گاهان* آمده است. در *گاهان*، زرتشت خود را *zaota* (زوت یا زوتر)، به معنای پیشوا / روحانی واجد شرایط، می‌خواند و گاه از خود با عنوان *منثرن* / *مانثرن* (آنکه مانثره یا کلام الهام‌آمیز مؤثر می‌سراید)، یاد می‌کند (همان، ۱۳:۳۲؛ ۶:۳۳) [ارجاع نامشخص است؛ شیوه ارجا به *گاهان*، مانند سایر متون

فرقه‌های گوناگون مسلمان، معتزله از بنیانگذاران کلام و به مثابه یک علم است. هرچند آنان از سوی بسیاری از اهل حدیث و اشاعره به بددینی و سست‌اعتقادی متهم شده‌اند، بی‌تردید معتزله، دانشمندان و متکلمان مؤمن و دینداری بودند که برای دینداری خود پیکربندی ویژه‌ای طراحی کرده بودند. این پیکربندی کلامی طبیعتاً وجود متخصصان و دانشورانی دین‌شناس و اسلام‌شناس و به اصطلاح متکلم را ایجاب می‌کرد. تعداد متکلمان معتزلی در جامعه شایان توجه بود و وظیفه آنان پاسداری و نگاهداشت باورهای دینی در برابر آسیب‌ها و خطرهای بیرونی و حفظ این عقاید برای پیروان، از رهگذر استدلال‌های باورپذیر بود. آنان بر آن بودند که دینداری صرفاً در انجام شماری از آیین‌های دینی منحصر و خلاصه نمی‌شود و دیانت به اصل و اساس فکری عقلی و کلامی (یزدانشناسی) نیاز دارد. به دیگر سخن، هسته مرکزی دین، دستگاه الهیاتی کلامی است که عقل (خرد)، بنیاد این دستگاه را ساخته است. این بخش از دین، اصول دین یا به عبارت خود آنان، «اصول خمس» نام داد. بخش‌های آیینی و عبادی دین، زیر عنوان فروع دین است. به طور کل، خردورزی و عقل‌مداری شالوده این دستگاه و ساختار الهیاتی است. دین اسلام از نظر آنان، دینی خدامحور و کتاب‌محور و از این رهگذر دینی فهم‌محور است. بر این پایه، علم کلام که به بیان استدلالی و عقلانی اصول دین می‌پردازد، مهم‌ترین علم دینی است و با اینکه کتاب و سنت، جایگاه و اعتبار خود را دارد، اینها هم به نوبه خود اعتبارشان را از عقل می‌گیرند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۴: ۱۳۹)؛ اما همه اینها به دانشمندان معتزلی (متکلمان) وابسته بود که از دین و کیش خود با مناظره، جدل، زبان‌آوری، ادبیات، منطق و آموزه‌های دینی در برابر بی‌دینان و بددینان دفاع می‌کردند. کتاب‌های گوناگون با نام *طبقات المعتزله*، شرح حال یکایک این دانشمندان را به همراه نام آثار و فعالیت‌های کلامی ایشان نوشته شده است. متکلمان معتزلی در برابر دانشمندان دیگر ادیان و

دینی، مانند شیوه ارجاع به کتاب مقدس است؛ عدد سمت راست، نشانه‌های مدنظر است و عدد سمت چپ، نشان‌دهنده بند است. ظهور و رتبه‌بندی مقامات دینی معمولاً تبعی و در نتیجه ادامه و استمرار یک دین به وجود می‌آید؛ بنابراین، حضور چنین تقسیم‌بندی در آغاز حیات دین زرتشت از جمله شواهدی است که نظام‌مندبودن این دین را از همان آغاز نشان می‌دهد. همچنین اشاره‌هایی که در برخی از متن‌های پهلوی به مذاهب و برخی گروه‌ها و سران آنها شده است، نشان‌دهنده گرم‌بودن بازار مجادلات کلامی در این دین است؛ برای نمونه، در کتاب *ماتیکان هزار دستان* به فتاوای مختلف درباره یک حکم، همراه با نام صادرکننده آن اشاره شده است؛ نام‌هایی مانند پوسانوه آزادمردان، بهرام، وایه‌یار، مردگ (فرخ‌مرد بهرامان، ۱۳:۱؛ ۱۰:۷؛ ۵:۱۰؛ ۱:۱۸) و غیره. هر چند بیشتر این نام‌ها با حوزه‌های فقهی و قضایی دین (فروع دین) مرتبط هستند، می‌توانند دلیلی بر وجود مکاتب مختلف فکری باشند؛ البته در برخی از متن‌ها به صورت نمایان‌تری به این گروه‌ها با عنوان چاشتگ *tagcāš* اشاره شده است. در *شایست ناشایست* از چهار چاشته نام برده شده است. چاشته آدور هر مزد و آذر فرنبغ نرسی و نیوگشسپ و سوشیانس (مزداپور، ۱۳۹۰: ۳:۱). هرچند این چاشته‌ها بیشتر مکاتب مختلف فقهی هستند، بی‌شک هر مکتب فقهی بر یک دستگاه کلامی (یزدان‌شناسی) مبتنی است. اشاره به آذرباد مارسپندان، یکی از صادرکنندگان فتوا (همان: ۲۲:۸)، نشان‌دهنده پیوند عمیق بین علم اصول و فروع دین است. ما می‌دانیم که آذرباد مارسپندان از طرف شاپور دوم ساسانی (۳۷۹-۳۰۹م) مأموریت یافت تا متن *مصّحّح* و متقنی از *اوستا* ارائه دهد. آذرباد سرانجام موفق به تهیه یک نسخه مرجع می‌شود و حقانیت این نسخه را با انجام دادن *وَر* گرم اثبات می‌کند (محصل، ۱۳۸۹: ۴:۵). بخشی از مطالب مذکور در *اوستا* درباره مسائل مرتبط با اصول دین است؛ بنابراین، ایجاب می‌کند که آذرباد، افزون بر دانسته‌های فقهی، انگاره‌های کلامی را نیز دارا باشد.

آذرباد در *زند بهمن* یسن نیز مصلح نامیده شده است (محصل، ۱۳۸۵: ۲۵:۳). این آذرباد همان کسی است که در متن‌های پهلوی نیز سخنانی به او منسوب است. در میان این سخنان که بیشتر اشاره به حکمت عملی دارند (میزان مسائل فقهی در آن بسیار اندک است)، گاهی سخنانی آمده است که جنبه کلامی دارند. چنانچه در جایی اشاره به منشأ شر دارد و در جایی دیگر آمده است که: هرکس باید بداند که من از کجا آمده‌ام. از بهر چه چیز آمده‌ام. به کجا باز خواهم گشت (Gignox, 1991, p.184). این جمله‌ها بی‌شک مربوط به حوزه اصول و مبانی دین بوده‌اند و در زمره مباحث کلامی قرار می‌گیرند؛ زیرا در آن، سخن از منشأ و هدف آفرینش آدم و خویشکاری اوست؛ البته این جمله‌ها ریشه‌ای کهن‌تر داشته‌اند و از ارکان ایمان مزدیسنی هستند. کهن‌ترین شکل آن، همان است که در *گاهان*، یسنا ۱۲ آمده است. سرانجام باید به مندرجات بند ۲۳۱ از کتاب *ششم دینکرد* اشاره کرد. در آن بند آمده است: در برابر اشموغان، هیچ‌کس به غیر از روحانی‌ای که وظیفه‌اش بحث و گفتگو درباره این مسائل است و می‌تواند به گونه‌ای سخن بگوید که خود را نجات دهد و شخص بدعتگذار را در مناظره شکست دهد، نباید خودسرانه این مهم را انجام دهد. بنابراین، مباحث مرتبط با حوزه اصول دین، در حیطه وظایف گروه ویژه‌ای از دینمردان بوده‌اند. این افراد از آموزش‌های ویژه‌ای در زمینه مسائل کلامی و چگونگی جدل در مسائل اصولی دین برخوردار بودند. گفته بالا را با استناد به بندهایی دیگر از همین کتاب می‌توان تقویت کرد. در جایی سخن از چندلایگی دین به میان آمده است: آنان همچنین معتقد بودند که دین هفت لایه دارد که بیرونی‌ترین آن را حکما، کلام مقدس و زند دانسته‌اند (Gignox, 1991, pp.84-95). بی‌شک موضوعاتی از این دست، با حوزه فروع دین مرتبط نبوده‌اند؛ بلکه با اصول دین مرتبط بوده‌اند و بدون هیچ‌گونه تردیدی، مبحث تأویل به مباحث کلامی و اصولی دین متعلق است.

از دیگر اشارتی که در این کتاب آمده است و می‌تواند استفاده شود نکته‌ای است که در بند ۲۱۶ کتاب ششم دینکرد آمده است. در آنجا می‌خوانیم: هیچ‌کس با دین دشمن‌تر از اشموغان نیست؛ چون غیر از اشموغان هیچ دشمن دیگری نیست که به درونی‌ترین لایه دین نفوذ کند. این اشموغان در لباس کسی که ناقل کلام مقدس است، وارد درونی‌ترین لایه‌های دین می‌شوند. برخی حتی بسیار به دین نزدیک می‌شوند (ibid, 1991, pp.84-85). اگر جملات بالا به ترتیب پشت سر هم قرار داده شود، چند نکته معلوم می‌شود: ۱. اینکه دین، بطون دارد و تأویل‌پذیر است؛ ۲. عده‌ای می‌کوشند تا با استفاده از تأویل، خوانش خود را از دین ارائه دهند. این نکته شایان توجه است که بنا به مندرجات مینوی خرد، این اشموغان یا پاره‌ای از ایشان، در زمره طبقه روحانیانند (۲۸، ۷:۵)؛ ۳. گروهی از دینمردان آموزش‌دیده و متخصص (شاید گروهی که از آنان با عنوان دستور *dastvar* یاد شده است)، آماده پاسخگویی به شبه‌ها و یا پرسش‌های کلامی اشموغان هستند. همه موارد یادشده، مسائلی هستند که با مسائل کلامی پیوند دارند و نشان‌دهنده اهمیت و رواج این علم در میان ایرانیان زرتشتی در دوران پیش از اسلام‌اند.

دین زرتشت در میان ادیان وحیانی جهان، تنها دینی است که پیامبر آن آموزش‌های دینی و مذهبی داشته است؛ بنابراین از همان آغاز، سلسله طبقات روحانی و دینمردان داشته است؛ چنان‌که در *اوستا* از مقاماتی مانند، زوتر، راسپی، آثرون، مانثرن و غیره سخن به میان آمده است. در اینجا، برخی از مراتب روحانیان به‌ویژه در دوران ساسانی (۲۲۴-۶۵۱ م) معرفی شده است. در این دوران، دین زرتشت، دین رسمی و غالب، واپسین مرحله تکامل خود را طی می‌کند. دوره ساسانی به دلیل گسترش ادیان شرقی مانند بودیسم در شرق ایران و ظهور برخی از ادیان و مذاهب جدید در داخل کشور مانند دین مانوی و کیش مزدکی و از سوی دیگر، آزادی و سرانجام رسمی شدن مسیحیت در امپراتوری روم، شرایط ویژه‌ای را

برای دینمردان زرتشتی به وجود آورد که تا آن زمان، کمتر با آن درگیر بودند. این درگیری‌ها از دوران آغازین سلسله ساسانی مشاهده می‌شود. در یک چهارم واپسین سده سوم مسیحی، کردیر، موبدان موبد بزرگ، از سرکوب و مقابله با پیروان سایر ادیان و مذاهب یاد می‌کند. کردیر در بند ۳۰ کتیبه‌اش در نقش رستم (KNRm) از برخورد با بودائی‌ان، هندوها، مسیحیان، مانویان و غیره یاد می‌کند (Gignox, 1991, P.42)؛ البته این نوع از برخورد، به شرایط و زمان‌های ویژه‌ای محدود بوده است و از نظر عقلی نیز این نوع برخورد همیشه مناسب نبوده است؛ بنابراین، روحانیان زرتشتی برای حفظ مردم در دایره دین، باید دست به اقداماتی می‌زدند که بیشتر جنبه اقناعی و استدلالی داشته باشد تا جنبه تهاجمی و سرکوب‌گرانه. نهاد روحانیت در دوره ساسانی از مقامات و مراتب گوناگونی تشکیل می‌شد. پایین‌ترین این مراتب مغ بود که رئیس این گروه را مغان مغ می‌نامیدند و گویا رئیس آتشکده‌های بزرگ بودند. بعد از آنان موبدان بودند که رئیس آنها به منزله رئیس تمام روحانیان بود و موبدان موبد نام داشت. از دیگر مراتب روحانیان، هیربد و هیربدان هیربد بودند. دیگری، مغان اندرزید بود که گویا لقب موبدان موبد بود. سرانجام و رَبد و دستور بود که گویا در مسائل مذهبی و معقول و مشاوره قضایی متخصص بوده است (کریستنسن، ۱۳۸۰: ۸۴-۸۵). بی‌شک تشکیل یک حکومت متمرکز سیاسی برای اداره قلمرویی که پیش از آن در مدت حدوداً پنج سده با یک نوع آزادی سیاسی و دینی اداره شده است، تشکیل یک نهاد متمرکز و سلسله مراتبی دینی را نیز امری بایسته می‌کرد. در این قلمرو پهناور، پیروان ادیان گوناگون می‌زیستند؛ در نتیجه، به‌طور طبیعی نهاد دین به وجود عده‌ای از روحانیون نیاز داشت که وظیفه ایشان، زدودن شبهه‌های اشموغان (مرتدان و یا اشخاصی که قرائت دیگری غیر از قرائت رسمی دین داشتند) بود. نام این گروه از روحانیان به شکل واضح، بر ما دانسته نیست؛ اما

در بند ۲۳۱ از کتاب ششم دینکرد اشاره شده است که: آنان (مرجع ضمیر در متن به خردمندان اقدم بازمی‌گردد) باور داشتند زمانی که اشموغان وارد دین می‌شوند و بر سر هستی و نیستی دین و ایزدان جدل می‌کنند، هیچ‌کس غیر از روحانی‌ای که خویشکاری‌اش بحث و گفتگو درباره‌ی این مسائل است و می‌تواند به‌گونه‌ای سخن بگوید که خود را نجات دهد و اشموغ را شکست دهد (۹) و بر این نکته تأکید دارد که روحانی مخصوص آموزش دیده باید به مقابله با اشموغ بپردازد و این نشان از وجود یک طبقه از علمای متخصص در بحث از اصول دین دارد که بسیار به خویشکاری متکلمان مسلمان نزدیک‌اند (Gignox, 1991, pp.90-91). در این بند، سخن از اشموغانی است که منکر وجود ایزدان شده‌اند. مسئله وجود داشتن یا نداشتن ایزدان، با اصول دین مرتبط است و بخشی از ایرادهای وارد شده اشموغان در چند فصل آغاز کتاب سوم دینکرد وجود دارد؛ ایرادهایی مانند: پرستش عناصر، ایرادهای فقهی مانند آداب طهارت، قربانی و فدیه، اصالت متون دینی و... (فضیلت، ۱۳۸۱: ۱۰-۱). هرچند شاید برخی از این پرسش‌ها از راه فقه پاسخ داده شود، مسائلی مانند پرستش عناصر و یا اصالت متون دینی از جمله مسائلی هستند که در زمره موضوعات کلامی جای می‌گیرند. بنابراین، برای پاسخ دادن به این مسائل به دینمردی نیاز است که به مسائل معقول و منقول دین آگاه باشد تا به شبهه‌های اشموغان پاسخ دهد. این شخص از نظر وظایف همچون متکلمان دوران اسلامی است.

جایگاه عقل

در اینجا این پرسش طرح می‌شود: این عقل و خردورزی که معتزله اساس الهیات خود را بر آن استوار کرده‌اند، چه بافت و کرد و کاری دارد و در پهنه بحث‌های فلسفی عقل و پیکربندی مفهومی مربوط به این بحث‌ها، این عقل چه جایگاهی دارد. اگر با اصطلاحات فلسفی از این عقل اعتزالی و کلامی سخن گفته شود، این عقل، همان عقل

عملی و پایه و مدار بحث‌های اخلاقی است. به عبارت دیگر، این عقل، معطوف به اخلاق و عقل فراآورنده دستگاه ارزشی معطوف به عمل یا قوه حکم به شایسته و ناشایسته است. نکته شایان توجه این است که این عقل، هم در خداوند وجود دارد و هم در انسان و هم در روابط میان آن دو کارکردی یگانه دارد. عقل یا خرد نقش دعوت‌کننده به عمل درست و انجام کار شایسته و رهاکردن کار ناشایسته دارد. درواقع، در اینجا عقل، اراده را محدود و مقید به انجام کار خردپسند و شایسته می‌کند. در اینجا اراده خداوند مطلق نیست و خدا هر کاری را انجام نمی‌دهد. خداوند تنها به کارهای شایسته اقدام می‌کند و ضرورتاً کارهای شایسته انجام می‌دهد و به همین منوال، از کارهای زشت پرهیز می‌کند. معتزله از این ویژگی خداوند با صفت عدالت و دادگری یاد می‌کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۴: ۱۴۱، ۱۴۴-۱۴۶).

بحث شناخت و معرفت و شاخه‌ها و لوازم آن در میان معتزله جایگاه بسیار مهمی دارد. کافیست که به جلد دوازدهم / المعنی قاضی عبدالجبار همدانی توجه کنیم؛ سراسر این کتاب درباره نظر و معارف است و قاضی عبدالجبار در این جلد درباره اندیشیدن، دانش یقینی و معرفت، بحث‌های دامنه‌داری انجام داده است و البته علم و معرفت زاییده و میوه نظر است. عبدالجبار نظر و تفکر را شرح می‌دهد و راه‌های آن را بازگو می‌کند و نیاز ما را به آن آشکار می‌سازد. ناگفته پیداست که گرایش عبدالجبار در این بحث، اعتزالی است و همان راهی را می‌رود که استادانش به‌ویژه ابوعلی و ابوهاشم جبائی رفته‌اند. از نظر عبدالجبار، واژه نظر چند معنا دارد: گاهی به معنای نگاه کردن و گاهی هم به معنای احسان کردن و رحمت به کار می‌رود و در پاره‌ای از موارد نیز به معنای نظر قلب به کار می‌رود که منظور قاضی از این واژه در اینجا همان نظر قلب است. منظور عبدالجبار این است که نظر قلب، فرایند سوق‌دهنده به سمت تفکری است که پرده از روی حقیقت می‌گشاید؛ البته در قرآن هم چنین

احتمالی را دفع می‌کند، لازم و واجب است. تفکر و نظر، نخستین واجب در میان واجبات است که هیچ مکلفی نمی‌تواند از آن شانه خالی کند (همان: ۷-۱۰).

از دیدگاه معتزله، نظرکردن به دلایل سمعی و نقلی، ما را به شناخت خداوند نمی‌رساند؛ بلکه می‌باید به دلایل عقلی نظر کرد. دلایلی همچون حادث‌بودن جهان که پس از اثبات حادث‌بودن آن، به آسانی به وجود آفریدگار پی می‌بریم (همان: ۹). در این ساختار، تنها خدا قدیم و بی‌آغاز است و همه پدیده‌ها آفریده هستند و آغاز زمانی دارند. به نظر می‌رسد این انگاره ریشه در انگاره خدای شخصی دارد؛ اینکه جهان هستی را غیر از خدا بدانیم و خدا را غیر از جهان بدانیم و خدا و آفریده‌ها را از هم سلب کنیم، بر پایه شخصی‌بودن خدا استوار است. خدا در دستگاه کلامی معتزله، شخص است؛ چون متمایز از جهان است و با اراده و انتخاب و گزینش خود جهان را از عدم به وجود آورده است و پیش از فرایند آفرینش، دیرگاهی به آفرینش اقدام نمی‌کرده است و خود بوده و خود. پس او شخصی است که دست به آفرینش نزده است و باز همان شخص است که دست به آفرینش زده است و این ترک و فعل، بر داشتن خواست و اراده، دلالت آشکاری دارد؛ همچنین به جهان و انسان‌ها توجه کرده است؛ چون آنها را از عدم به وجود آورده است و همه اینها بر روی هم نشان از شخصی‌بودن او دارد و مهم‌ترین این ویژگی‌ها برای شخصی‌بودن این است که او به‌طورکلی غیر از آفریده‌هاست. این انگاره در الهیات اعتزالی کاملاً با رویکرد الهیاتی فیلسوفان متفاوت است؛ چون خدای فیلسوفان خدای غیرشخصی است و هستی بایسته و واجب‌الوجودی است که در همه موجودات حضور دارد (همان: ۱۱-۲۰).

آنچه در دیانت زرتشتی زیر عنوان عقل یا خرد یاد می‌شود، یکی از محوری‌ترین و کلیدی‌ترین مفاهیم در ایمان زرتشتی است. با توجه به سخنان زرتشت در گاهان، خرد فصل ممیز این دین از غیر خود است. اهمیت خرد

آمده است: اولم ينظروا فی ملکوت السماوات و الارض. از نظر قاضی، این نوع تفکر بر همه مسلمانان واجب است و همه معتزلیان بر این بنیان پای می‌فشارند؛ زیرا از نظر ایشان، عقل پیش از نقل است و مردم پیش از ورود شریعت، بر پایه عقلشان داوری و رد یا قبول می‌کردند و یا چیزی را می‌پسندیدند و یا از چیزی دور می‌شدند. بدین‌سان، اگر تفکر واجب است، پس تقلید فاسد است؛ زیرا ما را به سمت انکار بدیهیات می‌کشاند؛ همچنین تقلیدکردن از فرد معتقد به قدیم‌بودن اجسام از تقلیدکردن فرد معتقد به حادث‌بودن اجسام برتر نیست و اعتقادداشتن یا نداشتن به هر دو نیز ناشدنی است. رفتار مردم هم با پیامبران بر تقلید مبتنی نبوده است؛ بلکه پیامبران پیوسته مردم را با دلیل راهنمایی می‌کردند. این نوع نظر، کنش و فعلی همچون دیگر افعال است که از خواست و توان انسان نشأت می‌گیرد و از این رهگذر دو وصف کم و زیاد درباره آن به‌کار می‌رود. شخص با تفکرکردن سزاوار پاداش و کیفر اخروی می‌شود و تا زمانی که تفکر فعلی از افعال انسان است، فعل دیگری از آن متولد می‌شود و حاصل این تولد، دانش یقینی و به اصطلاح متکلمان، علم است و همه ارزش این نظر و تفکر در همین برونداد و حاصل است. بدین‌سان بر پایه سخن قاضی، هرگاه تفکر از ناحیه شخصی عاقل باشد و دلیل و استدلال روشنی را پیگیری کند و به نتیجه برسد، دانش یقینی که موجب آرامش خاطر است، از این تفکر زاده می‌شود. به هر صورت، علم و معرفت نزد عبدالجبار از یکدیگر متمایز نیستند و هر دو زائیده نظر هستند و موجب آرامش خاطر شخص متفکر و عاقل می‌شوند و همین آرامش خاطر نشان یقینی‌بودن آن است (ابن ملاحمی خوارزمی؛ ۱۳۸۶: ۱-۱۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۲: ۱۷۵).

بر این پایه، همه مسلمانان در وهله اول به تفکر مکلف‌اند و معتزله ازجمله ابن ملاحمی، دلایل گوناگونی برای این الزام و تکلیف آورده‌اند؛ ازجمله: شناخت خداوند نشاید، الا به تفکر و تفکر نیز چون همواره آسیب

در این دین تا آن پایه است که اسم اصلی خدای این دین، به معنای اهوره خردمند و یا سرور دانا است. مقام خرد و نقش محوری آن چنان متعالی است که اهوره مزدا (هرمزد) نیز هستی را بر پایه خردش آفریده و بر همین پایه، مردم را نیز مختار خلق کرده است (پورداد، ۱۳۸۴، ۷:۳۱، ۹). کسی که از خرد بهره‌مند باشد، نمی‌تواند در زمره گمراهان باشد (همان: ۸:۳۲)؛ بلکه هرکس که خرد خود را فرو نهد، گمراه است (همان، ۱۴:۳۲). در جای جای متن‌های زرتشتی به اشاره‌هایی به خرد برمی‌خوریم. البته این خرد را باید همان خرد عملی و عقل نتیجه‌گرا دانست، نه عقل یونانی. این عقل، خردی است که هرمزد نیز به آن، پایبند و تنها در چارچوب آن کنش‌مند است (فرخ مرد بهرامان، ۱۳۹۱: ۳۸). بر مبنای باورهای زرتشتی، هرمزد آفریده‌ها را به خرد آفریده است و آنها را با خرد نگاه می‌دارد (المقریزی، ۱۴۲۴: ۱۷). همچنین بهترین نیکی که به مردمان رسیده است، خرد است؛ زیرا دنیا و آخرت و گیتی و مینو با خرد به‌دست می‌آید. هرمزد نیز مینو و گیتی را با خرد اداره می‌کند (عریان، ۱۳۸۲: ۸۵؛ تفضلی، ۱۳۸۵: ۱۸-۱۹). با توجه به پیشینه مندرجات پرسش اول مینوی خرد، عقل و خرد در اینجا چیزی است که در زندگی دنیوی و اخروی موجب رستگاری فرد و انجام کار خوب و ترک کار بد می‌شود (Shaked, 1979, pp.22-23). نکته جالب این است که خرد حتی افزایش ضریب به دست آوردن یاری بخت را موجب می‌شود (تفضلی، ۱۳۸۵: ۲۲). این خرد چنان است که اگر همراه با نیکی نباشد، خرد به حساب نمی‌آید (همان: ۳۳). این خرد چنان اصیل است که برای ایمان نیز از نظر عقلی وجوب قرار می‌دهد: از نظر خرد، کسی ناپسندیده‌تر است که به مینو نگرود و گیتی را بیاراید (همان: ۴۸). در جایی دیگر، سخن از این رفته است که چون فردی به سن پانزده سالگی رسید، مکلف می‌شود و باید از خود بپرسد که «کیستم و چه کسی را خویشم و از کجا آمده‌ام و به کجا بازگردم» و بسیاری پرسش‌های بنیادین دیگر. اگر فرد از

خرد استفاده کند، پاسخ‌های درست را خواهد دریافت (عریان، ۱۳۸۲: ۶۶). در جایی دیگر آمده است خرد برای دین‌باوری پیداترین راه است (همان: ۸۶). این خرد وجوب عقلی ایمان را در یک جمله خلاصه می‌کند و چنین می‌گوید: خرد یعنی تشخیص‌دادن و شناخت خوب و بد؛ همچنین توانگرترین و درویش‌ترین فرد به ترتیب کسی است که خردش کامل است و آن کسی که خرد ندارد (تفضلی، ۱۳۸۵: ۵۰). در اینجا خرد کسی کامل‌تر است که بتواند روان خویش را نجات دهد (عریان، ۱۳۸۲: ۱۰۷؛ تفضلی، ۱۳۸۵: ۵۳). در جایی دیگر نیز دراین‌باره آورده‌اند بهترین خرد آن است که فرد از رهگذر آن، جسم و روان را بدون آسیب به دیگری حفظ کند و اگر هر دو کار ممکن نشد، روان را حفظ کند و جسم را رها کند (Shaked, 1979, pp.12-13). خرد قدیم بوده است و خاستگاه تمام آفرینش‌های هرمزد است (تفضلی، ۱۳۸۵: ۶۴). این خرد، همانند حد وسط در منطق ارسطویی است؛ زیرا یکی از نشانه‌های اصلی آن، میانه‌روی و اعتدال است (عریان؛ ۱۳۸۲: ۸۶). هرمزد، خرد فطری و اکتسابی را برای نگاهداشت مردمان و دورکردن شرّ آفرید. خویشکاری‌های این خردها به ترتیب عبارتند از: مواظبت تن از بیم ارتکاب گناه و پاییدن آن از رنج بی‌بر و فناء مال دنیا و فرجام تن مجسم‌داشتن و از توشه آخرت خویش نکاستن و به بدن کاری خویش نیفزودن است. خویشکاری خرد اکتسابی پند و روش نیک‌بشناختن و برای انجام آن همت‌گماشتن، به دیده عبرت نگریدن به اتفاقات گذشته و آگاه‌بودن از مسائل آینده است؛ چیزی که بودن را نشاید، گراییدن را نیز نشاید و کاری که فرجامیدن را نشاید، نباید سرگرفت (عریان، ۱۳۸۲: ۱۰۷). بدین‌سان، این عقل یا خرد، خردی است که سرانجام باید موجب رستگاری تن شود. اگر به یاد بیاوریم که انسان در دین زرتشتی همراه و یاور هرمزد است و به قصد کمک به هرمزد برای مقابله با اهریمن آفریده شده است، به آسانی درک خواهیم کرد که چرا این عقل با عقل یونانی

به‌منظور رسیدن به منفعت، باید پاره‌ای از اجزای فعل، جلوتر و پاره‌ای عقب‌تر بیاید تا چیزی به نام ترتیب شکل بگیرد و شکل‌گرفتن فعل براساس آن ترتیب، بر شکل‌گرفتن آن فعل براساس نبود ترتیب اولویت دارد. پس در فعل، عاملی افزون بر قدرت وجود دارد؛ عاملی که این ترتیب را سروسامان می‌دهد؛ زیرا اگر چیزی افزون بر قدرت نبود، آن اولویت وجود نداشت. وجود آن اولویت، یعنی عاملی افزون بر قدرت در کار است که آن عامل، علم است. خدا عالم است؛ چون افعال محکم از او سر زده است (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۵).

در متن‌های پهلوی نیز اوصافی همانند این به اورمزد نسبت می‌دهند. در مینوی خرد او را دهنده همه خوبی‌ها می‌نامند. اورمزد آفریدگاری بسیار نیک است که این آفریده‌ها را با خرد آفرید و آنان را با خرد نگاه می‌دارد و از رهگذر خرد، آنان را پایدار و بی‌دشمن به جاودانگی همیشگی از آن خود می‌کند (تفضلی، ۱۳۸۵: ۱۱-۱۳؛ Shaked, 1979, pp.67). در یشت اول که هرمزدیشت نام دارد، اوصاف اهوره‌مزدا یاد شده است. از خلال این اوصاف دریافت می‌شود که اهوره‌مزدا دانا، توانا، پاک (سپند، مقدس)، خردمند و بلکه خود خرد است و خود دانایی است. قدرتمند است. مقدسی است که هرگز شکست نمی‌خورد و پاداش هیچ پاداش‌گیرنده‌ای را فروگذار نمی‌کند. آفرینشگر (دادار) است، عدالت‌پیشه است و دادگری همدوش و همگام با اوست. کسی را نمی‌فریبد و به کسی ستم نمی‌کند (پورداد، ۱۳۷۷، هرمزد یشت، بند ۷، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۳۱).

درباره صفت حیات، معتزله با مشکل چندانی روبه‌رو نبودند؛ زیرا وقتی علم و قدرت برای خدا اثبات شد، حیات نیز اثبات شده است. بدون وجود حیات، این دو صفت در یک فاعل پدیدار نمی‌شود (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۶). درباره شنوا و بینا بودن خدا نیز معتزله تفسیر ویژه‌ای دارند. خدا این دو صفت را دارد؛ زیرا وقتی یک امر دیدنی یا شنیدنی پدید بیاید، خداوند

بسیار متفاوت است. هرمزد نیز مقید به این عقل خودآفریده و در عین حال، دادار آن است؛ پس طبیعی است که انسان نیز برای رستگاری به دنبال این خرد برود.

صفات خدا

معتزله از راه بررسی احوال و آثار جسم و حادث‌بودن آن به وجود پدیدآورنده یا خداوند پی‌برده‌اند و باز از رهگذر این آفرینش و هنرنمایی و نگارگری آن آفریدگار به وجود صفاتی چون علم و قدرت و... رسیده‌اند؛ اما از نظر معتزله، برخلاف اشاعره، این صفات عین ذات و برآمده از ذات هستند و هیچ تمایزی بین صفات خداوند و ذات او وجود ندارد. خدا تواناست؛ چون جهان آفرینش را آفریده و این اعمال قدرت، از سر اختیار و نه از سر ضرورت بوده است.

ادبیات (متون) زرتشتی نیز سرشار از جمله‌هایی است که ضمن ستایش و پرستش اهوره‌مزدا در آنها به اوصاف او اشاره شده است. در گاهان، کهن‌ترین متن زرتشتی، از اهوره‌مزدا با اوصافی مانند دادگستر (پورداد، ۱۳۸۴، ۲۹: ۴)، آفرینشگر توسط خرد و دادار یاد شده است (همان، ۷: ۳۱).

اعمال قدرت در میان انسان‌ها براساس ضرورت نیست؛ بلکه براساس سنجش انجام‌دادن و ندادن است و کاملاً از سر اختیار و دور از جبر و ضرورت است. کار خدا هم به همین صورت است (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۴). از برخی داده‌ها این‌گونه برمی‌آید که در انجام افعال خود بر مبنای قاعده اصلاح اقدام می‌کند؛ زیرا در جایی آمده است که او به دلیل سود آفریدگان به دوران آمیزش تن در داد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۸۴). او انسان را با اراده آزاد آفریده است (پورداد، ۱۳۸۴، ۳۰: ۱-۲).

بر پایه باورهای معتزله، درباره علم خدا هم می‌توان با مرکب استدلال پیش رفت. خدا عالم است؛ زیرا از او افعال محکم سر زده است و فعل محکم، فعلی است که براساس پیکربندی منظم و مرتب چیده شده است.

آنها را درمی‌یابد. پس دانستن شنیدنی‌ها و دانستن دیدنی‌ها خداوند را متصف به اوصاف بینا و شنوا کرده است (همان: ۳۶-۴۲).

در *اوستا* نیز به صفت بینا و شنو بودن اهوره‌مزدا اشاره شده است. در هر مزد یشت آمده است: بسیار بینا نام من است، بسیار بیناتر نام من است (پورداد، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۲:۱). بنابراین زرتشتیان نیز برای اهوره‌مزدا صفت بینایی قائل بوده‌اند؛ همان‌طور که برای او صفت شنوا را نیز قائل هستند: ... ما می‌ستاییم قوه شنوایی اهوره‌مزدا را که کلام مقدس را نیوشد (همان: بند ۲۸). از آنجاکه افعال نیز در نزد باورمندان به دین بهی اهورایی و اهریمنی هستند، شنوایی و بینایی برای خدا صفت هستند؛ زیرا برای بیان آنها از واژگان اهورایی استفاده شده است و چون اهورایی هستند، خیر محض هستند و چون خیر محض هستند، عین ذات اهوره‌مزدا هستند که خیر محض است.

رنج و درد

یکی از مسائل مهم مطرح شده میان معتزله، مسئله رنج است. معتزله از یک‌سو خدا را از ظلم مبرا می‌دانند و از سوی دیگر، با پدیده‌ای به نام رنج و درد و سختی مواجه می‌شوند که آن را بر پایه مبحث عوض توجیه می‌کنند. قاضی عبدالجبار در شرح این موضوع در کتاب *شرح الاصول الخمسه* می‌گوید: اگر خداوند به دلیل غایتی که مشخص کرده است، المی می‌رساند، در قبال جبران عادلانه آن عوضی می‌دهد (قاضی عبدالجبار، ۱۳۵۶: ۴۹۳). قاضی در جایی دیگر از همین کتاب می‌گوید: ما این رنج را به دلیل اینکه دربردارنده خیری بزرگ‌تر است، می‌پذیریم (همان: ۳۱۲).

زرتشتیان نیز هرچند ساحت خداوندی را از انجام و اعمال هرگونه ستم و ستمگری پاک می‌دانند و همه امور شر را ناشی از اهریمن می‌دانند، در توجیه شر رسیده و الم وارده، تفسیری مشابه معتزله دارند. در کتاب *ششم دینکرد* که یکی از اصیل‌ترین متن‌های پهلوی است، اشاره‌های مکرر و جالبی به مسئله شر و نحوه برخورد با آن شده است. در این کتاب

به نقل از آذرباد مهرسپندان آمده است: شاکرم که این مصیبت نصیب من شد؛ چون ممکن بود بدتر از این به من برسد. این مصیبت به جسم من رسید و نه به روحم؛ چون تحمل مصیبت جسمی به مراتب راحت‌تر از تحمل مصیبت روحانی است (Shaked, 1979, p.131). در اینجا نیز هرچند شر رسیده از اهریمن است، آذرباد آن را با عطف به خیر توجیه کرده و پذیرفتنی است. این برداشت از مسئله شر و این شیوه برخورد با آن به مبحث عوض در نزد معتزله بسیار شبیه است. در اینجا نیز نجات از عذاب آن جهانی عوضی است که در برابر آسیب و شر وارده به شخص تعلق گرفته است.

نتیجه

براساس مباحث پیش‌گفته و مقایسه تطبیقی آنها درمیابیم که اندیشه‌ها و باورهای اعتزالی تا حد زیادی ریشه در انگاره‌های زرتشتی و ایران باستانی دارد و از آنها بسیار متأثر است؛ البته این میزان از تأثیرگذاری از یک‌سو محصول برخورد و آشنایی ایرانیان با اسلام است و از سوی دیگر، از علاقه مسلمانان به مباحث کلامی و الهیاتی، ناشی می‌شود که البته اسلام نیز مشوق این مباحث بوده است. همان‌طور که به دلایل تاریخی و دینی در مناطق مختلف شام، گرایش به قرائت جبری و یا مرجئی با اقبال بیشتری مواجه شد، در مناطق مختلف سواد و جبال و نیز شرق ایران، به قرائت‌هایی از اسلام توجه شد که بیشتر مبتنی بر عدل‌گرایی و اختیار بود. این امر به‌وضوح در نفوذ عقاید خارجی، اعتزالی و شیعی و ماتریدی در این مناطق مشاهده می‌شود. بی‌تردید یکی از علل مهم ظهور و پیشرفت این عقاید، سابقه تاریخی این مناطق است. شام با سابقه حضور طولانی مدت مسیحیت در آن، مستلزم پذیرش عقایدی بود که با دستگاه کلامی و جهان‌بینی مسیحی مشابهت داشته باشد. مباحثی مانند گناه ازلی و تسلیم در برابر قضا و قدر الهی و مواردی از این نوع که در الهیات مسیحی محوریت دارند، بی‌شک

ذاتی، مبحث آلم، صدور خیر محض از ذات پروردگار و ناتوانی او در ارتکاب فعل قبیح، حدوث عالم و همچنین باور به قاعده اصلح، مشاهده می‌شود. اصرار منابع کلامی و حدیثی به انتساب قدریه به مجوسیت با اشاره به احادیث نبوی و همچنین اشاره بسیاری از فرق‌نویسان و مورخان به سرچشمه‌های ایرانی اعتقاد به قدر (باور به آزادی اراده در انسان) ازجمله ادله‌ای است که ادعای ما را درباره خاستگاه ایرانی دستگاه الهیاتی اعتزالی تقویت می‌کند. علاوه بر موارد فوق، فراوانی تعداد متکلمان معتزلی ایرانی‌نژاد، از دیگر دلایلی است که به استحکام مدعای ما کمک می‌کند.

منابع

- ۱- ابن اثیر، (۱۴۲۰ - ۲۰۰۴)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۴، بیروت، دارالصادر.
- ۲- ابن کثیر، (۱۴۲۵ - ۱۴۲۶ - ۲۰۰۵)، *البدایه و النهایه*، ج ۶، بیروت، دارالفکر، الطبعة الاولى.
- ۳- ابن ملاحمی خوارزمی، (۱۳۸۶)، *الفائق فی اصول الدین*، به مقدمه ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، چاپ اول، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۴- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۸۱)، *الفهرست*، ترجمه رضا تجدد، تهران، اساطیر، چاپ نخست.
- ۵- بغدادی، عبدالقاهر، (بی‌تا)، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۶- بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۳۳۷)، *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران، نشر نقره، چاپ اول.
- ۷- خوارزمی، محمد بن احمد، (۱۳۸۳)، *مفاتیح العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، علمی فرهنگی، چاپ سوم.
- ۸- دینکرد، کتاب سوم (دفتر نخست)، (۱۳۸۱)، تألیف آذر فرنیغ پسر فرخزاد، ترجمه فریدون فضیلت، تهران، انتشارات فرهنگ دهخدا، چاپ نخست.
- ۹- ----، کتاب سوم (دفتر دوم)، (۱۳۸۴)، تألیف آذر

زمینه‌ای مناسب و مساعد برای ظهور، رشد و گسترش الهیات جبری و ارجائی فراهم کرده‌اند. به همین ترتیب، سرزمین‌هایی که پیش از فتوحات اعراب مسلمان جزو قلمرو حکومت ساسانی بود، به دلیل رسمی‌بودن دین زرتشتی، درون مرزهای این دولت از نظر الهیاتی و جهان‌بینی زیر نفوذ باورهای این دین قرار داشتند. اساس دین زرتشت بر آزادی اراده و مختاربودن فرد قرار دارد؛ در نتیجه، بعد از فتوحات مسلمانان نیز این نوع قرائت از دین بیشتر در بین ایرانیان تازه‌مسلمان نفوذ کرد؛ زیرا با سابقه ذهنی و تاریخی ایشان به مراتب هماهنگ‌تر و نزدیک‌تر می‌نمود. به همین دلیل، از همان روزگار آغازی ورود اسلام به این مناطق، از یک‌سو اسلام بر آنها تأثیر گذاشت و از سوی دیگر، از جنبه‌های گوناگون از این مناطق تأثیر گرفت؛ و چون بخش زیادی از حوادث دوران خلافت خلفای راشدین در این مناطق رخ داد، مردم این مناطق نیز بیشتر درگیر مسائل سیاسی و عقیدتی‌دینی شدند. ماجراهای مرتبط با قتل خلیفه سوم (۳۵ ق) و حوادثی که در پی آن و در دوران خلافت امام علی (ع) رخ داد (مانند جنگ جمل، ماجرای حکمیت و...) و همچنین حوادث دوران حکومت بنی‌امیه (۴۱-۱۳۲ ق) مانند، قیام مختار ثقفی (مقت ۶۷ ق)، شورش پسران زبیر در حجاز و عراق، شورش عبدالرحمان بن محمد بن اشعث (مقت ۸۵ ق)، قیام زید بن علی (مقت ۱۲۲ ق) و پسرش یحیی بن زید (مقت ۱۲۵) و... که بیشتر آنها در قلمرو سابق دولت ایرانی ساسانی رخ داد و با اقبال موالی به‌ویژه ایرانیان روبه‌رو شد، شاهدهی است از مقبولیت گرایش‌های عدالت‌خواهانه و در نتیجه، اختیار در نزد حامیان این قیام‌ها. همچنین، شبهات زیادی که بین بسیاری از باورهای اعتزالی با انگاره‌های زرتشتی وجود دارد، به اندازه‌ای است که نمی‌توان به آن بی‌توجه بود. این شباهت به‌ویژه در مباحثی مانند: صفات خداوند به‌ویژه صفات ذات، مبحث رؤیت، آزادی اراده و گزینش، استطاعت پیش از فعل، لزوم و وجوب ایمان عقلی، حسن و قبح

- العدل، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره،
الموسسة المصرية العاته للتالیف و الابناء و النشر.
- ۲۲- قزروینی رازی، عبدالجلیل، (۱۳۵۸)، **النفص**، به
تصحیح میرجلال‌الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی،
چاپ نخست.
- ۲۳- کریستنسن، آرتور، (۱۳۸۰)، **ایران در زمان
ساسانیان**، ترجمه رشید یاسمی، تهران، صدای معاصر،
چاپ دوم.
- ۲۴- **گات‌ها**، (۱۳۸۴)، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران،
اساطیر، ، چاپ دوم.
- ۲۵- **متن‌های پهلوی**، (۱۳۸۲)، ترجمه سعید عریان،
تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، چاپ نخست.
- ۲۶- مشکور، محمدجواد، (۱۳۶۸)، **فرهنگ فرق اسلامی**،
مشهد، آستان قدس رضوی.
- ۲۷- المقریزی، تقی الدین احمد بن علی بن عبدالقادر،
(۱۴۲۴ - ۲۰۰۳)، **المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و
الاثار**، تصحیح ایمن فؤاد سید، ج ۴، لندن، موسسه الفرقان
للتراث الاسلامی.
- ۲۸- **مینوی خرد**، (۱۳۸۵)، ترجمه احمد تفضلی، تهران،
توس، چاپ چهارم.
- ۲۹- **یشت‌ها (۲ج)**، (۱۳۷۷)، ترجمه ابراهیم پورداود،
تهران، اساطیر، چاپ نخست.
- 30- Gignox, Ph. (1991). Les
Quatreinscriptions du mage Kirdīr.
Association pour l'avancement des etudes
Iranienes. Paris.
- 31- Shaked, Shaul (tr.). (1979). The
wisdom of the Sasanian sages (Dēnkard
VI). westview press.
- ۳۲- شیرازی، محمد و قربانعلی آقای احمدی، (زمستان
۱۳۸۸)، «دیرینه‌شناسی و تبارشناسی فوکو به‌عنوان
روشی در مقابل روش‌های تاریخی متداول در علوم
اجتماعی» سال سوم، شماره ۴، پژوهشنامه علوم اجتماعی.
- فرنبرغ پسر فرخزاد، ترجمه فریدون فضیلت، تهران،
انتشارات فرهنگ دهخدا، چاپ نخست.
- ۱۰- ----، **کتاب پنجم**، (۱۳۸۶)، ترجمه ژاله آموزگار
و احمد تفضلی، تهران، انتشارات معین، چاپ اول.
- ۱۱- ----، **کتاب هفتم**، (۱۳۸۹)، ترجمه محمدتقی
راشد محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات
فرهنگی، چاپ نخست.
- ۱۲- **زند بهمن یسن**، (۱۳۸۵)، ترجمه محمدتقی راشد
محصل، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی.
- ۱۳- **شایست ناشایست**، (۱۳۹۰)، ترجمه کتیون مزداپور،
تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ
دوم.
- ۱۴- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۴۱۳)، **الملل و
النحل**، تحقیق امیرعلی مهنا، علی حسن فاعور، بیروت،
دار المعرفة، الطبعة الثانية.
- ۱۵- طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۴)، **تاریخ الرسل و
الملوک**، ترجمه صادق نشات، تهران، علمی فرهنگی،
چاپ دوم.
- ۱۶- عمرانی، یحیی بن ابی الخیر، (۱۴۱۹ / ۱۹۹۹)،
الانتصار فی الرد علی المعتزلة القدیة الاشار، به
کوشش سعود بن عبدالعزيز خلف، ریاض، الجامعة
الاسلامیة بالمدينة المنورة.
- ۱۷- فرخ مرد بهرامان، (۱۳۹۱)، **مادیان هزار دادستان**،
ترجمه سعید عریان، تهران، علمی، چاپ نخست.
- ۱۸- فرنبرغ دادگی، (۱۳۸۵)، **بندش**، ترجمه مهرداد بهار،
تهران، توس، چاپ سوم.
- ۱۹- قاضی عبدالجبار، (۱۹۵۶)، **شرح الاصول الخمسه**،
قاهره، وهبه.
- ۲۰- ----، (۱۳۸۴ / ۱۹۶۵)، **فضل الاعتزال و
طبقات المعتزلة**، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به
کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، الدار التونسية.
- ۲۱- ----، (۱۹۶۵)، **المغنی فی ابواب التوحید و**

stic religious experience based on Yoga and meditation

Mohammad Hossein Kiani*

Abstract

This question is whether humanism couldn't attract true and authentic insights of religion? A positive response to this question will approve a humanistic religious experience, but humanistic religious experience probably is not true; because religious experience cannot be essentially humanistic. In my opinion, if humanism attracts the insights of religious experience, it can shape the "egoistic spiritual experience". Egoistic spiritual experience is the result of companionship between religious statements and humanistic beliefs which is rooted in a new spirituality (emulation of some religious beliefs) that influenced by humanism. In fact, the Egoistic spiritual experience is a thesis prescribed to answer basic question considered above.

Based on the conceptual analysis of the three words "experience," "spiritual" and "prescribed", the Egoistic spiritual experience will be defined. In this regard, Egoistic spiritual experience means direct knowledge of a man from his internal capabilities which is emerge in the internal and individualistic activities rooted in the thoughtless experience and meditation in itself. The person for this knowledge should be used to replicate some of its activities; the activities which are purely spiritual and subjective. Diminished Sample of this experience occurs at some of the focus sports. Precisely these experiences occur in the form of Yoga and meditation.

It is claimed in the philosophy of Yoga; the Yogi increases gradually his ability and personal insight practicing and understands himself more deeply. The philosophy of Yoga in particular is providing a way to achieve spiritual consciousness. What Yoga demands is the stopping all knowing, manipulation, operations, activities and mental cognitions, and also disabling the full mind. Full disable of mind to know new and pure knowledge, without any thoughts and impressions of all previous mentalities is what Yoga wants. Yoga should be a practical process for purification, refining breath and focusing on the essential distinction between soul and body and subjective attachments. This process is crystallized with the advent of self-consciousness. In fact, the aim of Yoga is a firsthand knowledge about the nature of sprit and that such knowledge teaches us that nature is independent from anything else in the world. But achieving to this knowledge requires limiting and ignoring the function of the body - the senses, mind, and reason.

Today, meditation is done in many forms but there is only one single goal in the apparent differences of meditation. That is: "Stopping the minds from attention to external objects and events that are causing distress because to achieve to a superior knowledge." In general, the relation between Egoistic spiritual experience and meditation from the perspective of the view is that the nature of this experience can be seen at the end of meditation; if the nature of

* Ph. D. Student of Comparative Philosophy, Qom University, Qom, Iran

kiani61@yahoo.com

Received: 01.10.2015

Accepted: 01.05.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Egoistic spiritual experience is inner awareness of the features and capabilities of the inner person, meditate is autonomously following the inner world to achieve superior knowledge. So the superior and excellence aware that an individual will achieve only in the inner world is the purpose of meditation and it is the existential experience - spiritual egoism.

So we can conclude that Egoistic spiritual experience is a humanitarian effort in hopes of attracting the enjoyment of religious-mystical experiences. Egoistic spiritual experience is a kind of moving in order to achieve a consistent experience with religious-mystical experiences, but in its opposite. This kind of experience that is concluded from pleasure and comes from the problems of contemporary man is based on the vision of modernity focusing on Yoga and Meditation. This is poses two important points: first, a new meaning of spirituality in the twentieth century as spirituality combined in this word to discover unknown dimensions. Second, the nature of this knowledge is completely autonomous. That is, trying to experience it completely out of the frame of mind by every human being and understanding based on desires and works influenced by it.

Keywords: spiritual experience, self-consciousness, inner- knowledge, yoga, meditation

Bibliography

- Brown, Colin (1375) philosophy the Christian faith, Tehran: elmi- farhangi
- Chattrjee, satschandra and data dhirendramohan (1384) an introduction to indian philosophy, qom: religion.
- Gilson Etienne (1377) the unite of philosophical experience, Tehran: hekmat.
- Humphrey, Naomi (1385) meditation the inner way, Tehran: dorsa.
- Murti, Krishna (1382) meditation, Tehran: metra.
- Noss, john boyer (1382) mans religions, Tehran: elmi-farhangi.
- Osho (1382) osho diamonds, Tehran: ferdos.
- Osho (1385) meditation the art of ecstasy, Esfahan: hooden.
- Palmer, Michael (1385) moral problem, qom: pajoheshgah olom.
- Redfield, james (1377) the Celestine vision, Tehran: fekre roz.
- Satyananda (1380) commentary on yoga sutras of patanjali , tehran: fraravan
- Telang, sulochana (1382) understanding yoga through body, Tehran: masalas.
- Wulff, david (1386) psychology of religion, tehran: roshd
- Yogananda, paranahansa (1380) mans etemal quest, Tehran: taalema haq.

بررسی برآیند تجربه دینی انسان گرایانه مبتنی بر یُگه و مدیتیشن

محمدحسین کیانی *

چکیده

«تجربه معنوی خودگرا» آگاهی بی واسطه فرد از حالات، ویژگی‌ها، قابلیت‌ها و توانایی‌های درونی خویش است. این تجربه، هم‌زمان با تجربه فعالیت‌های غرق‌شده در بی‌فکری و تعمق در ذات خویش، به شکل کاملاً درونی و فردگرایانه ظهور می‌کند. نمود بیرونی این تجربه از واکاوی یُگه و مدیتیشن بر محوریت درک خودبنیان فرد به‌دست می‌آید که یکسره با نگاهی ابزارگونه به تحصیل خودآگاهی و آگاهی درونی نائل می‌آید. نگارنده در این مقاله، با نظر به دغدغه انسان‌گرایی در جذب بصیرت‌های تجربه دینی، نشان می‌دهد که لازمه چنین تلاشی در ورطه عمل، به ظهور تجربه معنوی خودگرا می‌انجامد. این تجربه جدید و ملموس که با تحلیل سه مفهوم تجربه، معنوی و خودگرا تشریح می‌شود، به شکل خارجی در استقبال بی‌نظیر انسان معاصر از یُگه و مدیتیشن رخ داده است. درواقع، این استقبال که ریشه در انتظاری کارکردگرایانه دارد، خواهان تجربه درون‌نگرا و تأمل درونی، کسب احساس تمامیت یافتن خویش، رشد و ارتقاء ابعاد وجودی فرد، کسب نیروی درونی، خودپویایی و خودشکوفایی معنوی، کسب احساس مقدس بودن، شادابی جسمی و روحی، تحصیل آرامش و... است. این ماهیت نگاه انسان‌گرایانه بر تعالیم سستی در باب تجربه دینی است که در عمل، به ظهور «تجربه معنوی خودگرا» منجر شده است.

واژه‌های کلیدی

تجربه معنوی، خودآگاهی، معرفت درونی، یُگه، مدیتیشن

۱. مقدمه

رونالد هپبورن (ronald hepburn) در مقاله‌ای با عنوان «نقدی بر الهیات انسان‌گرا» (A Critique of Humanist Theology) بیان می‌کند که شواهدی دال بر تغییرات بنیادین در برداشت‌های انسان‌گرایانه وجود دارد. یکی از مباحث اساسی که ایجاد چنین تغییراتی را موجب شده است، اینکه با بررسی تاریخچه نقادی‌های انسان‌گرایی از دین، این سؤال مطرح می‌شود که آیا انسان‌گرایی نمی‌توانست بصیرت‌های درست و معتبر دین را به خود جذب کند. به دیگر سخن، آیا انسان‌گراها نمی‌توانستند مثلاً به اندازه مسیحیان و بوداییان و... «لذت‌ها و بصیرت‌های تجربه دینی» را کسب کنند. رونالد هپبورن، ظاهراً اولین فردی است که درباره فرضیه «استقبال انسان‌گرایی از لذت‌ها و بصیرت‌های تجربه دینی» سخن گفته و تنها به امکان تحقق آن اشاره کرده است. او به این نکته بسنده کرد که انسان‌گرایی سال‌ها به نقد «باورها و اعتقادات دینی» مبادرت ورزیده است؛ حال آنکه تجربه دینی بخشی از «میراث و خصیصه‌های نوع بشر» است؛ ازاین‌رو، انکار اعتقادات، ضرورتاً مستلزم انکار تجربه‌ها نیست (Hepburn, 1963, P. 62).

بااین‌همه، او درباره نحوه تعامل انسان‌گرایی و تجربه دینی سخن نگفت؛ همچنین در باب تغییر و تحولاتی که هریک از انسان‌گرایی و تجربه دینی در پروژه تأثیر و تأثر متقابل بر یکدیگر می‌گذارند و از همه مهم‌تر، درباره ماهیت تجربه دینی انسان‌گرایانه، سخنی به میان نیاورد.

بعد از هپبورن، اندیشمندان فراوانی درباره این ایده و بسیاری مسائل مرتبط با آن سخن گفته‌اند؛ مسائلی نظیر روابط مصالحه‌آمیز مسیحیت و انسان‌گرایی، ادیان شرقی و انسان‌گرایی، آینده دین و انسان‌گرایی، امکان رابطه دین و انسان‌گرایی، آینده هر یک از این دو در پس این رابطه، بررسی ماهیت و تغییرات دین متأثر از انسان‌گرایی، بررسی ماهیت و تغییرات انسان‌گرایی متأثر از دین و بسیاری موضوعات کلی و جزئی دیگر. از آن جمله، نینیان

اسمارت در بخش پایانی کتاب تجربه دینی بشر در پاسخ به سؤال مهم روزگار ما که درواقع، آینده الحاد چه خواهد شد، از ایده رونالد هپبورن استقبال می‌کند. اسمارت معتقد بود مسئله هپبورن سوالاتی شگرف در باب آینده دین پیش می‌کشد و چنانچه این دغدغه واقعی انسان‌گرایان محسوب شود، شاید حاکی از همگرایی تدریجی مسیحیت و انسان‌گرایی باشد که البته نتیجه جدیدی را به دنبال خواهد داشت؛ برای نمونه، مسیحیت پروتستان - در شکل‌های کمتر محافظه‌کارانه‌اش - به‌طور فزاینده‌ای تلاش می‌کند تا دین را به جای تفسیر با نظریات اعتقادی بر حسب تجربه وجودی فرد تفسیر کند. اما اگر مسیحیت به تجربه و تعهد تنزل یابد و تصور وجود مستقل خدا به تدریج از بین رود، معلوم نیست که از این پس بتوان مسیحیت را حقیقت دانست. اسمارت درنهایت ابراز می‌دارد: باور نداریم که مسیحیت در جوار انسان‌گرایی - که لازمه‌اش زوال عقیده‌های مسیحی است - باقی بماند. در ظاهر، امید به اینکه سرانجام توافق گسترده‌ای بین انسان‌گرایی و مسیحیت واقع شود، خیال باطلی است. بااین‌همه، با نظر به بهرمنشدن انسان‌گراها از بصیرت دینی، مرحله جدیدی از گفت‌وگو امکان‌پذیر می‌شود. به قدر کافی تصدیق شده است که مسیحیت و دیگر ادیان از نگرش‌های اجتماعی و علمی جهان جدید - که انسان‌گراها به اظهار آن کمک کرده‌اند - بهره گرفته‌اند. اکنون احتمال این دادوستد یک‌طرفه جای خود را به یک داد و ستد دو طرفه می‌دهد (اسمارت، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۹۲).

بدین‌سان، پرسش اساسی همواره این است: آیا انسان‌گرایی با حفظ چارچوب نگرش‌های انسان‌گرایانه، هم‌زمان بصیرت‌های تجربه دینی را جذب می‌کند. پاسخ مثبت به این پرسش در آغاز امر، نوعی تجربه دینی انسان‌گرایانه را تأیید می‌کند؛ اما چه‌بسا تجربه دینی^۱ انسان‌گرایانه گزاره درستی نباشد؛ زیرا تجربه دینی بماهو دینی انسان‌گرایانه نیست. دین بر پایه اصالت امر قدسی و انسان‌گرایی بر پایه اصالت اراده انسان نهادینه شده است و

ماهیت واقعی تجربه مدخلیتی در تجربه‌بودن تجربه ندارد. برای اینکه تجربه به وقوع بپیوندد، تنها کافی است صاحب آن، آگاهی نسبی از آن حالت نفسانی داشته باشد» (Davis, 1999, P. 23)؛ ازاین‌رو، هیچ‌گاه این‌گونه آگاهی وجودی در شخص تجربه‌گر کم‌رنگ نمی‌شود و همواره نوعی اتصال جدانشدنی را میان «من» و آگاهی تجربه‌شده می‌یابد.

ب) معنوی: واژه Spiritual از کلمه لاتین Spiritus، به معنای «نفس» از ریشه Spirare، به معنی «دمیدن» یا «نفس کشیدن» می‌آید. در ترجمه‌های لاتین عهد جدید، Spiritualis، یا «شخص معنوی» کسی است که زندگی‌اش در امر روح‌القدس یا نفوذ روح خدا است. واژه Spiritualitas به معنای معنویت، دست‌کم از قرن پنجم به‌کار رفت و این معنای انجیلی را حفظ کرد؛ اما در قرن دوازدهم، معنویت به‌تدریج بر نوعی کارکرد روان‌شناختی دلالت یافت که در تضاد با ماده‌انگاری بود. در ادامه، برای این کلمه تحولات معنایی دیگری رخ داد تا در نهایت، در اوایل قرن بیستم، به‌تدریج بر طیف وسیعی از انواع آداب، رسوم و حتی شاخه پژوهشی از الهیات اطلاق شد (Principe, 1983, P. 130). بر اساس این، در فهم عمومی معنوی و معنویت، علاوه بر تعبیر سنتی آن که بر اعتقاد به خدا، عبادت، اماکن مذهبی و کمک به دیگران و... دلالت دارد، معانی امروزی و جدید آن ظهور یافته است که با مسائلی نظیر روح یا جان انسان، اعمالی همانند مراقبه یا تعمق، احساسی از تمامیت یا وحدت و هشیاری نسبت به آفاق و انفس و... پیوند خورده است (ولف، ۱۳۸۶: ۴۹).

درواقع، استفاده از واژه معنوی برای اشاره به توجه انسان امروزی به مسائل جدید، موجب شده است تا واژه «معنویت جدید» در اواخر قرن بیستم، کلیدواژه بسیاری از پژوهش‌های الهیاتی شود. این مدل معاصر از معنویت، روندی طبیعی و وابسته به رشدونمو جسمانی است که انگیزه اصلی آن از درون انسان و در قالب استعدادها و

به دلیل اختلاف جوهری این دو، گزاره تجربه دینی انسان‌گرایانه پراشکال به‌نظر می‌رسد.

به گمان نگارنده، اگر انسان‌گرایی با حفظ چارچوب نگرش‌های انسان‌گرایانه، هم‌زمان بصیرت‌های تجربه دینی را جذب کند، ماهیت چنین فرایندی به ظهور «تجربه معنوی خودگرا» می‌انجامد. تجربه معنوی خودگرا حاصل هم‌نشینی باورهای انسان‌گرایی و گزاره‌های دینی است که ریشه در بروز معنویت جدید (و تقلیدگونه از پاره‌ای باورهای دینی) متأثر از انسان‌گرایی دارد. درواقع، تجربه معنوی خودگرا یک تز برای پاسخ به سؤال اساسی فوق قلمداد می‌شود؛ ازاین‌رو، در این مقاله تلاش شده است تا با روش توصیفی تحلیلی، بعد از بررسی مفهومی این گزاره، شاهد مثال آن مطرح و تحلیل شود.

۲. تحلیل مفهومی ایده

براساس تحلیل مفهومی سه واژه «تجربه»، «معنوی» و «خودگرا»، تجربه معنوی خودگرا تعریف و تبیین می‌شود. الف) تجربه: تجربه در حوزه مسائل ماورایی - اعم از دینی و عرفانی - حالت خاصی از آگاهی است.^۲ این آگاهی درونی همواره از جانب الوهیت رخ نمی‌دهد؛ چنانچه هرد، تجربه را نوعی «آگاهی بی‌واسطه از مقام الوهیت» (heard, 1985, P. 32) می‌پندارد. چه‌بسا آگاهی بی‌واسطه به شیوه خاص درون‌بینی، از هرگونه باور به امر قدسی فارغ است؛ چنانچه بسیاری از تجربه‌های سالکین آیین‌های ابتدایی و عرفان‌های سرخ‌پوستی این‌گونه است؛ بنابراین، تجربه، حالت خاصی از آگاهی برآمده از درون‌نگری است که با شیوه‌های غیرتجربی و با درون‌بینی - اعم التفات‌داشتن یا نداشتن به امر قدسی - به‌دست می‌آید.

تجربه صرف آگاهی ذهنی، نظیر هر معرفت بین‌الاذهانی نیست؛ بلکه گونه‌ای از درگیری مستقیم و رهیافت «وجودی» است. بدیهی است چنانچه دیویس نیز اشاره کرده است: «آگاهی از علت حصول تجربه و نیز

توانایی‌های درونی، قابلیت‌ها و حالات ذهنی سرچشمه می‌گیرد و با فعالیت‌هایی نظیر استغراق در بی‌فکری، آزادی روحی‌روانی، تعمق در ذات خویش، سکون و سکوت درونی و... تقویت می‌شود.

ترجیحی که بیش از همه از معنای جدید معنویت وجود دارد، تکیه آشکار بر گرایش درون است. آنچه به‌وضوح در معنویت امروزی، جدید است غیاب مکرر و آشکار وجودی متعالی در بیرون از «خود» است. در معنویت جدید، زندگی، دیگر در ارتباط با امر قدسی یا دیگر نیروهای الهی نیست؛ بلکه با ارجاع به امکانات روح و روان آدمی تنظیم می‌شود. معنویت، من وجودی انسان‌ها را بروز می‌دهد و شناخت عمیقی از خودهای انسانی را برای سالک روشن می‌کند. بدین‌سان، معنویت با احساسات و با قدرت درونی انسان سروکار دارد (Roof, 1993, P. 64)؛ از این‌رو، بسیاری از پژوهشگران نظیر مارگارت ویلز، نوعی معنویت خارج از عرف و جوامع مذهبی را به رسمیت می‌شناسند و هرگونه تلازم میان معنویت و دین‌داری را منکر می‌شوند.^۳

ج) خودگرا: در اینجا واژه self-oriented منبعث از خودگرایی (Egoism) و به معنای خوددوستی و خودانگاری قلمداد شده است. خودگرایی با دو رویکرد منسجم فهمیده می‌شود: نخست، به تعبیر روان‌شناسانه، در خودگرایی، سرشت و ماهیت انسان همواره در خدمت نفع شخصی و برآورده‌ساختن انگیزه‌های درونی خود او است. انسان به لحاظ رفتاری، به انجام عملی و رای نفع شخصی قادر نیست و انگیزه اصیل آدمی در پس هر فعلیتی یکسره در جهت نفع شخصی رقم خواهد خورد. خودگرایی روان‌شناختی، رفتارها و کردار آدمی را براساس حب‌نفس و در جهت تحصیل منفعت شخصی تبیین می‌کند و انسان را موجودی ذاتاً خودخواه می‌داند. خودگرایی روان‌شناختی در پی توصیف سرشت و انگیزه انسان از فعالیت‌های او است.

دوم، خودگرایی اخلاقی که با اصیل‌پنداشتن این ادعا،

چگونگی رفتار آدمی را تشریح و بایدها و نبایدهای آن را تبیین می‌کند. خودگرایی اخلاقی معتقد است پیوسته باید به دنبال منافع خویش بود و عمل درست بر پایهٔ تحصیل منافع خود است (کمپبل، ۱۳۸۰: ۲۱). بدین‌سان، خودگروی اخلاقی به دو نحو بیان می‌شود. خودگروی افراطی که معتقد است همهٔ افراد به لحاظ اخلاقی باید به نفع من عمل کنند. نه تنها خود من باید در پی منافع خود باشم، هر کس دیگری نیز باید به نفع من عمل کند. پیداست دفاع از این نوع خودگروی بسیار مشکل است؛ اما شکل دیگر خودگروی اخلاقی به افعال دیگران و اینکه باید در پی نفع چه کسی باشند، بی‌اعتنا است و بر رفتار خود شخص متمرکز است. این شکل از خودگروی یک قاعده کلی است و چنین بیان می‌شود: تنها در صورتی الف باید عمل ب را انجام دهد که آن عمل در مجموع به نفع الف باشد (پالمر، ۱۳۸۵: ۸۲).

