

الله

الهیات تطبیقی

(علمی - پژوهشی)



سال سوّم - شماره هفتم - بهار و تابستان ۱۳۹۱

الهیات تطبیقی
(علمی - پژوهشی)

:

:

:

www.sid.ir

www.isc.gov.ir

www.magiran.com

www.uijs.ui.ac.ir/coth

coth@ui.ac.ir :

:

:

()

(Original Research)

) (Email)

()

()

):

(:

() ()

() () ()
()

() ()
()

() ()
()

Lotus word xp

:
:
:

...

همکاران علمی این شماره

دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی امامی جمعه
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر سهیلا جلالی کندری
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد رضا حاج اسماعیلی
دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی	دکتر عین الله خادمی
دانشیار دانشگاه قم	دکتر محمد تقی دیاری
استاد دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی دهباشی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر فروغ السادات رحیم پور
دانشیار دانشگاه شیراز	دکتر سعید رحیمیان
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد علی رستمیان
استادیار دانشگاه الزهرا	دکتر مرضیه شنکایی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر قربان علمی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر امیرعباس علیزمانی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر سید مهدی لطفی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی مطیع

—

.....:

.....:

.....:

.....:

.....:

.....:

.....:(")

.....

.....

.....:

.....:

"

.

:

coth@ui.ac.ir :

:

:

فهرست مطالب

- تفاوت رویکرد ارسطو و ابن سینا در اثبات وجود خدا.....۱-۱۸
محمد صالح طیب نیا- رضا اکبریان- محمد سعیدی مهر
- الهیات فیض کارل راتر، در میانه کلیسای کاتولیک و الهیات نو.....۱۹-۳۶
جعفر فلاحی- قربان علمی
- سنت و سنت گرایی از دیدگاه فریتیوف شوان و دکتر سید حسین نصر.....۳۷-۵۶
سید مهدی امامی جمعه- زهرا طالبی
- یگانه پرستی در اسلام و آیین سیک و نقد و بررسی آن از منظر اسلام.....۵۷-۷۸
محمد مهدی علیمردی
- الگوهای ارتباط و حیانی.....۷۹-۱۰۰
سید مهدی لطفی
- تطبیق انگاره وحی در عهدین و قرآن کریم.....۱۰۱-۱۱۴
دل آرا نعمتی پیرعلی
- تجارب مینوی در نظام فکری سهروردی.....۱۱۵-۱۳۰
رضا حیدری نوری

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۱

ص ۱۸-۱

تفاوت رویکرد ارسطو و ابن سینا در اثبات وجود خدا

محمد صالح طیب نیا* رضا اکبریان** محمد سعیدی مهر***

چکیده

مقایسه رویکرد ارسطو و ابن سینا در مسأله اثبات وجود خدا، تا اندازه زیادی روشنگر تفاوت مبنایی اندیشه مشایی ارسطویی و سینوی و همچنین، راه متفاوتی است که در جهان اسلام نسبت به مغرب زمین، در مسأله اثبات وجود خدا طی شده است. ارسطو در کتاب *پری فیلسوفیاس*، به دو برهان «درجات کمال» و «غایت شناختی» اشاره کرده است، ولی استدلال اصلی او بر اثبات وجود خداوند، برهان حرکت است که در کتاب *لانداى مابعدالطبیعه* و همچنین، کتاب *طبیعیات* به تفصیل به آن پرداخته است. هر سه برهان فوق، رویکرد جهان شناختی داشته، در دسته براهین پسینی قرار می‌گیرند. برای ابن سینا پذیرش این که ارسطو می‌خواسته از امور طبیعی، مانند حرکت عالم، وجود خدا را اثبات کند، بسیار سخت است. بر اساس همین تفکر، همه تلاش ابن سینا در اثبات وجود خدا بر این امر متمرکز شده است که از برهان‌های جهان شناختی در اثبات خدا استفاده ننماید. ابن سینا از برهان وسط و طرف و امکان و وجوب در چندین کتاب خود استفاده کرده، آخرین تقریر خود از برهان امکان و وجوب را «صدیقین» می‌داند. برهان او وجودشناختی و در عین حال پیشینی است.

واژه‌های کلیدی

ارسطو، ابن سینا، پیشینی، پسینی، وجودشناختی، جهان شناختی.

مقدمه

بی تردید، خدانشناسی فلسفی؛ به معنای خردورزی درباره مبدأ هستی، قدمتی به بلندای تاریخ اندیشه بشری دارد. اگرچه در آغاز راه، کسانی همچون تالس آن «نامخلوق» را در میان «مخلوقات» می‌جستند و مثلاً «آب» را منشأ هستی تلقی می‌کردند،^(۱) اما سیر خردورزی آدمی شاهد نضج خدانشناسی فلسفی است. ارسطو که از حرکت‌های مشهود، سراغ محرکی نامشهود و فارغ از حرکت و زوال را می‌گرفت، نمونه خوبی از سیر تکاملی فلسفه است. رویکرد ارسطو در بحث اثبات وجود خدا، تأثیر بسزایی بر فیلسوفان پس از او، به ویژه در مغرب زمین گذاشت.

مسأله استدلال فلسفی و عقلی بر وجود خداوند متعال و اندیشیدن در صفات او، آنگاه که وارد جهان اسلام شد، جان تازه‌ای گرفت و در پرتو تعالیم نورانی قرآن و اهل بیت -علیهم السلام- مسیر روشنتر و حتی متمایزی را پیمود.

فیلسوفان مسلمان- بویژه فارابی و ابن سینا- معرفت دینی و معرفت فلسفی را با وجود اختلاف ظاهری، از لحاظ عینی حقیقت واحدی می‌دانستند و این عقیده زمینه وفاق و هماهنگی میان فلسفه و اصول و مبانی اسلامی را میسر می‌ساخت (اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۵۵).

با آنکه فارابی و ابن سینا نسبت به روش قیاسی و استدلال برهانی ارسطویی وفادار بودند و آن را کلید هرگونه بحث علمی می‌دانستند، اما با اصول فلسفی جدیدی که پایه‌گذاری کردند، در محتوای فلسفه ارسطویی تغییرات مبنایی ایجاد کرده و تلاش نمودند فلسفه نوینی منطبق با اصول اندیشه اسلامی

بنا نهند که این راه توسط فیلسوفان بعدی مسلمان ادامه یافت و منشأ آثار متفاوتی نسبت به آنچه در مغرب زمین اتفاق افتاد، شد.

مقایسه رویکرد ارسطو و ابن سینا در مسأله اثبات وجود خدا-که یکی از مهمترین مسائل فلسفی و کلامی است- تا حد زیادی روشنگر تفاوت مبنایی اندیشه مشایی ارسطویی و سینوی و همچنین راه متفاوتی است که در جهان اسلام نسبت به مغرب زمین، در مسأله اثبات وجود خدا طی شد.

رویکردهای اثبات وجود خدا^(۲)

الف) تقسیم بندی براهین به وجود شناختی و جهان شناختی

به جز دیدگاه کسانی که معتقدند وجود خداوند از استدلال بی نیاز است و گزاره «خدا وجود دارد» یک گزاره بدیهی و یا یک گزاره پایه است، مجموعه براهین اثبات وجود خدا را می‌توان در دو رویکرد کلی طبقه بندی کرد:

۱- **رویکرد وجود شناختی:** براهینی که در آنها وجود خداوند را با تکیه بر حقیقت وجود و یا مفهوم خدا اثبات می‌کنند، رویکرد وجود شناختی دارند؛ زیرا که اثبات وجود خدا در این براهین مستلزم پذیرش قبلی واقعیتی غیر از خدا و یا حقیقت عینی وجود نیست مانند برهان وجودی آنسلم که بنا دارد از صرف تحلیل مفهوم خدا، وجود او را ثابت کند و برهان صدیقین که تنها با پذیرش اصل واقعیت و با تکیه بر حقیقت وجود، وجود خدا را اثبات می‌کند.

۲- **رویکرد جهان شناختی:** براهینی که در آنها وجود خداوند را با تکیه بر وجود شیء غیر از خداوند؛ یعنی مخلوقات اثبات می‌کنند، رویکرد جهان

از مقدمات آنها مبتنی بر حس و تجربه باشد، براهین پسینی نامیده می‌شوند.^(۳)

برخی از اندیشمندان تعریف دیگری از براهین پیشینی و پسینی ارائه نموده‌اند که هرچند تا حدی مشابه تعریف فوق است، ولی تفاوت‌هایی نیز دارد. به نظر ایشان براهین پسینی مبتنی بر مفاهیم طبیعیات و یا ریاضیات هستند، در حالی که براهین پیشینی مبتنی بر مقدمات و مفاهیم محض فلسفی بوده و هیچ گونه نیازی به طبیعیات و یا ریاضیات ندارند (اکبریان، ۱۳۸۷: ۳۸).

براهین ارسطو بر اثبات وجود باری تعالی

ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه، پس از بحث درباره علل اربعه و بحث درباره موجود بما هو موجود و جوهر و ماده و صورت و قوه و فعل و حرکت و مسائلی فلسفی از این دست، در کتاب لاندیا به خداشناسی می‌پردازد و در این کتاب است که محرک اول را می‌شناساند و آن را با خدا یکی می‌داند.

به نظر ژیلسون، آنچه مابعدالطبیعه ارسطو را حادثه‌ای دوران ساز در تاریخ الهیات طبیعی کرده است، همین اتحاد بین خدا و اصل اول فلسفی عالم است؛ اتحادی که خیلی دیر صورت گرفت (Gilson, 1969, 32).

ارسطو در بعضی دیگر از آثار خود نیز درباره الهیات بحث نموده است. اما تنها اثر منظم او، در این موضوع، همین کتاب لاندیا از مجموعه چهارده کتاب مابعدالطبیعه است و برهان‌هایی که در این کتاب آمده، مغایر با برهان‌هایی است که در دیگر آثارش اقامه کرده است. مثلاً در کتاب پری فیلوسوفیاس (درباره فلسفه)، برهانی اقامه کرده که آن را می‌توان،

شناختی دارند؛ چرا که اثبات وجود خدا در این براهین مستلزم پذیرش قبلی واقعیتی در جهان ممکنات است؛ به طوری که اگر وجود آن شیء انکار شود، این براهین قادر به اثبات خداوند نیستند؛ شامل: برهان جهان شناختی، برهان غایت شناختی، برهان درجات کمال، برهان اخلاقی، برهان اجماع عام، برهان از راه تجارب خاص، برهان از راه گرایش‌های انسان و استدلال عرف پسند.

ب) تقسیم بندی براهین به پیشینی و پسینی

اصطلاح پیشینی (a priori) معانی متعددی دارد. یک از این معانی عبارت است از استدلال از علت به نتیجه. سابقه این معنا به ارسطو برمی‌گردد، و پس از وی فیلسوفان مسلمان آن را پذیرفته‌اند. در اصطلاح فیلسوفان مسلمان، استدلال‌هایی که حرکت ما از معلول به سوی علت است، «آنی» یا پسینی و استدلال‌هایی که حرکت از علت به سمت معلول صورت می‌گیرد، استدلال‌های «لمی» یا پیشینی نامیده می‌شوند.

ایمانوئل کانت نیز در کتاب نقد عقل محض دو تقسیم‌بندی برای احکام و قضایا ارائه نمود، در یک تقسیم حکم را به تحلیلی و ترکیبی و در تقسیمی دیگر آن را به پسینی و پیشینی تقسیم نمود. او معرفت پیشینی، را معرفتی می‌داند که مطلقاً مستقل از تجربه و حتی تمامی ارتسامات حسی باشد، در مقابل، معرفت پسین یا تجربی، معرفتی است که مبتنی بر منابع تجربی است و تنها از طریق تجربه قابل الحصول است (Kant, 1965, 42-43). بر این اساس براهینی که اثبات مقدمات آنها فقط مبتنی بر عقل است، براهین پیشینی و براهینی که اثبات حداقل یکی

بلکه باید محرکی اول وجود داشته باشد» (ارسطو، ۱۳۸۵: 242a). «بنابراین سلسله محرک‌ها و متحرک‌ها باید به انتهای برسد و باید محرکی اول و متحرکی اول وجود داشته باشد» (همان: 242b).

استدلالی که ارسطو برای اثبات محرک نخستین اقامه نموده، مشتمل بر چهار مقدمه است:

مقدمه اول: حرکت وجود دارد.

ارسطو از این مقدمه بحث نمی‌کند و آن را مسلم انگاشته، بحث از حرکت را از تعریف آن آغاز می‌کند (همان: 201a) و این بدان معنی است که در اصل وجود حرکت بحثی نیست، و آنچه شایسته بحث و گفتگو است، تعریف، انواع و نامتناهی بودن حرکت است. البته در جایی خود وی تصریح می‌کند که وجود حرکت مورد نزاع نیست. عبارت او این است: «همه متفکرانی که درباره طبیعت سخن گفته‌اند به وجود حرکت معتقد بوده‌اند، زیرا همه درباره پیدایش جهان و مسأله کون و فساد بحث کرده‌اند و اینها ممکن نبود بدون وجود حرکت روی دهند» (همان: 250b).

مقدمه دوم: حرکت نیازمند محرکی بیرون از متحرک است.

در حقیقت، این مقدمه خود شامل دو بخش است: بخش نخست اینکه هر حرکتی محتاج محرکی است. بخش دوم اینکه محرک بیرون از متحرک خواهد بود. بخش اول بر مبنای ارسطو که نیازمندی هر پدیده‌ای به علت را مسلم دانسته و از انواع علل بحث کرده است، روشن و پذیرفتنی است، زیرا هر حرکتی یک پدیده محسوب شده و محتاج علتی است. اما بخش دوم بصراحت از سوی ارسطو مورد بحث واقع شده است. وی در این خصوص می‌گوید: «هر شیء

سابقه‌ای برای «برهان درجات کمال» به حساب آورد که بعدها توسط توماس آکوئینی پرورده شد. ارسطو می‌گوید: «هر جا یک بهتر هست، یک بهترین هم هست. حال، در میان اشیاء موجود یکی بهتر از دیگری است. پس یک بهترین وجود دارد که باید الهی باشد»^(۴) (Aristotle, 1971, 993b).

کاپلستون معتقد است ارسطو در همان کتاب از برهان غایت شناختی هم به صورت تلویحی استفاده نموده است و آدمیانی را تصویر می‌کند که برای نخستین بار متوجه زیبایی زمین و دریا و عظمت آسمانها شدند و نتیجه گرفتند که اینها کار خدایان است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۳).

در هر حال ارسطو در لاندنا گفتار اصلی و منظم خودش را در باب اثبات وجود خدا با ارائه نوعی برهان جهان شناختی؛ یعنی برهان حرکت ارائه می‌کند. لاندنا را می‌توان رساله مستقلی به حساب آورد که موضوع اصلی آن همه انواع جواهر نیست، بلکه کاملترین و خیرترین جوهر یعنی خداست (قوام صفری، ۱۳۸۲: ۳۸۴).

روشن است که در برهان حرکت، خداوند به عنوان محرک نخستین که خود نامتحرک است، مطرح می‌شود. ارسطو هم در کتاب طبیعیات و هم در مابعدالطبیعه در این خصوص سخن گفته است.^(۵) او معتقد است: «چون هرچه حرکت می‌کند، باید چیزی محرک آن باشد، پس آنجا که شیء در حال حرکت مکانی است و شیء دیگر که خود نیز متحرک است، آن را حرکت می‌دهد و این شیء دیگر را نیز شیء دیگر که خود نیز متحرک است، حرکت می‌دهد و این شیء اخیر را نیز شیء دیگر و همچنین الی آخر، این سلسله ممکن نیست به طور نامتناهی ادامه یابد،

بالفعل باشد، هم بالقوه؛ یعنی همان فعلیتی را که به عنوان یک امر بالقوه فاقد آن است و حرکت می‌کند تا آن را بدست آورد، در خود داشته باشد و این تناقضی آشکار است و محال. بنابراین حرکت محتاج محرکی بیرون از خود متحرک است.

مقدمه سوم: محرک و متحرک با هم‌اند.

ارسطو فصل دیگری تحت این عنوان گشوده است که محرک و متحرک همراه همند (همان: 243a) و ذیل این عنوان بحث مفصلی در این خصوص ارائه کرده و انواع سه گانه حرکت را (حرکات کمی، کیفی، اینی) که مقبول وی بوده است بیان نموده و همراه هم بودن محرک و متحرک را در هر سه نوع حرکت نشان داده است.

برای توضیح بیشتر مقصود او از، «همراه هم بودن»، توجه به این نکته سودمند است که از نظر او محرک، غایت است نه فاعل؛ یعنی محرک همان فعلیتی است که مقصد حرکت است، بنابراین، محرک همان فعلیتی است که متحرک به سوی آن در حرکت است. و در این صورت، فاصله شدن چیزی میان متحرک و محرک معنی ندارد، زیرا اگر چیزی میان آن دو فاصله شود، خود، فعلیتی دیگر خواهد بود. و مقصود و غایت قریب متحرک خواهد شد و همان فعلیتی که فاصله شده، محرک قریب متحرک محسوب می‌شود (همان: 243b-245b).

مقدمه چهارم: سلسله محرک‌ها نمی‌تواند نامتناهی بوده و به یک محرک نخستین منتهی می‌شود. ارسطو بیان‌های گوناگونی از نامتناهی بودن سلسله محرک‌ها ارائه کرده است که یکی از آنها از این قرار است:

که حرکت می‌کند، چیزی آن را حرکت می‌دهد چه شیء که مبدأ حرکت خود را در خود ندارد بدیهی است که مبدأ حرکتش باید چیزی غیر خودش باشد، زیرا باید چیزی موجود باشد که آن را حرکت دهد. ولی، اگر مبدأ حرکت در خودش باشد، کل آن باید ساکن باشد» (همان: 241b-242a).

ارسطو در این عبارت می‌خواهد بگوید منشأ حرکت یک متحرک یا باید در خودش باشد یا بیرون از خودش. در خودش نمی‌تواند باشد، زیرا (در فرایندی طولانی که توضیح می‌دهد) مستلزم سکون آن شیء متحرک است و این تناقض و یا خلاف فرض خواهد بود بنابراین محرک بیرون از متحرک است. لکن علاوه بر این، بر مبنای آراء خود وی می‌توان استدلال دیگری نیز برای مقدمه دوم سامان داد به این صورت که:

از یک سو از دیدگاه ارسطو حرکت -چنانکه گذشت- عبارت است از: به فعلیت رسیدن امر بالقوه از آن جهت که بالقوه است. از سوی دیگر، برای اینکه یک امر بالقوه به فعلیت برسد، باید یک امر بالفعلی وجود داشته باشد تا به آن امر بالقوه فعلیت ببخشد. بنابراین همواره در به فعلیت رسیدن یک امر بالقوه، وجود یک امر بالفعل تأثیرگذار است و تا امر بالفعلی وجود نداشته باشد، امر بالقوه‌ای به فعلیت نمی‌رسد. پس همواره باید محرکی وجود داشته باشد تا حرکت را ایجاد کند. زیرا حرکت عبارت است از همان به فعلیت رسیدن امر بالقوه و محرک همان امر بالفعل است که مبدأ فعلیت یافتن امر بالقوه است.

برای اثبات بخش دوم مقدمه باید گفت: لکن این امر بالفعل نمی‌تواند درون متحرک باشد، زیرا لازم می‌آید که آن امر متحرک از یک حیث و جهت هم

(کاپلستون، ۱۳۸۰، ۳۶۰) همین طور عباراتی که در کتاب فیزیک حاکی از این کثرت است، پس از تکمیل کتاب لاندا افزوده شده است. در فصول هفتم و نهم محرک نامتحرک را یکی می‌داند. کاپلستون در خصوص این مسأله رأی قاطعی اظهار نمی‌کند و به نقل اقوال می‌پردازد و در پایان می‌گوید:

«نهایتاً به واسطه این مفهوم کثرت محرک‌ها بود که فلاسفه قرون وسطی فرض کردند که عقول یا ملائکه، افلاک را به حرکت درمی‌آورند. این فلاسفه آنها را تابع محرک اول یا خدا می‌شمردند و به این ترتیب، تنها موضع ممکن را اختیار می‌کردند، زیرا برای این که هماهنگی‌ای در کار باشد، پس محرک‌های دیگر باید به تبعیت محرک اول حرکت دهند و باید به واسطه عقل و شوق به او مربوط شوند، خواه مستقیم یا غیر مستقیم، یعنی بطور سلسله مراتب. این را نو افلاطونیان دریافتند» (همان: ۳۶۱).

برتراند راسل می‌گوید: در واقع، تفسیر طبیعی نظر ارسطو این است که پنجاه و پنج یا چهل و هفت خدا وجود دارد (Russell, 1993, 181).

دیوید راس با توجه به آنچه در مابعد الطبیعه آمده که محرک اول تنها حاکم و نظم دهنده جهان است، می‌گوید: محرک اول، ضمناً حرکت دهنده عقول است، از طریق معشوق واقع شدن برای آنها. (Ross, 1930, 181) به این ترتیب، عقول، دیگر محرک نامتحرک نخواهند بود.

دوم: تلقی ارسطو از محرک نامتحرک نخستین و نحوه به حرکت در آوردن متحرک‌ها، با تلقی سایر حکما که از برهان حرکت برای اثبات وجود خداوند بهره برده‌اند، متفاوت است، زیرا تلقی حکیمان متأله از محرک نخستین، علت فاعلی هستی بخش و

آنچه مسلم به نظر می‌رسد، این است که هر حرکتی در زمان محدودی رخ می‌دهد. اکنون اگر بنا شود سلسله محرک‌ها نامتناهی باشد، با توجه به اینکه محرک و متحرک با هم و همراه همند از اینرو در زمان محدودی که حرکت الف رخ می‌دهد، باید حرکات نامتناهی رخ دهد و حرکات نامتناهی زمان نامتناهی می‌خواهد. در نتیجه لازم می‌آید که در زمانی محدود و متناهی حرکتی نامحدود و نامتناهی رخ دهد و این تناقضی آشکار است.

خود او چنین نتیجه گیری می‌کند: «بنابراین لازم می‌آید که در زمانی متناهی حرکتی نامتناهی روی دهد و این ممتنع است» (همان: 242b).

نتیجه: محرک نخستینی که نامتحرک است، وجود دارد.

اگر مقدمات بالا را کنار هم بگذاریم به طور طبیعی این نتیجه به دست می‌آید، زیرا حرکت که به بداهت حسی وجود دارد و چون حرکت وجود دارد محرک آن نیز باید وجود داشته باشد و از آنجا که محرک و متحرک باهم‌اند از اینرو محال است محرک‌های بی‌شماری با هم وجود داشته باشند. بنابراین سلسله محرک‌های متحرک باید به حرکتی منتهی شوند که خودش محتاج محرک نباشد و همه محرک‌ها به آن محرک نامتحرک وابسته باشند.

اینک در پایان توضیح دیدگاه ارسطو، بیان چند نکته ضروری می‌نماید:

تلقی ارسطو از محرک نخستین

اول: ارسطو از کثرت محرک‌های نامتحرک در فصل هشتم کتاب لاندا، سخن گفته و برخی معتقدند که این فصل را او بعداً به کتاب افزوده است.

محرک اول، علاوه بر آن که فعل و صورت است، حیات و علم است. واژه خدا در اینجا است که ظاهر و به محرک اول اطلاق می‌شود. قبل از این، فقط سخن از محرک اول است.

خدای ارسطو، تنها به خود می‌اندیشد و به جهان، عالم نیست. از آن جا که این نظر صریحا با عقاید دینی ناسازگار و نقصی است در رأی ارسطو در باب خدا، برخی از فلاسفه مدرسی، مانند توماس قدیس و برنتانو سعی کرده‌اند، با توجیه بعضی دیگر از کلمات ارسطو، خدای او را عالم به عالم بدانند. ولی این توجیهات پذیرفته نشده است. کاپلستون می‌گوید: هرچند نظر توماس در واقع حق است، ولی نظر اوست نه رأی ارسطو (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۲).

راس نیز می‌گوید: در نظر ارسطو این که خدا عالم به خود و عالم به ماسوای خود باشد، دوشق است که یکی را باید پذیرفت. و ارسطو خود با قبول اولی دومی را صریحا انکار می‌کند (Ross, 1930, 179).

ژیلسون و راسل نیز همین رأی را دارند (Gilson, 1969, 34) و (Russell, 1993, 181).

خدای ارسطو علم و عنایتی به جهان ندارد و در آن فعال نیست. نفوذ و تأثیری که در جهان دارد، ناشی از علم و قصد او نیست، بلکه مانند نفوذ و تأثیری است که شخصی ناآگاهانه در شخصی دیگر دارد، یا حتی مانند تأثیری است که تصویر یا مجسمه‌ای در طالب خود دارد. باین ترتیب، خدای ارسطو معبود هم نیست. او به تعبیر کاپلستون، خدایی است کاملاً خودگرای (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۲).

ژیلسون می‌گوید: «شاید لازم باشد ما خدا را دوست داشته باشیم، اما این دوستی را چه حاصل وقتی او ما را دوست ندارد؟» (Gilson, 1969, 34).

حرکت آفرین است که اشیای متحرک را به جلو می‌راند. اما ارسطو خداوند را علت غایی می‌داند که همچون یک تابلو زیبا موجودات را بسوی خودش جذب کرده و به حرکت وا می‌دارد.

کاپلستون در این باره چنین می‌گوید: «محرک اول به نظر ارسطو یک خدای خالق نیست. عالم از ازل موجود بوده، بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد... خدا عالم را صورت می‌بخشد با کشاندن آن؛ یعنی با عمل کردن بعنوان علت غایی» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۵۹) و «چنانکه دیدیم، خدا جهان را بعنوان علت غایی، یعنی باین عنوان که متعلق میل و شوق است حرکت می‌دهد» (همان: ۳۶۰).

بنابراین خدای ارسطو فقط محرک نامتحرک جاویدان است، فعلیت محض است، هیچ جنبه بالقوه‌ای ندارد و غیرمادی است و همچون منظره‌ای زیبا موجودات را به سوی خود می‌کشاند. اما خدای معبود و خالق محبوب انسانها نیست.

سوم: فعل محرک اول فیزیکی و مادی نیست، چون خودش غیر مادی است. فعل او معرفت و فکر است؛ آن هم فکری که هیچ نیازی به جسم و بدن ندارد؛ یعنی در واقع مسبوق به احساس و تخیل نیست. به علاوه، فکر در او به معنای عبور از مقدمات به نتایج نیست. معرفت او مستقیم و شهودی است. متعلق این فکر، از آنجا که فکری است غیر مسبوق به حس و خیال، بهترین موجود است و بهترین موجود هم خود اوست. به علاوه، اگر متعلق فکر او غیر او باشد، لازم می‌آید که او غایتی خارج از خود داشته باشد. بنابراین، او تنها به خود می‌اندیشد. او «فکر فکر» است (Aristotle, 1971, 1074b).

نظر ابن سینا درباره برهان حرکت ارسطو

ابن سینا براهین متعددی بر اثبات وجود خداوند ارائه نموده که در برخی از آنها، از فیلسوفان قبلی از جمله ارسطو تا حدودی پیروی نموده و در برخی راه خود را از گذشتگان جدا نموده و به ارائه برهانی نو پرداخته است. ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد بعد از اثبات خدا با برهان‌های مورد قبول خود، به پیروی از ارسطو و با تمسک به حرکت دوری ازلی، وجود خدا را به عنوان محرک نخستین نیز اثبات می‌کند. او در فرآیند این استدلال ضمن ارائه تفصیلی مقدمات، دستاوردهای جدیدی نیز دارد که در جای خود حائز اهمیت است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۳-۷۴). اما ظاهراً این نظر قطعی او نیست و لذا در تفسیرش بر کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه ارسطو، بر این نحو استدلال اعتراض می‌کند. در نظر ابن سینا، استدلال بر وجود خدا از طریق حرکت، خدا را صرفاً به منزله محرک اثبات می‌کند نه هستی بخش؛ حال آن که خدا مبدأ وجود همه ممکنات است نه این که فقط مبدأ حرکت عالم باشد و با اثبات خدا به عنوان محرک نخستین، ثابت نمی‌شود که او مبدأ وجود آنها نیز هست. افزون بر این، او بر ارسطو اشکال می‌کند که او چگونگی صدور موجودات از خدا را توضیح نداده است و در نهایت ارسطو را اینگونه نقد می‌کند که چگونه خدا را فقط علت غایی حرکت فلک دانسته است و بی آنکه خدا فعالیت داشته باشد و در فلک متحرک تأثیری بنهد، باعث حرکت دائمی و توقف ناپذیر فلکی شده که قوه و توانش متناهی و محدود است^(۱) (بدوی، ۱۹۷۸م: ۲۳ و ۲۴).

برای ابن سینا پذیرش این که ارسطو می‌خواسته از امور طبیعی مانند حرکت عالم، وجود خدا را اثبات

چهارم: غایتمند بودن جهان نیز که یکی دیگر از وجوه بارز نظریه ارسطو در باب عالم است، یک غایتمندی آگاهانه نیست. یعنی بدان معنا نیست که جهان براساس یک نقشه الهی اداره می‌شود چرا که از نظر ارسطو خدا علم و عنایتی به جهان ندارد. ضمناً به این معنا هم نیست که موجودات آگاهانه به جانب غایات خود در حرکتند، بلکه به این معنا است که آنها ناآگاهانه به سوی فعلیت و کمال می‌روند.

قطعاً این نظر ارسطو نمی‌تواند درست باشد، زیرا لازمه غایتمند بودن یک پدیده، این است که یا خود، از روی علم و قصد به سوی هدف در حرکت باشد، یا اگر چنین نیست، باید فاعل شاعری، در این امر دخیل باشد و او آن پدیده را طوری قرار داده باشد که به جانب کمال خویش بگراید. هر چند ضرورتی ندارد که آن فاعل شاعر، از این کار هدفی برای خود منظور کرده باشد، البته این در صورتی است که او کمال محض باشد. لذا این نظریه هیچگاه از جانب فیلسوفان مسلمان پذیرفته نشد.

در انتها باید گفت: اگرچه در آثار ارسطو در باب خدا، مطالبی وجود دارد که تاحدی به آراء پیروان ادیان الهی نزدیک است و حتی متکلمین از آن بهره برده اند، ولی حقیقت آن است که اندیشه او در این موضوع اساساً فلسفی است، بدین معنا که حاصل تفکر و تعقل خود اوست. همچنین نظر او در این باب نظری تمام و خرسند کننده نیست و ناسازگاری در آن یافت می‌شود. هرچند به گفته کاپلستون بسیار محتمل است که او واقعاً سعی در تنظیم و تبویب آراء خویش در این خصوص نکرده باشد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۳).

و بیش از همه در آثار ابن سینا جایگاه ویژه ای داشته و بخش عمده ای از آن‌ها را به خود اختصاص داده است. مباحث خداشناسی در الاهیات نجات بیش از سه چهارم آن را تشکیل داده و در آثار ابن سینا هم بخش چشمگیری را در بر گرفته است» (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۷: ۴۳۰).

دستاوردهای ارسطو در خداشناسی به هیچ وجه با ابن سینا قابل مقایسه نیست، زیرا که ابن سینا افزون بر ارسطو از دستاوردهای اسکندر افرویدیسی، افلوپین و شارحان افلوپینی ارسطو، مانند تامسطیوس و ابرقلس (پروکلوس) استفاده نموده (همان: ۴۲۹) و از همه مهمتر، آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت - علیهم السلام- نیز منبع الهام بخشی برای وی بوده است.

در این جا به اختصار به بررسی اهم براهین ابن سینا در اثبات وجود خدا می‌پردازیم:

الف - در شفا: با توجه به این که مقاله هشتم الاهیات شفا به الاهیات بالمعنی الاخص اختصاص دارد، تنها براهانی که شیخ در اینجا برای اثبات وجود خداوند مطرح می‌کند، برهان وسط و طرف است.

«برهان ابن سینا در الاهیات شفا تبیین جدید برهان ارسطو در کتاب دوم وی در مابعدالطبیعه است. تقریر ابن سینا مفصل تر و گویاتر از بیان ارسطو است» (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۷: ۴۳۰) ارسطو اثبات می‌کند که سلسله علت‌ها ممکن نیست نامتناهی باشد، بلکه مبدئی نخستین وجود دارد. از نظر ارسطو، این برهان عامی است که تناهی همه اقسام علل اربعه را اثبات می‌کند، به این معنا که هر یک از علل فاعلی، غایی، مادی و صوری، باید مبدئی مباین با همه موجودات داشته باشند (ارسطو، ۱۳۸۵: a 994). ابن

کند، بسیار سخت است، زیرا شأن و منزلت علمی معلم اول را بالاتر از این می‌دانسته که بخواهد از مجرای امور طبیعی به اثبات وجود خداوند متعال پردازد و لذا می‌گوید: «برایم بسیار سخت است که بپذیرم اعتقاد به مبدأ و وحدت بر اساس حرکت و وحدت عالم متحرک باشد. چنین گمان شده که در کتاب مابعدالطبیعه چنین مشی شده است. این گمان البته از نوآموزان شگفت نیست، اما از بزرگان فن جای بسی شگفتی است. اگر اینان اسرار کتاب مابعدالطبیعه را می‌دانستند، هرگز نمی‌گفتند ارسطو از راه طبیعی رفته است، چراکه این کتاب، ویژه راه روحانی و الهی است» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۴).

اگر از این حسن ظن ابن سینا و دیگر حکمای مسلمان به ارسطو بگذریم، همان طور که اشاره شد روش ارسطو برای اثبات خداوند، استناد به حرکت و بهره گیری از مفاهیم طبیعیات است.

بر اساس همین تفکر، همه تلاش ابن سینا در اثبات وجود خدا بر این امر متمرکز شده است که از براهین جهان شناختی در اثبات خدا استفاده ننماید و بلکه راه جدیدی را در این بحث بگشاید.

براهین ابن سینا بر اثبات وجود باری تعالی

برخلاف ارسطو که به اختصار درباب خداشناسی سخن گفته است، ابن سینا در آثار گوناگونش اهتمام ویژه ای به خداشناسی داشته است. او هم در قسمت امور عامه درباره خدا - به صورت پراکنده - سخن گفته و هم در الاهیات بالمعنی الاخص مطالبی را به تفصیل در مورد خدا، صفات و افعال او آورده است. «خداشناسی به سبب جایگاه محوری و بنیادی ایمان به خدا در دین اسلام، در آثار فیلسوفان مسلمان

است و در طرف دیگر سلسله علت اولی را داریم که فقط علت است.

۳- همه واسطه‌ها در حکم یک واسطه اند. واسطه‌ها دو حیثیت دارند:

الف) علت برای معلول بعد از خود هستند.

ب) معلول برای علت ما قبل خود هستند.

لذا از آنجا که مناط واسطه بودن، داشتن دو حیثیت علی و معلولی در قیاس با ما قبل و ما بعد است، بنا براین واسطه‌ها هر قدر هم که زیاد باشند، حکم یک واسطه را دارند.

برهان وسط و طرف نتیجه منطقی سه اصل مذکور است، به این شرح که وقتی بپذیریم علت اولی مطلقه است و معلول اخیر هم مطلقه است و از طرفی، همه وسائط در حکم یک واسطه اند، پس ناگزیر سلسله معلول‌ها منتهی به طرف است و فرض سلسله نامتناهی بدون طرف، با اصل فرض تناقض دارد؛ یعنی به طور بدیهی تصور وسط بدون طرف محال است (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۴۱-۳۴۶).

از نظر برخی اساتید معاصر از امتیازات برهان وسط و طرف این است که ضمن ابطال تسلسل، واجب الوجود را هم اثبات می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۱۹-۱۲۰).

ب - در اشارات: شیخ ابتدا شمای کلی برهان وجوب و امکان را به نحو اجمالی بیان می‌دارد: «چیزی که به خودی خود، ممکن الوجود است، نمی‌تواند از ناحیه ذات خود موجود گردد، چون از آن نظر که ممکن است، وجودش هیچ گونه اولویتی نسبت به عدمش از ناحیه ذاتش ندارد. پس اگر یکی از دو جانب وجود یا عدم، اولویت یافته، به دلیل حضور چیزی (علت) یا عدم آن است. پس وجود هر

سینا نیز این نظر را در الهیات شفا با عبارت «و هذا البیان یصلح أن یجعل بیاناً لتناهی جمیع طبقات اصناف العلل» (ابن سینا، ۱۳۸۷، ۳۲۹) تأیید می‌کند، ضمن آنکه در ادامه دلایل جداگانه‌ای برای تناهی علت صوری و علت غایی اقامه می‌کند (همان، ۳۴۰-۳۴۱).

نوع تقریر ارسطو از برهان، مثال‌هایی که می‌زند مؤید این است که او علیت را ایجاد می‌داند، ضمن آن که در این جا دغدغه اثبات وجود خدا ندارد و به دنبال فراهم کردن مقدمات برهان حرکت است. لذا شیخ به نحوی این برهان را تقریر می‌کند تا ثابت کند که اگر بنا باشد، علت اولایی داشته باشیم، تنها چیزی که شایستگی آن را دارد، علت فاعلی است: «ان کانت علّة اولی فهی علّة لکلّ وجود و لعلّه حقیقه کل وجود فی الوجود» (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۱۷). لازم به ذکر است که مراد حکما در این جا تناهی علل ایجاد می‌کنند، معنای معطی الوجود است یعنی آنچه محال است، عدم تناهی علل فاعلی به این معناست، و گرنه نامتناهی بودن علل و فاعل‌های طبیعی که از نظر حکما علل معده و معینه هستند، محال نیست و حکما خود تصریح به محال نبودن آن دارند (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۹).

مبانی این برهان به شرح ذیل است:

۱- علت ایجاد می‌کند با معلولش معیت دارد، چراکه مناط نیاز ممکن و معلول به علت ایجاد می‌کند، امکان آن است که همواره با معلول است، لذا وجود معلول بدون علت ایجاد می‌کند محال است.

۲- در سلسله‌های متناهی علل و معلول در یک طرف سلسله، معلول اخیر را داریم که فقط معلول

می‌پردازد. در فصل سیزدهم مطرح می‌کند که چیزی که علت کل است، باید نخست علت آحاد کل و سپس علت کل باشد. در فصل چهاردهم مطرح می‌کند که کل مترتبه از علل و معلولات متوالی، نیازمند به علتی است که معلول نباشد به عبارت دیگر، فقط طرف باشد و بالاخره در آخرین فصل از فصول مربوط به اثبات واجب الوجود، با تألیف مقدمات به نتیجه‌گیری می‌پردازد (همان: ۱۸-۲۸).

ج - «نجات» و «مبدأ و معاد»: شیخ مفصل‌ترین و بلکه دقیق‌ترین تقریر برهان وجوب و امکان را در دو کتاب «نجات» و «مبدأ و معاد» با بیانی واحد و یکسان عرضه می‌دارد: «لا شك ان هناك وجودا و كل وجود فاما واجب و اما ممكن فان كان واجبا فقد صح وجود الواجب و هو المطلوب و ان كان ممكنا فانا نبيّن ان الممكن ينتهي و جوده الى واجب الوجود» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۶۶ و ۵۶۷)؛ (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۲).

مبانی این برهان عبارتند از:

۱- ابتدا با پذیرش اصل واقعیت و این که جهان هستی سراسر خواب و خیال نیست و برخی از امور از واقعیت برخوردارند، شروع می‌کند. در این جا شیخ با عبور از مرز سفسطه، قبول واقعیت را سنگ بنای استدلال خود قرار می‌دهد.

۲- این واقعیت قابل شناخت است. این مقدمه از

نظر شیخ بدیهی است و لذا آن را مطرح نمی‌کند.

۳- از آنجا که ابن سینا به تمایز میان وجود و ماهیت قائل است، با یک تحلیل فلسفی یک تقسیم عقلی انجام می‌دهد. بدین ترتیب که این موجود به حکم عقل یا قائم به ذات خود و مستغنی از دیگری است (وجود او عین ماهیتش است) و یا این که

ممکن الوجودی از ناحیه غیر است. یا اینکه این نیاز به غیر تا بی نهایت به صورت زنجیروار ادامه می‌یابد که در این صورت، هر کدام از آحاد این سلسله، ذاتا ممکنند و کل سلسله هم که وابسته به همین آحاد است، پس آن نیز ممکن الوجود است و از ناحیه غیر وجوب می‌یابد» (ابن سینا، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۹ و ۲۰).

در ادامه، شیخ برهان را بطور تفصیلی مطرح می‌کند که: «هر جمله‌ای که هر یک از آحاد آن معلول باشد، مقتضی علتی خارج از آحاد خود است. چون یا این که اصلاً مقتضی علتی نیست که در این صورت دیگر ممکن نیست و واجب است و چگونه چنین چیزی ممکن است در حالی که وجوبش به آحادش است و یا این که جمله، مقتضی علتی است که همان مجموع آحاد است که در این صورت معلول ذات خودش است، چون مجموع آحاد، جمله و کل، همه یک چیزند. اما اگر کل را به معنای هر کدام از آحاد بگیریم، نمی‌شود که وجوب جمله از ناحیه آن باشد و یا این که مقتضی علتی است که همان بعض آحاد است که این هم صحیح نیست، زیرا در جایی که همه آحاد معلولند، بعضی از آنها هیچ اولویتی نسبت به بعض دیگر ندارد. چون علت آن بعض، اولویت دارد و یا این که مقتضی علتی خارج از همه آحاد است که این تنها فرضی است که صحیح می‌ماند» (همان: ۲۲-۲۵).

شیخ مقدمات بحث از اثبات واجب الوجود را در نمط چهارم اشارات طی فصول هفت گانه‌ای مطرح می‌کند. در فصل نهم موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. در فصل دهم ترجیح بلا مرجح را برای ممکن، محال می‌شمارد. در فصل یازدهم و دوازدهم به بیان اجمالی و تفصیلی اثبات واجب الوجود

هستی خود را از غیر گرفته و به غیر خود قائم است (وجود او غیر از ماهیتش است). یعنی این موجود مفروض ناگزیر یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود.

۴- ملاک نیاز ممکن به علت ایجاد، امکان ذاتی ماهوی آن است که همواره با ممکن الوجود هست. لذا وجود ممکن الوجود بدون علت ایجاد آن محال است. اگر موجود مورد بحث واجب الوجود باشد، مطلوب حاصل است و به ادامه استدلال نیازی نیست، زیرا که غرض از استدلال، اذعان به وجود واجب است که این در همان آغاز حاصل شده است، اما اگر ممکن الوجود باشد در آن صورت، نیازمند علت ایجاد است.

در ادامه استدلال، شیخ به ابطال تسلسل و دور در عللی که همه ممکن الوجود بالذات باشند، می‌پردازد: «و قبل ذلك فانا نقدّم مقدّمات، فمن ذلك أنه لا يمكن ان يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلانهاية و ذلك لأن جميعا اما ان يكون موجودا معا و اما ان لا يكون موجودا معا. فان لم يكن موجودا معا غير المتناهي في زمان واحد و لكن واحد قبل الآخر...» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۶۷ و ۵۶۸)؛ (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۲).

ابن سینا توجه دارد که اندیشمندان در اثبات واجب الوجود، راه یکسانی را نپیموده اند. متکلمان از طریق حدوث عالم، حکمای طبیعی از طریق وجود حرکت بر وجود خداوند استدلال کرده اند، اما او از تمسک به مخلوق در اثبات خالق ابا دارد و لذا، با نظر در خود وجود و این که موجود یا واجب است و یا ممکن، بر وجود واجب استدلال می‌کند. بیان شیخ در این باره چنین است: «دقت کن و بین که چگونه ما

در اثبات وجود خداوند و یگانگی اش و مبرا بودنش از نقص‌ها، نیازمند به چیزی جز تأمل در حقیقت وجود نیستیم. هیچ لزومی ندارد که مخلوقات و افعال ذات باری را واسطه قرار دهیم، اگرچه مخلوقات دلیل بر وجود خداوند هستند، ولی این راه که ما رفتیم مطمئن تر و عالی تر است. ما چون وجود را مورد نظر قرار دادیم، خود وجود، از آن جهت که وجود است، گواه ذات حق قرار گرفت و ذات حق گواه سایر اشیاء واقع گشت. و به مثل آنچه گفتیم در کتاب خدا اشاره شده است: «سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (فصلت / ۵۳) و من می‌گویم اینگونه حکم مخصوص یک دسته است و آنگاه در ادامه خداوند می‌فرماید: «اولم يكف برّبك أنه على كل شيء شهيد» (همان) اینگونه حکم و استدلال از آن «صدیقین» است که به خدا استدلال می‌کنند و نه بر خدا» (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۶۶).

و در جایی دیگر در امتیاز و رجحان این برهان می‌گوید: «در میان قیاس‌هایی که برای اثبات علت اولی و تعریف صفاتش اقامه شده هیچ کدام موثق‌تر از این برهان ما که از همه بیشتر شبیه به برهان است نیست، چون در این برهان پس از این که امکان واقعیت را پذیرفتیم، وجود باری تعالی اثبات می‌گردد» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۳).

این که ابن سینا برهان خود را «صدیقین» می‌داند، در واقع تأکید بر آن است که برهان او وجودشناختی و در عین حال، موثق‌ترین برهین است چرا که اثبات وجود خدا در این برهان، مستلزم پذیرش قبلی واقعیتی در جهان ممکنات نیست. و در عین حال پیشینی است چون مبتنی بر حس و تجربه و یا طبیعیات و ریاضیات نیست.

ماهیت هویته... الماهیه المعلوله لایمتنع فی حد ذاتها وجودها و الا لم توجد، و لایجب وجودها بذاتها و الا لم تکن معلوله، فهی فی حد ذاتها ممکنه الوجود و تجب بشرط مبدئها و تمتنع بشرط مبدئها...» (فارابی، ۱۳۸۱: ۵۰-۵۲). او در اینجا تأکید دارد که امور پیرامونی ما ممکن الوجودند و بعد با استفاده از اصل تمایزیکی تمایز وجود و ماهیت و نیازمندی ماهیت ممکنه در وجود به واجب، به دنبال آن است که وجود واجب تعالی را اثبات کند. فارابی در شرح رساله زیتون کبیر نیز مشابه همین استدلال را آورده است که: «هرآنچه در عالم کون و فساد قبلاً نبوده و بعد موجود شده، ممکن الوجود است... ممکن الوجود نیز در هستی محتاج علتی است که آن را از عدم به وجود آورد. بنابراین [اولاً] هرآنچه از خویش وجودی ندارد ممکن الوجود است و [ثانیاً] وجود هر ممکن الوجود از ناحیه غیر اوست و این غیر، اگر خود نیز ممکن الوجود باشد، سخن در آن مانند سخن در همان ممکنی است که بحث در آن مورد است. بنابراین وجود آنچه ممکن الوجود است، [در نهایت] به واجب الوجود متکی است» (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۰۷ و ۱۰۸).

همانگونه که ذکر شد، برهان وجوب و امکان توماس آکوئیناس نیز با برهان ابن سینا متفاوت است. «توماس برای اثبات وجود خدا پنج برهان از افلاطون، ارسطو و ابن سینا اخذ کرد که در تاریخ فلسفه و کلام غرب به براهین جهان شناختی معروفند. در این براهین وجود عالم خارج و معرفت انسان از آن مسلم فرض شده است. یعنی این براهین بعد از تجربه اند و از معرفت به معلول یعنی از وجود این عالم، به معرفت به وجود علت نخستینی که واجب و مطلق

او در این باره می‌گوید: «ما واجب الوجود را نه از روی افعالش و نه از روی حرکت اثبات کردیم. پس قیاس ما دلیل (برهان آن از راه معلول به علت) نیست، البته برهان محض (لم) هم نیست. چون بر باری تعالی برهان لمی نداریم، بلکه راه، قیاسی شبیه به برهان بود، چون از حال وجود استدلال کردیم بر این که مقتضی است واجبی باشد و این که این واجب چگونه باید باشد» (همان).

نکته حائز اهمیت، این است که تقریر ابن سینا از برهان امکان و وجوب در مبدأ و معاد و نجات، ابداعی خود اوست و با تقریرهای قبلی از این برهان مانند آنچه که فارابی بیان می‌کند و یا تقریرهایی که بعداً و به تبع فارابی و ابن سینا در جهان مسیحیت از این برهان شد مانند، برهان امکان و وجوب توماس آکوئیناس، متفاوت است.

ابن سینا می‌گوید: «لا شکَّ انَّ هناک وجوداً و کلَّ وجود فاماً واجب و اما ممکن...»؛ در واقع، این گونه استدلال می‌کند که اگر کسی اصل واقعیت را بپذیرد و قبول کند که وجودی هست، این وجود از دو حال خارج نیست: یا واجب است و یا ممکن، اگر واجب باشد که به مطلوب رسیده ایم و اگر ممکن باشد، لاجرم وجود هر ممکنی به وجود واجب منتهی خواهد شد. این استدلال حقیقتاً وجودشناختی است و مستلزم پذیرش قبلی واقعیتی در جهان ممکنات نیست، در صورتی که برهان امکان و وجوب فارابی چنین نیست.

فارابی پس از پذیرش اصل واقعیت، این وجود را وجود امکانی می‌داند و می‌کوشد از ممکن به واجب برسد. وی در ابتدای کتاب فصوص الحکم می‌گوید: «الامور التي قبلنا لكل منها ماهیه و هویه و لیست

است می‌رسند» (ایلخانی، ۱۳۸۶: ۴۳۰). یکی از این براهین برهان وجوب و امکان است. توماس از تقریرات ابن سینا و ابن میمون که او نیز از ابن سینا این برهان را گرفته، در توضیح این برهان استفاده می‌کند (همان: ۴۳۳).

این که چرا توماس با آنکه تقریر وجودشناختی ابن سینا از این برهان را مشاهده کرده ولی اصرار دارد تفسیری جهان شناختی از آن ارائه کند، شاید بتوان پاسخ آن را در این کلام ژیلسون یافت: «قدیس توماس در شیوه عرضه کردن آن براهین، تابع دو مشغله خاطر عمده است: نخست، می‌خواهد استدلال عقلانی از هر مشربی که الهام بگیرد، قاطع باشد. دوم، مایل است این استدلال را تا سر حد مقدور، به مبحثی مابعدالطبیعی که منشأ ارسطویی دارد مربوط کند، زیرا که خود ترجیح می‌دهد که راه فلسفه ارسطو را پی بگیرد و برای تأمین دست کم یک روح واحد بر براهین، در پی آن است که براهین را تا آنجا که بتواند به الهیات آن حکیم پیوند زند.» (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۱۲۵) توماس در ارائه براهین تأکید دارد که رویکرد جهان شناختی ارسطو را حفظ کند و لذا برهان وجوب و امکان توماس، مشابه برهان فارابی است و نه ابن سینا.

راهی که ابن سینا در باب اثبات وجود خدا از طریق ارائه برهان صدیقین گشود، توسط فیلسوفان مسلمان بعدی به درستی دنبال شد. فیلسوفان مسلمان، بر این اندیشه شیخ الرئیس که واجب الوجود نه در اثبات و نه در ثبوت، هیچ نیازی به ممکن ندارد- که البته مبتنی بر قرآن و معارف اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) بود- تأکید کردند و بحث برهان صدیقین به وسیله فیلسوفان

بعدی بسط داده شد و تقریرهای گوناگونی از آن ارائه نمودند و این همان راه متمایزی است که در جهان اسلام نسبت به مغرب زمین طی شد. بعد از ابن سینا در بحث اثبات وجود خدا، تأکید فیلسوفان مسلمان بر براهین وجودشناختی (برهان صدیقین) است در صورتی که در غرب، بجز برهان وجودی آنسلم - که آن هم مبتنی بر مفهوم وجود است و نه حقیقت عینی وجود- مابقی براهین جهان شناختی است و به تعبیری جهان غرب بر راه ارسطو تأکید ورزید.

جمع بندی براهین ابن سینا

با دقت و تعمق در محتوای تقریرهای مختلف شیخ در کتب یاد شده، می‌توان گفت چنین نیست که هر یک از برهان‌ها مسیر جداگانه‌ای را در اثبات باری تعالی پیموده باشند، بلکه قابل جمع به بیان واحدی هستند. برهان وسط و طرف شیخ در شفا را به عنوان دلیلی بر امتناع تسلسل عللی که همگی ذاتا ممکن الوجودند، می‌توان به عنوان مقدمه و مبنایی در برهان وجوب و امکان به کار برد.

اما برهان‌های «اشارات»، «نجات» و «مبدأ و معاد» با این تقریر واحد قابل جمعند: نخست این که موجود یا موجوداتی وجود دارند که اذعان به وجود آنها همان پذیرش واقعیت و خروج از سفسطه است؛ دوم آن که با یک تحلیل فلسفی هر موجودی، یا وجود ذاتاً برایش ضروری است و به عبارتی واجب الوجود است و یا این که هیچ کدام از وجود و عدم ذاتاً برایش ضرورتی ندارد. بنابراین، در صورت موجود بودن، هستی خود را از غیر گرفته و قائم به غیر است و به بیانی ممکن الوجود است. حال اگر موجود و واقعیتی که بدان اذعان داریم واجب الوجود

می‌گیرند زیرا که یکی از مقدمات آنها مبتنی بر حس و تجربه و طبیعیات است. استدلال ارسطو از گرمای آتش برای رسیدن به داغترین همه چیزها در برهان درجات کمال و از زیبایی زمین و دریا و عظمت آسمان‌ها به خدایی که پدید آورنده اینهاست، در برهان غایت شناختی و از حرکت اشیاء محرک به متحرک غیر متحرک در برهان حرکت، همگی دارای مقدماتی تجربی هستند.

ابن سینا توجه دارد که اندیشمندان در اثبات واجب الوجود، راه‌های گوناگونی را پیموده‌اند. متکلمان با حدوث اجسام و اعراض بر وجود خالق استدلال می‌کنند. حکمای طبیعی از طریق وجود حرکت بر محرک و با امتناع اتصال محرک‌های بی‌نهایت بر وجود محرک اول استدلال می‌کنند، اما حکمای الهی از تمسک به مخلوق در اثبات خالق ابا دارند و لذا، با نظر در خود وجود و این که موجود یا واجب است و یا ممکن، بر وجود واجب استدلال می‌کنند.

ابن سینا برهان خود را «صدیقین» می‌داند و در واقع تأکید دارد که برهان او وجودشناختی و در عین حال موثق‌ترین براهین است چرا که اثبات وجود خدا در این برهان، مستلزم پذیرش قبلی واقعیتی در جهان ممکنات نیست. و در عین حال، پیشینی است، چون مبتنی بر حس و تجربه و یا طبیعیات و ریاضیات نیست.

راهی که ابن سینا در باب اثبات وجود خدا از طریق ارائه برهان صدیقین گشود، توسط فیلسوفان مسلمان بعدی پیگیری شد و برهان صدیقین توسط فیلسوفان بعدی بسط داده شد و تقریرهای گوناگونی از آن ارائه نمودند و این همان راه متمایزی است که

باشد، مطلوب، حاصل است و نیازی به ادامه استدلال نیست، اما اگر ممکن الوجود باشد، نیازمند علتی است تا وجود را به آن افاده کند. پس به عنوان مبنای سوم برهان در این جا نیازمند به استفاده از برهان بر امتناع سلسله علی است که همه ممکن الوجود باشند و این سلسله از آنجا که آحادش همه ممکن الوجودند، خود نمی‌تواند واجب الوجود باشد، چون محال است که واجب الوجود متقوم به ممکنات شود. پس سلسله محتاج به یک علت مفید وجود بیرونی است که جزء آحاد سلسله نیست و در طرف آن قرار دارند و افاضه کننده وجود به تمام ممکنات است. البته، به عنوان مبنای دیگری، دور در عللی که همه ممکن الوجود بالذات باشند را هم، محال می‌دانیم. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۶۷)؛ (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۳) پس وجود یک موجود واجب بالذات در رأس سلسله ممکنات ضروری است.

جمع بندی رویکرد ارسطو و ابن سینا در اثبات وجود خدا

همان طور که گذشت، ارسطو در کتاب پری فیلسوفیاس (درباره فلسفه)، برهانی اقامه نموده که آن را می‌توان، سابقه‌ای برای «برهان درجات کمال» محسوب کرد، ضمن آنکه به برهان غایت شناختی نیز تلویحاً اشاره نموده است، ولی استدلال اصلی او بر اثبات وجود خداوند، برهان حرکت است که در کتاب لاندای مابعدالطبیعه به تفصیل به آن پرداخته است. هر سه برهان فوق رویکرد جهان شناختی دارند زیرا که اثبات وجود خدا در این براهین مستلزم پذیرش قبلی واقعیتی در جهان خارج (ممکنات) است؛ ضمن آن که هر سه برهان فوق در دسته براهین پسینی قرار

در جهان اسلام نسبت به مغرب زمین طی شد. بعد از ابن سینا در بحث اثبات وجود خدا، تأکید فیلسوفان مسلمان بر براهین وجودشناختی (برهان صدیقین) است در صورتی که در غرب، بجز برهان وجودی آنسلم - که آن هم مبتنی بر مفهوم وجود است و نه حقیقت عینه وجود - مابقی براهین جهان شناختی است و به تعبیری جهان غرب بر راه ارسطو تأکید ورزید.

پی نوشت‌ها

(۱) البته، این بر اساس تفسیر ارسطو از تالس است، ولی برخی کلام تالس را کنایی دانسته و معانی دیگری برای آن ذکر کرده‌اند (خراسانی، شرف، ۱۳۷۰: ۱۲۷).
(۲) به طور کلی براهین ناظر به وجود خداوند دو دسته‌اند:

۱- دسته‌ای که مستقیماً به اثبات وجود خدا نمی‌پردازند، بلکه به جای آن اثبات می‌کنند که وجود خداوند از استدلال بی‌نیاز است. در این نوع استدلال اثبات می‌کنند که وجود خدا بدیهی است یا این که گزاره «خدا موجود است» از گزاره‌های پایه است (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶: ۲۲۸). علامه طباطبایی در میان فیلسوفان مسلمان و آلون پلتنینجا در میان فیلسوفان غرب، چنین نظریه‌ای دارند (عبودیت، ۱۳۸۲: ۴۳-۵۰).

۲- دسته دیگر از براهین که مستقیماً به اثبات وجود خداوند می‌پردازد. دسته اخیر خود دو گروهند:

الف) گروهی که از صرف تعریف خداوند و یا به عبارت بهتر از صرف تحلیل مفهوم خدا، وجود او را ثابت می‌کنند؛ برای اثبات وجود او بر وجود هیچ شیئی در خارج تکیه نمی‌کنند. به این گروه «براهین وجودی» می‌گویند. مانند برهان وجودی آنسلم

ب) گروه دیگر که برای اثبات وجود خداوند بر وجود شیء یا اشیائی در خارج از ذهن تکیه می‌کنند. گروه اخیر

خود شامل دو قسم برهان است: قسم اول که وجود خداوند را تنها با تکیه بر حقیقت وجود و نه وجود شیئی غیر از خداوند اثبات می‌کنند، به طوری که اگر وجود همه ممکنات انکار شود، باز هم وجود خداوند اثبات می‌شود. این قسم را «براهین صدیقین» می‌نامند و قسم دوم که وجود خداوند را با تکیه بر وجود شیئی غیر از خداوند اثبات می‌کند به طوری که اگر وجود آن شیء انکار شود، این براهین قادر به اثبات خداوند نیستند. این براهین خود هفت قسم‌اند: برهان جهان شناختی، برهان غایت شناختی، برهان درجات کمال، برهان اخلاقی، برهان اجماع عام، برهان‌های تجربه دینی و استدلال مردم پسند (برای توضیحات بیشتر درباره براهین هفتگانه آخر ر.ک: خرمشاهی، ۱۳۸۸: ۵۷ تا ۱۸۹).

۳- فلاسفه غرب، میان پیشینی و پسینی در مقام تکوین و در مقام توجیه تفکیک قایل شده‌اند. مراد از مقام تکوین، مقام پیدایش و منشأ معرفت، و مقصود از پیشین در مقام تکوین، غیرتجربی بودن منشأ معرفت است. بنابراین، تجربه گرایان تکوینی معتقدند هیچ معرفتی در عقل نیست؛ مگر آن که، پیش از آن در حس بوده است. اما مراد از مقام توجیه، مقام اثبات حقانیت و صدق یک باور است. بنابراین، مراد از پیشین در مقام توجیه، داشتن دلیل صدق و حقانیت غیرتجربی یک معرفت است (قائمی نیا، ۱۳۸۳: ۴۳-۵۴).

(۴) کاپلستون معتقد است که استفاده ارسطو از درجات کمال برای اثبات هستی خداوند ظاهراً باید مربوط به دوره نخست او باشد، یعنی زمانی که هنوز قویاً تحت تأثیر افلاطون بود. در مابعدالطبیعه این نوع استدلال را برای اثبات هستی خداوند به کار نمی‌برد. به طور کلی می‌توان گفت که ارسطو هنگام تصنیف مابعدالطبیعه از مفاهیم دینی عامه که مثلاً در قطعات پری فیلسوفیاس دیده می‌شود، دور شده است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۳).

