

ویلیام جیتیک

علم جهان علم جان

ربط جهان شناسی اسلامی در دنیای جدید



ترجمه

سید امیرحسین اصغری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

علم جهان، علم جان

رابطه جهان‌شناسی اسلامی در دنیای جدید

نوشته

ویلیام چیتیک

ترجمه

سید امیر حسین اصغری



انتشارات اطلاعات

تهران - ۱۳۸۸

سرشناسه: چیتیک، ویلیام سی، ۱۹۴۳ - م. Chittick, William C.
عنوان و نام پدیدآور: علم جهان، علم جان: ربط جهان‌شناسی اسلامی در دنیای جدید/ نوشته ویلیام چیتیک؛ ترجمه امیرحسین اصغری
مشخصات نشر: تهران: اطلاعات، ۱۳۸۸
مشخصات ظاهری: ۱۹۶ ص.
شابک: 978-964-423-741-6

وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت: عنوان اصلی: Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern

موضوع: اسلام‌شناسی
موضوع: اسلام - قرن ۲۰ م
موضوع: کیهان‌شناسی اسلامی
موضوع: هستی‌شناسی (فلسفه اسلامی)
موضوع: علوم اسلامی
موضوع: اصغری، امیرحسین، ۱۳۵۳ - ، مترجم.
شناسه افزوده: مؤسسه اطلاعات
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۸ ۹۸۷/ج ۲۲۹ BP
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸
شماره کتابشناسی ملی: ۱۶۴۶۶۷۴



انتشارات اطلاعات

تهران: خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، روزنامه اطلاعات، شماره پستی ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۶-۲۹۹۹۳۲۵۵
فروشگاه مرکزی: خیابان انقلاب اسلامی، روبروی دانشگاه تهران
تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۲

علم جهان، علم جان

ترجمه سید امیرحسین اصغری
نوشته ویلیام چیتیک

ویراستار: سیدعلی اصغری
طراح روی جلد: رضا گنجی
حروف‌نگار: علی فرمز چشمه
حروف‌نگاری، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات

چاپ اول: ۱۳۸۸
شمارگان: ۲۱۰۰ نسخه

قیمت: ۱۴۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۲۳-۷۴۱-۶
ISBN: 978-964-423-741-6

Printed in Iran همه حقوق، چاپ و نشر را، ناشد محفوظ است.

به رحمت سر زلفِ تو واثقم ورنه
کشش چو نبود از آن سو چه سود کوشیدن

✽

به پدر بزرگوارم مرحوم حضرت سید شکرالله
اصغری تقدیم می‌شود.
واعظ عارف و روح پاک و بلندی که معلّم
توحید بود.

روحش شاد و یادش مستدام باد

فهرست مطالب

۹	مقدمه مؤلف بر ترجمه فارسی
۱۵	مقدمه مترجم
۱۷	درآمد
۲۳	فصل اول: غروب یک میراث
۴۳	فصل دوم: معرفت عقلی
۵۹	فصل سوم: احیای تفکر
۷۷	فصل چهارم: فراتر از ایدئولوژی
۹۳	فصل پنجم: رجال الغیب
۱۲۷	فصل ششم: بینش انسانی جهانی
۱۵۱	فصل هفتم: جستجوی معنا
	ضمیمه:
۱۶۷	۱. نگاهی به مطالعات اسلام‌شناسی در آمریکا
۱۷۷	۲. خلق را تقلیدشان بر باد داد...

مقدمه مؤلف بر ترجمه فارسی

سرآغاز

از اینکه آقای سید امیرحسین اصغری، زحمت ترجمه فارسی این کتاب را کشیده است، بسیار خرسندم. ایران مقام ویژه‌ای در قلب من دارد، آن‌چنان که برخی از دوستانم، ایران را وطن واقعی من می‌دانند و تولدم از والدینی که نژاد از انگلیس، ایرلند و اسکاتلند دارند را تنها حادثه‌ای تاریخی می‌دانند.

در آغاز وقتی دانشجو بودم با فهم اینکه تمدنهای بزرگ جهان یک صدا درباره اهمیت انکارناشدنی زندگی هماهنگ با حقیقت مطلق سخن گفته‌اند به نقصان فرهنگ خودم پی بردم، خصوصاً بدان دلیل که حیات کنونی ما شاکله زیست بعد از مرگمان را تصویر می‌کند. من در جامعه‌ای رشد کردم که در آن باور دینی مقوله انتخاب فردی بود که هیچ ارتباطی با واقعیت بیرونی نداشت. همه اساتید و معلمان من، ناقلان این نظر بودند که علم (به معنای امروز انگلیسی آن - علوم طبیعی) سرچشمه معرفت واقعی است و دین در بهترین حالت تنها می‌تواند موجب آرامش روانی شود. در این بینش، دین بسته به انتخاب فردی است اما ربطی به واقعیت خارجی ندارد.

وقتی کم‌کم با غنای تاریخی تمدنهای جهان آشنا شدم، همواره حیرتم از خودمحوری این بینش فزون و افزون شد. از کودکی، در مدرسه، رسانه‌ها و روح زمانه آموخته بودم همه خوبیها متعلق به فرهنگ من است، علم و «پیشرفت» برترین نقطه‌های تاریخ انسانند که آن هم توسط ما به‌انجام رسیده است و همه تمدنهای دیگر کورمال کورمال به سمت آن چیزی رفته‌اند که عاقبت ما غریبها آن را کامل کردیم. زمانی که من وارد دانشکده شدم، به‌خوبی روان‌شناسی انسان را می‌فهمیدم که بدانم چنان بینشی نسبت به جهان مستلزم چه حد غرور و خودستایی است که وقتی به‌ساحت فردی برسد، نمایانگر چه مایه نادانی و فقر واقع‌بینی و بی‌طرفی خواهد شد.

نخستین مواجهه من با جهان خارج از آمریکا، سفر یک ماه و نیمه‌ام به اروپا بود که در سال ۱۹۶۰ واقع شد. آن موقع من هفده ساله بودم. مهم‌ترین چیزی که در آن سفر مرا تحت تأثیر خود قرار داد، قدرت و خودنمایی تمدن اروپایی بود که ریشه‌ای قدیمی‌تر از تجربه آمریکایی داشت. این سفر حس کنجکاویم را به سمت سایر فرهنگها کشاند، و وقتی سه سال بعد، فرصت زندگی با منسوبین خود در توکیو را یافته و در دانشگاه بین‌المللی مسیحیت حاضر شدم از آن بهره بردم.

آن زمان علاقه خاصی به دین نداشتم، اما فرهنگ ژاپنی برایم جذاب بود، به‌همین خاطر زبان ژاپنی و تاریخ هنر ژاپن را آموختم. موضوع دوم باعث شد تا دریابم که بودیسم و شیتو تمدنی با زیبایی و هماهنگی چشمگیری ساخته‌اند، یکی بدان دلیل که به اسرار جهان طبیعی احترام می‌گذاشت و دیگر اینکه همزمان به ظرفیت انسان در شمول امر لایتناهی دلالت می‌کرد. وقتی به دانشکده خود در آمریکا بازگشته و به مطالعه تاریخ هنر رنسانس پرداختم، با نقصان زیبایی و هماهنگی و تجلیل از تغییرات سریع مواجه شدم. نمی‌خواهم بگویم که همه این چیزها را آن موقع به‌همین وضوح دریافتم اما حسی عمیق از بی‌ارتباطی رهیافت شرقی به زیبایی به‌عنوان واقعیت هستی و رهیافت غربی از آن تنها به‌عنوان

تمایلات فردی، یافتن (برخلاف افلاطون و بسیاری از فیلسوفان قرون وسطی). بازگشت به اهایو و دانشکده ووستر، مرا بی قرار کرده بود. مطالعات بی جهت و غیرمقنع که تمرکزی نداشت (نقص عمومی دانشگاههای امروزی)، مرا راضی نمی کرد. وقتی به من پیشنهاد گذراندن یک سال دیگر در خارج یعنی دانشگاه آمریکایی بیروت داده شد، برای رهایی از خستگی بدان تن دادم. آن موقع رشته اصلی ام تاریخ بود، بنابراین دروس تاریخ اسلام را انتخاب کردم. همین دروس علاقه نهفته ام را به دین برافروخت. در طول سال پروفیسور سید حسین نصر را ملاقات کردم که آن زمان استاد مدعو دانشگاه بود، پس آن گاه تصمیم به مطالعه ابعاد عقلی و معنوی تمدن اسلامی گرفتم. او به من پیشنهاد کرد که درس را در ایران ادامه دهم، من نیز بر آن مصمم شدم.

به هر حال نخست باید برای تکمیل دروسم به دانشکده ووستر باز می گشتم. آن دانشکده کوچک، برای من جهت ادامه رشته زبان عربی که در بیروت آغاز کرده بودم یا آغاز دوره فارسی، منابعی نداشت. بنابراین برای اینکه آماده رفتن به ایران شوم، مقاله بلندی درباره آموزه های مولوی نوشتم. در آن زمان، ترجمه نیکلسون از مثنوی، فیه مافیه از آربری و قسمتهایی از دیوان شمس در دسترس بود، پس می توانستم خود را در دنیای مولوی غوطه ور کنم. مقاله ای که در آن سال (۱۹۶۶) نوشتم، دست آخر در سال ۱۹۷۳ در تهران با نام «اصول تصوف مولوی» (The sufi Doctrine of Rumi) و در سال ۲۰۰۵ به همراه برخی آثار خوشنویسی و مینیاتورهای ایرانی در آمریکا منتشر شد.

در سال ۱۹۶۶ میلادی مصادف با ۱۳۴۵ شمسی پس از گذران دوره یک ساله زبان عربی و ترم تابستانی زبان فارسی وارد تهران شدم. پس از بازاندیشی می توانم بگویم که در آن زمان درک خوبی از مولوی داشتم.

با نظر به نخستین مقاله ام درباره مولوی، درمی یابم که با وجود عدم آشنایی ام با زبان فارسی، جوهر کلام او را فهمیده بودم. به هر حال در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران غرق مطالعه فارسی شدم. در آن زمان بر نامه بسیار مناسب

برای آموزش زبان و ادبیات فارسی وجود داشت و در سه سالی که من آنجا بودم، امکان حضور در کلاسهای اساتید بزرگی چون جلال الدین همایی، بدیع الزمان فروزانفر و سید جعفر شهیدی برایم فراهم بود. با وجود این، مطالعه جدی سنت عقلانی اسلام برای من در دوره رساله دکترا فراهم شد. از دکتر نصر خواستم که مشاور رساله دکترا بشود. می دانستم که باید درباره عرفان رساله بنویسم اما ایده دقیقی در باب آن نداشتم. او به من پیشنهاد کرد که به تصحیح انتقادی «نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص» اثر جامی پردازم. من اطلاع دقیقی از اینکه تصحیح انتقادی چیست نداشتم، علاوه بر آن درباره کتاب هم اطلاعی جز اینکه تفسیر جامی بر اثری کوتاه از ابن عربی است، نداشتم. چیزی حدود یک سال یا بیشتر طول کشید تا منابع لازم را برای تصحیح، که شامل برخی آثار خطی از استانبول بود، فراهم آورم. آن روزها، درخواست تصاویر آثار خطی از ترکیه، فرایندی دشوار و پیچیده داشت. چند سال بعد را با نهایت دقت برای تلفیق آثار خطی و یادداشت منابع جامی صرف کردم. او اثرش را «نقدالنصوص» یعنی بهترین متنها نامیده بود که آن هم شرح کتاب «نقش الفصوص» اثر ابن عربی است. ابن عربی این کتاب را به عنوان زبده «فصوص الحکم» خود نگاشته است. جامی در مقدمه خود بر نقدالنصوص اشعار می دارد که این متون را از پیروان ابن عربی نقل می کند، چند نام را نیز در آنجا ذکر می کند، اما در اغلب بخشها نمی گوید که کدام متن به کدام نویسنده تعلق دارد. نقدالنصوص در واقع خرقه ای را می ماند که به جای یکپارچه بودن، با وصله هایی گردهم آمده است.

همزمان با مطالعه پیروان ابن عربی، که جامی نقش النصوص را از آنان گرد آورده بود، با پروفیسور توشیکو ایزوتسو به خواندن «فصوص الحکم» ابن عربی مشغول شدم. پنج سال طول کشید تا این اثر را از آغاز تا انجام به همراه دکتر اعوانی و دکتر نصرالله پورجوادی با هدایت ایزوتسو بخوانیم. چنان که آن دو محقق بزرگوار به خوبی می دانند، ایزوتسو مهارتی باور نکردنی در زبان عربی و

لاهیجی، یکی از بهترین کتابهای مطالعه ابن عربی به فارسی را برگزار می‌کرد. ما شش یا هشت نفر بودیم که در آن جلسات شرکت می‌کردیم. پروفیسور ایزوتسو هم وقتی تهران بود به آن جلسات می‌آمد. آن جلسات در فهم اینکه چگونه آموزه‌های ابن عربی رهیافت سنت عرفان شد، بسیار سودمند بود.

وقتی در نهایت در سال ۱۳۵۳ رساله‌ام را به پایان رساندم، سه سال دیگر را در آماده‌سازی آن برای چاپ و ادامه مطالعاتم درباره ابن عربی و پیروانش به‌ویژه صدرالدین قونوی صرف کردم. آن زمان همچنین ادیان جهان را در دانشگاه صنعتی شریف تدریس می‌کردم. تدریس به من کمک کرد تا آنچه را که در باب عرفان خوانده بودم با به‌کار بردن در ادیان بزرگ جهان به‌ویژه هندوئیسم، بودیسم، کنفوسیوس، یهود و مسیحیت خلاصه کنم. برای آنان که با آثار عرفای بزرگ آشنایی دارند عجیب نیست که مطالعات عرفانیم، شرح آموزه‌های اساسی ادیان بزرگ جهان را براساس اصطلاحات اسلامی برای من نسبتاً آسان کرد.

دلیل این امر در فصول کتاب حاضر تبیین شده است، با وجود اینکه من رهیافت مستقیمی به موضوع نمی‌گشایم: ساحت عرفان متعلق به حوزه علم توحید است، و این ساحت در میان تمام ادیان بزرگ مشترک است. قرآن این موضوع را چنین تبیین می‌کند: «هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر اینکه به او گفتیم، خدایی جز من نیست، پس مرا پرستید.» ساحت توحید همان است که در قاعده «خدایی جز من نیست» آمده است و در میان همه پیامبران مشترک است و به‌سادگی در هر سنت بزرگ قابل تشخیص است. «مرا پرستید» ساحت پیامبری است. بدین معنی که ساحت اعمال است و بسته به احتیاجات هر امت است و همان است که براساس شکل ویژه هدایتی که توسط هر پیامبر آمده است، متفاوت است. بنابراین ادیان در توحید مشترک‌اند و تفاوتشان در ویژگیهای آموزه‌های نبوی است.

همین تفاوت میان توحید و نبوت تمایز میان «علوم عقلی» و «نقلی» را روشن می‌کند. تمایزی که من توجه بسیار ویژه‌ای را در این کتاب بدان معطوف داشته‌ام. اساتیدم در تهران، غالباً در درس خود بدین تفاوتها اشاره می‌کردند، اما تعداد اندکی

از آنها نتایج نظری یا عملی از آن ترسیم می کردند. همچنین اغلب آنان این تفاوت را مربوط به معارف ادیان می دانستند. وقتی در تهران بودم، بسیاری از افراد دانشکده الهیات دانشگاه تهران را «دانشکده معقول و منقول» می نامیدند. تعداد بسیار کمی از آنها می دانستند که عملاً هر چیزی که در نظام دانشگاهی تدریس می شد - از ادبیات، حقوق، مهندسی یا پزشکی - مربوط به حوزه آموزه های منقول است.

هیچ کجا، نه دانشگاه تهران، یا هر دانشگاه دیگری در جهان نمی تواند مدخلی واقعی به علوم عقلی عرضه کند. گرچه تاریخ و شکل خارجی علوم عقلی در آن تدریس شود. چرا که جوهر و معنای علوم عقلی قابل تدریس نیست - باید توسط سالک و نه در جهان خارجی، بلکه در عمق قلب کشف شود. این همان چیزی است که من بدون سالها مطالعه در ایران، نمی توانستم دریابم و وقتی به آمریکا بازگشتم، زمان زیادی را صرف شرح و تفسیر آثار متفکران مسلمان، یعنی عرفا و فیلسوفان نمودم، نه فقها و متکلمان که صاحب نظران علوم نقلی اند. این کتاب گرچه غیر مستقیم، اما نقد نسبتاً تندی را به نظام آموزشی مدرن، وارد می کند. آنچه که من در پی بیان آنم، با دقت و منطقی که در بضاعتم هست، آن است که جامعه مدرن - که متأسفانه شامل جوامع غیر غربی هم می شود - مفهوم انسان بودن را کاملاً از دست داده است. مؤسسات سیاسی، اجتماعی و آموزشی ما در مقابل احیای فطرت انسانی هم پیمان شده اند. آنها این عمل را آگاهانه انجام نمی دهند. بلکه از آن رو در این دام در افتاده اند که اشکال امروزی آموزه های نقلی - دانشهای شنیداری که شاکله همه نهادهای مدرن را می سازد - چه آشکار و پنهان اصل اساسی بنای تمدن واقعی، یعنی توحید را نادیده می گیرد. اصلی که می گوید حقیقت غایی، برترین حقایق است و وجود انسانی و همه اشیاء به هماهنگ نمودن خود با آن واقعیت فراخوانده شده اند.

ویلیام چیتیک

ام تی سینایی، نیویورک

۲۲ جولای ۲۰۰۸

مقدمه مترجم

شاید مهم ترین پرسشی که می توان در مقدمه این اثر مطرح کرد و بدان پاسخ داد، این سؤال باشد که کتاب از چه چیزی و برای چه سخن می گوید؟ این پرسش از همان ابتدای مطالعه و ترجمه کتاب برای این جانب هم مطرح بود که چگونه می توانم به چنین پرسشی پاسخ دهم. این اثر هم ساده است و هم دشوار. هم از سنت نقلی و هم از سنت عقلی دین سخن می گوید و هم نگاهی به مسأله «علم» و «علم زدگی» در دنیای معاصر دارد. از طرفی به تطور هستی شناسی و نفس شناسی در سنت عقلانی اسلام و از سویی به مقوله هستی شناسیهای جدید می پردازد. مقوله های توحید، حق، تحقیق و تحقق در این اثر در برابر تکثیر، باطل و تقلید قرار می گیرند. بررسی موقعیت معرفت اسلامی از یک سو و نقد مبانی معرفت شناسی دنیای امروز از سوی دیگر در این اثر گرانسنگ مورد توجه جدی قرار دارد. اما پرسش اصلی همچنان باقی است: این کتاب از چه و برای چه سخن می گوید؟ گرچه بی شک می توان گزاره هایی از متن قرآن برای پاسخ به این پرسش فراهم آورد، اما شاید نوشتن این پاسخ نیز بی مناسبت نباشد که این کتاب در واقع تبیینی عمیق و معرفتی از فرازی از نهج البلاغه امام علی (ع) برای مخاطبی است که در قرن بیست و یکم و در «دهکده

جهانی» می‌زید آنجا که امام در خطبه نخستین نهج البلاغه می‌فرماید:
«اول الدین معرفتُه و کمال معرفتُه التصدیق به. و کمال التصدیق به توحیدُه
و کمال توحیدُه الاخلاصُ له...»

این تبیین در فصول مختلف کتاب ادامه می‌یابد تا به منتهای خود برسد و من در اینجا در پی آن نیستم تا دوباره آن معنا را باز گویم. اما هر چه هست، تبیینی از سنت عقلی اسلامی و اهمیت آن برای ما در باز کاوی خودمان است که اهالی این سنتیم. تا بدانیم محقق کیست و تحقیق در سنت عقلی اسلامی مان به چه معنا بوده است. و امروزه ما تا چه اندازه با آن معنا نزدیکیم. نه فقط به لحاظ شخصی؛ بلکه بدانیم نظام آموزش امروز ما با سنت عقلی اسلامی مان چه نسبتی دارد و چقدر با آن نزدیک است یا تا چه اندازه از آن فاصله گرفته است؟ آیا ما می‌توانیم در دنیای کنونی که بسیاری از نظامهای آموزشی، صنعتی، تربیتی، حکومتی و... آن برآمده از دوران روشنگری غرب است؛ راه اسلامی تحقیق و فهم را باز یابیم؟ و اگر می‌توانیم چگونه باید بدان راه برویم؟

در پایان این کتاب دو ضمیمه، یکی مقاله‌ای را که اخیراً استاد ارجمند جناب آقای پروفیسور چیتیک برای ترجمه آلبانیایی کتاب «بینش اسلام»^۱ نوشته‌اند، و دیگری نوشته‌ای از ایشان پیرامون آموزش از منظر شمس تبریزی به کتاب اضافه کرده‌ام که امیدوارم خواندن آن نیز راهگشا باشد.

همچنین باید از زحمات جناب آقای سیدعلی اصغری که با صبر و حوصله تمام به ویراستاری ترجمه‌ها پرداختند، تشکر نمایم. سپاس نهایی را از انتشارات محترم اطلاعات به خاطر زحمت نشر این اثر دارم.

سید امیر حسین اصغری

۱۷ خرداد ۱۳۸۷

کالج سعدی

تیرانا آلبانی

درآمد

مطالعه اسلام را حدود ۴۰ سال پیش آغازیدم. ابتدا اوضاع و احوالی خجسته مرا به سوی این حوزه رهنمون نمود، اوضاعی که باعث شد سال اول دانشگاه را در کالج آمریکایی بیروت سپری کنم. علاقه کلی به ادیان غیر غربی هنگامی در من شکوفا شد که با خطابه‌ها و کتابهای تصوف و فلسفه اسلامی مواجه شدم. به سرعت دریافتم که برای آشنایی ژرف‌تر با این موضوعات باید عربی و فارسی را بیاموزم. پس از دوازده سال تحقیق و مطالعه شروع به انتشار نتایج پژوهش‌هایم کردم. از آغاز دغدغه اصلی‌ام فهم سخنان عارفان و فیلسوفان مسلمان بود.

واقعیت بر آنان چگونه پدیدار می‌شد؟ آنان مسائل مهم «معنا» را، که آدمی در هنگام تلاش برای معنا کردن زندگی با آنها روبه‌رو می‌شود، چگونه شرح می‌دادند؟ در بیشتر آثارم در طول سالیان گذشته رشته سخن را به کسانی چون مولوی، ابن عربی، صدرالدین قونوی، عبدالرحمن جامی، افضل الدین کاشانی، شمس تبریزی، ملاصدرا و دیگران سپردم تا من و خوانندگانم به سخنان آنان گوش فرا دهیم؛ اما در چند سال گذشته، راحت‌تر بوده‌ام که بینشهای برگرفته از

این آثار را در بسترهای جدید به کار بندم.

با توجه به جدیت عمیق این نویسندگان به نظرم می‌رسید که وظیفه دارم معنای دیدگاه‌های آنان را برای وضعیت [دوران] نو، مانند نقشی که «علم» در «روح زمانه» ما، بازی کرد، اندکی آشکار کنم و این کوششی است برای یافتن ربط آنها در دوران معاصر، همچون ریسمانی که این مقالات را به هم پیوند می‌دهد. بخش عمده‌ای از کتاب لوازم تمایز دو گونه معرفت را مطرح می‌کند که نزد ادیان بزرگ، با بیانهای مختلف، تمایزی اساسی است؛ هرچند در بحث‌های مربوط به مسائل معاصر نوعاً نادیده گرفته می‌شود.

منابع اسلامی در این باره به روش‌های گوناگونی سخن می‌گویند. در اینجا من بر تمایزی معیارین متمرکز می‌شوم که میان نقلی و عقلی نهاده شده است. شناخت نقلی با این خصیصه شناخته می‌شود که نیازمند انتقال از نسلی به نسل دیگر است. تنها راه ممکن به دست آوردنش، گرفتن آن از فردی دیگر است. در مقابل، شناخت عقلی قابل انتقال نیست، هرچند که برای راهنمایی در جهت درست نیازمند استاد است. راه دستیابی به معرفت عقلی عبارت است از یافتنش در درون خود از طریق تربیت ذهن، یا چنان که بسیاری از آثار اشاره کرده‌اند، از طریق «تصفیه نفس». بدون آشکارسازی چنین شناختی از طریق کشف آن در درون خود، آدمی در همه دانسته‌هایش محتاج دیگران خواهد بود. حقوق، زبان و تاریخ نمونه‌های بارز معارف نقلی هستند.

ریاضی هم اگر چه تمامی شرایط علوم عقلی را ندارد، اما نمونه متداولی از آن علوم است. ما نمی‌گوییم «دو به اضافه دو مساوی با چهار است»، چون کسانی که قولشان حجت است چنین گفته‌اند، بلکه ذهن ما به تنهایی قادر به کشف و درک حقایق ریاضی است و همین که ذهن آن را کشف کرد، دیگر وابسته به منابع بیرونی نیست. این شناخت از آن جهت صادق است که وقتی فهم می‌شود [دیگر] بدیهی است. ما نمی‌توانیم درستی چنین دانشی را انکار کنیم همان‌طور که نمی‌توانیم هوشیاری خود را منکر شویم. دانش نقلی وابسته به شنیده‌هاست. این دانش

عمومی‌ترین نوع دانش در هر فرهنگ یا دین است. ممکن است بوداییها بدانند که روشن بینی تجربه‌ای است که از همه اشکال متعارف دانش برمی‌گذرد، اما تا آنگاه که آن را به دست آورند، دانششان درباره آن دانشی برآمده از نقل است. مسلمانان می‌دانند که خداوند از آنها خواندن نمازهای پنجگانه را خواسته است، اما آنها این شناخت را از علمای قرآن و حدیث به دست می‌آورند. آنان نمی‌توانند انتظار خداوند از آدمی را بدون نقل از منابع وحیانی به دست آورند. در مورد هر کس دیگر هم چنین است: نقلیات و شنیده‌ها ما را با زبان، فرهنگ، ایده‌ها، جهان بینی و عملاً هر چیزی که گمان می‌کنیم می‌دانیم، آشنا می‌کند.

در مقابل، فهم عقلی آن چیزی است که با اطمینان کامل در عمق روحمان درک می‌کنیم، اما چنین دانشی کمیاب است. طلب معرفت عقلی در تمدن اسلامی در دو حوزه وسیع دانش انجام شده است که هر کدام شاخه‌های بسیار و تحولات تاریخی فراوانی را پشت سر گذاشته‌اند.

برای ساده‌تر شدن بحث، این دو را فلسفه و عرفان می‌نامم. فلسفه بر مبنای منطق و روش عقلی یونانیان، و عرفان بر مبنای شیوه‌های تأمل که از پیامبر رسیده است، بنا شده‌اند. این دو حوزه، به‌ویژه از قرن سیزدهم به این سو، اغلب نقاط مشترک داشته‌اند. فلسفه و عرفان با اعتراف صریح بر اینکه یافتن معنای پدیده‌ها در هستی بدون یافتن همزمان معنای نفس شناسنده ممکن نیست، راه خود را قاطعانه از دانش نقلی جدا کردند. آدمی، مطمئناً برای فهم پدیده‌ها به جهان‌شناسی می‌پردازد، اما فهم، صفت نفس و فاعل شناسنده است. متفکران رهیافت عقلی تصدیق می‌کردند که معنا در پس «آیات» خدا نهفته است، و هر پدیداری به ذاتی اشاره دارد، و ذاتها تنها در ژرفای فاعل شناسا قابل دسترسی هستند. اگر سنت عقلی را در منظری وسیع بنگریم، روشن است که این سنت اجازه ایجاد فاصله میان فاعل و موضوع شناسایی را، که شرط خیزش علم نوین بود، نمی‌داد.

اگر من در اینجا بیشتر بر فلسفه اسلامی متمرکز می‌شوم تا عرفان، تا حدی به دلیل تلقی‌ای است که در آثار مورخان غربی و مدافعان جدید مسلمان وجود

دارد. این تلقی آن است که علم اسلامی - که با فلاسفه و نه عرفا رشد یافت - مقدمه علم نوین بود. عنوان «علم جهان، علم جان» را دقیقاً بدین خاطر [به عنوان نام کتاب] برگزیدم که علم را برجسته می کند و در عین حال اصطلاح «نفس» را به میان می آورد، که برای سنت فلسفی محوریت دارد و به غایت «غیر علمی» است.

بگذارید صادقانه بگویم رهیافت عقلی که من از آن می نویسم بیش از قرنیه است که در حال جان کندن است. افرادی چند هنوز به نفع آن سخن می گویند اما سخنشان عمدتاً ناشنیده می ماند. عوامل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که محرک بقیه جهان اند دست از سر مسلمانان برنداشته اند. دانشجویان معمولاً علم را به هدف رسیدن به مادیات دنبال می کنند. حوزه های فنی و حرفه ای که می توان در آنها نسبتاً سریع تر فارغ التحصیل شد و زندگی نسبتاً مرفه تری با آنها به دست آورد، بهترین دانشجویان را جذب خود نموده و در دانشگاهها فراگیر شده اند. مؤسسات آموزشی سنتی، که از دانشجویان می خواستند تا حیاتشان را وقف علم و فضیلت کنند، تقریباً یکسره ناپدید شده اند. به جای آنها، مدارس «الهیات» تأسیس شده اند که متعصبان و ایدئولوگها را می پروراند.

چهار فصل نخست [کتاب] از ناپدید شدن سنت عقلی و موانعی که در مقابل احیای آن قرار دارند، سخن می گوید. فصل نخست توضیح کوتاهی است درباره ماهیت این سنت و تبیین عوامل مختلف درونی و بیرونی جامعه اسلامی که اهمیت آن [سنت را] کم رنگ کرده اند. فصل دوم در شرح تفاوت میان معرفت عقلی و نقلی بسط یافته، و از ارکان جهان بینی فلسفی و عرفانی بحث می کند و سعی در تبیین موقعیت تاریخی عجیب و غریب خودمان از نگاه یک متفکر مسلمان «فرضی» دارد. فصل سوم بحث درباره موانع احیاء و راههای غلبه بر آن را ادامه می دهد. فصل چهارم به ایدئولوژی به مثابه ستون تفکر امروزی نگریسته و اینکه سنت عقلی چگونه در شکستن جادوی آن به ما کمک می کند، سخن می راند.

سه فصل نهایی با دقت بیشتری به خود آموزه های سنت عقلانی پرداخته

و بر ربط آنها با مسائل امروزی «علم» و «معنا» تمرکز می‌کند. فصل پنجم تأملاتی دارد درباره فلسفه یکی از معدود افرادی که امروزه به سود این سنت سخن می‌گوید، یعنی سیدحسین نصر. سپس نگاهی به مرکزیت زبان در ماهیت انسان دارد و اینکه تخیل اسطوره‌ای چگونه رابطه متقابل میان جهان و نفس را از طریق فرایند نامگذاری می‌سازد.

فصل ششم تلاش دارد تا به تبیین آن پردازد که چرا جهان‌بینی فلسفی از جداسازی قاطع فاعل شناسا و موضوع شناسایی پرهیز می‌کرد، و چگونه طلب خودشناسی کلید تفاوت عمیق میان فهم اسلامی و مدرن از «علم» را به دست می‌دهد. فصل هفتم بر شوق متفکران به گذر از خودمحوری و تعیین اهداف برای رسیدن به آزادی از همه محدودیت‌ها، تمرکز دارد.

جز فصل پنجم، بقیه فصول اصولاً برای سخنرانی نوشته شده بودند، و اغلب به همان شکل منتشر شده‌اند. آنها دوباره بازنویسی نشده‌اند اما برای حفظ پیوستگی [فصول] مورد تجدید نظر قرار گرفته‌اند. سه فصل نخست در جمع شنندگان مسلمان اظهار شده است، که همین تمرکز صریح‌تر آنها را بر مفاهیم و الفاظ اسلامی تبیین می‌کند. دو فصل دیگر برای مخاطبان عام‌تر نوشته شده‌اند، بنابراین از به کارگیری برخی مفاهیم خاص اسلامی اجتناب کرده و اشاره‌هایی به سنت‌های عقلی و دینی دیگر کرده‌ام.

ویلیام چیتیک

دانشگاه استونی بروک

سپتامبر ۲۰۰۵

فصل اول

غروب یک میراث

فهم عقلی در معنای دقیق خود بر بالاترین قله خویشتن آدمی بنا می شود، همان که فیلسوفان از آن به «عقل بالفعل» یاد می کنند. وقتی چنین فهمی از حوزه صرف عقل به اندیشه و زبان فرود می آید، ما با بیان آن سرو کار داریم که همواره دارای نقصان است. در آغاز بگوییم که بیان، در یک کلام، همان علم نقلی است، نه فهم واقعی. با این حال هنوز می توانیم دریابیم که در اسلام و سایر سنتها همواره تمایزی میان این دو گونه دانش نهاده شده است. همین تمایز است که باید در آغاز تبیین شود. سپس بدان اشارت خواهیم کرد که چگونه غفلت از اهمیت بنیادی فهم عقلی در بحرانهایی که نه فقط مسلمانان بلکه جامعه انسانی با آن روبه رو است، نقش داشته است.

سنت عقلی اسلام به چهار موضوع بنیادی توجه کرده است: خدا، جهان، نفس انسانی و روابط بین افراد. سه تای نخست مقومات اصلی هستی اند؛ آن چنان که ما آن را درک می کنیم و چهارمی بینشی را که ما از مطالعه سه تای نخست به دست می آوریم، به حوزه فعالیت های انسانی وارد می کند. البته آدمی می تواند درباره همه این موضوعات در منابع معتبر علوم نقلی چون قرآن و

حدیث، مطالعه نماید؛ اما فهم آنها نزد خود [تحقق فهم آنها در شخص] یکسره چیزی دیگر است. برای سنت عقلی، علوم نقلی به منزله اشارتهایی است به آن فهمی که باید توسط سالک بالفعل و محقق شود.

شاید بهترین راه برای درک تفاوت علوم عقلی و نقلی تأمل در تفاوت میان تقلید («دنباله‌روی» یا «پیروی از حجیت» و تحقیق «تحقق» یا «معلوم کردن درستی») باشد، اصطلاحاتی که به دو راه اساسی کسب علم اشاره دارند. برای اینکه عضو دین، فرهنگ، جامعه یا گروهی باشیم نیازمند آنیم که از کسانی که پیشتر از ما در آن عضو بوده‌اند، درباره آن فرا بگیریم. این سیر یادگیری با تقلید ادامه می‌یابد. از متن مقدس، آداب دینی و شریعت که بگذریم، ما زبان و فرهنگ را هم همین گونه فرا می‌گیریم. در سنت اسلامی، کسانی که مسئولیت نگهداری میراث نقلی را به عهده گرفته‌اند علما، یعنی «دانش‌گاران» سنت، نامیده می‌شوند.

در شناخت نقلی، سؤال از «چرا» به عقب رانده می‌شود. وقتی کسی از علما می‌پرسد: چرا باید به این یا آن عقیده معتقد شویم، یا چرا باید نماز خواند یا روزه گرفت، اساس پاسخها این است که «خدا چنین فرموده است» این بدان معناست که ما نسبت به اعتبار قرآن و سنت علم داریم. به همین سان والدین سخن گفتن کودکان را با استفاده از حجیت «آنچه رایج است» و قواعد دستور حل می‌کنند.

شناخت عقلی کاملاً متفاوت است. اگر کسی آن را بر اساس گفته‌های این و آن قبول کند، طبعاً آن را نفهمیده است. ریاضیات دانشی است که متکی بر حجیت نیست، بلکه نیازمند آن است که شخص با قدرت فهم خود آن را فرا بگیرد. در فراگیری آن دانش آموز باید بداند چرا، و گرنه تنها در حال تقلید از دیگران است. بی‌معناست اگر در چرایی معادله دو به اضافه دو مساوی با چهار بگوییم، زیرا معلم چنین می‌گوید. آن را یا می‌فهمید یا نمی‌فهمید. آدمی باید حقیقت آن را خود فرا بگیرد. عقلای مسلمان تقلید از دیگران را در حوزه علوم عقلی در زمان آغاز فراگیری یا دانش‌آموزی مجاز می‌دانند و نه در دوران استادی. اما تقلید از قرآن و پیامبر در مسائل نقلی به معنای پیروی از راه راست است.

به طور خلاصه، دو گونه بنیادین شناخت وجود دارد که هر کدام شیوه متناسب خود را داراست. تقلید متناسب علوم نقلی و تحقیق یا تحقق متناسب علوم عقلی است.

اجتهاد

واژه تقلید در نوشته‌های متفکران مسلمان دوران مدرن، اغلب به عنوان سم مهلک جوامع مسلمان یاد شده است. هر چند که آنان در اینجا تقلید را در مقابل تحقیق به کار نبرده‌اند. من باید عنوان کنم که درباره چنان تقلیدی که آنها از آن سخن می‌گویند، بحث نمی‌کنم.

اجتهاد به معنای رسیدن به تسلط کافی در حوزه فقه است. کسی که بدین درجه می‌رسد، مجتهد نامیده می‌شود. چنین کسی نیازمند به تقلید از مجتهدان دیگر نیست. با این همه استادی وی در حوزه علوم نقلی است، بدین معنی که هنوز بر مبنای قرآن، حدیث و گزارشهای پیشینیان و اساتید آن حوزه است. بر حسب کیفیاتی که برای رسیدن به اجتهاد لازم است بسیاری از مسلمانان سنی در چند قرن گذشته اظهار داشته‌اند که باب اجتهاد مسدود شده است. در مقابل شیعیان آن را همواره باز می‌پندارند.

از منظر فقه، کسی که خود مجتهد نیست می‌تواند (برپایه فقه شیعه) از مجتهد حی و (چنان که در فقه اهل سنت هست) از مجتهد میت تقلید نماید. آدمی بدان خاطر از مجتهد تبعیت می‌کند که تنها در صورتی می‌تواند قوانین شریعت را بیاموزد که از کسی که قبلاً آنها را آموخته فرا بگیرد. هر چند که در علوم عقلی چنین موقعیتی وجود ندارد. مجتهدی که در علوم نقلی و فقه استاد است، محقق [به معنایی که در حوزه مباحث این کتاب آمده است] یعنی کسی که به تحقیق یا تحقق علوم عقلی در خود رسیده باشد، نیست. پیش از هر چیز باید دانست که علوم عقلی بر «نقل» متکی نیستند. محقق اصولاً می‌تواند بدون کمک اسلاف خود یا وحی الهی تمام علوم عقلی را دریابد. برای درک معادله دو به اضافه دو مساوی

چهار و یا وحدت خالق نیازی به رهنمود پیامبر نیست. خود این شناخت، آن‌گاه که دانسته می‌شود، بدیهی است بدین معنی که فهمیدنش دلیلش را هم در خود دارد.

علمای شریعت زمانی که اظهار می‌دارند ایمان مقلدانه به خدا، مقبول نیست، به‌طور دقیق تفاوت ماهیت علوم عقلی را به ما گوشزد می‌کنند. اگر مسلمانی بگوید: «به دلیل اعتقاد پدرانم به خدا، به او ایمان دارم» به سنت دینی‌اش وفادار نیست. چنین کسی دارد می‌گوید که اگر به او [بر عکس این سخن] گفته شود، او هم ایمان نخواهد نداشت. چنین ایمانی چیزی جز واژه‌های تهی نخواهد بود.

هر چند به لحاظ تثوریک می‌توانیم میان علوم عقلی و نقلی تفاوت قائل شویم، این دو در عمل درهم تنیده‌اند و علوم عقلی همواره بر روی علوم نقلی بنا شده‌اند. آدمی نمی‌تواند بدون دستور زبان به روشی صحیح سخن بگوید همین‌طور فهم آموزه‌های اسلامی بدون قرآن و حدیث دشوار است. اما، آگاهی عالی نسبت به علوم نقلی مستلزم کمترین دانایی در حوزه علوم عقلی نیست، همچنان‌که قابلیت بازشماری و بازگویی نظریات متافیزیکی و جهان‌شناختی دانشمندان بزرگ مسلمان دلیلی نمی‌شود که شخص فهمی از معنای آن نظریه‌ها دارد.

علوم عقلی و نقلی که اکنون در حال از میان رفتن هستند، هر دو برای بقای هر دینی لازم‌اند. اما کمابیش علوم نقلی بهتر از علوم عقلی نگهداری شده‌اند، دلیل هم روشن است. هر کسی می‌تواند قرآن و حدیث را حفظ کند، اما تنها اندکی می‌توانند به واقع دریابند که خدا و پیامبرش از چه سخن می‌گویند. آدمیان تنها به اندازه خود می‌فهمند و تنها جمع کمی از افراد به دنبال پرورش استعدادها و تواناییهای خود می‌روند.

روشن است که آدمی نمی‌تواند ریاضیات یا هر دانش دیگری را بدون قابلیت فردی و آموزش فرا گیرد. حتی اگر فردی دارای آمادگی فراوان باشد، بدون سالها مطالعه چندان پیشرفتی حاصل نخواهد کرد. اگر این مسأله درباب

ریاضی یا دستور زبان که مسائلش نسبتاً همواره در دسترس ماست، صادق باشد آن گاه در باب متافیزیک که مسائلش از تجربه‌های روزانه ما بسیار دورتر است؛ صادق‌تر خواهد بود.

نقش سنت عقلانی

مهم آن است که گفته شود که هیچ دینی نمی‌تواند بدون سنت عقلانی فعال حیات داشته و یا شکوفا شود. همزمان با پرسش این سؤالات از خودمان، این حقیقت آشکار می‌شود که: سنت عقلانی برای چه بود؟ در جامعه چه نقشی ایفا کرد؟ اهداف آن چیست؟ به بیان دیگر: چرا آدمیان باید بیندیشند؟ چرا نباید آنچه را که بدانها گفته می‌شود، چشم بسته قبول کنند؟ پاسخ اولیه اسلامی بدین پرسشها این است که آدمیان باید بیندیشند، چرا که موجوداتی متفکرند. آنها ناگزیر از اندیشیدن‌اند؛ چون خدا عقل و فهمشان داده است. از این گذشته، خداوند در آیات متعدد قرآنی به تفکر و کاربرد فهم فرمان داده است. تفکر حقیقی یعنی اینکه شخص باید واقعاً بیندیشد؛ یعنی با کوشش عقلی خود، و نه دیگران، به نتیجه برسد. هر معلم مجربی این موضوع را به خوبی درک می‌کند.

بی‌شک منظور این نیست که خداوند از همه ورود به سطح عالی تحقیق و تأمل را که در علوم عقلی انجام گرفته است، می‌خواهد زیرا همه هوش و استعداد و ظرفیت و شرایط لازم را ندارند. اما انسانها وظیفه اخلاقی و دینی دارند تا از عقلی که خداوند به آنها اعطاء کرده است استفاده کنند. چنان که در قرآن آمده است: «خداوند هیچ کس را جز به اندازه توانایی اش تکلیف نمی‌کند» (بقره/۲۸۶). اگر انسانها توانایی اندیشیدن دارند، پس وظیفه اندیشیدن هم دارند. اما خداوند به آنها نمی‌گوید چه بیندیشند، چرا که این، تقلید و شنیدن را در مسائل عقلی واجب خواهد کرد. چنین کاری غایت فهم انسان را، که عبارت است از اینکه خودش بفهمد، نابود خواهد کرد.

بی‌شک بسیاری - اگر نگوییم اغلب مردم متفکر - نیستند و زحمت

پرسشگری و تفکر درباره پدیده‌ها را نیز به خود نمی‌دهند. آنها تنها به امور روزمره خود می‌پردازند و تصور می‌کنند که وضعیت خود را می‌فهمند. به نظر می‌رسد این نوع مسلمانان متدین تصور می‌کنند که خداوند چیزی جز پیروی از آداب شریعت از آنها نمی‌خواهد. اما برای آنان که توانایی تفکر دارند، این دلیل نیست. هر کس که قابلیت و هوشیاری برای تأمل و تفکر در باب خداوند، هستی و روح انسانی را دارد، چنان وظیفه‌ای بر عهده اوست. عدم استفاده از عقل به معنای خیانت به طبیعت انسانی خود و نافرمانی از تعلیم خدا در باب تأمل در آیات است. با توجه به اینکه برخی از مسلمانان نمی‌توانند بیندیشند، یادگیری روش درست‌اندیشی، باید حوزه‌های مهم در تلاشهای مسلمانان باشد. اما تعریف تفکر «درست» چیست؟ ما چگونه تفاوت میان تفکر درست و تفکر غلط را بیان می‌کنیم؟ آیا این حقیقت که آدمیان ناگزیر از اندیشیدن می‌توانند به معنای این باشد که آنان آزادند تا به هر چه که می‌خواهند بیندیشند؟ پاسخ اسلامی به این گونه سؤالات همواره این بوده است که روشی که مردم می‌اندیشند بسیار متفاوت است. برخی از شیوه‌های تفکر توسط قرآن و حدیث تشویق و برخی هم طرد شده است. از نظر اسلامی برای آنان که می‌اندیشند لازم است که اندیشه‌هایشان منطبق بر اهداف قرآن و سنت باشد. به بیانی دیگر، هدف سنت عقلانی اسلام نیازمند انطباق با هدف اسلام است و گرنه عقلانیت اسلامی نیست.

پس هدف اسلام چیست؟ به بیانی عام، هدف اسلام هماهنگ کردن آدمیان با هستی واقعی چیزهاست. به بیانی دیگر هدف بازگرداندن آنها به پیشگاه خداست، همانجایی که از آن سر برآوردند. از آنجا که هر کسی به هر حال به پیشگاه خدا خواهد رفت، مهم، صرف بازگشتن نیست بلکه چگونگی بازگشت است. به واسطه قرآن و سنت، خداوند انسانها را به شیوه‌ای به سوی خود هدایت می‌کند که سعادت جاودانشان تضمین شود. اگر آنها می‌خواهند «راه راست» را پیروی کنند، راه کسانی که دارای تعادل و نه عدم تعادل و بیچارگی هستند، باید عقل، هوشیاری، و تفکر خود را به کار بندد و در راههایی، تفکر کنند که آنها را با

خدا و واقعیت مطلق هماهنگ سازد. اگر آنان خود را با پندار و امور غیر واقعی مشغول کنند، مسیری نادرست را پیموده و به احتمال زیاد بدانجا که می خواهند نمی‌رسند.

تاریخ ظهور عقلانیت اسلامی در شکل‌های مختلفی که مسلمانان در طول زمان در تلاش برای درست‌اندیشیدن پذیرفته‌اند، متجسم شده است. سنت عقلانی زنده و پویا بود، بنابراین اختلاف نظرها در باب بهترین راه بیان یافته‌های آن نیز عادی بود. با این همه در همه مکاتب فکری که در طول تاریخ اسلام - چه در سنت عقلی و چه در سنت نقلی - به وجود آمدند یک اصل اساسی مشترک وجود داشت: خدا یکی است و او تنها منبع حقیقت و واقعیت است. او سرچشمه وجود است و همه چیز به سوی او باز خواهد گشت. این توحید است، یعنی «تصدیق یگانگی خدا». این وحدت به طور ایجاز در بخش نخست «شهادت» بیان شده است: «هیچ خدایی جز الله نیست». این جمله به «کلمة التوحید» معروف است. اسلامی‌اندیشیدن به معنای پذیرش وحدت خدا و گرفتن نتایج متناسب با آن است. اختلاف نظر ها نه بر سر وحدت خدا بلکه بر سر این است که چه نتایجی درست است، پیدا می‌شود.

نتایجی که آدمیان از توحید می‌گیرند بیشتر وابسته به فهم آنها از خداست. مسلمانان معمولاً فهم خدا را به وسیله تأمل در اسما و صفات خداوند آن گونه که در قرآن و سنت بیان شده جست‌وجو می‌کرده‌اند. اگر خداوند در مقام شارع شناخته شد، افراد نتایجی خواهند گرفت که به رعایت درست شریعت مربوط است. اگر او را قاهر درک کنند، نتیجه خواهند گرفت که باید از قهرش بپرهیزند. اگر او را رحیم بشناسند، گمان خواهند کرد که باید به دنبال رحمت وی باشند. اگر او را «جمیل» دریابند، دوستداشتنی‌اش خواهند یافت. بی‌گمان خدای را حداقل «نود و نه» اسم است. هر اسم بر اینکه خداوند واقعاً چه هست، چه نیست، و آدمیان دقیقاً باید چگونه او را بفهمند و طرف ارتباط قرار دهند، پرتوی دیگر می‌افکند. به طور طبیعی، مسلمانان خداوند را به انحای گوناگون فهمیده‌اند، و

بر مبنای هر گونه فهم نتایج مختلفی گرفته‌اند. این تفاوت فهم‌ها در میانه توحید، در نیایش پیامبر بیان شده است: «از قهرت به رحمت، از خشم به لطف، و از تو به تو پناه می‌برم.»