البته در اینجا مراد از «خودگرا» همان خودانگاری است که در پس آن، تمامی تعابیر و انگیزه‌های خودگرایانه متبلور شده است و در راستای خوددوستی و خودخواهی ظهور می‌کند. در این تجربهٔ معنوی، اشتیاق به‌سوی درک و فهم لایه‌های درونی فرد معطوف می‌شود و فرد فارغ از تمامی اهداف بیرونی و تصور امر قدسی و رای خود، در جهت رستگاری خویش تلاش می‌کند تا به درک عمیقی از عظمت‌های وجود خود نائل شود. این تجربهٔ معنوی به امید بازگشت عمیق‌تر به درون خود و متبلورساختن عظمت‌های فردی هر شخص رقم می‌خورد. بدین‌سان و با توجه به معانی سه‌واژه تجربه، معنوی و خودگرا، «تجربهٔ معنوی خودگرا» چنین معنا می‌شود: آگاهی بی‌واسطه فرد از حالات، قابلیت‌ها و توانایی‌های درونی خویش است. این آگاهی، هم‌زمان با تجربهٔ فعالیت‌هایی که ریشه در غرق‌شدن در بی‌فکری و تعمق در ذات خویش داشته است، به شکل یکسره درونی و فردگرایانه ظهور می‌کند؛ البته شخص برای کسب این آگاهی باید خود را به تکرار برخی فعالیت‌ها عادت دهد؛ فعالیت‌هایی که

درون‌مایه‌ای یکسره معنوی و سوژکتیو دارند.

برای آینده تصمیم می‌گیرد.

۳. نمونه تقلیل یافته

«تجربه معنوی خودگرا» تنها یک ایده ذهنی نیست؛ بلکه برآمده از تجارب افرادی است که با انجام تأملات و فعالیت‌های خاص نظیر گونه‌های متنوع یگه و مدیتیشن، ادعای کسب آن را مطرح کرده‌اند. در اینجا مراد، انواع گونه‌های متنوع و متفاوت این دو است؛ اعم از مواردی که سراسر بر تأملات ذهنی و سکون متمرکز بوده‌اند تا نمونه‌هایی که جنبه فعال داشته‌اند و توأم با حرکات اعضای بدن هستند؛ اما رویکرد همه آنها ناظر به درون‌نگری و هدف کسب آگاهی از ابعادی وجودی شخص است.

برای نمونه و با تسامح و برای درک نازل از چنین تجربه‌ای به حالاتی اشاره می‌شود که در زمان انجام برخی از ورزش‌های تمرکزی رخ می‌دهد. این یک احساس فردی است که هرکس می‌تواند آن را درک کند. فرد در طول انجام برخی ورزش‌های تمرکزی در آگاهی خویش احساس دگرگونی می‌کند که با احساسی از استغراق در تمرین آغاز می‌شود. بدن به تدریج حالات خاص و جدیدی را تجربه می‌کند؛ گویی اندام‌ها با تأثیر بیشتر، ظرافت کامل‌تر، کمال مطلوب‌تر و نظمی استوارتر حرکت می‌کنند. فرد به جای اینکه خویش را جدای از فعالیت بداند و عمل را محصول خود در نظر بگیرد و براساس آن واکنش نشان دهد، به تدریج احساس می‌کند که بخشی از یک سیلان و بازه‌ای از کل زمان است. گویی در سطح بالایی می‌داند که چه اتفاقی قصد وقوع دارد؛ برای مثال توپ به کجا خواهد رفت و بازیکن دیگر چه واکنشی خواهد داشت. بدین‌سان، بی‌آنکه تأمل کند خودبه‌خود چنان واکنشی دارد که درست و بجا و به‌هنگام است. از نگاه تجربه‌کننده، ماهیت زمان تغییر می‌کند و کند می‌شود، گویی در سکون و بی‌زمانی تصمیم می‌گیرد، او از خود آگاهی دارد، عکس‌العمل حریف را پیش‌بینی می‌کند و

جیمز ردفیلد بر این باور است که چنین تجربه‌ای بیش از همه در بازی گلف رخ می‌دهد. او با استناد به کتاب گلف در کشور پادشاهی اثر مایکل مورفی،^۴ تجربه درونی هنگام بازی گلف را به لحاظ خود بازی و وضعیت روحی بازیکن توصیف می‌کند. او می‌گوید:

«در این بازی باید یاد گرفت چگونه گوی سفید کوچکی را که تنها یک اینچ قطر دارد با چوگان بلندی بزنیم؛ چوگانی که سر آن خیلی بزرگ‌تر از گوی نیست. طرفداران بازی گلف تأکید دارند که این بازی، دقیقاً به همین دلیل، مشکل‌ترین بازی‌ها است. در گلف سعی می‌شود گویی را هدف قرار دهیم که در حال حرکت نیست؛ اما خود این کار مشکل‌بالاتری را پیش می‌آورد: ما تنها خودمان هستیم، در فشار ضربت طولانی و راه نسبتاً باریک به سوی هدفی دوردست. در بازی‌های دیگر هماهنگی عمل و حرکت توپ ما را آزاد نگه می‌دارد و در الگویی از عمل قرار می‌دهد. در میدان گلف، ما همیشه در حال جنگ با آثار شوم ترس، تنگی و اندیشه افراطی هستیم؛ درحالی‌که در همین اثنا باید ضربت را از جایی بزنیم که کاملاً آرام هستیم. شاید همین مبارزه‌طلبی درونی است که جذابیت گلف را شدید می‌کند و تجربه تعالی را آنگاه که به آن می‌رسیم، کاملاً تشخیص‌پذیر می‌سازد. بی‌تردید حالت ذهنی است که بدن آن را دربرمی‌گیرد و بی‌هیچ کوششی شروع به فعالیت می‌کند و به نظر می‌آید که ما حرکت توپ به سوی هدف را اراده می‌کنیم» (ردفیلد، ۱۳۷۷: ۹۹).

بدون‌شک، تجربه حالات روحی بازیکن حرفه‌ای در یک مسابقه جدی، عمیق‌تر از تجربه یک بازیکن آماتور در یک بازی تفریحی خواهد بود؛ اما این حالات به‌شکل دقیق‌تر در تمرین‌های یگه و مدیتیشن رخ می‌دهد. به عبارت دیگر، یگه و مدیتیشن نمونه کامل بینش و فعالیت‌هایی هستند - چنانچه در تعریف تجربه معنوی خودگرا بیان کردیم - که فرد با تجربه آنها تلاش می‌کند

تا به کسب آگاهی بی‌واسطه از حالات و قابلیت‌ها و توانایی‌های درونی خود دست یابد؛ بنابراین ادله و آثار این ایده با بررسی یُگه و مدیتیشن روشن می‌شود.

۴. ادله و آثار بر مبنای یُگه

البته یُگه با آنکه بعضی از مراحل انجام آن، شامل اعمال و تمرین‌های بدنی است و از نگاه عامیانه، ورزش خاص و بعضاً روشی برای بهبود حالات جسمی و روحی قلمداد می‌کند، یک ورزش و تمرین بدنی صرف نیست. امروزه برخی از تمرین‌های یُگه در دو مکان متفاوت، در «باشگاه‌های ورزشی» و «مراسم معنوی» یافت می‌شود؛ اما یُگه هدفی بزرگ‌تر از تمرین ورزشی دارد.^۵ درواقع، یُگه اصیل را باید یک رویکرد ترکیبی از تمرین‌های بدنی، مدیتیشن، ذکرها و تأملات درون‌نگر و... دانست. یک رویکرد ترکیبی مشتمل بر هشت دستورالعمل:^۶

۱. خویش‌داری و پرهیز (yama)؛
۲. پرورش و تربیت (niyama)؛
۳. وضعیت و پرورش اندام (asana)؛
۴. کنترل و مهار تنفس (Pranayama)؛
۵. بازگرفتن و تعطیل حواس (pratyahara)؛
۶. توجه و نگاه‌داشتن ذهن (dharana)؛
۷. مراقبه و مدیتیشن (dhyana)؛
۸. تمرکز مطلق و خودآگاهی (Samadhi).

در فلسفه یُگه ادعا می‌شود یوگی با ممارست در مراحل فوق به تدریج با افزایش توانایی و بصیرت شخصی مواجه می‌شود و وجود خویش را عمیق‌تر درک می‌کند. فلسفه یُگه مشخصاً ارائه شیوه‌ای معتبر برای تحقق آگاهی معنوی - روحی انسان است.^۷

یُگه برای رسیدن به آگاهی معنوی بر متوقف‌ساختن و معلوم‌سازی ذهن تأکید دارد. هدف یُگه جلوگیری از یکسان‌پنداری نفس با دخل و تصرف و معلوم‌سازی‌های ذهنی است؛ اما تا زمانی که دخل و تصرف و معلوم‌سازی‌های ذهنی ادامه پیدا کند - بدون داشتن

معرفتی از تمایز و تغایر نفس با آنها - امکان ندارد نفس واقعیت خویش را بشناسد و غیریت خود را با تعلقات ذهن تشخیص دهد (چاترجی، ۱۳۸۴: ۵۵۶). ازاین‌رو، آنچه یُگه خواستار آن است، پایان‌بخشیدن و متوقف‌کردن همه معلوم‌سازی‌ها، دخل و تصرف‌ها، عملیات، فعالیت‌ها و شناخت‌های ذهنی و یا از کار انداختن کامل ذهن است. از کار انداختن کامل ذهن برای کسب آگاهی ناب و جدیدی از خود، فارغ از هرگونه پندار و برداشتی از تمام ذهنیت‌های قبلی.

یُگه را باید فرایندی برای تزکیه عملی، پالایش نفس و تمرکز بر تمایز ماهوی میان نفس با بدن و تعلقات ذهنی دانست. این فرایند با ظهور خودآگاهی متبلور می‌شود. درواقع، هدف یُگه، کسب معرفتی بی‌واسطه درباره ماهیت نفس است و اینکه چنین معرفتی به ما می‌آموزد ماهیت نفس از هر چیز دیگری در جهان مستقل است؛ اما رسیدن به این دانش مستلزم محدود‌ساختن و نادیده‌انگاشتن عملکرد بدن - حواس، ذهن، عقل - است. بدین‌سان، چنین ادعا می‌شود که انسان با تقویت نادیده‌انگاری فعالیت‌های فوق به شعور خاصی نائل می‌شود و به تجربه متعالی و معنوی دست می‌یابد.

چاترجی تجربه معنوی یُگه را چنین توصیف می‌کند: «در مراحل پایانی یُگه، همه عملیات و دخل و تصرف‌های ذهنی به‌طور کامل متوقف شده و دیگر نه ذهن چیزی را می‌شناسد و نه درباره چیزی می‌اندیشد. این مرحله «بیخودی در جذبه» است که در آن، ذهنیات آشکار و پنهان هر چیزی به‌طور کامل ناپدید می‌شوند. دیگر هیچ‌گونه ناهمواری، فرازونشیب، پستی و بالایی و بی‌قراری ذهنی وجود ندارد. ذهن به‌طور کامل از کار ایستاده است و این مسئله شکوفایی نفس انسان را موجب می‌شود... درنهایت، ذهن یوگی بر هیچ‌چیز در این عالم متوقف نمی‌شود و هیچ‌چیز آن را بند نمی‌کند. در آخرین مرحله یُگه، اثر همه اشیای جهان بر یوگی متوقف می‌شود. برای او دیگر هیچ‌چیز وجود ندارد. نفس او به

قوام می‌یابند. این فعالیت‌ها اعم از نگرش‌های نظری و کنش‌های عملی است. نگرش‌های نظری یُگه، چنانچه چاترجی نیز بر آن تأکید داشت، بر متوقف‌ساختن و معلوم‌سازی ذهن است و کنش‌های عملی یُگه بر تمرین‌های متنوع نظیر پرورش اندام، کنترل و مهار تنفس و به‌ویژه انجام مدیتیشن است. دوم آنکه این فعالیت‌ها به ظهور آگاهی بی‌واسطه از حالت‌ها، قابلیت‌ها و توانایی‌های درونی فرد می‌انجامد. در آخرین بند از دستورالعمل‌های هشت‌گانه یُگه به «تمرکز مطلق و خودآگاهی» تصریح شده است. این مرحله به‌مثابه غایت نگرش و کنش یُگه در نظر گرفته می‌شود. درواقع، «تمرکز مطلق» به پشتوانه مراحل قبلی به ظهور خودآگاهی می‌انجامد و این خودآگاهی منطبق بر تجربه معنوی خودگرا به‌مثابه آگاهی بی‌واسطه از حالت‌ها و قابلیت‌ها و توانایی‌های درونی فرد است که به گونه درونی و سوپزکتیو ظاهر می‌شود.

۵. ادله و آثار بر مبنای مدیتیشن

امروزه مدیتیشن به انواع و اشکال فراوان انجام می‌شود. ممکن است در خلوت و تنهایی، یا به همراه صدها نفر و گروهی صورت گیرد. ممکن است در سکوت یا با ذکر بلند و طولانی و عبارات عرفانی اجرا شود. ممکن است به حالت نشسته و راحت یا در وضعیتی دشوار انجام گیرد، یا شاید با راه‌رفتن آهسته یا با پرداختن به فعالیت‌های دنیوی همراه باشد. ممکن است تنها ۱۵ یا ۲۰ دقیقه به طول انجامد. امکان دارد بیشتر ساعت‌های بیداری فرد را طی هفته‌های متوالی به خود اختصاص دهد. ممکن است به اشیا بی‌شماری تمرکز شود یا تمرکز تنها بر قسمتی از بدن نظیر ناف و نقطه میان دو ابرو و... یا فرایندی جسمانی نظیر تنفس و لمس بدن شخص مراقبه‌گرا باشد. ممکن است هدف از مدیتیشن، غرق‌شدن در یک راز یا فهم یک معما باشد و یا امکان دارد مدیتیشن، تنها سکوتی تهی و بی‌شکل به دور از تمامی اشیا و ضوابط باشد؛ اما

اصل خود، یعنی شعور و آگاهی محض بازمی‌گردد و از وجود قائم بر ذات خویش بهره‌مند می‌شود» (همان: ۵۶۲). معرفتی که یُگه نویدبخش آن است، آگاهی برتری خوانده می‌شود که یکسره قائم بر شعور، ذات و فردیت یوگی است. این آگاهی برتر که به معنای خودآگاهی استوار بر تمرین‌های بدنی، سکوت درونی و سامان‌دهی ذهنی است، به‌مثابه یک واقعیت فیزیولوژیک شرح داده می‌شود: ^۸ «آگاهی ناب با بدن جسمی - یعنی حواس حسی و اندام‌های کنشی -، نفس و شعور یکی دانسته می‌شود و از این بردگی رنج می‌برد» (تلنگ، ۱۳۸۲: ۲۵). ذهن در نظام یُگه همان فرد است. ذهن هرگونه که باشد، فرد نیز همان‌گونه است؛ چنانچه اگر ذهن آشفته باشد، فرد نیز آشفته است. این موضوع شامل بدن جسمی نیز می‌شود. نوشته‌های یُگه بر اهمیت تشکیل ساختار درست ذهن، برای سلامت و شفای بدن تأکید دارد. این کار با دادوستد محرک‌های حسی مثبت با جهان بیرونی امکان‌پذیر است. درواقع، ماده فیزیکی طبق کیفیت ساختار ذهن متبلور می‌شود. این ادعا ریشه در دیدگاه فلسفی یُگه دارد:

«بنا بر علم یُگه، حقیقت جدایی‌ناپذیر غایی انسان زنده، اصل آگاهی در او است. اصل آگاهی از دو راه خود را آشکار می‌کند: آگاهی فردی؛ آگاهی مطلق یا آگاهی کیهانی. آگاهی در یک انسان با آگاهی در هرچیز و هر موجود دیگر، یکی است. این آگاهی ناب، اصل زنده و روشن‌کننده کل عالم است. اصل آگاهی در انسان بخشی از آگاهی مطلق است... هنگامی که آگاهی فرد تنها درگیر جایگاه معنوی آگاهی باشد، درنهایت به سرشت خویش پی می‌برد و با آگاهی مطلق یکی می‌شود. هنگامی که آتمن فردی، سرشت حقیقی خود را - که همان آگاهی مطلق است - دریابد، تبدیل به روح خودیافته می‌شود. این رهایی روح از اسارت ماده است» (همان: ۲۶).

بنا به تعریفی که از تجربه معنوی خودگرا به دست آمد، این تجربه بر دو اصل استوار است: نخست اینکه در امتداد انجام فعالیت‌هایی برمدار تعمق در ذات خویشستن

یک هدف واحد در پس تنوع و تفاوت‌های ظاهری مدیتیشن وجود دارد:

«توقف ذهن از توجه با اشیاء و وقایع خارجی که موجب پریشانی خاطر می‌شوند تا آگاهی برتری از خود به دست بیاید» (ولف، ۱۳۸۶: ۲۶۲؛ چاترجی، ۱۳۸۴: ۵۶۹؛ هویت، ۱۳۷۹: ۹؛ هامفری، ۱۳۸۵: ۴۷).

مدیتیشن به معنای تخلیه ذهن از تمام دانستگی‌ها اعم از خاطرات، تصاویر ذهنی، افکار، امیال، آرزوها، انتظارات، عواطف، طرح و نقشه‌ها است، به‌منظور: «رخت‌بستن و رهایی از جهان دانستگی‌ها برای ورود به عالم درونی خویش» (مورتی، ۱۳۸۲: ۱۵؛ اشو، ۱۳۸۵: ۳۵؛ یوگاناندا، ۱۳۸۰: ۲۲۰). ذهن مسیری است که به بیرون باز می‌شود و مدیتیشن، کوششی برای بازگرداندن ذهن به درون و تمرکز بر درون‌نگری است. ذهن، دریچه‌ای برای بازنمایی دنیای بیرون است و مدیتیشن، دریچه‌ای به سوی عالم درون و به سمت آگاهی ناب؛ چنانچه اشو تأکید دارد، مدیتیشن، تحلیل اخلاق و نظم بیرونی نیست؛ زیرا هر دانستگی بیرونی نظیر اخلاق، دین، معنویت، وجدان و... بی‌ارزش است. تنها آنچه از درون شخص شکفته می‌شود، ارزش غایی دارد (اشو، ۱۳۸۲: ۲۱۸). او خودآگاهی را بسان آینه‌ای توصیف می‌کند که گرد و غبار تصورات ذهنی، مانع از انعکاس و بازنمایی واقعیت بیرونی آن می‌شود. او مدیتیشن را مسیری برای پاک‌سازی غبار می‌داند تا درنهایت، خودآگاهی هر شخص، واقعیت‌ها را بازتابانند (اشو، ۱۳۸۵: ۸۰). وانهادن محتویات ذهنی با تمرین‌های مدیتیشن سرانجام موجب می‌شود تا ذهن، خالی از تمام تعلقات شود؛ بدین‌سان خودآگاهی ظهور می‌کند. اشو این فرایند را این‌گونه شرح می‌دهد:

«اگر به مدیتیشن ادامه دهی، اتفاقی بزرگ و باورنکردنی می‌افتد. بدنت جذاب و زیبا می‌شود. دیگر پرتش و بی‌قرار نیست. به نور تبدیل شده است. سبک و رها. می‌توانی بینی بار سنگین به بزرگی کوه‌ها از بدنت

خالی می‌شود. تمام سموم از بدنت پاک‌سازی می‌شوند. ذهنت دیگر مثل گذشته فعال نیست. فعالیت ذهن، کم و کمتر می‌شود و شکاف‌هایی به وجود می‌آیند؛ شکاف‌هایی که هیچ فکری در آنها نیست. این شکاف‌ها زیباترین پنجره هستند؛ زیرا می‌توانی از میان آنها همه چیز را همان‌گونه که هست و بدون مداخله ذهن ببینی. اندک اندک خلق و عواطف تو ناپدید می‌شود. دیگر نه شادی و نه غمگین. تفاوت بین شادی و غم کم و کمتر می‌شود تا اینکه به زودی به نقطه تعادل می‌رسد. در آن لحظه تو نه شادی و نه غمگین. لحظه‌ای است که خوش‌بودن را احساس می‌کنی. آن آرامش، آن سکوت و آن تعادل، همان احساس خوشی است... طلوع آگاهی به فرد گرما می‌بخشد و کاملاً احساس می‌شود. وقتی آگاهی در شخص بیدار می‌شود، انرژی احساس می‌شود و به راه می‌افتد و فرد را برخلاف نیروی جاذبه به بالا حرکت می‌دهد» (همان، ۶۸).

البته امروزه - به‌ویژه در غرب - دلیل دیگری برای کسب آگاهی برتر، رغبت دوچندان به مدیتیشن را موجب شده است. اینکه پرداختن به مدیتیشن، طراوت جسمی و روحی را بالا می‌برد و به تحقق آرامشی عمیق می‌انجامد. درمجموع، ادعا می‌شود: «مدیتیشن، سلامت جسم و ذهن را افزایش می‌دهد و این ادعا با ثبت تغییرات فیزیولوژیک عاملین مدیتیشن به اثبات رسیده است» (هویت، ۱۳۷۹: ۱۰). البته وضعیت جسمی و تغییرات ذهنی که محصول مدیتیشن است، نتیجه‌ای است برای آنچه از آن با عنوان «خودآگاهی یا آگاهی برتر» قلمداد می‌شود. اشو ابراز می‌دارد از همان لحظه که خودآگاهی حاصل می‌شود، همواره عاشق‌تر و شادمان‌تر خواهی شد. او می‌گوید:

«هنر مدیتیشن آرامش، سکوت و نشاط است. معجزه اینجاست که آنها از درون تو فوران می‌کنند. مدیتیشن تمام موانع را از سر راه برمی‌دارد. وقتی پیبری که این هیچ ارتباطی با چیزی در بیرون از وجودت ندارد، از وابستگی به دیگران آزاد و رها می‌شوی و در تنهاییات

شاد و پر نشاط می‌شوی» (اشو، ۱۳۸۵: ۶۲).

نسبت تجربه معنوی خودگرا و مدیتیشن از این منظر مشاهده می‌شود که ماهیت این تجربه در غایت مدیتیشن متبلور می‌شود؛ به این معنا که اگر ماهیت این تجربه، آگاهی درونی از خصیصه‌ها و توانایی‌های درونی فرد بر مدار تعمق در ذات خویش و با اصرار پنداشتن خودبنیادی است، هدف مدیتیشن نیز ورود به عالم درونی خویش برای رسیدن به آگاهی برتر است. به این معنا، آگاهی برتری که تنها در عالم درونی فرد به دست می‌آید و هدف از مدیتیشن نیز وصول به آن است، همان تجربه وجودی معنوی خودگرایی است که در مقام تبیین آن گفتیم: «آگاهی بی‌واسطه فرد از حالات، ویژگی‌ها، قابلیت‌ها و توانایی‌های درونی خویش است و این تجربه، هم‌زمان با تجربه فعالیت‌های غرق‌شده در بی‌فکری و تعمق در ذات خویش، به شکل کاملاً درونی و فردگرایانه ظهور می‌کند. آنچه رابطه میان تجربه معنوی خودگرا و مدیتیشن را عمق می‌بخشد، توجه به این نکته است که میان قرائت‌های سنتی - یا دست‌کم تحلیل‌های برآمده از نمونه سنتی مدیتیشن - و برداشت‌های مدرن از غایت مدیتیشن، اتفاق نظر وجود دارد؛ زیرا دیدگاه کسانی نظیر ولف، چاترچی، هویت و هامفری با نگاه تئوریسین‌های معنویت‌گرایی جدید نظیر مورتی، اشو و یوگاناندا همخوانی دارد. چنانچه گذشت، این دو طیف هم‌عقیده‌اند که هدف مدیتیشن ورود به عالم درونی برای رسیدن به آگاهی برتر است.

۶. تحلیل و بررسی

یوگا و مدیتیشن مدل‌های جدیدی نبوده‌اند و هر دو از روش‌های سنتی به حساب می‌آیند. آنچه موجب شده است تا از این دو روش، مدل‌هایی برای کسب تجربه معنوی خودگرا باشد، ظهور نگرش‌های اعتقادی و انتظارات کاربردی است که متأثر از باورهای سده بیستم بر تمرینات یوگا و مدیتیشن حاکم شده است. درواقع، در

جامعه سکولار معاصر با ذات ماتریالیستی کاملاً به ظهور نشسته، اقبال به معنویت و گرایش به اعمال معنوی تجدید حیات یافته است. این فرایند با کندوکاو آموزه‌های قدیمی، فارغ از هرگونه قومیت و موقعیت جغرافیایی به نحو گسترده‌ای تسهیل و تشدید شده است. آنچه در این میان جدید است بینش متأثر از مدرنیته و انتظارات ملموس برآمده از چالش‌های معاصر انسان امروزی در بازخوانی باورهای سنتی است. این معنویت‌گرایی جدید، پیوند ناگسستنی با سوژه یا فاعل شناسا دارد. به دیگر سخن، تلاش معنویت‌گرایی جدید در لوای تمامی باورها و تعالیم عملی، اعطای اصالت معنابخشیدن به فاعل شناسا، کشف ذات فردی خویش و فهم متمایز از روان‌شناسی انسان است. بدین سان، معنویت‌گرایی جدید درون‌مایه‌ای یکسره انسان‌گرایانه دارد.

در این باب، با توجه به موضوع مقاله و با اندکی تسامح، دو نوع تجربه متفاوت به دست می‌آید: نخست، نگرش سنتی در باب تحقق تجربه دینی است. در این مدل، آگاهی ماورایی در مواقع خاص و به صورت غیرمنتظره به ذهن فرد پرتاب می‌شود. اساس این تجربه، ظهور هیبت امر قدسی در حیات سالکانه فرد است؛ تجربه‌ای که موهبت امر قدسی است و یکسره با اراده امر قدسی به تحقق می‌انجامد. این عنایت یک‌طرفه با اتخاذ سبک زندگی مؤمنانه آغاز می‌شود و چنین سلوکی مقدمه حصول آگاهی دینی را فراهم می‌آورد؛ اما تحصیل چنین آگاهی، تنها با التفات به امر قدسی محقق می‌شود.

دوم، نگرش جدیدی در دوران معاصر است. البته این مدل به یک معنا هرگز جدید نیست؛ زیرا ریشه در خصیصه‌های ذاتی انسان دارد و نمونه‌های اولیه آن در تجربه‌های ادیان ابتدایی، مخصوصاً عرفان‌های سرخپوستی یافت می‌شود؛ اما در دنیای امروز با تمام ویژگی‌های خارق‌العاده آن با نمونه کاملاً جدید و بی‌بدیل مواجهیم. تجربه معنوی به مثابه آگاهی با تأمل خودبنیاد و با تمسک به روش‌های درون‌بینی پدید می‌آید. حصول چنین

تجربه‌ای به شکل ذاتی در نهان انسان وجود دارد و فارغ از هر عامل خارج از وجود انسان، با تأمل و به‌کارگیری راه‌کارهای مربوطه به‌دست می‌آید. هدف از این تجربه و یا به دیگر سخن، محصول چنین تجربه‌ای تحصیل نوعی آرامش و سکون به همراه بصیرت درونی از این حالات است. این خود سرآغاز سبک زندگی معنوی در جهانی است که به‌طور فزاینده‌ای الحادی شده و تکنیک‌زدگی، آن را بی‌روح ساخته است تا شاید با «تأملات درونی» و «تمرین‌های روانی» ساختار تجربه معنوی سوژکتیو و جدیدی رقم بخورد.

برداشت اولیه از تحلیل سه واژه و گزاره واحد «تجربه»، «معنوی» و «خودگرا» این است که تجربه معنوی خودگرا حالت خاصی از آگاهی درونی است که بینشی منطبق بر چارچوب وجودی فرد را به‌دست می‌دهد. این حالت درونی که همانند آگاهی روانی و بی‌واسطه متبلور می‌شود، رابطه تنگاتنگی با بعد وجودی روانی فرد دارد و در پس ایجاد وحدت بخشی فردی، هم‌زمان با آرامش روحی ناشی از احاطه وحدت شخصی و فارغ از هرگونه تشدد اعتقادی و چندپارگی روانی، کلیت فرد را به‌مثابه یک واحد منسجم دربرمی‌گیرد. این آگاهی بُعد روان‌شناسانه دارد و لایه‌های پنهان وجودی فرد را ارائه می‌دهد و بر بنیاد رضایتمندی از خود، تحقق آرامشی بر پایه رسیدن به یکپارچگی فردی و رهاشدن از تکثرهای ذهنی را موجب می‌شود.^۹

درواقع، خودگرا، وصفی برای آگاهی و معنوی است: آگاهی خودگرا و معنویت خودگرا. آگاهی خودگرا مبتنی بر دوران مدرن با تز آغازین دکارت^{۱۰} و تنقیح ماهرانه کانت^{۱۱} رقم خورد و حاکی از ادراک خودبنیاد و معرفت درونی شده فرد از تمام امور بیرونی (ابژه) بود؛ اما معنویت سوژکتیو یک درون‌نگری شخصی برای تعالی‌یافتن قلمداد می‌شود. مراد از امر متعالی و امر قدسی در تجربه معنوی خودگرا که یکسره بر بنیاد این جهان و تجربه‌گرایی اقامه می‌شود، تصویری موهوم و تار از فرارفتن من مادی

از حوزه متعلقات تجربی بنا شده است. به دیگر سخن، گویا فرد در آگاهی معنوی خودگرا با تأمل در ذات خویش، به ایراد منولوگ معنوی برای حل بحران‌های روحی روانی خویش می‌پردازد و با استمداد از پاره‌ای فعالیت‌ها و البته تمسک به برخی امور و ابژه‌هایی که درکی کاملاً درونی و خودبنیادی از آنان ارائه می‌دهد، می‌کوشد تا از توانایی‌های ذاتی و حالات و قابلیت‌های خویش آگاه شود. این آگاهی که به شکل متعالی پنداشته می‌شود، متضمن غلبه بر دل‌نگرانی‌های خود، احساس رضایتمندی از خویش، شعور و شغف درونی و مهربانی با خود، سپس دیگران و هموعی با آنان و... است.

در این تجربه، آگاهی از امور کاملاً سوژکتیو است و مبنا بر این است که دیگر هیچ دین، مذهب، اتوریته و کتاب و آموزه مقدسی ما را به چنین تجربه‌ای نمی‌رسانند. معنای خود هر فرد، آگاهی سراسر ذاتی و درونی است و لازمه مواجهه بی‌واسطه با ذات خویش، تنها اتخاذ یک رویکرد درون‌گرا و خودبنیان است. تنها تجربه سوژکتیو توان افزایش معرفت فرد را دارد و با چنین تجربه‌ای احساس امنیت و تعالی فراهم می‌شود. در این بینش معنوی، ویژگی‌های الوهیت غایب می‌شود و یکسره به خصلت‌های وجودی فرد به امید متبلورساختن قدرت‌های درونی اتکا می‌شود. اگر بعضاً یادی از خدا به میان آید، تنها مفهومی ساخته، پرداخته و تشخیص‌یافته در ذهن آدمی است؛ یعنی خدا به‌مثابه محصول من. ولف بر این باور بود که شاید علت محبوبیت مدیتریشن در میان جویندگان معاصر، استقلال آشکار آن از اعتقادات خداپرستانه و باورهای مذهبی باشد و نیز شاید به همین سبب، پژوهش درباره مدیتریشن، کاربردی‌ترین روش تجربی در روان‌شناسی دین شده است (ولف، ۱۳۸۶: ۲۶۰).

۷. نتیجه

تجربه معنوی خودگرا، تلاش انسان‌گرایانه به امید جذب لذت تجربه‌های دینی عرفانی است. حرکتی که در راستای

پی‌نوشت‌ها

۱- در اینجا مرادم از دین و به‌طور کلی، در فضای فرهنگی غرب مشخصاً مسیحیت است و با نگاهی فراخ‌تر ادیان توحیدی.

۲- واضح است که تجربه در کاربرد عرفی و فلسفی به معنای تحصیل مطالبی با آزمون و به امتحان‌گذاران به‌کار می‌رود و همچنین به معنای احساس، به‌مثابه اولین مرحله ادراک انسانی.

۳- هرچند که به وجود شباهت‌هایی میان این دو اشاره دارد؛ برای مثال نگاه کنید به:

Margaret Wills, *Connection, action and hope*, in *Journals: Religious Health*, vol 46. P: 423-436.

4- See: M Murphy, *Golf in the Kingdom*, new York: penguin books. 1972.

۵- نمونه‌های کلاسیک یوگا حول شش مدل بیان می‌شود:

۱. متره یوگا Mantra Yoga (متمرکز بر اذکار، اصوات برای تمرکز فرد برای تعالی فکری خویش)؛ ۲. کرما یوگا Karma Yoga (متمرکز بر رهایی گذشته و آینده و زندگی هم‌زمان با سکوت و آرامش در زمان حال)؛ ۳. بهکتی یوگا Bhakti Yoga (متمرکز بر تأمل و تفکر بر خدا)؛ ۴. کندالینی یوگا Kundalini Yoga (متمرکز بر تحریک کندالینی برای فعال‌کردن چاکراها)؛ ۵. راجه یوگا Raja Yoga (متمرکز بر کنترل و نظم‌دهنده ذهن برای کسب آگاهی)؛ ۶. یوگا پتنجلی Patangli Yoga (متمرکز بر تعدادی از مراحل تلفیقی). مورد اخیر، معروف‌ترین، سنتی‌ترین و متداول‌ترین روش یوگا در جهان به حساب می‌آید. نگاه کنید به: یوگا سوتره‌های پتنجلی، سوامی ساتیاناند، ۱۳۸۰.

۶- تاریخ جامعه ادیان، ۱۳۸۲: ۲۷۰؛ معرفی مکاتب فلسفی هند، ۱۳۸۴: ۵۶۳؛ یوگا سوتره‌های پتنجلی، ۱۳۸۰: ۲۹.

۷- نگاه کنید به: تاریخ جامعه ادیان: ۲۶۹؛ دم‌گستری در یوگا: ۸؛ معرفی مکتب‌های فلسفی هند: ۵۴۸ و ...

۸- برای تفصیل نگاه کنید به: «درک یوگا از راه شناخت بدن» اثر سولوچانا تلنگ و «کندالینی یوگا؛ اسرار تن آدمی»

کسب تجربه‌ای همگون با تجربه‌های دینی عرفانی رقم می‌خورد؛ حال آنکه به‌لحاظ ماهیت در تقابل با آن قرار می‌گیرد و گونه‌ای متفاوت و ناهمگون به‌شمار می‌رود. این نحوه از تجربه محصول لذت‌جویی و ناشی از مشکلات وجودی انسان معاصر است و بر بنیاد بینش مدرنیته و با تمرکز بر یوگا و مدیتیشن رقم می‌خورد و حائز دو نکته مهم است: نخست، معنای جدید ارائه‌شده از واژه معنوی در قرن بیستم به‌مثابه معنویت توأم در جهان‌بودن است که در مسیر کشف راه معنا، تعالی‌بخشیدن خویشتن و تمامیت‌یافتن ابعاد ناشناخته خود می‌کوشد. دوم، ماهیت یکسره خودبنیان این آگاهی است. به این معنا که ضرورت التفات و تلاش برای تجربه آن توسط فردفرد انسانی، یکسره برآمده از چارچوب ذهنی او است و اینکه فرد تجربه‌کننده، آگاهی را مبتنی بر امپالش فهم و تفسیر می‌کند و متأثر از آن عمل می‌کند.

خاستگاه این تجربه در نیازهای عملی نهفته است و در پی بروز بحران‌های مدرنیته و رویکرد انسان‌گرایانه در باب مسائل هویتی و معضل بی‌معنایی و ظهور پاره‌ای مشکلات روان‌شناسانه سر برآورده است. تجربه معنوی خودگرا به‌مثابه نتیجه نظری تأمل در باب کوشش انسان‌گرایی برای جذب لذت و بصیرت تجربه دینی است؛ آگاهی معنوی که بسان کیفیتی روانی با تأملات درون‌نگر و واکاوی ابعاد روحی شخص رقم می‌خورد و به شکل ملموس در قالب برخی آداب و حرکات خاص ظهور می‌کند. ظهور این تجربه با انجام تمرین‌های یوگا و مدیتیشن، فارغ از التفات به مبانی و مبادی سنتی آن و تنها به‌منظور استفاده ابزاری و در راستای کسب تجربه درون‌نگری و تأمل درونی، کسب احساس تمامیت‌یافتن خویش، رشد و ارتقاء ابعاد وجودی فرد، کسب نیروی درونی، پویاشدن در زندگی - خودپویایی -، کسب احساس مقدس‌بودن، شادابی جسمی و روحی، تحصیل آرامش و... است. این ماهیت نگاه انسان‌گرایانه به تعالیم سنتی، در باب تجربه دینی است که در عمل به ظهور «تجربه معنوی خودگرا» منجر شده است.

اثر ساتیاناندا ساراسواتی. حتی مدیتیشن که مرحله هفتم از دستورالعمل‌های هشتگانه یُگه است، فعالیت مغزی مرتبط با کسب آگاهی و هوشیاری معنا می‌شود: نگاه کنید به «مدیتیشن؛ طریقت باطنی» اثر ناثومی هامفری، ص ۴۷.

۹- نمود این تجربه شخصی، هم‌زمان با بروز حالات بدنی و ذهنی در فرد ظاهر می‌شود. حالات ذهنی نظیر سبکی روان، ایجاد احساس عشق و مهرورزی، آرامش فکر، فرار از آشفتگی‌ها و پراکندگی‌ها... و حالات جسمی همانند: خلسه، شل شدن عضلات، کاهش فشار خون. نگاه کنید به: سوامی ساراسواتی، هاتا یُگه، فصل یُگه و درمان.

۱۰- اشاره به کوگیتو دکارت، یعنی همان شعار می‌اندیشم، پس هستم (Cogito ergo sum) که آغازگر مسیر معرفت‌شناسی انسان‌گرایانه شد. او برای توجیه نظام فلسفی خود از لفظ خداوند نیز استفاده می‌کند. در واقع، علاقه دکارت به خدا نه برای خدا، بلکه برای وجود جهان بود. خدا به‌طور مصنوعی به صحنه آورده می‌شود تا تضمینی برای حقانیت نظریات انسان‌گرایانه در باب جهان باشد و نه چیز دیگر. روایت شده که اسقف اعظم، ویلیام تمپل در هنگام تفکر از خود پرسید: فاجعه‌بارترین زمان در تاریخ اروپا کدام بوده است؟ او درنهایت به پرسش خویش چنین پاسخ گفت: وقتی که دکارت در اتاقی که با بخاری گرم شده بود، خودش را محبوس کرد و سرانجام به کوگیتو رسید (براون، ۱۳۷۵: ۴۸).

۱۱- ناظر به انقلاب کوپرنیکی (Copernican revolution) کانت. این نظریه مستلزم آن است که محور شناخت، تنها فاعلِ مدرک است و لازمه این شناخت، تطابق اعیان با ذهن است و نه برعکس؛ چنانچه تا قبل از آن چنین فرض می‌شد که تمامی معرفت آدمی باید مطابق با متعلقات او باشد؛ معرفتی که یقینی، ضروری، کلی و عینی است؛ اما انقلاب معرفت‌شناسانه کانت مستلزم انکار متافیزیک بود؛ چنانچه اتین ژیلسون می‌گوید: «کانت به این نتیجه می‌رسد که روش صحیح متافیزیک، در اساس همان روشی است که نیوتن در علوم

طبیعی به کار برده و به نتایج چشم‌گیری نیز نائل شده است. او در همان روز و دقیقه‌ای که این عبارات ساده را می‌نوشت از خط مرگی عبور می‌کرد که در ورای آن، بیابان خشکی بود و هیچ مابعدالطبیعه‌ای نمی‌توانست در آن زیست کند. یک علم با معیاری جدید به‌عنوان قاضی عالی‌رتبه برای قضاوت درباره فلسفه تعیین شده بود؛ اما همان‌طور که مابعدالطبیعه با برهان ریاضی اثبات‌پذیر نیست با برهان فیزیکی نیز اثبات‌پذیر نخواهد بود. از روی شرف و وجدان حکم قاضی جدید، ناگزیر محکومیت فلسفه بود. به‌نظر کانت، آنچه وجود واقعی دارد، در زمان و مکان خاصی است؛ اما او نمی‌دانست که این گفتار متضمن انکار متافیزیک است» (ژیلسون، ۱۳۷۷: ۲۱۳).

منابع

- ۱- ولف، دیوید، (۱۳۸۶)، روان‌شناسی دین، محمد دهقان، تهران، رشد.
- ۲- ساتیاناندا، (۱۳۸۰)، یوگا سوتره‌های پتنجلی، جلال موسوی نسب، تهران، فراروان.
- ۳- ناس، جان‌بایر، (۱۳۸۲)، تاریخ جامعه ادیان، علی‌اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۴- چاترجی، ساتیش‌چاندرا و موهانداتا دریندرا، (۱۳۸۴)، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز ادیان و مذاهب.
- ۵- ردفیلد، جیمز، (۱۳۷۷)، بینش مینوی، حسن فتحی، تهران، فکر روز.
- ۶- کمپبل، ریچموند، (۱۳۸۰)، خودگروی، امیر خواص، مجموعه مقالات فلسفه اخلاق، ویراسته لارنس بکر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۷- پالمر، مایکل، (۱۳۸۵)، مسائل اخلاقی، علیرضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۸- تلنگ، سولوچانا، (۱۳۸۲)، درک یوگا از راه شناخت بدن، هما اروندیان و دیگران، تهران، مثلث.

postmodernity. london & new York: yale University Press.

۹- هامفری، نائومی، (۱۳۸۵)، مدیتیشن؛ طریقت باطنی، رضا جمالیان، تهران، درسا.

۱۰- مورتی، کریشنا، (۱۳۸۲)، مدیتیشن، حبیب‌الله صیقلی، تهران، میترا.

۱۱- اشو، (۱۳۸۵)، مراقبه، هنر شور و سرمستی، مجید پزشکی، اصفهان، هودین.

۱۲- اشو، (۱۳۸۲)، الماس‌های اشو، مرجان فرجی، تهران، فردوس.

۱۳- یوگاناندا، پاراماهاانسا، (۱۳۸۰)، انسان در جست‌وجوی جاودانگی، توران‌دخت تمدن، تهران، تعالیم حق.

۱۴- براون، کالین، (۱۳۷۵)، فلسفه و ایمان مسیحی، طاطه وس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

۱۵- ژیلسون، اتین، (۱۳۷۷)، نقد تفکر فلسفی غرب، بابک احمدی، تهران، حکمت.

16- Ronald, Hepburn .(1963). **A Critique of Humanist Theology**, in: *Objections to Humanism*. Edited by H.J. Blackham. London.

17- Gerry, C Heard .(1985). **Mystical and ethical Experience**. Mercer University Press.

18- Davis, Caroline .(1999). **The Evidential Force of Religious Experience**. Oxford University Press.

19- Principe, Walter .(1983). **toward defining Spirituality**. in *Journals: Studies in Religion/Sciences Religieuses*. June 12, vol 12. p: 127-141.

20- Roof, Wade .(1993). **a Generation of seeker: the Spiritual Journals of the baby boom Generation**. San Francisco: Harpercollins

21- Wills, Margaret .(2007). **Connection, action and hope**. an invitation to reclaim the spiritual in health care. in *Journals: Religious Health*. vol 46. P: 423-436.

22- Schrag Calvin .(1997). **the self after**

A Quranic-Mystical Definition of the Term “Ahadiat”

Mahdi Motia*
Somayeh Naderi**

Abstract

The aim of this study was to find a Quranic-mystical definition for “Ahadiat” (oneness). For the Quranic part, it focuses on Tohid Sura, as the one that informs of the notion of Ahadiat, which is at the apex of monotheism. This information comes in an impossibly simple form through a negative structure different from usual demonstrations. Mysticism is a practice whose fundamentals are also monotheistic and is rooted in the Quran. Therefore, this study first follows Quranic implications of “Ahad” (the One) using a semantic approach (i.e. through morphology, associate and succession relations, context) and by analyzing Islamic narrations and interpretations. It then compares the results with definitions in mystical tradition to illustrate the concept’s perceptual space. The Quran and Islamic narrations use negative descriptions for Ahadiat: presence, names and attributes, need, disjunction-based relationships, dissimilarity, similarity, and independence are all detached from this concept. Similarly, in mysticism Ahadiat is a degree detached from presence, names and attributes, divinity, relation, speech, and address. These detachments can be referred back to the detachment of “relation”, as the Sura is an answer to the question of the relationship between God and Being. This denial of relation should be defined together with the concept of “Samadiat” (needlessness), which signifies the closeness of God with Being. However, even “closeness” is unexpressive of the nature of this connection; it is so close that there remains absolutely no space for “otherness” or “independence”. This is why “relation” is detached from Ahadiat. The oneness of God with its creation has also been uncovered by pantheistic mysticism through the theory of manifestation. But, are Ahadiat and “unity of God and creation” really understandable? Ahadiat is, indeed, understandable, although it is used in an indefinite form. God (Allah) is both “Ahad” (the One) and “Samad” (needless); thus, it is as if the goal of being is oneness. Oneness is accessible, and only in oneness is oneness understood. It is a different type of understanding, totally beyond reason. It is only realized in “unity”. Both the Quran and Mysticism announce the possibility of unity with Ahadiat. This unity is achieved through love. Samadiat implies perfect goodness and something that can be loved, while Ahadiat is a degree beyond Samadiat, and therefore, even a loving relation is unexpressive of it. In Mysticism, Allah has two manifestations: one is a product of the quality of the recipient (the container) – the lover’s manifestation, and one emanates the quality itself – the beloved’s manifestation. Human being is the only creature capable of love of God, and

* Associate Professor of Quran and Hadith sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran

mahdimotia@gmail.com

** M.A. Graduate of Comparative Religions and Mysticism, Tehran university, Tehran, Iran
(Responsible author)

s_naderi90@ut.ac.ir

Received: 11.12.2016

Accepted: 27.05.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

can acquire the capacity to understand Ahadiat through the beloved's manifestations and successive annihilations (unification with the beloved). In a sense, man's existence is transformed in the course of perfection and moving toward the absolute truth: not only God is individualized in man, but also man is completely unified with God. In the latter, there is no bifurcation of the lover and the beloved – all is the beloved. The Muhammadia truth, which is the source of creation and worldly relations, is an example of this unity. It is seen that the Sura begins with "Ghul" (say), and the Prophet "says" about Ahadiat. It is worth mentioning that, this study implicitly shows that mystical knowledge is built on top of Quranic concepts.

Keywords: Ahad, Allah, Samad, Vahed (the Only), relation

Bibliography

- Ibn Babawayh, Muhammad-bin-Ali (1978). *Al-Towhid (Lilsadugh)*. Hashem Hosseini (emend.). Ghom: Teachers Association of the Seminary press.
- Ibn Arabi, Mohiuddin (1948). *Ibn Arabi's Collection of Epistles (Mojalladan), Kitab-ol-Mim val-Vav val-Noon*. Beirut: Dar Ehya Al-Torath Al-Arabi press.
- (1991). *The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam)*. Abol-Alla Afifi (annot.). 3rd ed. Tehran: Alzahra press.
- (1990). *On the Interpretation and Signs of the Quran from Alsheigh Alakbar Muhiuddin Ibn al-Arabi (Rahmah min al-Rahmān fī tafsīr wa-ishārāt al-Qurān)*. Mahmoud-ol-Ghorab (sum.). Damascus.
- (1994). *Alfotuhāt Al-Makiyyah (Osman Yahya)*. Osman Yahya (emend.). Beirut: Dar Ehya Al-Torath Al-Arabi press.
- (2003). *Kitab Al-Marifah*. Muhammad Amin Abu Johar (emend.). Damascus: Dar Al-Takvin Leltebaa va Al-Nashr.
- (n.d.). *Alfotuhāt Al-Makiyyah (four volumes)*. Beirut: Dar Al-Sader.
-; Saeedi, Golbaba (2002). *The Veil of Being*. Tehran: Shafiei Press.
-; Movvahed, Mohammad Ali; Movahhed, Samad (2006). *The Bezels of Wisdom (Translation and Analysis)*. Tehran: Nashre Karnameh.
- Ibn Fata Tabrizi, Hossein (1983). *Sift the Words in the Disclosure of Words*. Najib Mayel Heravi. Tehran: Mowla.
- Ansari, Khajeh Abdollah (1983). *Layers of Sufism (Ansari)*. Mohammad Sorur Molaei (emend.). Tehran: Tous press.
- (1997). *Manazel ol-Saereen*. Ali Shirvani. Ghom: Dar ol-Elm.
- Izutsu, Toshihiko (1981). *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Fereydoun Badreie (trans.). (n.p.): Ghalam.
- (2010). *Sufism and Taoism*. Mohammad Javad Gohari (trans.). Tehran: Rozaneh.
- Ashtiani, Jalal el-Din (1987). Interpretation of Tohid Sura. *Literary Studies*. No. 76-77. p. 53-130.
- (1991). *Explanation of Qeisari's Introduction to the Bezels of Wisdom*. Tehran: Amir Kabir Press.
- Alousi, Seyyed Mahmoud (1995). *The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Quran*. Ali Abdolbari Attiyeh (emend.). Beirut: Dar ol-Kotob ol-Elmiyah.
- Baghli, Rouzbehan (1995). *Shathiyat*. Henry Corbin (emend.). Tehran: Tamouri Press.
- (2008). *Interpretation of Statements in the Facts of the Quran (Arayes al-Bayan Fi Haghayegh Al- Quran)*. Ahmad Fardi Al-Mazidi (emend.). Beirut: Dar ol-Kotob ol-Elmiyah.

- Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein (2005). *Allahology*. Mashhad: Allameh Tabatabaei Press.
- Tehrani, Sheigh Agha Bozorg (1988). *The Pretext for the Shiites (al-Dharī'ah ilā taṣānīf al-Shī'ah)*. Ghom: Esmaeelian of Ghom, Tehran: Eslamiyeh Library.
- Hafez, Shams ol-Din Mohammad (2002). *The Divan of Hafez*. Ghom: Armaghane Touba Press.
- Haddadi, Ameneh (2010). *Hypertext Sense of Verses of the Quran*. Mahdi motia', Fatemeh Sadat Tahami (Master's Thesis in Studies in the Quran and Hadith). Kharazmi University, Tehran, Iran.
- Haghi Barusuy, Esmaeel (n.d.). *Interpretation on Rouh ol-Bayan*. Beirut: Dar ol-Fekr.
- Khatib, Abd ol-Karim (n.d.). *A Quranic Interpretation of the Quran*. (n.p.).
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad (1992). *Vocabulary in the Strange Quran*. Safvan Adnan Davodi (emend.). Damascus, Beirut: Dar ol-Elm Al-Dar ol-Shamiah.
- Rahimian, Saeed (1997). *Manifestation in Mysticism*. Ghom: Islamic Propagation Office Publishing Center.
- Razi, Mohammad bin Hossein (1994). *Nahjolbalaghah (Lelsobhi Saleh)*. Feiz ol-Islam (emend.). Ghom: Hejrat.
- Zarrinkoob, Abdolhossein (1997). *Investigations in Sufism*. Tehran: Amir Kabir.
- Zeiour, Ali (1979). *Sufi Interpretation in the Qur'an in Sadigh's View*. Beirut: Dar Al-Andelos.
- Sajjadi, Seyyed Ja'far (2000). *A Dictionary of Mystic Words and Expressions*. Tehran: Tahoury Publications.
- Salma, Abou Abdolrrahman Mohammad bin Hossein (1990). *A Collection of Works by Salma*. Tehran: Nashre Daneshgahi.
- am'ani, Ahmad (2005). *Rouh ol-Arwah Fi Sharhe Asma' Al-Molk ol-Fattah*. Najib Mayel Heravi (emend.). Tehran: Elmi Farhangi Press.
- Shafei, Mohammad bin Edris (1994). *Alrresalah*. Beirut: Dar ol-Kotob ol-Arabia.
- Shaygan, Daryoosh (1974). *Henry Corbin: Horizons of Spiritual Thought in Iranian Islam*. Bagher Parham (trans.). Tehran: Forouzan Rouz.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1975). *Tafssir Almizan*. Seyyed Mohammad Bagher Mousavi (trans.). Ghom: Eslami Publications Office of Teachers Association of the Seminary.
- Tousi, Mohammad bin Hassan (n.d.). *Al-tebian fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Farahidi, Khalil Ibn Ahmad (1990). *Kitab ol-Ain*. Ghom: Hejrat.
- Fayoumi, Ahmad bin Mohammad (1994). *Al-misbah ol-Monir Fi Gharib ol-Shrah ol-Kabir*. Ghom: Dar ol-Hijrah institute.
- Gharashi, Seyyed Ali Akbar (1992). *A Lexicon of the Quran*. Tehran: Dar ol-Kotob ol-Eslamiah.
- Gheisari, Davood (1996). *Discussions on the Bezels of Wisdom*. Tehran: Elmi Farhangi Press.
- (2002). *Rassaele Gheisari, Resalat ol-Towhid va al-Nabbovah va al-Velayah*. Seyyed Jalal ol-din Ashtiani (annot. & appen.). Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Kashani, Abdorrazagh (1991). *Discussions on Bezels of Wisdom*. Ghom: Bidar Press.
- (2005). *Lataef ol-A'lam fi Esharate Ahl el-Elham*. Ahmad Abdorrahim Al-Sayeh, Towfigh ala Vahbah, Amer Al-Najjar (emend.). Cairo: Maktabata al-Thaghafah al-Diniyah.

- (2005). *Estelahat ol-Sufiah*. Assem Ebrahim Al-Kiali Al-Hosseini Al-Shazeli Al-Darghavi. Beirut: Dar ol-Kotob ol-Elmiah.
- (2001). *Interpretation of Ibn Arabi*. Samir Mostafa Rabab (emend.). Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Kashefi Sabzevari, Hossein bin Ali (1990). *Mavahib Alayh*. Seyyed Mohammad Reza Jalali Naeini. Tehran: Eghbal Publication Organization.
- Gonabadi, Soltan Mahmoud (1993). *Bayan al-Saadah fi Maghamat al-Ebadah*. Razakhani, Heshmatollah Riazi. Tehran: Payame Noor University Press.
- Goharein, Seyyed Sadegh (1989). *Description of Sufism terms*. Tehran: Zavvar Press.
- Lesani Fesharaki, Mohammad Ali (1988). *Ekhlas Sureh*. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. 7.3020.
- Mobarak, Zakki (1954). *Islamic Mysticism in Literature and Ethics*. Egypt: Dar ol-Kotob ol-Arabiah.
- Majlesi, Mohammad Bagher bin Mohammad Taghi (1983). *Behar ol-Anvar*. Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Mostamalli Bokhari, Esmaeel (1984). *Sharh ol-Taarrof Lemazhab el-Tasavvof*. Mohammad Roshan. Tehran: Asatir Press.
- Mostafavi, Hassan (1981). *Inquiry into the words of the Holy Quran*. Tehran: Bongahe Tarjomeh va Nashre Ketab.
- Motahhari, Morteza (1990). *Philosophy of History*. Tehran: Sadra.
- Motia, Mahdi (2003). The Quran and the Mystic Legacy. In *Proceedings of the Conference on Quran and Cultural Development*. Tehran (pp. 147-176).
- Motia, Mahdi (2009). An Introduction to Using Semantic Methods in Quranic Studies. *Religious Studies*. No. 18. p. 105-132.
- (2012). *Meaning of Beauty in the Qur'an*. Tehran: Emam Sadegh University Press.
- Mousavi, Seyyed Reza (2013). *Intimate Words from the Lover... (2)*. Isfahan: Zekri al-Gholoub.
- (2014). *Midnight Sun*. Isfahan: Zekri al-Gholoub.
- Molavi, Jalaaleddin Mohammad Balkhi (1996). *Masnavi Ma'navi*. Mehdi Azar Yazdi. Tehran: Pajoohesh Press.
- Meibodi, Abolfazl Rashideddin (1992). *Kashf ol-Asrar va Eddat ol-Abrar*. Ali Asghar Hekmat (emend.). Tehran: Amir Kabir.
- Nakhjavani, Ne'matollah bin Mahmoud (1999). *Al-favateh ol-Elahiah va al-Mafateh ol-Gheibia*. Egypt: Dar Rekabi Lelnashr.
- Nwyia, Paul (1994). *Quranic Interpretation and Mystic Language*. Esmaeel Saadat. Tehran: Nashre Daneshgahi.
- Nicholson, Reynold (2003). *Islamic Mysticism and the Relation between Man and God*. Mohammad Reza Shafiei Kadkani (trans.). Tehran: Sokhan.
- Neishabouri, Nezamoddin Hassan bin Mahammad (1996). *Tafssir Gharaeb ol-Qur'an va Raghaeb ol-Forghan*. Beirut: Dar ol-Kotob ol-Elmiyah.

تبیین قرآنی - عرفانی احدیت

مهدی مطیع* - سمیه نادری**

چکیده

احدیت، قله توحید است که سوره توحید این مرتبه را گزارش می‌کند؛ آن هم در ظاهری سهل و ممتنع و ساختاری سلبی که از معرفی‌های اثباتی معمول، متفاوت است. در نوشتار حاضر با روش معناشناختی (واژه‌شناختی، روابط هم‌نشینی، جانشینی و سیاق) و تحلیل روایات و تفاسیر، مفهوم قرآنی احد، واکاوی و سپس با احدیت عرفانی، مقایسه و موازنه و درنهایت، فضای ادراکی آن به تصویر کشیده شده است. توصیفات سلبی از احدیت به شناخت‌پذیر نبودن آن اشاره دارند. خدایی که در وهم و اندیشه و وصف بیاید، نه خدای مطلق که خدای مخلوق در اعتقاد است. همچنین اوصاف سلبی از نسبت بسیار نزدیک ذات با موجودات حکایت دارد؛ نسبتی که حتی تعبیر نزدیک نیز برای آن نارسا است و جایی برای غیریت و استقلال باقی نمی‌گذارد؛ چنانکه عارفان وحدت وجودی با نظریه تجلی، از راز عینیت حق و خلق پرده برداشته‌اند. احدیت در یگانگی ادراک می‌شود. این یگانگی با تجلیات محبوبی و فنای محب از محبی و ورود او در محبوبی حاصل می‌شود. به نوعی انسان تبدیل وجودی می‌یابد و خدا در انسان فردیت می‌یابد (قرب نوافل) و او در خدا فانی (قرب فرائض) و با خدا یگانه می‌شود.

واژه‌های کلیدی

احد، الله، صمد، واحد، نسبت

mahdimotia@gmail.com

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

s_naderi90@ut.ac.ir

** دانش آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه تهران، تهران، ایران (مسئول مکاتبات)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۶

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۹/۲۱

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه

نوشتار حاضر با محوریت سوره توحید و عرفان به دنبال ارائه مفهوم قرآنی - عرفانی از «احد» است. انتخاب این دو محور به دلیل ویژگی‌های خاص سوره و عرفان بوده است. سوره توحید مرتبه خاصی از توحید را بیان می‌دارد. هم شأن نزول (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۳) و ژرفای معنای آن - ژرفایی به بلندای آخرالزمان (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۹۱) - و هم در برداشتن «احد» و «الصمد» که تنها یک بار در قرآن آمده‌اند، بر معرفی بی‌نظیری از خداوند در این سوره ناظر هست.

عرفان هم به دلیل موضوعش که شناخت خدای متعال و اسماء و صفات اوست (قیصری، ۱۳۸۱: ۷-۵) و هم به لحاظ خاستگاه قرآنی و بالیدن در مکتب ائمه علیهم‌السلام (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۳۱-۲۷؛ زیعور، ۱۹۷۹م: ۱۲۳، ۶۷ و ۱۱۵-۱۱۰؛ نوینا، ۱۳۷۳: ۸؛ مبارک، ۱۹۵۴م: ۶۹ و ۲/۶۳؛ مطهری، ۱۳۶۹: ۱/۲۴۴؛ زرین کوب، ۱۳۷۶: ۵۲؛ مطیع، ۱۳۸۲: ۱۵۴) و هم از حیث مبنا و آرمان توحیدی (سلمی، ۱۳۶۹: ۱/۳۰؛ انصاری، ۱۴۱۷: ۱۴۵-۱۴۱؛ نیکلسون، ۱۳۸۲: ۳۰-۲۸) محور دوم این پژوهش است. معنای لغوی احد و تفاوت‌هایش با واحد، نکره‌بودن و هم‌نشینی آن با غیب هویت نشان می‌دهد احدیت غیرقابل دستیابی و شناخت است؛ اما بررسی‌های دقیق‌تر سوره و تطبیق با عرفان آشکار می‌کند این مرتبه ادراک‌شدنی است؛ ادراکی متفاوت و از سنخی دیگر.

بیان مسئله

پژوهش به دنبال رمزگشایی از مفهوم احدیت و به تصویر کشیدن فضای ادراکی آن است و در پی پاسخ به سوالات زیر است:

احدیت در قرآن چگونه تبیین شده است.

عرفان چه تبیینی از احدیت دارد.

احدیت چگونه درک می‌شود.

روش

ابتدا با استفاده از بررسی‌های معناشناختی نظیر

واژه‌شناسی، سیاق، روابط هم‌نشینی و جانشینی و همچنین تحلیل روایات و تفاسیر مفهوم قرآنی احد به دست می‌آید. سپس تبیین قرآنی با گزارش عرفان از احدیت، موازنه و درنهایت با تلفیق یافته‌های قرآنی و عرفانی، فضای ادراکی آن ترسیم می‌شود.

معناشناسی روشی است که با مطالعه علمی متن به دنبال کشف معنا و مقصود گوینده (مؤلف) است و در آن متن به مثابه اثر نگریسته می‌شود؛ برخلاف مطالعات هرمنوتیکی که در آن، متن به مثابه متن فرض می‌شود و فهم مخاطب، محور است، نه مراد مؤلف (مطیع، ۱۳۸۸: ۱۰۶). این مطالعه در دو نوع بررسی جزئی‌نگر و کلی‌نگر، مؤلفه‌های معنایی واژگان را کشف می‌کند و شخصیت واژه را به تصویر می‌کشد.^۱

۱. احد در قرآن

۱-۱. احد

۱-۱-۱. احد در لغت و اصطلاح

واحد و احد، هر دو از «وحد» هستند؛ اما با هم تفاوت‌هایی دارند: احد از اعداد نیست و در موضع نفی به کار می‌رود؛ ولی واحد اول اعداد است و کاربردش در موضع اثبات؛ برخلاف واحد، احد اضافه‌پذیر نیست (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳/۴۴۸ و ۳/۷۰) و وصف است و در جمله مثبت، تنها برای خدا به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۷-۶۶/۱؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱/۳۴). در اصطلاح قرآنی، مرتبه توحید ذات و معادل هویت است که صفات از او نفی می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۶/۲۷۹).

۱-۱-۲. احد در روایات

آنچه از روایات برمی‌آید در موارد زیر دسته‌بندی می‌شود که البته همگی بر هم مترتب‌اند و از یکی دیگری نتیجه‌گیری می‌شود:

^۱ . ن. ک. حسینی، اعظم‌السادات؛ مطیع، مهدی (۱۳۹۲). «پیشنهاد الگویی بر متناسب‌سازی روش‌های معناشناسی در مطالعات قرآنی»، کاوشی در پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن کریم. ش ۳. ۱۸۳-۱۰۸.

البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۰-۳۹). این نفی به معنای این نیست که ذات کمال ندارد؛ بلکه به معنای عینیت صفات با ذات است. زائد دانستن صفات بر ذات، منافی با توحید حقیقی است؛ زیرا هم مستلزم فقدان کمال ذات است و هم مستلزم احتیاج و ترکیب در آن و نوعی شرک و دوگانگی است. زائد دانستن صفات بر ذات، حدوث صفات خدا را به دنبال دارد؛ با اینکه اوصاف و اسماء حق متصف به قدم و ازلیت هستند؛ چنانکه در روایات نیز آمده است: «كَائِنْ لَا عَنْ حَدَثٍ مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ فَأَعْلَىٰ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلْفَ بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنظُورٌ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِقَفْدِهِ»^۶ (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۰؛ آشتیانی، ۱۳۶۶: ۸۸-۸۷). بنابراین احد اشاره به ذات است، بدون اعتبار هیچ کثرتی (چه کثرت نسبی و چه کثرت وجودی)، حتی کثرت صفات. همه اعتبارات در احادیث ساقط می‌شوند.

۱-۳. احد در تفاسیر:

بسیاری از تفسیرهای ذیل احد با روایات هم‌پوشانی دارند که از ذکر مجدد آنها خودداری می‌شود:

۱. **نفی صفات:** احادیث مرتبه‌ای است متقدم بر واحدیت. در واحدیت کثرت اعتباری صفات لحاظ

است و هر موصوفی گواهی می‌دهد غیر از صفت است. پس کسی که خدا را با صفت مخلوقات تعریف کند، او را به چیزی نزدیک کرده و با نزدیک کردن خدا به چیزی، دو خدا مطرح شده و با طرح شدن دو خدا، اجزایی برای او تصور کرده و با تصور اجزا برای خدا، او را نشناخته است؛ و کسی که خدا را شناسد، به سوی او اشاره می‌کند و هرکس به سوی خدا اشاره کند، او را محدود کرده و به شمارش آورده است...

^۶. در صورتی که خدا همواره بوده و از چیزی به وجود نیامده است. با همه چیز هست، نه اینکه همنشین آنان باشد و با همه چیز فرق دارد، نه اینکه از آنان جدا و بیگانه باشد. انجام‌دهنده همه کارهاست، بدون حرکت و ابزار و وسیله. بیناست حتی در آن هنگام که پدیده‌ای وجود نداشت. یگانه و تنهاست؛ زیرا کسی نبوده است تا با او انس گیرد و یا از فقدانش وحشت کند.

۱. **نفی عدد و نفی هرگونه کثرت و شوائب آن:** «مَا لَا ثَانِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ ... لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا لَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۸۴-۸۳) «هُوَ عَزَّوَجَلَّ مُنْتَبِتٌ مَوْجُودٌ لَا مُبْطَلٌ وَلَا مَعْدُودٌ»^۲ (همان، ۱۴۰: ۱۴۰) «أَحَدٌ لَا يَتَأَوَّلُ عَدَدٌ» (همان: ۳۷)؛ «وَاحِدٌ لَا مِنْ عَدَدٍ»^۳ (همان: ۷۰). یعنی وقتی احد گفته می‌شود، دیگر سخن از یک، دو و... و امکان تقسیم و ترکیب ذهنی و عینی نیست.