(۵) اگرچه جای بحث از محرک نخستین کتاب مابعدالطبیعه است نه طبیعیات، زیرا در این کتاب است که

محرك نخستین نیز با بحث از حرکت مرتبط است، لذا به دنبال بحث از حرکت در کتاب طبیعیات بحث از محرك نخستین نیز مطرح شده است.
(۶) کتاب «الانصاف» ابن سینا در ضمن کتاب «ارسطو عند العرب» منتشر گردیده است.

۸- ارسطو. (۱۳۸۵). **مابعدالطبیعه**، مترجم: لطفی،

محمد حسن، تهران: طرح نو.

۹- اکبریان، رضا. (۱۳۸۶). **مناسبات دین و فلسفه**

در جهان اسلام، تهران، سازمان انتشارات

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۰- اکبریان، رضا. (۱۳۸۷). **سیر فلسفه در ایران**

اسلامی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم

اسلامی.

۱۱- بدوی، عبدالرحمن، **ارسطو عند العرب**،

دراسه و نصوص غیر منشوره. (۱۹۷۸م).

الکویت: وكالة المطبوعات.

۱۲- پترسون، مایکل و همکاران. (۱۳۷۶). **عقل و**

اعتقادات دینی، ترجمه، نراقی و سلطانی، تهران:

طرح نو.

۱۳- جوادی، محسن. (۱۳۷۵). **درآمدی بر**

خداشناسی فلسفی، قم: انتشارات معاونت امور

اساتید.

۱۴- خراسانی(شرف)، شرف الدین. (۱۳۷۰).

نخستین فیلسوفان یونان، انتشارات آموزش

انقلاب اسلامی.

۱۵- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۸۸). **خدا در**

فلسفه (برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری)،

ترجمه مقالاتی از دایرة المعارف فلسفی ویراسته

از انحاء مختلف وجود بحث می‌شود و محرك نخستین نحوه وجودی است فراتر از طبیعت و در قلمرو طبیعیات نمی‌گنجد، لکن از آنجا که از نظر ارسطو حرکت عبارت است از «فعلیت موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است» (ارسطو، ۱۳۸۵، طبیعیات، 201a) و امر بالقوه مختص موجود مادی و طبیعی است از این رو حرکت از مباحث مربوط به طبیعیات است و از طرفی بحث از

منابع

۱- ابن سینا. (۱۳۷۸). **الاشارات و التنبیها**، مع

الشرح للمحقق نصیر الدین الطوسی، دفتر نشر

الکتاب.

۲- ابن سینا. (۱۳۷۵). **الاشارات و التنبیها**، شرح

و توضیح: احمد بهشتی، تهران: مؤسسه فرهنگی

آرایه، نمط چهارم.

۳- ابن سینا. (۱۳۸۷). **الالهیات من کتاب الشفاء**،

تحقیق، حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

۴- ابن سینا. (۱۳۷۱). **المباحثات**، تحقیق و تعلیقه

محسن بیدار فر، قم: انتشارات بیدار.

۵- ابن سینا. (۱۳۶۳). **المبدأ و المعاد**، به اهتمام

عبدالله نورانی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات

اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه

تهران.

۶- ابن سینا. (۱۳۶۴). **النجاة من الغرق فی بحر**

الضلالات، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش

پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۷- ارسطو. (۱۳۸۵). **طبیعیات**، مترجم: لطفی، محمد

حسن، تهران: طرح نو.

- ۲۴- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). **درس‌های الهیات شفا، تهران: انتشارات حکمت.**
- 25 Aristotle, *Metaphysics*, translated by W.D.Ross, U.S.A, the university of chicago, Nineteenth Printing, 1971.
- 26 -Gilson, Etienne, *God And philosophy*, London, Yale university Press, 1969.
- 27 -Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith, New York, ST Martin's Press, 1965
- 28 -Ross, W.D. Aristotle, Methuen, 2nd edition, 1930.
- 29 -Russell, Bertrand, *History of western philosophy*, London, Routledge, 1993 .
- پل ادواردز، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۶- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۴). **تومیسسم، ترجمه: سید ضیاء الدین دهشیری، تهران: انتشارات حکمت.**
- ۱۷- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۲). **اثبات خدا به روش اصل موضوعی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.**
- ۱۸- فارابی، ابونصر. (۱۳۸۷). **رسائل فلسفی فارابی، مترجم: رحیمیان، سعید، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.**
- ۱۹- فارابی، ابونصر. (۱۳۸۱). **فصوص الحکمه و شرحه، شرح: حسینی تبریزی غازانی، سید اسماعیل، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.**
- ۲۰- قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۳). «برخی دیدگاه‌های جدید در باب معرفت پیشینی»، **ذهن، شماره ۲۰**
- ۲۱- قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۲). **نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران: انتشارات حکمت.**
- ۲۲- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). **تاریخ فلسفه، جلد ۱، سید جلال الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.**
- ۲۳- کرد فیروزآبادی، یارعلی. (۱۳۸۷). **نوآوری‌های فلسفه اسلامی در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن سینا، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.**

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۱

ص ۱۹-۳۶

الهیات فیض کارل رانر، در میانه کلیسای کاتولیک و الهیات نو

جعفر فلاحی * قربان علمی **

چکیده

نسبت فیض و طبیعت مسأله‌ای مهم در الهیات مسیحی است که سرنوشت مسایل دیگری در این الهیات بدان بسته است. در میانه قرن گذشته این مسأله مورد اختلاف الهیات نو در فرانسه و کلیسای کاتولیک بوده است. کارل رانر متأله وجودی-استعلایی کاتولیک آلمان با هر دو سوی نزاع موافقت‌ها و مخالفت‌هایی را داشت. او دیدگاهش در باره فیض را در این میانه ابراز نمود و با استفاده از مفاهیمی، چون اگزیستانسیال فراطبیعی، فیض نامخلوق و توان تعدی کوشید تبیین عمیق‌تری از مسأله بیان کند. اهمیت فیض در الهیات رانر تا آنجاست که الهیات او را الهیات فیض نیز گفته‌اند. نظریه او دارای نکات مهمی برای الهیات کاتولیک و الهیات خود اوست و نیز نقدهایی را به خود دیده که در اینجا به آنها نیز پرداخته‌ایم.

واژه‌های کلیدی

فیض، طبیعت، کارل رانر، الهیات نو، الهیات کاتولیک، اگزیستانسیال فراطبیعی.

۱- طرح مسأله

مبحث فیض^۱ و رابطه آن با طبیعت انسانی دارای اهمیت زیادی در الهیات مسیحی است. در مسیحیت اعتقاد بر آن است که فیض، لطف رایگان خداوند به بندگان مؤمنش است که از طریق آن می‌توانند در حیات الهی شریک شوند. کارل رانر فیض را به عطیه‌ای ازلی و رایگان از وجود خود خداوند به بشر تعریف می‌کند که در سراسر حیات او نقشی وجودی ایفا می‌کند. این فیض با فیض معمول که مخلوق است متفاوت است، زیرا از وجود خود خداوند است و بنابراین، نامخلوق است.

الهیات مسیحی از ابتدا و خصوصاً در قرون وسطی بر تمایزی بین آنچه الهی است و آنچه انسانی است توجه نشان داده است. آدمی که تحت تأثیر گناه آغازین گناه‌آلوده است، بدون فیض خداوند نمی‌تواند راه به نجات ببرد، بنابراین وجود آدمی منهای فیض الهی را به طبیعت تعریف نموده‌اند. رانر معتقد است حضور فیض نامخلوق در همهٔ آدمیان تأثیری وجودی در زندگی آنها دارد و به این ترتیب متأثر از هایدگر آن را امری اگزیستانسیال در آدمی می‌خواند، اما بر آن نیست که این امر اگزیستانسیال بخشی از طبیعت باشد، زیرا آن بر اثر فیض نامخلوق در او پدید آمده و فراطبیعی است؛ در واقع فیض نامخلوق نزد انسان همچون امری اگزیستانسیال و فراطبیعی دریافت می‌شود.

ارتباط بین فیض و طبیعت در الهیات مسیحی دارای اهمیت فراوانی است. اهمیت این ارتباط، بویژه در وجود عیسی مسیح که طبیعت‌های الهی و انسانی در کنار هم حضور دارند، خود را نشان می‌دهد. آزادی انسان در پذیرش خداوند، تمایلی که انسان

پیش از فیض خداوند به نجات دارد، آزادی خداوند در چگونگی آفرینش انسان و حضور خداوند به صورت عیسی مسیح در تاریخ مسایلی مهم در الهیات مسیحی است که رابطه تنگاتنگی با مبحث فیض دارند.

الهیات کارل رانر^۲ که به الهیات فیض نیز معروف است و اشاره‌ای بدان نمودیم، در بافت نزاعی درباب فیض سربرآورد و کوشید میانهٔ نزاع را بگیرد. او با رایهٔ خوانشی نسبتاً وجودی که کوشید از محدودهٔ آموزه‌های رسمی پا بیرون نهد، تأثیر انکارناپذیری در الهیات کاتولیک به جا نهاد. رانر در این راه مفاهیمی، چون فیض نامخلوق، اگزیستانسیال فراطبیعی و ... را مورد تعریف یا بازتعریف قرار می‌دهد که در متن مقاله و در محل مقتضی معرفی و بررسی شده‌اند. در نوشتار زیر به نقد و بررسی مبحث فیض در الهیات رانر و تلاشی که برای حل نزاع دو جریان الهیاتی معاصرش انجام داد، می‌پردازیم.

۲- پیشینهٔ فیض در الهیات مسیحی

در سه‌گانهٔ خدا، عالم و انسان، چگونگی رابطهٔ خدا با انسان و عالم یکی از مهمترین مسایل است. این نکته که آیا خداوند امری است متعالی و بیرون از این عالم یا در آن جاری و ساری است، یا چیزی جز این دو، مسأله‌ای است که متألهان بسیاری را به خود مشغول کرده است. این مسأله، بویژه برای الهیات مسیحی جایگاهی ویژه دارد، زیرا عیسی مسیح در این دین شأنی الوهی دارد و در تاریخ بشری در قالب انسان حضور یافته است. در *انجیل یوحنا* آمده است: «زیرا خدا جهان را این قدر محبت نمود که پسر یگانه

همانند بسیاری مباحث دیگر در الهیات و فلسفه، سیری که فیض طی نمود و به دوران جدید رسید، با سیری که در دوران جدید طی نمود، متفاوت است. از اتفاقاتی که در الهیات دوران مدرن و خصوصاً پس از توجه اندیشمندان چون کانت به سوژه رخ داد، نسبت مباحث الهیاتی با سوژه انسانی است و بحث در باب فراز و نشیبی است که مباحث الهیاتی با سوژه انسانی برقرار می‌کنند.

۳- رانر و نزاع کلیسا و الهیات نو در باب فیض

الهیات رانر را چنانکه معروف است، به دو دوره تقسیم نموده‌اند: اول فلسفی و سپس الهیاتی. او در دوره اول به مباحثی در فلسفه و فلسفه دین می‌پردازد که از اهمیت اساسی برای فهم آثار الهیاتی او، از جمله دیدگاهش درباره فیض برخوردار است، لیکن رانر در آثار فلسفی اولیه به صورت مستقیم به مفهومی الهیاتی چون فیض نمی‌پردازد. او در سال ۱۹۵۰ م. به نحوی مستقیم در مقاله‌ای به این مفهوم توجه می‌کند (Rahner, 1961a). در واقع، فیض نامخلوق و تاثیرات آن در حیات دیندار مسیحی، در آثار دوران الهیاتی او - که کتاب بنیان‌های ایمان مسیحی^۴ و مجموعه مقالات بیست و سه جلدی با عنوان کنکاش‌های الهیاتی^۵ در آن میان شاخص‌اند - به شدت مورد توجه هستند، لیکن مقاله مزبور و بافتی که در این مقاله به آن اشاره شده، در معرفی مفهوم فیض در الهیات رانر دارای اهمیت فراوانی است. در زیر به این مسأله می‌پردازیم.

۳-۱- نزاع بر سر بیرونی‌گرایی و درونی‌گرایی

عطف توجه رانر به مسأله فیض مثل هر اندیشه‌ای نه در خلأ، بلکه در شرایطی حساس شکل گرفت:

خود را داد تا هر که بر او ایمان آورد، هلاک نگردد بلکه حیات جاودانی یابد» (یوحنا، ۳: ۱۶).

لطف و عنایت خداوند به بشر یا فیض از ابتدا در مسیحیت اهمیت داشته است. نخستین تأملات الهیاتی شاید مربوط باشد به مجادلات آگوستین و پلاگیوس بر سر وهبی یا استحقاقی بودن آن. در دوران قرون میانه مهمترین آراء در این باب متعلق به توماس آکوئینی بوده است. آکوئینی بین دو گونه از فیض - بالفعل^۱ و ماندگار^۲ - تمایز قایل می‌گردد و معتقد است اولی رایگان اعطا می‌شود و گناهکار را مقبول درگاه خداوند می‌کند، اما می‌افزاید برای این مقبولیت به مرحله‌ای میانی نیاز است که آن را بر عهده فیض ماندگار می‌داند (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۴۸۲). در واقع، دلیل نیاز به این مرحله میانی آن است که توماس آکوئینی استدلال می‌کند که بین خدا و انسان شکافی عظیم وجود دارد و خداوند نمی‌تواند مستقیماً در طبیعت انسان حضور یابد، بنابراین، مرحله‌ای میانی برای مستعد ساختن روح آدمی^۳ برای پذیرش حضور خداوند نیاز است.

فیض ماندگار روح آدمی را برای پذیرش حضور خداوند مستعد می‌گرداند. این فیض «چیزی فوق-طبیعی در روح انسان است» و واقعه‌ای است که در او رخ می‌دهد، نه آن که از ابتدا در روح انسان حضور داشته باشد. در اواخر قرون میانه، ویلیام اکامی فیض ماندگار را مفهومی غیرضروری در الهیات دانست و معتقد شد خداوند می‌تواند شخص گناهکار را مستقیماً بپذیرد و هیچ نیازی به واسطه و مرحله میانی نیست (همان: ۴۸۳).

1 actual grace
2 habitual grace
3 soul

آدمیان چگونه پیش از آمدن فیض به آن و به نجات در مسیح میل و نیازی احساس می‌کنند؟ (Dych, 1992: 32).

نومدرسی‌گری^۶ رسمی که دیدگاه کلیسا مبتنی بر آن بود، اعتقاد داشت که اگر فیض عطیه‌ای است رایگان از جانب خداوند، آنگاه طبیعت بشری باید یک کل خودبسنده باشد، زیرا در صورت وجود هر گونه نیاز در طبیعت، دیگر فیض رایگان نخواهد بود. خداوند فیض را از روی عدالت می‌دهد و آدمی با امکانات انسانی‌اش به آن دسترسی ندارد. بخش‌نامه^۷ کلیسا می‌گفت: «اگر بر آن باشیم که خداوند نمی‌تواند انسانی بیافریند که آرایشی به سوی رؤیت بهجت-آمیز^(۱) نداشته باشد، آنگاه رایگان بودن حقیقی ساحت فراطبیعی را زیر سوال برده‌ایم» (Denzinger, 1973: 3891) یعنی الهیات نو عدالت را در مورد آزادی فیض خداوند رعایت نکرده و به واسطه متکی کردن طبیعت انسان به فیض، آزادی خداوند را محدود نموده است.

در برابر دیدگاه رسمی کلیسای کاتولیک که طرح شد، طرفداران الهیات نو نظری متفاوت داشتند. آنها قایل بدان بودند که اگر طبیعت را یک کل خودبسنده بدانیم، نتایج نامقبولی به دست خواهد آمد؛^(۲) فیض به چیزی مازاد و اضافی بدل خواهد گردید که ما از روی تجربه‌مان هیچ نسبتی با آن نخواهیم داشت. به همین دلیل بود که این خصیصه موجود در نومدرسی‌گری را با واژه بیرونی‌گرایی^۷ نام‌گذاری کردند.^(۳) این بیرونی‌گرایی نومدرسی‌گری، دنیایی دوطبقه^۸ را تصویر می‌کرد.

پس از جنگ جهانی دوم مباحثه‌ای در الهیات کاتولیک، بین الهیات نو^۱ و کلیسای کاتولیک شکل گرفت. الهیات نو جنبشی بود که از دهه ۱۹۴۰ م. در فرانسه شکل گرفت. این مکتب در پی آن بود که الهیات سنتی را احیاء کند؛ خصوصاً در پرتو پیشرفت‌های علمی (برای مثال، نظریه‌های تکاملی) و تحقیقات کتاب مقدسی و شبانی. نماینده رسمی الهیات نو، هانری دولوبک^۲ بود که نظراتش را در کتاب فراطبیعی^۳ در سال ۱۹۴۶ م. منتشر ساخته بود. در راس کلیسای کاتولیک پاپ پیوس دوازدهم^۴ نشسته بود که ذهنیت‌اش را شورای واتیکان اول شکل می‌داد. او در سال ۱۹۵۰ م. بی‌آنکه نامی از لوبک به میان آورد، بخشنامه‌ای با عنوان نسل انسان^۵ صادر نمود و برخی گرایش‌های انسان‌گرایانه در الهیات را محکوم ساخت.

بحث بین این دو جناح، بر سر رابطه فیض و طبیعت بود؛ یعنی این که آیا طبیعت بشری یک کل خود بسنده است یا این که در درون خود نیاز یا تمایلی به فیض دارد؟ آیا تمایل انسان به سوی خداوند طبیعی و انسانی است، یا برآمده از فیض است؟ اگر برآمده از طبیعت انسانی باشد، آنگاه رایگان بودن فیض زیر سؤال می‌رود؛ یعنی بنا به میلی که در درون انسان به فیض وجود دارد، خداوند مجبور به پاسخ به آن است و همچنین، دست خداوند در آفرینش طبیعتی انسانی که عاری از فیض باشد، بسته می‌شود. همچنین، اگر نجات برآمده از فیضی است که خداوند در طول حیات به آدمی اعطا می‌کند و در طبیعت انسانی اثری از آن دیده نمی‌شود، آنگاه

1 *nouvelle theology*

2 Henri de Lubac

3 *Surnaturel*

4 Pope Pius XII

5 *Humani Generis / Human Race (En)*

6 Neo-scholasticism

7 extrinsicism

8 *duplex ordo*

بشریت ما نهاده شده و این هدیه خداوند است، اما این امر به خودی خود الزامی برای تحقق‌اش ایجاد نمی‌کند.

۳-۲- پاسخ رانر

رانر سعی کرد این مسأله دشوار را با رعایت عدالت بین دو طرف حل کند. در واقع، این نزاعی است که در درون رانر نیز برپاست؛ او یک یسوعی کاتولیک و معتقد در اروپای پس از جنگ است که از یک سو سنت کلیسایی برایش اهمیت دارد و از سوی دیگر، باورش بر آن است که در این بحبوحه، الهیات باید بتواند با انسان سرخورده از همه جا، رابطه‌ای نزدیک و از درون برقرار کند، والا به مجموعه‌ای از اسطوره‌ها بدل می‌شود که نصیحت جز بی‌اعتنایی نخواهد بود. رانر پس از بررسی دیدگاه لوبک می‌کوشد پاسخی ارایه دهد (Rahner, 1961a: 297-317)، او هر چند در نقد بیرونی‌گرایی نومدرسی‌گری با الهیات نو موافق است، اما ارجاع نامشروط الهیات نو به فیض را هم نقد می‌کند و نظر خود را به عنوان یک گزینه سوم ارایه می‌دهد.

رانر سؤال خود را در مورد رابطه فیض و طبیعت مطرح نمود: چگونه می‌توان طبیعت انسان را بدون فیض در نظر آورد، حال آنکه این طبیعت، تنها با حضور همراه با فیض خداوند است که به کمال و تحقق خود می‌رسد؛ تعریف نسبتاً رسمی از طبیعت در سنت کاتولیک عبارت بود از: «هرآنچه در وجودمان که بتوان از فیض و گناه و آثار آنها متمایزش نمود» (Galvin, 1995: 71). با این حال، رانر معتقد است «اگر طبیعت و فیض را کاملاً از هم جدا بینگاریم، یک موجود آزاد همواره می‌تواند خیر را از خود دور کند، بی‌آنکه به واسطه این انکار در درونش احساس کند که دارد از غایت خود فاصله

دولوبک ابراز چنین نظری از سوی نومدرسی-گرایان را با رشد الحاد مرتبط می‌دانست (Kilby, 2004: 54)؛ یعنی اگر واقعیت دو لایه دارد و لایه زیرین خودبسنده است، چرا دست از وجود لایه‌ای فراطبیعی نمی‌کشیم؟ به بیان دیگر، اگر طبیعت نیازی به فیض در خود نمی‌بیند، فیض به چیزی نامربوط و بی‌معنی بدل می‌گردد. لوبک این مسأله را دارای اهمیت بالایی دانست و این پرسش را مطرح ساخت که آیا کلیسا و الهیات بر آنند که در حاشیه فرهنگ بمانند یا در آن نقشی داشته باشند؟ تمایزهایی که تا آن اندازه حاد و عمیق هستند که مانند گوه‌ای بین ساحت دینی و دنیوی واقع می‌شوند و از فعال بودن کلیسا در حوزه فرهنگ مانع می‌شوند. او معترض است که چرا تقسیم‌بندی‌های ساده‌انگارانه را راحت‌تر از «وحدت در عین تمایز» می‌پذیریم و معتقد است که الهیات رسمی کلیسا از این می‌ترسد که در دسته-بندی‌ها و تمایزهای بین واقعیت‌ها گونه‌ای آشفتگی به وجود آید، حال آنکه باید از آن بیم داشت که نتوانیم بین آنها وحدت ایجاد کنیم. لوبک می‌گوید «طبیعت محض» که یک امکان انتزاعی بود که برای حفظ رایگان بودن فیض به وجود آمد، به واقعیتی تبدیل شده که برخی پنداشتند ذاتی است و در بسیاری از مواضع گمراه کننده گردید (Duffy, 2005: 49).

به این ترتیب، لوبک با آنها مخالفت نمود. الهیات نو در پاسخ به آنها، معتقد بود آدمی به گونه‌ای آفریده شده است که تنها با همراهی خداوند می‌تواند خود را به فعلیت و تحقق برساند. آنها معتقد بودند آدمی «از روی طبیعت» میلی نامشروط به رویت بهجت آمیز دارد و بنابراین، هیچ غایت طبیعی‌ای نمی‌تواند این نیاز را ارضا کند. طبیعت برای فیض آفریده شده است. لوبک معتقد بود میل به رویت خداوند در

اما این چگونگی خوانشی از فیض خواهد بود که به غایت آزاد و رایگان باشد و همزمان بخشی ذاتی از تاریخ و طبیعت بشری؟ رانر نقد الهیات نو بر نگرش کلیسا در باب فیض را که گونه‌ای بیرونی‌گرایی بر آن استیلا یافته بود، پذیرفت (Rahner, 1961a: 298). او معتقد بود که اراده‌ی خداوند را برای اعطای فیض به آدمی، نمی‌توان تماماً به صورت بیرونی فهمید: «در مقابل، آیا آنچه خداوند برای آدمی مقرر می‌دارد، نباید فی‌نفسه یک جزء مقوم وجودشناختی و درونی از ماهیت عینی و ملموس آدمی باشد، حتی اگر جزئی از طبیعت آدمی نباشد؟ وجودشناسی‌ای که در حال سخن گفتن از حقیقت وجود عینی و ملموس آدمی است که متکی به خداوند است، نه از احکام شرعی و حقوقی در مورد خداوند، بلکه از آنچه آدمی دقیقاً هست، سخن می‌گوید» (ibid: 302).

رانر معتقد است چنین چیزی از سوی خداوند بی‌تردید تغییری وجودشناختی را در آدمی به دنبال دارد: «اگر خداوند به خلقت و خصوصاً به انسان غایتی فراطبیعی می‌دهد و این غایت از روی قصد^۱ به آنها داده شده، آنگاه عملاً درون انسان (و جهان) بر این اساس همیشه و همه جا چیزی غیر از آن می‌بود که اگر این غایت نبود، و همچنین چیزی دیگر است، پیش از آنکه به این غایت به نحوی جزئی (فیضی که برائت می‌بخشد^۲) یا به نحوی کلی (رویت بهجت-آمیز) نایل آید» (Rahner, 1961a: 302-3).

رانر در یک نکته مهم با الهیات نو مخالف است. او دیدگاه الهیات نو را مبنی بر این که ارجاع درونی آدم‌ها به فیض جزء مقوم طبیعت آنهاست، به شکلی که بی‌آن نمی‌توان یک طبیعت محض را تصور کرد، نمی‌پذیرد (ibid: 303). بنابراین همگام با لوبک

می‌گیرد» (Rahner, 1961a: 298). اگر فیض فراطبیعی خداوند، بنا بر آنچه کلیسای کاتولیک باور داشت، آزاد است و یک افزوده بیرونی بر طبیعت آدمی به حساب می‌آید، بنابراین، به نظر می‌رسد که سراسر وجود آدمی از هر گونه معنای غایی محروم است. بنابراین، پرسش این بود که چگونه می‌توانیم طبیعتی داشته باشیم که هم بدون فیض تصورش کنیم و هم در پیوند با فیض؟

کلیسای رم در مباحثه‌اش با الهیات نو نگران چه بود؟ کلیسا می‌دانست که نرمش در برابر الهیات نو در این حوزه مرتبط خواهد شد با قرائتی که سنت در مورد خلقت و در مورد تاریخ داشت و همچنین با مسأله حضور فیض خداوند در بیرون از سنت یهودی-مسیحی ارتباط داشت (Dych, 1992: 34) و در واقع، پذیرش نجات در بیرون از کلیسا. در شورای اول واتیکان بحث فیض و طبیعت در حوزه شناخت طرح شده بود و به این می‌پرداخت که چگونه شناخت طبیعی از خداوند با شناخت فراطبیعی مبتنی بر وحی ارتباط می‌یابد. این شورا بین این دو گونه شناخت تمایز قایل بود و به پیوند بین آنها تنها به نحوی سلبی اشاره می‌کرد: آنها نمی‌توانند با هم تمایز داشته باشند، زیرا منبع هر دو در خداوند است (Denzinger, 1973: 3015-17).

رانر این پاسخ را نپسندید، زیرا شناخت حاصل از طبیعت و شناخت حاصل از فیض را همراستا می‌دید (Rahner, 1969: 72-4). این سؤال برای او مطرح بود که آیا با حفظ تمایز بین فیض و طبیعت در واتیکان اول، این امکان وجود دارد که به وحدتی عمیق‌تر بین عمل خداوند معطوف به خلقت (طبیعتی که برای انسان سامان بخشیده) و معطوف به نجات (حضور خداوند در طول تاریخ از روی فیض) قایل شد؟

1 'in intentione'

2 justify

در شناخت و در عشق شریک سازد؛ یعنی اگر خداوند مخلوقی آفریده برای حیات مبتنی بر فیض، آنگاه عطا و امکان فیض را در طبیعت او به وجود آورده است. خلقت اساساً رو به سوی حیات فراطبیعی مبتنی بر فیض دارد؛ یعنی آن حیات فراطبیعی، دینامیسم و هدف این حیات است. بنابراین، اعطای چنین فیضی، امری اگزستانسیال و بخشی از تعریف وجود آدمی است. همچنین، از آنجا که خداوند اجباری به خلق انسان معطوف به این هدف و مقصود ندارد، این اگزستانسیال را اگزستانسیال فراطبیعی^(۶) می‌نامد؛ یعنی فیض کاملاً آزاد و رایگان است و خداوند آزادانه و مختارانه عطیه فیض را می‌بخشد. او می‌توانست وجود آدمی را به صورتی دیگر؛ مثلاً عاری از فیض و بدان صورت که رانر آن را طبیعت محض^۴ می‌نامد، بیافریند (Dych, 1992: 36). بنابراین، می‌توان این اگزستانسیال را فرای طبیعت به حساب آورد.

اگزستانسیال فراطبیعی یک حالت عینی و ملموس است که آدمی در آن آفریده شده است. رانر معتقد است که این اگزستانسیال فراطبیعی، یک چیز یا پیوند بین طبیعت و شأن فراطبیعی فیض نیست (Rahner, 1961a: 302)؛ یعنی نباید آن را این گونه تفسیر کرد که طبیعت آدمی با اگزستانسیال فراطبیعی ارتباط دارد و اگزستانسیال فراطبیعی با فیض، و به این ترتیب ربط فیض و طبیعت را توضیح داد، زیرا این مشکل را حل نمی‌کند، بلکه آن، حالتی است عینی و ملموس که طبیعت آدمی در آن آفریده شد و عملاً به مثابه نتیجه التفات خداوند در خلق آن طبیعت، وجود دارد. در واقع «طبیعت محض» یک امکان انتزاعی است و نه یک واقعیت (Dych, 1992: 36).

نمی‌توان تعریفی از طبیعت محض ارائه داد. رانر معتقد است هر چند برخلاف بیرونی‌گرایی باید بر درونی^۱ بودن فیض تأکید داشت، لیکن این امر نباید به قیمت یکی انگاشتن طبیعت و فیض و در نتیجه، القای رایگان بودن فیض تمام شود، زیرا فیض در این صورت دیگر فیض نیست.

رانر متذکر می‌گردد که وضعیتی فیض‌نا یافته وجود دارد که در انتظار فیض خداوند است و این انتظار را می‌توان به وجود آورنده آرایش و سوگیری‌ای به سمت فیض تلقی نمود. طبیعت، طبیعت محض نیست و زندگی در تمام ابعادش در جهانی از فیض قرار دارد که حضور و عطایای آن به بشر می‌رسد. طبیعت محض، برساخته‌ای مفهومی است که به رایگان بودن فیض اشاره می‌کند.

۳-۲-۱- اگزستانسیال فراطبیعی

رانر برای تبیین دیدگاهش مفهومی ضرب می‌کند به نام اگزستانسیال فراطبیعی^۲ که در الهیات او اهمیت فراوانی دارد.^(۵) او بین بیرونی‌گرایی کلیسا و درونی‌گرایی لوبک در حرکت است. طبیعت در پیوستگی با فیض است و به سوی آن گشوده، لیکن با آن یکی نیست و به آن نیازمند است. پیشنهاد او برای این که بتوان از سویی وجود آدمی را به طور کلی بیگانه از فیض تصویر نکنیم و از سوی دیگر، طبیعتی بدون فیض برای آدمی در نظر آوریم و به این وسیله رایگان بودن فیض^۳ را تضمین کنیم، آن است که فیض را به صورت اگزستانسیال فراطبیعی دریابیم (ibid: 302).

چرا اگزستانسیال؟ و چرا فراطبیعی؟ از نگاه رانر اگر خداوند مخلوقی آفریده تا او را در حیات الهی،

1 intrinsic
2 supernatural existential
3 gratuity of grace

4 pure nature

که اگر این عطیه را دریافت نمی‌کرد، می‌بود. تلاش برای فهم بهتر این مطلب، نسبت اگزیستانسیال فراطبیعی با طبیعت محض را به خاطرمان متبادر می‌سازد. در واقع، باید در وجود آدمی ودیعه‌ای از جانب خداوند وجود دارد که بر احوال او اثر می‌نهد و او را فرامی‌خواند. رانر به کرات به این مسأله اشاره می‌کند و مفاهیمی چون اگزیستانسیال فراطبیعی، خود-به‌اشتراک‌نهش خداوند و - چنانکه در ادامه بیشتر توضیح خواهیم داد- فیض، مفاهیمی هستند که رانر از طریق آنها به همین مطلب اشاره می‌کند. کیلبای با بیانی موجز معتقد است از نگاه رانر آنچه از جانب خداوند خود-به‌اشتراک‌نهش خوانده می‌شود، از جانب آدمی اگزیستانسیال فراطبیعی نامیده می‌شود (Kilby, 2004: 55).

۳-۲-۲- رابطه انسان با اگزیستانسیال فراطبیعی
در باب رابطه عینی انسان و اگزیستانسیال فراطبیعی باید به دو نکته اشاره نمود: اول آن که اگزیستانسیال فراطبیعی تأثیر عینی و ملموس بر زندگی آدمی دارد. انسان هیچ گاه نمی‌تواند بگوید که در درونش چه چیز به طبیعت و چه چیز به فیض بازمی‌گردد. رانر پدیدارشناسی‌ای از فیض ارایه می‌دهد که در آن حضور خداوند در تجربه ما وارد می‌شود؛ همان گونه که شادی و تسلی، حتی در رنج؛ همان گونه که توانایی عشق ورزیدن و وجدان داشتن در شرایط فلاکت و بدبختی؛ همان گونه که آرزوی نامحدود، امید فراوان و نارضایتی خستگی‌ناپذیر در نابسندگی امور دم‌دستی هر روزه و در خشمگینی در برابر مرگ (see Rahner, 1974: 149-65). بنابراین، فیض به تجربه ما در می‌آید و بر زیستن ما تأثیراتی دارد، گر چه نه به صورت فیض ناب، زیرا این تجربه

37). از این رو، اگزیستانسیال فراطبیعی به منزله یک عبارت تفسیرگر، در پی تأکید بر چیزی درمورد واقعیت فیض است؛ یعنی تأکید بر این که فیض، مقوم وجود انسانی تاریخی ماست. در واقع، رانر اعطای رایگان فیضی از بالا (که خداوند در طول تاریخ به بشر عطا می‌کند) را، با اعطای رایگان فیضی از پایین (اگزیستانسیال فراطبیعی) تکمیل می‌کند، یا به تعبیر یکی از شارحان رانر، هرگونه ضرورت درونی برای فیض، خود فیض است (Duffy, 2005: 52).

روایتی که تا اینجا از اگزیستانسیال فراطبیعی داده شد، عمدتاً مبتنی بوده است بر مقاله رانر با عنوان «در باب ارتباط بین طبیعت و فیض» مندرج در جلد اول از کنکاش‌های الهیاتی، که می‌توان آن را روایتی معتدل از این مفهوم به حساب آورد. البته، صفت معتدل را باید در مقایسه با روایت تندتر او در بنیان‌های ایمان مسیحی دانست. رانر در فصل چهارم از بنیان‌های ایمان مسیحی بیان می‌کند که خداوند خود را با بشر به اشتراک نهاده است^۱، و انسان حاصل خود-به‌اشتراک‌نهش^۲ مطلق خداوند است (Rahner, 1987: 126-27) و آنچه را به اشتراک نهاده، نه چیزی پیرامون خودش، بلکه خودش است. در واقع، در این عمل، هدیه، خود هدیه‌دهنده است. در این میان، گیرنده نه شناختی جدید عایدش می‌گردد و نه چیزی نو به دست می‌آورد، بلکه آدمی خود بدل به چیزی دگر گردیده است؛ «خداوند در عین واقعیت‌اش، خود را به مقوم‌ترین عنصر سازنده بشر بدل می‌کند» (ibid: 116).

بدل شدن انسان به چیزی نو را نباید امری زمامند در نظر گرفت، بلکه در اینجا منظور آن است که آدمی به این وسیله به چیزی غیر از آن بدل گردیده است

1 communicate

2 self-communication

انسان پذیرفته می‌شود یا نه، مسأله‌ای است که به طبیعت انسان مرتبط نیست، بلکه به زندگی و تاریخ او مرتبط است.

گالوین از شارحان رانر، می‌گوید که این عطیه یک حالت عینیت‌یافته ندارد؛ مثلاً آن‌گونه که میراثی به نحوی عینی به افراد عطا شود، چنانکه گویی آنها محق این میراث‌اند، بلکه هر چند این عطیه همگانی است، لیکن رابطه شخصی حاصل از این عطیه زمانی محقق می‌گردد که فرد با ایمان و عشق و امید به آن پاسخ دهد، اما این عطیه چنانکه گفته شد، حضورش بسته به پاسخ نیست و صرف حضورش تأثیراتی ابتدایی دارد و به قوام وضعیتی که در آن پاسخ ما شکل می‌گیرد، کمک می‌کند (Galvin, 1995: 66).

۳-۲-۳- خود- به اشتراک‌نهش یا فیض نامخلوق رانر با بهره‌گیری از مفاهیم فیض مخلوق و نامخلوق که متعلق به الهیات نومدرسی‌اند و تامل در آنها، نکات مهم دیگری را در فهم فیض به پیش می‌کشد. سنت الهیاتی نومدرسی بین فیض‌های مخلوق و نامخلوق تمایز قایل شده‌است. فیض نامخلوق- بر خلاف فیض مخلوق که آفریده خداوند است و با خود او یکی نیست- خود خداوند است که در فرد پذیرنده فیض حاضر شده است. فیض مخلوق عطیه‌ای است الهی که غیر از خداوند، است اما فراتر از قدرت‌های طبیعی ما، و خداوند آن را به نحوی رایگان به ما عطا نموده است. ویژگی‌های دقیق فیض مخلوق بر اساس زمینه فرد پذیرنده آن متغیر است، بویژه بر اساس پاسخی که فرد به خویشتن-بخشی خداوند داده است (Galvin, 1995: 67).

رانر به الهیات پولسی اشاره نموده که تأکیدش بر فیض؛ یعنی حضور «روح‌القدس»، روح شخصی خداوند است که «به ما داده می‌شود» و «در ما اقامت

ملموس به لحاظ روان‌شناختی از تحرکات درونی بشر قابل تمایز نیست و به گونه‌ای در آنها حضور دارد. بنابراین، فیض و طبیعت ابعاد متمایز، اما غیرقابل جدایش و در هم فرورونده هستی و تجربه ما هستند. تجربه‌ای که ما از فیض داریم، چیزی معلوم و واضح در تجربه روزانه ما نیست، بلکه افق بلامضمون استعلاست و شرایط پیشینی همه تجارب و فعالیت‌های ماست. گاه این زمینه تجارب ما، جامه خودآگاهی می‌پوشد و در چشم ذهن ما چونان افق افسونگر حیاتمان و چونان روشنایی‌ای است که هر گونه شناخت و تأثیرپذیری را ممکن می‌سازد، هر چند هرگز به چنگال مفاهیم در نمی‌آید.

نکته دوم آن که خود- به اشتراک‌نهش، عطیه‌ای به بشر است که پذیرش یا رد آن از جانب او، تأثیری در حضورش به عنوان یک عطیه ندارد، زیرا این عطیه نامحدود همچون افق نامحدود همه اعمال ماست و در تمام امور انسانی حاضر و در تمامی وجود ما منتشر است. نکته جالب این که شورای دوم واتیکان نیز در بخش قوانین شبانی^۱ می‌گوید، هر چیز انسانی پژوهشی است از خداوند و موقعیتی است برای مواجهه با حضور خداوند (Pope Paul VI, 1966: no. 1).

وجود مخلوق آدمی عطیه‌ای است از جانب خداوند و فراتر از آن، خداوند عطیه‌ای را از وجود خود از روی فیض، به آدمیان بخشوده است، لیکن به این دلیل که اگر بناست آدمیان رابطه‌ای شخصی مبتنی بر معرفت و عشق با خداوند برقرار کنند، باید به نحوی آزادانه آن را بپذیرند، آن را می‌توان عطیه و امکانی از فیض دانست که در مرتبه اول یک اگزیستانسیال است؛ حال اینکه آیا این عطیه از جانب

1 pastoral constitution

تحقق گشودگی انسان است به رازی که آدمی روی به سوی آن دارد.

از دید رانر نسبت بین خلقت و فیض به این ترتیب نیست که خداوند ابتدا آفرید و پس از آن به این اندیشید که فیض عطا کند و الوهیت تجسد یابد. در واقع، خلقت چیزی نیست جز شرایط امکان خود-به‌اشتراک‌نهی خداوند؛ یعنی از ابتدا هدف خداوند همین خود-به‌اشتراک‌نهی در محبتی رایگان بوده که در خویشتن-بخشی‌اش در تجسد، به خوبی درک می‌شود. به اعتقاد رانر، فیض و طبیعت، یا به بیان دیگر خود-به‌اشتراک‌نهی خداوند و آدمیان و عالیشان، رابطه‌ای سازوار دارند و به نحوی مخاطب یکدیگرند. اگر خود-به‌اشتراک‌نهی نیاز به مخاطب دارد، طبیعت باید وجود داشته باشد. خلقت زمینه‌ای است برای عشق فیض‌دهنده خداوند. طبیعت نه سرای فیض، بلکه برای آن آفریده شده است. تجسد نیز هدف و منتهای حرکت خلقت و شرط امکان آن است. خداوند از خود بیرون می‌آید و پا به چیزی جز خود می‌گذارد. او از طریق خلقت، تجسد و روح‌القدس پا به تاریخ می‌نهد. رانر این نکته را به ایجاز چنین بیان می‌کند: «آنگاه که خداوند می‌خواهد بدل به غیر-خداوند شود، آدمی پا به هستی می‌نهد» (Rahner, 1966a: 166; Rahner, 1978: 120-22).

در واقع، رانر می‌خواهد به نحوی انسان‌شناختی بگوید که خداوند خود را بیان نموده و انسان یک «دستورزبان» برای فهم این بیان است. بنا به بیان یکی از شارحان رانر: «اگر ارسطو انسان را به حیوان ناطق تعریف می‌کند، رانر این تعریف را استعلا بخشیده، انسان را کلید خداوند می‌داند» (Duffy, 2005: 45).

۳-۲-۴- علیت شبه‌صوری، بیانی دیگر برای فیض

می‌گزیند» (Rahner, 1961b: 320-2). یوحنا نیز از مسیحی سخن گفته که «در ما سکونت دارد»، از پدر و پسر «که در ما سکونت می‌یابند» و از روح‌القدس که به ما ارزانی داشته شده است (ibid: 322). به همین ترتیب، آباء کلیسا بویژه آباء یونانی «عطایای مخلوق فیض را پیامدهای مشارکت ذاتی خداوند در آدمیان برائت جسته از گناه^۱ می‌دانستند» (ibid: 322). از سوی دیگر، الهیات نومدرسی بر خلاف آنچه در کتاب مقدس و نزد آباء مرسوم بود، این تقدم را عکس کرد؛

این نکته در مورد تمامی نظریه‌های مدرسی صدق می‌کند که آنها سکنی‌گزینی خداوند و ارتباطش با انسان برائت جسته از گناه را منحصرأ متکی می‌دانند بر فیض مخلوق. به دلیل این واقعیت که فیض مخلوق به روحی داده می‌شود که خداوند خود را به او می‌دهد و در آن ساکن می‌گردد، بنابراین آنچه ما فیض نامخلوق می‌نامیم (یعنی خداوند که خود را به بشر اعطا می‌نماید) کارکردی است از فیض مخلوق (ibid: 324)

رانر برخلاف برخی متألهان که همراه با الهیات نومدرسی اقامت خداوند را در انسان نتیجه فیض مخلوق می‌دانند، راهی را برای بازگشت به فهمی شخصی‌تر و به نحوی بی‌واسطه دینی‌تر از فیض در کتاب مقدس و نزد آباء در پیش می‌گیرد. او اولویت را به فیض نامخلوق می‌دهد، چرا که معتقد است فیض مخلوق پیامد فیض نامخلوق است. او فیض را حضور منقلب‌کننده خداوند می‌داند که آدمیان را قادر می‌سازد در حیاتی الوهی مشارکت جویند. فیض چیزی نیست که به آدمی افزوده یا کاسته گردد، بلکه

«تمایز اساسی و افراطی میان طبیعی و فراطبیعی به نحوی نامبهم ریشه دارد در تمایز بین علیت فاعلی و صوری خداوند [نسبت به انسان]:» (Rahner, 1966b: 65-66). «خداوند خود را در شایسته‌ترین واقعیت‌اش، عمیق‌ترین عنصر مقوم بشر می‌کند» (Rahner, 1978: 116). به این ترتیب، رانر تصویری را که از فیض نامخلوق دارد، واضح‌تر می‌سازد و از سوی دیگر، تأکیدش را بر خویشستن بخشی خداوند افزون می‌سازد.

۳-۲-۵- توان تعبدی و پاسخ‌گویی انسان به خود-به اشتراک‌نهی خداوند

مفهوم اگزیستانسیال فراطبیعی، از بیگانگی فیض نسبت به وجود آدمی می‌کاهد و از سوی دیگر، آزادی خداوند را نیز محدود نمی‌سازد، لیکن مسأله رابطه فیض و طبیعت را به تمامی حل نمی‌کند. در واقع، علی‌رغم معرفی مفهوم اگزیستانسیال فراطبیعی، مبحث طبیعت و تمایزش برای فیض عاری از ابهام نشده است. رانر برای حل این معضل، از مفهوم سنتی و نومدرسی توان تعبدی^۲ بهره می‌جوید؛ هر چند معنایی وجودی را در این مفهوم سنتی بازیابی می‌کند. به اعتقاد رانر توان تعبدی ظرفیتی است در وجود بشر که به سوی تحقق گشوده است و اگر تحقق داده نشود، بی‌معنی و خنثی نمی‌شود. در سراسر وجودمان هست و مانند تنفس یک جزء از آن نیست. بنابراین، اگر خود-به‌اشتراک‌نهی خداوند در وجود ما محقق نگردد، باز هم توان تعبدی که همان گشودگی ما به هستی است، به منزله شرایط امکان شناخت در آدمی با معناست^(۷) و در این صورت با خداوند ارتباطی داریم؛ هر چند به نحوی غیرصریح و به منزله افق فاصله‌مند وجودمان. در دیدگاه رانر، فیض ابتدا و

رانر برای بیان دینامیسم فیض، مدلی را از ارسطوگرایی مدرسی اخذ می‌کند. در واقع، او برای تبیین مفهوم خود-به‌اشتراک‌نهی خداوند، علیت شبه-صوری^۱ را معرفی می‌کند (Rahner, 1961b: 328-31). می‌توان خداوند را علت اگزیستانسیال فراطبیعی شمرد، اما بر اساس الگوی علیت صوری و نه فاعلی. علیت صوری اشاره دارد به جزء مقوم، حاضر، فعال و مقیم یک موجود که واقعیت آن را تشکیل می‌دهد؛ حال آنکه در علیت فاعلی، علت خالق معلول است و نسبتی بیرونی با آن برقرار می‌سازد. او مفهوم علیت صوری را به این نحو طرح می‌کند که «اصلی از هستی شأن مقوم در چیزی دیگر است، به گونه‌ای که خود را با آن به اشتراک می‌نهد و صرفاً به منزله امری بیرونی، در آن تأثیر نمی‌نهد» (Rahner, 1978: 121). در واقع، علت صوری در معلول موجود و مقدم بر آن است.

رانر علیت خداوند نسبت به انسان را با یک پله تغییر، شبه‌صوری می‌داند، نه صوری. او در این مدل دست می‌برد تا آن را با یگانگی رابطه انسان و خداوند متناسب سازد. او خداوند را علت شبه‌صوری می‌نامد تا به این ترتیب آزادی خداوند و آزادی علت را از معلول تأمین کند؛ علت صوری‌ای که در معلولی که صورتش گردیده، گیر نیفتاده است. بنابراین، رانر با این تغییر هم خداوند را مقوم وجود بشر به شمار می‌آورد و هم تعالی خداوند را علی‌رغم این که او را علت می‌داند، حفظ می‌کند. فیض نامخلوق علت شبه-صوری بشریت عینی و ملموس است. خداوند به واسطه خلقت، بشر را به خود او می‌دهد (علیت فاعلی)، و به واسطه فیض، خداوندی‌اش را به آدمیان می‌دهد (علیت شبه-صوری) (Duffy, 2005: 45).

2 obediential potency (En) / potentia oboedientialis (Latin)

1 quasi-formal causality

چونان^(۸) in umbris et imaginibus [سایه‌ها و اشباح] بوده است، در هر حال، می‌توان آن را نه بی‌معنی و ناساز، بلکه خیری مثبت اگرچه متناهی دید که خداوند می‌تواند آن را عطا نماید؛ حتی زمانی که آدمی را بی‌واسطه و در مقابل روی خود نخوانده باشد. (Rahner, 1961a: 315-16)

۴- تاملی دوباره

۴-۱- مبحث فیض؛ وحدت‌بخش الهیات و فلسفه

رانر

پیش از این اشاره شد که دو اثر اولی رانر در حوزه فلسفه پا به وجود نهاده‌اند. رانر در این آثار، بویژه در اثر اولش روح در جهان^۲ با تکیه بر مابعدالطبیعه شناخت توماس آکوئینی، می‌کوشد نشان دهد که شرط امکان شناخت در آدمی، وجود یک افق نامتناهی است، که این شناخت در آن صورت می‌گیرد. جستجو در شرایط استعلایی آدمی، رانر را به این باور می‌رساند که انسان دارای یک شناخت پیشینی از هستی یا یک پیشافهم^۳ است. با مطالعه آثار الهیاتی رانر، خصوصاً مباحث فیض نامخلوق و اگزستانسیال فراطبیعی، این اندیشه پررنگ و پررنگ‌تر می‌شود که آثار فلسفی رانر پرداختن به همین مباحث بوده‌است، اما با بیانی دیگر، کافی معتقد است آثار اولیه رانر متمرکز بود بر اگزستانسیال از وجه تأثیراتی که در طبیعت بشری دارد، و آثار متاخر رانر معطوف است به خود ندای الهی و شرایط تاریخی و وجودی‌ای که بر آن اثر می‌نهند (Coffy, 2004: 95-118). یکی دیگر از شارحان رانر معتقد است که «خدا» در چهارچوب واژگان فلسفی رانر، عبارت است از قطب عینی تجربیات استعلایی که در آن همه واقعیت و همه هستی فرد حضور دارد؛ افق

پیش از هر چیز، خداوند در ساحت ارتباط است. آدمی نه تنها جویای این امر نامحدود و گشوده به روی آن است، بلکه توسط این گشودگی به خویشتن-بخشی خداوند نیز راه می‌یابد. از نگاه رانر، بنیاد حیات مسیحی و تاریخ همین جاست و منتهاالیه و کمال همین خویشتن-بخشی^۱ خداوند است که راه به واقعه مسیح در تاریخ بشری می‌برد.

با یاری این دو مفهوم، رانر موفق می‌شود آزادی فیض را لحاظ نماید، بی‌آنکه فیض به امری بیرون از وجود و زندگی‌مان بدل گردد. از سویی، با توجه به اگزستانسیال فراطبیعی، فیض بیگانه از وجودمان نیست و همواره در ما حاضر است و از سوی دیگر، به دلیل توان تعبدی برای عطیه فیض خداوند، طبیعت ما از فروبستگی در خود در امان مانده، چونان یک گشودگی نامحدود به همه هستی است و روی به سوی آن دارد. در واقع، این توان تعبدی ظرفیتی در طبیعت ما برای آن عطیه خود-به‌اشتراک‌نهنش خداوند است، لیکن توان تعبدی در صورت عدم تحقق فیض نیز تأثیراتی بر وجود آدمی دارد. در واقع، رانر با این مفهوم ویژگی‌ای به طبیعت بشری داده که آن را دارای نسبتی با فراطبیعت می‌کند و مسأله نسبت بین طبیعت و فیض حل می‌شود. از سوی دیگر آزادی خداوند نیز محدود نمی‌شود. رانر در مقاله در باب رابطه فیض و طبیعت می‌گوید:

دلیلی وجود ندارد که قابل‌گردیم که این [دینامیسم طبیعی معنوی] نمی‌تواند به معنا و ضرورتش بدون فیض برسد. اگر، از یک سو فرد بتواند آن را به عنوان شرط استعلایی ضروری امکان یک حیات معنوی ببیند و از سوی دیگر، این حیات معنوی هر چند در قیاس با رؤیت بهجت‌آمیز همواره

2 Spirit in the World

3 Vorgriff (Gr) / pregrasp (En)

1 self-offer

۴-۲- ابهام در تبیین رابطه فیض و طبیعت
 برای فردی که عمیقاً با نزاع بین الهیات نو و کلیسا درگیر است و در پی یافتن راه برون‌شدی از آن چالش است، به گونه‌ای که نه سنت بلرزد و نه نسبت فیض و طبیعت رها شود، پاسخ رانر پاسخی می‌نماید به غایت شنیدنی، اما این پاسخ ممکن است ذهنی را که به در پی وضوح و تمایزی حداکثری است، راضی نگرداند. در این میان، علی‌رغم کوشش‌های انجام شده در تبیین طبیعت، باز به نظر می‌رسد در اندیشه رانر دو تعریف از طبیعت وجود دارد که خط ممیز بین آن دو را در نمی‌یابیم: یکی طبیعتی که برای مدرسی‌ها مقبول است و عبارت است از طبیعتی که نسبتی با فیض ندارد و دیگری طبیعتی که جان‌مایه‌اش توان تعبدی است و به نظر می‌رسد از ابتدا با فیض آشناست و آن را می‌طلبد.

رانر، اولی را طبیعتی می‌داند که مفهومی انتزاعی است و دومی را مفهومی که عینی و ملموس است. کیلبای اولی را طبیعت در معنای فنی الهیاتی می‌نامد و دومی را مخلوطی از آن مفهوم فنی انتزاعی و آنچه فراتر از طبیعت است می‌داند، که مهمترین ویژگی‌اش تمایل به رویت بهجت‌آمیز است (Kilby, 2004:54). رانر این طبیعت انتزاعی و غیرواقعی را مفهوم باقیمانده^۱ می‌نامد که عبارت است از وجود ملموس آدمی، منهای اگزستانسیال فراطبیعی (Burke, 2002: 57).

علی‌رغم نظر برخی منتقدان، رانر و شاگردانش معتقدند اگزستانسیال فراطبیعی این هر دو را دارد: از یک سو با توصیف الهیات نو سازگاری دارد: «در واقع آدمی به گونه‌ای است که خلق شده [برای عشقی که خود خداوند است و در فیض و رویت

نامحدودی که در تمامی شناختن‌ها و عشق ورزیدن‌ها تأیید می‌شود و چیزی نیست جز هستی مطلق خداوند (Duffy, 2005: 48). به این ترتیب، تجربه استعلایی بازگشت سوژه به خودش در مواجهه‌اش با واقعیت‌های محدود، برابر با تجربه و ارتباط با خداوند است.

تجربه خداوند امری محدود به عرفا نبوده، بلکه بخش سازنده موجود بشری است؛ نه تجربه‌ای در میان سایر تجارب، بلکه عمق همه تجربیات ماست. پارادوکسی که در اینجا رخ می‌نماید، این است که امر متناهی و محدود تنها در چهارچوب راز غیر قابل ادراک، درک و دریافت می‌شود؛ یعنی همه امور جزئی و متناهی، در باب آن راز سخن می‌گویند، لیکن هیچ یک نمی‌تواند آن را به دست دهد (Rahner, 1966b: 49-50).

در ادامه این بحث و در ارتباط با مبحث «رابطه انسان با اگزستانسیال فراطبیعی» که پیش از این بدان پرداختیم، باید این شبهه را رفع کرد که، پرداختن به امور روزمره ضرورتاً راه به درک و توجه به آن راز استعلایی نمی‌برد. این درک ناخودآگاهانه از رازی که زمینه تمام امور است، می‌تواند به سادگی به واسطه غرق شدن در توجه به امور روزمره مورد غفلت و حتی انکار واقع شود. به عبارتی تمثیلی، ممکن است فرد چنان در دریای توجه به این امور غوطه ور شود که از توجه به افقی که این دریا را فرا گرفته، غافل گردد. با این همه، آدمی همواره راهی به این تجربه فراتر دارد. غوطه‌وری در امور روزمره، نابسندگی‌ای با خود دارد که آدمی را از غرقه شدن باز می‌دارد. تحیت، عشق و تراژدی می‌تواند انسان را از رها شدن در آشفتگی و وراجی، که گشودگی رو به تجربه امر استعلایی را خاموش می‌سازد، نجات دهد.

1 restbegriff (Gr)/remainder concept (En)

طریق علیت شبه-صوری بر آدمی اثر می‌نهد، آن‌گاه دشوار است اگر بگوییم انسان آزاد است (Burke, 2002: 71). البته، رانر می‌گوید این عطیه در دسترس انسان قرار گرفته و انسان آزادانه به آن پاسخ می‌گوید، لیکن بورک خود بلافاصله به این اندیشه رانر نیز اشاره می‌کند که خداوند خود از طریق فیض به پذیرش این عطیه از طرف انسان یاری می‌رساند (Burke, 2002: 71) و به این ترتیب، برخلاف تصور رانر این نظریه رانر را محدودکننده آزادی انسان می‌داند.

۴-۳- تاثیر الهیات فیض رانر

الهیات فیض رانر که در اگزیستانسیال فراطبیعی ریشه دارد، دلالت‌هایی برای تمامی زمینه‌های الهیات دارد. حضور در کلاس‌های هایدگر و مطالعه روسلو^۱، مارشال^۲ و بلوندل^۳، امکان تفسیر سنت به نحوی که آن را به حیات و اندیشه مدرن پیوند دهد، برای او گشود. تأیید رانر بر گشودگی‌ای در درون انسان به سوی مکاشفه، نقطه جوشان الهیات او بود. بنابراین، با تکیه بر فیض نامخلوق- در تقابل با فیض مخلوق- در برابر الهیات نومدرسی نظرش را اعلام نمود. محور زندگی روزمره را فیض دانست و تحقق بخشیدن به خویشتن اشخاص، نه چرخیدن در حاشیه حیات اخروی و مرهم نهادن بر زخم‌های طبیعت هبوط کرده. به این ترتیب، رانر به جای ثنویت کلیسا/عالم، فلسفه/الهیات، مناسک/زندگی یک جایگزین قرار داد: جهانی مبتنی بر فیض. اگزیستانسیال او دریچه گفتگو با دیگر سنت‌ها و در نتیجه تکامل دوطرفه را گشود. در واقع، رانر به واسطه تفسیر وجودی‌ای که از مسیحیت و از فیض ارایه می‌دهد، مجال آن را می‌یابد

بهجت‌آمیز عطا شده است؛ او به هستی فراخوانده شده است تا عشق الهی به او عطا گردد ... این ظرفیت اصیل‌ترین چیز در درون اوست؛ مرکز و ریشه آنچه او به تمامی هست» (Rahner, 1961a: 313). از سوی دیگر، طبیعت بشری در معنای فنی الهیاتی‌اش به فیض نیازی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، زیرا میل به رویت بهجت‌آمیز و تمایل وجودی به فیض، بخشی از چیزی است که ما عملاً هستیم و نمی‌توان آن را به مفهوم الهیاتی طبیعت افزود. بنابراین، اگر بتوانیم این اگزیستانسیال فراطبیعی را از آن بکاهیم، چیزی که می‌ماند، طبیعت محض است و به این ترتیب، دیدگاه نومدرسی‌ها نیز درمورد آن درست درمی‌آید.

تمایز بین «فیض» اگزیستانسیال فراطبیعی و آنچه رانر «فیض فراطبیعی» می‌نامد، از سوی عده‌ای از منتقدان مورد ابهام دانسته شده است. برخی آنها را یکی و البته عده‌ای آنها را متمایز شمرده‌اند (Carr, 1977: 201; Roberts, 1967: 137). بر اساس آنچه رانر می‌گوید، هر انسانی دارای اگزیستانسی است که او را از شرایط عادی فرا می‌کشد و به او مقصودی فراطبیعی می‌دهد. این اگزیستانس خود برخوردار است از فیض و به بیانی حاصل فیض است. همچنین، در هستی‌شناسی فیض رانر، فیض نامخلوق از طریق علیت شبه-صوری بر فیض مخلوق در روح مخلوق اثر می‌گذارد. به این ترتیب، نسبت اگزیستانسیال فراطبیعی و فیض نامخلوق به نظر این-همانی می‌رسد. این مطلبی است که در این رساله نیز بر آن صحنه نهاده شده است.

بورک ایراد دیگری بر رانر گرفته است؛ مبنی بر این که اگر انسان‌ها دارای اگزیستانسیال فراطبیعی و فیض نامخلوق‌اند که البته این فیض نامخلوق خود از

1 Rousselot
2 Marechal
3 Blondel

انسان معاصر است، لیکن از دل سنت کلیسایی نقدهایی را متوجه رانر نموده است. از تندترین منتقدان رانر می‌توان به هانس اورس فُن بالتازار^۳ اشاره نمود. مهمترین نقدی که چنین منتقدانی بر او وارد می‌کنند، آن است که، توجه رانر به مباحث جدید، از جمله توجه به سوژه - که عمدتاً مربوط است به دو اثر اولیه رانر - سبب می‌شود که واقعیت تاریخی مسیحیت به تمامی مورد توجه قرار نگیرد و در عوض، به مقوله وجود و هر آنچه به فاعل شناسایی محصور در چنبره زمان و محدود به تاریخ خود مرتبط است، پرداخته شود. علاقه رانر به حوزه استعلایی و پیشامضمونی این خطر را به همراه دارد که ممکن است باعث محو شدن امر مقوله‌ای^۴ گردد.