موقعیت کنونی

گفتم که سنت عقلانی اسلام عمدتاً - هر چند نه کاملاً - ناپدید شده است. این برای آنان که تاریخ تمدن اسلامی را مورد بررسی قرار داده‌اند، روشن است. محققان از این ناپدید شدن اغلب با عنوان «عصر طلایی» سنت اسلامی و افول تدریجی علم و شناخت بحث می‌کنند. با توجه به اینکه همه موافق‌اند که مطالعات اسلامی در اشکال گوناگون خود با آن عظمت سابق خود سازگار و هماهنگ نیست، سعی در اثبات این افول، یا ترسیم تاریخ آن و یا گفتن اینکه خطا در کجا بوده و در کجا نبوده، فایده چندانی نخواهد داشت.

به جای این من می‌خواهم فرض کنم که سنت عقلانی آنچه که بود، نیست و هنوز هم چیزی دارد که به ما بدهد. اما اینکه این چیز چیست، تا زمانی که با شناخت عقلی مانند گونه‌ای شناخت نقلی برخورد شود چنان که شیوه معمول اندیشمندان جدید است، قابل بازیابی و احیا نیست. در میان مسلمانان و غیرمسلمانان خبرگان زیادی در فلسفه اسلامی و تصوف وجود دارد که تلاش‌های زیادی در مطالعات متنی و تاریخی انجام داده‌اند. اینان با موضوع به مثابه مخزن داده‌های تاریخی مواجه شده‌اند، نه یک سنت زنده که «فلسفه وجودی‌اش» تحول روح انسان است. چنان که یکی از اساتید پیر و مرحوم در دانشگاه تهران درباره همکاران جوانش بیان می‌کرد، آنها همه چیز را که باید درباره متن دانست می‌دانند، جز آنکه متن واقعاً چه می‌گوید.

گذشته از تعریف «عقلی» که پیشتر بیان شد، برخی افراد مدعی خواهند شد که جامعه اسلامی دارای حیات عقلانی درخشانی است و در واقع سنت عقلانی در حال ناپدید نیست. اما این یعنی اینکه دوباره به معانی رایج واژه «عقلی»

بازگردیم. در معنای معمولی و رایج آن بی شک دهها هزار متفکر مسلمان وجود دارد که نویسنده، استاد دانشگاه، دکتر، وکیل اند و با امور جاری مشغولند و خود را در نوشته‌ها یا بیاناتشان پدیدار می‌کنند. اما من تردید دارم که در میان اینها متفکر به معنای فنی‌ای که گفتم، بیش از اندکی باشد. بله، بسیاری از مسلمان‌زادگان متفکری وجود دارند که آداب دینیشان را به دقت رعایت می‌کنند. اما آیا آنها اسلامی نیز می‌اندیشند؟ ممکن است هم به معنای امروزی دانشمند بود و هم مسلمانی که هستی و روح را آنچنان که قرآن و سنت بیان می‌کنند فهمید؟ آیا ممکن است جامعه‌شناس امروزی بود و همزمان مطابق با توحید اندیشید؟

زمانی که معنا و ماهیت سنت عقلی را آن طور که بیان شد بفهمیم، در خواهیم یافت که سیر فکری بسیاری از متفکران مسلمان در حقیقت براساس مبانی و فهم اسلامی شکل نمی‌گیرد بلکه با عادات ذهنی که ناخودآگاه در دستور زبان و دبیرستان فراگرفته شده و در دانشگاهها و آموزشهای حرفه‌ای تثبیت شده؛ شکل گرفته است. چنین افرادی ممکن است همچون مسلمانان نماز خوانده و روزه بگیرند اما چون دکترها، مهندسان، جامعه‌شناسان و سیاستمداران می‌اندیشند.

ساده‌انگارانه است اگر تصور شود آدمی تنها با حضور در جلسات سخنرانی هفتگی یا خواندن چند کتاب که توسط رهبران مسلمان معاصر نوشته شده است، با مطالعه قرآن، با نماز خواندن و یا داشتن ایمان محکم می‌تواند بیاموزد که چگونه اسلامی بیندیشد. در عالم اسلامی پیشامدرن، آداب اسلامی در همه جا بود اما متفکران و اندیشمندان بزرگ باز هم همه حیاتشان را در جست‌وجوی عمیق‌تر خدا، هستی و نفس صرف می‌کردند. جست‌وجو درک و فهم برای آنان پایانی نداشت.

میراثی که از آن متفکران به جا مانده بسیار پربار است. آنان هزاران کتاب نوشته‌اند. گرچه بیشتر کتابهای مهم منتشر هم نشده است، چه رسد به اینکه ترجمه شده باشد. آنها هم که منتشر شده‌اند، به ندرت توسط مسلمانان امروزی خوانده

می‌شوند. مرادم آن نیست که برای فهم سنت عقلی اسلام باید همه کتابهای مهم را به زبان اصلیشان مطالعه کرد. اگر مسلمانان امروزی بتوانند یکی از کتابهای مهم را به زبان اصلی، یا حتی ترجمه، بخوانند و بفهمند؛ تفکرشان عمیقاً تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. اما تنها راه فهم چنان کتبی آماده کردن خود برای فهم است که آن هم نیاز به مطالعه و آموزش دارد. ممکن نیست این امر بر اساس آموزشهای دانشگاههای امروزی صورت بگیرد، هرچند در صورتی که شخص اوقات دانشگاهی خود را صرف مطالعه سنت اسلامی کند، شاید ممکن شود. (می‌گویم «شاید» چون بسیاری از مسلمانان و غیر مسلمانان دارنده مدرک دکترای مطالعات اسلامی، نمی‌توانند کتابهای مهم میراث عقلی را بخوانند و بفهمند).

با توجه به اینکه آموزش امروزی ریشه در موضوعات و تفکراتی دارد که با آموزشهای سنتی اسلامی هماهنگی ندارد، برای متفکران و عملگرایان مسلمان بسیار دشوار است که حوزه فکر و نظر را با ایمان و عمل هماهنگ نمایند. آدمی نمی‌تواند سالها درس بخواند و بعد هیچ ارتباطی با آنچه پژوهیده است، نداشته باشد. آدمی ناگزیر ذهنیات خود را از موادی می‌گیرد که عمری را صرفشان کرده است. برای متفکران امروزی که ایمان دینی دارند اغلب و نه به صورت غیرقابل اجتناب، این گونه است که ذهنشان تقسیم‌بندی شده است. یک بخش آن برای حرفه و حوزه خرد و دیگری برای دینداری و آداب فردی. به نحو کلی‌تر، این موقعیت کسانی است که ابتدا در فضای سنتی رشد کرده و سپس با سبکهای امروزی آموزش دیده‌اند. داریوش شایگان، متفکر ایرانی، به عنوان فیلسوف و منتقد اجتماعی به شیوایی می‌نویسد و آن گاه که به تشریح چالشهای فردی خود با این پدیده می‌پردازد از آن به عنوان «روان گسیختگی فرهنگی»^۱ نام می‌برد.

مؤمنان متفکر که درگیر روان گسیختگی فرهنگی هستند می‌توانند نسبت رفتار دینی و پرورش حرفه‌ای خود را عقلانی کنند، اما این کار را براساس

1. Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West, translated by John Howe (London: Saqi Books' 1992).

جهان بینی ای خواهند کرد که جنبه عقلانی ذهن را شکل بخشیده است. جهان بینی سنتی اسلامی که قرآن پی افکنده و از طریق نسلهای مسلمان منتقل شده، برای آنان فرو بسته خواهد بود، و بدین ترتیب مقوله ها و شیوه های تفکرشان را از «روح زمانه» همیشه متغیر می گیرند که در گرایشهای فرهنگی هر زمان تبلور می یابد و از راه تلویزیون و دیگر اشکال القاء فراگیر، همگانی می شود.

بسیاری از دانشمندان مسلمان به ما می گویند که علوم امروزی به آنها در شناخت عجایب خلقت خدا کمک می کند و این مطمئناً دلیلی برای ترجیح علوم طبیعی بر علوم اجتماعی است. اما آیا برای دیدن آیات خداوند در همه مخلوقاتش ضروری است که فیزیک یا شیمی بخوانیم؟ قرآن همواره به مسلمانان گوشزد می کند: «آیا اندیشه نمی کنید؟ آیا تأمل نمی کنید؟ آیا فکر نمی کنید؟» درباره چه؟ درباره نشانه هایی که در همه جا یافت می شوند، خصوصاً پدیده های طبیعی. در بیش از دویست آیه قرآنی درباره این مطلب تذکر داده شده است. نیازی به دانشمند بزرگ بودن و یا دانشمند بودن نیست تا بفهمیم که همه پدیده ها با صدایی رسا از عظمت خالق خود سخن می گویند. هر آدم نه چندان اندیشمندی این را می داند. این همان است که پیامبر آن را «دین العجائز» نامید و کسی هم برای درک آن نیازی به آموزشهای تخصصی ندارد. فهم اقلی آیات خدا می تواند معرفت کافی برای سعادت فراهم نماید. هرچه باشد، پیامبر فرموده: «بیشتر بهشتیان ابلهان اند.» هر چند ابلهی ای که آدمی را به بهشت می کشاند مستلزم ابلهی در امور این دنیا است و امروزه رسیدن به چنین چیزی آسان نیست.

مطمئناً در میان متفکران مسلمان - که بسیار زیرک اند و همین به ما در بیان چرایی موفقیتشان در عرصه های پزشکی و مهندسی کمک می کند - اغلب چنین افرادی پیدا نمی شود.

خدایان دوران نو

شاید بهترین راه برای نشان دادن اینکه عادات فکری دوران نو به ندرت

می‌توانند با آموزه‌های اسلامی هماهنگ شوند، تأمل در ویژگیهای دوران نو است - منظورم از آن تفکر و معیارهای «فرهنگ جهانی» است که ما امروزه در آن زیست می‌کنیم. ویژگی دوران نو هرچه باشد، مسلماً توحید، یعنی اصل اول تفکر اسلامی، نیست بلکه باید گفت که دوران نو متصف به نقطه مقابل توحید است. می‌توان این ویژگی را شرک نامید اما برای بسیاری از مسلمانان این واژه بسیار احساسی‌تر از آن است که به بحث کمک کند. پس بگذارید به جای آن از واژه تکثیر استفاده کنم که از نظر زبانی متضاد توحید است. توحید در لغت به معنای یکی کردن و در ادبیات دینی به مفهوم یگانگی خداست. تکثیر به معنای ازدیاد است و به معنایی که من در اینجا مراد می‌کنم، تصدیق کثرت خدایان است.

زمان و تفکر مدرن فاقد مرکز واحد و جهت‌گیری واحد است. مقصود واحد، هدف واحد؟ هرگز. به بیانی دیگر اینجا خدای واحدی وجود ندارد. خدا همان است که به زندگی معنا و جهت می‌دهد و جهان مدرن معنا را از کثرات و خدایان متعدد می‌گیرد. از طریق جریان تشدیدشونده تکثیر، خدایان همواره تکثیر می‌شوند و آدمیان هر آنچه را که خدایان بخواهند، می‌پرستند.

این جریان فزاینده تکثیر آن‌گاه بر ذهن روشن می‌شود که ما به مقایسه سیر کلی تفکر اسلامی و تمدن اروپایی در طول تاریخ، پردازیم. تا دوران اخیر، تفکر اسلامی با ویژگیهایی چون گرایش به وحدت، هماهنگی، همبستگی و ترکیب شناخته می‌شد. متفکران بزرگ اسلامی در حوزه‌های گوناگون دانش صاحب نظر بودند. آنها به همه شعبات دانش به مثابه شاخه‌های درخت واحد توحید می‌نگریستند. میان ستاره‌شناسی و حیوان‌شناسی، یا فیزیک و اخلاق، یا ریاضیات و حقوق، یا عرفان و منطق، هرگز تناقضی نبود. همه چیز تحت حاکمیت اصول مشترکی بود، زیرا همه چیز تحت حقیقت فراگیر خداوند بود.

ویژگی تاریخ تفکر اروپایی عکس این است. در قرون وسطی تفکر وحدت‌گرا بسط بسیار یافت، اما از آن دوران به بعد پراکندگی و بسگانگی (کثرت) پیوسته فزونی گرفت. «انسان رنسانس» می‌توانست درباره همه علوم بسیار

بداند و همزمان دیدگاهی وحدت‌بخش داشته باشد؛ اما امروزه هرکس در بخش کوچکی از دانش تخصص دارد و داده‌ها به نحو تصاعدی افزایش می‌یابند. نتیجه عدم درک متقابل و ناهماهنگی کلی است. بنای فهمی واحد ناممکن است و در میان متخصصان حوزه‌های مختلف [به‌خاطر همین مسأله] ارتباطی واقعی ایجاد نمی‌شود. از آنجا که آدمیان مبانی مشترکی ندارند، نتیجه تكثر اهداف، خدایان و بی‌سامانی فزاینده است.

هرکس خدایی را می‌پرستد. هیچ‌کس نمی‌تواند در خلأ مطلق، بدون هدف، معنا و جهت زندگی کند. خدایانی که مردم آنها را می‌پرستند همان نقطه‌های مرجعی هستند که به‌زندگانی ایشان معنا و مفهوم می‌دهد. تفاوت میان متعلق پرستش در جهان سنت و دوران نو آن است که در دوران نو تقریباً ناممکن است که همه خدایان کوچک را مادون خدایی برتر قرار داد، و آن‌گاه که چنین می‌شود خدای برتر ساخته نظریه‌پردازان است. او مطمئناً خدای توحید نیست که مطلق و حقیقت برتر است و غیر او هیچ‌چیز واقعی نیست. اما امکان دارد که آن‌خدا، تقلیدی از خدای توحید باشد، خاصه آن‌گاه که دین وارد عرصه سیاست می‌شود. خدایان در جهان تكثر انبوه‌اند. برای به‌خاطر‌آوری برخی از مهم‌ترین آنها، آدمی باید اسطوره‌ها و ایدئولوژیهای دوران را لیست نماید: آزادی، برابری، تکامل، پیشرفت، علم، پزشکی، ملی‌گرایی، سوسیالیسم، دموکراسی، مارکسیسم. اما شاید خطرناکترین این خدایان آنانی باشند که شناختشان بسیار مشکل است. آنها نامهای بی‌ضرری همچون رفاه، ارتباطات، مصرف، توسعه، آموزش، اطلاعات، استاندارد زندگی، مدیریت، مدل، طرح، تولید، پروژه، منابع، خدمات، سیستم، دارند.

آنان که تصور نمی‌کنند این کلمات نقش خدایان را بازی می‌کنند، باید نظری به کتاب کلمات پلاستیکی (Plastic Words) اثر او پورکسن (Uwe Poerksen) بیفکنند. عنوان فرعی کتاب گویاتر است: خودکامگی یک زبان پیش ساخته. نویسنده بیان می‌کند که استفاده نوین زبان - استفاده‌هایی که بعد از جنگ دوم

جهانی فراگیر شد - گروهی از واژگان را ساخته است که به خود کامگانی ویرانگر بدل شده‌اند که جهان تاکنون ندیده است. او آنها را خدانمی خواند، چرا که از منظر زبان‌شناسی می‌نویسد و ظاهراً علاقه‌ای به الهیات ندارد. با وجود این او بدانها برچسب «خودکامه» می‌زند و این ترجمه خوبی از اسم قرآنی «الجبار» است. وقتی این نام را برای خدا به کار می‌بریم، بدان معناست که او قدرت کنترل بر همه پدیده‌ها دارد. خودکامگی وقتی برای مخلوق صفت می‌شود، بار معنایی منفی با خود دارد چرا که نشان می‌دهد که او سعی در غصب قدرت و حاکمیت خدا را داشته است. در باب کلمات پلاستیکی، قدرت توسط واژگانی که بحث از اهداف اجتماعی را شکل می‌دهند؛ غصب می‌شود.

چنان که پورکسن اظهار می‌دارد کلمات پلاستیکی حداقل سی ویژگی مشترک دارند. مهم‌ترینشان بی‌تعریف بودنشان است، هر چند که آنها گرداگرد خود هاله‌ای از خیر و منفعت دارند. در اصطلاح زبان‌شناسی، یعنی دلالت‌های ضمنی بسیار دارند و دلالت مستقیم ندارند. چیزهایی چون «مراقبت»، «رفاه» یا «استانداردهای زندگی» وجود ندارد؛ اما این کلمات چیزهای خوب زیادی به بسیاری از مردم عرضه می‌کنند. اینها اصطلاحاتی انتزاعی هستند که به نظر علمی می‌رسند و در جهانی که «علم» در آن یکی از مهم‌ترین خدایان است حامل هاله‌ای از اقتدار هستند. هر کدام از این لغات چیزی تعریف‌ناپذیر را به آرمانی بی‌انتها بدل می‌کند و برانگیزنده نیازهایی بی‌پایان می‌شود. وقتی که نیازها، بیدار شدند، به نظر بدیهی می‌رسند و سریعاً در زمره احتیاجات ضروری قرار می‌گیرند. قرآن می‌گوید که خدا، غنی است و مردم در برابر او فقیرند. امروزه، مردم در برابر خود کامگان کوچک احساس فقر و نیاز می‌کنند.

آنان که از جانب «کلمات پلاستیکی» سخن می‌گویند، از آنجا که مظهر علم، آزادی و پیشرفت می‌شوند، قدرت و منزلت می‌یابند. در نتیجه کسی به صداهای مخالف توجه نمی‌کند و به حاشیه رانده می‌شوند چون تصور بر این است که تنها یک احمق تمام عیار می‌تواند با رفاه و پیشرفت مخالفت کند. همه

باید از کسانی دنباله روی کنند که تنها نگرانشان کمک به رفاه و سلامتی ماست. علمایی که درباره این خدایان کوچک سخن می گویند، کارشناس نامیده می شوند. هر کدام از کلمات پلاستیکی آرمانی عمل می کند و ما را تشویق می کند که فکر کنیم تنها «کارشناسان» می توانند نحوه وصول بدان را به ما نشان دهند، و ما باید زندگیمان را به دست آنها بسپاریم. ما باید از حکم «علما» علم پیروی کنیم که شرایعی را برای سلامت، رفاه و آموزش ما بنیان نهاده اند. مردم اظهارات کارشناسان را به مثابه فتوا تلقی می کنند. اگر کارشناسان به اجماعی برسند که در آن برای رسیدن به «[خدای] توسعه» و پیشرفت، جامعه ای باید به عنوان قربانی ویران شود، چاره ای جز پیروی از حکم ایشان نداریم. علما بهتر می دانند.

هر کدام از کلمات پلاستیکی، کلمات دیگر را ارتجاعی و غیر روزآمد می نمایند. ما می توانیم به عبادت این خدایان افتخار کنیم و همه دوستان و همکارانمان می توانند هر گاه که ما به مناجات آنها می پردازیم، نور روشنفکری را در ما ملاحظه کنند. کسانی که هنوز خدای قدیمی را جدی می گیرند، می توانند با عبادت خدایان جدید به همراه خدای قدیمی، شرمساری خود را پنهان نمایند. به روشنی، بسیاری از مردمانی که هنوز مدعی عبادت خدای قدیمی اند، آموزه های او را چنان تحریف می کنند که انگار او هم به ما می گوید که بندگی خدایان جدید را بکنیم.

غایت فهم عقلی

فهم ماهیت دروغین خدایان، همواره برای علوم عقلی محوری داشته است. اما نمی تواند، دغدغه علوم نقلی باشد. کسی نمی تواند توحید را بر مبنای تقلید بپذیرد، و این یعنی توحید خارج از حوزه شناخت نقلی است. اگر بنا باشد آدمیان به توحید ایمان داشته باشند، باید آن را بفهمند، هر چند فهمشان اصلاً کامل نباشد. سنت عقلی بیشتر متوجه تبیین توحید بوده اند و اینکه توحید چگونه موضوعات ایمان چون خدا، فرشتگان، متون مقدس، قیامت، قضا و قدر و خیر و

شر آن را وضوح می‌بخشد. مسلمانان چگونه باید این موضوعات را بفهمند؟ چرا باید بدانها ایمان داشته باشند؟ ایمان درست هیچگاه نمی‌تواند باوری کورکورانه باشد؛ بلکه تعهدی است به آن چیزی که آدمی واقعاً آن را درست می‌داند.

در بحث از خدا و سایر موضوعات ایمان در پرتو توحید، نه تنها مهم است که بیان شود چه هستند، بلکه باید بیان شود چه نیستند. اگر آدمیان ندانند خدا چه هست، به راحتی به عبادت خدایان دروغین خو می‌گیرند. این امر آنان را در برابر تکثیر دنیای مدرن، یعنی چندگانگی خدایان که اندیشه‌های مدرن اقتضای عبادت آنها را دارند، بی‌دفاع می‌کند.

آنچه درباره مواجهه اسلام معاصر با دوران نو قابل توجه است، این است که مسلمانان برای برخورد با موقعیت کنونی آمادگی عقلی ندارند. روشنفکران مسلمان - به جز چند استثنای محترم - مشروعیت خدایان دوران نو را به پرسش نگرفته‌اند. بلکه آنان درباره بهترین راه خدمت به آنان بحث می‌کنند. به بیانی دیگر، آنها فکر می‌کنند که جامعه اسلامی باید برای رسیدن به آرمانهایی که در خدایان دوران نو بروز می‌یابد و به ویژه آرمانهایی که کلمات پلاستیکی مشخص می‌کنند، تعدیل و تطبیق یابد. این بدان معناست که بگوییم مسلمانان بی‌شمار دوران مدرن همواره به دنبال یافتن بهترین راه انطباق جوامعشان با نفی توحیدند.

امروزه بسیاری از مسلمانان می‌پذیرند که غرب هزینه سنگینی برای تجدد و سکولارسازی پرداخته است. آنها می‌بینند که بحرانهای اجتماعی مختلفی در جوامع مدرن پدید آمده و می‌فهمند که این بحرانها به گونه‌ای با نبود سنتهای دینی، نهایتاً بی‌معنا بودن زندگی جدید، و بی‌ارزش کردن هدایت‌های اخلاقی، مرتبط است. اما بسیاری از همین افراد به ما می‌گویند که اسلام متفاوت است. اسلام می‌تواند فناوری و دانش فنی، پیشرفت، آبادانی، و مهارت را بپذیرد و در عین حال قوت معنوی و اخلاقی خود را نگه دارد و از فروپاشی جامعه که در غرب رخ داده، بپرهیزد. به بیانی دیگر آنان گمان می‌برند که مسلمانان می‌توانند اندیشه توحید را فراموش کنند، در تکثیر سیر کنند و دچار هیچ نتیجه منفی‌ای هم نشوند.

نکته جالب در اینجا گستره‌ای است که به نظر مسلمانان معاصر، جوامع مدرن می‌توانند یک حکم اسلامی را - با توانایی بی‌سابقه تاریخی‌شان برای القا و اجبار - تحمیل کنند. تلاش‌های عملی در جهت انجام چنین کاری به روشنی ثابت می‌کند که جامعه «اسلامی» به راحتی می‌تواند به گونه دیگر استبدادهای گسترده‌ای بدل شود که همواره ویژگی جهان مدرن بوده‌اند. همه‌گیری بوروکراسی، فناوری و جهان‌بینی تکثیر و تجاوز مدام آنها به همه ارتباطات انسانی بدان معنی است که هر لحظه بخش بیشتر و بیشتری از جهان غیرانسانی، شیء گونه و آماده دستکاری می‌شود. قید و بندهایی که اخلاق سنتی وضع می‌کند، در برابر نهادهای دوران نو وزن چندانی ندارند، خصوصاً در زمانهای بحران و چه زمانی بحران نبوده است؟ اینکه بسیاری از مردم گمان می‌کنند اسلام می‌تواند بی‌الد و در عین حال خدایان دوران نو را هم بپذیرد، نشان‌دهنده آن است که آنان منظر توحید را که زمانی به تفکر اسلامی جان می‌داد، فراموش کرده‌اند. آنان در نمی‌یابند که [در این مورد] چیزها با هم نسبت متقابل دارند، و نمی‌فهمند که پرستش خدایان دروغین به ضرورت، هر گونه نظم‌ی را، آن هم نه تنها در فرد و جامعه بلکه در عالم طبیعی، کاملاً فاسد می‌کند. به بیانی دیگر آن‌گاه که آدمیان از بندگی خدا سر باز زنند، نمی‌توانند وظیفه انسانی خود را به کمال برسانند. وقتی آدمیان از زندگی هماهنگ با مبانی متعالی که تعیین کننده وجود واقعی اشیاء‌اند سر باز زنند، پای بحران و بی‌نظمی را در طبیعت و محیط اجتماعی می‌کشایند. قرآن این روند را در این آیه چنین خلاصه می‌کند: «فساد بر اثر آنچه آدمیان خود انجام می‌دهند در بر و بحر ظاهر شده است.» (۴۱: ۳۰). فساد به معنی نبود فلاح است و فلاح، تمامیت، سلامت، تعادل، هماهنگی، انسجام، نظم و اتحاد در سطح فردی و اجتماعی و کیهانی است. فلاح تنها از طریق توحید قابل دسترسی است.

طرد سنت

مواعی عمده وجود دارد که از احیای سنت عقلی جلوگیری می‌کنند.

در سطح اجتماعی این موانع می‌توانند در باورها و نگرشهای گونه‌گونی که در نتیجه نبود استقلال فکری و تقلید کورکورانه از هنجارهای متجسم در آرمانها، نهادها و ساختار دنیای مدرن توسط مسلمانان امروزی پذیرفته شده، تشخیص داده شوند. از جمله این موانع می‌توان به سیاسی کردن جامعه، تفسیرهای یکپارچه از آموزه‌های اسلامی و قبول بی‌فکرانه مواعظ ایدئولوژیکی رهبران مسلمان اشاره کرد. شاید عمیق‌ترین و مهلک‌ترین این موانع، گرایشی عمومی به رد همه جلوه‌های سنت اسلامی مگر سطحی‌ترین جلوه‌ها، باشد.

اسلام چون دیگر ادیان بر سنت بنا شده است. و منظور من از سنت مجموع میراث نقلی و عقلی است. با این وجود بسیاری از مسلمانان تناقضی در باور به خدایان دوران نو و قبول حاکمیت قرآن و سنت نمی‌بینند. برای این منظور آنان باید ۱۳۰۰ سال تاریخ عقلی اسلامی را نادیده انگارند و بگویند که کسی نیازمند کمک متفکران بزرگ گذشته در فهم و تفسیر قرآن و سنت نیست.

فراموش نکنیم تنها باوری که در دنیای مدرن کلاً پذیرفته شده، ردّ سنت است. پیامبران بزرگ دوران نو - دکارت، روسو، مارکس و فروید - به دنبال خدایان مختلفی بوده‌اند، اما همه‌شان هم صدا شده‌اند که خدایان گذشته دیگر کارایی ندارند. از منظر اسلامی، پیامبران الهی همه در توحید مشترکند و پیامبران دوران نو در تکثیر. تنها با اختراع خدایان دیگر که جای خداوند را می‌گیرند، می‌توان وحدت او را نفی کرد.

خدا در الهیات اسلامی «قدیم» است، یعنی ازلی یا سرمدی. همواره بوده و خواهد بود. در دوران نو خدایان جدیدند و برای اینکه تازه بمانند، ناگزیرند پیوسته تغییر یا تعدیل یابند. تازه پیوسته بر کهنه که قدیمی و واپسگراست، مرجح است. علم همواره کشفهای تازه می‌کند و فناوری دائماً نوآوری‌هایی را که به سرعت ضروری می‌شوند، در اختیار می‌نهد. هر چیزی که در مسیر نوشدن نباشد، مرده تلقی می‌شود.

یکی از نامهای این خدای نوشدن، نوآوری است. که با برقرار کردن سبکها

و مدل‌های تازه حکم می‌راند، و کشیشان آن همه جا به‌ویژه در تبلیغات و در حوزه القاء فراگیر یافت می‌شوند. مجتهدان مد به‌زنان می‌گویند که چه بپوشند، اما فتواهاشان را هر سال عوض می‌کنند. دنیای هنر با جار و جنجال و آشکارا نوآوری را به‌عنوان خدای برتر بندگی می‌کند. دانشگاه‌های مدرن را در نظر بگیرید، جایی که استادان دانشگاه ایده‌های جدید را به‌محض اینکه از پاریس برسند، اقتباس می‌کنند.

بزرگترین خطر خصومت با سنت که امروزه در میان مسلمانان و نیز دیگران رایج است قبول خدای تازگی و نوآوری است، بی‌اینکه در آنچه می‌کنند تأملی روا دارند. تا آنجا که به‌متفکران و روشنفکران مسلمان مربوط است هزار و سیصد سال است که چیزی برای گفتن نداشته‌اند. آنان خواهان حفظ هویت اسلامی خودند اما تصور می‌کنند برای رسیدن بدان کافی است که وفاداری خود به قرآن و سنت را حفظ کنند و مفسران سترگ آن را نادیده انگارند.

برای چنان افرادی، خدایان حاکم پیشرفت، علم و توسعه‌اند. آنان تصور می‌کنند که ما بسیار بیشتر از پیشینیان درباره جهان می‌دانیم، چرا که ما «علم» داریم. البته آنها خود علم ندارند، آنان تنها شنیده و باور کرده‌اند که معرفت علمی، معرفت واقعی است. آنان درباره اهداف و شیوه‌های علم بسیار کم می‌دانند و در باب سنت عقلی اسلامی هیچ نمی‌دانند. آنان در مسائل عقلی یعنی آنجا که خود باید برای فهمی از آن خودشان تلاش کنند، مقلدانی نابینا هستند. اسف‌بارتر آن است که این تقلید گزینشی است، چون آنها تنها حجیت دانشمندان و «کارشناسان» را قبول دارند، نه حجیت اندیشمندان بزرگ گذشته را. اگر آینشتاین حرفی را زده باشد حتماً درست است، اما اگر غزالی یا ملاصدرا زده باشند نمی‌تواند درست باشد، چون علمی نیست.

در نهایت بگذارید مبنایی‌ترین مشکل اسلام مدرن را بگویم، مشکلی که در هر دینی وجود دارد، و آن این است که مؤمنان از چیزی که در سنت «جهل مرکب» نامیده می‌شود، رنج می‌برند. جهل یعنی ندانستن و جهل مرکب یعنی

جهل بر نادانی خود. بسیاری از مسلمانان نمی‌دانند که سنت اسلامی چیست و نمی‌دانند چگونه اسلامی بیندیشند و نمی‌دانند که نمی‌دانند. نخستین قدم در زدودن جهل، علم به آن است. آدمیان وقتی جهل خود را شناختند، به طلب علم می‌شتابند، طلبی که پیامبر اسلام فرمود «بر هر مؤمن فرض است» و در واقع، می‌توان دریافت که، بر هرانسانی واجب است. تا همه افراد، به نوبه خود، گامی در جهت این آگاهی برندارند احیای سنت عقلی اسلام ممکن نخواهد بود. سنت نمی‌تواند با تقلید یا فعالیت اجتماعی احیا شود، بلکه تنها با جهادها و تحقق در افراد فردی. دولتمردان و کمیته‌ها نمی‌توانند این مشکل را حل کنند. فهم قابل ابلاغ یا قانونی کردن نیست، تنها می‌تواند در قلب رشد کند.

فصل دوم

معرفت عقلی

اگر بنا باشد درباره معرفت عقلی یک چیز به یاد بسپاریم، آن این است که با «تحقیق» به دست می آید و تحقیق یعنی شناخت چیزها از طریق فهم و معلوم کردن درستی آنها نزد خود. نمی توان حقیقت و واقعیت اشیاء را بدون معرفت دست اولشان در نفس خود و با کمک کسی جز خدا، معلوم ساخت. اگر شناخت بر اساس گفته های «اولیای امور» یا «کارشناسان» باشد، شناخت محقق نیست، بلکه شناختی تقلیدی است. فرقی ندارد که آن «اولیای امور» پیامبران سستی چون موسی [ع]، عیسی [ع] و محمد [ص] باشند یا پیامبران دوران جدید چون داروین، مارکس و آینشتاین.

ممکن است کسی بگوید که مسلمانان نیازی ندارند که خود چیزها را بشناسند زیرا آنان می توانند از اجماع پیروی کنند. اما باید دانست که پیروی از اجماع تنها در علوم نقلی جایز است و نه در مسائل عقلی. در علوم عقلی اسلام، چیزی به نام اجماع وجود ندارد. همچنان که صدق و کذب مفاهیم ریاضی با رأی گیری قابل حصول نیست، صدق مسائل مبنایی چون توحید هم بسته به موافقت علما نیست. بلکه صدق این مباحث برای کسانی که آن را درک می کنند، بدیهی است.

یکی از نشانه‌های قطعی فقدان معرفت عقلی پدیده عجیب عذرخواهی متفکران مسلمان از علوم جدید با توسل به اجماع دانشمندان است. و عجیب‌تر اینکه گمان می‌کنند موضعی عقلانی گرفته‌اند. این نشان می‌دهد که آنان معرفت نقلی را با معرفت عقلی اشتباه گرفته‌اند. علم مدرن واقعاً بر اساس اجماع بنا شده و همین به سادگی نشان می‌دهد که در اصل دانشی نقلی است و نه معرفتی عقلی. دانشمندان، بسیاری از آنچه را که می‌دانند خود تحقیق و تصدیق نکرده بلکه آنها را از «اولیای امور» پذیرفته‌اند.

صدق دانش نقلی نه بر مبنای بدهات، بلکه بر اساس مرجعیت پیامبران و قابل اتکا بودن محدثان آن است. افراد نمی‌توانند درستی آن را معلوم نمایند. بلکه باید بر اساس ایمان و اعتماد پذیرفته شود دقیقاً به خاطر اینکه معرفت تقلیدی است. برای اندیشمندان واقعی مسلمان، تنها راه ممکن در دانستن حقیقت، معرفت آن نزد خود بود. وقتی شناخت نزد خودمان نباشد وارد حوزه علوم نقلی شده‌ایم. علم و شناخت جدید بر سازه گسترده‌ای از باورها و پیش فرضها بنا شده است. درستی باورهای اساسی آن ابداً بدیهی نیست و قطعاً نمی‌تواند با روش علمی - با توجه به اینکه اعتبار روش دقیقاً وابسته به پیش فرضهاست - ثابت شود. باورها بخشی از جهان‌بینی‌اند که خود بر اساس شنیده‌ها و اجماع پذیرفته می‌شوند.

می‌توان استدلال کرد که وقتی دانشمندی امروزی کشف جدیدی می‌کند آن را نزد خود تحقیق و محقق کرده است. اما سنت عقلی اسلام این را «تحقیق» نمی‌نامیده زیرا که عمیقاً و به اندازه کافی در عمق جان و روح وارد نمی‌شود تا ماهیت واقعی اشیا را بشناسد. پیروزیهای بزرگ علم، با «برق شهود»، که محدودیتهای شناخت اجماعی را برمی‌شکافد، به دست آمده‌اند. شاید بتوان این مفهوم را با «کشف» در سنت عرفانی همانند کرد، اما علمای عرفان همواره خطرات کشفی را که در پرتو قرآن و سنت فهم نشود، متذکر شده‌اند. هر چند این

ویژگی «پیامبرانه» دانشمندان بزرگ را برجسته می‌کند. علم امروزی از خدایانی که وحی می‌فرستند، چیزی نمی‌گوید.

ماهیت دقیق پیروزیهای بزرگ علمی هر چه باشد، این حقیقت همچنان باقی است که اکثر دانشمندان نقش منشی کشیشهای معمولی را بازی می‌کنند. در بهترین وضعیت آنان مجتهدان علمی هستند، که قوانین علمی را [برای استفاده مقلدانشان] بر موقعیتهای جدید تطبیق می‌دهند. محقق بودن چیزی است که دانشمند مدرن هرگز نمی‌تواند بدان دست یازد، مگر اینکه از بستر علم خود خارج شود و با سنت عقلی زنده‌ای همراه شود.

خلاصه اینکه دانشمندان امروزی و، به دلایل مهمتری، عامه فریب خورده، حقایق و یافته‌های علمی را بر اساس شنیده‌ها و اجماع می‌پذیرند. آنان بدین وعده که کشف می‌تواند از طریق تحقیق تجربی تکرار شود اعتماد کرده‌اند و معمولاً نمی‌دانند که نظریه‌های مدرن و سائلی هستند که برای تفسیر داده‌ها در جهتی خاص، به کار می‌روند. آنها نمی‌دانند که وجاهت نظریه‌ها نه از صدق ذاتیشان، که از سودمندبودنشان برای رسیدن به اهدافی ویژه، و اینکه هر کدام چقدر توسط دانشمندان پذیرفته می‌شوند، یعنی علما چقدر بر سر آن به اجماع می‌رسند، برمی‌آید.

معرفت تحقیق‌پذیر

پس از اشاره به برخی تفاوت‌های عمیق میان فهم عقلی و یافته‌های علمی، اجازه بدهید کمی در باب محتوای شناخت عقلی سخن بگوییم. چه نوع شناختی می‌تواند تحقیق‌پذیر و تحقق‌پذیر باشد؟ متفکران مسلمان سعی می‌کردند چه نوع دانشی را توسط خود و برای خود [بنفسه و لِنفسه] و بدون تقلید از مرجع فرا بگیرند؟

نخست باید توجه داشت که مقصود از تتبع عقلی، آنچه که ما امروزه آن را «گردآوری اطلاعات» یا «امور واقع» می‌نامیم، مشارکت در پیشرفت علم نبوده

چه رسد به ایجاد پایگاه داده‌ها. هدف تتبع عقلی پالایش فهم انسان بود. به بیانی دیگر، جویندگان معرفت به دنبال آن بودند تا عقولشان را پیرومند و قلوبشان را صیقل دهند تا بتوانند هر چیز را که به شایستگی توسط خرد انسانی قابل فهم است دریابند، یعنی هر چیز که می‌شود درباره‌اش معرفت قطعی، حتمی، و تحقیق شده داشت و هر طالب علمی سعی در تحقق بخشیدن معرفت خود برای خود کند تا موضوع فهم خود را به صورت دست اول و بدون واسطه بداند. اگر طالب، شناخت خود را، به جای تحقیق درستی آن برای خود، از استاد یا کتاب می‌گرفت در آن صورت مقلد محسوب می‌شد [نه محقق]. تقلید تنها می‌تواند علم نقلی باشد.

به طور کلی چهار حوزه اصلی، زمینه واقعی تحقیق بود: متافیزیک [ماوراء الطبیعه]، جهان شناسی، علم النفس و اخلاق.

ماوراء الطبیعه مطالعه حقیقت اول و آخر است که بنیاد همه پدیده‌هاست. موضوع بحث خداست، گرچه خداوند با نامهای غیر شخصی چون «هستی» یا «وجود»، «واجب» یا «حق» خوانده می‌شود.

کیهان شناسی حوزه آغاز و انجام جهان است. هستی از کجا نشأت می‌گیرد و به کجا می‌رود؟ طبیعتاً از حق آمده و به او بازمی‌گردد. اما دقیقاً چگونه به اینجا می‌رسد و دقیقاً چگونه بازمی‌گردد؟ سنت عقلی مدعی بود که تحقیق مسیر واقعی آمدن و رفتن [وجود] ممکن است.

علم النفس به حوزه روح و خود انسانی مربوط است. آدمی چیست؟ از کجا آمده است و به کجا می‌رود؟ چرا آدمیان این قدر با هم متفاوتند؟ آدمیان تا کجا می‌توانند استعدادهای خود را پرورش دهند؟ اگر بناست انسانیتشان کامل گردد چگونه می‌توانند به آنچه که باید بشوند، برسند؟

و بالاخره، اخلاق حوزه حکمت عملی و روابط درون انسانی است. انسان چگونه می‌تواند نفس خود را پرورش دهد تا امر عقل را فرمان برد و راهنماییهای خداوند را پیروی کند و فعالیت‌هایش را هماهنگ با «حق»، جهان و دیگر انسانها

انجام دهد؟ فضایی که یک روح تام سالم باید بدانها برسد کدام است؟ این فضایل چگونه می‌توانند به طبیعت ثانوی نفس تبدیل شوند؟

باید توجه شود که مرکز توجه هر کدام از این چهار حوزه، نفس بود. نفس انسانی مسأله کلیدی است زیرا تنها او می‌تواند فاعل شناسای هستی و خداوند شود. راه وصول به این امر پرورش و پالایش نیروی درونی نفس است که «عقل» یا «قلب» نامیده می‌شود. اگر آدمیان بخواهند به پرورش و پالایش این نیرو بپردازند، باید بدانند که با چگونه نفسی معاملات دارند. آدمی نمی‌تواند خود را با پرسش از کارشناسان بشناسد. راه شناخت خود از بیرون نیست بلکه تنها از درون است. تا زمانی که آدمی خود را از درون نشناخته است علم النفس او تقلیدی است نه تحقیقی.

همه معارف در سنت عقلی در جهت کمک به روند خودشناسی بود. پند اخلاقی قدیمی «خودت را بشناس» که در گفتار پیامبر [ص] یا علی [ع] به صورت «هر که خود را بشناسد خدایش را می‌شناسد» بسیار جدی گرفته می‌شد. نفس کاملاً خودآگاه، نفسی است که قوه شناخت خود را کامل کرده است. به بیانی دیگر، چنان نفسی از طریق آگاهی کامل بر حقیقت خود، دریافته است که خداوند او را آفریده است که چه باشد [بشود]. فیلسوفان چنین نفسی را «عقل بالفعل» می‌خواندند. چنان عقلی چیزی جز نفس تکامل یافته در دو حوزه قوای نظری و عملی از حیث بصیرت و فضایل نیست. با بالفعل شدن عقل، نفس هماهنگ با خدا، جهان و دیگر انسانها می‌زید.

وقتی متفکران بزرگ این سنت درباره این چهار موضوع کتابی می‌نوشتند درباره آنچه که در خود محقق کرده بودند می‌نوشتند، و نه صرفاً آنچه که از دیگری شنیده یا بر مبنای کشفها یا نظرات دیگری برای آن استدلال کرده بودند. آنان منتقد کسانی بودند که می‌خواستند مسائل را براساس نقل، تقلید، اجماع یا بحث فهم کنند. پرسشهای عقلی، پاسخهای عقلی می‌طلبند و جایی که سؤال طرح می‌شود و جوابش در آن درک می‌شود خود نفس است.

در میان فیلسوفان، بوعلی سینا، آنجا که در بخشهایی از دو اثر اصلی خود یعنی «نجات» و «شفا» درباره تکامل نفس سخن می گوید، آهنگ تحقیق را به صدا درآورده و می نویسد:

«کمال خاص نفس ناطقه این است که جهانی عقلانی شود که صورت هر چیز، نظام عقلانی هر چیز، و خیری که در هر چیز منتشر است، خیری که از مبدأ کل آغاز می شود و به جواهر روحانی مطلق و سپس روحانیات متعلق به ابدان سپس هیأت های مادی عالی به همراه احوال و قوه هاشان، می رسد در آن صورت بندد. و آنگاه [نفس] همین طور [ادامه می دهد] تا در خودش حال (guise) کل هستی را به دست می آورد. جهانی عقلانی شود مساوی همه جهان عینی. او جمال مطلق، خیر مطلق، و زیبایی حقیقی و مطلق را مشاهده می کند در حالی که با آن متحد شده، تصویر و حالت آن را پذیرفته، و به رشته آن دست زده، و از گوهر آن بهره مند است.»^۱

نمی خواهم به تشریح این عبارات بنشینم. تنها بگذارید بگویم که چهار حوزه اصلی تحقیق فلسفی در اینجا حاضر است و آنچه مد نظر است دقیقاً نفسی است که باید به یک عقل بالفعل متحول شود. چنین نفسی خود را از طریق علم النفس می شناسد، حقیقت مابعدالطبیعی (مبدأ)، تمام مراتب هستی، و ساحت فضیلت یا اخلاق حقیقی و عملی (تصویر نیکی و زیبایی مطلق) را در خودش می یابد.

عقل

کلید سنت عقلی اسلامی همانا عقل است، و عقل هم چیزی نیست مگر

۱. ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل و النظام المعقول فی الكل و الخیر الفاضل فی الكل مبتدئه من مبدأ کل سالكة الى الجواهر الشریفه الروحانیة المطلقة ثم الروحانیة المطعقة نوعاً ما بالابدان، ثم الاجسام العلویة بهیئاتها و قواها، ثم كذلك حتی تستوفی فی نفسها هیئة الوجود كله. فتقلب عالما معقولا موازیا للعالم الموجود كله، مشاهدة لما هو احسن المطلق و الجمال الحق المطلق، و متخدة به و متقشة بمثاله و هیئة، و منخرطة فی سلک، و صائرة من جوهره.

نفسی که همه قوای خود را شناخته و تحقق بخشیده است. نفس از آن حیث که این قوا را دارد اغلب فطرت نامیده می‌شود. اگر بخواهیم زبان قرآن را به کار ببریم، فطرت، خویشتن آدم است که خداوند به او «همه اسماء را تعلیم نمود» (بقره، ۳۱) این آدم ازلی است که در هر انسانی حاضر است. فطرت، در اصل، خیر و حکیم است، زیرا در خود گرایش به توحید دارد که در قلب کل حکمت، و بنیاد معرفت حقیقی به خدا، جهان و خود است.

مشکلی که آدمیان درباره فطرت خود دارند این است که معمولاً غرق در جهل و غفلت‌اند. تا زمانی که نفس در جهل و غفلت از خداست، نمی‌تواند فطرت خود را بشناسد و به درستی عقل نامیده شود. نفس نخست باید گرایش فطری و نخستین خود را محقق کند، و به شناخت همه نامهایی که به آدم آموخته شد برسد. تنها در آن صورت است که می‌تواند به درستی عقل نام گیرد، یعنی همان عقل تماماً بالفعل.

هر اندازه که آدمیان نتوانند فطرت خود را تحقق بخشند به همان میزان نسبت به کیستی خود و چیستی جهان نادان خواهند ماند؛ هر اندازه که بتوانند فطرت خود را فعلیت بخشند، به همان اندازه می‌توانند اشیاء را، چنان که در اصل یا ریشه و حقیقت خود هستند، بشناسند. به بیان دیگر، آنها اشیا را از حیث ارتباطشان با خدا و یا آن گونه که خداوند آنها را می‌شناسد، می‌فهمند و تنها خیره پدیدارها و ظواهر نمی‌مانند بلکه با درون‌بینی خداداد، نامهای حقیقی پدیده‌ها را می‌بینند. این اسماء همیشه در عقل الهی وجود دارند، همان روحی که خداوند پس از آنکه بدن آدم را از گل سرشت در وی دمید.

خلاصه آنکه هدف سنت عقلی، یاری آدمی در شناخت خود بود تا بدان وسیله بتواند به کمال انسانی دست یابد. برای چنین منظوری آدمی باید هم عقل نظری را در خود پروراند، که خود انسان است از آن حیث که همه حقیقتها و نامها را می‌شناسد، و هم عقل عملی را، که خود انسان است از آن حیث که می‌داند چگونه بر اساس نامهایی که خداوند آموخته، به درستی عمل کند.

از منظر این سنت، اگر اشیاء را در متن الوهیت شناسیم، در واقع آنها را شناخته‌ایم. به همان اندازه‌ای که گمان می‌بریم آنها را می‌شناسیم، در جهل مرکب غنوده‌ایم. هر چه اطمینانمان به درستی دانشمان بیشتر باشد، به همان اندازه درمان بیماری دشوارتر است. علاوه بر این، باید دانست که فعالیت‌هایی که بر مبنای جهل مرکب صورت می‌گیرد نه تنها در فرد بلکه در اجتماع، محیط زیست و بشریت آثار زیانباری بر جای می‌گذارد.

یافته‌های اساسی

تکرار می‌کنم که بر اساس آنچه که بزرگان سنت عقلی گفته‌اند، آدمی نمی‌تواند فهم عقلی را با گوش دادن به دیگران یا خواندن کتاب به دست آورد. باید آن را در خود یافت. با این وجود، استماع آنچه که معلمان بزرگ سنت عقلی گفته‌اند برای درک ماهیت تتبع آنان سودمند است. اگر به آنها گوش بسپاریم می‌بینیم هر چند که روش‌های مختلفی برای بیان امر به کار برده‌اند اما در مواضع بسیاری همنوایی دارند. ذکر برخی از این مواضع می‌تواند در فهم اینکه متفکران مسلمان پیشامدرن در پی تحقیق و تحقق چه چیزی بودند به ما کمک کند. بگذارید ده تا از آنها را با هم بخوانیم:

۱. توحید. کل واقعیت در اصل خود یکی است. هر پدیده‌ای از خدا آمده و به سوی او باز می‌گردد. همه اشیاء، اکنون، اینجا، همواره، برای همیشه و در هر مکان و زمان، کاملاً و مطلقاً وابسته به خدا هستند.