۲. **نفی مقایسه:** «الْأَحَدُ الْفَرْدُ الْمَتَفَرِّدُ... تَفَرَّدَ بِالْوَحْدَةِ بَلَا ضِدٍّ وَلَا شَكْلٍ وَلَا مِثْلٍ وَلَا نِدٍ»^۴ (همان: ۹۰) احد، ضد - همجنس، اما متفاوت در صفات (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق: ۱/۵۰۳)، شکل - کیفیت یکسان و مخالف در جنس (همان: ۱/۴۶۲) و کمیت همسان (۱/۷۵۹)، مثل - شباهت عام از هر جهت (همان: ۱/۷۵۸-۷۵۹) و ند - مشترک در ذات (همان: ۱/۷۹۶) - ندارد؛ بنابراین مقایسه‌پذیر نیست؛ زیرا همتایی، چه در ذات و چه در صفات ندارد و اصلاً چیزی نیست که هم‌تراز با او قرار بگیرد تا مقایسه امکان‌پذیر باشد. پس آنچه که هست چیست.

۳. **نفی صفات:** در وحدت احدی، حتی صفات نیز نفی می‌شوند: «كَمَالٌ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّاهُ وَ مَنْ حَدَّاهُ فَقَدْ عَدَّاهُ...»^۵ (نهج

^۱. وحدت احدی، وحدت عددی نیست؛ چون دومی برایش متصور نیست و در عین و ذهن هم تقسیم نمی‌پذیرد.

^۲. خداوند عزوجل ثابت و موجود است، نه باطل و معدود.

^۳. یکی است؛ اما نه یگانگی عددی.

^۴. احد یگانه یگانه‌کننده است... به وحدتی بدون ضد و شکل و مانند و نظیر یگانه شده است.

^۵. کمال توحید او، اخلاص او و جداکردن خدا از صفات مخلوقات، کمال اخلاص است؛ زیرا هر صفتی نشان می‌دهد غیر از موصوف

می‌شود؛ اما در احدیت حتی چنین کثرتی هم نیست (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ۲/۴۶۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۰/۶۶۱؛ گنابادی، ۱۳۷۲: ۱۴/۶۵۵؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۰/۵۳۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۵۰۹). پس احد فراتر از وصف است.

۲. نفی نسبت و نفی معروفیت: برخلاف تعریف الصمد، احد نکره است و معرفت به حد او نمی‌رسد. معروفیت صمد، مدلول قیام، استناد و اتکای موجودات در همه نیازها به اوست: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵) «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن، ۲۹)؛ اما احدیت آنجاست که هر کثرت و نسبتی منتفی است، حتی کثرت استناد موجودات به او (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۵۱۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۵۹۶؛ بروسوی، بی‌تا: ۱۰/۵۳۸). وحدت احدی، ازلی و ابدی است و به بود و نبود موجودات وابسته نیست. پس در این وحدت، موجودی غیر از او نمی‌تواند تصور شود. (نخجوانی، ۱۹۹۹م: ۵۳۸-۵۳۷). نکره‌بودن احد، با هم‌نشینی آن با الله نیز منطبق هست؛ زیرا الله هم به لحاظ لغوی و هم به استناد روایات، ملازم حیرت است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۲ق: ۸۳-۸۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۷۰-۱۳/۴۶۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۳۴): «اللَّهُ أَحَدٌ أَيْ الْمَعْبُودُ الَّذِي يَأْلَهُ الْخَلْقُ عَنْ إِدْرَاكِهِ وَالْإِحَاطَةِ بِكَيْفِيَّتِهِ فَرْدٌ بِالْهَيْئَةِ مُتَعَالٍ عَنْ صِفَاتِ خَلْقِهِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۰).

۳. یگانه و یگانه‌کننده: تکرار الله در الله الصمد، بر ملازمه صمدیت و احدیت با یکدیگر ناظر است (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۵۱۳-۱۵/۵۱۲). چنانچه خواهد آمد یکی از معانی صمد، مقصد و مسمود است؛ بنابراین احدیت

مقصد هستی است. به عبارتی، احد هم یگانه است، هم یگانه‌کننده. همان‌طور که در روایت «الْأَحَدُ الْقَرْدُ الْمُتَفَرِّدُ» نیز الْمُتَفَرِّد اسم فاعل از باب تَفَعُّل است که برای اثرپذیری به کار می‌رود. امر «قل» در ابتدای سوره نیز نشان‌دهنده این است که این یگانگی امکان‌پذیر است.

۱-۱-۴. احد در سیاق سوره:

سیاق یا بافت، یکی از شناخته‌شده‌ترین ابزارهای درک معناست. در این روش معنا با توجه به مراد و هدف گوینده و ساختاری به دست می‌آید که اجزای متن در آن نظام یافته‌اند (شافعی، ۱۴۱۴ق: ۵۸؛ ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۴۴). ساختار سهل ممتنع سوره توحید وجود معنایی و رای معنای ظاهری را حکایت می‌کند؛ زیرا اگر مقصود از معانی آیات، تنها معنای ظاهری آنها بود، در آن صورت درکشان آن‌قدر سخت نبود که گفته شود متعمقین آخرازمان به فهمش قادر خواهند بود (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۹۱)؛ حتی ترجمه و سیاق آیه اول آن هم از ویژگی سهل ممتنع بودن خارج نیست: «بگو، او خدا یکی است»؛ یا بار معنایی «صمد» آن‌قدر زیاد بوده است که برخی مفسران تنها به تفسیر آیه دوم اکتفا کرده‌اند؛ مانند ابن‌همام صنعانی (لسانی، ۱۳۶۷: ۷/۳۰۲) و شیخ علی حنین اصفهانی (آقابزرگ، ۱۴۰۸ق: ۴/۳۳۶ و ۴/۳۴۹). نظرات مختلف درباره ساختار نحوی سوره (گنابادی، ۱۳۷۲: ۶۵۶-۱۴/۶۵۵) هم از پیچیدگی سوره حکایت دارد.

این سوره در پاسخ به سؤال از نسب و صفت پروردگار نازل شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۳) و با «قل» آغاز می‌شود. درخور توجه است که در این سوره و دیگر سوره‌هایی که با قل آغاز می‌شوند برخلاف نقل‌قول‌های معمول، کلمه قل نیز تکرار شده است که این نشانه‌ای بر یگانگی پیامبر با خدا در هنگام وحی است؛ به ویژه که این سوره از توحید احدی نیز سخن می‌گوید و همان‌طور که در ادامه خواهد آمد ناظر بر یگانگی خلق و حق است.

شایان ذکر است که به اشاره روایت آیات سوره مفسر یکدیگرند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۱)؛ گویی این یگانگی در

^۱. ای مردم، شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز ستوده است.

^۲. هر که در آسمان‌ها و زمین است، از او درخواست می‌کند. هر زمان، او در کاری است.

^۳. خدا احد است؛ یعنی معبودی که خلق از ادراک و احاطه به کیفیت او در تحیرند؛ چون او در الهیتش بی‌نظیر است و متعال از صفات خلق.

انحصار عبادت برای او؛ إله (بر وزن فعال به معنی مفعول، یعنی معبود)؛ لاه یلوه لیاها (احتجاب)؛ ألهت (سکونت و اطمینان) (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۷۰-۴۶۷/۱۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۳-۸۲). بنابراین ریشه‌ها نیز ناظر بر حب و لوازم آن هستند. چون الله محور کانونی سوره هست، به یاد داشتن مؤلفه‌های معنایی الله برای فهم دیگر کلیدواژه‌های سوره و رازگشایی از سلب ساری در سوره راه‌گشا است.

۱-۵-۱. هم‌نشین‌های احد:

روابط بینامتنی - که از ارتباط یک واژه با سایر کلمات متن پدید می‌آیند - در کشف مؤلفه‌های معنایی واژه تأثیرگذار هستند. یکی از این روابط هم‌نشینی است. واحدهای زبانی به تنهایی یا در حالت ترکیبی (آمدن با دیگر واژه‌ها) معنای متفاوتی را القا می‌کنند و باید به این روابط برای کشف معنا توجه شود (حدادی، ۱۳۸۹: ۷۲). هو و الله از هم‌نشین‌های احد هستند که در ادامه بررسی شده‌اند.

۱-۵-۱. هو:

هو مرکب از «هـ» و «واو» و کنایه از اسم مذکر است؛ البته واو زائد است؛ چون در صیغه‌های مثنی و جمع می‌افند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱/۸۵۱). اصطلاحاً هو را برای کسی به کار می‌برند که راهی به سوی او نیست و کسی جز خودش او را نمی‌شناسد و برای غیرخودش مجهول است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۵/۴۸۰).

هو در اینجا برخلاف آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (الحدید، ۳) که هو با اسماء اول و آخر و ظاهر و باطن هم‌نشین شده است، با الله که اسم خاصی در آن مدّ نظر نیست و جمع همه اسماء و صفات است و احد که هر اسم و صفت و نسبتی را نفی می‌کند، قرین شده است. پس گویا دو هویت وجود دارد؛ یکی هویتی که در همه‌جا حاضر است و نسبت می‌گیرد: اول، آخر، ظاهر، باطن... و دیگری هویتی که مطلقاً غیب است و هیچ‌جا حاضر نیست.

۱-۵-۲. الله:

الله از جمعیت برخوردار است و همه اسماء حسنا برای اوست، گویی در موضع مسمی است: قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ

ساختار سوره نیز جریان پیدا کرده و یادآور اصل اندام‌وارگی - تناسب قالب و محتوا - در قرآن کریم^۱ است. گرچه سوره برای بیان نسب و معرفی خدا نازل شده است، شیوه آن از معرفی‌های معمول متفاوت است؛ یعنی به جای قالب اثباتی، ساختار سلبی دارد. چنان‌که «هو» اشاره به غیب ذات است و شناسای کسی جز خودش نمی‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۵/۴۸۰) و سلب نسبت می‌کند، چون حضور در نسبت معنا می‌یابد؛ یا با احد هم‌نشین شده که هم نکره آمده و هم طبق بررسی‌های پیشین به گونه‌ای است که معرفت‌پذیر نیست و هرگونه کثرت و متعاقباً هر نسبتی را نیز نفی می‌کند؛ چون نسبت در کثرت معنا دارد؛ کثرت منسوب، منسوب الیه و نسبت بین آنها. الله الصمد نیز گرچه ظاهراً ساختاری مثبت دارد، از لحاظ معنایی (بی‌نیاز) سلبی است. آیات ۴ و ۳ هم به روشنی ساختار سلبی دارند. بنابراین بافتار سوره نمی‌گوید خدا کیست، بلکه می‌گوید خدا که نیست. این نکته در رازگشایی از مفهوم احدیت باید به کار گرفته شود.

گفته شد کلمات سوره مفسر یکدیگرند؛ از سویی الله نیز دوبار در سوره ذکر شده است و با احد و صمد که تنها یک‌بار در قرآن آمده‌اند هم‌نشین شده است؛ پس گویی تمام سوره درصدد معرفی الله است. الله از ریشه الإله است که برای الله یا هر معبود دیگری گفته می‌شود و مبین الإلهه و الألّهیه و تعلق حب به معبود است. ریشه‌های اشتقاقی گفته شده برای الله نیز بیان‌کننده این تعلق است؛ از جمله: أَلِهٌ يَأْلُهُ إِذَا تَحَيَّرَ (حیرت عقول در او)؛ أَلِهٌ يَأْلُهُ إِلَى (پناه و مفزع)؛ إِلَهٌ وَلَاهُ (اشتیاق و پناه، مانند اشتیاق کودک به مادر)؛ أَلِهٌ فَلَانٌ يَأْلُهُ أَلِلَهُ (عبادت)؛ الإلهه و الألوهه و الألوهیه (عبادت، اله برای تعظیم و

^۱. تناسب قالب و محتوا در حوزه هنر و با عنوان اصل «اندام‌وارگی» مطرح است. برای مطالعه بیشتر به مطیع، مهدی. (۱۳۹۱). معنای زیبایی در قرآن، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق ع: ۲۲ و ۳۶-۳۵؛ و حدادی، آمنه. (۱۳۸۹). حس فرامتن آیات قرآن. دکتر مهدی مطیع؛ دکتر فاطمه سادات تهامی. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت معلم تهران: ۲۹-۳۳ رجوع شود.

ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّهَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (الاسراء، ۱۱۰)، هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ .. لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (الحشر، ۲۴-۲۵)، إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (بقره، ۱۷۳)، وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (نساء، ۲۶) و ...

الله اسمی است که همیشه با ال تعریف همراه است و با «الصمد» قرین شده است که انحصار سندیت الله در هر مقصد و نیازی (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۲۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۹۰؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۱۵۲؛ طوسی، بی تا: ۴۳۱-۴۳۰/۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۶۷۱؛ خطیب، بی تا: ۱۶/۱۴۱۳؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۵۹۶؛ کاشفی، ۱۳۶۹: ۱۳۸۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/۵۱۲؛ حقی بروسوی، بی تا: ۱۰/۵۳۸) از جمله نیاز در وجود را می‌رساند (همان؛ کاشانی، ۱۴۲۲: ۲/۴۶۹) این هم‌نشینی حکایت از معروف بودن الله برای همگان دارد؛ زیرا سندیت او برای همه افتقارها و مقاصد، مستلزم معروف بودن او برای همه است.

هستی سایر اشیاء با هستی الله هویدا می‌شود: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور، ۳۵) (تهران، ۱۴۲۶: ۳۰ و ۲۸-۲۷)؛ بنابراین الله معروف همه است؛ چنان‌که سخن مکلفان در آیه «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنْسَجِدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا»^۱ (فرقان، ۶۰) نشان‌دهنده این است که الله برای خلق شناخته شده‌تر از رحمن است و اگر تظاهر به ناآشنایی با الله شده، از شدت آشنایی بوده است: «وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» (العنکبوت، ۶۱)، همچنان‌که نور از بس پیداست ناپیداست.

معروفیت از قرب ناشی می‌شود؛ قربی که او به اشیاء دارد این است که هستی موجودات از اوست و او حتی نزدیک‌تر از خود فرد به خودش است: «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ

الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ» (الانفال، ۲۴)، «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق، ۱۶)؛ بنابراین الله از جان هم نزدیک‌تر است، نه جان که جانان است.

محوری‌ترین مفهوم حب در قرآن، در ارتباط الله با بنده است که ابتدا از خداوند آغاز می‌شود و بنده در واکنش به آن، خدا را دوست می‌دارد: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (المائدة، ۵۴). هم عشق به الله تعلق می‌گیرد: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (البقره، ۱۶۵) و هم وقتی خدا به عاشقی جلوه می‌کند، الله است: «اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (البقره، ۱۹۵؛ آل عمران، ۱۳۴ و ۱۴۸؛ المائدة، ۱۳ و ۹۳)، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (المائدة، ۴۲؛ الحجرات، ۹؛ الممتحنة، ۸) ...؛ بنابراین الله نقطه عاشقی و معشوقی است و دایره عشق در الله بسته می‌شود.

در نتیجه باید نفی و سلب احد در فضای قرب، جمعیت اسماء حسنا، معروفیت، حیرت و حب معنا شود.

۱-۱-۶. جانشین‌های احد:

جانشینی یکی از روابط بینامتنی است که با جاگذاری واحدهای زبانی حاصل می‌شود و در معنا تفاوت ایجاد می‌کند (حدادی، ۱۳۸۹: ۷۲). انتخاب یک واژه از میان گروهی از واژگان برای جایگزینی، نشان معنادار بودن گزینش است؛ بنابراین بررسی این روابط برای کشف معنا ضروری است.

۱-۱-۶-۱. الصمد:

با مقایسه «الله احد» و «الله الصمد» جانشینی الصمد برای احد آشکار می‌شود؛ بنابراین مفهوم صمدیت نیز بررسی می‌شود.

۱-۱-۶-۱-۱. صمد در لغت:

صخره بلند و جسم بدون جوف را صمد گویند (ابن

^۳. و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حایل می‌شود.

^۴. و ما از شاه‌رگ [او] به او نزدیک‌تریم.

^۵. به زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند.

^۶. کسانی که ایمان آورده‌اند، به خدا محبت بیشتری دارند.

^۷. خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد.

^۱. و چون به آنان گفته شود: «[خدای] رحمان را سجده کنید»، می‌گویند: «رحمان چیست؟ آیا برای چیزی که ما را [بدان] فرمان می‌دهی سجده کنیم؟» و بر رمیدنشان می‌افزاید.

^۲. و اگر از ایشان بپرسی: «چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را [چنین] رام کرده است؟» حتماً خواهند گفت: «الله»؛ پس چگونه [از حق] بازگردانیده می‌شوند.

۹۰). این بی‌نیازی در شناخت او نیز تسری پیدا کرده است و با اثر نیز نمی‌توان او را (مؤثر) شناخت^۳ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۲). گویا این وصف معرف شناخت خاصی از خداوند است که واسطه‌ها و ابزارهای معرفت (حس، وهم و عقل) در آن کارایی ندارد؛ چون آنها مخلوق خدایند.

۳. **ازلیت و ابدیت:** الصمد دائم، ازلی و ابدی است^۴ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۱ و ۹۲) و تغییر ناپذیر^۵ (همان: ۹۰)؛ بنابراین ابزار ادراک او نیز باید ابزاری باشد که ازلیت، ابدیت و جمع میان آن دو را درک کند. از جمع میان تغییرناپذیری و بی‌نیازی او الوهیتش تابع نیازخواهیندگان نیست.

۴. **فرد:** الصمد، یگانه است و بدون ضد و مثل و ند و شریک و کفو^۶ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۰ و ۹۱)؛ بنابراین شناخت او با مقایسه منتفی است. چگونه کسی که بدون

منظور، ۱۴۱۴ق: ۳/۲۵۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۷۸) که اشاره به دست نیافتنی بودن اوست. در اصطلاح نیز صمد در صفات کامل است و بی‌نیاز، دائم و جاودان (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳/۲۵۶ و ۲۵۸). مصمود، مقصد و محل اتکاء است (همان؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۷۷)؛ آن هم در هر امری: «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن، ۲۹) و «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» (فاطر/ ۱۵)، چنان‌که ال‌الصمد، ال‌عهد است: «تنها» مقصد در «همه» امور و «تنها» بی‌نیاز (قرشی، ۱۳۷۱: ۵/۱۵۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۹۲). مافوق صمد کسی نیست و امر او بلامنازع است: (همان، ۳/۲۵۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۷۷) «أَنْتَبَا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت/ ۱۱) (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۱۵۴)؛ بنابراین صمد مقصد و مفرع انحصاری هستی است که بر انحصار بی‌نیازی (بی‌نیازی مطلق) برای او مترتب است.

۱-۱-۶-۲. صمد در روایات:

به دلیل هم‌پوشانی بسیاری از روایات با معانی لغوی صمد، تنها به روایاتی که توضیحی افزون‌تر از مفاهیم لغوی دارند اشاره می‌شود:

۱. **نفی تولید:** گفته شد به اشاره روایات، آیات «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» * و «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (توحید، ۴-۳) تفسیر الله الصمد (توحید، ۲) هستند. در این آیات به روشنی رابطه تولیدی را از خدا نفی می‌کند. تولید، ناظر بر پدیدآمدن چیزی از چیزی است که مستلزم مابینت و مماثلت و استقلال مولد و مولود خواهد بود. بی‌نیازبودن الصمد و نفی تولید نشان‌دهنده وابستگی محض خلق به حق و محو غیریت و فاصله در این وابستگی است.

۲. **بی‌نیاز از اسباب:** او مطلقاً از غیر خودش بی‌نیاز است؛ بنابراین در الوهیتش هم نیاز به ابزار و اسباب ندارد و میان اراده و فعل او فاصله نیست^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۰).

۱. «خواه یا ناخواه بیاید.» آن دو گفتند: «فرمان‌پذیر آمدیم.

۲. «الغنى عن غيره؛ الصمد هو الذى إذا أَرَادَ شَيْئًا قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ وَ الصمد»

۳. «الصمد خمسة أحرف فالف دليل على إتيته وهو قوله عز وجل شهد الله أنه لا إله إلا هو وذلك تنبيه وإشارة إلى الغائب عن ذكره الخواس واللام دليل على إتيته بأنه هو الله والف واللام مدغمان لا يظهران على اللسان ولا يقعان في السمع ولا يظهران في الكتاب دليلان على أن إتيته بلطفه خافية لا تدرك بالحواس ولا تقع في لسان واصف ولا أذن سامع لأن تفسير الإله هو الذى إله الخلق عن ذكر ماهيته وكيفيته بحس أو بوحى لا بل هو مبدع الأوهام وخالق الخواس وإنما يظهر ذلك عند الكتاب دليل على أن الله سبحانه أظهر ربوبيته فى إبداع الخلق وتركيب أرواحهم اللطيفة فى أجسادهم الكيفية فإذا نظر عبده إلى نفسه لم ير روحه كما أن لأم الصمد لا تتبين ولا تدخل فى حاسة من الحواس الخمس فإذا نظر إلى الكتاب ظهر له ما خفى ولطف فمتى تفكر العبد فى ماهية البارئ وكيفيته إله فيه وتخير ولم تحيط فكرته بشيء يتصور له لائه عز وجل خالق الصور فإذا نظر إلى خلقه ثبت له أنه عز وجل خالقهم ومركب أرواحهم فى أجسادهم

۴. «الصمد دائم الذى لم يزل ولا يزال؛ الصمد المتعالى عن الكون والفناء؛ الفساده؛ أنه عز وجل دائم تعالى عن الكون والزوال؛ وأما الميم فدليل على ملكه وأنه الملك الحق لم يزل ولا يزال ولا يزول ملكه؛ وأما الدال فدليل على دوام ملكه وأنه عز وجل دائم تعالى عن الكون والزوال بل هو عز وجل يكون الكائنات الذى كان يتكونه كل كائن

۵. «الصمد الذى لا يوصف بالتغايير

۶. «الذى أبدع الأشياء فخلقها أضداداً وأشكالاً وأزواجاً وتفرّد بالوحدانية بلا ضد ولا شكل ولا مثل ولا ند؛ ولم يكن له كفواً أحد

ضد و مثل و ند است با مقایسه و تمثیل شناخته می‌شود!

۵. **سید مطاع:** صمد آقایی است که امر او بلامنازع اجرا می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۰).^۱ این معنا در کنار آیه «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (یوسف، ۴۰) و مطلوبیت و مقصودیت انحصاری الله (الله الصمد)، ناظر بر اینست که الله معبود بلامنازع در هستی است؛ چنان‌که سوره با امر به قل آغاز شده است و امر خدا ناگزیر اجراءشدنی است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲) و این امر جز قائل شدن به توحید احدی نیست؛ اما چگونه این معنا درک و تبیین می‌شود، درحالی‌که کسانی هستند که ظاهراً الله را نمی‌پرستند، مشرک، بت پرست یا کافر هستند! این معنا با توجه به مقصدبودن الله در هر اراده و نیازی، قابل درک می‌شود؛ یعنی گرچه ظاهراً بت پرستیده می‌شود، این پرستش برای اینست که الله اراده شده است: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ» (الزمر، ۳)

۶. **دست نیافتنی:** از نظر لغوی، صمد حالت انحصاری و سلبی داشت که این حالات در روایات نیز آمده است: ... صمد کسی است که از چیزی انفصال نیافته و چیزی هم از او انفصال نیافته است؛ بلکه انفصال و توالد از ویژگی-های مخلوقات است. او خواب، خطر، هم، حزن، شادی، خوف و رجاء، گرسنگی و تشنگی و ... ندارد؛ زیرا همه اینها به نوعی خروج چیزی از او است... صمد کسی است که نه از چیزی است و نه در چیزی است و نه خارج از چیزی است، بلکه مبدع و خالق اشیا است و اشیا را به قدرت‌ش نشاء داده است و به مشیتش همه اشیا فانی‌اند و به علمش باقی... (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۱). صمد، نه اسم

۱. الصَّمَدُ السَّيِّدُ الْمُطَاعُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ أَمْرٌ وَ نَاه

۲. فرمان جز برای خدا نیست. دستور داده است که جز او را نپرستید.

۳. چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: «باش» پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود.

۴. ما آنها را جز برای اینکه ما را هرچه بیشتر به خدا نزدیک گردانند، نمی‌پرستیم.

است و نه جسم، و نه مثل دارد و نه شبیه، و نه صورت است و نه تمثال، نه حد است و نه حدود، و نه موضع است و نه مکان، و نه چگونه و نه کجا، و نه اینجا و نه آنجا، و نه ملأ و نه خلاء، و نه ایستادن و نه نشستن، و نه سکون و نه حرکت، و نه تاریک و نه روشن، و نه روحانی و نه نفسانی، و نه از جایی تهی است و نه هیچ‌جا گنجایش آن را دارد، و نه رنگی دارد و نه بر خاطری می‌گذرد، و نه بویی، همه این چیزها از او سلب می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳/۲۳۰). به او گفته نمی‌شود: کجا است؟ بدان سبب که او به کجا کجایی بخشید و گفته نمی‌شود: چگونه؟ زیرا که او به چگونه چگونگی داد و گفته نمی‌شود که ما هو (او چیست؟)، زیرا او ماهیت را آفرید. منزّه است خدای بزرگ که زیرکان در گردش امواج عظمت او گم شده‌اند و عاقلان از یادآوری ازلیت او ناتوان مانده‌اند و خردها در افلاک ملکوت او دچار حیرت شده‌اند (همان: ۲۹۸-۳/۲۹۷).

بنابراین صمد به گونه سلبی و انحصاری معرفی شده است و گرچه با ال همراه شده است، به این معنا نیست که معرفت، عقل و سایر ابزار شناخت به شناخت او نائل خواهند شد؛ زیرا قیام هرچه غیرخدا به خود خداست؛ پس هیچ چیزی نمی‌تواند واسطه معرفت او شود. بلکه معرفت صمدیت طوری دست‌یافتنی می‌شود که بتواند ازلیت و ابدیت و بی‌سببی را درک کند.

۱-۱-۶-۱-۳. صمد در تفاسیر:

۱. **قائم به ذات و قیوم ماسوا:** گفته شد صمد محل اتکاء است و مقصد همه نیازها، ازجمله نیاز در وجود (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ۲/۴۶۹؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۰/۵۳۸)

۲. **الوهِیة بی‌سبب:** صمد بی‌نیاز است، حتی بی‌نیاز از اسباب در الاهیتش (نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۵۹۶؛ کاشفی، ۱۳۶۹: ۱۳۸۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۵۱۲). بنابراین هر تفکر متضمن بر نیازمندی خداوند مردود است؛ حتی نیازمندی اله به مالوه و نیازمندی خدا به واسطه‌ها در شناخته‌شدنش.

۳. **نفی تولید و غیریت:** گفته شد صمد لم یلد و لم

یکدیگر و با ذات اتحاد دارند؛ مانند وجود بسیطی که همه مراتب کمال را دارا بوده و کمالاتش ذاتی است (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۵۱۶).

۲. **جمعیت اضداد:** صمد جامع اضداد است، غنی است و در اوج ناز، اما قبله نیازمندان نیز هست؛ هم جلال دارد و دورباش می‌زند، هم جمال دارد و می‌خواند؛ هم بی‌نیاز از خلق است و هم مشتاق به خلق؛ هم خارج از حیطه ادراک است، هم برانگیزاننده رایحه‌های دوستی؛ هم قرب به او ناممکن و هم بعد از نا شدنی (بقلی، ۲۰۰۸م: ۳/۵۳۴). از همین رو در ذیل صمد به تحیر عقل، عجز فهم و اندیشه و گداختگی دل‌ها در شناخت او اشاره شده است (همان: ۳/۵۳۳ و ۳/۵۳۵؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۱۰/۶۶۶؛ کاشفی، ۱۳۶۹: ۱۳۸۲)؛ بنابراین طور شناخت صمد باید طوری باشد که در آن ضدین جمع شوند.

۳. **ملازم با احدیت:** صمدیت ملازم با احدیت (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۵۱۳-۱۵/۵۱۲) است. ترتب این دو معنا بر هم اشاره بر این است که مقصد هستی احدیت است. بنابراین الله الصمد، هم اشاره به حیثیت بی‌نیازی و مقصودی خداوند است و هم از نسبت خاص میان خدا و هستی حکایت دارد؛ نسبتی که در آن جدایی، مباینیت و استقلال خلق از خدا متصور نیست؛ نسبتی که آدمی را به احدیت و یگانگی با خدا می‌رساند؛ نسبتی که واسطه‌ها در ایجاد آن نقشی ندارند.

۱-۶-۱-۴. واحد:

به دلیل تناسب صمدیت و لم یلد و لم یولد (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۱) پی‌جویی و احدیت نیز ضروری است؛ چنانچه در آیات ۱۷۱ النساء، ۷۳ مائده، ۵۱ نحل، اله واحد از داشتن فرزند تنزیه شده است؛ بنابراین در ادامه گزارشی از واحدیت ارائه می‌شود.

واحد در قرآن ۱۲ بار به صورت «واحد»، ۳ بار به صورت «واحدًا»، و ۶ بار به صورت «الواحد القهار» به کار رفته است. در ترکیب الواحد القهار با الله و در بقیه صورت‌ها با اله و الها (نکره) هم‌نشین شده است. به دلیل

یولد است؛ یعنی هر رابطه‌ای را که مبتنی بر تولید باشد نفی می‌کند؛ زیرا تولید مستلزم انفصال، ترکیب، تجزیه، مباینیت، مجانست و مماثلت است و همه این موارد مستلزم نیازمندی خداوند و وجود کفو برای او هست؛ در حالی که او هم بی‌نیاز است، هم کفوی ندارد، هم احدی است که ترکیب و تجزیه و انقسام در او راه ندارد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۷/۲۷۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۷۳-۲۰/۶۷۲؛ خطیب، بی‌تا: ۱۶/۱۷۱۴؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۵۳۹-۵۳۸/۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۵۱۳؛ تهرانی، ۱۴۲۶ق: ۳/۲۶۴؛ کاشانی، ۱۴۲۲ق: ۲/۴۶۹). بنابراین در دایره صمدی هرچه هست غیر از خدا نیست (نخجوانی، ۱۹۹۹م: ۵۳۸-۲/۵۳۷) و به غیر از خدا، جز عدم محض نیست (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ۲/۴۶۹). چنان‌که روایت اُسست السموات السبع و الأرضون السبع علی قل هو الله أحد، و آیات ۹۰ و ۹۱ سوره مریم «تَكَاذُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا، أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا» از اساس وجود و هستی بر توحید حکایت دارد (همانجا؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۵۹۴). نفی غیریت حق و خلق از جهت وابستگی و نیاز وجودی محض همه موجودات به خدا نیز تبیین‌پذیر است؛ چون وقتی از لحاظ وجودی وابستگی محض باشد، دیگر جایی برای غیریت باقی نمی‌ماند. بنابراین با استنباط توحید وجود از این آیه، مصمودیت الله در هر حاجت و امری از سوی همه موجودات لمس می‌شود.

نفی تولید صمدیت در شناخت خداوند نیز مطرح است؛ زیرا خدایی که با عقل و برهان اثبات شود، خدای حقیقی نیست، بلکه مولود عقل است؛ درحالی که او لم یلد و لم یولد است (ابن عربی، ۱۴۱۰ق: ۵۵۶-۵۵۵).

۱. اتحاد ذات و صفات: به صمدیت، صفات با

^۱. چیزی نمانده است که آسمان‌ها از این [سخن] بشکافند و زمین چاک خورَد و کوه‌ها به شدت فرو ریزند، از اینکه برای [خدای] رحمان فرزندی قایل شدند.

این هم‌نشینی و همچنین قرین‌بودن احد و الصمد با الله، تنها این ترکیب بررسی می‌شود:

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (ابراهیم، ۴۸)؛ يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (غافر، ۱۶)؛ يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (یوسف، ۳۹)؛ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الرعد، ۱۶)؛ قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنْذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (ص، ۶۵)؛ كَوَ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفِيَ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الزمر، ۴)

از دقت در این آیات به دست می‌آید که واحد شناخته‌شده شدن است؛ زیرا معرفه آمده است: الواحد؛ واحد جلوه و ظهور دارد؛ چنان‌که هم در آیات ۱۸ ابراهیم و ۱۶ غافر، از بروز و ظهور او سخن رفته است و مترتب بر این ظهور، قابل شناخت نیز هست. در وحدت واحدی، کثرت هنوز مطرح است؛ چنانچه هم در آیات بالا افعال بارزون، برزوا جمع است و هم صحبت از خلق همه چیز، ارباب متفرق، اولیاء و شرکاء؛ هرچند این کثرت مقهور واحد قهار است؛ چون وقتی از مالکیت ملک سوال می‌شود، خود خدا پاسخ می‌فرماید: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ». یعنی در جلوه واحد قهار، گرچه خلق هستند، گویی حیثیت خلقی ندارند و مقهور خدا هستند و خدا خود پاسخ می‌گوید.

بنابراین، احادیث در قرآن با غیب هویت هم‌نشین می‌شود و هر نسبتی را نفی می‌کند و به دلیل سلب کثرت، صفت، نسبت و مقایسه قابل شناخت نیز نخواهد بود؛ اما اینکه این سلب‌ها چه مفهومی دارند و چگونه به تحقق می‌انجامند با وصفی واضح‌تر می‌شوند که از آستانه این مرتبه شده است. واحدیت و صمدیت (آستانه احدیت) دو

مؤلفه اساسی دارند: یکی استغنا و قهر و دیگری برقراری نسبتی بسیار نزدیک که بر همین استغنا مترتب می‌شود و به وصال و یگانگی با احدیت منجر می‌شود و در این یگانگی جایی برای غیریت مباینت و حتی مثلثیت نمی‌ماند. اینجا سوالی مطرح می‌شود که اگر احدیت، غیریت را به طور کلی نفی می‌کند، پس موجودات چیستند و نسبت نزدیکی که از حاشیه احدیت گزارش شده است، چه نسبتی است.

۲. احادیث در عرفان:

۲-۱. مرتبه احدیت:

در این بخش ابتدا کلیتی از روند تجلی، گزارش و سپس مرتبه احدیت تشریح شده است.

در هستی‌شناسی وحدت وجود، حقیقت با تجلی عیان می‌شود و بعد از تجلی است که قابلیت شناخت و معرفت پیدا می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۲۰۳، ۲/۶، ۲/۶۱، ۲/۳۰۳).

حقیقت در مرتبه ذات و غیب‌الغیوب آنچنان اطلاقی دارد که هر وصفی حتی وصف هستی و مرتبه نیز برای آن نارسا است. احدیت، او ادنی، افق اعلی، حقیقت محمدیه، طامه کبری، مقام جمع الجمع تعبیراتی هستند که به هستی در این مرتبه گفته شده است. این مرتبه منشأ مراتب حقی و خلقی است^۱ و همه مراتب در آن به نحو اجمال بدون تفصیل حضور دارند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۵۶). حقیقت در این مرتبه هیچ جلوه‌ای ندارد، حتی جلوه در یگانگی، بلکه تنها مصدر تجلی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۲-۱/۹۰؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۴؛ ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۴۶). بنابراین قابل شناخت هم نیست (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۱۸۸، ۲۸۱-۲/۲۸۰). خدا در احدیتش غنی از عالمین است و هیچ نسبتی با خلق ندارد (همو، ۱۳۷۰: ۱/۱۰۴؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۱/۱۵۲). در مرتبه واحدیت است که به یگانگی

۱. ر.ک. کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۱/۳۴۸

متجلی می‌شود و متعلق الوهیت، معرفت و طلب و افتقار قرار می‌گیرد و اسماء و صفات از او انتشاء می‌یابد (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۲/۷۰۳)؛ چنان‌که سوره توحید از دو مرتبه حکایت می‌کند: هویت غیبیه احدیه که نکره است و هیچ‌گاه معرفه نمی‌شود و الصمدی که معرفه است و محل استناد.

تجلی روندی است که در آن ذات خود را ظهور می‌دهد. منشأ این فرآیند، حب ذات به شناخته‌شدن است: کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۲۰۳، ۶ و ۶۱ و ۲/۳۰۳). به واسطه خیال، تجلی صورت می‌پذیرد، با تخیل الهی، کثرت اعیان ثابته در علم الهی ایجاد شدند و با تخیل خلق، رب در اعتقاد موجودات تکوین می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۱-۱۲۰؛ همو، بی تا: ۲/۴۲۲). اعیان ثابته^۱ با تجلی فیض اقدس در علم الهی به وجود می‌آیند و به واسطه فیض مقدس اعیان در عالم خارج ظهور می‌کنند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹ و ۱۲۱-۱۲۰، ۹-۲/۷، ۲۸-۲/۲۷، ۱۴۶-۲/۱۴۵؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۶۳۱). فیض اقدس، تجلی حق بر خود است که با آن معانی اسماء به وجود می‌آید و با فیض مقدس، صورت اسماء به عین در می‌آید. مفهوم اعیان ثابته با روایت این‌که لَا عَنْ حَدَثٍ مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَائِلَةٍ فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلْفَةِ بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ که پیش از این اشاره شد نیز هم‌خوانی دارد.

^۱ . اعیان ممکنات در علم الهی هستند (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۱۳).

اعیان ثابته صورت‌های ذاتی اسماء الهی - میان حقیقت مطلق و جهان محسوس قرار داشته و از طبیعتی واسطه‌ای و دوگانه برخوردارند. نسبت به ذات حق منفعل و نسبت به مراتب پایین‌تر جنبه فاعلی دارند. به دلیل انفعال نسبت به ذات چیزی جز ممکنات وجودی و قوایل ممکنون در حضرت حق نیستند. گرچه در علم حق ثبوت دارند اما معدومند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۲ و ۱/۷۶) به عبارت دقیق‌تر نه متصف به وجود است و نه معدوم. امری کلی است که می‌شود گفت هم حق است هم دنیا، نه حق است و نه دنیا، نه موجود است و نه عدم. (ابن عربی، ۱۳۳۶ق: ۱۷-۱۶)

حقیقت محمدیه اولین تعینی است که از غیب هویت متجلی شده و وحدتی است که اصل همه قابلیت‌ها بوده و ذات آن نسبت به ظهور و بطون مساوی است. به لحاظ بطون، احدیت و به لحاظ ظهور، واحدیت است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۷۷). این حقیقت، جامع اعیان و اصل فاعلی است که وجود اعیان و معرفت حق به آن وابسته است. این حقیقت شامل امور متقابل و متماثل بوده و وجود بر آن بنا شده است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲/۳۲۰، ۵۰-۱/۴۹؛ همو، بی تا: ۴۴۶ و ۲/۵۶۳، ۱/۵، ۴۵۷-۳/۴۵۶؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۲۳۳-۱/۲۳۲)، در برزخیت قرار دارد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۳۲۸؛ ابن عربی، بی تا: ۲/۳۹۱). از سویی نسبت به حق در انفعال و عبد محض است و از سوی دیگر، نسبت به خلق در رتبه فاعلی قرار دارد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۲۲۰). این حقیقت به مقام جمعی الهی انفراد یافته و در مقام فردیت است و مبدأ خلقت و منشأ نتایج و روابط است (ابن عربی، ۱۳۶۷ق: ۴-۳؛ ابن عربی، بی تا: ۴/۸۹، ۱۷۱ و ۱/۱۶۸ و ۶۴۲-۲/۶۴۱؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۳۲۷-۳۲۶ و ۲۶۶).

اسم اعظم اولین اسمی است که از فیض اقدس فیض می‌گیرد و حقیقت محمدیه، خلیفه اسم اعظم است و در فیض بخشی به سایر اسماء و اسماء الهی از او منبعث می‌شوند. اسماء رب مظاهر خارجی و حقیقت محمدیه رب الارباب اسماء است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۸۵، ۶۹۸).

نقش واسطه‌ای حقیقت محمدیه در خلقت و آینه تمام‌بودن او برای الله در سوره توحید نیز دریافت می‌شود: هم قل را تکرار می‌کند، هم قل امر است و این امر به یگانگی است: قل هو الله احد.

اسماء الهی، حیثیت وجودی دارند و لفظ نیستند^۲، بلکه همان ذات هستند به اعتبار صفت (کاشانی، ۱۳۷۷: ۸) و نسبت‌هایی هستند که ذات به حسب نیازها و شؤون موجودات می‌گیرد (ابن عربی، بی تا: ۱/۶۶۹، ۲/۷۷).

^۲ . لفظی که به اسم حقیقی دلالت می‌کند اسم الاسم نامیده می‌شود. (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱/۱۷۴)

آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۸۷). این نسبت‌ها معقول هستند، اما موجود نیستند و امور عدمی هستند که ذات به حسب آن‌ها تکثر نمی‌یابد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۱۵۳؛ همان، بی‌تا: ۴/۲۹۴) اسماء به اعتباری عین ذات و عین هم، و به اعتباری مغایر با هم هستند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۰-۷۹ و ۱۰۴ و ۱/۱۱۹؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۱/۳۰۱). در پرتو تجلی حق و خلق مرآت یکدیگرند. خلق آینه حق در رؤیت اسماء و صفاتش و حق آینه خلق در رؤیت خودشان (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۶۲؛ بی‌تا: ۲/۴۴۹، ۴/۵۴ و ۳/۲۳۹؛ همان، ۲۰۰۳م: ۴۳؛ رحیمیان، ۱۳۷۶: ۵۹-۵۷). موجودات خارجی ظهور اسماء و وجه الهی هستند و از خود حیثیت استقلال ندارند و حق عین آنهاست و کثرت اعتباری است و مدلول خیال (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۱۹۲، ۱۱۰ و ۲/۱۱۳-۱۱۵؛ همان، ۱۳۸۵: ۴۶۱-۴۵۹ و ۴۶۵).

اسم و وجه این همانی دارند. هر چیزی در عالم مظهر اسماء و صفات خداست (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰-۴۸؛ همان، بی‌تا: ۳/۴۰۵) و حقیقت هر چیزی وجه الله است: اینما تولوا فثم وجه الله (بقره، ۱۱۵)، به عبارتی، هر چیزی وجهی از وجه الله و سببی از اسباب الهی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۴-۱۱۳ و ۲/۱۴۹؛ همان، بی‌تا: ۱/۳۰۶، ۱۵۷ و ۳۰۷ و ۳/۱۶۱ و ۲۱۳ و ۴/۴۰۳؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۶۶). انسان کامل، آینه تمام‌نمای وجه الهی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹-۴۸؛ همان، بی‌تا: ۲۰۳ و ۴/۴۳۳، ۴۴۷ و ۳/۵۷۳؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۲/۶۴۲).

بنابراین عرفان با نظریه تجلی و آیینگی از نسبت موجودات با خدا پرده برداشته است و موجودات را مظاهر یک وجود دانسته است. نظریه‌ای که معیت بی‌مقارنه و غیریت بی‌مزایله، نفی تولید، حیثیت ربطی و وابستگی محض موجودات به خدا، نیز آن را تأیید می‌کنند. این نظریه علاوه بر اشاره به مراتب ظهور ذات، به ذات غیب الغیوبی و احدیت که مصدر تجلی است نیز اشاره دارد. توصیف فضای احدیت در عرفان نیز ساختار سلبی دارد و نه اثباتی؛ به این معنا که گفته نشده است

احدیت چیست؛ بلکه ویژگی‌هایی از این فضا سلب شده است؛ سلب‌هایی که بر سلب تجلی مترتب است:

۱- **سلب تجلی:** تجلی در احدیت محال است؛ زیرا تجلی اقتضای دو طرف را دارد؛ ولی احدیت، کان الله و لم یکن معه شی است. کسی از احدیت ربوبیت نمی‌گیرد؛ چون تقسیم‌ناپذیر نیست (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۱-۹۰/۱). به دلیل تجلی‌نیافتن، رؤیت‌پذیر هم نیست؛ البته رؤیت‌پذیر نبودن به معنای نفی رایی است؛ زیرا گفته شد ماسوا حاصل تجلی‌اند و جایی که تجلی نباشد، ماسوایی نیست (همان، ۱۳۸۵: ۴۰۰-۳۹۸ و ۴۰۸؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۹). تجلی از نوعی دوگانگی - متجلی و متجلی له - حکایت دارد. این سلب ناظر بر نفی این دوگانگی است.

تجلی خدا در احدیتش در ذات و برای ذاتش (به شرط لا) است (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۶۰؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۱۵۲-۱۵۱؛ همان، ۱۴۲۶: ۱۷)؛ یعنی تجلی‌ای است که از ظرف تبعیت نمی‌کند؛ چنان‌که در داستان حضرت موسی (ع) تجلی به کوه اشاره‌ای به این تجلی ذاتی، و اندکاک کوه نشانی از نفی رایی (ظرف) است: «قَالَ رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا» (اعراف، ۱۴۳). تجلی واحدیت، تجلی به یگانگی است؛ به همین دلیل توصیف‌پذیر است؛ مانند هضم طیف‌های مختلف رنگی و تشکیل نور سفید رؤیت‌شده؛ ولی در احدیت نور به گونه‌ای می‌تابد که دیدن از دست می‌رود. این تجلی ذاتی ظرف و مظروف (عارف و معرفتش) را می‌گیرد.

۲- **سلب اسم و صفت:** اسم و رسم و صفت فرع بر تعین و تقید ذات است و هیچ‌یک با اطلاق و صرافت

^۱ . عرض کرد: «پروردگارا، خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم» فرمود: «هرگز مرا نخواهی دید، اما به کوه بنگر؛ پس اگر بر جای خود قرار گرفت، به زودی مرا خواهی دید» پس چون پروردگارش به کوه جلوه کرد، آن را ریز ریز ساخت.

نمی‌یابد؛ پس تکلم و خطابی هم صورت نمی‌گیرد. هر موجودی تسبیحی به همراه حمد - تنزیهی با تشبیه - دارد: تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّعْيُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (الاسراء، ۴۴). در اصطلاح قرآنی، تسبیح به معنای تنزیه و تقدیس خداوند، از باب تفعیل و از ریشه سبج و به معنای شنا در آب، حرکت سریع و یا دویدن با شتاب اسب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۹۳-۳۹۲). احادیث انتهایی راه و برداشتن فاصله‌ها است، آنقدر نزدیک که دیگر تکلم و خطاب هم معنا ندارد.

سلب‌هایی موجود در مرتبه احادیث، مترتب بر سلب تجلی هستند؛ چنان‌که در سوره نیز احد با غیب هویت ملازمه دارد و نکره آمده است؛ چون حقیقت موجودات جز تجلی و نسبت با حق چیز دیگری نیستند. در تجلی کثرت چیزی جز تجلی حق نیست و غیریت در تجلی فانی است و در احادیث دو درجه فنا هست، فنا از فنا.

۲-۲. امکان یگانگی با احادیث:

ابن عربی در فص هودی که به حکمت احادیث اختصاص دارد، احادیث را در مراتب ساری می‌داند: احادیث ذات (ذات فارغ از تعینات و اسماء و صفات)، احادیث الهیت (وحدت اسماء و صفات) و احادیث ربوبیت (احادیث افعال) (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۷۵-۴۷۳). او در این حکمت، همه جنبندگان را مقهور رب خویش و متعاقباً الله می‌داند که رب الارباب است: مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (هود، ۵۶) و همه راه‌ها را باوجود تمایز اعتباری به یک مقصد مختوم می‌داند و غیریتی در دار هستی قائل نمی‌شود. شهود این یگانگی را به ذوق و قدم سلوک و به مدد استعدادی^۱ ممکن می‌داند که حقایق وجودی مظاهر دارند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۱ و ۱۰۸-۱۰۶؛ همان، ۱۳۸۵: ۴۷۷-۴۷۶).

احادیث ربوبیت اولین مرتبه‌ای است که انسان با آن روبه‌رو می‌شود. بنده عبد و مربوط آن چیزی است که در

ذات سازگار نیست و مخلوقات نه به احادیث که به واحدیت و الوهیت ظاهر شده‌اند. (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ۲/۴۶۹؛ ابن عربی، ۱۴۲۷ق: ۱۳۰-۱۲۹، ۱۲۷؛ همان، ۱۳۷۳: ۱۴۸؛ رحیمیان، ۱۳۷۶: ۱۲۷؛ ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۴۴). اسم نشانه، دلیل و طریقی است برای مسمی (گوهرین، ۱۳۶۸: ۲/۲۴۸). نشانه جایی معنا دارد که کثرتی باشد تا مسمی به اسم از دیگران متمایز شود. نفی اسماء از احادیث به معنای خالی بودن آن مرتبه از غیریت و کثرت است.

۳- سلب نسبت: نسبت از ارتباط بین مظاهر و اسماء، منتزع و به حدوث مظاهر حادث می‌شود. نسبت، خود تابع طرفینی است و به حدوث یکی از طرفین حادث می‌شود (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۴۳-۴۲). ذات احادیث از حیث تجردش از همه اعتبارات، با هیچ شیئی مرتبط نیست و خلق را به او نسبت داده نمی‌شود.

۴- سلب الوهیت: چون احادیث هر نسبتی را نفی می‌کند، متعلق الوهیت قرار نمی‌گیرد؛ زیرا الوهیت نسبت و اضافه است و مالوه را می‌طلبد و انسان آفریده فردانیت و واحدیت است (ابن عربی، ۲۰۰۳م: ۶۰؛ همان، ۱۳۸۱: ۳۰-۲۹؛ همان، بی‌تا: ۱/۴۶۲؛ ۲/۵۹۱ و ۴/۸۹) و فردیت، حتما کثرت را می‌طلبد (همان: ۳/۵۰۰) و در فرد و وتر اشتراک هست. (همان: ۴/۲۷۷). عبد از حیث شفیعیت، رب را می‌بیند. از حیث الهیت، و تربیت فردیت را می‌بیند و به اعتبار ذات شاهد و تربیت احادیث است (ابن عربی، ۲۰۰۳م: ۷۴؛ همان، ۱۹۹۴م: ۴۱۳-۴۱۲/۶). وجود مرتبه‌ای فراتر از الوهیت، محوکننده محوشدگی موجودات در دایره الوهیت و ورود مالوه به دایره الوهیت و ربوبیت است؛ چنان‌که حقیقت محمدیه چنین به جامعیت الوهی افراد یافته و منشأ خلقت و ربوبیت است.

۵- سلب تکلم و خطاب: تکلم و تسبیح ذاتی حاصل از قبض حقیقت در خیال موجودات و به دلیل الوهیت است (موسوی، ۱۳۹۳: ۴۶۶-۴۶۵؛ ابن عربی، بی‌تا: ۲/۵۰۹)؛ درحالی‌که در احادیث حقیقت هیچ قید و قبضی

^۱. به حسب عین ثابت‌ه مستعد یگانگی با ذات هستند.

اعتقادش است و آنچه در اعتقادش است مخلوق و معجول خود اوست، به نوعی عبدِ مخلوق و عبدِ خویش است (ابن عربی، بی تا: ۱۴۳ و ۲۷۹ و ۴/۳۸۴؛ همان، ۱۳۷۰: ۲۲۵ و ۱۲۴-۱۲۱ و ۱/۱۱۳) و ناچاراً هر کسی مربوط رب خویش است و او را طلب می کند. اگر حق در صورتی غیر از آن بر او تجلی کند، او را انکار می کند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۱۱۳)؛ اما عارف کسی است که خدا در همه اشیاء و عین همه اشیاء ببیند (همان: ۱/۱۹۲) و قلب او آن قدر وسعت داشته باشد که پذیرای هر صورتی باشد و این وسعت با حب حاصل می شود:

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة
فمرعی لفلان و دیر لرهبان
و بیت لأوثان و کعبه طایف
و ألواح تورات و مصحف قرآن
أدین بدين الحب أنى توجهت
رکائبه فالحب دینی و ایمانی
لنا اسوة فی بشر هند و أختها
و قیس و لیلی ثم می و غیلان
(ابن عربی، ۱۳۷۸: ۵۸)^۱

از احدیت ربوبی به احدیت الوهی نائل می شود. الله رب الارباب است و فنای کامل تنها در او محقق می شود؛ چون هم ظاهر است و هم باطن (ابن عربی، بی تا: ۳۲۶-۲/۳۲۵). الله دو تجلی دارد: تجلی محبوبی که تجلی باطنی است و تجلی محبی که تجلی ظاهری است (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۲۵۲-۱/۲۵۱). تجلی باطنی از ظرف تبعیت ندارد و استعداد را افاضه می کند؛ ولی تجلی ظاهری از ظرف

۱. هرآینه قلبم پذیرای هر صورتی است، قلبم چراگاه آهوان و دیر راهبان است.

و آن خانه تنها و کعبه مطاف و الواح تورات و کتاب قرآن است. من از مذهب عشق پیروی می کنم. سپاهیان عشق به هر سو رو کنند. چه عشق، ایمان و عقیده من است. از میان عشاق کسانی چون بشر هند و خواهرش و قیس و لیلی، آنگاه می و غیلان برای ما نمونه و الگویند.

تبعیت دارد و متناسب با استعداد است.^۲

آن قدر این دو تجلی ادامه می یابد که موجودات در میانه این دو تجلی از خود، فانی و با فناهای پی در پی، مستعد درک احدیت می شوند؛ احدیتی که فراتر از اسماء و صفات و فراتر از تجلی به فردیت محبی و محبوبی است.

این دو تجلی با دو نوع قرب نوافل و قرب فرائض مرتبط می شوند. قرب نوافل نتیجه اختیار است و در آن، حق قوای خلق است. قرب فرائض نتیجه اضطرار است و در آن، خلق مظهر اسمای حق می شود. در قرب نوافل خدا در بنده است و فنای تام و تمام بنده محقق نشده است؛ ولی در قرب فرائض بنده در خداست و فنای تام و تمام بنده محقق شده است (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۲۵۲-۱/۲۵۱ و ۱/۲۴۷؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۸۲ و ۱/۱۲۰ و ۱۴۶-۲/۱۴۵).

درخور ذکر است در میان موجودات تنها انسان، قادر است به احدیت نائل شود؛ زیرا هم کون جامع الهی است (ابن عربی، بی تا: ۱۳۷۰: ۴۸) و هم حب الهی به او اختصاص دارد (ابن عربی، بی تا: ۲/۳۲۰).

آیاتی که از مصیر^۳ به سوی خدا سخن گفته (آل عمران، ۲۸؛ النور، ۴۲؛ فاطر، ۱۸؛ المائدة، ۱۸؛ غافر، ۳؛

۲. مولوی تجلی بر کوه طور را نمونه ای از تجلی ای که تابع متجلی له نیست می آورد:

کوه طور اندر تجلی حلق یافت تا که می نوشید و می را بر تنافت
صار دکا منه و انشق الجبل هل رایتم من جبل رقص الجمل
لقمه بخشی آید از هرکس به کس حلق بخشی کار یزدان است و بس
حلق بخشد جسم را و روح را حلق بخشد بهر هر عضو جدا
حلق بخشد خاک را لطف خدا تا خورد آب و پروید صد گیا
باز خاکی را ببخشد حلق و لب تا گیاهش را خورد اندر طلب
چون گیاهش خورد حیوان گشت زفت گشت حیوان لقمه انسان و رفت
باز، خاک آمد شد اکال بشر چون جدا شد از بشر روح و بصر
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۴۵-۳/۳۴۴)

۳. مصیر در لغت به معنای منتهی و مرجع است (ابن منظور، ۴۱۴ق: ۴۷۸-۴/۴۷۷)، و در اصطلاح به معنای دگرگونی، نقل مکان و شدن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۹۹)

الشوری، ۱۵؛ التغابن، ۳؛ الحج، ۴۸؛ لقمان، ۱۴) و آیات «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۵۶) و «اللَّهُ الصَّمَدُ» نیز بشارت یگانگی با الله داده شده است.

۳. ترسیم فضای ادراکی احادیث:

مشخص شد احادیث در قرآن و عرفان به شیوه سلبی تبیین شده است؛ سلب‌هایی که مترتب بر هم هستند و با دقت به شأن نزول سوره - در پاسخ به سؤال از نسبت پروردگار - برگشت‌پذیر به سلب نسبت هست. در عرفان وحدت وجودی این سلب در قالب نظریه تجلی و عینیت اشیاء با خدا و به عبارتی سلب منسوب - ماسوا - و فناء او در نسبتش با وجود مطلق بیان شده است. اینکه این نسبت چیست و چگونه سلب می‌شود با توجه به اوصاف صمدیت و واحدیت پی‌جویی می‌شود که در عین استغنا و قهر به نسبتی نزدیک و بدون غیریت اشاره دارند.

به یافته‌های قرآنی و عرفانی فضای حاکم بر صمد به تصویر کشیده می‌شود. به نظر می‌رسد صمد و واحد با عشق و محبت پیوند دارند؛ زیرا:

۱. در عرفان حسن جمعیت کمالات - جمالی و جلالی^۱ - در یک ذات است (مطیع، ۱۳۹۱: ۱۱۸؛ ابن‌فتی، ۱۳۶۲: ۴۵) و معمولاً با ملاحظت همراه شده است که نشان از دلبری و بی‌نهایتی آن دارد (همانجا) و سبب کشش به سوی خود و ترتب عشق بر آن می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲/۲۸۲، ۲/۳۴۵، ۲/۳۲۴ و ۳/۴۵۰؛ موسوی، ۱۳۹۳: ۸-۱۲ و ۶۹ و ۳)؛ بنابراین صمد و واحد نیز به دلیل جمعیت کمالات با حسن و در نتیجه عشق پیوند دارد.

۲. کامل‌ترین نسبت محبت، نسبتی است که مبتنی بر نیاز نباشد و معشوق استغنا محض داشته باشد؛ چنان‌که در شرح تعرف به نقل از امام صادق(ع) آمده است: «محبت عارفان از صمدی خیزد که همه را به او نیاز و او

را به کس نیاز نه»: «یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر، ۱۵). هم او به دلیل بی‌نیازبودن سزاوار دوست‌داشتن است و هم وقتی بنده نیاز و اضطراش را به خدا ببیند، محبتش اشتداد می‌یابد (مستملی، ۱۳۶۳: ۱/۲۴۴)؛ همان‌طور که در داستان حضرت یوسف(ع) از رهگذر همین نیاز و اضطرا است که محبت و رغبت به حسن یوسفی بروز می‌یابد. در این قصه، برادران که نسبت به یوسف و حسن او بی‌میلی نشان دادند: «كَأْتُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ» (یوسف، ۲۰) و او را به بهایی اندک فروختند: «شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْلُودَةٍ» (یوسف، ۲۰). با دیدن اضطرا و نیاز خود از حالت زهد، بی‌میلی و معامله‌گری خارج شدند و به سوی او رفتند و محبت خود به او را بروز دادند (موسوی، ۱۳۹۳: ۴۲۹)؛ بنابراین صمد با محبت نسبت دارد.

۳. محبت از ریشه «احب البعیر» است و اعتکاف بر درگاه محبوبرا موجب می‌شود و احب البعیر، یعنی زانو به زمین زدن شتر؛ به گونه‌ای که هرچند بزنی از جای نجنبی^۲ (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۱/۲۹۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۱۵؛ سمعانی، ۱۳۸۴: ۴۶۵). پس صمد در معنای مقصد با ریشه محبت مرتبط می‌شود.

۴. جمعیت اضداد، نه در طور عقل که در دایره عشق ممکن می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱۱۴-۲/۱۱۳؛ موسوی، ۱۳۹۲: ۳۷). این جمعیت در صمد نیز نشان از امکان شناخت او در فضای عشق است.

۵. انحصار مرجعیت و مفزعیت الصمد در هر نیازی و هر موجودی و معروفیت او بر عدم وساطت عقل برای شناخت او ناظر است؛ زیرا اگر عقل برای شناخت خداوند لازم بود، با شناسابودن خداوند برای «همه» موجودات منافات داشت؛ چون موجوداتی هستند که از عقل بهره ندارند (مستملی، ۱۳۶۳: ۷۰۴-۲/۷۰۳). از طرفی

^۲. قرینه این معنا با نام شتر پیامبر □ که صمد بوده و داستان استفاده از او برای تعیین جای مسجد هم جالب توجه است.

^۱. معمولاً جمال در اوج خود هیبت و شکوه جلال آفرین دارد (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲/۵۴۰).

این صدف پر از صفات آن در است
ترسم ای فصّاد گر فصدم کنی
نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل روشنی است
در میان لیلی و من فرق نیست
(مولوی، ۱۳۷۵: ۸۱۹-۸۱۸/۵)

در این نسبت، از شدت نزدیکی، نه خلق و نه نسبتشان
دیگر پیدا نیستند و همه حق پیداست. به همین خاطر
ارتباط خدا با موجودات، بی چون و کیف است و در
اندیشه نمی‌گنجد؛ زیرا ارتباط جایی معنا دارد که انفصالی
باشد؛ درحالی که در لم یلد و لم یولد هر نوع جدایی نفی
شده است و اینجا نسبت دادن ارتباط بی‌معناست؛ زیرا ربط
از شدت نزدیکی خورده شده است:

بی تعلق نیست مخلوقی بدو
آن تعلق هست بی چون، ای عموا!
زانکه فصل و وصل نبود در روان
غیر فصل و وصل ندیشد گمان
(همان، ۷۱۷/۴)

اتصالی بی تکیف، بی قیاس
هست رب الناس را با جان ناس
(همان، ۵۸۹/۴)

آیات «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (البقره، ۱۵۶)، «فَإِذَا
سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»^۱
(الحجر، ۲۹؛ ص، ۷۲)، «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ
جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ»^۲
(سجده، ۹)، شاهی بر این نسبت نزدیک هستند. نسبتی
فرا تر از نسبت‌های خویشاوندی؛ همان‌طور که در میان
روابط انسانی هم اتفاق می‌افتد که مثلاً کسی بگوید:
«فلانی برادر من نیست، یک چیز بالاتر است». به همین

چون ماسوا قائم به ذات صمدی هستند، از خود ظهوری
ندارند؛ بنابراین هرچه ظهور در هستی هست، ظهور
خداست، نه غیر؛ وقتی همه او باشد، جز او نیز معروف
نخواهد بود و نه به استدلال که به محبت درک می‌شود؛
چنان‌که سیدالشهدا ع در دعای عرفه می‌فرمایند: «أَيُّكَ
لَا يَغِيْرُكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ
مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَمَتَى بَعُدَتْ
حَتَّى تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ عَمِيَتْ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ
عَلَيْهَا رَقِيبًا وَخَسِرْتَ صَفْقَةً عَبْدٌ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ
نَصِيبًا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵/۲۲۶).

۶. در مقابل نفی نسبت‌های مبتنی بر استقلال و
انفصال، عرفان تعلق و نسبت روحی و مبتنی بر حب را
در صمدیت الهی بیان کرده است؛ ازجمله روزبهان و
سمعانی آورده‌اند: نسب ما از آدم است به حکم نبوت، و
از لطف ازل است به حکم محبت. او را فرزند روا نیست؛
اما محبوب رواست. «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» همه فرزندی‌ها
قطع کرد، «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» همه عاشقی‌ها اثبات کرد
(سمعانی، ۱۳۸۴: ۲۰۴؛ بقلی، ۱۳۷۴: ۳۰۳-۳۰۲). نسبت
میان حق و خلق، نسبتی است که حتی تعبیر نزدیک برای
آن نارسا است؛ زیرا نزدیک‌ترین نسبت است، نه جان که
جانان است؛ چنان‌که رگ گردن نماد جان است و او
نزدیک‌تر از آن: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق،
۱۶) (موسوی، ۱۳۹۲: ۲۰۹).

نسبت میان عاشق و معشوق آن‌چنان تنگاتنگ است که
هیچ فاصله و تفاوتی را بر نمی‌تابد:

گفت مجنون من نمی‌ترسم ز نیش
صبر من از کوه سنگین هست بیش
لیک از لیلی وجود من پر است

۱. آیا برای غیر تو ظهوری هست که برای تو نیست، تا آنان غیر
وسیله ظهور تو باشد؟! کی پنهان بوده ای، تا نیازمند به دلیلی باشی
که بر تو دلالت کند و کی دور بوده ای، تا آثار واصل کننده به تو
باشند؟ کور باد دیده ای که تو را بر آن دیده بان نبیند و زیان کار باد
تجارت بنده ای که از محبت برای او سهمی قرار نداده ای

۲. پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم، پیش او
به سجده درافتید.

۳. آن‌گاه او را درست‌اندام کرد و از روح خویش در او دمید و برای
شما گوش و دیدگان و دل‌ها قرار داد؛ چه اندک سپاس می‌گذارید.

الْخَلْقِ حِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۶-۳۵) و «لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ» (همان: ۱۷۹) تنها راه وصال به الله، عبور از خویش است که به قدم عشق و محبت ممکن می‌شود.

در حاشیه احدیت، سخن از تجلی حسن مطلق است و برقراری نسبتی بسیار نزدیک که یگانگی در آن پیدا است. این یگانگی به واسطه مکاشفه این حسن و ترتب عشق بر آن و فنای محب در جذبه و استغنا محبوب حاصل شده است؛ چنان‌که قرآن نیز نمونه‌ای از این فنا را در تجلی حسن یوسفی گزارش داده است: «فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ» (یوسف، ۳۱). در این فضا همه توجه محب به محبوب است؛ توجهی حیرت آفرین و بدون تمیز غیر. در مقابل محبوب نیز در استغنا است و جز به خود توجهی ندارد. در تبیین عرفانی نیز ذات در احدیت جز به خود توجه ندارد و از غیر خود مستغنی است؛ بنابراین همه توجهات و نیازها به سوی محبوب است است: الله الصمد.

استغنا صمدی نشان از تجلی الله به محبوبی دارد، تجلی محبوبی تجلی باطنی است، مرگ محب از محبی و ورود او در محبوبی است.

بنابراین واحدیت و صمدیت، تجلی به حسن مطلقند که بر آن حب مترتب می‌شوند؛ حبی که مقدمه ورود محب به محبوبی است؛ اما احدیت مقدم بر واحدیت و صمدیت است؛ پس سر برتر از حسن است؛ بنابراین حتی فردیت محبی و محبوبی و نسبت محبت نیز در آن متصور نیست.

نتیجه

احدیت مرتبه‌ای از حقیقت هست که شناخت‌پذیر نیست و در ساختار سلبی معرفی شده است: نه حضوری، نه نشانی، نه اسمی، نه رسمی، نه وصفی، نه نیازی، نه نسبتی،

دلیل کسانی که می‌گویند عیسی پسر خداست، هم به خدا ظلم کرده‌اند، هم به عیسی، هم به خود؛ از این رو در آیات ۸۸ تا ۹۲ سوره مریم اشاره شده است که این سخن که خدا فرزندى اختیار کرده باشد آن‌چنان گران است که آسمان و زمین می‌خواهد از هم بشکافد. این است که ۱۷ آیه از قرآن کریم - بقره، ۱۱۷-۱۱۶؛ نساء، ۱۷۱؛ انعام، ۱۰۱؛ یونس، ۶۸؛ اسراء، ۱۱۱؛ کهف، ۴؛ مریم، ۳۶-۳۵ و ۹۲-۹۱؛ انبیاء، ۲۶؛ مومنون، ۹۱؛ الفرقان، ۲؛ صفات، ۱۵۲؛ زمر، ۴؛ زخرف، ۸۱؛ جن، ۳؛ توحید، ۳- نسبت خویشاوندی را از خدا نفی می‌کند.