آنچه در اینجا برای رانر اهمیت دارد، علایق مدافعه‌گرانه و شبانی اوست. او که شاهد خیل انسان‌های سرگردان و غریبه از خداوند، کلیسا و کتاب مقدس است، به سوی تجربه استعلایی فاعل شناسا روی می‌گرداند تا به این وسیله نشان دهد که چگونه پیام مسیحی با زرفترین الهام‌های بشر تطابق دارد. رانر معتقد است از آغاز انسان روی به عشق همراه با خویش‌بخشی خداوند دارد. به این ترتیب، می‌پرسد اکنون که واقعه مسیح و مکاشفه تاریخی الهی پیش روی ماست، آیا با کندوکاوی استعلایی می‌توان این امر عینی را تایید کرد؟ و پاسخش این است که آری می‌شود. به این ترتیب، بخشی از نقدهای وارده بر الهیات فیض رانر، معطوف است به چرخش او به سوی فاعل شناسا که از توجه به موضوع شناسایی خودافشاگر، می‌کاهد، اما رانر نشان می‌دهد که این دو با هم تراحمی ندارند، بلکه مؤید یکدیگرند.

که توسط انسان مدرن شنیده شود. به علاوه، با اتکا بر همین خوانش وجودی، نه تنها از آموزه‌ها و اصول مسیحیت کاتولیک عبور نمی‌کند، بلکه آنها را نیز مورد بازخوانی‌ای قرار می‌دهد که هم با دینداری در دنیای مدرن مناسبتر است و هم کلیسای سنتی آن را انکار نمی‌کند. این همان تعادلی است که بسیاری از شارحان رانر بر آن تاکید نموده‌اند. از جمله لسینگر در سراسر کتاب چرخش انسان‌شناختی: گرایش انسانی الهیات کارل رانر تاکیدش بر آن است که رانر در مباحث مختلف الهیاتی‌اش توانسته است نقطه تعادلی را بیابد که در میانه چپ و راست است^(۹)؛ هر چند رانر منتقدانی نیز دارد که با این نظر مخالف‌اند.

همگانی بودن فیض نامخلوق و اگزیستانسیال فراطبیعی راه به تأییدی نسبی در مورد انسان‌های بیرون از سنت مسیحی می‌برد. به این ترتیب، ریشه‌های نظریه معروف رانر؛ یعنی مسیحیت بی‌نام^۱ را باید در همین الهیات فیض او جستجو نمود. همچنین، مسیح‌شناسی و در مرکز آن تجسد از مباحث مورد علاقه الهیات رانر است، که بر مدار تحقق نهایی خویش‌بخشی خداوند به آدمی، در عیسی مسیح می‌چرخد. در واقع، عیسی واقعه‌ای تاریخی است که در آن پاسخی قطعی و تاریخی به خویش‌بخشی خداوند داده می‌شود و امکانی هستی-شناختی برای پاسخ انسان به فیض نامخلوق خداوند به وجود می‌آید. به همین دلیل است که رانر مسیحیت آشکار را همواره برتر از مسیحیت بی‌نام نشانده است.

۴-۴- عدم پای‌بندی به تاریخ و عینیت

چرخش انسان‌شناختی^۲ عنوانی است که به الهیات رانر نسبت می‌دهند. این عنوان گرچه برای بسیاری نشانه توجه به مباحث روز و گشودن باب گفتگو با

3 Hans Urs von Balthasar
4 categorical

1 anonymous Christianity
2 anthropological turn

نتیجه

الف) -الهیات فیض رانر درمیانه الهیات نو و الهیات نومدرسی: الهیات فیض رانر معطوف به نزاع بین الهیات نو و الهیات رسمی کلیسا به وجود آمد و در میانه آن دو ایستاده است، زیرا:

۱- رانر با الهیات نو در این انتقاد موافق است که در دیدگاه الهیات نومدرسی کلیسا، گونه‌ای بیرونی-گرایی وجود دارد و با الهیات رسمی کلیسا در این دیدگاه که الهیات نو لوبک با تعریف جدیدی از طبیعت آدمی ارائه می‌دهد، آزادی خداوند را محدود می‌سازد.

۲- رانر با بازیابی مفهوم فیض نامخلوق از الهیات توماس آکوینی، میانه این نزاع را گرفت، زیرا اولاً آن را داری تأثیراتی اگزستانسیال برای آدمی شمرد و به این ترتیب آدمی را دارای گرایش درونی و اولیه نسبت به نجات دانست. آثار اگزستانسیال فیض به نحوی است که انسان آثار فیض نامخلوق را در تجربه‌های عمیق درونی خود درک می‌کند. معرفی چنین روایتی از وضعیت درونی انسان و نسبتش با نجات، نیاز لوبک و الهیات نو برای فاصله گرفتن از بیرونی‌گرایی را رفع کرد؛ ثانیاً، رانر با فراطبیعی دانستن این فیض و تمایزی که بین آن و طبیعت ایجاد نمود، دست خداوند در خلق یک طبیعت انسانی عاری از فیض را فرو نبست و آزادی انسان در پذیرش فیض نامخلوق را تأمین نمود.

ب) -رانر در نقطه تعادل: رانر در میانه این دو الهیات (نو فرانسه و نومدرسی) بر یک نقطه تعادل ایستاده و زیاده‌روی هیچ یک را مرتکب نشده است. به همین علت، توانسته است نیازهای مورد نظر هر یک را تأمین کند و در عین حال افراط نکند. این نقطه تعادل از ویژگی‌هایی است که در کل الهیات

رانر به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد تعادل مذکور که در قسمت‌های مختلف الهیات رانر (مثل مسیح-شناسی) به چشم می‌خورد، با این مطلب کلی قابل بیان باشد: در پرداختن به الهیات از سویی رانر متوجه است که مخاطبش انسانی مدرن در جامعه‌ای سکولار است و از سوی دیگر، به محتوای ایمان در کلیسای کاتولیک نیز پایبند است و از آموزه‌ها عدول نمی‌کند. ج) - معرفی چند مفهوم از جانب رانر: الهیات فیض رانر مفاهیمی را به الهیات مسیحی کاتولیک معرفی نمود که در زیر آنها اشاره می‌شود.

۱- رانر مفهومی به نام خود-به‌اشتراک‌نهِش را به الهیات مسیحی معرفی نمود که پیش از این در آثار فلسفی اش زمینه معرفی آن را ایجاد نموده بود. این مفهوم به همان عطیه الهی فیض نامخلوق اشاره دارد که اقدام خداوند در به‌اشتراک نهادن وجود خودش با همه آدمیان است. این مفهوم زمینه‌ای مناسب را برای رانر، برای ارائه روایتی استعلایی از مسیح-شناسی، تثلیث و کلیسا ایجاد نمود که در جای خود بسیار جالب توجه است.

۲- رانر برخی مفاهیم مدرسی را مورد استفاده و بازیابی قرار داد، و معنایی نو را در آنها به مخاطب نشان داد. فیض نامخلوق یکی از این مفاهیم است. همچنین، علت شبه‌صوری یکی دیگر از این مفاهیم است. در واقع، علت خداوند نسبت به مخلوقش را از جنس علت صوری می‌داند، نه فاعلی، زیرا از وجود علت چیزی در معلول وجود دارد. به علاوه، رانر این علت را شبه-صوری دانست تا آزادی خالق از مخلوق را نیز تأمین نماید.

د) -انتقادات وارد بر رانر: برخی منتقدین رابطه فیض و طبیعت و رابطه وجود آدمی و طبیعت انسانی اش را در نظریه رانر مبهم دانسته‌اند. البته، باید

که رانر حدود چهار ترم در کلاس‌های هایدگر در فرایبورگ حاضر می‌شده است و خود اعتراف می‌کند که در نحوه اندیشیدن بسیار از او متأثر بوده است.

(۶) فراطبیعی است و طبیعی نیست. اگر طبیعی شمرده شود؛ یعنی جزیی از طبیعت انسان به حساب آید، آنگاه نمی‌توان خدا را در محقق ساختن آن مخیر دانست، زیرا در خلق انسان بخشی لاینفک و ضروری به حساب خواهد آمد.

(۷) برای آگاهی از مبحث شرایط امکان شناخت نزد رانر و افقی که شناخت در آن معنا می‌یابد به دو اثر فلسفی اولیه او به نام‌های روح در جهان و شنونده کلمه رجوع کنید.

(۸) عبارتی لاتین که به اشباح و سایه‌های تمثیل غار افلاطون اشاره دارد. منظور رانر این است که اگر رویت بهجت‌آمیز، چونان حقیقت امری اصیل و ناب است، ما آدمیان در اینجا با اشباح و سایه‌هایی از آن حقیقت روبرویم که هر چند به اصالت و نابی آن نیست، لیکن اثری از آن را دارد و واسطه‌ای است تا در این عالم با آن نسبتی برقرار کنیم.

(9) Losinger, Anton, (2000), *The Anthropological Turn; The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*, trans. Daniel O. Dahlstrom, New York: Fordham University Press.

منابع

- ۱- کتاب مقدس (عهدین)
- ۲- مک گراث، آلیستر. (۱۳۸۵). *درآمدی بر الهیات مسیحی*، مترجم: عیسی دیباج، تهران: روشن.
- 3- Burke, Patrick, (2002), *Reinterpreting Rahner: Critical Study of His Major Themes*, New York, Fordham University Press.

گفت این نظریه الهیاتی برای نقدهایی که مطالبه وضوح تحلیلی حداکثری را دارند، بی‌ایراد نخواهد بود. همچنین، از جانب متألّهان محافظه‌کار کاتولیک نیز، توجه رانر به سوژه، بیش از حد مدرن و غیرستتی توصیف شده، که البته این نظر نیز چندان صائب به نظر نمی‌رسد و بدان پاسخ‌هایی داده شده است.

پی نوشت ها

(1) beatific vision (En) / visio beatifica (Latin) پولس می‌گوید: «لکن هنگامی که کامل آید، جزئی نیست خواهد گردید ... زیرا که الحال در آینه به صورت معما می‌بینم، لکن آنوقت روبه‌رو؛ الآن جزئی معرفت دارم، لکن آن وقت خواهم شناخت، چنانکه نیز شناخته شده‌ام» (اول قرن‌تین، ۱۳: ۱۰ و ۱۲). بر اساس همین فقره از پولس و اشاره‌ای که به دیدار از روبه‌رو می‌کند، الهیات مسیحی به این مرحله عنوان رویت بهجت‌آمیز را داده است.

(۲) استدلال‌های طرفداران این مکتب تا حد زیادی به بحث‌های تاریخی مربوط بود و انحرافات که نومدرسی‌گری خود به وجود آورده بود و در پی حمایت از آنها بود (Kilby, 2004: 141).

(۳) این واکنش الهیات نو اشاره دارد به اینکه فیض و طبیعت انسانی دو چیز غریبه و بیرون از یکدیگرند و نسبت درونی با هم ندارند.

(۴) همه این مسایل پانزده سال بعد در شورای دوم واتیکان مطرح شد و آراء رانر درباره فیض و طبیعت در آنجا راهگشا بود.

(۵) به نظر می‌رسد رانر واژه *اگزستانسیال* را از هایدگر وام گرفته است. هایدگر این واژه را در تحلیل وجود آدمی به کار برد و آن را جزء مقوم آدمی و ممیزه آدم از سایر موجودات دانست. شایان ذکر است

- 12- -----, (1961b), *Some implications of the scholastic concept of uncreated grace*, Karl Rahner, *God, Christ, Mary, and Grace* (Theological Investigations, vol. I), trans. Cornelius Ernst, Baltimore: Helicon Press, pp. 319-346.
- 13- -----, (1966a), *On the Theology of the Incarnation*, Karl Rahner, *More Recent Writings* (Theological Investigations, vol. IV), trans. Kevin Smyth, Baltimore, Helicon Press, pp. 105-120.
- 14- -----, (1966b), *The Concept of Mystery in Catholic Theology*, Karl Rahner, *More Recent Writings* (Theological investigations, vol. IV), trans. Kevin Smyth, Baltimore: Helicon Press, pp. 36-73.
- 15- -----, (1969), *Philosophy and Theology*, Karl Rahner, *Concerning Vatican Council II* (Theological Investigations, vol. VI), trans. Karl-H. and Boniface Kruger, Baltimore, Helicon Press, pp. 71-81.
- 16- -----, (1974), *The Experience of God Today*, Karl Rahner, *Confrontations 1* (Theological Investigations, vol. XI), trans. David Bourke, Baltimore, Helicon Press, pp. 149-65.
- 17- -----, (1978), *Foundation of Christian Faith: Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William Dych, New York, Seabury, London, Darton, Longman & Todd.
- 18- Roberts, L., (1967), *The Achievement of Karl Rahner*, New York, Herder.
- 4- Carr, Anne, (1977), *The Theological Method of Karl Rahner*, Missoula, MT, Scholars Press.
- 5- Coffey, David, (2004), *The Whole Rahner on the Supernatural Existential*, *Theological Studies*, 65, pp. 95-118.
- 6- Denzinger H., (1973), *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 35th ed, Freiburg, Herder.
- 7- Duffy, Stephen J., (2005), *Experience of Grace*, ed. Declan Marmion and Mary E. Hines, *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 43-62.
- 8- Galvin, John P., (1995), *The Invitation of Grace*, Leo J. Donovan (ed.), *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundation of Karl Rahner's Theology*, Washington D.C., Georgetown University Press.
- 9- Kilby, Karen, (2004), *Karl Rahner: Theology and Philosophy*, New York, Routledge.
- 10- Pope Paul VI, (1966), (Pastoral Constitution on the Church in the Modern World: *Gaudium et Spes*), Pauline Books & Media.
- 11- Rahner, Karl, (1961a), *Concerning the relationship between nature and grace*, Karl Rahner, *God, Christ, Mary, and Grace* (Theological Investigations, vol. I), trans. Cornelius Ernst, Baltimore: Helicon Press, pp. 297-317.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۱

ص ۳۷-۵۶

سنت و سنت‌گرایی از دیدگاه فریتیوف شوان و دکتر سید حسین نصر

سید مهدی امامی جمعه* زهرا طالبی**

چکیده

سنت‌گرایی که به عنوان جریانی معاصر در مقابل مدرنیسم قرار می‌گیرد، به وجود یک سنت زنده، پویا و ازلی معتقد است که هرگز از بین نمی‌رود، واحد است و در قالب‌های گوناگون متجلی می‌شود. این معنای سنت با سنت به معنای متعارف؛ یعنی آداب، رسوم و عادت بسیار متفاوت است. در این دیدگاه سنت وسیله رسیدن انسان به خدا و شامل مبانی مابعدالطبیعه یا وجودشناسی، انسان‌شناسی، اخلاق و خداشناسی است. در قلب تمام سنن، حکمت خالده وجود دارد؛ برخلاف نظر شوان که حکمت خالده را با مابعدالطبیعه مترادف و مابعدالطبیعه را علم به حقیقه الحقیقی می‌داند که تنها از طریق تعقل قابل حصول است، نه از راه عقل جزئی. حکمت خالده از نظر نصر "حاوی" مابعدالطبیعه یا علم قدسی‌ای است که به شناخت مبدأ کلی اهتمام می‌ورزد. او برخلاف نظر هاکسلی که کاربرد اصطلاح حکمت خالده را برای نخستین بار از سوی لایب‌نیتز می‌داند، معتقد است که این اصطلاح را برای نخستین بار آگوستینو استیوکو در دوره رنسانس به کار برده و در اندیشه اسلامی عنوان اثری است از ابن مسکویه. بنابراین، با استناد به این گفته نصر و با توجه به دوره حیات ابن مسکویه و نیز آگوستینو استیوکو، دقیق‌تر به نظر می‌رسد اگر کاربرد این اصطلاح را برای نخستین بار از سوی این حکیم مسلمان بدانیم. آنچه از نظر خواننده می‌گذرد، مروری است بر برخی از مهمترین مبانی سنت‌گرایان و پیروان حکمت خالده با محوریت آراء شوان به عنوان تکمیل‌کننده

mehdi_emamijome@yahoo.com
zahra294@yahoo.com

* دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه اصفهان (مسئول مکاتبات)

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

تاریخ وصول ۹۰/۵/۸ تاریخ پذیرش ۹۰/۱۱/۲۴

طریق سنت گرایي و دکتر نصر به عنوان شارح آثار او و وجوه اختلاف و شباهت دیدگاه‌های این دو فیلسوف معاصر، تا با به دست آوردن چارچوبی برای شناخت سنت اصیل، پویا و جهان شمول، جایگاه حکمت خالده در اندیشه‌های فلسفی معاصر روشن شود.

واژه‌های کلیدی

سنت، حکمت خالده، سنت گرایان، نصر، شوان.

مقدمه

آنچه از معنای سنت مورد نظر سنت گرایان است، عبارت است از امری جاویدان که محدود و مقید به زمان و مکان خاصی نیست. همیشه و در همه جا وجود دارد و یگانه است؛ هر چند ممکن است با توجه به شرایط مختلف به صورت‌های مختلفی تجلی یابد. این سنت متضمن حقایقی با ماهیت فرا شخصی است که منشأ الهی دارند و از طریق افراد برگزیده، به سوی سایر انسان‌ها نازل می‌شود. معنای کلی تر سنت مشتمل بر دین؛ یعنی اصولی است که انسان را به عالم بالا پیوند می‌دهد، بنابراین، سنت به این معنا سابقه‌اش، به اندازه سابقه تمدن بشری بر روی زمین است، اما سنت گرایي به عنوان جریان معاصر که به دنبال مدرنیته پدید آمده است و در مقابل آن قرار می‌گیرد، با گون آغاز شده، با شوان به اوج خودش می‌رسد. نصر را که ادامه دهنده راه شوان است، شارح آثار شوان می‌داند.

سنت گرایان قائل به وجود یک سنت واحد و ازلی هستند؛ هر چند ادیان و سنن ظاهراً متکثری وجود داشته باشند که تجلی آن دین واحد به شمار روند. بنابراین، یکی از مهمترین آموزه‌های این دیدگاه، اعتقاد به "وحدت متعالی ادیان" و نیز سنتی واحد است که در همه زمان‌ها و مکان‌ها به شکل‌های

گونگون وجود داشته است. در قلب هر سنت زنده و پویا "دین جاوید" وجود دارد و حکمت مربوط به آن "حکمت خالده" است. در نتیجه اعتقاد به حکمت خالده نیز یکی دیگر از مدعیات مهم سنت گرایي است.

سنت

ابتدا به بیان تعاریف ذکر شده از سنت می‌پردازیم: Tradition به معنای اعتقاد، آداب و رسومی است که مدت زمانی طولانی از آن گذشته باشد و نزد طبقه خاصی از انسان‌ها رایج باشد (ص ۳۱، ۱۶۲۸) به نظر می‌رسد مهمترین عنصر در این تعریف عنصر زمان است، اما سنت گرایان این معنای از سنت را مردود می‌دانند. آنها از سنت نه معنای متعارف آن، بلکه سنتی جاودان را اراده می‌کنند که تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد، همیشه بوده و خواهد بود. بدون اینکه محدود یا مقید به زمان و مکان خاصی باشد، نه شرقی است و نه غربی، بنابراین، هرگز دوران‌ش به سر نمی‌آید، زیرا به گفته دکتر نصر: «متضمن حقایقی دارای ماهیت فرا شخصی است که در ذات واقعیت ریشه بزمای واقعیت دارند» (۱۱: ۱۵۶). او معتقد است این معنای از سنت در جهان معاصر و در تمدن غربی، خود نوعی نابهنجاری است که به تبعیت از

طریق شخصیت‌هایی معروف به پیامبران، رسولان، اوتاره‌ها، لوگوس و یا دیگر عوامل انتقال، نه تنها برای ابنای بشر، بلکه برای یک بخش کامل کیهانی ظهور یافته و نقاب را از چهره آنها بر می‌گیرد (۱۱، ص ۱۵۵). بنابراین، سنت در اندیشه سنت‌گرایان نه امری زمینی، بلکه امری آسمانی و دارای منشئی الهی و فوق بشری است، امری مقدس که انسان را به آن اصل حقیقی پیوند می‌دهد.

از دید شوان سنت‌گرایی سپری در برابر فقدان درک تناسبات برای آنانی است که از قوه تمیز کافی برخوردار نیستند و به همین جهت است که حتی اعمال کورکورانه سنت کامل هم فوایدی در بر دارد. سنت چارچوبی مطمئن پدید می‌آورد برای انگیزش‌های عرفانی کسانی که بیش از اندازه ممکن است صبغه فردی داشته باشند و در نتیجه، از ظهور پیامدهای نامعقول در سطح اجتماعی جلوگیری می‌کند. بنابراین، کار سنت کار یک حامی و یک معیار هنجاربخش در آمد و شد الهاماتی است که تحقیق در صحت و سقم آنها دشوار است (۷، ص ۲۰۳). در جایی دیگر می‌گوید: "سنت اسطوره‌ای کورکورانه و فرسوده و بی اعتبار نیست، بلکه علمی است سخت واقع و حقیقی" (۶، ص ۲). بنابراین، با توجه به معنای مورد نظر سنت‌گرایان می‌توان سنت را همان حقایق و آداب و رسوم با منشأ آسمانی دانست که نه تنها امری متعلق به گذشته نیست، بلکه در هر زمان و مکانی جریان دارد، حقیقی است که انسان را به خدا رسانده، موجب پیوند میان او و خالقش می‌شود و همین پیوند است که جهان‌شمولی و جاودانگی سنت را به ارمغان می‌آورد. بنابراین، سنت نه تنها بیش از هر چیز با دین مرتبط است، بلکه پیوندی ناگسستنی

نابهنجاری عالم متجدد؛ یعنی تقدس‌زدایی از ساحت‌های مختلف عالم و معرفت و نیز به دنبال دنیازدگی انسان ظهور یافته و از همین زمان بود که این معنای سنت مورد توجه قرار گرفت، در حالی که برای انسان در دوران قبل از تجدد، از آنجا که در دنیایی سرشار از سنت زندگی می‌کرد و درکی از بیرون نسبت به سنت به معنای جدید نداشت، نیازی نبود که مفهوم سنت را به‌طور جامع تعریف کند. او نسبت به وحی، حکمت و امر قدسی آگاه بود و درباره دوره‌های زوال و انحطاط تمدن و فرهنگ خویش نیز چیزهایی می‌دانست، اما از یک عالم کاملاً دنیازده و سنت‌ستیز که تعریف سنت را چنانکه امروزه ایجاب می‌کند، تجربه‌ای نداشت (۱۱، ص ۱۵۳). بنابراین، بازیابی سنت در دوران جدید را نوعی «توان کیهانی»^۱ و هدیه‌ای از «بارگاه الهی»^۲ می‌دانست که «رحمتش در لحظه‌ای که همه چیز از دست رفته می‌نمود، اظهار مجدد حقیقی را که لب و گوهر سنت است، ممکن ساخت» (۱۱، ص ۱۵۲).

گون به عنوان آغازکننده طریق سنت‌گرایی معتقد است: "در نتیجه اغتشاش فکری که مشخصه روزگار ماست، کلمه سنت به‌طور نسنجیده بر امور مختلف و غالباً پیش پا افتاده، همچون آداب و عادات محض که از هر گونه معنای حقیقی عاری بوده و سابقه چندانی ندارد، اطلاق می‌شود. ما به سهم خود از اطلاق این اصطلاح به آنچه به ساحت بشری محض تعلق دارد، تحت هر شرایطی پرهیز می‌کنیم" (۹، ص ۴۴). نصر مراد از سنت در آثار خود را، حقایق و اصولی می‌داند که دارای منشأ الهی‌اند و از

1- cosmic compensation

2- Divine Empyrean

با آن دارد؛ به گونه‌ای که سنت‌گرایان معنای سنت را در پیوند با دین بررسی می‌کنند.

سنت و دین

سنت‌گرایان معتقدند که اگر Tradition با مفهوم انتقال مرتبط باشد و religion نیز معنای "به هم بستن یا پیوند دادن" را افاده کند، سنت با دین مرتبط می‌شود. بنابراین، اگر دین چیزی باشد که انسان‌ها را با خدا و در عین حال با یکدیگر به‌عنوان اعضای یک جامعه یا... پیوند دهد، می‌توان آن را مبدأ سنت دانست که حقایق را از طریق وحی متجلی می‌سازد. اطلاق و به‌کارگیری این حقایق سنت را پدید می‌آورد. این معنا، معنای خاص سنت است، اما سنت معنای عامتری هم دارد که شامل دین به‌عنوان مبدأ آسمانی حقایق و حیانی و نیز به‌کارگیری آن اصول و حقایق می‌شود. معنای خاص سنت به‌کارگیری اصول دین است و معنای عام آن شامل خود دین و نیز به‌کارگیری اصول آن می‌شود (۱۱، ص ۱۶۴).

بنابراین، در نظر سنت‌گرایان، سنت دارای دو معناست: گاهی مترادف با دین و گاهی کاربرد اصول دینی که اخص از دین و معنای نخست است و در هر صورت، پیوند ناگسستنی بین سنت و دین و در نتیجه، بین سنت و امر قدسی وجود دارد، زیرا دین از امر قدسی جدایی ناپذیر است. از این رو، باید ابتدا معنای امر قدسی روشن شود. در نگاه سنت‌گرایان هر آن چیزی که نشانی از ذات قدسی حق را متجلی می‌سازد و به نوعی به آن مرتبط می‌شود، امری قدسی است. بهترین راه برای وصول به معنای امر قدسی از دیدگاه نصر، مرتبط ساختن آن با "ذات لایتغیر" است؛ یعنی حق که هم محرک نامتحرک است و هم

ذات سرمدی؛ حقی که فی حد ذاته، ذات قدسی است. بنابراین، تجلی آن نیز در چارچوب زمان امری قدسی است، زیرا حامل نشان سرمدی است که در آن تجلی (مادی) حضور دارد (۱۱، ص ۱۶۸). بنابراین، علم قدسی که نصر آن را همان مابعدالطبیعه می‌داند، علم به امر قدسی و در نتیجه ذات نامتناهی و یا علم به حق است که علم علاوه بر این که علمی قدسی است، علم به امر قدسی نیز هست.

بحث در رابطه سنت و دین از یک سو انسان را به این حقیقت رهنمون می‌کند که همان‌گونه که ادیان متنوع و متکثری وجود دارد، سنت‌ها نیز متنوع اند. از سوی دیگر، به اعتقاد سنت‌گرایان یک سنت واحد و ازلی وجود دارد که همیشه بوده و خواهد بود. این سنت ازلی که مستقیماً از وحی رسیده، در تمام سنت‌های بعدی انعکاس دارد و نه تنها آنها را نفی نمی‌کند، بلکه تأیید کننده همه آنهاست. بنابراین، به لحاظ اینکه مبدأ وحی واحد است، از سنت واحد و به لحاظ اینکه مخاطبان آن در عین وحدت عمیقشان اختلافات فراوانی با هم دارند، از سنت‌های فراوان با صورت‌هایی متفاوت سخن می‌گویید، بدون اینکه جهانشمولی آن سنت یگانه خدشه‌دار شود. بنابراین "هم سنتی یگانه وجود دارد و هم سنت‌های متکثر، بدون اینکه یکدیگر را نفی کنند. سخن گفتن از "سنت" نه به معنای نفی مبدأ سماوی هر دین و سنت اصیل، بلکه به معنای تأیید و اثبات امر قدسی در هر پیام اصیل فرو فرستاده شده از آسمان است، در عین وقوف به آن "سنت ازلی" که هر سنت، نه فقط به لحاظ آموزه و رمزها، بلکه نیز به موجب حفظ "حضور"ی که از امر قدسی جدایی ناپذیر است،

می‌گوید: "طریقت باطنی بی وطن است و هر جا که بتواند، رحل اقامت می‌افکند" (۷، ص ۱۲۴). در این ساحت است که او اصطلاح وحدت ادیان را به کار می‌برد. این ساحت، بالاترین مرتبه یعنی مرتبه حقیقة الحقایق است و چون امری متعالی است از آن به "وحدت متعالی ادیان" تعبیر می‌کند. او وفاق دینی را تنها در "لامکان الاهی" امکانپذیر می‌داند، نه در "مکان انسانی" (۱۲، ص ۱۲۴). سایر سنت‌گرایان پس از شوان نیز اصطلاح "وحدت متعالی ادیان" را به کار می‌برند و مهمترین آموزه آنان همین است، زیرا آنها سنت را امری واحد، بی زمان و بی مکان می‌دانند و از آنجا که با دین پیوندی وثیق دارد، دینی که منشأ سنت است نیز امری واحد و جهانشمول خواهد بود. در نتیجه، از دیدگاه آنان، ادیان مختلف علی‌رغم ظاهر متفاوت و گاه متناقضشان دارای وحدتی متعالی‌اند که آنها را به هم پیوسته است. البته، مطابق با این دیدگاه کثرت ادیان نیز امری معتبر و ضروری است و اعتقاد به وحدت متعالی این مسأله را خدشه دار نمی‌کند. چنانکه مارتین لینگر ادیان بزرگ جهان را به نقاط مختلف واقع بر محیط دایره‌ای تشبیه می‌کند که جنبه باطنی آن ادیان مانند شعاعی است که از محیط دایره به مرکز آن - که همان خداوند است - می‌رسد. بنابراین، هر دینی یکی از راه‌های مستقیم به سوی خداست و در اسلام این راه عرفان اسلامی است. این شعاع‌ها در آغاز از یکدیگر فاصله زیادی دارند، اما هر شعاع با نزدیک شدن به مرکز به سایر شعاع‌ها نزدیک می‌شود؛ یعنی اینکه برای مثال سالک طریقت اسلامی هر چه در مسیر طریقت پیشتر رود،

مؤید آن است" (۱۱، ص ۱۶۷). از نظر گنون، سنت مندرج در کتب مقدس همه اقوام و در همه جا یکسان است؛ اگرچه برای تطابق یافتن با هر نژاد و دوره‌ای صورت‌های متعددی پذیرفته است (۲۰، ص ۲۰).

بنابراین سنت و دین دارای دو بعد یا دو ساحت است: ساحت ظاهر آن، احکام، قوانین و شعاعی است که انسان سنتی مطابق با آن زندگی می‌کند. این ساحت سبب جدایی یک سنت از سایر سنن می‌شود و صورتی منحصر به فرد و ویژه به آن می‌دهد و ساحت باطن که مخصوص خواص است و برای همه پیروان آن قابل دستیابی نیست، مانند طریقت در دین اسلام؛ همان‌گونه که تنها عارفان و کسانی که قابلیت درک آن را داشته باشند، در این مسیر قرار می‌گیرند. آنچه اصل و حقیقت یک سنت را تشکیل می‌دهد نیز همین ساحت باطن است. ساحت ظاهر ادیان و سنن بسیار متفاوت و حتی گاهی متناقض‌اند و این اختلاف ناشی از علل مختلفی، از جمله موقعیت زمانی و مکانی و احوال فرهنگی جوامع مختلفی که این تعالیم در آنها ظهور کرده‌اند و نیز ظرفیت انسان‌هایی است که پذیرنده این تعالیم‌اند، اما باطن و گوهر همه آنها یکی است، زیرا از مبدأ واحدی ناشی می‌شوند. این طریقت باطنی که در ادیان مختلف واحد و مشترک است، باعث پیوند ادیان با مبدأ کلی شان و نیز با یکدیگر می‌شود. بنابراین، پیروان ادیان که در این مسیر قرار می‌گیرند، به درک یک حقیقت واحد یعنی

نائل می‌شوند. به همین دلیل شوان طریقت باطنی را نه مانند شاخه یک درخت، بلکه مانند پیچکی می‌داند که از جانب خدا نازل شده و بر شاخه جای گرفته است، او

به نظایر خود در سایر سنن معنوی نیز نزدیک میشود و این به علت پیوند نهانی است که بین آنان برقرار است، گویا همگی به یک زبان سخن می‌گویند (۱۰، ص ۱۴).

سنت‌گرایان به جزئیات هر سنت مقدسی احترام می‌گذارند. آنها هرگز موافق نیستند که تمام ادیان را به شکلی واحد ببینند. در واقع، مخالف پذیرش احساساتی تقرب ادیان اصیل‌اند. این دیدگاه نه تنها ظواهر ادیان اصیل را انکار نمی‌کند بلکه آن را از طرف خداوند و مقدس می‌داند، زیرا "تنها بر مبنای صورت‌هاست که می‌توان از مرتبه صوری فراتر رفت و یقیناً نمی‌توانیم چیزی را که مالک نیستیم، دور بیفکنیم. طریقت باطنی بنا بر فهم سنتی از آن... بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که صورت‌ها از آسمان مقدر شده‌اند و کسی که حتی تا حد قبول این صورت‌ها پیش نرفته است، قادر به انکار آنها نیست... بنابراین، تفسیر سنتی حکمت خالده عالمی را تصور می‌کند که در این عالم ساحت ظاهر باب ورود به ساحت باطن هم در حوزه دین و هم در حوزه کیهان است. در واقع، ظاهر کلید فهم باطن است" (۱۴، ص ۲۹). شوان می‌گوید: "حقیقت از بیرون صور اشکال ظاهری دین را انکار نمی‌کند، اما از درون از آنها فراتر می‌رود" (۲۴، ص ۱۱۲). او تأکید می‌کند که ظاهر ادیان اهمیت بسزایی دارند و نباید نسبت به ظاهر دین بی‌اعتنا بود، زیرا "بی شک تنها باطن نیست که اهمیت دارد؛ ظاهر نیز وجود دارد. فقط چیزهای عظیم وجود ندارند؛ چیزهای حقیر هم هستند" (۷، ص ۲۰۳). سنت‌گرایان متعهد به حفظ اشکال سنتی‌ای هستند که فلسفه وجودی هر یک، دینی را در اختیار پیروانشان می‌گذارد، اشکالی که وحدت ظاهری آن میراث دینی

را تضمین کرده و به همین جهت کارایی معنوی آن را فراهم می‌کند (۲۰، ص ۸). با تأکید سنت‌گرایان بر اهمیت حفظ ظاهر ادیان و سنن ممکن است این توهم به ذهن خطور کند که پس این صورت‌ها منحصر به فرد و در نتیجه مطلق‌اند، اما سنت‌گرایان این اعتقاد را خطای محض می‌دانند که اهل ظاهر دعوی برخورداری از یک حقیقت منحصر به فرد یا حقیقت بی‌اسم و رسم کنند، زیرا هر چند حقیقت ابراز شده صورتی به خود می‌گیرد، اما منحصر به فرد نیست و صورت‌های دیگر را نفی نمی‌کند. چنین چیزی به لحاظ مابعدالطبیعی محال است؛ یعنی یک صورت تنها بیان ممکن از یک معنا نیست و فقط به‌عنوان وجهی از وجوه مشابه یک نوع یا یک مقوله قابل تصور است. بنابراین، بیان ظاهری یک دین نمی‌تواند تنها بیان دارای حقانیت؛ یعنی "حقیقت مطلق" باشد (۲۵، ص ۳۴)، بلکه انسان باید در عین حفظ ظاهر از صورت‌ها فراتر برود تا به حقیقت باطنی نهفته در پشت ظواهر دست یابد، در صورتی که وصول به باطن جز از مسیر ظاهر میسر نمی‌شود. در نظر شوان وقتی انسان در صدد فرار از تنگ نظری جزم‌اندیشانه ادیان و شرایع بر می‌آید، لازم است که این گریز رو به بالا باشد، نه پایین و چنین چیزی تنها در صورتی امکانپذیر است که در عمق آن صورت ظاهری تأمل کنیم و جهان شمولی آن را در نظر داشته باشیم، نه اینکه به سود یک آرمان حقیقت محض که آرمانی گزافه‌گویانه و حرمت‌شکنانه است، دست به انکار آن بزنیم (۲۶، ص ۱۶).

سنت‌گرایان امر باطنی واحد و مشترک در تمام ادیان را "دین جاوید" و حکمت و معرفت مربوط به آن را "جاودان خرد" می‌نامند. این دین جاوید که در

که سخن گفته است و بنابراین، ادیان منحصر به فرد و مطلق‌اند، زیرا خدا در هر یک از آنها گفته است "من" و اختلاف آنها از این جهت است که در هر دین خداوند متناسب با گوناگونی قابل‌ها، زبان‌های مختلفی به کار برده است (ص ۶، ۶۶). بنابراین، وظیفه پیروان ادیان، عمل بر طبق دستورات و شعائر دینی خودشان است؛ چنانکه فردی که به وجود میلیون‌ها خورشید در سپهر بیکران قائل است، در عین حال زندگی خود را تنها طبق خورشید منظومه شمسی سازگار می‌کند. از نظر دینی نیز انسان‌ها به گونه‌ای آفریده شده‌اند که در پرتو نور خورشید خاص خودشان؛ یعنی آورنده آن دین زندگی می‌کنند (ص ۱۵، ۱۹۱).

حکمت خالده در اندیشه‌های مغرب زمین

از آنجا که خود اصطلاح حکمت خالده تا حدی مشکل ساز است، بنابراین سنت‌گرایان ابتدا آن را تعریف می‌کنند. نصر حکمت جاوید را معرفی می‌داند که همیشه بوده و خواهد بود و امری است جهان شمول که در میان اقوام و ملل مختلف همیشه و همه جا وجود داشته است و با اصول جهان شمول سر و کار دارد. این معرفت تنها برای عقل شهودی قابل دستیابی است و جایگاهش قلب ادیان و سنن است و رسیدن به آن تنها از طریق همان سنت‌ها و روش‌هایی امکان پذیر است که پیام آسمانی یا ذات الهی که منشأ سنت‌هاست، آنها را مقدس ساخته است (ص ۱۲، ۱۰۴). کومارا سوامی معتقد است حکمت خالده مجموعه اصول و آموزه‌هایی است که "درباره خدای تعالی، خلقت و انسان است و در سنت مطرح

قلب هر دینی وجود دارد، شامل آموزه و روشی است برای وصول به حق که البته روش‌ها می‌تواند در ادیان مختلف متفاوت باشد. کنث اولد میداو می‌گوید: "سنت‌گرایان به وجود یک حکمت خالده در کنه هر سنت تمام عیار قائلند، اما نسبت به هیچ سنت خاصی تعصب ندارند." همچنین نمی‌خواهند دین "جهانشمول" یا "جدید"ی از طریق جمع همه ادیان یا عصاره‌ای از همه آنها پدید آورند (ص ۲۲، ۱۵۱). بنابراین، حکمت خالده نیز واحد است، ولی به صورت‌های مختلف در ادیان و سنن گوناگون یافت می‌شود؛ چنانکه در زبان فارسی "جاویدان خرد" نام دارد و به اعتقاد نصر، چون از منظری ذوقی برخوردار است، در غرب و شرق عالم برترین دستاورد حیات بشر محسوب می‌شود (ص ۱۱، ۱۵۷). در دیدگاه سنتی تنها همین فلسفه جاودان بنابر فهم سنت از آن است که می‌تواند راه نفوذ به عوالم دینی متنوع و یا "زمین‌ها" و "آسمان‌های" مختلف را ایجاد کند، در عین آنکه مطلقیت هر دین اصیل و نیز معنای امر قدسی حفظ شود (ص ۱۴، ۲۲).

اصطلاح "مطلق نسبی" نیز از اصطلاحاتی است که شوان در این رابطه مطرح می‌کند. هر دین از نظر او مطلق نسبی است. به عبارت دیگر، هر دین برای کسانی که تحت پیروی آن قرار می‌گیرند، مطلق است و هر کس باید طبق آموزه‌های دین خود عمل کند تا به رستگاری نائل شود، اما همین دین نسبت به سایر ادیان از حقانیتی نسبی برخوردار است، نه مطلق. در نتیجه، هرگونه ادعای انحصار از سوی پیروان ادیان امری است غیر معتبر. او معتقد است حقانیت ادیان به این دلیل است که در هر زمان، این خداوند است

می‌شود... که هر شکلی به خود بگیرد، همیشه و در همه جا یکی است" (۳، ص ۱۸).

اما در مورد تاریخچه ظهور و کاربرد این اصطلاح، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. همان‌گونه که اشاره شد، سنت‌گرایان سنت را امری واحد، همه مکانی، همه زمانی و زوال ناپذیر می‌دانند. بنابراین، حکمت خالده نیز دارای ویژگی‌هایی جهان‌شمول است. هاکسلی معتقد است رد پای فلسفه جاویدان به شکل مقدماتی در میان فرهنگ سنتی انسان‌های ابتدایی در تمام نقاط عالم و به صورت تکامل یافته در ادیان برتر وجود دارد، اما نخستین بار ۲۵ قرن پیش بود که این عامل جهان‌شمول و همگانی در تمام نظام‌های الهیاتی تقریر و کتابت شد و پس از آن بود که این فلسفه جاویدان و جهان‌شمول در همه سنت‌های دینی و به زبان‌های اصلی آسیایی و اروپایی بحث و بررسی شد، اما اصطلاح *Philosophia Perennis* را که معادل اصطلاح انگلیسی *Perennial Philosophy* است، نخستین بار لایب‌نیتز آلمانی به کار برده است. از نظر او فلسفه جاویدان عبارت است از: "مابعدالطبیعه‌ای که تشخیص می‌دهد واقعیت الهی برای عوالم اشیا و زندگی‌ها و اذهان اساسی است؛ روان‌شناسی‌ای که در روان (آدمی) چیزی شبیه به حقیقت الهی یا حتی عین حقیقت الهی می‌یابد. نظام اخلاقی‌ای که غایت نهایی آدمی را در شناخت مبدأ حلولی و متعالی همه موجودات می‌داند، (این فلسفه) بسیار دیرین و جهان‌شمول است" (۲۱، ص ۹۹).

اما به اعتقاد نصر، این اصطلاح را برای نخستین بار نه لایب‌نیتز (برخلاف گفته هاکسلی)، بلکه برای نخستین بار آگوستینو استیوکو (۱۵۴۸-۱۴۹۸) فیلسوف و الهی‌دان آگوستینی مشرب دوره رنسانس

به کار برده است. او این اصطلاح را همان حکمت ازلی می‌داند که شامل فلسفه و نیز الهیات می‌شود و فقط مرتبط با یک مکتب فکری و حکمی واحد نیست؛ هر چند برخی آن را معادل با مکاتب مختلفی، مثل فلسفه مدرسی، بخصوص مکتب تومایی و افلاطونی پنداشته‌اند، ولی اینها معانی متداعی جدیدتر آنند (۱۱، ص ۱۵۹). شوان نیز ظهور اصطلاح *Philosophia perennis* را از آغاز رنسانس می‌داند و بیان می‌کند که: "علم اصول انتولوژیک و اساسی عالم است، علمی تغییر ناپذیر، همان‌گونه که این اصول لایتغیر هستند و بخاطر کلیت و خطا ناپذیری‌شان فطری". در ادامه می‌گوید برای اینکه نشان دهیم در اینجا پای فلسفه به معنای رایج آن مد نظر نیست، اصطلاح *Sophia perennis* را به کار می‌بریم. همچنین، برای نشان دادن جنبه عملی و در نتیجه جنبه عرفانی و سیر و سلوکی این حکمت و نیز اینکه لب تمام ادیان در این دین متافیزیکی است، می‌توانیم عبارت *Religio perennis* را به کار ببریم (شوان؛ به نقل از ۱، ص ۵۵).

حکمت خالده در اندیشه اسلامی

نصر ردپای حکمت جاوید را در اندیشه حکیمان مسلمان به وضوح نشان می‌دهد. او منبع این حقیقت یگانه را که به شکل‌های مختلفی متجلی می‌شود، همان "دین حق" می‌داند و معتقد است باید آن را در تعالیم پیامبران باستان که سلسله آن به حضرت آدم(ع) می‌رسد، جستجو کرد و هر مس همان ادریس نبی و پدر فیلسوفان است. عارفان مسلمان نه تنها افلاطون را الهی نامیده‌اند، بلکه شخصیت‌های دیگری مانند فیثاغورث و امپدوکلس و بسیاری دیگر را با حکمت ازلی و خود حکمت ازلی را با نبوت

دیدگاه بر خلاف نظر شوان است که به کاربرد آن در اندیشه حکیمان اسلامی اشاره‌ای نمی‌کند و معتقد است از آغاز رنسانس بوده‌است که این اصطلاح ظهور یافته‌است.

خاستگاه تاریخی سنت‌گرایی و سنت‌گرایان

اگر منظور سنت‌گرایان از سنت، حقایقی همیشگی و همه‌جایی باشد، نمی‌توان آن را جریان‌ی معاصر دانست، زیرا در طول تاریخ بشر همواره همراه او بوده‌است، بنابراین، سابقه‌اش به ابتدای تاریخ زندگی بشر برمی‌گردد، اما در صورتی که سنت‌گرایی را جریان‌ی در مقابل جریان تجدد در غرب بدانیم، به اعتقاد برخی اندیشمندان (از جمله استاد ملکیان) سابقه‌ای کمتر از یک قرن دارد و گون نخستین فردی بود که در غرب به احیای آن پرداخت و با تلاش‌های او و کومارا سوامی این مسلک هویت مستقلی یافت (۷، ص ۲۵، مقدمه استاد ملکیان). پس از گنون، متفکران دیگری راه او را ادامه دادند و در صدد احیای تفکر سنتی اصیل شرقی برآمدند و با تکیه بر آن در راه احیای ادیان در غرب کوشیدند. به باور نصر تأکید سنت‌گرایان معاصر بر شرق در نتیجه اوضاع و احوالی بود که به دنبال جریان تجددگرایی در مغرب زمین علیه سنت و سنت‌گرایی به وجود آمد و گرنه سنت محدود به زمان و مکان خاصی نیست و شامل شرق و غرب هر دو می‌شود (۱۱، ص ۱۸۳). افرادی مانند مارکوپالیس، کومارا سوامی، مارتین لینگز، شوان و... این راه را ادامه دادند؛ بخصوص شوان که از مهمترین مبلغان این مکتب در غرب به‌شمار می‌رود و تأثیر بسیار زیادی بر متفکران پس از خود و از جمله نصر بر جای گذاشته‌است؛ به‌گونه‌ای که برخی آثار

مرتبط می‌دانند. سهروردی اصطلاح حکمت‌الاهی یا حکمت‌الدنییه را در همان معنایی که از سوفیا یا Philosophia perennis استفاده می‌شود، به‌کار می‌برد. ملاصدرا نیز معرفت حقیقی را عین حکمتی ازلی می‌دانسته که از آغاز تاریخ بشر موجود بوده‌است (۱۱، ص ۱۶۳). در حکمت متعالیه مانند سایر مکاتب فکری سنتی و اصیل، حقایقی مابعدالطبیعی وجود دارند؛ حقایقی جاودانه که در قالبی جدید ارائه شده‌اند، زیرا از نگرش جدید به واقعیت نشأت گرفته‌اند. "این مکتب به وجود آمد تا ضامن تداوم حیات فکری این سنت در دوره جدید وجود تاریخی‌اش و تعبیر جدید دیگری در تاریخ بشر از فلسفه یا خرد جاودانی و جهان‌شمول باشد؛ یعنی همان Sophia perennis که حکمای اسلامی به آن با عنوان "الحکمة الخالده" یا در روایت فارسی "جاویدان خرد" اشاره کرده‌اند" (۱۶، ص ۱۵۳). نصر در جایی دیگر بیان می‌کند که حکمت جاویدان (الحکمة الخالده) در واقع عنوان اثری معروف از ابن مسکویه است که حاوی کلمات قصار و گفته‌های مابعدالطبیعی و اخلاقی از حکمای اسلامی و ماقبل اسلام است (۱۱، ص ۱۸۹). بنابراین، هر چند سنت امری جهان‌شمول و ازلی است، اما در مورد کاربرد اصطلاح "حکمت خالده" با توجه به دیدگاه‌های سنت‌گرایان و نیز اینکه دوره حیات ابن مسکویه (۳۱۲-۴۲۰هـ- ق) پیش از لایب‌نیتز (۱۶۴۶-۱۷۱۶م) و پیش از آگوستینو استیوکو (۱۴۹۸-۱۵۴۸ میلادی) بوده‌است، صرف نظر از معانی مختلف و نوع کاربرد این اصطلاح، دقیق‌تر به نظر می‌رسد اگر کاربرد اصطلاح حکمت‌خالده را برای نخستین بار در فلسفه اسلامی بدانیم، نه در فلسفه غرب. البته، این

حکمت خالده (جاودان خرد) از طریق مطالعه آثار آن بزرگان، شراره‌های بحران درونی‌اش را فرو نشانیده و به یقین و آرامشی رسانیده که تاکنون همراه او مانده است" (۱۵، ص ۲۱/ مترجم حسن حیدری).

رابطه حکمت خالده با متافیزیک یا مابعدالطبیعه

شوان متافیزیک یا مابعدالطبیعه را مترادف با حکمت خالده می‌داند؛ یعنی حقایقی که نه برای هر کسی، بلکه تنها برای "عارفان"^۱، "روحانیان"^۲ یا "حکیمان"^۳ به معنای حقیقی کلمه امکانپذیر است و نیز فیلسوفانی از جمله فیثاغورث، افلاطون و تا حد زیادی ارسطو که به معنای حقیقی فیلسوف بودند نیز توانایی دسترسی به این حقایق را داشته‌اند. حقایقی که ذاتی روح انسان‌اند و در عین حال، در قلب و در عقل شهودی او پنهان‌اند و تنها اهل مراقبه و حضور معنوی به آنها دسترسی خواهند داشت. همین امر رمز جهان شمولی حکمت خالده است که بر خلاف فلسفه از سنخ بافته‌های ساخته و پرداخته ذهن انسان نیست (۲۷، ص ۵۳۴). بنابراین، فلسفه استعداد‌های ذهنی خاصی را می‌طلبد، اما گام نهادن در مسیر مابعدالطبیعه که از نظر شوان مترادف با حکمت خالده است، علاوه بر این استعدادها، به صلاحیت اخلاقی و معنوی نیاز دارد و بدون کسب این فضائل دسترسی به حقایق مابعدالطبیعی امکانپذیر نیست، زیرا امری فرا انسانی و غیر مادی است و به ویژگی‌های بدنی و نفسانی فرد بستگی ندارد؛ برخلاف فلسفه که بدون این فضائل هم می‌توان کسب کرد زیرا فلسفه مبتنی

نصر را شرح افکار شوان قلمداد کرده‌اند و او را استاد معنوی نصر می‌دانند که در رویکرد او به حکمت خالده نقش بسزایی داشته است. نصر، شوان را بسان خود عقل کیهانی می‌داند که از نیروی رحمت الهی سرشار است و در کل واقعیت محیط بر آدمی نظر می‌کند و همه آنچه را که به وجود بشری مربوط می‌شود، در پرتو نور معرفت قدسی شرح می‌دهد (۱۱، ص ۲۲۵). در جایی دیگر می‌گوید: سخنان شوان سخنی است از منظر معرفت تحقق یافته، نه از منظر نظریه صرف و اینکه سخنانش تأثیر وجودی دارند، تنها ناشی از متحقق شدن به حقایق است (۱۱، ص ۲۲۸).

نصر در مورد این متفکران سنت‌گرا می‌گوید: "برای سنت‌های غربی احترام بسیار قائل بودند... من به آنچه آنها در پی انجامش بودند، سخت ایمان دارم. آنها نمی‌گفتند... که همه پاسخ‌ها را در شرق باید جست، بلکه همه پاسخ‌ها را باید در جاویدان خرد (شامل فلسفه و سنت جاویدان) یافت که آنها آن را متعلق به شرق و هم غرب می‌دانستند، اما آنچه هست، این سنت‌ها در شرق بهتر مانده‌اند... بنابر این، به نظر من غرب برای احیای سنت فکری و معنوی خویش چاره‌ای جز یاری جستن از سنت‌های هنوز سرزنده شرقی ندارد" (۱۸، ص ۲۵۷). او عالم فلسفی خود را ترکیبی می‌داند میان دو سنت جاویدان خرد (که گنون، شوان، کومارا سوامی و نیز خود را از نمایندگان آن می‌داند) و سنت فلسفه اسلامی که خود را از آن جدا نمی‌داند و برای این دسته نام‌های ابن عربی، سهروردی و ملاصدرا را بیان می‌کند و معتقد است این دو سنت در تفکر او سر به هم آورده‌اند (۱۸، ص ۹۲). و می‌گوید: "کشف فلسفه سستی و

1- Gnostic
2- Pneumatic
3- Theosopher

ذهن انسان کاشته می‌شود و از طریق فضائل معنوی پرورش می‌یابد تا اینکه به نهالی شکوفا تبدیل می‌شود که ثمره‌اش نیز حاوی همان بذر است، در صورتی که بذر نخست معرفت نظری باشد، بذر دوم معرفت باطنی تحقق یافته است. بنابراین، متحقق شدن به حقایق معنوی را معرفتی می‌داند که چون خودش قدسی است، کل وجود عارف (=شناسنده) را فانی کرده و بعنوان ذات قدسی، همه هستی آدمی را مطالبه می‌کند. به همین علت، رسیدن به این معرفت جز از راه فانی شدن به واسطه آن به طریق دیگری ممکن نیست (۱۱، ص ۳۰۹).

نصر با این بیان مابعدالطبیعه را موجب تزکیه انسان و روشنی بخش درون او می‌داند، برخلاف شوان که معتقد است قرار گرفتن در مسیر مابعدالطبیعه بدون صلاحیت اخلاقی و معنوی امکان‌پذیر نیست و دستیابی به مابعدالطبیعه یا حکمت خالده نیازمند چنین صلاحیتی است. بنابراین، علم قدسی مبتنی بر تجربه حسی و مشاهده نیست، بلکه مبتنی بر شهود است؛ شهودی مستقیم و بی واسطه که در نتیجه ریاضات و فضائل اخلاقی و معنوی حاصل می‌شود و در نتیجه یک معرفت بشری صرف نیست، بلکه علمی الهی است که در دل هر سنت اصیل جای دارد و نمی‌توان با محدود ماندن در یک سنت و یا یک عالم دینی خاص به آن دست یافت. به همین دلیل است که قرار گرفتن در مسیر مابعدالطبیعه و شناخت حقایق آن را مخصوص افرادی خاص می‌داند. آنچه بیان شد، یکی دیگر از وجوه اختلاف دیدگاه شوان و نصر در این زمینه است. علاوه بر همه اینها، کلیدی است برای فهم کثرت و وحدت ادیان که سنت‌گرایان قائل به آنند. بنابراین، ذات و لب

بر منطق و علمی انسانی و مقید به مقوله‌های ذهنی است. بنابراین، به تعبیر شوان "فضیلت...لازم است، زیرا نور از از سنگ کدر عبور نمی‌کند و دیوار سیاه را چندان روشن نمی‌توان کرد. پس آدمی باید همچون بلور یا برف شود، اما البته دعوی نکند که برف نور است" (۲۴، ص ۱۷۸).

به اعتقاد نصر هر چند حکمت جاوید شاخه‌ها و انشعاباتی دارد که به کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی و هنر و... مربوطند، اما در صورتی که مابعدالطبیعه را علم به حقیقه الحقائق و علم مقدس بدانیم، در بطن حکمت خالده مابعدالطبیعه محض نهفته است. بنابراین، حقیقتاً «علم الهی» است که ساخته و پرداخته ذهن نیست و در واقع باید به صورت مفرد^۱ به کار رود؛ معرفتی است که تزکیه کرده، روشنی می‌بخشد و در حقیقت همان عرفان و معرفتی است که در قلب دین نهفته است و روشنی بخش معنای شعائر و آموزه‌ها و نمادهای دینی است (۱۲، ص ۱۰۵). بنابراین، هر چند نصر و شوان مابعدالطبیعه را علم به حقیقه الحقایق و علمی مقدس و الهی می‌دانند، اما در نظر نصر بر خلاف شوان، نه تنها مابعدالطبیعه مترادف با حکمت خالده نیست، بلکه حکمت خالده حاوی مابعدالطبیعه است و مابعدالطبیعه در کنار مبانی اخلاقی، انسان‌شناسی، کیهان‌شناسی و... یکی از مبانی حکمت خالده و لب لباب آن به شمار می‌آید. در نتیجه مابعدالطبیعه در دیدگاه نصر اخص از معنای آن در نظر شوان است و گستردگی آن را ندارد. البته، تأکید می‌کند که علم قدسی یا مابعدالطبیعه سنتی تنها بیان نظری فهم واقعیت نیست، بلکه بذر و ثمره درخت معرفت را در خود دارد، به‌عنوان بذر در دل و

حکمت خالده مابعدالطبیعه است. نصر در جایی دیگر مابعدالطبیعه را علم به حق؛ یعنی معرفتی می‌داند که به انسان قدرت تمایز بین حق و امر موهوم می‌دهد تا اشیا را همان‌گونه که هستند، بشناسد و این در نهایت به معنای علم به اشیا در مرتبه ذات ربوبی است. بنابراین، قلب مابعدالطبیعه شناخت مبدأ کلی است که هم حق مطلق است و هم نامتناهی است (۱۱، ص ۲۷۶).

البته، هر چند مابعدالطبیعه مبتنی بر شهود عقلی است و مقید به مقولات ذهنی نیست، اما گاهی افرادی که در این مسیر قرار می‌گیرند، ممکن است قدرت استدلال بر آن را نیز داشته باشند، ولی از آنجا که حقایق شهودی امری واحدند و به اعتقاد سنت-گرایان استدلال مبتنی بر آنهاست، پس خود این استدلال‌ها نیز حقیقت واحدی را بیان می‌کنند. از نظر شوان در اینجا "استدلال صرفاً شرح منطقی و تمهیدی یک بدیهی عقلانی تواند بود و کار استدلال به فعلیت رساندن آن بدیهی است که خود فراتر از حد منطق باشد" (۵، ص ۶۷).

ج) نظام سلسله مراتبی واقعیت

یکی از اصول مورد تأکید سنت‌گرایان، اصل نظام سلسله مراتبی واقعیت است. در بینش‌های سنتی، انسان شناسی و جهان‌شناسی به هم پیوسته‌اند، زیرا هر دو، بر این اصل کلی استوارند. میان مراتب عالم هستی به عنوان عالم کبیر و مراتب وجودی انسان به عنوان عالم صغیر مطابقت کامل وجود دارد. در نتیجه، شناخت سلسله مراتب عالم به شناخت انسان و شناخت انسان به شناخت عالم هستی کمک می‌کند. بنابراین، انسان باید با آگاهی از این سلسله مراتب

زندگی کند. از یک سو عالم تجلی اسماء و صفات خداوند است پس هر کس خود را بشناسد، نه تنها عالم هستی، بلکه خداوند که همه چیز از او نشأت گرفته و به آن نیز ختم می‌شود را نیز می‌شناسد و به همین علت است که پیامبر اسلام (ص) فرمودند: "من عرف نفسه، فقد عرف ربه". از سوی دیگر، طبق تعالیم سنتی انسان بر صورت خدا خلق شده است و اسماء و صفات خداوند را متجلی می‌سازد. در نتیجه، خود انسان نیز مستقیماً پرتوی از صفات حق تعالی را منعکس می‌سازد. شوان تناظر میان مقولات وجود و قوای انسان را به روشنی بیان می‌کند. او معتقد است، آنچه برای جهان صادق است، برای نفس نیز به صورت یکسان به کار می‌رود، زیرا عالم صغیر از نظر چرخش و شیوه‌اش همانند عالم کبیر است. از آنجا که مکان حفظ می‌کند، نفس به واسطه حافظه‌اش مکانمند است و از آنجا که زمان تغییر می‌کند و تغییر می‌بخشد، نفس به واسطه تخلیش زمانمند است و از آنجا که عدد حساب می‌کند، عقل استدلالی به عدد اشاره دارد و از آنجا که صورت مستقیماً و از طریق تلفیق ادراک می‌کند، شهود به صورت اشاره دارد (۲۹/ص ۶۶).

در دیدگاه سنتی نظام سلسله مراتبی واقعیت یا وجود در تمام سنت‌ها وجود دارد. هر یک از پیروان حکمت خالده این سلسله مراتب را به شیوه‌های گوناگون بیان می‌کنند. آنچه در این دیدگاه دارای اهمیت است، نوع این رتبه بندی و یا تعداد مراتب نیست، بلکه اصل ذومراتب بودن هستی است و گرنه تعداد این مراتب ممکن است بی نهایت باشد. به طور کلی، دیدگاه غالب در اندیشه سنت‌گرایان این است که سلسله مراتب واقعیت دارای پنج مرتبه است. به

عمودی است که انسان خلیفه‌اللهی خود را حفظ کرده، صورت خداگونه و واقعیت ازلی خود را که بر آن صورت خلق شده بود، باز می‌یابد.