۲. نور جاودانه الهی حضوری همیشگی در مراتب آفریده شده دارد. طنین این نور در تجربه انسانی «عقل»، «روح» یا «قلب» نامیده می‌شود. همه چیز نزد این نور معلوم و شناخته شده است، زیرا همان نقش هوشیارانه و آگاهانه‌ای است که بر اساس آن جهان و انسانها جامه وجود پوشیدند.

۳. جهان سلسله مراتب ارجمندی است که در آن هر سطحی از حقیقت همزمان، بدون توجه به توالی زمانی، حاضر است. این سلسله مراتب به نحوی

عقلانی و بر اساس حکمت الهی سامان یافته‌اند و در نور الهی آغاز می‌شوند و پایان می‌یابند.

۴. این جهان دارای سلسله مراتب، در وهله اول به دو جهان تقسیم می‌شود، یکی غیب و دیگری شهود. عالم غیب حوزه روح، نور، عقل و آگاهی و عالم شهود حوزه جسم، ظلمت، جهل و ناآگاهی است. عالم غیب به خداوند نزدیک‌تر و واقعی‌تر از عالم شهود است. حوزه شهود در میان گستره‌های واقعیت، نامتعیّن‌ترین، کم‌مایه‌ترین، و دورترین حوزه از عقل است. حوزه فیزیکی با توجه به نیستی نسبی و موقعیت پایین‌ترش، تسلطی بر حوزه روحانی ندارد، درست مانند آفریدگان که بر خدا چیرگی ندارند.

۵. انسانها در جهان یگانه‌اند. خدا آنها را بر صورت خود آفرید و همه اسماء خود را به ایشان تعلیم کرد. در نتیجه، جوهر و واقعیت هر چه که در جهان بیرون یافت می‌شود، در خویشتن ازلی انسان با عنوان فطرت یافت می‌شود.

۶. جهان با دو حرکت همزمان حیات می‌یابد. یکی حرکت گریز از مرکز یعنی خروج از مبدأ و دیگری حرکت مرکز‌گرا، یعنی به سمت منشأ. سنت فلسفی معمولاً این دو را «المبدء و المعاد» [آغاز و انجام] می‌خواند. عرفا بیشتر عبارت قوس نزول و قوس صعود را به کار می‌برند. در این اصطلاحات مسائل پیدایش و رستاخیز مورد بحث قرار می‌گیرند. سنت وقتی به این حقیقت اشاره می‌کند که هستی طبیعتاً و ضرورتاً به سمت منشأ خود باز می‌گردد، امتیاز انسان را در این بیان می‌کند که با اراده خود به خدا رجوع می‌کند. اراده بازگشت، دقیقاً همان «دلیل وجود»^۱ تحقق است و تحقق نام دیگر رجعت ارادی است. یا در زبان عارفان، رجعت ارادی به معنای «بمیرید پیش از اینکه میرانده شوید» [«موتوا قبل ان تموتوا»] است.

۷. برخلاف این دو حرکت مرکز گریز و مرکز گرا، یا نزول و صعود خود عقل هیچگاه حوزه مقام غیبی و متعالی خود را ترک نمی کند. خویشتن انسان در عمق ذاتش از عقل قابل تمییز نیست، به همین خاطر غیر قابل تعریف و غیر مشخص است. هر پدیده یا هر منظر مشخص به خویشتن [انسان] می گوید که چه نیست. نفس می داند که با موضوعات شناختش، یا با تناهی اشیا، یا با محدودیت دیدگاهها یا علوم، محدود نیست. او همچنین می داند که دارای استعداد درک و فراگیری همه تعاریف و محدودیتهاست. بنابراین اگر خود آگاه باشد درمی یابد که دارای محدودیتهای ذاتی نیست. می داند که آزاد است، نه از این و از آن، بلکه از همه چیز جز حق.

۸. هدف نهایی دین و در واقع همه تلاشهای انسانی، بیدارگری عقل است. آگاهی از هر نوع که باشد، چیزی جز جرقه عقل نیست و بیداری، بی نهایت مراتب دارد. آدمیان از نظر آمادگی یافتن نور الهی در خود، مختلف اند. مخاطب آموزه های پیامبران، حکما، و آواتارها، همه انسانها و هدف آنها هدایت همه به سوی نور بوده است. متابعت کامل و خالصانه از این آموزه ها تضمین خواهد کرد که آدمیان پس از مرگ، نور را به شیوه های مطبوع دریابند. سنت عقلی برای هدایت آنانی است که توانایی عقلی برای توسعه خود آگاهی از طریق تحقق را اینجا و اکنون دارند و منتظر وعده های آخرت نمی مانند.

۹. خود فردی ما همان آگاهی ما از چیزهاست. همانیم که می دانیم. تمامیت گرایش طبیعی و نخستین فطرت ما باید در تمامیت فهم جست و جو شود. هر چه بیشتر بدانیم، انسان تریم. هر چه در غفلت و بی توجهی باشیم، کمتر انسانیم. به همان اندازه ای که در علوم عقلی از دیگران تقلید می کنیم، از تحقق فطرت و کمال انسانیمان دور می شویم.

۱۰. ابعاد نظری و عملی عقل باید با هماهنگی رشد کنند. نقش بعد نظری، شناخت پدیده هاست، آن گونه که هستند و نقش بعد عملی تشخیص عمل شایسته و رفتار احسن است.

بیننده‌ای از گذشته

حال که نگاهی گذرا به سنت عقلانی کردیم، به بیان تجربه‌ای فکری بپردازم. می‌شود تصور کرد که اگر اجداد ما سوار بر ماشین زمان شده و به دوران ما می‌آمدند از شاهکارهای دانش و تمدن امروزی متعجب و مدهوش می‌شدند. اما واکنش یک متفکر مسلمان گذشته، نسبت به دنیای امروزی و خصوصاً فضای عقلانی آن چگونه می‌بود؟ کسی چون فارابی، ابن سینا، یا ملاصدرا درباره علم و تفکر معاصر چه می‌اندیشید؟

برای این امر، نام مسافر زمانمان را از داستان نامور فلسفی ابن طفیل، یعنی حی بن یقظان، به معنای «زنده، پسر بیدار»، وام می‌گیرم. این نام اشاره به نفسی دارد که با فعال کردن عقل تولد دوباره یافته است. من او را ابن یقظان خواهم نامید. بی‌شک ابن یقظان از دسترسی آسان به اطلاعات شگفت‌زده می‌شد. اما آنچه او را بسی بیشتر شگفت‌زده می‌کرد این می‌بود که مردمان هیچ نمی‌دانند که این داده‌ها ربطی به هدف حیاتشان ندارد. او می‌دید که فهم آدمی از جایگاه واقعی‌اش، تقریباً به نسبت افزایش داده‌ها، کاهش یافته است. هر چه از «امور واقع» بیشتر می‌دانند، معنای حقایق و طبیعت خودشان و دنیای پیرامونشان را کمتر درمی‌یابند.

ابن یقظان از عدم فهم غایت شناخت، وحشت‌زده می‌شد. مردم گمان می‌کنند که دانش را باید برای سلطه بر محیط طبیعی و اجتماعی و نیز آسان‌سازی زندگی مادی‌شان به دست آورند. در نظر ابن یقظان، «طلب معرفت» که پیامبر (ص) آن را بر انسانها واجب فرمود، کسب «اطلاعات» یا «زندگی بهتر» نیست. بلکه طلب فهم قرآن و حدیث و براساس آن خودشناسی، خودآگاهی و معرفت به آیات الهی در هستی و نفس است. طلب حکمت سلطه بر نفس است نه کنترل و دستکاری جامعه و جهان.

او حتماً از سوءاستفاده مردم از واژه‌هایی مانند «دانشمند» یا «متفکر»، یکه می‌خورد. او بیدرنگ متوجه می‌شد که مردم واژه «دانشمند» را برای خطاب

به صاحبان علمی که به تنهایی درست و موثق فرض می شود، به کار می برند. اما، او می دید که معرفت «علمی» تنها وسیله‌ای برای فهم ظواهر است تا با دستکاری در پدیده‌ها به خواست‌های نفس انسانی دست یابند. به نظرش می آمد که آنچه مردم امروزه آن را «علم» خطاب می کنند شبیه آن چیزی است که در دوران وی «سحر و جادو» نامیده می شد. مطمئناً هدف همان است: دست بردن در آفرینش خدا به خاطر اهدافی کوتاه‌بینانه اگر نگوییم شیطانی، به کمک وسائلی که به تواناییهای معمولی بشر محدود نیستند.

در باب کلمه «روشنفکر» می اندیشید که روشن فکر کسی است که به خدا، جهان و نفس انسانی «محققانه» و نه مقلدانه معرفت دارد. متفکر کسی است که تنها مدعی معرفت به آن چیزی است برای خود محقق کرده است، و در غیر این صورت از اهل فن نقل خواهد کرد یا جهل خود را خواهد پذیرفت. ابن یقطان مشاهده می کرد که دانشمندان، متفکران و محققان امروزی همه معرفتشان را با تقلید، و نه تحقق، به دست آورده اند. آنها داده‌ها را بدون تحقیق درستیشان از دیگران می گیرند، و آنگاه براساس این داده‌های وام گرفته، نظریه‌ها و رفتارهای خود را می سازند، و این باعث تکثیر بی پایان داده‌های نویی می شود که به هیچ بنیان استواری بازمی گردند. کارشناسان رشته‌های مهم و علمی جدید، پدیده‌ها را آن گونه که هستند نمی شناسند، بلکه معرفت آنها بر اساس اجماع همکاران، بر ساختهای ریاضی، تخیلات نظری و پیش فرضهای ایدئولوژیکی است.

ابن یقطان می اندیشید که دانش آموختگان دوران ما، در حالی که در واقع هیچ چیز نمی دانند، تصور می کنند که به هر نوع پدیده‌ای علم دارند. شناخت تحقیق شده و تحقق یافته بداهت یقین را به همراه دارد، اما آدیان امروزه درباره هیچ چیز اطمینان ندارند. از آنجا که همه گونه‌های اطلاعات و آموزشهای ایشان از گونه‌های مختلف آموزه‌های نقلی است، پس در خود و برای خود چیزی نمی دانند.

ابن یقطان از چندخدایی زنده‌ای که نیروی محرک تلاشهای فردی و

اجتماعی‌اند، شگفت‌زده می‌شد. او می‌دید که دنیای امروزی با نامهایی محترمانه و ظاهراً علمی مانند توسعه و پیشرفت یگانگی خدایان را تصدیق می‌کند. به جای جهان‌بینی توحید، جهان‌بینی تکثیر را می‌دید. او به سرعت می‌فهمید که راه‌حلهای مختلف فنی، علمی، اجتماعی و سیاسی که برای آوردن صلح و هماهنگی به جهان پیشنهاد می‌شوند، تنها حاکمیت تکثیر را نیرومندتر می‌کنند.

ابن یقظان از دیدن اینکه حتی محققان و دانشمندانی که خودشان را دیندار می‌دانند، به‌اینکه تنها راه شناخت درست چیزها، از کثرت آغاز می‌شود نه «وحدت»، بیشتر متحیر می‌شد. در سنت عقلی وی، تمام تفکر با فهم وحدت نخستینی شروع می‌شد که در زیر هر تکثر ظاهری و فراتر از آن وجود دارد و به‌همه چیز معنا می‌دهد از ستارگان و اجرام سماوی گرفته تا معادن و گیاهان، از آموزه‌های نبوی گرفته تا منطق و ریاضیات. اما او می‌دید که مردم دیندار مدعی‌اند که دانش امروزی تعارضی با «وحدت نخستین» ندارد، چرا که تنها «روش»، یا راهی برای فهم ساختارها و کارکردهاست. او از چندخدایی زنده‌ای که گمان می‌برد فهم درست کثیر، جدای از واحد ممکن است، متعجب می‌شد. ما چگونه می‌توانیم بدون توجه به آفریننده ذهن که کارکردها و ساختارها را طرح می‌کند و بدون توجه به اهداف و آمال ذهن طراح، به سراغ روشها و ساختارها برویم؟ همه اینها برای ایجاد یک سری واقعیات مستقل است و ایجاد واقعیات چیزها و روشها بدون تبیین آشکار اینکه اینها چه‌سان تابع اصول «حقیقت واحد»‌اند، دقیقاً همان تکثیر است.

ابن یقظان همراه با کثرت خدایان که با نامهای احترام آمیز و انتزاعی نامیده می‌شوند، مراتب کشیشان را می‌دید که این خدایان را بندگی می‌کنند و پیروان خود را تهییج می‌کنند که خود را در این پراکندگی و گیجی غوطه‌ور کنند. او می‌دید که هر حوزه کشیشی، حسودانه دانش درونگروهی خود را از [دسترس] مردم عامی حفظ می‌کند. اما این را نیز متوجه می‌شد که این مردم عامی - که خود را از معدود روشنفکران تاریخ می‌دانند دیگر ایمانی به کشیشان

ندارند. بنابراین کشیشها خود را دکتر، جراح، فیزیکدان، زیست شناس، مهندس، جامعه شناس، سیاستمدار، برنامه ریز، حقوقدان، استاد و کارشناس می نامند. ابن یقظان شگفت زده می شد که این همه آدم گمان می کنند که کشیشان، دانش مقدس نقلی ای با خود دارند که شایسته تقلید و اطاعت کورکورانه است.

ابن یقظان از سنتی دینی می آمد که اصولاً نگاه تیره ای به کشیشان دارد. او متعجب نمی شد که هر گروه از کشیشان برای به دست آوردن سهم بیشتری از ثروت، شهرت و سلطه اجتماعی با دیگران در رقابت است.

او احتمالاً از دیدن معابد عظیمی که آنان به نام خدایانشان برای خود ساخته اند مانند کلیسای جامع پزشکی، فناوری و تحقیقات، تحت تأثیر قرار می گرفت. او از زشتی عمارات و آداب غیر قابل وصفی که برخی از کشیشان پیروان خود را بدان وادار می کنند، مانند آخرین مناسک مؤمنان به [خدای] پزشکی، وحشت زده می شد.

کوتاه سخن، ابن یقظان نه تنها از باورهای گمراه مردم عادی، بلکه از کثرت [اندیشی] پیچیده طبقه دانشگاه هراسان می شد. در هر دو وجه، می دید که آدمیان هر گونه فهمی را نسبت به اینکه چه چیز به راستی واقعی است، از دست داده اند. او از اینکه مردمان، خود را در امیدهای بی معنا و تلاشهای موهوم غوطه ور می کنند، سراسیمه می شد. او از کوری خود خواسته نسبت به حقیقت دائمی، ابدی و حاضر در همه جا که نور دریابنده و دریافتنی خداست، هراسان می شد. او از عدم آگاهی به ساختار سلسله مراتبی جهان و نفس، و یکنواخت سازی جهان که مظاهر مادی را تنها واقعیت موجود می نمایاند، مبهوت می شد. او از آنکه مردمان آزادی خود را تسلیم دانش درونگروهی کشیشان کرده اند، متحیر می شد. او متعجب می شد از اینکه گروهی به نام طبقه «روشنفکر»، گمان می برند توحید و همه آنچه که در روزگار گذشته مطلوب انسانها بوده، فریبهای گمراه، خیالپردازیهای خوش خیالی، توجیهاتی برای بی عدالتیهای اجتماعی، و عوارض مسائل روانی بوده است.

در باب مسلمانانی که در جهان مدرن می زیند نیز در عجب می شد که

بیشترشان همچون غیر مسلمانان خدایان و کشیشان را قبول دارند. اما آنچه احتمالاً بیش از همه او را ناراحت می‌کرد، این است که والدین مسلمان هیچ تصور صحیحی درباره چگونگی راهنمایی فرزندان‌شان در مسیر توحید ندارند. آنان پذیرفته‌اند که دین، جهل و خرافه است و مطالعه میراث اسلامی، جز وقت تلف کردن نیست، چرا که علم جایگزین آن شده است، آنها به فرزندان‌شان اجازه تحصیل دین نمی‌دهند مگر وقتی که همه راههای پیشرفت بسته شده باشد. پزشکی، مهندسی و مدیریت بازرگانی، و - در آمریکای شمالی - حقوق، از آنجا که منبع درآمد سرشاری هستند، حرفه‌های برگزیده‌اند. بنابراین، به جای ترغیب فرزندان به جست‌وجوی شناخت خدا و شناخت هدایت او، به پیوستن آنان به یکی از حوزه‌های کشیشی اصرار می‌ورزند. دانشی که فرزندان‌شان تحصیل می‌کنند، هنوز از انواع دانشهای نقلی است. اما پیوستن به حوزه کشیشی پزشکان خیلی آبرومندتر و مسلماً پرسودتر از عالم اسلامی شدن است.

ابن یقظان بعد از نگاهی گذرا به اطراف، بی‌شک منتظر بازگشت به جهانی خواهد بود که درکی از تناسب و هماهنگی را داراست.

فصل سوم

احیای تفکر

کمتر نویسنده‌ای در شبه‌قاره هند چون علامه اقبال تأثیری عمیق بر تفکر اسلامی امروز نهاده است. با توجه به تلاشهای ستودنی ایشان در صورت‌بندی دوباره مبانی آموزه‌های نظری اسلام به گونه‌ای که برای دوران جدید نیز شایسته و درخور می‌باشد، به‌ویژه کتاب بازسازی تفکر دینی در اسلام^۱، می‌خواهم از این سلسله سخنرانیها که به نام او نامیده شده استفاده کرده و تأملی بر سی و پنج سال مطالعه تفکر اسلامی داشته باشم. سؤالی که برای آماده کردن صحبت‌م از خود پرسیدم این بود: آیا چیزی در سنت تفکر اسلامی وجود دارد که موجب شود [تحقیق در آن] بیش از یک کنجکاوی تاریخی باشد؟ آیا این سنت ربطی با مشکلات واقعی و عینی که همه انسانها در آغاز قرن بیست و یکم با آن مواجهند، دارد؟ آیا مسلمانان باید به رفتار معمول قرن نوزده و بیست یعنی نادیده‌انگاری میراث عقلیشان و تلاش برای صورت‌بندی دوباره آموزه‌های اسلامی، ادامه دهند؟

پاسخ کلی من به این پرسش آن است که تفکر اسلامی در واقع چیزی فراتر

از کنجکاوی تاریخی است. این سنت گنجینه‌ای ارزشمند از آموزه‌های ژرف درباره وضعیت خطیر انسان است. این سنت نه تنها با معضلات امروزی بشری ربط دارد، بلکه ربطش بسی بیشتر از علوم، فناوریها و مسلک‌هایی است که ذهن بسیاری از متفکران امروزی اعم از مسلمان و غیره را اشغال کرده است. در حقیقت سنت فکری اسلامی به تلاش‌های مسلمانان در تعامل با مسائل معاصر چنان ربط دارد که اگر بازایی و احیا نشود، تفکر اصیل اسلامی دیگر وجود نخواهد داشت. به بیانی دیگر، راه‌گزینی از آنچه که براندیشه بسیاری از متفکران مسلمان چیره شده، یعنی ایدئولوژی که با ظاهری آراسته از الفاظ اسلامی، تغییر چهره داده است، وجود نخواهد داشت.

اگر تفکر اصیل اسلامی از میان برود، دین اسلام تماس با ریشه‌های زنده خود را از دست خواهد داد و دیگر به عنوان جایگزین تجدد عمل نخواهد کرد. ممکن است تصور شود: اینکه خوب است آیا این دقیقاً همان احیای تفکر اسلامی نیست؟ [نه؛] مسأله این است که پیش‌رانه دوران نو گونه‌ای تفکر ساختگی است که به شدت با سه اصل تفکر اسلامی یعنی توحید، نبوت و معاد در تضاد است. پادزهر تفکر ساختگی، نه باور کورکورانه به اشکال جدید علوم نقلی بلکه تفکر حقیقی است. هر گونه از تفکر صحیح باید به ذات و ماهیت حقیقت که در سه اصل اسلامی بیان شد، متصل باشد.

کسی که بخواهد اسلامی بیندیشد باید تفکرش را به حقایق متعالی که به اسلام جان می‌بخشند، مرتبط کند. این امر نه تنها ایجاب می‌کند که آدمی به هدایت‌های قرآن و حدیث رجوع کند، بلکه باید از متفکران بزرگ گذشته، یعنی آنانی که از قرآن و حدیث برای روشن کردن نقش شایسته تفکر در امور انسانی استفاده کرده‌اند، کمک بگیرد.

تفکر

برای تبیین مرادم از نقش شایسته تفکر، باید جایگاه بنیادینی را که در

سرتاسر تاریخ اسلامی به تفکر داده می‌شد، یادآوری کنم. منظور من از «تفکر» قدرت انسان در شناخت پدیده‌ها و بیان این شناخت در مفاهیم و زبان است. برای آنان که با جهان‌بینی اسلامی آشنا نیستند، دشوار نیست که بدانند تفکر همواره به عنوان مهم‌ترین مؤلفه زندگی انسانی لحاظ شده است که پیش از هر چیز باید بدان توجه کرد.

در بخش نخستین شهادت یعنی لا اله الا الله به تقدم فکر تصریح شده است. این آن حقیقت یگانه است که کل اسلام بدان وابسته است. توحیدی که در اینجا بیان شده است موقوف به وقایع و حقایق جهان نیست. توحید اساساً یک فکر، یعنی یک بیان منسجم و منطقی درباره ماهیت حقیقت است. در نگاه قرآنی، توحید تفکر همه آدمیان را تا آن اندازه که به فطرتشان وفادار هستند، هدایت می‌کند. پیامبران خدا با پیام توحید آمدند تا به مردم زمان خود انسانیتشان را یادآور شوند. در این شیوه از نگاه به چیزها، فکر درست بسیار واقعی‌تر از سپهر مادی است که چیزی جز پدیدار شدن فکر نیست. این اصلاً بدان معنی نیست که جهان خارجی واقعیت عینی ندارد بلکه بدان معنا است که جهان از شعور، آگاهی و تفکر سپهرهای الهی و معنوی زاده می‌شود.

باید روشن باشد که غرض من از تفکر واقعی فعالیت‌های ظاهری ذهن چون استدلال، خوداندیشی فکر، تخیل، تأمل، و بحث منطقی نیست. بلکه مراد همان ریشه وجود انسان، یعنی آگاهی، هوشیاری و فهم است. در سنت فلسفی اسلام از این ریشه‌ها به عنوان «عقل» یاد می‌شود. فکر در این معنا واقعیتی معنوی است که به لحاظ تعریف، هستی و حیات دارد. در مقابل، ساحت مادی علی‌رغم ظهور لحظه‌ای حیات در آن، ذاتاً مرده و ناپدیدشدنی است. عقل آگاه است، اما پدیده‌ها و اشیاء ناآگاهند. عقل فعال است، اما پدیده‌ها منفعل‌اند. عقل زنده، خودآگاه و پویاست. اما پدیده‌ها فی‌نفسه از این کیفیت‌ها تهی‌اند. عقل با این محووضت حداکثری، تنها شعاع نور خدای حی است، نوری که به جهان، وجود، زندگی و آگاهی می‌دهد. عقل همان امر [کن] خلاق است که خدا به وسیله آن جهان را

به وجود آورد، همان روحی که خداوند پس از سرشتن گل آدم در وی دمید، و همان کلام الهی که اسماء همه چیز را به آدم انتقال داد.

در انحاء تفکر اسلامی مفروض آن است که خداوند سرچشمه کلّ واقعیت است. هستی و همه چیز آن در مراتب مختلف از خدا پدید می آید همانند شعاع نوری که به درجات از خورشید پدیدار می شود. عالم روحانی که قرآن «غیب»ش می نامد، ساحت حیات، آگاهی و عقل است. عالم مادی، که قرآن [عالم] «شهادت»ش می نامد، ساحت مرگ، ناآگاهی و عدم عقل است. هر چه آفریده ای به خدا نزدیک تر باشد، بیشتر در نور عقل، آگاهی، و فکر غرق است. ملائکه و روحها که ساکن غیب اند، از نظر روشنی و عقل بسی شدیدتر از ساکنان ساحت شهادتند.

در این جهان بینی، انسانها که در زمین نهاده شدند تا خلیفه خدا باشند، چیزی جز فکر نیستند. آگاهی و هوشیاری آنان است که حقیقتشان را معین می کند. فکر آنهاست که ماهیتشان را شکل داده و سرنوشتشان را رقم می زند. مولوی شاعر بزرگ فارسی گوی و از استادان به حقّ سنت عقلی، در شعر خود تقدم فکر را به ما یادآوری می کند.

ای برادر تو همه اندیشه ای مابقی خود استخوان و ریشه ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی و بود خاری تو هیمة گلخنی
گر گلابی بر سر جیبت زنند و تو چون بولی برون افکنند
در سرشت آدمی است که درک کند که اساساً اندیشه و آگاهی است، اما دائماً دچار غفلت می شود. فعالیت های روزانه آن قدر ما را احاطه کرده اند که به ما مجال تفکر نمی دهند. مشغولیتها به ما اجازه نمی دهند خدا را یاد کنیم و زنده گیمان را مشمول اصل توحید قرار دهیم، اصلی که هر فکر واقعی را به مبدأ یگانه تفکر ره می نماید. اگر تفکر به مدد ذکر خدا دائماً جهت خویش را باز نیابد، آدمیان تنها فطرت اصیل خود را فراموش می کنند.

بنابراین اگر تفکر وضعیت کنونی و عاقبت ما را تعیین می کند، در زمینه محتوای آنچه می توانیم بگوییم؟ عقل باید به چه هدفی روی کند؟ موضع سنت

اسلامی همواره این بوده است که تفکر باید همواره بر آن چه واقعی است، تمرکز کند و جز خدا [الحق] هیچ چیز به راستی واقعی نیست. تمام فعالیت عقل باید به گونه‌ای سامان و چینش یابد که آغاز و پایانش واقعیت متعال باشد. علاوه بر این فکر باید آن به آن با آگاهی به حق حفظ شود. یادمان نرود که فراموشی خدا، گناه آدم بود. اما درباره آدم خداوند گناه را به خاطر یادآوری بیدرنگ او خیلی زود مورد رحمت و بخشش قرار داد. اما بسیاری از مردم، خصوصاً در دوران مدرن آن یادآوری را ندارند و این پیامدهای مصیبت‌باری دارد. چنان که قرآن می‌گوید: «آنان خدا را از یاد می‌برند، پس خدا نیز آنها را فراموش می‌کند» (توبه، ۶۷). فراموش شدن از سوی خدا به معنی جهل از حقیقت و درافتادن در دام وهم و باطل است. تفکر راستین، مطابق با روح الهی است که در بطن آگاهی انسانی واقع شده است و به معنی فهم پدیده‌هاست، آن چنان که هستند. این فهم تنها زمانی می‌تواند صورت بگیرد که آدمی به آنان در نسبت با آفریدگارشان که لحظه به لحظه آنها را حفظ می‌کند، آگاه باشد. تفکر راستین یعنی دیدن پدیده‌ها در ارتباط با خدا. این دقیقاً معنای «توحید» است.

مولوی مکرراً با ما درباره متعلق واقعی فکر سخن می‌گوید و می‌گوید که فکر راستین، عقل زنده، و نوع دیگری از دیدن است.

آدمی دید است و باقی پوست است دید آن است که دید دوست است
چون که دید دوست نبود، کور به دوست کو باقی نباشد دور به
مولوی می‌گوید که وجود آدمیان کاملاً تحت سلطه آگاهی آنان از اهداف و امیال است. هر فکر، دیدن و فهمی که آگاهی از واقعیت سلطه و حاکمیت خدا آن را شکل نداده و هدایت نکرده باشد، از دیدن ذات پدیده‌ها بازمی‌ماند و از مقصود حیات آدمی غافل می‌شود.

سنت عقلی

در بحث از سنت تفکر اسلامی، مراد من سنت عقلی است نه سنت نقلی.

چنان که پیشتر گفته شد، چهار محور اصلی در گفتمان متفکران اسلامی قرار دارد: متافیزیک (حکمت)، کیهان شناسی، علم النفس و اخلاق.

آنها شاخه‌های گوناگون آموزه‌های عقلی را که به‌آنچه امروزه علم می‌نامیم شباهت داشت، موضوعات ثانوی وابسته به جهان‌شناسی می‌دانستند. بیشتر متفکران مسلمان به‌خودی خود علاقه‌ای بدان موضوعات نداشتند؛ بلکه این دانشها تا آنجا برایشان اهمیت داشت که نوری بر حقیقت نخستین بیفکنند. ویژگی بنیادین عقلانیت اسلامی، نگاه وحدت‌بخش آن بود. دانشهای گوناگون، نه حوزه‌های جدا و مستقل تحقیق که حوزه‌های تکمیلی محسوب می‌شدند. هر چه فرد در عالم بیرونی - عرصه کیهان‌شناسی - بیشتر تحقیق می‌کرد، نسبت به عالم درون، یعنی حوزه علم‌النفس هم بصیرت بیشتری پیدا می‌کرد. روابط متقابل میان زمینه‌های تحقیق عقلی در این دو عرصه صراحت ویژه‌ای دارد.

در ضلع فلسفی سنت عقلی، اهمیت ارتباط متقابل میان جهان و نفس در اصطلاح «المبدأ والمعاد» آشکار است. این اصطلاح آن قدر مهم بود که به‌عنوان نام کتاب بوعلی سینا و ملاصدرا، که می‌توان به‌نحو مستدل آنها را دو فیلسوف اول اسلامی دانست، قرار گیرد. با رشد فلسفه اسلامی مسأله رجوع نفس به‌خدا، یعنی معاد، بیشتر مورد توجه واقع شد. هر چند که محققان غربی اغلب این واژه را به «eschatology» ترجمه می‌کنند، اما باید دانست فیلسوفانی که از آن بحث می‌کردند، مسأله‌شان در وهله نخست مرگ، آخرت و قیامت نبوده است. بلکه مقصود آنان شناخت و تبیین حقیقت جاودان و همیشگی صعود انسان به‌سوی خدا بود.

به‌علاوه، گرچه متافیزیک و جهان‌شناسی بر خدا و هستی تمرکز دارند، اما هر دویشان به‌منظور شناخت ماهیت واقعی نفس انسانی مورد پژوهش قرار می‌گرفتند. دلیل ساده این امر آن است که آدمی نمی‌تواند بدون شناخت خدا و جهان خود را بشناسد. آدمی تنها براساس شناخت واقعی حقیقت پدیده‌ها می‌تواند

خود را در ارتباط با دغدغه‌های غائیش جهت‌گیری کند. تنها بر اساس جهت‌گیری صحیح می‌توان به غایت حیات انسانی یعنی کاملاً انسان بودن رسید. به‌طور خلاصه، هدف پژوهشهای عقلی مهیاسازی زمینه برای وصول به کمال انسانی بود. کمال تنها از طریق بازگشت به خدا یعنی بازگرداندن خود به هماهنگی با حقیقت چیزها، قابل حصول است. هم فلاسفه و هم عرفای کوشیدند به کمال ممکن انسان برسند. اگر از تعبیری که ابن عربی رواج بخشید استفاده کنیم، غایت حیات انسان رسیدن به مرتبه «انسان کامل» بود.

تقلید و تحقیق

در تلاش برای بازسازی فکر دینی، چیره‌شدن بر تقلید و احیاء اجتهاد در نظر علامه اقبال بسیار مهم بود. و منظور وی از اجتهاد حکم مستقلی بود که به شخص اجازه می‌دهد بر اساس قرآن و حدیث تصمیمهای مشروع و صحیح بگیرد. اما، چنان که او نیز نیک می‌دانست، واژه تقلید در علوم اسلامی دارای دو متضاد است. وقتی که درباره فقه و شریعت بحث می‌کنیم متضاد آن اجتهاد است. در فقه مؤمنان وظیفه دارند یا از اجتهاد کس دیگری پیروی کنند یا خودشان مجتهد باشند. [اما] در علوم عقلی، متضاد تقلید تحقیق است، به معنای معلوم کردن درستی چیزی یا تحقق بخشیدن.

تحقیق، با کلمه حق هم‌ریشه است، به معنی صدق، واقعیت، تناسب، راستی، مسئولیت و وظیفه. تحقیق نه تنها به معنای فهم صدق، راستی و شایستگی چیزهاست، بلکه نیز به معنای پاسخگویی صحیح بدانها از طریق عمل به آنچه که آنها از روح می‌طلبند. هر نوع فهمی، در ماهیت و طبیعت خود به شدت فردی است. آدمی حق پدیده‌ها را تنها برای خود و در خود درمی‌یابد. محقق کسی است که بدون واسطه درمی‌یابد و عمل مقتضی انجام می‌دهد. او مسئولیت خود در برابر خدا، مخلوقات و جامعه را بر اساس علم محقق انجام می‌دهد نه تقلید از نظریات و رفتار دیگران.

وقتی دانشمندان بزرگی چون غزالی و مولوی تقلید را مورد انتقاد قرار می‌دادند، مرادشان تقلید از علما در مسائل شریعت نبود. بلکه آنها به تقلید در مسائل فهمیدنی حمله می‌کردند. آدمی نمی‌تواند خدا یا خود را بر اساس گفته‌های دیگران بشناسد، حتی اگر این دیگران قرآن و حدیث باشند. تنها راه فهم پدیده‌ها، این است که انسان [آنها را] نزد خودش دریابد، حتی اگر آدمی در این راه نیازمند کمک کسانی باشد که پیش از او می‌دانند. هدف آن بود که به مردم اجازه تفکر شایسته داده شود، نه تقلید از تفکر دیگران. بر اساس تفکر حقیقی، آدمیان می‌توانند به فهم صحیح مسائلی که به معنای دقیق کلمه عقلانی‌اند، برسند. اولین و اساسی‌ترین این مسائل و مبنای هر حقیقت دیگر توحید است.

مصیبت واقعی که بر سر سنت اسلامی سایه افکنده است چندان به اجتهاد مربوط نیست بلکه به تحقیق مربوط است. یک جامعه می‌تواند با نبود مجتهد زنده بر اساس تقلید از دانشمندان گذشته کم و بیش به فعالیت خود ادامه دهد. اما جامعه بدون محققان زنده، بنیان عقل را از دست داده است. چنین جامعه‌ای نمی‌تواند امیدوار باشد که به اصول خود وفادار بماند، چرا که توان فهم اصول خود را ندارد. مرادم آن است که توحید تنها از راه تحقیق قابل فهم است نه تقلید و مطمئناً نه از راه اجتهاد. وقتی مسلمانان بینش نسبت به «سنت فهم» خودشان را از دست بدهند، دیگر توانایی نگاه توحیدی را نخواهند داشت.

از دست دادن این توانایی، یعنی نگاه توحیدی، به معنی درافتادن به نگاه شرک‌آلود است. اگر قرآن باقی ماندن بر شرک را تنها گناهی نابخشودنی می‌بیند، بی‌شک بدان دلیل است که شرک مستلزم کجروی تمام عیار فهم انسان است.

با توجه به اینکه توحید وظیفه اولیه هر مسلمان است و اینکه توحید می‌تواند در حالت سلب به پرهیز از شرک تعریف شود، در نتیجه پرهیز از شرک وظیفه اولی هر مسلمان است. و درست همان‌طور که توحید اصل نخست تفکر درست است، شرک نیز اصل نخستین تفکر نادرست است. به بیانی دیگر، شرک نیز، درست مثل توحید، موضوعی عقلی است. هر گونه تفکری که ریشه در

توحید نداشته باشد، ضرورتاً شرک آلود است.

دانشهای پیشامدرن

منظورم از طرح «احیاء» فکر دینی این بود که بگویم سنت عقلی اسلامی از بیماری خطرناکی رنج می‌برد. هر چند کمیت تفکر در میان مسلمانان معاصر خوب است، اما بخش‌اندکی از آن ریشه در سنت عقلی اسلام دارد. این تفکر مکرراً قرآن و حدیث را شاهد می‌گیرد اما خود مبتنی بر عادات ذهنی‌ای است که در دوران نو در غرب توسعه یافته‌اند. این عادات ذهنی، اگر با اصول تفکر اسلامی مورد قضاوت قرار گیرند، گمراهانه و مصر بر گمراهی‌اند. به‌دیگر سخن ریشه در شرک دارند نه توحید.

اگر بپذیریم که سنت عقلی اسلامی دچار بیماری خطرناکی است، روشن است که احیای آن نیازمند مراقبت ویژه است. این احیاء، از جمله، مستلزم ارزیابی دقیق چیسستی سلامت عقلی خواهد بود. این امر مستلزم بررسی دقیق متون بزرگ فلسفه اسلامی و عرفان نظری و تلاش جدی برای درک مبانی اسلام از راه تحقق بخشی [بصیرت عقلی - فطری]، و نه تقلید، است.

برای اینکه بتوان احیا را آغاز کرد، بیماری باید به‌درستی تشخیص داده شود. بیماری عقلی نیازمند تشخیص مشکلی است که موجب بیماری شده است. مسأله این است که این بیماری نه تنها در عالم اسلامی بلکه در همه جا حضور دارد. و مشکل این است که بسیاری از مردم گمان می‌کنند که این بیماری امری عادی و طبیعی است. درست مانند فردی که از دوران کودکی از یک بیماری ناتوان‌کننده رنج می‌برد، مردم نیز فهم معنای سلامت را از دست داده‌اند. مصداق این بیماری و جهان‌بینی‌ای که تفکر مدرن را شکل می‌دهد یک چیز است.

توصیف جهان‌بینی دوران نو با یک نام، امری بسیار دشوار است. کلمه‌ای که معمولاً پیشنهاد شده «اصالت علم» است، یعنی باور به اینکه روش علمی و یافته‌های علم، تنها ملاک صدق است. اصالت علم نیز، همانند دیگر نظامهای باور،

طبیعت ثانوی باورمندان بدان شده است. این ویژگی اولیه جهان‌بینی مدرن و «روح زمان» ما است. مردم، جهان و روان خود را بر اساس آنچه که در مدارس، دانشگاه‌ها و مستندهای تلویزیونی یاد گرفته‌اند، درمی‌یابند. خیلی ساده گمان می‌شود جهانی که علم توصیف می‌کند، جهان واقعی است. چون در جهان مدرن فقط علم، شناخت مطمئن نسبت به جهان را مهیا می‌کند، اگر [می‌بینیم که] آموزه‌های دینی جدی گرفته می‌شوند به‌خاطر این است که صرفاً مربوط به مناسک و اخلاق، و نه «جهان عینی»، دانسته می‌شوند.

یکی از مشخصه‌های جهان‌بینی علمی، این باور عمومی است که کیهان‌شناسی و علوم طبیعی توسعه یافته در سنت عقلی اسلام، مراحل نخستین آن چیزی بود که امروزه ما آن را علم می‌نامیم و اکنون معلوم شده که بسیاری از این یافته‌های نخستین غلط بوده است. اما مغالطه‌ای مبنایی این نگاه یعنی قول به «علم پیش‌امدرن» را شکل داده است: انگار غایات سنت عقلی همسان غایات علم دوران جدید بوده است. اگر این مطلب صحیح می‌بود، آن‌گاه آرای پیش‌امدرن غلط می‌بودند. اما حقیقت آن است که دانشمندان مسلمان که همه در سنت عقلی پرورش یافتند، به‌وظیفه‌ای مشغول بودند که با آنچه که دانشمندان امروزی را به خود مشغول کرده تفاوت بسیار دارد. برای فهم سنت عقلی اسلامی، بهتر است با توجه به اینکه واژه علم به‌انحصار روش تجربی خاص دوره مدرن درآمده، کلاً از به‌کار بردن آن بپرهیزیم. باید واژه‌ای را باز یابیم که هدف واقعی اندیش‌مندان مسلمان را نشان دهد.

حکمت یکی از نام‌هایی است که هم برای روش‌شناسی و هم برای غایت این سنت می‌توان استفاده کرد و بسیار هم استفاده شده است. این واژه از این جهت سودمند است که نسبت به چیزها رهیافت تجربی و علمی ندارد و این مزیت را هم دارد که از صفات خداوند است. در انگلیسی، «خدا حکیم است» کاملاً معنادار است، اما خداوند دانشمند [مصطلح] است معنی‌دار نیست. واژه انگلیسی wisdom و واژه عربی حکمة، معنای قدیم خود را خوب حفظ کرده‌اند

و [در عین حال] هم تفکر صحیح را در خود دارند هم عمل درست را، هم کمال عقلی را در خود دارند هم کمال اخلاقی را.

در مقابل، دانشمندان مدرن از ابتدا درباره اینکه علم می‌تواند آدمی را در یافتن راه عمل درست هدایت کند هیچ نوع ادعایی ندارند چه رسد به کمال اخلاقی. نقش علم تنها فراهم کردن تسلط بیشتر بر مخلوقات خداست. علم به مسأله فهم حقیقت جهان نه توجه می‌کند و نه می‌تواند بکند، چرا که حقیقت جهان را نمی‌توان بدون توجه به مبادی متعالی، عاقل و نامشهود که بر جهان حاکم اند درک کرد. علم به این مسأله هم توجه نمی‌کند که ما چگونه باید در به‌کارگیری صحیح تسلطی که بر هستی به دست آورده‌ایم حکمت ورزیم. دانشمندان به ما خواهند گفت که این کارها کار علمای دین، علمای اخلاق و سیاستمداران است.

نام دیگری که غایت تفکر اسلامی را تقریباً توصیف می‌کند؛ واژه تحقیق است. تمرکز متفکران مسلمان بر امور عملی این جهان نبود بلکه آنها تحقق واقعی عقل انسان را مد نظر داشتند. این امر نه تنها شناخت حق اشیاء، یعنی حقیقت و واقعیت اشیاء، را بلکه عمل مطابق آن حق را نیز می‌طلبید. و این هم تنها با رجوع به «الحق»، یعنی واقعیت مطلق که همان خداست، میسر می‌شود. تحقیق هم فکر درست می‌طلبد هم عمل درست، هم کمال عقلی می‌طلبد هم کمال اخلاقی.

طلب حکمت در اسلام همواره طلب رسیدن به یگانگی با نور یا روح الهی بود. به خاطر حقیقت این طلب، اندیشمندان مسلمان از آغاز می‌دانستند که همه چیز از خداوند آمده و به سوی او بازخواهد گشت. جست‌وجوی آنها برای آن نبود که به خدا یکی است، ایمان بیاورند زیرا آنها می‌دانستند که خدا یکی است. یگانگی حقیقت غایی بدیهی‌تر از آن بود، که غبار تردیدی بر دامن آن نشیند. این طلب برای فهم دقیق و کامل استلزامات توحید بود.

به‌طور خلاصه، هدف طلب حکمت در نزد آنان را می‌توانیم «تحقیق توحید» بنامیم و این امر دو بعد مکمل داشت: نخست تحقیق و تحقق حقیقت توحید برای خود، و دوم عملی کردن آن حقیقت در همه افکار و اعمال. هدف،

به بیانی دیگر، دگرگونی روحانی بود. آنها می دانستند که باید به همسانی کامل با صفات و اخلاق الهی رسید. از این موضوع معمولاً به تاله یا تخلق به اخلاق الله یاد می شد.

توحید را هم دانه آنچه انسان می تواند بشود می دانستند و هم میوه آن. توحید دانه ای بود که در آگاهی انسانی کاشته شده بود و میوه درخت روح یعنی فهم کامل و فعل کامل [هم] بود. در چنین نگاهی به پدیده ها، جدا کردن دانش به حوزه های مستقل ناممکن بود. «تحقیق توحید»، اقدامی کل نگرانه بود که ثمره آن نگاهی یکپارچه [به هستی] بود. این منظر می طلبید که انسان شناسنده با جهان مورد شناخت یکی باشد و این یعنی هماهنگی کل نفس آدمی با جهان در همه شکوهش. در نظر ایشان نفس و جهان دو تجلی خدا بودند که یکدیگر را تکمیل می کردند. وقتی خدا آدم را بر صورت خود آفرید، عالم را نیز بر صورت خویش آفرید. فهم کامل یعنی توانایی دیدن همه پدیده ها در جایگاه شایسته شان، به مثابه صور حق و با توجه به نسبیتی که با منشأ خود دارند.

موضع اساسی این سنت همیشه این بود که فهم خود شناسنده، یعنی شناسنده ای که جهان را متعلق شناخت خود قرار می دهد، برای سلوک ضروری است. ممکن نبود که خود نادیده انگاشته شود و جزء لاینفک یک کل بزرگ تر نباشد. دقیقاً اینجاست که سنت غربی از سنت اسلامی جدا شد. هر پژوهش دقیقی درباره متفکران بزرگ روشنگری، یعنی پدران تفکر مدرن، به ما نشان می دهد که آنها مکمل بودن نفس و هستی را کاملاً نادیده انگاشتند. برایان اپل یارد^۱ در کتابش با نام «درک اکنون»^۲ در تحلیل این پدیده عالی عمل می کند. مثلاً می نویسد پروتستانتیزم و رنسانس به نحو مؤثری راه را آماده کرده بودند:

اولی با اصرار بر محوریت فرد در اخلاق و دیگری با بزرگداشت انسان مداری قهرمانانه. ثمره اینها اخراج نفس از جهان بود. بدین دلیل علم همه ما

1. Bryan Appleyard

2. *Understanding the Present*

را تبعید کرد و روحمان را از بدن بیرون کشید. این گرایش در نخستین فیلسوفان روشنگری مشهود است. دکارت لازمه فلسفی درونی سازی پروتستانی را فراهم آورد. کانت جهان واقعی را از دسترس معرفت معمولی انسان خارج کرد. هر دوی آنها جهان را که موضوع پژوهشهای علمی بود فراتر از ساحت نفس قرار دادند. تناقض نمای اساسی دوران نوبنا نهاده شد: علم همه آن چیزی بود که ما منطقاً می توانیم از جهان دریابیم، اما این معرفت شامل خود ما نمی شود... هر چه بیشتر دانستیم، معلوم شد که نقش کمتری در [جهان] داریم. جهان بدون ما کار می کرد.

ساحت تکثیر

پیشتر اشاره کردم که مدرنیته تحت حاکمیت نوعی تفکر کاذب است که می توان آن را «اصالت علم» نامید. «اصالت علم» از آن رو کاذب است که ادعاهای توجیه نشده می کند. اما دلیل عمیق تری بر کذب ذاتی اصالت علم وجود دارد و آن اینکه علم دقیقاً با پیش فرضهایش، توحید را نفی و تکثیر را اثبات می کند.

به هیچ روی نمی خواهم بگویم تکثیر ذاتاً خطاست. سخنم این است که کوتاه بینانه و ناقص است. مسائل اصلی را رها می کند، چرا که اگر نگویم صراحتاً، تلویحاً انکار می کند که «حقیقت یگانه» غایت متعالی همه واقعیتهاست. وقتی ما چیزها را بر مبنای توحید می فهمیم، می توانیم آغاز و انجام جهان و روح و موقعیت کنونی جهانی را که در آن زیست می کنیم، بفهمیم. توحید به سؤالات غایی پاسخ داده و به مردم اجازه می دهد تا بر اساس آغاز و انجام حقیقی جهت گیری کنند. اگر قرار است تکثیر مشروعیتی داشته باشد باید ذیل توحید جهت یابد. تکثیر بدون توحید دست بالا می تواند تحلیل، فرق گذاری، تقسیم، طبقه بندی کند،

1. *Understanding the Present: Science and the Soul of Modern Man* (New York: Anchor Books, 1992), pp. 190-91.

اما نمی‌تواند دیدی وحدت بخش به دست دهد. هر تفکری که بر تکثیر مبتنی شده باشد، به طور ضمنی هدفمندی هستی را نفی می‌کند. تکثیر نمی‌پذیرد که گرایش انسان به پیشرفت اخلاقی و تکامل عقلی و روحانی، در واقعیت عینی مبنایی داشته باشد. در نتیجه، این دیدگاه بدان معناست که هر چه تکثیر قدرت یابد، ما انسانها دارای نقش کمتری در عالم هستیم.