۱. عشق قهار است و با ابتلا همراه؛ چنان‌که اشتقاقش از عشقه است و هرچه جز خودش را می‌سوزاند (گوه‌رین، ۱۳۶۸: ۱۲۰-۱۱۹؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۵۸۲-۵۸۱). تا عاشق هرچه را دوست بدارد، معشوق باشد (ابن عربی، بی‌تا: ۲/۳۲۶؛ ۱۱۴-۱۱۳، ۲/۳۴۵، ۳/۴۴۹-۴۵۰، ۴/۲۶۹). همچنین است نفی غیریت در قهاریت واحد و استغنا صمدی.

۲. همراهی الله با الصمد و الواحد القهار نیز حکایت از ارتباط این دو با محبت دارد؛ چنان‌چه هم ریشه‌های الله ناظر بر حب و لوازم آن - مانند حیرت و شیدایی و مغزیت - هست و هم الله نقطه محبی و محبوبی است.

غنا صمدی غنایی است که در فضای دوستی و محبت است و به همین دلیل، حب با ابتلا و محنت همراه است. در این فضا محبوب به نیاز و نیاز محب توجهی ندارد تا فقر، اضطراب و عشقش به محبوب را تشدید کند.

این استغنا تعزز و تجلی حق به صفات جلالی است، برای شکستن وجود عاشق و احتجاب معشوقی است، برای افزودن رغبت و طلب عاشق و برکندن شرک خفی: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (حشر، ۲۳) (موسوی، ۱۳۹۳: ۴۲۳ و ۹۳-۹۲) چنان‌که گفته‌اند به میزانی که بنده تاب جلال آورد خدا را می‌شناسد (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۴۷-۶۴۶). روایات نیز خلق را تنها حجاب میان خدا و هستی بیان کرده‌اند: «خَلْقُ اللَّهِ

۱. پس چون [زنان] او را دیدند، وی را بس شگرف یافتند و [از شدت هیجان] دست‌های خود را بردند.

نه مثل و ماندی و نه قابل گنجایش در فکر و خیال و هم و عقل. بنابراین شناخت پذیر هم نیست و این نکته مهمی است که چون مردمان خواستند بدانند که خدا کیست. شنیدند خدا که نیست؛ یعنی خدا همان است که تعریف و تحدید و توصیف نمی شود و آنکه به اندیشه، وهم و توصیف می آید، نه خدای مطلق که خدای مخلوق در اعتقاد است.

توصیفات سلبی احدیت از نسبت بسیار نزدیک ذات با موجوات حکایت دارد؛ نسبتی که حتی تعبیر نزدیک نیز برای آن نارسا است؛ نسبتی که جایی برای غیر باقی نمی گذارد؛ چنان که عارفان وحدت وجودی با نظریه تجلی، پرده از راز عینیت حق و خلق برداشته اند. انسان در تجلیات باطنی (محبوبی) و تجلی ظاهری (محبی) مداوم و بدون تکرار الله از خود فانی می شود و آینه گی آن قابلیت بیشتری پیدا می کند؛ همان طور که انسان کامل واجد این قابلیت شده است. گویی انسان در واکنش به تجلیات، تبدل وجودی می یابد، نه تنها خدا در او فردیت می یابد (قرب نوافل)، بلکه او در خدا می رود (قرب فرائض) و با خدا یگانه می شود؛ همان طور که حقیقت محمدیه منشأ خلقت و روابط در عالم است و همه هستی ابعاض وجودی اوست.

منابع

- ۱- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ ق)، التوحید (للدوق)، به تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ۲- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۶۷ ق)، مجموعه رسائل ابن عربی (مجلدان) کتاب المیم و الواو و النون، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- ۳- -----، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، محقق، ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
- ۴- -----، (۱۴۱۰ ق)، رحمه من الرحمن فی

تفسیر و اشارات القرآن من کلام الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی، جمع، تالیف و هامش، محمود محود الغراب، دمشق.

۵- -----، (۱۹۹۴ م)، الفتوحات المکیه (عثمان یحیی)، به تحقیق عثمان یحیی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۶- -----، (۲۰۰۳ م)، کتاب المعرفة، محقق / مصحح، محمد امین ابو جوهر، دمشق، دار التکوین للطباعة و النشر

۷- -----، (بی تا)، الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)، بیروت، دارالصادر.

۸- -----، سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۱)، حجاب هستی، تهران، انتشارات شفیعی.

۹- -----، موحد، محمد علی؛ موحد، صمد، (۱۳۸۵)، فصوص الحکم (ترجمه و تحلیل)، تهران، نشر کارنامه.

۱۰- ابن فتی تبریزی، حسین، (۱۳۶۲)، رشف الألفاظ فی کشف الألفاظ، نجیب مایل هروی، تهران، مولی.

۱۱- انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۶۲)، طبقات الصوفیه (انصاری)، محمد سرور مولائی، تهران، انتشارات توس.

۱۲- -----، (۱۴۱۷ ق)، منازل السائرین، علی شیروانی، قم، دارالعلم.

۱۳- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۶۰)، ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره ای، بی جا، قلم.

۱۴- -----، (۱۳۸۹)، صوفیسم و تائویسم، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران، روزنه.

۱۵- آشتیانی، جلال الدین، (۱۳۶۶)، «تفسیر سوره توحید»، جستارهای ادبی، شماره های ۷۷-۷۶، ص ۱۳۰-۵۳.

۱۶- -----، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری

- بر فصوص الحکم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۷- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، به تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۸- بقلی، روزبهان، (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، به تحقیق هانری کرین، تهران، انتشارات طهوری.
- ۱۹- -----، (۲۰۰۸م)، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، احمد فرید المزیلی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۲۰- تهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۲۶ق)، الله شناسی، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی.
- ۲۱- تهرانی، شیخ آقابزرگ، (۱۴۰۸ق)، الذریعه إلى تصانیف الشیعه، قم، اسماعیلیان قم و تهران، کتابخانه اسلامی.
- ۲۲- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۸۱)، دیوان حافظ، قم، انتشارات ارمان طوبی.
- ۲۳- حدادی، آمنه، (۱۳۸۹)، حس فرامتن آیات قرآن، دکتر مهدی مطیع؛ دکتر فاطمه سادات تهامی، رساله کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت معلم تهران.
- ۲۴- حقی بروسوی، اسماعیل، (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.
- ۲۵- خطیب، عبدالکریم، (بی تا)، التفسیر القرآنی للقرآن، بی جا.
- ۲۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق، صفوان عدنان داودی، دمشق، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه.
- ۲۷- رحیمیان، سعید، (۱۳۷۶)، تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۸- رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه (للصبحی صالح)، محقق، فیض الإسلام، قم، هجرت.
- ۲۹- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۶)، جستجو در تصوف، تهران، امیرکبیر.
- ۳۰- زیعور، علی، (۱۹۷۹م)، التفسیر الصوفی فی القرآن عند الصادق (ع)، بیروت، دار الاندلس.
- ۳۱- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۹)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، انتشارات طهوری.
- ۳۲- سلمی، ابوعبدالرحمن محمد بن حسین، (۱۳۶۹)، مجموعه آثار السلمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۳- سمعانی، احمد، (۱۳۸۴)، روح الأرواح فی شرح أسماء الملك الفتح، به تحقیق نجیب مایل هروی. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۴- شافعی، محمد بن ادريس، (۱۴۱۴)، الرسالة، بیروت، دارالکتب العربیه.
- ۳۵- شایگان، داریوش، (۱۳۷۳)، هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه، باقر پرهام، تهران، فرزانه روز.
- ۳۶- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه.
- ۳۷- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۸- فراهیدی، خلیل ابن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم، هجرت.
- ۳۹- فیومی، أحمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم، مؤسسه دار الهجره.
- ۴۰- قرشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- ۴۱- قیصری، داود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴۲- -----، (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، رساله التوحید و النبوة و الولاية، محقق، سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۴۳- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم،

- قم، انتشارات بیدار.
- ۴۴- -----، (۱۴۲۶ق)، **لطائف الأعلام فی**
إشارات أهل الإلهام، محقق، احمد عبد الرحيم السايح؛
 توفيق على وهبة، عامر النجار، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
- ۴۵- -----، (۱۴۲۶ق)، **اصطلاحات الصوفية**، به
 تحقيق عاصم ابراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي،
 بيروت، دار الكتب العلمية.
- ۴۶- -----، (۱۴۲۲ق)، **تفسير ابن عربي**، تحقيق،
 سمير مصطفى رباب، بيروت، دار احياء التراث العربي.
- ۴۷- کاشفی سبزواری، حسین بن علی، (۱۳۶۹)، **مواهب**
عليه، تحقيق، سيدمحمد رضا جلالی نائینی، تهران، سازمان
 چاپ و انتشارات اقبال.
- ۴۸- گنابادی، سلطان محمد، (۱۳۷۲)، **بيان السعادة فی**
مقامات العبادۀ، رضاخانی، حشمت الله ریاضی، تهران،
 مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور.
- ۴۹- گوهرین، سیدصادق، (۱۳۶۸)، **شرح اصطلاحات**
تصوف، تهران، انتشارات زوار.
- ۵۰- لسانی فشارکی، محمدعلی، (۱۳۶۷)، **اخلاص سوره**،
 تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۷/۳۰۲۰.
- ۵۱- مبارک، زکی، (۱۹۵۴م)، **التصوف الاسلامی فی**
الاداب و الاخلاق، مصر، دارالکتب العربیه.
- ۵۲- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، **بحار**
الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۵۳- مستملی بخاری، اسماعیل، (۱۳۶۳)، **شرح التعرف**
لمذهب التصوف، محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۵۴- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، **التحقیق فی کلمات**
القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۵۵- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، **فلسفه تاریخ**، تهران،
 صدرا.
- ۵۶- مطیع، مهدی، (۱۳۸۲)، **قرآن و میراث عرفانی**،
 مجموعه مقالات همایش قرآن و توسعه فرهنگی، تهران،
- ص ۱۷۶-۱۴۷.
- ۵۷- مطیع، مهدی؛ پاکتچی، احمد؛ نامور مطلق، بهمن،
 (۱۳۸۸)، «درآمدی بر استفاده از روش های معناشناسی
 در مطالعات قرآنی»، پژوهش دینی، ش ۱۸. ص ۱۳۲-
 ۱۰۵.
- ۵۸- -----، (۱۳۹۱)، **معنای زیبایی در**
قرآن، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- ۵۹- موسوی، سیدعلیرضا، (۱۳۹۲)، **از یار آشنا سخن**
آشنا... (۲)، اصفهان، ذکری القلوب.
- ۶۰- -----، (۱۳۹۳)، **آفتاب نیم شب**،
 اصفهان، ذکری القلوب.
- ۶۱- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۷۵)، **مثنوی**
معنوی، مهدی آذر یزدی، تهران، انتشارات پژوهش.
- ۶۲- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۷۱)، **کشف**
الأسرار و عدة الأبرار، محقق، علی اصغر حکمت، تهران،
 انتشارات امیرکبیر.
- ۶۳- نججوانی، نعمت الله بن محمود، (۱۹۹۹م)، **الفواتح**
الالهیه و المفاتیح الغیبیه، مصر، دار رکابی للنشر.
- ۶۴- نویا، پل، (۱۳۷۳)، **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**،
 اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۶۵- نیکلسون، رینولد، (۱۳۸۲)، **تصوف اسلامی و رابطه**
انسان و خدا، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران،
 سخن.
- ۶۶- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، (۱۴۱۶ق)،
تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دار
 الكتب العلمية.

Proving Sadra's Ontological Configuration of God through the Theological Foundation in Nahj al-Balaghah

Mahdi ImamiiJomeh*
Sepideh Razi**

Abstract

This study is an attempt to find one of the main sources of Mulla Sadra's Intellectual-philosophical foundations. Mulla Sadra's ontology configuration, relying upon simplicity, unity of right of reality, existence influence, etc. corresponds to the statements of Imam Ali (PBUH) in the description of Allah, the Almighty, in Nahj al-Balaghah including such features as absoluteness, non-numerical unity, negating dualism of God and the disjunction from existences etc., in a way that the theology of Imam Ali (PBUH) may be regarded as one of the main elements of the configuration of Shiite intellect as well as the basis of Mulla Sadra's ontology. Therefore, the semantic and content structure of these two theological systems - theology of Imam Ali (PBUH) and Mulla Sadra's ontology - can be analyzed both in terms of attributes and characteristics and in terms of principles and founding features. As an example, one can refer to the Imam Ali's (PBUH) statement regarding some of the above principles in Nahj al-Balaghah two of which are shortly dealt with in the following:

• Unity of existence and nondisjunction of necessary being from the possibilities

Unity of existence mainly emphasizes on simple and absolute existence and there is no plurality in it. Imam Ali (PBUH) says in Nahj al-Balaghah: *مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَزَالَةٍ* "that there is none with whom He may keep company or whom He may miss in his absence" (Nahj al-Balaghah, 1986, sermon 1).

In his book entitled "Asfar", Mulla Sadra had made many remarks upon the non-separation of existence and its unity as the main pillar of the philosophy of transcendental wisdom in a way that in one his works says: *مَوْجُودَةٌ بِوُجُودٍ وَاحِدٍ بَأَنَّ يَكُونُ شَخْصٌ وَاحِدٌ ذَا دَرَجَاتٍ وَجُودِيَّةٍ بَعْضُهَا أَرْفَعُ وَأَشْرَفُ مِنْ* existence of every entity is unique and the degree of existence of some of them is higher and nobler than other entities without any distinction or disjunction between them (Mulla Sadra, 1984, 342/5).

Also in discussing the proof of the first cause and its non-separation from its effects that whatever they have is from the first cause, he says:

«الوجود علّةٌ و معلولاً ... إلى كون العلّة منهنّما أمراً حقيقياً و المعلول جهةً من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعلّة و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيئه بحيثية لا انفصال شيء مابين عنه»

Existence of cause and effect....between these two true matters, there exists cause and effect is an aspect of cause aspects and causality and its influence which is called cause refers to its

* Associate Professor, Department of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran
m.amami@ltr.ui.ac.ir

** Ph. D. Student of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran
sepidehraz@gmail.com

Received: 12.11.2016

Accepted: 01.07.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

alteration and different aspects of finding himself rather than this point that effect has no reality *other than* the reality of its originating cause and it is not separated from it. (ibid, 299/2) therefore:

Negating dualism of God and God nondisjunction from existents in theology of Imam Ali (PBUH)

↕

Unity of Existence in Sadra's Viewpoint

• **Non-numerical unity of the reality of existence and God, the Almighty**

In Nahj al-Balaghah, it is repeatedly discussed about the divine essence which is of non-numerical unity and that He will not be described through numerical unity. Indeed, divine oneness is *not* of a kind to be regarded as a numerical unity otherwise He will be bound with restrictions.

«لا يشمل بحد و لا يحسب بعد»

He is not confined by limits (as deserving restriction is possible, not obligatory) nor counted by numbers (because it is true unity and the secondary will not be imagined for Him) (Nahj al-Balaghah, 1985, Sermon 228)

Also in another sermon, He says:

«الأحد لا يتأويل عدد»

He is One but not by the first in counting (true unity and unique and there cannot be imagined the second for Him) (Ibid, Sermon 152, Motahhari, 2011, 16, 398)

Sadra, in describing non-numerical unity of the reality of existence, states:

«أن ذاته تعالى صرف الوجود الذى لا أتم منه و الوجود أعرف الأشياء و أبسطها فلا معرف له و لا كاشف فلا جزء له خارجيا و إذ لا ماهية له فلا جنس له و لا فصل فلا حد له لتكوين الحد منهما غالبا و لبساطته و ما لا حد له فلا برهان عليه إذ الحد و البرهان يتشاركان فى الحدود فذات الباري مما لا حد له و لا برهان عليه»

, that is, the essence of God is the sole essence that nothing is more perfect than it, and this essence is the most indivisible and the most well-known of all entities; and, therefore, there is no definition for it, and it has no external elements, and there is no quiddity for it, no genus and no difference can be ascribed to it. Thus, it has no limitations because any limitation often contains difference. Another reason for its having no limitations lies in its indivisibility and that for which there exists no limitations has not any arguments, as the arguments and limitations have boundaries in common (Mulla Sadra, 1981:42-43). Finally, it can be claimed that having no elements, limitations, and arguments have caused essence, with regard to its prevalence in all entities, to have a oneness other than numerical oneness.

From the above statements it can be concluded that:

Non-numerical oneness of God in the words of Imam Ali (PBUH) ⇔ the non-numerical oneness on the statements of Mulla Sadra

When examining deeply the remaining words of Imam Ali (PBUH), which are presently available and rethinking the philosophical principles of Mulla Sadra, the close relationship between these can be found. It can be obtained as the results of this hypothesis, as a general consequence, is that the Islamic philosophers' thoughts, especially those of Mulla Sadra, have their origins and roots in the statements of the Innocent. Perhaps one of the reasons of the sustainability and long life of the main principles of Mulla Sadra, in spite of the passage of several centuries after these principles have been stated, is the connection of these thoughts to and their origins from the words of God and the Innocent. Even though we may not believe in this connection, the basic similarities between these principles can be considered as a reason for the right course of Mulla Sadra's thoughts. It should be noted that every statement, save

that of the Innocent, has the possibility of being mistaken and fault, and those which are in our mind are general ones. This is a strong reason that the philosophy of Islam is not the same as the Greece or the Western philosophy. Finally, as a general and brief look, some of the similarities between the principles of Mulla Sadra's philosophy and the statements of Imam Ali (PBUH) have been mentioned:

- The essence of God is not definable $\Leftrightarrow$ For essence; there is no definition, neither based on limitation nor by demonstration
- Absoluteness view on God $\Leftrightarrow$ Absoluteness of essence
- The unity of manifestation of God $\Leftrightarrow$ Eternal manifestation of essence is the reality of its secrecy
- The reality of the pluralism of the entities from the viewpoint of Nahj-o al-Balagha $\Leftrightarrow$ The reality of the objective world and the creatures while having the unity of the essence
- The unequalled presence of God in all entities $\Leftrightarrow$ The accidental occurrence of existence to quiddity

Keywords

God, reality of existence, unity, systematic ambiguity, self-manifestation

Bibliography

- The Holy Qur'an
- Nahj-o al-Balagha (the way of Eloquence) (1365 M). Translated and described by Ali-Nagh-i Feiz-o al-Islam; Tehran; Sepehr
- Amoli Mir Sayed Heydar (1998). Nas-o al-Nesous Fi Sharh-i Fisous-ial-Hakim (Text on the interpretation of Bezels of wisdom). By Henrry Korbin & Othman Isma'il Yahya; Tous
- Ibn-i Sina Hossein Ibn-i Abdollah (2004). Illahyat-i Danishnama-yi Alla'i (Divinity of Alla'i Encyclopedia); Introduction and correction by Mohammad-i Mo'in; Hamadan: The University of Abu Ali Sina and the Association of cultural celebrities and their works
- (2000). Nijat (Rescue); by Mohammad Taghi-i Danish Pejough; Tehran: Tehran University Press
- Isma'ili, Mas'oud (2014). Voujoud-i La Bi Sharti Moghasemi (No conditional as the source of division). Baghir al-Oloum Research Center
- Jawadi Amoli, Abdollah (1998). Rahig-i Maxtoun, Sharh-i Hikmat-i Mota'alieh (The last delectable wine; description of the supreme wisdom), the 1st volume; Qom: A'la publication center
- (2004). Monotheism in Qur'an (Tawhid Dar Qur'an); Qom: Isra
- Jawarshakyan, Abass (2004). Tabayen ya Yaganagi-i Wahdat-i Tashkiki wa Wahdat-i Shaxsi dar Hikmat-i Mota'alieh (Divergence or Convergence of Apocryphal oneness and personal oneness in the supreme wisdom); XeradNama-yi Sadra (38)
- Hassam Zadeh, Salih (2006) Bahs-i Tatbiq-i Igzistansialism-i Gharbi wa Isalat-i Wajoud dar Falsafa-yi Islami (The comparative discussion of western existentialism and existentialism in Islamic philosophy); XeradNama-yi Sadra (44)
- Dinani Irahim (2002). Wahadat wa Kistrat-i Wojoud as Didgah-i Hikmat-i Moto'lieh (Oneness & pluralism from the viewpoint of the supreme wisdom); Andisha-yi Sedagh (8,9)
- Dihxoda, Aliakbar (1956). The lexicon of Dihxoda; Tehran; Majlis publications
- Sabze- Sajadi, Sayed Ja'far (1994) Islamic Culture and Teachings (Vo 1) 3; Tehran: Ministry of the Islamic Culture Guidance and

- Shirwani, Ali (1999). Rethinking Mental Existence; Ghabasat (12)
- Sheikh Sadough, Abu Jafar Mohammad bin Ali (1389 M).
- Sonfi. Tabrizi, Abd-o al-Baghi (1998). Minhaj-i al-Welaya fi Sharh-i Nahj-o al-Bilagh (The way of Welaya in interpretation of the way-of-Eloquence; Vol 1; Correction and research by Habib-o-Allah Azimi; Tehran the office of the written Heritage; A'ineh-I Mras
- Tabataba'i, S.Mohammad Hossein (1970). The Principles of philosophy and the method of realism; Introduction and footnotes by Shahid Motahari; Qom; The office of Islamic Publications
- (2008). Bidayat-i al-Hikmah (The beginning of wisdom); Translated by Ali-i Shirwani; Qom: Bountani-i Kitab publication.
- (2009). Ali (PBUH) and the Divine Philosophy; Translated by Sayed Ibrahim-i Sayed Alawi; Qom: The Office of Islamic Publications
- Aboudiat, Abd-o Rasoul (2003). Existentialism; Ma'rifat-i Falsafi; fall & winter (Vol. 1 & 2).
- Amis, Hassan (1952). Lexicon of Amid; Tehran: Amir Kabir Publications, 8th publication
- Qanbari, BaxshAli (2013). Knowing existence from the viewpoint of Nahj-o al-Bilaghah; al-Nahj Quarterly (39)
- Qeisari, Dawod bin Mahoud (1991) The description of the introduction of Qeisari on Bezels of wisdom; Tehran: Amirkabir
- Kolehini, Mohammad bin Ya'qoub (2013) Isoul-i Kofi (the sufficient rules), Translated by Sayed Ali Mortazawi, (vol 1); Qom: Soroush
- Majlisi, Mulla Mohammad Baqir (1403 M) Bahar-i al-Anwar al-Jami'a Li Darabi al-Axbar-i al-A'imat al-Athar (The all-inclusive oceans of the pearls of the sayings of Imams the clean); Beirut: Dar-o al-Ahiya'i al-Torath al-Arabi
- Mortaza'i, Behzad (1993) The oneness of existence in supreme wisdom of sadr-o al-Mata'lehin; Quarterly of Misbah, 2(5)
- Makarem-i Shirazi, Nasir (1998) the message of Qur'an; vol 4; Tehran: Dar-i al-Kotob al-Islamia
- Mulla Sadra, Sadr-o al-Din Mohammad (1981) al-Shawahid-o al-Raboubieh (Signs of divinity); 2nd publication; Tehran: Markazi Daneshgahi
- (1984) Al-Masha'ir (senses); 1st publication; Isfahan: Mahdawi Publications
- (2001) Al-Mabda'-i wa al-Ma'ad (the Beginning and the end), Translated by Mohammad-i Zabihi; Qom: Ishraq publications
- (2004) al-Hakmat-i al-Mota'alieh fi al-Asfar-i al-Arvi'ah (The supreme wisdom in the four-fold travelling); 9 volumes; Tehran: The Sadra Foundation of Islamic Wisdom
- Motahari, Morteza (2000) Going through Nahj-o al-Bilaghah; Tehran: Sadra Publications
- (2011) The compilation of Shahid Motahari Works; Vol. 10; Tehran: Sadra Publications
- (2011) The compilation of Shahid Motahari Works; Vol. 16; Tehran: Sadra Publications
- Mo'in, Mohammad (1998) The lexicon of Mo'in; Tehran: Tehran University Press

اثبات شاکله وجودشناسی صدرایی با شالوده خداشناسی در نهج البلاغه

سید مهدی امامی جمعه* - سپیده رضی**

چکیده

در این مقاله، یکی از منابع اصلی شالوده فکری فلسفی ملاصدرا یافت و بررسی شده است. شاکله وجودشناسی صدرالمتهلین بر مبنای بساطت، وحدت حقه حقیقه، سریان وجودی و... استوار است و مطابقت بسیاری با بیانات حضرت علی(ع) در وصف خداوند متعال در نهج البلاغه مانند مطلقیت، وحدت غیر عددی، دوگانه و منفصل نبودن خداوند از موجودات و... دارد؛ به گونه‌ای که الهیات حضرت علی(ع) یکی از ارکان اصلی شاکله عقل شیعی و اساس و بنیان وجودشناسی ملاصدرا است؛ از این رو، ساختار معنایی و محتوایی این دو نظام الهیاتی - خداشناسی حضرت علی(ع) و وجودشناسی ملاصدرا - هم به لحاظ ویژگی‌ها و خصایص و هم به لحاظ اصول و مبانی تحلیل و بررسی شده‌اند. از این بررسی و پژوهش، نتیجه‌ای سودمند و چشمگیر حاصل شده و آن اینکه بیشتر تفکرات فلاسفه اسلامی خصوصاً صدرا برگرفته از کلام معصوم(ع) است و این نشان‌دهنده اصالت هویتی فلسفه ملاصدرا و غیریونانی بودن آن است.

واژه‌های کلیدی

خداوند، حقیقت وجود، وحدت، تشکیک، تجلی

m.amami@ltr.ui.ac.ir

sepedehrazi@gmail.com

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۱۰

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۹/۲۱

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

طرح مسئله

طرح مباحث الهیات از ائمه اهل بیت علیهم السلام و تجزیه و تحلیل آن مسائل که نمونه آنها و در صدر آنها نهج البلاغه است سبب شد عقل شیعی از قدیم الایام به صورت عقل فلسفی درآید؛ البته این بدعت و مسئله تازه‌ای در اسلام نبود؛ راهی است که قرآن پیش پای مسلمانان نهاده است و ائمه اهل بیت علیهم السلام، آن حقائق را با تعلیمات قرآنی و مطابق با تفسیر قرآن، اظهار کردند. اگر توییحی هست، متوجه دیگران است؛ زیرا این راه را نرفتند و وسیله را از دست دادند. تاریخ نشان می‌دهد از صدر اسلام، شیعه بیش از دیگران به سوی این مسائل گرایش داشته است؛ برای مثال، شاید اعجاب‌انگیزترین بحث‌های توحیدی در نهج البلاغه و در سایر سخنان حضرت امیر(ع) را مبانی عقلی موجود در کلام حضرت دانست.

البته درخور ذکر است چون فلسفه در یونان تا حد زیادی برآمده از عقل است و دین اسلام خصوصاً مذهب تشیع، خاستگاه عقلی مستدلی، طبق آموزه‌های خود دارد، وجود شباهت بین این دو فلسفه دور از ذهن نیست؛ همچنان که نقش سامان‌دهی این مطالب بعد از مطالعه آثار یونانی توسط مسلمانان را نمی‌توان نادیده گرفت.

۱- معناشناسی واژه وجود در لغت و اصطلاح

وجود در لغت از ماده وجد و به معنای یافتن، دانستن، هستی و ضد عدم است. همچنین بیان شده که چیزها را وجودی است در اعیان و وجودی است در اذهان و این هر دو به طبع باشد (دهخدا، ۱۳۳۵: ۱۷۰۳؛ معین، ۱۳۷۵: ۵۴۹؛ عمید، ۱۳۷۱: ۶۰۵).

وجود در اصطلاح از مفاهیم بدیهی است و به تعریف نیاز ندارد و تعریف‌پذیر نیست؛ در نتیجه نه حد دارد و نه رسم، نه جنس و نه فصل؛ زیرا چیزی عام‌تر و معروف‌تر از آن نیست و خرد آدمی آن را به‌طور وجدانی درک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۸). وجود و هستی، اصل همه تعاریف است؛ ولی

خود هرگز به تعریف در نمی‌آید (همان، ۱۳۷۹: ۴۹۶). هرکس وجود را تعریف کند، به‌ناچار باید آن را با چیز دیگری تعریف کند؛ درحالی که خود آن چیز به‌واسطه وجود شناخته می‌شود (آملی، ۱۳۶۷: ۴۱۱).

«چیزی که جهان خارج را پر کرده است»، چیزی که خود واقعیت خارجی است. اگر چیزی را به این معنا گفتیم، موجود است؛ یعنی آن چیز خود همان واقعیت خارجی است، خود همان هویت عینی است، خود همان چیزی است که طارد و نقیض عدم است، خود همان چیزی است که منشأ اثر است. چنین چیزی از سنخ واقعیات است، نه از سنخ مفاهیم و به تعبیر حکما، شیئی وجودی دارد. در عبارات بسیاری از ملاصدرا «موجود» به همین معنا به کار رفته است؛ از جمله:

«إن وجود کل شیء لیس الا حقیقه هویتة... و مصداق الحكم بالموجودیه علی الاشیاء و مطابق القول فیها هو نحو هویتها العینیة» (صدرالمألهین، ۱۳۸۳: ۳/ ۳۲؛ همان، ۱۳۶۰: ۲/ ۱۳۳؛ همان، ۱۳۶۳: ۱۰).

علامه طباطبایی در کتاب فلسفه و روش رئالیسم معتقد است واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد. به عبارت دیگر: «واقعیت هستی بی‌هیچ قید و شرط، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان، نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست؛ بلکه با آن واقعیت، واقعیت‌دار و بی‌آن از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنی که واقعیت با اشیاء یکی شود و یا در آنها نفوذ یا حلول کند و یا پاره‌هایی از واقعیت جدا شود و به اشیاء بپیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی‌وی تاریک هستند و در عین حال، همین مثال نور در بیان مقصود، خالی از قصور نیست» و به عبارت دیگر: او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزاء جهان با او واقعیت‌دار و بی‌او هیچ و پوچ هستند (طباطبایی، ۱۳۵۹: ۳۶۶).

نیست؛ پس بدیهی است (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۴).
در نهج‌البلاغه در تعریف واجب‌الوجود چنین بیان شده است:

«لم تحط به الاوهام بل تجلی لها بها، و بها امتنع منها، و الیها حاکمها، لیس بذی کبر امتدت به النهایات فکبرته تجسّیما و لا بذی عظم تناهت به الغایات فعظمته تجسّیدا بل کبر شأناً و عظم سلطناً. فهم‌ها او را دریابد، نه از راه درک‌کردن (به حواس، زیرا او منزّه است از آنکه در اندیشه گنجد) و دیده‌شده‌ها (یا دیده‌ها) به وجود و هستی او گواهی می‌دهند، نه از روی حاضرشدن با هم (زیرا محدود نیست که در جایی حاضر و در جای دیگر نباشد یا چشم سر او را ببیند)، اندیشه‌ها به او احاطه نکرده است (به کنه ذات و حقیقتش پی نبرده‌اند)؛ بلکه با اندیشه‌ها به اندیشه‌ها آشکار شده (عقل از راه اندیشه به او راه برده و کنه ذاتش را در نیافته است؛ زیرا جسم نیست تا اندیشه به او احاطه کند) و به سبب اندیشه‌ها امتناع کرده از (احاطه) اندیشه‌ها (به او، زیرا اندیشه ممکن به واجب‌الوجود راه ندارد که به او احاطه کند) و اندیشه‌ها را نزد اندیشه‌ها به محاکمه آورده است (اندیشه را در این باب حکم ساخت تا حکم کند که به خالق می‌تواند احاطه کند و او را در اندیشه درآورد؛ چنان‌که ممکنات را درمی‌آورد اندیشه به زبان گوید خداوند منزّه است از اینکه در اندیشه آید). بزرگی او طوری نیست که نهایات به او برسند و او را بزرگ جلوه دهند؛ درحالی‌که جسم داشته باشد و عظمت او قسمی نیست که غایات به او خاتمه یابد و او را عظیم نشان دهند؛ درحالی‌که جسد داشته باشد (خلاصه بزرگی خداوند متعال مانند بزرگی اجسام نیست که نهایات و اطراف داشته و بسیار بزرگ و دراز و فراخ باشد)؛ بلکه شأن و سلطنت و پادشاهی او بزرگ اس.» (نهج‌البلاغه / خطبه ۲۲۷).

به عبارت دیگر، هیچ موجودی نمی‌تواند خدا را توهم کند؛ بلکه این خدا است که در همه آنها تجلی و حضور یافته است. حقیقت وجودی مطرح شده در نهج‌البلاغه، نامحدود است و هیچ حدی برای آن فرض نمی‌شود؛ زیرا

۲- بررسی تطبیقی برخی اصول مبنایی در فلسفه اسلامی با سخنان حضرت علی (علیه السلام)
در تبیین و اثبات این مطلب، چندین ویژگی‌های وجود با سخنان حضرت علی (ع) تطبیق داده می‌شود:

۲- ۱ تعریف‌ناپذیری حقیقت وجود و حق تعالی

صدرا در تبیین تعریف‌ناپذیری وجود به دفعات در آثار خود سخن گفته است؛ برای مثال، او درباره معنای حقیقت وجود معتقد است: «مفهوم الوجود نفس التحقق و الصیوره فی الاعیان او فی الاذهان و هذا المفهوم العام البدیهی التصور عنوان محقیقه بسطیه نوریه و هو ابط من کل متصور و اول کل تصور و هو متصور بذاته فلا یمکن تعریفه بما هو اجلی منه لفرط ظهوره و بساطته» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱ تا ۹). مفهوم وجود نفس مفهوم تحقق است؛ یعنی آنچه از وجود فهمیده می‌شود، تحقق است؛ یعنی هرگاه می‌گوییم فلان چیز موجود است، به‌جز آنکه متحقق است، معنی دیگری از آن فهمیده نمی‌شود. پس مفهوم وجود نفس مفهوم تحقق است و صیوروت در اعیان، مثل آنکه بگویم کعبه موجود است؛ یعنی درخارج یا در اذهان، مثل آنکه فلان معنی یا فلان صورت موجود است؛ یعنی در ذهن و این مفهومی است عام که هر چیز را شامل می‌شود. همچنین بدیهی‌التصور و عنوان است برای حقیقتی بسیط نورانی، به معنی آنکه این مفهوم از آن حقیقت انتزاع می‌شود و از هرچه در تصور می‌آید، این مفهوم ابط است. وجود به ذات خود متصور است و از این بیان معلوم می‌شود تعریف وجود به چیزی اجلی‌تر از آن ممکن نیست. به سبب شدت ظهور و بساطت مفهوم آن، مفهوم وجود، معنی عام است که هر چیزی را شامل می‌شود.

مفهوم وجود چون ابط و اعم‌الاشیاء است، بی‌نیاز از تعریف است؛ زیرا ما نمی‌توانیم مفهومی اعم از مفهوم وجود داشته باشیم. پس درنتیجه، مفهوم وجود نمی‌تواند جنس داشته باشد؛ زیرا جنس یعنی مفهوم اعم از خود شیء و چون جنس نمی‌تواند داشته باشد و درنتیجه، مرکب از جنس و فصل نیست و چون مرکب از جنس و فصل نیست، نظری

درحقیقت، هر امری که تحقق یابد، وجود مندرج است. این وجود، تمام مراتب هستی را دربردارد و همه آنها درواقع مراتب مشکک یک وجود بیشتر نیستند. این بیان از ذات الهی مطابق لا حدی و بدون تعریف بودن وجود است (قنبری، ۱۳۹۲: ۶۶).

ذات خداوند تعریف پذیر نیست ➔ برای وجود، تعریفی نه به حد، نه به رسم وجود ندارد

۲-۲ اطلاق وجود و حق تعالی

حقیقت خارجی وجود، هیچ قید و شرط خارجی ندارد و چون قید و شرط خارجی به معنای محدودیت (حد) است، لاشرط یا مطلق بودن وجود عام خارجی، به معنای آن است که این وجود درواقع و خارج، هیچ محدودیتی ندارد؛ بنابراین، محصور در یک مرتبه خاص از هستی یا محدود به یک یا چند موجود خارجی نیست (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲ / ۱۷۱). این عدم محدودیت هم شامل ذهن و هم شامل خارج می شود. ملاصدرا در شواهد الربوبیه درباره مطلق بودن وجود به حسب ذهن چنین می گوید: «الوجود لایمکن تصوره بالحد و لا بالوهم و لا بصورة مساویه له.. ممکن نیست که حقیقت و کنه وجود را تصور کرد، نه با حد (یعنی تعریف به جنس و فصل قریب) و نه با رسم (یعنی تعریف به جنس قریب و فصل بعید و اقسام دیگر رسم) و نه با صورتی مساوی با وجود (بدین معنی که وجود با صورتی تصور شود که مساوی با حقیقت وجود باشد)» (صدرالمألهین، ۱۳۶۰: ۶) و درباره اطلاق خارجی وجود این طور بیان می کند: «صرف الوجود المتأكد الشدید الذی لایتناهی قوته و شدته بل هو فوق مالاتیناهی بمالاتیناهی فلا یحده حد و لا یضبطه رسم.. زیرا واجب الوجود وجودی است خالص از هر امری زائد بر ذات خویش و وجودی است که اتم از آن در عالم نیست و به اصطلاح دیگر، او وجودی صرف و وجودی متأكد و شدید است که نه از جهت قوت و نه از جهت شدت، محدود و متناهی نیست؛ بلکه او موجودی است غیرمتناهی که در مفهوم غیرمتناهی بودن نیز غیرمتناهی است. پس هیچ حدی او را محدود نمی کند و هیچ رسمی

او را شامل نمی شود» (همان: ۷). ملاصدرا بعد از این عبارت، دست به تطبیق می زند و می آورد: «ولایحیطون به علما. هیچ فردی از افراد عالم علم و احاطه ی به او پیدا نخواهد کرد» (قرآن کریم، ۲۰ / ۱۱۰) و «عنت الوجوه للحدی القیوم؛ و در آن روز همه چهره ها در برابر خداوند حی و قیوم خاضع می شود» (قرآن کریم، ۲۰ / ۱۱۱).

در نهج البلاغه در راستای اثبات مطلقیت وجود حق تعالی می توان هم به حسب ذهن و هم به حسب خارج به این مهم دست یافت. به حسب مطلق بودن خداوند از لحاظ ذهنی این طور در نهج البلاغه بیان شده است: «لا تناله الاوهام فتقدره، و لا تتوهمه الفطن فتصوره. دست اندیشه های بلند به دامن کبریا نیش نرسد تا در حد و نهایتی محدودش کند». (نهج البلاغه / ۱۸۶). به حسب خارج نیز چنین بیان شده است: «لا یشمل بحد. حد و اندازه ای برایش متصور نیست» و «لا یقال: له حد و لا نهاییه. برایش حد و نهایتی گفته نشود» (همان).

بیشتر بحث های نهج البلاغه درباره توحید، بحث های عقلی و فلسفی است. اوج فوق العاده نهج البلاغه در این بحث ها نمایان است. در بحث های توحیدی عقلی نهج البلاغه آنچه اساس و محور و تکیه گاه همه بحث ها و استدلال ها و استنتاج ها است، اطلاق و لاحدی و احاطه ذاتی و قیومی حق است؛ درنتیجه، واژه خدا با امر مطلق و وجود مطلق یکی است.

نگرش مطلقیت خداوند ➔ اطلاق وجود

۲-۳ وحدت وجود و واجب الوجود

مفهوم «وحدت وجود» یک مفهوم فلسفی است. نظریه وحدت وجود، یک نظام فکری است که تا قرن هفتم هجری در جهان اسلام مطرح نبود؛ بلکه در حکمت اسلامی از زمان ابن عربی شروع شده و قبل از او به گونه کامل، مشروح و منظم در فرهنگ اسلامی نبوده است. با یک بررسی کلی در آثار ملاصدرا دریابیم او در آثار خود هم از وحدت تشکیکی وجود سخن گفته و هم در تحقیقات نهایی خود از وحدت شخصی وجود به

یکی از حکمت‌های نهج البلاغه درباره حقیقت توحید این‌گونه بیان شده است: «التوحيد اءن لا تتو همه؛ حقیقت توحید آن است که خدا را در فهم و اندیشه خود نیاوری» (نهج البلاغه، ۴۷۰). همچنین در خطبه‌ای دیگر، کمال شناخت خداوند را در گرو شناخت مسئله توحید می‌داند و این‌طور می‌فرماید: «اول الدین معرفته، و کمال معرفته التصدیق به، و کمال التصدیق به توحیده، و کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه. سرآغاز دین، شناخت خداست و کمال شناخت، باورداشتن او، و درست باورداشتن او اعتراف به یگانه‌بودن اوست، و اعتراف به یگانگی او، خالص‌کردن اطاعت اوست و کمال اخلاص او، نفی تمام صفت‌ها از اوست» (نهج البلاغه، ۱۵۲).

توحید و ظهور خداوند ➡ سریان وجود و واحدبودن آن

۲- ۴ وحدت غیرعددی حقیقت وجود و حق تعالی
وحدت حق، وحدت عددی نیست؛ این مسئله از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی اسلامی است و در هیچ مکتب فکری دیگر سابقه ندارد. فلاسفه اسلامی به تدریج بر اثر تدبیر در متون اصیل اسلامی، خصوصاً کلمات حضرت علی (علیه‌السلام) به عمق این اندیشه پی بردند و آن را رسم در فلسفه الهی وارد کردند. در کلمات قدام از حکماء اسلامی مانند فارابی و بوعلی اثری از این اندیشه لطیف دیده نمی‌شود. حکماء متأخر که این اندیشه را وارد فلسفه خود کردند، نام این نوع وحدت را «وحدت حقه حقیقه» اصطلاح کردند (مطهری، ۱۳۷۹: ۶۰). صدرا در بیان وحدت غیرعددی حقیقت وجود چنین بیان می‌دارد که: «ان شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلی للجزئیات بل شموله من باب الانبساط و السریان... من ذوات الماهیات الکلیه. شمول هستی نسبت به اشیاء از قبیل شمول کلی نسبت به جزئیات نیست؛ بلکه شمولش از باب انبساط و سریان هستی بر ماهیات اشیاء است» (صدرالمألهین، ۱۳۶۰: ۷). همچنین در بیانی دیگر چنین

سبک اهل عرفان سخن رانده است. آن حکیم الهی تصریح می‌کند ما در بدایت با قومیم و درنهایت از آنها جدا می‌شویم؛ بنابراین، در ابتدا با وحدت وجود تشکیکی بحث را طرح می‌کند، سپس در فصول عرفانی اسفار، یعنی در مباحث علت و معلول که بحث خیلی اوج می‌گیرد، درست مانند ابن عربی وحدت شخصی وجود را به اثبات می‌رساند. این در فلسفه متعالیه او بسیار بااهمیت و شایان توجه است. او این توفیق را از برکت فضل و برکت خداوند فیاض می‌داند: «هدانی ربی بالبرهان الثیر العرشی الی صراط مستقیم من کون الموجد و الوجود منحصر فی حقیقه واحده شخصی لا شریک له فی الموجودیه الحقیقه و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار. پروردگارم با برهان تابناک عرشی به راه مستقیم هدایت‌م کرد و آن اینکه موجد و وجود، منحصر در حقیقت واحد شخصی است که هیچ شریکی برای او در موجودیت حقیقی و هیچ دومی برای او در خارج نیست و در جهان هستی غیر او کسی نیست و هرچه در جهان هستی به نظر می‌آید غیر واجب معبود است، چیزی نیست جز پرتوی از ظهورات ذات و تجلیات صفات او که آن هم در واقع عین ذات اوست» (صدرالمألهین، ۱۳۸۳: ۲ / ۲۹۲). او معتقد است وجود در همه مراتب هستی و موجودات خارجی، تحقق و حضور دارد و درواقع، این وجود، اصل تحقق و واقعیت همه مراتب و موجودات را تشکیل می‌دهد. این حضور همه‌جایی خارجی را در فلسفه، «سریان» می‌نامند؛ بنابراین درنهایت باید گفت اطلاق و لا بشرط بودن وجود خارجی در فلسفه به معنای سریان آن وجود است و وجود لا بشرط یا مطلق در حکمت متعالیه، به معنی آن وجود سریان است که اصل تحقق همه مراتب و مصادیق هستی را می‌سازد و با آن، کل هستی، به‌نحو یک شخص واحد، مراتب تشکیکی مختلف دارد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲ / ۹۳).

در نهج البلاغه به‌طور مبسوط مسئله وحدت خداوند و انواع توحید، بیان و بررسی شده است؛ به‌گونه‌ای که در

می‌گوید: «أن ذاته تعالى صرف الوجود الذی لا أتم منه و الوجود أعرف الأشياء و أبسطها فلا معرف له و لا کاشف فلا جزء له خارجیا و إذ لا ماهیة له فلا جنس له و لا فصل فلا حد له لتركيب الحد منهما غالباً و لبساطته و ما لا حد له فلا برهان علیه إذ الحد و البرهان يتشاركان فی الحدود فذات الباری مما لا حد له و لا برهان علیه. ذات خداوند، صرف وجودی است که تمام‌تر از او نیست و وجود، اعرف و بسیط‌ترین اشیاء است و بنابراین، برای او معرف و کاشفی نیست؛ از این رو، او را جزء خارجی نیست و چون ماهیت ندارد، برایش جنس و فصلی نیست. بنابراین، او را حدی نیست؛ زیرا حد بیشتر از جنس و فصل ترکیب می‌شود و دلیل دیگر، بر نداشتن حد، بساطت اوست و چیزی را که حدی نیست، بر او برهانی نیست؛ زیرا حد و برهان، در حدود با یکدیگر شریک‌اند. پس برای ذات مقدس باری تعالی، حدی و بر او برهانی نیست» (همان: ۴۲ و ۴۳).

«الأحد لا بتأویل عدد، یکی است، نه آن یک که در عدد به حساب می‌آید و شمرده می‌شود؛ یعنی واحد حقیقی و یکتا است که دومی برای او تصوّر نمی‌توان کرد» (نهج البلاغه، ۱۵۲).

این مطلب با یک تمثیل روشن می‌شود: می‌دانیم دانشمندان جهان درباره تناهی یا عدم تناهی ابعاد عالم اختلاف نظر دارند. بعضی مدعی لاتناهی ابعاد جهان‌اند و می‌گویند عالم اجسام را حد و نهایی نیست. بعضی دیگر معتقدند ابعاد جهان، محدود است و از هر طرف، بالاخره به جایی خواهیم رسید که پس از آن جایی نیست. مسئله دیگری نیز محل بحث است و آن اینکه آیا جهان جسمانی به جهانی منحصر است که ما در آن زندگی می‌کنیم و یا یک یا چند جهان دیگر نیز وجود دارد. بدیهی است فرض جهان جسمانی دیگر غیر از جهان ما فرع بر این است که جهان جسمانی ما محدود و متناهی باشد. تنها در این صورت است که می‌توان فرض کرد مثلاً دو جهان جسمانی و هر کدام محدود به ابعادی معین وجود داشته باشد؛ اما اگر فرض کنیم جهان جسمانی ما نامحدود است، فرض جهانی دیگر غیرممکن است؛ زیرا هرچه را

جهانی دیگر فرض کنیم، خود همین جهان و یا جزئی از این جهان خواهد بود. فرض وجودی دیگر مانند وجود ذات احدیت با توجه به اینکه ذات حق وجود محض و انیت صرف و واقعیت مطلقه است، نظیر فرض جهان جسمانی دیگر در کنار جهان جسمانی غیرمتناهی است؛ یعنی فرضی غیرممکن است. در نهج البلاغه مکرر در این باره بحث شده است که وحدت ذات حق، وحدت عددی نیست و او با یکی بودن عددی توصیف نمی‌شود و در عدد درآمدن ذات حق، ملازم با محدودیت اوست «لا يشمل بحد و لا يحسب بعد. حدی محدود نیست (زیرا محدودیت شایسته ممکن است، نه واجب) و بعدد و شماره‌ای به حساب نیاید (زیرا واحد حقیقی است که دومی برایش فرض نمی‌شود)» (نهج البلاغه، ۲۲۸). «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَهُ وَ مَنْ حَدَهُ فَقَدْ عَدَهُ وَ مَنْ عَدَهُ فَقَدْ أُبْطِلَ أَزَلُهُ. و کسی که او را محدود دانست، پس او را به شماره آورد (در عداد معدودات درآورده) و کسی که او را به شمار آورد (مبدأ جزء کثیر دانست)، ازلی بودن او را ابطال کرده است» (نهج البلاغه، ۱۵۲). «قد أشار إليه و من أشار إليه فقد حده و من حده فقد عده. کسی که به او نادان شود، پس به سویی اشاره می‌کند و کسی که به سویی اشاره کند، او را محدود و معین می‌کند (حد و نهایت برای او قرار می‌دهد) و کسی که محدودش دانست، پس او را شمرده است (در خارج او را واحد عددی کرد)» (نهج البلاغه، ۱).

یکی بودن خداوند از نوع وحدت عددی نیست ➡

وحدت عددی نبودن وحدت وجود

۲- ۵ تلازم اظهاریت و اخفا در وجود و

واجب الوجود

برای آشناسدن مختصر با این مطلب، باید سه مقدمه ذکر شود:

الف - همان‌طور که وجود بر دو قسم است - وجود اشیاء برای خود (وجود عینی) و وجود اشیاء برای ما (وجود ذهنی) - ظهور نیز بر دو قسم است:

۱. ظهور اشیاء برای خود؛ ۲. ظهور اشیاء برای ما.

اندیشه‌ها را جز از اصل وجودش باز داشته است و چون نظیر و مانندی ندارد، خرده‌ها را از تصور و درک ذاتش ناتوان کرده است» (صدوق، ۱۳۹۸: ۷۳). و از طرف دیگر بیان می‌دارد حق تعالی اگر از چیزی کناره گیرد، آن چیز، چیزی نخواهد بود؛ برای آنکه اوست نگاه‌دارنده هر چیزی (نهج البلاغه / ۱). حضرت در جایی دیگر از نهج البلاغه می‌فرماید: «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه. سپاس و ستایش خدا را که با کار آفرینش بر بندگانش جلوه‌گر است» (نهج البلاغه / ۱۰۷؛ مطهری، ۱۳۷۹: ۸۷).

به عبارت دیگر، خدا از فرط ظهور، پنهان مانده است. از این نظر، استنباط می‌شود همه هستی، ظاهر بوده و هرگز غایب نبوده و جهان غایب هرگز ظاهر نبوده است. در فلسفه اسلامی نیز به این نکته تأکید شده که ظهور اشد وجود در عالم، نوعی حجاب برای درک صحیح آن ایجاد کرده است. در عرفان اسلامی نیز به این امر تصریح شده و این مقام وجود را به خورشید و شدت نورانیتش که مانع نگاه مستقیم به آن است، تشبیه کرده است. در فصوص‌الحکم و در اشعار مولوی به این مقام تشبیه اشاره شده است.

دسترسی‌نداشتن به کنه ذات خداوند ➡ اظهاریت بی‌نهایت وجود باعث اخفاء وجود می‌شود

۲-۶ وحدت وجود و منفصل نبودن واجب‌الوجود از ممکنات

صدرا در کتاب اسفار درباره عدم انفکاک وجود و وحدت آن، چنین بیان می‌دارد که: «موجوده بوجود واحد بأن یکون شخص واحد ذا درجات وجودیه بعضها أرفع و أشرف من بعض من غیر انفصال و افتراق بینها. موجود، موجود است به وجود واحد و درجات وجودی بعضی از آنها بالاتر و اشرف از برخی دیگر از وجودات است؛ بدون آنکه انفصال و افتراقی میان آنها باشد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۵ / ۳۴۲).

همچنین در بحث اثبات علل و عدم انفکاک آن از

پس وقتی از ظهور و پیدایی یا از بطون و ناپیدایی یک چیز سخن می‌گوییم، گاهی بحث در ظهور آن شیء برای خود است و گاهی بحث در ظهور آن شیء برای ما است. ب - در حکمت الهی ثابت شده «وجود» مساوی با «ظهور» است و خفا از «عدم» ناشی می‌شود. هر موجودی به همان اندازه و درجه که از وجود بهره‌مند است، از ظهور نیز بهره‌مند است و به هر اندازه عدم و نیستی با وجودش توأم و در وجودش متخلل است، از ظهور بی‌بهره است. پس موجودی که در حد اعلی و درجه اکمل از وجود است، در حد اعلی و درجه اکمل از ظهور است. ج - میان دو نحو از ظهور، هیچ‌گونه ملازمه‌ای نیست؛ یعنی چنین نیست که هر چیزی که خود برای خود در حد اعلی از ظهور است، لزوماً ظهور آن شیء برای ما نیز در حد اعلی است؛ بلکه تا اندازه‌ای بر عکس است؛ زیرا ظهور هر شیء برای ما، به قوای ادراکی ما و طرز ساختمان این قوا بستگی دارد. قوای حسی ما طوری ساخته شده است که تنها قادر است موجودات مقید و محدود و دارای ضد و مثل را ادراک و در خود منعکس کند. حواس ما به این دلیل، رنگ‌ها و شکل‌ها و آواها و غیره را ادراک می‌کند که این موجودات محدودند. مثلاً ما به این دلیل، سفیدی را ادراک می‌کنیم که در یک‌جا هست و در یک‌جا نیست، در یک زمان هست و در زمان دیگر نیست.

با توجه به مطالب فوق، ظهور و خفا بر دو قسم است: ظهور و خفای برای خود، ظهور و خفای برای ما. قبلاً گفتیم حقیقت «وجود» مساوی «ظهور» است. پس اینکه گفته می‌شود: حقیقت وجود در نهایت خفاست، مقصود خفای برای ماست، نه خفای برای خود؛ زیرا حقیقت وجود برای خود عین ظهور است (مطهری، ۱۳۹۰: ۴۰۸). در کلام حضرت در این راستا چنین آمده است: «الحمد لله الذی اعجز الاوهام ان تنال الا وجوده و حجب العقول ان تتخیل ذاته فی امتناعها من الشبه و الشكل بل هو الذی لم یتفاوت فی ذاته. سپاس خدا را که افکار و

معلول‌های خود که هر آنچه دارند از وجود علله‌العلل دارند می‌گوید: «الوجود علته و معلولاً... إلی کون العلّة منهما أمراً حقیقياً و المعلول جهة من جهاته و رجعت علیه المسمى بالعلّة و تأثیره للمعلول إلی تطوره بطور و تحیشه بحیثیه لا انفصال شیء مبین عنه. وجود علت و معلول... بین این دو امر حقیقی علت است و معلول جهتی از جهات علت است و علیت و تأثیر آن چیزی که علت نامیده شده است، به دگرگون‌شدن و جهات مختلف پیدا کردن خود او بازگشت، نه به اینکه معلول چیزی غیر از آن و جدا از آن باشد» (همان: ۲ / ۲۹۹).

روشن است وقتی هویت معلول را در متن و بطن حقیقت علت دانستیم و تمایز وجودی میان آنها قائل نشدیم، هرگز نمی‌توانیم این حقیقت واحده را با مدل تشکیکی و ذومراتب هستی تبیین و تصویر کنیم؛ بلکه مدل هستی، مبدل به مدلی یک مرتبه‌ای و باطنی خواهد شد که جمیع موجودات دیگر - به غیر ذات حق تعالی - تعینات و ظهورات و شئونات آن حقیقت واحده محسوب می‌شوند؛ بدون تراخی و تأخر وجودی از ذات علت خود.

گرانبهاترین و در عین حال، مختصرترین کلام امیرالمومنین (علیه‌السلام) درباره ذات باری، در خطبه‌ای خطاب به ذعلب است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۱):

«هو فی الاشیاء علی غیر ممازجه خارج منها علی غیر مبیانه. او در درون اشیاست؛ اما نه به گونه‌ای که آمیخته با آنها باشد و بیرون از اشیاست؛ اما نه به نحوی که جدا از آنها باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷ / ۴).

شیخ صدوق در کتاب توحید از حضرت علی (علیه‌السلام) نقل می‌کنند: خدا یک موجود و اشیا موجود دیگر نیستند که با تمازج به هم ارتباط داشته باشند؛ بلکه اصلاً دوگانگی در کار نیست (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۹).

در نهج البلاغه نیز می‌فرمایند: «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله. با هر چیزی است، نه به طوری که همسر آن باشد (پس با هر چیزی است؛ یعنی هر چیزی به او قائم و برپا است) و غیر از هر چیزی است، نه به طوری که از آن کناره گیرد».

در وحدت وجود بر این نکته تأکید می‌شود که وجود، بسیط و مطلق است و هیچ کثرتی در آن راه ندارد و این گونه هستی به خداوند منحصر است و در مقابل، عالم هستی همه مظهر و آیینه حق‌اند و جز نقش آیینگی هیچ نقش دیگری ندارند. در توضیح عبارت فوق گفته‌اند معیت خدا با اشیا با معیت اشیا با یکدیگر قیاس نمی‌شود. قیصری در شرح فص یوسفی می‌نویسد: موجودات عالم، وجود حقیقی ندارند و این انسان است که گمان می‌کند آنها وجودی اصیل هستند و قائم به نفس خود و جدای از حق؛ درحالی که در واقعیت، چنین چیزی نیست (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۸۳).

دوگانه و منفصل نبودن خدا از موجودات ➡

وحدت وجود

۲- ۷ حقایق امکانی تکرر واقعی و اصیل دارند

ملاصدرا در تبیین اصل فوق و رفع تناقضی بدوی که ممکن است از کلمات قبلی ناشی شود، بر این اصل تأکید می‌ورزد که اثبات وجود و موجود، حقیقتی است و انحصار آن در وجود حق تعالی، به هیچ وجه به معنای اعتباری و موهوم بودن هویات ممکنه نیست. ایشان معتقد است کسانی که چنین استنتاجی کرده‌اند از کلام عرفاء الهی در توحید خاص تنها به مقتضای ظاهر آن توجه کرده‌اند و به کنه مطلب نائل نشده‌اند. به عبارت دیگر، هرکدام از این حقایق ممکنه، اثر و حکمی دارند و چون مبدأ آثاری خارجی‌اند، بی‌شک حقایقی عینی هستند. در عین حال، چون احکام و آثار آنها متعدد و متنوع است، خود آن حقایق نیز واحد نیستند و تکرر و تنوع دارند. حتی ایشان معتقد است حمل کلام عرفاء نیز بر اعتباری بودن ممکنات، اشتباه و به دور از مقصد اصلی آنان است. مثل اینکه ایشان می‌خواهد کلام عرفاء را بر اعتقاد خود، یعنی وحدت و کثرت عینی حمل کند، نه اینکه کلام خود را بر مذاق آنها تطبیق دهد. ملاصدرا در این خصوص به بیانی تقریباً برهانی و بر مذاق حکمت اشاره می‌کند که خالی از نوعی ابهام و یا حتی خدشه نیست. استدلال ایشان چنین است که هر ممکنی از

لوازم مصنوع است و آفریننده و همیشگی و بی‌مانندبودن و درک‌نشدن به حواس و پوشیده‌نشدن از صفات خالق باشد. پس هرگاه صفات مصنوع در صانع و یا صفات صانع در مصنوع باشد، در حدوث «که مستلزم امکان و آن مستلزم حاجت و نیازمندی به دیگری است» برابر و مانند یکدیگر شده، فرقی بینشان نیست و این باطل و نادرست است» (نهج البلاغه، ۱۵۲).

صوفی تبریزی در این رابطه می‌گوید: بحث درباره وجود به وحدت وجود ختم نشده است؛ بلکه فرق فارقی میان حق و خلق وجود دارد؛ یعنی خداوند به ادراک کسی نمی‌آید؛ زیرا موجودی است فراتر از حد و تعین. مغایرت ذات حق تعالی با ذوات اشیا، بنا بر آن است که سلسله ممکنات تماماً تعلقات اولیه و ابدیه و الاهیه خداوندی هستند که هریک از دیگری نشأت گرفته‌اند و ذات حق، وجود محض است (صوفی تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۳۱).

پس نسبت میان حق تعالی و عالم، نسبت شخص با تعلقات اوست. باوجوداین، بنا بر سخن حضرت، جدایی حواس ما از ذات خدا بیان‌کننده قبولی کثرات و رد صوفی‌گری و سوفسطایی است.

واقعی‌بودن کثرت موجودات از منظر نهج البلاغه



حقیقی‌بودن جهان واقع و موجودات در عین وحدت

وجود

تشکیک در وجود و به تبع آن، نظریه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» است. ملاصدرا با این دو نظریه، سلسله کامل موجودات را تبیین می‌کند. مفهوم وجود برخلاف مفاهیم متواطی (مانند مفهوم جسم) تشکیکی است؛ یعنی اتصاف اشیا به موجودیت یکسان نیست؛ بلکه میان آنها تقدم و تأخر و اولویت‌هایی وجود دارد؛ چنان‌که صدق وجود بر خدای متعال که هیچ‌گونه محدودیتی ندارد، با صدق آن بر وجودهای دیگر، درخور مقایسه نیست. در این تشکیک مابه‌الاختلاف در آن غیر از مابه‌الاتحاد است و درحقیقت، تشکیک به اموری است که

ممکنات، دو جهت دارند؛ جهتی که با آن، ممکن، موجود و واجب بالغیر میشود که از این اعتبار، تمام موجودات در وجود مطلق، مشارک یکدیگرند و به هیچ‌وجه افتراقی با هم ندارند؛ و جهت دوم اینکه هر ممکنی در درجه‌ای از درجات وجود از لحاظ شدت، ضعف، کمال و نقصان قرار دارد؛ زیرا امکان ممکن از مرتبه کمال واجب و قوه غیرمتناهی آن منبعث می‌شود. به اعتبار اینکه هر ممکنی درجه‌ای از درجات قصور را از آن وجود مطلق دارد، برای آن وجود، خصائص عقلی حاصل می‌شود. آن خصائص عقلی و یقینات ذهنی را ماهیات اعیان ثابت می‌نامیم. پس هر ممکنی زوج ترکیبی است از مطلق وجود و مرتبه‌ای معین از قصور (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲ / ۳۶۷).

«لا تستلهمه المشاعر ولا تحجبه السواتر، لا افتراق الصانع و المصنوع، والحاد و المحدود و الرب و المربوب. حواس به کنه او پی نبرد (زیرا قوای مدرکه، خواه مادیه باشد که حسیات و وهمیات را درک می‌کند و خواه عقلیه که عقلیات و فکریات را در می‌یابد، تنها اجسام را درک می‌کنند و خداوند جسم نیست تا با حواس درک شود) و پوشنده‌ها او را نمی‌پوشاند (زیرا پوشاندن از لوازم جسمیت است و اینکه در بعضی از احادیث وارد شده که خداوند از عقول محجوب است؛ چنان‌که از دیده‌ها مستور و مقربین از فرشتگان آسمان‌ها او را می‌طلبند؛ چنان‌که شما او را می‌طلبید. با فرمایش امام علیه‌السلام منافات ندارد؛ زیرا مراد از احتجاب حق تعالی از عقل‌ها و دیده‌ها، قصور اشخاص و کوتاهی عقل‌ها و قوای آنان و کمال ذات و شدت نور و بسیاری ظهور خداوند سبحان است، نه آنکه بین او و خلائق حجاب جسمانی باشد که مانع از ادراک و وصول به سوی او است. پس بسیاری ظهور و پیدایش، احتجاب و پنهانی او را موجب شده است) به دلیل فرق بین آفریننده و آفریده‌شده و بین تعیین‌کننده حد و نهایت و تعیین کرده شده و محدود، و بین پروردگار و پرورده (پس آفریده‌شدن و ناپیداشدن و برابر و مانند یکدیگر بودن و درک‌شدن به حواس و پوشیده‌شدن از

خارجی حقایقی - متباین به تمام الذات - باشند، چگونه مفهوم وجود به عنوان یک مفهوم واحد از مصادیق و موارد متبیین که هیچ جهت وحدتی ندارند، اخذ و انتزاع می شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۱).

«از جمله احکام سلبی وجود اینکه وجود، هیچ غیری در برابر خود ندارد؛ زیرا انحصار اصالت در حقیقت وجود، لازمه اش این است که جز وجود هیچ چیز دیگری جدای از او در عالم نباشد. این یک لازمه قطعی ذاتی است.

از جمله اینکه هیچ گونه دومی را نمی پذیرد؛ یعنی یک، دو ندارد؛ زیرا همان طور که گفته شد وجود، اصالت دارد و حقیقت واحد ذو درجاست است و هیچ غیری در برابر خود ندارد و بنا بر این هرگونه اختلاط داخلی و خارجی با هر چیز را نفی می کند. چیزی در داخل خود ندارد که از حقیقت او بیرون باشد و ممزوج شده باشد، چیزی هم در خارج او نیست تا با هم ترکیب شوند. وجود تنها یک حقیقت محض و خالص است که هیچ گونه تعدد و تکراری را نمی پذیرد و هرچه را دوم او فرض کنیم، همان حقیقت اول خواهد بود و گرنه باید از حقیقت اول ممتاز و جدا شود و امتیاز هم با چیزی انجام شود که مابه الامتیاز است و فرض این است که وجود چیز دیگری نداریم. پس وسیله امتیازی نداریم و اساساً چیزی جز یک حقیقت نداریم که آن هم شامل همه چیز می شود. اصلاً دوم داشتن در جایی است که اولی مقید و محدود باشد و شامل دومی نشود» (همان: ۲۸).

پس فرض اینکه ما (انسان یا هر موجود دیگری)، وجودی دارد به غیر وجود خداوند متعال و اساساً وجود، کثرت و تنوع دارد، غلط است. دو «هستی» معنا ندارد؛ زیرا اگر دو هستی وجود داشته باشند، هر دو محدود و محصور و توأم با نیستی می شوند و در این صورت، قائم بالذات نیستند و باید هستی خود را از غیر گرفته باشند که آن غیر، همان «وجود یا هستی» است.

حضرت علی (ع) نیز در این راستا چنین می فرماید: «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناء ومن ثناء فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله. هرکسی که خدا را

زائد ذات و خارج از آن است. در حکمت متعالیه، این نوع تشکیکات را «تشکیک عامی» می نامند (سجادی، ۱۳۷۳: ۱ / ۵۲۷). همچنین برای حقیقت عینی وجود، تشکیک دیگری قائل هستند که آن را «تشکیک خاصی» می خوانند و ویژگی آن این است که مابه الاختلاف در آن، عین مابه الاشتراک است و اختلاف در مراتب ذات وجود است، نه در امور زائد بر ذات (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۵؛ المشاعر، ۱۳۶۳: ۸).