نصر نیز معتقد است مابعدالطبیعه سنتی، نه تنها میان ساحت ظاهر و ساحت باطن، بلکه میان مراتب وجود نیز فرق می‌گذارد. او جزئیات ساختار سلسله مراتب موجودات را توضیح نمی‌دهد، اما بیان می‌کند که: "سلسله مراتب موجودات برای تمام علوم سنتی طولی مانده است و عالم مادی را به نفسانی، نفسانی را به خیالی و خیالی را به عقلانی و عقلانی را به عالم فرشته مقرب مرتبط می‌سازند" (۱۲، ص ۱۷۱). از دید او، جوهری متعالی است که سایر

مراتب عرض آن به شمار می‌روند، مرتبه اصیل هستی، مرتبه ذوات است، در صورتی که موجودات این عالم به مرتبه صور متعلق‌اند. او مثل اعلی را واقعیاتی می‌داند که به واسطه تجلی الهی در این عالم آشکار شده‌اند. بنابراین، تنها آتمن یا خود متعالی است که حق و واقعی است و هر چه غیر اوست، حجابی است که هر چند تا حدی از واقعیت برخوردار است، اما در حقیقت غیر واقعی است. همان‌گونه که مایا نیز توهم صرف نیست، بلکه نیروی خلاق و شکستی^۱ یا زوجة آتمن است. امر الهی به واسطه اسماء و صفاتش متجلی می‌شود، اما در عین حال موجوداتی که محمل تجلی این اسماء‌اند، همانند حجابی عمل می‌کنند که چهره معشوق ازلی را پنهان می‌دارند (۱۴، ص ۳۱). به نظر می‌رسد نصر در تبیین سلسله مراتب وجود از اندیشه مُثُل افلاطونی بهره برده؛ هر چند نمی‌توان تنها به منبع افلاطونی افکار او بسنده کرد، زیرا نصر حکیمی است مسلمان و به همین دلیل در اندیشه‌هایش فراوان تحت تأثیر

این ترتیب، می‌توان مجموعه این دیدگاه‌ها را به این صورت جمع بندی کرد: اگر دو عالم؛ یعنی عالم الهی و عالم تجلی وجود داشته باشد، طبق این آموزه در عالم الهی^۱ یا در خود اصل^۲ بین دو مرتبه هستی و ورای هستی تمایز وجود دارد. سنت‌گرایان مرتبه هستی را خدای مشخص^۳ و مرتبه ورای هستی را الوهیت غیر مشخص^۴ نامیده، عالم تجلی^۵ را متشکل از دو مرتبه عالم فوق صوری و عالم صوری می‌دانند که خود عالم صوری شامل دو عالم صوری لطیف و صوری کثیف یا جسمانی است. بنابراین، سلسله مراتب هستی دارای پنج مرتبه به صورت زیر است:

عالم الهی: ۱- ورای هستی

۲- هستی

عالم تجلی: ۳- عالم فوق صوری

۴- عالم صوری لطیف

۵- عالم صوری کثیف

و از آنجا که انسان عالم صغیر است، سنت‌گرایان سه مرتبه روح، نفس و جسم را متناظر با مراتب عالم تجلی می‌دانند. به این ترتیب، روح متناظر با عالم فوق صوری، نفس متناظر با عالم صوری لطیف و جسم متناظر با عالم صوری کثیف است (۲: ص ۳۴). بنابراین، انسان بی‌هدف آفریده نشده است و به همین علت باید در این سلسله مراتب وجودی ارتقا پیدا کرده، به واسطه معرفت و بصیرت سیر صعودی خود را آغاز کند تا در نهایت به عالم الهی و مقام قرب خداوند که در عرفان اسلامی از آن به مقام وحدت تعبیر شده، نائل شود. تنها در این سیر

- 1- divine order
- 2- the principle
- 3- personal God
- 4 - impersonal Divinity
- 5- manifestation

اندیشه‌های عرفان اسلامی، بخصوص ابن عربی است، ابن عربی نیز عالم را تجلی الهی می‌دانست. هرچند نصر در تعالیم ادیان گوناگون شرقی و غربی مسلط است، اما اندیشه‌های او در نهایت از فضای فکری و معنوی اسلام سرچشمه می‌گیرد. این مطلب در مباحث خداشناسی وی به وضوح آشکار است. استفاده متعدد نصر از آیات و روایات متعلق به منابع اسلامی، از جمله قرآن و احادیثی که از پیامبر گرامی اسلام (ص) و ائمه شیعه نقل شده است، تأییدی بر این مدعاست. در هر صورت، نگاه او نگاهی معنوی-دینی و ذوقی-عرفانی است. او جهان را تنها تا آن حد که تجلی بخش خداوند است، واقعی و تا آن حد که خداوند را به عنوان «حق» مخفی می‌سازد و در حجاب قرار می‌دهد، غیر واقعی می‌داند و معتقد است "فقط قدیسانی که خداوند را در همه جا می‌بینند، می‌توانند ادعا کنند که آنچه «در همه جا» دیده و تجربه می‌شود، واقعی است" (۱۲، ص ۴۰).

ویژگی‌های سنت کامل - تمدن و علوم سنتی از نگاه سنت‌گرایان

حکمت خالده که از نگاه سنت‌گرایان معرفتی است که همیشه بوده و خواهد بود، در قلب تمام ادیان و سنن وجود دارد؛ هرچند به دست خود انسان و توسط عقل شهودی قابل حصول است، ولی این امر متوقف بر چارچوبی است که سنت در اختیار انسان می‌گذارد؛ زیرا به گفته شوان «حقیقت یک امر شخصی نیست و نمی‌تواند باشد» (۲۸: ۳۴). بنابراین، شهودهای فردی و حقایق آشکار شده به واسطه آن شهودها نمی‌توانند معتبر باشند. کومارا سوامی می‌گوید: «ما از یک دیدگاه دقیقاً مطابق با دین حقیقی

می‌نویسم... و در عین حال که سعی داریم با دقت ریاضی وار سخن بگوییم، اما هرگز از خودمان چیزی نمی‌گوییم و از کلمات خودمان استفاده نمی‌کنیم و هرگز سخنی نمی‌گوییم که نتوانیم با ذکر شماره سوره و آیه از متون مقدس تأییدی برای آن بیاوریم» (۲۰۶: ۳۰). به همین علت، سنت‌گرایان پس از توضیح معنای سنت، به بیان ویژگی‌های یک سنت زنده و پویا می‌پردازند و چارچوبی را تعیین می‌کنند که افراد بر مبنای آن بتوانند، یک سنت اصیل و پویا را که البته سنتی جهان‌شمول نیز هست از سنت‌های ساختگی در دنیای متجدد باز شناخته و در آن چارچوب به غایت آفرینش خود که شناخت و وصول به الحقایق است، دست یابند. بنابراین، سنت در معنایی که منظور نظر آنهاست، از چهار عامل انفکاک‌ناپذیر و در حقیقت دارای چهار رکن اصلی است. این ارکان عبارتند از:

۱- منبع الهام یا وحی الهی: آنچه از وحی الهی سرچشمه نگیرد؛ یعنی از سوی خداوند نباشد را نمی‌توان سنت نامید.

۲- جریان فیض و برکت الهی، که از طریق وحی بر عالم و آدم به‌طور دائمی و از کانال‌های مختلف فیضان می‌یابد و در تمام ابعاد وجود انسان جاری می‌شود.

۳- روش تجربه حقایق در وجود انسان خالص که باعث می‌شود انسان را به مقامات معنوی برساند؛ یعنی مقامی که بتواند حقایق وحی شده از عالم بالا را در خود متجلی سازد. بنابراین، سنت راه و روش تجربه حقایق است.

۴- سنت نه فقط در عقاید نظری، بلکه در تمام ساحات وجودی انسان تجسم ظاهری می‌یابد؛ از هنر

زیرا غایت آفرینش انسان نیز از این طریق تحقق می‌یابد.

سنت و نقد دنیای متجدد

دنیای متجدد، دنیای ماده و ماده‌گرایی است. علوم مقدس و سنتی در این دنیا علمی بی اعتبار و یا کم اعتبار به شمار می‌روند؛ زیرا این علوم بر کشف و شهود درونی مبتنی‌اند، نه بر مشاهده و استقرا که بنیاد علم جدید بر آن بنا شده است. از نظر سنت‌گرایان، علاوه بر امور مادی و قابل مشاهده، اموری نیز وجود دارند که غیر قابل مشاهده‌اند و تحت آزمایش و تجربه حسی قرار نمی‌گیرند، در حالی که در علم جدید چنین علمی انکار می‌شود.

به باور نصر، بی رونقی علم مقدس در دنیای متجدد باعث شده است که جایگزین‌هایی مانند علوم غریبه و نیز ناچیز قلمداد کردن علوم سنتی و مقدس و برخورد‌های علم جدید با علوم سنتی و در نتیجه همه اینها، برداشت‌هایی تمسخرآمیز از علم مقدس به وجود آیند و به جزء لاینفک فرهنگ عصر جدید تبدیل شوند (۱۲: ۲۷۶). به همین علت است که سنت‌گرایان نسبت به علم جدید و دنیای متجدد موضع نقد و انتقاد دارند، اما نه نسبت به خود علم جدید، بلکه نسبت به علم زدگی آن که باعث شده نه تنها عالم خارج از عالم محسوسات مغفول ماند و چه بسا مورد رد و انکار قرار بگیرد، بلکه خود هویت انسان و بنابراین فلسفه وجودی او به دست فراموشی سپرده شود و بحرانی که سنت‌گرایان از آن با عنوان "بحران معنویت" نام می‌برند، به وجود آید. همین غفلت، نکته اصلی مورد انتقاد سنت‌گرایان است. نصر از دنیای متجدد کل جهان بینی، مقدمات، مبانی و

گرفته تا علوم و فنونی که زندگی انسان را احاطه کرده‌اند و ویژگی‌های یک تمدن را تشکیل می‌دهند. بنابراین، این برکت در تمام ابعاد زندگی انسان رسوخ پیدا کرده، آنها را الهی می‌کند (۲۳: ۹۳ - ۱۰۰). از نظر نصر، سنت:

(الف) متضمن حقیقتی باطنی است که در دل صور قدسی گوناگون قرار گرفته و چون حقیقت واحد است، پس آن نیز منحصر به فرد است (۱۱: ۱۶۱).

(ب) دارای ویژگی‌های ثبوت، استمرار و اتصالی سرزنده است؛ علمی قدسی که در ذات حق تعالی ریشه دارد و نه تنها شناخت الحقایق، بلکه ابزار فعلیت بخشیدن به این شناخت را در همه زمان‌ها و مکان‌ها شامل می‌شود (۱۳: ۱۱۶).

(ج) باعث ایجاد تمدنی می‌شود که ذات قدسی و درک ذات قدسی در آن حضوری فراگیر دارند و اصلاً وظیفه یک تمدن سنتی چیزی جز این نیست که عالمی تحت سیطره ذات قدسی خلق کند (۱۱: ۱۶۹). بنابراین، سنت در یک تمدن سنتی نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند. در این تمدن‌ها همه چیز تحت سلطه و سیطره سنت است و چیزی خارج از قلمرو سنت نیست؛ از اخلاق گرفته تا اصول سیاسی و اجتماعی جامعه. تعیین ساختار جامعه و به کار بستن اصول ثابت در مورد نظام اجتماعی، از نقش‌های مهم سنت در تمدن سنتی است؛ حتی در آنجا که قوانین حاکم بر جامعه مستقیماً برگرفته از وحی نیست، این سنت است که مبدأ آنهاست (۱۱: ۱۷۶). علاوه بر این، انسان به واسطه علوم سنتی می‌تواند عالم هستی و مراتب وجود را به عنوان تجلیات یا آینه‌هایی ببیند که بازتاب جلوه معشوق حقیقی‌اند. در واقع، مهمترین فایده علوم سنتی از دیدگاه سنت‌گرایان همین است؛

اصول آن را از دیدگاه سنت کاذب می‌داند و معتقد است اگر هم خیری در این عالم متجدد ظاهر می‌شود، خیری عرضی است، نه ذاتی. او می‌گوید: «عالم سنتی ذاتاً خیر و عرضاً شر بوده‌اند و عالم متجدد ذاتاً شر و عرضاً خیر است» (۱۱: ۱۸۲). البته، حکمت خالده در پی مخالفت صرف با پدیده‌های تمدن جدید نیست، بلکه می‌خواهد عالمی خلق کند بدور از علم زدگی دنیای متجدد که انسان در آن به مرتبه‌ای فراتر از مرتبه مادی و جسمانی قدم گذاشته، با باز یافتن هویت حقیقی خود به عنوان موجودی خدا گونه می‌تواند به حقیقه الحقایق علم پیدا کند. بنابراین، دنیای امروز بیش از هر چیز نیازمند مابعدالطبیعه سنتی و علم به حق و یا علم قدسی است و به گفته نصر، استفاده از سنت قدسی در این برهه تاریخی وسیله‌ای است برای تمایز نهادن بین امور روحانی و نفسانی و در نتیجه، تمایز گذاشتن میان کسانی که تعالیشان ماهیتی حقیقتاً روحانی دارد و آنهایی که تعالیشان فقط ریشه در امور نفسانی دارد که مرتبط با تجاربی است که در بافت سنت قدسی قرار نمی‌گیرد و به مراتب خطرناک‌تر از ماده باوری افراطی برای نفس بشر است (۱۳: ۱۲۸). تأکید منادیان حکمت خالده بر اصول اخلاقی و معنویت، از جمله راهکارهایی است که در ارتباط با بحران دنیای متجدد ارائه می‌کنند. آنها با ندای بازگشت به درون، انسان متجدد را به بازیابی هویت از دست رفته خود فرا می‌خوانند و آن را راه حلی اساسی برای مقابله با معضلات تمدن جدید به شمار می‌آورند، زیرا در عالم متجدد که عالمی علم زده و بدور از معنویت است، جایی برای شهود و عقل شهودی نمی‌یابند. برخلاف عالم سنتی که هرچند شهود تعقلی در آن

حرف اول را می‌زند، اما هرگز اهمیت عقل را منکر نمی‌شود. البته، اینکه سنت گرایان به نقد دنیای متجدد می‌پردازند، به این علت است که آن را خالی از شهود و تعقل شهودی می‌دانند، بدون اینکه بر مدعای خود دلیلی اقامه کنند. این در حالی است که در دنیای متجدد نیز شاهد فلسفه‌هایی از نوع فلسفه‌های شهودگرا هستیم.

از دیگر نقدهای سنت گرایان بر جنبش عصر جدید، در حوزه دین است. آنها معتقدند که جنبش عصر جدید در پی ایجاد دین جدیدی غیر از ادیان وحیانی و جهانی است. این دین ساخته دست بشری است و منشأ وحیانی ندارد، در صورتی که در تعریف دین گفته شده‌است که باید منشأیی فوق بشری داشته باشد. بنابراین، آنچه حاصل می‌شود را نمی‌توان دین نامید، زیرا با تعریف دین ناسازگار است و به قول شوان: «از میان ایده آلیسم‌های دروغین و نادرست، بدترینشان از بعضی جهات، ایده آلیسم‌هایی هستند که دین و مذهب را به خود می‌بندند و به طرز ناخالص به کار می‌گیرند و یدک می‌کشند» (۸: ۵۶). در نتیجه، مطابق با این دیدگاه امکان ابداع هرگونه دین جدید منتفی خواهد بود.

حکمت خالده که بیش از هر چیز شعار وحدت متعالی ادیان را سر می‌دهد، علاوه بر اینکه معتقد است همه ادیان از وحدتی متعالی برخوردارند، بر این نکته نیز تأکید می‌ورزد که این وحدت، قداست و تعالی هر یک از ادیان خاص را خدشه دار نمی‌کند و نه تنها ظواهر ادیان را انکار نمی‌کند، بلکه بر اهمیت ظاهر تأکید می‌ورزد و آن را تجلیات باطن می‌داند. اما وظیفه انسان دینی، این است که بر ظاهر محدود نمانده، بلکه از آن فراتر رود. بنابراین، از دریچه

کسب فضائلی مانند تربیت اراده و خواسته، عواطف و حتی تربیت بدن را نیز شرط لازم اشتغال به حکمت می‌داند.

۲- هدف فلسفه جدید غرب، اندوختن معلومات نظری در ارتباط با عالم هستی و انسان است؛ حال آنکه حکمت خالده راه و روش تغییر حکیم را از طریق اشتغال به حکمت در اختیار او قرار می‌دهد. گفته شده است: «فلسوفان جدید در پی تفسیر جهان‌اند؛ حال آنکه باید در پی تغییر خود بود».

۳- حکمت خالده تجارب متعارف انسان‌ها را که معیار فلسفه جدید غرب است، از جهل و هوا و هوس مبرا نمی‌داند، بنابراین، هدفش بازسازی انسان است؛ به گونه‌ای که بتواند جهان را به نحوی نامتعارف تجربه کند.

۴- از دیدگاه حکمت خالده مکاتب جدید فلسفی در عین اختلافات فراوانشان در تجربه‌گرایی و ماده‌گرایی مشترک‌اند، اما حکمت خالده تعقل‌گرایانه و قائل به وجود مجردات است و اینکه مبدأ همه موجودات امری غیر مادی است (۷: ۲۸-۳۰، مقدمه استاد ملکیان).

در پایان، ارزیابی اس.آر.آیزنبرگ (Isenberg) و جی.آر. تورسبای (thursby) را از حکمت خالده بیان می‌کنیم که می‌گویند: "همه تجلیات عالم کبیر و عالم صغیر، به صورت نوعی انرژی/روح (انرژی یا روح) تلقی شده‌اند که در قالب مراتب مختلف "تراکم" شکل گرفته است و از آنجا که همه موجودات، بر روی یک پیوستار مرکب از مراتب منظم سلسله وار قرار گرفته‌اند، هیچ ثنویت-روان شناختی یا جهان‌شناختی-کلام آخر نیست؛ مثلاً انسان‌شناسی فلسفه جاویدان به نوعی سلسله مراتب قائل است که انسان

حکمت خالده می‌توان ادیان را از حیث وحدتی که باهم دارند، مطالعه و بررسی کرد. همین وحدت زمینه‌ای است برای وحدت پیروان هر یک از ادیان با یکدیگر و در نتیجه طی مسیری که هر چند ممکن است متفاوت باشد، اما همه آنها راههایی‌اند به سمت غایتی واحد؛ یعنی حقیقة الحقایق و نهایتاً وحدت با او که البته طی این طریق تنها با کمک عقل شهودی امکان‌پذیر است.

پیروان حکمت خالده معتقدند که دیدگاهشان تنها یک رویکرد نظری نیست، بلکه راه و روشی در اختیار انسان می‌گذارد که در حیات عملی او به‌کار می‌آید و در واقع، نوعی جهان‌بینی است که می‌تواند مبنای عمل زندگی انسان قرار بگیرد. این فلسفه قداست انسان، جهان و حیات را بار دیگر یادآور او می‌شود و نوعی تقدس را به زندگی‌اش هدیه می‌دهد. نصر عبور از کثرات این عالم مادی به سمت وحدتی که مبدأ همه صورت‌های قدسی است را وظیفه حکمت خالده می‌داند؛ بخصوص در حوزه دین، تا انسان بتواند معنای صور قدسی را در متن عالم دینی‌ای که متعلق به آن است درک کند و این وظیفه را تنها با توسل به مابعدالطبیعه‌ای امکان‌پذیر می‌داند که انعکاس باطن در ظاهر و شناخت ساختار ذومراتب وجود و واقعیت را در اختیار انسان قرار می‌دهد (۱۴: ۳۱). علاوه بر این، سنت‌گرایان به بررسی ویژگی‌های فلسفه جاویدان در مقایسه با فلسفه جدید غرب می‌پردازند. مهمترین این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱- ورود به عالم فلسفی در دنیای جدید غرب، فقط و فقط توانمندی عقلی و ذهنی را لازم دارد، اما یکی از مبانی فلسفه جاویدان مبانی اخلاقی است و

۲- در نظر نصر، مابعدالطبیعه حقیقتاً علم الهی و معرفتی است که باعث تزکیه انسان شده، درون او را روشنی می‌بخشد، او با بیان اینکه "علم قدسی بذر و ثمره درخت معرفت را در خود دارد" معتقد است که مابعدالطبیعه از طریق فضایل معنوی پرورش می‌یابد. بنابراین، رابطه‌ای دو سویه میان مابعدالطبیعه و اخلاق وجود دارد، اما شوان معتقد است دستیابی به حکمت خالده یا مابعدالطبیعه نیازمند صلاحیت اخلاقی و معنوی است و بدون آن قرار گرفتن در این مسیر امکانپذیر نخواهد بود. البته، نصر نیز تأکید می‌کند که علم قدسی یا مابعدالطبیعه چون علم به حق است، به انسان قدرت تمییز حق و باطل اعطا می‌کند.

پی نوشت ها

۱- Shakti، "ایزد بانوی هندو و بالاترین صورت الوهی نزد پرستندگان شکتی (شاکته‌ها)؛ شکتی نیروی خلاقه شیوه (مبدأ اعلی) به شمار می‌رود و شیوه از طریق در آمیختن با اوست که درعالم تصرف می‌تواند کرد" (منطق و تعالی ص ۴۲۰).

منابع

- ۱- اصلان، عدنان. (۱۳۸۵). *پلورثالیسم دینی* (کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سید حسین نصر)، ترجمه انشاءالله رحمتی [بی‌جا]: نقش جهان.
- ۲- بینای مطلق، محمود. (۱۳۸۵). *نظم و راز*، به اهتمام حسن آذرکار، تهران: هرمس.
- ۳- خندق آبادی، حسین. (۱۳۸۰). *حکمت جاویدان*، تهران: انتشارات توسعه دانش و پژوهش ایران.

در درون آن سلسله مراتب به سوی آگاهی پایدار به اتحاد درونی (=ذاتی)، اتحاد با همه انسان‌ها (زیرا همه ما ذاتاً به موجب همان قوانین سرشته شده‌ایم) و اتحاد با همه خلقت یا هستی متجلی شده، حرکت می‌کند. ولی همین قول به اتحاد همه مخلوقات، پرسش از مبدأ هستی را برای ما پیش می‌آورد- مرتبه نفس ما در چه چیزی جای گرفته است؟ و به حکم همین باید بینیم که ورای «وجود» چیست. به اعتقاد فلسفه جاویدان آنچه ما را از مرتبه نفس فراتر برده، به مرتبه روح می‌رساند، همان پیوستار [= اتصال] عقل شهودی است، که تجربه ما در مورد خود به‌عنوان نفس یا ذهن از همان ظاهر می‌شود" (۱): (۱۹۱).

نتیجه

در قلب هر سنت حکمت خالده وجود دارد. در ارتباط با کاربرد اصطلاح "حکمت خالده" برخلاف شوان که آن را مربوط به آغاز رنسانس می‌داند، نصر ردپای حکمت جاوید را در اندیشه اسلامی نیز بررسی می‌کند. بنابراین، بهتر است همانند او کاربرد این اصطلاح را برای نخستین بار از سوی حکیمان مسلمان بدانیم. حکمت خالده در اندیشه سنت‌گرایان دارای ارتباطی عمیق با مابعدالطبیعه است. در بررسی این ارتباط، دیدگاه شوان و دکتر نصر، دو تفاوت اساسی با یکدیگر دارند:

۱- نصر مابعدالطبیعه را همان علم قدسی و علم به الحقایق می‌داند که نه تنها طبق نظر شوان با حکمت خالده نیست، بلکه حکمت خالده مترادف حاوی مابعدالطبیعه و یکی از مبانی آن به شمار می‌آید.

- ۴- شوان، فریتیوف. (۱۳۸۴). **عقل و عقل و عقل**، ترجمه بابک عالیخانی، تهران: هرمس.
- ۵- _____ (۱۳۸۸). **منطق و تعالی**، ترجمه حسین خندق آبادی، تهران: نگاه معاصر.
- ۶- _____ (۱۳۶۳). **شناخت اسلام**، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۷- _____ (۱۳۸۱). **گوهر و صدف عرفان اسلامی**، ترجمه مینو حجت، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ۸- _____ (۱۳۷۲، ۱). **"مرکز پرگار وجود"**، ترجمه جلال ستاری، نامه فرهنگ، سال سوم، ش ۱.
- ۹- گنون، رنه. (۱۳۷۴). **"تقابل میان شرق و غرب"**، ترجمه نسرين هاشمی، نامه فرهنگ، ش ۱۷.
- ۱۰- لینگز، مارتین. (۱۳۸۳). **عرفان اسلامی چیست؟**، ترجمه فروزان راسخی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ دوم.
- ۱۱- نصر، سید حسین. (۱۳۸۱). **معرفت و معنویت**، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ دوم.
- ۱۲- _____ (۱۳۸۲). **نیاز به علم مقدس**، ترجمه حسین میاندار، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ دوم.
- ۱۳- _____ (۱۳۸۳). **اسلام و تنگناهای انسان متجدد**، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ۱۴- _____ (۱۳۸۵). **دین و نظم طبیعت**، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر نی.
- ۱۵- _____: **آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز**، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، تهران: قصیده سرا، چاپ اول.
- ۱۶- _____ (۱۳۸۲). **صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیه**، ترجمه حسین سوزنجی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ۱۷- _____ (۱۳۸۶). **معرفت جاودان (مجموعه مقالات سید حسین نصر) ج ۱**، به اهتمام سید حسن حسینی، تهران: مهر نیوشا.
- ۱۸- _____ (۱۳۸۵). **در جستجوی امر قدسی**، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- ۱۹- یوسفی‌فر، شهرام. (۱۳۸۲). **خرد جاویدان (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر)**، انتشارات دانشگاه تهران.
- 20- rene, (1971), in la gnose, quoted in perry, whitall (ed), A Treasury of, Guenon Traditional wisdom, london :Allen and Unwin.
- 21-Huxley, Aldous, (1940) The perennial philosophy, London ;fotana books, 1988.
- 22- old meadow, kneth(2000), Traditionalism, religion in the light of the perennial philosophy,Colombo:Sri Lanka Institute of Traditional Studies.
- 23-pallis ,marco,(1991), the way and the mountain, London.
- 24-Schuon, frithof, (1967), Spiritual perspective and human facts, London :perennial books.

- 25-_____,(1953),the transcendent unity of religion,trans.peter townsend, London: faber and faber limited.
- 26-_____,(1989)station of wisdom, London; perennial books
- 27-_____,”Sophia perennis”;tr.by w-stodart;in Nasr ,seyyed hossein(ed) op.it.
- 28-_____(1966), light on the Ancient worlds, london: perennial book.
- 29-_____,(1982),from the divine to the human,world wisdom, Bloomington, Indiana.
- 30-Singram,S.D.R.(ed.),(1974), Ananda comaraswamy: Remembering and remembering Again and Again, Kuala lumpur: singram.
- 31- oxford advanced learners dictionary,(2008),jungle publications, seven edition.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۱

ص ۵۷-۷۸

یگانه پرستی در اسلام و آیین سیک و نقد و بررسی آن از منظر اسلام

دکتر محمد مهدی علیمردی *

چکیده

خداوندی را سپاس که درگاهش باز، رحمتش دراز و عفوش خطاپوش است، یگانه و بی هم‌تاست، با آنکه مفهوم امید بخش توحید در منظر برخی از ادیان ابراهیمی تفاوت دارد، در تقسیم‌بندی ادیان، گاهی آنها را بر اساس پایه و بنیاد، ادیان توحیدی می‌خوانند. توحید و یگانه‌پرستی نیز در آیین سیک اصل و اساس این آیین را می‌سازد، و نه تنها از توحید تقریباً به مفهوم ناب آن، به‌گونه‌ای که در اسلام مطرح است یاد می‌کند، بلکه در برخی موارد به‌صراحت با توحید تثلیثی هندویی و مسیحی مخالفت می‌ورزد (Singh Jagraj, 2009: 13) حال چرا آیین سیک، که در شمار یکی از ادیان زنده جهان است و از بنیادی‌ترین ویژگی‌هایش توحیدگرایی است، در زمره ادیان توحیدی قرار نگرفته است؟ مطابق آموزه‌های این آیین، تصور درست از خداوند در وحدت مطلق او تحقق می‌یابد، با این حال، آیا یگانه پرستی مطرح در آیین سیک با توحید اسلامی برابری می‌کند؟ از منظر اسلام، توحید دارای آثار و مراتب است، بنابراین، در نوشتار حاضر توحید در آیین سیک با توحید در اسلام، و قلمرو هر یک مورد مطالعه و بررسی تطبیقی قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی

یگانه‌پرستی، اسلام، سیک، عدد یک، توحیدگرایی.

طرح مسأله

در مقایسه توحید اسلام و آیین سیک چه چیزی را می‌خواهیم تبیین کنیم؟ آیا به همین مقدار که آگاه شویم دینی بر اساس اعتقاد به یگانگی خدا اظهار یکتاپرستی می‌کند، کافی است آن دین در شمار ادیان توحیدی قرار گیرد؟ و اگر چنین شد، آیا آثاری که در توحید اسلامی بر موحد مسلمان مترتب است، بر موحد غیر مسلمان هم مترتب می‌شود؟ نظیر اینکه، حضرت علی (ع) فرمودند: التوحید حیاة النفس (آمدی، عبدالواحد تمیمی، ۱۳۶۶: ۸۵، ج ۱۳۸۵) و یا پیامبر اکرم (ص) فرمود: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» (المیزان، ج ۱۸: ۲۰۲). در حدیث قدسی آمده است: "انی انا الله لا اله الا انا من اقر بالتوحید دخل حصنی و من دخل حصنی امن عذابی" (همان، ج ۱۹: ۲۷۶، و عیون اخبار الرضا، ج ۲: ۳). امام رضا (ع) فرمود: قال الله عز وجل لا اله الا الله اسمی من قاله مخلصاً من قلبه دخله حصنی و من دخل حصنی امن عذابی (محدث نوری ۱۴۰۸ق، ج ۵: ۳۶۰ آل البيت) و احادیث دیگری نیز با این مضمون وجود دارد که برای توحید آثاری را مترتب می‌کند.

و یا اینکه، آن آثار صرفاً برای موحدی فرض می‌شود که از سوی خداوند توسط پیامبر دعوت به توحید شده باشد و به پاس اجابت به آن دعوت آثار و پاداش بگیرد؛ چنانکه خود فرمود: أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ أَنَّنِي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ" (هود/ ۱ و ۲) در جای دیگر فرمود: "یا ایها النبی انا أرسلناک شاهداً و مبشراً و نذیراً و داعیاً الی الله باذنه و سراجاً منیراً" (احزاب/ ۴۵ و ۴۶) که در اینجا «رسول بودن» موضوعیت دارد یا خیر؟ البته، آثار فقهی و حکم فقهی نیز بر آن مترتب است که مورد بحث ما نیست.

مسأله دیگر، اهمیت توحید و بررسی مفهوم یگانگی و کاربرد عدد یک در ادیان است. آیا قرار دادن عدد یک در کنار نام خدا آن دین را توحیدی می‌سازد و سالکان و پیروانش را موحد می‌نماید؛ چنانکه در برخی ادیان چنین شاخه‌هایی پدیدار شده و خدایان را تجلی یک خدای واحد می‌دانند؟ در آیین سیک نیز ذکر جمله «ایک انکار» گواهی بر یکتایی خداوند است. در اصل در این اصطلاح عدد یک در کنار نام ذات مطلق خداوند در آیین هندو (Om) قرار گرفته و با این کار توحیدگرایی را شعار خود ساخته است. به این دلیل، آیا توحیدگرایی دینی، تحت ضابطه و قانون در می‌آید، تا هر کس نتواند هر گونه اعتقاد به یگانگی را توحید بخواند؟ آیا کسی که یک بت را می‌پرستد و تمام صفات خدای مسلمان را به آن بت نسبت می‌دهد، موحد است؟ در مرحله پیشرفته‌تر، اگر کسی بت را حذف کند و همان ذاتی را که در ادیان ابراهیمی مطرح است، با همان صفات پرستد، اما به هیچ یک از احکام آن ادیان ملتزم نباشد، بلکه برای خود احکام و دستورات دیگری وضع کند، آیا می‌توان او را موحد نامید و دینش را دین توحیدی خواند؟ یا ملاک توحیدی و غیر توحیدی، به نوع احکامی بستگی دارد که از سلسله ادیان ابراهیمی برآمده باشد؟ نکته دیگر طرح تصور درست از خدا و بررسی عمق توحید اسلامی و مراتب آن است، تا توحید ناب را، با توحید غیر ناب مقایسه کند.

مقدمه

یکی از جوانترین ادیان هند، که عمری حدود پانصد ساله دارد، آیینی است به نام «سیک (Sikh)» که

العروس، ج ۵ : ۲۹۸). در مباحث خداشناسی، توحید به معنای یکتاپرستی، یگانگی خدا، تنها و بدون شریک بودن خداست، و در اصطلاح "ایمان بالله وحده لا شریک له" (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳ : ۲۸۱) معنا کرده‌اند. بنابراین، توحید همان اعتقاد به یگانگی خدای متعال است. معادل کلمه توحید در زبان انگلیسی واژه monotheism به کار می‌رود که به معنی یکتاپرستی و توحید ترجمه می‌شود. در *دایرة المعارف بریتانیکا* به مفهوم اعتقاد داشتن به وجود یک خدا تعریف شده است (Britannica). Monotheism)، اعتقاد به یگانگی و پرستش خدای واحد به عنوان نخستین هسته فرمانبرداری لحاظ شده است. *دایرة المعارف دین و اخلاق*، می‌نویسد: این واژه اصطلاحاً اشاره دارد به نفی اعتقاداتی که مبتنی بر خدایان و یا دیگر قدرت‌های جایگزین خدای واحد است. (Josiah, 1974. Vol. 8 : 817) مطابق تعاریف برخی فیلسوفان دین، واژه monotheism؛ یعنی اعتقاد به یگانگی وجود متعال که مشخص، مطلق و نامحدود است (John H. Hick, 1973: 5)، این معنا از واژه و اصطلاح در متون هر دو دین کاربرد یکسان دارد و اعتقاد به خدای واحد مشخص، مطلق و نامحدود مورد تأیید هر دو دین اسلام و آیین سیک است. واژه توحید از نظر لغوی با واژه monotheism مترادف و یکسان ترجمه می‌شود؛ و در اصطلاح به معنی یکی دانستن خدا از هر جهت است؛ یعنی یکی دانستن خدا از جهت ذات، از جهت آفرینش، اداره جهان، بندگی و پرستش یا راز و نیاز و از جهات دیگر (بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۰۸) با توضیح و تبیین بیشتر اصطلاح توحید در هر دین، حدود و قلمرو آنها مشخص می‌گردد.

به پیشوایی بنیانگذارش گورو نانک (Guru Nanak) در پنجاب هند به منصف ظهور رسید و با جمله «ایک انکار»^۱ به معنی خدا یکی است، به یگانگی خداوند تصریح و تأکید کرد. امروزه این آیین با نهادینه ساختن خود، به عرصه مجامع بین‌المللی راه یافته و در شمار یکی از ادیان زنده در آمده است. تبیین مفهوم یگانگی از منظر اسلام و آیین سیک به عنوان یکی از مسائل متعارف فلسفه دین در باب خدا، هدف عمده این نوشتار است.

با مطالعه این مباحث، امید است خواننده محترم به سادگی بتواند به چند پرسش اساسی؛ از جمله اینکه، آیا اعتراف به وجود یک امر متعال و عقیده به یکتایی و یگانگی آن امر متعال، کافی است که یک دین در شمار ادیان توحیدی در آید و چندگانه پرست یا بت پرست خوانده نشود؟ تفسیر دقیق یگانگی در آیین سیک چیست؟ مطمئن‌ترین پاسخ را می‌توان از طریق جستجو در متون مقدس و تفاسیر آن متون به دست آورد. البته، این نکته حایز اهمیت است که مباحث اسلامی در این نوشتار به دلیل آشنایی خوانندگان مبسوط نبوده، از آن به اختصار گذر خواهد نمود.

توحید

واژه «توحید»، مصدر باب «تفعیل» به معنای یگانه دانستن به کار رفته؛ به گونه ای که در مفهوم آن افراد و یگانگی لحاظ شده است. ریشه توحید که «وحد» است و «وحدت» از آن مشتق می‌شود، به معنای افراد است؛ از این رو، «واحد» به چیزی اطلاق می‌شود که جزء ندارد (مفردات راغب، ۱۴۱۶: ۵۵۱). با توجه به همین معنا، توحید یعنی تنها قرار دادن یک چیز (تاج

^۱ Ik Oankaar

توحید و مفهوم یگانگی در آیین سیک

حقیقت غایی وجود در کتاب گورو گرنث صاحب، از نظر متافیزیکی واحد است و عدد یک به وضوح حاکی از وحدت متعالی خداوند و ظهور یگانگی او است (Guninder Kaur, 1995: 26). یگانگی خداوند خود را در کثرت وجود نیز نشان می‌دهد. آن وجود ازلی، کامل، کلی، تمام و غیر قابل ادراک است (Sant Waryam, 1999: 19). البته، وقتی واحد خود را در کثرت متجلی می‌سازد، یگانگی خود را از دست نمی‌دهد، بلکه در وجود و فعل، ضرورتاً و اصالتاً واحد است؛ واحدی بی‌شکل که در اصطلاح آیین سیک به آن «نیرنکار Nirankar» گفته می‌شود، و در عین حال، با شکل «آکار Akar» است. بدون صفت «نیرگون Nirgun» و در عین حال با صفت «سَرگون Sargun» است. (SGGS, P. 611 & Singh Jagraj, 2009: 18)، با همه و در درون همه «نیرنتار Nirantar» و در عین حال ورای همه قید و بندهای دنیوی Maya است. پنهان و غیر قابل رؤیت و در عین حال مرئی و آشکار است. به واسطه حضورش نزدیک به همه و در عین حال، به خاطر علو درجه‌اش دور از همه است. از این رو، تعدد و کثرت نباید متناقض با وحدت تلقی گردد. در درون همه و در عین حال جدا و متمایز است (Singh Jagraj, 2009: 18)، پیشوای پنجم، گورو «آرجن guru Arjan» تصریح می‌کند که این وحدت است که به کثرت تبدیل شده و سرانجام همان کثرت به وحدت باز می‌گردد. هنگامی که گورو خدا را واحد می‌خواند، صرفاً می‌خواهد تصورات متمایز را استثناکند (SGGS: 940).

طبق سنت سیک، خداوند حقیقتِ عالیِ واحدی است که دومی ندارد و در سرتاسر جهان، سایه افکنده و با نفوذ خود آن را پوشانده است. برای نفی دوگانگی از خداوند، کافی است او را به‌طور مطلق رها و آزاد فرض کنیم. آزاد از اینکه واحد در حد عدد یک قرار گیرد و آزاد از اینکه وحدت خود را در محتوای تعدد و گوناگونی آشکار سازد. کتاب مقدس وحدت و کثرت را به‌طور استعاری چنین تشریح می‌کند: وحدت و کثرت همچون خورشید و شعاع و پرتوهایش، و چون آب و موج‌هایش، و مانند آتش و شعله‌هایش، و نظیر خاک و ذراتش، و چون موسیقی و نواهایش است. شعاع‌ها، شعله‌ها، موج‌ها، و نواها چیزی جز تجلی نسبی منشأ و مبدأ خود نیستند. تعدد و کثرت این‌گونه ایجاد شدند و وجودی مستقل ندارند، بلکه مبتنی بر اراده و خواست آن مبدأ و سرچشمه واحدند.

توحید در اسلام

قرآن کریم بیشتر بر توحید در خلق و امر و توحید بر عبادت تکیه دارد. متکلمان اسلامی اصطلاح توحید را در چهار مفهوم به‌کار می‌برند، که عبارت است از: توحید در ذات؛ یعنی ذاتش گواه بر یگانگی اوست، و این که در مقام ذات و مرتبه ذات برای خدا شریک و ندّ و مثل نیست. مرحوم مجلسی در این خصوص می‌گویند: لطیف‌ترین مراتب توحید ذاتی آن است که وجود حقیقی منحصر به اوست؛ ثانی ندارد؛ به عدد در نمی‌آید و نمی‌توان گفت او یک موجود و فلان شیء هم موجود دیگر است؛ زیرا در مرتبه آن موجود دیگری نیست.

انسان) به مشیت و اراده‌ی خداوند است و به نحوی خواسته ذات مقدس اوست. در نتیجه خداوند همچنانکه در ذات شریک ندارد در فاعلیت نیز شریک ندارد. هر فاعل و سببی، حقیقت خود و وجود خود و تأثیر و فاعلیت خود را از او دارد و قائم به اوست. همه قوه‌ها «به او» است (ما شاء الله و لا قوة الا به، لا حول و لا قوة الا بالله)؛ به عبارت دیگر، توحید در افعال به معنای این است که اشیا در عین اینکه فاعل اثر خود هستند و نسبت اثر اشیا به آنها حقیقت است، همین‌طور، خدا فاعل آن اثر است و این اسناد نیز حقیقت دارد (به عقیده اشاعره، اسناد فعل به خدا حقیقت، و اسناد آن به غیر خدا مجازی است و به عقیده معتزله، اسناد هر فعلی به فاعل محسوس خود حقیقت، و به خدا مجازی است).

توحید در عبادات به این معناست، که دعا و نیایش و استعانت مخصوص اوست؛ یعنی جز ذات پروردگار هیچ موجودی شایسته عبادت و پرستش نیست؛ هر چند متکلمان آیین سیک با این دسته‌بندی اصطلاحی توحید، آشنایی چندانی ندارند. البته ممکن است، مفاهیمی نزدیک به آن را از متن یا تفسیر متون آن آیین به دست آورد. در مقایسه میان توحید اسلامی و مفاهیم توحیدی در آیین سیک، پرسش‌های مهمی مطرح می‌شود که پس از بیان آثار توحید در اسلام به آن می‌پردازیم.

اهمیت و آثار توحید در اسلام

اکثر آیات قرآن و روایات معصومان (ع) یا مستقیم مربوط به توحیدند یا غیر مستقیم به آن باز می‌گردند. توجه به این اصل مهم و تبیین ابعاد مختلف نظری و عملی آن در متون وحیانی بر هیچ کس پوشیده

از منظر فیلسوفان اسلامی، توحید ذاتی، دارای مراتب و درجاتی است، و ساده‌ترین مرتبه آن این است که غیر خدا هر چه هست، ممکن الوجود است و وجوب وجود مختص خداست. از این رو، فرق واجب و ممکن به این است که وجود را واجب از خود و ممکن از غیر دارد.

اجمالاً برای توحید ذاتی دو تفسیر می‌توان ارائه داد: الف) ذات خداوند یکتا و بی‌همتاست و برای او مثل و مانندی متصور نیست؛ ب) ذات خداوند بسیط است و هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی در آن راه ندارد.

سوره توحید (در قرآن کریم) که بیانگر عقیده مسلمانان در باره توحید است، به هر دو مضمون اشاره دارد: به قسم نخست با آیه *وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ*، و به قسم دوم با آیه *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* پرداخته است.

توحید در صفات که حاکی از عینیت صفات با ذات اوست؛ یعنی صفات خداوند، از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده، ادراک، سمیعیّت، بصیریّت، حقایقی غیر از ذات پروردگار نیستند، عین ذات پروردگارند؛ به این معنی که ذات پروردگار به گونه‌ای است که همه این صفات بر او صدق می‌کند. این صفات از نظر مفهوم با یک دیگر تفاوت دارند؛ و در واقعیت خارجی؛ یعنی در وجود خدا مغایرت ندارند؛ یعنی در مقام عینیت، وحدت دارند. به دیگر تعبیر، ذات خداوند در عین بساطت، همه این کمالات را داراست. بنابر این، صفات ذاتی خداوند، در عین قدیم و ازلی بودن، عین ذات اوست.

توحید در افعال به معنی آن‌که هیچ موجودی در ایجاد و آفرینش با او مشارکت ندارد و هر فعلی تحت قدرت اوست؛ یعنی همه کارها (حتی کارهای

نیست. از مجموع تعالیم قرآن و احادیث، خطوط کلی و مهمی درباره توحید به دست می آید که برخی از آنها عبارتند از:

۱- یکی از آثار مهم و مطرح در توحید اسلامی، آموزه نجات و رستگاری است و اسلام نجات و فلاح انسان ها را صرفاً در پرتو توحید می داند. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «قولوا لا اله الا الله تُفْلِحُوا» (المیزان، ج: ۱۸: ۲۰۲)، «فالتوحید حرم اجساد امتی علی النار» (همان، ج: ۳: ۲۰۶). در حدیث قدسی آمده است «انی انا الله لا اله الا انا من اقر بالتوحید دخل حصنی و من دخل حصنی امن عذابی» (همان: ۲۲). این همان نکته و ثمره توحید اسلامی است که باید مورد تأکید قرار داد، تا نشان دهد هر توحیدی امکان چنین ثمره ای را فراهم نمی کند، مگر از راه پیامبری عبور کرده باشد.

۲- توحید مایه حیات معنوی فرد و جامعه است؛ چنانکه علی (ع) فرمود: التوحید حیاة النفس (آمدی، عبدالواحد تمیمی، ۱۳۶۶: ۸۵، ح ۱۳۸۵). به این دلیل، قرآن کفار را به جهت دور ماندن از توحید، مرده تلقی کرده، آنان را در مقابل زندگان معرفی می کند (۷: ۲۴). «لینذر من كان حياً و یحِقَّ الْقَوْلُ عَلَی الْكَافِرِينَ» (یس / ۷۰).

۳- توحید اصل اساسی و مشترک تمام ادیان الهی است. " قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئاً لا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله " (آل عمران / ۶۴) از ویژگی های این قبیل توحید تأکید است که قرآن بر الهی بودن آن دارد و مسیر عبور همه آنها را واحد دانسته است.

اهمیت توحید اسلامی در دعاها نیز پرتو افشانی کرده است. در روایات ائمه - علیهم السلام - بهترین دعا، تهلیل، تحمید، تسبیح و تکبیر خدای سبحان برشمرده شده و طرح هر حاجت و درخواستی قبل از حمد و تسبیح و تقدیس خدا نهی شده است. پیام این حمد و ثنا، آن است که در هیچ مقطعی و در هیچ فعلی نباید به غیر خدا معتقد بود و این حقیقت توحید است (الفراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۵۴۸). سیره عملی دعا کنندگان و بهره شهودی و حضوری آنان، تأیید دیگری بر مطلب فوق است.

مقایسه توحید در اسلام و آیین سیک

همان طور که اجمالاً ذکر گردید، تقسیم بندی توحید آن گونه که در اسلام متداول است، در آیین سیک وجود ندارد، اما می توان گفت که توحیدگرایی به صورتی که در اسلام رایج است، در آیین سیک قابل مشاهده است و هرچند از نظر نوع بیان، تفسیر و تبیین امکان تفاوت وجود دارد، از نظر مضمون و محتوا خیلی به هم نزدیک هستند. با شواهد و تعاریفی که در خصوص توحید به عمل آمد، سؤالی را که در ابتدا مطرح کردیم، یاد آور می شویم: آیا آیین سیک با توجه به اینکه از نظر محتوایی، توحیدگرایی را تأکید می کند، در زمره ادیان توحیدی به شمار می آید؟ معیار و ملاک توحیدی بودن ادیان چیست؟ آیا توحیدی بودن یک دین شرایطی را لازم دارد؟

یکی از تفاوت های عمده اسلام با آیین سیک، اعتراف و شهادت به یگانگی خداوند و رسالت پیامبرش محمد (ص) است که با کلمه توحید یا شهادتین معرفی و به عنوان دروازه ورود به دین اسلام استفاده می شود. این اعتراف شرط اساسی ورود

کمبود و کاستی، توحیدگرایی آن را نفی می‌کند؟ یا صرفاً نقصانی در آن دین به‌شمار می‌آید؛ هر چند مفهوم و مضمون توحید را به نوعی در خود گنجانده باشد؟ اکنون باید دید آیا مدلول توحید در هر دو دین مذکور یکی است یا با یکدیگر متفاوتند؟

مدلول توحید در اسلام و آیین سیک

مطابق سنت سیک خداوند خالق وجود (Kartā Purak) است. او جهان مادی را بدون عنصر فیزیکی از پیش ساخته، خلق کرد. جهان تجلی خود اوست؛ نه آنکه وهم و فریب؛ یعنی مایا^۱ (Maya) باشد، و چون خداوند حق است جهان که از او نشأت یافته نیز حقیقت دارد؛ اما خداوند با جهان یکسان نیست. او در جهان حاضر است، ولی محدود به آن نیست (Bala, Shashi, 1999: 18). خداوند جاودانه (Akāl Murat) است و این جاودانه بودن، یکی از نام‌های او محسوب می‌گردد. خداوند یگانه و بی‌شکل (Nirankar) تصور می‌شود. اگرچه تمامی اشکال از وی صادر می‌گردد، اما خود بدون جسم (Ajun) و واجب‌الوجود (Sāibhan) است. او نخستین خالقی است که خود خالق ندارد. بسیطی است که همیشه بوده و خواهد ماند. در نخستین بند و سرود مذهبی گورو نانک به عنوان مؤسس این دین؛ خدا را این‌گونه معرفی می‌کند:^۱

یگانگی

ایک انکار ॐ؛ این جمله را تقریباً می‌توان هم معنا با آیه «قول هو الله احد» دانست. کلمه «ایک» یعنی

به اسلام است. بند دوم شهادتین کار را سخت‌تر می‌کند. گواهی دادن به رسالت پیامبر در آستانه ورود، حکایت از چارچوبی می‌کند که در کلمه توحید گنجانده شده است. این کلمه سه محتوای یگانگی خدا، رسالت و دین را با خود مطرح می‌سازد؛ به این معنا که پیش فرض اعتراف به یگانگی خداوند، مستلزم قبول ابلاغ دین جدید از سوی خداوند توسط پیامبر اوست.

در سنت آیین سیک شرایط متفاوت است. اگر قبول رسالت و ادعای ابلاغ دین جدید را یکی از استوانه‌های لازم به‌شمار آوریم، با فقدان آن در این آیین مواجه خواهیم شد، زیرا هیچ شاهدی دال بر رسالت مؤسس این آیین (گورو نانک) وجود ندارد؛ هرچند خود را مأمور تبلیغ نام خدا می‌داند، ولی در هیچ جایی ادعای رسالت نکرد و حتی پیامی را از سوی خدا به مردم ابلاغ نمود، (Singh Darshan, 1970: 16)، و نیز مدعی تأسیس دین جدیدی نشد. پیروان این آیین معتقدند که خداوند به او (مؤسس) الهام می‌نموده است. در یک فرض خوش‌بینانه و عالی ما این الهام را می‌توانیم نمونه‌ای از قبیل، الهام به اولیا فرض کنیم، که صرفاً به قداست وی مربوط می‌گردد، نه رسالت و نوآوری در دین. آن‌گاه دعوت به یگانه‌پرستی از سوی ایشان جنبه تبشیری به خود می‌گیرد. پس توحید در آیین سیک با فقدان رسالت مواجه است؛ حتی برخی نویسندگان سیک تأکید می‌کنند که گورو نانک با فرضیه پیامبری خدا مخالف بوده است و چون خدا قادر است پیامش را مستقیماً برساند، بی‌نیاز از پیامبر است، بر این اساس، نظریه پیامبری در تمام دین‌ها را رد می‌کند^۱ (Singh Darshan, 1970: 12-15)، با این حال، آیا این

^۱ ॐ ਸਤਿ ਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰ ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ॥

واحد و کلمه «آن» بر گرفته از واژه هندی «ام» نام خداوند است. و «کار» یعنی بی‌نهایت در نتیجه معنی جمله به خدای واحد ابدی اشاره می‌کند (Gursaran Singh, 1972: 29). این مفهوم از توحید را می‌توان به عنوان توحید ذاتی خداوند پذیرفت؛ با این تفاوت که متن قرآن در معرفی توحید از کلمه‌ای استفاده کرده است که مفهوم توحید به وحدت عددی ختم نمی‌شود، اما کاربرد عدد در متن آیین سیک به عنوان نماد توحید از عمق آن کاسته، به توجیه و تأویل نیاز دارد. در برخی کتاب‌های تفسیری متون مقدس آن را به غیر قابل شمارش و بی‌حد و حصر توجیه کردند (Gursaran Singh, 1972: 33) برخی نیز معتقدند اضافه شدن عدد یک به اسم خدا بر یگانگی او تأکید دارد (Ishar Singh, 1985, Vol.1: 130).

مفهوم حق

ست‌نام ਸਤਿ ਨਾਮ ؛ واژه «ست» یعنی حق؛ با این جمله به حقانیت نام خداوند اشاره می‌کند، زیرا نام در این آیین اهمیت زیادی دارد و گاهی آن را مترادف با خود خداوند می‌دانند (Ishar Singh, 1985, Vol.1: 130) و در جای خود به آن اشاره می‌شود، آنها معتقدند جهان از طریق اسماء الاهی خلق شده است و همچون خداوند حقیقت است. مفسران تأکید دارند که، این جمله به حقیقت بودن خدا، انسان و جهان یا طبیعت اشاره دارد (Gursaran Singh, 1972: 31) در قرآن کریم، خداوند، حق مطلق نامیده شده و غیر خدا، باطل خوانده شده است: $\text{ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنََّّهُ يُخَبِّرُ الْمَوْتَىٰ}$ (حج ۲۲، ۶). شامان ذکر است که حق در فلسفه اسلامی نیز سه معنا دارد: ملا صدرا به آن این‌گونه اشاره می‌کند: $\text{الحق به معنی ثابت دائم که}$

به واجب تعالی مربوط می‌گردد؛ ۲- حق یعنی ثابت، که شامل کل موجودات است (حق، یعنی وجود) هر چیزی که در خارج ثابت است؛ ۳- حق یعنی، وقتی که واقع را با قضیه بسنجیم (مطابق بودن) و اگر قضیه را با واقع بسنجیم، صدق و کذب مطرح است (الاهیات شفا، مقاله اول، فصل هشتم، در بیان معانی حق و صدق). هر چند این آیین به‌طور مجزاً با این تقسیم بندی آشنا نیست؛ با توجه به برخی اشارات و تلویحاتی که درباره خداوند دارد، می‌توان گفت منظور از حق در اینجا، همان ثابت دائم؛ یعنی واجب تعالی است، منتها با این توجیه که نسبت آن به جهان را نیز همان ثابت؛ یعنی وجود فرض کنیم؛ زیرا هندویسم جهان را نوعی توهم یا مایا می‌خواند و آیین سیک در مبارزه با آن، جهان را حقیقت دانسته است و منظور از حق اینجا، در استناد به جهان، مقابل توهم است.

مفهوم خالق و خلقت در آیین سیک

کرتا پُرکه ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ؛ واژه «پُرکه» یعنی آفریننده و خالق، که در اصل از واژه سنسکریت پورش pursh به معنی شخص مشتق شده و در بهگوت گیتا Bhagvat Gita به معنی روح به‌کار رفته است. مفهوم جمله در آیین سیک به صفت خالقیت خداوند اشاره دارد (Dalip Singh, 1979/9). در باور این آیین تنها یک خدا خالق کل هستی است. تمام اشیای مرئی و نامرئی از او نشأت گرفته است. پیش از خلقت هیچ چیزی بجز خدا نبود. پس از خلقت، جهان در حال تغییر و تحول و محدود به زمان و مکان است و خداوند با جهان یکسان نیست، خالق با مخلوق تفاوت دارد، زیرا آفرینش محدود و مشروط

خود را انتخاب کند. البته، در جای مناسب به این مطلب به طور مفصل باید پرداخت که خداوند به هیچ وجه، آفریننده شرّ به حساب نمی آید و سراسر خیر محض است و آنچه به عنوان شر جلوه‌نمایی می‌کند، تصویر و ترسیمی است که ما خود به آن ضمیمه نموده‌ایم، و حقیقت ندارد، اما از آنجایی که آیین سیک تجلی خدا را در درون هر چیز می‌داند، ناچار است یا صدور شر از خدا را بپذیرد و یا دچار تناقض گویی شود و در معنای تجلی دخل تصرف نماید. به هر حال، این آیین به شدت به توحید در خلق تأکید می‌ورزد، و در موارد متعدّد شاهد هستیم که همه جهان را مخلوق یک نور می‌داند.

تنها یک خدا خالق جهانیان است، دوّمی وجود ندارد. ای نانک، همه مخلوقات در آن یگانہ فنا خواهند شد^۲ (1: S.G.G.S, M:930)

اول الله نور را خلق کرد، همه بنده آن خداییم.^۳ از یک نور تمام جهان به وجود آمده است، پس کدام یک خوب و کدام بد است!؟

(S.G.G.S, Parbhathi Bhagat Kabirji : 1349)

اعتقاد به خالقیت خداوند به همین جا ختم نمی‌شود. او کل کیهان را به حکم الوهی خود آفرید، و آن را رها نکرد، بلکه از همان ابتدا حفاظت و هدایت سرنوشت جهان را به عهده گرفت. گورو ارجن در این باره می‌گوید: «ای صاحب و بخشنده

2. ਏਕੰਕਾਰੁ ਅਵਰੁ ਨਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਨਕ ਏਕੁ ਸਮਾਈ

ایکنکار اور نهی دوجا نانک ایکُ سمائی ॥ ۲ ॥

3. ਅਵਲ ਅਲਹ ਨੂਰ ਉਪਾਇਆ ਕੁਦਰਤਿ ਕੇ ਸਭ ਬੰਦੇ

اول الله نور اوپائیا کُدرتہ کِ سبه بندِ
ایک نور تِ سبه جگ اوپچا کون بهل کُو ॥

مندِ

است و خالق، مستقل و نامحدود است. خداوند در حالی خلقت جهان را آغاز کرد که خود متعالی بود.

مفهوم خالق بودن خداوند ما را به این پرسش سوق می‌دهد که آیا گورو خداوند را به عنوان خالق جهان، مانند یک نجّاری که میزی را می‌سازد، می‌نگرد یا خیر؟ زیرا علت مادی میز مستقل از نجار است، حال آنکه خداوند خود علت همه و علت العلل است و خارج از او هیچ علت بنیادینی وجود ندارد، از این رو، او را Karn-Kāran می‌خوانند، و معتقدند او خالق و تنها علتی است که از طریق اراده و کلام به شکل لطیف و از طریق جهان به شکل ضخیم، تجلی و ظهور می‌کند و به خاطر ارتباط با جهان، واجد صفاتی مثل وحدت وجود و نظیر آن می‌گردد. در متن مقدس تجلی خداوند چنین ترسیم می‌شود.

یعنی خداوند خودش زمین است، خودش کشاورز است، خودش بذر را می‌رویاند و آسیاب می‌کند

خودش می‌پزد و غذا را در ظرف قرار می‌دهد و خودش می‌نشیند و می‌خورد.^۱

(Guru Granth Sahib, Bihagri, M:3 : 550)

در جایی دیگر از کتاب مقدس به مخالفت با عقایدی که برای هر یک از خیر و شر خدایی را معرفی می‌کنند، تأکید شده که خوبی و بدی همه مخلوق آن خدای یکتاست، و همه آن را هدیه‌ای از سوی وی برای انسان می‌خوانند. این مفهوم از خلقت شر، بدان معنا نیست که در این آیین، اعتقاد به جبر در عمل انسان حاکم باشد، بلکه این دین انسان را مختار و آزاد دانسته، که به نیروی عقل می‌تواند مسیر

1. ਆਪੇ ਧਰਤੀ ਆਪੇ ਹੈ ਰਾਹਕੁ ਆਪਿ ਜੰਮਾਇ ਪੀਸਾਵੈ ॥
ਆਪਿ ਪਕਾਵੈ ਆਪਿ ਭਾਂਡੇ ਦੇਇ ਪਰੋਸੈ ਆਪੇ ਹੀ ਬਹਿ ਖਾਵੈ ॥

توحید در خالقیت: در جهان آفرینش، خالقی حقیقی و مستقل جز خدا نیست و تأثیر دیگر موجودات، از فرشته و انسان و علل طبیعی، همه، جنبه ظلی و تبعی دارند و کارها را به اذن و مشیت او انجام می‌دهند. البته، این بدان معنا نیست که خدای جهان مستقیماً بدون تأثیرگذاری علل و اسباب، پدید آورنده اشیا و آثار باشد و در حقیقت، خدا در حال تقارن علل و اسباب طبیعی و امکانی، مستقیماً اثر بخشی کند، و موقعیت علل، جز موقعیت مقارنت و نمایش چیز دیگری نیست، آن‌گونه که اشاعره و اهل حدیث مطرح می‌کنند. فلاسفه و محققان و گروه عدلیه و پیروان اهل بیت، همگی به تفسیر نخست معتقدند، و آیه «هل من خالق غیر الله» (فاطر/۳) را به شکل یاد شده در بالا تفسیر می‌کنند.

توحید در ربوبیت: ربوبیت، مشتق از «رب» به معنای صاحب است، عرب هر موقع بگوید: رب البیت، رب الدابة، رب الضیعة، مقصود صاحبان خانه و اسب و مزرعه است. از آنجا که تدبیر و کارگردانی هر چیزی بر عهده صاحب آن است، طبعاً مقصود از توحید در ربوبیت، همان توحید در تدبیر و کارگردانی است؛ یعنی خدا جهان را آفرید (توحید در خالقیت) و تدبیر و کارگردانی آن نیز بر عهده اوست. آن چنان نیست که اصل خلقت از آن خدا باشد و کارگردانی آن را بر عهده فرشتگان و انبیا و اولیا بگذارد. بلکه او هم خالق است و هم مدبّر و جهان یک خالق و یک مدبّر اصیل ندارد. البته، اعتراف به وجود یک مدبّر اصیل و مستقل، مانع از آن نیست که جهان آفرینش توده ای از علل و اسباب باشد که بر یکدیگر اثر بگذارد و جهان آفرینش به صورت زنجیره‌ای از علل و معلومات پیش برود.