کیهان شناسان مسلمان توجه خوبی به مسأله تکثیر داشتند اما تکثیر برای آنان صفتی الهی بود. این فعل خدا بود که هستی را به وجود آورد. وقتی آنها مبدأ پدیده‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دادند، تلاش می‌کردند ماهیت تکثیر را بفهمند. در نتیجه، خدا را «المکثر» (کسی که کثرات را می‌آفریند) می‌دیدند. در مقابل وقتی درباره علم النفس و رجوع آن به سوی خدا بحث می‌کردند، مسأله نخست آن بود که نفس چگونه می‌تواند «موحد» (یعنی برقرارکننده وحدت) باشد. چگونه ما که ساکن کثرتیم، می‌توانیم نگاه و کردار خود را یکپارچه کنیم و با سعادت و آزادگی به سوی خدا برگردیم؟

در سنت عقلی، تکثیر، اصلی الهی است که باعث می‌شود کثرت از وحدت پدید آید. در این صورت توحید مکمل تکثیر است و اصول الهی و انسانی‌ای را که کثرات را دوباره با واحد یکی می‌کنند، تعیین می‌کند. برای مثال افضل الدین کاشانی می‌گوید عقل کلی خلیفه خدا در آغاز است. این بدان معنی است که جهان با تمام کثرت خود، بر مبنای تشعشع علم لایتناهی خداوند، از وحدت پدید می‌آید. در مقابل، آدمیان خلیفه خدا در رجعت هستند. این بدان معنی است که نقش آدمی در هستی باز بردن کثرت به وحدت است.^۱

خلاصه، سنت عقلانی هم تکثیر را به رسمیت می‌شناخت هم توحید را، اما تکثیر، تابع توحید بود؛ یعنی کثرات همواره ذیل واحد نگریسته می‌شوند. جهان و تمام پدیده‌های آن در دستان حق می‌مانند و هیچ گاه نمی‌توانند از آن بیرون روند.

۱. این رساله با نام «قلب فلسفه اسلامی» توسط ویلیام چیتیک به انگلیسی برگردانده شده است. انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۱، ص ۱۸۲.

نقش واقعی تکثیر تنها بر حسب توحید قابل فهم است. اگر متوجه شویم که خدا آدمیان را آفرید تا خلیفه او باشند و همه خلقت را با کمال روحی و اخلاقی خود وحدت بخشند، آن گاه می توانیم دریابیم که خداوند چرا کثرت را اصلاً به وجود آورد. به عمل هماهنگ با معرفت حقیقی.

می توان ویژگی جهان بینی اسلامی را تکثیر در خدمت توحید دانست. در مقابل، ویژگی جهان بینی علمی، تکثیر بدون توحید است. این امر به سادگی در ثمرات آموزشهای مدرن قابل لمس است. مثلاً، تخصصی تر شدن رشته های علمی، اجتماعی، و انسانی را در نظر بگیرید؛ [یا] فروپاشی هر گونه دید منسجم نسبت به حقیقت انسان در دانشگاههای مدرن؛ غیر قابل فهم بودن شاخه های علم برای همه مگر متخصصانش؛ و عدم جامعیت کل ساختمان دانش و آموزش. وقتی تکثیر بر تفکر آدمی حاکم می شود، نتیجه ای نخواهد داشت جز تحلیل، تفکیک، تمیز، عدم وحدت، ناهماهنگی، عدم تعادل، و تجزیه. با توجه به اینکه علم و آموزش جدید ریشه در تکثر جهان دارند و نه در وحدت خدا، ثمره آنها تقسیم و پراکندگی بی پایان است، نه وحدت بخشی و هماهنگی.

یکی از بینشهای عالی اقبال، که خودش آن گونه که می توانست پیگیری نکرد، این بود که محصول علم مدرن، به لحاظ تعریف، عدم وحدت و ناهمخوانی است. او می نویسد:

«نباید فراموش کنیم که آنچه که علم نامیده می شود... توده ای از نگاههای متفرق نسبت به حقیقت است... علوم طبیعی مختلف چون گله ای از لاشخوران هستند که بر بدن مرده طبیعت فرود می آیند و هر کدام با بخشی از گوشت آن می گریزند. طبیعت به عنوان موضوع علم امری بس ساختگی است و این ساختگی بودن نتیجه آن فرایند گزینشی است که علم باید، به خاطر دقت، خودش را تابع آن کند.»^۱

علم مدرن، دقت می‌طلبد تا پدیده‌ها را از جایگاهشان جدا کند. تنها پس از اینکه یک منظر «بسیار ساختگی» نسبت به واقعیت ساخته شد، ما می‌توانیم عینیت اصول اخلاقی را نادیده انگاریم و توجیه کنیم که آدمیان این حق را دارند که آفریده‌های خدا را آن‌طور که صلاح می‌دانند و بدون هدایت حکمت، کنترل کنند. شاید قدرت تکثیر بیش از همه در ساحت اخلاق آشکار شود. از منظر سنت عقلی اسلام، التزام به کردار درست و تحقق «صفات نیکوی شخصیتی» (اخلاق حمیده) اقتضای ماهیت عینی پدیده‌هاست. هرچه باشد، جهان، تجلی صفات الهی است و نفس انسان، واقعاً، بر صورت الهی خلق شده است. نفسی که خصلتهای الهی مانند حکمت، عدالت، رحیمیت، رحمانیت، عشق، و بخشایش و مانند آن را محقق نمی‌سازد، در وظیفه کسب جایگاه انسانی مردود شده است.

روش‌شناسی‌ای که به جدایی گذرناپذیر میان حقیقت و اخلاق منجر می‌شود، نه معرفت، بلکه جهل است. چنین رهیافتی حق‌اشیاء یعنی هم حقیقتشان و هم آنچه که اخلاقاً از ما می‌طلبند را نادیده می‌گیرد. در ساحت تکثیر، عقل و فضیلت از منشأشان در جهان واقعی بریده می‌شوند. اصل نتیجه این امر تنها می‌تواند پراکندگی فضایل انسانی در طیف وسیعی از تلاشهای بی‌ارتباط باشد، که قرار نیست ارتباطی بین معرفت و هستی، و علم و اخلاق برقرار کنند. قدرت خامی که از حصول معرفت ابزاری و دستکاری انباشته می‌شود، منجر به از دست رفتن نیکی انسان می‌شود.

هدف تفکر

گفتم که یک تفاوت اساسی میان سنت عقلی اسلامی و آموزه‌های مدرن وجود دارد. یک راه فهم این مسأله آن است که بدانیم متفکران مسلمان تلاش می‌کردند با تحقق عقل فرا انسانی یعنی روح الهی که بالقوه در نفس انسان هست به دیدی وحدت‌نگر و وحدت‌یافته از همه پدیده‌ها برسند. در مقابل دانشمندان مدرن می‌خواهند به فهم دقیق‌تر اشياء برسند، یعنی فهمی که کنترل

بیشتر محیط‌زیست، بدن انسان و جامعه را مجاز می‌دارد. اما هر اندازه که این کنترل بیشتر حاصل می‌شود، بیشتر تسلیم نفسانیت جاهل و غافل، یا آنچه که در متون هوی و شهوت خوانده شده، می‌شود؛ و در اختیار عقل کامل خلیفه خدا در زمین، قرار نمی‌گیرد. این امر به‌ویژه در انواع مختلف حکومتها، که در جهان مدرن پدید آمده‌اند، آشکار است. همه این حکومتها از نیروی علم، فناوری، و نظام اداری بهره می‌برند تا فرمانبری را به مردمشان القاء کنند.

مشخصه دیگر سنت عقلی که آن را در تقابل مطلق با آموزه‌های مدرن قرار می‌دهد ماهیت شدیداً شخصی تحقیق است. هدف تحقیق کشف حق در عقل خود سالک است. آن عقل، فرافردی، فراشخصی، و به‌عنوان نفس جهانی شعور، فهمیده و در واقع تجربه می‌شد. هر کس باید راه خود شناسی را خودش به‌عنوان طلبی درونی در پیش می‌گرفت. به‌بیانی دیگر، فیلسوفان سالک باید ماهیت جهان را دوباره برای خود، و نه براساس نوشته‌های کتب مرجع، فرا می‌گرفتند. از منظر مدرن، انگار آنان می‌کوشیدند «چرخ را دوباره اختراع کنند». اشاره این استعاره به کاربرد معرفت در فناوری است که انگیزه اولیه برای پژوهش علمی است، در حالی که در جست‌وجوی حکمت اصلاً مطرح نبوده است. تحقق بخشیدن به حکمت تنها در تحقق بخشی، که عقل بیدار و اخلاق فعال است، دست یافتنی است.

یکی از سوء تعبیرهای رایج از تاریخ عقلی اسلام این است که: دانشمندان مسلمان کشفهای علمی کردند اما نتوانستند آنها را پیگیری کنند و مشعل علم به غرب منتقل شد. این یعنی تحمیل روش تجربی و اهداف عملی علم مدرن بر روشهای عقلی و اهداف روحانی سنت حکمت. هدف [آن سنت]، ایجاد ذخیره‌ای از دانش نقلی نبود که دانشمندان دیگر بتوانند تقلیدش کنند و بر مبنایش چیزی بسازند، و فناوران از آن نتایج عملی بگیرند. هدف کشف حقیقت برای خود بود.

مولوی فرق میان محقق و مقلد را به‌طور خلاصه در ابیات زیر آورده است.

طفل ره را فکرت مردان کجاست؟ کو خیال او و کو تحقیق راست؟
 فکر طفلان دایه باشد یا که شیر یا مویز و جوز یا گریه و نفیر
 آن مقلد هست چون طفل علیل گرچه دارد بحث باریک و دلیل
 آن تعمق در دلیل و در شکال از بصیرت می کند او را گسیل
 مایه ای کو سرمه سرّ وی است برد و در اشکال گفتن کار بست
 پس وقتی مولوی می گوید هیچ کس نمی تواند فهم واقعی و حقیقی را
 به دست آورد مگر اینکه از پیروی دیگران دست بردارد و خودش دریابد، از طرف
 کل سنت عقلی اسلام سخن می گوید. نتیجه ای که برای وضعیت امروز می توان
 گرفت روشن است: احیای فکر دینی ممکن نخواهد بود مگر آنکه متفکران
 مسلمان تحقیق توحید را دیگر بار در مرکز توجه خود قرار دهند.

فصل چهارم

فرا‌تر از ایدئولوژی

یکی از کارکردهای بسیار یک سنت عقلی زنده کمک به آدمیان برای درک ماهیت ایدئولوژی است. مرادم از ایدئولوژی هر نوع برنامه سیاسی اجتماعی مبتنی بر تحلیل طبیعت انسان است که عقلانی و علمی دانسته می‌شود. با چنین تعریفی، ایدئولوژی ریشه در نظریه‌های انسان‌گرا و دنیوی دارد که در دوران روشنگری رشد کرده‌اند. این [تعریف] دین سنتی، یعنی انواع پیشامدرن تفکر دینی، را در بر نمی‌گیرد، در عین حال که اشکال مختلف دین سیاسی که همه را بی‌هیچ تمایزی ذیل نام «بنیادگرایی» می‌آورند، با فرض اینکه نماینده انواع خاصی از تفکر مدرن هستند را در بر می‌گیرد.

چارچوب نظری همه اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی دنیای مدرن را عملاً ایدئولوژی فراهم می‌آورد. بنابراین از تأثیر آن گریزی نیست. با این حال، سنت عقلی راهمایی معرفی می‌کند که ما به عنوان افراد می‌توانیم از کمبودهای آن خلاص شویم. به‌طور خاص، من سه هدف مهم این سنت را در نظر دارم: شکستن پوسته جزم‌اندیشی و تعصب، اقرار به اطلاق حق، و احیای تخیل اسطوره‌ای.

حضور کامل نقل

در هر حوزه‌ای از علوم نقلی، کارشناسان چند دغدغه مهم دارند. [این دغدغه‌ها] شامل تنظیم و تفسیر معرفتشان و بررسی اعتبار آنهایی است که معرفت را منتقل می‌کنند، یعنی «رجال». در اسلام تلاش برای اثبات اعتبار معرفت نقلی در بررسی‌های متکلمان و فقها آشکار است، چون همه فعالیت آنها بر اساس نقل قرآن و حدیث بنا شده است. اما چنین تلاشی در همه دانشهای نقلی حاضر است.

باید روشن باشد که معرفت نقلی اساسی هیچ فرهنگی عمدتاً با پرسش مواجه نمی‌شود. مردمان آن را به‌مثابه بخشی از زبان، آداب، فنون، ساخته‌ها و هر چیزی که برایشان عادی است، می‌پذیرند. این سنت می‌تواند علمی، سیاسی یا تاریخی هم باشد. اگر مردم در باب چیزی مطمئن باشند، بدان سبب است که در محافل مورد اعتمادشان مورد سؤال واقع نمی‌شود. در نظر آنان «هر کسی آن را می‌داند.» ما معمولاً از حجیت کسانی که اصل ساختار مقولات فکری ما را بنا می‌نهند، نمی‌پرسیم. معرفت نقلی با جهان‌بینی ما [انسانها] درهم تنیده است، هر نوع جهان‌بینی که باشد.

پس معرفت نقلی آن نوع از معرفت است که بر فرهنگ بشری سیطره دارد. فرهنگ مدرن نیز از این قاعده مستثنی نیست. وقتی می‌پنداریم چیزی را می‌دانیم، [در واقع] آن را از دیگران شنیده‌ایم. همچنین نمی‌توانیم ادعا کنیم که معرفت شخصی و تجربی مان عقلانی است؛ چرا که آن [معرفت] را از طریق اعضای حسی مان دریافت نکرده‌ایم که عدم اعتبارشان معلوم است و ما آن را بر حسب جهان‌بینی رایج تعبیر کرده ایم.

جایی که حجیت معرفت نقلی در وهله اول به واسطه باور دینی حفظ می‌شد، معرفت نقلی منابع اندکی داشت، و بنابراین آموزگاران انواعشان نسبتاً اندک بود. امروزه نظامهای مختلف معرفت، که سلسله انتقالشان به پدران بنیانگذارشان باز می‌گردد، با هم رقابت می‌کنند. کثیری از دسته‌های متمایز هست که مدعی‌اند نماینده معرفت فراگیر هستند عالمان، مهندسان، پزشکان،

روانپزشکان، حقوقدانان، فیزیکدانان، جراحان اعصاب، شرق شناسان. مهم نیست که ما درباره مطمئن بودن چنین معرفتی چه نظری داریم؛ این معرفت برای من و شما نقلی به شمار می آید. در صورتی که به آن اعتمادی داشته باشیم، آنچه این اعتماد را ایجاد می کند، اعتماد ما به اعتبار منبع آن است.

اگر معرفت نقلی، معرفت معمول و روزمره ماست، معرفت عقلی امری کاملاً متفاوت [با آن] است. معرفت تنها وقتی عقلی است که داننده اش آن را در بن عقل خود و بدون هیچ واسطه ای حتی تخیل و تأمل بداند. در اصطلاح فلسفه اسلامی این نوع معرفت «غیرآلی» نامیده می شد. این بدان خاطر است که معرفت عقلی وابسته هیچ یک از «ابزارهای» نفس، یعنی قوا و نیروهای ذهن، نیست. این معرفت نه از بیرون خود می آید، و نه از ادراک حسی، تخیل، تأمل، یا شهود حاصل می شود. بلکه از عمیق ترین ساحت عقل می جوشد، که چیزی نیست مگر [همان] روح الهی یا فطرت، یعنی عقلی که در ژرفای انسان است.

به طور خلاصه، نقش سنت عقلی فراهم کردن معرفت دست اول برای طالبان آن بود. می خواست به مردم راه عبور به آن سوی شنیده هاشان را نشان بدهد. راهی بود برای کشف حقایق غایی جهان در اعماق روح آدمی، یعنی تنها جایی که حقیقت را می توان یافت. هدف جست و جو این بود. چه تعداد از افراد به هدف می رسیدند؟ احتمالاً نه خیلی زیاد. نکته این است که جست و جو آرمان جامعه اسلامی باقی ماند، و این سنت فیلسوفان و متفکران مشتاق را متمرکز بر توحید نگاه داشت، و از تکثیر مصون کرد.

شکستن پوسته تعصب

اکنون بپردازیم به نخستین هدف از سه هدف سنت عقلی که پیشتر ذکر شد، یعنی غلبه بر جزم اندیشی. مرادم از جزم اندیشی، این ادعای استادان، متفکران و ایدئولوگهاست که همه باید ملتزم به مجموعه خاصی از باورها و رفتارها باشند که از منابع مورد اعتماد آنها [ادعاکنندگان] رسیده و خودشان آنها را تفسیر

کرده‌اند. جزم‌اندیشی بی‌شک واقعیتی از زندگی تمام جوامع است. در حوزه اسلامی جزم‌اندیشان معمولاً فقیهان و متکلمان بودند که ادعا داشتند همه حقیقت در قرآن آمده است، و تفسیری که آنان از این حقیقت می‌کنند باید پذیرفته شود. در جامعه مدرن، جزم‌اندیشی در میان باورمندان به هر نوع خدایی دین، علم، دموکراسی، سوسیالیسم، پیشرفت، آزادی، توسعه، و... یافت می‌شود.

یکی از نتایج سستی تدریجی سنت عقلی در تاریخ اسلام، افزایش گرایش به فروبستگی جزم‌اندیشانه، به‌ویژه با هدایت مکاتب فقه و کلامی بود. با این حال باید در خاطر داشته باشیم که فقها و متکلمان، هراندازه هم که دیدگاهشان تعصب‌آمیز بوده باشد، نقش مهمی در حفاظت از معرفت نقلی مورد احتیاج دین داشتند. علاوه بر این، اگر فقها و متکلمان موجب فروبستگی جزم‌اندیشانه نزدیک شدند، تنها در حوزه معرفت نقلی چنین کردند، نه معرفت عقلی. رساله احکام و مباحث جدلی نمی‌تواند مردم را از تلاش برای دسترسی به معرفت دست اول از خدا، جهان و نفس خودشان بازدارد. طلب ریشه‌دار حکمت که فطری روح آدمی است با خطابه و تهدید مسدودشدنی نیست. راه این طلب مطمئناً در تمدن اسلامی گشوده ماند. اما در غرب، با ظهور علم و دنیا‌گرایی، طلب حکمت عمده‌تاً بی‌ارزش شد و متفکران بزرگ و محترم ما از مرگ خدا و مابعدالطبیعه همراه آن سخن گفتند. این تفکرات از آن زمان، به بنیاد اشکال مدرن معرفت نقلی بدل شدند.

غزالی همراه با دیگران مکرراً بر تفکر جزم‌اندیش حمله می‌کند. در این مسیر او روشن می‌کند که معرفت نقلی هم اغلب حجابی می‌شود که جلوی کسب فهم عقلی را می‌گیرد. مثلاً، او می‌نویسد:

«علت حجاب آن است که شخص حکم سنیان را می‌آموزد و ادله آن را هم، چنانکه در بحث و جدلیات بیان شده، می‌آموزد. او سپس تمام قلب خود را در اختیار این امر نهاده و باور می‌کند که هیچ معرفتی بالاتر از آن وجود ندارد. اگر چیز دیگری وارد قلبش شود، خواهد گفت: «این با آنچه من پیشتر شنیده‌ام، مخالف

است و هر چه با آن شنیده‌ها مخالف باشد، کاذب است! ^۱

برای چنین کسی دانستن حقیقت امور اصلاً ممکن نیست، زیرا باورهای آموخته شده توسط مردم عامی، قالب حقیقت است نه خود آن. معرفت کامل آن است که واقعیتها از حجاب قوالب بیرون کشیده شوند، شبیه هسته از پوست... باور مردم عامی دقیقاً همان است که از طریق معرفت نقلی دریافت داشته‌اند. این، معرفت مبتنی بر تقلید است، نه تحقیق. تنها تحقیق است که به حق، یعنی «خود حقیقت»، راه می‌برد. این کلمه [حق]، که ریشه کلمه تحقیق، نه تنها به معنای حقیقت، که به معنای واقعیت، درستی، مناسب بودن، ارزشمندی، و وظیفه نیز هست. این کلمه گاه در کاربرد قرآنی معنایی مشابه مفهوم امروزی «حق» (right) دارد. امروزه جمع آن، یعنی «حقوق»، معمولاً در اصطلاح «حقوق بشر» استفاده می‌شود. اما معمولاً فراموش می‌شود که این کلمه عربی می‌تواند به «مسئولیت» نیز ترجمه شود. در گفتمان پیشامدرن، حقوق و مسئولیتها دو روی یک سکه، و مبتنی بر حق مطلق یعنی خدا بودند.

در سنت عقلی، تقلید در معرفت عقلی مذموم بود نه در معرفت نقلی یا مراحل ابتدایی طلب فهم. در موضوعات اجتماعی، حقوقی و دیگر احکام ثانوی، تقلید امری مناسب تلقی می‌شد، زیرا منبع چنین معرفتی دقیقاً «نقل» است. ما مدرن‌ها، نگاه کاملاً متفاوتی به پدیده‌ها داریم. ما ظاهراً تصور می‌کنیم - یا حداقل چنان رفتار می‌کنیم که گویی تصور می‌کنیم - باید اجماع عام اندیشمندان، محققان و رسانه‌ها را درباره طبیعت عالم، بپذیریم. خود ما در نهایت فاقد تخصصیم. در عین حال احساس می‌کنیم نسبتاً آزادیم که در فکرمان «خلاقیت» داشته باشیم. به دنبال رسیدن به خلاقیتیم، اما نه از راه ارتباط با سرچشمه متعالی آن، که نفخه الهی دمیده شده در فطرت ماست، بلکه با شوریدن بر معرفت نقلی که اساس حقوق، دین، نظام اجتماع و روابط انسانی ما را شکل می‌دهد.

1. *Rethinking Islam* translated by Robert D. Lee (Boulder: Westview Press 1992), p.13.

به طور خلاصه، تحقیق نه تنها مستلزم شناختن حقیقت نخستین و واقعیت مطلق نزد خود است، بلکه مستلزم عمل شایسته نیز هست. حق اول، حقوق یعنی حقوق بشر، تکالیف و مسئولیتها را ذاتاً ترسیم می کند. فهم این حقوق مستلزم همنوایی با آنهاست. تحقیق هم فرایند شناختی دانستن حقوق و هم مسئولیت های اخلاقی ناشی از آن را شامل می شود.

ایدئولوژی، برخلاف تحقیق، بر اساس تقلید از باورهای تثبیت شده توسط پدران تفکر مدرن، یعنی پیامبران دوران نو، بنا شده است. و این پیامبران هم ادعای حجیت خود را بر جهان بینی علمی روشنگری بنیاد کرده اند. ایدئولوژی، سراسر، مستلزم باور به اعتبار معرفت نقلی است نه حقایقی که ما برای خود دریافته ایم.

تصدیق «اطلاق»

اگر یکی از اهداف سنت عقلی غلبه بر تفکر جزمی با شکستن پوسته، یافتن مغز و شناختن واقعیت حقیقی راستین برای خود است، هدف دوم آن تصدیق تمامیت حق است. این به معنای دیدن همه پدیده ها بر اساس نقطه غایی برگشت آنهاست. روش شناسی تحقیق می پذیرد که عقل آدمی حق را کفایت می کند و «حق» یکی است. حقیقت و واقعیت خدا و جهان - حق آنها - قابل شناخت است؛ حق الله، حق الناس و حق سایر موجودات قابل تشخیص است. همچنین دادن پاسخ درخور به حقیقت و حق در عمل نیز ممکن است. اینکه می گویم «عقل آدمی حق را کفایت می کند» منظورم این نیست که اهل تحقیق بینشهای و حیانی را، عموماً، و قرآن را، خصوصاً، نادیده می انگاشتند. مطمئناً برخی از فقها و متکلمان، فیلسوفان را به انکار پیام آوران خدا، و عرفا را به بالاتر دیدن خودشان از انبیاء، متهم می کردند. دلیل اصلی چنین انتقادی روشن است: این مدافعان خود گماشته سنت سعی داشتند فروبستگی جزمی را بر همه باورمندان تحمیل کنند، اما فیلسوفان و عارفان می خواستند خودشان شناخت حاصل کنند. آنها از تکیه بر هر نوع معرفتی که از مشهورات فرا گرفته بودند، امتناع می کردند، حتی اگر عرف دینی و اجتماعی

مدعی بودند که آن معرفت صادق و قابل اتکاست.

نباید فراموش کنیم که وحی هم به معرفت عقلی توجه دارد و هم به معرفت نقلی. این دو حوزه به روشنی در دو نیمه «شهادت» آمده‌اند. بخش نخست به «توحید» یعنی مبنای همه معرفت عقلی توجه می‌کند، و بخش دوم به نبوت یعنی منشأ معرفت دینی نقلی. بخش نخست فراتر از تاریخ است، چرا که صرفاً حقیقت پدیده‌ها را تصدیق می‌کند. بخش دوم، یعنی «محمد رسول‌الله» مربوط است به اوضاع خاص تاریخی که تنها از طریق نقل قابل شناخته می‌شوند.

بخش دوم شهادت، با وجود وابستگی‌اش به نقل، پرسشهایی پیرامون حقیقت نبوت و وحی برمی‌انگیزد که وابسته به تاریخ نیستند، و در دسترس مستقیم عقل بدون وساطت نقل دانسته می‌شدند. مثلاً چه نوع انسانی با واژه «پیامبر» مشخص می‌شود؟ [«پیامبر» بر چه نوع انسانی صدق می‌کند؟] چرا باید حجیت چنین شخصی را پذیرفت؟ چه تفاوتی میان معرفت پیامبر و معرفت انسانی صرف وجود دارد؟ چه ارتباطی میان معرفت پیامبر و سعادت غایی انسان برقرار است؟

فیلسوفان این گونه سؤالات را به عنوان مسائل عقلی بررسی کرده‌اند، نه مسائل نقلی. آنان به حوادث تاریخی دوران محمد و دیگر پیامبران یا جزئیات متن مقدس، توجه خاص نداشتند. آنها، در ادوار نخستین، توصیفات مفصل قرآن از حیات اخروی را جز ضرورت خطابی نمی‌دانستند، در حالی که شدیداً به نبوت، به عنوان والاترین کمال انسان، توجه داشتند، و نامیرایی روح که دقیقاً از راه کمال عقلانی به دست می‌آید برایشان اهمیت ویژه داشت.

نزد بسیاری از فقها و متکلمان، اساساً پرسشگری درباره نیمه دوم شهادت بی‌ایمانی بود. اما فیلسوفان به روشنی می‌دانستند که نمی‌شود حجیت قرآن را با خود قرآن ثابت کرد. اگر بحث معرفت است، نه صرف ایمان، پس باید حجیت قرآن را بدون توسل به حجیت ثابت کرد. برای این منظور باید ثابت کرد که پیامبران در تاریخ بشری نقشی ضروری داشته‌اند. اگر چنان نقش ضروری‌ای

وجود دارد، باید به سرشت انسان مربوط باشد. نتیجه این می‌شود که ضرورت نبوت باید بدون نیاز به نقل در سرشت انسان قابل کشف باشد. اگر این نتیجه به دست آید که معرفت نقلی، نقشی مهم یا ضروری دارد، آنگاه می‌توان بهره‌ای کامل و مطمئن از آن برد.

از آنجا که فیلسوفان اصول سه گانه [توحید، نبوت، معاد] را کمتر با ارجاع آشکار به آموزه‌های نقلی و بیشتر با اشاره به پیشینیان یونانی مورد بحث قرار می‌دادند، برخی مورخان خصلت کاملاً اسلامی آثار آنان را نادیده انگاشته‌اند. این مورخان با منتقدان مسلمانی همداستان شده‌اند که به خاطر عدم تطابق تفاسیر فلاسفه با قرائت‌های کلامی و جزمی به آنها حمله می‌کنند. با این حال، در نگاه کلی، فلسفه و الهیات، به ویژه با توجه به مواضع آنها درباره باورهایی که علوم دوران نو، و به ویژه ایدئولوژی، را شکل می‌دهد، توافق داشته‌اند.

منظورم این است که متفکران مسلمان خود را به منزله کسانی می‌دیدند که امور را در متن بنیادی‌ترین بینش سنت اسلامی بررسی می‌کردند، و کوشش‌های خود را مخالف اهداف و مقاصد علمای دین نمی‌انگاشتند. آنها قبول داشتند که پیامبران برای یادآوری توحید به مردم و تعلیم حیات هم‌نوا با توحید آمده‌اند. اما این را هم باور داشتند که راهی که عامه مردم باید دنبال کنند با راه کسانی که ره به حیات عقلی برده‌اند، تفاوت دارد.

از منظر سنت عقلی، هیچ خصوصیتی میان معرفت عقلی و معرفت نقلی وجود ندارد. آدمی می‌تواند حقیقت اشیاء را برای خود کشف کند و همزمان ضرورت معرفت نقلی را هم بپذیرد. اما منظر معرفت نقلی، به گونه دیگری است. اگر ما امکان معرفت نقلی را نادیده انگاریم، ناچار از چسبیدن به پوسته دانشیم و نتیجه امر محصور شدن در جزمیت خواهد بود. بدون فهم اینکه حقایق بنیانی باید برای خود و در خود شناخته شوند، انسان تصمیم به تقلید می‌گیرد و مشهورات را به عنوان مبنای رفتار و گفتارش می‌پذیرد.

روشن است که در دوران نو، ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که این

گونه معرفت عقلی را محال یا غیرممکن می‌پندارند. در نتیجه، همواره در آن تب یافتن دانش نقلی قابل اعتماد وجود دارد، و همین معلوم می‌کند که چرا گرداگرد کشفیات علمی هاله‌ای اسطوره‌ای هست. مردم باور دارند که علم به تنهایی قادر به کشف رازهای جهان است، و اکتشافات را هم به مثابه حقایق موثق می‌پذیرند، و در نمی‌یابند که [با این کار] حجیت معرفت کشیشان علم را تصدیق می‌کنند. ایدئولوژی هم برای توجیه خود همواره به دو خدای «علم» و «عقل جزئی» (Reason) متوسل می‌شود، و با هدف برانگیختن کسانی که به پیشرفت و آرمانشهر علم ایمان دارند مدعی پاسخ به تشنگی انسانها برای راهنمایی و معناست. در میان مسلمانان، معرفت نقلی جدیدی که جنبشهای اسلامی داعیه‌دار آنند، امر متعالی، یعنی امید تاریخی سنت پیشامدرن به‌رهایی را طرد می‌کند و رؤیای ناممکن «جامعه کامل» را به جای آن می‌نشانند.

محمد ارکون با زیرکی خاصی شرح می‌دهد که چگونه ایدئولوژی مبنای نظری همه دسته‌های سیاسی‌ای شده است که در کشورهای اسلامی بر سر قدرت رقابت می‌کنند. به گفته او، اسلام تبدیل شده به «وسیله آراستن ظاهر رفتارها، نهادها، و فعالیتهای فرهنگی و علمی‌ای که از الگویی کاملاً غربی الهام می‌گیرند در حالی که خود این الگو به لحاظ ایدئولوژیکی طرد شده است».

تخیل اسطوره‌ای

اگر فائق آمدن بر جزمیت و تصدیق اطلاق حق دو هدف از اهداف سنت عقلی باشد، سومین آن تأیید نقش مناسب اسطوره در فهم انسان و در صورت ضرورت احیای گفتمان اسطوره‌ای است. روشنفکری با طرد اهمیت شناختی اسطوره و نماد که دو شاخصه متون مقدس و بخش عمده گفتمان دینی‌اند، در تثبیت برتری عقل ابزاری موفق شد. ساحتهای غیب که زبان سنت بدان اشارت دارد، مثل خدا، فرشتگان، حیات بعد از مرگ، کمال انسان، از آنجا که دور از دسترس روشهای تجربی عقل ابزاری‌اند، پدیده‌هایی نامفهوم و بی‌معنا دانسته

شدند.

در عالم اسلام هم فقها و متکلمان تمایل داشتند محتوای نمادین آموزه‌های دینی را بی اهمیت کنند. فقه به فراهم آوردن هدایت‌های ملموس برای رفتار انسان علاقه مند بود، و کلام می خواست از عقاید عقلی شده دینی که از زبان نمادین قرآن انتزاع شده بودند دفاع کند. اما این رهیافتها به هیچ روی مقبول سنت عقلی نبود. عرفا و، در حدی خفیف تر، فیلسوفان نشانه ها و نمادهای قرآنی را وسیله ای برای گشودن نفس به حضور حق در همه پدیده ها می دانستند.

علوم جدید در بازیابی نقش اسطوره و نماد در تمدن‌ها و فرهنگ‌های پیشامدرن بسیار پیش رفته اند. اما مدرنیته در کل برای فهم اهمیت واقعی آنچه که در جریان بود، فاقد مقتضیات لازم است. دلیل این امر آن است که نتوانسته انسان شناسی معنوی، هستی شناسی، و متافیزیک درستی داشته باشد. منظورم از «درست»، متافیزیکی است که با «حق چیزها سر و کار داشته باشد» نه صرفاً با چیزها چنان که در علوم نقلی یک دوره علمی وایدئولوژیکی بیان می شوند. در واقع، جزمیت علوم نقلی، همچون فیزیک، زیست شناسی، روان شناسی و جامعه شناسی، علوم دانشگاهی معاصر را در خود محبوس کرده است. در نتیجه، نظریه پردازان امکانهای انسان را خودسرانه محدود کرده اند.

خطر واقعی عقلانیت ابزاری در ادعاهای جزمی و مطلق انگارانه حامیان آن نهفته است. مطمئناً عقلانیت ابزاری در هر جامعه باید نقشی مشخص داشته باشد، و اگر نقش فراگیر پیدا کند، ضرورتاً [نقش] آموزه های سستی در باب حقیقت انسان کمرنگ می شوند. در غرب مدرن خود معرفت علمی به شدیدترین نحو نقش اسطوره و نماد را غصب کرده است. همین تبیین می کند که چرا علم بر [نحوه] [تخیل] [دوره] جدید سیطره دارد، تا حدی که غالب مردم، و از جمله دینداران، به راحتی مفروضات آن را مسلم می پندارند. اصالت علم، یک ایدئولوژی عقلی ساز است که تمام نیروی اقناعی فن آوری، آموزش و رسانه ها پشتیبانی اش می کنند. اصالت علم تأمین کننده الهیات غیررسمی دین مدنی مدرنیته است. این

همه متفکران معاصر که به نقد آن نشسته‌اند، بر تفکر و موعظات فقها و متکلمان بومی ما یعنی دانشمندان، فن‌آوران و اصحاب رسانه‌ها که دیری است مجموعه‌ای تازه از اسطوره‌ها و نمادها را برای هدایت جهان جدید بنیاد نهاده‌اند تأثیری نداشته‌اند.

به دلیل حضور فراگیر اصالت علم، افراد معدودی هستند که از حقیقت عظیم و انسجام شامل جهان بینیه‌ای پیشامدرن که بین تخیل اسطوره‌ای و تحقیق عقلی تعادلی ظریف برقرار می‌کردند، اصلاً چیزی بفهمند. در عالم اسلامی، هیچ کس این تعادل را ظریف‌تر از فقیه، متکلم، فیلسوف و عارف تأثیرگذار قرن سیزدهم یعنی ابن عربی، تحلیل نکرده است. اجازه دهید که من اکنون نظر او را در باب این موضوع اساسی به طور خلاصه بیان کنم.

ابن عربی مدعی است که ما باید اسطوره و عقل را هماهنگ و هم‌نوا بدانیم. «حق» ضرورتاً به صورت دو وجه بر ممکنات پدیدار می‌شود. خدا هم محیی و هم ممیت، هم رحیم و هم قهار است. هر تحلیلی از صفات الهی به ما نشان می‌دهد که آنها را باید هم ایجابی فهمید هم سلبی، هم براساس تعالی هم براساس حضور. دلیلش هم این است که حق بذاته هم در همه پدیده‌های هستی حاضر و هم از آنها غایب است.

انسانها، که بر صورت خدایند، نسبتشان با خدا و هستی نسبتی بی‌نظیر است. این امر توانایی درک، فهم و تحقق خداوند را هم در قرب و هم بعد به انسانها می‌دهد. ابن عربی قوه درک خدا را در بعد «عقل» و قدرت مشاهده او را در قرب «خیال» می‌نماید. آنچه را که من «فهم» یا «عقل» نامیده‌ام، او «قلب» می‌نامد، که از اصطلاحهای مهم قرآنی است و دلالت بر طبیعت مرکب و معنوی آگاهی انسان را دارد.

اگر قلب بخواهد طنین کلمه الله را در خود دریابد، و اگر بخواهد شعور روحانی خود را تقویت کند، باید به گفته ابن عربی «دو چشم» خود را بگشاید. یعنی چشم عقل و چشم خیال، یا فکرت برهانی و بینش اسطوره‌ای. تنها قلبی

که کاملاً محقق شده است توان فهم معنای نمادیک وحی را دارد، چرا که نه عقل به خودی خود می تواند کل حقوق مقرر شده توسط حق یعنی حقایق، واقعیات، حقها، و تکلیفها را ببینند و نه خیال.

در قرائت ابن عربی از سنت اسلامی، چشم عقل ابزار ویژه متکلمان و فقهاست. چشم عقل بسنده نیست، بدین جهت که خدا را فقط متعالی می بیند. چشم عقل در می یابد که خدا را فی نفسه نمی تواند بشناسد، پس او را کاملاً مبرا از هر چیز مخلوق و هر کیفیتی وصف می کند. عقل برهانی، اگر به وسایل خودش وانهاده شود، در نهایت پیام پیامبران را - که عمدتاً تشبیهی و اسطوره ای است - انکار نموده و نخواهد پذیرفت که درباره خدا بتوان چیزی ایجابی گفت.

به بیانی دیگر، تأکید بیش از حد بر تفکر عقلانی خدا را به تعالی مطلق می راند. وقتی این سیر [تفکر عقلانی] تعادلش را با دیده اسطوره و خیال از دست بدهد، تحلیل عقلانی در نهایت «فرض خدا» را برای اندیشه نقاد منضبط بیرونی می کند. این سیر در جریان اصلی توسعه فکر غربی رخ می دهد. نتیجه نهایی این سیر، عقلانیت علمی است که حقوق خدا، جهان، و روح انسان را کاملاً فراموش کرده است. وابستگی افراطی به عقل، به لادریگری و بی خدایی راه می برد.

چشم خیال، در حد خودش، خدا را حاضر می بیند. او آیات خدا را در همه پدیده ها می شناسد و مورد توجه قرار می دهد. او جهان را نمایش معنای الهی می بیند که نور عقل و فهم به آن القاء شده است. او اسماء و صفات حق را در همه جای جهان و روح جلوه گر می یابد و خدا را با عبارات ایجابی که وحی و ساحت طبیعت فراهم کرده اند، توصیف می کند. این بدان معناست که چشم خیال از اسطوره و نماد تغذیه می کند و پدیده ها را نه تنها آیات و علامات خدا که [خود] حضور واقعی حق می بیند. اما خیال اگر به خود وانهاده شود، به عالم و محصولات آن [تأکید از مترجم] الوهیت می دهد و دچار تکثیر می شود.

در منظر ابن عربی، قلب هوشیاری وحدت بخش است که ریشه در خویشتن آدمی دارد و همان روح الهی است که خدا در گل آدم دمید، اما باید دوباره

احیاء شود، و پرورش و فعلیت یابد. هدف تحقق، یافتن حق قلب، حق خدا، و حق همه مخلوقات، و سپس عمل مطابق با همه این حقوق است. تحقق ممکن نیست مگر اینکه با هر دو چشم نظر شود؛ یعنی هم تعالی خدا به رسمیت شناخته شود هم حضورش، هم اطلاقش و هم عدم تناهی اش.

قلب، که کوچک‌ترین تفاوتی با فهم تحقق یافته ندارد، باید نیروهای انتقادی عقل را به کار بگیرد تا از شریک قرار دادن خدایان دیگر با خدای واحد جلوگیری کند، یا از مطلق کردن امور نسبی پرهیز نماید. اما فهم همچنان که باید عقل را صحیح به کار گیرد، باید از خیال هم درست استفاده نماید؛ باید وظیفه اسطوره‌ای مشاهده هر پدیده به مثابه نشانه و نماد خدا را برعهده گیرد. باید هر مخلوقی را به مثابه «وجه» خدا دیده و بپذیرد که هر چیزی در جهان حقی دارد که توسط آفریدگارش به وی اعطا شده است؛ همچنین باید معنای نمادیک پدیده‌ها را زنده نگاه داشته و پاسخی شایسته به حضور زنده خدا در جهان بدهد. تنها این منظر است که می‌گذارد آدمیان نه تنها به حقوق خدا و حقوق انسانها که به حقوق ساحت طبیعت هم احترام بگذارند. وقتی آدمیان نتوانند وجه الله را در هر کجا که می‌نگرند ببینند، یا به تنزیهی نگری یک سویه‌ای درمی‌افتند که ویژگی بنیادگرایی دینی است، یا به بی‌خدایی و لادریگری‌ای که ویژگی بنیادگرایی علمی و دنیوی است.

فهم خود

سنت عقلی اسلامی اگر قرار باشد کمکی به وضعیت دشوار دوران مدرن بکند، به گمان من آن کمک این است که همه را به احیای «برای خودمان» فراخواند یعنی هریک به تنهایی فهمی درست از حقیقت خودمان بیابیم. در غیر این صورت، جزم‌اندیشی و ایدئولوژی قابل احترام نیستند. بینش بنیادی سنت آن است که به منظور شناخت راه صحیح عمل در جهان و به در آمدن از قالب انسانیمان، باید معنای جهان را برای خود بشناسیم. برای شناخت حقیقت خودمان، باید خود

شناسنده را بشناسیم.

نکته‌ای که قاعدتاً در بحث پیرامون کیستی ما مغفول می‌ماند آن است که ما نمی‌توانیم خودشناسا را به عنوان متعلق شناخت بشناسیم، و تنها آن را به عنوان فاعل شناخت می‌شناسیم. ما نمی‌توانیم خودمان را به درستی بشناسیم مگر آن‌گاه که متعلق و فاعل شناخت از هم قابل تمییز نباشند. اتحاد عالم و معلوم، نفس و جهان، انسان و خدا، بینش غایی توحید است. تنها این است که به انسان توانایی می‌دهد اشیا را، آن‌گونه که هستند، مشاهده کند، حقوق الله، مردم، و اشیا را بپذیرد، و در پاسخ به حقوق الله و حقوق انسان درست عمل کند.

اگر ما به دنبال فهم درست حقیقت انسان هستیم، انتقاد از جزم‌اندیشی و ایدئولوژی، نخستین مرحله ضروری است. اما فهم صحیح مستلزم این است که بپذیریم بنیاد خود انسان در عقل فراتاریخی، و در نهایت در حقیقت مطلق قرار دارد. تا زمانی که دانشمندان و محققان این حقیقت را نادیده انگارند که نفس نمی‌تواند حقیقت اشیا را با ایستادن بر شانه‌های دیگران بشناسد، از جزم‌اندیشی که در تقلید ریشه دارد و اطلاعات نقل شده را به مطلق تبدیل می‌کند، گریزی نیست. تا نپذیرند که تنها معرفت قابل اعتماد و واقعی آگاهی از حق نخستین است، گریزی از جهان قطبی شونده در درگیریهای ایدئولوژیک، نخواهد بود.

یادداشت مترجم

همانطور که نویسنده محترم در مقدمه کتاب و آغاز این فصل اشاره کرده است، مبحث «احیای تفکر» به مناسبت تأمل در اندیشه‌های متفکر مسلمان «اقبال لاهوری» نوشته شده است. مرحوم علامه اقبال لاهوری، چنان که آشنای اهل بینش است، در اثر مهم خود با نام «احیای تفکر دینی» دغدغه بیداری تمدن عقلی اسلامی را براساس آموزه‌های دینی داشته است و همین نقطه مشترک است که دغدغه نویسنده کتاب را باعث شده است. آنچه در دوران اقبال در میان جوامع مسلمان پدید آمده بود، حرکتی ظاهراً در پیروی از تمدن غرب بود که وجه دیگر آن نیز، گریز از میراث عقلی اسلامی بود. این حرکت ظاهری، هنوز هم در جوامع مسلمان وجود دارد و آنان که در ظاهر ستایشگر تمدن غرب‌اند در باطن مبلّغ «تقلید»ی هستند که خود آن را مذموم می‌شمارند اما در واقع خود در دام آن گرفتار آمده‌اند.

برای گریز از این تقلید مذموم، نویسنده توجه به احیای سنت اسلامی را که هم در آن «تقلید ممدوح» در آموزه‌های نقلی و هم «تحقیق کمال‌طلبانه» در سنت عقلی است، پیشنهاد می‌کند. چرا که در غیر این صورت، به اعتبار نویسنده

«دین اسلام تماس با ریشه‌های زنده خود را از دست خواهد داد و دیگر به عنوان جایگزین تجدد عمل نخواهد کرد».

در این میان، همچنین توجه به سرشت فطری انسانی، دارای اهمیت بسیار است. «غفلت از فطرت» دستاورد گریز از خود است و در همین نقطه است که «جهت داشتن» برای تفکر موضوعیت پیدا می‌کند. جهتی که ابتدا و انتهای آن «توحید» است. نویسنده می‌گوید: «تفکر راستین، مطابق با روح الهی است که در بطن آگاهی انسان واقع شده است و به معنی فهم پدیده‌هاست، آن‌چنان‌که هستند. این فهم تنها زمانی می‌تواند صورت بگیرد که آدمی به آنان در نسبت با آفریدگارشان که لحظه به لحظه آنها را حفظ می‌کند، آگاه باشد. تفکر راستین یعنی دیدن همه پدیده‌ها در ارتباط با خدا. این دقیقاً معنای توحید است».

در این فصل، سخن در باب چگونگی احیای تفکر توحیدی اسلامی است که هم آدمی، هم هستی و هم خالق آن را به تمامه مد نظر دارد. به همین دلیل، موضوع «تحقیق» در تمدن اسلامی دارای اهمیت جوهری می‌شود چرا که تحقیق با کلمه حق هم‌ریشه است و میان حق و تکلیف و صدق و راستی و وظیفه مناسبت وجود دارد. همین جاست که نویسنده می‌گوید:

«وقتی دانشمندان بزرگی چون غزالی و مولوی تقلید را مورد انتقاد قرار می‌دادند، مرادشان تقلید از علما در مسائل شریعت نبود. بلکه آنها به تقلید در مسائل فهمیدنی حمله می‌کردند».

بحران مهمی که نویسنده در میان برخی متفکران مسلمان می‌بیند این است که گاه حتی تفسیر قرآن و سنت بر پایه عادات ذهنی و اندیشه‌هایی است که در عصر جدید در غرب توسعه یافته‌اند و برای حل آن ابتدا باید این مشکل شناخته شده و نسبت به درمان آن اقدام کرد. بدون شناخت دقیق و عمیق این بیماری، راهی برای درمان آن متصور نیست.

فصل پنجم

رجال الغیب

حدود سی و چند سال پیش، شخصی با من درباره سخنرانی‌ای که اندکی پیش از آن توسط سید حسین نصر^۱ ارائه شده بود، سخن گفت. در زمان پرسش و پاسخ، شرق‌شناس بزرگ گوستاف ون گرونبوم^۲ اظهار داشت که در سخنان نصر یک ساختار قدرت مفروض است. آن ساختار قدرت چه بود؟ نصر با درخششی در چشمانش پاسخ داد: «رجال الغیب»، ون گرونبوم همراه با دیگرانی که مطلب را دریافتند، خندیدند. شبیه همه شوخیهای خوب، این یکی هم بهره‌ای از حقیقت - بی‌شک حقیقت اسطوره‌ای - داشت. اما این مطمئناً سخن گفتن از موضع بالا را، که جلادهنده اغلب آثار نصر است، تبیین می‌کند.

عبارت رجال الغیب، یعنی «مردان غیب» این عبارت در آموزه‌های عرفانی اشاره به آن دسته انسانهایی است که در همان حال که به عنوان نمایندگان حق بر عالم شهادت حاکمند، آگاهانه در عالم معنا می‌زیند. آنها هر چند به ندرت برای دیگران شناخته شده‌اند، به تنهایی کارکرد کیهانی [همه] انسانها را انجام می‌دهند.

1. Seyyed Hossein Nasr

2. Gustave von Grunebaum

خداوند، چنان که در حدیث آمده است، جهان را آفرید «تا شناخته شود.» در میان تمام مخلوقات، تنها انسان توانایی شناخت خدا را با تمام شکوه و کمالش دارد. انسانها در فعلیت تاریخیشان بی نهایت متفاوت هستند و این تفاوت در همه انواع وجود و معرفت بروز دارد. در نتیجه برخی افراد در معرفت خدا بهتر از دیگرانند، درست همان طور که برخی در فوتبال بهتر از دیگرانند. از منظر عرفانی، معرفت خدا ربط چندانی با زیرکی و فطانت عقلی ندارد، و بیشتر با نعمت خدا به آنهايي که ایشان را به عنوان اولیای خویش برمی گزینند، مرتبط است. پیامبر فرمود که خداوند می گوید: «اولیای من تحت قبای من اند و جز من کسی آنها را نمی شناسد.» این اولیای ناشناس دقیقاً همان رجال الغیب هستند چه زن باشند یا مرد. (کلمه عربی «رجل» معانی ضمنی ای دارد شبیه معانی ای که اجازه می دهند از کلمه لاتین vir به معنای «مرد»، کلمه virtue مشتق شود).