آنچه در فلسفه به عنوان تشکیک مدنظر قرار می گیرد، تشکیک خاصی است و تشکیک عامی اصولاً از دایره بحث فلاسفه خارج است.

ملاصدرا براساس تشکیکی بودن «حقیقت وجود» وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را هم بارزترین صفت وجود مطرح می کند. مطابق این نظریه، وجود که تنها امر عینی و اصیل است، حقیقت واحد است؛ ولی درجات و مراتب گوناگون دارد. بنا بر این نظر، ماهیات متکثر و مختلف نمودار بر عقل و حس، گزاف نیست؛ بلکه از مراتب و درجات وجود انتزاع می شود. وجود، واحد محض نیست و بنابراین نظریه وحدت وجود عرفاً پذیرفتنی نیست؛ در عین حال این وجودات کثیر، متباین هم نیستند (فلسفه مشاء اعتقاد به تباین وجودات دارد)؛ بلکه مراتب حقیقت واحدند و با هم وجه مشترک و ملاک وحدت دارند؛ اما امتیاز و وحدت مغایر وجه اشتراک نیست تا با بساطت وجود منافات داشته باشد که امری مسلم و قطعی است؛ بلکه در حقایق وجودی «ما به الاشتراک» از سنخ «ما به الامتیاز» است و اختلاف ها به شدت و ضعف و کمال و نقص است و اساساً شدت و ضعف، تنها درباره مراتب حقیقت واحده ممکن است و در غیر آن صادق نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷۱).

مجموع دو صفت فوق الذکر:

«وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت»

۲ - ۸ عدم تثنیت وجود و واجب الوجود

مرحوم علامه طباطبایی (ره): «ولی حقیقت این است که وجود یک حقیقت واحد ذو مراتب است. اگر وجودات

۲- ۹ عارضیت وجود بر ماهیت و حضور بی‌مثال

خداوند در تمامی موجودات

ملاصدرا نیز دلیل خود برای نحوه عارضیت وجود بر ماهیت در جلد اول اسفار را چنین بیان می‌کند: «فی أنَّ للوجود حقیقه عینیة لما كانت حقیقه کل شیء هی خصوصیه وجوده الّتی ثبتت له، فالوجود أُولی من ذلک الشیء _ بل من کل شیء بأن یکون ذا حقیقه؛ کما ان البیاض أُولی بکونه أبيض ممّا لیس بیاض و یعرض له البیاض. فالوجود بذاته موجود، و سائر الاشیاء غیر الوجود لیست بذواتها موجوده، بل بالوجودات العارضه لها» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱ / ۸۶).

چون که حقیقت هر شیء همان خصوصیت وجودش است که برای آن ثابت است، پس وجود در حقیقت داشتن سزاوارتر از آن شیء بلکه از هر شیء است؛ همان‌طور که سفید در سفیدی اولی از اشیاء غیرسفید است که سفیدی بر آنها عارض می‌شود؛ بنابراین وجود بذاته موجود است و اشیاء دیگر غیر از وجود بالذات موجود نیستند؛ بلکه به سبب وجوداتی موجودند که عارض آنها می‌شود. این عارضیت شبیه هیچ‌کدام از اقسام چهارگانه عارضیت جنس و فصل و عرض خاص و عام نیست.

همچنین در جای دیگر می‌گوید: «إذا ثبت تناهی سلسله الوجودات من العلل و المعلولات إلى حقیقه واحد ظهر أنَّ لجمع الموجودات [أصل واحد] أصلاً واحداً ذاته بذاته فیاض للموجودات و بحقیقه محقق للحقائق و بسطوع نوره منور للسموات و الأرض فهو الحقیقه و الباقی شئونه و هو الذات و غیره أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و فروعه. سلسله موجودات و وجودات از علل و معلولات، همگی به حقیقت واحدی به نام وجود منتهی می‌شوند و برای موجودات اصل و حقیقتی واحد است که ذات او به ذات خویش فیاض و مفیض کلیه موجودات است و به حقیقت خویش محقق و مقوم کلیه حقایق وجودی است که با تجلی نور خود

با صفتی زائد بر ذات توصیف کند، او را قرین چیزی دانسته است و هر که او را قرین داند، دوتایش پنداشته است و هر که دو تایش پندارد، او را تجزیه و تقسیم کرده است (و هر چیزی که تجزیه و تقسیم شود، مرکب است و هر مرکبی اجزاء دارد) و هر که او را تقسیم کند، به او نادان است» (نهج البلاغه، ۱).

همچنین در راستای توضیح این مطلب جوادی آملی چنین می‌گوید: «توحید ذاتی مشتمل بر دو است که یکی به واحد و یگانگی و دیگری به احد و یکتایی خداوند برمی‌گردد:

الف) خداوند، واحد و یکتاست؛ یعنی هستی محض است که درون او جزء راه ندارد و برخلاف شیء مرکب که از چند جزء تشکیل می‌شود، ذات او از هر جهت بسیط و «لا جزء له» است و در او دو «تا» سه «تا» و هیچ‌گونه ترکیبی فرض ندارد. این بُعد از توحید ذاتی درواقع با نفی هرگونه کثرت «درون ذاتی» از خداوند سبجان است.

ب) خداوند واحد و یگانه است؛ یعنی خدا هستی محض است که «لا شریک له» و «لیس له فی الاشیاء شبه». این بُعد از توحید ذاتی به معنای نفی کثرت «برون ذاتی» است؛ یعنی در کنار ذات خداوند، ذات دیگری که آن هم خدا باشد، وجود ندارد. بُعد نخست توحید ذاتی، «نفی ترکیب» و بُعد دوم، «نفی تعدد» از ذات خداوند است، یا به تعبیری بُعد اول، توحید آحادی و بُعد دوم را توحید واحدی نامید (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۰۱).

درباره نداشتن صفت زائد و عدم ترکیب در ذات حق، خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجریدالعقاید به‌طور مبسوط و از نظر عقلی ثابت کرده است. این مسئله هم‌ارز مسئله بساطت وجود و نداشتن ترکیب در آن است که در نهاییه‌الحکمه علامه طباطبایی و در اشارات ابن سینا و شواهدالربوبیه ملاصدرا به‌طور کامل به آن پرداخته شده است.

شریک‌نداشتن خداوند ➡ برای وجود ثانی

نیست

موجب ظهور و صدور آسمان‌ها و زمین است. پس اوست اصل و حقیقت و مابقی موجودات، همگی شئون گوناگون اویند و او ذات است و ماسوا، اسماء و صفات و مظاهر اویند و اصل، اوست و ماسوای او اطوار و فروع اویند» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۴۹).

و در تطبیق مطالب فوق، آیاتی از قرآن را بیان می‌کند: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ . همه چیز جز ذات او فانی می‌شود (قرآن کریم ۲۸ / ۸۸). لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ. حکومت امروز (روز قیامت) برای کیست؟ برای خداوند یکتای قهار است (قرآن کریم، ۴۰ / ۱۶).

حضرت امیر(ع) در راستای حضور بی‌مثال خداوند در تمامی موجودات می‌فرماید: «داخل فی الأشياء لا کشیء داخل فی شیء، و خارج من الأشياء لا کشیء خارج من شیء. در اشیاء داخل است، نه مانند داخل بودن چیزی در چیزی از همه چیز خارج است، نه مانند چیزی که از چیزی خارج باشد» (کلینی، ۱۳۹۲: ۱ / ۱۵۹).

ممکن است بعضی حضور خداوند را در همه جا، مثلاً با حضور نیروی جاذبه در کل جهان مادی یا حضور «اتر» (ماده فرضی بی‌وزن و بی‌رنگی که همه جهان را پر کرده است و حتی در خلأ نیز وجود دارد) خیال کنند؛ درحالی‌که همه اینها، از قبیل وجود در مکان است و مفهومش این است که در هر گوشه‌ای از جهان قسمتی از امواج جاذبه یا ذراتی از اتر وجود دارد. لازمه این مطلب، وجود اجزاء ترکیبی از یکسو، و نیاز به مکان از سوی دیگر است؛ درحالی‌که مفهوم حضور خداوند در تمامی جهان این است که او مافوق مکان است و به همین دلیل، هیچ مکانی نسبت به او دورتر از مکان دیگر نیست. اگر بخواهیم مثالی - هرچند ناقص - برای این معنی در نظر بگیریم، باید آن را تشبیه به حضور معادلات علمی و مسائل عقلی در همه جا بدانیم؛ مثلاً می‌گوئیم: کل بزرگ‌تر از جزء است و اجتماع نقیضین ممکن نیست و دو، ضرب در دو مساوی به چهار است. این قبیل قضایا در زمین، در کره ماه، در کره مریخ، در ماوراء کهکشان‌ها همه جا صدق می‌کند، در تمام این مکان‌ها کل بزرگ‌تر از جزء است و

در تمام این کرات، اجتماع نقیضین غیرممکن است و در عین حال، مکان و محلی برای آنها نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۴ / ۲۶۵).

حضور بی‌مثال خداوند در تمامی موجودات ➡ عارضیت وجود بر ماهیت

ارزیابی و نتیجه

با توجه به سخنان حضرت علی(ع) و بررسی ریشه‌های فلسفی در کلام حضرت، متوجه قرابت نزدیک فلسفه صدرایی می‌شویم که کامل‌ترین مشی فلسفه اسلامی در عصر حاضر است و به این برآیند کلی دست می‌یابیم که بیشتر تفکرات فلاسفه ما خصوصاً صدرا برگرفته از کلام معصوم(ع) بوده است. شاید یکی از دلایل تغییر نکردن مبانی اصلی صدرا، طی این زمان، متصل بودن این اندیشه‌ها به کلام وحی و معصوم(ع) بوده است. حتی چنانچه به این اتصال قائل هم نباشیم، شباهت مبنایی این اصول با یکدیگر، دلیلی بر صحیح بودن مسیر تفکر صدرایی قلمداد می‌شود؛ البته درخور ذکر است هر کلامی غیر از کلام معصوم، احتمال خطا و نادرستی دارد و مدنظر ما صرفاً مبانی کلی است. همین امر، دلیل محکمی است بر اینکه خاستگاه فلسفه اسلامی را نه فلسفه یونان و غرب، بلکه برگرفته از کلام معصوم(ع) بدانیم. در انتها با یک نگاه کلی و اجمالی تطبیق موارد اصول صدرایی با کلام حضرت را مطرح می‌کنیم:

- ✓ ذات خداوند تعریف‌پذیر نیست ➡ برای وجود، تعریفی نه به حد، نه به رسم وجود ندارد
- ✓ نگرش مطلقیت خداوند ➡ اطلاق وجود
- ✓ توحید و ظهور خداوند ➡ سریان وجود و واحد بودن آن
- ✓ یکی بودن خداوند از نوع وحدت عددی نیست ➡ وحدت عددی نبودن وحدت وجود
- ✓ دسترسی نداشتن به کنه ذات خداوند ➡ اظهاریت بی‌نهایت وجود باعث اخفاء وجود می‌شود

- ✓ دوگانه و منفصل نبودن خدا از موجودات ⇔ وحدت وجود
- ✓ واقعی بودن کثرت موجودات از منظر نهج البلاغه
- ↑↓ حقیقی بودن جهان واقع و موجودات در عین وحدت وجود
- ✓ حضور بی مثال خداوند در تمامی موجودات
- ⇔ عارضیت وجود بر ماهیت

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- آملی، میرسیدحیدر، (۱۳۶۷ش)، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، به اهتمام هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، توس.
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳)، الاهیات دانشنامه علایی، مقدمه و تصحیح محمد معین، همدان، دانشگاه ابوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۵- -----، (۱۳۷۹)، نجات، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، قم، اسراء.
- ۷- -----، (۱۳۸۶)، رَحِیقِ مَخْتُوم، جلد اول و چهارم، قم، اسراء.
- ۸- خادمی، منوچهر، (۱۳۹۱)، اشتراک معنوی وجود نقدِ مقاله «اشتراک لفظی وجود» از منوچهر بزرگمهر، مقاله ۳، دوره ۳، شماره ۲.
- ۹- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۵ش)، لغت نامه دهخدا، تهران، انتشارات مجلس شورای ملی.
- ۱۰- سبزواری، ملاحادی، (۱۳۶۹ش)، شرح المنظومه، جلد

- ۲، تهران، ناب.
- ۱۱- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۶۳ش)، فرهنگ معارف اسلامی، جلد دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۲- شیروانی، علی، (۱۳۷۸ش)، کلیات فلسفه، تهران، انتشارات دارالتقلین.
- ۱۳- شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید للصدوق، قم، جامعه مدرسین.
- ۱۴- صوفی تبریزی، عبدالباقی، (۱۳۷۷ش)، منهاج الولاية فی شرح نهج البلاغه، جلد اول، تصحیح و تحقیق حبیب الله عظیمی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، آینه میراث.
- ۱۵- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۵۹ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی استاد شهید مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۶- -----، (۱۳۸۷ش)، بدایه الحکمه، ترجمه علی شیروانی، قم، انتشارات بوستان کتاب.
- ۱۷- -----، (۱۳۸۹ش)، علی (ع) و فلسفه الهی، ترجمه سیدابراهیم سیدعلوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۸- -----، (۱۳۸۹ش)، رسائل توحیدی، ترجمه و تحقیق دکتر علی شیروانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۹- عمید، حسن، (۱۳۷۱ش)، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم.
- ۲۰- قنبری، بخش علی، (۱۳۹۲ش)، وجودشناسی از منظر نهج البلاغه، فصلنامه النهج، شماره ۳۹.
- ۲۱- قیصری، داودبن محود، (۱۳۷۰ش)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، امیرکبیر.
- ۲۲- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۹۳ش)، اصول کافی، ترجمه سیدعلی مرتضوی، جلد اول، قم، سروش.
- ۲۳- محمدباقر مجلسی، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعه

لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار الإحياء التراث العربی.

۲۴- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۷ش)، پیام قرآن، جلد چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۲۵- ملاصدرا، صدرالدین محمد، (۱۳۶۳ش)، المشاعر، چاپ اول، اصفهان، انتشارات مهدوی.

۲۶- -----، (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبیه، چاپ دوم، تهران، مرکز دانشگاهی.

۲۷- -----، (۱۳۸۰ش)، المبدأ و المعاد، ترجمه محمد ذبیحی، قم، انتشارات اشراق.

۲۸- -----، (۱۳۸۳ش)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ۹ جلد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۹- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۹ش)، سیری در نهج البلاغه، تهران، انتشارات صدرا.

۳۰- -----، (۱۳۹۰ش)، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۰، تهران، انتشارات صدرا.

۳۱- معین، محمد، (۱۳۷۵ش)، فرهنگ معین، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

The Semantic – Historical Distinction between Theology and Metaphysics in Avicenna's Philosophy¹

Seyyed Mohammad Ali Dibaji*

Abstract

The title “metaphysics” was coined by the proponents of Lucium (the scientific- philosophical school of Aristotle) for a collection of handwritten notes which Aristotle himself called it “PROTE PHILOSOPHIA”. It has been paraphrased in two different ways; the first has had a learning aspect while the second has had a ranking one. The semantic-historical question is that whether Avicenna was on his previous position after knowing “*Aims of Aristotle's Metaphysics - Al-Farabi*” or whether he accepted this term? And if not, what term and why he has chosen instead? And finally, how would have been his point of view among other following philosophers. The answer of the questions in summary is:

The “*Aims of Aristotle's Metaphysics*” which has been written by Al-Farabi, shows that the meaning or aims of metaphysics has been vague in Bagdad school. The difference between André Nikos, who has coined that term, and Nicolaus of Damascus shows the background of this vagueness until the middle Platonism ,and even shows it until the last period of Aristotle-Lucium school: André Nikos may have been coined the term metaphysics just for learning aspect while Nicolaus of Damascus applied it for the ranking priority of meaning and also the metaphysical terms.

Al-Farabi not only wanted to cast light onto the vagueness but also coined a new term to redirect to metaphysics which its result was the first philosophy division into total knowledge of God and God's Knowledge which the former refers to general things and the latter refers to Mofariqa't. Avicenna, although found his book useful in justifying Aristotle's aims, he has not yet found the term metaphysics appropriate to show the content of the first philosophy therefore, he evaluated “before physics” much better. He, however, accepted Al-Farabi's position due to the discussion over both meanings therefore, he came to the word “theology” with the summing up between Al-Farabi and hi idea. He, then, applied the term instead of metaphysics while he sometimes applied “the knowledge of God” but he did not consider it as the synonym of theology.

In the history of philosophy, all philosophers, as the follower of Aviceenna, applied the word theology instead of metaphysics except Bahmanyar who has used the term metaphysics instead in the majority of his work such as Al-TAhsil; the term has been approved even by his strict critics as Shahrestani and Al-GHazali applied it.

The influence of Aviceenna can be seen in Thomas Aquinas work such as “*Summa theologiae*”. He , even,avoid the misunderstanding of the word by dividing it into existentialism, the first philosophy and the knowledge of God in his Averroes age of philosophy; this misunderstanding would be seen in Decart and Wolf as the effective critical philosopher of

¹ This article has been derived from a research project numbered 2202022.1.04 and entitled" Illuminationist Aspects of Sinan wisdom" which was funded by university of Tehran (Pardis-e- Farabi).

* Associate professor, university of Tehran.

Dibaji@ut.ac.ir

Received: 06.08.2016

Accepted: 20.06.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

metaphysics where they discuss about the distinction between metaphysics and theology , or the division of metaphysics into general and specific part. This distinction, however, was the source of misunderstanding of theology as the mere knowledge of God, and still is there in the contemporary philosophical literature .

Key words

metaphysics; theology; the knowledge of God; the history of philosophy; Avicenna; eastern philosophy

Bibliography

- Al-Farabi. (1387). *Fi Al-Ilm Ilahi*. (S. Rahimian , Trans.) Tehran: Elmi Farhangi.
- Al-Farabi. (1387). *Sharh Risala great Xenun*. Tehran: Elmi Farhangi.
- Aristotle. (1385). *Metaphysics*. (S.-D. Khorasani, Trans.) Tehran: Hikmat.
- Avicenna. (1371). *Al Mubahithat*. (M. Bidar far, Ed.) Qom: Bidar.
- Avicenna. (1404). *Ilahiat Al-Shafa*. (I. Madkur, Ed.) Qom: Mar'ashi Library.
- Avicenna. (1404). *The introduction to Mantiq Al-Mashreqin*. Qom: Mar'ashi Library.
- Avicenna. (1405). *Al-Sirah*. (M. Fakhri, Ed.) Beirut: Dar Al- Afa'q.
- Avicenna. (1972). *Al-Taliqa't*. (a.-R. Badvi, Ed.) Beirut: Al-maktab Al-Ala'm Al-Islami.
- Avicenna. (1980). *Oyoun Al-Hikma't*. (A.-R. Badvi, Ed.) Beirut: Dar Al-qalam.
- BahmanYa'r. (1375). *Al-Tahsil*. (M. Motahari, Ed.) Tehran: Tehran University.
- Blackburn, Simon, (1996) *Metaphysics*, in the Black well companion to philosophy, Ed. By Nicholas Bunnin and E.p.Tsui-James.
- Copleston, F. (1368). *The history of philosophy* (Vol. 1). (M. Minavi, Trans.) Tehran: Soroush.
- Descartes. (1369). *Tamolat*. (A. Ahmadi, Trans.) Tehran: Nashr Daneshgahi.
- Descartes. (1376). *The principles of Philosophy*. (M. Sanei, Trans.) Tehran: Alhoda.
- Farabi, A. (1387). *Metaphysics' Aims*. (S. Rahimian, Trans.) Tehran: Elmi Farhangi.
- Ghazali, A. (1409). *Almonghaz min Al-zhalal*. Beirut: Dar Al-Kitab.
- Gutas,dimitri, *Avicenna and Aristotelian tradition*, Leiden Brill, 1988.
- Heidegger, M. (1373). *What is Metaphysics*. (M. Safian, Trans.) Tehran: Porsesh.
- Husseini, S. (1392). Ibn Sina's Narration of Understanding the Metaphysics and Its Semantic Analysis. *Hikmat Sinavi*, 79-90.
- Khorasani, S.-D. (1385). *The introduction to Aristotle's Metaphysics*. Tehran: Hikmayt.
- Kian Khah, L., Akbarian, R., & Saeidi Mehr, M. (1391). Definition and the Subject of Metaphysics from Ibn Sina Point of View: A Study on the Influence of Farabi's Treatise of the Objectives of Metaphysics. *Hikmat Sinavi*, 27-51.
- Lokri, A.-A. (1364). *Bayan Al-Hagh bezaman Al-Sedgh, Logic*. Tehran: Amir Kabi.
- Lokri, A.-A. (1391). *Bayan Al-Hagh bezaman Al-Sedgh*. Tehran: Amir Kabir.
- Madkuor, I. (1952). *The introduction to Ilahiat Shafa'*. Cairo: MIDEO.
- Naraghi, M. (1365). *Sharh Ilahiat Shafa*. Tehran: Tehran University.
- Paul, F. (1366). *General Philosophy or Metaphysics*. (Y. Mahdavi, Trans.) Tehran: Tehran University.
- Ross, David, (1924) *Aristotels Metaphysics*, clarendon press california.
- Shahresitani, M.-K. (1405). *Mosareah Al-Phalasifah*. Qom: Marashi Librari.
- Simons, peter (1995) *metaphysics*, in *A companion to metaphysics*, Ed.by Jaegwon kim and Ernes sosa, Black well, Firs pub
- Sohrevardi, S.-D. (1373). *Musannafat- Vol 1*. (H. Corbin, Ed.) Tehran: Pazhuheshgah.
- Teylor, R. (1372). *Metaphysics*. (M. Rezaei, Trans.) Qom: Tablighat Office.
- Wahl, J. (1370). *Discussion in Metaphysics*. Tehran: Kharazmi.

تمایز معناشناختی - تاریخی الهیات و مابعدالطبیعه در حکمت سینوی^۱

سید محمدعلی دیباجی*

چکیده

اصحاب لوکیوم (مدرسه علمی فلسفی ارسطو) عنوان مابعدالطبیعه (متافیزیک) را بر مجموعه‌ای از دست‌نوشته‌های ارسطو - که آنها را فلسفه اولی نامیده بود - اطلاق کردند. این عنوان در تاریخ فلسفه پیش از اسلام، تفسیر دوگانه یافت. در تفسیر اول، جنبه تعلیمی و در تفسیر دوم، جنبه رتبی فلسفه اولی در نظر بود. فارابی در مفهوم و غرض از مابعدالطبیعه و شایستگی این عنوان مسائلی را در انداخت و ابن سینا سخن از مشکل بودن یا مفهوم نبودن آن گفت. سؤال مطرح‌شده از حیث تاریخی و معناشناختی این است که آیا بوعلی پس از آشناسیدن با کتاب «اغراض مابعدالطبیعه ارسطو» باز هم بر موضع قبلی خود بود یا این اصطلاح را تلقی به قبول کرد. دیگر اینکه در صورت نفی آن چه عنوانی را و به چه دلیل جایگزین آن می‌دانست و بالاخره دیدگاه او در میان فلاسفه بعد چه وضعیتی پیدا کرد. مقاله در پی پاسخ به این سؤالات است و این مباحث را مطرح می‌کند که موضع ابن سینا در نارسایی مفهوم مابعدالطبیعه برای فلسفه اولی حتی بعد از آشنایی با کتاب «اغراض...» نیز باقی بود. او به همین دلیل الهیات را برای جایگزینی مابعدالطبیعه مطرح کرد؛ زیرا بر این بود که الهیات - بدون نیاز به تأویل - جامع معنی تحقیق در امور عامه و مفارقات است و فیلسوفان و متکلمان مسلمان و مسیحی پس از او، اصطلاح الهیات را در آثار خود به کار برده و جایگزین مابعدالطبیعه کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی

مابعدالطبیعه، الهیات، علم الهی، تاریخ فلسفه، ابن سینا، حکمت مشرقی

^۱ . این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی شماره ۰۴/۱/۲۲۰۲۰۲۲ با عنوان «جنبه‌های اشراقی در حکمت سینوی» است که با حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس فارابی) انجام گرفته است.

dibaji@ut.ac.ir

* دانشیار دانشگاه تهران، تهران، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۵/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۳۰

مقدمه

پدیدارشدن اصطلاح متافیزیک (Metaphysics) در کتب تاریخ فلسفه جدید چندان به‌طور یکسان گزارش نشده است. خلاصه گزارش مشهور می‌گوید: آندره نیکوس رودسی یازدهمین رئیس لوکیوم ارسطو، مقارن ظهور مسیح (ع) یا کمی پیش از آن بود که چون از آشفته‌گی و پراکندگی آثار ارسطو رنج می‌برد - به‌ویژه به این دلیل که آثار ارسطو بیش از یک قرن مفقود بود و دوباره گردآوری شد - به تنظیم آنها پرداخت. او در نظمی که به این آثار داد، مباحث طبیعت را در ابتدا و مباحثی که امروزه فلسفه اولی نامیده می‌شود، پس از آن قرار داد و آنها را به یونانی «متافوسیکا» (meta ta phusica) عنوان کرد؛ یعنی مطالبی که بعد از مباحث طبیعت قرار دارد. مترجمان در دوره ترجمه (مدرسه بغداد و شام، قرن دوم هجری و پس از آن) این واژه را به «مابعدالطبیعه» برگرداندند.

در این مسئله اختلاف نظر است که آیا تنظیم آندره نیکوس، در نظر خودش، براساس رتبه این دو علم - یعنی طبیعت و مابعدالطبیعه - بود یا صرفاً یک تنظیم نوشتاری و آموزشی بود. دیوید راس، ارسطوشناس معروف، در مقدمه متافیزیک ارسطو گفته است: «واژه متافیزیک، اصطلاحی برای فلسفه اولی است. مورخ معروف، نیکلای دمشقی (معاصر با آندره نیکوس) این واژه را اولین بار به‌کار برد و او هم از آندره نیکوس فراگرفته بود؛ اما آندره نیکوس تنها به جایگاه مطالب نظر داشت و بعد از او هم، اسکندر افرویدی چنین دیدگاهی داشت و به همین صورت به آنها پرداخت؛ اما شارح ارسطو، سیمپلیکیوس (قرن ششم میلادی) آن را دلیل بر رتبه موضوعی و اهمیت بحث گرفت [بدین معنا که متافیزیک مربوط به مباحثی است که برتر از مطالب فیزیک و طبیعت است]» (Ross, 1924, P.30-33)؛ یگر، ارسطوشناس دیگری که پس از دیوید راس تحقیقات جدیدی بر روی آثار ارسطو انجام داده است، واژه

متافوسیکا را ساخته آندره نیکوس نمی‌داند؛ بلکه به کار گرفته شده در قرن دوم قبل از میلاد - یعنی بیش از یک قرن قبل از آندره نیکوس - می‌داند (خراسانی، ۱۳۸۵: ۸۹). ارسطو بحث‌هایی که امروز متافیزیک نامیده می‌شود، فلسفه اولی می‌نامید. این مباحث البته پیش از ارسطو هم مطرح بودند. درحقیقت، مباحث متافیزیک یا مابعدالطبیعه نزد افلاطون، سقراط، فیثاغورس، آناکسیماندروس، تالس، هرمس و... مطرح بود؛ اگرچه به نام مابعدالطبیعه یا حتی فلسفه - نزد هرمس، تالس و آناکسیماندروس - خوانده نمی‌شدند؛ بنابراین وقتی نویسندگانی همانند ژان وال «فلسفه را میراث تالس و آناکسیماندروس» می‌خوانند (وال، ۱۳۷۰: ۹)، سخن آنها را باید نوعی نگاه محدود به حوزه تفکر باستانی یونان دانست و نه فراتر از آن. درست‌تر این است که بگوییم تفکر و تأمل ابنای فرهیخته بشر در دوره شکوفایی فرهنگ یونانی (قرن هفتم تا چهارم قبل از میلاد)، فلسفه نامیده شد و در مقارنت با ظهور مسیح (ع)، عنوان مابعدالطبیعه به‌جای آن به‌کار رفت؛ اما هم فلسفه و هم مابعدالطبیعه به‌عنوان اصطلاحات، بعدها به‌ویژه در فرهنگ تفکر اسلامی، مورد مناقشه، سؤال و اصلاح قرار گرفتند. در این مقاله، تنها مناقشات و نگرش‌های اصلاحی ابن سینا درباره اصطلاح مابعدالطبیعه، اصطلاح جایگزین و نتایج آن بحث و بررسی می‌شود.

۱- عنوان مابعدالطبیعه نزد فارابی

ابونصر فارابی (۳۳۹-۳۶۰ ق) با چند رفتار فلسفی، موضع خویش را در مقابل مابعدالطبیعه نشان داده است. درحقیقت او اولین نقدها یا اصلاح‌ها را بر این مفهوم دارد؛ او چندان به مترجمان مسیحی برای شرح و بسط رساله‌های فلسفی اعتمادی ندارد و این را آشکارا در مقدمه شرح رساله زنون کبیر گفته است (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۰۷). شرح‌های محدود او به آثار افلاطون، ارسطو و دیگر فلاسفه یونانی را - که بخش کمی از آثار صد و چندگانه او را تشکیل می‌دهد -

مابعدالطبیعه را توضیح می‌دهد و اصطلاح «الهیات» را می‌آورد (همان: ۶۰) و چند نوبت از اصطلاح «علم الهی» نام می‌برد. او رساله کوچکی نیز با عنوان «فی العلم الالهی» دارد که در آن به مفهوم عقل، نفس، علیت عقل و مراتب آن، نظریه فیض و صدور و مباحث مرتبط با فعالیت الهی می‌پردازد؛ به این صورت او اصطلاحات علم الهی و الهیات را در مواضع مختلف آثار خود تثبیت می‌کند و راه را برای مباحثی هموار می‌سازد که بعد از او ابن سینا پی می‌گیرد. درحقیقت، فارابی قصد دارد الهیات را شاخه اصلی فلسفه اولی و علم کلی را (یعنی مباحث امور عامه و مسائل مرتبط با آن را) ریشه یا ساقه آن تلقی کند تا علوم دیگر همچون میوه‌های آن باشند.

۲- مشکل مابعدالطبیعه نزد ابن سینا

مشهور است که ابن سینا درباره فهم مابعدالطبیعه ارسطو با مشکل مواجه شده است؛ اما چنان‌که خواهیم دید مسئله مذکور، مربوط به فهم آن نیست. ذهن منطقی و اندیشه‌ساز ابن سینا بیشتر از اصطلاح مابعدالطبیعه، با دسته‌بندی مطالب و محتوای آن و به شکل دقیق‌تر، با بنیاد آن مخالفت دارد؛ بدان‌گونه که از آثار ترجمه‌شده ارسطو و شارحانش به او رسیده و در پی تأسیس جدیدی برای این دانش است. دیدگاه ابن سینا در چهار مرحله زیر کاوش و بررسی شده است:

الف) غرض از مابعدالطبیعه چیست؟

شیخ الرئیس در «زندگینامه خود نوشت» آورده است: «... کتاب مابعدالطبیعه را خواندم؛ ولی مطالبش را نفهمیدم و هدف واضح [یا مؤلف] آن برای من پوشیده ماند تا آنکه چهل مرتبه آن را خواندم؛ به گونه‌ای که آن را حفظ کردم؛ ولی با وجود این آن را نفهمیدم و مقصودش را نمی‌دانستم و با خود می‌گفتم این کتاب را نمی‌توان فهمید...» (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۵)؛ تا آنکه با خواندن کتاب اغراض مابعدالطبیعه ارسطو، از فارابی مقاصد کتاب بر او واضح و روشن می‌شود (همان). درباره این سخن ابن

باید در این راستا ارزیابی کرد؛ بدین معنی که برای جلوگیری از کژوی و کاستی در شرح مطالب، گویا خواسته است الگو و نمونه‌هایی به دست دهد تا چنانکه خودش گفته است حق مطلب اداء شود؛ نه آنکه وظیفه اصلی خود را شرح بر آثار گذشتگان بداند.

اما ابواب «رساله الحروف» به تبعیت از مابعدالطبیعه ارسطو براساس حروف الفبا نامگذاری شده و در نامگذاری کتاب تبعیتی صورت نگرفته است و این دلیلی است بر اینکه فارابی عنوان مابعدالطبیعه را چندان نمی‌پسندد. از طرف دیگر، نوشتن رساله مهم اغراض مابعدالطبیعه ارسطو این گمان را تقویت می‌کند؛ زیرا فارابی در این رساله کوچک، ابتدا دلیل نگارش خود را بیان می‌کند - که عبارت است از رفع توهم برخی از معاصران که مابعدالطبیعه را با علم توحید یکی دانسته‌اند (فارابی، ۱۳۸۷: ۵۷) -، آنگاه از این علم با عنوان علم کلی نام می‌برد و تفکیکی بین مباحث وجودشناسی و غیر آن قائل می‌شود و می‌گوید آن بحث مشتمل بر اعطاء و افاضه از ناحیه مبدأ وجود باید «علم الهی» نامیده شود... در ادامه، بیان می‌کند چون مباحث علم کلی به امور طبیعی وابسته نیست و برتر از آن است، بدان نام مابعدالطبیعه داده‌اند (همان: ۵۹).

معلم ثانی، بدین صورت با پیشنهاد دو عنوان «علم کلی» و «علم الهی»، مباحث فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه را در دو شاخه قرار می‌دهد. او صدق عنوان مابعدالطبیعه به عنوان نامی برای علوم ریاضی را ممکن ندانسته و معتقد است اگرچه علوم ریاضی به دلیل عاری بودن از ماده، برتر از علوم طبیعی است، تحقق آنها جز در حیطه امور طبیعی نیست و تجرد آنها از ماده، وهمی است؛ پس به این دلیل، شایستگی عنوان مابعدالطبیعه را ندارند (همان: ۶۰). خواهیم دید ابن سینا در الهیات شفا دراین‌باره تحلیل بیشتری می‌کند و نشان می‌دهد از دیدگاه فارابی تأثیر پذیرفته است.

فارابی در مقاله پنجم از رساله «اغراض...»،

سینا چند احتمال وجود دارد و کلام او را می‌توان به این احتمال‌ها توجیه کرد:

احتمال اول: چون او در زندگینامه گفته است در آن زمان کمتر از هجده سال داشته است (همان: ۲۶)، بدیهی است فهم کتاب مابعدالطبیعه بر او دشوار باشد؛ به‌ویژه که او هیچ‌گاه معلم یا استاد فلسفه نداشت.

احتمال دوم: بدون ملاحظه شرایط سنی و به‌طور مطلق گفته شود او به دلیل دشواری مطلب، متوجه آن نشده است. کسانی مانند کاپلستون، مورخ فلسفه و فیلسوف نوتوماسی، این چنین می‌اندیشند. او در ابتدای بحث درباره مابعدالطبیعه ارسطو می‌گوید: ابن سینا فیلسوف مسلمان گفته است که مابعدالطبیعه ارسطو را چهل بار خوانده است، بدون اینکه بفهمد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۳۱).

احتمال سوم: ابن سینا تناسب علم الهی - بر طبق تعریف مشهور آن - را با مفاد مابعدالطبیعه ارسطو نمی‌فهمیده است؛ چنان‌که نویسندگان مقاله «تعریف و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ابن سینا...» آورده‌اند و گفته‌اند: تصویری که ابن سینا از کتاب متافیزیک داشته، به دلیل تأثیر جریان الهیاتی‌کردن مابعدالطبیعه بوده است... و این امر باعث شده بود تا ابن سینا گمان کند که با کتابی در باب خدا و موجودات مفارق مواجه است؛ ولی ابواب متافیزیک را مغایر آن یافته بود (کیان‌خواه و ...، ۱۳۹۱: ۴۶).

احتمال چهارم: چنان‌که در زندگینامه در دو موضع یا بیشتر تأکید شده، ابن سینا صرفاً غرض از مابعدالطبیعه را نفهمیده است، نه مطالب آن را! و بدیهی است که بین این دو معنا تفاوت وجود دارد. رساله یا کتاب فارابی تبیین مابعدالطبیعه ارسطو نیست؛ بلکه روشن‌کردن مقاصد آن است. به همین دلیل، شیخ الرئیس پس از خواندن آن رساله می‌گوید اغراض مابعدالطبیعه بر من روشن شد. این وجه را بسیاری از حکمای مسلمان و مورخان فلسفه مطرح کرده‌اند؛ همانند قطب‌الدین اشکوری در کتاب محبوب‌القلوب که پس از ذکر این مسئله می‌گوید شیخ‌الرئیس بعد از خواندن کتاب اغراض گفت این

مسئله برای من باز شد و این از فیض خداوند فتاح بود (اشکوری، ۱۳۸۲: ۱۶۵). برخی از محققان غربی مثل دیمتری گوتاس هم ضمن تأکید بر این احتمال، گفته‌اند با وجود آن نیازی نیست تا فرض کنیم رساله اغراض مابعدالطبیعه بسیار بزرگ‌تر از رساله‌ای بوده که اکنون در دسترس ماست (Gutas, 1988, p. 23-24).

احتمال پنجم: مراد ابن سینا از عبارت‌هایی شبیه، آن را نمی‌فهمم (لا افهمه)، آن را نفهمیدم (فلم افهم)، و راهی بر فهم آن نیست (لا سبیل الی فهمه)، نفهمیدن معنای ظاهری آن نیست؛ بلکه معنای کنایی آن، یعنی ناسازگاری منطقی و قبول‌نداشتن آن است. نویسنده مقاله «تحلیل معناشناختی روایت ابن سینا از فهم متافیزیک ارسطو» با بررسی عبارت‌های مشابه در مواضع دیگر کتب شیخ الرئیس بدین نتیجه رسیده است که در اینجا مراد از نفهمیدن، قبول‌نکردن مطلب است؛ زیرا ابن سینا در مواردی چون شوق هیولی به صورت، شرافت گزاره‌های سالبه نسبت به موجه در بیان صفات الهی، اتحاد عاقل و عقل و معقول و... عبارت‌های مشابه (یعنی لست افهمه (نفهمیده‌ام)، لا افهمه (نمی‌فهمم) و لست افهم (نفهمیده‌ام)) را به کار می‌برد با اینکه آنها را فهمیده است، اما قبول ندارد؛ بنابراین درباره مابعدالطبیعه هم باید همین‌گونه تحلیل کرد (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۲: ۸۲-۸۴).

با تحلیلی که در مطالب بعدی خواهیم داشت روشن می‌شود وجه دیگری که ترکیبی است از احتمال‌های چهارم و پنجم، درست است، نه موارد اول و دوم و سوم؛ به همین دلیل، اصطلاح مابعدالطبیعه در نوشته‌های ابن سینا و بسیاری از شاگردانش به کنار رفته و الهیات جای آن را گرفته است. دراین باره در ادامه سخن خواهیم گفت.

ب) عنوان مابعدالطبیعه با چه رویکردی وضع شده است: ارزش شناختی یا تعلیمی.

ابن سینا در الهیات شفا با یک بحث طولانی، وجه نامگذاری فلسفه اولی به مابعدالطبیعه را تحلیل کرده

علوم تقدم دارد - غفلت شده است.

ج) آیا مابعدالطبیعه شامل بحث در امور ماقبل الطبیعه هم هست.

ابن سینا در فصل سوم از مقاله اول الهیات شفا درباره اصطلاح مابعدالطبیعه بحث کرده است. در این فصل، ابتدا طبیعت را تعریف می‌کند و می‌گوید منظور از طبیعت در این اصطلاح، قوه‌ایی نیست که مبدأ حرکت و سکون تعریف می‌شود؛ بلکه مجموعه شیء حادث طبیعی است که ماده جسمانی، قوه و اعراض را در بر دارد؛ اما دیدگاهی نیز وجود دارد که می‌گوید مابعدالطبیعه یک معنای مقایسه‌ای دارد و بعدیت آن در قیاس با ماست؛ یعنی طبیعت، همان جرم طبیعی محسوس و دارای خواص و اعراض است و اولین چیزی که مشاهده می‌کنیم، همین موجود طبیعی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱-۲۲).

به نظر شیخ الرئیس، اگر بخواهیم به کُنه این علم توجه کنیم، اصطلاح «ماقبل الطبیعه» سزاوارتر از اصطلاح مابعدالطبیعه است؛ زیرا تمام مسائل بحث‌شده در این علم، ذاتاً [مجردات] و عموماً [امور عامه] قبل از طبیعت‌اند (همان: ۲۲). اما می‌دانیم امور ریاضی هم ماهیتاً قبل از طبیعت‌اند؛ به‌ویژه عدد که در مجردات هم یافت می‌شود؛ بنابراین تعلق ذاتی به طبیعت ندارد. پس اشکالی بدین صورت طرح می‌شود که: حساب و هندسه هم ماقبل الطبیعه‌اند!

شیخ فلاسفه در پاسخ به این اشکال می‌گوید: علم هندسه به خط و سطح و حجم نظر دارد؛ بنابراین مشخص است موضوع آن ذاتاً از طبیعت جدا نیست و اعراض لازم این موضوع هم به‌طریق اولی چنین است. به عبارت دیگر، موضوع دانش هندسه مقدار به معنی مطلق نیست (که هیولی را هم شامل شود)؛ بلکه مقدار متناسب با تعریف نوعی از کم - یعنی خط، سطح و حجم - است؛ بنابراین به معنی مطلق، قبل الطبیعه نیست؛ اما درباره عدد، اشکال مزبور جدی‌تر است و به نظر می‌رسد رتبه علم اعداد (حساب) فراتر از طبیعت (مابعدالطبیعه) باشد؛

است؛ یکی از شاخه‌های بحث این است که آیا مابعدالطبیعه به مرتبه ذاتی این علم اشاره دارد و یا عنوانی است که وجه تعلیمی آن را گوشزد می‌کند و به ما می‌گوید باید آن را پس از طبیعیات و ریاضیات فرا گرفت. او بیان می‌کند به‌درستی مرتبه این علم آن است که پس از علوم طبیعی و ریاضی فرا گرفته شود؛ زیرا بسیاری از اموری که در فلسفه از آن سخن گفته می‌شود - همانند کون و فساد، تغییر، زمان و مکان، نیازمندی متحرک به محرک و منتهی شدن همه متحرک‌ها به محرک اول - باید در علم طبیعی تبیین شوند. تقدم ریاضی بر این دانش هم به دلیل آن است که معرفت تدبیر در عالم - چه شناخت تدبیر خداوند یا ملائکه و یا نظام کیهانی - به علم نجوم نیاز دارد و نجوم هم با حساب و هندسه سروکار دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۹).

شیخ الرئیس در ادامه، پس از آنکه از نیاز علوم به فلسفه سخن می‌گوید، به این نتیجه می‌رسد که فلسفه ذاتاً بر همه علوم تقدم دارد؛ اما به دلیل وضعیت دانش ما - که به علوم مختلف نیاز داریم تا از آن راه به فلسفه دست یازیم - از همه علوم متأخر است (همان: ۲۱).

بنابراین فلسفه اولی از نظر تعلیمی باید پس از دو شاخه طبیعی و ریاضی فرا گرفته شود و به این دلیل، اصطلاح مابعدالطبیعه تا اندازه‌ای نشان‌دهنده این معناست؛ اما از نظر ذاتی به دلیل نیاز علوم به فلسفه - که خود یک بحث مستقل است و در اینجا بدان نمی‌پردازیم - فلسفه بر همه علوم، مقدم است؛ بنابراین تعبیر مابعدالطبیعه به خلاف این معناست. آنچه از سخنان ابن سینا در اینجا استنباط می‌شود این است که اصطلاح مابعدالطبیعه صرفاً یک تعبیر تعلیمی، آن هم به‌طور ناقص است و ارزش ذاتی فلسفه اولی را منعکس نمی‌کند؛ چون اگر دانش مابعدالطبیعه درباره امور است که دانستن آنها پس از دانستن امور طبیعی است، پس نخست، درباره علوم ریاضی ساکت است (چون آنها هم بعد از طبیعت آموخته می‌شوند) و دوم، از مقام ذاتی فلسفه اولی - که بر همه

متداول است و گویی چنین است که کمال این علم و بهترین جزئش و مقصود نخستین آن، شناخت آن چیزی است که از هر جهت، از طبیعت جداست (همان: ۲۳).

در اینجا گویا بین دو اصطلاح «مابعدالطبیعه» و «علم الهی» تساوی وجود دارد؛ زیرا هر دو عنوان - چنان که ابن سینا اشاره کرده است - به جزء اعلی فلسفه اولی مربوط می شوند و اگر کسی فلسفه اولی را به مابعدالطبیعه (به معنی علم مباین با طبیعت) یا علم الهی (به معنی علمی که غایتش معرفت الهی است) نامگذاری کند، تفاوتی ندارد؛ اما دقت در عبارات و توجه به قرائن کلام او نشان می دهد چنین نیست و ابن سینا اصطلاح علم الهی را ترجیح می دهد.

۳- جایگزینی الهیات (علم الهی) به جای مابعدالطبیعه

آنچه تا کنون از تحلیل ابن سینا به دست می آید، در پنج مطلب زیر خلاصه می شود:

اول: مابعدالطبیعه در نظر اول، عنوانی است که بیشتر به جنبه تعلیمی این علم مربوط می شود، نه به ذات آن.

دوم: اگر به ذات این علم توجه شود، عنوان ماقبل الطبیعه مناسب تر از عنوان مابعدالطبیعه است.

سوم: به دلیل اشکالات وارد شده به هر دو تفسیر بالا، بهتر است مابعدالطبیعه به معنی مباین با طبیعت و مفارق از آن دانسته شود.

چهارم: اگر فلسفه اولی به معنی سوم، مابعدالطبیعه نامیده شود، آن به جزء اشرف آن - یعنی خدا و مجردات - نامگذاری می شود.

پنجم: اطلاق عنوان «علم الهی» به فلسفه اولی، همانا نامگذاری آن به جزء اشرف آن - یعنی خدا و مجردات یا معرفت الهی که غایت این علم است - خواهد بود.

نتیجه به دست آمده از این تحلیل، این است که میزان صلاحیت عنوان های مابعدالطبیعه و علم الهی برای فلسفه اولی یکی است؛ اما دلایل و قرائنی وجود دارد که در نزد ابن سینا، علم الهی (یا الهیات) بر عنوان مابعدالطبیعه ترجیح دارد و آن نتیجه گیری درست نیست.

مگر اینکه بگوییم منظور از آنچه بعدالطبیعه است، علمی است که از هر نظر مباین طبیعت است (همان). منظور ابن سینا این است که علم اعداد به هر دو معنای فرض شده برای مابعدالطبیعه می تواند درست باشد: چه منظور آموزش قبل از طبیعیات باشد و چه منظور فراتر از طبیعت باشد. معنای قبل الطبیعه نیز در اینجا به معنی اول ملحق می شود. پس اشکال مذکور باقی می ماند؛ مگر اینکه معنای سومی برای مابعدالطبیعه بیابیم و آن عبارت است از «مباین با طبیعت»؛ بنابراین اگر مراد ما از «آنچه بعد از طبیعت است»، معنای کنایی مباین با طبیعت باشد، اشکار مذکور پاسخ داده می شود؛ زیرا علوم ریاضی، یعنی هندسه و حساب (علم اعداد) مصداق آن نمی شوند - چون آنها از هر نظر مباین با طبیعت (یا مابعدالطبیعه) نیستند (همان). اما نکته قابل مناقشه درباره اصطلاح مابعدالطبیعه این است که اگر مابعدالطبیعه را به معنی آنچه مباین با طبیعت است فرض کنیم، تنها به مطالبی از فلسفه اولی پرداخته ایم که به عالم جواهر مفارق از ماده و جسم معروف اند و از مطالب مهمی چون مباحث جواهر و اعراض، قوه و فعل، علت و معلوم و... که جزء مبانی بحث درباره مجرداتند، غافل مانده ایم.

د) قلمرو مفهومی مابعدالطبیعه چیست.

درحقیقت، اشکال اخیر می گویند مابعدالطبیعه، با آن همه تسامحی که درباره صلاحیت آن درباره مطالب فلسفه اولی به خرج داده شد، در معنی اصلاح شده اش (یعنی امور مباین با طبیعت) تنها شامل بحث درباره امور ماوراءطبیعت می شود و همه محتوای فلسفه اولی را در بر نمی بگیرد.

این مسئله را ابن سینا این گونه بیان می کند: اگر به این علم مابعدالطبیعه بگوییم، آن را به جزء اشرف آن - یعنی خداوند و موجودات مجرد - نامگذاری کرده ایم (زیرا مجردات مباین با موجودات طبیعی اند)؛ درست همان طور که اگر به این علم، علم الهی بگوییم؛ زیرا معرفت الهی غایت این علم است. ابن سینا می گوید این گونه نامگذاری،

(همان: ۲۱، ۲۲، ...).

اما دلیل سوم، نوعی رفتار فلسفی و پدیده تاریخی است و مربوط به فراوانی استعمال اصطلاح الهیات در آثار ابن سینا و فیلسوفان و متفکران پس از اوست که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۴- ظهور واژه الهیات در آثار ابن سینا و آثار فلسفی کلامی بعد از او

ابن سینا در آثار خود گاهی واژه علم الهی و گاهی اصطلاح الاهیات را رسماً به کار می‌برد تا آن را جایگزین فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه کند. با این توضیح که واژگان علم کلی و علم الهی توسط فارابی و در مجموع به جای مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی به کار می‌رفتند و ابن سینا ضمن وفاداری به این سنت، گاهی الهیات را به جای هر دو (علم کلی و علم الهی) به کار می‌برد.

این کاربرد در تقسیم‌بندی کتاب بزرگ شفاء مشخص است و در نجات و اشارات نیز وجود دارد. اگرچه در کتاب عیون الحکمه، ترکیب بدیع‌الفلسفه‌الاولیه را برای فلسفه اولی به کار برده و گفته است فلسفه الهی جزء آن است که همان معرفت ربوبی است (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۱۷)، کتاب را در سه بخش، یعنی منطقی، طبیعیات و الهیات تقسیم کرده و اصطلاح الهیات را در ابتدای بخش سوم آورده است (همان: ۴۷).

اصطلاحات علم کلی و علم الهی در مقدمه حکمه‌المشرقیین نیز وجود دارد و نشان می‌دهند اساساً جایگزین کردن علم الهی و علم کلی به جای مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی، از نگاه مشرقی ابن سینا سرچشمه گرفته است. در آن کتاب، بوعلی، حکمت نظری را چهار قسم معرفی کرده است و گوشزد می‌کند این تقسیم، متعارف نیست (بلکه از طرف او یا فارابی است). این اقسام عبارت‌اند از: علم طبیعی، علم ریاضی، علم الهی و علم کلی. در تعریف علم الهی آمده است: علمی است که درباره امور مباین با ماده و حرکت بحث می‌کند. این امور

اولین دلیل، آن است که شیخ‌الرئیس در اواخر مطلب سوم و چهارم سخن خود را با تعبیر «فهذا هذا» موقتاً قطع کرده است (همان: ۲۳). این تعبیر چنان‌که یکی از شارحان الهیات - ملامهدی نراقی - بیان می‌کند احتمالاً به ضعف دلیل ذکرشده درباره تفسیر معنی مدنظر اشاره دارد (نراقی، ۱۳۶۵: ۱۷۸)؛ زیرا ابن سینا پس از این تعبیر، دوباره به تفسیر کلمه مابعدالطبیعه برمی‌گردد و نسبت آن را با علم اعداد واکاوی می‌کند و نشان می‌دهد «بعد از طبیعت» ترکیب پیچیده‌ای است که بدون تأویل به معنی «مباین با طبیعت» (یا فراطبیعت) قلمداد نمی‌شود؛ به‌خلاف «علم الهی» که برای اشاره به امور فراطبیعت به تأویل و تفسیر نیاز ندارد.

دلیل دوم در آغاز سخن شیخ‌الرئیس درباره مطالب دوم، سوم و چهارم یافت می‌شود. او کلام خود را با تعبیر «فقد قيل انه قد يقال» آغاز می‌کند. معنی این تعبیر از دو فعل مجهول «قيل» و «يقال» تشکیل شده است و نشان می‌دهد ابن سینا به وجه نامگذاری مابعدالطبیعه بر فلسفه اولی شارحان ارسطو توجه دارد و می‌داند که این نامگذاری از خود ارسطو نیست. همچنین، این مسئله را روشن می‌سازد که تفاسیر متعدد از مفهوم «مابعدالطبیعه» ارزش زیادی نزد او (ابن سینا) ندارند و این نشان می‌دهد تحلیل امثال ابراهیم مدکور درباره بی‌دقتی تاریخی ابن سینا درست نیست؛ زیرا او گفته است ابن سینا به مباحث تاریخی توجه چندانی ندارد و مثلاً به نسبت مابعدالطبیعه به ارسطو نپرداخته است؛ زیرا گویی در این نسبت شکی نداشته است (مدکور، ۱۴۰۴: ۱۲).

ابن سینا بلافاصله بعد از این تعبیر، سخن کوتاهی درباره مفهوم طبیعت بیان می‌کند و می‌گوید بعدیت در عنوان «مابعدالطبیعه» در قیاس با ماست (که موجوداتی طبیعی هستیم). او بدین‌وسیله گویا درصدد است تا معنایی مطابق با دیدگاه خویش - که در ادامه خواهد آمد - از آنچه بعد از طبیعت است، ارائه دهد. او آنگاه به سراغ مباحث دیگر متعلق به مطالب سه‌گانه مذکور می‌رود

به هیچ وجه با ماده آمیخته نیستند؛ حتی در مقام تصور، مثل خالق متعال و انواع ملائکه. در تعریف علم کلی گفته است: این علم از اموری بحث می کند که گاهی با ماده آمیخته و گاهی نیامیخته اند؛ مثل وحدت و کثرت، کلی و جزئی و علت و معلول (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۶-۷).

چنان که مشخص است شیخ الرئیس در اینجا مباحث ماوراءطبیعت را متفاوت از امور عامه مطرح می کند و آنها را دو علم می داند. این رویکرد که فلسفه اولی به دو علم (کلی و الهی) تقسیم شود، در عین آنکه با یک روش تحقیق و از یک منطق برخوردار هستند، رویکردی است که از مؤلفه های حکمت مشرقی ابن سینا است.

به طور کلی، پس از بررسی آثار شیخ فلاسفه مسلمان به این نتیجه می رسیم که او واژه الهیات را به جای مابعدالطبیعه به کار می برد و این را باید از اساسی ترین مبانی فلسفه و حکمت او - یعنی علم حق که در کتاب حکمت مشرقین گوشزد کرده - دانست؛ زیرا این دانش مبتنی بر شناخت واقع از طریق شناخت حق و تحقق آن است که همان وجود است و رکن اصلی فلسفه او را تشکیل می دهد؛ اما در دو آثار مهم او، کتاب المباحثات و التعليقات، اصطلاح مابعدالطبیعه به کار رفته است. اکنون باید علت این تفاوت را بررسی کرد.

ابن سینا در مباحثه چهارم از کتاب المباحثات - آنجا که به میزان درک و فهم برخی از اهالی مدرسه بغداد (یعنی مشائیان معاصر خود) از فلسفه و منطق می پردازد - ذکری از مباحث آنها می کند و از جمله به «علم مابعدالطبیعه» آنها اشاره می کند؛ آنگاه می گوید تمام آثار آنان از جمله کتب طبیعی و «الهی» نوشته شده مشکلاتی دارند که اگر بخواهند، آن مشکلات را - از جمله فساد معنا، خارج شدن از نظام فلسفی و هذیان گویی - بررسی خواهیم کرد (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۳). در کتاب تعليقات، آنجا که سخن از موضوع منطق و معقولات ثانیه است، چندین بار واژه مابعدالطبیعه به کار رفته است؛ برای نمونه، گفته شده است: هنگامی که در علم مابعدالطبیعه، کلی

جنسی و نوعی اثبات شد، آنها موضوع علم منطق خواهند شد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۷)؛ همچنین آمده است: نظر در اثبات این نوع از معقولات ثانیه متعلق به علم مابعدالطبیعه است (همان).

در تحلیل این تفاوت نگارش باید گفت نخست، در عبارت مربوط به کتاب المباحثات، اصطلاح علم الهی هم به کار رفته است. در واقع، ابن سینا در یک عبارت واحد، در مقابل مابعدالطبیعه به روایت مشائیان بغداد، علم الهی به روایت خود را هم گوشزد کرده است. دوم، چنان که عبدالرحمن بدوی در مقدمه تعليقات می گوید: کتاب تعليقات املائی بهمنیار است، نه تألیف ابن سینا (بدوی، ۱۹۷۲: ۶)؛ این ویژگی درباره بخش اعظم المباحثات هم صادق است. در واقع، این دو کتاب مجموعه مباحثه ها، نشست ها و دیدگاه های ابن سینا است که شاگردان او به ویژه بهمنیار ثبت و ضبط کرده اند. بهمنیار چنان که در کتاب مهم خود التحصیل، نشان داده است ظاهراً همان اصطلاح مابعدالطبیعه را قبول دارد، نه علم کلی و علم الهی را؛ زیرا کتاب را به سه جزء منطق، مابعدالطبیعه و اعیان الموجودات تقسیم کرده و در جزء دوم که شامل شش مقاله است، بارها از علم مابعدالطبیعه سخن گفته و حتی یک بار هم از عنوان علم الهی یا الهیات نام نبرده است (برای نمونه ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۷۸، ۳۵۱، ۴۶۵). و این قرینه قوتمندی بر موضع مخالف اوست؛ هرچند درباره اختلاف نظر خود با استادش، بوعلی، سخنی نگفته است.

و اما در آثار فلسفی کلامی که پس از ابن سینا - چه در ادامه مکتب فلسفی او و چه در نقد او - نگاشته شده، اصطلاح الهیات به یک اصطلاح رسمی و تثبیت شده تبدیل شده است و به جز کتاب التحصیل که از این سنت پیروی نکرده است، تقریباً همه فلاسفه و متکلمان مسلمان آن را به کار برده اند؛ برای نمونه، ابوالعباس لوکری، شاگرد بهمنیار، کتاب مهم خود، بیان الحق بضمان الصدق، را به سه بخش منطق، طبیعیات و الهیات تقسیم کرده و اصطلاح الهیات و واژه علم الهی را به کار برده است (برای

نمونه ر.ک: لوکری، ۱۳۶۴: ۸۶، ۱۱۲ و.....، ۱۳۷۳: ۵۴). لوکری مطالب کتاب جامع خود را از کتب فلاسفه بزرگ (فارابی و ابن سینا) اقتباس کرده است. اگرچه او با تأثیر از بهمنیار، گاهی از عنوان علم مابعدالطبیعه نیز استفاده می‌کند، واژه الهیات را هم در تقسیم‌بندی کتاب و هم در اثبات آن به‌کار می‌برد. معاصر او، غزالی (۵۰۵-۵۵۰)، منتقد فلسفه ابن سینا، نیز چه در کتاب مقاصد الفلاسفه و چه در کتاب‌های تهافت الفلاسفه و المنقذ من الضلال، اصطلاح الهیات را به جای مابعدالطبیعه به‌کار می‌برد (برای نمونه ر.ک: غزالی، ۱۴۰۹: ۴۲). همچنین منتقد دیگر ابن سینا، محمد بن عبدالکریم شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸)، معاصر دو متفکر نامبرده (لوکری و غزالی)، نیز در آثار خود از جمله کتاب انتقادی مصارعه الفلاسفه، اصطلاح الهیات را به‌کار می‌برد و کتاب خود را با این جمله آغاز می‌کند: «هذه المصارعة فی سبع مسائل فی الالهیات» (این زورآزمایی در هفت مسئله از الهیات است) (شهرستانی، ۱۴۰۵: ۱۸).

در نیمه دوم قرن ششم، شهاب‌الدین سهروردی (۵۸۷-۵۴۹)، مؤسس حکمت اشراق نیز اصطلاح علم الهی را در برخی کتب خود همچون مشارع و مطارحات به‌کار می‌برد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۹۶)؛ اگرچه در کتاب مهم خویش، یعنی حکمه‌الاشراق، ساختار جدیدی را به وجود می‌آورد که با تقسیم‌بندی مرسوم کتب فلسفی (یعنی طبیعیات، ریاضیات و الهیات) متفاوت است. همچنین متکلم معاصر او، فخرالدین رازی (۶۰۶-۵۴۳) نیز در آثار فلسفی و کلامی خود همانند المباحث‌المشرقیه و المطالب‌العاليه من العلم‌الالهی این‌چنین عمل می‌کند. فیلسوفان، متکلمان و متألهان مکتب شیراز و مکتب اصفهان در قرن‌های بعدی نیز تنها این اصطلاح را معتبر دانسته‌اند و در آثار خود به‌کار برده‌اند. اصطلاح متأله که در مکتب شیراز به‌کار رفت و در مکتب اصفهان برای امثال میرداماد و پس از او، ملاصدرا به‌کار رفت و مترادف حکیم و فیلسوف بود، قرینه‌ای برای جایگزینی الهیات یا الهی به جای فلسفه

اولی است.

اما آنچه در فلسفه و کلام مسیحی، متأثر از مکتب ابن سینا رخ داده است متفاوت از جریان هم‌سویی است که در فلسفه و کلام در میان مسلمانان انجام شده است. در ادامه به این مسئله می‌پردازیم:

۵- تأثیر الهیات ابن سینا در مابعدالطبیعه پژوهی غرب
در آغاز باید توجه داشت ارسطو در فصل هفتم از کتاب یازدهم مابعدالطبیعه واژه خداشناسی (theologike) را به‌کار می‌برد و گوشزد می‌کند این دانش، بهترین است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۶۴)؛ اما سخنان او در این فصل و در فصل نهم کتاب دوازدهم که به عقل الهی موسوم است (همان: ۴۰۸) و در فصل دوم از کتاب اول که فلسفه را دانشی الهی خوانده است (همان: ۹)، در مجموع از یک صفحه تجاوز نمی‌کند و از آنها درباره عنوان فلسفه اولی و نسبت آن با مابعدالطبیعه و علم الهی چیزی دریافت نمی‌شود؛ بدین دلیل که استناد به فلسفه اولی ارسطو در آثار فیلسوفان اسکندرانی و افلاطونیان تا زمان توماس آکوئیناس (۱۲۷۴-۱۲۲۴) براساس همان نامگذاری آندره نیکوس رودسی است؛ یعنی اصطلاح علم الهی یا الهیات در آنها نیست. کتاب خداشناسی (Theology) فلوپین - که در قرن دوم و سوم میلادی می‌زیست - نیز کتابی در فلسفه اولی نیست تا آن را سابقه‌ای از اصطلاح «علم الهی» برای مابعدالطبیعه بدانیم؛ بلکه این اثر (که در عالم اسلامی به نام اثولوجیا یا علم‌الربوبی شناخته می‌شد و مترجمان سریانی آن را به اشتباه اثری از ارسطو دانستند)، تنها به خدا، عقل و نفس می‌پردازد و به امور عامه - که قسمت اعظم مابعدالطبیعه ارسطوست - کاری ندارد؛ اما توماس آکوئیناس بزرگ‌ترین اثر فلسفی کلامی خود را جامع الهیات (summa theologica) می‌نامد و با ارجاعات مکرر به ابن سینا نشان می‌دهد در نامگذاری کتاب خود، از الهیات ابن سینا و اصطلاحات فلسفی او متأثر است. درواقع، آکوئیناس در دوره سینی خود،

تئولوژی را مترادف با فلسفه اولی به کار می‌برد و در این زمینه، تابع این سینا است.

پیتر سیمونز، یکی از نویسندگان متون فلسفی در غرب، معتقد است آکوئیناس، مابعدالطبیعه را سه حوزه می‌داند: موجود بما هو موجود (being as being)، فلسفه اولی (prima philosophia) و خداشناسی (theologia). به نظر او، این تقسیم‌بندی تا دوره مدرن باقی ماند (simons, 1995, P.310). اگرچه به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی به دوره ابن رشدی توماس آکوئیناس مربوط است، که در آن او از تأثیر ابن سینا فاصله می‌گیرد و به تفکر ابن رشد نزدیک می‌شود، باوجوداین، سخن از الهیات [بالمعنی الاخص] به‌عنوان جزئی از مابعدالطبیعه، باز هم نشانه تأثیر تقسیم‌بندی ابن سیناست؛ از طرف دیگر، به این مسئله گرایش دارد که مابعدالطبیعه اصطلاح کامل و رسایی برای اشاره به همه محتوای فلسفه اولی نیست.

رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶م)، آغازگر فلسفه جدید غرب، در کلام معروف خود - در مقدمه کتاب اصول فلسفه - می‌گوید: «کلیت فلسفه مانند یک درخت است که ریشه‌های آن، مابعدالطبیعه، تنه آن طبیعیات و شاخه‌های روئیده از این تنه، تمام علوم دیگر است» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۱۷). بنابراین مابعدالطبیعه دکارت یک بخش اساسی از فلسفه اوست؛ اما به نظر برخی شارحان او، مثل کیلینگ (keeling)، دکارت درصدد بود تا مابعدالطبیعه را از الهیات (یا کلام) و نیز از مطلق فلسفه تفکیک کند (صانعی، ۱۳۷۶: ۱۴). به نظر او، مابعدالطبیعه دکارت پایه و روش فیزیک دکارتی است. اگرچه تفکیک مابعدالطبیعه از مباحث الهیات در فلسفه دکارت، مستقیماً تأثیر فرانسیس بیکن را نشان می‌دهد، به نوعی گویای تأثیر توماس آکوئیناس متأخر (ابن رشدی) است. این مطلب در مقدمه تأملات، شاهد و قرینه دارد؛ آنجا که می‌گوید: «همواره بر این عقیده بوده‌ام که دو مسئله مربوط به خدا و نفس در صدر مسائلی است که باید آنها را با

دلایل مابعدالطبیعی (فلسفی) اثبات کرد، نه با دلایل الهیاتی (کلامی)» (دکارت، ۱۳۶۹: ۳).

دو رویکرد دکارت به مابعدالطبیعه، یعنی نگاه روش‌شناختی و تفکیک آن از الهیات، ضمن آنکه ادامه دیدگاه توماس آکوئیناس در نارسایی مابعدالطبیعه برای شمول مباحث فلسفه اولی است، پایه نگرش‌های بعدی فیلسوفان دوره روشنگری و مدرن را نیز فراهم می‌کند.