زندگی و نگهدارنده آن، تو حافظ هر لحظه زندگی ما هستی، زیرا ما فرزندان تو هستیم و کاملاً به تو وابسته‌ایم، تو برای ما همان وجودی. (S.G.G.S, M: 5, P: 674) : خداوند صرفاً جهان را خلق نکرد، بلکه همه چیز را به روش اصولی و منسجم مرتب و آراسته کرد. آب و هوا را با هم ترکیب ساخت و روح را در بدن قرار داد و ماه و خورشید را روشنایی بخشید و زمین را مکان زندگی و مرگ قرار داد. اگر خداوند لحظه‌ای خود را از جهان کنار بکشد، کل آن فرو خواهد ریخت. از این رو، خالق، اول و آخر، علت و حافظ دائمی جهان تنها اوست و همیشه در سرتاسر آن حضور دارد و کاملاً از نیازها و ضروریات افراد آگاه است» (S.G.G.S, M: 5, P: 877).

مفهوم خلقت در اسلام

قرآن کریم نیز در نخستین آیات به پیامبر (ص) به مفهوم توحید در خلق و امر اشاره دارد. در اوایل سوره علق به آن تصریح کرده و حتی در سوره عنکبوت آیه ۶۱ قبول آن از سوی مشرکان را تأیید می‌کند و برای آن در موارد متعدد اقامه دلیل می‌کند. ملاصدرا در کتاب *اسفار* در باب توحید در خلق می‌گوید: یگانگی و یکپارچگی جهان، دلیل بر یگانگی خداست (اسفار، ج ۶، ۹۴). بنابر این، دایره هستی دایره‌ای است یکتا که حدود آن به یکدیگر پیوسته و در کثرت آن وحدتی را پدید آورده است و آن برهانی است بر یکتایی پدید آورنده، چون اگر سرای هستی یکی است، سازنده آن هم جز یکی نتواند باشد (اسفار، ج ۵، ۳۴۷).

مفاهیم مذکور را در اسلام زیر عنوان توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت می‌توان مقایسه کرد.

مظاهر ربوبیت خدا هستند، منافات ندارد. بدین جهت، قرآن در عین تأکید بر توحید در ربوبیت، به وجود مدبران دیگر تصریح کرده، می‌فرماید: «فالمدبرات أمرا» (نازعات ۷۹)؛ تدبیر در تشریح منتهی می‌شود به حکومت داری و قانونگذاری که به اعتقاد مسلمانان در اختیار خداوند است.

از جمله کاستی‌های مشهود در آیین سیک این جنبه از توحید، یعنی توحید تشریحی است. «تدبیر در تشریح» هم اهمیت بسیاری دارد؛ به این معنا که هر نوع امور مربوط به شریعت نیز (اعم از حکومت و فرمانروایی، و قانونگذاری، اطاعت و فرمانبرداری)، همگی در اختیار اوست، و هیچ کس بدون اذن او حق تصرف در این امور را ندارد؛ از این رو، توحید در حاکمیت، توحید در تشریح، توحید در اطاعت و ... از شاخه‌های توحید در تدبیر شمرده می‌شوند که در آیه ۶۶ و ۸۰ نساء و آیه ۴۴ مائده و آیه ۲۵۵ بقره و آیه ۲۸ انبیاء به اقسام مذکور دلالت صریح دارد، و چون آیین سیک به گواه تاریخ، به جنبه‌های طریقی بیش از جنبه‌های تشریحی تأکید دارد، عمیقاً به این قسم از توحید پرداخته است، هر چند گورو دهم با شروع خالص احکام و دستوراتی را برای پیروانش وضع کرد و یا سایر فرق آیین سیک احکامی را معین کردند، اما شریعت در این دین، خیلی پر رنگ نشد و نیست.

منزه بودن خدا در آیین سیک

निरभो निरुचैव निरुचैव निरुचैव ; واژه «نر» یعنی منزه بودن و «بهو» یعنی ترس و «ویر» به معنی دشمن است مفهوم جمله به این معناست، که خداوند منزه از هر خوف و دشمنی است. این عبارت به نوعی با عقاید هندویی مخالفت می‌کند، زیرا آنها در معرفی

همان‌طور که در توحید در خالقیت یاد آور شدیم، اعتقاد به چنین توحیدی به معنی نفی دیگر علل، چه از نظر آفرینندگی و چه از نظر تأثیر در یکدیگر نیست، بلکه مقصود این است که خالق اصیل و مدبر مستقل خداست و خالقیت و آفرینندگی موجودات ممکن، همه و همه به اذن و مشیت و سرپرستی اوست. همچنین، توحید در تدبیر، مانع از اعتراف به مدبران ظلی و تبعی نیست که تحت فرمان او انجام وظیفه می‌کنند، چنانکه می‌فرماید: (فالمدبرات امرا، سوره نازعات: آیه ۵: سوگند به کارگردانان امر آفرینش).

مقایسه توحید در خلق

البته، تفاوت اساسی توحید ربوبی اسلام با آیین سیک در این است که توحید در ربوبیت و تدبیر جهان و انسان از منظر اسلام دو قلمرو دارد: ۱. تدبیر تکوینی؛ ۲. تدبیر تشریحی. مقصود از تدبیر تکوینی، کارگردانی جهان آفرینش است؛ بدین معنا که اداره جهان هستی (به سان ایجاد و احداث آن) فعل خداوند یکتاست. تاریخ انبیا نشان می‌دهد که مسأله توحید در خالقیت، مورد مناقشه امت‌های آنان نبوده و اگر شرکی در کار بوده است، نوعاً به تدبیر و کارگردانی عالم و به تبع آن عبودیت و پرستش مربوط می‌شده است. مشرکان عصر ابراهیم خلیل (ع) فقط به یک خالق اعتقاد داشتند؛ ولی به غلط می‌پنداشتند که ستاره، ماه یا خورشید ارباب و مدبر جهانند و مناظره ابراهیم نیز با آنان در همین مسأله بوده است (انعام، ۷۸/۷۶). البته، باید توجه داشت که توحید در تدبیر، با اعتقاد به مدبرهای دیگر که با «اذن خدا» انجام وظیفه می‌کنند و در حقیقت، جلوه‌ای از

نیاز است و این مستلزم آن است که خدا در زمان و مکان ننگند، زیرا موجود مکانی به مکان نیازمند است و موجود زمانی نیز لازم است تنها در شرایط خاص زمان تحقق داشته باشد؛ و خدا برتر از مکان و زمان است.

نفی تولد و مرگ خدا در آیین سیک

آجونی ਅਜੂਨੀ ؛ این جمله به مفهوم آیه «لم یلد» آمده است؛ آجونی یعنی نا زاد؛ و اشاره دارد که خدا از کسی زاده نشده است. با این حال، مفهومی که غالباً از آن اتخاذ می‌گردد، به فرهنگ هند مرتبط است. در این فرهنگ اعتقاد به تناسخ متداول و حتی در آیین سیک وجود دارد، برای نفی آن دیدگاهی که احیاناً خدایان را نیز در چرخه تناسخ قرار می‌دهند، تولد و مرگ خدا نفی شده است و با این جمله نشان داده است که خدا پدیده‌ای که نبوده و بعد به وجود آمده باشد، نیست و از کسی زاده نشده و کسی او را ایجاد ننموده است.

سوبهن ਸੁਭੇਨ ؛ این واژه یعنی قائم به ذات. در این جمله خدوند واجب الوجود خوانده شده است. گور پرساد ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ؛ این جمله به نوعی، معرفت شناسی خدا را مبتنی به گورو دانسته است؛ یعنی معرفت خدا تنها از طریق پیروی از دستورات گورو؛ معلم و مرشد این راه، میسر می‌گردد.

مفهوم عدد یک در اسلام و آیین سیک

اهمیت «یک» در سنت‌های دینی در سخن برخی عارفان این چنین تأثیر گذاشته است: یک در هر عددی نفوذ دارد. پیمانۀ عمومی برای همه اعداد است. همه اعداد را در خود متحد می‌کند و هیچ

خداوند دچار چنین لغزشی شدند، که گاهی در اسطوره جنگ خدا علیه شیطان، خدا را کینه جو و یا کسی که ترس عارض آن شده و حیوانات جنگل به مساعدت آن می‌آیند، معرفی می‌کنند.

قسمتی از داستان چنین است: رامه با پادشاه بوزینگان پیمان یاری بست و یکی از سرداران پادشاه به نام هنومان با جان و دل به خدمت رامه درآمد. هنومان با سپاه بوزینگان به جستجوی سی‌ته، همسر رام پرداخت و او را در کاخ پادشاه اهریمنان یافت. رامه به کمک بوزینگان پلی از سنگ روی دریا بنا نهاد و از خدای دریا کمک طلبید تا امواج را فرو نشاند و لشکر بوزینگان را به جزیره سیلان که مقر حکومت راوَنه بود، راه دهد. کارزار خونینی درگرفت. رامه تیرهای مهلک خود را به سوی راوَنه پرتاب می‌کرد و سر از تنش جدا می‌ساخت، اما هر دم سرهای تازه می‌روییید و اهریمن غول آسا عمری دوباره می‌یافت. رامه ناگزیر به سلاح معجزه آسای خویش دست یازید. تیری بر چله کمان نهاد که با بال وایو، خدای باد، آراسته بود و خورشید بر نوک آن جای داشت و به سنگینی کوه Mt. Meru بود. این تیر سینه راوَنه را شکافت و سلطان اهریمنان را از پای در آورد. مدلول و مفهوم خدا در آیین سیک حاکی از خدای قادری است که نیازی به مساعدت و یاری دیگران ندارد و بعلاوه کینه جو و انتقام گیر نیست.

جاودانگی خدا در آیین سیک

آکال مورت ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ؛ یعنی شأن و کمالش لازماتی است. واژه «مورت» به جاودانگی خداوند اشاره دارد. در متون اسلامی نیز خدا پیراسته از فقر و

عرب، این موضوع را دقیق‌تر بررسی کرده و میان عدد یک و مفهوم یگانگی تفاوت گذاشته‌اند. در فرق میان واحد و احد گفته‌اند:

واحد، در حساب و عدد استعمال و کاربرد دارد؛ به خلاف احد.

احد، متجزا و منقسم نمی‌شود در ذات و صفات. واحد را ثانی باشد، لکن احد را ثانی نخواهد بود. احد را ممتنع است شریک بودن در ذات و صفات، لکن واحد را محال نیست.

واحد بر ذوی العقول و غیر آن اطلاق می‌گردد، لکن احد خاص ذوی العقول است (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۴: ۳۸۳). به گفته فخر رازی، خداوند متعال با گفتن «قل هو الله احد» صفت کثرت و عدد را از خود نفی کرد (فخر رازی، ۱۴۰۵ق، ج ۳۲: ۱۸۵).

«علامه طباطبایی در این خصوص می‌فرماید: مثل اینکه بگوییم: (ما جائی احد)، یعنی احدی نزد من نیامد که در این صورت اصل ذات را نفی کرده‌ایم؛ یعنی فهمانده‌ایم که هیچ‌کس نزد من نیامد، نه واحد و نه کثیر؛ برای اینکه وحدت، در ذات اعتبار شده بود، نه در وصفی از اوصاف ذات، بلکه اگر وحدت در وصف اعتبار شود، مثل اینکه بگوییم: (ما جائی واحد)، یعنی یک نفر که دارای وصف وحدت است، نزد من نیامد. در این صورت اگر دو نفر یا بیشتر نزد من آمده باشد، دروغ نگفته‌ایم، چون آنچه را نفی کردیم، وصف یک نفری بود، خواستیم بگوییم یک مرد با قید یک نفری نزد من نیامد و این منافات ندارد با اینکه چند مرد نزد من آمده باشند» (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۱).

کثرتی نمی‌پذیرد. یک، پیوسته یکسان و غیر قابل تغییر است (آنهماری شمل، ۱۳۸۸: ۵۳). وصول به این وحدت پنهان در پس تجلیات متکثر و یگانه شدن با واحد همواره هدف عرفان بوده است. دین باستانی چین نیز به واحد به عنوان نمادی برای الوهیت نگریسته و خدا را واحد مطلق که در ذاتش یگانه است، معرفی کرده است. متفکران هندی پدید آورنده اوپانیساده‌ها نیز به دنبال وحدت در پس کثرت بودند و گفته‌اند واحد آتشی است که در اشکال بسیار زیادی فروزان است، واحد خورشیدی است که بر جهان پرتو می‌افکند (همان: ۵۵).

اشاره به واحد در قالب عدد یک، در سنت سیک مغفول نمانده است. در کتاب مقدس، واژه ایک‌اونکار (خدا یکی است) به مفهوم یگانگی در عین اعتقاد به سه اقنوم که در مسیحیت یا در آیین هندو به شکل برهما، ویشنو و شیوا وجود دارد، نیست، بلکه او ذاتاً و کاملاً در محتوا، کیفیت و کمیت واحد است. رقم یک در کتاب مقدس این آیین به عنوان شماره و واحد ریاضی به کار رفته است، زیرا خدا به‌طور مکرر به عنوان واحد مترادف با یک، فهم شده است. در واقع، این کلمه Ek (یک) پیشوندی است که در ابتدا نام خداوند نهاده می‌شود تا گویای نفی دوگانگی و ثنویت و یا چندگانه پرستی باشد. یگانگی به شکل عدد ریاضی، بالاترین مرتبه توان تصور انسان دانسته شده است (Rajinder Kaur: 33) و برخی نویسندگان و شارحاً سیک تصریح کردند که یگانگی خداوند یک واحد ریاضی است که در ارتباط با آفرینش مد نظر قرار می‌گیرد (Rajinder Kaur: 36).

در دین اسلام نیز مفهوم یگانگی در کنار کلمه خداوند آمده است. «الله احد» اما مفسران و زبان دانان

یگانگی خداوند در کلمات امیرالمؤمنین (ع) در توضیح معنای «ان الله واحد» چنین تبیین و تشریح شده است. ایشان می‌فرمایند:

«انَّ الْقَوْلَ فِي «ان الله واحد» على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله و وجهان يثبتان فيه . فأما اللذان واحد لا يجوزان عليه فقول القائل واحد يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد، أما ترى أنه كفر من قال ثالث ثلاثة؛ وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لأنه تشبيه، و جل ربنا عن ذلك؛ فأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربنا؛ و قول القائل أنه عز وجل أحدي المعنى يعني به أنه لا ينقسم في وجود و لا عقل و لا وهم، كذلك ربنا عز وجل» (نهج البلاغه).

در این کلام، برای واحد چهار معنا بیان کرده‌اند: واحد عددی، واحد نوعی، واحد به معنای بی نظیر و واحد به معنای تجزیه ناپذیر. دو معنای اول در مورد ذات حق عزوجل صحیح نیست، زیرا خداوند نه تکثر و تعدد پذیر است و نه دارای همجنس و هم‌نوع. اما دو معنای دیگر، برای خداوند قابل اثبات است.

قرآن کریم وحدت عددیه را از پروردگار جل و علا نفی می‌کند و جهتش این است که لازمه وحدت عددیه محدودیت و مقدریت است و واحدی که وحدتش عددی است، جز به اینکه محدود به حدود مکانی و زمانی و هزاران حدود دیگر باشد و جز به اینکه مقدر و محاط ما واقع شود، تشخیص داده نمی‌شود و قرآن خدای تعالی را منزله از این می‌داند که محاط و مقدر چیزی واقع شود و کسی بر او احاطه و تسلط بیابد و تنها محدودیت یک وجود به

هزاران هزار امر عدمی باعث شده است که واحد عددی واحد شود و اگر به جهتی آن وحدت از میان رفت و صفت و کیفیت اجتماع عارض شد از ترکیب همان واحد، کثرت عددی به وجود می‌آید و چون خدای متعال بنا بر تعلیم عالی قرآن منزله از مقهوریت است، بلکه قاهری است که هیچ‌گاه مقهور نمی‌شود، از این جهت نه وحدت عددی و نه کثرت عددی در حق او تصور ندارد و لذا در قرآن می‌فرماید: "هو الواحد القهار" (رعد/ ۶) و نیز می‌فرماید: "أرباب متفرقون خيرا أم الله الواحد القهار ماتعدون من دونه الا أسماء... (يوسف/ ۴۰) و می‌فرماید: "و ما من اله الا الله الواحد القهار (ص/ ۶۵).

سیاق این آیات همان طوری که می‌بینید، تنها وحدت فردی را از باری تعالی نفی نمی‌کند، بلکه ساحت مقدس او را منزله از همه انحاء وحدت می‌داند، چه وحدت فردی که در قبال کثرت فردی است (مانند وحدت یک فرد از انسان که اگر فرد دیگری به آن اضافه شود، نفر دوم انسان به دست می‌آید) و چه وحدت نوعی و جنسی یا هر وحدت کلی دیگری که در قبال کثرتی است از جنس خود و چون تمامی این انحاء وحدت در مقهوریت و داشتن حدی که فرد را از سایر افراد نوع، یا نوع را از سایر انواع جنس جدا و متمایز کند مشترکند و چون بنا بر تعلیمات قرآن هیچ چیز خدای تعالی را به هیچ‌وجه نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال نمی‌تواند مقهور و مغلوب و محدود در حدی کند، از این جهت، وحدت او عددی [نوعی، جنسی] نیست (تفسیر المیزان، ج ۱). در آیین سیک مفهوم یگانگی خدا به این دقت و شفافیت تبیین نمی‌گردد و حتی از تفاسیر کتاب مقدس می‌توان نتیجه گرفت آنها با این معنا از وحدت آشنایی ندارند،

خصوص گوروی دهم در ضمن مراسم تعمید اقرار به توحید را گنجانند، اما چون بر اساس تاریخ، پیروان به منزلهٔ مرید و شاگرد بودند و مؤسس نیز خود را مرشد و معلم می‌خواند، لذا از ابتدا دعوت به دین و آیین معنا نداشته است تا قلمرو توحید محور قرار گیرد، بلکه سرنوشت و شرایط تاریخی اندیشه طرح آیین جدید با پیروان خاص را پس از مؤسس آن، ایجاد نموده است.

کاربرد دقت عقلی در قلمرو توحید

با مقایسهٔ کلمه توحید در اسلام و توحید در آیین سیک، دقت فلسفی و عقلی در وجود و امکان و اهمیت آن برای مسلمانان آشکار می‌گردد، زیرا برای یک مسلمان وجود خدا و اثبات الوهیت او نه تنها در پرتو عدم خدایان، بلکه در نفی امکان آنان قرار دارد. به دقت عقلی، این پرسش قابل طرح است که، آیا منظور از جمله «خدا یکی است» وجود خدا اراده شده است، یا امکان آن. به علاوه، این عبارت (خدا یکی است و دوتا نیست) امکان تعدد خدایان را رد نمی‌کند، مثل آنکه می‌گوییم عنقا نیست، اما امکان دارد و گاهی جملات عرفانی مانند کلام ذیل کار را مشکل‌تر می‌سازد: وجود حقیقی تنها مختص در خداوند دانسته شده است.

वर्ति विवृत्तं दृष्ट्वा नारी वैष्टि

هری بین دوجا نهی کوئی

به جز خداوند هیچ چیز وجود ندارد در این سرودهٔ کتاب مقدس، سیک وجود حقیقی صرفاً به خدا اختصاص یافته است. از طرفی، وجود جهان چون به نوعی تجلی خدا محسوب می‌شود، حقیقی است و در مقابل تفکر هندویی که جهان را وهم یا مایا می‌داند، حقیقی بودن آن را مورد تأکید

بلکه توحید را در قالبِ زوایا و حدودی که با چندگانه پرستی هندویی مواجه بودند، مطرح کرده، توضیح می‌دهند.

تفاوت قلمرو توحید در اسلام و آیین سیک

توحید در اسلام محور دینداری و مبدأ ورود به دین شناخته شده است. این موضوع آنقدر حایز اهمیت است که گذشته از الهی دانان و متکلمان، اصولی‌ها نیز به آن پرداخته‌اند. مرحوم شیخ انصاری و مرحوم صاحب فصول در این خصوص دلایلی را مطرح کرده‌اند. ایشان با تمسک به کلمه توحید، یعنی «لا اله الا الله» مدعی هستند که استثنا مفهوم دارد. استدلال ایشان چنین است که - بنابر نقل تاریخ - اعراب فقط با گفتن کلمه توحید و شهادت به رسالت حضرت نبی اکرم (ص) به دین مبین اسلام مشرف می‌شدند. پس شهادت به این دو جمله در دیدگاه نبی مکرم اسلام (ص) برای ورود به اسلام کفایت می‌کرده است و این خود دلیل بر آن است که استثنا دارای مفهوم است، زیرا اگر استثنا فاقد مفهوم می‌بود، جمله مذکور صرفاً نفی خدایان را بیان می‌کرد و اثبات خدای واحد - جلّ و اعلا - را متکفل نمی‌بود. پس همین که رسول گرامی اسلام، اعراب را به صرف گفتن این جمله داخل در اسلام می‌دانستند، دلیل بر آن است که استثنا مفهوم دارد (اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۱۹۵؛ شیخ انصاری، [بی‌تا]: ۱۸۷).

از آنجایی که شروع آیین سیک شروع یک دین جدید و مستقل قلمداد نمی‌گردد، لذا توحید محور ورود به دین نبود. مؤسس این آیین تنها یاد و نام خدا را به مردم گوشزد می‌کرده است؛ هر چند بعدها برخی از گوروها قبول توحید را شرط کردند و به

تشریح احکام، آغاز و انجام خلقت، بهشت و دوزخ و ... تنها بر حقیقت توحید تکیه دارد. حقیقت «توحید» زیربنای دین خداست و البته، توحیدی که اسلام معرفی می کند، اعتقاد به این است که «الله» تعالی رب همه اشیا عالم است و غیر از او در همه عوالم، هیچ ربی وجود ندارد (همان، ج ۱۰: ۱۹۹-۲۰۰).

آیا توحید در آیین سیک شاخص و معیار دارد؟

مطابق آیین سیک متعالی بودن خداوند پیش فرض این جهان است و خداوند از طریق این جهان قابل شناخت است (Bala, Shashi: 22). ادیان الهی مدعی اند امکان تلاش انسان با ارتباط به حقیقت متعالی میسر می گردد و آن حقیقت متعالی خداوند است که موضوع ایمان قرار می گیرد (Ward, Keith, 1974: 81). از نظر غریزی نیز انسان می باید روح شخصی خداوند را قابل دسترس بداند تا بدان منظور درخواست بخشش کند و یا در مصیبت از او آرامش و تسلی خاطر را طلب نماید و یا به عنوان پسر و دوست به او عشق بورزد و در هنگام نیاز از وی استمداد و کمک بخواهد (Macauliffe, M.A: 112). شخصیت خداوند به مفهوم و مانند شخصیت ما نیست. کسی قادر به تشریح و بیان ویژگی شخصی او نیست، بلکه صرفاً اوصافی مانند، خالقیت، اراده، عظمت و کسی که همیشه در جهان حاضر است و آن را کنترل می کند، شخصیت خداوند را توضیح داده، تا حدودی قابل درک می سازد تا انسان خدای متشخصی را عبادت کند و به آن عشق بورزد. البته، در برخی موارد خدا به عنوان یک مرد کامل و شوهر ترسیم می شود و غیر او به

قرار می دهد (اما در عبارت بالا، سخنی از امکان به میان نیامده است؛ یعنی وقتی چیزی غیر خدا نیست، آیا امکان هم ندارد؟ بیان نشده است).

ملاً هادی سبزواری، در شرح منظومه، می فرماید: توحید، یعنی اثبات وجود حق تعالی و نفی امکان الوهیت از غیر. انسان برای آنکه موحد شناخته شود، باید به هر دو شهادت دهد؛ یعنی هم باید به وجود حق تعالی شهادت دهد و هم شهادت دهد که خدایی غیر از او ممکن نیست (ج ۲: ۵۱۱). این مفهوم به وضوح در آیین سیک مطرح نیست. هرچند به وجود خداوند تصریح می کنند، اما از طرح عدم امکان غیر به دقت فلسفی ذکری به عمل نیامده است (گویا، بحث توحید نوعی مبارزه علیه دوگانه پرستی بوده است، اما عدم دقت فلسفی را می توان به پای فقدان مباحث فلسفی و عقلی در آن آیین نیز به شمار آورد). بر اساس تعالیم قرآن کریم و معصومان - علیهم السلام - پایه و اساس دین، توحید است. «أولُ الدین معرفته و کمالُ معرفته التصدیقُ به و کمالُ التصدیقُ به توحید» (طریحی، ۱۳۶۴: ۳۲)؛ سرآغاز دین، خداشناسی است و کمال شناخت خدا باور داشتن او و کمال باور داشتن خدا، شهادت به یگانگی اوست. "قُلْ أَنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَهَلْ أُنْتُمْ مسلمون" (انبیاء/ ۱۰۸). مفهوم آیه این است که آنچه از دین به من وحی می شود، جز توحید و شاخه های آن نیست و معارف احکام و اخلاق همگی از فروع توحید است (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج: ۱۴: ۴۶۷). بر اساس دلالت آیه "الرکتابُ أحکمت آیاتُهُ ثم فصلت من لدن حکیم خبیر * ألا تعبدوا إلا الله أنئی لکم منه نذیرٌ و بشیر" (هود/ ۱ و ۲) تمام معارف مختلف قرآنی، از قبیل معارف الهی، فضایل اخلاقی،

توحید، هدف اصلی نبوت و بعثت

قرآن کریم در چندین آیه، فلسفه رسالت و دعوت انبیا را تنها بیان وحدانیت و توحید الهی و نزاهت مردم از شرک می‌داند (رعد / ۳۶ انبیا / ۱۰۸؛ یوسف / ۳۹ و ۴۰). این حصر، جز در مورد توحید، در هیچ یک از امور دینی ذکر نشده است، بنابراین، هدف اصلی از نبوت و بعثت، توحید است. "یا أَيُّهَا النَّبِيُّ اٰنَا اَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَّ مَبشِّرًا وَّ نَذِيرًا وَّ دَاعِيًا اِلَى اللّٰهِ بَازِنَه وَّ سَرَاجًا مِّنِيرًا" (احزاب / ۴۵ و ۴۶) در میان همه جنبه‌های مطرح شده در این آیه، پیداست که دعوت به سوی خدا تنها چیزی است که می‌تواند هدف اصلی به شمار آید و این نکته نیز حایز اهمیت است که دعوت نیز به اجازه خود خدا است.

در سنت سیک، پیشوای اول مدعی است که می‌خواهد نام خدا را تبلیغ کند. بنابر این، انسان با تمرین ذکر نام (Nām- Simran) می‌تواند به مقام خلوص Bhakti دست یابد، زیرا ذکر نام - Nām Simran اصل غایی در ظهور گذرگاه خود آگاهی ابدی است. هنگامی که خود متعالی، غرور Haumai خود را محدود نموده است، قادر است در اراده الهی جذب شود و نسبت به کیهان آگاهی یابد. بدیهی است آنچه گورو نانک را در تبلیغ نام خدا، از بعثت پیامبران جدا می‌سازد، این است که پیامبر مأمور به شرک زدایی شد؛ آن هم به اذن و اجازه خود خداوند و خود اقرار کرد که پیامبر خدا است، اما مؤسس آیین سیک به اعتراف پیروان؛ چنین ادعای پیامبری نداشته است. حال چگونه کلام وی را می‌توان نص صریح خداوند خواند؟ نص واجب تعالی نسبت به کلام فرد ولو مدعی به الهام مضمون آن باشد، قطعاً عمیق‌تر و موثق‌تر است و البته صرف تبلیغ نام خداوند که

عنوان زن؛ منتهی شخصیت او هیچ قید و شرطی ندارد و مطلق فرض می‌گردد. به عبارتی، شخصیت او آن چیزی نیست که ما گاهی در انسان می‌یابیم، بلکه شخصیت او چیزی است که ما آن را فقط برای او وصف می‌کنیم. شخصیت نمونه Puran-Purakti که متعلق به شخص اوست، حقیقت مطلق فراگیر است که با توصیف خدا به عنوان شخص است. بدین‌سان، خود را به آن حقیقت مطلق نزدیک می‌سازیم (Rajinder:78).

آن چیزی که از توضیح متون آیین سیک به دست می‌آید، فقدان وجود معیار و شاخصی برای توحید است. گاهی تعالی خداوند پیش فرض این جهان قرار می‌گیرد و گاهی برای آرامش و تسلی خاطر، انسان باید روح شخصی خداوند را قابل دسترس بداند؛ یا خدای انسان‌واری را به عنوان پسر و دوست ترسیم کند و به او عشق بورزد و در هنگام نیاز از وی استمداد و کمک بخواهد، در برخی موارد خدا به عنوان یک مرد کامل و شوهر ترسیم می‌شود. البته، چنین ترسیمی از خدا تا حدودی متأثر از فرهنگ هندویی است. این تصویر و ترسیم نگاهی کاملاً عرفی است و فاقد دقت عقلی و فلسفی است. به علاوه، فقدان شاخص در تبیین توحید سبب شده است که توصیف‌های متفاوتی از توحید ارائه گردد، که مخاطبان را با فهم متفاوتی از خدا آشنا می‌سازد، که گاه با یکدیگر در تناقض قرار می‌گیرند. این نقص و کاستی در تبیین توحید و فقدان شاخص، نگرش یکسان به توحید را از مخاطب سلب می‌کند، و در نتیجه، معرفت به خدا را متزلزل و غیر قابل تفسیر نشان می‌دهد.

ادعای اصلی گورو نانک بود، نسبت به مأموریت انبیا، سنگینی و سختی چندانی ندارد و با رسالت سنگین پیامبران قابل مقایسه نیست، اما همین مقدار هم آنها را واجد نص الاهی نمی‌کند.

ارتباط توحید با معاد: انا لله و انا الیه راجعون؛ مبدأ پیدایش انسان از خدا آغاز شده و سرانجام به او ختم می‌گردد. و اوج توحیدگرایی در این جهان پایان نمی‌یابد بلکه پیوندی است میان مبدأ و معاد؛ الله لا اله الا هو لیجمعنکم الی یوم القیامه لاریب فیہ و من اصدق من الله حدیثاً (نساء/ ۸۷). سنت سیک با طرح مسأله تناسخ راه بازگشت به خداوند را دشوار می‌سازد و فقدان معاد در قالب بهشت و جهنم همیشه عده‌ای را در چرخه تناسخ گرفتار این جهان ساخته است، زیرا از منظر آن دین هرگز قیامتی تصور نمی‌شود تا همه انسان‌ها در سایه سار توحید محضر قدسی و ربوبی آن یگانه را درک نمایند. از این رو، اکثر کسانی که به مرحله فنا نرسیده‌اند، با بازگشت دوباره به دنیا و تنزل از مقام انسانی از مواجهه با یقین (درک توحید آخرتی) محروم خواهند ماند.

بررسی و تبیین نهایی

قبل از اینکه از مباحث فوق نتیجه‌گیری شود، لازم می‌دانم یک تبیین نهایی داشته باشم. پیش از این اشاره شد که بنیانگذار آیین سیک به شهادت تاریخ، به هیچ وجه نه ادعای تأسیس دین جدیدی را داشته و نه مدعی پیامبری بوده است، بلکه روند تاریخی، از سلسله مرید و مرشد، آیینی را پدید آورد که از میان خدایان هندو تنها توحیدگرایی را ترجیح داد. حال وضعیت چنین توحیدی در مقایسه با اسلام چگونه است؟ به نظر نویسنده، چنین توحیدی با اشکالاتی

مواجه است، از جمله آنها اذن خداوند برای دعوت مردم است. با استناد به نص معتبر، اجازه داشتن از طرف خداوند یکی از شرایط اطاعت اسلامی است. در نماز می‌گوییم ایاک نعبد؛ یعنی خدایا، هیچ گروهی را به نام روحانی و به نام قدیس و به نام دیگر عبادت نمی‌کنیم، کورکورانه اطاعت نمی‌کنیم، هر کس را تو فرمان داده‌ای، اطاعت می‌کنیم و هر کس را که تو فرمان نداده‌ای، اطاعت نمی‌کنیم. اگر رسول خدا را اطاعت می‌کنیم، از آن جهت است که تو صریحاً فرمان او را واجب کرده‌ای؛

یعنی مسلمان به این دلیل از رسول خدا پیروی می‌کند که خداوند صریحاً فرمان او را واجب کرده است. در سوره توبه فرمود: «اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله» (سوره توبه/ آیه ۳۱) در حالی که یهودیان و مسیحیان را مذمت می‌فرماید و می‌گوید: آنان بدون آن که مستندی از امر خدا داشته باشند، خبرهای خودشان (حبر عالم یهود را گویند) و راهب‌های خودشان را، خدای خویش قرار داده‌اند و پرستش می‌کنند. یهودیان و مسیحیان علما و مقدسان خود را به آن شکل که بت پرست‌ها، بت را عبادت می‌کردند، عبادت نمی‌کردند؛ یعنی آنها را مثلاً سجده نمی‌کردند، بلکه فقط در مقابل آنان متعبد بودند، یعنی بدون آن که از طرف خداوند اجازه داشته باشند، مطیع و تسلیم آنها بودند و در حقیقت مطیع میل‌ها و هواهای نفسانی آنها بودند و هر چه آنان به میل و هوای خود می‌گفتند، اینها می‌پذیرفتند. خداوند در آنجا می‌فرماید اطاعت، از حقوق خاصه پروردگار است و دستور هر کس را نمی‌شود اطاعت کرد؛ چرا باید خبرها و راهب‌ها را که خدا دستوری به اطاعت آنها نداده است، پیروی کنند؟

خداوند صلاحیت آن را به آنان می‌دهد و پیروی و اطاعت از ایشان را واجب می‌شمارد؛ یعنی مبنای حق در حاکمیت فرمان الهی است و هر حاکمی که بدون فرمان الهی حاکم شود نامشروع بوده، اطاعت از او واجب نیست. البته، در آیین سیک به ولایت تکوینی خداوند چنین اشاره شده است.

به فرمان او ارواح پدید می‌آیند و شکوه و عظمت دست یافتنی می‌گردد.^۱

به فرمان او برخی بالا و پایین قرار می‌گیرند و محنت و لذت عایدشان می‌گردد.^۲

به فرمان او برخی بخشیده و به سعادت می‌رسند و عده‌ای برای همیشه سرگردان می‌مانند.^۳

ای نانک، کسی که فرمان روایی او را درک کند

هرگز از خود نمی‌گود.^۴ 1: S.G.G.S, Japji, M:

مورد چهارم، فقدان توحید در اطاعت، چون خداوند مالک و رب و خالق انسان هاست و نیز حق است و جز حق نمی‌گوید و به راه حق علم دارد، لذا تنها او شایسته اطاعت مطلق است و اطاعت از غیر او بدون اجازه وی، گام برداشتن در مسیر ضلالت است، و در جای خود اثبات شده است که عینیت اطاعت خدا در اطاعت از قوانین اوست که توسط انبیا بیان می‌گردد، در حالی که در آیین سیک اطاعت از خداوند دائم گوشزد می‌شود.

مورد دوم، فقدان توحید ربوبی در جنبه تشریح است. تشریح؛ یعنی احکام و تکالیفی که در دین جعل شده و مربوط به اعتقاد عملی است. بنابراین، توحید در تشریح؛ یعنی اعتقاد به اینکه یگانه قانونگذار شایسته، خداوند است و احدی غیر از او مجاز نیست به صورت مستقل و در عرض تشریح الهی برای تنظیم حیات بشری قوانینی وضع کند. البته، ابلاغ تشریح الهی باید از طریق غیر خدا، که همان انسانی از جنس بشر است، صورت گیرد، و این انسان هم باید برگزیده الهی باشد. چنین تشریحی در آیین سیک ابلاغ نشده است. فقدان شریعت در آیین سیک، بزرگان آن را به تشکیل کمیته‌ای واداشت که نتیجه آن تدوین رهیت مریدا به عنوان قانون‌نامه آیین سیک گردید. بدیهی است این تصمیم صرفاً به نوعی مقررات حقوقی شبیه است، نه شریعت دینی.

مورد سوم، فقدان توحید ربوبی در جنبه ولایت به معنی حق سرپرستی است. ولایت به این معنا، از شؤون توحید در ربوبیت است ولایت به معنای حق سرپرستی و اعمال ربوبیت. توسط خداوند به دو شکل تحقق می‌یابد: الف) به شکل ولایت تکوینی (حقیقی)؛ ب) به شکل ولایت تشریحی (اعتباری). اگر خداوند در طبیعت، با اسباب گوناگون تصرف کند و تأثیر بگذارد، ولایت او تکوینی است. اگر تصرف و تأثیر گذاری خداوند بر افعال و رفتار و انسان‌ها باشد، ولایت او تشریحی خواهد بود. خداوند به واسطه ولایت تشریحی که بر مردم دارد، امر دین مردم را تشریح کرده، آنها را هدایت و ارشاد می‌کند («... فا لله هو الولی» (شوری/۹) بنابراین، در اسلام حق ولایت اولاً و بالذات از آن خداست، چون او ولایت تکوینی و تشریحی دارد و ثانیاً و بالعرض حق کسانی است که

1. ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨਿ ਜੀਅ ਹੁਕਮਿ ਮਿਲੈ ਵਡਿਆਈ ॥ (1-8, ਜਪੁ, ਮਃ 1)

2. ਹੁਕਮੀ ਉਤਮੁ ਨੀਚੁ ਹੁਕਮਿ ਲਿਖਿ ਦੁਖ ਸੁਖ ਪਾਈਅਹਿ ॥ (1-8, ਜਪੁ, ਮਃ 1)

3. ਇਕਨਾ ਹੁਕਮੀ ਬਖਸੀਸ ਇਕਿ ਹੁਕਮੀ ਸਦਾ ਭਵਾਈਅਹਿ ॥ (1-9, ਜਪੁ, ਮਃ 1)

4. ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੈ ਜੇ ਬੁਝੈ ਤ ਹਉਮੈ ਕਰੈ ਨ ਕੋਇ ॥ 2 ॥ (1-10, ਜਪੁ, ਮਃ 1)

منابع

- ۱- قرآن
- ۲- نهج البلاغه،
- ۳- آمدی، عبدالواحد تمیمی. (۱۳۶۶). *غرر والحکم*، قم: دفتر تبلیغات.
- ۴- آنه ماری شمیل. (۱۳۸۸). *راز اعداد*، ترجمه فاطمه توفیقی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ۵- اصفهانی، محمدحسین بن محمدرحیم. (ق ۱۴۰۴). *الفصول الغریبه فی الاصول الفقہی*، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- ۶- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۵). *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبه تهران؛ دانشگاه تهران.
- ۷- الفراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). *کتاب العین*، تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرای، الطبعة الاولى، قم: انتشارات اسوه.
- ۸- الراغب الاصفهانی. (۱۴۱۶ق). *مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، الطبعة الاولى.
- ۹- بهشتی، محمد. (۱۳۸۰). *خدا از دیدگاه قرآن*، بقیه.
- ۱۰- حسینی شاه عبدالعظیمی حسین بن احمد. (۱۳۶۳). *تفسیر اثنی عشری*، تهران: میثاق.
- ۱۱- فخر رازی، محمد بن عمر. (ق ۱۴۰۵). *تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب*، قم: دارالفکر.
- ۱۲- سبزواری، هادی بن مهدی. (ق ۱۴۱۶). *شرح منظومه*، [بی‌جا]: نشر ناب.

نیست، اما در مقایسه با عمق توحید اسلامی کاستی‌هایی در توحید آیین سیک وجود دارد، که برخی از آنها قابل بازسازی نیست. این اشکال سبب شده تا نسبت به موحد بودن پیروان آیین سیک با شک و تردید نگاه شود.

(و) برخی از دانشمندان آیین سیک به خاطر جبران فقدان رسالت و برای تقویت قدسی بودن سرودهای کتاب مقدس، در برخی موارد پیامبری مؤسس، گورو نانک را مطرح می‌کنند. این از جمله انحرافات است که حتی مورد تأیید مستندات کتب معتبر آنها نیست، از این رو، برخی از علما سیک مستندات تاریخی نظیر جنم ساکی‌ها را زیر سؤال بردند. این اشکال سبب شده تا این آیین نتواند در زمره اهل کتاب در آید. البته، از منظر اسلام اگر هم مدعی کتاب و پیامبری می‌شد، اهل کتاب به شمار نمی‌آمدند.

از نظر فقهی وضعیت و نحوه تعامل با این گروه از توحیدگرایان قابل بازبینی و بررسی است که آیا به صرف موحد بودن می‌توان تعامل با آنها را از منظر فقهی جایز دانست، یا برای آن حد و حدودی باید معین کرد؟

پی‌نوشت‌ها

۱- البته نویسنده با توجیه اینکه او راهنما و معلم (گورو) مردم است، نانک را پیامبر معرفی می‌کند (Singh Darshan, 1970, p.21)

۲- صرفاً می‌خواهد مفهومی از مایا را که به معنی وهم و فریب است، نفی کند.

۳- گوروی دهم با اجرای مراسمی به سلسله گورو خاتمه داد و با دستوراتی مثل تعمید و ... گروه خالصه را به وجود آورد.

- 29- Singh Darshan, the Religion of Guru Nanak, Lyall Book Depot, 1970, Chandigarh
- 30- Singh Jagraj, 2009, a Complete Guide to Sikhism, Unistar, Chandigarh.
- 31- Rajinder Kaur,(1999), God in Sikhism, Sikh Itihas Research Board Shromani Gurdwara Parbandhak Committee Amritsar.
- 32- Bala, Shashi, (1999), Sikh Metaphysics, Singh Bros, Amritsar.
- 33- Ward, Keith, (1974), The Concept of God, oxford, Basil Blackwell.
- 34- Macauliffe, Max Arthur, (1963), The Sikh Religion, S, Low Price Publications, Chand & Co, New Delhi,.

- ١٣- شيخ انصارى، مطروح الانظار.
- ١٤- شيخ صدوق. (١٣٧٨ق). عيون اخبار رضا، جهان.
- ١٥- صدرالدين شيرازى، محمدبن ابراهيم. (١٣٨٣).
الحكمة المتعاليه فى الاسفار الاربعه، [بى جا]:
بنياد حكمت اسلامى صدر.
- ١٦- طباطبايى، سيدمحمدحسين. (١٣٧٧). الميزان فى تفسير القرآن، ترجمه موسى همدانى، سيد محمد باقر، تهران: دفتر انتشارات اسلامى.
- ١٧- طريحي، فخرالدين بن محمد. (١٣٦٤). مجمع البحرين، دار و مكتبه الهلال.
- ١٨- كلينى، محمد بن يعقوب. (١٣٦٥). الكافى، تهران: دارالكتب الاسلاميه، چاپ چهارم.
- ١٩- محدث نورى. (١٤٠٨ق). مستدرک وسائل، قم: آل البيت.
- ٢٠- مرتضى زيبدي، محمدبن محمد. (١٣٠٦). تاج العروس من جواهر القاموس، [بى جا]: دارالمكتبه الحياه.

- 21- Sri Guru Granth Sahib.
- 22- Dalip Singh,(1979),Sikhism,Bahir,New Delhi
- 23- Ishar Singh,1985, the Philosophy of Guru Nanak,a Comparative Study,Atlantic,New Delhi,
- 24- Joshi, M. L.(1980), Sikhism, Punjabi University, Patiala,.
- 25- Hick, H. John,(1973), Philosophy of Religion, New Jersey, Prentice Hall, Inc
- 26- Gursaran Singh,(1972),Guru Nanak's Japji, Atma Ram&Sons, Delhi.
- 27- Guninder Kaur, (1995), The Guru Granth Sahib, its Physics and Metaphysics, Manohar.
- 28- Sant Waryam Singh Ji,(1999), Transcendental Bliss, Charitable Trust, Punjab.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال سوم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۱
ص ۷۹-۱۰۰

الگوهای ارتباط و حیانی

سید مهدی لطفی*

چکیده

وحی قرآنی، ارتباطی کلامی بین پیامبر (ص) و خداوند است که در الگویی ارتباطی دارای فرستنده، گیرنده، هدف و کانال ارتباطی است. علمای مسلمان و برخی از مستشرقان الگوهای ارتباطی گوناگونی از وحی قرآنی ارائه کرده اند که در دو قالب الگوهای خطی و غیر خطی قابل بررسی است. الگوهای خطی عناصر مختلف ارتباط و حیانی را در خود جای می دهند و می کوشند فرایند نزول وحی را ترسیم کنند. بخشی از این الگوها دارای اشکالات ساختاری هستند. الگوهای غیر خطی نیز با ترسیم سیر صعودی نفس پیامبر (ص)، مراحل مختلفی برای نزول در نظر می گیرند که به علت عدم سازگاری سیر صعودی روحی پیامبر (ص) با آیات و روایات و اصول ارتباطی، این دسته از الگوها نیز ناکارآمد و ضعیف اند. در این مقاله، ضمن بیان الگوهای ارتباطی، الگوهای مختلف ارتباط و حیانی از منظری قرآنی، روایی و ارتباطی نقد می شوند.

واژه‌های کلیدی

ارتباط و حیانی، وحی رسالی، وحی قرآنی، الگوهای ارتباطی، الگوهای ارتباط و حیانی.

مقدمه

(۲۵۲۰/۶) است که در کنار معانی نوشتن و کتابت

(فراهیدی ۱۴۰۹، ۳۲۰-۳۲۱؛ جوهری، ۱۴۰۷،

(۲۵۲۰/۶) اشاره (جوهری، ۱۴۰۷، ۲۵۲۰/۶؛ ابن

یکی از معانی اصلی وحی، کلام پوشیده و پنهانی

(ابن منظور، ۱۴۰۵، ۳۷۹/۱۵؛ جوهری، ۱۴۰۷،

خود در صدد ارائه الگویی از ارتباط وحیانی‌اند. هر چند علمای اسلامی سخنی از الگوهای ارتباطی به میان نیاورده‌اند و خاستگاه الگوهای ارتباطی نیز علم ارتباطات است، اما مبانی و اصول این الگوها در نظریه‌های آنها وجود دارد. این مقاله با بهره‌گیری از این الگوها در صدد تحلیل فرایند ارتباط وحیانی است و بر آن است تا ضمن ارائه مبنایی علمی در تبیین ارتباط وحیانی، به نقد نظریه‌های موجود و ترسیم نظریه مطلوب بپردازد.

۱- ارتباط و اجزای آن

ارتباط را می‌توان انتقال مفاهیم، معانی و نیز «انتقال و یا تبادل پیامها دانست (فرهنگی، ۱۳۷۴، ۶). برخی نیز ارتباط را عمل یا فرایند انتقال آگاهی‌ها، نظریات، عواطف و مهارت‌ها می‌دانند که از طریق نمادهایی، همچون واژه‌ها و تصاویر صورت می‌گیرد (بلیک و هارولدسن، ۱۳۷۸: ۱۷). دانشمندان علوم ارتباطات، ارتباط را به سه شاخه اصلی ارتباطات انسانی، ارتباطات حیوانی (حیوان با حیوان) و ارتباطات ماشینی (ماشین با ماشین) تقسیم بندی می‌کنند. ارتباطات انسانی، شامل ارتباطات انسان با انسان و انسان با ماشین می‌شود. ارتباطات انسان با انسان نیز به ارتباط با خود، ارتباطات میان فردی، ارتباطات گروهی و ارتباطات جمعی تقسیم شده‌اند که هر یک از این چهار نوع ارتباط انسان با انسان به دو نوع ارتباطات کلامی و غیر کلامی قابل تقسیم‌اند (محسنیان، ۱۳۸۰: ۳۶۹).

ارتباط انسانی می‌تواند دربردارنده عناصر مختلفی باشد که بسته به نوع ارتباط، عناصر آن کم یا زیاد می‌شود. عناصر اصلی یک ارتباط، عبارت است از

فارس، ۱۴۰۴، ۹۳/۶)، رسالت و الهام قرار می‌گیرد (ابن منظور ۱۴۰۵، ۳۷۹/۱۵؛ جوهری ۱۴۰۷، ۲۵۲۰/۶). در واقع، وحی نوعی از تکلم است که در آن کلامی پوشیده بین دو نفر رد و بدل می‌شود (جوهری ۱۴۰۷، ۲۵۲۰/۶). برخی معنای اصلی وحی را اشاره سریع می‌دانند که به علت دربرداشتن عنصر سرعت به آن وحی گفته‌اند و به شکل‌های مختلفی صورت می‌پذیرد. گاه کلامی رمزی و کنایی، گاه صدایی بدون ترکیب و گاه در قالب اشاره با برخی از اعضا و جوارح و گاهی نیز به صورت نوشتاری است (راغب، ۱۳۶۱، ۸۵۸). از این رو وحی ماهیتی کلامی و غیرکلامی دارد (رک لطفی، ۱۳۸۹، ۱۴۷-۱۶۸).

وحی در قرآن مخاطبان مختلفی، از جمادات، حیوانات، ملائکه، شیاطین، انسان‌ها و پیامبران دارد. اکثر این کاربردها به وحی بر پیامبران بر می‌گردد که رابطه‌ای بین خداوند و رسولش است که از آن با نام وحی تشریحی (رامیار، ۱۳۸۰: ۹۰) یا رسالی یاد می‌شود (معرفت، ۶/۱۴۰۵، ۱). در وحی رسالی نیز آیات قرآن بر دو جنبه کلامی و غیرکلامی آن تکیه دارند (شوری، ۵۱)، اما وحی قرآنی را صرفاً کلامی معرفی می‌کنند (به عنوان نمونه حاقه، ۴۰؛ نمل، ۹۲). از این رو، محور وحی قرآنی بر رابطه کلامی خداوند و پیامبر (ص) استوار است که توسط فرشته وحی چنین رابطه‌ای برقرار می‌شود.

از نخستین سده‌های اسلامی، بحث از ارتباط وحیانی و چگونگی برقراری این ارتباط و ماهیت پیام آن از مهمترین مسائلی بود که مورد توجه متکلمان، فلاسفه و علمای علوم قرآن قرار گرفت و نظرهای گوناگونی نیز در این زمینه ارائه شد. هر یک از این نظرها با در نظر داشتن مبانی فلسفی، کلامی و قرآنی

به طور کلی، الگوهای ارتباطی در دو شکل خطی و مارپیچ ارائه می‌شوند که هر یک از آنها عناصر و ساختار خاص خود را دارند.

۱-۱-۱ الگوهای خطی

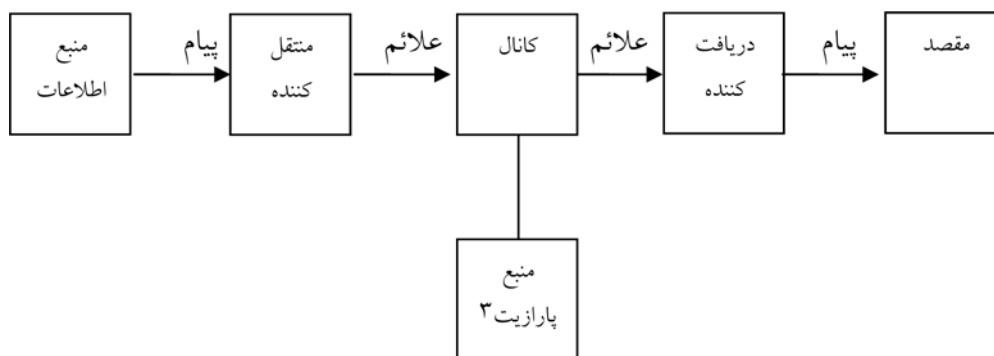
نخستین الگوهای ارتباطی به صورت الگوهای خطی ارائه شدند. در این گونه از الگوها فرایند ارتباط به صورت یک باز نمون نگاره‌ای (گرافیکی) نشان داده می‌شود که مسیر آن دارای جهتی مشخص است. هرولد لسول، یکی از نخستین افرادی است که الگوی کلامی ارتباط را ارائه کرد: «چه کسی، از چه مجرایی (کانالی)، برای چه کسانی، چه می‌گوید و چه تاثیری دارد؟» عناصری که وی در این الگو به آنها اشاره می‌کند، در بسیاری از الگوهای بعدی نیز وارد شد. این الگوی خطی دارای نقطه شروع و مسیر مشخصی است که در نقطه‌ای متوقف می‌شود و دارای حضور یک انتقال دهنده پیام و یک پیام هدفدار است. این الگو می‌تواند برای ارتباط پویا و اکثر ارتباط‌های جمعی استفاده شود (باد، ۱۳۷۲: ۲۸۵-۲۸۶).

الگوی خطی بعدی الگوی شانون و ویور است. در این الگو پیام مبدئی دارد و در جهتی معین و به سوی مقصدی خاص حرکت می‌کند. شاید این وضع نوعی محدودیت محسوب شود، اما باید در نظر گرفت که صحت آن به خصوصیات فنی ارتباط بستگی دارد. هدف شانون و ویور، ارائه الگویی بود که معرف ارتباط فنی باشد، اما اغلب به عنوان وسیله توصیفی کافی برای نشان دادن ارتباط بین انسان‌ها از آن تقلید می‌شود (باد: ۲۸۷؛ مک کوایل و ویندال، ۱۳۸۸: ۲۲-۲۳).

هدف ارتباط، فرستنده، گیرنده، پیام و کانال ارتباطی. در یک ارتباط انسانی فرستنده و گیرنده هدف مشخصی از ارتباط دارند که می‌تواند اقناع دیگران، اثر متقابل (میلر، ۳۰، ۱۳۸۰)، آموزش دادن، آگاه کردن و سرگرم کردن و یا تأثیرگذاری (محسنیان، ۳۳۰، ۱۳۸۰) باشد. این ارتباط در قالب یک پیام از طریق کانال ارتباطی از فرستنده به گیرنده منتقل می‌شود. چگونگی این ارتباط و عناصر آن از سوی ارتباط شناسان به دقت بررسی شده است. آنها با ارائه الگوهایی از ارتباط، به ترسیم ارتباطات انسانی پرداخته‌اند. هدف اصلی الگوسازی، ساده سازی فرایند ارتباط و ارائه تصویری از آن است که در یک نقطه از زمان رخ می‌دهد (باد، ۱۳۷۲: ۲۸۴) که بر همین اساس، الگوهای مختلفی از ارتباط ترسیم شده است.

۱-۱ الگوهای ارتباطی

الگو تبیینی کوتاه، آگاهانه و نمودارگون از یک چیز یا یک واقعیت است که در صدد بازنمایی عناصر اصلی هر ساختار یا فرایند و بررسی روابط بین این عناصر است (مک کوایل و ویندال، ۱۳۸۸: ۳). الگوهای ارتباطی با چنین هدفی، می‌کوشند عناصر اصلی ارتباط و بررسی روابط بین آنها را نشان دهند. در برخی از این الگوها، دو فرایند «رمزگذاری» و «رمزگشایی» نیز وجود دارد که «رمزگذاری» توسط فرستنده و به هدف ترجمه پیام به یک زبان یا رمز متناسب با گیرنده پیام صورت می‌گیرد «رمزگشایی» نیز ترجمه مجدد پیام برای فهم معنای آن است (مک کوایل و ویندال، ۱۳۸۸: ۶-۷).



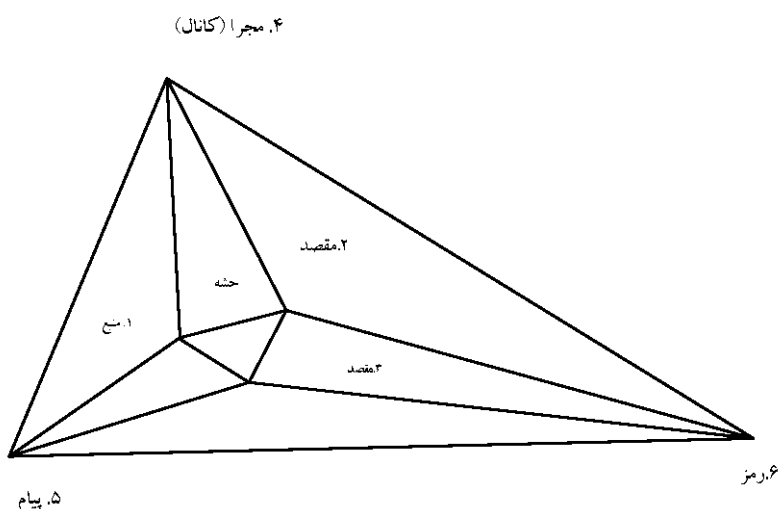
الگوی ارتباطی شانون و ویور

فرنک دنس شکل ارتباط ماریپیچ را برای نشان دادن ارتباط انتخاب می‌کند. به نظر وی، فرایند ارتباط مانند ماریپیچ همواره به جلو می‌رود، اما در هر حال کمی به گذشته وابسته است و حال و آینده را مطلع نگه می‌دارد. تامس سیبیاک الگوی غیر خطی را ترسیم می‌کند که از شش عنصر مجرا (کانال)، منبع، رمزها، پیام‌ها، مقصدها و نشانه گذاری‌ها تشکیل شده است که هر یک از این شش عنصر در تعامل با یکدیگر ارتباط را شکل می‌دهند (باد، ۱۳۷۲: ۲۹۳-۲۹۵).

پس از الگوی شانون و ویور، الگوهای خطی تکمیل شده دیگری توسط آزگود، ویلبر شرام و دیگران ارائه شد که هر یک از آنها بر برخی از وجوه ارتباط تاکید دارند و پایه برخی از آنها الگوی شانون و ویور است.

۱-۱-۲ الگوهای غیر خطی

این دسته از الگوها با تاکید بر پیچیدگی ارتباطات انسانی به ترسیم شکل غیرخطی ارتباط می‌پردازند.



الگوی ارتباطی سیبیاک

۲-۱ ماهیت ارتباط وحیانی

یکی از نخستین مسائل ارتباط وحیانی، چگونگی ارتباط خداوند و فرشته و فرشته، و پیامبر (ص) است. ارتباط فرشته و پیامبر (ص) از چه جنسی است و چگونه صورت می‌گیرد؟ از این منظر، ارتباط وحیانی را می‌توان به دو مرحله ارتباط خداوند و فرشته و ارتباط فرشته وحی و پیامبر (ص) تقسیم کرد که در زیر به بررسی آنها می‌پردازیم.

۲-۱-۱ دیدگاه متقدمان

(الف) ارتباط خداوند و فرشته مهمترین مسأله در ارتباط خداوند و فرشته، چگونگی شنیدن گفتار خداوند از سوی جبرئیل است. این مسأله با موضوع حدوث و قدم قرآن پیوند می‌خورد. معتزله قرآن را مخلوق دانسته‌اند و برخی همچون اصحاب حدیث و حنبله و پس از آنها اشاعره، در دیدگاهی متضاد با معتزله به قدم قرآن باور داشتند (سبحانی، ۱۳۷۰/۱۴۱۲، ۳/۳۲۷). در طول تاریخ، اشاعره سه دیدگاه عمده داشته‌اند: دیدگاه اول بر اعطای قدرت شنوایی به جبرئیل و توانایی بر بیان آنها در قالب گفتار تاکید دارد و دیدگاه دوم بر این فرض که خداوند شکل مکتوب قرآن را در لوح محفوظ با نظم مخصوص آفریده و جبرئیل نیز از لوح محفوظ خوانده و حفظ کرده است. در دیدگاهی سوم نیز قرآن را مجموعه‌ای از اصوات می‌دانند که با همین نظم کنونی در جسمی مخصوص آفریده شده و جبرئیل نیز به همین صورت دریافت کرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ۱/۲۹۶؛ حوالی، ۱۴۲۷، ۲۰/۲۱). در دیدگاهی متفاوت از معتزله و اشاعره، فیلسوفان مسلمان گفتار الهی را از قبیل اصوات یا

در این الگو بیشتر بر اهمیت زبان مشترک تاکید شده و توجه چندانی به جنبه‌های اجتماعی ارتباط نشده است (باد، ۱۳۷۲: ۲۹۴). پس از این الگو، الگوهای مختلف از سوی رابرت فرثورن، بارنلوند، دیوید کمپل و دیل له ول، اندرو تارگوفسکی و جوئل بومن و اسمیث ارائه شد که مبنای الگوی غیرخطی را توسعه می‌دهند.