بر اساس برخی آراء، رجال الغیب قابل تقسیم به دو گونه اند: یک نوع، که به رجال العدد معروف اند، یک سلسله ثابت و جاودان، تعداد آنها هیچ گاه تغییر نمی کند. (برخی می گویند ۱۲۴۰۰۰ نفرند، مانند پیامبران از آدم تا خاتم [ص] در رأس ایشان، قطب است که محور گردش عالم و کاملترین وجود انسانی دوران است. بر حسب ظاهر، قطب ممکن است فردی معمولی و ناشناس باشد؛ اما باطناً، چنان که در متون [عرفانی] آمده، «زمام امور در دست اوست.» وقتی قطب بمیرد، خدا او را با یکی از دو امامی جایگزین می نماید که وزرای قطب بوده اند و به جای آن امام یکی از چهار اوتاد را جایگزین می کند. مادون اوتاد هفت خلیفه قرار دارند و بعد از آنها دوازده امیر. در میان رجال العدد، یکی کمالات اسرافیل را متجلی می کند، سه تن کمالات میکائیل را، پنج تن کمالات جبرئیل را، هفت تن کمالات ابراهیم را، چهل تن کمالات نوح را، و سیصد تن کمالات آدم را. طبقات رجال العدد، به دلیل سفر آدمیان به جهان دیگر، دائماً در حال جایگزینی است.

اما گونه دوم رجال الغیب: شمار اینان ثابت نیست و نقشهای متعددی را بر حسب اوضاع و احوال ایفا می کنند. بیشتر آنها تحت نفوذ حکم قطب هستند؛ اما گروهی از آنان به نام «خلوتیان»، خارج از قلمرو اویند.

آشکار نیست که تا چه حد معنای مستقیم این گفته ها مد نظر بوده است. اما این گفته ها، صرف نظر از اینکه ما چه فهمی از آنها داشته باشیم، با فصاحت از ارتباط وثیقی سخن می گویند که سنت عقلی میان جهان و نفس قائل بود. این فهم از حقیقت انسان، زیر بنای آثار نصر را تشکیل می دهد و به تمیز منظر او از رهیافتهای معمول مورخان و شرق شناسان کمک می کند، که به ارائه دورنمایی مختصر و ظاهری از الهیات اسلامی و توصیفی کلی از وظایف و تکالیفی که شریعت بر مؤمنان تحمیل می کرد، تمایل دارند، و آن گاه به سرعت به فعالیتی «واقعی» یعنی شرح تحولات تاریخی جامعه مسلمانان می پردازند.

نصر غالباً به از دست رفتن جهان بینی سنتی اسلامی و ویرانی که نظریات علمی در باب جهان در اذهان مسلمانان به بار آورده اشاره می کند. چنان که وی می گوید و چنان که برای آشنایان با وضعیت معاصر روشن است، ما با دو نگاه کاملاً متضاد به واقعیت مواجهیم، هر چند که بسیاری از مسلمانان معاصر میان باور به خدای اسلامی و باور به عینیت واقعیات علمی هیچ تناقضی نبینند. در سراسر جامعه مسلمانان، متفکران دو دسته اند. یک گروه، که دائماً در حال کاهش اند، کم و بیش در جهان بینی سنتی می زیند. گروه دیگر را، که همواره در حال افزایش اند، مهندسان، دکترا و اصحاب دیگر حرف که به سیاق غربی آموزش دیده اند، راهبری می کنند.

این دو گروه به زبان مشترکی سخن نمی گویند و نمی دانند طرف مقابل از چه سخن می گوید. برای هر گروه ماهیت جهان چنان بدیهی است که حتی تصور نمی کنند بشود طور دیگری به جهان نگریست. همین عدم فهم متقابل است که توضیح می دهد چرا روحانیون معاصر، برپایه حدیث «علم را بجوید حتی اگر به چین بروید» از پیامبر اسلام [ص]، از جوانان می خواهند در رشته های علمی،

مهندسی تحصیل کنند. آنها واژه علم یا «معرفت» را که همواره ستون فقرات اسلام دانسته می شده است می گویند و از آن دانش^۱ را مراد می کنند و هیچ نمی دانند که جهان بینی تکثیر به دانش جهت می دهد، و اهداف و لوازمش مطلقاً با معرفت اسلامی چه عقلی و چه نقلی مغایر است.

نصر در چندین اثر خویش اصول عمده جهان بینی سنتی اسلامی را شرح داده است. اینجا سعی بر آن خواهم داشت تا برخی از دیدگاههای این جهان بینی را تا آنجا که می توانم به زبانی عاری از اصطلاحات فنی اسلامی بیان کنم. هدف اصلی من، بیان آرای اساسی نصر پیرامون حقیقت انسان و خصوصاً ارزیابی وی از تفکر جدید است. من نظریات شخصی را بیان می کنم که تفسیر وی از لوازم تفکر اسلامی برای امروز، قویاً ریشه در سنت دارد، بسیار بیش از آنچه منتقدانش می پذیرند. اینکه او همیشه به منابع اسلامی مراجعه نمی کند، بلکه به افرادی چون فریتیوف شوئن و آناندا کوماراسوامی ارجاع می دهد، نمی تواند دلیلی بر آن شود که آرائش از پشتوانه اسلامی مورد ادعای او برخوردار نیست. او خطیب نیست که بخواهد بحث خود را با نقل گفته های بزرگان دین تقویت کند، بل فیلسوفی است که یکی از روشن ترین بیانهای بینش عقلی خود را نزد نویسندگان معاصر یافته است.

البته نصر نه تنها درباره اسلام بلکه در باب سایر ادیان نیز می نویسد. او چون شوئن و کوماراسوامی مدعی اعتبار جهانی منظری است که او و ایشان «سنتی» می نامندش و دیگران اغلب «سنت گرایانه» یا «جاودان گرایانه» این دیدگاه اظهار می دارد که انسانها همواره و در همه جا واقعیت مبدأ یگانه یکتا را شناخته و در سطوح مختلف از آن هدایت یافته اند. انسانیت انسان نه به محدودیتهای زیستی، اجتماعی و تاریخی نوع انسان، که به دسترسی ای است که انسان به امر نامتناهی و مطلق دارد. این دسترسی به آدَمیان اعطا شده است؛ یعنی از آن سوی دیگر است

و با تلاشهای خودانگیخته به دست نمی آید. همین امر ضرورت وجود پیامبران، آواتارها، بوداها، حکما، شمن ها، و...، و ضرورت انتقال نسل به نسل هدایت را توضیح می دهد.

نصر و سنت گراها نه هرگز این نظر نامعقول را داشته اند که همه دعاوی هدایت فوق بشری صادق اند، و نه می گویند که همه انحای هدایت و حیانی به یک جا ختم می شوند. شر و گمراهی نقش مهمی در زندگی انسان ایفا می کنند. نصر برای تشخیص صدق از کذب و درست از نادرست اصولی کلی پیشنهاد می کند اما ارزیابی مصداقی آموزه ها را به خود سنتی و می گذارد که آموزه در آن مطرح شده است. آنچه برای وی مهم است اصل جهانی بودن و همیشه در دسترس بودن هدایتی است که از سوی خدا می آید.

عرفان

یکی از مضامین آراء نصر، ربط عرفان به وضع کنونی، و نتایج فاجعه باری است که مسلمانان این روزگار از نادیده گرفتن و طرد آن تحمل می کنند. به دلایل بسیار مردمان هرگاه اسم عرفان می آید، گمان بد می برند! در آمریکای معاصر، عرفان را غالباً با حقه بازی، احوال احساساتی، و «مکتب نیو ایج» مرتبط می کنند. در جهان اسلامی طی سده گذشته، بسیاری از مسلمانان عرفان را حضور شیطان پنداشته اند که اگر بناست اسلام وارد جهان جدید شود، باید طردش کرد، و اکنون هم بنیادگرایان آن را کفر می دانند.

حقیقت این است که مسلمانان امروز شدیداً مخالف عرفان هستند، اما در میان آنها انگشت شمارند کسانی که کوچکترین اطلاعی درباره نقش تاریخی عرفان داشته باشند. همکاری که در هاروارد درس می دهد، با آب و تاب تعریف می کرد که جوانی مصری که در دانشگاه ام آی تی درس می خواند، با او یک واحد درباره غزالی که در جهان به عنوان یکی از بزرگترین اساتید علوم اسلامی معروف است و به اثبات با اقتدار نقش مرکزی عرفان در اسلام شهرت یافته است می گیرد.

در پایان ترم، دانشجو مقاله‌ای را تحویل استاد می‌دهد که با این جمله شروع می‌شده: «تصوف اسلامی وجود ندارد.» این باور، در عین ناسازگاری درونی‌اش، به‌طور وسیعی در میان مسلمانان رواج دارد، و به‌سابقه تاریخی هم هیچ توجهی نمی‌شود.

مسلمانانی که اسلام را با عرفان بیگانه می‌دانند، اغلب از آثار اولین شرق‌شناسان نیرو می‌گیرند. شرق‌شناسان تصوف را نمونه بارز وامگیری [اسلام] از ادیان دیگر می‌دانستند (و منظورشان این است که هرچه باشد، عرفا اهل محبت و سعه صدر، و خوش‌نیت بودند و بنابراین نمی‌توان باور کرد که آنها مسلمان واقعی بوده باشند). بنیادگرایان هم با اینکه کلاً به مطالعات اسلام‌شناسی و خصوصاً به شرق‌شناسی غربیان حمله می‌کنند، اما از این نظر ناموجه درباره سرچشمه عرفان خرسند هستند.

حتی متخصصان حوزه‌هایی مانند مطالعات ادیان یا اسلام‌شناسی برخی مواقع اظهار می‌دارند، «اما او صوفی است»، یعنی «لازم نیست او را جدی بگیری، چون اهل تصوف است» یا «تصوف هیچ ربطی به اسلام ندارد، پس توجهی به او نکن.» اما به‌نظر نصر و بزرگانی چون غزالی، باورها، آداب، و نهادهای مختلف اسلام، که در معرض دید ناظر بیرونی قرار دارند، جسم اسلام‌اند و عرفان روح حیاتبخش آن است. از این منظر، بنیادگرایان و نوگرایان مسلمان، که سنت عرفانی را شدیداً طرد می‌کنند، در تلاشند تا حیات تازه‌ای به جسم اسلام بدمند و این حیات تنها می‌تواند از منابع بیگانه اخذ شود. البته بحث ما درباره تاریخچه کلمه صوفی (و مشتقات آن) نیست چون استفاده از این کلمه در قرن سوم/نهم معمول شد بلکه درباره معنایی است که نصر و بسیاری از بزرگان گذشته از این کلمه مراد می‌کنند.

بیان نصر درباره مرکزیت تصوف و عرفان در سنت اسلامی فصیح و مُقنع است، اما او نمی‌تواند این اظهارات را در هر اثرش تکرار کند، و اگر هم بتواند، بسیاری ناظران، چنین فهمی از نقش عرفان در اسلام را نمی‌پذیرند، و بنابراین

احساس می‌کنند که نیازی ندارند به نظریه‌ی توجه کنند. نصر لزوماً موضع خود را با اعتقاد به اینکه عرفان در اسلام نوعی «ایزتریزم» است، تقویت نکرده است. در این مورد ظاهراً او پیرو شوئن (و در سطحی پایین تر هانری کربن) است. شوئن در بسیاری از نوشته‌هایش واژه ایزتریک / اکستریک را به عنوان ابزار درک کلیدی فهم دین به کار برده است. اما متفکران انگلیسی زبان، خیلی از این تقسیم‌بندی پیروی نکرده‌اند، تا حدی بدین دلیل که اندک‌اند متخصصانی که این تقسیم‌بندی را در برخورد با خود متون دینی مفید یافته باشند.

یکی از مسائل واژه ایزتریک این است که هراندازه هم که دقیق تعریف شود، مضامین منفی آن قابل اجتناب نیست. این واژه ذاتاً مشکوک است و درست‌شدنی هم نیست. از لحاظ زبانی یکی از اشکالاتش این است که به شدت انتزاعی است، و در نتیجه حوزه دلالتش محدود است و این محدودیت نمی‌گذارد که پدیدارهای متنوع مرتبط با تصوف را دربرگیرد. این حوزه محدود [معنایی] زمانی آشکار می‌شود که واژه عربی «باطن» یا «باطنی» را با واژه انگلیسی ایزتریک که برخی آن را ترجمه واژه عربی می‌دانند مقایسه کنیم. این دو کلمه ممکن است گاهی مشابه به کار روند، اما باطن که از واژه بطن، به معنای «اعضاء داخلی»^۱ مشتق شده، دارای معنایی عینی است و ظرفیت بسیاری برای کاربرد مجازی دارد. به بیانی دیگر، معنای اولیه باطن، «درونی» است نه «ایزتریک»^۲.

اگر بگوییم عرفان بر آموزه‌های «درونی» تر اسلام تأکید می‌کند، بعید است محققى مخالفت کند. نکته این است که منظر عرفان با علومى چون فقه و کلام که بیشتر بر آموزه‌های لفظی و اجتماعى تأکید می‌ورزند، تقابل دارد. واژه‌های «درونی» و «بیرونی» آنقدر گسترده و فراگیر هستند که هر کس بتواند بدون کشیده شدن به مسائل بیجا، مثل نخبه‌گرایی و غیب‌اندیشی که معمولاً با مذهب باطن مرتبط هستند، معنایی مناسب از آنها بفهمد.

1. innards

2. esoteric

هر دو واژه ایزتریزم و اکستریزم اشارات و مضامینی دارند که در دو کلمه عربی وجود ندارد. هنگامی که نصر و دیگران این واژگان را به کار می‌برند، انتقاد از آنها به خاطر باطن گرا بودن و یا حمایت از دیدگاه غیب‌اندیشان معاصر، معنی پیدا می‌کند؛ و [اتفاقاً] افراد کاملاً هم‌دل با تصوف چنین انتقادی را مطرح کرده‌اند.

هستی و نفس

نقش انسان در جهان، زمینه بسیاری از انتقاداتی است که نصر علیه جهان‌بینی علمی مطرح می‌کند. مفهوم «رجال الغیب» بیانگر یکی از بینشهای اساسی سنت است و معانی نهفته در پس آن می‌تواند معلوم کند که چرا نصر چنین موضعی دارد.

در جهان‌بینی مستحکم سنت اسلامی، نمی‌توان مطالعه نفس را از جهان‌شناسی جدا کرد. البته همه می‌پذیرند که روان‌شناسی پیشامدرن اسلامی [علم النفس] ارتباط تنگاتنگی با الهیات دارد، چون در اسلام هم مانند سنت یهودی - مسیحی این اعتقاد وجود دارد که آدمی بر صورت خدا آفریده شده است.^۱ اما امروزه، به‌ویژه به دلیل اینکه مدتهاست جهان‌شناسی در غرب به علوم طبیعی محوّل شده، فهم بُعد مربوط به جهان در روان‌شناسی اسلامی دشوار، و غفلت از آن آسان، است.

بسیاری از متفکران مسلمان معاصر که مشتاقانه می‌خواهند ثابت کنند اسلام براساس چارچوبهای مدرن [هم] قابل توجه است آن دسته از آموزه‌های جهان‌شناختی و انسان‌شناختی اسلام را که به راحتی با جهان‌بینی معاصر هماهنگ نمی‌شوند نادیده می‌انگارند یا مورد حمله قرار می‌دهند. روش آنها هم این است که «سنت تفسیر» را نادیده می‌گیرند، و قرآن را براساس ایدئولوژی و اصالت علم

۱. ان الله خلق آدم علی صورته.

که غرق آن شده‌اند تعبیر می‌کنند. برخی دیگر به کلام، عقلان‌ترین شکل الهیات اسلامی و دارای کمترین روابط با ماهیت ارتباط هستی‌شناسانه خدا با جهان چنگ زده‌اند. [علم] کلام جدلی و مبتنی بر اصالت اراده است، و در خدمت جرح و حمله به هر تفکری که تهدیدی علیه حاکمیت مطلق شرعی خدا به شمار آید. کلام مبتنی بر تنزیه خداوند است و سرسختانه بر مسئولیت انسان در برابر قوانین نازل شده استدلال می‌کند.

مسلمانان تحصیل کرده عموماً پدیده‌ها را در چارچوب جهان‌بینی‌ای می‌بینند که از آغاز دوره مدرن، سنت غربی را شکل داده است. این جهان‌بینی مبتنی بر آن چیزی است که نصر «شناخت شناسی تجربی و جسمانی» می‌نامد و نتیجه آن شیئیت‌بخشی و عینیت‌بخشی به جهان بوده است. جهان و هر چه در آن است، از جمله انسانها از نظر بیشتر نقشهایشان، به اشیایی جدا افتاده بدل شده‌اند که از لحاظ هستی‌شناختی، معنوی و اخلاقی در خلأ هستند.

در غرب، بوم‌شناسان مختلف تلاش کرده‌اند تا کوتاه‌بینی فهم‌های کنونی از جهان را معمولاً براساس خودخواهی روشنگرانه نشان دهند. برخی تا طرح جهان‌شناسیهای جایگزین پیش رفته‌اند. اما اینها هم از این جهت که «لزوم تحقیق تجربی» و «عاری بودن واقعیت از هرگونه بعد متعالی» را مسلم می‌گیرند، تقریباً همواره «علمی»‌اند. یا اینکه نظریه‌های علم جدید را، بنا بر ظاهرشان، پذیرفته‌اند و می‌کوشند از علم اسطوره بسازند که به نحوی [حس] شگفتی و احترام را به انسانها، که ناظر عالم‌اند، بازگرداند. اما هنوز هم هستند کسانی که اذعان دارند باید تعالی را بازپس گرفت، و بدین منظور افکار و اندیشه‌های متنوع علمی و جهان‌بینیهای سنتی متفاوت را به هم دوخته‌اند به این امید که به ذهنیت علمی «ملایمت» و «حساسیت» بیشتری ببخشند.

نقد نصر از علم‌زدگی و فن‌آوری ریشه در درک این نکته دارد که علم، به تنهایی، نمی‌تواند بفهمد که انسان بودن یعنی چه. دست‌کم بسیاری از دانشمندان اهل فکر از این محدودیت آگاه‌اند اما دانشمندانی که علم را مردم‌پسند

می‌کنند و بیشترین تأثیر را بر درک مردم دارند، از این مسأله آگاه نیستند. تا زمانی که جهان‌بینی ناقص اصالت علم حاکم است نمی‌شود دریچه‌ای به «نامتناهی» گشود. در بهترین حالت، مردم یک جهان‌شناسی بدلی در ذهن خواهند داشت که به آنان اجازه نمی‌دهد فراتر از افق فرهنگ عامه را ببینند.

نامیدن حقیقت

جهان‌شناسی اسلامی انواع مختلفی دارد که شماراندکی از آنها در دوران جدید مورد بررسی قرار گرفته‌اند. نقطه مشترک همه آنان توحید است، یعنی این اصل که یک مبدأ اعلی وجود دارد، مبدأیی که در نهایت غیر قابل نام‌گذاری و شناخت است و همه چیز در هستی از او پیدا می‌شود و به‌سوی او بازمی‌گردد. مکاتب مختلف فکری چگونگی پیدا شدن (ظهور) را با به‌کارگیری اصطلاحات مختلفی مانند [امر] «باش»^۱ (کُن) خدا، «آفرینش»، و «صدور» توضیح داده‌اند. هنگامی که دریابیم حقیقت غایی وجود دارد، می‌توانیم نامهای مختلف بدان بدهیم، با این قید که که نامها در واقع باعث نمی‌شوند که ما نامیده شده را در کنه ذاتش بفهمیم. با این همه، نامیدن مبدأ از لحاظ فهم لوازم آن برای جایگاه انسان مرحله‌ای ضروری است و در واقع نامگذاری مؤثر یعنی مؤثر از لحاظ حقیقت انسانیت، از جانب خود مبدأ می‌آید.

نامیدن طبعاً پیامدهایی دارد. وقتی بر چیزی نام می‌نهیم، به معنای قرار دادن آن در «نگاه ازلی به واقعیت»^۲ است که نامها را معنادار می‌کند. معاملات ما با چیزها براساس نامهایی است که به آنها می‌دهیم. وقتی چیزی را «صندلی» می‌نامیم، بر روی آن می‌نشینیم و آن گاه که چیزی را «هیزم» می‌نامیم، می‌سوزانیمش. سنت اسلامی چون دیگر سنت‌های جهان و آنچه را که در آن است آن گونه نام می‌نهد که انسانها کارکرد و نقش انسان را دریابند. و ما براساس رحمت خدا که اولاً

1. fiat

2. pre-existent view of reality

جهان را به وجود آورده پی به این نکته می‌بریم. قرآن در آیه‌ای که همه الهیات، جهان‌شناسی و معرفت‌النفس معنوی اسلام را خلاصه می‌کند به ما می‌گوید که خداوند همه نامها را به آدم آموخت. قرآن ما را نسبت به سه واقعیت بنیادین بیدار می‌کند یعنی خدا، جهان و نفس که اگر بخواهیم حقایق امور را دریابیم باید به آنها توجه کنیم.

خداوند نام اینها را در آغاز به آدمیان آموخت. نامها به هیچ وجه از معانیشان یعنی حقایقی که با آن نامها نامیده شده‌اند جدا نبودند. نامها ظهور تام فهم آدم از کل معرفت موجود در ژرفای نفسش، بودند. این نکته‌ای است که مولوی در شعرش بیان می‌دارد:

صد هزاران علمش اندر هر رگست	بوالبشر کو عَلم‌الاسما بگست
تا به پایان جان او را داد دست	اسم هر چیزی چنان‌کان چیز هست
آنکه چستش خواند او، کاهل نشد	هر لقب کو داد، آن مبدل نشد

...

اسم هر چیزی بر ما ظاهرش	اسم هر چیزی بر خالق سرش
-------------------------	-------------------------

...

چشم آدم چون به نور پاک دید جان و سر نامها گشتش پدید
 آدم به عنوان نخستین پیامبر، اولین دریافت‌کننده هدایت الهی و راهبر تمام
 فرزندان در مسیر رستگاری و تحقق است. اگر فرزندان او بخواهند معاملتی
 درست و شایسته یعنی مبتنی بر حقیقت امور با جهان داشته باشند، و اگر بخواهند
 تمامیت حقیقت خود را محقق کنند، باید نامهای نازل شده بر پدرشان را بفهمند
 و طبق آنها عمل کنند.

آدمی همواره چیزها را نامگذاری می‌کند، چرا که بنا بر تعریف «حیوان
 ناطق» است. این اصطلاح، هماهنگ با نحوه ورود اصطلاح یونانی کهن [؟] به زبان
 انگلیسی، معمولاً به «حیوان عاقل» ترجمه می‌شود؛ اما کلمه عربی «ناطق»، یا
 «سخنگو»، ظرافتی را که در اصطلاح یونانی هست برجسته می‌کند. عقلانیت

انسان، روشن^۱، ادا شده^۲ و گفتاری^۳ است و سخن درست آدمی، هوشمندانه و عقلانی است. در جهان بینی اسلامی، تحقق کامل این عقلانیت روشن و گفتاری مسبوق به دانستن نام حقیقی چیزهاست. شناخت نامهای واقعی به معنای شناخت چیزهاست آن گونه که خدا آنها را می شناسد، و این هم در صورتی برای ما حاصل می شود که خدا خودش آنها را برای ما نامگذاری کند.

اگر انسانها چیزها را تحت سایه هدایت الهی نامگذاری نکنند، آنها را آن گونه خود صلاح می دانند نامگذاری خواهند کرد. اما انسانها بدون کمک نامگذارنده اصلی، یعنی خدا، هیچ راهی به شناخت نامهای واقعی چیزها ندارند، چرا که نامهای واقعی همان حقایق چیزها در علم الهی اند. خداوند چیزها را براساس نامشان وجود می بخشد و فهم نامهای واقعی آنها کلید فهم جهان و روح است. جهان بینی ای که از ابعاد الهی غفلت می کند، با نامهایی سروکار خواهد داشت که، اگر غلط نباشند، ضرورتاً «نارسا» هستند. نتیجه نهایی نامگذاری نادرست، اگر نگوییم برای همه انسانها، دست کم برای کاربران آن فاجعه خواهد بود فاجعه ای که با در نظر گرفتن کل ساحت انسان و نه صرفاً جهان پیش از مرگ، قابل فهم است.

برای اینکه بفهمیم چرا جهان شناسی علمی جدید برای سنت عقلی فوق العاده ناقص می نماید، کافی است تا به نامهایی که علم به امور بسیار مهم یعنی مبادی راز آلود یا حقایقی که به جهان واقع شکل می دهند می دهد بیندیشیم. چه می شود اگر آن نامهای مهم عبارت باشند از شبه اخترها^۴، کوارک ها^۵، میوآنها^۶، سیاهچاله ها^۷ و مهبانگها^۸؟ نتیجه روحی و روانی نامگذاری امور غایی با فرمولهای

1. articulate

2. uttered

3. spoken

4. quasars

5. quarks

6. muons

7. black holes

8. bigbangs

ریاضی چیست؟

ویژگی اساسی ریاضیات، که امروزه برای بیان حقیقت امور توانا تلقی می‌شود، انتزاع، پیچیدگی، و عمق آن است - یعنی اینکه تنها معدودی از نخبگان قادرند معنای آن را دریابند و برای عموم توضیحش دهند. هر چه کارشناسان پیرامون اسرار غایی جهان علم بیشتر می‌آموزند و آن را به قواعد ریاضی تقلیل می‌دهند، بیشتر درمی‌یابند که امری غیر شخصی، (برای عوام) نامفهوم، و دلبخواهی است. دانشمندان لجوج به ما می‌گویند که جهان، ناانسانی است و انسانها در جهان استثناء و تصادف هستند. نشت این جهان‌بینی در فرهنگ مدرن محسوس است. اپل یارد آنها را به خوبی در تحلیل خود از «انسان آزاد» یعنی شخص روشنفکری که آرمان اکثر متفکران مترقی ماست می‌گوید:

«انسان آزاد، که استحکامی برای خود ندارد، به نوعی خستگی روحی درافتاده است، یعنی حالتی از بی‌علاقگی که او در آن این گونه پرسشهای فراگیر و عظیم را شایسته توجه نمی‌داند. همه نشانه‌های این رخوت را در خودمان می‌بینیم. بدبینی، اضطراب، شکاکیت و ناامیدی انبوهی از آثار هنری و ادبی قرن بیستم بیانگر این حقیقت است که دیگر هیچ چیز «بزرگی» وجود ندارد که شایسته توجه باشد، هیچ معنایی وجود ندارد که درخور شکافتن باشد.»^۱

جهان‌شناسی اسلامی با این شناخت آغاز می‌شود که جهان مفاتیح جاودانگی جانهای ما را در دست دارد. جهان‌شناسی اسلامی جهان را پر از معنا و مقصود می‌بیند. مبدأ واحد جهان را با نامهای مختلفی که از نامگذاری خدا بر خودش سرچشمه گرفته‌اند، نامگذاری می‌کند. هیچ کدام از این اسماء انتزاعی یا ناانسانی نیست. خدای اسلامی انسان‌وار است چون انسان اسلامی خداگونه است. اگر خدا بر صورت انسان فهمیده می‌شود، از آن روست که آدمی بر صورت خدا آفریده شده است. اگر خدا انسانی فهمیده نشود، میان امر غایی و امر اینجایی

و اکنونی شکافی عریض باقی خواهد ماند. رلیجیو^۱ یا به خدا «گره زدن» بدون خیالهایی (نقشهایی) از خدا و بدون تخیل خدا ممکن نیست.

آدمیان باید در گره زدن خود به خدا نقشی فعال ایفا کنند، و این کار را تنها با توجه به خودشان و فهم خودشان می‌توانند انجام دهند. آنها تنها چستی خود را می‌توانند بفهمند و اگر به هیچ وجه آثار خدا را نشان ندهند، نمی‌توانند خود را به الوهیت گره بزنند. افرادی که در جهان انسان‌وار سنتی می‌زیند، معاملتشان با آن ضرورتاً معاملتی انسانی خواهد بود. آنان که در جهانی انتزاعی می‌زیند، اشیا و انسانهای دیگر برایشان اموری انتزاعی هستند. ساکنان جهان ماشینی، با همه چیز مثل ماشین رفتار می‌کنند. آنان که جهان را سرد و بی‌عاطفه می‌یابند خودشان هم مثل آن می‌شوند.

البته درست است که کلام و برخی از صور فلسفه اسلامی قائل به تنزیه مطلق بوده و مدعی‌اند که نامهای خدا نباید انسانی فهمیده شود. چنین نگاهی ضروری است، چون این اندیشه را که آغاز خداست، نه ما انسانها، حفظ می‌کند. چنان که ابن عربی همواره می‌گوید نقش شایسته اندیشه عقلانی دقیقاً تصدیق و حفظ تعالی احد [تنزیه] است. اما خیال عرفانی هم حق خود را دارد، چون، به گفته قرآن، در واقع حق «هر کجا که هستید با شماست» (نساء، ۵۷). انسان وارانگاری بودن سنت عقلی نتیجه نگرستن با هر دو چشم عقل و خیال است. این انسان‌وارانگاری مانند آن انسان‌وارانگاری خامی نیست که، با واسطه روایتهای غیرهمدلانه، به جهان‌بینیهای چندخدایی نسبت داده می‌شود، بلکه اذعان به رحمت، نیکی و حکمتی است که در واقعیت سریان دارد، چه ما به نحوه حضور این کیفیات در تک‌تک موارد علم داشته باشیم چه نداشته باشیم.

گرچه ترسیم خدا در قرآن با اسطوره‌های چندخدایی (در هندوئیسم یا یونان قدیم) فاصله بسیار دارد اما خدای قرآن مطمئناً نامهای متعدد دارد. نامهای

قرآنی خداوند، که در انواع مختلف مناسک و اعمال حضور دارند، نقششان در شکل بخشی به افکار مسلمانان سستی بسیار بیشتر از انتزاعات اهل کلام یا احکام فقهاست. در صورتی که مسلمانان به دین خود عمل کنند و آموزه های قرآن را پذیرا گردند، قطعاً حکمت خدا را، درست همان طور که در نشانه ها و پدیده های قرآن یعنی آیه های آن می بیند، در آیات و پدیده های جهان و خود هم خواهند دید.

نامهای خدا زینت اعمال مسلمانان است. هر عمل مهمی با اصلی شروع می شود که، بیش از هر چیز، خلاصه فهم مسلمانان از خدا و ارتباط وی با مخلوقات است: «بسم الله الرحمن الرحيم». خدا با معیار نامهای خود با جهان رفتار می کند و اولین نامهای او، تصدیق رحمت و رحمانیت جهانگیر اوست. هر نماز، هر دعا، و هر ذکر، با نامهای خدا برجسته می شود و هر تلاش عقلانی برای فهم این نامها با این بینش پیش می رود که خداوند بی نهایت فراتر از مفهوم سازی انسانهاست.

خداست که می دهد و می ستاند. او نامها را از طریق وحی می دهد، و فهم ما از نامها را از طریق تلاشی که ما در جهت فهم آنها می کنیم، می گیرد. هر چه در جهت دریافت معنای نامها بیشتر تلاش می کنیم، بیشتر متوجه شناخت ناپذیری ذات خدا می شویم. اینها دو حرکت امر الوهی و امر انسانی هستند یعنی نزول و صعود، صدور و بازگشت، ظهور و بطون. این دو حرکت نشانه پویایی خلاق در فرهنگ اسلامی است که در تفکر یکپارچه ایدئولوگها و نوگرایان مسلمان دیگر اثری از آن نیست.

مسلمانانی که بر اساس سنت نبوی رفتار می کنند و در جهان قرآنی می زیند نمی توانند جهان و نفس را در چارچوب نامهای نازل شده خدا نفهمند. این نامها نه دقیقاً شخصی اند و نه غیر شخصی. خداوند، حی، طالب، علیم، قادر، متکلم، سمیع، بصیر، خلاق، محیی، ممیت، غفار، عفو، منتقم، معطی، مانع و... است. نامهای واقعیت غایی، معنای نشانه هایی است که در برابر انسانهاست.

جهان پر است از هدف، و موارد این هدفمندی در صورتی آشکار می شود که امور را براساس صفات خدا - که در آنها (امور) تجلی می کنند بفهمیم. و این اصلاً کار ساده ای نیست. [مثلاً] ما چگونه می توانیم مطمئن شویم که یک مورد از شادی ما نشان دهنده رحمت خداست یا قهر خدا، نشان دهنده شفقت خداست یا انتقام خدا؟ ما هیچ راهی به دانستن حاصل نهایی امور نداریم.

اما مسلمانان سنتی اطمینان دارند که امور، صرف نظر از اینکه ممکن است در تک تک موارد چندان مطلوب نباشند، ختم به خیر خواهند شد. «بسم الله الرحمن الرحيم» [تکلیف] همه پدیده های جهان را روشن می کند. قرآن می گوید رحمت خدا «همه چیز را فرا گرفته است» (اعراف، ۱۵۶)، و پیامبر نکته ای دقیق بدان افزوده و فرموده که «رحمت خدا بر غضبش پیشی دارد». این تقدم تقدیمی هستی شناسیک و کیهانی است و بدان معنی است که در نظام الهی امور، همه چیز نیکوست. در نتیجه، چنان که پیامبر می گوید، «مؤمن در هر موقعیتی مسرور است».

قرآن همواره مؤمنان را امر به توکل به حق می کند، و منظر توکل به رحمت حق در سراسر جهان بینی سنتی سریان دارد. ایدئولوگها و بنیادگرایان در مقابل از مسلمانان می خواهند که به رؤیاهای آرمانی، فناوریهای نظامی و استفاده های بخشنامه ای از شریعت توکل کنند. و آن گاه می گویند که اسلام به تنهایی در جایگاه راهبری که جایگاه حقیقی اش است خواهد نشست. آنها هرگز از اعتبار نگاه غیر شخصی به واقعیت، که در وهله نخست به علم و مهندسی مجال سیطره بر فهم آدمیان از عالم را داده، پرسش نمی کنند.

واحد و کثیر

خدای واحد در ذاتش شناختنی نیست، اما از تجلیات او هم نمی توان روی گرداند، تا حدی که می توان گفت از یک منظر [در توجه به تجلیات واحد] چیزی جز واحد شناخته نمی شود. اما شناخت تجلیات بی نهایت متنوع «واحد»، بی نهایت متنوع است؛ و این یعنی خدا همان طور که از طریق توحید شناخته

می‌شود از طریق تکثیر هم شناخته می‌شود. شناختی که به داده‌های ادراک حسی (چه به واسطه ابزار باشد چه بدون این واسطه) می‌چسبد، به سطح، بیرون، ظاهر، و پوست محدود است این کلمات را باید مجاز در نظر گیریم و نه کلماتی علمی که معنای حقیقی دارند. شناخت درست واحد تنها به اندازه نامهایی که خودش بر خودش نهاده ممکن است، و این نامها که خدا آموخته تأثیر عظیمی بر فهم ما از نحوه پیدایش جهان دارند.

معمولاً آن فهرست از نامهای خدا که به وجودآورنده جهان‌اند با حی، علیم، طالب و قدیر آغاز می‌شود. وقتی نظریه پردازان عرفانی چون ابن عربی، حقیقت حیات خدا را تبیین می‌کنند، متمایل به استفاده از واژه «وجود» اند، که معمولاً به «اگزیستنس» یا «بیئینگ» ترجمه می‌شود. اما واژه عربی وجود معنای یافتن، آگاهی، شعور و وجد نیز می‌دهد: ما چیزی به عنوان وجود بیجان و ناآگاه نداریم. معنی ندارد که «وجود» را «اگزیستنس»، یا صرف بودن، یا نوعی بیجانی بدانیم که در آن حیات و وجد و عشق اتفاقی‌اند. دست‌کم یکی از وجوه تلویحی کاربرد این اصطلاح آن است که حیات، شعور و آگاهی خداوند در هرچه که وجود دارد جاری است، گرچه صفات او در «اشیای زنده» یعنی گیاهان، حیوانات و انسانها ظهور روشن‌تری دارند.

مبدأ واحد متعالی خود را از طریق کثرت ظاهر می‌سازد، اما این کثرت نظام‌مند و دارای مراتب است، یعنی کثرتی که با دویی^۱ آغاز می‌شود و به تدریج خود را به مراتب مختلف عالم بسط می‌دهد. دویی در تفکر جهان‌شناختی دارای اهمیت ویژه‌ای است چرا که به ما امکان می‌دهد در کنار خدای متعال جهانی را تصور کنیم. دوگانگی‌ای که با تصور جهانی در کنار خداوند ظاهر می‌شود بر همه نسبت‌های میان واحد و کثیر اثر می‌گذارد و در سراسر جهان تبعاتی دارد. برای بسیاری از جهان‌شناسان، دوگانگی اساسی خداوند و هستی

دو منظر مکمل را موجب می‌شود. از یک منظر، خداوند کاملاً واقعی و عالم کاملاً غیر واقعی است؛ از منظر دیگر جهان (وقتی با عدم محض مقایسه می‌شود) دارای واقعیتهایی نسبی است و این واقعیت تنها از خدا می‌تواند ناشی شود. ما وقتی بر واقعی بودن خدا و غیر واقعی بودن عالم تأکید می‌کنیم، غیریت غیر قابل رفع خدا و جهان را در نظر داریم؛ و وقتی خداوند را از طریق فعل و صفاتش پدید آورنده جهان در نظر می‌گیریم، خدا و هستی را دارای نوعی این همانی درک ناشدنی می‌دانیم. به بیانی دیگر، خداوند هم متعال و هم حاضر است (یا آن گونه که من در ترجمه واژه‌های عربی می‌پسندم، هم با همه چیز فرق دارد و هم با همه چیز شباهت دارد).

بر اساس تعالی و تنزیه خدا، جهان هیچ نیست. و بر اساس حضور همه جایی‌اش، جهان چیزی است، چون نمایانگر صفات و کیفیاتی است که خدا بدان می‌بخشد. حیات و هوشیاری حقیقی تنها متعلق به خداست و هر چیز غیر از او به معنای دقیق کلمه «مرده» است. اما آن گاه که به حیات الهی در آیات جهان توجه می‌کنیم، در می‌یابیم که هر چیز تا حدی زنده و باشعور است.

از دوگانگی طولی که موجب تمایز خدا و جهان می‌شود پی به نوعی دوگانگی افقی در الوهیت می‌بریم گاهی در قرآن با عنوان «دو دست خدا» به این دوگانگی اشاره می‌شود. خدا از آن حیث که در دوردست، متعال و بی‌مانند است در کسوت نامهای «جلال» درک می‌شود؛ و از آن حیث که نزدیک و حاضر در همه جا و همانند است از طریق نامهای جمال درک می‌شود. در نهایت، رحمت حق بر غضبش پیشی دارد چرا که جمال و رحمت به حقیقت بنیادین خداوند تعلق دارد اما جلال و قهر تنها وقتی که او از مخلوقاتش دور تصور شود، به او تعلق دارد. اما مخلوقات از خود واقعیتهایی ندارند که به واسطه آن منفصل از حق بمانند، و بنابراین فقط می‌توانند در نزدیکی و این همانی بمانند، هر چند که روزگار لحظه‌ای بر یک حال نمی‌ماند و امکانهای مختلف غیریت رخ می‌نمایند.

هستی زنده

از منظر جهان‌شناسی اسلامی، آنچه که ما «علم»^۱ می‌نامیم قرائتی از جهان است که از همه معانی جهان چشم می‌پوشد مگر بی‌اهمیت‌ترین معانی. وقتی جهان با نامهایی نامگذاری شود که اصولاً برای اشیای بی‌جان، ماشینها، یا فرآیندهای غیرشخصی (شیئی) به کار می‌رود، ما هم آن را در چارچوب بی‌جانی و ماشین‌گونه‌ی و فرایندهای غیرشخصی خواهیم فهمید. و در این صورت هرگز متوجه اهمیت حیات، رحمت و آگاهی موجود در هر ذره جهان نخواهیم شد.

یک اصل عرفانی می‌گوید: «وجود با لشکرش هبوط می‌کند.» در اینجا وجود نه تنها بر هستی خدا، بلکه بر وجدان، آگاهی، هوشیاری و وجد او نیز دلالت می‌کند. حیات فی‌نفسه خداست که در مراتب مختلف در همه پدیده‌های جهان انعکاس می‌یابد. این حیات آنگاه که نزول می‌کند یعنی وقتی خداوند جهان را می‌آفریند و به آن واقعیت می‌بخشد آثارش را در جهان به جا می‌گذارد. این حیات در خدا «ناب» است یعنی خدا صرف «وجود» است، و نه چیز دیگر هستی ناب، وجدان ناب، آگاهی محض، شادمانگی مطلق، نوری بی‌نهایت شکوهمند. خدا جهان را با ضعیف کردن نور [خود] خلق می‌کند، و این هماهنگی با حکمت نامتناهی اوست. هرگاه چیزی واجد^۲ و موجود^۳ می‌شود، چیزی جز نور شکسته‌شده^۴ «وجود» نیست.

لشکریان «وجود» همان صفات او هستند، یعنی کیفیاتی که نامهای او در تجلیات هستند. ما وقتی آنها را می‌شناسیم که خدا در متون مقدس، در جهان، و در روحهای ما، خود را بدانها می‌نامد. با مطالعه هر یک از اینها، درمی‌یابیم که او حی، عالم، قادر، رحیم، حکیم و... است. ممکن است ما درک نکنیم، اما هر نامی،

1. science

2. finds

3. is found

4. refracted

در هر پدیده جهان از خود آثاری به جا می گذارد. نامها همه جا حاضرند، چرا که وجود در همه جا هست، و گر نه چیزی یافت نمی شد.

همچنان که خداوند به خاطر تعالی، اطلاق، و بی همانندی اش، از همه چیز غایب است، به خاطر حضور، نامتناهی بودن و همانندی اش در همه جا هست. تنها خداست که به خاطر حق بودنش در مقابل ناحق (ناحقیقی) بودن ما واقعیت ما و واقعیت و حقوق همه چیز را بنیاد می نهد. ما به خاطر واقعیت نسبی ای که داریم، مکلفیم به حقوق و واقعیاتی که با آنها مواجهیم، پاسخ دهیم. از یک منظر، واقعیاتی که ما با آنها مواجهیم، وجودی و غیرقابل اجتناب هستند، زیرا که ما ساخته خداوندیم، و در دستان آفرینش او کاملاً منفعسیم. اما «تمامیت نسبی» حضوری که خدا در صورت انسان دارد به انسانها نوعی آزادی می دهد، و همین است که منجر به تکالیف روح و تکالیف دیگر، یعنی تکالیف اخلاقی و معنوی، می شود که به جهان ما معنی و جهت می دهند. ما گزینه ای جز زیستن مطابق صفات الهی موجود در خودمان و هستی نداریم. پادشاه و لشکریان او در همه چیز و در هر «شیء» ای حاضرند. هیچ خلأ اخلاقی، هیچ «شیئیت مطلق» و «بی طرفی علمی»، و هیچ برج عاجی ممکن نیست. «شیئیت» و «بی طرفی» علمی در بهترین حالت به غفلت، و در بدترین حالت به بی اخلاقی و بحران معنوی بدل می شود.

علم اسلامی

اگر این جهان بینی، از جهان شناسی اسلامی جدایی ناپذیر است، پس چرا علم اسلامی به مدت چند قرن پیشرفته ترین علم جهان بود؟ خود این پرسش مسائلی را برمی انگیزد که قبل از هر گونه پاسخی باید بدانها پرداخت (کتاب علم و تمدن در اسلام نصر می تواند راهگشای خوبی باشد).

نخست، مورخان جدید علم اسلامی، اگر نه صراحتاً دست کم تلویحاً، به پیشرفت علم باور داشته اند و «پیشرفت» را براساس چارچوبهایی که این باور تحمیل می کند می سنجند. نخستین مورخان [علم] عمدتاً به خاطر مفاد «علمی»

کتب بدانها علاقه داشتند و هرچه را که الهیاتی، عرفانی یا خرافی می‌دانستند نادیده می‌گرفتند چنان که بیشتر آثار نیوتن را، به‌خاطر حفظ وجهه او به‌عنوان پدر علم جدید، کنار گذاشتند. بسیاری از مورخان بررسی علم اسلامی را با این هدف جانبدارانه ادامه داده‌اند که چرا این علم همان راه روشنی را که علم در غرب پیمود دنبال نکرد؛ گویی علم جدید بنابر تعریف تجویزی^۱ است و هیچ شکی در مفید بودنش نیست.

دوم اینکه اگر هم بپذیریم که برخی از متون اسلامی به‌معنای جدید کلمه «علمی» اند، همه اجزاء «بستر فرهنگی» آنها همان‌قدر مهم است که محتوای ظاهرشان. ابن هیثم و ابوریحان چه فهمی از آثار علمی خود داشتند؟ آیا نورشناسی، ریاضیات، نجوم و زمین‌شناسی آنها از مابعدالطبیعه و علم النفس روحانی آنها جدا بود؟ و مهم‌تر آنکه معاصرانشان آثار ایشان را چگونه می‌خواندند؟ آثار «دانشمندان» مسلمان قرون میانه در چارچوب جهان‌بینی مسلط آن زمان فهمیده می‌شد.

سوم اینکه سنت غرب جدید، بالاترین ارزش را به تفکر عقلانی داده است، اما نقش عقلانی‌گرایی^۲ در تاریخ اسلام از آنچه که بسیاری از مورخان تصور کرده‌اند محدودتر بوده است. مدافعان مسلمان و محققان غربی علوم عقلانی را در گذشته اسلامی برجسته کرده‌اند. نخستین محققان غربی در جست‌وجوی سرآغازهای انحاء مهم تفکر در نظر خودشان بودند. آنان بنابر تصورات خودشان در میانه جدال «تفکر آزاد» فیلسوفان و «راست‌کشی» فقها و متکلمان، علل «پیشرفت ناتمام» را جست‌وجو می‌کردند. در این سوئینی میان مسلمانان، مدافعان می‌خواستند نشان دهند که مسلمانان در آغاز روشنفکر، عقلانی و مردمانی خوب بودند، و بعد از آن بود که نیروهای شوم و شاید هم بیگانگان اشغالگر توجه آنان را از قتل باشکوه پیشرفت علمی منحرف کردند. آنها می‌گویند نه اسلام که دخالت‌های

1. normative

2. rationalism

غیر اسلامی مسلمانان را به ترک پیشرفت علمی سوق داد و کاری کرد که خود را وقف ابهام و تاریکی کنند.

اگر به قرآن و فهمی که کل جامعه اسلامی و نه فقط متکلمان و فقهای عقلانی گرا از آن داشته بنگریم، متوجه می‌شویم که در آن هم بر تعالی و تنزه خدا تأکید می‌شود و هم بر کنترل کامل و نزدیک او بر هستی. اما مفهوم «کنترل» مفهومی علمی عقلانی است. اگر می‌خواهیم از حضور همه‌جایی خداوند سخن بگوییم بسیار بهتر است که از نشانه‌های او یا درخشش وجود بیکرانیش کمک بگیریم. بالأخره غایب دانستن (تنزیه) و در عین حال حاضر دانستن (تشبیه) خداوند منجر شد به استقرار دو نحوه مکمل فهم خدا که ابن عربی آنها را عقل و خیال می‌نامید. شناخت از طریق فرآیندهای عقلانی بر دور بودن و تعالی خداوند تأکید می‌کرد. در مقابل شناخت از طریق درک مستقیم حضور خداوند در چیزها یا از طریق نماد دانستن پدیده‌ها، بر نزدیک بودن و حضور او تأکید می‌کرد.

رهیافت عقلانی تقریباً علمی به نظر می‌رسد و همین است که کانون توجه بیشتر محققان غربی و متجددان/بنیادگرایان مسلمان است. رهیافت نمادپردازانه که همین افراد بر آن برچسب «عرفانی»، «غیرعقلانی» و «خرافی» زده‌اند در چشم مسلمانان خوار و مطرود و غیراسلامی شد. اگر این رهیافت غیراسلامی باشد، باید تفکر اسلامی را از آثار زبان قرآن پیراست و خداوند را تا آنجا که ممکن است از جهان دور کرد تا جهان‌شناسی اسلامی واقعی احیا شود. آن‌گاه دیگر هیچ ضرورتی برای اعتنا به لشکر وجود باقی نمی‌ماند، و توجیه تجاوز^۱ تکنولوژیک به زمین و فقیر کردن روح انسان به وسیله الکترونیک آسان می‌شود به نحوی که [فقط] در حرف به قرآن، سنت و شریعت عرض ارادت می‌شود. پیشتر گفته شد که نامها طبیعتاً دارای اثرند. اسماء علمی به ما مجال نگرش «علمی» می‌دهند، یعنی می‌توانیم هر چیز غیر از واقعیات قابل اندازه‌گیری را نادیده بگیریم. واقعیتی که

اسلام می گوید، قابل اندازه گیری نیست، یعنی آنچه واقعی است دارای صفات حیات، شناخت، شوق، قدرت، گفتن، شنیدن، دیدن و... است و این صفات در هر حدی که در موجودات باشند، «کیفی» هستند نه «کمی»

تأثیر اسماء

پیشتر گفته شد که این صفات در عین حال هم الهی اند، هم جهانی و هم بشری. و هر چیزی از طریق مشارکتی ظریف و غیرقابل اندازه گیری در پرتوافکنی «وجود حقیقی»، همین صفات را متجلی می کند. صفات مربوط به انسان به پدیده های غیر انسانی حتی موجودات کاملاً بی جان نیز ربط دارند، چرا که آنها به خداوند، آفریننده همه چیز و «نور آسمانها و زمین» (نور، ۳۵)، ربط دارند، خدایی که نورش را به اندازه ای که تنها خود می داند، به پدیده ها نازل می کند.