از نظر پیتر سیمونز، نقطه عطف دیگری از مابعدالطبیعه پژوهی در نگرش کریستین ولف (۱۷۵۴-۱۶۷۹م) - استاد کانت - یافت می‌شود. ولف از دو نوع متافیزیک عام و خاص سخن گفته است؛ اولی را ontology (موجودشناسی یا وجودشناسی) نامید و دومی را دارای سه شاخه الهیات عقلی، روانشناسی عقلی و جهان‌شناسی عقلی دانست (simons, 1995, P.312). این تقسیم‌بندی تا اندازه‌ای به لحاظ روشی با الهیات بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص در حکمت سینوی مطابقت دارد؛ اما از جهت پرداختن به کیهان‌شناسی و تفکیک روانشناسی (علم النفس) از الهیات با آن فاصله می‌گیرد و اینها نشان از همان تفکیکی دارد که از توماس آکوئیناس، شروع و در دکارت دنبال شده و قوت گرفته و اکنون در نگاه ولف توسعه یافته است.

درحقیقت سه نقطه عزیمت در معنای مابعدالطبیعه در فلسفه غرب - یعنی دیدگاه‌های آکوئیناس، دکارت و ولف - در این دو مطلب مشترک‌اند که مفهوم مابعدالطبیعه اجمال و ابهام دارد و در عین حال، با الهیات خاص آمیخته است. هر دو اینها در دیدگاه ابن سینا هم مطرح بود و از او آغاز شد؛ اما این تفاوت را با نگاه بوعلی دارند که او با طرح واژه الهیات حلقه وصلی بین معقولات و مجردات به وجود آورد تا الهیات بالمعنی الاعم به معقولات و الهیات بالمعنی الاخص به مجردات بپردازد؛ در صورتی که در نگاه فیلسوفان نامبرده، نخست، الهیات به معنی خداشناسی صرف تلقی شد. دوم، هم از جهت موضوعی و هم از جهت روشی تحقیق در این دو

بتوانند حوزه‌های مختلف تفکر را در مابعدالطبیعه جای دهند با نوعی توسع در تعریف، به مابعدالطبیعه روی آورده‌اند. فولکیه از جمله این نویسندگان است که می‌گوید مابعدالطبیعه شامل پنج شاخه از علوم فلسفی است: فصل الخطاب (علم الانتقاد) فلسفی، هستی‌شناسی (الهیات بالمعنی الاعم)، جهان‌شناسی استدلالی، علم النفس استدلالی و خداشناسی استدلالی (الهیات بالمعنی الاخص). او معتقد است باید تعریفی از مابعدالطبیعه ارائه داد که همه این مباحث را دربرگیرد. آنگاه دو دسته از تعاریف را برمی‌شمارد: دسته اول، تعاریفی که پذیرفتنی نیستند؛ مثل تعریف ارسطو، کانت و ویلیام جیمز. دسته دوم، تعاریفی که به دو اعتبار پذیرفته می‌شوند؛ اول به اعتبار مسائل یا عوارضی که بالذات بر موضوع فلسفه وارد می‌شوند. دوم به اعتبار نحوه شناخت ما از این مسائل و عوارض (فولکیه، ۱۳۶۶: ۴-۷).

نگاه دوم: در مقابل این نگاه، نگرش دیگری است که درست در نقطه مقابل توسع، گام برمی‌دارد و با انقباض و ابهام به مابعدالطبیعه روی می‌آورد؛ شاید بدان دلیل که توسعه علم تجربی در این نگاه اصالت دارد و فلسفه، تنها برای به خطا نرفتن در مسیر علمی است و فایده دیگری ندارد. نویسندگانی مثل ریچارد تیلور از این نگاه برخوردارند؛ وقتی می‌گویند: «مابعدالطبیعه اختیار، خدا، جاودانگی و اموری از این قبیل را وعده نمی‌دهد. نه امیدی معقول می‌دهد و نه ما را بر این امور واقف می‌سازد. درواقع، مابعدالطبیعه معرفت هیچ‌چیز را وعده نمی‌دهد» (تیلور، ۱۳۷۹: ۴۰). این نگاه به صورت دیدگاه انتقادی تند معتقد است مابعدالطبیعه کمترین ذره‌ای معرفت درباره اشیاء به انسان نمی‌بخشد و آدمی را در اعماق جهالت نگه می‌دارد (همان: ۴۴). باوجوداین، رهاورد مابعدالطبیعه را خردمندی (wisdom) می‌داند و اینکه انسان را از دام امور بدلی در حکمت اصیل رها می‌کند (همان). به عبارت دیگر، در این نگاه - که متأثر از فلسفه علمی است - مابعدالطبیعه کار با اهمیت، اما محدود و مشخصی انجام می‌دهد و آن عبارت است از

مقوله به تدریج از یکدیگر جدا شدند تا جایی که کانت - منتقد مابعدالطبیعه - اساساً امکان شناخت مابعدالطبیعه را زیر سؤال برد و هایدگر آن را از وظیفه اصلی‌اش - یعنی شناخت وجود - غافل دانست و سرگرم شناخت «موجود»، آن هم شناختی بی‌حاصل معرفی کرد.

آنچه در سه دیدگاه نامبرده، به عنوان یک میراث فلسفی به دوران معاصر رسیده است، اصالت نگاه روش‌شناسی به مابعدالطبیعه است که منشأ سوء تعبیرهای زیادی از الهیات شده است. یکی از آنها مترادف الهیات با خداشناسی به معنی کلامی آن است که از بیکن و دکارت آغاز شد و تا زمان معاصر ادامه یافت. این سوء تعبیر تا آنجا رشد کرد که افراد محقق‌ی مثل ابراهیم مدکور، متأثر از فضای مطالعات اسلامی در غرب، بگویند: ابن سینا با نامگذاری مابعدالطبیعه به الهیات، نوعی اهمال اجرای مهم فلسفه اولی را باعث شده و گویا نوعی معارضه بی‌حاصل او و استادش فارابی، با علم کلام بوده است (مدکور، ۱۹۵۲: ۱۲)؛ در صورتی که این مطلب اثبات‌شدنی است که مراد ابن سینا از الهیات هیچ‌گاه علم عقاید یا خداشناسی کلامی نبوده است. از دیگر سوء تعبیرها کاربرد الهیات در ادبیات فلسفی معاصر ایران است که در آنها ترجمه Theology، بیشتر الهیات و گاهی کلام است و معلوم است که هیچ‌کدام ترجمه دقیقی نیستند و باید آن را صرفاً به خداشناسی ترجمه کرد.

۶- اصالت نگاه روش‌شناختی به مابعدالطبیعه در خوانش‌های معاصر

انصراف از نگاه معناشناختی به مابعدالطبیعه در گذر تاریخ فلسفه، سبب شده است تا به تدریج نگاه روش‌شناختی بر آن غلبه کند. در اینجا به سه خوانش معاصر غرب در این باره اشاره می‌کنیم؛ بدون آنکه آن را در این سه نگاه منحصر بدانیم؛ اما بر این تأکید می‌کنیم که این نگاه، نتیجه انصراف تدریجی از معنا به روش در شناخت مابعدالطبیعه است.

نگاه اول: برخی نویسندگان متون فلسفی برای آنکه

جداکردن توهم از خردورزی.

نگاه سوم از آن فیلسوفان اگزیستانسیالیست است. از مهم‌ترین چهره‌های این شیوه فلسفی، هایدگر است که مابعدالطبیعه را به نوعی منحرف از وظیفه اصلی خود دانسته و معتقد است در [تاریخ] مابعدالطبیعه به جای پرسش و تحقیق درباره وجود، درباره موجود سخن گفته شده است. به نظر هایدگر، مابعدالطبیعه در تاریخ خود، از آناکسیمندرس تا نیچه، حقیقت را پنهان می‌کند؛ زیرا پرسش از وجود ندارد و تنها درباره موجود بما هو موجود تفکر می‌دهد؛ وجود می‌گوید، اما موجود بما هو موجود مراد می‌کند. ادعای مابعدالطبیعه از آغاز تا کمالش در راهی عجیب در گذرگاهی انحرافی از موجود و وجودداشتن به حرکت در آمده است... (هایدگر، ۱۳۷۲: ۲۶-۲۷). این غفلت از وجود بدان دلیل است که بحث مابعدالطبیعی درباره موجودات متوقف به سطحی همسان با پرسش از عدم است (همان: ۷۱).

اصطلاحات مابعدالطبیعه جدید در فلسفه هانری برگسون، مابعدالطبیعه توصیفی در دیدگاه استراوسون و مابعدالطبیعه زبانی در دیدگاه فیلسوفان نو تحلیلی، در شمار نگاه‌های اصالت روش‌شناختی ارزیابی می‌شوند. در اینجا مجال بحث درباره این دیدگاه‌ها نیست؛ اما شایان توجه است در برخی از این دیدگاه‌ها، مثل مابعدالطبیعه توصیفی، مابعدالطبیعه در حد یک مسئله از مسائل فلسفه تنزل یافته است و دیگر یک جزء مهم از فلسفه یا نگاه فلسفی قلمداد نمی‌شود؛ زیرا مابعدالطبیعه دانش وجودشناسی یا موجودشناسی نیست؛ بلکه به تعبیر سیمون بلاک بورن، مابعدالطبیعه در حوزه فلسفی انگلیسی - آمریکایی بیشتر عبارت است از معضلاتی همچون ماهیت ذهن، فکر، احساس، اراده که باید با روش خاص مبتنی بر یک تحلیل صوری یا ایدئال با آن مواجه شد (Blackburn, 1996, P. 721).

نتیجه‌گیری

رساله «اغراض مابعدالطبیعه ارسطو» فارابی، نشان می‌دهد مفهوم مابعدالطبیعه یا غرض از آن در مدرسه بغداد، خالی

از ابهام نبوده است. تفاوت نظر آندره نیکوس - که جاعل این اصطلاح بود - با نیکلای دمشقی، سابقه این ابهام را تا زمان افلاطونیان میانی و حتی آخرین دوره‌های حیات مدرسه ارسطو - لوکیوم - نشان می‌دهد: آندره نیکوس رودسی اصطلاح مابعدالطبیعه را گویی تنها از نظر تعلیمی وضع کرده بود؛ در صورتی که نیکلای دمشقی آن را به معنای تقدم رتبی مفاهیم و امور ماورایی قلمداد کرد.

ابونصر فارابی با نوشتن رساله «اغراض...» به دنبال ابهام‌زدایی از مفهوم مابعدالطبیعه ارسطو بود و واژه جدیدی را در بازخوانی مابعدالطبیعه عرضه کرد که نتیجه آن، تقسیم فلسفه اولی به دو شاخه علم کلی و علم الهی بود تا اولی به امور عامه و دومی به مفارقات بپردازد. اگرچه ابن سینا رساله «اغراض...» را در تبیین هدف ارسطو راهگشا خواند، باز هم اصطلاح مابعدالطبیعه - واژه‌ای که به محتوای فلسفه اولی اشاره کند - را شایسته ندانست و در مقام مقایسه، اصطلاح «ما قبل الطبیعه» را بهتر ارزیابی کرد؛ اما به دلیل مناقشات که درباره هر دو تعبیر وجود دارد، با رویکرد فارابی موافقت کرد و با جمع‌بندی دیدگاه خود و فارابی به تعبیر «الهیات» رسید. آنگاه این تعبیر را در همه آثار خود به جای مابعدالطبیعه به کار برد؛ ضمن آنکه گاهی از تعبیر «علم الهی» نیز استفاده می‌کرد؛ اما آن را نه قسیم علم کلی، بلکه به معنای جامع آن (مترادف با الهیات) به کار می‌بست.

در تاریخ فلسفه، به جز بهمنیار که باز هم اصطلاح مابعدالطبیعه را در اثر معروف خود - التحصیل - به کار برد و در تعلیقات ابن سینا - که به قلم او بود - تکرار کرد، همه فیلسوفان و متکلمان به پیروی از شیخ‌الرئیس به جای مابعدالطبیعه از اصطلاح علم الهی یا الهیات سخن گفتند. این اصطلاح تا آنجا تثبیت شد که حتی منتقدان سرسخت ابن سینا، همانند غزالی و شهرستانی نیز از فلسفه اولی با عنوان الهیات یاد کردند.

سویه‌های تأثیر دیدگاه ابن سینا در فلسفه مسیحی در اثر بزرگ توماس آکوئیناس، یعنی جامع الهیات، دیده

روایت ابن سینا از فهم متافیزیک ارسطو»، دو فصلنامه حکمت سینوی، سال هفدهم، پاییز و زمستان ۹۲.

۱۱- خراسانی، شرف‌الدین، (۱۳۸۵)، **مقدمه متافیزیک ارسطو**، مندرج در متافیزیک ارسطو، تهران، حکمت، چاپ چهارم.

۱۲- دکارت، (۱۳۶۹)، **تأملات**، ترجمه احمد احمدی، تهران، نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

۱۳- دکارت، (۱۳۷۶)، **اصول فلسفه**، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، الهدی.

۱۴- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۴۰۵)، **مصارعه الفلاسفه**، مندرج در مصارع المصارع، خواجه نصیر طوسی، تصحیح حسن معزی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

۱۵- غزالی، ابوحامد، (۱۴۰۹)، **المنقذ من الضلال**، مقدمه احمد شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب، الطبعة الاولى.

۱۶- فارابی، (۱۳۸۷)، **شرح رساله زنون کبیر**، مندرج در رسائل فلسفی فارابی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۷- فارابی، (۱۳۸۷)، **فی العلم الالهی**، مندرج در رسائل فلسفی فارابی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۸- فارابی، ابونصر، (۱۳۸۷)، **اغراض مابعدالطبیعه ارسطو**، مندرج در رسائل فلسفی فارابی به تصحیح و ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۹- فولکیه، پل، (۱۳۶۶)، **فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه**، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.

۲۰- کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۸)، **تاریخ فلسفه**، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی، سروش.

۲۱- کیان‌خواه، لیلا، رضا اکبریان و محمد سعیدی مهر، (۱۳۹۱)، «تعریف و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ابن سینا؛ بررسی تأثیر رساله اغراض مابعدالطبیعه فارابی».

می‌شود. او حتی در دوره ابن رشدی، کژتابی اصطلاح مابعدالطبیعه را - متأثر از بوعلی - با تقسیم آن به سه بخش موجودشناسی، فلسفه اولی و خداشناسی تدارک می‌کند. این کژتابی در دکارت و ولف، متفکران تأثیرگذار در نگرش انتقادی به مابعدالطبیعه، مشاهده می‌شود؛ آنجا که از تفکیک مابعدالطبیعه و خداشناسی یا تقسیم مابعدالطبیعه به عام و خاص سخن می‌گویند؛ اما این تفکیک منشأ برداشت نادرست از الهیات به معنی خداشناسی صرف بود و این برداشت هنوز هم در ادبیات فلسفی معاصر وجود دارد.

منابع

- ۱- ابن سینا، (۱۳۷۱)، **المباحثات**، به تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ۲- ابن سینا، (۱۴۰۴)، **الهیات شفا**، به تصحیح ابراهیم مدکور و تحقیق جورج فتواتی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- ۳- ابن سینا، (۱۴۰۵)، **الف، سیره**، مندرج در کتاب النجاه به تصحیح ماجد فخری، بیروت، دارالافاق الجدیده.
- ۴- ابن سینا، (۱۴۰۵)، **ب، (مقدمه) منطق‌المشرقی**، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- ۵- ابن سینا، (۱۹۷۲)، **التعلیقات**، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره؛ همچنین، ۱۴۰۴، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۶- ابن سینا، (۱۹۸۰)، **عیون‌الحکمه**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم.
- ۷- ارسطو، (۱۳۸۵)، **متافیزیک**، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، حکمت، چاپ چهارم، تهران.
- ۸- بهمنیار، (۱۳۷۵)، **التحصیل**، تصحیح استاد شهید مطهری، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۹- تیلور، ریچارد، (۱۳۷۹)، **مابعدالطبیعه**، ترجمه محمدجواد رضایی، قم، دفتر تبلیغات، چاپ اول.
- ۱۰- حسینی، سیداحمد، (۱۳۹۲)، «**تحلیل معناشناختی**

- مجله حکمت سینوی، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ش ۴۷.
- ۲۲- لوکری ابوالعباس، (۱۳۷۳)، **بیان الحق بضمان الصدق، العلم الالهی**، تحقیق و مقدمه دکتر سیدابراهیم دیباجی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.
- ۲۳- لوکری ابوالعباس، (۱۳۶۴)، **بیان الحق بضمان الصدق، المنطق**، تحقیق و مقدمه دکتر سیدابراهیم دیباجی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.
- ۲۴- مدکور، ابراهیم، (۱۹۵۲)، **مقدمه الهیات شفا**، قاهره، نشر وزارت معارف عمومی مصر.
- ۲۵- نراقی، ملامهدی، (۱۳۶۵)، **شرح الهیات شفا**، تحقیق دکتر مهدی محقق، تهران، دانشگاه کدگیل و دانشگاه تهران.
- ۲۶- وال، ژان، (۱۳۷۰)، **بحث در مابعدالطبیعه**، ترجمه دکتر یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی، چاپ اول.
- ۲۷- هایدگر، مارتین، (۱۳۷۳)، **مابعدالطبیعه چیست؟**، ترجمه محمدجواد صافیان، تهران، پرسش.
- ۲۸- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، **مجموعه مصنفات**، جلد ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه، چاپ دوم.

- 29- Blackburn, Simon, (1996). **Metaphysics, in the Black well companion to philosophy**, Ed. By Nicholas Bunnin and E.p.Tsui-James.
- 30- Gutas, dimitri, **Avicenna and Aristotelian tradition**, Leiden Brill, 1988.
- 31- Ross, David, (1924). **Aristotels Metaphysics**, clarendon press california.
- 32- Simons, peter (1995). **metaphysics, in A companion to metaphysics**, Ed. by Jaegwon kim and Ernes sosa, Black well, Firs pub.

A Comparative Study of Man Creation in the Iranian and Mesopotamian Myths and Religions

Hamid Kavyani Pooya*

Abstract

Myth or creation story is a symbolic narration in a culture and among people, which narrates about the beginning of this world and emergence of people. Some features of these creation myths are the same, there exist effective characters and a general plan in all of them. The creation and the functions of such features have made significant forever changes in the world. Therefore, the attitude towards creation in the primitive civilizations and the way human assumed to whom his creation belonged were highly important. In addition, why questions about the creation and other such issues which have been answered among the primitive civilizations are significant too. Considering the believes about the creation among the primitive Mesopotamian (Sumer and Babylon) and Iranian (Mazdean, Manicheism, and Zurvani), it can be concluded that each of the ancient civilizations and religions considered a philosophy for the way human being was created and its goals. Additionally, it is worth mentioning that these believes stemmed from their environments, life-styles, and experiences. For instance, in the Mazdean, this world was assumed to have a life-time and each of the concrete created ones (such as, the sky, earth, water, etc.) were supposed to be created in different stages of time. In the same religion, some event related to the world and creation (its process and philosophy) belonged to devil forces and its interferences, and human being accompanied with the concrete ones were assumed to be created by the goodness forces (Ahouramazda) in order to comfort and repel evil. Thus, breeding and living a merry life in this world were of the most important goals of creation. However, in the Manichaeism, since being close to the Mesopotamian believes which were full of ravages, there existed an inappropriate attitude towards the world and its creation. Following such believes, in Manichaeism, the creation of human being was assumed as the result of an devilish conspiracy which intended to captivate fairness in contrast to the Mazdean's. The Mazdean considered human body as being made of soil or plants that led breeding and living as absurd concepts. This assumption was almost similar to the Mesopotamian people's believes and religions because, in some Mesopotamian narrations, human being was the result of wars among Gods and emerged out of Devil Gods' blood to serve them and let Gods free from sufferings of labor.

According to the presented reasons and in response to the major question of why these differences in those myths and religions exist, it is required to mention that such views towards the processes and goals of human creation are considerable from different aspects. Firstly, the attitudes of different nations depending on their places and periods which they lived at, governments and conquering powers, and life-styles and economic conditions shape

* Assistant Professor Department of History, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran

kavyani@uk.ac.ir

Received: 25.11.2016

Accepted: 06.06.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

differently. Investigating Iranian ancient history, we can find that Iranians had a consistent government over its one thousand two hundred years history (from the Median to the emergence of Islam), and they experienced only four Iranian governmental series and one short-period Aniranian one. As a consequence, the people of Iran have lived peaceful lives without incursions. Clearly, the Mazdean who occupied most of the Iran's population then, assumed the world and life as favorable. They viewed that they and the concrete world were created for God's desire in order to have a convenient life. In contrast, nations like the Mesopotamian the was placed in-between the incursions of different governments and powers, lived a very suffering life. Then, they related their own affliction to the primitive origin and assumed their goal of creation as being forced labors for Gods. Likewise, there exist some similarities about the creation philosophy among the ancient nations and religions. Some of these similarities were caused by the common experiences and similar environments and life-styles of these people, and some other similarities were the consequences of adapted believes. One of the similarities between the myths of Mazdean and Manichaeism (Babylonian) was that the concrete creation was the result of the body of Gods (Kingo) or Human Gods (Keyumars) and their combination with soil resulted in creation. In the Babylonian myths, Gods' blood integrated with soil that led to creation of human male and female, and in the Mazdean myth, a part of Keyumars (his sperm) was integrated with the soil and resulted in the first human couple on the world. We can consider similarities and differences of creations in Mazdean, Manichaeism, and Mesopotamian from another perspective. Therefore, in all these three religions, myths of this created world and concrete creation were based on the bodies of the characters beyond human being, the only difference was, in the Mazdean myths, this character was anti devil (Keyumars) and belonged to Gods in the Gods' side. However, in the Manichaeism and Mesopotamian (Babylonian) myths, the creation stemmed from the body of devilish Gods, or processed in the hands of demons out of their own skin and flesh.

key words

creation of man, Iran, Mesopotamia, Mazdean, Manichaeism, Zurvani.

Bibliography

- abazari, yosef & Behjo, zohre (1372). *The religions of the ancient world*, vol.2, Tehran: Institute for Cultural Research and Studies.
- Asha, Roham & Seraj ,Shahin (1379) *Aturpat Mhraspndan*, Tehran: Forouhar press.
- Abolqasemi Mihsen(1390). *Religion and cult of ancient Iran*, Tehran: Helmand press.
- 'Afifi, Rahim(1348). Ski, Earth, Plant,Animal,Fire, Human in Creation, *Journal of study literature* , No17,p.52-71.
- Al-Biruni, Abū Rayḥān(1389). *Asrar ol-Baghiyye*, Akbar Dana seresht(trans.), Tehran: Amirkabir press.
- Amoozgar, Jaleh(1389). *Mythological history of Iran*, Tehran: The organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities(Samt).
- Anonymous (1390). *Bundahišn: Primal Creation*, Mehrdad Bahar (Trans), Tehran: Toos.
- Anonymous (1949). *Pahlavi Vendidad (Zand-i-jvit-dev-dat)*, Behramgore ANKLESARIA, (Trans.). *Dinshah D (ed.), Kapadia. Bombay: Rustam J.J. Modi.*
- Anonymous(1377),*Yashtha*, Ebrahim Pourdavood((annot & Trans), Tehran: Asatir.
- Anonymous(2005). *BundahiŠn Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie, BandI*; Kritische Edition, Tehran:center for the Great Islamic Encyclopaedia,.
- Anonymous, (1367). *Narratives Pahlavi(Text in Middle Persian)*, Mahshid Mir Fakhrai(Trans): rch and StudiesInstitute for Cultural Resea.

- Bagheri, Mehri(1385). *Iranian Religion in Pre-Islamic Period*, Tehran: Drop Press.
- Bahar, Mehrdad(1352). *Persia mythology*, Tehran: Ministry of Culture press
- Bahar, Mehrdad(1362). *Research in Iranian mythology*, Tehran: Toos
- Bahar, Mehrdad(1376). *From myth to history*, Aboul-Qacem Ismailpour (appen), Tehran: Cheshme press
- Bahar, Mehrdad(1387). *Asian religions*, Tehran: Cheshme press.
- Bal'ami, Abu Ali Muhammad 1385). *Bal'ami history*, Mohammad Gonabadi & Mohammad Taghi Bahar(emend), Tehran: Zavvar
- Bottero.J (2001). *Religion in Ancient Mesopotamia*, Teresa Lavender Fagan(Trans) *Chicago: the University of Chicago Press*.
- Boyce, M(1975). *A reader in Manichaeism Middle Persian and Parthian*, Vol. II. *Acta Iranica*, 9. Troisième Série. Textes et Mémoires. Téhéran: Liège.
- Christensen, Arthur(1363). *Samples of the first man and the first book in the history of the legendary Iranian prince*, Ahmad tafazzoli & Jale Amozgar(Trans), Tehran: Nashre no.
- Christie, Anthony(1373). *Chinese mythology*, Mohammad Hossein Bājelān Farrokhi(Trans), Tehran: Asatir.
- Curtis, John(1389). *Mesopotamia and Iran in the Achaemenid period : world conquest and imperialism 539-331 BC: proceedings of a seminar in memory of Vladimir G. Lukonin*, Zahra Basti(Trans), Tehran: The organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities(Samt).
- Curtis, John(1389). *Mesopotamia and Iran in the Parthian and Sasanian periods : rejection and revival c. 238 BC-AD 642 : proceedings of a seminar in memory of Vladimir G. Lukonin*, Zahra Basti(Trans), Tehran: The organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities(Samt).
- Dorsse, Jean (1960) *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*. London: Hollis and Carter L.t.d.
- Ferdowsi, Abo al Ghasem(1385) *[Shah - nameh (book of kings)]*, Jool mol (emend), Tehran: Elham.
- Gaviri, Susan(1386). *Anahita in Iranian myths*, Tehran: Qoqnos.
- Gray, John (1378). *Near Eastern mythology(Mesopotamia)*, Mohammad Hossein Bājelān Farrokhi(Trans), Tehran: Asatir.
- Green, Roger Lancelyn(1366). *Tales of the Greek Heroes*, Abbas Agha Jani(Trans), Tehran: Sorosh.
- Guirand, F & Others (1382) *Assyria - Babylonian mythology*, Abu-l-qāsem Esmā'īlpour (trans), Tehran: Karavan.
- Hooke, Samuel Henry(1381). *Middle Eastern mythology*, Ali Asghar Bahrami & Farangis Mazdapoor(Trans), Tehran: intellectuals and women's studies.
- Ismailpour, Aboul-Qacem(1375). *Myth of Creation in Manichaeism*, Tehran: thought of the day .
- Ismailpour, Aboul-Qacem(1377). *Myths: The Symbolic Expressions*, Tehran: Soroush press.
- Jackson.A.V. Williams. (1965). *Researches in Manichaeism*. New York, AMS press Inc.
- Jalali Moghadam, Massod(1390). *A brief history of world religions*, Tehran: Sokhan press.
- Kazzazi, Mir Jala'eddin(1388). *Dream, Epic, Myth*, Tehran: Nashr Markaz
- Majid zade, yosef(1379). *Ancient mesopotamia .history and civilization*, vol:2, Tehran: Nashr Markaz Daneshgahi.
- Manhardt, W (1875). *Der Baum Kultus*, Berlin.
- Maqdisi, Motahar ibn Tahir,(1374). *Afarinesh va târikh*, Mohammad-Reza Shafiei Kadkani (Trans), Tehran: Agah Press.

- Mccal, Henrieta (1373). *Mesopotamian Myths*, Abbas Mokhber (Trans), Tehran: nashr markaz.
- Mir fakhraei, Mahshid(1366). *Creation in Riligions*, Tehran: Institute for Cultural Research and Studies.
- MIR Shokri, Mohammad & Hasan zade, Ali raeza(1382). *Woman and culture a collection of articles in commemoration of Margaret mead's*, Tehran: Nashr Nei.
- Orlik, A. (1922). *Die Sage von Weltuntergang*, übersetzt von W. Ronisch, Berlin.
- Ort, L. J. R. (1968), Mani, Manichaeism,'Religionswissenschaft', Numen, Vol. 15, Fasc. 3. <http://www.jstor.org/stable/3269576>, Holand, p. 191-207.
- Placid ,Alireza(1390). *Iranian myths in Manichaeian Texts*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Rashed Mohasel, mohammad taghi & Tahami, Morteza(1387). *The Development of Iranian Myths Based on Pishdadi and Kiyani Myths*,(*Jornal Research in Persian Language & Literature*) No 11, p.31-56.
- RESONBERG, Dona(1374). *Greece mythology*, mojtaba Abdullah zadeh(Trans), Mashhad:Tarane press.
- Rezabeigi, Maryam(1390) Comparative mythology of different nations (Iran, China, Japan, Greece, Rome, India, Mesopotamia), *Persian literature Mashhad Azad University*,No 20,p.155-175.
- Rezaei, Mehdi(1390), *creation and death in the mythology*, Tehran: Asatir.
- Safa ,Zabihollah(1363). *Epic storytelling in Iran*, Tehran: Amirkabir.
- seiedi, seied Hossein & Ali poor, Ismail(1389). A comparative study on the human genesis stories in the Iranian and Arabic mythical narratives, *Jornal Research Languages & Literature Language represents* :, No 2,p.123-138.
- Shahla Lahiji & Mehranguiz kar(1387). *The quest for identity. The image of Iranian women in prehistory and history*, Tehran: intellectuals and women's studies Press.
- Shahrستاني, Abu al Fatah Mohammed Ibn Abdul Karim(1362) *Tozihol mellal*, Mostafa Khalqdad Hashemi(Trans), Mohammad Reza Jalali Naini((annot. & appen), Tehran: Eghbal.
- shahrokhi , Noshin.(1379) Myth of Creation, *Jornal of Iranian Studies*,No 46, p. 340-352.
- Skjaervo, Prods oktor(1382). *Iranian Elements in Manicheism*, Mohammad Shokri Fomesh(Trans), Tehran: Tahouri.
- Stroumsa,G.A.G.(1984). *Another Seed:Studies in Gnostic Mytholigy* .Leiden:E.J.Brill,
- Sundermann ,Werner (20002). MANICHEISM ii. THE MANICHEAN PANTHEON, *Encyclopædia Iranica*, from [http://www. Encyclopedia Iranica.com/](http://www.Encyclopedia Iranica.com/).
- Zadisparam (1366). *Vizidagiha i zadisparam*, Mohammad Taghi Rashed-Mohassel(Trans), Tehran: : Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Vieux, J (1375).*The Myths of Egypt*, Aboul-Qacem Ismailpour (Trans), Tehran: Fekr-e-Roz.
- Wells, Herbert George (1376).*The outline of history, being a plain history*, Masood rakab nia(Trans),Tehran: Sorosh.
- Widengren, G(1377). Manichaeism and Iranian context, Hasan Anoshe(Trans), Ehsan Yarshater, (edit), Iran History: *History of the Seleucid Empire to the fall of the Sassanid Empire* (Volume III - Part II) University of Cambridge, Tehran: Amirkabir.
- Yarshater, Ehsan(1373). Iranian national history, Hasan Anoshe(Trans),Iran History: *History of the Seleucid Empire to the fall of the Sassanid Empire* (Volume III. Part II) University of Cambridge, Tehran: Amirkabir.

بررسی تطبیقی آفرینش انسان در اساطیر و ادیان ایران و میانرودان

حمید کاویانی پویا*

چکیده

در بین اساطیر ملل مختلف جهان، پیدایش انسان و چگونگی آن تنوع زیادی دارد؛ با این همه، عناصر مشترک فراوانی نیز در آنها یافت می‌شوند. در این پژوهش سعی شده است با مطالعه متون و اسناد کتابخانه‌ای و چینش و پردازش آنها به شیوه توصیفی تحلیلی، فلسفه آفرینش آدمی در باورهای ادیان و اساطیر ایرانی، مانوی و میانرودانی، توصیف و تبیین شود و وجود تشابه و افتراق بین آنها به گونه‌ای تطبیقی و با تأکید بر چرایی این تفاوت در نگرش به خلقت انسان، براساس منابع دست اول تاریخی بررسی شوند؛ بنابراین با توجه به چنین مسائل و بر مبنای فرضیه ارتباط پیدایی و تکوین اسطوره با شکل زندگی انسان در دوره‌های مختلف، مردم هر تمدن و فرهنگی براساس موقعیت و شرایط زیستی خویش، نگرش مختلفی به خلقت انسان می‌یابند؛ به گونه‌ای که برخی پیدایش خویش و جهان مادی را به دیده مطلوب نگرستند و درمقابل آن، ملل و اقوامی که با مشقت دمخور بودند، آشفته‌گی زیستی خود را به مبدأ نخستین مربوط ساختند و هدف از خلقت خویش را بیگاری برای خدایان و طرح دیوان قلمداد کردند.

واژه‌های کلیدی

آفرینش انسان، ایران، میانرودان، مزدیسنی، مانوی، زروانی

مقدمه

اسطوره یا داستان آفرینش، روایتی نمادین در فرهنگ و در میان مردم است که درباره آغاز جهان و چگونگی پیدایش مردم سخن می گوید. برخی ویژگی ها در میان اسطوره های آفرینش مشترک اند. در همگی این داستان ها طرح کلی و شخصیت های تأثیرگذار وجود دارند که نحوه پیدایش و عملکرد آنها سبب تحولاتی عمده و ماندگار در جهان می شود. اسطوره، تجسم توضیحات قدیم بشر درباره جهانی است که در آن می زیسته است. به طور کلی در اساطیر سعی بر آن است تا به پرسش های عمیقی پاسخ داده شود که جامعه کهن با آنها دست به گریبان است. باورهایی بر اساس این تفکرات شکل می گیرد و با اندکی تساهل «خمیرمایه دین» پدید می آید. با این اوصاف، نکته بااهمیت و درخور توجه این است که در بین تمدن های نخستین چگونه به مسئله آفرینش نگریسته می شد و انسان پیدایش خود را چگونه و توسط چه کس یا کسانی می پنداشت و مهم تر آنکه چرا باید برخی پاسخ های مشابه به مسئله آفرینش و به طور کلی، دیگر مسائل در بین تمدن های نخستین داده شد. آیا باید همچون پیروان نظریه نشر و پراکندگی، خاستگاه همه اساطیر را از یک سرچشمه و یک سرزمین دانست که اساطیر از آنجا به نقاط دیگر نشر یافته اند (اسماعیل پور، ۱۳۷۷: ۵۵). بر این اساس، قصد ما پاسخ بدین مسئله دشوار نیست؛ بلکه بیشتر قصد بر آن است که دریابیم به طور ویژه نخستین تمدن ها و ادیان میانرودانی (سومر و بابل) و ایرانی (مزدیسنی، مانوی و زروانی) که برخی پیدایش و نشر اساطیر خاستگاهی را بدان متعلق و مربوط می دانند، درباره آفرینش جهان مادی و انسان ها چگونه می اندیشیدند و مردمان این سرزمین ها چه فلسفه ای بر پیدایش و خلق خویش و دیگر موجودات قائل بودند و سرانجام چه اشتراکات و تمایزاتی بین این اساطیر یافت می شود و چرا تفاوت های بارز و نگرش های متفاوت و گاه متضادی درباره چگونگی و فلسفه خلقت انسان در این ادیان که

هم جوار یکدیگر می زیستند، وجود دارد. اهمیت این بررسی ها در آن است که افزون بر گسترش قلمرو معرفتی بشر درخصوص تفکرات پیشینیان و دغدغه ها و آمال ایشان و به طور کلی، اسطوره شناسی آفرینش، مطالعات تطبیقی و مقارنه ای به ویژه در حوزه ادیان و اساطیر را موجب می شود. علوم انسانی کمال و استحکام خویش را پیدا می کند و به طور خاص با بررسی اختلاف و تشابه باورهای هریک از ادیان، ادله و مبانی هریک از پدیده های مدنظر، تجزیه و تحلیل و مبانی تفکری ملل مختلف براساس شیوه معیشت مشخص می شوند.

مطالعات و تحقیقاتی صورت گرفته درباره اساطیر و ادیان کهن از دیرباز، مستقلاً و یا به گونه ای ترکیبی درباره اساطیر و ادیان برخی ملل با عناوینی چون اساطیر ایران، اساطیر بین النهرین، تاریخ ادیان آسیایی سخن به میان آمده است؛ افزون بر این در برخی پژوهش ها مسئله آفرینش مادی مطرح و بررسی شده است؛ مانند کتاب هایی چون: اسطوره آفرینش در آیینمانی اثر ابوالقاسم اسماعیل پور، نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایرانیان اثر آرتور کریستن سن، آفرینش در ادیان نوشته مهشید میرفخرایی و آفرینش و مرگ به قلم مهدی رضایی؛ همچنین مقالاتی که گاه به گونه ای کلی درباره یک یا دو اسطوره و گاه چند اسطوره با تمام ویژگی ها و درونمایه آن بحث و بررسی می کنند؛ اما مسئله ای که در این پژوهش ها خلاء علمی است، بررسی تطبیقی بحث آفرینش انسان (به طور منحصر و مجزا) و چرایی و چگونگی این آفرینش در اساطیر ایران و میانرودان به عنوان دو تمدن بسیار کهن و مطرح است. درواقع در پژوهش های موجود یا به یک اسطوره و دین به طور کامل و با تمام رخدادها و مباحث موجود در اساطیر پرداخته شده است؛ اما مسئله آفرینش انسان، چرایی و چگونگی آن به گونه ای تطبیقی مطرح نشده است و یا مسئله آفرینش در کنار دیگر مباحث (چون مرگ) و در مقیاسی بسیار وسیع (از خاور دور تا بومیان آمریکا) مطالعه شده که

مؤلف به اجبار تنها لیستی از باورهای اساطیر ملل کهن را بدون واری و بررسی تفاوت‌ها و تشابهات و فلسفه موجود از موضوع آفرینش انسان در بین اساطیر مختلف ارائه کرده است.

۱- آفرینش انسان در ادیان و اساطیر ایرانی

۱-۱- چگونگی و هدف از آفرینش انسان در دین

مزدیسنی

در اساطیر مزدیسنی، عمر جهان دوازده هزار سال است که به چهار دوره سه هزار ساله تقسیم می‌شود و در سه هزاره سوم که دوران آمیختگی خیر و شر (گمیزشن = Gumezišn) است (زهر، ۱۳۸۹: ۴۱۷-۴۳۸). راشد محصل و تهامی، ۱۳۸۷: ۳۲)، آفرینش مینوی شکل مادی گرفت و به ترتیب آسمان، زمین، آب، گیاه، حیوان (گاو ایوک داد) و سپس نخستین انسان (گیه مرتن/گیومرث) پیدا آمدند (کرتیس، ۱۳۸۹: ۱۸-۶۷). در بندهشن آمده است: «ششم مردم را آفرید که کیومرث است، به هفتاد روز که از روز رام ماه دی، تا روز انغزان، ماه سپندارمده است» (بندهشن فرنبنغ دادگی، ۱۳۸۵: ۴۱). در داستان اسطوره‌ای آفرینش انسان به روایات ایرانی باستان، هدف از خلقت انسان «کمک به آفریدگار در مبارزه با اهریمن» و «جانشینی خدا در زمین» بیان شده است. این آفرینش پس از گذراندن دوره‌های زمانی مشخص تکامل می‌یابد (سیدی، علی‌پور، ۱۳۸۹: ۱۳۴). با توجه به اینکه آفرینش مادی و به‌ویژه کیومرث (انسان) از زمانی آغاز می‌شود که برخوردی بین اهورامزدا و اهریمن پدید می‌آید و دشمنی آنها آشکار می‌شود می‌توان آفرینش را بدین منظور (یاری به خداوند در جدال با اهریمنان) قلمداد کرد. دین روی در بندهش چنین عنوان می‌شود که «...ششم مرد پرهیزگار را آفرید برای از میان بردن و از کار افکندن اهریمن و همه دیوان»^۱. (بندهش فرنبنغ دادگی، ۱۳۹۰: ۳۹؛ Bundahišn, 2005: p.27) درواقع، خداوند درصدد نمودار ساختن قدرت خویش است و با آفرینش مادی و

به‌ویژه خلقت انسان، قدرت خویش را آشکار می‌سازد^۲. اهورامزدا سرور دانا و خیر مطلق و مخالف همه بدی‌ها و رنج‌هاست. در مقابل او، انگره مینیو (اهریمن) قرار دارد که روح شر است و همواره سعی می‌کند در دنیای مادی و حقیقت، خلل ایجاد کند. زندگی در این جهان بازتابی از مبارزه کیهانی اهورا مزدا و انگره مینیو است (کرتیس، ۱۳۸۹: ۹). بنابراین سبب آفرینش مادی و ازجمله انسان در اساطیر ایرانی «مشارکت در نبرد کیهانی» است. دیگر آفریده‌ها همچون گیاهان و حیوانات (گاو ایوک داد) نیز همچون انسان در کنار دیگر آفریده‌ها جزئی ناگزیر و بایسته از هستی هستند (یشت‌ها، ۱۳۷۷، فقره ۲۸). در روایات ایرانی همچنین گویا خلق آدمی برای جانشینی خداوند و مبارزه با نیروها و عوامل اهریمنی در زمین خاکی نیز مدنظر بوده است؛ به‌گونه‌ای که در بندهشن می‌خوانیم: «[کیومرث] برای یاری و کمک آفریدگار آفریده شد و بدین ترتیب اورمزد او را به شکل انسان آفرید» (کریستن سن، ۱۳۶۳: ۲۹-۲۸).

۱-۱-۱- جنس و چگونگی نخستین انسان مزدیسنی

در روایات دینی و غیردینی ایرانی درباره سرشت آدمی آمده است: «...[کیومرث] را گل شاه خوانند؛ زیرا از گل آفریده شده است» (بلعمی، بی‌تا: ۱۱۲-۱۱۳). در نامه دینکرد نیز آمده است: کیومرث «نخستین گل شاه بود» (بهار، ۱۳۶۲: ۱۵۱). در شاهنامه نیز به کیومرث (نخستین انسان) یکبار اشاره شده و جنس آن را از خاک دانسته است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۴۵۳). «چو از خاک مر جانور بنده کرد نخستین کیومرث را زنده کرد»

بنابراین، تمامی روایات ایرانی اذعان دارند نخستین انسان (کیومرث) تنی خاکی داشته و از خاک پدید آمده است و زمین را باید مادر نخستین انسان پنداشت که آدمی را از دل (زهدان) خویش بیرون داده است: «او مردم از آن گل که کیومرث را از آن ساخت به شو سر گونه‌ای اندر سپندارمده هشت و کیومرث از سپندارمده بیافرید و زاد»

(عفی، ۱۳۴۸: ۱۷-۶۲-۶۳)؛ اما این نخستین انسان اسطوره‌ای بر ساخته از گل، ویژگی‌های دیگری نیز دارد. او چهره‌ای بلندبالا و جذاب «به روشنی خورشید» است که از زمین آفریده می‌شود (کریستن سن، ۱۳۶۳: ۱۲۷). «بالایش به اندازه چهار نای است و پهنایش به اندازه بالایش» (بندهش فرنبغ دادگی، ۱۳۹۰، ۴۱؛ آموزگار، ۱۳۸۹: ۴۵). بدین سان کیومرث در اساطیر پهلوی، موجودی گرد است که درازای و پهنایش مساوی است و اصلاً شکل انسان ندارد و گویی همانند دیگر مخلوقات همچون امشاسپندان مفهومی انتزاعی و مجرد بوده که بعدها شکل فیزیکی و مادی گرفته است و در این شکل مادی نیز مفهوم شخصیت یافته کاملی نیست؛ بلکه در روایات زرتشتی به اشکال مختلفی وصف شده است. این روایات بیش از هر چیز ما را به این هدایت می‌کند که کیومرث را قبل از اینکه انسان معمولی بدانیم، نمونه انتزاعی و مجرد و یک پیش‌الگو برای انسان به حساب آوریم (رضایی، ۱۳۸۳: ۱۳۸-۱۳۷). بر این مبنا کیومرث در این توصیف شکل یک نطفه انسانی را دارد و در حقیقت نماد یک نطفه انسان است (بهار، ۱۳۷۶: ۳۷۵). در «روایت پهلوی» نیز آمده است «مردم از آن گلی‌اند که کیومرث را از آن آفرید و به شکل نطفه در سپندارمذ (زمین) قرار داد و کیومرث را از سپندارمذ بیافرید» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۵؛ راشد محصل، ۱۳۸۷: ۴۶؛ میرفرخایی، ۱۳۶۶: ۶۷). باری، باید کیومرث را نمونه نخستین و ابتدایی از آدمی بدانیم که پس از او خلقت انسان کامل می‌شود و انسان گلی نخستین آغازی از این نقطه تکامل است. به هر حال، این انسان نخستین که همسر و همزادی ممنوع را دارا نیست تا بتواند توالد و تناسل کند، مقدر است به طریقی دیگر مسبب پیدایش نسل آدمی باشد.

۱-۲- مرحله دوم در آفرینش آدمی (زوج

نخستین) در اساطیر مزدیسنی

در اسطوره مزدیسنی پس از آفرینش مادی اهریمن و

دیگر دیوان (کماریکان) به گیتی و آفرینش اهورایی هجوم می‌برند (BundahiŠn, 2005; 14)؛ بندهش فرنبغ دادگی، ۱۳۹۰: ۶۴؛ بهار، ۱۳۵۲: ۴) و در این تازش کیومرث کشته می‌شود و از تن او بخش‌های گوناگون جهان درست می‌شود. بنا به روایت بندهشن (BundahiŠn, 2005; p. 181)؛ بهار، ۱۳۶۲: ۱۳۷)، از نطفه او یا از زهری که از نطفه او حاصل می‌شود (بنابر روایت زادسپرم) پس از چهل سال شاخه‌ای ریواس می‌روید. این دو همسان و همپالانند. تنش‌ها در کمدگاه چنان به هم پیوند خورده است که تشخیص نر و ماده بودن هر کدام امکان‌پذیر نیست «سپس هر دو از گیاه پیکری به مردم پیکری گشتند و آن فره به مینوی در ایشان شد که روان است» (BundahiŠn, 2005; p. 181-182). آنگاه اورمزد اندیشه‌های اورمزدی را به آنان تلقین می‌کند. بدین عبارات «شما تخمه آدمیان هستید؛ شما نیای جهان هستید؛ من شما را بهترین کامل اندیشی بخشیده‌ام. نیک بیندیشید، گفتار نیک بگویید و کردار نیک ورزید و دیوان را مستایید» (آموزگار، ۱۳۸۹: ۴۹. BundahiŠn, 2005; p. 183). این دو را باید نخستین انسان‌های واقعی از دیدگاه اساطیر مزدیسنی به حساب آورد و گویا در این داستان قرار بود کیومرث قربانی می‌شود تا از نطفه او بدین گونه نسل انسان تداوم یابد.

در آفرینش مزدیسنی شکل‌گیری جسم و روان آدمی به دو گونه دیده می‌شود: نخست، آفریدن جهان (تمام موجودات) به صورت مینوی و پیش از هر جسمی را شاهد هستیم. همان‌طور که در بخش مربوط به اسطوره مشی و مشیانه آمده است، جسم برای روح آفریده شده است، نه روح برای جسم. دوم در آمدن روان به کالبد گیاهی مشیه و مشیانه (Maše/Mašiane) است که پس از آن به صورت انسانی درآمدند. «و میان آنها روان به مینوی داخل شد و از گیاه پیکری به مردم پیکری تغییر یافتند» (راشد محصل، تهامی، ۱۳۸۷: ۱۳۰).

باری بدان‌گونه که از مباحث فوق (آفرینش در دین

گسترش نسل بشر بدی‌گونه و از ایشان است.

۱-۲- آفرینش در اساطیر مانوی

مطابق آیین مانی، در آغاز، گوهر خوبی «پدربزرگی» که در شاپورگان، زروان نامیده شده است، در سرزمینی روشن بود. در این سرزمین، ایزدان دیگر می‌زیستند. در سرزمین تاریکی، گوهر بدی می‌زیست که در آنجا در برابر با هماهنگی و نظم قلمرو روشنی، آشفتگی (chaos) و بی‌نظمی حکمفرما بود. در نتیجه برخورد و جدالی که بین نیروهای خیر (روشنی) و شر (تاریکی) در گرفت، پدربزرگی برای مقابله به آفرینش (فراخواندن) دست زد؛ اما در جدال پیشامده، نیروهای اهریمنی نیروهای روشنی را بلعیده‌اند و در دام انداخته‌اند. گفته می‌شود احتمالاً پدر روشنی در صدد بود با پیشکش خود و فرزندان هم چون طعمه یا سمی توان نیروهای تاریکی را فرو کشد (شروو، ۱۳۸۲: ۵۵-۵۶). همان‌گونه که از اسطوره مانوی بر می‌آید، در متون مانوی واژه‌ای به کاررفته برای «آفریدن»، واژه‌ای (WXT/ xwndg) به معنی خواندن و فراخواندن است، به جای «دادن/آفریدن» در متون پهلوی (میرشکری، حسن‌زاده، ۱۳۸۲: ۳۱؛ Sundermann, 2002). زیرا آفرینش و زادن، باری منفی دارد. در مرحله‌ای دیگر، ایزدان برای رهایی روشنی از بند تاریکی می‌کوشند و با اقدامی سبب برافتادن دیوها، از جایگاه خویش به زمین می‌شوند که در خود نور را زندانی دارند و آرخون‌ها که می‌هراسند همه چیز را از دست بدهند، بر آن می‌شوند جوهره باقیمانده را در یک «کس» یا یک «قهرمان» نگاه بدارند (پلاسید، ۱۳۹۰: ۶۶). بدین‌سان دو دیو (آرخون) اشقلون نرینه و عزرائیل (=نمرائیل) مادینه، نخست همه فرزندان، دیوان (آرخون‌ها) را می‌بلعد تا به اندازه ممکن روشنی‌ها را در خود گرد آورند. سپس با هم نزدیکی می‌کنند و دو انسان نخستین را پدید می‌آورند. بدین‌سان بنیان نژاد انسان مروهون یک رشته کنش‌های جنسی و حتی آدمخواری است (بهار، ۱۳۸۷: ۸۹؛ باقری، ۱۳۸۵: ۱۰۱؛ Stroumsa, 1984; p. 157-158). این دو انسان در

مزدیسنی) برمی‌آید، درواقع چند دیدگاه درباره چگونگی آفرینش انسان و جنس آدمی وجود داشته است که درباره تقدم یکی بر دیگری نمی‌توان به قطعیت سخن گفت. در یکی از این نگرش‌ها خداوند (اهورامزدا)، آدمی، ششمین مخلوق خداوندی را در کنار دیگر آفریده‌ها پدیدار می‌کند که مانند خورشید سپید و درخشان است و گویی از نور برآمده است؛ بنابراین سرشتی آتشین دارد. در این راستا بنابر روایت پهلوی، «آفریدگان به مینوی از اخگری آتش آفریده شده‌اند که در روشنایی بیکرانه جهان نیکی بود» (بندهشن فرنیغ دادگی، ۱۳۹۰: ۳۷). در برخی روایات نیز آدمی و گوسپندان را از تخمه آتش عنوان می‌کنند (BundahiŠn, 2005; p. 27). و اینکه «این نخستین انسان یا پیش نمونه را اورمزد از روشنی بی‌پایان ساخت» (بندهشن فرنیغ دادگی، ۱۳۹۰: ۳۶)؛ اما روایتی دیگر انسان را آب سرشتی می‌داند. در بندهش آمده است: «در دین گوید که تن مردمان به سان گیتی است؛ زیرا گیتی از آب سرشکی ساخته شده است. چنین گوید که این آفرینش، نخست، همه آب سرشکی بود، مردمان نیز از آب سرشکی هستند» (BundahiŠn, 2005; p. 329).

همچنین با وجود اینکه آمده است؛ «مردم از آن گل‌اند که کیومرث را از آن کرد» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۵)؛ اما دیدگاه دیگر، منشأ آدمی (زوج نخستین) را چیزی غیر از خاک معرفی و تصور می‌کند. این دو موجود دوپا (مشی و مشیانه) که والدین انسان‌ها به شمار می‌روند و در حقیقت انسان‌ها از آنها و در نتیجه آمیزش و زندگی آنها پدید می‌آیند، سرشتی گیاهی داشته‌اند و از نباتات به عمل آمده‌اند. از گیاهی (ریواس) که «همچون ماه سفید و روشن است» (آموزگار، ۱۳۸۹: ۴۵)؛ اما در آخرین مرحله و پس از پیدایش انسان نخستین و زوج آدمی، منشأ پیدایش انسان مربوط به توالد و تناسل از آمیزش یک جفت انسان (زن و مرد) به نام مشی و مشیانه است که همزاد و هم‌زمان به وجود آمده‌اند و هیچ‌کدام بر دیگری فضل جنسیتی و از نظر پیدایش، تقدم زمانی ندارند و

(Ort,1968:p.200- Jackson,1965;181-18)
 201؛ اما در دین مزدیسنی، زن به سبب زایش، گرامی و
 مرد هیچ برتری نسبت به او ندارد؛ درحالی که این شرارت
 زن در آیین زروانی نیز وجود دارد و در آن، زن «مرد
 رستگار را به آمیزش با خود مجبور می‌کند» (زنر، ۱۳۸۹:
 ۳۹۱-۳۹۰).

۲- روایت آفرینش انسان در میانرودان

۲-۱- در اسطوره سومری

افسانه آفرینش سومری از سه قسمت تشکیل شده است:
 نخست آفرینش جهان، سپس تنظیم و ترتیب آن و در
 آخر، پیدایش انسان. پیش از آفرینش انسان، تنها خدایان
 در پهنه زمین و یا بنابر باور سومریان در شهر «نیپور»
 زندگی می‌کردند که «ارض مقدس» و اقامتگاه خدایان بود.
 (مجیدزاده، ۱۳۷۹: ۲۴۱؛ هوک، ۱۳۸۱: ۱۲۲-۱۲۱). در این
 اسطوره چنین آمده است: مادر انکی، «دریای اولیه»،
 «مادری که همه خدایان را به دنیا آورد»، «اشک خدایان» را
 برای انکی می‌برد و به او چنین می‌گوید: «ای فرزندم، از
 رختخواب خویش برخیز... خدمتگزاران خدایان را
 بسرشت، باشد که آنها جفت خویش را تولید کنند»
 (مجیدزاده، ۱۳۷۹: ۲۵۷).^۳ انکی، خدای فرزاندگی، که
 خدایان دیگر به هنگام نیاز به او مراجعه می‌کنند، در
 خواب است؛ اما «نام مو/ Nammu» و «نین ماه/
 Ninmah» زن خدای زایش، به کمک خدایانی دیگر
 خاک «بر بالای مغاک» را ممزوج می‌کنند و انسان را در آن
 به وجود می‌آورند. لوح مذکور شکسته است و متن آن،
 مشکل و مبهم است؛ اما جزئیات عجیبی در آن به چشم
 می‌خورد. انکی مجلس ضیافتی برای خدایان برپا می‌کند تا
 آفرینش انسان را جشن بگیرند. انکی و نین مخ/نین ماه،
 شراب زیادی می‌نوشند و مست می‌شوند. نین ماه، مقداری
 گل که «بر بالای مغاک» است، برمی‌دارد و شش نوع انسان
 متفاوت می‌آفریند. ماهیت این شش نوع انسان مبهم است؛
 به جز دو گونه آخر که یکی زن نازا است و دیگری

متون مانوی ایرانی گهمرد (نرینه) و مردیانه (مادیانه) یا
 مهلی و مهلیانه هستند. در این بین، گهمرد گرایش‌های
 نورانی داشت و مردیانه اسیر شهوات. گهمرد از آمیزش با
 مردیانه پرهیز کرد تا اینکه در نهایت اغوا شد و از آمیزش
 آن دو شیت به وجود آمد و شیت پاره‌های نور را در روح
 خود و آفرینش اهریمنی تاریک را در جسم خود داشت؛
 بنابراین در جهان باقی ماند و تولید نسل کرد (ویدن گرن،
 ۱۳۷۷: ۴۳۵؛ بهار، ۱۳۸۷: ۸۹؛ باقری، ۱۳۸۵: ۱۰۱-۱۰۰).

۱-۲-۱- هدف خلقت در اساطیر مانوی

با توجه به متن فوق (اسطوره مانوی)، آفرینش (در کل
 و نیز به‌ویژه آفرینش مادی)؛ نتیجه تلاش‌ها و ستیزهای
 قدرت‌های اهریمنی برای پاسداری از جوهره روشنی
 است که از انسان نخستین به یغما برده بودند و به گونه‌ای
 برای حفظ نور در دنیای تاریکی و در بند داشتن آن است
 (see: Ort,1968:p.202-203)؛ بنابراین پیدایش انسان
 طرحی شیطانی و زندگی دنیوی او و به‌ویژه ادامه زندگی او
 یاری به نیروهای تاریکی است. پس بنیان آفرینش مادی از
 نیروها و کارگزاران پلیدی است؛ اما در دستگاه آفرینش
 ایرانی، چنین چیزی برعکس است (پلاسید، ۱۳۹۰: ۶۷-۶۶).
 با توجه به گفتار فوق، اگر بخواهیم نگرشی تطبیقی به
 اساطیر مزدیسنی و مانوی بیفکنیم درمی‌یابیم در دین
 مزدیسنی، زوج نخستین (مشی و مشیانه) در ابتدا به دلیل
 گناهی که انجام دادند و اهریمن را دارای آفرینش مادی
 قلمداد کردند، میل برای آمیزش و زاد و ولد در آنها
 برداشته می‌شود؛ اما پس از توبه، با یکدیگر وصلت
 می‌کنند و دارای فرزندان می‌شوند (BundahiŠn,)
 2005; p. 189-190، زنر، ۱۳۸۹: ۴۴۶؛ آموزگار، ۱۳۸۹:
 ۵۰)؛ درحالی که در ادیان گنوسیسمی و ازجمله مانوی،
 گناه نخستین انسان فریفته شدن توسط دیوان و در نتیجه،
 وصلت کردن و آمیزش و فرزندآوری است. همچنین در
 دین مانوی به زن که زایش از او شکل می‌گیرد، نسبت به
 مرد با نگرشی منفی نگریسته می‌شود؛ زیرا زن با زایش
 زندانی شدن روح روشنی را بیمه می‌کند

خواجه. انکی مقدر می‌کند سرنوشت خواجه در خدمت شاه باشد. در ادامه اسطوره، انکی اقدام دیگری در آفرینش انجام می‌دهد. انکی انسانی می‌آفریند که جسم و ذهنی ناتوان دارد؛ آنگاه از نین ماه می‌خواهد تا برای بهبود وضع این مخلوق بینوا کاری صورت دهد؛ اما از عهده نین ماه کاری برنمی‌آید و انکی را به دلیل آفریدن چنین مخلوقی نفرین می‌گوید (مجیدزاده، ۱۳۷۹: ۲۴۷-۲۵۷؛ هوک، ۱۳۸۱: ۳۱). برخی معتقدند علت این نفرین نین ماه این است که او هشت نوع گیاه در باغ خدایان کاشته است که انکی تمامی آنها را می‌خورد و نین ماه او را نفرین می‌کند و بر اثر این نفرین، هشت عضو از اعضای انکی - که یکی از آنها دنده اوست - بیمار می‌شود و «الله ای» با نام «نین تی» (به معنی زن دنده و بانوی زندگی) انکی را درمان می‌کند. این روایت، یادآور آفرینش حوا از دنده آدم است که آفرینش او سبب تسکین آدم می‌شود (گری، ۱۳۷۸: ۱۹۴؛ مجیدزاده، ۱۳۷۹: ۲۴۷).

۲-۲- روایت آفرینش انسان در بابل

در ابتدا درباره ویژگی اساطیر بابلی باید تأکید کرد: بابلیان ایزدان سومر را از آن خویش کردند؛ بنابراین در اسطوره آفرینش بابلی نیز، آب منشأ آفرینش است که حتی آسمان و زمین و همه خدایان از آن به وجود می‌آیند و بعداً با همین آب‌های ساکن (تیامت) بخش‌های مختلف جهان شکل می‌گیرد. اساطیر بابلی درباره آفرینش انسان تنوع زیادی دارند. برخی از آنها، انسان را حاصل آمیزش مردوک و ایزد بانو آرورو (Aruru) می‌دانند که ایزد بانو آرورو «با او، نطفه انسانیت را پدید آورد» و به مردوک یاری رساند (ژیران، لاکه، دلاپورت، ۱۳۸۲: ۶۲). برخی انسان را آفریده شده به دست مردوک (خدای بزرگ آسمان) و از خون او می‌دانند و اساطیر دیگر، خالق انسان را ایزد بانو «مامی» می‌دانند که انسان را از گل رس و آمیختن با خون ایزدی می‌آفریند که «ائا» کشته است (ژیران، لاکه، دلاپورت، ۱۳۸۲: ۸۲). روایتی دیگر، انسان را آفریده شده از ترکیب خون دو خدای لامگا می‌داند که برای خلقت او

قربانی شده بودند (اباذری، بهجو، ۱۳۷۲: ۳۰۵). اما آنچه در اندیشه بابلی درباره آفرینش بسیار مشهور است روایتی است که در «هفت لوحه آفرینش» نگاشته شده است. در این روایت، انسان را ساخته شده به دست خدای بزرگ، مردک عنوان شده که در میان روایت عروج مردوک به مقام اول در جمع خدایان رخ می‌دهد (نک: رضاییگی، ۱۳۹۰: ۱۵۹). این اسطوره چنین است که خدایان سالمند، به سرکردگی «تیامت» به دلیل جنایتی که ازسوی فرزندان (ایزدان) رخ داده است، درصدد کشتار آنها برمی‌آیند و ایزدان (فرزندان) برای مقابله، مردوک را به‌عنوان رهبر معرفی می‌کنند؛ به عبارتی، مردوک پیشنهاد کرد قهرمان باشد؛ به شرطی که در بین خدایان به عالی‌ترین جایگاه ترفیع بیاید. آنگاه او بر این دشمنان غلبه کرد و کار خلقت را به انجام رسانید (جلالی، ۱۳۹۰: ۷۷)؛ اما اصل داستان آفرینش بدین‌سان آغاز می‌شود که مردوک پس از کشتن تیامات (خدا/غول یزرگ)، پیکر او را دونیم کرد. از یک پیکرش آسمان را برافراشت و از نیمه دیگر، زمین را بنا کرد (ژیران، لاکه، دلاپورت، ۱۳۸۲: ۶۲). در برخی روایات حتی از آب دهان تیامت ابرهای سبکبار، باد و باران آفریده می‌شوند. از زهر او، ماه و با چشمان او دجله و فرات پدید می‌آیند (مک‌کال، ۱۳۷۳: ۸۰). بنابراین اندام مادر نخستین (تیامات) پهنه زمین شد و اینک به خدمتکارانی نیاز بود تا در روی آن برای معیشت خدایان کار کنند. بدین‌سان تصمیم گرفته می‌شود از خون کینگو (خدایی که به دشمنی با مردوک و پدرش «آا» برخاسته و در جبهه تیامات قرار گرفته بود) آدمی پدید آید. پس «آا» (انکی) رگ‌های او را قطع می‌کند و با آمیختن خون کینگو و تن تیامات (که اینک تبدیل به خاک (زمین) شده بود) موجودی دو پا (آدم) ساخته شد (هوک، ۱۳۸۱: ۴۸-۴۹؛ بهار، ۱۳۷۶: ۳۴)؛ اما در روایتی دیگر، الهه «نین هورساگ» است که از خون کینگو با خاک تپه آغازین، انسان را خلق می‌کند. در برخی از روایات بابلی آمده است نام نخستین انسان لولو بود که به دست مردوک خلق شد (ویر، ۱۳۷۶: ۵۴-۵۶؛ رضایی، ۱۳۸۳: ۱۵۷). روایتی مهم‌تر، این انسان

را «آدپا/ آدپ» عنوان می‌کند (ژیران، لاکنه، دلاپورت، ۱۳۸۲: ۹۶؛ مجیدزاده، ۱۳۷۹: ۳۵۷).

به هر حال باوجود تفاوت اساطیر بابلی دربارهٔ چگونگی آفرینش انسان، آدمی در نتیجه آمیختگی دو پیکر خدای و یا از سرشتن خاک با خون کینگو، فرمانده سپاه تیمات پیدا می‌شود؛ بنابراین «خون، عنصر حیات و جان زندگی است و به این دلیل مردوک، انسان را از خون خدایی قربانی شده، هستی می‌بخشد» و اشاره عهد عتیق در سفر تثین (۲۳:۱۲) که می‌گوید: «اما هوشیار باش که خون را نخوری؛ زیرا خون جان است و جان را با گوشت نخوری...» تأکیدی بر این است (گری، ۱۳۷۸: ۵۱). بدین‌سان در اسطوره بابلی، انسان از خون پردر دست‌ترین خدا آفریده شد که برای همین منظور کشته شده بود؛ اما بنا بر منظومهٔ سومری که از لحاظ زمانی بالغ بر یک هزار سال مقدم بر هر دو نسخهٔ عبری و بابلی است، انسان، همان‌گونه که در تورات آمده است، از گِل آفریده شد (مجیدزاده، ۱۳۷۹: ۱۳-۱۲).

۳-۲- هدف از آفرینش انسان در سومر و بابل

اساطیر بین‌النهرین عمدتاً به دو گروه سومری و بابلی تقسیم می‌شوند. هر دو دربارهٔ خلقت انسان آشفته‌گی‌هایی دارند که از ترجمه‌های گوناگونی ناشی است و از الواح یافت‌شده صورت گرفته است. محور اسطورهٔ سومری پیش از آنکه چگونگی خلقت انسان باشد، علت آفرینش او را شرح می‌دهد. در این اسطوره، انسان «برای آنکه ایزدان در جهانی سرشار از شادخواری بزیند» (ژیران، لاکنه، دلاپورت، ۱۳۸۲: ۶۲)، برای خدمت به خدایان خلق می‌شود تا زمین را بکارد و خدایان را از زحمت کارکردن برای معاش راحت کند (هوک، ۱۳۸۱: ۳۰)؛ زیرا «خدایان همهٔ کارهای سخت را انجام می‌دهند؛ کانال‌ها را می‌کنند و تمیز می‌کنند؛ درحالی‌که این کار را دوست ندارند» (مجیدزاده، ۱۳۷۹: ۲۵۷).

اساطیر آفرینش سومری باوجود تفاوت بسیار با حماسه آفرینش بابلی (Babylonian Epic of Creation) در هر دو شکل آن اسطوره‌ها، هدف از آفرینش انسان یکی

است. در این دو اسطوره، انسان برای رفع نیاز ایزدان و خدمت به آنها خلق شد (مجیدزاده، ۱۳۷۹: ۲۵۷؛ هوک، ۱۳۸۱: ۳۰). بدین‌سان انسان در همهٔ اسطوره‌های بابلی صرفاً ابزاری برای خدمت به آفریدگاران است. مهم‌تر اینکه این مخلوق می‌باید نیروهای خاصی داشته باشد. او از خون خدایان مقتولی پدیده آمده بود که آنها را خدایان صنعتگر معرفی کرده‌اند و آا خدایان دیگری را همچون اساتید مهارت‌های ویژه به این آفرینش افزود. در آن هنگام شهری وجود نداشت؛ اما با آفرینش انسان و فرونی نسل او شهرها به وجود آمدند (مجیدزاده، ۱۳۷۹: ۱۳).