۲-۲ ماهیت ارتباطی وحی

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، وحی ماهیتی ارتباطی دارد که این ارتباط گاه در قالب ارتباط کلامی و گاه در قالب غیر کلامی جای می‌گیرد. از آنجا که وحی قرآنی گونه کلامی وحی است، در بردارنده ارکان مختلف ارتباط است. از این رو، می‌توان اجزای ارتباط را که پیش از این بدان اشاره شد، در ارتباط وحیانی یافت. در ارتباط وحیانی هدف ارتباط، دریافت برنامه زندگی و سعادت بشری است که این ارتباط به عنوان آخرین ارتباط انسانی با منبع الهی است. فرستنده اصلی خداوند، گیرنده پیامبر (ص)، کانال ارتباطی فرشته و رمز مشترک زبان عربی است. این ارتباط به گونه‌ای است که هیچ گونه مانعی (پارازیت) در راست نمایی انتقال پیام و یا تعبیر از آن وجود ندارد.

ارتباط وحیانی، ارتباطی الهی- انسانی است که چگونگی ارتباط بین خداوند و فرشته وحی و فرشته وحی و پیامبر (ص) و ماهیت پیام منتقل شده، از جمله مسائل مهم این ارتباط است که از سوی علمای اسلامی و برخی از مستشرقان مورد بحث قرار گرفته است. از این رو، می‌توان این ارتباط را با محوریت دو موضوع ماهیت ارتباط و ماهیت پیام بررسی کرد.

می‌داند، که چنین بانگی از جنس غیر کلام و همچون رمزی است که مطالب الفا شده را درک می‌کنند، اما حالت دوم؛ یعنی تمثیل فرشته به صورت بشری برای پیامبران مرسل اتفاق می‌افتد که جنبه کلامی دارد و از حالت اول کامل‌تر است (ابن‌خلدون، بیتا؛ ۹۸-۹۹). علاوه بر عدم مبنایی برای تفکیک ابن‌خلدون، دلیل و مستندی نقلی نیز نمی‌توان بر آن یافت.

بررسی دو حالت مذکور نشان می‌دهد که حالت اول، ارتباط را از ارتباطی مادی به ارتباطی غیرمادی تبدیل می‌کند. بر این اساس، پیامبر (ص) نیازمند به تجرید و انخلاع از حالت بشری و تحول و تبدل به شکل غیر مادی است. برخی از قائلان این نظر، از جمله ملاصدرا سیر تحولی را نیز برای روح پیامبر (ص) ترسیم کرده‌اند. روح نبوی پس از تجرد از مادیات، به روح قدسی تبدیل می‌شود و با این روح قدسی ورود به عالم اعلی و دریافت وحی امکان‌پذیر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۹؛ ۱ / ۲۹۸-۲۹۹؛ اسفار، بی تا؛ ۲۴/۷-۲۷). چنین فرضی با آیات قرآن و روایات در تعارض است. در آیات قرآن سخن از نزول قرآن است و اشاره‌ای به صعود روح نبوی و دریافت وحی نشده است، در حالی که مطابق این نظر، ابتدا باید سیر صعودی صورت‌پذیرد تا نزولی در پی آن باشد (نصیری، ۱۳۸۲: ۱۸۰-۱۸۱). واژه نزل و مشتقات آن در آیات متعددی از قرآن ذکر شده است که همگی این آیات دلالت بر نزول قرآن در ظرف همین دنیا دارند (برای نمونه، نساء ۱۳۶؛ زمر، ۲). شرایط نزول وحی نیز دلیل دیگری بر ردّ چنین فرضی است. در روایات وارد شده است که حضرت وحی را در حالات مختلف، از جمله شستن سر (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۷۱/۹)، غذا خوردن (ابن‌حنبل، ۱۳۷۵، ۵۶/۶)، بالای

حروف یا از قبیل اعراض، اعمّ از الفاظ یا معانی نمی‌دانند؛ بلکه بر این نظرند که متکلم بودن خداوند، گونه‌ای از قدرت و قادریت خداوند است که در هر یک از عوالم علوی و سفلی صورت مخصوص خود را دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ۱ / ۲۹۵-۲۹۷). این نظر که مبنایی متقن و استوار دارد، در طول تاریخ مورد پذیرش شیعه بوده است. علاوه بر متکلمان و فیلسوفان، علمای علوم قرآن نیز درباره نحوه ارتباط خداوند و فرشته به اظهار نظرهای کلی پرداخته‌اند. زرکشی در این باره اشاره می‌کند که خداوند به جبرئیل کلام خود را فهماند و خواندن آن را به وی یاد داد. سپس جبرئیل در هبوط به زمین آن را بیان کرد (زرکشی، بی تا؛ ۲۲۹/۱). این نظر به صورتی عام و کلی صرفاً به بیان اصل مسأله پرداخته و از ورود به چگونگی تکلم- که مسأله‌ای کلامی است- خودداری کرده است.

ب) ارتباط فرشته و پیامبر (ص)

ارتباط بین فرشته و پیامبر (ص) با دو مسأله عمده روبه روست. نخستین مسأله اختلاف وجود شناختی پیامبر (ص) و فرشته است و دومین مسأله رمز مشترک بین آنهاست. در تبیین مسأله اول، علمای علوم قرآن دو حالت مختلف را ذکر کرده‌اند: حالت اول اینکه حضرت رسول از حالت بشری خود به صورت و هیأت فرشتگان درآید و قرآن را از جبرئیل دریافت کند، و حالت دوم تنزل جبرئیل در قالب مادی و نزول وحی بر پیامبر (ص) است. در بین این دو حالت، نخستین حالت، دشوارترین حالت است (زرکشی، ۱۳۷۶، ۲۲۹/۱). ابن‌خلدون دو حالت فوق را محقق دانسته، اما حالت اول را که در نظر ایشان شنیدن بانگ رعداست؛ مرتبه پیامبران غیر مرسل

است و به ناچار، زبان مشترک باید در فضای این دنیا تعریف شود که بر اساس آیات قرآن عربی مبین (نحل، ۱۰۳، شعراء ۱۹۵) است. از این رو، می‌توان حالت دوم را تنها حالت سازگار با آیات و روایات و شرایط ارتباطی، ارتباط وحیانی دانست.

۲-۱-۲ دیدگاه معاصران

ماهیت ارتباط وحیانی در میان برخی از معاصران با مسأله پیشینه وحی گره خورده است. از این رو، آن را از خاستگاه الهی خود خارج کرده، با برخی از پدیده‌های مادی پیوند می‌دهند. در چنین حالتی، بحث از ماهیت ارتباط نیز تحت تأثیر چنین خاستگاه‌هایی قرار می‌گیرد. از این رو، ماهیت ارتباط وحیانی در میان معاصران را در دو بخش پیشینه وحی و ماهیت ارتباط بررسی می‌کنیم. در بین معاصران نیز پیش و بیش از دیگران ایزوتسو و ابوزید به چنین مباحثی در حوزه قرآنی پرداخته‌اند که آراء آنها در این زمینه نقد می‌شود.

الف) پیشینه وحی

۱- ایزوتسو

ایزوتسو وحی را با رویکردی زبان‌شناسانه تحلیل می‌کند و با ارتباط دادن وحی به مفاهیم موجود در عصر پیامبر (ص)، در تبیین نوع رابطه خداوند و پیامبر (ص) به رابطه جنیان با شاعر و کاهن اشاره می‌کند. وی بر این نظر است که تحت تصرف موجود مافوق طبیعی قرار داشتن یک فرد، در بین اعراب جاهلی امری معهود بوده است و شاعران و کاهنان جزو کسانی هستند که تحت تصرف نیروهای مافوق طبیعی جنی هستند که با عنوان جن زده از آنها یاد می‌شود. شاعر نیز فردی است که معرفت و شناختی

منبر (ابن حنبل، ۱۳۷۵، ۲۱/۳) و در مواردی که مشغول امور مادی بوده‌اند، دریافت کرده‌اند. با در نظر گرفتن چنین شرایطی، نمی‌توان قائل به تحول و انخلاع از حالت بشری شد. علاوه بر این، در روایات حالتی که دلالت بر انخلاع پیامبر (ص) از حالت بشری باشد نیز گزارش نشده است. از این رو، به نظر می‌رسد وحی در همین دنیا و در شرایط مختلف بر پیامبر (ص) نازل شده و تبدیل و تحولی برای ایشان رخ نداده است.

حالت دوم با قواعد مادی ارتباط سازگاری دارد و از نظر ارتباطی نیز قابل بررسی است. از آنجا که فرشته نیز در هیأت انسانی ظاهر می‌شود، دو طرف ارتباط از مرتبه وجودی یکسانی برخوردارند و شرایط ارتباط انسانی به وجود می‌آید. دو طرف ارتباط از رمزهای مشترکی استفاده می‌کنند و به قواعد رمزگذاری و رمزگشایی واقفند. از این رو، چنین حالتی برپایه اصول ارتباطی صورت گرفته است و بر بشر بودن پیامبر (ص) که در آیات قرآن بدان اشاره شده، (کهف، ۱۱۰) تأکید کرده، تأیید می‌کند؛ ضمن اینکه در روایات از فرشته وحی و تمثّل آن به صورت انسانی» (بخاری، ۱۴۰۱؛ ۲/۱-۳؛ مسلم، بی تا؛ ۹۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴؛ ۲۶۰/۱۸) و یا شنیدن صدای وی (بخاری، ۱۴۰۱؛ ۲/۱-۳؛ مسلم، بی تا؛ ۹۸/۱) سخن گفته شده که همگی مؤید برقراری این نوع از ارتباطند.

مسأله دوم زبان و رمز مشترک بین فرشته و پیامبر (ص) است. در حالت اول ارتباط، ضرورتی ندارد که زبان عربی باشد و زبان و مبنای ارتباط می‌تواند بر پایه عوالم غیر مادی تغییر یابد، اما در فرض دوم شرایط یک ارتباط مادی بر ارتباط وحیانی حاکم

دست اول از جهان ماوراء دارد که این آگاهی ناشی از ارتباط صمیمانه‌ای است که با موجودات ما فوق طبیعی جنیان داشته است. ارتباط جنیان محدود بوده، با هر کسی ارتباط برقرار نمی‌کرده‌اند و هر شاعری نیز جن مخصوص به خود را داشته است. به همین علت است که اکثر معاصران پیامبر (ص) به ایشان نسبت «شاعری الهام گرفته از جنیان» («شاعر مجنون») می‌دادند. «قرآن به ما می‌گوید که اعراب بت پرست نمی‌توانستند الله را از جن تمیز دهند (صافات، ۱۵۸) (ایزوتسو، ۱۳۷۳؛ ۲۱۵-۲۱۹).

ایزوتسو علی‌رغم ارتباط بین دو پدیده غیر مرتبط به یکدیگر، خود اذعان دارد که بین آنها تفاوت‌هایی وجود دارد. اولاً مطابق نظر قرآن، منبع الهام نبوی الله است؛ ثانیاً تفاوت اساسی پیامبر با شاعر در این است که شاعر طبعی افک گونه دارد. سخنش افک است؛ بدین معنا که لزوماً معنی دروغ ندارد، اما چیزی است که پایه‌ای از حق و حقیقت ندارد. به طور کلی، افک فردی است که بدون احساس مسئولیت، هر آنچه بخواهد بر زبان می‌آورد و توجهی به راست و درست و حق بودن آن ندارد. بنابراین، هر چند رابطه کاهن و شاعر با جن و رابطه وحیانی پیامبر دارای شباهت ظاهری هستند، اما ساختار دورنی وحی به کلی نسبت به آنها متفاوت است. کاهن نیز در فرهنگ جاهلیت به عنوان فردی که در تصرف جن بوده است، شناخته می‌شود که تحت تأثیر الهام جنیان واژه‌هایی غیر طبیعی را می‌گوید. کاهن نقاط مشترک فراوانی با شاعر دارد (ایزوتسو، ۱۳۷۳؛ ۲۲۰-۲۲۱).

۲- نصر حامد ابوزید

ابوزید با تکرار مطالب ایزوتسو، زمینه ارتباط وحی را با فرهنگ عرب جاهلی برقرار می‌سازد. وی

به صراحت وام‌گیری خود از ایزوتسو را مطرح می‌کند (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۵۱۹) و در این بخش با اندک تفاوتی، به تکرار مباحث ایزوتسو می‌پردازد. بر پایه نظر وی، پدیده وحی در فرهنگ عربی مبنایی محکم دارد که عبارت است از امکان ارتباط انسان با فرشتگان و شیاطین از عوالم دیگر. فرایند وحی در فرهنگ عرب پیش از اسلام، شناخته شده و قابل درک است. عرب‌ها شعر و کهنات را اموری مربوط به عالم ماورای عالم محسوس؛ یعنی عالم جن می‌دانستند. پیوند شعر و کهنات با جن در اندیشه عرب و امکان ارتباط بشر با جن در نگاه آنها، مبنای فرهنگی پدیده وحی دینی است. در صورت فقدان چنین اندیشه‌ای در بین عرب، عرب نمی‌توانست نزول فرشته‌ای بر بشر هم‌نوع خود را بپذیرد. همه این مطالب مؤید این سخن هستند که وحی قرآنی موضوعی جدای از واقعیت و یا خارق قوانین واقعی نبوده و جزئی از مفاهیم فرهنگ عرب و برخاسته از قراردادهای و باورهای آنها بوده است. به همین دلیل است که عرب عصر نزول، نسبت به اصل پدیده وحی اعتراضی ندارد، بلکه مضمون وحی یا شخصی را که بر وی وحی می‌شود، منکر است. علاوه بر این، تمایل مکّیان به قرار دادن قرآن در ردیف متون رایج در فرهنگ خود، از جمله شعر یا پیشگویی کاهنانه نیز ریشه در همین مسأله دارد (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۸۰-۸۱ و ۹۱).

نقد و بررسی

ایزوتسو معناشناسی قومی و ایسگربر را پایه بررسی‌های معناشناختی خود قرار داده است. لئو و ایسگربر در ادامه نظرهای هومبولت و تکمیل آنها،

پذیرفته نیست. در دوره زمانی خاصی، بویژه قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که بیشتر مطالعات تاریخی بر فضای زبان‌شناسی حاکم بود، چنین دیدگاه‌هایی مطرح و پذیرفته شد، ولی در عصر حاضر معناشناسان و زبان‌شناسان تحلیل قومی صرف را نمی‌پذیرند.

هر چند ایزوتسو چنین روشی را در مطالعات قرآنی به کار بست، اما نتایج وی، چیزی خلاف نظر مشهور نیست. وی با افزودن برخی از تحلیل‌های قرآنی، خود را از افتادن در ورطه تعمیم ناروا نجات داده است، اما نصر حامد ابوزید از تحلیل‌های ایزوتسو به نتایج دیگری رسیده است. وی با تکرار مطالب ایزوتسو، در صدد برقراری ارتباط دیالکتیک بین متن و فرهنگ عرب است که در امر از دانش زبان‌شناسی مدد می‌گیرد. در واقع، باور به وجود رابطه دیالکتیک بین متن و فرهنگ برگرفته از معنا شناسی قومی است. بر پایه نظر وی، متن قرآنی در بستر فرهنگ عربی شکل گرفته و متأثر از آن است و پس از شکل‌گیری متن، دوره اثرگذاری آن در فرهنگ عربی آغاز می‌شود. مطابق این نظر، وحی قرآنی موضوعی جدای از واقعیت و یا خارق‌قوانین واقعی نبوده و جزئی از مفاهیم فرهنگ عرب و برخاسته از قراردادهای و باورهای آنها بوده است (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۸۰).

بازگشت به تاریخ عرب و تحلیل مسأله از دیدگاه قومیتی، همان‌نگاه معنا شناسی قومی است که صرف تأکید بر آن، سقوط در دام تحلیل تک بعدی است که همه مسائل را از زاویه قومی می‌نگرد و همان‌گونه که اشاره شد، چنین نگاهی در عصر حاضر از سوی معنا شناسان تأیید نمی‌شود. از این رو، چنین ادعایی مبنایی علمی ندارد. علاوه بر این، به نظر می‌رسد اتهام

مکتب زبان‌شناسی قومی یا زبان مردم شناسی را بنیان نهاد که به نام مکتب بن نیز مشهور است. بر اساس مبانی این مکتب، مطالعه زبان فارغ از مطالعه زندگی یک قوم امکان‌پذیر نیست. این مکتب بر این نظر است که بین مطالعه زبان و مطالعه تجربیات زیستی قبلی یک قوم ارتباط مستقیمی وجود دارد و نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد. دستاوردهای این مکتب در حوزه معناشناسی به صورت چند مفهوم اساسی مطرح شد که ایزوتسو نیز از مبانی معنا شناسی آن، بویژه جهان بینی زبانی (*Sprachliche Weltanschauung*) در کل مباحث کتاب *خدا و انسان در قرآن* بهره برده است. بر اساس این اصطلاح، نگاه هر ملتی به دنیا بر پایه تجربه تاریخی زیستی آن ملت شکل می‌گیرد. از این رو، دنیا از نگاه هر ملتی با ملتی دیگر متفاوت خواهد بود. بر اساس این جهان بینی، نظام زبانی و ذهن زبانی شکل می‌گیرد و صورت درونی زبان به وجود می‌آید (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۱۰۳-۱۰۴).

در معنا شناسی قومی تأکید زیادی بر بررسی تاریخ یک قوم و جهان بینی آن می‌شود، که ایزوتسو نیز به همین علت در بررسی‌های قرآنی خود بر پیشینه شعری و ادبی عرب تأکید فراوان دارد و تمام مسائل را از زاویه قومیتی و زیستی عرب جاهلی تحلیل می‌کند. وی در این امر چنان پیش رفته است که هر مسأله‌ای را که در فضای قرآن مطرح شده است، به فضای عرب جاهلی تسری داده، به دنبال ریشه‌های آن در پیش از اسلام می‌گردد و در برخی از بررسی‌های خود، بیش از حد بر این مبنا تکیه کرده است. در عصر حاضر، تأکید صرف بر روش معناشناسی قومی و تحلیل همه مطالب از این زاویه

کاملاً از هم جدا و از حیث وجود شناختی نابرابرند، ارتباط برقرار می‌شود. خداوند سخن می‌گوید و انسان نیز این کلمات را می‌شنود و می‌فهمد (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۱۹۸).

ایزوتسو زبان‌شناسی را در برطرف کردن مانع وجود شناسی که بین دو طرف ارتباط وجود دارد، عاجز و ناتوان می‌داند. لذا به سراغ علمای مسلمان و راه حل‌های آنان می‌رود. ایزوتسو به نقل دیدگاه یکی از عالمان مسلمان به نام کرمانی می‌پردازد که تحقق مناسبت بین خداوند و انسان را از دو راه امکان پذیر می‌داند یا اینکه شنونده باید زیر نفوذ عمیق و فراگیر نیروی روحانی و فراگیر سخنگو تحول و دگرگونی شخصی پیدا کند، یا سخنگو به شیوه‌ای تنزل یابد تا امکان برقراری چنین ارتباطی وجود داشته باشد. مطابق نظر کرمانی، هر دو حالت برای پیامبر (ص) رخ داده است. در گونه وحی سمعی در روایات وارد شده است که حضرت محمد (ص) صدایی شبیه صدای زنگ یا همهمه دسته جمعی زنبوران عسل می‌شنیده است یا در حالت دوم، پیامبر (ص) پیام‌رسان و فرشته را می‌دیده است (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۲۱۲-۲۱۳). راه اولی که کرمانی برای ارتباط پیامبر (ص) و فرشته ذکر می‌کند، مخالف با آیات و روایات است که پیش از این مورد بحث قرار گرفت. نصر حامد ابوزید درباره ماهیت ارتباط صرفاً به نقد آراء موجود در این باره می‌پردازد و هیچ نظری را تأیید نمی‌کند که این خود نقصی بر نظر وی؛ یعنی اثبات رابطه دیالکتیک است، زیرا اثبات هر گونه رابطه‌ای متوقف بر حل مسائل موجود در ماهیت ارتباط است.

شاعری عرب جاهلی به پیامبر (ص)، ناظر به جنبه افاک قلمداد کردن پیامبر (ص) و جذابیت متنی است که در متن قرآن بود و ارتباطی به آشنا بودن رابطه و حیانی برای عرب نداشت. در آیات ۴۱ و ۴۲ حاقه نیز به همین مسأله اشاره شده است که قرآن قول شاعر و قول کاهن نیست؛ یعنی در ماهیت از سخنان آنها متمایز است. در واقع، جنس کلام از کلام آنها متمایز است. از این رو، اشکال ناظر به جنبه کلامی و جذابیت‌های کلامی است که در شعر و یا سجع کاهنان بوده است. افزون بر این، به این علت که سخن الهی در جنس متفاوت و برتر از سخن شاعر و کاهن به نظر می‌رسید، معاندان به دنبال همسان سازی و برابری این کلام با کلام بشری بودند تا جنبه خاص و متمایز بودن این سخن را بگیرند. به تعبیر دیگر، برای مبارزه با پیامبر (ص) با راه انداختن جنگ روانی به نفی برتری متن قرآنی پرداختند تا از قدرت نفوذ متن بر مخاطب بکاهند. از این رو، پیدا کردن برخی از زمینه‌های به ظاهر مشابه در فرهنگ عرب جاهلی و ارتباط دادن پدیده وحی با آنها، نوعی مقایسه سطحی و ظاهری است که نصر حامد ابوزید گرفتار آن شده است.

ب) ماهیت ارتباطی وحی

ایزوتسو درباره ماهیت ارتباط، بر این باور است که ارتباط علاوه بر فرستنده و گیرنده، نیازمند دستگاه علامتی مشترک و همسطح بودن دو موجودی است که با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. در ارتباط و حیانی خداوند با انتخاب زبان عربی به عنوان دستگاه علامتی مشترک، مانع اول را برطرف کرده است. در مورد مانع دوم نیز هر چند که به سادگی برداشته نمی‌شود، اما در واقع بین دو سطح هستی که

۲-۲ ماهیت پیام

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، در ارتباط وحیانی یک طرف رابطه، انسانی است که تابع اصول روابط انسانی است. از این رو، لازمه برقراری ارتباط وحیانی، همترازی وجودی فرشته وحی و پیامبر (ص) است. با در نظر گرفتن چنین مبنایی، ماهیت پیام وحیانی چیست؟ آیا وحی ماهیتی کلامی داشته است یا غیر کلامی؟ به تعبیر دیگر، آیا پیامبر (ص) پیام را دریافت کرده و به آن قالب لفظی داده‌اند، یا لفظ و معنا هر دو بر پیامبر (ص) نازل شده است؟ در این حوزه، علمای مسلمان سه نظر مختلف را بیان کرده‌اند که عبارت است از نزول معنایی وحی بر پیامبر (ص)، نزول معنایی وحی بر جبرئیل و نزول لفظی و معنایی وحی توسط جبرئیل بر پیامبر (ص).

۲-۲-۱ نزول معنایی وحی بر پیامبر (ص)

جبرئیل صرفاً معانی را بر پیامبر (ص) نازل کرده است و حضرت نیز این معانی را دریافت کرده‌اند و در قالب زبان عربی ریخته و برای مردم بیان داشته‌اند. از این رو، معانی از سوی خداوند و لفظ از خود پیامبر (ص) است. قائلان به این قول به ظاهر آیه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ...» (شعراء ۱۹۳-۱۹۴) استناد جسته‌اند (زرکشی، ۱۳۷۶؛ ۲۳۰/۱). در میان متکلمان متقدم اهل سنت، ابن کلاب (اشعری، ۱۹۸۰: ۵۸۴) و در عصر حاضر نیز افرادی، همچون نصر حامد ابوزید قائل به این نظرنند. با توجه به محور اصلی مقاله، صرفاً به دیدگاه ابوزید که نوعی نگاه ارتباطی به مقوله وحی است، می‌پردازیم.

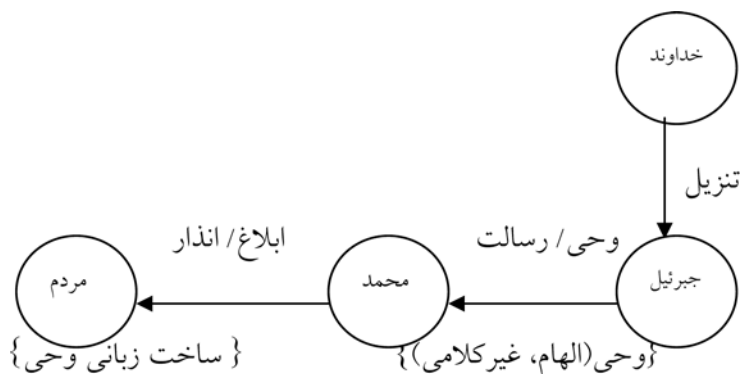
الف) نصر حامد ابوزید

ابوزید با تفکیک بین کلام‌الله و وحی، مطابق آیه ۵۱ سوره شوری، کلام‌الله را در سه گونه وحی به معنای الهام، سخن گفتن از پس حجاب و ارسال فرشته می‌داند. گونه اول کلام‌الله، همان وحی است که به معنای الهام است و الهام ماهیتی غیر کلامی دارد. نمونه آن در قرآن، وحی به مادر موسی است (قصص، ۷). گونه دوم که سخن گفتن از پس حجاب است، برای موسی (ع) (طه، ۱۱-۱۳) رخ داده است که گونه کلامی از ارتباط است. تفاوت بین گونه اول و دوم، در این است که گونه اول محتوی وحی ارتباطی دو سویه میان فرستنده و گیرنده نیست، اما در گونه دوم بین فرستنده و گیرنده ارتباط کلامی دو سویه برقرار است (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۳-۹۴ و ۵۲۰-۵۲۱).

گونه سوم کلام‌الله وحی قرآنی است. در این گونه از وحی، جبرئیل واژه‌ها را به پیامبر (ص) منتقل نکرده است؛ بلکه صرفاً آنچه را که ماهیتی غیرکلامی دارد، به پیامبر (ص) الهام (وحی) کرده است. از این رو، ماهیت کلام‌الله برای ما روشن نیست و الهام جبرئیل نیز الهامی زبانی نیست. بنابراین، قرآن، وحی الهی است، اما الفاظ و عبارات آن تعبیر خود پیامبر (ص) از وحی است. به تعبیری دیگر، می‌توان گفت کلام‌الله نظام رمزداری است که پیامبر (ص) پس از دریافت وحی، به رمزگشایی آن می‌پردازد. فردی که به کلام‌الله ساختار عربی می‌بخشد، پیامبر (ص) است (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۳-۹۴؛ ۵۱۶-۵۱۷ و ۵۲۰-۵۲۱).

ابوزید الگویی اینچنینی برای ارتباط وحیانی

ترسیم می‌کند:



سوی خداوند برای بشریت فرود آمده است و در این تنزیل دو واسطه فرشته و پیامبر (ص) وجود دارد. هدف و مقصد وحی نیز مردمند (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۲۰). با در نظر گرفتن این مسأله که دو واسطه در این انتقال وجود دارد، توجه به این نکته نیز ضروری است که نخستین گیرنده صرفاً مأمور دریافت وحی و اطلاع از مضمون پیام نیست، بلکه موظف به انتقال و ابلاغ این پیام به مردم است. از آنجا که در ارتباط وحیانی، پیام منتقل شده ماهیتی زبانی و گفتاری دارد، مطلوب این ارتباط این است که منطوق و ظاهر لفظی پیام بدون هیچ تغییر و جابه جایی یا تحریفی به مخاطبان ابلاغ شود (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۲۰).

کنار هم قرار دادن سخنان ابوزید به این نتیجه منجر می شود که اولاً لازمه عدم تحریف و جابه جایی این پیام، زبانی بودن آن است، نه غیر زبانی بودن، زیرا در فرضی که پیامبر (ص) وحی را به قالب لفظ درآوردند، تغییر و جابه جایی در اصل پیام رخ داده است و ماهیت آن تغییر یافته است؛ ثانیاً از آنجا که گیرنده اصلی بشریت است و مطابق نظر ابوزید پیامبر (ص) واسطه انتقال پیام است، واسطه حق دخل و تصرف در این پیام را ندارد. چگونه می تواند پیام را از حالت غیر زبانی به زبانی درآورد و دخل و تصرفی

ابوزید الگویی خطی از وحی را ترسیم می کند که آن یک محور عمودی (خداوند و جبرئیل) و یک محور افقی (جبرئیل و پیامبر (ص)) وجود دارد. این الگو دارای اشکالات متعددی است که در زیر به بررسی آنها می پردازیم:

۱- در محور عمودی که از آن به تنزیل یاد کرده است، ماهیت ارتباط مشخص نیست. ارتباط بین جبرئیل و پیامبر (ص) نیز به صورت افقی رسم شده است که گویای همسطحی وجودی این دو است، در حالی که در واقع چنین نیست و علمای علوم قرآن برای برقراری بین فرشته وحی و پیامبر (ص) دو فرض تحول حضرت از صورت بشری یا تنزیل فرشته به مرتبه بشری را مطرح کرده اند. از فحوای کلام ابوزید برمی آید که وی بر این نظر است که این همسطحی به عادی بودن ارتباط پیامبر (ص) با فرشته در نگاه عرب بر می گردد (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۰۱). اما این فرض، پیش از این نقد و بررسی شد و دلایلی در رد آن ذکر شد. از این رو، نمی توان آن را مستند این برابری وجودی قرار داد که در این صورت این بخش از الگو نیز دارای اشکال است.

۲- ابوزید فرستنده اصلی را خداوند و دریافت کننده را همه انسانها می داند که نخستین گیرنده آن پیامبر (ص) است. از این رو، قرآن پیامی است که از

۱- مبالغه در قداست قرآن؛ ۲- اعتقاد به ژرفایی دلالت و تعدد مراتب معنایی قرآن. علاوه بر این، غلبه چنین تصویری از دلالت متن قرآنی بر فرهنگ اسلامی باعث شده است که کارکرد متن از «پیام» بودن در حوزه زبانی به «شمایل» بودن در حوزه نشانه‌شناسی تغییر یابد (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۵-۹۹)

بررسی این مسأله نشان می‌دهد که رابطه دیالکتیک بین متن و واقعیت در فرضی برقرار است که خود پیامبر (ص) شکل دهنده الفاظ قرآن باشند، زیرا فردی که در تعامل با فرهنگ عرب است، پیامبر (ص) است. همان گونه که پیش از این گذشت، این فرض و استدلال‌ات پیرامون آن از اساس باطل است. از این رو، نمی‌توان چنین ارتباطی را پذیرفت. علاوه بر این، مبالغه در قداست قرآن در طیفی از اخباریان شیعه در برهه‌ای خاص از تاریخ بوده است که عوامل مختلفی در ظهور آن دخیل بوده‌اند، اما دلیل آن اعتقاد به نزول لفظ و معنای قرآن بر پیامبر (ص) نبوده است. در واقع، پذیرش لوح مکتوب از جمله عقاید اشعری‌هاست که پیش از این به آن اشاره شد و نوع نگاه اشعریان به مسائل را نمی‌توان با مسائل شیعی مرتبط ساخت. اعتقاد به ژرف بودن دلالت و ذوب‌توان بودن قرآن نیز مستند به روایات است که مسأله‌ای مورد اتفاق مسلمین است.

۲-۲-۲ نزول معنایی وحی بر جبرئیل

خداوند معانی را بر جبرئیل نازل کرد و جبرئیل این معانی را در قالب الفاظ عربی درآورد. قرآن با این شکل خود مورد قرائت اهل آسمان قرار می‌گرفت و همین قرآن نیز توسط جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل

در آن انجام دهد؟ علاوه بر این قرآن، پیامبر (ص) را از هر گونه دخل و تصرف و تحریفی برحذر می‌دارد (حاقه ۴۴-۴۶؛ طور، ۳۳؛ اسراء، ۷۳ و کهف ۲۷). از این رو، صرفاً در حالتی که وحی ماهیتی زبانی داشته باشد و در نهایت دقت و صحت به مردم رسیده باشد، فرایند ابلاغ به طور کامل و صحیح صورت گرفته است.

۳- در این الگو رمز به کار رفته در ارتباط مشخص نیست. ابوزید در بخشی از کلام خود رمز به کار رفته در ارتباط بین فرشته و پیامبر (ص) را زبان عربی می‌داند (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۵) که با اصل نظر وی در تناقض است. در صورتی که رمز را زبان عربی بدانیم، دو فرض محتمل است: فرض اول اینکه جبرئیل وحی را به زبان عربی درآورده و نازل کرده است. در واقع، قرآن در مرحله نزول عمودی (خداوند- جبرئیل) متنی غیر زبانی و در مرحله نزول افقی (جبرئیل- پیامبر (ص)) متنی زبانی است. این فرض را ابوزید با شناختی که متن قرآنی از خود ارائه می‌دهد، ناسازگار می‌داند (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۹-۱۰۰). فرض دوم، نزول لفظی و معنایی وحی است که مورد انتقاد ابوزید قرار گرفته است (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۵-۹۸). با در نظر گرفتن این مسائل تناقض‌گفتاری ابوزید بیش از پیش نمایان می‌شود که این پراکنده‌گویی و تناقض‌گویی حاکی از بطلان مقدمات و اصل نظر است.

۴- ابوزید دیدگاهی که لفظ و معنا را از جانب خداوند می‌داند (نظر مشهور) نافی رابطه دیالکتیکی می‌داند که میان متن و واقعیت فرهنگی عرب برقرار بوده است. ابوزید بر این نظر است که اعتقاد به وجود ازلی و مکتوب متن قرآنی دو نتیجه دربرداشته است:

شد (زرکشی، ۱۳۷۶، ۱/۲۳۰؛ سیوطی، ۱۴۲۰ق، ۱۳۹/۱).

این نظر بر این پیش فرض استوار است که فرشتگان دارای نظام زبانی هستند که این نظام زبانی نیز عربی است و جبرئیل با توجه به این امکان زبانی، معانی نازل شده را به الفاظ عربی تبدیل و انتقال داده است (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۹). اولاً اثبات این مسأله که فرشتگان چنین نظام زبانی دارند، نیازمند دلیل است که چنین دلیلی وجود ندارد؛ ثانیاً بر پایه این نظر جبرئیل نقشی فراتر از یک واسطه را دارد و به فرستنده تبدیل شده است، زیرا امکان دخل و تصرف در پیام را دارد، در حالی که آیات قرآن وی را تنها واسطه‌ای در نزول معرفی کرده و هیچ اختیاری در تغییر و تبدیل شکل پیام برای وی قائل نشده است (شعراء، ۱۹۳). از این رو، این نظر نه مستند به دلیلی است و نه با آیات قرآن و ماهیت متن قرآنی سازگاری دارد. علاوه بر این، ظاهراً قائلی نیز ندارد و صرفاً به عنوان یک فرض مطرح شده است.

۲-۲-۳ نزول لفظ و معنا بر پیامبر (ص)

آنچه بر پیامبر (ص) نازل شده است، لفظ و معناست؛ به این صورت که عین آیات و الفاظ قرآن را جبرئیل از خداوند دریافت و بر پیامبر (ص) نازل کرده است. این نظر مورد تأیید اکثر علمای مسلمان است که در طول تاریخ به آن استناد شده است. طرفداران این نظر با پذیرش اصل نظریه، تبیین‌های مختلفی از ماهیت ارتباط و دریافت الفاظ از سوی پیامبر (ص) داشته‌اند. برخی از فلاسفه، از جمله ملاصدرا با کشاندن این مفهوم به مباحث فلسفی، تبیینی فلسفی - عرفانی از نحوه دریافت الفاظ توسط

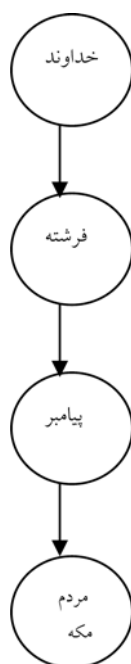
پیامبر (ص) ارائه کرده‌اند. در میان مفسران، علامه طباطبائی (۱۴۱۷ق؛ ۳۱۷/۱۵) نیز صراحتاً به این نظر در تفسیر خود اشاره کرده‌اند. جوادی آملی (مبدأ و معاد، ۱۳۷۲ش: ۷۸) و مصباح یزدی (۱۳۷۶؛ ۹۳/۱) نیز در آثار خود به طرفداری از این نظر پرداخته‌اند. در زیر به بررسی دیدگاه‌های قائلان این نظر و الگوهای ارتباطی آنها خواهیم پرداخت.

الف) ایزوتسو

ایزوتسو با تحلیل زبانی وحی، به تبیین آیاتی می‌پردازد که در آنها به چگونگی ارتباط وحیانی اشاره شده است. وی اصل پدیده وحی را رابطه‌ای دو شخصی، زبانی و غیر زبانی، رمزآلود و محرمانه می‌داند که فرستنده و گیرنده‌ای دارد، اما بر این نظر است که وحی در معنای قرآنی آن، فرایندی کلامی و شفاهی است که در قالب رابطه دوشخصی صرف خلاصه نمی‌شود، بلکه رابطه‌ای سه شخصی، یا حتی چهارشخصی است. در این میان، رابطه بین خداوند و موسی (ع) رابطه‌ای خاص است که خداوند به طور مستقیم با موسی سخن می‌گوید و با واژه «كَلَّمَ» از آن یاد می‌کند که قطعاً مستلزم برقراری رابطه شفاهی دو شخصی است (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۲۰۰-۲۰۶).

ایزوتسو با اشاره به آیات ۵۰ و ۵۱ سوره شوری ارتباط ممکن بین خداوند و انسان‌ها را گونه‌ای ارتباط شفاهی و زبانی می‌داند که به شیوه ارتباط نهانی و اسرار آمیز، سخن گفتن از پس پرده و فرستادن یک رسول صورت می‌پذیرد. گونه اول ارتباطی مستقیم است که معنای واقعی آن را نمی‌دانیم و صرفاً در میان پیامبران به حضرت موسی (ع) اختصاص یافته است. گونه دوم وحی، نوعی ارتباط شفاهی است که گوینده قابل رؤیت نیست. با این

باید وحی را دریافت کند و به دیگران انتقال دهد. جبرئیل فرستاده (رسول) خدا به سوی پیامبر (ص) است و پیامبر (ص) نیز رسول الله است که واسطه بین خداوند و مردم است (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۲۲۸-۲۲۹).



این الگو مبتنی بر مخاطب است. در واقع، ایزوتسو مخاطبان وحی را در نظر گرفته و بر این اساس چنین الگوی چهارشخصی را ترسیم کرده است. نقطه قوت این الگو، در نظر گرفتن هدف ارتباط وحیانی است که از این نظر پیامبر (ص) همانند فرشته، رسول خداست و ارتباط بین خداوند و بشریت با دو واسطه صورت گرفته است، اما ایزوتسو در این الگو به ماهیت ارتباط فرشته و پیامبر (ص) و ماهیت پیام نپرداخته است. وی در بخشی از بحث خود در ماهیت پیام، به نظر کرمانی اشاره می‌کند، که پیش از این ذکر شد. حالت اول ارتباط؛ یعنی تحول و تبدل نفس نبوی برای دریافت وحی نظریه صحیحی نیست. علاوه بر این، ایزوتسو در دسته‌بندی مخاطبان وحی،

حال، پیامبر آگاهی کامل دارد که در جایی نزدیک به موجودی اسرار آمیز قرار دارد که به شیوه‌ای بسیار شگفت انگیز با وی سخن می‌گوید. در گونه سوم ارتباط شفاهی با یک پیامرسان خاص صورت می‌گیرد که پیامبر (ص) هم کلمات را می‌شنوند و هم شخص گوینده را می‌بینند. در این مرحله وحی رابطه‌ای سه شخصی است (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۲۲۵-۲۲۸) که به صورت زیر خواهد بود.



ایزوتسو در این تحلیل صرفاً یک واسطه را در نظر گرفته و الگوی سه شخصی را ترسیم کرده است، اما می‌توان با در نظر گرفتن این مطلب که هدف اصلی وحی صرفاً نجات و رستگاری شخص خود پیامبر (ص) نیست، بلکه رستگاری همه مردم است، وحی را رابطه‌ای چهار شخصی دانست. از این رو، شنونده اول (پیامبر ص) به گوینده‌ای تبدیل می‌شود که وظیفه‌اش رساندن و تبلیغ کلمات الهی است. مخاطب وحی در ابتدا مردم مکه، سپس همه اعراب و پس از آن همه افرادی که به عنوان اهل کتاب خوانده می‌شوند و در نهایت، همه انسان‌ها خواهند بود. در این الگو پیامبر (ص) همانند جبرئیل، فردی است که

ترتیبی را ذکر کرده است که چنین ترتیبی در قرآن وجود ندارد. قرآن مخاطبان خود را تمام جهانیان در هر عصری می‌داند و بالطبع نخستین افراد مردم مکه هستند که کلام الهی را دریافت می‌کنند و نمی‌توان دلیلی بر ترتیب مخاطبان وحی از نگاه ایزوتسو یافت. با در نظر گرفتن اشکالات یاد شده، این الگو در بخش‌هایی دارای ابهام و نیازمند اصلاحاتی است.

(ب) ملاصدرا

در میان فلاسفه اسلامی یکی از افرادی که به تبیین عقلانی وحی پرداخته، ملاصدراست. نظر وی از جهاتی دارای قوت و استواری است و از جنبه ارتباطی نیز قابل تحلیل است. ملاصدرا ارتباط نداشتن انسان با عالم ملکوت را ناشی از محصور بودن انسان در فضای مادی می‌داند. انسان تا زمانی که در حصار این دنیا و قوانین مادی آن قرار دارد، امکان ارتباط با موجودات بالاتر از خود را ندارد و قوا و حواس باطنی او نمی‌توانند از قوه به فعل تبدیل شوند، اما اگر فردی علی‌رغم حضور در این فضای مادی و محدودیت‌های آن به جای غوطه ور شدن در مادیت، تمام توجه خود را معطوف به عالم قدس و ملکوت کند و بر پایه سرشت اولیه خود و یا تهذیب نفس، خود را از مادیات دور نگاه دارد، قادر بر خلع بدن و حواس ظاهری خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۷۹؛ ۱/ ۲۹۸-۲۹۹؛ بی تا، ۲۵/۷). از این رو، با وجود چنین شرطی امکان برقراری ارتباط با موجودات غیر مادی نیز وجود دارد و این امکان راهی برای تحلیل ارتباط وحیانی باز می‌کند.

ملاصدرا برای ارتباط وحیانی دو مرحله صعودی و نزولی را مطرح کرده است. در مرحله صعودی پیامبر (ص) از این بدن مادی خود رها شده، از قالب

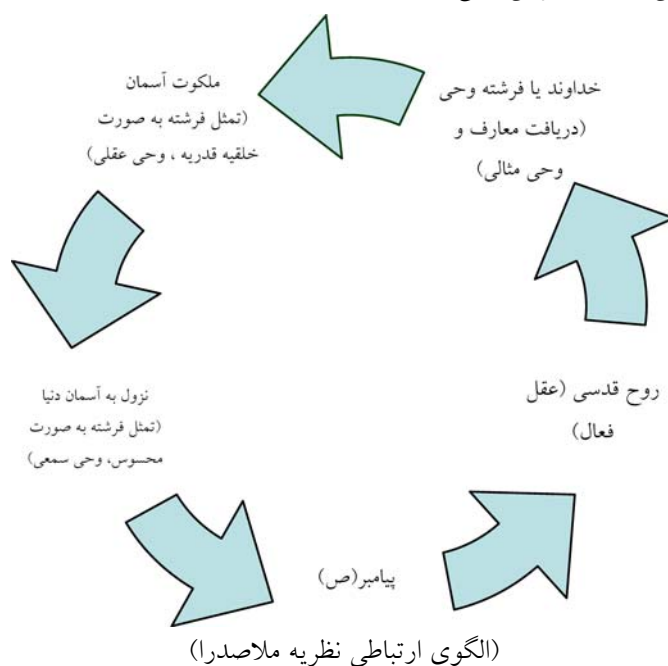
مادیات در می‌آید و در سیر روحانی خود به سوی پرودگارش، نور معرفت و ایمان به خدا و ملکوت اعلای الهی در او ظاهر می‌شود. افزایش نور و شکوفا شدن آن در وجود پیامبر (ص) نور را به جوهری قدسی تبدیل می‌کند که در زبان حکمت نظری به آن عقل فعال و در زبان شریعت نبوی به آن روح قدسی گویند. در این نور شدید عقلی اسرار زمین و آسمان می‌درخشد و از طریق آن حقایق اشیا را می‌بیند (ملاصدرا، بی تا، ۲۴/۷).

زمانی که خداوند پیامبر (ص) را بدون حجاب خارجی - چه بدون واسطه و چه با واسطه - مورد خطاب قرار می‌دهد؛ پیامبر (ص) از غیب مطلع می‌شود و در جوهر نفس نبوی، ملکوت و صورت جبروت را نقش می‌زند و مثالی از وحی را برای پیامبر (ص) آشکار می‌کند که نه شکل حرفی و نه صوتی دارد و آن را به حس باطن او می‌برد. از این رو، هر گاه روح پیامبر (ص) با عالم خود؛ یعنی عالم وحی الهی متصل شود، کلام الهی را می‌شنود و شنیدن کلام الهی به معنای اعلام حقایق است که از طریق مکالمه حقیقی بین روح پیامبر (ص) با عالم وحی است (ملاصدرا، بی تا؛ ۲۶-۲۷).

نفس پیامبر (ص) پس از طی مرحله صعودی، به سیر نزولی در دو مرحله می‌پردازد:

۱- نزول بر ملکوت آسمان: در این مرحله معارف و نیز فرشته تمثل می‌یابد. پیامبر (ص) با حواس ظاهری خود حقیقت فرشته را به صورت محسوس می‌بیند. در واقع، پیامبر (ص) ذات حقیقی فرشته را در عالم امر دیده است و در این ساحت، آنچه پیش از این دیده است، برای او به شکل محسوسی متمثل می‌شود و اثر آن در ظاهر آشکار می‌شود و حواس

در این مرحله نیز به دلیل ورود از نشاء غیب به نشاء ظهور غش و اغمائی برای پیامبر (ص) رخ می‌دهد و پس از آن به حالت مادیت خود برمی‌گردد و می‌بیند و می‌شنود و اخبار از وحی می‌کند (ملاصدرا، بی تا؛ ۷/ ۲۷-۲۸). مطابق نظر ملاصدرا، انسان در دیدن و شنیدن معمول، دیده‌ها و شنیده‌ها را توسط حسّ بینایی و شنوایی درک می‌کند. سپس این دیده‌ها و شنیده‌ها از حسّ به قوه خیال و از قوه خیال به نفس ناطقه منتقل می‌شوند؛ اما دیدن فرشته و شنیدن وحی، دقیقاً عکس این مسأله است. فیض ابتدا از عالم امر به نفس و سپس به قوه خیال منتقل می‌شود و تمثّل فرشته در این مرحله اتفاق می‌افتد و در مرحله سوم، به صورت حسّی فرشته را مشاهده می‌کند. روایت حارث بن هشام نیز که ناظر به نزول مستقیم و با وساطت فرشته است، شاهد بر این مسأله است (ملاصدرا، ۱۳۷۹؛ ۱/ ۳۰۰-۳۰۱). اگر بخواهیم نظریه ملاصدرا را در قالب الگویی ارتباطی ترسیم کنیم، به صورت زیر خواهد بود:



پیامبر (ص) دچار حالت غش و اغما می‌شوند. پیامبر (ص) پس از رؤیت فرشته، کلام مسموعی را می‌شنود یا لوح مکتوبی را در دست فرشته می‌بیند. نوع ارتباط پیامبر (ص) با فرشته، ارتباطی عقلی است که از طریق روح عقلی‌اش با فرشته در ارتباط است و از او معارف الهی را دریافت می‌کند و با چشم عقلی خود آیات پروردگارش را می‌بیند و با گوش عقلی‌اش کلام پروردگار عالمین را از روح اعظم می‌شنود (ملاصدرا، بی تا؛ ۲۷/۷).

۲- نزول به آسمان دنیا: در این مرحله، فرشته به صورتی محسوس با حواس پیامبر (ص) ظاهر می‌شود و به حس ظاهری‌اش و هوا وارد می‌شود و وحی و کلام الهی در قالب اصوات و حروف و کلمات تجدد می‌یابد. پیامبر (ص) اصوات و حروفی را می‌شنود که تنها وی قادر به شنیدن آنهاست، زیرا آنها نازل شده از غیب به شهادتند و بدون هیچ انگیزشی خارجی از باطن پیامبر (ص) به ظاهرش آمده‌اند. لذا هر فرشته‌ای و کلامش و نوشته‌اش از غیب و سر باطن پیامبر (ص) به مشاعرش می‌رسد.

امری غیر قابل پذیرش است. در نهایت، آنچه مطابق نظر مشهور، مؤیدات عقلی و نقلی زیادی دارد، نزول لفظی و معنایی قرآن در فضای همین دنیاست. از این نظریه ما به عنوان نظریه مختار یاد کرده‌ایم که مستند به آیات قرآن و روایات است.

۱- آیات قرآن

در آیاتی از قرآن وحی به خداوند نسبت داده شده است (برای نمونه، یوسف، ۳ و شوری، ۳). با هم‌آیی واژه وحی و قرآن و وحی بر پیامبر (ص) در کنار وحی بر دیگر انبیا، نشان از کلیت وحی دارد، اما واژه نزول تبیین کننده وحی قرآنی است که با ریشه‌های مختلف در قرآن به خداوند نسبت داده شده است (برای نمونه، نساء ۱۱۳؛ حجر، ۹؛ نحل، ۸۹). هر جا که واژه نزول در قرآن آمده، با اسامی و صفات قرآن، از جمله قرآن، ذکر و کتاب همراه است. علاوه بر این، واژه تلاوت (برای نمونه، نمل ۹۲) و قول (قیامت، ۱۸؛ اعلیٰ، ۶) دلالت بر لفظی بودن قرآن دارند و جنس وحی و نزول را مشخص می‌سازند که دلیل دیگری بر وحی لفظ و معنا بر پیامبر (ص) است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۲: ۱۴۲-۱۴۵). همان‌گونه که پیش از این بیان شد، آیات قرآن یک مدل خطی از ارتباط را ارائه می‌دهند که ارتباط در یک فضای مادی با رسولی از جنس بشر است که ارتباطی کلامی است.

۲- روایات

روایات نیز شاهد و دلیلی بر نزول لفظی و معنایی در فضای دنیاست. در روایات از علایم نزول وحی بر

الگوی ارتباطی ملاصدرا، الگویی غیر خطی است که پیش فرض این الگو عدم امکان ایجاد ارتباط و حیانی در فضای مادی و با شرایط مادی است. از این رو، پیامبر (ص) در سفری روحانی و نفسانی قادر به دریافت وحی می‌شوند. دریافت وحی در سه عالم اعلیٰ، اوسط و ادنی اتفاق می‌افتد تا وحی به صورت محسوس آن در اختیار پیامبر (ص) قرار گیرد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ۳۰۰/۱). در هر یک از این عوالم سه گانه به دلیل اقتضات این عوالم، وحی شکل همان عالم را می‌گیرد و ارتباط پیامبر نیز در ظرف همین عوالم شکل می‌گیرد. بر پایه عناصر ارتباطی، از آنجا که فرستنده و گیرنده از نظر وجودی همسنخ نیستند، ظرف این ارتباط خارج از فضای مادی طرح شده است و چیزی که به عنوان گیرنده اصلی مطرح است، روح قدسی پیامبر (ص) است که در ارتباط با عالم وحی است.

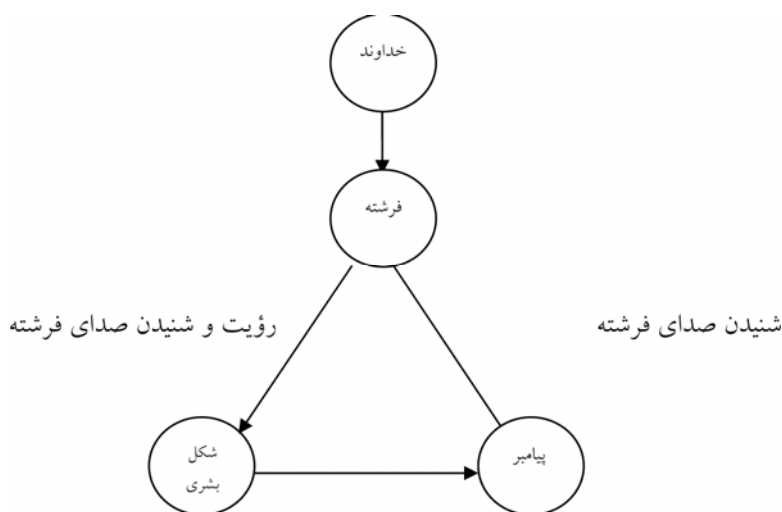
ملاصدرا مبنای الگوی غیر خطی خود را مسأله صعود روح پیامبر (ص) به عالم اعلیٰ قرار داده است که پیش از این مورد نقد قرار گرفت و اشاره شد که صعود روح پیامبر (ص) برای دریافت وحی با روح آیات و روایات و اصول ارتباط و حیانی ناسازگار است. با نفی صعود، فرایند نزول وحی نیز در نظریه ملاصدرا مخدوش خواهد شد، زیرا در صورت عدم اثبات صعود، چنین فرایندی نیز برای نزول امکان پذیر نیست.

ج) نظریه مختار

بررسی آراء مختلف در زمینه نزول وحی نشان داد که هر یک از آراء مذکور از جهتی دارای اشکال بوده، برخی از الگوهای ارتباط و حیانی نیز که مطابق نظر مشهورند، فرایند صعود را لازمه نزول می‌دانند که

کلمات از وی بوده، در مورد قرآن رخ داده است. بررسی روایات نشان می‌دهد که ظرف ارتباط، همین دنیاست و پیامبر (ص) صعودی نداشته‌اند، بلکه در حالات مختلف وحی را دریافت کرده‌اند و آثاری همچون حرکت لبان، سرخی رنگ و خرخر همچون فرد خوابیده، کبودی رنگ، خواب آلودگی، حالت غش و بی‌هوشی، درد شدید و سنگین و سردرد، همگی حاکی از عوارض جسمانی است که بر اثر فشار نزول بر حضرت در همین دنیا وارد شده است. در نهایت، می‌توان گفت آیات و روایات ارتباط وحیانی را ارتباطی خطی در فرایند نزول می‌دانند و آثار و علایم نزول وحی نیز، آثاری مادی است که بشر بودن حضرت و شرایط مادی برقراری ارتباط را مورد تأکید قرار می‌دهند. این ارتباط خطی مستند به دلایل مختلفی است که توسط مبدأ ارتباط (خداوند) از طریق رمز مشترک زبانی صورت می‌گیرد. گیرنده اولیه (فرشته) آن را بر گیرنده نخستین بشری نازل می‌کند و حضرت نیز آن را به مردم به عنوان گیرندگان اصلی پیام ابلاغ می‌کنند. با در نظر گرفتن مخاطبان اصلی پیام که همه افراد بشر هستند، فرشته و پیامبر (ص) نیز واسطه در نزول خواهند بود. با در نظر گرفتن این مطالب، می‌توان الگوی ارتباط وحیانی را به صورت زیر ترسیم کرد:

پیامبر (ص) یاد شده است که در سه دسته جای می‌گیرند: الف) در برخی از روایات، پیامبر (ص) از علایم شنیداری، همچون صدای زنگ («صلصلة الجرس») (بخاری، ۱۴۰۱؛ ۲/۱-۳؛ مسلم، بی‌تا؛ ۹۸/۱) اصواتی همچون کوبیدن فلز صلاصل (احمد بن حنبل، ۲۲۲/۲؛ سیوطی، ۱۳۶۰ق؛ ۱۶۲/۱) یاد کرده‌اند و در روایتی دیگر، از قول همراهان پیامبر (ص) شنیدن صدایی همچون صدای زنبور به عنوان علامت نزول وحی ذکر شده است (احمد بن حنبل، ۳۴/۱ و ۲۶۸/۴، ۲۷۱). پیامبر (ص) در توصیف این گونه از وحی، این نوع از نزول را سخت‌ترین نوع نزول دانسته‌اند (بخاری، ۱۴۰۱؛ ۲/۱-۳؛ مسلم، بی‌تا؛ ۹۸/۱). ویژگی این نوع از نزول، عدم ملاقات فرشته و صرف شنیدن صداست؛ ب) در روایتی پیامبر (ص) نوع دیگری از نزول را نزول فرشته به صورت بشری ذکر کرده‌اند که در مکالمه‌ای یک طرفه، حضرت آنچه را که مرد یا جوانی می‌گوید، می‌شنود (بخاری، ۱۴۰۱؛ ۲/۱-۳؛ مسلم، بی‌تا؛ ۹۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ۱۸/۲۶۰)). حضرت این نوع از نزول را سبکتر بر می‌شمردند (سیوطی، ۱۳۶۰ق؛ ۱۶۲/۱؛ ابن حجر، ۱۳۴۸ق، ۳۰/۱؛ ج) گونه سوم دمیدن روح القدس در ذهن و عقل پیامبر (ص) است (حاکم نیشابوری، ۱۳۴۰؛ ۴/۲؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۹۳۲، ۲۷/۱۰/۷؛ هبشی، ۱۳۵۲، ۷۱/۴). مراد از دمیدن القای معنا در قلب پیامبر (ص) است که در اغلب احادیث قدسی این گونه از نزول رخ داده است (رامیار؛ ۱۳۸۰، ۱۰۲) و شامل نزول قرآن- که نزولی کلامی است- نمی‌شود، اما دو قسم دیگر که تلقی وحی به صورت شنیداری و به صورت رؤیت فرشته و شنیدن



۴- ایزوتسو و به تبعیت از او، نصر حامد ابوزید پیشینه وحی را در ارتباط کاهن و شاعر با جن، در فرهنگ عربی جستجو می‌کنند که در نظر گرفتن پیشینه تاریخی و قومیتی برای وحی، زاییده افراط ایزوتسو در تعمیم جنبه‌های قومیتی دو پدیده به ظاهر مشابه یکدیگر است.

۵- در حوزه ماهیت پیام، سه دیدگاه مختلف از سوی علمای اسلامی مطرح شده است: نزول معنایی وحی بر پیامبر (ص)، نزول معنایی وحی بر جبرئیل، نزول لفظ و معنا بر پیامبر (ص).

۶- ابوزید نزول وحی بر پیامبر را از نوع الهام بر پیامبر (ص) می‌داند که صرفاً پیامی به وی منتقل شده و حضرت آن را به قالب لفظ درآورده اند. وی الگویی از ارتباط را ارائه می‌دهد که با اشکالات عدیده‌ای، از جمله عدم مشخص کردن ماهیت ارتباط وحیانی، همترازی وجودی فرشته با پیامبر (ص) مواجه است.

۷- نظریه نزول معنا بر جبرئیل و تبدیل آن به لفظ، بر این پیش فرض استوار است که فرشتگان دارای نظام زبانی هستند و این زبان نیز عربی است که ادعایی بدون دلیل است. علاوه براین، مطابق این

در الگوی ترسیم شده، فرشته نخستین دریافت کننده غیر بشری وحی و پیامبر (ص) نخستین دریافت کننده بشری هستند که از دو راه گوناگون وحی بر پیامبر (ص) نازل شده است.

نتیجه

۱- الگوهای ارتباطی در دو شکل الگوهای ارتباطی خطی و غیر خطی ترسیم می‌شوند.

۲- وحی قرآنی به دلیل کلامی بودن، در زمره ارتباطات کلامی است که دارای اجزای اصلی ارتباط؛ یعنی، فرستنده، گیرنده، هدف ارتباط، کانال ارتباطی و رمز مشترک زبانی است.

۳- درباره ماهیت ارتباط وحیانی، دو نظر از سوی علمای اسلامی مطرح شده است: نظر اول قائل به انخلاع نفس نبوی از این دنیا و صعود به عالم وحی است که با آیات و روایات و اصول ارتباطی انسانی سازگاری ندارد. نظر دوم قائل به تنزل فرشته در قالب مادی و ارتباط کلامی با پیامبر (ص) است که گاه فرشته در هیأت انسانی نیز ظاهر می‌شده است. این نظر مورد تأیید و تاکید آیات و روایات است.

- ۷- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۹۳۲م). *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء*، قاهره: بی نا.
- ۸- اشعری، ابوالحسن. (۱۹۸۰م). *مقالات الإسلامیین*، آلمان: بی نا
- ۹- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۳). *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم.
- ۱۰- باد، جان. (۱۳۷۲). «فرایند ارتباط شبیه چیست؟»، *فصلنامه کتاب*، دوره چهارم، ص ۲۸۱ - ۳۱۲.
- ۱۱- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). *صحیح بخاری*، بیروت: دارالفکر.
- ۱۲- بلیک، رید و هارولدسن، ادوین. (۱۳۷۸). *طبقه بندی مفاهیم در ارتباطات*، ترجمه مسعود اوحدی، تهران: سروش، چاپ اول.
- ۱۳- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۷ش). «آشنایی با مکاتب معاشناسی معاصر»، *نامه پژوهش*، سال نهم، شماره سوم، ص ۸۹ - ۱۲۰.
- ۱۴- جرالدر. میلر. (۱۳۸۰ش). *ارتباط کلامی*، ترجمه علی ذکاوتی قراگزلو، تهران: انتشارات سروش.
- ۱۵- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲ش). *پیرامون مبدأ و معاد*، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ سوم.
- ۱۶- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). *الصحاح*، احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ۱۷- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۳۴۰ق). *مستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد: بی نا.
- ۱۸- حامد ابوزید، نصر. (۱۳۸۱). *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو، چاپ دوم،

نظر فرشته نقشی فراتر از واسطه دارد و به عنوان فرستنده‌ای مستقل است.