وقتی پدیده ها نامگذاری شدند، ما با آنها به اقتضای نامهایشان رفتار می کنیم. «انسان شناسی فرهنگی»، مظهر خودسری در نامیدن چیزهاست به ویژه اگر نامگذاریهای «عقلانی» یا علمی را تجویزی تلقی کنیم. اما نامگذاری علمی اگر از منظر هر فرهنگ سنتی که با نامگذاری اشیاء در بستر grandmaster، به آدمیان طرحهای معنایی می دهند نگریسته شود، خودش خودسرانه است. هر سیستم نامگذاری که ابعاد متعالی اشیاء را نادیده گرفته و آنها را از زمینه کیفیشان برمی کند، از نظر تفکر اسلامی خودسرانه است. همین زمینه ها هستند که به ما امکان می دهند پیوند آنها را با «کل» های بزرگتر، غیب، و حقیقت غایی ملاحظه کنیم.

بصیرت حاکم بر تفکر اسلامی، پس از اقرار به وحدت و غایت حق، این است که آدمی بدون کمک به حقیقت جهان دسترسی ندارد. این بصیرت در بخش دوم شهادت به روشنی آمده است، هرچند که در بخش اول نیز تلویحاً هست. بدون وجود پیام آوران حق، کسی نمی تواند به شناخت خداوند و ریشه های الهی حقیقت انسان برسد. در واقع، به آسانی درمی یابیم که دقیقاً همین نادیده گرفتن وابستگی انسان به خداست که شکاف بزرگ میان غرب جدید و دین سنتی را پدید

آورده است. برای مثال تُبی ای. هاف^۱ متافیزیک علم جدید را این گونه خلاصه می‌کند:

باید در ذهن داشته باشیم که جهان‌بینی علمی یک ساختار متافیزیکی بی‌مانند است. این بدان معنی است که جهان‌بینی علمی مدرن بر فرضیات خاصی درباره نظم و قانونمندی جهان طبیعی و نیز این پیش‌فرض که آدمی می‌تواند این ساختار اساسی را فراچنگ آورد، متکی است.... دانش مدرن سیستمی متافیزیکی است که تصدیق می‌کند انسان یک‌تنه و بدون کمک عوامل معنوی و هدایت الهی می‌تواند قوانین حاکم بر آدمی و هستی را بفهمد و دریابد. رشد این جهان‌بینی زمان درازی ادامه داشته است، و... ما در غرب به‌سادگی آن را مسلم پنداشته‌ایم... ظهور علم مدرن تنها پیروزی فکر تکنیکی نبود بلکه نبردی عقلانی بود بر سربنای ساختارهای جهت‌بخش و مشروعیت‌بخش غرب.^۲

یکی از «ساختارهای جهت‌بخش و مشروعیت‌بخش» اولیه هر فرهنگی توسط نامهای نقلی پدیده‌ها فراهم می‌شود. موفقیت علم جدید آن گاه رخ داد که آدمیان فراگرفتند چگونه خودشان چیزها را بدون ارجاع به اسطوره‌های بنیادی جامعه نامگذاری کنند، اما همین، کارآمدی نامگذاری را کاهش داد. انسانها با قبول همه مسئولیت نامگذاری، نسبت به حق‌کر و کور باقی ماندند و نتوانستند فراتر از افقهای مادی، اجتماعی و فرهنگی خود را ببینند.

در چارچوب اسلام، اینکه خداوند خود را می‌نامد، برای کارآمدی فوق‌العاده نامهای نازل‌شده یعنی قابلیت آنها برای مشخص کردن راه سعادت نه تنها در این حیات بلکه در همه عوالم پس از مرگ بسیار مهم است. نامگذاری ازلی خداوند آن گاه رخ داد که او نامها را به‌آدم آموخت و سپس این نامها را با فرستادن ۱۲۴۰۰۰ پیامبر تا محمد زنده نگه داشته است. گویی او با نامگذاری

1. Toby E. Huff

2. The Rise of Early Modern Science, Islam, China, and the West (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p.65.

جهان، به نابینا بینایی داده است. چنان که غزالی بیان می‌کند، نسبت قرآن با عقل چون نسبت خورشید با چشم است.

خداوند با نامگذاری نظام جهان، به مردم رخصت می‌دهد اهمیت آن را در کل واقعیت دریابند. با نامگذاری انسان، خداوند به آدمیان رخصت درک نقش شاینده خود در جامعه و طبیعت را می‌دهد. با نامگذاری نظام انسان، او به آدمیان مجال فهم تفاوت روح سالم با روح بیمار را می‌دهد. با نامگذاری درست و نادرست، او به اخلاق امکان می‌دهد که کارآمدی‌اش فراتر از نگاه محدود انسان به جهان و جامعه، باشد. ابزارهای کاملاً انسانی هرگز توانایی درک نظام فراگیر این حوزه‌ها را ندارند، زیرا که آن نظام فراگیر خود حق است که در نهایت بی‌نام و شناخت‌ناپذیر است.

نامهای نابسنده

از منظر سنت عقلی، مسیر خاص تاریخ مدرن محصول کاربرد حساب‌شده نامهای ناقص است. بدون شک چنان نامهایی به‌خودی خود نوعی کارآمدی دارند. نیروی عظیم فناوری معاصر و مقاومت‌ناپذیری بی‌سابقه نهادهای مدرن هنگامی ممکن شد که نامهای انسان‌گونه را به‌حوزه خرافات طرد کردند و همزمان، «نامهای واقعی» را از طریق کمی‌سازی^۱ و تحلیل علمی پیدا کردند.

کمی‌سازی تنها در متن مکانیسم معنای کامل خود را می‌یابد، و ماشین فرض کردن واقعیت، دستکاری بدون محدودیت جز محدودیت مکانیکی را مجاز می‌دارد. بی‌جهت نیست که ایدئولوژی را معمولاً الگوی «مهندسی اجتماعی» می‌نامند. وقتی چیزها و انسانها شیء صرف دانسته شدند، واقعیت شیئی و غیرشخصی درک می‌شود و این اقتضا می‌کند که رفتار ما با چیزها همراه با شیئیت‌بخشی و خشتی باشد. اگر امور بی‌واسطه غیرشخصی باشند، غایت نیز باید

همان‌طور باشد. در مقابل، انسان‌وارانگاری^۱ - خصوصاً آن گونه که توسط کسانی که خود را خداوار می‌بینند، انجام می‌شود - توجه آدمیان را از «واقعیت» معاصر بازگردانده و آنها را از اینکه کارگران رام خط تولید و دکتر و مهندس و CEOهای سرسخت بشوند باز می‌دارد. این است خطر جدی عرفان برای مسلمانان متجدد و بنیادگرا.

یک بار شنیدم که نصر در یک سخنرانی که بی‌شک نوعی مبالغه شرقی در آن بود می‌گفت: دانش آموز مسلمان به محض اینکه می‌آموزد ترکیب آب H_2O است از نماز روزانه‌اش دست می‌کشد. من توضیح خاصی برای این سخن دارم. نگاه سنتی به جهان بر ارتباط متقابل نظامهای الهی، جهانی و انسانی اصرار دارد. نمازهای روزانه که خداوند انسانها را بدان امر کرده است چیزی جز فعالیتهای طبیعی همه آفریدگان خداوند نیستند. چنان که قرآن می‌فرماید: «آیا ندیده‌ای که هر چه در آسمانها و زمین است و مرغانی که در هوا پرمی‌گشایند، همه به تسبیح خدا مشغول‌اند؟ و هر کدام درود و تسبیح خود را می‌دانند.» (نور، ۴۱) آب جوهری برای محاسبه نیست بلکه کیفیتی است که باید در هر مرتبه‌ای از واقعیت آفریده شده درک شود. «عرش خداوند بر روی آب قرار دارد.» (هود، ۷) «هرآنچه را که زنده است از آب ساختیم» (انبیاء، ۳۰) «آبی از آسمان نازل کرد، و در هر بستر خشکیده‌ای به اندازه خودش سیل جاری شد» (رعد، ۱۷) آب یکی از عناصر چهارگانه است، یعنی یکی از کیفیتها یا خصوصیت‌های چهارگانه است که به ما اجازه می‌دهد از گرایشهای مختلف ساحت «شهادت» سخن گوئیم. همه‌اشیا مشهود از این چهار عنصر ساخته شده‌اند، اما این عناصر به نسبت‌های مختلف با هم ترکیب می‌شوند، و ترکیب صفات هر پدیده را مشخص می‌کنند. زمین اشیاء را ثابت و در پایین نگه می‌دارد. آب پذیرای حرکت، جریان، و نفوذ نور است. هوا سریان‌پذیر، لطیف و به‌طور طبیعی پاک است. آتش ذاتاً فروزنده، متغیر و بالارونده است.

1. anthropomorphizing

چنین آراییی در متون مربوط به جهان شناسی مسلمانان بسیار معمول است و در تفکر مسلمانان سستی حضور دارد. مردم کیفیات مربوط به این چهار عنصر، غذاها و پدیده‌های طبیعی را به‌شهود می‌دانند. تفکر علمی چنین شناختی را به خرافای بودن محکوم می‌کند، یا در بهترین حالت لطف می‌کند و آن را به‌عنوان نوعی حساسیت شاعرانه می‌پذیرد.

در غرب معمولاً آموزندگان علم کسانی هستند که آن را ملاک «باور درست»^۱ می‌دانند و هرگز درباره عینیت باورهای خود پرسش نمی‌کنند. اما در کشورهای اسلامی، که جهان‌بینی سستی هنوز نفسی می‌کشد، علم را بیشتر اوقات نوکیشان تعلیم می‌دهند که در تقبیح خرافات گذشته، نسبت به معتقدان غربی، بسیار داغ‌ترند. آنان وظیفه اخلاقی خود می‌دانند که جوانان را به این حقیقت یگانه هدایت کنند. این نوع حرارت در غرب این قدر آشکار نیست، گرچه در مواردی همچون بحث میان «معتقدان به آفرین»^۲ و «باورمندان به تکامل»^۳ بروز پیدا می‌کند، که دسته اخیر شدیداً خشم و اعظان پیوریتن^۴ را برمی‌انگیزند هرچند که از دسته اول (معتقدان به آفرینش) هم دل خوشی ندارند.

آن نوع گفتمان اسلامی که امروزه آموختن علم و موضوعات دیگر را در هم می‌آمیزد، می‌خواهد آنچه را که از تعالیم سستی باقی مانده از زمینه‌شان برکند و آموزندگان^۵ را هماهنگ با ایدئولوژی حاکم سیاسی کند. این گفتمان با انتقال بینشهای اسلام به فضایی مدرن اما بیگانه [با روح اسلام] تنها روند شیثیت‌بخشی به جهان را شتاب می‌بخشد. حکومت‌های مذهبی هم از این لحاظ هیچ تغییری ایجاد نکرده‌اند. آنها نیز همچون دیگران شیفته جهان‌بینی علمی‌اند و در هر صورت

1. orthodoxy

2. creationists

3. evolutionists

۴. evolutionists puritan preachers فرقه‌ای از پروتستانهای انگلستان که زمان الیزابت علیه

سنن مذهبی قیام نمودند.

5. students

معلم‌ان همان معلم‌اند. آنها فقط یاد گرفته‌اند که از سیاست جدید پیروی کنند، که اکنون تبلیغ زهد دینی است در حالی که قبلاً تکرار شعارهای سیاسی بود. جهان‌بینی رسمی حکومت، اسماً «اسلامی» است اما اکنون کاملاً سیاسی شده و ریشه‌هایش به همان نیاکانی بازمی‌گردد که زشت‌ترین انواع استبداد را برای ما به جا گذاشتند.

خلاصه، جوان مسلمانی که آموخته است آب واقعاً همان H_2O است، می‌فهمد کیفیاتی که مادر بزرگش در پدیده‌ها می‌بیند و نامهایی که بر آنها می‌نهد، بدوی و خرافی است و تلقیهای مادر بزرگ را با تمام متعلقاتش از جمله نمازهای روزانه، دور می‌ریزد. اگر امروز جوانان مسلمان، نماز خواندن را دوباره آغاز کرده‌اند، احتمالاً به تبعیت خود از حزب اسلامگرا اذعان می‌کنند، یا خود را از خطرات جدی ناهماهنگی سیاسی در جامعه‌ای پر از فشار، حفظ می‌کنند.

اسطوره رجال الغیب

برای معرفی موضوعات اساسی جهان‌بینی اسلامی در اسطوره‌های منسجم و نشان دادن عدم جدایی جهان و روح، اندیشه رجال الغیب راهی مناسب است. اجازه دهید با طرح چهار موضوع بحث را روشن‌تر کنم: وحدت، دووجه بودن، سلسله مراتب، و خداگونگی.

چنانکه دیده‌ایم، توحید بر دو کیفیت تأکید دارد. نخست تنزیه و اطلاق یعنی اینکه خداوند مطلقاً و به تنهایی یگانه و حق است؛ و دوم حضور و بیکرانگی، یعنی اینکه یگانگی خدا همه چیز را در بر می‌گیرد و هر چیزی تجلی صفات اوست. توأم بودن وحدت حق و کثرت آفرینش، از پیش در الوهیت با نامهای خدا تصویر شده است که هر کدام از آنها واحد را به همراه کیفیتی خاص و متفاوت با کیفیتهای دیگر می‌نامند.

عرفا با سخن گفتن از رجال الغیب، تنزیه و یگانگی خدا را با قرار دادن او در برترین جایگاه و فراتر از جهان تصدیق می‌کنند، و حضور و بسنامی (کثرت

اسمائی) او را هم با فهم ساختار اساسی جهان براساس کارکردهای انسانی که هریک تجلی صفتی از صفات خداست تصدیق می‌کنند. در نظام مخلوقات، بازتاب وحدانیت خداوند این است که «قطب» همواره یکی است، و بازتاب سلسله مراتب نامهای خداوند نیز این است که «رجال عدد» در مراتب مادون قطب قرار می‌گیرند.

افزایش ریاضی این رجال مثلاً ۱۲، ۷، ۴، ۲ و ۱ و بازتاب انحائی است که مبدأ الهی قوای خود را از طریق سلسله مراتب واقعیات خلق شده آشکار می‌سازد. در جهان، این اعداد را در ساختار پدیده‌های طبیعی کل عالم می‌توان یافت. ما در اینجا نوعی طرح ریاضی ستی را در برابر خود داریم که البته انتزاعی نیست، چون هرکس می‌تواند با تأمل در جهان بی‌واسطه آن را دریابد. عدد یک در وحدت هریک از پدیده‌ها ظهور می‌یابد. دو، در روز و شب، آسمان و زمین، نور و ظلمت؛ چهار، در عناصر، فصول، جهات، و اخلاط؛ هفت، در سیارات؛ و دوازده، در منطقه البروج.

برخی از نویسندگان، رجال الغیب را با توضیح روابط متقابل همه پدیده‌ها براساس نامهای خدا، تبیین می‌کنند. بدین سان مثلاً قطب صورت تام خداست، و تمام صفات خدا را بدون استثنا در بر می‌گیرد. دو امام، تجلی نام سلطان و رب هستند یعنی، خدا به عنوان حاکم و کنترل‌کننده جهان (مطلق)، و خدا به عنوان تیمارگر و حافظ هر پدیده در جهان (لایتناهی). اوتاد چهارگانه، آثار نامهای حی، علیم، مرید و قدیرند (که گاهی «چهار ستون» الوهیت نامیده شده‌اند). ابدال هفتگانه مظهر اوصاف نامهای حی، علیم، محب، قدیر، شکور، سمیع و بصیر هستند. (رهبران هفتگانه)

دووجهی بودن تعالی و حضور [نسبت به یکدیگر] نیز در اصطلاح «رجال الغیب» نهفته هست چون «غیب» متضائف مفهوم «مرئی» است و این دو با هم عالم را به دو ساحت اصلی تقسیم می‌کنند. عالم مرئی، جسم جهان است و عالم غیب، روح آن. همچون همه پدیده‌های مجسم، عالم مرئی بی‌نهایت

تقسیم‌پذیر است و ویژگی غالب آن کثرت، زمختی، شکنندگی، ناپایداری و تغییر است. در مقابل، عالم غیب از وحدت، لطافت، روشنائی، استحکام، دوام، و استواری بهره‌مند است.

اما، این صفات ویژه، در صورتی برای دو عالم به کار می‌روند که آنها را در چارچوبی نسبتاً غیرشخصی بفهمیم. ساحت غیب در واقع از همه صفات شخصی خدا به طور مستقیم و فعال بهره‌مند است. بنابراین، حی، علیم، مرید، قدیر، متکلم، سمیع، بصیر، رحیم، غفار و منتقم است. خود این صفات را نمی‌توانیم در جهان مرئی بیابیم، هرچند آثارشان را می‌توانیم. ما در صورتی متوجه آنها می‌شویم که صفات حوزه غیب را، که محرک فعالیت‌های ساحت مرئی‌اند، ردیابی کنیم.

برخی اعمال حاکی از کرم‌اند، برخی حاکی از شدت و برخی حاکی از شفقت. اینکه این صفات از ساحت غیب سرچشمه می‌گیرند با کلماتی مانند «نفس» و «روح» بیان می‌شود. تحقق تام این صفات تنها در ساحت غیب میسر است، و همین ویژگی‌های خاص فرشتگان را تبیین می‌کند.

تفاسیر کثیر و مختلف عرفا از ماهیت جهان، از نظر تبیین محوریت انسان در واقعیت جهان بسیار روشن‌تر از تفاسیر فلاسفه است. تلقی‌های مدرن چنین نگاه‌هایی را به دلایل بسیار طرد می‌کنند، از جمله بدین دلیل که به نظرشان آن نگاه‌ها گستره عظیمی از جهان را که فنون علمی روشن کرده نادیده می‌گیرند. اما عرفا خوب می‌دانستند که عالم ویژه ما اهمیت چندانی در طرح کلی پدیده‌ها ندارد و می‌دانستند که جهان از لحاظ زمان و مکان نامحدود است، جز اینکه مخلوق بودنش آن را از آنکه نامخلوق و به معنای دقیق بیکران است متمایز می‌کند.

آنچه در نظر جهان‌شناسی اسلامی به حق عجیب می‌نماید، این است که جهان علمی را همه «آنچه که هست» می‌انگارند، در حالی که در کل واقعیت جز ذره‌ای بی‌نهایت کوچک نیست (چنان‌که جهان‌شناسی هندو و بودایی نیز به خوبی بر آن آگاه‌اند). جهان علمی، بنا بر تعریف، مادی است، یعنی صرف همان چیزی که در دسترس علم فیزیک است، که هرگز نمی‌تواند از «معرفت تجربی و جسمانی»

فرارود. پیش فرضهای مابعدالطبیعی و روشی فیزیک خصوصاً و علم عموماً اجازه هیچ گونه دسترسی به ساحت غیبی عقل محض را، که همانا پرتو شدید وجود خود آگاه است، نمی دهد. به بیان دیگر، علم نمی تواند بینشی بی واسطه ای نسبت به حقیقت ساحت غیب که مأوای روح انسان است، به دست دهد.

در جهان بینی اسلامی، نسبت میان عالم غیب و عالم شهادت همچون نسبت میان خداوند و جهان است. غیب بی نهایت گسترده تر، قوی تر، فعال تر، عاقل تر، هوشیارتر، آگاه تر، و شفیق تر از شهادت است، هر چند که هر دو عالم باهم، در مقایسه با خداوند، هیچ اند. از آنجا که فقط انسانها بر صورت خدا آفریده شده اند، پس صورت تمام آفرینش نیز هستند که مجموع غیب و شهادت است. درست همان گونه که ساحت غیب جهان بسیار واقعی تر از ساحت شهادت آن است، ساحت غیب انسانها نیز بسیار گسترده تر از ساحت شهادت آنهاست.

ما دقیقاً به همان اندازه که معنای انسانیت را در کیفیاتی چون عشق، مهر، حکمت، فهم، عفو، کرم، تمیز، عدالت، و گذشت که فی نفسه در عالم شهادت یافت نمی شوند و ستناً ویژگیهای ذاتی خدا و انسان دانسته می شوند بیابیم برتری بعد غیبی خود را بیشتر می پذیریم. وقتی می گوئیم این کیفیات نامشهود به مرتبه بالاتر واقعیت تعلق دارند، بدین معناست که هر چه این کیفیات شدیدتر باشند، واقعیتشان نیز شدیدتر است. این کیفیات به هیچ روی «پدیدارهای جانبی» مرتبه بشر یا هر مرتبه دیگر نیستند. چنین نگرشی به عالم، وارونه کردن نظامی است که پدیده ها هستند و باید باشند؛ برترین را پست ترین و پست ترین را برترین پنداشتن است.

انسانها از آنجا که بر صورت خدا خلق شده اند، می توانند همه نامهای الهی را، به درجات مختلف از لحاظ شدت، متجلی کنند. آنها به خاطر داشتن حقیقتی تألیفی و فراگیر با همه مخلوقات تفاوت اساسی دارند، و همین به ایشان اجازه می دهد بنیادی ترین صفات خدا را تمام و کمال متجلی کنند، که در هیچ نحوی از انحاء دیگر وجود چه غیب و چه شهادت تصورش را هم نمی توان کرد. رحمت،

عشق، عدالت و مغفرت کیفیاتی هستند که در صورت انسانی خدا و در هیچ جای دیگر جهان چنان که ما می‌شناسیمش جز به نحو کمرنگ و مجازی یافت نمی‌شوند. نتیجه اینکه انسانها در جهانی که ما می‌شناسیم واقعی‌ترین موجودات هستند. آنچه که اصالت علم مدرن «واقعیت‌عینی»^۱ می‌خواند، همچون ابر، بی‌دوام، ناپایدار، و پوچ است چنان که بسیاری از دانشمندان فیزیک گفته‌اند.

تنها واقعیت جاویدان، تنها چیزی که حقیقتاً واقعی است، خود حق است. تجلی قابل توجه صفات وی تنها در ساحت غیب، یعنی ساحت وجدان، آگاهی، حیات، عشق، رحمت و عدالت، رخ می‌دهد. آنچه به چشم هواداران اصالت علم «پدیدار جانی» می‌آید، وجه خود واقعیت است که در پس نقاب پدیدارها پنهان شده و آنچه که واقعی به نظر می‌رسد پنداری گذراست.

«جهان واقعی» کجاست؟ تنها در غیب، و آن نیز تنها در غیب انسان به تمامه محقق می‌شود. حتی فرشتگان، با آنکه ساکن غیب‌اند، موجوداتی فرعی‌اند، چون خدا پس از آنکه نامها را به آدم آموخت، فرشتگان را به سجده بر آدم فرمان داد. فقط انسانها می‌توانند تمام واقعیت را نامگذاری کنند، چرا که ایشان در ژرفای حقیقت خود به همه نامهایی که خداوند آموخته، دسترسی دارند. وقتی آدمیان پدیده‌ها را آن‌گونه که خداوند آنها را نامیده است، بنامند، لزوماً ساحت غیب را اولی و اهم خواهند دانست. همین نشان می‌دهد که چرا حکما و انسانهای کامل همواره بر واقعیت برتر ساحت غیب یعنی امور پنهان، صفات الهی که باید در چارچوب واقعیت اجتماعی مشهود، از طریق شفقت، عشق، اخلاق و قانون تجلی کند تأکید می‌کردند.

رجال الغیب در عالم شهادت نمی‌زیند. آنها با خدا می‌زیند که خود را به مستقیم‌ترین نحو در ساحت غیب می‌نمایانند. همان‌گونه که انسانها در ساحت شهادت نقش محوری دارند و با پذیرش نقشی فعال به خلاف نقش نسبتاً منفعل

1. objective reality

موجودات دیگر حاکم مؤثر جهانند، در ساحت غیب هم نقشی محوری دارند، چون بزرگان آنها بر جهان هوشیاری و آگاهی حکومت دارند. تفاوت عمده میان دوشیوه حاکمیت، این است که در ساحت شهادت، حاکمیت، اغلب تابع هواهای افراد و بوالهوسی نهادهای انسانی است. اما در ساحت غیب، انسانهای حاکم، در همنوایی کامل پیرو حاکمیت الهی اند. آنانکه حاکمیت نامگذاری خدا را نفی می کنند یا پذیرای آن نیستند، و یا آنانکه آن را برای مقاصد خود تفسیر به رأی می کنند، می توانند براساس نامهای غلط خود برای سلطه بر ساحت شهادت تلاش کنند. اما آنان که چیزها را با نامهای خداداد می نامند نسبتشان با چیزها دقیقاً همان نسبتی است که خود خدا، از طریق خلق مدام جهان، با چیزها دارد. حاکمیت واقعی تنها به خداوند تعلق دارد، و مهم نیست ظاهراً چه کسی مسئول است. رجال الغیب تسلیم مطلق اویند و نقش خلفای وی در حکومت بر امور غیبی که ساحت شهادت را کنترل می کند را دارند.

در این طرح از پدیده‌ها، مشکلات تنها از سوء فهم یا سوء کاربرد نامهای الهی از جانب انسان، ناشی می شود (شیطان نیز نقش دارد، اما نه بدون وساطت انسان). اما نگاه اسلام جایی برای یأس باقی نمی گذارد چون می پذیرد که رحمت خدا بر غضبش تقدم دارد و در تحلیل نهایی جهان را به دست رحمت می گیرد. حتی آنانکه از طریق تسلیم ارادی پیرو هدایت او نیستند و، در عوض، همچون شیطان، به راه خود می روند، در طرح الهی امور جای می گیرند و در پایان حکمت الهی، در بدترین آدمیان و بدترین بدیها دیده خواهد شد. همه چیز خیر خواهد بود اما نه براساس نورهای ما مگر اینکه نورهای ما محو نور الهی شده باشد.

من فکر می کنم پذیرش این رحمت نهان است که به نصر اجازه می دهد همیشه بهترین تفسیر را از امور ارائه کند. آنانکه با وی از نزدیک آشنایند می دانند که او همیشه جنبه خیر افراد و وقایع را می بیند برخلاف تصویری که لحن انتقادی برخی از آثارش ممکن است در ما ایجاد کند. مطمئناً او هیچ گاه نمی گوید که آدمیان باید دست از توکل به رحمت و حکمت خدا بردارند. اما در عین حال از

آدمیان می‌خواهد از بهترین چیزی که در خودشان است استفاده کنند تا نسبتشان با خداوند و جهان مورد بازاندیشی قرار گیرد. در این نوشتار می‌خواهم کلام آخر را نصر بگویم. او در یکی از کتابهای اخیرش برای رهایی از بن بستی که انسان مدرن برای خود ساخته است راه حل رجال الغیب را پیشنهاد می‌کند:

«آنچه ضروری است عبارت است از کشف دوباره طبیعت به عنوان واقعیتی مقدس، و تولد دوباره انسان به عنوان محافظ امر قدسی؛ و این مستلزم مرگ آن تصویر از انسان و طبیعت است که مدرنیسم و تحولات پس از آن را به بار آورد. منظور، «اختراع انسانی نو» چنان که برخی ادعا کرده‌اند نیست، بلکه ظهور دوباره انسان حقیقی است، انسانی پیامبرمنش که ما هنوز حقیقتش را در خود داریم. به معنی اختراع نگاهی قدسی به طبیعت هم نیست. بگذاریم از اینکه آدمی اصلاً قادر نیست امر قدسی را اختراع کند بلکه صورت‌بندی دوباره جهان شناسیها و نگاههای سنتی به طبیعت است که ادیان مختلف در طول تاریخ داشته‌اند. این، بیش از هر چیز، به معنای جدی گرفتن فهم دینی از نظام طبیعت است، به عنوان معرفتی که متناظر جنبه‌ای مهم از واقعیت جهان و نه فقط حدسیات شناسندگان یا برساختهای تاریخی است.

باید چشم‌انداز عقلی را از بنیاد بازسازی کرد تا ما را قادر سازد این نوع شناخت از طبیعت را جدی بگیریم؛ یعنی یافته‌های علم جدید را تنها در درون محدودیتهایی که فرضهای فلسفی و معرفت‌شناختی و تحولات تاریخی بر آن تحمیل کرده‌اند بپذیریم و ادعاهای تمام خواهانه آن نسبت به نظام طبیعت را یکسره رد کنیم. این به معنی کشف مجدد نوعی علم طبیعت است که با وجود اعیان طبیعی در نسبتشان با «هستی»، با جنبه‌های لطیف آنها و نیز با جنبه‌های زمخت، با ارتباط متقابلی که با بقیه جهان و با ما دارند، با معنای نمادین آنها، و با ربطشان به مراتب برتر وجود که به مبدأ الهی همه چیز ختم می‌شود سروکار دارد».

فصل ششم

۱ بینش انسانی جهانی

من اصطلاح «بینش انسانی جهانی» را از «تو ویمینگ»^۲ پروفیسور تاریخ و فلسفه چینی و مطالعات کنفوسیوس در دانشگاه هاروارد و دبیر مؤسسه هاروارد یینچینگ^۳ اقتباس کرده‌ام. پروفیسور «تو» این اصطلاح را سالهاست که استفاده می‌کند تا دربرگیرنده جهان‌بینی آسیای شرقی باشد و بر تفاوت برجسته آن با جهان‌بینیهای خدامحور و انسان‌محور غرب تأکید شود.^۴ منظور وی از اینکه سنت چینی به‌نحو عام و آیین کنفوسیوسی به‌نحو خاص پدیده‌ها را انسانی جهانی می‌بینند آن است که متفکران و حکمای چینی آدمی و هستی را به‌مثابه یک کل واحد و ارگانیک مانند دیده‌اند. هدف حیات انسان هم‌نوا کردن خود با آسمان و زمین و بازگشت به منشأ متعالی انسانها و جهان است.

1. anthropocosmic vision

2. Tu weiming

3. Harvard Yenching Institute

4. Tu in turn takes the word «anthropocosmic» from Mircea Eliade. Tu, Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 126.

تا زمانی که تمدن چینی بینش انسانی جهانی خود را حفظ کرد، نتوانست عقلانیت ابزاری را توسعه دهد، یعنی همان منظر «روشنگری» که جهان را چون انبوه متعلقات شناخت می‌بیند و شناخت را وسیله تسلط بر جهان. در بینش انسانی جهانی، متعلق شناخت نمی‌تواند از فاعل شناخت جدا شود. هدف علم، نه دستکاری که فهم جهان و خودمان است تا بتوانیم با کمال انسانیت‌مان هماهنگ شویم. هدف، چنان که در یکی از عبارات مورد علاقه تو ویمینگ آمده، این است که «یاد بگیریم چگونه انسان باشیم». او می‌نویسد: «راه چیزی جز محقق کردن حقیقت انسان نیست.»^۱

با کمی تغییر در اصطلاحات، می‌توان توصیف تو ویمینگ از بینش انسانی جهانی را برای تشریح جهان‌بینی فراگیر تمدن اسلامی، به‌طور عام، و سنت عقلی، به‌طور خاص، به‌کار برد. با توجه به اهدافی که فصل حاضر دنبال می‌کند، من بیشتر بر جنبه فلسفی این سنت متمرکز می‌شوم. علت این تمرکز آن است که اولاً در میان همه رهیافت‌های اسلامی به‌شناخت، فلسفه چهره‌هایی را پرورده است که مورخان غربی و مسلمانان کنونی به‌عنوان «سایتیست» به‌معنایی نزدیک به معنای امروزی کلمه به‌آنان نگریسته‌اند؛ و دوم اینکه تنها این رهیافت، معنای بودن و شدن را بدون فرض ایمان به اعتقادات اسلامی مورد بحث قرار داده است. بنابراین، زبان آن، بیرون از فضای تصویرهای خاص اسلامی آسانتر [از رهیافتهای دیگر] فهمیده می‌شود.

شناخت تاریخی و غیرتاریخی

در تمدن غربی معمولاً میان عقل و وحی یا آتن و اورشلیم به تمایزی قاطع قائل بوده‌اند. برای فهم نقشی که علوم عقلی در سنت اسلامی ایفا کرده‌اند، باید بدانیم که نگاه اسلامی غالب، عقل و وحی را هماهنگ و مکمل می‌دیده است

1. Centrality and Commonality, p. 10.

نه در ستیز و مخالفت. خود پیام قرآن به دیدگاه رهنمون شد که با دیدگاهی رایج در غرب مسیحی تفاوت صریح دارد. بدون فهم این دیدگاه متفاوت، فهم نقش حکمت در اسلام نیز برایمان دشوار خواهد بود.

اگر در چارچوب انشقاقی که میان علوم عقلی و نقلی پدید آمد به مسیحیت بنگریم، آنچه در وهله نخست جلب نظر می‌کند عبارت است از «حقایق بنیادین» که مرهون نقلند نه مرهون عقل. تا آنجا که در مورد یک سنت پیچیده و بسرویه (ذووجه) تعمیم معنا داشته باشد، شالوده جهان‌بینی مسیحی همان «تجسد» است، یعنی رویدادی تاریخی که وقوع آن از طریق نقل به ما رسیده است.

بی‌گمان تجسد، دخالت خدا دانسته شد که تاریخ را متحول کرده، و درعین حال در روشنایی کامل «واقعیت تاریخی» رخ داده است. مردم برای اطلاع از قضیه نیازمند نقل گزارشهای تاریخی بودند.

اما نقطه آغاز سنت اسلامی بسیار متفاوت است. هم مسلمانان و هم غیر مسلمانان عموماً می‌پذیرند که اسلام با رخداد تاریخی محمد و قرآن آغاز شده است. البته در این سخن حقیقتی هست، اما قرآن تصویر دیگری ارائه می‌کند، منظری که تأثیر عمیقی بر درک مردم از دینشان نهاده است. در این منظر، اسلام با آفرینش هستی آغاز شده است. واژه اسلام، در وسیع‌ترین معنا (تسلیم، تسلیم‌بودن) دلالت دارد بر حضور کلی و همیشگی مخلوقات در برابر خالق. «هرچه در آسمان و زمین است تسلیم اوست» (آل عمران، ۸۳) همین تبیین می‌کند که چرا نخستین اصل دین توحید است، که هیچ ارتباطی به حقایق تاریخی محمد و قرآن ندارد.

توحید اذعان به حقیقتی کلی است که موقعیت واقعی همه پدیده‌ها را برای همیشه و ابداً بیان می‌کند، چرا که هر چیز به صرف اینکه هست تسلیم و حدانیت خداست. در میان همه آفریده‌ها تنها انسان است که، از جهتی خاص، قادر است که این حقیقت را بپذیرد یا نپذیرد. پذیرش آزادانه آن، ادای بخش نخست شهادت و گواهی دادن به واقعیت یگانه خداوند است. قرآن، توحید و پذیرش آزادانه تبعات

آن را به همه کسانی نسبت می‌دهد که به درستی هدایت یافته‌اند، که از آدم(ع) شروع شده و با همه پیامبران و تابعین صادق آنها ادامه می‌یابد.

ممکن است اشکال شود که کلمه «توحید» خودش به لحاظ تاریخی جزئی است. اما بحث ما در اینجا شکل زبانی آن نیست، بلکه واقعیتی یگانه و واحد است که هستی را موجب می‌شود. باید توجه داشت که قرآن می‌گوید خدا هر پیامی را به زبان قوم پیامبر می‌فرستد (نساء، ۱۴) و «هر جامعه‌ای پیامبری دارد» (یونس، ۴۷). فحوای اصلی هر پیام «توحید» بود: «و ما پیش از تو پیامبری نفرستادیم مگر اینکه به او وحی کردیم که معبودی جز من نیست، پس مرا بندگی کنید» (انبیاء، ۲۵) «جز من خدایی نیست» نخستین حقیقت هر پیام است، نیمه نخست شهادت آن. «مرا بندگی کنید» ضرورتی برای شهادت دوم وضع می‌کند تا اشکال خاص عبادت را متناسب با زمینه فرهنگی و تاریخی جامعه‌ای که مخاطب پیام‌اند، ترسیم نماید.

باز ممکن است اشکال شود که همین واقعیت یگانه به لحاظ تاریخی جزئی است، چرا که ابداع ذهن انسانهاست. کسانی که چنین موضعی دارند باید توجیهش کنند بنابراین نمی‌توانند از مابعدالطبیعه بگریزند. ما بر چه مبنایی تاریخ، زبان، سیاست، جنس، اتمها، انرژی، ذهن، ژنها و یا هر چیز دیگری را بنیادین اعلام می‌کنیم؟ به این نکته هم باید توجه کرد که چنین نظریاتی همواره ریشه در شناخت نقلی دارند که به مراجع تاریخی که در نظر باورمندان به این نظریات در مقام پیامبری‌اند باز می‌گردد. آدم به یاد آن لطیفه قدیمی می‌افتد که دست‌کم اسلام‌پژوهان آن را شنیده‌اند: مارکسیزم در این شهادت خلاصه می‌شود که «خدایی وجود ندارد و کارل مارکس فرستاده اوست».

توحید از منظر اسلام، فرا تاریخی و فراتقلی است؛ حقیقتی کلی است که وابسته به وحی نیست. فهم آن، کیفیت ذاتی فطرت آدم(ع) و فرزندان اوست. هبوط از بهشت نشانگر نقصی جدی نیست، بلکه یک لغزش موقت، و یک فعل غفلت و نافرمانی است. مسلماً این لغزش بازتابهایی داشت، اما سریعاً از سوی

خداوند بخشیده شد و آدم(ع) به عنوان نخستین پیامبر برگزیده شد. هبوط او صورت الهی اش را به هیچ روی لکه دار نکرد، گرچه این صورت، اگر نگوییم در بیشتر انسانها، دست کم در بسیاری از انسانها تار می شود.

توحید از آنجا که تعلقی به تاریخ ندارد بر محمد [ص] و پیام و حیانی اش سبقت دارد. توحید در همه زمانها و مکانها، شکل دهنده همه شناخته های حقیقی است. هر یک از ۱۲۴۰۰۰ پیامبر آن را به عنوان بنیاد پیام خود آوردند. آنها این پیام را برای تأسیس یک نظام همه جانبه باور تعلیم نکردند که بتواند به دیگران منتقل شود، بلکه آن را از آن روی تعلیم کردند که آدمیان رو به غفلت دارند و نیاز به یادآوری (یا همان ذکر) دارند.

واژه ذکر همراه با مشتقاتش (تذکیر، تذکره، و ذکری) یکی از مهم ترین مفاهیم قرآنی است. ذکر در هر سطح از ایمان و عمل شکل دهنده دینداری اسلامی است. ذکر تنها به معنای «یادآوری کردن» نیست، بلکه «به یاد آوردن» نیز هست. در معنای یادآورنده، به مهم ترین کارکرد پیامبران اشاره دارد و در معنای به یاد آوردن به پاسخ شایسته آدمی به یادآوری پیامبران. کل سیر یادگیری چگونه انسان بودن، در وهله نخست وابسته به این است که توحید به فرد یادآوری شود و در وهله بعد وابسته به اینکه فعالانه و آزادانه آن را به یاد آورد.

نخستین بخش «شهادت» فراتاریخی است، اما نیمه دوم آن یعنی «محمد رسول الله» - با قوت تمام در درون تاریخ بنا شده است و به رخدادهای ویژه تاریخی سنت اسلامی باز می گردد که در قرن هفتم میلادی با وحی قرآن شروع شد. و نیمه شهادت، تلویحاً میان حقیقتی کلی و فراتاریخی، از سویی، و حقیقتی خاص و تاریخی و مشروط، از سوی دیگر، تمایز می نهد، و در همین حال میان معرفت عقلی و نقلی نیز تمایز می نهد. نیمه نخستین بیان شناختی است که در اصل فطرت انسان هست و در دسترس همه انسانهاست؛ و بخش دوم اعتبار پیام تاریخی خاصی را تثبیت می کند که در قرآن، یعنی پیام محمد، و تمام آموزه های مفصلش تبلور یافته است.

طلب فلسفی

در میان همه مکاتب فکری اسلام، فیلسوفان بیش از همه دغدغه تفکیک معارف عقلی از نقلی را داشتند. آنها عمدتاً به شناخت نقلی علاقه‌مند نبودند. فیلسوفان، در مقایسه با فقها، متکلمان و عرفا، چندان توجهی به قرآن، حدیث و علوم دینی نداشتند. با این حال بیشتر آنان در آموزه‌های نقلی دینی متبحر بوده‌اند، و حتی برخی از آنان تفسیر قرآن یا آثار فقهی دارند. آنها با معارف نقلی خصوصی نداشتند، بلکه تمرکزشان متوجه جایی دیگر بود. آنها می‌خواستند با پی بردن به لوازم نظری و عملی توحید بینش عقلی خودشان را رشد دهند.

هدف غایی فیلسوفان از طلب حکمت متحول ساختن نفس بود. چنان‌که تو ویمینگ درباره بینش انسانی جهانی کنفوسیوسی می‌گوید، «تصدیق این فعل تحول‌بخش بر مبنای بینشی متعالی است مبنی بر اینکه ما از نظر وجودی به مراتب بهتریم و بنابراین از آنچه که بالفعل هستیم ارزشمندتریم»^۱ این بینشی انسان‌گرایانه است، اما انسان‌گرایی‌ای که از امور دنیا بسیار فراتر رفته است، چرا که منشأ متعال معیار همه چیز است، نه انسان و یا حتی عقلانیت. چنان‌که تو می‌گوید:

از آنجا که ارزش انسان، انسان محورانه نیست، اقرار به اینکه انسان معیار همه چیز است چندان انسان‌گرایانه نیست. ما باید برای ابراز کامل انسانیت‌مان، به گفت‌وگو با الوهیت^۲ پردازیم، زیرا حقیقت انسان، که هدیه الوهیت است، حقیقت خود را نه با جدا شدن از منشأ خود که با بازگشت بدان تحقق می‌بخشد. انسانیت بدین معنی صفت عام جهان است نه ملک شخصی عالم انسانی و همان‌قدر که ویژگی اساسی وجود ماست تجلی خودآگاه الوهیت نیز هست. انسانیت نحوه «کشف خود»، «اظهار خود» و «تحقق بخشی به خود» الوهیت است. اگر نتوانیم با انسانیت‌مان هماهنگ شویم، در مأموریت جهانیمان به عنوان شریک

1. Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation (Albany: State University of New York Press, 1985), p. 137.

2. Heaven

آفرینش الوهیت و دنیا، و نیز در وظیفه اخلاقیان به عنوان شرکت کنندگان در تحول بزرگ جهان، شکست خورده ایم.^۱

از نظر سنت حکمی اسلام، به دست آوردن حقیقت تام انسانیت، تحقیق در حقیقت چیزها و واقعیت خویشتن خودمان را ضروری می نماید. این بدان معنی بود که اهل فکر نمی توانستند خود را محدود به صرف پذیرش آموزه های نقلی کنند. آنها نمی توانستند ندای فطرتشان را که به جست و جوی شناخت در همه حوزه ها سوق می دهد، نادیده انگارند، خصوصاً که قرآن هم صریحاً به مطالعه جهان و نفس، به عنوان وسیله شناخت خدا، فرمان می دهد. برخی از فیلسوفان توجه چندانی به آموزه های نقلی نمی کردند و حوصله اعتراضات واهی متکلمان و فقها را نداشتند، اما از اسلام قدم بیرون نمی گذاشتند زیرا نمی توانستند نسبت به اصل کلی و فراتاریخی ای که مبنای آن است شک کنند. به بیان دیگر، هیچ رخنه تاریخی در جوشن عقلی آنها وجود نداشت. «امکانها»^۲ی تاریخی ره به توحید نمی برند زیرا توحید اگر درک شود، چنان بنیادین است که به یگانه یقین قابل اعتماد برای نفس بدل می شود.

نمایندگان سنت حکمی، ادعای حجیت متکلمان و فقها در موضوعات دینی را ناظر به معارف نقلی می دانستند نه معارف عقلی، و هیچ دلیلی برای تسلیم شدن به فهم محدود معتقدان متشرع نمی دیدند. آنها عمدتاً خود را از جنجالهای فقها و متکلمان به دور می داشتند، و همین تبیین می کند که چرا فیلسوفان (برخلاف عرفا) استفاده از زبان فکری یونان را بر استفاده از زبان تمثیلی و نمادین قرآن ترجیح می دادند.

وقتی می فهمیم که آموزه های عقلی اسلامی، غیر از آموزه های نقلی اند، روشن می شود که چرا علم جدید نمی توانسته است در اسلام پدید آید. علم، قدرت خود را از طرد هر نوع الهیات، جدایی شدید فاعل و موضوع شناسایی،

1. Centrality and Commonality, p. 102.

2. Contingencies

استنکاف از پذیرش اینکه آگاهی واقعی تر از مادیات است، دلبستگی منحصر به ساحت حواس، و نادیده گرفتن امر غایی و متعالی به دست می آورد. عقلانیت ابزاری تنها پس از آن در غرب ظاهر شد که خواستند ابرویش را درست کنند، چشمش را هم درآوردند. فیلسوفان و علمای غرب که الهیات یا دست کم فایده اعتقاد کلامی برای دغدغه های علمی را نفی کردند، حقیقت توحید را هم، که اساس عقل انسان است، همراه آن نفی کردند. وقتی که توحید به معرفتی مرده تبدیل شد، می شود هر حوزه شناخت را ساحتی مستقل دانست.

البته عقلانیت ابزاری در غرب ناگهان ظاهر نشد. پیشینه ای طولانی و پیچیده، به تدریج سبب جدایی فزاینده میان ساحت عقل و وحی شد. بسیاری از عالمان و فیلسوفان همچنان به مسیحیت مؤمن باقی ماندند اما این مانع از آن نشد که حوزه عقل را فارغ از حدود داده های وحی ندانند. دلیل آن است که داده های دینی، به جای قالب بی کران و فراتاریخی معارف عقلی، در قالب اعتقادی و تاریخی معارف نقلی نهاده شد که در آن امکان جدایی عقل و وحی وجود دارد. در مقابل، متفکران مسلمان ریشه خود را در بینش توحید حفظ کردند. صرف نظر از اینکه برخی از آنان درباره «امکان» تاریخی زبان عربی، حوادث حول ظهور حضرت محمد(ص)، نزول وحی و تفسیر آن توسط متکلمان و برخی جزم اندیشان چه نوع تردیدهایی در ذهن داشتند، اما بینش اساسی توحید را، که برایشان کاملاً شفاف بود، متأثر از این تردیدها نمی دانستند.

نخستین نتیجه گیری من این است: بسیاری از مورخان اظهار داشته اند که معارف قرون میانه اسلامی، زمانی رو به زوال گذاشت که دانشمندان مسلمان از توسعه کشفیات اولیه شان غفلت کردند. اما این [تحلیل] به معنای بازخوانی تاریخ اسلامی براساس ایدئولوژی پیشرفت است که خودش ریشه در «اصالت علم» معاصر دارد یعنی باور به اینکه علم دارای همان نوع اعتبار یگانه است که زمانی مختص حقیقت و حیانی بود. اصالت علم اهمیت مطلق به نظریات علمی می دهد و هر رهیافت شناختی دیگر را با آن می سنجد. این [سخن] به معنی

انکار افول معارف اسلامی نیست، بلکه صرفاً پرسش از معیارهایی است که این چیزها معمولاً با آنها دآوری می‌شوند: چرا باید امری که خاص یک دوره تاریخی است، مثلاً پیش‌فرضهای ایدئولوژیکی مدرنیته، معیار تمدن باشد؟ اگر معیارهای اسلامی را در نظر داشته باشیم، (برای مثال تبعیت از توحید، قرآن و سنت) مطمئناً افولی جدی در کار بوده است؛ اما چنان زوالی نمی‌تواند با معیارهای معمول مورد سنجش قرار گیرد.