۳-۳- تطبیق آفرینش انسان در اساطیر مزدیسنی، مانوی و میانرودان

۳-۱- وضعیت کیهان پیش از آفرینش انسان

در اسطوره‌های آفرینش میانرودانی، به مفهوم آفرینش از هیچ (Ex nihilo) بر نمی‌خوریم. در همهٔ موارد، آفرینش به نظم درآوردن آن حالت از «آشفته‌گی» (کائوس)^۴ است که از آغاز وجود داشته است (هوک، ۱۳۸۱: ۲۴-۲۳). درواقع، آفرینش موجودات از کائوس یعنی بی‌نظمی ازلی، بیشترین حجم اساطیر ملل را در بر می‌گیرد. در این نوع آفرینش، همهٔ موجودات در آغاز از بی‌نظمی و آشفته‌گی سر بر می‌آورند و از خویشتن و یا از بی‌نظمی اولیه، این جهان را شکل می‌دهند؛ اما در این بین، تفاوتی بین آفرینش مزدیسنی و دیگر اساطیر خلقت وجود دارد و آن اینکه در آفرینش مزدیسنی، ابتدا تأکید می‌شود «یزدان ز ناچیز، چیز آفرید» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۸) و اینکه در آغاز همه چیز «به سامان» بود و نظم داشت تا اینکه با تازش اهریمن، بی‌نظمی همه چیز را فراگرفت (زهر، ۱۳۸۹: ۴۱۵). درواقع، اهورامزدا هنگامی که آفرینش مادی را فراهم می‌آورد، جهان هنوز در اغتشاش فرو نرفته است و شش آفرینش مادی (آسمان، آب و...) در کمال مطلوب به سر می‌برند؛ اما با هجوم اهریمن کائوس پراکنده می‌شود و آفرینش مادی اهورامزدا را آشفته می‌کند. البته

نباید فراموش کرد اهورامزدا با دنیای تاریکی درگیر شده بود؛ بنابراین اغتشاش یا آشوبی را پیش‌بینی می‌کرد و بدین دلیل به آفرینش مادی دست زد تا پاسدار نظم باشد. پس سه دوران در دین زردشتی (جدایی خیر و شر - دوران گمیزشن و درنهایت جدایی نهایی خیر و شر و دوران فرشکرد) با اساطیر آفرینش بین‌النهرین متفاوت است؛ زیرا در میانرودان در آغاز اغتشاش وجود دارد و همچنین آفرینش از هیچ مطرح نیست؛ بلکه آفرینش به سامان کردن آشفته‌گی است و خدایان مجبور به کار کردن و کندن کانال و غیره برای ایجاد آسایش و برون رفت از بی‌نظمی هستند؛ اما در ایران چنین نبود. در آیین مانی نیز در آغاز سرزمین روشنی بود. در این سرزمین، روشنی ایزدی (با نام پدر روشنان) و در سرزمین تاریکی، گوهر بدی می‌زیست که در آنجا، در برابر هماهنگی و نظم قلمرو روشنی، آشفته‌گی وجود داشت (شرو، ۱۳۸۲: ۵۶-۵۵). دوست روشنان برای از میان بردن تاریکی ایزدانی دیگر را فراخواند تا به قلمرو تاریکی یورش برند و آشفته‌گی را از میان بردارند که البته چنین نشد و قسمتی از روشنی در دل تاریکی محبوس شد و آشفته‌گی (= آمیختگی خیر و شر) تداوم یافت؛ بنابراین در اساطیر مانوی نیز آفرینش و تکاپو، با یک تفاوت عمده، برای رفع آشفته‌گی صورت می‌گیرد و آن اینکه در این مورد خبر از آفرینش مادی نیست؛ بلکه خلق تیتان‌ها و ایزدانی همکار هستند.

۲-۳- چگونگی خلقت انسان و نگرش‌های متفاوت

نسبت به آفرینش آدمی

به روایت بابلی، هرچند خدایی چون مردوک، آفرینش را خلق کرد؛ اما به یاری و از تن دیگر خدایان پدید آمد. در اساطیر ایرانی نیز انسان و برخی موجودات پس از مرگ کیومرث و از نطفه او تولد یافتند و از باقی جسم او نیز انواع فلزات (هشت نوع فلز) پدید آمدند (گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: ۱۶؛ بندهش فرنیغ دادگی، ۱۳۹۰: ۱۸۱)؛ ازاین‌رو، کیومرث همچون «انسان - خدایی» تصور می‌شود که برای خلقت و آفرینش از پیکر او یاری گرفته

شده است. در این باره کریستن سن، کیومرث را صورت زرتشتی‌شده فکری می‌داند که در جهان باستان رواج داشته و بر طبق آن، جهان و موجودات آن از اندام‌های غولی پیدا شده که به دست خدا کشته شده است. این باور را در میان بابلیان، ملل اسکاندیناوی، هندیان و ژاپنی‌ها می‌یابیم و اثراتی از آن در اسطوره کیومرث دیده می‌شوند. همچنین بیرون آمدن هشت نوع کانی از اندام‌های گوناگون کیومرث و رویدن نخستین زوج بشر از نطفه او بازتابی از گشتن غول نخستین است (کریستن سن، ۱۳۶۳: ۱۷-۱۶)؛ با این تفاوت که در اسطوره بابلی، جهان مادی و انسان با کشته شدن غول نخستین توسط مردوک (خدای پیروزمند) و از تن و خون وی پدید می‌آید؛ اما در اساطیر مزدیسنی این اهریمن (و تازش او) است که با کشتن کیومرث سبب این رخدادها و خلقت در گیتی شده است، نه خدایی چون مردوک و یا اهورامزدا؛ بنابراین اسطوره مزدیسنانی بسیار نیک‌اندیش‌تر به آفرینش می‌نگرد و نگرش مطلوبی به خلقت دارد. به گمان کریستن سن (۱۳۶۳: ۱۷-۲) وقتی این اسطوره به نظام دینی جدید یعنی مهرپرستی منتقل می‌شود، این بار خلقت با کمک گاو و از پیکر او پدید می‌آید؛ با این تفاوت که در این اسطوره نیز همچون اساطیر میانرودانی، خدای بزرگ (مهر) با کشتن موجودی دیگر به امر خلقت مبادرت می‌ورزد. این وام‌گیری دینی و فرهنگی در دین مانوی که درونمایه‌ای گنوستیکی و میانرودانی دارد نیز انجام می‌گیرد؛ اما این بار شبیه‌تر به اسطوره بابلی و با فاصله‌ای بیشتر از اسطوره مزدیسنانی و مهری است. در اسطوره مانوی نیز خدایی (البته نه خدای بزرگ) با نام «مهرایزد» به سرزمین دیوان، به جهان تاریکی می‌تازد. دیوانی بسیار را از پای درمی‌اندازد؛ از پیکر این کشتگان، هشت زمین را و از پوست آنان، ده آسمان را و از استخوان‌هایشان کوه‌ها را می‌سازند (کزازی، ۱۳۸۸: ۲۸؛ Boyce, 1975, p. 61). اما این بار در آفرینش انسان، دست خدایان در میان نیست؛ بلکه در گیتی و کیهان که به دست خدایان پدید آمده است، دیوان و هیولاها انسان را می‌آفرینند.

با وجود تفاوت‌های موجود در دین مزدیسنی و دیگر ادیان و اساطیر دربارهٔ آفرینش و با تمام مثبت‌اندیشی در آفرینش مزدایی و نگرش مطلوبی در اساطیر مزدیسنان نسبت به آفرینش مادی، نکته‌ای که نباید آن را نادیده انگاشت ارتباطی است که اهریمن و اهریمنان با آفرینش مادی دارند. درواقع، همچون اساطیر میانرودانی و مانوی، که خدایان شرور به نوعی در آفرینش دخالت دارند، در اساطیر مزدایی نیز اندیشهٔ آفرینش و خلقت مادی هنگامی در ذهن اهورامزدا نقش می‌بندد که با موجودی چون اهریمن مواجه می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر اهریمنی وجود نداشت، اندیشهٔ خلقت و به تبع آن، آفرینشی نیز محقق نمی‌شد؛ بنابراین آفرینش به هنگامی پدید می‌آید که دوران آمیختگی خیر و شر تحقق می‌یابد. در آیین زروانی نیز در «مناظرهٔ آذر هرمزد و آنایید با موبد موبدان» عنوان می‌شود که بدون به وجود آمدن اهریمن، آرزوی زروان، با همهٔ دعاها و قربانی‌ها برای داشتن هرمزد، به ثمر نمی‌رسید و بدان‌گونه که در «الملل و نحل» آمده است: «اما خیر و شر، صلاح و فساد و پاکی و پلیدی از امتزاج «نور و ظلمت» حاصل شد، اگر این دو امتزاج نمی‌یافتند، عالم موجود نمی‌شد» (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۳۹۵).

از دیگر تشابهات بین اساطیر مزدیسنی و میانرودانی (بابلی)، یکی اینکه آفرینش مادی از تن خدایان (کینگو) یا انسان خدایان (کیومرث) و از طریق آمیزش آنها با خاک حاصل می‌شود. در این بین در اساطیر بابلی خون خدایان با زمین که آن نیز از تن خدایی پدید آمده است، آمیخته می‌شود و زن و مرد پدید می‌آیند و در اسطوره مزدیسنی بخشی از وجود کیومرث (نطفه‌اش) با زمین که امشاسپند سپندارمذ است، آمیخته می‌شود و از این آمیزش نخستین زوج انسانی پا به گیتی می‌گذارند. البته در این باره اسطوره ایرانی با اسطوره سومری بیشتر مطابق است؛ زیرا اشک خدایان (آب) با خاک، آمیخته و انسان زاده می‌شود. در نگرشی دیگر، تشابهات و تفاوت‌هایی در آفرینش مزدیسنان، مانوی و میانرودانی مشاهده می‌شوند.

بدین‌گونه که در سه اساطیر، جهان خلقت و آفرینش مادی بر ساخته از جسم موجودات مافوق بشری است؛ با این تفاوت که در اساطیر مزدیسنی این موجود (کیومرث) اهورایی و ضداهریمنی است و در جبههٔ ایزدان قرار دارد و همچنین تنها به آفرینش انسان و برخی موجودات و کانی‌ها مربوط می‌شود و کیهان آفریدهٔ مستقیم اهورامزداست. در مهرپرستی نیز که بخش مهمی از آفرینش از جسم گاو و با قربانی کردن آن پدید می‌آید، این موجود از تبار دیوان قلمداد نمی‌شود؛ اما در اساطیر مانوی و میانرودان (بابلی) آفرینش مادی (گیتی و موجودات، به‌ویژه انسان) از جسم خدایان شرور (کینگو و تیامات) و یا ساختهٔ دست دیوان و اهریمنان است و از پوست و گوشت دیوها ساخته شده‌اند. البته در بین اساطیر مانوی و میانرودانی نیز این تفاوت وجود دارد که در اساطیر میانرودان نگرشی چندان منفی به آفرینش مادی و گیتی وجود ندارد؛ درحالی‌که در اسطورهٔ مانوی به خلقت انسان و آفرینش کاملاً اهریمنی نگریسته می‌شود.

۳-۳- فلسفهٔ نگرش‌های مختلف به خمیر مایهٔ وجود آدمی

یکی از بخش‌های مهم و جالب داستان آفرینش، بحث از جنس و سرشت نخستین انسان است. در همهٔ اساطیر جهان، انسان به طریقی هستی می‌یابد. در این بین، اندیشهٔ آفرینش انسان از خاک و قائل‌شدن گل و خاک برای جسم آدمی طبیعی‌ترین توجیه برای خلقت آدمی است. این دیدگاه معلول نخستین تصورات بشر از طبیعت است. مقابل دیدگان انسان همه چیز از خاک پدید می‌آیند و رشد می‌کنند و درنهایت در خاک ناپیدا می‌شوند. درواقع پیشینیان، آسمان را چون موجودی نرینه و زمین (خاک) را موجودی مادینه تصور می‌کردند که در نتیجهٔ آمیزش این دو (که به‌صورت ریزش باران و نزولات جوی از سوی آسمان و به خود پذیرفتن تخم نباتات از سوی زمین مشاهده می‌شد) موجودات و از جمله انسان، پیدا می‌آمدند. نمونهٔ این تلفیق و آمیختگی را در اساطیری ایرانی و

شروع کرده است و حیات دوباره در جهان دیگر خواهد داشت.^۶

اندیشه دیگری که مسبب خطور این اندیشه (پیدایش آدمی از خاک) در اذهان شد، اختراع هنر سفالگری بود. به عبارتی، چرخ‌های سفالگری، الگویی برای آفرینش از خاک است؛ یعنی انسان با مشاهده کار سفالگری و ساختن اشیاء و ظروف و شاید تندیس‌هایی از خاک، به این درک رسید که انسان نیز می‌تواند نظیر این سفالینه‌ها از جنس خاک باشد.^۷ در اساطیر ایرانی کیومرث هم لقب گلشاه - که در هزوارش آرامی، طینا آمده است - دارد. اهالی میانردوان نیز معتقد بودند خدایان بدن انسان را از گل آفریده‌اند و بعد از خروج روح از آن، باید آن را در خاک نهاد تا دوباره تبدیل به خاک شود و روح است که از قبر به جهان زیرین راه می‌یابد (Bottero, 2001, p. 106).

البته نباید فراموش کرد خاک و زمین به تنهایی تنها ابزار و وسیله ساخت آدمی نیستند؛ بلکه در اندیشه مزدیسنی و میانرودانی در کنار خاک از ابزار مهم دیگری یاد می‌شود که حتی به سبب معنوی بودن، مهم‌ترین جزء وجود آدمی است. این ابزار در سومر «اشک ایزدان» و در بابل «خون خدایان» است که با خاک آمیخته می‌شود؛ اما در شرق این منطقه و در اساطیر مزدایی و مانوی این ابزار مهم، نور و روشنی است که با خاک آمیخته و سبب پدید آمدن آدمی می‌شود. بر اساس این، قسمت مهمی از وجود آدمی از نور است؛ همان‌گونه که در اساطیر مانوی نیز جزء اصلی و مهم انسان نور است که دیوان خلق می‌کنند و با ماده آمیخته می‌شود. درواقع در باور مانویان، انسان که با توطئه دیوان و برای زندانی کردن نور پدید آمده است، باید بکوشد تا روزی جسم خود را (که مادی و یقیناً خاکی است) به خاک و نور وجودی خویش را به خدای روشنی بسپرد.

دومین تصور مشهور برای چگونگی آفرینش آدمی در اذهان مردم کهن که در اساطیر بازتاب یافته است، تصور آفرینش انسان از «گیاهان» است. این اندیشه را در بین

میانرودانی (سومری و بابلی) یافت می‌شود. به گونه‌ای که در اساطیر سومری جزئی از وجود ایزدان که «اشک» آنهاست (مجیدزاده، ۱۳۷۹: ۲۵۷) با خاکی که «بر بالای مغاک» است، ممزوج و انسان آفریده می‌شود (هوک، ۱۳۸۱: ۳۱). در اساطیر بابلی، انسان در نتیجه آمیختن خون خدا (کینگو) به عنوان نیروی آسمانی و خاک (نماینده زمین) متولد می‌شود و در اندیشه مزدیسنانی (کتاب سوم دینکرت) نیز «نطفه اهورامزدا» با زمین (سپندارمذ) آمیخته و کیومرث (نخستین بشر) پیدا می‌شود و همچنین در مرحله بعدی نیز این «نطفه کیومرث» است که در نتیجه پالودگی و فرورفتن در زمین، پیدایش نخستین زوج بشری را سبب می‌شود (یارشاطر، ۱۳۷۳: ۵۲۷).

بنابراین چنین تفسیر می‌شود که انسان از زمین - که همانند زنی تصور شده است - زاییده می‌شود. الگوی این اساطیر از تولید مثل و زایش جانوران است. در ایران و اساطیر مزدایی، زمین همچون زنی تصور می‌شود که با اهورامزدا پیوند می‌یابد (یارشاطر، ۱۳۷۳: ۵۲۷) و سپس چون مادری انسان نخستین (کیومرث) را می‌زاید. همچنین در مرحله‌ای دیگر، این نطفه کیومرث (عصاره وجود کیومرث) پس از مرگ او با زمین (خاک)، آمیخته و از آن زوج نخستین پیدا می‌شود. «... طلا نطفه گئی مرتن بود^۸ که در زمین به ودیعت گذاشته شد... این نطفه پس از چهل سال، نخستین زوج بشر (مشی و مشیانه) را به شکل گیاه ریواس پدید آورد» (کریستن سن، ۱۳۶۳: ۱۵۱).

باری همان‌گونه که انسان از خاک پدید می‌آمد و متولد می‌شد، پس از مرگ نیز در شکم خاک پنهان می‌شد و احتمالاً بدین دلیل بود که در گذشته (عصر آهن) جسد آدمی را همچون نطفه‌ای در شکم مادر به صورت چمباتمه زده و به حالت جنینی در دل خاک (قبر) قرار می‌دادند و در برخی نقاط مردگان را در حفره‌ای خمره‌ای شکل قرار می‌دادند که نمادی از زهدان مادر بود. این نوع تدفین گویای فلسفه مرگ و زندگی است، تولدی نو؛ بدین معنی که همین جسم با این اعتقاد زندگی جدید را

اساطیر مزدیسنی به وضوح - به عنوان دومین مرحله از آفرینش انسان - به هنگام تولد زوج نخستین (مشی و مشیانه) مشاهده می شود؛ اما از این نوع آفرینش در اساطیر میانرودان خبر و گزارشی نیست؛ بلکه همگون‌انگاری آدمی با گیاه و قرارداد پیش فرض گیاهی برای پیدایش انسان، بن‌مایه‌ای آشنا نزد اقوام هند و اروپایی، به‌ویژه در اساطیر یونانی و ژرمنی بوده است (Manhardt, 1875, p. 7-8). پدیدآمدن انسان از گیاهان با مشاهده طبیعت و چرخه زایش و مرگ در طی تغییر فصول شکل گرفت. دانه‌ای که در خاک کاشته می‌شود، پس از مدتی شروع به رشد و نمو می‌کند و ساقه و برگ می‌دهد و بارور می‌شود و دیگر باره از دانه است که آفرینشی دیگر آغاز می‌شود. این روند رشد و پیدایش، زمینه‌ساز پدیدآمدن اساطیری این‌چنین برای منشأ موجودات و آدمی است. ابوریحان بیرونی به نقل از جیهانی از درختی نام می‌برد که در کنار شن‌های ساحل دریای هند می‌روید و برگ آن به هم می‌پیچد و می‌افتد و به‌صورت ماده زنبوری درمی‌آید و می‌پرد. بیرونی در تأیید این‌گونه پیدایش مخلوقات می‌نویسد: «ما حیواناتی دیدیم که از نبات متولد شدند؛ سپس توالد کردند و نوع آنها باقی ماند» (بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۵۳).^۸

پیدایش و آفرینش کیهان و موجودات به‌ویژه انسان به‌عنوان ادامه «نسل خدایان» نیز از مباحث مطرح در برخی تمدن‌ها و اسطوره‌هاست. در این‌گونه آفرینش با ازدواج دو خدا یا دو غول خدای نخستین موجودات دیده به جهان می‌گشایند. این روایت و نوع از آفرینش را در ایران و سنت مزدیسنی بدین‌گونه مشاهده می‌کنیم که سپندارمذ، از گروه امشاسپندان، به‌صورت ماده و ایزدبانوی زمین نمودار می‌شود و در نتیجه پیوند با اهورامزدا (خدای بزرگ) نخستین انسان (کیومرث) را از خویش ساطع می‌کند که موجودی خاکی است؛ بنابراین به‌گونه‌ای کیومرث نتیجه پیوند اهورامزدا (خدای آسمان) با الهه زمین است (یارشاطر، ۱۳۷۳: ۵۲۷). در آیین مانوی این

نوع از حیات و پیدایش نمود بیشتر و آشکارتری دارد؛ بدین‌سان که پیدایش جهان مادی و انسان‌ها در اثر پیوند و آمیزش دو غول نخستین پدید می‌آیند (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۴۳۴). در اساطیر سومری که کاتبان مصری از آن یاد کرده‌اند، آدایا نخستین انسان سومری، آفریده انا و اریدو خوانده می‌شود؛ با این عنوان که: «پدر [انا] فرزندی خود بدو داده بود تا گشاینده رازها بر زمین باشد... [آدایا] فرزانه اریدو بود، آفریده انا تا الگوی انسان‌ها باشد (گری، ۱۳۷۸: ۶۲).

۳-۴- فلسفه و هدف از آفرینش انسان در ادیان ایرانی و میانرودانی (چرایی وجود تفاوت در نگرش‌ها و باورها)

تفاوتی عمده و اساسی بین جهان‌بینی آفرینش در اساطیر میانرودانی و مانوی با جهان‌بینی موجود در اساطیر ایرانی (مزدیسنی) وجود دارد و آن اینکه در اسطوره میانرودانی، انسان آفریده می‌شود تا برای خدایان بیگاری کند و قرار نیست آدمی برای کسب آسایش و آرامش خویش بکوشد و خدایان نیز او را در این امر یاری نمی‌رسانند. طبق «هفت لوحه آفرینش» خدایان به دنبال مکانی آرام برای زیستن هستند تا بدون سختی برای ایشان فراهم آمده باشد؛ بنابراین: «مردوک نخستین زن و مرد را پدید آورد... سال‌های بیشماری گذشت. مردمان زمین کشتکاری آموختند... و مرداب‌ها را خشکانند و شهرهای بارودار ساختند... و در اتاق‌های آن خدایان آسایش و خرسندی یافتند... و مردمان زمین در محرابه‌ای آن خوردنی و آشامیدنی می‌نهادند. روزانه خدای خدایان «مردوخ» را ستایش می‌کردند»^۱ البته در اسطوره سومری با لوحی که کاتبان مصری نقل کرده بودند انسان (آدایا) چون خلق می‌شود: «پدر [انا] فرزندی خود بدو می‌دهد تا گشاینده رازها بر زمین باشد... و تا اینکه الگوی انسان‌ها باشد» (گری، ۱۳۷۸: ۶۲). در این روایت، آدمی گویا وظیفه دیگری نیز دارد و به دلیل دیگری غیر از بیگاری برای خدایان ساخته می‌شود. هرچند این خویشکاری (وظیفه) آدمی در راستای خدمت به خدایان تعبیر و تفسیر می‌شود.

در باور مانویان، برداشتی از آیین گنوسیسم و نیز تلفیقی از چهارکیش زرتشتی، زروانی و عیسوی و میترایی است. در این باور، بدن انسان، خالق ایزدی ندارد؛ بلکه ساخته دست دیوان (ضد خدایان) است که برای زندانی کردن پاره‌های نور متعلق به دنیای ایزدان، ساخته شده است (گری، ۱۳۷۸: ۵۱). پس انسان‌ها برای رهایی روح از بند ماده باید بکوشند و ریاضت پیشه کنند و از خوشی و آرامش و حتی ازدواج و تولیدمثل بی‌بهره‌اند که ابتدایی‌ترین نوع آرامش در زندگی و ابتدایی‌ترین معنای حیات است؛ اما در دین مزدیسنی هرچند اهریمن، به‌طور کاملاً غیرمستقیم، در پدیدآمدن انسان و آفرینش مادی دخالت دارد و از اهداف آفرینش انسان، برای مقابله با نیروهای اهریمنی است، خداوند و دیگر ایزدان همواره انسان را در زندگی کردن و بهبودبخشی به زندگی خویش یاری می‌رسانند و پاسدار زندگی مادی هستند. «... و چنین گوید از آن زمان که آفرینش را پدید آوردم نه من که هر مزدم برای نگاهبانی آفریدگان خویش به آسودگی نشسته‌ام و نه او که اهریمن است، برای بدکردن بر آفرینش» (BundahiŠn, 2005; p. 317).

با توجه به مباحث فوق و در پاسخ به سؤال اصلی که چرا این تفاوت‌ها در اساطیر و ادیان فوق مطرح می‌شود، باید متذکر شد این نوع نگرش‌ها نسبت به چگونگی خلقت انسان و چرایی و اهداف این آفرینش از چند جنبه بررسی می‌شود. نخست اینکه ملل و اقوام مختلف، بستگی به زمان و مکان زندگی خویش، نظام‌ها و قدرت‌های حاکم و همچنین با توجه به اقتصاد و معیشت خویش، اندیشه‌ها و نگرش‌های متفاوت و گوناگونی می‌یابند. در این بین، با بررسی تاریخ ایران باستان متوجه می‌شویم ایرانیان در طول تاریخ هزار و دویست ساله خویش (از روی کار آمدن مادها تا برآمدن اسلام) حکومت با ثباتی داشته‌اند و تنها چهار سلسله ایرانی و یک حکومت کوتاه مدت انیرانی را تجربه کرده‌اند؛ بنابراین مردم این سرزمین تا حدودی در آرامش و آسوده از تاخت و تازها زیسته‌اند

و تنها گاه و بیگاه با دشمنان شرقی (تورانیان) درگیر بودند که به مرزهای آنان چشم داشتند. بر اساس این، پیروان دین مزدیسنی که بیشتر جمعیت ایرانی را در بر می‌گرفت، جهان و زندگی را شاد و مطلوب می‌پنداشتند و چگونگی پیدایش خویش و جهان مادی را به دیده مطلوب می‌نگریستند و آن را خواست خدای یا خدایان برای زندگی در رفاه خطاب می‌کردند؛ البته با توجه به همان دشمنان که قلمرو و آسایش آنان را تهدید می‌کردند، بخشی از هدف خلقت خویش را برای جدال با غم و ناخوشی پنداشتند و درمقابل آن، ملل و اقوامی چون اهالی میانرودان که در چهارراه تاریخی و محل برخورد دولت‌ها و تمدن‌ها و تهاجم‌های اقوام مختلف بودند، درسخی می‌زیستند و با مشقت دمخور بودند و به تبع آن، این نارضایتی و آشفتگی زیستی خود را به مبدأ نخستین مربوط ساختند و هدف از خلقت خویش را بیگاری برای خدایان پنداشتند؛ زیرا این اقوام، افزون بر درگیری‌های بین خویش (سومر و اکد) در زیر چنگال تهاجمات قوم شمالی (آشور) و تاخت‌وتازهای همسایه جنوب شرقی (ایلام) همواره دسترنج خویش را به باد می‌دادند و یا به دلیل طغیان‌های گاه و بیگاه دو رود دجله و فرات، حتی از ارتزاق روزانه خود محروم می‌ماندند و برای کسب روزی، پیوسته درصدد خشک کردن باتلاق‌ها و کشیدن کانال و... بودند.

البته با توجه به فرضیه فوق، مبنی بر تأثیر معیشت و موقعیت زیستی بر نوع نگرش به آفرینش و هدف از خلقت و به‌طور کلی جهان‌بینی مذهبی مردمان روزگار کهن، چگونه می‌توان به دو باور دینی و نحله فکری (مانوی و زروانی) نگریست که در کنار مزدیسنان و در فلات ایران می‌زیستند و فرضیه فوق را درباره آنها نیز مطرح کرد. در پاسخ گفتنی است این دو باور نیز براساس نوع زندگی و مناطق زیست پیروان خویش، برداشت و نگرشی نسبت به خلقت جهان و خویش یافته بودند؛ به‌گونه‌ای که زروانیان با توجه به اینکه بیشتر در ماد زیسته‌اند و حتی به عقیده برخی این اندیشه متعلق به مغان

پیش از زرتشت بود، با تأثیر از اندیشه‌های دینی همسایگان غربی یعنی اهالی میانرودانی (گنوسیسم، ماندایی و عقاید عرفانی) برداشتی عرفانی و دنیاستیزانه از تعریف زندگانی داشته‌اند؛ از این رو، خلقت خویش را نتیجه شک و تردید خدای بزرگ (زروان) می‌خواندند که البته در امور جهان نیز دخالت نمی‌کند. با توجه به اینکه اولین بار نام زروان در سنگ‌نوشته‌هایی در بین‌النهرین در بخش نوزی (در عراق؛ کرکوک فعلی. سده ۱۲ قم) به دست آمده است (بهار، ۱۳۶۲: ۱۲۲) نیز می‌توان به حضور زروانیان در این خطه و تأثیر از عقاید و باورهای موجود در این منطقه تأکید داشت. همچنین این درحالیست که اگر به باور برخی پژوهشگران برای زروان (با خصوصیتی که در نوشته‌های فارسی میانه به او نسبت داده شده است) خاستگاهی غیرایرانی (و متعلق به آسیای غربی) قائل شویم (بهار، ۱۳۶۲: ۱۲۳) بحث تأثیر تاریخ و نوع زیست این باورمندان بر نوع نگرش آنها به آفرینش و زندگی آدمی و دوری آنها از محیط‌زیست و جهان‌بینی ایرانیان (مزدیسنان) بهتر توجیه می‌شود. آورنده دین مانوی نیز به سبب اینکه شاهزاده‌ای بود که با آمدن ساسانیان مقام و مرتبه اجدادی خود را از دست داده و همچنین پدرش او را در کودکی به میان مردمانی در میانرودان (مغتسله و گنوسیسم) برده و دنیا را سراسر پلیدی دیده بود و زندان روح می‌پنداشتند و همیشه در حال تطهیر خویش از پلیدی مادی و گناه بودند، باوری را ترویج می‌کنند که در آن، انسان در نتیجه جنگ و جدال نور و تیرگی و کامیابی تاریکی پدید آمده است و در نتیجه، پیروان او سیه‌روزی خویش را به آفرینندگان و نوع پیدایش خویش ربط می‌دهند و خلقت خود را وصله‌ای ناجور و توطئه و طرح دیوان قلمداد می‌کردند.

نتیجه

مطالعه تطبیقی تاریخ اساطیری ملل صاحب نام همچون ایران و میانرودان که در دل خویش نخستین تمدن‌ها را

جای داده‌اند و بررسی ادیان و باورهایی که در این سرزمین‌ها پا گرفته و نمود یافت، نشان می‌دهند آنچه امروزه برخی از ادیان درباره گیتی و هستی و فلسفه پیدایش جهان و آدمی مطرح می‌کنند و پیروان آنها بدان باورها پایبندند، ریشه در اعماق اساطیر و ادیان ابتدایی کهن و نوع نگرش انسان‌های هزاره‌های پیشین دارد و با اندکی تساهل، خمیرمایه ادیان را در همان باورهای نخستین آدمی پیگیری کرد که با تأثیر از نوع معیشت، موقعیت زیستی و خصوصیات مکانی آنها پدید آمده است. درواقع، اندیشه دینی انسان با توجه به زندگی و مشکلات او شکل گرفته است و دین ابتدایی به انسانی تعلق دارد که ساده، زودباور و حس‌گراست و انسان بدوی برای تأمین نیازها، پاسخ به پرسش‌های بنیادین ذهن خویش و رسیدن به آسایش، به نیروهای نامحسوس پناه می‌برد که به اعتقاد او در پدیده‌های طبیعی و محسوس وجود دارند و از آنها یاری می‌جوید. بدین‌سان مناطقی که در مواجهه با یورش‌های متعدد بوده‌اند و همواره برای تداوم حیات به نبرد با دشمنان و یا اطاعت از صاحبان قدرت و یا بیگاری برای آنان مجبور بودند، فلسفه آفرینش را نتیجه جدال خدایان (صاحبان قدرت) پنداشته‌اند و خلقت آدمی را به‌منظور یاری به خداوندان برای فراهم آوردن آسایش برای آنان قلمداد کردند؛ باوری که اهالی میانرودان با تأثیر از شیوه زیست خود بدان تأکید داشتند. با این همه، اساطیر مزدیسنی و دین زرتشتی که در مکان و جامعه‌ای با ثبات بالید، در بین ادیان و اساطیر مطرح آن روزگار مطلوب‌ترین نگرش را به هستی و چرایی و چگونگی خلقت خویش داشتند. همچنین گفتنی است انسان ابتدایی با تجربیات و مشاهدات ابتدایی برای حل مسئله آفرینش و پیدایش خویش کمک گرفت و بدین طریق و البته با توجه به چگونگی زندگی خویش و سطح رفاه خود و جامعه، برخی خمیرمایه وجودی خود را از خاک و با تأثیر از هنر سفالگری موجود، برخی از گیاهان و البته بدبینان به زندگی که در میانرودان و زندگی

سبب نابودی همه چیز شدند، جز یک جفت انسانی که در دل درختی پنهان می‌شوند و از شبنم تغذیه می‌کنند. از این جفت نسلی نو از آدمی پدید آمد (Orlike, 1922; 15).

۱۴- نوگوآ، ایزد بانوی آفریننده چینی، انسان را پیمانه می‌زند تا اداره‌کننده زمین باشد (کریستی، ۱۳۷۳: ۸۲). زئوس در اساطیر یونانی دستور خلقت انسان را صادر می‌کند تا جاودانان را ستایش کند و پرستشگاه‌ها بسازد (لنسن گرین، ۱۳۶۶: ۳۷).

منابع

- ۱- اباذری، یوسف و زهره بهجو، (۱۳۷۲)، «ادیان جهان باستان» جلد دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲- ابوالقاسمی، محسن، (۱۳۹۰)، دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان، تهران، انتشارات هیرمند.
- ۳- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، (۱۳۷۷)، اسطوره، بیان نمادین، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم.
- ۴- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، اسطوره آفرینش در آیین مانی، تهران، انتشارات فکر روز.
- ۵- آموزگار، ژاله، (۱۳۸۹)، تاریخ اساطیری ایران، تهران، انتشارات سمت.
- ۶- باقری، مهری، (۱۳۸۵)، دین‌های ایران باستان، تهران، نشر قطره.
- ۷- بلعمی، ابوعلی، (بی‌تا)، تاریخ بلعمی، تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد گنابادی، تهران، زوار.
- ۸- بندهشن فرنیغ دادگی، (۱۳۹۰)، گزارش مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس.
- ۹- بهار، مهرداد، (۱۳۶۲)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، انتشارات توس.
- ۱۰- بهار، مهرداد، (۱۳۵۲)، «اساطیر ایران» تهران، انتشارات وزارت فرهنگ.
- ۱۱- بهار، مهرداد، (۱۳۷۶)، از اسطوره تا تاریخ،

پر فراز و نشیب این خطه زیسته بودند، انسان را از خون و تن دیوان به جای آب و در نتیجه جدال و سرکشی خدایان و کشتار قلمداد کردند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- در اسطوره‌های سامی نیز چنین آمده است: «سسپس آدم را آفرید و ابلیس و فرزندان او را بدین کار بدبخت کرد» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۳۱۳).
- ۲- در ادیان ابراهیمی نیز از جمله اهداف آفرینش انسان، نشان‌دادن و آشکارکردن قدرت و توانایی خداوند است.
- ۳- در اساطیر مصر نیز در روایتی انسان از اشک چشم «رع» خدای خورشید، پدید می‌آید (ویو، ۱۳۷۵: ۶۹).
- ۴- واژه Chaos در اصل یونانی و به معنای جرم بی‌شکل یا مرحله شکل‌نیافته هر چیزی است. بی‌نظمی و آشفتگی حکم‌فرما بود (شروو، ۱۳۸۲: ۵۵-۵۶).
- ۵- نکته جالب توجه اینکه در اساطیر آفرینش یونانی نیز نخستین نسل آدمیان ساکن در زمین، از نسل طلا بودند (دوناروزنبرگ، ۱۳۷۴: ۳۷).
- ۶- براساس اسطوره موجود در بومیان آمریکا، زمین چهار زهدان دارد که به اراده خورشید انسان‌ها در چهارمین زهدان شکل گرفته‌اند و زهدان به زهدان بالا آمده تا به سطح زمین رسیده است (رضایی، ۱۳۸۳: ۱۳۱).
- ۷- در این باره یک اسطوره آفرینش مصری از خدایی به نام خنوم نام می‌برد که انسان را همانند یک تندیس سفالی بر این چرخ‌های سفالگری می‌سازد (کریستن سن، ۱۳۶۳: ۶۰؛ ویو، ۱۳۷۵: ۶۹). در اساطیر یونان نیز زئوس به پرومته فرمان می‌دهد که: «برو و انسان را از خاک‌رس بساز» (لنسلین گرین، ۱۳۶۶: ۳۷).
- ۸- مردم «زولو» در آفریقای جنوبی معتقدند نخستین زن و مرد از درون یک نی بیرون آمده‌اند و در نیستانی خلق شده‌اند. مردمان قوم مایا هم عقیده دارند انسان از زرت آفریده شده است (رضایی، ۱۳۸۳: ۱۵۱). در یکی از اسطوره‌های اسکاندیناوی سخن از سه زمستان می‌کنند که

- و زبانها: لسان مبین، شماره ۲، صص ۱۲۳-۱۳۸.
- ۲۴- شاه‌رخ، نوشتین، (۱۳۷۹)، اسطوره آفرینش، مجله: ادبیات و زبان‌ها ایران‌شناسی، شماره ۴۶، صص ۳۴۰-۳۵۲.
- ۲۵- شرو، پرورس اوکتور، (۱۳۸۲)، عناصر ایرانی در آیین مانی، ترجمه محمد شکری فومش، چاپ اول، تهران، انتشارات طهوری.
- ۲۶- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم، (۱۳۶۲)، توضیح الملل، جلد اول، تحریر از مصطفی خالقداد هاشمی، به تصحیح و مقدمه محمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال.
- ۲۷- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۶۳)، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۸- غنیمی، رحیم، (۱۳۴۸)، «آسمان، زمین، آب، گیاه، حیوان، آتش، انسان در آفرینش»، جستارهای ادبی، شماره ۱۷، صص ۵۲-۷۱.
- ۲۹- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۵)، شاهنامه، براساس نسخه ژول‌مل، تهران، انتشارات الهام.
- ۳۰- کرتیس، جان (ویراسته)، (۱۳۸۹)، «بین‌النهرین و ایران در دوران اشکانی و ساسانی (وازنش و باززایی در حدود ۲۳۸ ق.م - ۶۴۳ میلادی)، گزارشی از سمینار یادواره ولادیمیر لوکونین» ترجمه زهرا باستی، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.
- ۳۱- کرتیس، جان (ویراسته)، (۱۳۸۹)، «بین‌النهرین و ایران در دوران هخامنشی» (جهان‌گشایی و امپریالیسم ۵۳۹-۳۳۱ ق.م)، [گزارشی از سمینار یادواره ولادیمیر لوکونین]، ترجمه زهرا باستی، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.
- ۳۲- کریستن سن، آرتور، (۱۳۶۳)، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، نشر نو.
- ۳۳- کریستی، آنتونی، (۱۳۷۳)، اساطیر چین، ترجمه باجلان فرخی، تهران، انتشارات اساطیر.
- گردآورنده ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، نشر چشمه.
- ۱۲- بهار، مهرداد، (۱۳۸۷)، ادیان آسیایی، تهران، نشر چشمه.
- ۱۳- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۸۹)، آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۴- پلاسید، علیرضا، (۱۳۹۰)، اساطیر ایرانی در متون مانوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۵- جلالی مقدم، مسعود، (۱۳۹۰)، تاریخ اجمالی ادیان جهان، تهران، انتشارات سخن، چاپ دوم.
- ۱۶- راشد محصل، محمدتقی؛ تهامی، مرتضی، (۱۳۸۷)، «سیر تحول اساطیر ایران بر بنیاد اسطوره‌های پیشدادی و کیانی» دو فصلنامه علمی - پژوهشی (پژوهش زبان ادبیات فارسی)، شماره یازدهم، صص ۳۱-۵۶.
- ۱۷- رضاییگی، مریم، (۱۳۹۰)، «مقایسه تطبیقی اساطیر ملل مختلف» (ایران، چین، ژاپن، یونان، روم، هند، بین‌النهرین)، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، شماره ۲۰، صص ۱۵۵-۱۷۵.
- ۱۸- رضایی، مهدی، (۱۳۸۳)، آفرینش و مرگ در اساطیر، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۱۹- روایت پهلوی (متنی به زبان فارسی میانه)، (۱۳۶۷)، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۰- روزنبرگ، دونا، (۱۳۷۴)، اسطوره‌های یونان، ترجمه مجتبی عبدالله‌زاده، مشهد، انتشارات ترانه.
- ۲۱- رهام‌اشه، شهین سراج، (۱۳۷۹)، آذرباد مهراسپندان، تهران، مؤسسه انتشاراتی فروهر.
- ۲۲- ژیران‌ف، لاکوئه.گ، دلاپورت.ل، (۱۳۸۲)، اساطیر آشور و بابل، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، کاروان.
- ۲۳- سیدی، سیدحسین؛ علی‌پور، اسماعیل، (۱۳۸۹)، «بررسی تطبیقی داستان آفرینش انسان در روایت‌های اسطوره‌ای ایران و عرب»، مجله علمی - پژوهشی ادبیات

- ۳۴- کزازی، میرجلال‌الدین، (۱۳۸۸)، «رؤیا، حماسه، اسطوره» تهران، انتشارات نشر مرکز.
- ۳۵- گری، جان، (۱۳۷۸)، «اساطیر خاور نزدیک» (بین‌النهرین)، ترجمه باجلان فرخی، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- ۳۶- گزیده‌های زادسپرم، (۱۳۶۶)، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۳۷- گویری، سوزان، (۱۳۸۶)، «آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی»، تهران، انتشارات ققنوس.
- ۳۸- لاهیجی، شهلا، مهرانگیزکار، (۱۳۸۷)، هویت شناخت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- ۳۹- لنسلین گرین، راجر، (۱۳۶۶)، اساطیر یونان از آغاز آفرینش تا عروج هراکلس، ترجمه عباس آقاجانی، تهران، انتشارات سروش.
- ۴۰- مجیدزاده، یوسف، (۱۳۷۹)، تاریخ و تمدن بین‌النهرین (تاریخ فرهنگی - اجتماعی) ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- ۴۱- مقدسی، مطهر بن طاهر، (۱۳۷۴)، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر آگه.
- ۴۲- مک‌کال، هزیتا، (۱۳۷۳)، اسطوره‌های بین‌النهرینی، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- ۴۳- میرشکرایی، محمد؛ حسن‌زاده، علیرضا، (۱۳۸۲)، «زن و فرهنگ» مقالاتی در بزرگداشت یکصدمین سال تولد بانو مارگارتمید، تهران، نشر نی.
- ۴۴- میرفخرایی، مهشید، (۱۳۶۶)، آفرینش در ادیان، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ۴۵- ویر، هربرت جرج، (۱۳۷۶)، «کلیات تاریخ» ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، سروش، چاپ سوم.
- ۴۶- ویدن گرن، و، (۱۳۷۷)، «آیین مانوی و زمینه ایرانی آن»، تاریخ ایران، از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، جلد سوم، قسمت دوم، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۴۷- ویوژ، (۱۳۷۵)، فرهنگ اساطیر مصر، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکر روز، چاپ دوم.
- ۴۸- هوک، ساموئل، (۱۳۸۱)، «اساطیر خاورمیانه»، ترجمه علی‌اصغر بهرامی، فرنگیس مزدپور، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- ۴۹- یارشاطر، احسان، (۱۳۷۳)، «تاریخ ملی ایران»، تاریخ ایران، از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، جلد سوم، قسمت اول، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۵۰- یشت‌ها، (۱۳۷۷)، تألیف و ترجمه ابراهیم پورداود، تهران، انتشارات اساطیر.
- 51- ANKLESARIA (Behramgore T.) (Tr.) (1949), *Pahlavi Vendidad (Zand-i-jvit-dev-dat)*. ed. by Dinshah D. Kapadia. Bombay: Rustam J.J. Modi.
- 52- Bottero, J., (2001) *Religion in Ancient Mesopotamia*, published by the University of Chicago Press.
- 53- Boyce, (1975), *A reader in Manichaeism Middle Persian and Parthian*. (Acta Iranica, 9. Troisième Série. Textes et Mémoires, Vol. II.) Téhéran, Liège.
- 54- Bundahišn Zoroastrian Kosmogonie und Kosmologie (2005), Band I; Kritische Edition Tehran, center for the Great Islamic Encyclopaedia.
- 55- Dorsse, Jean (1960) *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*. London, Hollis and Carter L.t.d.
- 56- Jackson, A.V. Williams. (1965) *Researches in Manichaeism*. New York, AMS press Inc.
- 57- Manhardt, W., (1875), *Der Baum Kultus*, Berlin.
- 58- Orlik, A., (1922), *Die Sage von Weltuntergang*, übersetzt von W. Ronisch, Berlin.
- 59- Stroumsa, G.A.G., (1984), *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden: E.J.Brill,
- 60- Sundermann, Werner, (20002)

"MANICHEISM ii. THE MANICHEAN PANTHEON," *Encyclopædia Iranica*, online edition.

61- Ort, L. J. R. (1968), *Mani, Manichaeism, 'Religionswissenschaft'*, *Numen*, Vol. 15, Fasc. 3. Holand, pp. 191-207.

A Civilizational Reading of Christian and Islamic Theology with Emphasis on Monism and Pluralism

Masoud Motahari Nasab*
Alireza Agha Hosseini**
Mojtaba Sepahi***

Abstract

How theology has influenced civilizations, the issue of theological basics in two monist and pluralist aspects, as well as how it has influenced the orientations of Islamic and Western civilizations are profound investigable issues. The civilization reading of Christian theology and particularly Protestant theology versus Islamic theology, and specifically Islamic traditionalism as well as influences of these two types of theology and their effects on the two Islamic and Western civilizations in the postmodern era is the main problem of the present study which is conducted with descriptive and comparative method.

Exclusivism, religious relativism, Religious Pluralism, inclusivism, is the branches of Christian theology that has been civilizational reading. On the other hand, it is traditionalism, relativism, and monotheism, Islamic theology that has been civilizational reading.

As the results indicted, in spite of the fact that there are monist and pluralist aspects in both theologies, pluralism is dominant in Christian theology and monism is prevalent in Islamic theology. Since Renaissance, Christian theology has faced pluralism and by Christianity's ideologation, religious pluralism has played the role of legitimation in the advent of postmodernism.

On the other hand, Islamic theology has been based on monist attitudes from the beginning. In fact, despite the advent of traditionalism and intellectualism, it has kept its monist nature. Eventually, based on the issues discussed in this paper, Islamic civilization and Western civilization, at the level of ontological foundations, have very few points of interaction and dialogue, but at the level of methodology and epistemology, Islamic civilization is the relative ability of dialogue and interaction with other civilizations.

Keywords: Western civilization, Islamic civilization, Theology, Monism, Pluralism

Bibliography

- Ahmad, B. (1373). Modernity and critical thinking, Tehran, Publishing markaz.

* Ph. D. Student of Political Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran

motahari1200@gmail.com

** Associate Professor, Department of of Political Sciences, University of Isfahan, Isahan, Iran (Responsible author)

a.aghahosseini@ase.ui.ac.ir

*** Assistant Professor, Department of Islamic Theology, University of Isfahan, Isahan, Iran

m.sepahi@ltr.ui.ac.ir

Received: 09.01.2017

Accepted: 09.05.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

- Aslan, Adnan (1382). Translation Ansha'aallh mercy, religious pluralism (plurality of religions from the perspective of John Hick and Seyyed Hossein Nasr.
- Awani, G. (1382). Perennial philosophy, Conference critique of modernity from the perspective of contemporary traditionalists, Tehran: Tehran University.
- ayatollah, Hamid Reza (1385). hekmat and Philosophy "philosophically postmodern theological evaluation of the spring, the second year
- Babaei, Habibullah (1393). Explore comment on theology and culture, Tehran, Islamic Sciences and Culture Academy.
- Bavman, Zigmon (1378). What is modernity? Modernity and modernism, translation and editing HA New Year, Tehran, the role of the world.
- Popkin et al (1377). Religion, here and now, translating Majid Mohammadi, Tehran, Qatreh.
- Patterson, Michael (1377). Reason and faith, translated by Ahmad Naraqi and Ebrahim Soltani, Tehran, modern design.
- Tajik, MR (1377). Bina text / visual cultures, civilizations discussion on common geography, socio-political discourse Quarterly, Issue 3.
- jafari ,Mohammad Taghi (1372). A study in the philosophy of science, Tehran: publishing Sharif University of Technology.
- Javadi Amoli, Abdullah (1381). Religion, Qom, printing Isra.
- J. Dunn, Robert. (1384). Social critique of postmodernity. Identity crisis. Translation Saleh Najafi. Tehran: publishin pardis danesh..
- Chittick, William (1388). Science World, life science, Tehran, publishing etelaaat.
- Arbitration ardekani, R. (1382). A culture, conflict between tradition and modernity is what sided, Tehran, No. 49
- Bertrand Russell (1340). West History of Philosophy, vol. 1, translation Najaf Darya, Tehran, Pocket Book Company
- Zarrinkub, Abdul (1375 p). Workbook Islam, Tehran, Amir Kabir.
- Soroush, A. (1380). Serat-haye place, Tehran, publishing serat.
- Sezer, or. (1356). Discourse on Colonialism, Translation of M. Hezarkhani, Tehran, look.
- aTas, Naghib (1374). Islam and the secular depends interpreter, Ahmad Ram.antsharat Institute of International Studies, Tehran University and the Institute of Islamic Thought and Civilization in Malaysia.
- Gharabad compelling, Ahmad Ali (1371). The causes of the decline of civilizations in the Quran, Tehran, Islamic Propaganda Organization.
- Kehon, Lawrence (1384). Selected texts from modernism to postmodernism. Translator Abdul Karim Rashidians. Tehran: ney Publishing.
- Griffin, David (1381). God and religion in the postmodern world, translation and analysis Ayatollah Hamid Reza, Tehran, publishing aftab tosee.
- linghausen, Mohamad. (1386). "Why am traditionalist" critique of the idea of the traditionalists, translator Mansour Nassiri, Kheradnameh hamshahri.
- Malcolm Hamilton (1387). Triad translator Mohsen, Tehran, third-party publications.
- Najafi, Moses (1392). New Islamic civilization theory, Isfahan, publishing Arma.
- Nash, Kate (1388) Mohammad Taghi Delfrooz, contemporary political sociology, Tehran: publishing kavir.
- Nasr, Seyyed Hossein (1382). "The need to sacred science" Miandari Hassan ,publishing Taha.
- Nasr, Seyyed Hossein (1383). And Vaqythay ideals of Islam, translated Shahabuddin Abbasi, Tehran, publishing Suhrawardi.

- Nasr, Seyyed Hossein (1384). Teachings of Islam in the contemporary world, Tehran, scientific, cultural, Fourth Edition. Nodoushan Islam, Muhammad Ali (1371). Culture and sub-culture, Tehran, God.
- Nasr, Seyyed Hossein (1385). A modern Islam and human dilemmas, God willing Translator mercy, Tehran, research and publication of Suhrawardi, winter.
- Nasr, Seyyed Hossein (1359). Science and Civilization in Islam, calm Translator Ahmad, Second Edition, Tehran, al-Khwarizmi.
- Nasr, Seyyed Hossein (1384). A Muslim youth and the modern world, Translator: Morteza Assadi, sixth edition, Tehran: New Plan
- Nasr, Seyyed Hossein (1384) b, religion and system of nature, translated by Mohammad Hassan Ghafouri, Tehran hekmat.
- Nasr, Seyyed Hossein (1385). B, In Search of the Sacred, Translator: Mostafa city ordinances, Tehran, ney Publishing.
- Nasr, Seyed Hossein (1380). "Knowledge and Spirituality", Translator: Mashallah Rahmati, Sohrevardi Publishing.
- Hordrn, William (1368). Guide Protestant Theology, translation Tathous Michaelian, Tehran, Cultural and Scientific Publications.
- Hick, John (1379). Philosophy of Religion, translated by B. Rad, Tehran, al-Hoda Publishing.
- Hick, John (1386). Topics pluralism, the translation of "Balrhym certificate, Tehran, science, printing.
- Hick, John (1974). The Out Come: Dialogue into Truth", Truth and Dialogue, John Hick (ed.), London.
- Quinn, Philiph (1998). Religious Pluralism, Rutledge Encyclopedia of Philosophy, London, vol. 8.
- Macquarie, Johan (1981). Twentieth Century Religious Thought, New York.
- Ciadis, Mark S. (2006). Modernity in Religion: A Response to Constantin Fasolt's "History and religion in the Modern age," History and Theory, Theme Issue 45.
- Plantinga, Alvin. (1993). "A Defence of Religious Exclusivism", in Louis p. Pojman, Philosophy of Religion: An Anthology, Wadsworth Publishing Company.
- Seyyed Hossein Nasr (1988). Religion and Scularism, Their Meaning and manifestation in Islamic History.
- Bauer, Walter (1979). William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich, Frederick W. Danker, A Greek-English Lexicon of the New Testament, 2nd ed, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Rorty.Richard (1998). Truth and Progress, Cambridge, UK, Cambridge University Press

خوانش تمدنی بر الهیات مسیحی و الهیات اسلامی با تأکید بر وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی

مسعود مطهری‌نسب* - علیرضا آقاحسینی** - مجتبی سپاهی***

چکیده

چگونگی تأثیرگذاری الهیات بر تمدن‌ها و مبانی الهیاتی در دو وجه وحدت‌گرا و کثرت‌گرا و همچنین نحوه تأثیرگذاری بر جهت‌گیری تمدن اسلامی و تمدن غربی امری است که قابلیت پژوهشی عمیق دارد. خوانش تمدنی بر الهیات مسیحی و به‌طور خاص، الهیات پروتستانی و الهیات اسلامی و سنت‌گرایی اسلامی و همچنین تأثیرگذاری این دو الهیات و مناسبات آن دو بر تمدن اسلامی و غربی در عصر پسامدرن، مسئله اصلی این پژوهش هستند که با روش تحلیل مقایسه‌ای انجام شده‌اند. نتایج به‌دست‌آمده نشان می‌دهند در هر دو الهیات، جنبه‌هایی از وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی وجود دارد؛ اما کثرت‌گرایی در الهیات مسیحی و وحدت‌گرایی در الهیات اسلامی غلبه دارد. الهیات مسیحی از دوره رنسانس به این سو دچار تکثرگرایی شده و با ایدئولوژیک‌شدن مسیحیت، کثرت‌گرایی دینی، نقش مشروعیت‌بخشی در ظهور پست مدرنیسم داشته است. از سوی دیگر، الهیات اسلامی از ابتدا مبتنی بر نگرش توحیدی بوده و با وجود ظهور سنت‌گرایی و جریان‌های روشنفکری، جنبه وحدت‌بخش خود را تا به حال حفظ کرده است.

واژه‌های کلیدی

تمدن غربی، تمدن اسلامی، الهیات، وحدت‌گرایی، کثرت‌گرایی

motahari1200@gmail.com

a.aghahosseini@ase.ui.ac.ir

m.sepahi@ltr.ui.ac.ir

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

** دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

*** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۱۹

مقدمه:

الهیات به معنای (تئولوژی) از معرفت‌ورزی درباره «امر الهی» در صورت‌های بسیار متنوع آن (امر متعالی، امر قدسی) پدید می‌آید. فرق «تئولوژی» با «تئیسیم» از آمدن «لوژی» به جای آمدن «ایسم» بر سر «تئوس» است. تئیسیم یعنی عقیده به خدا؛ اما تئولوژی یعنی معرفت‌ورزی درباره خداوند. از سوی دیگر، تمدن از دیدگاه آرنولد توین بی به معنای حرکت و نه سکون، سفر نه توقف است. او حرکت همه تمدن‌های بشری را نوعی تکاپوی بزرگ انسان‌ها بر پایه مناسبات انسانی، برای دستیابی به نوعی حیات روحی بالاتر از سطح بشریت صرف می‌داند (نجفی، ۱۳۹۱: ۲۱۹)؛ اما هنگامی که الهیات در موضوع تمدن‌شناسی استفاده می‌شود، الهیات تمدنی مد نظر قرار خواهد گرفت. الهیات تمدنی الهیاتی به تمدن معطوف است که با رویکرد و روش الهیاتی (عقلانی - وحیانی)، تمدن‌ها و قوانین حاکم بر آنها (سنن ظهور و سقوط تمدنی) را تفسیر و تبیین می‌کند و از سوی دیگر، در حل معضلات تمدنی با ارائه راهکارهای ارزش محور مشارکت می‌ورزد. الهیات تمدنی در چالش با نظریه‌های سکولاری است که با زیست دینی در سیستم اجتماعی مخالفت می‌کند؛ همین‌طور این الهیات در تضاد با نظریه‌های مخالف با تدبیر دینی دنیاست؛ همچنین با رویکردهایی اجتماعی تعارض دارد که دین را تنها به یک منطقه و یا یک ساحت از ساحات اجتماعی فرو می‌کاهند و تلاش می‌کنند با نگرشی الهیاتی به مقولات تمدنی، زیست و هویت دینی را در زیست اجتماعی ممکن سازند (بابایی، ۱۳۹۳: ۱۲۶). در اینجا لازم است تا قبل از ورود به بحث اصلی به مختصات اصلی تمدن غرب و مختصات اصلی تمدن اسلام و همچنین مفهوم کثرت‌گرایی و وحدت‌گرایی به صورت مختصر اشاره شود:

کثرت‌گرایی (pluralism):

دو نوع کثرت‌گرایی وجود دارد: کثرت‌گرایی وجودشناختی و کثرت‌گرایی معرفتی. کثرت‌گرایی

وجودشناختی از تنوع چیزی در عالم واقع خبر می‌دهد؛ برای مثال، وقتی از تنوع ادیان، به معنای خبردادن از این واقعیت سخن گفته می‌شود که ادیان متعددی در عالم وجود دارند، درحوزه کثرت‌گرایی وجودشناختی سخن گفته می‌شود؛ اما در کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی تنها از وجود انواع سخن سخن گفته نمی‌شود؛ بلکه از ارجح نبودن معرفتی انواعی از عقاید بر یکدیگر نیز سخن گفته می‌شود؛ برای نمونه، وقتی از یکسان‌بودن ادیان در حقانیت سخن گفته می‌شود، درحوزه کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی سخنی گفته شده است. توجه به این نکته در تمایز این دو نوع کثرت‌گرایی بسیار مهم است. باید دقت داشت حتی اگر بحثی معرفتی مطرح شود، اما از وجود فهم‌های مختلف سخن به میان آید، اگرچه در حوزه معرفتی است، کثرت‌گرایی ما کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی نیست؛ بلکه از نوع کثرت‌گرایی وجودشناختی است؛ زیرا تنها از وجود فهم‌های متنوع خبر داده است، بدون هیچ گونه ارزش‌داوری درباره آنها. بدین ترتیب، کثرت‌گرایی در هر نظریه مدعی وجود چیزهایی متعدد یا وجود انواع متعدد از چیزها کاربرد دارد؛ بدین معنا، کثرت‌گرایی در مقابل وحدت‌انگاری (مونیسیم) است (ظهیری، ۱۳۸۴: ۱۶۰-۱۶۱).

وحدت‌گرایی (Unitarianism):

وحدت‌گرایی یا یونیتاریانیسم در بُعد جامعه‌شناختی آن به معنای بودن یک مرکزیت ثقل واحد در عرصه‌های فرهنگ، سیاست، اقتصاد و علم است. وحدت‌گرایی در جامعه‌شناسی سیاسی ایدئولوژی انسجام‌بخش در دولت‌های ناسیونالیستی بوده است که البته ممکن است به حکومت‌های توتالیتر منجر شود. وحدت‌گرایی آدمی تنها در بعد کمال‌گرایی او نیست؛ بلکه از هر بعدی که به پهنه برون متوجه می‌شود، می‌خواهد وحدت‌هایی را کشف کند و با آنها وحدت نسبی را با راهکارهای مناسب به وحدت عالی تر برساند (جعفری، ۱۳۸۹: ۱۱۷-۱۱۱). از سوی دیگر، وحدت‌گرایی یا مونیسیم، دیدگاه فلسفی است که

ویلیام چیتیک می‌گوید: خدای غرب، کثرت است؛ درحالی‌که خدای اسلام و همه ادیان، حضرت احد است (چیتیک، ۱۳۸۸: ۳۹). اندیشه توحیدی، خدامحوری را بر تفکر، حاکم می‌کند و خطاهای انسانی در مسیر تولید فکر و اندیشه به کمترین می‌رسد (عطاس، ۱۳۷۴: ۶۳).

۲. علم طلبی، تفکر و تعقل: قرآن، کتابی خردگرا و جهل ستیز، علم را همانند اهل ایمان مراتب والائی می‌بخشد و ایمان و علم را مایه سرفرازی و بلندمرتبگی انسان می‌داند و می‌فرماید: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱). همچنین در قرآن این سؤال انکاری مطرح می‌شود که آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند برابرند. درحقیقت خردمندان هستند که پند می‌گیرند (زمر: ۹). گفتمان تمدن اسلامی در قرآن، در آیات متعدد آن، نموداری از اندیشه ورزی است؛ برای نمونه، آیه شریفه «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ»؛ آیا نمی‌اندیشدند که چگونه شتر را خلق کردیم (غاشیه: ۱۷) و آیاتی که دلالت می‌کند بر «أَفَلَا تَبْصُرُونَ» (ذاریات: ۲۱)، و «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۷۶ و ۲۴۲: آل عمران: ۶۵) و آیاتی که انسان را به تفکر در آفرینش و تفکر در خودشان دعوت کرده است: «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ» (روم / ۸). هر تمدنی خاستگاه عقلانی دارد و آن به معنای مجموعه‌ای از گرایش‌ها و بینش‌ها و باورهای جمعی و فعالیت و رفتار جمعی است که مؤثر واقع می‌شود و این مبانی عقلانی در تمدن اسلامی با معارف و حیانی انطباق‌پذیر هستند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۴۰).

۳. روحیه تساهل و برابری: از دیگر مؤلفه‌های تمدن اسلامی مدارا با تمامی اقوام و برابری نژادی میان همه مردم در حاکمیت اسلام بوده است؛ به‌طوری‌که قرآن با برابردانستن همه ابنای بشر، تنها وجه تمایز ایشان را در تقوا و تقرب به خدا دانسته است (حجرات: ۱۳).

می‌گوید همه چیز موجود در جهان هستی سرانجام از یک جوهره سرشته شده‌اند و همه پدیده‌ها تنها نمودایی از یک جوهر واحد هستند (Searle, 2004:33).

تعامل بین تفکر وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی مدرن فعلی با تفکر وحدت‌گرا و کثرت‌گرا در اسلام می‌تواند گشایشی برای تعامل میان آن دو در ساحت مطالعات تمدنی باشد.

مختصات تمدن مدرن غرب:

مدرنیته جریان حاکم بر تمدن مدرن غرب است که مختصاتی دارد، ازجمله: نوآوری، ابداع، ابتکار، خلاقیت، پیشرفت، ترقی و رشدخودآگاهی تاریخی بشر (باومن، ۱۳۷۸: ۳۳ و ۶۷). شارل بودلر معتقد است مدرن‌بودن یعنی درک این واقعیت که چیزهایی از زندگی کهنه در زندگی نو باقی مانده‌اند که ما باید با آنها بجنگیم. مدرنیته به معنای موقعیت آرامی نیست که در آن همه سنت‌ها و باورهای عتیق از میان رفته باشند و آدم‌ها به گونه پیروزمندان زندگی کنند؛ برعکس، مدرنیته یعنی در حال جنگ‌بودن با سنت‌ها و باورهای کهنه‌ای که همراه شده‌اند با آنچه شیوه تازه زیستن نامیده می‌شود، آن هم نه در شکل‌های قدیمی، بلکه در شکل‌هایی امروزی که بازشناختن آنها گاه کار بسیار دشواری است (احمدی، ۱۳۸۰: ۹). به‌طورکلی، عناصر اصلی مدرنیته و تمدن غربی این چنین هستند: ۱- عقل‌گرایی؛ ۲- تجربه‌گرایی؛ ۳- اومانیزم؛ ۴- فردگرایی؛ ۵- مادی‌گرایی؛ ۶- لیبرالیزم؛ ۷- سکولاریزم؛ ۸- دموکراسی؛ ۹- رفرمیسم؛ ۱۰- کثرت‌گرایی الاهیاتی؛ ۱۱- منفعت‌گرایی؛ ۱۲- فن‌آوری و فن‌باوری (احمدی، ۱۳۷۳: ۱۱).

مختصات تمدن اسلامی:

۱. نگرش توحیدی: نگرش توحیدی ارائه شده قرآن در زمانه‌ای که بیشترین نگرش‌ها تصویر خداانگاران از پدیده‌های عالم بوده، نقش چشم‌گیری از دیگر تمدن‌های رقیب داشته است. اصلی‌ترین شاخص تمدن اسلامی، محوریت الوهیت توحیدی در تمامی اجزاء تمدنی است.

تساهل نیز بارور شدن استعداد های درونی مردم را موجب می شود. مسلمانان با رفتار متساهل خود اجازه دادند اندیشمندان شرق و غرب آن روز به تحقیق و ترجمه در علوم گوناگون بپردازند. تمدن اسلامی با پذیرش ادیان متنوع توحیدی و حتی غیر توحیدی و با ایجاد فضای اهل الذمه همه گونه آزادی و محترم شمردن جان و مال ایشان را خدشه ناپذیر دانست. حضور پر شمار اندیشمندان نصرانی و یهودی و ادیان دیگر از جمله این مؤیدات ماست (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۲۳). در تمدن اسلامی (بین قرون ۲-۶) نه مرزی وجود داشت، نه نژادی، نه شرقی و نه غربی. در مصر، یک خراسانی حکومت می کرد و در هند یک ترک. «غزالی» در بغداد، کتاب رد بر فلسفه می نوشت و «ابن رشد» در اندلس به آن پاسخ می داد. اسلام، میراث و علوم عام المنفعه اقوام گوناگون را پذیرفت و به آنها جهت داد. مسلمانان از هر نژادی، در هر جایی از قلمرو اسلامی، خود را در وطن می یافتند (زرین کوب: ۱۳۷۴). البته در قرائت شیعی از تمدن اسلامی باید علاوه بر شاخه های مذکور، به محور «ولایت» در متن زندگی مؤمنین توجه داشت. این ولایت تشکیکی از الله (جل جلاله) به چهارده معصوم و از آن به ولی فقیه در هر عصری تسری می یابد. در ادامه، الهیات مسیحی و الهیات اسلامی برای ورود به بحث اصلی تبیین شده است.

۱- الهیات مسیحی:

واژه تئولوژی در انگلیسی از واژه یونانی تئولوژیا مشتق شده است. واژه تئولوژیا از تئوس، به معنای خدا و لوژیا به معنای گفته ها و حکمت ها و اندرزاها به کار می رفته است. لوژیا با واژه لوگوس مرتبط است که به معنای واژه، گفتار یا استدلال است (Bauer, 1979: 476). الهیات به معنی خداشناسی است که مبین تعریف، توصیف و شناخت خدا در یک دین است. در الهیات مسیحی، بحث به وجود خدا محدود نمی ماند؛ بلکه موضوعات دیگری نیز مطالعه و تحقیق می شوند.