- ۸- نظریه نزول لفظ و معنا بر پیامبر (ص) مورد تأیید اکثر مسلمین است که قائلان آن، از جمله ایزوتسو و ملاصدرا الگوهای مختلفی از ارتباط را ارائه کرده‌اند. الگوی خطی ایزوتسو به دلیل عدم تبیین دقیق ارتباط فرشته با پیامبر (ص) دارای اشکال است. ملاصدرا نیز در نظریه خود در باب نزول وحی، الگویی غیر خطی از ارتباط و حیانی را بیان می‌کند که بر نوعی صعود روحی پیامبر (ص) به عالم وحی و دریافت وحی مبتنی است که با رد چنین صعودی، اصل الگو نیز به چالش کشیده می‌شود.
- ۹- الگویی که می‌توان آن را مطابق آیات و روایات تنظیم کرد، الگویی خطی است که رابطه بین فرشته و پیامبر (ص) را در قالب ارتباطی شنیداری-دیداری و یا شنیداری صرف ترسیم می‌کند.

منابع

- ۱- قرآن مجید
- ۲- ابن حجر، احمد بن علی. (۱۳۴۸ق). *فتح الباری بشرح صحیح البخاری*، قاهره: بی نا.
- ۳- ابن حنبل، احمد. (۱۳۷۵ق). *تحقیق محمد شاکر، قاهره: بی نا.*
- ۴- ابن خلدون، عبدالرحمن. (بی تا). *المقدمه*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۵- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الإعلام الاسلامی.
- ۶- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزه.

- ۱۹- حجاج نیشابوری، مسلم. (بی تا). صحیح مسلم، بیروت: دارالفکر.
- ۲۰- حوالی، سفر بن عبدالرحمن. (۱۴۲۷). منهج الأشاعره فی العقیده، مکه: دار الدراسات العلمیه للنشر و التوزیع.
- ۲۱- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۶۱ش). مفردات الفاظ القرآن، تهران: نشر مرتضوی.
- ۲۲- رامیار، محمود. (۱۳۸۰). تاریخ قرآن، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
- ۲۳- زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۳۷۶ق). البرهان، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار إحياء الكتب العربیه، چاپ اول.
- ۲۴- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۰/۱۴۱۲). بحوث فی الملل و النحل، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- ۲۵- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۰ق). الاتقان فی علوم القرآن، تعلیق: مصطفی دیب البغاء، دمشق- بیروت: دار ابن کثیر.
- ۲۶- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۲۷- _____ . (۱۳۷۹ش). تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار، چاپ سوم.
- ۲۸- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۹- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (مجمع البیان لعلوم القرآن)، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ۳۰- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم السامرائی، قم: دارالهجره.
- ۳۱- فرهنگی، علی اکبر. (۱۳۷۴ش). ارتباطات انسانی، تهران: خدمات فرهنگی رسا.
- ۳۲- قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۸۲ش). «کیفیت نزول قرآن و رهیافت های گوناگون آن»، قبسات، ش ۲۹، ص ۱۴۱-۱۶۶.
- ۳۳- لطفی، سید مهدی. (۱۳۸۹). «معناشناسی وحی در قرآن»، کاوش های دینی، ش ۴، ص ۱۴۷-۱۶۸.
- ۳۴- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار، بیروت: موسسه الوفاء.
- ۳۵- محسنیان راد، مهدی. (۱۳۸۰). ارتباط شناسی، تهران: سروش.
- ۳۶- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۶ش). قرآن شناسی، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی.
- ۳۷- معرفت، محمد هادی. (۱۴۰۵ق). التمهید فی علوم القرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- ۳۸- مک کوایل، دنیس و ویندال، سون. (۱۳۸۸). مدل های ارتباطات جمعی، ترجمه گودرز میرانی، تهران: طرح آینده، چاپ اول.
- ۳۹- نصیری، علی. (۱۳۸۲ش). «ماهیت و مراتب وحی از نگاه صدرالمآلهین»، قبسات، ش ۲۹، ص ۱۶۷-۱۸۸.
- ۴۰- هیشمی، علی بن ابی بکر. (۱۳۵۲ق). مجمع الزوائد و منبع الفوائد، تهران: قدسی.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۱

ص ۱۱۴-۱۰۱

تطبیق انگاره وحی در عهدین و قرآن کریم

دل آرا نعمتی پیرعلی*

چکیده

چگونگی ارتباط خداوند با انسان از مسایل مهم در مباحث الهیاتی ادیان ابراهیمی است. یهودیت و اسلام ضمن ارایه تعریفی همگون از وحی، شیوه‌هایی همسان از القای آن را مطرح نموده و هدف از آن را ابلاغ شریعت الهی از جانب خداوند توسط بندگان برگزیده به انسان معرفی می‌کنند با این تفاوت که مخاطب وحی در آئین یهود تنها قوم بنی اسرائیل و هدف از آن تشکیل جامعه توحیدی مبتنی بر التزام بر احکام و تکالیف الهی در محدوده سرزمین مقدس است. این هدف در اسلام عبارت است از ارتقای وجودی انسان تا مرتبه «عبد» و تجلی اوصاف الهی در او بواسطه تقید بر الزامات شرعی و تسلیم در برابر خداوند. اما مسیحیت به سبب تلقی خاص خود از انسان و وحی، مفهوم، شیوه و اهداف متمایزی را مطرح می‌کند. در این تلقی، وحی از مفهوم اصطلاحی خود خارج شده و به تجسم کلمه الله در هیأت انسان تغییر مفهوم یافته است که هدف از آن کشف کامل اوصاف الهی با حضور خداوند در میان بندگان و رها ساختن آنان از قید شریعت و تکلیف و نیز تطهیر آنان از گناه ذاتی است در این انگاره، انسان توان ارتقای وجودی را جز بواسطه تجسم خدا ندارد. بر اساس تعالیم این ادیان، متن مقدس هر یک از آنها از تحفظ الهی بهره مند بوده؛ از وثاقت و حجیت کامل برخوردار است.

واژه‌های کلیدی

وحی، انسان، عهد قدیم، عهد جدید، قرآن.

بیان مسأله

وحی پایه و اساس نبوات و از مباحث ضروری در ادیان ابراهیمی است که عبارت است از ارتباط میان خدا و انسان با واسطه پیامبران. تعریف و تبیین مفهوم و ماهیت وحی و الزامات آن به نوع انسان شناسی ادیان بستگی دارد. در الهیات ادیان ابراهیمی همچون اسلام، انسان موجودی مختار و صاحب اراده است که به سبب بهره مندی از قدرت تعقل و نیروی تمیز حق از باطل، به تکالیف الهی مکلف شده، در آزمونی مستمر در طول حیات خود به سر می برد و پیامبر انسانی است با ویژگی‌های ممتاز ایمانی و عقلانی که واسطه ابلاغ این تعالیم شده است. بر این اساس، همواره در طول تاریخ بشر، انسان‌هایی حضور داشته‌اند که به سبب کمال ایمانی خود استحقاق دریافت و ابلاغ پیام‌های الهی را یافته‌اند. تبیین خاستگاه تفکر عیسی‌خداایی در مسیحیت که مفهومی متمایز از وحی را ارائه نموده و تجسم خدا را مطرح ساخته است، از مسائل بسیار مهمی است که موجب تعیین اشتراکات و افتراقات ادیان ابراهیمی در خصوص وحی و نبوت شده، نوع تلقی آنان را نسبت به خدا، انسان و ارتباط آن دو تبیین می‌سازد.

وحی در لغت و اصطلاح

وحی که مصدر ثلاثی مجرد «وحی - یحی» است، در لغت به معانی مختلفی آمده است، از جمله: اشارت، کتابت، الهام، اخبار، سخن پوشیده، شتاب و عجله. ابن فارس در این باره می‌گوید: «وحی، اصلی است که به القاء علم یا هر مطلب دیگر به صورت پنهانی دلالت می‌کند و عبارت است از اشاره، کتابت و هر چیزی که کسی به هر کیفیتی به دیگری القاء

کند» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۹۳/۱) و راغب می‌گوید: «وحی در اصل، اشاره‌ای است سریع که گاه با کلام رمز انجام می‌گیرد و گاهی با صداهای نامعلوم و گاهی با اشاره بعضی از اعضای بدن نیز با نوشتن» (راغب، ۱۳۷۸: ۵۱۵) و تعبیر «وحی الیه و أوحی» به معنی سخن گفتن پنهانی است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۳۷۹/۱۵). بنابراین، می‌توان گفت وحی عبارت است از اعلام کردن پنهانی و سریع هر مطلبی، اعم از آن که به اشاره و یا با صدایی خفی و کوتاه یا نوشته‌ای سرّی باشد و یا القاء سریع مطلب به طرف مقابل؛ به گونه‌ای که تنها او آن را درک کند (معرفت، ۱۴۱۵، ۲۹/۱). لذا این ماده در معنای القای امر در باطن دیگری است؛ اعم از این که القای تکوینی باشد یا ایراد در قلب و فرقی نمی‌کند که آن امر، علم باشد یا ایمان، یا نور و یا وسوسه و دریافت کننده آن انسان باشد یا فرشته. در هر صورت مفید علم و یقین است (مصطفوی، ۱۳۷۱، ۵۶/۱۳).

بنابراین، از آراء لغت پژوهان چنین برمی‌آید که وحی در لغت در چهار معنای عمده استعمال شده است که عبارتند از: کلام مخفی، صدای نامعلوم (بدون ترکیب)، اشاره و کتابت که وجه مشترک همه آنها در سه چیز است: سرعت، خفا و فهم.

اما وحی در اصطلاح شریعت عبارتست از این که خداوند متعال آنچه را اراده تعلیم نموده، به صورت پنهانی به بندگان برگزیده اش اعلام کند (زرقانی، ۲۰۰۳، ۵۶/۱). پس وحی، شعور و درک ویژه‌ای در باطن پیامبران است که درک آن جز برای افرادی از انسان‌ها که مشمول عنایات الهی قرار گرفته‌اند، میسر نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۵۹/۲).

وحی در عهد قدیم

وحی در دین یهود به معنای ارتباط خداوند با بندگان برگزیده خود با هدف القای تعالیم الهی به آنها و ابلاغ به بندگان خدا است. حقیقت نبوت در یهودیت، امری بدیهی است و اساس ایمان دانشمندان یهود، این است که خداوند اراده و خواست خود را به وسیله سخنگویانی که پیغمبر خوانده شده اند، به انسان ها اطلاع داده است (کهن، ۱۳۸۲: ۱۳۹). واژه «وحی» در عهد قدیم فراوان یافت می شود (زکریا: ۱۲-۱؛ ملاکی، ۱: ۱-۲؛ ناحوم، ۱: ۱؛ اشعیا، ۱۷: ۱). این لفظ در برخی فقرات بر نبوتی دلالت می کند که مخصوص شهر یا مملکت یا قومی خاص است (اعداد، ۲۴: ۳-۴؛ دوم سموئیل، ۲۳: ۱)، اما عموماً مقصود از وحی در عهد قدیم، «الهام» است (هاکس، ۱۳۷۷: ۹۰۵). مفهوم دقیق «الهام» در عهد قدیم تبیین نشده است، اما غالباً منظور از آن حلول روح اقدس الهی در فردی واسطه است (هاکس، ۱۳۷۷: ۹۰۵). در عهد قدیم گیرنده وحی «نبی» نامیده می شود. بر اساس فقراتی از سفر پیدایش حضرت ابراهیم علیه السلام، اولین نبی یهوه (پیدایش، ۷: ۲) و موسی - علیه السلام - مهمترین نبی یهوه است که پیدایش دین و هویت قوم اسرائیل به او نسبت داده می شود و از جانب یهوه به رهبری قوم خدا و رسالت مبعوث می گردد تا دستور و قوانین او را به مردم ابلاغ کند.

بر اساس تعالیم عهد قدیم، نبی دهان خداست و سخن و کلام او سخن خداست (خروج، ۴: ۱۵-۱۷ و ۷: ۱). از این روی، در اعتقاد یهود، دریافت وحی نتیجه آمادگی و تجهیز عقلانی و فکری فوق العاده انسان است که خود حاصل مقدماتی، همچون پاکی و

طهارت و پرهیزکاری و فروتنی است که شخص را دارای روح القدس می کند (کهن، ۱۳۸۲: ۱۳۹). بر اساس عهد قدیم پس از موسی - علیه السلام - نیز افرادی که به یهوه ایمان صادق و اعتقاد جازم داشتند و به منظور اصلاح دین و انذار قوم بنی اسرائیل ظهور کردند، مشمول الهامات روح القدس شده و مکاشفاتی داشته اند که به بازگویی آن الهامات و پیشگویی درباره قوم بنی اسرائیل مأمور شده اند (ناس، ۱۳۸۱: ۵۰۶)، نظیر عاموس نبی (عاموس: باب های ۱-۵) و اشعیا نبی (اشعیا: ۶: ۱-۹) و این به معنی استمرار ارتباط خداوند با بندگان برگزیده خویش است.

شیوه های وحی در عهد قدیم

واژه های «کلام»، «کلمه» و «سخن» که در معنای گفته، رأی و حکم هستند، در موارد متعددی از فقرات عهد قدیم به معنای جلوه ای از قدرت مطلق خداوند، مطرح شده اند:

«و خدا گفت: روشنایی بشود و روشنایی شد» (پیدایش، ۱: ۳، زمزمور، ۵۰: ۱-۳)، اما این کلمات در موارد فراوانی در معنای «وحی» به کار رفته اند. در برخی موارد این واژگان که دلالت بر وحی زبانی دارند، به «وحی مستقیم» دلالت می کنند. در این گونه موارد، قرائنی موجود است که گویی برخی از انبیاء و مشایخ قوم، کلام الهی را به طور مستقیم دریافت نموده اند، نظیر آنچه خداوند در خطاب به اشعیا فرموده است: «و من کلام خود را در دهان تو گذاشتم...» (اشعیا: ۵۱: ۱۶)، و نیز آنچه در خطاب به ارمیا می فرماید: «... اینک کلام خود را در دهان تو نهادم» (ارمیا، ۱: ۹ و ۱۱، حزقیال، ۲۳: ۳).

برخی از فقرات مربوط به رسالت موسی - علیه السلام - نیز بر این مطلب ظهور دارند که وحی خدا بر آن حضرت در قالب کلام و به صورت مستقیم بوده است: «و خدا به موسی خطاب کرده وی را گفت: من یهوه هستم» (خروج، ۶: ۲ و ۲۳: ۲۳) و در سفر اعداد نیز چنین آمده است: «و خداوند موسی را خطاب کرده، گفت: هفتاد نفر از مشایخ بنی اسرائیل را نزد من جمع کن» (اعداد، ۱۱: ۱۷). در فقراتی از عهد قدیم، به وحی با واسطه (من وراء حجاب) نیز اشاره شده است. آنجا که ابتدای بعثت موسی - علیه السلام - حکایت می‌شود: «خدا از میان بوته به وی ندا درداد و گفت: ای موسی...» (خروج، ۳: ۵) در فقرات دیگری از عهد قدیم، القای وحی با واسطه فرشته نیز مطرح شده است، نظیر تکلم فرشته با زکریای نبی: «پس فرشته‌ای که با من تکلم می‌نمود» (زکریا، ۱۶: ۱-۱۴ و ۴: ۱-۷ و ۵: ۵) و یا راهنمایی و تکلم فرشته در حضور موسی - علیه السلام -: «اینک من فرشته‌ای پیش روی تو می‌فرستم تا تو را در راه محافظت نموده، بدان مکانی که مهیا کرده‌ام، برساند... آواز او را بشنو و از او تمرد منما...» (خروج: ۲۳: ۲۰-۲۴، پیدایش: ۴۸: ۱۶). در برخی از فقرات نیز نام «جبرئیل» مذکور است (دانیال، ۸: ۱۶ و ۹: ۲۱-۲۳). با توجه به این فقرات می‌توان گفت که شیوه‌های القای وحی در عهد قدیم عبارتند از: وحی مستقیم، وحی از پس پرده (من وراء حجاب) و وحی با واسطه فرشته.

هدف از وحی در عهد قدیم

بر اساس آموزه‌های دین یهود، ملت اسرائیل امانتدار وحی و الهام الهی بوده است و لذا افرادی از این قوم به عنوان پیامبران خدا برگزیده شدند (کهن،

۱۳۸۲: ۱۴۰). از ملت‌های دیگر در لسان آموزه‌های این دین به «بت پرستان» تعبیر شده است و درباره‌ی مسأله‌ی وحی و القای آن به ملت‌هایی غیر از بنی اسرائیل چنین آمده است: از آنجا که عدالت الهی ایجاب می‌کرد که خداوند برای ملت‌های جهان بهانه‌ای باقی نگذارد، در میان آنان نیز سخنگویان و پیامبرانی را فرستاده است، اما وحی الهی بر پیامبران یهود، با پیامبران بت پرستان به یک میزان نبوده است، زیرا خداوند با انبیای بنی اسرائیل بدون پرده و آشکارا متکلم می‌شد، اما با پیامبران بت پرستان از پشت پرده سخن می‌گفت (کهن، ۱۳۸۲: ۱۴۰). بر اساس این تعالیم، قوم بنی اسرائیل تنها قومی است که استحقاق هدایت کامل الهی را داشته است و لذا در فقرات متعددی از عهد قدیم دو هدف برای القاء وحی مطرح شده است: ۱. نجات بنی اسرائیل؛ ۲. ابلاغ احکام شریعت (خروج، ۳: ۷-۸). از این اهتمام خداوند به قوم خاص خود، بر سبیل مجاز، به علاقه و رابطه‌ی میان پدر و پسر تعبیر شده است: «و به فرعون بگو خداوند چنین می‌گوید: اسرائیل، پسر من و نخست زاده‌ی من است و به تو می‌گویم پسر مرا کن تا مرا عبادت کند» (خروج، ۴: ۲۳). به انحصار وحی موسوی به قوم بنی اسرائیل در فقرات متعددی از عهد قدیم تصریح شده است، از جمله آنجا که خداوند موسی - علیه السلام - را مخاطب ساخته، می‌فرماید: «... بنی اسرائیل را بگو، من یهوه هستم و شما را خواهم گرفت تا برای من قوم شوید و شما را خدا خواهم بود...» (خروج، ۶: ۷).

عبارت «به بنی اسرائیل بگو» (خروج، ۱۴: ۲) در خطاب الهی به حضرت موسی - علیه السلام - حاکی از آن است که مخاطب وحی الهی بنی اسرائیل بوده

کتاب، ارتباطی ظریف با بحث وحی دارد. در اعتقاد یهود، عهد قدیم از حجیت و اعتبار کافی بهره مند است، زیرا یک عقیده راسخ در میان یهودیان این است که تمام تورات را خداوند گفته است: «هر آن کس که بگوید تورات از آسمان و از جانب خداوند نیست، سهمی از جهان آینده نخواهد داشت» (کهن، ۱۳۸۲: ۱۶۴)، علی الخصوص درباره اسفار پنجگانه این ایمان وجود دارد که هرکلمه آن به شکل کنونی خود از جانب خداوند، الهام و به موسی - علیه السلام - املاء شده است (کهن، ۱۳۸۲: ۱۶۵)؛ چنانکه در سفر خروج آمده است: «آن گاه موسی برگشته، از کوه به زیر آمد و دو لوح شهادت به دست وی بود و لوح ها به هر دو طرف نوشته بود... و لوح ها صنعت خدا بود و نوشته، نوشته خدا بود، منقوش بر لوح ها» (خروج: ۳۲: ۱۵-۱۶ و ۲۴: ۱۲). تورات نه تنها شالوده‌ای است که زندگی یهودیان روی آن بنا شده است، بلکه آنان، آن را یگانه اساس محکم و مطمئن می‌دانند که نظام همه عالم بر روی آن استوار است و از این رو معتقدند که تورات حتی پیش از آفرینش جهان وجود داشته است (کهن، ۱۳۸۲: ۱۵۰)؛ چنانکه در کتاب ارمیای نبی گفته شده است: «اگر عهد من [یعنی تورات] در روز و شب نمی بود، من قوانین آسمان و زمین را وضع نمی کردم» (ارمیا: ۲۵: ۳۳). در اعتقاد یهود، تورات به عنوان منعکس کننده میل و اراده الهی، از هر جهت کامل است (کهن، ۱۳۸۲: ۱۵۱). پس از آنجا که مزایای تورات به حد کمال مطلق رسیده است، دیگر نمی‌توان آن را از آنچه اکنون هست، بهتر کرد و در نتیجه خداوند هرگز آن را لغو و باطل نخواهد نمود و الهام دیگری را برای ملت یهود جانشین آن نخواهد ساخت. این عقیده

است. پس از نجات بنی اسرائیل از سرزمین مصر، خداوند در خطاب به بنی اسرائیل احکام شریعت موسوی را تشریح می‌کند که نخستین و مهمترین آن یکتا پرستی است: «من هستم یهوه، خدای تو، که تو را از زمین مصر و از خانه غلامی بیرون آوردم. تو را خدایان دیگر غیر از من نباشد...» (خروج، ۲۰: ۲) و التزام بر این احکام ضامن بقای قوم بنی اسرائیل تلقی شده است: «پس الان ای اسرائیل، فرایض و احکامی را که من به شما تعلیم می‌دهم تا آنها را به جا آورید بشنوید، تا زنده بمانید و داخل شده زمینی را که یهوه خدای پدران شما به شما می‌دهد، به تصرف آورید. بر کلامی که من به شما امر می‌فرمایم، چیزی می‌فرمایید و چیزی از آن کم ننمایید...» (تثنیه، ۴: ۱-۲ و ۵) و ظاهراً هدف از اجرای قوانین شریعت موسوی در سرزمین مستقل، تحقق جامعه‌ای توحیدی بر اساس قوانین و تعالیم الهی بوده است: «و عهد خود را که شما را به نگاه داشتن آن مأمور فرمود، برای شما بیان کرد؛ یعنی ده کلمه را و آنها را بر دو لوح سنگ نوشت و خداوند مرا در آن وقت امر فرمود که فرایض و احکام را به شما تعلیم دهم، تا آنها را در زمینی که برای تصرفش به آن عبور می‌کنید، به جا آورید» (تثنیه، ۴: ۱۳-۱۴). بر این اساس می‌توان گفت که دین یهود، مختص بنی اسرائیل بوده و هدف از وحی موسوی نجات بنی اسرائیل و ایصال آنان به سرزمین مقدس با هدف تشکیل جامعه توحیدی بوده است.

محتوای وحی و اعتبار آن در آموزه های یهود

در دین یهود، محتوای وحی به صورت کتاب عهد جلوه گر شده است. تعیین حجیت و اعتبار این

درباره تورات مبتنی بر این فقره است: «آن [تورات و فرمان خدا] در آسمان نیست...» (تثنیه: ۳۰: ۱۲) و منظور از آن، این است که چیزی از تورات در آسمان باقی نمانده است، پس ملت یهود نباید به انتظار تورات دیگری از آسمان باشند (کهن، ۱۳۸۲: ۱۵۳). یهودیان در ارتباط با سایر متون مقدس موجود در عهد قدیم نیز معتقدند که اسفار پنجگانه تورات، سرچشمه اصلی وحی و نبوت است که پیامبران بعدی از آن الهام گرفته و کسب فیض نموده‌اند (کهن، ۱۳۸۲: ۱۶۰). آنان معتقدند که تمامی این کتب از الهام خداست و الهام به معنی حلول روح اقدس الهی در مصنفین این کتب است؛ به این ترتیب که روح القدس در آنها مؤثر شده و اولاً: حقایق روحانی و حوادث آینده را به ایشان القا نموده و ثانیاً: ایشان را بر تألیف بدون سهو و خطا و نسیان آنها ارشاد می‌نماید و آن مصنفین تمامی قوت و قدرت خود را بر طبق هدایت و ارشاد روح اقدس الهی به کار بردند تا اراده خداوند تعالی را برای ایمان و خلاص ابدی نوع بشر بدون خطا و نسیان مرقوم دارند (هاکس، ۱۳۷۷: ۹۰۶).

وحی در عهد جدید

بر اساس مسیح شناسی ارایه شده در عهد جدید، تعریف وحی در مسیحیت به دو صورت کاملاً متفاوت ارایه می‌شود. در تعریف اول که به آن وحی کلامی یا زبانی گفته می‌شود، وحی عبارت از فرآیندی است که در ضمن آن کلام خداوند بر پیامبران نازل شده و آنان بر حسب زبان بشری، آن وحی را به زبان آورده و نیز مکتوب کرده‌اند (هاکس، ۱۳۷۷: ۷۱۹). برخی از فقرات عهد جدید چنین

مفهومی را القا می‌کنند که عیسی مسیح - علیه السلام - بنده و فرستاده خداست و وحی بر آن حضرت وحی کلامی است. مانند فقراتی که در آنها به بنده و رسول بودن عیسی علیه السلام تصریح شده است: «تعلیم من از من نیست، بلکه از فرستنده من» (یوحنا، ۷: ۱۶) و «خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب، خدای اجداد ما، بنده خود عیسی را جلال داد» (اعمال رسولان، ۳: ۱۳). اما در نوع دوم از مسیح شناسی که بر طبق آن مسیح فرزند خدا معرفی می‌شود، وحی به معنای تجسم و تجسد خداوند تغییر مفهوم یافته است. در این تعریف، وحی فعالیت خلاق خداوند و عمل نجات بخش الهی است، نه اعلام مجموعه‌ای از پیام‌ها و معارف. در این تعریف، این خود عیسی مسیح است که به وحی فرستاده شده است (امینی، ۱۳۷۷: ۱۶۲). فقرات متعددی از عهد جدید بر این معنا دلالت می‌کند. از جمله فقراتی که در ضمن آنها از زبان عیسی مسیح چنین نقل شده است: «از نزد پدر بیرون آمدم و در جهان وارد شدم و باز جهان را گذارده، نزد پدر می‌روم (یوحنا، ۱۶: ۲۸) و فقرات متعددی که در ضمن آنها عیسی مسیح فرزند خدا معرفی شده است که به شکل انسان مجسم شده و به منظور رهایی و نجات انسان بر صلیب کشته می‌شود (یوحنا، ۱: ۱-۴؛ کولسیان، ۱: ۲۳-۱۵؛ غلاطیان، ۴: ۴-۷؛ متی، ۱۶: ۱۶-۱۷ و...). بنابراین، به اعتقاد مسیحیان، کامل‌ترین وحی، نه در کتاب، بلکه در انسان منعکس شده است. آنان معتقدند که مسیح در زندگی و شخص خود، خدا را منکشف می‌سازد و اراده او در مورد بشر را بیان می‌کند (میشل، ۱۳۸۱: ۲۸) بنابراین، وحی اصلی همان شخص مسیح است،

انسان زمانی نجات می‌یابد که تمام احکام شریعت را بدون هیچ نقصی انجام دهد» (غلاطیان، ۳: ۱۲)، «در نتیجه روشن است که هیچ کس نمی‌تواند از راه حفظ شریعت و قوانین مذهبی مورد قبول خدا واقع شود» (غلاطیان، ۳: ۱۱؛ عبرانیان، ۸: ۱۸-۱۹) و به همین دلیل زیر لعنت خداست «و مسیح لعنتی را که بر اثر گناهان انسان به وجود آمده بود، بر خود گرفت، ما را از هلاکتی که روش شریعت پدید آورده بود، رهایی داد، روشی که انجامش غیر ممکن بود و مسیح لعنت ما را بر خود گرفت زیرا در تورات آمده است: «ملعون است هر که به دار آویخته شود» (عیسی مسیح نیز به دار صلیب آویخته شد) (غلاطیان، ۳: ۱۳). در اعتقاد مسیحیان، به صلیب رفتن مسیح موجب برداشته شدن قید شریعت از انسان شده و انسان به صرف ایمان به مسیح به مقام تشریفی فرزند خواندگی خداوند ارتقا می‌یابد: «همه ما در چنگ گناه اسیریم. تنها راه آزادی برای همه ما این است که به عیسی مسیح ایمان آوریم» (غلاطیان، ۳: ۲۲)؛ یعنی راه وصول به کمال حقیقی نه التزام بر شریعت، بلکه رهایی از آن است.

مفهوم وحی در عهد جدید

با توجه به اهداف وحی عیسوی می‌توان مفهوم وحی را در مسیحیت چنین بیان نمود که در مسیحیت نیز وحی به عنوان برنامه خداوند برای نجات و سعادت انسان معرفی می‌شود، اما تفاوت عمده مفهوم وحی در مسیحیت با ادیان آسمانی دیگر این است که در مسیحیت، وحی، تنها به معنای ابلاغ کلام خداوند به انسان نمی‌باشد، بلکه به عقیده آنان، کامل‌ترین وحی نه در کتاب، بلکه در انسان منعکس شده است

کلمه الله در هیأت انسانی (امینی، ۱۳۷۷: ۱۶۰). به این نوع وحی، وحی غیر زبانی گفته می‌شود.

هدف از وحی در عهد جدید

از آنجا که در اعتقاد مسیحیان، وحی کامل عبارت از تجسد خداوند در عیسی مسیح - علیه السلام - است، لذا تبیین اهداف این تجسد، اهداف وحی عیسوی را در نگاه مسیحیان معلوم می‌سازد. در عهد جدید دو هدف برای تجسد بیان شده است:

هدف اول فراهم آوردن زمینه برای کسب معرفت انسان نسبت به خداوند است که این جز با کشف الهی میسر نمی‌شود. لذا خداوند در ضمن فرآیند تجسد و با فرستادن پسر یگانه خویش، خود را برای انسان کشف کرده و به انسان عطا کرده است. فقرات متعددی از عهد جدید از این هدف سخن گفته‌اند: «خدا را هرگز کسی ندیده است، پسر یگانه‌ای که در آغوش پدر است، همان او را ظاهر کرد» (یوحنا، ۱: ۱۸) و نیز این فقره: «نه این که کسی پدر را دیده باشد، جز آن کسی که از جانب خداست، او پدر را دیده است» (یوحنا، ۶: ۴۶. کولسیان، ۱: ۲۷).

هدف دوم، پاک شدن انسان از گناه و آزاد شدن او از قید شریعت است. در اعتقاد مسیحیان «شریعت به این دلیل به انسان عطا شد تا خداوند به انسان نشان دهد که احکام خدا را نگاه نمی‌دارد و گناه کار است (غلاطیان، ۳: ۱۹) و «از آنجا که در تورات چنین آمده است: ملعون باد کسی که حتی یکی از دستورهای کتاب شریعت را بشکند» (غلاطیان، ۳: ۱۰) لذا معلوم است که «کسانی که می‌خواهند به وسیله اجرای دستورهای شریعت نجات یابند، زیر لعنت خدا قراردارند» (غلاطیان: ۳: ۱۰) و «مطابق روش شریعت،

(میشل، ۱۳۸۱: ۲۸). بنابراین، مسیحیان هرگز معتقد نیستند که عیسی مسیح - علیه السلام - کتابی به نام «انجیل» آورده است. آنان مسیح را «تجسم وحی الهی» می‌دانند و معتقدند وی نه حامل پیام، بلکه عین پیام بوده است (میشل، ۱۳۸۱: ۳۰). بر اساس تعالیم کلیسا، وحی مسیحی که به وسیله عهد قدیم مهیا گردید، با تجسد؛ یعنی ظهور مسیح بر زمین، کاملاً تحقق یافت (ماسون، ۱۳۸۵، ۱/ ۲۹۷).

یعنی ظهور عیسی مسیح - علیه السلام - به معنای ظاهر کردن اسراری است که پیش از آن پوشیده بوده است: «... چون که سرّ اراده خود را به ما شناسانید... تا همه چیز را... در مسیح جمع کند» (افسیان: ۱: ۳ - ۱۰). بر اساس این الهیات، در عصر شریعت است که انسان به پیامبر محتاج است. در دوره شریعت کشف خدا به صورت ناقص رخ می‌دهد، ولی با آمدن مسیح و بر صلیب رفتن او، دوران شریعت و نبوت پایان می‌یابد (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲: ۱۶۱) و کشف خدا به صورت کامل رخ می‌دهد، زیرا بر اساس تعالیم کلیسا، خود پیامبر که وسیله وحی است، شخصیت انسانی خود را حفظ می‌کند و شناختی کامل از حقایقی که به انسانها تعلیم می‌دهد، ندارد (ماسون، ۱۳۸۵، ۱/ ۲۹۹). لذا وحی مسیحی با تجسد؛ یعنی ظهور مسیح بر زمین تحقق یافت، زیرا او در خود، پیام خاص خود را بنا می‌کند، اوست که الهام بخش انبیا است، او خداست، شخص دوم تثلیث (ماسون، ۱۳۸۵، ۱/ ۲۹۷). بنابراین، وحی به معنای کشف تدبیر الهی در رشد و هدایت انسان است. در این تعریف، مسیح علیه السلام دیگر یک انسان برجسته مبلغ و حامل وحی نیست، بلکه او فرزند خداست که در رحم یک زن تجسد و حلول می‌کند (غلاطیان: ۴: ۴-۴).

۵). او در قالب انسان حلول کرد تا اوصاف خدا را برانسان منکشف سازد. در حقیقت، مفهوم وحی در مسیحیت، تابعی از انسان شناسی این دین است. بر اساس آموزه‌های عهد جدید، انسان به واسطه گناه نخستین، آلوده شده و این آلودگی به تمام نسل بشر راه یافته و ذات انسان فاسد و تباه شده است (رومیان، ۵: ۱۹). بنابراین، تمام نسل‌های بعد از آدم و حوا به دلیل گناه آن دو گناهکار شدند (رومیان، ۵: ۱۹) و انسان در زیر بار شریعت، به لعنت خدا گرفتار آمده (پیدایش، ۳: ۱۷؛ رومیان، ۵: ۲۰) و به مقام بنده و غلام تنزل یافته است و لذا به منظور پاک شدن انسان از گناه و تشریف به مقام فرزند خواندگی خداوند (افسیان: ۱: ۵؛ عبرانیان: ۲: ۱۱-۱۳) لازم بود که انسان، خدا را ببیند تا از او الگو بگیرد (کولسیان، ۱: ۱۵). به همین دلیل خداوند پسر یگانه خویش را فرستاد تا بر صلیب رفته و کشته شود و خون او فدیة گناه کاری انسان شده (افسیان، ۷: ۱؛ کولسیان: ۱: ۲۰) و بار شریعت را از دوش انسان بردارد.

بنابراین، در تعالیم مسیحیت، مفهوم وحی تابعی از آموزه‌های گناه نخستین، هبوط، تجسم خدا و فدیة است. از مجموعه این تعالیم به دست می‌آید که فدا شدن پسر خدا بر صلیب موجب رهایی انسان از بار گناه و مجازات آن شده (عبرانیان، ۱۰: ۵-۱۸) و بار شریعت اعمال به شریعت ایمان مبدل گشته است: «... تا او عادل شمارد هر کسی را که به عیسی ایمان آورد. [بارگناه] برداشته شده است، به کدام شریعت؟ آیا به شریعت اعمال؟ نی بلکه به شریعت ایمان» (رومیان، ۳: ۲۶-۲۷).

محتوای وحی و اعتبار آن در آموزه های عهد جدید

که بر الهامی بودن کتاب مقدس و محتوای آن دلالت می‌کند (اشعیا، ۵:۹؛ حزقیال، ۸: ۵-۱؛ دانیال، ۱۰: ۱-۱۲؛ یوحنا، ۱۴: ۲۶ و....)، به همین دلیل، عالمان مسیحی از همان سده های نخستین، در تعالیم خود تصریح می‌کردند که مؤلف اصلی کتاب‌های مقدس در حقیقت روح القدس است که با الهام بر نویسندگان انسانی آن، پیام های الهی را به رشته تحریر در آورده است، از این جهت، تمامی کتب و نگارش‌های موجود در عهد قدیم و عهد جدید در نزد مسیحیان حجیت داشته و از وثاقت و اعتباری یقینی بهره مندند.

وحی در قرآن کریم

وحی امری است خارق العاده، نوعی ادراک و شعور باطن است که حواس انسان بدان راه ندارد، ولی عقل وجود چنین امر خارق العاده ای را محال نمی‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/ ۱۶۰). قرآن کریم وحی را به عنوان یک حقیقت مطرح می‌کند و در آیات فراوانی به آن می‌پردازد. در بسیاری از آیات قرآن کریم وحی «کلام الله» تلقی شده (الفتح/ ۱۵، التوبه/ ۶)، که به پیامبران القا شده است (البقره/ ۳۷، الاعراف/ ۱۴۴) و درباره وحی بر پیامبر اسلام به نزول آن بر قلب آن حضرت تصریح می‌کند؛ آنجا که می‌فرماید: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (الشعراء/ ۱۹۴-۱۹۲: روح الامین آن را بر قلب تو نازل کرده است تا از بیم دهندگان باشی). بر این اساس، می‌توان گفت که دریافت وحی به طور مستقیم از جانب قلب پیامبر بوده و منظور از قلب هم نفس انسان است که محل ادراک علوم است؛ یعنی پیامبر در هنگام نزول وحی، بدون دخالت

محتوای وحی در مسیحیت همان کتاب مقدس و مشتمل بر عهد قدیم و جدید است که در اعتقاد مسیحیان از حجیت و اعتبار برخوردار است، زیرا فقراتی از آن، نوشته‌های کتاب مقدس را نوشته خدا اعلام می‌کند که بهترین نمونه این فقرات در سفر خروج است: «و خداوند به موسی گفت: نزد من به کوه بالا بیا و آنجا باش تا لوح های سنگی و تورات و احکامی را که نوشته‌ام تا ایشان را تعلیم نمایی، به تو دهم» (خروج، ۲۴: ۱۲) و نیز فقره‌ای از عهد جدید که تمام کتاب مقدس را «الهام از سوی خدا» معرفی می‌کند: «تمامی کتب از الهام خداست و به جهت تعلیم و تنبیه و اصلاح و تربیت در عدالت مفید است» (دوم تیموتاؤس، ۳: ۱۶) و الهام یعنی انکشاف و مکاشفه از جانب خداوند که بر عقول کاتبان کتب مقدسه مؤثر واقع شده و آنها توانسته اند تمامی پیام‌های الهی را بدون سهو و نسیان و خطا بیان کنند (هاکس، ۱۳۷۷: ۹۷). در اعتقاد مسیحیان بر تمامی نویسندگان عهد قدیم و عهد جدید الهام شده است. چنانکه در برخی از فقرات نیز بر آن تصریح شده است، مانند: فقره‌ای که عیسی مسیح - علیه السلام - به دوازده حواری خود چنین می‌گوید: «...اندیشه می‌کنید که چگونه یا چه بگویید، زیرا در همان ساعت بر شما عطا خواهد شد که چه باید گفت. زیرا گوینده شما نیستید، بلکه روح پدر شما، در شما گوینده است» (متی، ۱۰: ۱۹-۲۰ و ۲۹) و نیز فقراتی که بر تبعیت نویسندگان کتاب مقدس از روح القدس در نگارش کتاب‌های خود تصریح می‌کنند، مانند آنچه اشعیا می‌نویسد: «و خداوند مرا گفت: لوحی بزرگ به جهت خود بگیر و بر آن با قلم انسان... بنویس» (اشعیا، ۸: ۱) و فقرات فراوان دیگری

(مریم/۱۱)، وسوسه (الانعام/۱۲۱)، رؤیا (الصافات/۱۰۲)، وحی به فرشتگان (الانفال/۱۲)، وحی به پیامبران؛ چنانکه می‌فرماید: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْإِسْبَاطِ وَ عِيسَى وَ أَیُّوبَ وَ یُونُسَ وَ هَارُونَ وَ سُلَيْمَانَ وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا» (النساء/۱۶۳): همانا ما به تو وحی کردیم، همان طور که به نوح و پیامبران پس از او وحی نمودیم و به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و نوادگان [او] و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان [نیز] وحی فرستادیم و داود را زبور دادیم). توجه به این مطلب که مفهوم لغوی وحی که عبارت است از انتقال پیام پنهانی از فرستنده پیام به گیرنده آن، در تمامی انواع وحی مذکور در قرآن موجود است، به این حقیقت رهنمون می‌سازد که وحی از منظر قرآن یک حقیقت جاری در عالم و دارای مراتب است که با ربوبیت الهی ارتباط داشته، نوع ارتباط خداوند با اجزای عالم و مراتب وجودی متفاوت را تبیین می‌سازد.

شیوه های وحی بر پیامبران

عالیترین مرتبه وحی در عالم وحی نبوی است؛ یعنی القای پیام‌های الهی به انسان‌هایی که به واسطه بهره‌مندی از صفات کمالی انسانی، عقلانی و ایمانی، مورد اصطفاء خداوند قرار گرفته‌اند (النمل/۵۹؛ الاعراف/۱۴۴).

بر اساس قرآن کریم، خداوند از سه طریق و به سه روش با پیامبران سخن گفته است:

«وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ

حَوَاسٍ ظَاهِرَةٍ وَحَىٰ رَأَىٰ شَنِيْدًا (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۵/۱۵). لذا می‌توان وحی را چنین تعریف کرد که آن عبارت است از تفهیم اختصاصی مطالب و معارفی از جانب خداوند به بنده برگزیده‌ای که به هدایت مردم مأمور شده است (زرقانی، ۲۰۰۳، ۱/۴۶). اگرچه بر این اساس درک حقیقت وحی به بندگان برگزیده اختصاص می‌یابد، اما می‌توان به کمک ادله عقلی و نیز آیات و روایات ویژگی‌هایی برای وحی برشمرد و از آن جمله حضوری بودن دریافت وحی است؛ بدین معنی که برخلاف علم حصولی که به دلیل واسطه شدن صورت ادراکی بین عالم و معلوم حاصل می‌شود. در ادراکات و حیانی، شخص عالم، خود معلوم را می‌یابد، نه صورت ذهنی آن را، چنانکه امام صادق - علیه السلام - در پاسخ به این پرسش که پیامبران چگونه از نبوت خویش آگاه می‌شوند، فرمود: «كشَفَ عَنْهُمْ الْغُطَاءَ» (مجلسی، ۱۳۹۲، ۱۱/۵۶)؛ یعنی (حجاب‌ها از برابرشان کنار می‌رود). ویژگی دوم وحی نتیجه ویژگی نخست آن است که عبارت است از خطا ناپذیری، زیرا در این نوع ادراک، واسطه‌ای میان عالم و معلوم نیست که واقعیت را آن گونه که هست، به شخص عالم انتقال ندهد (یوسفیان، ۱۳۸۲: ۲۷). لذا ادراک کامل و بدون خطاست.

معانی وحی در قرآن کریم

در قرآن کریم وحی به معانی متعددی آمده است که عبارتند از:

الهام فطری به انسان (القصص/۷، المائده/۱۱۱)، الهام غریزی به حیوان (النحل/۶۸)، جریان سنن و قوانین طبیعی (الزلزله/۵)، اشاره سریع و رمزی

می‌شنیدند (قرشی، ۱۳۷۷: ۹/ ۵۱۱). از این جهت، این رؤیاهای، وحی من وراء حجاب محسوب می‌شوند. نوع سوم وحی، وحی با واسطه فرشته است که در آیه مذکور با عبارت «أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذَنِهِ مَا يَشَاءُ» (الشوری/۵۱: یا رسول [فرشته‌ای] می‌فرستد پس فرشته به اذن او آنچه را بخواهد، وحی می‌کند) به آن تصریح شده است. در این نوع، القای وحی از جانب خداوند به توسط جبرئیل انجام می‌شده و وحی بی واسطه نبوده است. این نوع از وحی نیز به صورت‌های مختلف تحقق می‌یافته است. گاهی پیامبر صدای فرشته را می‌شنید، اما خود او را مشاهده نمی‌کرد و گاهی خود فرشته را نیز مشاهده می‌کرده است (مجلسی، ۱۳۹۲: ۱۸/۲۶۵). بر این اساس، می‌توان گفت که عالیترین نوع وحی یعنی وحی؛ نبوی خود دارای مراتب است که عالیترین مرتبه آن وحی مستقیم و حضور در محضر حق است.

هدف از وحی در قرآن کریم

بر اساس آیات قرآن کریم بالاترین مقام پیامبر خدا، بنده خدا بودن است (الاسراء/۳ و ۱، البقره/۲۳، الانفال/۴۱). از این رو، قرآن کریم در یادکرد از پیامبر اسلام (ص) آن حضرت را با لفظ «عبد» توصیف می‌کند: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (الفرقان/۱: پر خیر و پاینده است آن [خدایی] که بر بنده خود [کتاب] جداکننده حق و باطل را نازل کرد تا برای جهانیان هشداردهنده باشد) و همین ویژگی «عبد» بودن است که موجب اختصاص یافتن آن حضرت بر دریافت وحی و انذار جن و انس شده است. لذا بزرگترین مقصود وحی قرآنی، رساندن انسان به مقام عبودیت و بندگی حق

حکیم» (الشوری/۵۱: و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن بگوید، جز [از راه] وحی یا از فراسوی حجابی، یا رسولی بفرستد که به اذن او هرچه بخواهد، وحی کند. همانا او والا مقام حکیم است). نوع اول آن عالیترین نوع وحی نبوی است، زیرا از هر گونه حجابی اعم از حجاب لفظی، شجره، خواب و فرشته وحی خالص و عاری است؛ چنانکه برای پیامبر اسلام در شب قدر و معراج حاصل شد (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۱/ ۴۸۸). چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ» (النجم/۱۰: آنگاه به بنده اش آنچه را باید وحی کرد) و انسان که بر داود- علیه السلام- وحی فرستاد و زبور را نوشت (طبرسی، ۱۳۶۰: ۲۲/ ۱۷۳). دومین نوع وحی، وحی از پس پرده یا «من وراء حجاب» است. وراء در این تعبیر به معنای پشت سر نیست، بلکه به معنای خارج از شیء و محیط به آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/ ۴۲۲)؛ چنانکه در قرآن می‌فرماید: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (البروج/۲۰: و خدا از همه سو بر آنان احاطه دارد)، در این نوع از وحی، خداوند بدون وساطت فرشته با پیامبر سخن می‌گوید، پیامبر هم کلام خدا را می‌شنود، اما این کلام از جایی یا شیء خاصی شنیده می‌شود (شبر، ۱۴۱۲: ۱/ ۴۵۷)؛ همان طور که از درخت با موسی- علیه السلام- سخن گفت: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي مِثْرَةٍ مِنْهُ فَانْتَبَهَ وَرَأَىٰ مُوسَىٰ عَلَى الْمُرْتَجِ» (قصص/۳۰: چون نزد آن آمد، از جانب راست آن وادی در آن جایگاه مبارک از آن درخت ندا رسید که ای موسی یقیناً منم خدا پروردگار جهانیان). ظاهراً خواب‌هایی که پیامبران می‌دیدند، از این نوع وحی است، زیرا خدا صدا می‌آفرید و آنها

شرح احوال امت ها و ملت های پیشین را شامل می شود (امینی، ۱۳۷۷: ۱۲۱).

عقیده عمومی مسلمین درباره وحی قرآن این است که قرآن به لفظ خود، سخن خداست که به وسیله جبرئیل به پیامبر اکرم (ص) فرستاده شده است و به موجب آن بر مردم بخواند و مضامین آنها را بفهماند آیات آن را بر مردم بخواند و مقررات اجتماعی و به سوی معارف اعتقادی و مقررات اجتماعی و وظایف فردی که قرآن بیان می کند، دعوت کند و پیامبر اکرم (ص) بدون هیچ دخل و تصرفی در مواد دعوت، رسالت خود را انجام داده است (طباطبایی: ۱۳۷۹، ۷۳).

در آیات متعددی به نزول الفاظ قرآن تصریح شده است: «و أوحى الیّ هذا القرآن لأنذرکم به ومن بلغ» (الانعام / ۱۹: و این قرآن به من وحی شده است که شما و هر کس را که [این پیام] به او برسد، به آن هشدار دهم) و بر اساس آیات «بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ» (البروج / ۲۱-۲۲) (آری این قرآن ارجمند است که در لوح محفوظ است). این قرآن دارای رفعت مقام و قدرت نفوذ و پایداری است و از تغییر و تبدیل و تحریف محفوظ است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳ / ۳۲۰). خداوند در بیان عدم راه یابی تغییر و تبدیل و خطا در وحی می فرماید: «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضى من رسول فأنه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصدا، لیعلم ان قد ابلاغوا رسالات ربهم واحاط بما لدیهم و احصى کل شیء عددا» (الجن / ۲۶-۲۸: او دانای غیب است و کسی را بر غیب خود آگاه نمی کند، مگر پیامبری را که بپسندد که از پیش رو و پشت سرش مراقبانی گسیل می دارد تا بداند که حتماً پیام های پروردگار

تعالی است؛ آنجا که می فرماید: «و ما خلقت الجنّ و الانس الا نساً لایعبُدون» (الذاریات/ ۵۶: و جن و انس را نیافریدم، مگر برای این که مرا بندگی کنند) این آیه شریفه هدف انحصاری از خلقت و ارسال رسول را عبودیت انسان اعلام می کند و لازمه عبودیت و اظهار بندگی به پیشگاه خداوند، پیروی از قوانینی است که جزیی از محتوای وحی الهی است و انسان را به مقام عبودیت و لقای پروردگار نایل می سازد: «..... فمن کان یرجوا لقاء ربّه فلیعمل عملاً صالحاً و لا یشرک بعباده ربّه أحداً» (الکهف/ ۱۱۰: پس هرکس به لقای پروردگارش امید دارد باید عمل شایسته کند و کسی را در عبادت پروردگارش شریک نسازد). بر اساس این آیه شریفه، رسیدن به مقام قرب الهی منوط به دو امر است: اول التزام بر اعمال صالحه و دوم پرهیز از شرک جلی (طیب، ۱۳۷۸: ۸ / ۴۱۲).

با توجه به تعبیر آیات، می توان گفت که مخاطب قرآن کریم عام بوده، تمامی جن و انس را شامل می شود و وحی قرآنی هدایت همه مکلفان از جن و انس را هدف خود قرار داده است؛ چنانکه در آیات فراوانی بدان تصریح شده است (الانبیاء/ ۱۰۷، الانعام/ ۱۹....).

محتوای وحی و اعتبار آن در آموزه های قرآن کریم
منظور از محتوای وحی در دین اسلام، علوم و معارفی است که از جانب خداوند بر پیامبر اسلام (ص) نازل شده و تمام معارف مربوط به خدا و صفات الهی، نبوت و شرح حال پیامبران، معاد و توصیف جهان آخرت، همچنین بیان مکارم اخلاق و دعوت بدانها و تبیین رذائل اخلاقی و نهی از آنها و نیز احکام عبادی، سیاسی، اجتماعی و حقوقی و.... نیز

مطلب است که خداوند زمینه تحقق سعادت حقیقی انسان را با شیوه‌ای متناسب با درک و مرتبه وجودی او مهیا فرموده است و آن تعلیم بشر توسط بندگان برجسته‌ای است که قابلیت دریافت پیام‌های الهی و ابلاغ آن‌ها را یافته‌اند. در این نگرش، گیرنده وحی، انسانی است که بواسطه برخورداری از ویژگی‌های برتر انسانی، عقلانی و ایمانی، صلاحیت این ارتباط را یافته و از حقایق سخن گفته است که خداوند به او سپرده است. به عبارت دیگر و با توجه به مفهوم لغوی و اصطلاحی وحی، می‌توان گفت که وحی، حقیقتی جاری در عالم است که از سطح نازل‌گریزه تا سطح عالی و کمالی وحی نبوی را در بر می‌گیرد و با ربوبیت الهی ارتباطی وثیق داشته، در حقیقت، نوع ارتباط خداوند با اجزای عالم و مراتب وجودی متفاوت را تبیین می‌سازد. در این نگرش، عنصر عقل و فرآیند تعقل بشر در درک پیام‌های الهی و راه یافتن به مفاهیم متعالی کلمات وحی عنصری مهم و مؤثر تلقی می‌شود که در کنار آن التزام عملی بر تکالیف و اوامر و نواهی الهی، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. به دیگر سخن، می‌توان گفت که در این نوع نگرش کاملترین نوع وحی در عالم، وحی نبوی و کاملترین نوع وحی نبوی، وحی مستقیم است که بیانگر ظرفیت وجودی انسان است که تا سطح ارتباط مستقیم با خداوند قابل ارتقا است.

در صورتی که بر اساس انسان‌شناسی خاص مسیحیت، انسان به واسطه ابتلا به گناه ذاتی و عدم ارتقای وجودی، قابلیت ارتباط با خداوند را نیافته و به دلیل ناتوانی در التزام بر شریعت، راهی به سوی نجات و رستگاری ندارد. از اینرو، شیوه متناسب با ادراک و ظرفیت او به منظور ارتقای وجودی او، تجسم خدا در قالب بشر و کشف عینی اوصاف الهی و نیز الغای شریعت است. این مفاهیم، وحی در

خود را رسانده است؛ یعنی خداوند پیامبران را که موظف به ابلاغ رسالت الهی هستند، از تمام آنچه که مانع ادای رسالت می‌شود، حفظ کرده، مصون می‌دارد. در خصوص تحفظ وحی قرآنی نیز فرموده است: «إنا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون» (الحجر/۹): بی تردید ما خود این قرآن را نازل کردیم و قطعاً ما خود نگهدار آنیم. بر این اساس، قرآن کریم وحی خدا و پیامی است مشتمل بر الفاظ و عبارات خداوند که از سوی خداوند حفظ شده و در طول زمان عهده دار هدایت بشر است.

نتیجه

معنای لغوی وحی که عبارت است از القای پیام پنهانی، در تعریف اصطلاحی آن نیز جریان دارد، زیرا وحی اصطلاحی عبارت است از القای پیام پنهانی مشتمل بر معارف الهی از جانب خداوند بر بندگان که قابلیت دریافت و ابلاغ آن پیام را دارند. ادیان یهودیت و اسلام در این تعریف و نیز لوازم آن اشتراکات فراوانی دارند، از آن جمله اعتقاد به چهار عنصر اساسی در وحی است که عبارتند از: منشأ وحی، فرشته وحی، گیرنده وحی و محتوای وحی. همچنین شیوه‌های همسانی از وحی در تعالیم این دو آیین ابراهیمی معرفی شده است که عبارتند از: وحی مستقیم، وحی من وراء حجاب و وحی باواسطه فرشته. هدف از این وحی در این دو آیین ابراهیمی تحقق جامعه توحیدی بر اساس ارتقای وجودی انسان به واسطه التزام بر قوانین الهی است؛ با این تفاوت که در یهودیت تحقق این مدینه فاضله به قوم برگزیده خداوند؛ یعنی بنی اسرائیل و در محدوده سرزمین مقدس اختصاص یافته است، بطور کلی، می‌توان گفت که محور اساسی و مشترک آموزه‌های یهودیت و اسلام در خصوص وحی، در پذیرش این

۱۳- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). **المیزان فی تفسیر القرآن**، مترجم: سید محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

۱۴- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). **مجمع**

البیان فی علوم القرآن، تهران: انتشارات فراهانی.

۱۵- طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸). **اطیب**

البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.

۱۶- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷). **تفسیر**

احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.

۱۷- کهن، ابراهام. (۱۳۸۲). **گنجینه‌ای از تلمود**،

مترجم: امیر فریدون گرگانی، تهران: اساطیر.

۱۸- ماسون، دنیز. (۱۳۸۵). **قرآن و کتاب مقدس**

درون مایه‌های مشترک، مترجم: فاطمه سادات

تهامی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۱۹- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۹۲). **بحارالانوار**،

تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۰- مصطفوی، حسن. (۱۳۷۱). **التحقیق فی**

کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و

ارشاد اسلامی.

۲۱- معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۵). **التمهید فی**

علوم القرآن، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۲- میشل، توماس. (۱۳۸۱). **کلام مسیحی**،

مترجم حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و

تحقیقات ادیان و مذاهب.

۲۳- هاکس، مستر جیمز. (۱۳۷۷). **قاموس کتاب**

مقدس، تهران: اساطیر.

۲۴- یوسفیان، حسن و احمد حسین شریفی.

(۱۳۸۳). **عقل و وحی**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ

و اندیشه اسلامی.

مسیحیت را در ارکان، شیوه‌ها و نیز اهداف از یهودیت و اسلام متمایز می‌سازد.

منابع

۱- قرآن کریم. (۱۳۸۴). مترجم: ابوالفضل بهرامپور،

تهران: سازمان دارالقرآن الکریم.

۲- کتاب مقدس. (بی تا). **ترجمه تفسیری**، انجمن

پخش کتب مقدس.

۳- ابن فارس. (۱۴۰۴). **معجم مقاییس اللغة**، قم:

مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.

۴- ابن منظور. (۱۴۰۵). **لسان العرب**، قم: نشر ادب

الحوزه.

۵- امینی، ابراهیم. (۱۳۷۷). **وحی در ادیان آسمانی**،

قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه

علمیه قم.

۶- بی ناس، جان. (۱۳۸۱). **تاریخ جامع ادیان**،

مترجم علی اصغر حکمت، تهران: شرکت

انتشارات علمی- فرهنگی.

۷- الراغب الاصفهانی. (۱۳۸۷). **المفردات فی**

غریب القرآن، تهران: مؤسسه فرهنگی آرایه.

۸- زرقانی، محمد عبدالعظیم. (۲۰۰۳). **مناهل**

العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دارالفکر.

۹- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۲). **درآمدی**

بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت، قم: کتاب

طه.

۱۰- شبر، عبدالله. (۱۴۱۲). **تفسیر القرآن الکریم**،

قم: مؤسسه .

۱۱- صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). **الفرقان فی**

تفسیر القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ

اسلامی.

۱۲- طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲). **پرتوی از**

قرآن کریم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۱

ص ۱۱۵-۱۳۰

تجارب مینوی در نظام فکری سهروردی

رضا حیدری نوری*

چکیده

حقیقت تجارب شهودی و چگونگی تحقق آنها، از جمله مسائلی است که همه افراد، فرهنگ‌ها و آیین‌ها با آن مواجه بوده و در خصوص آن دیدگاه‌هایی ابراز داشته‌اند. دو دیدگاه عمده در خصوص حقیقت چنین تجاربی مطرح شده است: نظریه ذات‌گرایی که بر انسجام این تجارب و مشترک بودن آن بین افراد و اقوام تأکید داشته و دیگری دیدگاه ساخت‌گرایی که ایده‌ها و تفکرات مکاشفه‌گر را در تکوین و شکل‌دهی تجارب پررنگ دانسته است و لذا بین افراد و فرهنگ‌ها تفاوتی ماهوی در این تجارب وجود دارد. نظام فکری اشراقی، که با مطارحات حکیم سهروردی تنسیق شد، در این زمینه، دیدگاه خاص و ارزنده‌ای دارد. در چنین تفکری اتحاد با نور زمینه ساز مکاشفه عرفانی است و دیدگاه خاص نفس‌شناسانه این نظام در تحقق این تجارب دخیل است که با اشراق و مشاهده همراه بوده، با اتحاد و فنا پایان می‌پذیرد. گرچه در این تفکر ویژگی‌های ذوقی و اشراقی نقش اساسی دارد، ولی مجموعه ویژگی‌های تجارب مینوی از نگاه سهروردی، بیانگر نوعی ذات‌گرایی در مکاشفات عرفانی است، نه اینکه وحدت شخصی تجارب بر اساس نوع تفکر حاکم بر افراد، هر تجربه‌ای را از دیگر تجارب جدا کند؛ بلکه همه آنها دارای مشترکات و زمینه‌های واحدند. پژوهش حاضر ضمن اشاره به دیدگاه‌های مطرح در این خصوص به توضیح چستی و چگونگی تجارب مینوی از نگاه سهروردی پرداخته و به مجهولاتی در این زمینه پاسخ داده است.

واژه‌های کلیدی

سهروردی، اشراق، تجارب مینوی، اتحاد، فنا.