علاوه بر این، مورخانی که به نحوی کلی از افول «علم» اسلامی سخن می‌گویند نمی‌توانند تفاوت عمیق میان دو زمینه تاریخی را دریابند. یک زمینه زمینه اسلام است که در آن اصل توحید در همه تلاشهای عقلی سریان دارد. در نگاه فیلسوفان، آغاز، بالیدن، و انجام همه پدیده‌ها در درون مبدأ واحد رخ می‌دهد. بنابراین آنها نمی‌توانستند ساحت‌های واقعیت را از هم منفک کنند، مگر برای آزمایش. آنها نمی‌توانستند معرفت جهان را از معرفت الله یا معرفت نفس جدا کنند. برای آنها ممکن نبود نفس و جهان را جدا از هم یا جدا از مبدأ واحد تصور کنند. برعکس، هر چه جهان را بیشتر بررسی می‌کردند، آن را بیشتر مجلای توحید و حقیقت نفس می‌دیدند. آنها نمی‌توانستند با «تو ویمینگ» هم عقیده‌تر از این باشند، که می‌گوید: «نگاه به طبیعت به عنوان شیء خارجی یعنی ایجاد سدی ساختگی که جلوی بینش حقیقی ما را می‌گیرد و توانایی انسانی ما را برای تجربه طبیعت از درون، تخریب می‌کند.»

زمینه دیگر که افراد در ادعای خود مبنی بر افول سنت عقلی اسلام معمولاً فراموش می‌کنند، زمینه مسیحیت است. تمدن مسیحی، از آن حیث که مسیحی بود، از آن رو افول کرد و بنا بر استدلال خیلی حتی نابود شد که دستخوش فروپاشی یک «جهان‌بینی ترکیبی» شد. از مهم‌ترین دلایل این فروپاشی و ظهور همزمان جهان‌بینی دنیوی و علمی آن بود که ماهیت نقلی داده‌های اساسی دین

(مسیحیت) توان ایستادگی در برابر پرسشگریهای نقادانه متفکران غیردینی را نداشت. در زمینه اسلام، متفکران مسلمان در فهمشان از توحید وابسته وحی و نقل نبودند. بنابراین مشاجرات کلامی و شبهات تاریخی نمی‌توانست بر بینش بنیادین آنان نسبت به واقعیت اثری داشته باشد.

روش تحقیق

برای بیان برخی از لوازم بینش انسانی جهانی، باید با تفصیل بیشتری درباره تمایز عقلی از نقلی سخن بگویم. متخصصان معارف نقلی با تأکید بر ثقه و معتمد بودن فراهم کنندگان شناخت نقلی یعنی خداوند، محمد، و محدثان متقی و سندیت نقل، برای شناخت خود ادعای حجیت می‌کنند. آنها از همه مسلمانان می‌خواهند این شناخت را آن‌چنان که دریافت شده بپذیرند. وظیفه اساسی مؤمنان تقلید یا تسلیم در برابر حجیت شناخت نقلی بود. در مقابل، سنت عقلی برای شمار نسبتاً اندکی از افراد که استعدادی درخور [شناخت عقلی] داشتند جاذبه داشت. طلب معرفت براساس تحقیق، یعنی معلوم کردن درستی و تحقق بخشیدن به حقیقت برای خود، معنا می‌شد.

اگر نفهمیم که معرفت تحقیقی و معرفت تقلیدی از یک نوع نبودند، نه آنچه را که متفکران مسلمان می‌خواستند انجام دهند درخواستیم یافت و نه آنچه را که دانشمندان و پژوهشگران مدرن می‌خواهند انجام دهند. اگر فیلسوفان مسلمان را پیشروان علم مدرن تلقی کنیم به نحوی که گویی آنها هم می‌خواستند همان چیزی را کشف کنند که دانشمندان مدرن می‌خواهند کشف کنند، و گویی که آنها هم، مانند دانشمندان مدرن، یافته‌های پیشینیان‌شان را با تقلید می‌پذیرفتند همچنان موضع آنها را به غلط ارائه کرده‌ایم.

با توجه به اینکه اصالت علم در فرهنگ مدرن سریان دارد، برای مردم مدرن دشوار است که به یاد داشته باشند کل عمارت علم بر معارف نقلی بنا شده است. برخلاف تمام سخن‌ها درباره «تحقیق تجربی» یافته‌های علمی، این تحقیق

متکی بر پیش‌فرض‌هایی درباره چیستی واقعیت است که با روش‌های تجربی قابل تحقیق نیستند. حتی اگر برای لحظه‌ای این گزاره مبتنی بر اصالت علم را بپذیریم که صرفاً شناخت علمی «عینی» است، خود این گزاره را تنها دسته‌ای از متخصصان می‌توانند تحقیق کنند، چون بقیه نژاد بشر آموزش‌های لازم را در این باره ندیده‌اند. در عمل، همه باید تحقیق تجربی را براساس شنیده‌ها بپذیرند. چنان که اپلیارد می‌گوید: «دانشمندانی که مصرند به ما می‌گویند که جهان به‌نحو غیرقابل مناقشه چگونه هست، در واقع از ما می‌خواهند که به‌یقین ذهنی‌ای که ایشان به‌عینیت [علمی] خود دارند، ایمان داشته باشیم.»^۱

پیشتر گفته شد که واژه تحقیق، ریشه در واژه حق دارد که به‌معنای حقیقی، حقیقت، واقعی، راست، درست، عادلانه، و شایسته است. وقتی کلمه حق برای خدا به‌کار برده می‌شود بدان معناست که خداوند مطلقاً حقیقی، راست، واقعی و درست است. این واژه البته برای هر چیز غیر از خداوند نیز به‌کار برده می‌شود. این کاربرد دوم می‌پذیرد که هر پدیده‌ای در هستی، دارای نوعی حقیقت، راستی، واقعیت، و شایستگی است. خداوند حق است به‌معنای مطلق، و هر چیزی غیر از او حق است به‌معنایی نسبی. تحقیق همانا ساختن معرفت به‌حق مطلق است، که با اصل توحید آغاز می‌شود، و نیز درک حقیقت دقیق حق نسبی‌ای که در هر پدیده یا حداقل در هر پدیده‌ای که ما با آن به‌نحو روحانی، عقلانی، نفسانی، مادی یا اجتماعی مرتبط می‌شویم موجود است.

کلمه توحید به ما می‌گوید که خدایی جز خداوند و حقی جز حق مطلق نیست. این حق، متعالی، بیکران، و ابدی است و هیچ چیز دیگر نمی‌تواند سزاوار این نام باشد. اما همه پدیده‌ها آفرینش خداوندند و همه وجودشان را از او گرفته‌اند. او پدیده‌ها را با حکمت و هدف می‌آفریند و هر کدام نقشی در جهان دارند. هیچ موجودی ذاتاً باطل کاذب، بی‌فایده، غیر واقعی، و ناشایست نیست.

این سخن بدین معنی نیست که در هستی چیزی به نام «شر» وجود ندارد. مسأله تشخیص حق «شر» یکی از ابعاد ظریف‌تر تحقیق است. شناخت حق یک پدیده ممکن است مستلزم این باشد که بپذیریم بخشی از نقش واقعی آن این است که مجالی برای شر باشد و پاسخ شایسته آدمی بدان احتراز از آن است. ضرورت احتراز از شر، کارکرد فراگیر آن را به ما گوشزد می‌کند: امکان شر به آزادی انسان معنا و اهمیت می‌دهد.

حق هر پدیده را حکمت تکوینی خدا تعیین می‌کند. در رعایت حق همین حقه‌است که پیامبر فرمود: «حق هر حقداری را بدان عطا کن.» و این دستوری است که هدف تحقیق را در خود خلاصه می‌کند. معلوم است که دستیابی به این هدف بیش از یک فعل ساده شناختی است. نمی‌توان تنها با شناخت حقیقت و واقعیت اشیاء، حق راستین آنها را ادا کرد. تحقیق برتر و فراتر از دانش، طالب عمل است. تحقیق تنها تحقیق حقیقت و واقعیت یک چیز نیست، بلکه عمل در جهت حالت شایسته و راستین آن چیز نیز هست.

پس طالبان حکمت می‌خواستند چیزها را تحقیق کنند و تحقق بخشند. آنها این کار را نه با نقل نظرات افلاطون و ارسطو می‌توانستند انجام دهند، و نه با تکرار کلام قرآن و [حضرت] محمد [ص]. آنها می‌توانستند پیامبران و فیلسوفان بزرگ را راهنمایان طریق تحقق قرار دهند، اما نمی‌توانستند بی‌آنکه خودشان معارف پیامبران و حکما را کشف کنند مدعی دانستن آن معارف شوند. این سلوک نیازمند پرورش ذهن و تربیت نفس بود؛ طالب وصول به بینشی اصیل نسبت به واقعیت، مشاهده درست جهان، خودشناسی صحیح، معرفت حقیقی به مبدأ نخستین، و رفتار بر اساس معرفت کسب شده بود.

شناخت نفس

سنت عقلی جوهر اساسی وجود آدمی را «نفس» می‌نامد، که در زبان عربی بُن ضمیر انعکاسی است. این کلمه [در انگلیسی] بسته به بافت متن سلف

یا سول ترجمه می‌شود. نفس در معنای فلسفی خود، بر آن چیز نادیدنی‌ای دلالت دارد که هر کجا در جهان حیات هست، ظاهر می‌شود، و بنابراین به هر موجود زنده‌ای نسبت داده می‌شود.

تحقیق حقیقت نفس یکی از فعالیت‌های اساسی متفکران مسلمان بود. روش معمول این کار این بود که با بررسی پدیدارهای نفس در عالم مرئی شروع می‌کردند. ساحت مرئی ترکیبی از پدیدارهای جسمانی است، ولی ما دائماً برحسب نحوه ظهورشان آنها را متمایز می‌کنیم. ما تفاوت میان موجودات زنده و مرده را دقیقاً به وسیله ظهوری که برای ما دارند، می‌شناسیم. نفس، اسم جنس همان چیزی است که خود را وقتی می‌نمایاند که ما حیات و شعور را تشخیص می‌دهیم. ما این کیفیات را در همان حال که در اشیاء تشخیص می‌دهیم، در خودمان هم تشخیص می‌دهیم. نفس است که نفس را می‌شناسد. ما یک موجود زنده را از آن رو می‌شناسیم که خود زنده‌ایم، و یک شیء خودکنشگر را از آن رو تشخیص می‌دهیم که خودمان خودکنشگر هستیم. ما آنچه را که در برون می‌بینیم، در درون می‌یابیم. یافتن پدیدارهای بیرونی نفس، همانا تجربه حضور نفس برای خودش است. حیات و شعور دقیقاً همان صفاتی‌اند که ما در خود «فعل تشخیص» آنها در دیگران، در خود می‌یابیمشان.

نفس مراتبی دارد، بدان معنی که این «چیز نادیدنی» در برخی چیزها شدیدتر و مؤثرتر از چیزهای دیگر است. چنانکه «تو ویمینگ» پیرامون «فهم چینی» می‌نویسد: «صخره‌ها، درختان، حیوانات، انسانها و خدایان بسته به ترکیب‌های متفاوت چئی^۱ [نیروی نادیدنی] دارای مراتب مختلفی از روحانیت هستند.» در قرائت اسلامی معمول، چئی یا نیروی نادیدنی که به صخره‌ها حیات می‌دهد، «طبیعت» نامیده می‌شود. در مرتبه‌نباتی است که وجه دیگری از چئی، یعنی «نفس»، به وجه اول افزوده می‌شود. صخره‌ها هم «تنها ماده» نیستند. در قول

به «قدم ماده»،^۱ که مورد قبول سنت عقلی نیز هست، نقش ماده عمدتاً مفهومی است، چون چیزی به عنوان ماده فی نفسه وجود ندارد. این نام [یعنی ماده]، به یک «پذیرندگی محفوظ»^۲ برای پدیدار «صورت» اطلاق می شود. خود صورت واقعیتی معقول است که از روح یا عقل، و در نهایت از خدا، که در لسان قرآن «صور تبخش» (المصور) است، به ساحت پدیدارها فرود می آید. از آنجا که تمام چیزها «صورت» اند در هستی چیزی نیست که مظهر حضور زنده عقل و معقول نباشد.

طبقه بندی مخلوقات به بی جان، نبات، حیوان، انسان و فرشته یکی از انحاء پذیرش مراتب نفس است. پیچیده ترین و تودرتو ترین نفس در آدمی یافت می شود. جلوه بیرونی این نفس، تنوع بی پایان فعالیت های انسانهاست که به گوناگونی گسترده استعدادها و تواناییهایشان هم ربط دارد. به خاطر تواناییهای متنوع و فراگیری که در نفوس انسانها وجود دارد، آنان می توانند همه فعالیت هایی را که دیگر انواع نفس در جهان موجب می شوند، دریابند و پاسخ دهند.

در بحث از نفس انسانی، متون مکرراً تعامل میان روح و هستی را که به مثابه ارتباط عاقل و معقول درک شد، به دقت شرح می دهند. نفس انسان فاعلی هوشیاری است که می تواند تمام جهان را موضوع شناسایی خود کند. ارتباط نفس و جهان چنان تنگاتنگ است که، به گفته «تو ویمینگ»، به درستی می توان ارتباط آنها را ارتباط «سازواره ای»^۳ دانست. می توان آنها را یک سازواره باد و چهره دانست. نتیجه می شود که بدون عالم کبیر^۴ عالم صغیری،^۵ و بدون عالم صغیر عالم کبیری نتواند بود.

[در سنت عقلی] نقش حیاتی انسان در جهان همواره مورد تصدیق بود.

-
1. hylomorphism
 2. observed receptivity
 3. organismic
 4. macrocosm
 5. microcosm

[آنها] قبول داشتند که عالم کبیر پیش از انسانها پدیدار می شود، اما اعتقادشان این بود که عالم کبیر دقیقاً بدان خاطر به وجود می آید که امکانی فراهم شود که انسانها پدید آیند و بیاموزند که چگونه انسان باشند. اگر انسانها نباشند، هیچ دلیلی ندارد که اصلاً جهانی وجود داشته باشد. [در سنت عقلی] الهیات همواره رسمیت داشت. به زبان دینی تر، خداوند جهان را با هدف خاص نمایش موفقیتش [در خلقت] با وجود انسانها، آفرید چرا که تنها انسانها تماماً بر صورت او خلق شده اند و می توانند خلیفه او باشند. تنها انسانها می توانند به خداوند عشق بورزند، چون تنها آنها می توانند همه صفات الهی را داشته باشند. ممکن است این مطلب به نظر تان «عارفانه» بیاید، اما بنگرید که ابن سینا، بزرگترین فیلسوف مشائی، درباره آنان که وارد طریق خودشناسی شده اند، چه می گوید:

«عارفان تنها به خاطر حق، مشتاق حق اند، نه به خاطر چیز دیگر. آنها هیچ چیز را بر معرفت حقیقی او ترجیح نمی دهند. عبادتشان تنها متوجه اوست، چرا که او شایسته عبادت است و عبادت ارتباطی گرامی است با او. در عین حال، عارفان نه شوق دارند و نه ترس. اگر شوق یا ترس می داشتند، متعلق شوق یا ترس انگیزه و هدفشان می بود. آن گاه حق هدف آنها نمی بود بلکه وسیله ای می بود برای چیزی کمتر از حق، یعنی هدف و متعلق [شوق یا ترس] آنها.»^۱

خلاصه، تنها موجودی که می تواند تنها به خاطر خدا به خدا عشق بورزد، و هیچ محرک فروتری نداشته باشد، تنها همانی است که بر صورت خدا خلق شده است. خداوند انسانها را دقیقاً به گونه ای آفرید که بتوانند صورت الهی خود را محقق و متحقق کنند و به آفریدگار خود عشق بورزند و بدین وسیله در نعمت بیکران و جاویدان او شرکت کنند.

در سنت عقلی، هدف از مطالعه عالم کبیر، شناخت تواناییها و ظرفیتهای عالم صغیر است. در عین شناخت متعلق شناخت، تواناییها و استعدادهای فاعل

۱. الإشارات والتنبیها، تحقیق: سلیمان دنیا (قاهره: عیسی البابی الحلبی، ۱۹۴۷، ج ۳، ص ۲۲۷.

شناخت را نیز درمی یابیم. ما نه می توانیم جهان طبیعت را بدون فهم خود مطالعه کنیم و نه می توانیم بدون فهم حکمت درونی جهان طبیعت خود را بفهمیم. واقعیت اجتماعی نیز معمولاً با همین هدف مورد بررسی قرار می گرفت یعنی به عنوان وسیله ای برای فهم نفس انسان. برای فیلسوفان مسلمان غیر معمول نبود که به شرح جامعه آرمانی پردازند. اما آنها به رؤیاهای آرمانشهری، که معمولاً ذهن نظریه پردازان سیاست مدرن را مشغول می کند و ستون فقرات ایدئولوژی است، علاقه ای نداشتند. غرض آنها [از مطالعات اجتماعی]، فهم و شرح آن دسته از تواناییهای مختلف نفس انسان بود که از طریق فعالیتهای اجتماعی و سیاسی ظهور می یابند. هدف آنها تنظیم برنامه نبود، بلکه می خواستند برای فیلسوفان مشتاق روشن کنند که می توان در تنوع اصناف انسان، هر صفت و توانایی نفس، و هر خصیصه خوب یا بد را شناخت. وقتی طالبان حکمت نفوس خود را عالم صغیر جامعه بدانند، می توانند حاکم مطلق نفس را بشناسند و دریابند، یعنی سلطان فیلسوف حقیقی که همان عقل است و وظیفه اش حکمرانی حکیمانه و مشفقانه بر نفس و بدن است.

اگر فیلسوفان، نفسهای نباتات، حیوانات، انسانها و حتی فرشتگان را تحلیل می کردند و اگر تمام امکانهای انسان شدن را در حوزه اخلاق و اجتماع بیان می کردند، می خواستند همه چیز را در بینش عالی و ذومراتب توحید و وحدت بخشند. برای آنها بدیهی بود که عقل درون ما - یعنی نور عاقل و معقول نفس - بالاترین و شامل ترین بعد جوهر انسان است. عقل به تنهایی می تواند ببیند، بفهمد، تحقیق کند و تحقق بخشد. تنها عقل است که هم به نفس خود ما، و هم به همه نفوس، حیات، شعور و فهم عطا می کند. تنها عقل قادر است که هدف حیات انسان و کل حیات را درک کند و تحقق بخشد.

سرآغاز و بازگشت

اما این عقل که سرچشمه و هدف شناخت عقلی است، چیست؟ تعریفش

ممکن نیست. زیرا عقل خود همان فهمی است که مجال تعریف می دهد. عقل را نمی توان با پرتو خودش [یعنی تعریف] محدود و مقید کرد. در عین حال، می توان آن را بر حسب نقشی که در تکوین جهان دارد توصیف کرد. آن نقش عبارت است از اینکه همه پدیده ها از طریق آن آفریده می شوند. همچنین می توانیم عقل را در چارچوب «بازگشت انسان به خدا» توصیف کنیم. این بازگشت تنها با عقل بالفعل یعنی صورت خودآگاه خداوند به نحو تام قابل تجربه است. ابتدا به تکوین جهان پردازیم.

سنت حکمی معمولاً آغاز زایش جهان را آفرینش یا صدور اولین مخلوق می داند که با نامهایی چون عقل، روح، کلمه، قلم و نور نامیده می شود. پدیده ها، در یک نظام معقول و مشخص و هماهنگ با یک سلسله مراتب ثابت و معلوم (یعنی معلوم خدا و عقل، و نه لزوماً معلوم ما)، از مبدأ واحد ظاهر می شوند. برای متفکران مسلمان بدیهی بود که خدای یگانه عاقلانه می آفریند و اولین مظهر حقیقت او یعنی وجود ممکن که از همه به وحدت وی نزدیک تر است و مرتبه «فعلیت مخلوق» است که از همه به بساطت تام و مطلق او نزدیک تر است عقل و آگاهی محض است. صورت جهان و نفس انسان از پیش در این آگاهی وجود دارد.

این شعور زنده ابزاری است که حق از طریق آن همه آفریدگان را نظم و ترتیب و ثبات بخشیده است، و ریشه هر فاعل و هر متعلق شناخت است. این عقل واقعیت واحدی است که منشأ خودآگاه جهان و نفس است. از میان همه مخلوقات، تنها انسانها مظهر نور تام و محض آن هستند. قرآن این نور را روحی می داند که خداوند در آدم دمید. هبوط آدم از حیث معنای منفی اش، تیرگی همین نور است.

وقتی از منظر بازگشت به خدا، به عقل می نگریم، می بینیم که هدف وجود آدمی ذکر خداست. این ذکر با گردآوری صور الهی در نفس و بیداری عقل انجام می شود. وظیفه سالکان این است که آگاهی نورانی ای را که تمام هستی را پر کرده

در خود احیاء کنند. این احیاء باروری و تحقق امکان انسان است. گرچه عقل در هر نفسی چه نفس انسان و چه نفسهای دیگر [دست کم] حضوری کمرنگ دارد، اما تنها در انسانها به صورت بذری است که می تواند جوانه زده، پرورش یابد، تغذیه و تقویت شود و به فعلیت تام برسد.

نفس انسان فاعلی است شناسنده و هوشیار که می تواند تمام جهان و هر چه را که در آن است، متعلق شناخت خود کند؛ اما معمولاً امکانهای خود را نمی بیند و رنگ نفسهایی را به خود می گیرد که کاملاً انسانی نیستند. نفس باید بیاموزد که چگونه انسان باشد و رفتار انسانی به سادگی حاصل نمی شود. به بسیاری از ما باید یادآوری شود که انسان بودن چه لوازمی دارد و حتی «متفکران» جوان، با همه استعدادی که دارند، برای وصول به این غایت راهی سخت و سنگلاخ در پیش دارند.

بخشی از فراگیری چگونه انسان بودن، تفکیک کیفیات نفس انسانی از کیفیات سایر نفوس است که امکانات وجود نفسانی در آنها محدود و مقید می شود. منشأ دستورهای اخلاقی ناظر به غلبه بر غرایز حیوانی فهم این نکته است که حیوانات نمی توانند مظهر کمال امکانات وجودی و عقلی باشند. این به معنای رد کیفیات حیوانی نیست، چرا که این غرائز در جهان و در ساختار انسان نقشی مثبت و ضروری ایفا می کنند. اما مسأله این است که کدام کیفیات تقدم دارند. آدمیان باید هر چیز را در جایگاه درستش قرار دهند. و باید جهان و خودشان را به نحوی عاقلانه نظام دهند و این بدان معناست که هر چیزی را باید براساس حقایق حاکم بر جهان بفهمند. باید حق هر حقدار را بدهند و هر چیزی هم حق خودش را دارد، چه در درون نفس و چه بیرون از نفس.

بنابراین نفس قطب شناسنده واقعیت ظاهر شده است و قرینه اش جهان است که قطب مورد شناسایی است. نفس در شکل انسانی اش می تواند به نحوی بی نظیر همه چیز را بشناسد. اما نفس تنها «قوة» شناخت همه چیز را داراست نه فعلیت شناخت آنها را. فعلیت از کیفیات نفس است. هر فعل شناخت قوه نفس

را فعلیت می‌بخشد و آن را به نور عاقل و معقول که گوهر نفس است، نزدیک‌تر می‌کند. اما حدّ قوه نفس دقیقاً کجاست؟ نفس چه چیزی را می‌تواند بشناسد؟ برای شناخت چه چیزی باید بکوشد؟ سنت عقلی پاسخ می‌دهد که قوه نفس هیچ حدی ندارد، زیرا چیزی وجود ندارد که نفس نتواند بشناسد. هدف شناخت، شناختن هر چیزی است که شناختش ممکن است. اما موضوعات قابل شناخت باید اولویت‌بندی شوند. اگر برای فهم به دنبال اسلوبی صحیح و نظم‌ی درست نباشیم، غایت هرگز به دست نخواهد آمد. اگر حق شناخت را بدان ندهیم، برای همیشه در غفلت به سر خواهیم برد.

تا وقتی که نفس در جست‌وجوی حکمت است و هنوز همه قوه خود را به فعلیت نرسانده، به صورت نفس باقی می‌ماند یعنی یک ذات آگاه با امکان کسب آگاهی بیشتر. تنها وقتی که نفس در درونی‌ترین گوهر وجود خود به فعلیت «همه‌دانی»^۱ می‌رسد، می‌توان آن را به معنی حقیقی کلمه «عقل» نامید. نفس در این مرحله به شناخت خودش آن‌گونه که باید باشد می‌رسد، حقیقت خود را باز می‌یابد، و به جایگاه درست خود در مراتب جهان باز می‌گردد. فلاسفه مکرراً نفس انسان را «عقل بالقوه»^۲ یا «عقل هیولانی» نامیده‌اند، یعنی توانایی شناخت همه چیز را دارد. تنها پس از آنکه با فعلیت‌بخشی به آگاهی خود و حصول کمال فطری خود صعود کرد، «عقل بالفعل» نامیده می‌شود.

فلاسفه گاه با استفاده از اصطلاح قرآنی، «نجات» یا «سعادت» از فعلیت عقل سخن می‌گویند. آنها با «تو ویمینگ» موافق‌اند که «نجات، تحقق کامل واقعیت انسانی جهانی درون انسان است».^۳ در نظر آنان، این واقعیت انسانی جهانی همان عقل است که عالم کبیر و عالم صغیر را می‌زاید و در فطرت آدمی هست.

1. all knowingness

2. potential intellect

3. Confucian Thought, p. 64.

همه‌دانی

اگر فیلسوفان مسلمان طلب حکمت را جست‌وجویی برای شناخت همه چیز می‌دانستند، آیا می‌توان نتیجه گرفت که آنها از ارسطو که در آغاز مابعدالطبیعه همین نظر را دارد تقلید می‌کردند؟ به نظر من نه. اگر از فیلسوفان مسلمان این سؤال را می‌پرسیدیم پاسخ می‌دادند که هدفشان هماهنگ شدن با قوه انسان است، و دلیل اینکه ارسطو را «معلم اول» می‌نامند نیز همین است که او به قوه انسان پی برده است. و به ما یادآور می‌شدند که عبارات قرآن در بحث از قوه انسان حتی صریح‌تر [از ارسطو] است. هر چه باشد، قرآن به ما می‌گوید «خداوند همه نامها را به آدم آموخت نه برخی از آنها را. و شاید این را هم می‌گفتند که این طلب «همه‌دانی»، نه فقط در سنن حکمی جهان، بلکه در کل علم مدرن نیز، دست‌کم به نحو ضمنی، مورد تصدیق قرار گرفته است. اما از نظر آنان «همه‌دانی» را تنها در «همه‌دان» می‌توان یافت، و تنها مخلوقی که به معنایی حقیقی «همه‌دان» است عقل مطلقاً بالفعل است که پرتو خویشتن خداست. به بیانی دیگر، «همه‌دانی» هرگز در تدوین اطلاعات، گردآوری امور واقع، و نظریه‌بافی یافت نمی‌شود. همه‌دانی، واقعیتی «آبجکتیو» نیست بلکه نوعی هوشیاری «سابجکتیو» است گرچه آنگاه که شخص خود وجود «همه‌دان» را فعلیت بخشد، دیگر هیچ تمایزی میان شناسا و شناخته نخواهد بود.

روشن‌ترین تمایز میان «جست‌وجوی عقلی» و «اهداف علمی مدرن»، در تفسیرشان از «همه‌دانی» است. هم متفکران مسلمان و هم دانشمندان مدرن برای شناخت همه چیز تلاش می‌کنند، اما متفکران مسلمان این کار با نگاه به ریشه‌ها، مبادی، نومنها، و کوشش در جهت تألیف کل شناخت، و متحد کردن شناسا و شناسنده انجام می‌دهند، در حالی که نگاه دانشمند مدرن به شاخه‌ها، کاربردها، و پدیدارهاست و تلاشش متوجه تحلیل متعلق شناخت، تکثیر داده‌ها، و بافتن نظریه‌هاست.

متفکر سنتی، به عنوان یک فرد به جست‌وجوی «همه‌دانی» می‌پردازد. او می‌داند که این وظیفه را باید در خود به انجام رساند و این کار را هم تنها با رسیدن

به انسانیت تام و استلزامات اخلاقی آن، می توان انجام داد. دانشمند مدرن، به عنوان یک تلاش جمعی به جست و جوی داده ها و اطلاعات می پردازد و می داند که خودش جزئی ناچیز از دستگاهی پیچیده است. او همه دانی را امری می داند که تنها به وسیله نهاد مقدس «علم» و روش منحصر و ممتاز و ابزارهای بس پیچیده اش قابل حصول است. او کمتر درباره این فکر می کند که هر شناختی برای شناسنده اش اقتضائات اخلاقی دارد و اگر هم چنین فکری کند، در مقام فیلسوف، عالم اخلاق یا دیندار است نه در مقام دانشمند.

هدف جویندگان سنتی حکمت بالفعل کردن همه قوه عقل است تا هر چیزی را که برای غایات انسان مهم است بفهمند، و این غایات براساس نوعی متافیزیک، جهان شناسی، روان شناسی معنوی و اخلاق که حقیقت غایی را معیار انسان می داند، تعریف می شود. اما جویندگان مدرن داده ها در پی انباشتن اطلاعات و نظریات هر چه پیچیده تر هستند تا به آنچه «پیشرفت» می نامند، برسند. به بیانی دیگر، آنها براساس شبه مطلقهای ایدئولوژیک علم می خواهند نژاد انسان را تغییر دهند.

طلب حکمت، امری کیفی است چون هدفش بالفعل کردن همه کیفیات صورت الهی است که نامهاشان همان اسماء خداوند است. جست و جوی «علمی» شناخت و توانایی نظری، امری کمی است، چون هدفش شناخت و سلطه بر کثرت روزافزون پدیده هاست.

متفکر سنتی هر چه همه دانی را بیشتر جست و جو می کند، بیشتر به اتحاد نفس خود با ارتباط ارگانیک ای که با جهان دارد، پی می برد. اما دانشمند مدرن هر چه بیشتر به جست و جوی اطلاعات می پردازد، بیشتر به پراکندگی و ناهماهنگی کشیده می شود، هر چند ادعا می کند که بالاخره روزی تئوریهای فراگیر همه چیز را تبیین خواهند کرد.

طلب سنتی نسبت به حکمت، به اتحاد، تألیف، و بینشی انسانی جهانی و فراگیر راه می برد، در حالی که طلب مدرن نسبت به کنترل و کسب اطلاعات،

به انبوهی فزاینده داده‌ها و تکثیر رشته‌های درسی تخصصی‌تر راه می‌برد. نتیجه نهایی طلب مدرن جزئی کردن، تقسیم، تفکیک، جدایی، ناهماهنگی، عدم درک متقابل و آشفتگی است. هیچ کس درستی این مطلب را بهتر از استادان دانشگاه، که معمولاً تخصص‌هایشان بسیار جزئی است و نمی‌توانند تحقیقاتشان را حتی برای همکاران همگروهشان نیز بیان کنند، چه رسد به همکارانشان در گروه‌های دیگر، نمی‌فهمد.

و اما این ادعا که علم به زودی به نظریه «همه چیز» خواهد رسید: این «همه چیز» در هر صورت در چارچوب ریاضیات و فیزیک تعریف می‌شود. چنین نظریه‌ای، درباره مراتب بالاتر وجود چیزی برای گفتن ندارد. نخستین آن مراتب وجود فاعل شناسا است که خود را مخترع یا کاشف نظریه اعلام می‌کند. علم، با [فرض] ضرورت پیش فرضهایش، از مقوم اساسی واقعیت که همانا «خود» عالم است، غافل می‌شود. اپلیارد این مسأله را خوب بیان می‌کند:

«شناخت علمی اساساً متناقض است. تناقض این است که حقایق «علم» درباره جهان «واقع»، بر فاحش‌ترین تحریف ممکن مبتنی‌اند. ما با ایجاد جهانی قابل فهم، خود را به خام‌ترین و آشکارترین ساده‌سازی ممکن متعهد کرده‌ایم. ما به سازوکار فهم، که همان «خود» است، بی‌توجهی کرده‌ایم.»

علاوه بر این، کل علم بر روی شنهای متحرک مشاهده تجربی بنا شده و ریشه در تقلید از یافته‌های دیگران دارد، و نه شناخت دست اول. چگونه ممکن است کسی چیزها را دست اول بفهمد در حالی که همه چیز وابسته به مشاهدات انجام شده با ابزارهای علمی و محاسبات رایانه‌ای است؟

خلاصه، در سنت عقلی اسلامی مطالعه جهان، فعالیتی کل نگر و دوشاخه بود. از یک جهت، هدفش ترسیم و توصیف جهان پدیدارها بود و از جهت دیگر در پی یافتن واقعیت ژرف پدیدارها و نیز شناسنده پدیدارها بود. استادان بزرگ

این حوزه، همواره اذعان داشته‌اند که بدون فهم فاعل فهم، شناخت اعیان خارجی ممکن نیست. این بدان معنا بود که مابعدالطبیعه، جهان‌شناسی و روان‌شناسی معنوی بخشهای ضروری طلب سستی بودند. هدف غایی عبارت بود از اینکه پدیدارهای دنیوی، اصول معقول، و خود عاقل در یک بینش واحد لحاظ شوند. تلقیشان این بود که عقل تنها آنی نیست که حقیقت اشیاء را درمی‌یابد، بلکه در وهله نخست پدیده‌ها را می‌زاید. هر چیز دانستنی از قبل در عقل مکنون است چرا که همه چیز فرآیند پیدایش جهان از عقل پدید می‌شود.

بینش انسانی جهانی هیچ گونه دوگانگی واقعی میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی را پذیرا نیست. ساختار و غایات این بینش مانع بی‌توجهی به پیوندهای وجودی این دو شد. جدا کردن این دو موجب فراموشی توحید و سقوط در آشفتگی ناشی از پراکندگی و خودمحوری می‌شود. غفلت از حقیقت «شناسنده»، موجب می‌شود شناخت برای حصول غایات وهمی استفاده شود و غفلت از حقیقت «شناخته»، جهان را تبدیل به اشیاء و اعیانی می‌کند که می‌توان آنها را در جهت اهداف گسسته از هرگونه بینش نسبت به حقیقت انسان، دستکاری کرد.

امکانهای فهم در انسان، بیانگر امکانهای «شدن» انسان است. دانستن، یعنی بودن. نادیده گرفتن حقیقت هر یک از شناسا و متعلق، برابر است با سقوط در نادانی، خطا، و خرافه است. جهانی فقیر و تسطیح شده، تصویری است از نفسی فقیر و تسطیح شده. مرگ خدا چیزی جز تحمیق عقل انسان نیست. بدبختی اجتماعی و زیست محیطی پیامد ناگزیر از هم‌پاشیدگی روانی و معنوی است. هستی و روح، دو حقیقت جدا از هم نیستند، بلکه دو روی یک سکه‌اند، سکه‌ای که بر صورت خدا ضرب شده است.

فصل هفتم

جست و جوی معنا

در جهان بینی اسلامی هیچ چیز نامعقول تر از این نیست که بگوییم واقعیت چنانکه ما درک می کنیم، فقط پدیدار واقعیت است. اما این هم نامعقول است که بگوییم انسانها با وسائلی که در اختیار دارند می توانند نهایت ژرفنای جهان را دریابند و همه رازهای آن را بگشایند. فرض اساسی این است که در زیر سطح و فراتر از پدیدارها، معنایی پایان ناپذیر قرار دارد. قرآن پر از آیاتی است که از واقعیتهای نادیدنی سخن می گویند، یعنی خداوند، فرشتگان و ارواح؛ و در واقع، بنیاد اسلام «ایمان به غیب» (بقره، ۳) است. اولین حقیقت غیبی خداوند است که به خود و، چنانکه قرآن مکرراً می گوید، به «همه چیز» آگاه است. به گفته قرآن، تنها خداوند «عالم غیب و شهادت» است. و انسانها «بر علم او هیچ احاطه ای ندارند، مگر به اراده او.» (بقره، ۲۵۵).

آدمیان دقیقاً به خاطر اینکه نادانند، باید در جست و جوی شناخت باشند. اما این [شناخت] هر نوع شناختی نیست؛ اطلاعات هم نیست. شناخت حقیقی به خداوند و افعال او (یعنی شناخت واقعیت چنانکه فی نفسه هست)، و به هدایت خدا و راهنماییهای او (یعنی شناخت اینکه انسان چگونه باید باشد و رفتار کند)

می پردازد. شناخت این دو حوزه از راه «نشانه‌ها» (آیات) حاصل می‌شود که قرآن آنها را در سه گستره وسیع جست‌وجو می‌کند: کتاب و کارهای پیامبر، پدیده‌های طبیعی و نفس انسان. استفاده مکرر قرآن از این کلمه [آیات] معلوم می‌کند که معنای پدیده‌ها و حوادث پنهان است، اما آنچه ما [انسانها] درک می‌کنیم، به معنای آنها اشاره می‌کند و از آن خبر می‌دهد.

اینکه واقعیت چنانکه ما درک می‌کنیم خبر از چیزی بسیار ژرف‌تر و واقعی‌تر می‌دهد، نتیجه مستقیم توحید است. «جز حق هیچ چیز واقعی نیست.» تنها خداوند به درستی سزاوار تعبیر «واقعیت» است و هر چیزی غیر از او وضعی مبهم دارد. تنها خداوند حقیقت است و هر چه غیر از او، حقیقت را، در عین حال، هم پنهان می‌کند هم آشکار.

دو نحوه شناخت

هدف طالب حکمت این است که به عقل که در کمال خود واقعی است فرازشخصی است و از کل وجود کاملاً آگاهی دارد و در عمق جوهر انسان منزل دارد تحقق و فعلیت ببخشد. آدمیان تنها با دسترسی به عقل می‌توانند چشمی درخور حکمت که صفت خداوند علیم و حکیم است داشته باشند.

امروزه، قدری از تفاوت میان علوم عقلی که غایتش حکمت است و علوم نقلی که متکی بر تقلید است در رهیافتها و روشهای رشته‌های دانشگاهی انعکاس یافته است. حوزه‌هایی که ریشه در ریاضیات دارند، به فهم عقلی متمایل اند و دروسی که نسبتی با تاریخ، علوم اجتماعی و انسانی دارند ریشه محکمی در نقل دارند.

اگر ستاً ریاضیات را، از برخی جهات، علمی عقلی به شمار می‌آوردند، بدین دلیل بود که می‌توان مبانی آن را بدون کمک نقل در خود کشف کرد. اعتقاد بر این بود که حس اطمینان خاصی که از شناخت ریاضی حاصل می‌شود از این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که ریاضیات بیانی است از نظام معقول واحد است

که مبنای واقعیت ظاهری بوده و بستر نفس را تشکیل می‌دهد. حقایق ریاضی، برخلاف شناخت نقلی، هنگامی که فهمیده می‌شوند، نسبت موضوع و محمولشان ضروری تلقی می‌شود زیرا با واقعیتی که جهان و نفس را شکل می‌دهد مطابقت دارند. با این حال، ریاضیات را تا آنجا که براساس داده‌های به‌دست آمده از خارج نفس عمل می‌کند، یک شناخت عقلی محض نمی‌دانستند. ریاضیات از درجه یقین پایین‌تری برخوردار است و معمولاً «متوسط» (بینابین) میان نقلی و عقلی دانسته می‌شد.

بخش عمده‌ای از شناخت دینی نقلی است، اما بخش عمده شناخت غیر دینی نیز نقلی است، چرا که عملاً هرچه می‌دانیم از دیگران آموخته‌ایم و در خودمان کشف نکرده‌ایم. علم مدرن، گرایش به کشف دارد، اما معمولاً فکر می‌کنند آنچه کشف می‌شود در جهان خارج قرار دارد نه در جهان درونی نفس کاشف. دانشمندان می‌خواهند به شناخت دست اول راه یابند، اما شناخت کلی آنها از علم، ضرورتاً نقلی است. با توجه به تکثیر که موجب انباشت داده‌ها و ازدیاد نظریات می‌شود، دانشمندان، بنا بر تعریف، متخصص‌اند، و بدون ترکیب یافته‌های پیشینیانشان، حتی در رشته‌های خود هیچ کشفی نخواهند داشت.

خلاصه، علم مدرن، خصوصاً در اشکال ریاضی‌اش، گرایشی به «عقلانیت» دارد، اما در عین حال، دانشمندان خوب پیش از همه اذعان می‌کنند بر شانه‌های بزرگان ایستاده‌اند. آنها برای رسیدن به اهدافشان، شناختی را که به‌دستشان رسیده مسلم فرض می‌کنند. ممکن است در نقطه زمانی خاصی، کثیری از دانشمندان نظریات نقل شده را آن‌قدر مورد پرسش قرار دهند که «پاراادایم» عوض شود. آن‌گاه برخی از مراجعی که آنها شناخت نقلی و فهم نظری خود را از ایشان دریافت می‌کنند، عوض خواهند شد.

اما شناخت عقلی راستین به کلی متفاوت است. این نوع شناخت با ایستادن بر شانه‌های دیگری به‌دست نمی‌آید. تنها آنچه که بدون واسطه در اعماق نفس درک شده، به معنای واقعی کلمه عقلی است. چنین معرفتی نه قابل انتقال به دیگری

است و نه با خواندن و مطالعه به دست تواند آمد. این شناخت باید طی سیری طولانی از پرورش ذهنی و تطهیر باطنی، در درون آدمی محقق شود.

فاعل و متعلق شناخت

یکی از ثمرات معرفت عقلی، این بود که بفهمیم - یا بلکه مشاهده کنیم و دریابیم - که به اصطلاح متعلق شناخت و فاعل شناخت اساساً یکی هستند. جدا تصور کردن این دو، جز تحریف معنای جهان و نفس و تحریف نسبت طبیعی میان پدیده‌ها و خود نیست. چنین تحریفی ناگزیر به نسبت غلط با خود، انسانها، و جهان راه می‌برد. ساختار طلب عقلی نه تنها بر رسیدن به شناخت درست از طریق اتحاد عاقل و معقول، بلکه بر فعلیت بخشیدن به منش سالم اخلاقی و پرورش فضیلت نیز تأکید می‌کرد. هدف این طلب، غلبه بر خودمحوری نفس، تربیت نفس در جهت جدا شدن از گرایشات فردگرایانه، و هدایت آن به مسیری بود که به گذشتن از شکاف میان خود و غیر منجر می‌شود.

فیلسوفان بزرگ اندیش، اخلاق را به عنوان بخشی ضروری از تربیت خود می‌خواندند و برای عارفان به دست آوردن فضیلت و پرهیز از رذیلت، اولویت نخست بود. اخلاق صرف یک کوشش نظری نبود، بل کتاب راهنمای بهتر شدن بود. در عین حال، مسلم بود که فعل صحیح، یعنی فعل اخلاقی و فضیلت‌مند، وابسته است به شناخت صحیح جهان و شناخت صحیح جهان وابسته است به شناخت واقعیت ممکن و همگرای نفس و جهان.

فیلسوفان و مورخان درباره اینکه جدایی میان فاعل شناسا و متعلق شناخت دقیقاً چگونه در جهان‌بینی مدرن استحکام یافت، بحث بسیار کرده‌اند. تفصیل دلایل هر چه بوده باشد، نتیجه این بود که نوعی شناخت‌شناسی جداکننده و تقسیم‌گر به تدریج به دست دکارت پدید آمد و هویت یافت. طالبان حکمت، طی قرن‌ها دریافته بودند که غایت عالی شناخت عبارت است از وصول به شناخت صحیح خدا و جهان همراه با فهم خود و تحقق خود است. این رهیافت سرانجام

متروک شده و دیدگاه دیگری تقریباً به‌نحو کامل جایگزینش شد. تصور رائج از شناخت این شد که ابزاری برای سلطه و دستکاری است. مطمئناً بسیاری از دانشمندان انسانهای اخلاقی باقی ماندند، اما دیگر نمی‌توانستند در متن جست‌وجوی خودشان برای شناخت جهان طبیعی، به‌لزوم فضیلت توجهی داشته باشند.

در اصل، طلب حکمت همواره با تلاش برای اکمال نفس همراه بود. چنانکه پیرهادت^۱ نشان داده، فلسفه همواره راهی برای زندگی و انضباط روحانی بوده است.^۲ اما بعدها، اهتمام به‌ساحت باطنی را به‌متکلمان و عالمان اخلاق واگذاشتند. اخلاق در برابر شناخت «واقعی»، تبدیل به‌امری ثانوی شد و «امر واقع» از «ارزش» جدا گردید. سنتهای پیشامدرن شناخت را از این جهت دنبال می‌کردند که خود را پیرو روند و کامل کنند، اما علم مدرن، خود (نفس) را به‌ساحت فاعلیت شناخت واگذاشت و در پی دستکاری و بهره‌برداری از دیگری رفت. کم‌تر کسی توانسته مانند اپلیارد آنچه را که رخ داده، خوب توضیح دهد. او در نتیجه‌گیری اظهار می‌دارد:

«علم همه ما را در دام عقل شخصیمان گرفتار کرد. ما را از جهانمان گسست و در برجک زرهی آگاهی‌مان محبوس کرد. بیرون منظرهای بیگانه بود که یا وهمی بود یا بی‌معنا. درون تنها دارایی بود که ما می‌توانستیم درباره‌اش یقین داشته باشیم، و راجی مضطربانه همیشگی درباره خود آگاهی. نفسمان از بدنمان جدا شد.^۳»

جهان‌بینی

سنت عقلی بر آن بود که هدف پژوهش و شناخت، رسیدن به‌شناختی

1. Pierre Hadot

2. *Philosophy as a Way of Life* (Oxford: Blackwell, 1995).

3. *Understanding the Present*, pp. 56-57.

خاص یا حل مسائلی خاص نیست. انگیزشهای فردی و محدودکننده، انحراف از پرورش نفس و تحقق خود بود. نمی شود با هدف فهم این چیز و آن چیز و تلاش برای رسیدن به غایات محدود و معین، عاشق حکمت که کسی جز حکیم نیست بود. مراد ابن سینا هم دقیقاً همین است، وقتی که می گوید، «عارفان تنها به خاطر حق مشتاق حق اند، نه به خاطر چیز دیگر». تنها دست یافتن به عقل، یعنی نور متأللی خدای نامتناهی، مجال فعلیت تام نفس و فهم کامل جهان را می دهد. این «خود» چیست که طالبان حکمت در پی فهم آن بودند؟ این همان سؤالی است که من اکنون باید به آن پردازم، البته با این یادآوری که شناخت حقیقی نفس جز برای خود نفس قابل حصول نیست. [در این مورد] هیچ متعلق خارجی ای برای شناختن وجود ندارد. در خودشناسی، فاعل و متعلق شناخت، و عالم و معلوم، یک چیزاند. علاوه بر این هرگونه بیان کتبی یا شفاهی خودشناسی، تنها از راه نقل قابل دریافت است. تنها جایگاه شناخت عقلی، نفس شناسنده است. بیانهای نقلی حداکثر می توانند نفس را متوجه جهت درست کنند.

برای سخن گفتن از حقیقت نفس، ما نیازمند زمینه ای هستیم که در آن بحث از نفس معنا داشته باشد. نقش جهان بینی دقیقاً همین است. نگاه مدرن به پدیده ها - چه بپذیریم که در حال افول است (نظر رایج)، چه نپذیریم - نگاهی کلی نسبت به واقعیت ارائه نمی دهد، چون شناخت حقیقی را به آنچه قابل تحقیق تجربی است فروکاسته است. اما چنین تحقیقی، نیازمند نوعی کنترل بر متعلق شناسایی است. این نوع کنترل تنها هنگامی حاصل می شود که فاعل و متعلق شناسایی جدا تصور شوند. [در این نگاه] تنها ساختهای کنترل پذیر بیرونی، واقعی دانسته می شوند؛ یعنی «واقعیت» به ساحت مرئی فروکاسته شده است. ساحت بی نهایت گسترده تر غیب کلاً مغفول می ماند. نشانه جهان بینیهای سستی گستره عظیم آنهاست که ابعاد نادیدنی واقعیت را در مرکز قرار می دهند. طرحهای جهان شناختی این جهان بینیها یا بی انتها هستند و یا کسانی که ارزش زبان نماد و نشانه را می دانند می توانند آنها را بی انتها تلقی کنند (بر خلاف نظر آنانی که جهان قرون میانه مسیحی را «بسته» می انگارند).

در جهان‌بینی سنتی افقهای محدودکننده وجود ندارد، زیرا که هر توصیفی از پدیده‌ها باید تصویری مرئی و ناقص از امر نادیدنی دانسته شود. پدیده‌ها تار نیستند، شفاف‌اند، زیرا که به‌لایتناهی اشاره می‌نمایند. چه آن لایتناهی را خدا، چه برهمن، چه بودا، چه طبیعت، چه تائو نام دهیم.