موضوعات عمده الهیات مسیحی عبارت اند از: خداشناسی، مسیح شناسی، تثلیث، نجات شناسی، کتاب مقدس و آخرت شناسی. جنبش پروتستانی و نهضت اصلاح دینی در درون کلیسا مرجعیت، اقتدار و انحصارگرایی کلیسا را به شدت تضعیف کرد و نهضت روشنگری، عقل گرایی و مکاتب فلسفی نقادی عقلی و معرفت شناختی فیلسوفانی چون هیوم و کانت، الهیات مسیحی را به مبارزه طلبید. در واکنش به دوره قرون وسطی، در دوره رنسانس عوامل مختلف علمی، فلسفی، دینی و اجتماعی، طرح موضوع نسبت ادیان و نظریه های کثرت گرایی دینی در جهان مسیحیت و غرب را موجب شد و نظریه انحصارگرایی دینی را به چالش کشید. فرضیه ها و نظریات علمی جدید در زمینه کیهان شناسی مانند نجوم کوپرنیکی و دیدگاه تکاملی داروین و نظریه های تاریخی و جامعه شناختی محققانی چون مارکس، دورکیمو دیدگاه های روانشناختی فروید، نظریات و فرضیه های سنتی کتاب مقدس و کلیسا درباره کیهان، انسان، طبیعت، جامعه، تاریخ و سرانجام خلقت را که مبتنی بر نجوم بطلمیوسی و علوم ارسطویی قدیم بود، به شدت در شک آورد و نقد کتاب مقدس، از ارزش آن تا حد یک اثر ادبی کلاسیک فرو کاست (هوردن، ۱۳۶۸: ۲۸). سنت علمی در قرون وسطی منحصر بود به آنچه در مدارس دیر و کلیسا واقع می شد و تعلیمات به دستور اولیای دین مسیح مقید بود و مدرسه را به زبان لاتین «اسکولا» می گفتند؛ از این رو، کلیه علم و حکمت آن دوره را به اسکولا منتسب می کردند و «اسکولاستیک» می نامیدند. فلسفه مدرسی، به معنای اخص کلمه، در اوایل قرن دوازدهم آغاز می شود و به عنوان مکتب فلسفی، خصوصیات دارد که از معایب آن نیز به شمار می آید. آنها عبارت اند از: ۱- بی اعتنائی به حقایق علمی؛ ۲- اعتقاد به استدلال عقلی در مسائلی که تنها مشاهده درباره آنها حکم می کند؛ ۳- تأکید بیش از اندازه بر تمایزات و دقایق لفظی. گرچه این معایب را به

فلسفه افلاطونی نیز نسبت داده‌اند، در فلسفه مدرسی شکلی افراطی‌تر داشته‌اند (راسل، ۱۳۴۰: ۲۳۸). بر این اساس، مکاتب مختلف الهیاتی در یک سیر آرام از رنسانس تا عصر فعلی ظاهر شدند که بر فرایند شکل‌گیری تمدن غربی اثر مستقیم داشت. این پژوهش درصدد نیست همه نحل‌های مختلف الهیات مسیحی را بررسی کند؛ بلکه تأکید بر برخی از آنها خصوصاً نحل‌های متأثر از الهیات پروتستان است که به دلیل تأثیرگذاری آن بر فرآیند شکل‌گیری تمدن غرب، ضروری است به‌صورت مختصر به آن اشاره شود:

۱-۱- انحصارگرایی دینی^۱:

انحصارگرایان در مسیحیت معتقدند منحصراً یک دین حق وجود دارد که راه رستگاری و رهایی را پیش روی ما می‌نهد: بدین ترتیب پیروان سایر ادیان، حتی اگر دیندارانی اصیل و به لحاظ اخلاقی درستکار باشند، نمی‌توانند از طریق دین خود رستگار شوند، بلکه برای نجات این‌گونه افراد باید یگانه راه رستگاری که دین مسیحیت است را به ایشان نمایند. مهم‌ترین برهان کلامی انحصارگرایان دینی این است که رستگاری انسان‌ها در گرو لطف و عنایت الهی است و کوشش‌ها و شیوه‌های انسان‌ها و اقوام برای رستگاری نتیجه‌بخش نیست؛ ازاین‌رو، لازمه رستگاری این است که بدانیم رستگاری الهی در کجا متجلی شده است. هنگامی که دریافتیم خداوند غایات و رستگاری را در کدام دین و طریق قرار داده است، متوسل شدن به دین و طریق دیگر گمراهی خواهد بود (پترسون، ۱۳۷۷: ۴۰۲).

۱-۲- نسبی‌گرایی دینی^۲:

رویکرد نسبی‌گرایی دینی واکنشی نسبت به مطلق‌گرایی و انحصارگرایی دینی بود. این رویکرد بیشتر به فیلسوفان تاریخ و فرهنگ تعلق دارد که به‌طورکلی به نظریه نسبیت فرهنگی و ازجمله نسبیت دینی معتقدند.

ویلهلم دیلتای یکی از فیلسوفان تاریخ و فرهنگ، بر این باور است که دین یکی از مظاهر و تجلیات روح انسانی و عنصری از فرهنگ است که اهمیت آن در دوره‌های مختلف متفاوت است و بر این اساس می‌گوید: «آنچه که تاریخ به ما نشان می‌دهد، نسبیت همه نظام‌های مابعدالطبیعی است» (Macquarie, 1981:124). ظهور مکاتب رومانیسم و الهیات لیبرال، ایجاد تحول در تلقی از ماهیت دین را باعث شد؛ بدین معنا که مکاتب فوق، عقاید، احکام و اعمال دینی را اموری عرضی و تبعی و در نتیجه، متغیر و اعتباری دانستند و در عوض، ذات، گوهر و حقیقت دین را براساس تجارب و عواطف درونی و شهودی نفسانی تلقی کردند و تجربه دین و تجربه‌گرایی دینی را اصل و اساس و ذات و حقیقت دین مطرح کردند. نتیجه همه این عوامل، شیوع نسبی‌گرایی فرهنگی را موجب شد (پاپکین، ۱۳۷۷: ۱۳). فیلسوفان تاریخ و فرهنگ مانند دیلتای مدعی شدند الهیات بسیار متأثر از شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی هر دوره است؛ ازاین‌رو، هیچ نظام دینی و الهیاتی نمی‌تواند ادعای مطلق بودن داشته باشد. چنین نظریاتی بستر مناسبی را برای طرح نظریه کثرت‌گرایی دینی در دوره‌های بعد فراهم کرد.

۱-۳- کثرت‌گرایی دینی^۳:

کثرت‌گرایی دینی که گاهی با عناوین دیگری مانند کثرت‌گرایی الهیاتی و کثرت‌گرایی ایدئولوژیکی در فلسفه دین و کلام جدید مطرح می‌شود، نظریه‌ای است که براساس آن، حقیقت از تنوع و تکثر مشروع برخوردار است (کیث یاندل، ۱۹۹۹: ۶۷). تفسیر تقریباً رسمی، کثرت‌گرایی دینی را چنین بیان می‌کند: «همه سنت‌های دینی، اعتبار یکسان دارند»؛ چنان که فلیپ کوپین در این خصوص می‌گوید: براساس کثرت‌گرایی، واقعیت دینی غایی یگانه، به‌صورت‌های متفاوت، در همه سنت‌های

^۱ . exclusivism

^۲ .religious relativism

^۳ . Religious Pluralism

دینی اصلی، تجربه و درک می‌شود، تا جایی که همه آنها به طور برابر راه‌هایی عملی برای رسیدن به رستگاری و نجات ارائه می‌کنند (Quinn, 1998, 260).

جان هیک طراح نظریه پلورالیزم دینی در غرب است. به اعتقاد برخی اندیشمندان معاصر، فعالیت‌های سیاسی و تأملات جان هیک درباره عقلانیت ایمان دینی بر استپلورالیزم دینی و نوع اصلاح الهیات دین مسیح او تأثیر گذاشته است. جان هیک بر این باور است که راهنمای او تجربه دینی بوده است که ایمان دینی را عقلانی و استدلال‌پذیر می‌کند (لگنهاوزن، ۱۳۷۶: ۵). هیک مدعی است سخن گفتن از حقانیت یا بطلان ادیان اشتباه است؛ زیرا ادیان مختلف همانند تمدن‌های مختلف که صرفاً بیانگر طبایع و خلق و خویهای مختلف بشرند، اندیشه‌های مختلفی را درباره حقیقت غایی بیان می‌کنند (Hick, 1974:142).

الوین پلانتینگا^۱ (۱۹۳۲) یکی از فیلسوفان دین برجسته آمریکایی در قرن بیستم، در نقد این استدلال هیک که در بیشتر موارد، دین هر فرد، متأثر از شرایط جغرافیایی محل تولد اوست، این پاسخ را داده است که همین استدلال را می‌توان علیه دیدگاه پلورالیزم دینی نیز به کار برد. هیک نیز اگر در جای دیگری متولد می‌شد، احتمالاً کثرت‌گرا نبود؛ بنابراین او نیز باید بیشتر درباره تفکرات پلورالیستیک خود تأمل کند (Plantinga, 1997:298). یکی از اشکالات اساسی تقریر هیک از تجربه دینی (اساس دینداری و گوهر دین) این است که نقش ادیان به عنوان نظامی از آیین‌ها و تعالیم نظری، اخلاقی و فقهی انکار می‌شود و حوزه دینداری به تجربه انسانی و واکنشی بشری به امر الوهی، آن هم با تأثیر از شرایط و پیش‌فرض‌های فرهنگی و تاریخی تنزل می‌یابد. سیدحسین نصر از منظر خود در نقد هیک چنین می‌گوید: شما تبلورات مختلف حقیقت دینی عالم را به منزله پاسخ

و واکنش انسان، نسبت به حضور امر الهی تفسیر می‌کنید؛ درحالی که من آن تبلورها را نوعی بیان الهی با توجه به شرایط مختلف بشری به حساب می‌آورم که در پرتو شرایط مختلف انسانی تحقق می‌یابد (اصلان، ۱۳۸۲: ۳۸۳).

۱-۴- شمول‌گرایی دینی^۲:

در قرن بیستم یکی از متکلمان کاتولیک به نام «کارل رینر» (۱۹۰۴-۱۹۸۴) برای اصلاح تنگ نظری این دیدگاه قائل شد که نجات، صرفاً به مسیحیان اختصاص ندارد؛ بلکه آن دسته از پیروان دیگر ادیان که پاک و درست‌کردارند نیز به بهشت راه می‌یابند؛ ازاین‌رو باید این دسته از پیروان ادیان غیرمسیحی را نیز در واقع مسیحی بدانیم، گرچه به حسب ظاهر مسیحی نباشند. او ایشان را «مسیحیان بی‌نام» یا «مسیحیان گمنام» نامید (پترسون، ۱۳۷۷: ۴۱۵). شمول‌گرایی دینی واکنشی به مسئله کثرت ادیان است و براساس آن، سنت و شریعت و دین خاص حامل حقیقت مطلق و غایی است و سایر سنت‌های دینی صرفاً جلوه‌ها و جنبه‌ها و رهیافت‌های دیگری از همان حقیقت نهایی را منعکس می‌کنند؛ ازاین‌رو، موثرترین و مطمئن‌ترین راه رستگاری، به آن دین خاص تعلق دارد؛ ولی ادیان دیگر نیز به نوعی و تا حدی موجب نجات و رستگاری می‌شوند. بر این اساس، دیدگاه شمول‌گرایی دینی در مواجهه با مسئله کثرت ادیان، موضعی میان‌نظریه انحصارگرایی و کثرت‌گرایی دینی است (Quinn, 1998:260). دیدگاه شمول‌گرایی دینی، موضعی میان‌نظریه انحصارگرایی و کثرت‌گرایی دینی است.

۱-۵- برآیند کثرت‌گرایی دینی:

سیطره کلیسا بر تمامی شئون خصوصی، عمومی، فکری و معنوی مردم، واکنش و شکل‌گیری فردگرایی را موجب شد و در ادامه با ظهور جنبش اصلاح دینی و مطرح شدن اصل همه‌اندیشی و پذیرش قرائت‌های متعدد پلورالیسم دینی شکل گرفت و به تدریج این عقیده گسترش یافت که همه ادیان حق هستند و ادیان راه‌های

^۲. inclusivism

^۱. Plantinga

نتیجه و از این انکار به آن انکار می‌رسد. استعمار نو سنگر مقدم یک تمدن وحشیگر است که در هر لحظه ممکن است از آن نفی مطلق تمدن بیرون جهد (سزر، ۱۳۵۶: ۲۲). البته این نکته حائز اهمیت است که ظهور تمدن اسلامی در آینده و شکل‌گیری آن در زمان حال به معنای نفی کامل دستاوردهای تمدن غرب نیست؛ به این دلیل که تمدن غرب مبتنی بر عقلانیت، یکی از منابع معرفتی اسلام، است؛ به همین اندازه، تمدن اسلامی از تمدن غرب علم و فناوری را گزینش و اقتباس می‌کند.

۲- الهیات اسلامی

الهیات در اسلام یعنی آنچه مربوط به الله باشد و علم الهی یکی از اقسام حکمت است. حکمت شامل ریاضیات، طبیعیات و علم الهی می‌شود. علم الهی در اسلام به معنی شناخت الله و مقربان اوست. در الهیات از اثبات خدا و ادله‌ای وجود، همچنین افعال تکوینی و تشریعی بحث می‌شود. توحید به معنای نفی کثرت بیرونی و نفی کثرت درونی از ذات خداوند است. سه نوع معرفت توحیدی نسبت به خداوند از یکدیگر تفکیک می‌شود که عبارت‌اند از توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی. ذات خداوند مرکب از اجزاء نیست و هیچ‌گونه کثرت و تعدد در درون ذات الهی راه ندارد؛ این معنا از توحید ذاتی در کتب متکلمان به عنوان بساطت ذات الهی و نفی ترکیب آمده است. دلیل بساطت و نفی ترکیب ذات خداوند آن است که اگر خداوند مرکب باشد، بنا بر یک اصل کلی هر موجود مرکبی به اجزاء خود نیاز دارد؛ بنابراین باید خداوند نیز به اجزاء خود نیازمند باشد و این نیاز با وجوب وجود خداوند سازگار نیست (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۴۲). احادیث ذاتی و بساطت ذات الهی وجه متمایزکننده الوهیت اسلامی با الهیات مسیحی است. بر این اساس، این دو علم الهی از ابتدا مبانی متفاوت وحدانی و متکثر داشته‌اند و شکل‌گیری تمدن اسلامی و تمدن غربی که متأثر از آبشخورهای الهیاتی هستند، برایندهای متفاوت

متفاوتی هستند و به مقصد واحد منتهی می‌شوند. جنبه‌های مناسکی و آئینی تا حد زیادی حذف شد و اخلاق‌گرایی (فردی) جای مناسک‌گرایی (جمعی) را گرفت. از سوی دیگر، با رفتن یقین در عرصه معرفت و شناخت، آرامشی را که بشر در غایت‌مداری هستی یافته بود، از دست داد. عقلانیت همه چیز را با معیار سود و زیان می‌سنجد و ابزاری است که اصالت منفعت را به جای اصالت ارزش می‌نشانند؛ در نتیجه، ایشار و گذشت در روانشناسی اجتماعی به‌عنوان کنشهای غیرعقلانی تحلیل می‌شود. جهانی‌شدن فرهنگ و جهان‌شمولی اشکال نوین سازمان‌های اجتماعی در سرمایه‌داری صنعتی، هویت و فرهنگ جوامع را با تهدید مواجه کرد و بحران هویت را باعث شد. علوم جدید با استناد به روش تجربی به شناخت پاره‌پاره درباره رفتار بشر دست یافت که از لحاظ کمی اعجاب برانگیز، اما از لحاظ کیفی بسیار سطحی بود و هیچ‌گاه نسبت به حقیقت انسان، شناختی عمیق به دست نیاورد (داوری اردکانی، نامه فرهنگ، ش ۴۹).

روند هرمنوتیک دینی، بستری برای تکثر دینی و پلورالیزم دینی در تمدن غرب شد. روشن است تکثرگرایی دینی فرایند ایدئولوژیک‌شدن دین را آسان می‌کند. این موقعیت تکثر مذهبی که شخص می‌توانست مذهبش را انتخاب کند، در ضمن همان موقعیتی بود که شخص می‌توانست هیچ دینی را برای خود انتخاب نکند. تکثرگرایی در دراز مدت نه دین، بلکه دنیاگرایی را تقویت کرد و از جمله اصول مهم دنیاگرایی محسوب شد (ملکم، ۱۳۸۷: ۳۰۰). در ذات چنین تمدن تکثراندیش که هیچ بنیاد هستی‌شناسانه و الوهی را مبنا نمی‌داند، عقلانیت نسبی معیارهای نسبی را موجب شده است و در آینده ظهور انسانی را نوید می‌دهد که به هیچ خط قرمز و گزاره اخلاقی متعهد نیست. امه سزر معتقد است: تمدنی که استعمار و سلطه را توجیه می‌کند، تمدنی بیمار و از حیث اخلاقی آلوده است، به همین دلیل، از این نتیجه به آن

نرم افزاری و سخت افزاری خواهند داشت. در اینجا مجال پرداختن به مباحث فلسفی توحید نیست. تأکید این بخش از پژوهش بر سنت گرایی در اندیشه اسلامی و نقش آن در اندیشه اسلامی و به تبع آن تمدن اسلامی است که با مرکزیت نظریه های سیدحسین نصر، رضا داوری اردکانی بررسی می شود.

۲-۱- سنت گرایی اسلامی:

سنت به معنای مجموعه آراء، عقاید و علوم است که در تمام ابعاد وجودی همچون هنر، علوم و فنون، در مجموع، یک تمدن را می سازند. این معارف می باید از یک منبع الهام یا وحی آسمانی نشأت گرفته باشد (اعوانی، ۱۳۸۲: ۱۳). جریان سنت گرایی در جهان حدود پنجاه نظریه پرداز دارد که از جمله آنها اندیشمندانی چون کوماراسوامی، شوان، لینگز، بورکهارت و گتون هستند. در میان این نظریه پردازان مهم ترین سنت گرای مسلمان ایرانی سیدحسین نصر است. نصر یکی از پیشگامان سنت گرایی در اندیشه اسلامی است. بنا به اعتقاد او «سنت» مجموعه اصول فرا بشری بوده و از عالم بالا فرود آمده و عبارت است از یک نوع تجلی خاص از ذات الاهی، همراه با به کارگیری آن در مقاطع زمانی مختلف و شرایط متفاوت برای جماعت بشری خاص. سنت شامل علم قدسی است که در ذات حق ریشه دارد و تنها وسیله کامل برای نیل به این حق است. می توان اسلام را سنت دانست؛ به همان معنا که مسیحیت و آیین بودا را سنت می خوانند (نصر، ۱۳۸۵: ۱۱۶). سنت گرایی دینی مطرح شده در اندیشه اسلامی، شباهت نسبی به شمول گرایی دینی و کثرت گرایی دینی در اندیشه مسیحی دارد که در ادامه برخی از شاخصه های آن ذکر شده است.

یکی از اصلی ترین شاخصه های سنت گرایان، «وحدت متعالی ادیان» است؛ سنت گرایان معتقدند همه ادیان منشأ الهی دارند و از سوی خدای تعال نازل شدند و هرکدام از آنها بابتی است به سوی درگاه الهی که تا کنون نیز مفتوح بوده است؛ از این رو برای همه ادیان مشروعیت

قائل اند و آنان را جلوه های حقیقت واحد می دانند. پیروان سنت گرایی توجه خاصی به ادیان غیرابراهیمی دارند؛ آنان به تمام ادیان از درون نگریسته اند، چه سنت تائو، چه سنت کنفوسیوس، چه ادیان هندو، یا ادیان سرخ پوستی (اعوانی، ۱۳۸۲، ۶). نصر با فرق گذاشتن بین گوهر و صدف دین، گوهر ادیان را حقیقت غائی می داند که همه ادیان در محوریت آن پیوند و گره می خورند و باعث توافق و هماهنگی آن می شوند. او در این نگرش هیچ گونه فرقی بین ادیان و حیانی چون یهودیت و مسیحیت و اسلام، با آئین بودا و امثال آن نمی گذارد؛ گرچه از نظر افضلیت ادیان را متفاوت می داند و بر این باور است که آن حقیقت غائی و امر الوهی و قدسی به صورت های مختلف و گوناگون، مطابق ظرفیت ادیان، در آنها تجلی و ظهور یافته است (نصر، ۱۳۸۵: ۲۳۷). شارحان سنت گرای مکتب جاویدان خرد، تنها به زبان یک دین خاص سخن نمی گویند؛ بلکه علاوه بر استفاده از میراث غنی ماوراءالطبیعه اسلامی، مذهب هندو و دیگر ادیان، به شکل گسترده از میراث غنی ماوراءالطبیعی ادیان غربی نیز بهره می گیرند (نصر ب، ۱۳۸۴، ۳۹). همان طور که در نسبی گرایی دینی شرح داده شد دلتای معتقد است: آنچه که تاریخ به ما نشان می دهد، نسبت همه نظام های مابعدالطبیعی است. بر این اساس، نصر سنت اسلامی را در عرف تاریخ تمدن اسلامی جستجو کرده است و این تاریخ اندیشی نوعی معرفت شناسی شمول گرایانه را موجب شده است.

نسبت به نظریه «وحدت درونی و کثرت بیرونی ادیان» سیدحسین نصر این نقد وارد است که تمامی شرایع ابراهیمی دارای منشأ الهی بوده اند و شریعت بعدی مکمل و مؤید شریعت قبلی است؛ زیرا دین واحد و مبتنی بر فطرت واحد انسانی است که آیه شریفه «ان الدین عند الله الاسلام» و همچنین آیه شریفه «ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من النفس الواحده» مؤید آن است. همچنین بین شرایع تشکیک طولی وجود دارد. این در حالی است که

را حفظ کرد. بسیاری از گرفتاری‌ها با پدیدآمدن این نزاع یا این قبیل نزاع‌های درحقیقت وهمی به وجود می‌آیند (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ش ۴۹ ص ۴). از سوی دیگر، در اندیشه اسلامی دوگانه‌انگاری‌هایی مانند: (عین و ذهن، دنیا و آخرت، زیر بنا و رو بنا) در نگاه توحیدی رنگ می‌بازد. براساس این نگرش، افزون بر از میان رفتن این دوگانگی‌ها، نوعی سلسله مراتب به وجود می‌آید و نگاهی یک پارچه مشاهده می‌شود.

سیدحسین نصر معتقد است: براساس سنت گرایی، منشأ همه سنن یکی است و به صورت کلی از آن با عنوان حکمت خالده یاد می‌شود (نصر، ۱۳۸۰: ۱۳۹). سنت گرایی، نگرش ارتجاعی و بازگشت به گذشته نیست؛ بلکه سنت از منظر سنت گرایی آموزه‌هایی زنده و جاوید است که انسان غربی و مدرن در برهه‌ای از تاریخ آن را کنار گذاشته‌اند. سنت مد نظر سنت‌گرایان، منشأ بشری ندارد که با گذشت زمان غبار فرسودگی بر آن بنشیند؛ بلکه این سنن در مراتب عالی تر هستی ریشه دارند: سنت به معنای حقایق یا اصول دارای منشأ الهی است که از شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، لوگوس یا دیگر عوامل انتقال، برای ابناء بشر و درواقع، برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره آنها برگرفته است. یکی از ایرادات تفکر مدرن بر سنت گرایی، ضعف در منفعت گرایی و عمل گرایی عینی و مادی است. طبیعتاً کشورهای که با سبک سنتی اداره می‌شوند، به دلیل منفعت‌زا و کاربردی نبودن در عرصه مادی و عینی [و به طور کلی در زمینه تمدن‌سازی] دچار عقب ماندگی خواهند شد؛ بنابراین از سوی کشورهای توسعه یافته ارزش‌های دینی و سنتی عامل اصلی توسعه نیافتگی برشمرده شده است و این کشورها مسیر پیشرفت را غربی شدن به سبک و مدل توسعه غربی می‌دانند. انسان متجدد با ویران کردن طبیعت و نگاه خشک علمی و صرفاً مادی و آمیخته با حرص تلاش دارد تا کل سنت دینی را نفی کند (نصر، ۱۳۷۶: ۳۰۱). داوری

انسان شناسی نصر، هم جنبه دینی دارد و هم جنبه عرفانی و تنها از اسلام نشأت نمی‌گیرد، از سایر مذاهب و عرفان‌های هندی، چینی، مسیحی و یهودی نیز متأثر بوده است و همچنین تمامی ادیان و مذاهب و شرایع با درجه اهمیت برابر در عرض یکدیگر هستند.

۲-۲- مناقشه جریان سنتی و جریان مدرن در تفکر

اسلامی و غربی:

مناقشات سنت و مدرنیته در افکار و رفتار جوامع در حال گذار به دو شکل کلی تئوریک و پراتیک تقسیم می‌شوند: بعد تئوریک، بیانگر تعارض در جهان‌بینی‌ها، دیدگاه‌ها، طرز تلقی‌ها و آراء و عقاید است و دنیای جدید را در مقابل دنیای سنتی قرار می‌دهد؛ اما تعارض‌های پراتیک نشان‌دهنده شرایطی است که در آن، نهادها، پدیده‌ها، نیازهای زندگی و رفتارهای فردی و اجتماعی و ابزار و تکنولوژی انسان متجدد، مغایر و بلکه متضاد با آن چیزی است که در دنیای سنتی جریان دارد. از سوی دیگر، امروزه قرائت‌ها و برداشت‌های متفاوت و متباینی از اسلام و مدرنیته غربی در سطح جهان و در تعاملات بین‌المللی و همچنین در اندیشه‌ای ایران وجود دارند. به طور کلی هر تعارضی که در عمل مسلمانان با نهادها و کنش‌های غربی به وجود می‌آید و هر ناسازگاری که میان معارف گوناگون اسلامی و غربی وجود دارد، ناشی از ناسازگاری در مبانی تئوریک و تکنولوژیک است.

داوری اردکانی معتقد است: همواره و همه‌جا Tradition و Traditional را سنت و سنتی ترجمه می‌شود و حال آنکه از این تعبیرها معنویت گذشته و فرادش تاریخی و همچنین عادت و رسم عادی و رسمی هم مراد شده است؛ اما معمولاً سنت را مجموعه آداب و اقوال و رفتارهایی می‌دانند که از گذشته پیش از تجدد مانده است. آیا برای بازکردن راه تجدد (مدرنیته) باید این آداب و عادات را از بین برد. کسانی ظاهراً این‌طور فکر می‌کنند و دیگرانی هم هستند که می‌پندارند برای حفظ هویت باید عادات و رسوم قومی

اردکانی در رابطه با نوع برخورد علمای اسلام و به خصوص علمای شیعه معتقد است: مقابله سنت و تجدد هرچه باشد، صورت بحثی آن پرورده ذهن و فکر صاحب نظران اروپایی است. هیچ یک از صاحب نظران مسلمان هرگز به نظرشان نرسید و نگفتند که تجدد، کفر است و هرگز برایشان تجدد صورت تمدن جدید نبود که حکمی درباره آن صادر کنند. به عبارت دیگر، هرچه از اروپا می آمد، به این عنوان که ساخته دیار کفر است، طرد نمی شد (داوری اردکانی، نامه فرهنگ، ش ۴۹). سنت گرایان در باب تکثر ادیان، دیدگاه خاصی دارند که وحدت متعالی ادیان^۱ نام دارد. از میان سنت گرایان، شووان در اثری با همین عنوان این دیدگاه را بسط داد. شووان و به طور کلی سنت گرایان، به شیوه منطقی مرسوم، دیدگاه خود را اثبات و استدلال های منطقی بر دیدگاه خود اقامه نمی کنند. «وحدت متعالی ادیان» هم از این نکته کلی مستثنی نیست و استدلال متعارف منطقی بر آن وجود ندارد. شووان صرفاً مدل خاصی را با استفاده از تفکیک عرفانی ظاهر و باطن برای فهم تکثر ادیان ارائه می دهد؛ اما هر دیدگاهی صرفاً با ارائه یک مدل سامان نمی یابد و پس از آن نوبت به اثبات آن مدل می رسد. چرا مدل های دیگر از تبیین تکثر ادیان ناتوانند و وحدت متعالی ادیان چه امتیاز یا امتیازاتی بر آنها دارد. این پیش فرض از دستاوردهای تفکر جدید و مدرنیسم است. در جوامع جدید، در مقام عمل، تکثرگرایی به صورت اصل پذیرفته شده است. سنت گرایان هرچند که مخالف تفکر جدیدند، نحوه نگاه آنان به ادیان از تفکر جدید متأثر است؛ البته واژگانی که آنان به کار می گیرند، با واژگان تفکر جدید متفاوت هستند؛ ولی در پیش فرض مذکور تابع آن هستند. به این دلیل، سنت گرایان اسلامی به روشنفکران اسلامی متمایل به مدرنیته نزدیک می شوند.

عبدالکریم سروش، روشنفکری دینی، نظریه «صراط های مستقیم» را مبتنی بر پلورالیزم دینی مطرح کرده و بر ده مبنا بنیان نهاده است که عبارت اند از: ۱- ناخالصی امور عالم؛ ۲- تنوع فهم های بشر از متون دینی؛ ۳- تنوع تجربه ها و تفسیرها از دین؛ ۴- القای حیرانی و بازنهادن مجال برای رازدانان بشری؛ ۵- تراکم حقایق و سرگردانی انسان ها در مواجهه و گزینش آنها؛ ۶- عنایت خداوند نسبت به طالبان صادق از هر مکتب و مذهبی؛ ۷- خویشاوندی و ارتباط حقایق با یکدیگر؛ ۸- اسم هادی خداوند؛ ۹- تعارض نازدودنی ارزش ها؛ ۱۰- موروثی و تقلیدی بودن طرفداران ادیان (سروش، ۱۳۸۰: ۲-۴۵).

از سوی دیگر علامه جوادی آملی با نگرشی توحیدی، پلورالیسم دینی را به شرح زیر نقد و بررسی می کند: «از دیدگاه عبدالله جوادی آملی، پلورالیسم دینی فرض صحیح و درستی ندارد؛ به این دلیل که دین برای تربیت انسان از طرف خدای متعال فرو فرستاده شده و ثابت شده که انسان، حقیقت واحدی است؛ چون دینی که برای تربیت و تکامل او آمد نیز باید واحد باشد. در اندیشه این متفکر و اندیشمند اسلامی معاصر، بین انسان شناسی و دین شناسی ارتباط محکمی وجود داشته است؛ به گونه ای که اگر انسان درست شناخته شود، دین نیز به صورت دقیق شناخته خواهد شد. اگر ثابت شود که در طول قرون و اعصار، انسان حقایق مختلف و گوناگونی داشته است، ادیان در امتداد زمان و در ادوار مختلف تاریخ نیز متفاوت و متنوع خواهد بود؛ اما اگر ثابت شود که انسان فطرت الهی ثابتی دارد که در طول قرون و شرایط اقلیمی و جغرافیائی تغییر نمی کند، تنها بعد مادی و بدنی و جسمانی او دگرگون خواهد شد. دین نیز به این دلیل که به بعد روانی و فطرت ثابت انسان مربوط می شود، باید واحد باشد. او معتقد است این امر ثابت شده است که انسان ها از بعد روحی یک حقیقت بوده اند و فطرت و عقل و قلب آنها از یک سنخ هستند؛ گرچه از بعد مادی و بدنی و ارتباطش با طبیعت و کیفیت و نحوه زندگی او در

¹. Transcendental unity of religions

دستگاه‌های منطقی متکثر برای پل ارتباطی بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و گذار از معرفت‌شناسی به مناسبات اجتماعی و پدیده‌های عینی تشکیل شود، زمینه‌های ظهور تمدن آشکار خواهد شد. درواقع «وحدت در هستی‌شناسی و پذیرش تکثر در روش‌شناسی» در ساحت تفکر تمدنی رمز ورود به تمدن‌سازی خواهد بود.

۳- خوانش تمدنی بر الهیات پست مدرن از منظر اسلام و غرب:

اندیشمندان پسامدرن با وجود تفاوت‌های متعدد، در این واقعیت مشترک‌اند که پست مدرنیسم بیانگر بحران مدرنیته و روح مضطرب تمدن غربی است. در پسامدرنیته، نسبی‌انگاری و نیست‌انگاری و همچنین رویکرد سلبی انتقادی و وجودداشتن چشم‌انداز روشن از آینده و ضدیت با روش‌شناسی ایجابی، تمدن غرب را دچار سردرگمی معرفت‌شناختی کرده است. تری ایگلتون چهار سردرگمی معرفت‌شناختی کرده است. تری ایگلتون پست مدرنیسم را چنین تعریف می‌کند: پسامدرنیسم عبارت است از نوعی سبک تفکر مفاهیم کلاسیک حقیقت، خرد، هویت، عینیت، تصور پیشرفت یا رهایی عام، چارچوب‌های واحد و روایت‌های بزرگ روشنگری. پسامدرنیسم دنیا را محتمل، بی بنیاد، گوناگون، ناپایدار، قطعیت‌نیافته و مجموعه‌ای از فرهنگ‌ها یا تفاسیر پراکنده می‌داند که میزانی از تردیدها درباره عینی بودن حقیقت، تاریخ و هنجارها، معین بودن سرشت‌ها و انسجام و یکدستی هویت‌ها را به بار می‌آورد (ایگلتون، ۱۹۹۶: ۷). چرخش مدرنیسم به سمت پسامدرنیسم شرایطی بدین شرح دارد: ۱- ضدیت با معرفت‌شناسی: دعاوی چگونه ساخته می‌شوند، نه اینکه آیا صادق هستند یا خیر. ۲- بی‌نهایتی معنا: معنا سیال و مبهم است؛ بی‌نهایتی معنا تلاش برای دستیابی به ثبات نسبی در زندگی را فراهم می‌کند. ۳- مرکزیت‌زدایی و جوهرستیزی. ۴- تکثر چشم‌اندازها (نش، ۱۳۸۸: ۵۱). پارادایم ارتباطات نوین برای جذب همه نوع بیان فرهنگی، تمدنی، خطوط قرمز

اعصار و قرن‌های متفاوت فرق می‌کند. پس با توجه به رابطه تنگاتنگی که بین انسان‌شناسی و دین‌شناسی و وحدت فطرت انسانی وجود دارد، پلورالیسم دینی، فرض درست و صحیحی نخواهد داشت. ایشان برای تثبیت و تأیید این مدعا به دو آیه از قرآن کریم استدلال می‌کند که در آن دین حق یکی معرفی شده است؛ چنانکه قرآن می‌فرماید: «انّ الدین عندالله الاسلام» (آل عمران: ۱۹)؛ حقیقتاً دین در نزد خدای متعال اسلام است. «و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه» (آل عمران: ۸۵) و هرکسی دینی غیر از اسلام را انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد؛ یعنی تنها یک دین، حق است» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۸۹-۱۹۰)؛ البته این نگرش انحصارگرایی دینی نیست؛ بلکه نگرش تشکیکی است که با توجه به اثبات هستی‌شناسانه، ذات و فطرت مشترک همه انسان‌ها است؛ بنابراین، دین اسلام به نحو تشکیک تمام شرایع قبلی را تأیید و تکمیل کرده است.

در یک جمع‌بندی باید اذعان داشت سنت‌گرایانی مانند نصر به‌وضوح مشخص نکرده‌اند احیای تمدن اسلامی به همان صورت که در گذشته بوده، چگونه با افزودن وجوه دیگر امکان‌پذیر است؛ یعنی به بعد روش‌شناسی آن نپرداخته‌اند و همچنین تساهل در پذیرش هستی‌شناسی‌های متکثر نیز با روح حاکم بر اندیشه اسلامی همخوانی ندارد. از سوی دیگر، روشنفکرانی چون سروش نیز به این دلیل که از وجه روش‌شناسی وارد حوزه غرب‌شناسی شده و با همان منظر روش‌شناسی متکثر نیز به خوانش اسلام پرداخته‌اند، اسلام را منطبق با نتایج حاصل از روش‌های مدرن، تفسیر و بر همین اساس به صراط‌های مستقیم عقیده پیدا کرده‌اند. درنهایت باید نگرش جوادی آملی را تا حدی پذیرفت. بر این اساس که در اندیشه اسلامی کثرت در عین وحدت است؛ هنگامی که یک فضای فکری و معرفتی و علمی (دانش) شکل گیرد و در آن بر حسب مبانی واحد عقیدتی (ارزش) و منابع متفق معرفتی (بینش)، شیوه‌ها و روش‌ها و

تمایز میان فرهنگ‌ها و تمدن‌های متکثر را به خطوط نازنجی بینافرهنگی و بینامدنی بدل ساخته است (Abou, 2003:1). منطق حاکم بر چنین فضایی، منطق دوانگار و تک‌گفتار مدرن (یعنی مونولوگ‌های خردباور) نیست؛ بلکه دانش محوری و نگرش بینامدنی است که پیش‌فرض آن، وجود متن‌های متکثر و پراکنده و وجود مؤلفان متکثر و سیال و کدربودن مرزهای بینامدنی و بینامدنی آنهاست (تاجیک، ۱۳۷۷: ۵۷). ریچارد رورتی با عنوان «ضد بنیادگرایی» به نفی وجود هرگونه بنیادها و شالوده‌ها و زیربنای‌های وجودشناسانه، معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه معتقد است. او می‌گوید: این بنیان‌ها، شالوده‌ها و زیربنای‌ها رکن و اساس مدرنیته و فیزیک مدرنیته به حساب می‌آیند. او با انکار حقیقت معتقد است سؤالاتی نظیر «آیا حقیقت وجود دارد» یا «آیا شما به حقیقت باور دارید» عاقلانه به نظر نمی‌رسند؛ هرکس می‌داند که تفاوت بین باورهای صادق و کاذب به همان اندازه مهم است که تفاوت میان غذاهای مغذی و سمی! با این حال، گاهی نخستین سؤال روزنامه‌نگاران از روشن‌فکران این است که «آیا شما به حقیقت باور دارید» یا «آیا شما یکی از آن پست‌مدرنیست‌های سبک‌سر هستید» اکنون این سؤال همان نقشی را ایفا می‌کند که پیشتر سؤال «آیا شما به خدا باور دارید» یا «آیا شما یکی از ملحدان خطرناک هستید» ایفا می‌کرد (Rorty, 1998:2). پسامدرنیست‌ها با رد فراروایت‌ها با هرگونه نظریه‌پردازی و وضع هرگونه قانون ثابت مخالفت کردند؛ اما حقیقت آنست که گریزی از نظریه‌پردازی نیست. بر همین اساس، جمله معروف لیوتار که «پسامدرنیسم بی‌اعتقادی به فراروایت‌ها است» به نوبه خود نظریه کلان و فراروایت است (نوذری، ۱۳۷۹: ۴۰۵).

۳-۱- نگرش پسامدرن و سنت‌گرا به تمدن:

الهیات پست‌مدرن که زائیده وضعیت پسامدرن است، برای مقابله با سکولاریزم و معنویت‌گرایی ستیزی مدرن و نیز برای مقابله با جزم‌گرایی دینی و انحصارگرایی

پیشامدرن، قصد دارد همراه با تمایل مجدد به معنویت‌گرایی دینی به حوزه عمومی راه پیدا کند. از منظر شناخت‌شناسی، الهیات پست‌مدرن بر نوعی ادراک غیرحسی و تجربه‌گرایی فردگرایانه استوار است. از منظر جامعه‌شناختی، معرفت‌شناسی الهیات پست‌مدرن، عنصری از تجربه ادراکی را مجاز می‌داند که ساخته چهارچوب مشخص فرهنگی است و در نتیجه برای همه ما مشترک است؛ بنابراین، راهکار این الهیات نوعی «همه تجربه‌گرایی» است که در آن احساس‌ها و ارزش‌های ذاتی دینی به همه افراد نسبت داده می‌شود (گریفین، ۱۳۸۱: ۳۴). در الهیات پست‌مدرن با ویژگی همه تجربه‌گرایی آن امکان حیات پس از مرگ و آخرت‌گرایی پذیرفته و تصدیق می‌شود (گریفین، ۱۳۸۱: ۴۰). به اعتقاد گریفین جهان بینی مدرن با انکار نفس و روح به انکار خداوند رسید و سرانجام به جبر طبیعت رأی داد. سپس او در پاسخ به اینکه چرا مدرنیته به اینجا رسید می‌گوید همه اینها از این فرض ناشی می‌شد که ذرات بنیادی عالم فیزیکی عاری از خلاقیت است. اکنون پست‌مدرنیسم با نگاه به ذرات عالم به عنوان موقعیت‌های خلاق درصدد است تا معضلات ماقبل مدرن و دوره مدرن را برطرف کند. براساس دیدگاه پست‌مدرن، همه اشیاء تجسم‌هایی از خلاقیت هستند (گریفین، ۱۳۸۱: ۲۸۹). تجسم این خلاقیت متکثر پست‌مدرن، در کلان‌شهرهای جهان مشهود است. کلان‌شهر نیویورک، پارادایم تکثرگرایی مذهبی است که معبد‌های هندو، کلیساهای انجیلی اتوپیایی، مساجد اسلامی، کنیسه‌های یهودی، مراکز شفابخش آیورودا، کلیساهای ارتدوکسی اکرایی، مراکز عزلت‌نشینی بودایی‌ها، مقبره‌های سنتریا و مراکز دیگر زیادی دارد. اگر شهر نیویورک تجسم یک پارادایم پسامدرن است، در این صورت در عصر جهانی‌شدن به نیویورک منحصر نمی‌شود؛ بلکه شیکاگو، استانبول و آتن، لندن، پکن و روم هرکدام با عنوان کلان‌شهر مدرن توصیف می‌شوند و هرکدام از آنها تا حد زیادی در مسیر دین هستند

(Ciadis, 2006: 96). در نگاه پست‌مدرن همه افکار و اندیشه‌ها از همه مکان‌ها و زمان‌ها محترم شمرده می‌شوند و از آنها دعوت می‌شود که برای بشر امروز سخن بگویند و راه‌حل ارائه دهند. اهمیت و توجه امروز غربیان به آموزه‌های معنوی شرق و آموزه‌های دینی گذشته خود با همین تبیین توجیه پذیر است. این بازگشت به گذشته و سنت و معنویت بازگشتی است که پس از تجربه دوران مدرن صورت می‌گیرد و به کاستی‌های آن ناظر است. در اینجا سنت پس از تجربه مدرنیته دوباره مطرح می‌شود. درواقع، این بازگشت بیش از آنکه به جنبه‌های ایجابی و مثبت سنت ناظر باشد، بر کاستی‌ها، جنبه‌های سلبی و منفی دوران مدرن ناظر است (نصر، ۱۳۸۰: ۱۳۵).

پسامدرنیسم، جهان را عالمی ناهمگن و نامتجانس و برساخته از خیل کثیر تأویل‌ها و تعبیرهایی می‌داند که در آن معرفت و حقیقت، اموری امکانی اند و از همین روی، سرانجام قطعیت ناپذیرند. در چنین جهانی هویت، ذاتاً نامتمرکز و سیال است؛ زیرا همواره در مناسبات بی ثبات، تفاوت شکل می‌گیرد (جی‌دان، ۱۳۸۴: ۴۰۹). بنابراین نوعی کثرت‌گرایی در پست‌مدرن است که در آن دین، سنت و اندیشه‌های سایر اقوام، مثل آیین‌های شرقی نیز همچون همان خرده‌روایت‌ها تلقی می‌شوند که نه کاملاً نفی می‌شوند و نه مطلقاً پذیرفته می‌شوند (کهنون و لارنس: ۱۳۸۴: ۵۸). سنت‌گرایان همچون پست‌مدرن‌ها مخالف عقلانیت مدرن هستند؛ اما روش‌شناسی آثار شییستی پست‌مدرن‌ها را برنمی‌تابند؛ زیرا نظام هستی‌شناسانه پست‌مدرن‌ها بر مبنای ضدیت با معرفت‌شناسی و نسبیت روش‌شناسانه پی‌ریزی و مفصل‌بندی می‌شود. این در حالی است که سنت‌گرایان به وحدت روش‌شناسانه و هستی‌شناسانه باور دارند و به فراروایت اعتقاد راسخ دارند (شقافی، ۱۳۸۷: ۴۸). تمدن اسلامی از منظر سنت‌گرای مانند سیدحسین نصر ذیل عالم سنتی جای می‌گیرد که بر بنیادهای معنوی و اخلاقی تمرکز دارد. نصر معتقد است علوم و فنون در اسلام بر

پایه وحدت بنا شده‌اند و همین وحدت است که قلب و هسته وحی اسلامی را تشکیل می‌دهد. درست به همان صورت که هر هنر اسلامی، خواه الحمراء بوده باشد و یا مسجد اسلامی پاریس، صورت تجسمی خاصی را نشان می‌دهد که در آن شخص وحدت الهی را متجلی در کثرت می‌بیند، به همان صورت نیز همه علوم که به حق ممکن است اسلامی نامیده شوند، وحدت طبیعت را آشکار می‌کنند. ممکن است چنین گفته شود که هدف همه علوم اسلامی نشان دادن وحدت طبیعت و همه موجودات است؛ بدان‌سان که آدمی با مشاهده وحدت جهان، به وحدت اصلی و الهی می‌رسد (نصر، ۱۳۵۰: ۲). نصر معتقد است پیش از این، علوم اسلامی در عالمی نفس می‌زدند که در آن خدا همه جا بود. مبنای این علوم، یقین و متتهایش وحدت‌سازی در اشیا بود؛ وحدتی که با واسطه ترکیب و تلفیق دست می‌دهد؛ ولی با ظهور ورود علوم جدید به دنیای اسلام، عنصر وحدانی هیچ کجا نیست یا حتی اگر هست دخلی به آن علوم ندارد. این علوم درصددند محتوای طبیعت را هرچه بیشتر تجزیه و تحلیل کنند؛ بنابراین، سیر حرکتشان رو به کثرت و به دور از وحدت است؛ درنتیجه، تقریباً در هر قلمرو از زندگی، اندیشه‌های سکولار با تحدی با اصول وحدانی اسلام برخاسته و جهان اسلام را با خطر جدی چندخداگرایی مواجه ساخته و اندیشه‌های متجدد اروپایی را به صورت خدایانی در عرض‌الله ظاهر ساخته است (Nasr, 1988:13). سیدحسین نصر تمدن اسلامی را آن زمان در اوج اقتدار می‌بیند که حقایق اسلام را در همه سطوح حیات بشری متجلی کند. بر این اساس، بالندگی تمدن اسلامی به تحقق دو امر نیازمند نیاز دارد: ۱. نقد عمیق از تجدد و دنیای متجدد؛ ۲. تحقق رنسانس اسلامی در سطح فکری (احیای سنت) (نصر الف، ۱۳۸۵، ۲۷۵).

اما به راستی عرفان و معنویت مشترک میان ادیان، ظرفیت ایجاد یک تمدن جامع را دارد. اگر علوم مدرن پس از رنسانس یکپارچه از مفاهیم ارزشی و ایدئولوژیک

انسان مادی رنج می برد، آیا حکمت خالده و عرفان و تصوف، قابلیت ارائه مبانی و روش علوم (علوم قدسی) در برابر علوم مدرن را به عنوان جایگزین دارا است. روش و متد جاری شدن عرفان در سایر علوم چگونه است. آیا علم قدسی، علوم تجربی و کاربردی و تکنولوژی های نوینی را نیز شامل می شود. آیا انتقال یک عنصر تمدنی از گذشته به ساحت امروز بدون انجام فراوری های لازم، به شکست و ناکارآمدی منجر نخواهد شد. این امری بدیهی است که عناصر جامعه سستی بدون تحول و تکامل از گذشته وارد زندگی امروز نمی شوند و انتظاری نیست که همان انسجام بخشی در بستر اولیه و اصلی در محیط های جدید نیز نقش داشته باشد (لگن هاوزن، ۱۳۸۲، ۲۶۳). در مجموع، هر چند نقدهای سیدحسین نصر بر تمدن غرب صحیح است، وجه سلبی سنت گرایی در برابر تمدن غرب بر وجه ایجابی آن غلبه دارد و همچنین روش شناسی لازم برای گزاره های ایجابی که از آنها سخن می گوید، طراحی و ارائه نشده است.

۲-۳- نگرش توحیدی اسلام به تمدن:

اما از سوی دیگر، نگرش توحیدی به تمدن سازی با هر دوی سنت گرایی و پست مدرنیسم متفاوت است. در این رابطه دیدگاه علامه جوادی آملی در رابطه با تمدن اسلامی مطرح می شود. او معتقد است تمدن جامعه انسانی در آینه تدین او ظهور دارد و ظهور هرگونه برازندگی او در گرو استقرار در مقطع چهارم از اسفار چهارگانه سالکان الهی (ولی الله) است. حق مداری که عنصر محوری سفر چهارم است، گاهی در مرآت فلسفه و کلام ظهور دارد و زمانی در آینه سیاست، اجتماع، اقتصاد و فرهنگ. حق مداری سفر چهارم، نه ارزیابی ظاهر و مظهر جهان هستی است که عرفان عهده دار آنست و نه بررسی واجب و ممکن که فن فلسفه و کلام، تولید آن را متعهد است؛ بلکه رعایت حقوق ناسوتی و اهداف آفرینش، اشیاء و اشخاص است که هر موجودی در جای خود قرار گیرد و بهره صحیح از برده شود و در مجموع، نظام هستی جای

ویژه هر چیزی ملحوظ شود که فن شریف تمدن یابی و جریان مدیریت جامعه، متکفل آن است. حق محوری در تغییر نظام اجتماعی با سه عنصر مهم جهان دانی، جهان داری و جهان آرایی سامان می گیرد؛ به طوری که هر لاحق مرهون سابق و هر سابق پایه لاحق خواهد بود. زیبایی و تجلی هنر که مایه آرایش صحنه هستی است، به حیات جامعه فرح می بخشد و جمال آن را تأمین می کند و هرگز نمی توان عرصه زندگی را بدون آرایش آن به خوبی اداره کرد. به کارگیری هنر مسبوق به اتقان بنا و استحکام ساختارهای اساسی جامعه است و این مهم را فن شریف جهان داری اداره می کند و تدبیر و مدیریت هر ساحتی فرع معرفت هستی شناسانه آن عرصه است که فن شریف جهان دانی کفیل آن است؛ یعنی مواد نظام بخش مدیریت برگرفته از مبانی کشورداری است و آن مبانی از منابع جهان دانی است که ریشه اصلی آن، معرفت وحیانی و شاخه های کاشف آن، عقل برهانی و نقل معتبر است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۰-۴۱).

در این نگرش، از یک سو سیری تشکیکی و تکاملی برای رهبر، انسان و جامعه وجود دارد و از سوی دیگر، در حوزه معرفتی علاوه بر توجه به طبیعت و روش تجربی معرفت وحیانی و شاخه های کاشف آن، یعنی عقل برهانی و نقل معتبر، اساس تمدن سازی اسلامی لحاظ شده است.

تمامی پیشینه الهیات متداول پسامدرن ناظر به زمینه مسیحی آن و عمیقاً متأثر از آموزه های بنیادین آن است. همین امر نگرش الهیاتی پسامدرن را برای مقایسه با اندیشه اسلامی ناممکن می کند. اندیشه های اسلامی که بر آموزه های مبتنی بر وحی الهی در قرآن بنیاد شده است، ماهیتی گزاره ای دارد؛ درحالی که مسیحیت بیشتر بر تجلی تاریخی خود تکیه می کند و تحقق تاریخی مسیح را در تاریخ می داند، نه در آموزه های او که حدود ۵۰ سال پس از مسیح نوشته شده است. همین امر نوع رویکرد مسیحی به الهیات را با رویکرد اسلامی متمایز می کند و

با این پیش فرض مسیحی، نگرش الهیاتی پسامدرن، تجلی تاریخی الوهیت را تبیین می‌کند و در این میان، نگرش تاریخی خود را بسط می‌دهد. با این پیش فرض‌ها، تحلیل الهیات پسامدرن از منظری اسلامی باید به نقد و تحلیل مبانی مسیحی آن معطوف شود که تبیین تاریخی از تجلی الوهیت است. در چنین منظری به جای نقد مدل‌های الهیاتی مسیحی، مبانی رویکرد مسیحی به دین واکاوی و نقد می‌شود؛ زیرا مدل‌های الهیاتی درصددند نظریه‌ای منسجم از مجموعه باورهای مسیحی ارائه کنند تا با توجه به شرایط فکری جوامع غربی مقبولیت بیشتری یابند و دغدغه‌ای نیز از بابت درستی و نادرستی مدل ارائه شده خود نداشته باشند؛ بنابراین، نقد و تحلیل این نوع رویکرد به جای تحقیق در صحت و درستی، باید جای خود را به تحلیل در مبانی متشکله نگرش الهیاتی بدهد که همان تبیین تاریخی الوهیت است (آیت‌اللهی، ۱۳۸۵: ش ۱، ص ۳۶).

نتیجه‌گیری:

نتایج به دست آمده نشان می‌دهند با وجود آنکه در هر دو الهیات، جنبه‌هایی از وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی وجود دارد، کثرت‌گرایی در الهیات مسیحی و وحدت‌گرایی در الهیات اسلامی غلبه دارد. الهیات مسیحی از دوره رنسانس به این سو دچار کثرت‌گرایی شده و با ایدئولوژیک شدن مسیحیت، کثرت‌گرایی دینی، نقش مشروعیت بخشی در ظهور پست مدرنیسم داشته است. از سوی دیگر، الهیات اسلامی مبتنی بر نگرش توحیدی بوده و با وجود ظهور سنت‌گرایی و جریان‌های روشنفکری جنبه وحدت‌بخش خود را تا به حال حفظ کرده است. بر همین اساس، تعارض و تفاهم، هم نسبی و هم مطلق است؛ به این صورت که تنها در سطح روش‌های علمی و تکنیک‌های کاربردی و تا حدی معرفت‌شناسی تمدن اسلامی با سایر تمدن‌ها به‌طور نسبی قرابت و نزدیکی داشته است و می‌توان در این حوزه‌ها گفتگو کرد؛ زیرا دین مبین اسلام

عقل و تجربه را به رسمیت می‌شناسد و این دو روش‌های معمول تمدن غربی برای تولید علم و فناوری هستند؛ اما بحث اصلی، جهت‌گیری علم و فناوری و مبنای شکل‌گیری علوم و هدف کاربردی آن در جامعه است. حوزه تمدن اسلام و حوزه تمدن مدرن غربی به لحاظ مبانی الهیاتی و هستی‌شناختی با یکدیگر تعامل ندارند؛ زیرا اختلافات، بنیادین و اصولی هستند و فضای کثرت‌گرای پست‌مدرن حاضر، تمدن اسلامی را در عرض و گاهی مقابل^۱ سایر تمدن‌ها قرار داده است. از لحاظ معرفت‌شناسی، وجه تشابه بین آنها در حدود استفاده از رهیافت عقلی و تجربی است و تفاوت آن دو در این است که تمدن غرب با مشی منفعت‌گرایانه، نگرشی تقلیل‌گرا به حوزه شناخت داشته‌اند و این دو رهیافت را محدود و معطوف به حوزه طبیعی و امور محسوس کرده است. همچنین به لحاظ روش شناختی، هر دو دیدگاه تمدنی علاوه بر بهره‌مندی از روش‌های کمی و کیفی جهان‌شمول، در طرح‌های خرد تحقیقاتی دارای مبانی روش‌شناختی منحصر به خود و متفاوت در عرصه تحلیل مسائل علوم انسانی و تمدن‌سازی هستند. بر همین اساس، در ساحت روش‌شناسی با تلفیق هر دو دیدگاه اسلامی و غربی در حوزه تفکر تمدنی، به نحو اعم، نگرش‌های کاربردی به دست می‌آیند.

منابع

- ۱- آیت‌اللهی، حمیدرضا، (۱۳۸۵)، «ارزیابی نگرش‌های الهیاتی پسامدرن از منظری فلسفی بهار»، حکمت و فلسفه، سال دوم، شماره ۱.
- ۲- احمدی، بابک، (۱۳۷۳)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز.
- ۳- اسلامی ندوشن، محمد علی، (۱۳۷۱)، فرهنگ و شبه فرهنگ، تهران، انتشارات یزدان.

^۱ منظور نظریه جنگ تمدن‌های هانتینگتون است.

- ۴- اعوانی، غلامرضا، (۱۳۸۲)، خرد جاویدان، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت گرایان معاصر، تهران: دانشگاه تهران.
- ۵- اعوانی، غلامرضا، (۱۳۸۷)، فیلسوف سنت در میان منازعه، شهروند امروز، تهران.
- ۶- احمدی، بابک، (۱۳۸۰)، معمای مدرنیته، تهران، نشر مرکز.
- ۷- احمدی، بابک، (۱۳۷۳)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
- ۸- بابایی، حبیب‌الله، (۱۳۹۳)، کاوش نظری در الهیات و تمدن، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۹- پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو، چاپ سوم.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، دین شناسی، قم، اسراء، چاپ اول.
- ۱۱- جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۲)، تحقیقی در فلسفه علم، تهران، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف.
- ۱۲- سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۰)، صراط‌های مستقیم، تهران، صراط، چاپ چهارم.
- ۱۳- باومن، زیگموند، (۱۳۷۸)، مدرنیته چیست؟ مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه و تدوین حسینعلی نوروزی، تهران، نقش جهان.
- ۱۴- تیلش، پل، (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.
- ۱۵- پاپکین و دیگران، (۱۳۷۷)، دین، اینجا و اکنون، ترجمه مجید محمدی، تهران، نشر قطره.
- ۱۶- پترسون، مایکل، (۱۳۷۷)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- ۱۷- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۸)، علم جهان، علم جان، تهران، نشر اطلاعات.
- ۱۸- داوری اردکانی (۱۳۸۲). تقابل میان سنت و تجدد چه وجهی دارد، نامه فرهنگ، شماره ۴۹ صص ۲۵-۴
- ۱۹- سزر، ا، (۱۳۵۶)، گفتاری در باب استعمار، ترجمه منوچهر هزارخانی، تهران، انتشارات نگاه.
- ۲۰- عطاس، نقیب، (۱۳۷۴)، اسلام و دنیوی گروی، ترجمه احمد آرام، انتشارات موسسه مطالعات دانشگاه تهران و موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک).
- ۲۱- گریفین، دیوید، (۱۳۸۱)، خداوند و دین در جهان پسامدرن، ترجمه و تحلیل حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، انتشارات آفتاب توسعه.
- ۲۲- قانع غرابادی، احمدعلی، (۱۳۷۱)، علل انحطاط تمدن‌ها از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۲۳- جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۶ش)، جستاری نظری در باب تمدن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۲۴- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۵ش)، کارنامه اسلام، تهران، امیرکبیر.
- ۲۵- ملکم همیلتون، (۱۳۸۷)، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات ثالث.
- ۲۶- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۴)، معارف اسلام در جهان معاصر، تهران، علمی فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۲۷- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۳)، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، سهروردی، چاپ اول.
- ۲۸- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۰)، «معرفت و معنویت»، ماشاءالله رحمتی، سهروردی، اول.
- ۲۹- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). «نیاز به علم مقدس»، حسن میانداری، طه، دوم، بهار.
- ۳۰- نصر، سیدحسین، (۱۳۵۹)، علم و تمدن در اسلام، مترجم آرام احمد، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- ۳۱- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۵)، الف، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، مترجم انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، زمستان.
- ۳۲- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۵)، ب، در جستجوی امر قدسی، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی.

ترجمه طاطهوس میکانلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۴۶- میلنر، اندرو و جف، براویت، (۱۳۸۵)، درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر، جمال محمدی، تهران، ققنوس.

Reference:

- 47- Peter L. Berger (1980). *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*.
- 48- Hick, John (1974). *The Out Come: Dialogue into Truth*, Truth and Dialogue, John Hick (ed.), London.
- 49- Quinn, Philip (1998). *Religious Pluralism*, Rutledge Encyclopedia of Philosophy, London, vol. 8.
- 50- Macquarie, Johan (1981). *Twentieth Century Religious Thought*, New York.
- 51- Ciadis, Mark S. (2006). *Modernity in Religion: A Response to Constantin Fasolt's "History and religion in the Modern age,"* History and Theory, Theme Issue 45.
- 52- Plantinga, Alvin. (1993). "A Defence of Religious Exclusivism", in Louis p. Pojman, *Philosophy of Religion: An Anthology*, Wadsworth Publishing Company.
- 53- Seyyed Hossein Nasr (1988). *Religion and Secularism, Their Meaning and manifestation in Islamic History*.
- 54- Bauer, Walter (1979). William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich, Frederick W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 2nd ed, Chicago and London: University of Chicago Press.
- 55- Rorty, Richard (1998). *Truth and Progress*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.

۳۳- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۴)، الف، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو، چاپ ششم.

۳۴- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۴)، ب، دین و نظام طبیعت، ترجمه محمدحسن غفوری، تهران، حکمت.

۳۵- راسل برتراند، (۱۳۴۰)، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی.

۳۶- گریفین، دیوید، (۱۳۸۱)، خداوند و دین در جهان پسامدرن، ترجمه و تحلیل حمیدرضا آیت الهی، انتشارات آفتاب توسعه، تهران.

۳۸- وبستر، فرانک، (۱۳۸۲)، نظریه های جامعه اطلاعاتی، ترجمه اسماعیل قدیمی، تهران، قصیده سرا.

۳۷- کهون، لارنس، (۱۳۸۴)، متن هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.

۳۸- جی دان، رابرت، (۱۳۸۴)، نقد اجتماعی پست مدرنیته: بحران های هویت، ترجمه صالح نجفی، تهران، نشر پردیس دانش.

۳۹- نوذری، حسینعلی، (۱۳۷۹)، نگاهی به زندگی و آرای فرانسوا لیوتار، مجموعه مقالات، تهران، نقش جهان، چاپ اول.

۴۰- هیک، جان، (۱۳۷۹)، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، الهدی، چاپ اول.

۴۱- هیک، جان، (۱۳۸۶)، مباحث پلورالیسم، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، علم، چاپ اول.

۴۲- نش، کیت، (۱۳۸۸)، محمدتقی دلفروز، جامعه شناسی سیاسی معاصر، تهران، انتشارات کویر.

۴۳- عمید، حسن، (۱۳۷۶)، فرهنگ عمید، ج ۱، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ یازدهم.

۴۴- نجفی، موسی، (۱۳۹۲)، نظریه تمدن جدید اسلامی، اصفهان، نشر آرما.

۴۵- هوردن، ویلیام، (۱۳۶۸)، راهنمای الهیات پروتستان،

Contents

A Biannual Scientific- Research Journal Comparative Theology
Year 8, Spring & Summer 2017, No. 17

The Comparative Study For The Relation Between Innate and The Meaning of Life From Viewpoints of Allame Tabatabaee and Soren Kierkegaard.....	1-4
Muslem Najafi- Sayyed Murtaza Huseini Shahrudi	
A Strategy to Appropriately Encounter the Modern Technological World: a Comparison of Nasr and Feenberg's Perspectives.....	5-8
Sayyed Morteza Tabatabaee- Gholamhossein Tavakkoli	
The Early Stages of Creation of the Universe from the Perspective of the Torah and its Comparative Study in the Quran.....	9-12
Sayyed Mehran Mousavi- Mahmoud Karimi	
Genealogy of the Mu'tazilites's Notions in Zoroastrian texts.....	13-16
Naser Gozashteh- Ali Ramezan Damavandi	
stic religious experience based on Yoga and meditation.....	17-18
Mohammad Hossein Kiani	
A Quranic-Mystical Definition of the Term "Ahadiat"	19-22
Mahdi Motia- Somayeh Naderi	
Proving Sadra's Ontological Configuration of God through the Theological Foundation in Nahj al-Balaghah.....	23-26
Mahdi ImamiiJomeh- Sepideh Razi	
The Semantic – Historical Distinction between Theology and Metaphysics in Avicenna's Philosophy.....	27-28
Seyyed Mohammad Ali Dibaji	
A Comparative Study of Man Creation in the Iranian and Mesopotamian Myths and Religions.....	29-32
Hamid Kavyani Pooya	
A Civilizational Reading of Christian and Islamic Theology with Emphasis on Monism and Pluralism.....	33-36
Masoud Motahari Nasab- Alireza Agha Hosseini- Mojtaba Sepahi	

Comparative Theology
(Scientific–Research Journal - University of Isfahan)

Editor- Chief: Dr. Mohammad Bidhendi

Managing Editor: Dr. Jafar Shanazari

Editorial Board:

Hamid Reza Ayatollahi	Professor, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran
Mohammad Ilkhani	Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
Nasrollah Hekmat	Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
Mohammad Zabihi	Associate Professor, University of Qom, Qom, Iran
Forogh-al-sadat Rahimpour	Associate Professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran
Abbas Zeraat	Associate Professor, University of Kashan, Kashan, Iran
Yoosof Shaghool	Associate Professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran
Jafar Shanazari	Associate Professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran
Rohollah Alami	Professor, University of Tehran, Tehran, Iran
Ghasem Kakaei	Professor, University of Shiraz, Shiraz, Iran

Page Decorator: Zahr Beheshtinezhad

Literary Editor (Persian): ziyaei

Literary Editor (English): Mahdi Habibollahy

Publisher: University of Isfahan

Page Decorator: Azam Toghyani

University of Isfahan
Hezar Jarib Expway, Isfahan, Islamic Republic of Iran
Affairs Scientific & Editorial: Literature & Humanism Studies Faculty
Tel: +983137932680
Fax: +983137932177

Web Site: <http://www.uijs.ui.ac.ir/coth>

Subscription & Distribution: The Office of Magazines University of Isfahan
P.O. Box: 81746-73441
E-mail: coth@res.ui.ac.ir

This Complete Text of the Journal is Available from:

Coth Electronic Database	http://uijs.ui.ac.ir/coth
ISC: Islamic World Science Citation Center	http://www.ISC.gov.ir
SID: Scientific Information Database	http://www.SID.ir
Magiran: Journals Database	http://www.magiran.com
DOAJ: Directory of Open Access Journals	http://www.Doaj.org
Ulrichsweb: global serials directory	http://Ulrichsweb.serialsolutions.com
Index Copernicus (IC Journal Master List)	http://journals.indexcopernicus.com
EBSCOhost databases	http://www.ebscohost.com

IN THE NAME OF GOD

Comparative Theology

A Biannual Scientific- Research Journal

Comparative Theology
University of Isfahan

Years: 8 No: 17
Spring & Summer 2017