طرح مسأله

از جمله مسائل مهم در حوزه مباحث فلسفی و عرفانی، چیستی و چگونگی تجارب مینوی است. امکان وجود چنین تجاربی، مقدمات و لوازم آن، امکان و چگونگی انتقال آن، از مسائل مورد توجه است. دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلف پیرامون این تجارب می‌تواند پیش‌زمینه اتخاذ موضعی خاص در این مورد باشد. از طرفی، فلسفه اشراق با ویژگی‌های ذوقی و اشراقی خود، دیدگاهی قابل توجه ارائه نموده است. شیخ اشراق در آثار مختلف خود به برخی ویژگی‌های تجارب عرفانی پرداخته و آنها را در میان ارباب ادیان و مذاهب دینی یکسان دانسته است؛ علی‌رغم اینکه آنها متعلق به پارادایم فکری متفاوت بوده و نظام حاکم بر فکر آنها یکسان نبوده است. با این وصف، از نظر سهروردی تجارب مینوی با تفکر خاص افراد شکل نمی‌گیرد و وجه مشترکی در بین افراد و اقوام دارد؛ گرچه سهروردی هرگز به وحدت شخصی وجود راه نبرده است. شیخ اشراق هر جا سخن از اتحاد عارف با حق تعالی باشد، آن را به شدت قرب و اتصال تأویل می‌کند. گویا دیدگاه وی در این زمینه تداعی کننده اعتقاد وی به ذات-گرایی است، در نوشتار پیش‌رو، این مسأله در حد وسع مقاله بیان شده و علاوه بر اشاره به ملاک کشف حقیقت در مکاتب مختلف و نظام فلسفی سهروردی به دیدگاه ساخت‌گرایی و ذات‌گرایی، با بیان چیستی و چگونگی این تجارب و نیز چگونگی هماهنگی تجارب عرفانی در نظام فکری اشراقی با نظریه ذات‌گرایی، مبرهن گردیده است.

راهیابی به حقیقت در پرتو حکمت

کشف حقایق با مدد عقل انسان‌ها صورت پذیرفته و حکیمان در دو مکتب مشاء و اشراق در این باور مشترکند، اما سهروردی علاوه بر استمداد از عقل، خمیر مایه حکمت را، کشف و شهود و تلطیف سر و صفای باطن می‌داند. مکتب اشراق حاوی تعالیم برگرفته از حکمت صوفیه و حکمت هرمسی و فلسفه فیثاغورسی، افلاطونی و ارسطویی و ترکیب آنها با عناصر دیگر است. سهروردی خود را احیاء کننده «حکمت عتیقه» یا «حکمت خالده» می‌داند (نصر، ۱۳۷۱: ۷۱). تفاوت مفهوم حکمت از نظر شیخ اشراق با فلاسفه دیگر، آن است که حکمت اشراقی دارای منبع قدسی است که خمیره‌ای ازلی نامیده می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۹۴).

به نظر وی در حکمت اشراقی که بارقه‌ای نورانی و سکینه ثابت الهی است، باید جویندگان این حکمت، کوشش دائم، ارتباط معنوی، طلب صادقانه به همراه مرشد و راهنما را، سرلوحه سلوک خویش قرار دهند و برای وصول به مقام حکمت اشراق، کسب تجربه مینوی و تصفیه باطن را، علاوه بر طلب و کوشش و هدایت مرشد و راهنمای کامل، نصب العین خویش سازند (همان: ۴۳۳).

سهروردی وارثان حکمت فیثاغورسیان را، ذالنون مصری و ابوسهل شوشتری و پیروان آنها می‌داند و نیز بایزید بسطامی، منصور حلّاج، شیخ ابوالحسن خرقانی و اتباع آنها را وارثان خمیره حکیمان فارس می‌داند که آنها را خسروانین نامیده است (نصر، ۱۳۷۱: ۷۲؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۰۳).

سهروردی خمیره ازلی را حقیقت علم دانسته که در سرشت پاک آدمی نهفته است و مانند خورشید از مشرق حقیقت می‌تابد و این باور، مرتبط با نام

رویکردی پیشینی به انسان شناسی، نفس شناسی، جهان بینی فلسفی- اشراقی، مورد تحقیق قرار داده است.

حقیقت تجارب مینوی و کشف باطنی

در اینکه تجارب مینوی از چه سنخ حقایقی است و شخص تجربه گر، چه واقعیاتی را مشاهده و آنها را چگونه یافته و چگونه منتقل می کند، آراء و نظریات مختلفی بیان شده است و سخن نهایی را روان شناسان دین که به جامعیت، اطراف مسأله را کاویده اند، باید ابراز کنند (ملکیان ۱۳۸۱: ۲۱۷؛ پراد فوت ۱۳۷۷: ۱۹۰) ولی در این مورد، دو نظریه، گویای چستی این تجارب می باشد:

الف) ذات گرایی (Essentialism): در این دیدگاه تجارب مینوی از خمیرمایه مشترکی در میان همه افراد، اقوام، فرهنگ ها و مکاتب برخوردارند و گویا مکاشفات از ذات و حقیقت واحد و مشترکی بهره مند بوده، در همه موارد چنین حقیقتی یافت می شود؛ که براساس آن، اوصاف مشترکی در تجارب عرفانی در روزگاران مختلف و اعصار و قرون متفاوت و در مکاتب و سنت های دینی وجود دارد و مکاشفات اهل عرفان از حقیقت و ذات یکسانی برخوردارند، بویژه در اینکه تجاربی وحدانی و یکتا بین هستند (استیس، ۱۳۷۵: ۱۳۴-۱۳۶؛ Schleier, 1928: 208).

ب) ساخت گرایی (Constructivism): این نظریه بر آن است که مکاشفات در هر مورد از ساخت و حقیقتی منحاز و مستقل برخوردارند؛ به این معنا که هر فردی تأملات و تفکرات و فرهنگ فکری اش پدیدآورنده ساختاری خاص در حوزه مکاشفه دینی اوست که براساس آن، این اوصاف مشترک

گذاری این حکمت به نام «اشراق» به معنی نوردهی و «مشرق» به معنای شرق و خاور است و هر دو از ریشه «شرق» به معنی طلوع خورشید مشتق شده اند (مسعود ۱۳۷۶: ۱۶۵).

سهروردی با عنایت به اینکه حکیم متوغل را خلیفه خدا می داند و به حکمت ذوقی، در نظام فلسفی اشراقی سخت معتقد است، اما از حکمت بحثی نیز غفلت ندارد و آن را با اهمیت می داند و به همین جهت، می توان گفت که اگر چه مقدمات این حکمت، بحث و استدلال نیز هست، اما در حکمت اشراق، حقیقت، الهامی و تجربه گرایانه است (رج: سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰۷).

اشراق و شهود باطنی در حکمت سینایی

گرچه مبنای فلسفه سینایی متکی بر اشراق نیست و سهروردی نیز ابن سینا را در این مورد موفق نمی داند و او را از «اصل مشرقی» که در نزد حکمای خسروانی ظاهر شده، بی اطلاع می داند (کربن، ۱۳۷۳: ۲۹۰)، اما در خصوص برخی از آثار ابن سینا و تمثیلات عرفانی او مانند داستان غربت غربی و حی بن یقظان و سلامان و ايسال، او را بی نصیب از حکمت اشراقی نمی داند، با این وصف، وی را کامل ندانسته و به همین جهت داستان غربت غربی را از جایی آغاز می کند که حی بن یقظان به پایان رسانده است.

سهروردی نظریات خود را در خصوص کشف و شهود در کتاب حکمة الاشراق، حاصل تجارب و مواجهه قدسی و عرفانی خویش می داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۹) و در این خصوص از آراء و نظریات عرفا و صوفیان استفاده نموده و او کشف و شهود را با

تجارب مینوی از نگاه سهروردی است و توضیح مطلب این حقیقت را مبرهن می‌کند.

اتحاد با نور اسفهدی، مقدمه مکاشفه عرفانی

نظام فلسفی اشراقی سهروردی با آموزه‌های صوفیانه، بویژه عرفان علمی، هماهنگی و مشابهت کامل دارد و از نظر شیخ اشراق، تأله، شرط اصلی دستیابی به حکمت است.

به نظر وی، حکیم متأله، انسانی است که پیکرش همچون پیراهنی شود که هر گاه بخواهد بر کند و یا بر تن کند و بر خلع بدن و عروج به عالم نور توانا باشد، بسان آهن که چون تفته شود و آتش در آن اثر کند، خود بسان آتش گردد، روشنی بخشد و بسوزاند. همین‌طور نفس انسانی نیز که جوهر قدسی است، آنگاه که به (عالم) نور متصل می‌گردد و لباس اشراق می‌پوشد، خود فاعل و مؤثر می‌شود و به هر چه اشاره کند، تحقق می‌پذیرد (سهروردی، ص ۵۰۳) و سهروردی این مقام را مقام «کن» نامیده است که سالک می‌تواند مثل قائم به ذات را ایجاد کند و به هر صورتی که می‌خواهد آن را آشکار سازد و این همان مقام سالکان کامل و اخوان تجرید است و می‌گوید: «و لان التجرید مقام خاصّ فیه یقدرون علی ایجاد مثل قائمه علی ایّ صوره ارادوا و ذلک هو ما یسمی مقام «کن» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۴۲).

شیخ اشراق، معرفت نفس را کلید ورود به مرحله حکمت الهیه دانسته و این معرفت را «فقه الانوار» نامیده است (همان، ۳). این همان وجه تمایزی است که بین آراء او و حکمت مشاء وجود دارد. البته، ریشه بسیاری از اندیشه‌های سهروردی را در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، می‌توان در کتاب «تولوجیا» ی

مکاشفات، فقط ظاهر قضیه است و زمینه‌های ذهنی، اعتقادی و فرهنگی اهل عرفان و انتظارات مختلف آنها، در شکل دهی به تجربه عارف، نقش اساسی دارند (katz, 1978: 65).

چنین دیدگاهی، مکاشفات و تجارب عرفانی را معلول زمینه‌ها دانسته، به آن نقش مکون و ایجاد می‌دهد (Proudfoot, 1985: 123) و بنابراین، تجارب عرفانی ساخته‌ی زمینه ذهنی عارف است که برگرفته از اعتقادات اوست و بر ذات مشترک بین آنها دلالت ندارد.

پاسخ به چیستی ماهیت کشف و شهود، به شناخت ابعاد هستی و معرفت‌شناسی مکاشفات عرفانی بستگی دارد؛ چنانچه با نظر ذات‌گرایان همراه شویم و آنها را از نظر اخلاقی صادق بدانیم، می‌توانیم مکاشفات عرفا را، به عنوان شاهدهی برای برخی گزاره‌های دینی تلقی کنیم.

در پژوهش حاضر، براساس تعالیم شیخ اشراق نسبت به این مسأله مهم عطف توجه شده و چیستی، حقیقت و معیارهای تجارب مینوی از نگاه تفکر اشراقی سهروردی به تصویر کشیده شده است.

آنچه در این نوشتار می‌آید، گویای آن است که از نگاه سهروردی، مکاشفات عرفانی، در بین اهل سلوک که دارای سنت‌ها و آیین‌های متفاوت بوده‌اند، اوصاف و وجوه مشترکی دارند و به همین جهت، سهروردی دارای دیدگاهی است که به نظریه ذات‌گرایان نزدیکتر است. بنابراین، ادامه مقاله این جهت را بخوبی روشن می‌کند که از نظر سهروردی تجارب مینوی علی‌رغم اینکه بین افراد و مکاتب مختلف رخ می‌دهد، ولی به یک شیوه و دارای مشترکات واحد است و این معنا بیانگر ذات‌گرایی در

شگفتی‌های ملکوت و ملک حق تعالی است و از آن جهت که (جوهر عاقل یا نفس ناطقه) با بدن علاقه‌ای دارد، (کمال انسان) آن است که بر قوای بدنی استیلا یابد و آنها بر او (جوهر عقل) مسلط شوند (تا بدین وسیله) شهوت، غضب و فکر او در تدبیر حیات، به نحو معتدل و رای صحیح باشد» (همان، ۸۲).

سهروردی در عین اینکه بر نفس شناسی و عرفان انفسی تکیه دارد، در بیان فوق مشخص می‌شود که بر سیر آفاق نیز توجه دارد و کمال نفس را در گروه معرفت حق، در جلوات ملکی و ملکوتی او دانسته، که دست یابی به آن، مستلزم تسلط عقل بر قوا و خواسته‌های جسمانی است.

نفس ناطقه (نوراسفهد) که مدبّر بدن است، به سبب هویت نورانی خود، احکام خاصی بر آن حاکم است؛ بدین معنی که هر نور الی بر نور سافل مادون خود قهر و غلبه دارد و نور سافل نسبت به نور مافوق خود، دارای عشق و محبت است (همان، ۱۳۵). و این رابطه قهر و محبت است که بین نورالانوار و جمیع ماسوا جریان دارد.

سهروردی می‌گوید: نور عالی بر نور سافل قهر و غلبه دارد و نور سافل به سوی نور عالی عشق می‌ورزد و نورالانوار نسبت به ماسوا غالب و قاهر است. او به چیزی جز خودش عشق نمی‌ورزد و او عاشق خویش است، زیرا کمالش برای خودش ظاهر است و آن زیباترین و کاملترین اشیاست و ظهور آن برای خودش، شدیدتر از هر ظهوری است و لذت هم، چیزی نیست، جز آگاهی و شعور به کمال حاصل، از آن جهت که کمال است (همان، ۱۲۶).

فلوطين يافت که وی به اشتباه آن را از ارسطو می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۷: ۱۱۵).

پاسخ به این سوال‌ها قابل اهمیت است که نور و درک آن چه نسبت و ربطی با تجربه عرفانی دارد؟ و ویژگی‌های مکاشفات عرفانی و تجربه‌های نورانی چیست؟ و سهروردی در خصوص معتقدات ذات‌گرایان و ساخت‌گرایان چه دیدگاهی دارد؟ البته، با اینکه کاربرد اصطلاح تجربه عرفانی، در بین عرفا و حکمای مسلمان مرسوم نبوده است، سهروردی واژه «تجربه» را به معنی مکاشفه عرفانی به کار برده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۵۰۱).

نفس شناسی اشراقی و تجارب عرفانی

سهروردی براساس نفس شناختی خود در کتاب *المشارع و المطارحات*، در خصوص لذت حکمای متأله سالک، شرط لذت را، ادراک کمال، و شرط الم و درد را، ادراک امر منافر و ناملایم با نفس می‌داند و می‌گوید: بدان که لذت، همان ادراک کمال درک شده و خیری است که به مدرک می‌رسد، هنگامی که ضدی یا شاغلی برای آن نباشد، و رنج و الم، همان ادراک آفت درک شده است که به مدرک می‌رسد و هر یک از مشاعر را، لذت و المی برحسب خود است و لذت، چیزی جز شعور به کمال حاصل، از آن حیث که کمال است، نیست، پس کسی که از حصول کمال، غافل است، لذت نمی‌برد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۸۲ و ۱۳۶).

سهروردی، اصحاب سلوک را در عالم، انسان‌هایی می‌داند که بر اثر وصول به انوار و دستیابی به کمال، در نهایت لذت به سر می‌برند. او می‌گوید: «کمال جوهر عاقل ما، انتقاش به حقایق و معرفت حق و

از نگاه سهروردی، نفس انسان، به دلیل نور بودن، مشمول همین قاعده است که اولاً از جانب انوار ماقبل خود نورانی می‌شود که این روشنی، هم از جهت انوار واسطه؛ یعنی انوار قاهره و هم از طرف نورالانوار انجام می‌شود، زیرا انوار مجردّه عالیّه نمی‌توانند بین نور سافل خود و نورالانوار، مانع و حجاب ایجاد کنند و سبب آن این است که حجاب، از خواص ابعاد و شواغل برازخ است (همان، ۱۴۰).

اشراق و مشاهده و نقش آنها در کسب تجربه

از منظر سهروردی، اشراق، تابش نوراز عالی به سافل و مشاهده؛ یعنی، موجودات و انوار سافله، شاهد انوار عالیّه باشند (همان، ۱۳۵ و ۱۳۶). او معتقد است که نفس انسان در اثر ریاضت، از عالم ظلمانی و برزخی جدا می‌شود و به علت اینکه عاشق و مشتاق وصول به نور عالی است، به سوی آن سیر می‌کند و از مشاهده ملکوت و اشراق نورالانوار مسرور و ملتذّ می‌شود (همان، ۸۲).

سهروردی اهل سلوک عرفانی را، اهل مشاهده عالم مثل می‌داند که مشاهدات آنها برای اهل معرفت، حجیت دارد. همچنانکه در رصدخانه، رصد افراد سابق، قابل اطمینان و یقین است، او مشاهدات حکمایی مانند افلاطون، سقراط، هرمس و حکمای پهلوی و هندی را دارای حجّیت و قابل اطمینان می‌شمارد و می‌گوید: «الانوارالقاهره و کون مبدع الكلّ نوراً و ذوات الاصنام من الانوار القاهره، شاهدهم المجردون بانسلاخهم عن هیا کلهم مراراً کثیراً، ثمّ طلبوا الحجّه علیها لغيرهم، و لم یکن ذو مشاهده و مجرد الاً اعترف بهذا الامر، و اکثر اشارات الانبیاء و اساطین الحکمه الی هذا. و افلاطون و من لم

یصدق بهذا و لم یقنعه الحجّه، فعلیه بالریاضات و خدمه اصحاب المشاهده. فعسی یقع له خطفه یری النور الساطع فی عالم الجبروت و یری الذوات الملکوتیه والانوار التي شاهدها هرمس و افلاطون و الاضواء المینویه ینابیع الخره و الراهی الّتی اخبر عنها زرادشت و وقع خلسه الملك الصدیق کیخسروالمبارک الیها، فشاهدها، و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۵ و ۱۵۶).

«کسانی که با خلع بدن تجرّد یافته‌اند، انوار قاهره و نور بودن مبدع کل و انوار قاهره‌ای را که صاحبان اصنام باشند، بارها مشاهده کرده‌اند، پس برای غیر خود به دنبال برهان گشته‌اند. هیچ کس از اهل مشاهده و تجرّد نیست، مگر اینکه به این مطلب اعتراف داشته و بیشترین اشارات انبیاء و اساطین حکمت به همین بوده است و افلاطون و قبل از او سقراط و کسانی که قبل از او بوده‌اند همه بر همین باورند و بیشتر آنها تصریح کرده‌اند که در عالم نور، به مشاهده مثل پرداخته‌اند و افلاطون در مورد خود حکایت می‌کند که او ظلمات تن را خلع نموده و مثل را مشاهده کرده است و حکمای فرس و هند نیز بر همین عقیده بوده‌اند. هنگامی که رصد یک یا دو نفر در امور فلکی اعتبار داشته باشد، چگونه سخن استوانه‌های حکمت و نبوت، برجیزی که آنرا هنگام رصد روحانی خود مشاهده کرده‌اند، قابل اعتبار نباشد؟ نگارنده هم «اگر برهان پرودگارش را مشاهده نمی‌کرد» (همان، ۱۳۷۲: ۲۳۳)، در انکار این اشیا به حمایت شدید از طریقه مشاء باقی می‌ماند و به آن گرایش داشته، اصرار می‌نمود.

حال اگر کسی این سخن را تصدیق نکند و برهان، او را قانع نکند، بر او باد که با رضایت شرعیه

باطن و استمرار ذکر و یاد عظمت و جمال خداوند و اخلاص در توجه به نور الانوار و قرائت قرآن را، اصل و اساس این موضوع می‌داند (همان، ۲۵۷).

تجارب مینوی و مراتب کشف باطنی

سهروردی تابش انوار حق بر قلب سالک را، پس از انجام اعمال و ریاضیات می‌داند و می‌گوید: «اول برقی که از حضرت ربوبیت به ارواح طلباب رسد، طوالمح و لوایح باشد و آن انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد و هجوم آن، چنان ماند که برق خاطف ناگاه در آید و زود برود» اوست خدایی که برق را برای بیم و امید، به شما می‌نمایاند (رعد/۱۲).

«خوفاً من الزوال و طعماً من الثبات» (همان، ۳۱۹) از نظر سهروردی، سالکان به سه گروه تقسیم می‌شوند که عبارتند از: مبتدی، متوسط و فاضل.

سالک مبتدی، از «نور خاطف» برخوردار است و سالک متوسط، از «نور ثابت» بهره مند می‌شود و سالک فاضل، از «نور طامس» بهره می‌برد و کسانی که لذت روحانی این انوار را منکر می‌شوند، مانند انسان های عینی هستند که از لذت جماع بی‌خبرند.

سهروردی حالات زود گذر را در تجارب عرفانی، «وقت» نامیده است، که گاهی سالک را با لذت همراه می‌کند و گاهی او را به حالت قبض می‌رساند و این همان حالتی است که در ابتدای سلوک، به قلب عارف خطور می‌کند و آنها کسانی هستند که: «هنوز قلب ایشان به آفتاب معرفت کاملاً روشن نشده است، لیکن خداوند روزی دل ایشان می‌دهد... هرگاه آسمان دل ایشان تاریک شود، به میغ حظوظ، برق

و خدمت به اصحاب شهود پردازد، تا سایه نوری از آن سو بدرخشد و نور ساطع را در عالم جبروت مشاهده نماید و ذوات ملکوتی و انواری را که هر مس و افلاطون دیدند و انوار مینوی و سرچشمه‌های فر و رویاهایی را که زردشت از آنها خبر داده و نیز خلسه پادشاه راستگو، کیخسرو مبارک بر آنها افتاد و آنها را مشاهده کرد، شهود کند، البته همه حکمای فرس هم همین عقیده را دارند».

سهروردی معتقد است که اثبات مثل، نیازمند دلیل نیست و مشاهدات اهل سلوک می‌تواند دلیل آن باشد و او برای مدعای خود مبنی بر اینکه اثبات عالم مثل نیازمند اقامه برهان نیست، سه دلیل می‌آورد:

۱- دلیل اول، قاعده امکان اشرف است که هر امر اشرفی، باید پیش از احسن تحقق یابد و عالم مثل، که اشرف بر عالم ماده است، حتماً قبل از ماده محقق شده است.

۲- دلیل دوم، نظم ثابت و دائمی در انواع است، مانند اینکه انسان از انسان، گندم، از گندم ایجاد می‌شود و حفظ انواع در آنها به نوع جوهری مجرد و ارباب انواع باز می‌گردد.

۳- دلیل سوم اینکه، روح و اعضا، دائم در حال سیلان و تغییرند و با تبدل محل، قوای حلول کرده در آنها نیز متبدل می‌شوند، و مزاج نباتی نمی‌تواند حافظ قوای نباتی حال در روح و اعضا باشد و این قوا در محل مادی نیستند و نیز نظم دقیق در نباتات، از قوای منطبع فاقد شعور صادر نمی‌شود و این نظم، حاکی از وجود عقل مجردی است که همان رب النوع است.

سهروردی مشاهده را در سایه ترک شهوات جسمانی و عمل به توصیه های دینی و شرعی می‌داند و کاهش غذا و شب زنده داری و تلطیف

اگر فرد خواهد از خودش باز دارد میسرش نگردد
(همان، ۳۲۳).

البته، شیخ اشراق موضوع شنیدن ندهای دل انگیز
را در این حالت، «تموج هوا» نمی‌داند و آن را از
اصوات جهان محسوس نمی‌شمارد، زیرا اگر این‌گونه
اصوات در عالم محسوس طنین افکنده باشد، باید هر
کس که از شنوایی سالم برخوردار باشد، آن را بشنود،
در حالی که این اصوات، فقط برای اهل کشف و
شهود، قابل شنیدن است.

آنچه حکیم سبزواری در خصوص حضرت
موسی (ع) که از درخت صدایی می‌شنید، آورده
است، گویای همین موضوع است که:

موسی نیست که دعوی انال‌حق شنود
ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
گوش اسرار شنو نیست و گرنه اسرار
برش از عالم معنی خبری نیست که نیست
(سبزواری، دیوان اسرار، ص ۱۱۷)

سهروردی این‌گونه اصوات را مخصوص عالم
مثال و جهان افلاک مثالی به حساب آورده که آن‌را
عالم «هور قلیا» نامیده است، سخن او این‌گونه است:
«و ما یسمع المکاشفون من الاصوات الهائله لا یجوز
ان یقال انه لتموج الهواء فی دماغ ... بل هو مثال
الصوت و هو صوت. فیجوز فی الافلاک اصوات و
نغمات غیر مشروطه بالهواء والمصاکه ولا یتصور ان
یکون شوق مثل شوقها» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲:
۲۴۲).

شیخ اشراق، در کتاب *المطارحات* خود اشاره دارد
که در هر ملت و مذهبی، سالکان راه حق، این‌گونه
اصوات را شنیده‌اند و از آنها اطلاع داشته‌اند،
همان‌گونه که برخی از حکمای اسلامی در مورد

کشف بر ایشان بدرخشد و لوامع قرب، درخشنده
گردد و در وقت سترمنتظر باشد (قشیری، ص ۱۲۰).
چنانچه ریاضت‌ها و مراقبت‌های سالک ادامه یابد،
حالات معنوی و قدسی او پایدار می‌ماند و چنین
حالتی «سکینه» نامیده شده است.

سهروردی در کتاب *صمیر سیمرغ* خود، در این
خصوص آورده است که: «این سکینه نیز چنین شود
که اگر مرد خواهد از خودش بازدارد میسرش نشود،
پس مرد چنان گردد که هر ساعتی که خواهد، قالب
رها کند و قصد عالم کبریا کند و معراج او بر افق
اعلی زند و هرگاه که خواهد و بایش، میسر گردد،
پس هرگاه که نظر بر ذات خود کند مبتهج گردد که
سواطع انوار حق بر خود بیند و این هنوز نقص
است» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۲۴).

سهروردی زمان حالت «سکینه» را طولانی، و
لذت آن را تمامتر می‌داند و با اشاره به آیات قرآن
کریم می‌گوید: «و کسی را که سکینه حاصل شود، او
را از اخبار خواطر مردم و اطلاع بر مغیبات حاصل
آید و فراستش تمام گردد» (همان، ۱۳۷۲ ج ۳: ۳۲۲).
وی بازگشت از این حالت را، موجب ندامت سالک
دانسته است و بازگشت به حالت بشری، نشان
می‌دهد که سالک، در حالت سکینه، از خلسه‌ای
روحانی لذت می‌برد و به رؤیت صورت‌های غیبی
نایل گردیده به حالت انفعال می‌رسد:

«صاحب سکینه از جنت عالی، ندهای بغایت
لطیف بشنود و مخاطبان روحانیت بدو رسد و مطمئن
گردد، چنانکه در وحی الهی است: «الا بذكر الله
تطمئن القلوب» (رعد/۲۸)، و صورتی بغایت طراوت
و لطایف مشاهده کند ... و این مقام متوسط است از
مقامات اهل محبت... و این سکینه نیز چنان است که

این‌گونه رابطه ادراکات برزخی انسان‌ها، با ادراکات حسی آنها، از نوع رابطه عالی با دانی است و این حالات، ریشه در ذات انسان‌ها دارد و در سایه عقل است که شرافت علیت به تمام کمالات مادون خود دارد.

سهروردی این‌گونه انسان‌ها را، انسان‌های متوسط برزخی می‌داند که از نوعی تجرد برزخی بهره‌مند شده‌اند و در جهانی فراتر از عالم محسوس؛ یعنی در جهان مثال به سر می‌برند.

شیخ اشراق سالک معنوی را پس از توغل در سلوک روحانی و تقرب به نور الانوار، در مقام تشبّه به او دانسته است؛ به گونه‌ای که در درک و حصول حالات قدسی، فاعل و صاحب اختیار می‌شود، البته نه به این معنی که «العارف یخلق بهمتّه ما یشاء»، زیرا در اینجا بحث خلق نیست، بلکه مشاهده حقایق غیبی است که عارف با اختیار خود به آن می‌پردازد و به اسماء الله تشبّه یافته و متحقّق به اسماء شریفه حق می‌شود که اسامی فاعل، مختار و مرید، از جمله آن اسماء مبارکه است و چنانچه در ریاضت توغل ورزیده، از مرتبه سکینه فراتر رود، مشاهده انوار برای او به صورت ملکه در می‌آید؛ چنانکه: (اصحاب عروج نفس، مشاهده صریح و تمامی را در حالت انسلاخ شدید از بدن تجربه کرده‌اند و ایشان در این حالات، یقین کردند که آنچه را که مشاهده می‌کنند، نقوش و صوری نیست که در قوای بدنیه باشد و مشاهده بصری به وسیله نور مدبّر باقی است (همان، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۱۳).

فیثاغورس حکیم آورده‌اند که او با قدرت روحانی خویش، به عالم علوی راه یافته و نعمات افلاک و صدای حرکت ستارگان را با گوش جان شنیده و پس از اینکه حالت عروج او پایان یافته و به کالبد عنصری خود باز گشته است، نعماتی را که شنیده بود، مرتب نموده و به ترتیب علم موسیقی پرداخته است.

به نظر سهروردی، افلاک مانند انسان دارای نفوس ناطقه هستند و سامعه آنها، نیازمند گوش و باصراً آنها نیازمند چشم و شامه آنها نیازمند قوه بویایی معمولی نیست و این حواس، محتاج وسائل و ابزار ظاهری در عالم افلاک و هور قلیا نیستند و در این مورد از قاعده «امکان اشرف» استفاده نموده است (سهروردی، همان: ۲۴۲).

آنچه از محتوای نظر سهروردی در این باب بر می‌آید، این است که گاهی انسان‌ها، با رکود قوای حسی خود می‌شنوند و می‌بینند و می‌بویند و می‌چشند و این، از تجربه‌های اهل سلوک به شمار می‌رود.

روایاتی منقول از پیامبر (ص) از این قبیل است که فرمود: «أنتی لأجد نفس الرّحمن من جانب الیمن» که حاکی از بوییدن است و اشاره به اوّس قرن دارد و فرمود: «أبیت عند ربّی یطعمنی و یسقینی» که به مفهوم خوراندن و چشاندن در عالم دیگر اشاره دارد و در خصوص رؤیت نیز فرمود: «زویت لی الارض فاریت مشارقها و مغاربها» که موضوع رؤیت را در عالم ماورای جهان محسوس تبیین می‌کند و در خصوص لمس، نیز فرمود: «وضع الله بکتفی یده فاحسّ بردها بین ثدیتی» که اشاره به معراج دارد که خداوند دست بر شانه‌اش نهاد و او بین پستان‌های خود احساس سردی کرد.

اتحاد و فنا در فلسفه اشراق

سهروردی، عارف سالک را پس از حالت سکینه، در مقام «فنا» قرار می‌دهد و در کتاب صغیر سیمرخ می‌گوید: «چون توغل کند از این مقام بگذرد، چنان شود که البته به ذات خویش نظر نکند و شعورش بخودی خود باطل گردد و این را «فناء اکبر» خوانند و چون خود را فراموش کند و فراموشی را نیز فراموش کند، آنرا «فنا در فنا» خوانند و مادام که مرد به معرفت شاد شود، هنوز قاصر است و آن را نیز از جمله شرک خفی گیرند، بلکه آن وقت به کمال رسد که معرفت نیز در معروف گم کند و هر کس به معرفت شاد شود و به معروف نیز، همچنان است که مقصد دو ساخته است؛ مجرد آن وقت باشد که در معروف از سر معرفت برخیزد و چون اطلال بشریت نیز خرج گردد، آن حالت «طمس» است و مقام «کلّ من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (الرّحمن ۲۷ و ۲۶) (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۲۴).

سهروردی، در این مرحله سالک را فراموش کننده خویش و نافی هر گونه هویت برای غیر خدا می‌داند، که همان تجربه حقیقت واحد و مقام توحید است. او این مقام را به معنی اتحاد عارف در معروف ندانسته، بلکه آن را «اتحاد عقلی» و شدت قرب و اتصال می‌شمارد و نزدیکی را به گونه‌ای تعبیر می‌کند که در مقام شهود نور الانوار، هر هویت غیر او باطل و نابود است و این همان مقامی است که در اعترافات حلّاج بدان اشاره شده که: «چنانم به خودت نزدیک کردی که توهم کردم تو منی» و حکیمان و اولیا از آن به عنوان اتحاد عقلی یاد کرده‌اند.

شیخ اشراق، چگونگی مشاهده انوار را توسط سالک متأله، در کتاب‌های حکمة الاشراق و المشارع

و المطارحات، بدین گونه بیان می‌کند که اتحاد در عالم مفارقات، مانند اتحاد مادیات نیست و به معنی اتصال و امتزاج نبوده و به بطلان هویت نفس نمی‌انجامد و به مفهوم حلول که موجب نقص خواهد شد، نیست و فقط اتحاد، نوعی «التفات» ادراکی و استغراق علمی نسبت به مبادی عالی است.

او در کتاب التلویحات نیز، مشاهده نور برای سالکان، را به معنی اتصال نفس آنها به مبدأ نور و به مفهوم اتحاد ندانسته و می‌گوید: «لا یُتحد شیئان فانهما إن بقیا فهما اثنان، أولم یبق احدثهما أو کلاهما فلا اتحاد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۹۰).

شیخ اشراق برای بیان موضوع، به تمثیل متوسل شده و چنین گفته است: «اگر آینه را در برابر خورشید بدارند، صورت خورشید در او ظاهر گردد و اگر تقدیراً آینه را چشم بودی و در خود نگریستی، همه خورشید را دیدی، اگر چه آهن است، «أنا الشمس» گفتم، زیرا در خود آفتاب ندیدی. اگر «أنا الحق» یا «سبحان ما اعظم شأنی» گوید، عذر او را قبول واجب باشد (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲: ۳۰۹).

سلمان ساوجی از جمله ادیبانی است که به این موضوع توجه داشته و چنین سروده است:

ای آنکه تو طالب خدایی، بخوداً
از خود بطلب، کز تو خدا نیست جدا
اول بخوداً، چون بخودایی، بخدا
اقرار نمایی به خدایی خدا
(سلمان ساوجی، ۱۳۶۷: ۹۷)

سهروردی، اتصال و امتزاج را در غیر اجسام نمی‌پذیرد و عقیده دارد که نفوس، پس از مفارقت، چنانچه با نور الانوار اتصال و امتزاج یابند، لازم است که جسم باشند و این محال است و اتصال و امتزاج،

وجود دارد که در آن حقایق، به صورت کلی دریافت نمی‌شود، بلکه آنان را با قلب و جان، به طور جزئی و متشخص می‌یابد.

آنچه در تعبیر دینی، در خصوص وجود چشم و گوش، در قلب آمده است و یا تعبیر عرفانی که در اشعار و ادبیات، حاکی از ندای هاتف غیبی است، مبتنی بر همین شهود قلبی است، البته، شنیدن با گوش معمول نیست، زیرا که دیگران نمی‌شنوند.

آنچه را سهروردی به عنوان عالم مثال و عالم عقل بیان می‌کند، از انواع شهود قلبی است، که فراتر از شهود عقلی است. وصول به مقام شهود قلبی، بر اثر ریاضت و زدودن زنگار قلب و تلطیف روح و صفای باطن حاصل می‌شود و در نتیجه، حقایقی را آشکار می‌سازد که دیگران قادر به دیدن آنها نیستند.

در شهود قلبی، قوه برتر قلب، خود را در عقل، ساری و جاری می‌کند و عقل، به نور قلب منور می‌شود و در این هنگام «عقل منور» یا «عقل قلبی»، ایجاد می‌شود و عقل، به تبع قلب، امور را درک می‌کند و عقل نیز بر آن شهودات صحه می‌گذارد و به آنها گواهی می‌دهد، همان‌گونه که قیصری در شرح *فصوص الحکم* می‌گوید: «القلب اذا تنور بالانور الالهی، يتنور العقل ايضاً بنوره، و يتبع العقل ايضاً بنوره، لأنه لا قوه من قواه، فيدرک الحقایق بالتبعیه ادراكاً مجرداً من التصرف فیها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۰).

در این خصوص می‌توان به سخن ابن ترکه نیز اشاره نمود، که گفته است: «أنا لا نسلّم أنّ العقل لا يدرک تلك المكاشفات و المدرکات التي فی الطّور

دلیل بر کثرت دارد، در حالی که عارف سالک، در مرحله شهود، شاهد وحدت است.

سالکان اهل معرفت، در خصوص اتحاد، به تمثیل‌هایی اشاره نموده‌اند: برخی، اتحاد را مانند اتصال قطره به دریا و محکوم شدن به احکام دریا دانسته و برخی دیگر، اتحاد را مانند محو شدن نور ستارگان در برابر خورشید، توصیف نموده‌اند.

از نگاه شیخ اشراق، اتحاد و یکی شدن عارف و معروف، به معنی قرب نسبت به انوار روحانیه است که در نزد او، همان مراتب مختلف فرشتگان است که تدبیر کننده افلاک و کواکب و انواع موجوداتند، و یا آن‌گونه که برخی شارحان آثارش گفته‌اند: «هر شیء را نوری و فرشته‌ای است و پیامبر (ص) فرمود: برای هر چیزی فرشته‌ای است؛ بلکه فرمود: با هر قطره باران که نازل می‌شود، فرشته‌ای همراه است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۵۷). البته، فرشته شناسی سهروردی که در تمثیلات وی آمده است، حاکی از آن است که سالک در مسیر خویش، با فرشته دیدار دارد و به وسیله او هدایت می‌شود و فرشته در داستان‌های رمزی او، به شکل پیر یا شیخی دانا ظاهر می‌شود.

در فرهنگ واژه‌ای او، فرشته همان جبرئیل یا عقل فعال مشائیان است و از او به عنوان طلسم یاد می‌شود که علم و اسرار بر اهلش افاضه می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۶۹ و ج ۴: ۸۸).

شهود قلبی

یکی از گونه‌های شهود که مبنای کار سهروردی است، شهود قلبی است. حکما معتقدند که قوه دیگری به نام «قلب» در ورای قوه عقل انسان‌ها

الاعلی الذی هو فوق العقل اصلاً، نعم ان من الأشياء الخفیة ما لا یصل الیه العقل بذاته، بل انما یصل الیه باستعانۀ قوۀ اخرى هی اشرف منه» (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۴۸).

ابن ترکه در این بیان، عقل را در مکاشفات عالم بالا دخیل می‌داند، زیرا عقل منور می‌فهمد، اما به دلیل عدم توانایی عقل در درک کامل مکاشفات، آن را نیازمند قوه‌ای برتر از عقل دانسته است.

شهود قلبی، باعث تلطیف سر و باطن انسان می‌شود و بستر ساز توجه به امور ظریف و خفی می‌شود و در عقل تأثیر گذاشته، آن را تلطیف می‌کند و امور پیچیده عوالم بالاتر را خوب می‌فهمد.

از نظر سهروردی، نیل به مقام تلطیف سر، با ریاضت و راز و نیاز همیشگی و تلاوت قرآن، همراه است و می‌گوید: «و من الطرائق العبادة الدائمة مع قراءة الوحی الالهی والمواظبه علی الصلوات فی جنح اللیل و الناس نیام، والصوم و قراءة آیات فی اللیل لرقۀ و شوق، و ینفعهم الافکار اللطیفه و التخیلات المناسبة للامر القدسی لیتلطف سرهم ...» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱؛ ۱۳۷۲: ۱۱۳).

سهروردی، در بیان احوال سالکان که تابش انوار برین را پذیرفته‌اند، آنها را مسلط بر جهان مادی و مستجاب الدعوه در عالم بالا می‌داند. نوری که بر آنها می‌تابد، کیمیای دانایی و توانایی است و جهان مادی، تحت فرمان دریافت کنندگان این انوار است و تابش این نور، به صورت‌های مختلف دسته بندی می‌شود که صفات آن عبارتند از:

درخشش کوتاه و لذیذ، شبیه برق آسمان، همراه با تکانی در مغز، لذت بخش، مانند ریزش آب گرم بر سر انسان، اختلال گر مغز، همراه با شادمانی لطیف، همراه با صدای طبل و شیپور، همراه با جذبۀ (ربایش) بزرگ و روشتر از خورشید، نور چیره گر که گویی موی سر آدم را گرفته، می‌کشد، نوری که از یک حمله بر می‌خیزد و نفس را تصرف می‌کند، گویی نفس از جایی آویزان است و تجرد خود را تماشا می‌کند و نوری سنگین و تحمل ناپذیر که به بدن لرزه می‌اندازد، گویی مفصل‌هایش از هم جدا می‌شوند.

نقش خیال در کسب تجربه و شهود

سهروردی، بر خلاف مشائین، اعتقاد دارد که سه قوه خیال، وهم و متخیله، در واقع، یک قوه بیشتر نیستند و برای اثبات نظریه خود، به دلایلی نیز متوسل می‌شود. از دیدگاه سهروردی، قوه واهمه که قوه متخیله و خیال به او برمی‌گردد، غیر از نفس ناطقه و نور مدبر اسپهبدی است و برای اثبات مدعای خود، دو دلیل می‌آورد:

الف) گاهی مدرکات ما به عنوان نفس، با مدرکاتمان به عنوان وهم، با یکدیگر متفاوت است؛ مثلاً اگر کسی یک شب را در کنار جنازه مرده‌ای سپری کند، عقل می‌گوید که این مرده قادر به انجام کاری نیست، اما وهم از او می‌ترسد و می‌کوشد خود را از او دور کند، بنابراین قوه واهمه، غیر از نفس است، زیرا یک قوه، دو حکم صادر نمی‌کند.

جهال، نقش بندی‌های متخیله را، عنوان مکاشفه می‌پندارند» (همان: ۱۳۶). او خیال متصل غیر مزگی را نیز، باعث نقش بندی‌های غیر واقعی می‌داند.

شهرزوری می‌گوید که مراد سهروردی از این گفتار آن‌است که، این عده به داروهای روان‌گردان متوسل می‌شوند که موجب اختلال در قوه خیال آنها می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۳۷).

سهروردی معتقد است که در عالم خیال منفصل، اشیا در انتقالی سریع به صورتی شبیه شیء یا ضد آن متمثل و متصور می‌شوند و بنابراین، نیازمند تعبیر و تفسیرند.

او خیال متصل را، صورت بخش معانی غیبی می‌داند، که ممکن است بر آن معانی غیبی جامه و هیأتی متضاد با اصل آن بپوشاند و به همین جهت اگر القای این معنی غیبی در خواب باشد، رویای صادقه است و اگر در بیداری باشد، وحی صریح است، که اولی محتاج تعبیر و دومی نیازمند تأویل است.

سهروردی، در سازگاری این امور با عقل، اظهار نظری ندارد، اما به دلیل اعتقاد او به وجود امور عجیب و غریب در عالم هور قلیا، نمی‌توان او را طرفدار تحقق امور متضاد و متناقض در عالم مثال یا خیال منفصل دانست.

با توجه به اینکه سهروردی به وحدت تشکیکی هستی و سلسله مراتب نوری معتقد است، با موضوع واحد و کثیر، مواجه نیست و همین اعتقاد، می‌تواند توجیه گر سخنان حلاج و امثال او باشد.

ب) وهم، حقایق بالا و ماوراء عالم ماده را انکار می‌کند، اما اگر به عقل مراجعه کنیم و به حقیقت انسان بنگریم، وجود یک سلسله از موجودات را می‌پذیریم، در حالی که وهم، آنها را انکار می‌کند، بنا براین منکر حقایق، نمی‌تواند مثبت آنها نیز باشد و باید از هم جدا باشند.

از نظر شیخ اشراق، قوه خیال، مظهر صور ادراکی هستند که نفس آن صور را در عالم منفصل می‌یابد و منظور از مظهر در اینجا، به معنی محل انطباق نیست؛ بلکه جایی است محلی که تحریک می‌کند تا آن صورت در مثال منفصل دیده شود، بنابراین، صور ادراکی مثالی، در عالم منفصل است، که سهروردی آن را اقلیم «هشتم» نامیده و به اعتقاد او، جهان ذومقدار و عالم اندازه‌ها، به هشت اقلیم تقسیم می‌شود و مقادیر حسی، تشکیل دهنده اقلیم سبعة هستند، ولی در اقلیم هشتم، چیزی غیر از مثل معلقه وجود ندارد. اعمال عجیب و غریب مانند راه رفتن بر روی آب و یا در هوا، در همین عالم اتفاق می‌افتد و از احکام اقلیم هشتم است که شهرهای جابلقا و جابلثا و هورقلیا در آن است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۵۴).

سهروردی می‌گوید: «و هذا احکام الاقلیم الثامن من الذی فی جابلق و جابرص و هورقلیا ذات العجائب» (سهروردی، ۲۴۱).

شیخ اشراق، با انتقاد از برخی از اعمال جاهلانه‌ای که بنام تصوف انجام شده و حاصل غفلت بعضی از انسانها بوده است، می‌گوید: «در زمان ما جماعتی از

نتیجه

و کشف و مشاهده هستند و او، اوصاف مشترک

تجارب مینوی را بدین ترتیب می‌داند:

(الف) معرفت زایی و تجارب مینوی؛

(ب) زودگذر بودن این تجارب در ابتدای سلوک

(برق‌های طوابع و لوايح)؛

(ج) ادراکی بودن این تجارب مینوی و مکاشفات؛

(د) تلقی از نورالانوار، به عنوان متعلق این ادراک

در عالم مثال؛

(ه) انفعال سالک در ابتدای مکاشفه و کسب

تجارب و پایداری خلسه‌ها و فعال شدن سالک در

پایان سلوک.

شیخ اشراق، شهود و مکاشفه را به صورت

شنیدن، دیدن، بوییدن، لمس کردن، خوردن و چشیدن

می‌داند. وی، سالک را در مقام تشبیه به نورالانوار و

حصول حالات قدسی، صاحب اختیار و مستجاب

الدعوة و مسلط بر جهان مادی دانسته است، اما او را

در مقام خلق و آفرینش قرار نمی‌دهد. از نگاه

سهروردی، مقام «فنا»، نهایت سلوک عارف است.

منابع

۱- قرآن کریم.

۲- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد.

(۱۳۶۰). تمهید القواعد، تصحیح: سید جلال الدین

آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه

ایران، چاپ دوم.

در فلسفه اشراقی سهروردی که مبنای نوری دارد،

تجربه مینوی و عرفانی، همان کشف و شهود است، که

از سنخ معرفت و ادراک است و متعلق این ادراک، نور

و در رأس آن، نورالانوار است.

شیخ اشراق، کشف و شهود را خمیرمایه حکمت

می‌شمارد و تجربه مینوی را نیازمند طلب، ریاضت،

تصفیه باطن، و همراهی با مرشد و راهنما می‌داند.

اوشراط دستیابی به حکمت را تأله دانسته است و در

عین حال، مقام کشف و شهود و تجارب عارفانه را

به انسان‌هایی که دارای عقاید و ادیان متفاوت هستند،

تعمیم می‌دهد، و نقطه مشترک آنها را، حقیقت واحده

و متعالی می‌داند که در آنها، زمینه علمی و عملی،

برای مشاهده و کسب تجارب مینوی وجود دارد.

از این جهت، دیدگاه شیخ اشراق به ذاتگرایان

شباهت بیشتری دارد و با همین اعتقاد، برخی از ملوک

فارس را که آیین زرتشتی داشته‌اند، اهل تجرید و

شهود عرفانی به حساب می‌آورد.

از نگاه سهروردی، شهود قلبی فراتر از شهود

عقلی است و مشاهدات عالم مثال، از انواع شهود

قلبی است و عقل به نور قلب منور شده و به تبع

قلب، امور را درک می‌کند.

اعتقاد شیخ اشراق این است که سیر آفاق، مکمل

نفس شناسی و عرفان آنفسی است.

سالکان و اهل مکاشفه از نظر سهروردی به سه

گروه، مبتدی، متوسط و فاضل، تقسیم می‌شوند که هر

گروه از آنها، دارای اوصاف و مراتب خاصی از قرب

- ۳- ارسطو. (۱۳۸۷). **اثولوجیا**، ترجمه عربی: ابن ناعمه حمصی، ترجمه فارسی: حسن ملکشاهی، تهران: نشر سروش.
- ۴- استیس، والتر ترنس. (۱۳۷۵). **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- ۵- پراودفوت، وین. (۱۳۷۷). **تجربه دینی**، ترجمه و توضیح: عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- ۶- سبزواری، حاج ملا هادی. (بی تا). **دیوان اسرار**، به کوشش مرتضی مدرس چهاردهی، تهران: کتابفروشی محمودی.
- ۷- سلمان ساوجی، جمال الدین. (۱۳۶۷). **دیوان**، مقدمه: تقی تفضلی، به اهتمام منظور مشفق، تهران: انتشارات صفی علیشاه، چاپخانه مروی.
- ۸- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۲). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۲، مقدمه و تصحیح: هانری کربن، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۹- _____ . (۱۳۷۲). **المشاعر و المطارحات**، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۰- _____ . (۱۳۸۰). **م.م. ج ۴، الالواح العمادیه**، مقدمه و تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۱- _____ . (۱۳۸۰). **م.م. ج ۴، کلمة التصوف**، مقدمه و تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۲- _____ . (۱۳۷۲). **م.م. ج ۳، صغیر سیمرخ**، مقدمه و تصحیح: سید حسین نصر، تهران: نشر پژوهشگاه.
- ۱۳- _____ . (۱۳۷۲). **م.م. ج ۱، التلویحات**، مقدمه و تصحیح: سید حسین نصر، تهران: نشر پژوهشگاه.
- ۱۴- _____ . (۱۳۷۲). **ج ۳، پرتو نامه**، مقدمه و تصحیح: سید حسین نصر، تهران: نشر پژوهشگاه.
- ۱۵- _____ . (۱۳۷۲). **ج ۳، لغت موران**، مقدمه و تصحیح: سید حسین نصر، تهران: نشر پژوهشگاه.
- ۱۶- _____ . (۱۳۷۲). **ج ۲، رساله فی اعتقاد الحکما**، مقدمه و تصحیح: سید حسین نصر، تهران: نشر پژوهشگاه.
- ۱۷- شهرزوری، شمس الدین محمد. (۱۳۷۲). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۲، (پاورقی **حکمه الاشراق**)، مقدمه و تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- ۱۸- قشیری، عبدالکریم. (۱۳۸۱). **رساله قشیریة**، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۹- فیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم**، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۰- کربن، هانری. (۱۳۷۳). **تاریخ فلسفه اسلامی** (متن کامل)، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.

۲۱- نصر، سید حسن. (۱۳۷۱). سه حکیم مسلمان،

ترجمه احمد آرام، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

۲۲- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). راهی به رهایی،

تهران: مؤسسه نگاه معاصر.

۲۳- مسعود، جبران. (۱۳۷۶). الرائد، ترجمه: رضا

انزابی نژاد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس

رضوی.

24- katz Steven, ed., Mysticism and
philosophical Analysis, London, Sheldon
press, 1978.

25- proudfoot, Wayne., religious Experience,
university of California, 1985

26-Schleier Macher, The Christian Faith,
Edinburgh, t, and, t. Clark, 1928

Intuitive Experiences from Sohrevardi's Viewpoint

Heydarinoori, R*

Abstract:

The truth of intuitive experiences and how to fulfill them are among the issues that all people, cultures and rituals have faced with and expressed views about. There are two major approaches; the essence-oriented notion which has emphasized on the cohesion and commonality of these experiences between individuals and people, and construction-oriented perspective which has considered more important roles for the discovery ideas and thoughts in the development and shaping of these experiences, so there are essential differences of them between people and cultures. Intellectual system of Illumination, which has been developed according to Sohrevardi's discussions, has unique and valuable view in this regard. It asserts that union with light underlies mystical revelation and the specific self-centeredness is involved in the realization of these experiences along with illumination, observation, union, and inexistence. Although characteristics of illumination and talent are essential in this system of thought, the collection of features regarding spiritual experiences, according to Sohrevardi, represents a kind of essence-orientation in mystical revelation. The personal unity of experiences based on the thinking of each individual does not mean to separate experiences. Rather, they all have common grounds. The present study first, refers to the views expressed in this regard, and then explains what and how of spiritual experiences from the viewpoint of Sohrevardi. It finally, provides answers to some unknown issues.

Keywords:

Sohrevardi, Illumination, Spiritual experiences, Union, Inexistence.

* Academic Members, Department of Philosophy, Saveh Azad Islamic University.

The Adaption of the Idea of Divine Message in Both Old and New Testaments and the Holy Quran

Nemati Pirali , D *

Abstract:

The way by which god communicates with human is considered as one of the most important issues in the theological discussions of Abrahamic religions. According to the old testament teachings, the purpose of the inculcation of divine message is to notify god religion to B'nai Israel (children of Israel) through the chosen god servants and to establish a divine orders obliged based monotheistic society in the holy land. On the other hand, due to its specific understanding of human and divine message , the Christianity offers different concepts, ways and objectives. In this construe, the concept of divine message has been digressed from its original definition and has been changed to the visualization of Allah (God) within the shape of human aiming at complete exploration of divine attributes through making god to be attended among his servants and relasing them from the bound of god orders as well as purification them from inherent sins. In this idea, human is unable to promote himself without visualizing god. The holy Quran Kareem, determines divine message through methods similar to and adopted from those of old testament. The only difference is that in this definition the addressees of the divine message are not given groups of human and its purpose is to promote human being up to "god servant" level as well as to manifest divine attributes inside people by making them to be obliged to religion requirements and to be submit to the will of god. According to the teachings of these religions, the holy text of each of them has been guaranteed by god and their texts are reliable and are considered as complete proof.

Keywords:

Divine message, Human, Old testament, New testament, Quran.

* Assistant professor, Department of Theology, Karaj Azad Islamic University.

The Models of Revelational Communication

Lotfi, S.M*

Abstract:

Quranic revelation is a verbal communication between the Prophet and God which is in the communication model includes sender, recipient, purpose and channels of communication. Muslim scholars and some of the orientalist, offering a variety of communication models that can be investigated in the form of linear and nonlinear models. Linear models contains different elements of revealed communication and attempt to draw process of sending revelation. Some part of this models have a structural fault. nonlinear models also drawing the process of prophet soul ascending and take a different process for sending of revelation but ascending soul of prophet oppose with quran, traditions and communication principles. This type of models is also deficient and weak. This paper review the different models of communication and criticize them from quranic and hadiths point of view.

Keywords:

Communication of revelation, revelation, Quranic revelation, communication models, revealed communication revealed.

* Assistant Professor, Department of Quran & Hadiths Sciences, the University of Isfahan.

Worship one in Islam and Sikhism Searching & Review According to Islam

Alimardi, M*

Abstract:

In this summary, there is an effort to explain the concept of worship one and oneness in Islam and Sikhism. Sikhism is the youngest of the world religions and the doctrines of a monotheistic religion founded in the Punjab area of India in the fifteenth century by Guru Nanak and combining elements of Hinduism and Islam. A Sikh believes (EK ONKAAR) there is only One God. IK ONKAAR the most significant word used in the Sikh teachings. But believe in one God in Sikhism is the same Muslim's believe? However, some believe that the first part of this statement of faith (La ilaha illa'Llah), expresses the absolute monotheism which is inherent in Islam "There is no god other than God." This is the essence of the Muslim profession of faith (shahadah). Pronouncement of the Islamic creed, the Shahadah, is the supreme religious act. Its mere recitation suffices for an entry into the "community of the believers." this is also rejection of polytheism, the destruction of idols, and the witness given to the one and unique God, the Lord and Creator of all that exists? (Mircea, Eliade, 1987:26")

Keywords:

Islam; Sikhism; worship one, Tawhid, Unity, Oneness.

* Assistant Professor, Department of Religions, the University of Religions and Denominations.

Tradition and Traditionalism from the Viewpoint of Fritjhof Schuon and Dr. Nasr

Emam jome, M *
Talebi, Z **

Abstract:

Traditionalism that to be put as contemporary progress in front of modernism be liever of live, dynamic and eternal tradition that never lost. It is one unity and manifested in different forms. This meaning of tradition is very different with common meaning that is ceremonial, custom and habits. In this view point, tradition is a resource for arriving to God and includes foundations of metaphysic or ontology, sociology, morality and theology. In center of all traditions is Sophia Perennis, but schuon states that Sophia perennis is equivalent with metaphysic. and metaphysic is a knowledge to supreme truth that is accessible through intellect not through reason. In nasr point of view, Sophia perennis is including of metaphysic that confirmed to the recognition of Principle. Against view point of Huxley that using term of Sophia perennis states by Leibniz for the first time, He believed that this term is used by Agostino Stivco for the first time and it is as a work form Ibn moskooye in Islamic notion. Thus, regarding to nasr idea and age of Ibn moskooye and Agostino Stivco life time seems that we have to state that this term is used by this muslim sage, for the first time. In this article, the main aim is the reviewing of most important foundation of traditionalist's and followers of Sophia perennis with affirmation of schuon ideas as completing of traditionalism way, Dr. nasr as commentator of his works and aspects of different and similarity two Contemporary philosopher's point of views, until with getting a framework for recognition of origin, dynamic and universal tradition, reveals the position of Sophia perennis in the contemporary philosophical notions.

Keywords:

Tradition, Sophia Perennis, Traditionalist, Nasr, Schuon.

* Associate Professor. Department of Philosophy and Islamic Theology, the University of Isfahan.

** M. A. Student in Theology, the University of Isfahan.

Karl Rahner's Theology of Grace between Catholic Church and Nouvelle Theologie

Fallahi, J*
Elmi, Gh**

Abstract:

The relation between nature and grace is an important subject in Christian theology and some other important lental theologian, Karl Rahner, was in some agreement and disagreement with both of them. He expressed his theory in this context and by use of some concepts such as supernatural existential, uncreated grace, and obediencial potency, attempted to make an improved statement of the subject. Grace in the theology of Rahner is as important as it is called Theology of Grace. His theory contains important connotations for both catholic theology and his theology, and has been dealt with some criticism that will be examined here.

Keywords:

Grace, Nature, Karl Ra hner, Nouvelle Theology, Catholic Theology, Supernatural Existential.

*Ph. D Graduate, Religions and Theosophy, the University of Tehran .

** Associate Professor, Department of Religions and Theosophy, the University of Tehran.

Difference between the Approach of Aristotle and Avicenna in Proof of the Existence of God

Saleh Tayebnia .M*
Akbarian .R **
Saeedimehr. M ***

Abstract:

Comparing between approach of Aristotle and Avicenna in proof of the existence of God, is a sign of basic difference between Peripatetic idea of Aristotle and Avicenna, also the different way that has been gone in the Muslim world compared to the west, in proof of the existence of God. Aristotle in “On Philosophies”, has been mentioned to the two arguments: "degrees of perfection argument" and "teleological argument", but his main argument on the existence of God, is “the argument from motion” that has explained details of it in the Lambda Book of Metaphysics and Physics. Each of the three above arguments has a cosmological approach and is categorized as the posteriori arguments. For Avicenna, acceptance of that Aristotle had wanted to prove the existence of God by natural things, such as world motion, is very hard. According to this thinking, he focused all his efforts on not using the cosmological arguments to prove the existence of God. Avicenna used “the proof of middle and the end” and “the proof from contingency and necessity” in several of his books and his latest exposition of the proof from contingency and necessity has named “proof of the truthful”. His argument is ontological and priori too.

Keywords:

Aristotle, Avicenna, a Priori, Posteriori, Ontological, Cosmological.

* Ph. D Candidate of Mashsha Philosophy at University of Tarbiat Moddares in Tehran

** Professor of Philosophy and Hekmat at University of Tarbiat Moddares in Tehran

*** Associate professor at University of Tarbiat Moddares in Tehran

Contents

Difference between the Approach of Aristotle and Avicenna in Proof of the Existence of God.....	1
<i>Saleh Tayebnia, M- Akbarian , R- Saeedimehr, M.</i>	
Karl Rahner’s Theology of Grace between Catholic Church and Nouvelle Theologie.....	2
<i>Fallahi, J- Elmi, Gh.</i>	
Tradition and Traditionalism from the Viewpoint of Fritjhof Schuon and Dr. Nasr.....	3
<i>Emam jome, M- Talebi, Z.</i>	
Worship one in Islam and Sikhism Searching & Review According to Islam.....	4
<i>Alimardi, M.</i>	
The Models of Revelational Communication.....	5
<i>Lotfi, S.M.</i>	
The Adaption of the Idea of Divine Message in Both Old and New Testamnets and the Holy Quran.....	6
<i>Nemati Pirali , D.</i>	
Intuitive Experiences from Sohrevardi’s Viewpoint.....	7
<i>Heydarinoori, R.</i>	

Comparative Theology

(Scientific–Research Journal - University of Isfahan)

Editor- Chief: Dr. Mahdi Dehbashi

Managing Editor: Dr. Jafar Shanazari

Editorial Board:

Hamid Reza Ayatollahi (Prof.)

Mohammad Ilkhani (Prof.)

Ahmad Beheshti (Prof.)

S. Ahmad Toyserkani (Asso. Prof.)

Mohsen Jahangiri (Prof.)

Nasrollah Hekmat (Prof.)

Beman Ali Dehghan Mongabadi (Asso. Prof.)

Mohammad Zabihi (Asso. Prof.)

Abbas Zeraat (Asso. Prof.)

Rohollah Alami (Prof.)

Mohammad Kazem Emadzadeh (Assi. Prof.)

Hossin Fallahi Asl (Assi. Prof.)

Ghasem Kakaei (Prof.)

S. Hashem Golestani (Prof.)

Literary Editor (Persian): Naser Karimpour

Literary Editor (English): Mohammad Azadeh

Office Manager: Zahra Beheshtinezhad

Publisher: University of Isfahan

IN THE NAME OF GOD

Comparative Theology

Scientific Research Journal

Comparative Theology
University of Isfahan

Years: 3 No: 7
Spring & Summer 2012