از منظر سنت عقلی، انگیزه هر جست‌وجویی برای شناخت، شهود توحید است. همه طالبان معرفت در مرتبه‌ای از مراتب وجودشان درمی‌یابند که امور، منسجم و معقول و دارای ارتباط متقابل‌اند. هر ذهن سالمی می‌داند که قوام جهان به یک واقعیت واحد است خود کلمه «یونیورس» [در زبان انگلیسی] به این شهود اشاره دارد. (حتی بحث از «مالتیورس» ریشه در بینش وحدت‌بخش عقل انسان دارد). علم مدرن نمونه‌ای است از حضور فراگیر شهود توحید، چون می‌پذیرد که قوانین قابل شناخت بر جهان حاکم‌اند. پیش‌فرض هر گونه بحث از «قوانین» و «شناخت‌پذیری»، «پیوند متقابل»، «ارتباط متقابل»، و تمامیت غایی است. اگر برخی دانشمندان تصمیم می‌گیرند که حقیقت غایی را انکار کنند، از آن روست که آن قابل اثبات تجربی نیست، اما عملشان با سخنان تعارض دارد.

در نظر سنت عقلی، توحید تنها مرجع مطمئن و یقینی است، دقیقاً به خاطر اینکه واقعیت یگانه مطلق یعنی تنها واقعیت حقیقتاً واقعی را آشکار می‌کند. پس می‌توانیم شناخت جهان را از دقت در جهان و نفس در حالی که خداوند را به عنوان اوّل و آخر می‌پذیریم، به دست آوریم. معمول‌ترین کلمه‌ای که در فلسفه اسلامی برای دلالت بر یگانه مطلق به کار می‌رود، «وجود» است که علاوه بر بودن، به معنای یافتن، ادراک، آگاهی، شعور، شناخت، و وجد نیز هست. شعور، صفت ذاتی هستی حقیقی^۱ است، و این یعنی که هستی و شعور در حقیقت غایی دقیقاً یکی هستند. همین هستی شعور است که به وسیله صفات مختلفی همچون زندگی، قدرت و عشق که در تجربه ما از خود و جهان بدیهی‌اند، جهان‌پدیدار را

فرامی آورد یعنی جهان را می آفریند.

هندوان می گویند که برهمن «هستی شناخت وجد»^۱ است. سید حسین نصر می گوید می توان معادل این عبارت سانسکریت را در سه کلمه عربی وجود، وجدان و وجد یافت که ریشه همه آنها وجد است، گرچه هریک بر لازمه‌ای از لوازم حقیقت غایی تأکید می کند که بالوازم دیگر متفاوت است.

«واجب الوجود» خواندن خداوند، چنانکه فیلسوفان او را بدین نام می خوانند، بدین معناست که او به خودی خود هست و نمی تواند نباشد، اما این معنا را هم دارد که او دارای شعور و آگاه است و نمی تواند چنین نباشد و او پر وجد و مبتهج است و نمی تواند چنین نباشد. آن گاه این سه صفت هستی، شعور، وجد همه کیفیات وجودی را که موجب انعقاد جهان از عدم می شوند، پدید می آورند. عقل یا روح، یعنی اولین واقعیتی که واقعیت اعلی^۲ به عرصه وجود می آورد، شبیه ترین ممکنات به واقعیت اعلی است. با علم امکانی به هر آنچه که امکان وجود دارد آگاه است. حق کثرت را به وسیله این نخستین واقعیت ممکن، پدید می آورد. اما جهان به تدریج پدیدار می شود و هرچه از سر آغاز خود دور می شود بیشتر کاهش می یابد، چنانکه نور هرچه از سرچشمه اش دور شود شدتش کم می شود.

پیش از هر چیز باید دریابیم که جهان منسجم، منظم، لایه لایه، و جهت دار است. واقعیت دارای درجات است که برخی به وجود حقیقی نزدیک تر و برخی دور ترند. معیار قرابت به حق، میزان شرکت در صفات اوست، یعنی اینکه شدت وحدت، حیات، آگاهی، هوشیاری، قدرت، اراده، شفقت، حکمت، عشق و... یک مرتبه وجودی چه قدر است. معیار دوری از حق نیز ضعف همین صفات است. در نهایت، آثار «هستی شعور وجد» چنان کمرنگ می شود که در سیرش دیگر نمی تواند پیش رود و به خود بازمی گردد.

1. sat- chit- anandabeing- knowledge- bliss

2. Supreme Reality

جهان‌شناسان مسلمان، جهان را دو جهته می‌دانند، اولاً از حق فرا آمده و ابداً به‌وی باز می‌رود. در عین حال هم گریز از مرکز دارد و هم میل به مرکز. حق، مطلق، نامتناهی، و نامتغیر است و هر چیز دیگر متحرک، متغیر و متحول است. هر حرکتی یا به حق است و یا از حق. شدت یافتن یا ضعیف شدن نشانه‌ها و آثار حق در پدیده‌هاست که جهت حرکت را معلوم می‌کند.

در این جهان که تا ابد می‌آید و می‌رود، جایی برای دوگانگیهای مطلق که در اندیشه مدرن این قدر نفوذ دارند وجود ندارد. در جهان‌شناسیهای پیچیده‌تر، واقعیت بر اساس پیوستارها، طیفها، مکملها، تعادلها، موازنه‌ها و وحدتها فهم می‌شود. روح و بدن، آسمان و زمین، گذشته و آینده، مکانی و غیرمکانی، همه، حدودی مکمل و نسبی تلقی می‌شوند. علاوه بر این هر گاه از دوگانگی‌ای سخن به میان می‌آید، معمولاً عامل سومی هم موجود است، که واسطه میان آن دو است و نقش برزخ را ایفا می‌کند. برزخ چیزی است که نه این است و نه آن، اما امکان رابطه متقابل را فراهم می‌کند. [در سنت عقلی] برای بیان دوگانگیهای مطلق که تفکر غربی میان «طبیعی و فراطبیعی»، «ذهن و جسم» یا «روح و ماده» قائل است، زبانی وجود نداشت. هر امر طبیعی ابعادی فوق‌طبیعی دارد و در هر امر جسمانی روح سریان دارد؛ جهان در هر مرتبه‌ای، پر از آیات و اشارات امور غیبی است. در عوالم شهادت، هیچ مطلقى نمی‌تواند وجود داشته باشد. تنها مطلق، خداوند احد است که غیب است و، بر حسب تعریف، غیر قابل مشاهده.

خود

از منظر سنت فلسفی، عمیق‌ترین ریشه نفس انسان، «عقل اول»^۱ است که به همه قوه‌های وجود پدیداری علم دارد. همین عقل است که جهان را در فرآیندی شبیه گریز از مرکز و پراکنش نور می‌زاید. حرکت گرایش به مرکز را هم که همزمان

با گریز از مرکز رخ می‌دهد به هر جا نظر کنیم می‌بینیم، خصوصاً در گیاهان و حیوانات که در هر دو حیات و شعور پیداست.

باید به یاد داشت که حیات، نسبت به عدم حیات، درجه شدیدتری از واقعیت را به فعلیت می‌رساند. حیات، صفت حق است و از جمله آثار آن انسجام و اتحاد است. در مقابل، عدم حیات با عدم انسجام و پراکندگی نسبی ارتباط دارد. علاوه بر این، حیات با اشیاء مرده ساکن مادی هم‌رتبه نیست.

خود حیات تحلیل‌پذیر نیست، تنها افعال، نشانه‌ها و آثار آن تحلیل‌پذیرند. حیات، در معنایی ژرف، غیبی و روحانی است. حیات چون ثبات‌گریز است، نسبت به امور جسمانی کمتر‌پذیرای تحلیل ریاضی و دستکاریهای فنی است. نامرئی بودن ذاتی حیات توضیح می‌دهد که چرا زیست‌شناسی هرگز نمی‌تواند یک علم «سخت» باشد و چرا پزشکی همواره در تعیین لحظه دقیق «مرگ» با مشکل مواجه می‌شود.

یگانه شناخت حقیقی ما از حیات دست اول و در درون خودمان است. اما دقیقاً در کجا حیات را می‌شناسیم؟ حیات ذاتاً نامشهود و لامکان است و شعور که حقیقت حیات را دربرمی‌گیرد و در عین حال مربوط به مرتبه‌ای بالاتر از وجود است که از بی‌جانی دورتر و به حق نخستین نزدیک‌تر است به طریق اولی چنین است. اما، شعور حیوانی سخت‌دربند محدودیتهایی است که به محض تأمل در تفاوت تواناییهای انسان و حیوان رخ می‌نمایند. در واقع، حیوانات نمی‌توانند از آگاهی به محیط، فراتر روند. در مقابل، آدمیان توانایی فراتر رفتن از محدودیتها و قیود مرتبه حیوانی و تأمل در خود‌شناسا را دارند.

به بیان دیگر، آدمی می‌تواند آزادی از محدودیتهای محیط را هدف خود قرار دهد. نه تنها محدودیتهای مادی، بلکه محدودیتهای اجتماعی، سیاسی و روانی. عمیق‌تر اینکه آدمی را توان مجاهده برای آزادی از تمام قیود و محدودیتها هست. برای چنین رهایی‌ای، آدمی باید آنچه را که بوداییان «شرنگهای سه‌گانه» می‌خوانند - خشم، حرص، و جهل - ریشه‌کن کند. موانع اصلی آزادی، نقصهای

«خود» هستند، یعنی ناتوانی اش از اینکه واقعیت خودش را فعلیت ببخشد. چنانکه هندوان خوب می دانند، در نهایت، «رهایی» (مُکشا)^۱ نام خویشتن حقیقی و تحقق یافته انسان است. این دقیقاً تحقق است، و زمانی حاصل می شود که خود از هر چه کمتر از آن است «رها شود» یا «بگسلد» (تجرد یابد).

جمادات، نباتات و حیوانات، محدود و در نتیجه تعریف پذیرند. آدمیان تنها تا آنجایی که پست تر از خود بزنند، تعریف پذیرند. هر تعریفی از ماهیت انسان متعلق به مرتبه ای از وجود اوست که پست تر از خویشتن حقیقی قرار دارد. تعریف متعلق به ساحتی است که ذاتاً محدوداند مانند ساحت بی جان، ساحت نباتی، ساحت فیزیولوژیک، ساحت جاندار، و ساحت روانی.

شعور، ذاتاً محدود نیست، و خودش فاعلی است که محدودیتها، کرانها و تعاریف را درک می کند. انحاء انسانی وجود، به شعور و آگاهی محض تعلق دارند؛ خود حقیقی انسانی تعریف پذیر نیست، اما پدیدآورنده هر تمایز و تفکیکی است. آنانی که خویشتن خودشان - شعور و عقل نامحدود و فطریشان - را محقق می کنند، از هر قیدی رها می شوند.

می توان مطلب را این گونه هم بیان کرد که هیچ تعریفی از نفس انسان وجود ندارد که برای در اختیار گرفتن آن و استفاده کردن از آن کافی باشد. نفس، علی رغم قیود بیرونی و کنترلهایی که ممکن است بر مراتب نباتی و حیوانی وجود انسان اعمال شود و علی رغم نادانی و وهم درونی که معمولاً نفس را از دیدن امور آن چنانکه هستند و از علم به رهایی خودش باز می دارد، همیشه فی نفسه رهاست. به لحاظ شناختی، این بدان معناست که خویشتن حقیقی انسانی نمی تواند موضوع شناخت نقلی باشد و تنها با شناخت مستقیم و بی واسطه قابل شناخت است. ما نمی توانیم خود را با مطالعه درباره خود، با انجام تجربه های کنترل شده، با گوش دادن به آنچه دیگران درباره ما گفته اند، یا با بررسی آنچه درباره نفسهای دیگران

درک می‌کنیم، بشناسیم. خودمان را تنها در خودمان و بدون هیچ گونه ابزار یا واسطه‌ای می‌توان شناخت. این «ابزار» تنها شامل دستگاههای علمی نیست، بلکه حواس پنجگانه، خیال، فکر را نیز، که همه ابزارهای «خود» هستند، در بر می‌گیرد.

خلاصه، خود انسان فی نفسه ساکن ساحتی از وجود است که از ابزارهای خود فراتر می‌رود. به دلایل بیشتر، مبدأ نفس، یعنی حق اول، از دسترس ابزارهای نفس و حتی از دسترس خود نفس، بیرون است. عارفان می‌گویند: «خدا را جز خدا هیچ کس نمی‌شناسد.» هر شناخت حقیقی از خدا، صرفاً عبارت است از شناختی که خدا از طریق نفس انسان که نهایتاً همان عقل اول، یعنی پرتو نور خداست به خود دارد.

معنا

در سنت عقلانی، جست‌وجوی معنا به چه نحو است؟ باید تأکید کنیم که «معنا» به وسیله خود داننده در باطن خود وی بنا می‌شود نه در بیرون. در بیرون، برتر و جدا از شناسا، «معنایی» نیست. معقول نیست که فرض شود پدیده‌ای در جهان جدا از خودی که مشاهده می‌کند و می‌فهمد معنایی دارد.

ارتباط میان فاعل و متعلق شناخت به این باز می‌گردد که همه واقعیت در حقیقت یگانه که هستی شعور و وجد است ریشه دارد. می‌توان این را بدین معنی دانست که خدا متعلق شناخت (هستی)، فاعل شناخت (شعور)، و اتحاد زنده فاعل و متعلق (وجد) است. در جهان، ما ابتدائاً این سه جنبه حقیقت واحد را جدا درک می‌کنیم. غایت، مشاهده همه‌اشیاست آن چنانکه هستند، و این امر مستلزم وحدت دوباره سه جنبه مذکور است.

در جهان، چنانکه ما معمولاً درکش می‌کنیم، فاعل و متعلق شناخت از هم تفکیک می‌شوند. اما حقیقت این است که جهان به مثابه متعلق مستقل از فاعل شناسا حتی وجود هم ندارد. منظورم این نیست که جهان به ما، به عنوان مدرک،

وابسته است، بلکه منظورم این است که به واجب الوجود، شناسنده حقیقی، و برهمن / اتمان وابسته است. اصل وجود جهان از کیفیات و ویژگیهای حق سرچشمه می گیرد و آثار او را به نمایش می گذارد. جهان تنها به مثابه «آیه» حق که به جهان علم دارد، و در هر مرتبه از پیدایشش درمی یابدش وجود دارد. در تحلیل نهایی، جهان جز به عنوان پدیدار جنبی شناخت و آگاهی خداوند، وجودی ندارد. به گفته برخی عرفا، هستی رؤیای خداوند است و به گفته ودانتیستها، همه چیز مایا است.

مسأله طلب معنا، سپس بدینجا می رسد: آیا می توانیم معنای جهان یا هر چیزی در آن را بدون شناخت معنای حق، بشناسیم؟ آیا می توانیم معنای رؤیا را بدون شناخت بیننده آن بشناسیم؟ آیا می توانیم خودمان را در جایی غیر از درون خودمان بشناسیم؟ مطمئناً معنای برخی چیزها را در نسبت با پدیده های دیگر می شناسیم. همه رشته ها چنین معنایی را فراهم می آورند، هرچند آن را برای کسانی فراهم می کنند که معنا را درمی یابند و آن را در درون خود می یابند. اما معنای پدیده ها، آن گونه که واقعاً هستند، یعنی نه در نسبت با پدیده های دیگر، نه در نسبت با این مدرک یا آن مدرک بلکه در نسبت با مدرک مطلق که هستی، شعور و وجد است. معنای پدیده ها، آن گونه که در شبکه بی نهایت پیچیده سفرهای متقاطع که از حق می آیند و به سوی او باز می گردند قرار دارند، چه؟ معنای هر دانه از جواهر نشانده شده در تور ایندرا^۱ چیست؟

با توجه به اینکه نفوس انسانها تعریف پذیر نیست، آنها موضع ثابتی در درون خود ندارند. آنها امکان تعریف و فهم هر چیزی پایین تر از مرتبه خود را دارند و می توانند موضع فهم خود را برگزینند.

این بدان معناست که آدمیان می توانند از مرایای بسیار متنوع به خود و جهان بنگرند. ازدیاد فرهنگها و جهان بینها در تاریخ به خوبی نشان می دهد که

دیدگاههای ممکن که به آدیان مجال پرداختن به جهان و جست‌وجوی معنا را می‌دهند، بی‌شماراند. اما ازدیاد دیدگاهها نشان از آن است که ناظران هیچ محدودیت ذاتی نداشته‌اند یا محدود به دیدگاهی خاص نبوده‌اند. بنابراین، برون ایستادن از همه دیدگاهها ممکن است. یعنی همه انحاء نگاه به جهان که به تاریخ، فرهنگ، دین، و علم مقید هستند.

سنتهای بزرگ روحانی و فکری، یعنی سنتهایی که «عقلی» اند، آن‌طور که من از این کلمه مراد می‌کنم، همه اتفاق نظر دارند که می‌توان از محدودیت‌ها رها شد و همچون وسیله‌ای عمل کرد که «مدرک غیبی» از طریق آن درک می‌کند. امکان انسان، فراتر از زمان، مکان، تاریخ، جسمانیت، نیرو، تصور، فرشتگان و خود خدایان (البته نه خدا به معنای حقیقی کلمه) است. همین امکان فراروی است که عالی‌ترین وظیفه انسان را مشخص می‌کند. در واقع وقتی سنتی چنین وظیفه‌ای را تصدیق می‌کند، این را هم تصدیق می‌کند که تنها همین است که می‌تواند وظیفه حقیقی انسان باشد. هر وظیفه دیگر، آدیان را از خویشستن بنیادینشان که، اگر نگوییم خود حق متعال، دست‌کم صورت حق متعال است منحرف می‌کند. وظیفه‌های دیگر بیانگر عشقهای منحرف هستند.

خلاصه، سنت عقلانی بر آن است که نفس انسان امکان فراتر رفتن از هر موضعی را دارد و می‌تواند قدم برون از فرهنگ، تاریخ و حتی جهان بگذارد. در سنت عقلی، خویشتنی را که به‌رهایی از همه قیود رسیده می‌رسد، گاهی «مقام لا مقام» یا «نقطه وسط دائرة الوجود» می‌نامند. این موضع (مقام) واپسین غیر خاص و تعریف‌ناپذیر است، و بنابراین بر مقامهای خاص و تعریف‌پذیر احاطه دارد. اما، برای رسیدن به مقام لا مقام، آدمی باید ابعاد مختلف تجلی بیرونی واقعیت خود شامل بدن، نفس، ذهن، فکر، خیال را مهار کند و آنها را به حرکت مرکزگرایی که به «مرکز» باز می‌گردد، ملحق کند.

علی‌رغم این دو حرکت - مرکزگرا و مرکزگریز، نزول و صعود - عقل به خودی خود هیچ‌گاه حقیقت متعالی و غیبی خود را رها نمی‌کند. خویشستن انسان

در ژرفای حقیقتش از عقل تفکیک‌پذیر نیست، و به همین خاطر تعریف ناپذیر و تعین ناپذیر باقی می‌ماند. هر پدیده تعین‌پذیر و هر دیدگاه خاص به نفس می‌گوید که چه نیست. نفس می‌داند که نه به متعلقات شناخت خودش محدود است، نه به تنهایی پدیده‌ها، و نه به مرزهای فلان موضع یا بهمان علم؛ و می‌داند که امکان درک و فهم همه تعاریف و حدود را دارد. بنابراین - اگر به خودش آگاه باشد - می‌داند که ذاتاً هیچ حدی ندارد. آزاد است، نه از فلان و بهمان، بلکه از همه چیز و هر چیز دون حق.

پیوند دوباره با عقل اول هدف «عقلای» مشتاق است. آنها می‌خواهند آنچه را که بالقوه است، بالفعل کنند. اما برای رسیدن به تحقق کامل، باید از اتکای به شناخت نقلی گذشته و به شناخت نزد خود برسند. به همان اندازه که شناخت نزد خود را محقق می‌کنند، به عقلی متصل می‌شوند که نفس در آغاز از آن عزیمت کرد و به «همه‌دانی» دست می‌یابند، هرچند نه به نحو تفصیل. این نوعی دریافت وحدت‌بخش است، یعنی آگاهی به همه پدیده‌ها در مبدأشان. این، علمی طبیعی است، شکفتگی شعور است، تنبهی به واقعیت بدون هیچ تأمل و تفکری. مشاهده اشیاء است به همان نحو که عقل اول آنها را پیش از انعقادشان در جهان، می‌بیند. از موضع سنت عقلی، هر جست‌وجویی برای معنا که موضع خاصی اعم از موضع فیزیک، پزشکی، جامعه‌شناسی، الهیات می‌گیرد، مقید و محدود به مقدمات و مفروضات خودش است. معنایی که مکشوف و همواره با «نقطه آغاز» تعریف می‌شود. در مقابل، در طلب عقلی ناب، تنها پیش‌فرض وحدت حقیقت مطلق، ناشناخته، و نامتناهی است که حد خاص نمی‌پذیرد و موضع و مقامش «لامقام» است. طالب در جست‌وجوی همین هدف غیرخاص است. این طلب نمی‌تواند انتهایی داشته باشد، زیرا به «نامتناهی مطلق» هرگز نمی‌توان رسید، هرچند خود او به همه جا می‌رسد. تا زمانی که انسانها پدیده‌های متناهی یا خدای شناخته و تعریف شده را متعلق طلب خود قرار دهند، هرگز معنای حقیقی و نهایی جهان و خودشان را در نخواهند یافت.

نتیجه با مقدمات پیوندی ناگسستنی دارد. تنها مقدمه‌ای که مجال تحقق تام قوه نفس را فراهم می‌کند، توحید یعنی تعالی، عدم تناهی، و اطلاق حقیقت یگانه است. پایان این طلب [یعنی تحقق تام قوه نفس] با گام نخستش یکی است، چون بدون آگاهی از هدف نمی‌توان هیچ گامی برداشت. اما، توحید، در آغاز صرفاً شهودی بی‌تعیین است. سپس با شناخت نقلی، بیدار و آشکار می‌شود؛ می‌تواند به تدریج و یکی پس از دیگری به «فهم محقق»، «یقین عقلانی»، «دریافت فوق عقلانی نحوه وجود چیزها»، و بالاخره «بینشی که فراتر از دیدن با چشم است» درست همان‌گونه که دیدن فراتر از کوری است، ارتقاء یابد. با این همه، تمام اینها، منازل مقدماتی آگاهی هستند. هدف تحقق توحید برای خود و در خود است. آدمی باید خود و همه چیز را در زمینه کلی‌شان بیابد. نفس باید به جایی برسد که خود را اشعه نور مطلق و نامتناهی بداند. پس آغاز شهود و درک درونی است، و پایان تحقق هستی، شناخت، و وجد است.

از موضع این سنت، هر جست‌وجویی برای معنای امور که نمی‌گذارد جویندگان خودشان را به ژرفای خویش‌نشان بگشایند، مانع می‌شود که بیاموزند چگونه انسان باشند. بدون برقرار کردن موضعی که از آنجا بتوان از معنا سخن گفت، شناخت معنای هیچ چیز ممکن نخواهد بود. تا زمانی که این موضع با شناخت نقلی یا چارچوبهای نظری تعیین یابد، محدود به مفروضاتش خواهد بود. فراروی از موضع‌ها و رسیدن به معنایی که در پس همه معانی نسبی و موقعیتی است، تنها با مقام لامقام [موضع بی‌موضعی] ممکن است. مقام لامقام تنها در ساحت متعالی که جهان را اصلاً پدید می‌آورد فراهم است. معنا هرگز با عقیده، دکترین، نظریه، قضیه و یا هر برساخت ذهنی دیگر حاصل نمی‌شود، بلکه با فراتر رفتن از فعالیت‌های ذهن، فعلیت دادن به آگاهی ازلی عقل که در زیر ذهن و در پس جهان قرار دارد، و متحد کردن دوباره خویش‌نشان انسان با مبدأ متعالی‌اش حاصل می‌شود.

ضمیمه^۱

۱-نگاهی به مطالعات اسلام‌شناسی در آمریکا

این سومین ترجمه از این کتاب^۲ است (دو ترجمه نخست آن به فارسی و ترکی بوده است و ترجمه دیگر آن به زبان اردو نیز به زودی منتشر خواهد شد). با توجه به وجهه دانشگاهی و نه ژورنالیستی آن، این کتاب در آمریکای شمالی فروش نسبتاً خوبی داشته است (از سال ۱۹۹۴ که منتشر شده تاکنون ۲۰۰۰۰ نسخه به فروش رفته است). چندین دانشگاه به ما گزارش کرده‌اند که کتاب را به عنوان متن درسی انتخاب کرده‌اند و دانشجویان - چه مسلمان و چه غیر آن - از آن بسیار مسروراند. من در اینجا با تأمل بر دلایل اولیه‌ای که ما این کتاب را نوشتیم، می‌توانم به توضیح چگونگی تفاوت این اثر با سایر متون آشنایی مقدماتی درباره اسلام بپردازم.

در سال ۱۹۸۳ خانم ساچیکو موراتا و من به شغل مشترکی استخدام شدیم تا در برنامه مطالعات ادیان در دانشگاه دولتی نیویورک در استونی بروک،

۱. ضمیمه اول در واقع ترجمه مقدمه مؤلف، بر کتاب «بینش اسلامی» وی و خانم ساچیکو موراتا است که به زبان آلبانیایی بازگردان شده و با توجه به همخوانی با رویه کلی کتاب حاضر در اختیار خوانندگان قرار می‌گیرد. ضمیمه دوم نیز تأملی بر شمس تبریزی و آموزه‌های وی در باب مقوله آموزش است.

۲. کتاب The Vision of Islam اثر خانم موراتا و آقای چیتیک.

لانگ آیلند، (با فاصله ۸۰ کیلومتر از نیویورک) به تدریس پردازیم. تقریباً در تمام دانشگاههای آمریکا برنامه‌ها یا دپارتمانهای مشابهی وجود دارد. بیشتر این دانشکده‌ها بعد از جنگ جهانی دوم تأسیس شدند. تا پیش از آن، دانشگاهها «مدارس الهیاتی» (با فحوای الهیات مسیحی) داشتند و کالج‌ها نیز دانشکده «الهیات» (باز با محتوای مسیحی) داشتند. این مدارس و گروهها، فرقه‌ای بودند. این سخن بدان معنی است که اساتید به‌باورهای مسیحی اعتقاد داشته و فکر می‌کردند که به‌هر شخص باید آموزه‌های مسیحی بیاموزانند. همزمان مدارس دینی مسیحی و یهودی نیز فعال بودند و اکنون هم هستند که کارگزاران دینی، یعنی کشیشها و خاخامها را تربیت می‌کنند.

حوزه مطالعات دین به دلایل چندی پایه‌گذاری شد، اما این دلایل شامل پیشبرد آموزشهای مسیحی یا یهودی نیستند. بلکه هدف آشنا کردن دانشجویان با جهان واقعی‌ای است که ما در آن زندگی می‌کنیم و نیز توسعه تحقیقات در ریشه‌های فرهنگی و تاریخی مسائل جهان معاصر. مطالعات ادیان به‌طور عام بر روی «دین» متمرکز می‌شود، نه بر یهودیت و مسیحیت. بنابراین توجه اصلی آن به ادیان بزرگ جهان است که شامل هندوئیسم، بودیسم، کنفوسیوس و تائوئیسم نیز می‌شود. محققان این حوزه بیان داشته‌اند که دین بخش اصلی تاریخ و پیشاتاریخ حیات بشر بوده است و همچنین آموزش ماهیت دین باید بخشی از هر نظام آموزشی سالمی باشد. علاوه بر این، اگر ما به دنبال فهم ماهیت انسانی خود و همچنین رشد ارزشهای انسانیمان هستیم، محتاج فراگیری آنیم که چرا دین در طول تاریخ در جامعه نقش محوری داشته است.

محققان حوزه مطالعه ادیان روشها و رهیافتهای بسیار گوناگونی را به کار می‌گیرند. برخی از آنها به شدت تقلیل‌گرا هستند، یعنی معتقدند که دین می‌تواند کاملاً با اصطلاحات اجتماعی، اقتصادی و شاخصهای روان‌شناسی تبیین شود. در این دیدگاه، هیچ چیز متعالی، آسمانی و حقیقی، دین را از سایر نهادهای بشری جدا نمی‌کند. دین تنها پدیده دیگر انسانی و اجتماعی است که می‌تواند به کارکرد

خود اجتماع، نیاز روان انسانی، ستمکاری و تدلیس طبقه حاکم «تقلیل» یابد. در تفاسیر متأخر «تقلیل گرایان»، دین به مثابه کارکرد پیوندهای عصبی یا ژنی است و دانشمندان چنین می‌انگارند که دین باید برخی مزیت‌های تکاملی را عرضه نماید، در غیر این صورت باید از مدتها قبل متروک می‌شد. به هر صورت، دین در تفکر آنان اساساً خیال و وهم است. تمام «تقلیل گرایان» در این ایده مشترک‌اند که دین با فراگیری افزون‌تر علم توسط مردم از میان خواهد رفت.

رهیافتهای دیگر بسیار مثبت‌تر به دین می‌نگرند. پدیدارشناسان ساختار منحصر به فردی از اسطوره و نمادها را در دین یافته‌اند که آدمی به وسیله آن می‌تواند به فهم پرسشهای غایی مسائل انسانی دست یابد. انسان‌شناسان نیز دین را چون شکل دهنده جهان‌بینی و صفات و شخصیت هر جامعه و مأمنی می‌دانند که آدمیان می‌توانند در حیات روزمره‌شان، معناداری را به وسیله آن بیابند.

«اسلام‌شناسی» شعبه‌ای از مطالعات ادیان است. این رشته اساساً توسط مورخان یا زبان‌شناسان قرن نوزدهم که عموماً مسیحی یا یهودی بودند، توسعه یافت. آنها با اینکه به ندرت مایل به اعلام این بودند که اسلام دین موثقی است، به تفسیر آن بر اساس روش‌شناسیهایی که برای ادیان خودشان به کار می‌بردند، گرایش داشتند. آنها اسلام را ساده و بدوی می‌انگاشتند که به شیوه‌های درهم پیچیده از مسیحیت و یهودیت جدا شده است. مطالعات علمی اخیر پیرامون اسلام، توسط «شرق‌شناسان» همان راه را دنبال کرده است. دنبال کردن چنان راهی، همان نوع خصومتی را که مشخصه دوران قرون وسطی مسیحی علیه اسلام بود، تقویت کرد. هر چند که شرق‌شناسان به ندرت رابطه خود را با مسیحیت اظهار کردند. به طور خلاصه، در بیشتر قرن بیستم، رهیافت آکادمیک غربی به اسلام، موافقت اندکی با اسلام یا مسلمانانی که تمدن اسلامی را ساختند، داشت. چنانکه بیشتر محققان متأخر توجه کرده‌اند، شرق‌شناسان خواسته یا ناخواسته با جاه‌طلبیهای استعمارگرانه و بهره‌جویانه قدرتهای غربی همراهی و تبانی کردند. اندیشه‌های آنها درباره اسلام، به عنوان دین عقب‌افتاده و دست دوم به تقویت

اندیشه «مسئولیت مردان سفید پوست» و جهاد برای صدور تمدن (یعنی مدرنیته عرفی) به جوامع غیر غربی کمک کرد.

در دانشکده‌های ادیان آمریکای شمالی، اسلام همواره فرودست‌ترین و مغفول‌ترین دین بوده است. هر دانشکده تمایل به تعلیم یهودیت، مسیحیت، هندوئیسم، بودیسم و همچنین ادیان چینی دارد، اما محققان اندکی به [مطالعات] اسلامی تمایل داشته‌اند. این روند، پس از واقعه یازدهم سپتامبر تغییر کرد. دلیل این بود که بسیاری از کالجها و دانشگاهها - البته به دلایل اشتباه - مجبور به رسمیت شناختن این موضوع شده‌اند که اسلام بخش مهمی از جهان ما را شکل می‌دهد. بنابراین به پرکردن شکافها در نظام آموزشیشان پرداختند. با این حال، وقتی ما در استونی بروک در سال ۱۹۸۳ شروع به تدریس کردیم، تقریباً همه متون، بررسیهای تاریخی بود که از دوران پیشااسلامی آغاز شده و به اسلام در دوران معاصر ختم می‌شد.

کتابها شامل فصولی درباره قرآن و مذاهب مختلف اسلامی بودند که عموماً در حوزه ظواهر خلاصه می‌شد. هم عمومی محققان این بود که چیزی در آموزه اسلامی وجود ندارد و تنها چیز با ارزشی که مسلمانان انجام دادند انتقال فلسفه و علوم از یونان به غرب بود. براساس این منظر متعارف درباره تاریخ اسلامی، پس از قرون وسطی و توسعه غرب، تمدن اسلامی دیگر چیزی برای گفتن نداشت و تبدیل به اسب بازنده میدان تاریخ جهان شد. اسلام از ورود به شاهراه علم و توسعه فنی بازماند و همچنان به تکرار همان آموزه‌های قدیمی و ساده‌انگارانه دینی پرداخت. من وجود بسیاری از مورخان و شرق‌شناسان خوبی را که بر روی موضوعات خاص کار کرده و از اصالت و غنای تمدن اسلامی تمجید کرده‌اند، تکذیب نمی‌کنم اما معمولاً تحقیقات چنین محققانی، برای حضور در متون آموزشی و مطالعه نیازمند زمانی طولانی است.

زمانی که تدریس را آغاز کردیم، درباره اسلام، مجموعه‌ای از کتب خوب اسلامی وجود داشت، اما نتوانستیم یک کتاب راضی‌کننده آموزشی بیابیم که بتواند

مبانی‌ای برای دوره مقدماتی آشنایی با اسلام متناسب با دانشکده مطالعات ادیان ارائه کند. برخی کتب خوب از مورخان مشفق وجود داشت و حتی کتاب «ایده‌ها و واقعیت‌های اسلام» از سید حسین نصر نیز موجود بود که برای اصلاح تحریفات شرق‌شناسی تلاش کرده بود. اما هیچ یک از متون مقدماتی یا مطالعاتی تاریخ و تمدن اسلامی تلاشی راستین برای شرح همنوایی درونی جهان‌بینی اسلامی به کار نبسته بودند. تفکر اسلامی، بدون هیچ بررسی جامعی از چگونگی کارکرد تفکر و یا اینکه چنان اندیشه‌ای چگونه می‌تواند در فراز تاریخ به مسلمانان معنا و کمال بدهد، تنها بر اساس مذاهب و آموزه‌های فردی مورد بحث قرار گرفته بود.

قبل از اینکه من و ساچیکو در سال ۱۹۷۹ به آمریکا بیاییم، خودمان را برای ۲۵ سال نه به عنوان مورخ، بلکه به مثابه محقق کنجکاو و علاقه‌مند غرقه در متون اسلامی کرده بودیم. از همان آغاز مطالعاتمان در پی فهم این بودیم که چرا جهان‌بینی مسلمانان آن‌گونه بود و برای این سؤال پاسخهای عمیقی از متفکران بزرگ و شعرای کلاسیک اسلام چون غزالی، نظامی گنجوی، ابن عربی، مولانا، فخرالدین عراقی و بسیاری دیگر یافتیم. ما مطالعات خود را در آمریکا ادامه دادیم و پس از چهار سال در نهایت قادر به یافتن موقعیتی آموزشی شدیم. وقتی به بررسی متون آموزشی اسلام در دانشگاه‌های آمریکا پرداختیم، آثار اندکی از آموزه‌های اسلامی‌ای که ما در دوران تحقیقمان به عنوان مسائل معمولی یافته بودیم، وجود داشت. مطمئناً رساله‌های تخصصی خوب و ترجمه‌هایی از برخی مؤلفان محبوب ما وجود داشت، اما آنها برای دانشجویان دوره کارشناسی بسیار پیشرفته بودند.

سرانجام پس از هفت سال تدریس، تصمیم گرفتیم کتابی آموزشی نه بر اساس تاریخ و حوادث بلکه بر اساس بینشهای عمیق و عالی که منشأ حرکت تمدن اسلامی بودند و شیوه‌های مختلف تفسیر [یعنی فلسفی، کلامی، عرفانی، فقهی] آن بینشها بنویسیم. همزمان با این مسأله مواجه شدیم که چگونه این ایده‌ها را با زبانی قابل درک برای دانشجویان کارشناسی بیان کنیم. خوشبختانه زمانی که

شروع به نوشتن این کتاب کردیم، در خود تجربه پانزده سال تدریس در آمریکا را داشتیم. آموخته بودیم که چگونه به زبان دانشجویانمان سخن بگوییم که این در واقع امر ساده‌ای نبود.

با فرض اینکه این کتاب تلاشی برای رفع کمبودهای آموزش اسلام در دانشگاه‌های آمریکا است، به نظر می‌رسد که هیچ جاذبه‌ای برای خوانندگان خارج از آمریکای شمالی و خصوصاً خوانندگان مسلمان، نداشته باشد. اما چرا به سرعت به فارسی و ترکی ترجمه شد و اکنون به زبان آلبانیایی؟ شاید این به ماهیت مؤسسات آموزشی در کشورهای مسلمان در دوران امروزی ربط داشته باشد.

از آغاز قرن بیستم دو نظام آموزشی، معمولاً بدون هیچ تداخلی در جوامع اسلامی وجود داشت. نظام نخست مبتنی بر حفظ قرآن و حدیث و ویژه تعلیم معارف مقدماتی آموزه‌های اسلامی به همه دانش‌آموزان و در نهایت آموزش محققان و روحانیونی بود که می‌توانستند نیازهای عملی و عقلانی جامعه‌ای اسلامی را برآورده کنند. نظام دوم، ترجمه‌ای از ساختار آموزشی غرب بود و هدف آن تربیت دانشمندان، مهندسان و پزشکان برای تبدیل جامعه به چیزی مانند دولت مدرن غربی بود. در چنان نظامی، مطلبی درباره نیازهای معنوی و دینی دانش‌آموزان ارائه نشده بود. چنین امری، در جامعه مدرن، یابی معنی تلقی می‌شد، یا به حوزه «باورهای فردی» موکول می‌شد. فرض بر این بود دین چیزی برای گفتن در عرصه علم ندارد. علم واقعی در حوزه دانش و فناوری بود و هر چیز غیر از آن «نظریه» بود. هدف اصلی آموزشهای سنتی اسلامی کمک به افراد برای رشد ظرفیتهایشان بود تا انسانهای بهتری شوند و به خدمت خدا و هموعانشان در آیند. هدف، در یک کلام، کسب معرفت برای شناخت خدا و خود به قصد وصول به کمال اخلاقی و روحانی بود. در مقابل، هدف آموزش در نظام جدید، دانش برای سلطه بود. دانش‌آموزان آموزش می‌دیدند تا در برنامه مجلل تغییرات اجتماعی شرکت کنند. هر ذره از معارف تخصصی که به دانشجویان آموزانده می‌شد برای

آن بود که در کل به جامعه فایده‌تی رساند و همواره هدف، «پیشرفت» و «توسعه» بود. اینها خدایان دوقلوی دوران مدرن هستند. اما هر کس که فرصتی برای بررسی نحوه استفاده از این کلمات گذاشته باشد باید دانسته باشد تنها چیزی که آنها واقعاً بر آن دلالت می‌کنند آن است که حاکمان قصد ابقای سلطه خود بر جامعه با استفاده از ابزارهای علمی و تکنولوژیکی (و خصوصاً نظامی) دارند. نقش جدید آموزش تلقین نظام ایدئولوژیکی مبتنی بر سلطه حاکمان بر جامعه بود. طلب فهم در نظام سنتی برای دسترسی و شناخت کمال انسانی - که به طلب حکمت نیز معروف بود - عملاً سست شد.

نظام سنتی آموزش به‌طور کلی حذف نشد، بلکه به حاشیه رانده شد. آنها که در نظام سنتی یا مدرن تحصیل کرده‌اند، اهداف و جهات دانش‌آموختگان نظام دیگر را درک نمی‌کنند. هر دو گروه از دانش‌آموختگان ظاهراً به یک زبان چون عربی، فارسی و ترکی سخن می‌گویند، اما در واقع هیچ گروه معنایی از آنچه گروهی دیگر گفته است را در نمی‌یابد.

علاوه بر این جوانانی که توسط نظام آموزشی جدید تلقین شده‌اند، گذشته از احتیاجات ایدئولوژیکی به دولت و رسانه‌های مدرن، جذب روش جدید زندگی یعنی نوشدگی شده‌اند. دانشجویان زرنگ مصمم به دکتر و مهندس شدن می‌شوند و تلاششان را برای رسیدن به زندگی‌ای راحت که با فناوری مدرن احاطه شده باشد به کار می‌بندند. تنها دانش‌آموزان کند، نظام سنتی را دنبال می‌کنند، چرا که قادر به پذیرفته شدن در نظام آموزشی مدرن نشده‌اند. به تحقیقات سنتی مهر تاریخ گذشته و نامربوط می‌زنند و همواره افراد کمتر و کمتری می‌توانند آنها را به نحو عقلی تبیین کنند.

مردم تا آنجا اسلام خود را حفظ کرده‌اند که ریشه در باورها و رفتارهای موروثی داشته و نه در فهم واقعی از جهان‌بینی اجدادشان، چرا که جهان‌بینی‌ای متحجرانه و غیرعلمی و درنهایت ناراست تلقی می‌شد. در چنین فضایی، کتبی که درباره اسلام و به زبان مسلمانان منتشر شد،

دارای دو گونه اصلی بود. یک نوع، دنباله روی روش سنتی بود و اصطلاحات سنتی تحقیقات اسلامی را به کار می برد، که زبان آن کاملاً برای اصحاب فن که در نظام آموزشی غربی تحصیل کرده بودند، فهم ناشدنی بود. نوع دیگر، کتبی بود که توسط نخبگان مدرن که در رشته های غیر علمی مثل تاریخ، فلسفه، جامعه شناسی و علوم سیاسی درس خوانده بودند، نوشته شد. جهان بینی این نویسندگان تفاوت قابل توجهی با ایده های کسانی که در رشته های علمی تحصیل کرده بودند نداشت. بنابراین نسل جدیدی از کارشناسان تاریخ و فرهنگ اسلامی بر خود پنداشتند که دوباره میراث اسلامی را بر حسب راهبردها و روش شناسی تحقیقاتی غربی تفسیر کنند. آنها محققانی مسلمان بودند، اما می توان گفت ایده های آنها مشابه محققان غربی بود. به ندرت محققان مسلمانی بودند که هم قادر به فهم جهان بینی سنتی و هم تحقیقات روش شناسی غربی باشند. (سید حسین نصر یکی از معدود استثناهاست).

ساجیکو موراتا و من، پس از صرف بیست و یک سال از عمرمان در نظامات غربی تفکر، سالهای زیادی را وقف مطالعه تفکر سنتی اسلامی کردیم. پس از آن بود که شروع به تدریس مطالعات اسلامی در آمریکا نمودیم. سابقه همسان ما، کمک کرد تا چگونگی امکان تبیین جهان بینی اسلام بدون انحراف به زبان آکادمیک امروزی را فرا بگیریم. هیچ کدام از ما، توفیق دیدار از آلبانی را نداشته ایم، اما به نظر ما چنین می آید که این کشور به شدت از حکومتی مستبدانه و مرامی تقلیل گرایانه رنج برده است که تلاشی همزمان برای محو هرگونه فهم از جهان بینی سنتی اسلامی از توده مردم را داشته است. فعالیت مسلمانان تا آنجا تحمل می شد که جوانان در مسیر تفکر مدرن و ایدئولوژیهای حاکم پرورانده شوند.

این مقوله باید تضمین کند که جهان بینی اسلامی باید پس از یک یا دو نسل از میان برود و آنچه از آن باقی می ماند در حوزه موهومات و خرافات رود. البته اسلام محو نشد، اما آموزه های اسلامی به نحو هولناکی زمین گیر شدند. بنابراین، به طور مثال، ناپدید شدن معرفت سنتی اسلامی بدان معنی بود که آموزه های بسیار

مقدماتی در حوزه دین - آنها که ما در این کتاب در بابشان سخن می‌گوییم - همه از بسیاری از مساجد مدرن ناپدید شدند. به جای آنها شیوه‌های جدید تلقینات سیاسی وارد شدند که در دوران کنونی با نام اسلام، به جای مارکس هستند. امیدواریم که این کتاب بتواند به برخی از آلبانیاییهایی که می‌خواهند میراث مشترکشان را با جهان‌بینی یک و نیم میلیارد مسلمان دیگر احیا کنند، کمک کند. در حالی که همزمان به آنها پیشنهاد می‌کند که چگونه می‌توانند همه ارزشهای مثبت اروپایی‌شان را استوار نگه دارند.

ویلیام چیتیک

نیویورک ۱۶ آوریل ۲۰۰۸

۲- خلق را تقلیدشان بر باد داد...

می‌خواهم درباره شمس تبریزی سخن بگویم. نمی‌خواهم خود را از مسیر مطالعه کتاب «مقالات» وی، پژوهشی که از ماه‌ها قبل آن را آغاز کرده‌ام، دور کنم. «مقالات» مجموعه فوق‌العاده‌ای است. کسانی که با منابع فارسی درباره مولانا آشنايند، کمتر به اهمیت «مقالات شمس تبریزی» واقف شده‌اند. وقتی در اوایل دهه ۸۰ درباره مولانا «تحقیق» می‌کردم، «مقالات» ویراست قابل استفاده‌ای نداشت. در سال ۱۹۹۰، محمد علی موحد، ویراست انتقادی خود را منتشر کرد. اما کتاب وی در آگوست سال گذشته به دست من رسید. از زمان به دست آوردن کتاب تاکنون نتوانسته‌ام از آن جدا شوم.

«مقالات» به ظاهر ۱۰۰۰ صفحه است. بنابراین نوشتار کم‌قوتی نیست. کتاب شامل بیانات شمس است که توسط حاضران مجلس وی خاصه مولانا به رشته تحریر درآمده است. متن «مقالات» هیچ‌گاه، صورت نهایی به خود نگرفته است و تحریرهای مختلف به هر کس اجازه نشر آن را داده است. هر چند ویراست «دکتر موحد»، مطلوب است اما هنوز بسیاری از عبارات با مشکلات متنی ممزوج شده است و برخی اوقات متن نامفهوم به نظر می‌رسد.

آنچه که به طور خاص درباره «مقالات» قابل توجه است، شهرت عرفانی

شمس است که در اشعار مولانا و در کتب تذکره اولیا و اهل عرفان بدان پرداخته شده است. این شهرت به هیچ روی قابل انکار نیست. شمس در «مقالات» بسیار حیرت‌انگیز و فوق‌العاده‌تر از آنچه به ما گفته شده، ظاهر می‌شود. نیز با مطالعه این کتاب در باب حیات معاصران او آگاه می‌شویم. برخلاف تصور عمومی، در «مقالات» آشکار می‌شود که شمس به خوبی در علوم اسلامی تبحر داشته است. به‌طور مثال برخی از اطرافیان مولانا، شکایت می‌کرده‌اند که وی زمان زیادی را با شمس به بحث در حوزه فقه می‌گذرانند. منظری که نشان ناخوشایندی آنهاست و در «مقالات» غالباً با آن روبه‌رو می‌شویم.

امروز تنها، «شمس» موضوع سخن من نیست. می‌خواهم درباره روشی بحث کنم که تصویر نمایان شده شمس در آن، ما را به چرایی تفاوت راههای جوامع اسلامی و اروپایی آگاه می‌کند. سخن من این است که شمس، اسطوره‌وار اهمیت محوری «تحقیق»^۱ در سنت عقلی اسلامی را به ما می‌نماید. تأکید بر «تحقیق» در این سنت، مانع توسعه هستی‌شناسی غالب غربی شده است.

اکنون فهم من از مسأله «تحقیق» در حال تکامل است. بیست سال پیش وقتی کتابی درباره مولانا نوشتم، این مطلب را برجسته ننمودم. چرا که مولانا به‌ندرت این اصطلاح را بیان می‌کند. در عوض وی درباره مفهوم مخالف آن یعنی «تقلید»^۲ بسیار سخن می‌گوید. سالها پس از خواندن فتوحات «ابن عربی» فهمیدم که مفهوم «تحقیق» به‌طور ویژه‌ای در تبیین هدف متفکران مسلمان، به ما کمک می‌کند.

برای شناخت مسأله «تحقیق»، نیازمند نگاهی سریع به پیشینه الهیاتی آن هستیم. چنانکه می‌دانید این واژه از ریشه «حق» منشعب می‌شود که یکی از نامهای خداوند در قرآن و معادل جامع «الله» است. حوزه معنایی «حق»، شامل: ایده‌های صادق، اصالت، درستی، تناسب، اعتبار، شایستگی، عدالت، اطاعت و تعهد است.

1. verification and realization

2. «imitation» or «following authority»

«حق» به عنوان اسم خداوند، بدان معناست که او تمام این کیفیات را در وجه مطلق آن دارد و غیر او در بهترین حالت می توانند این صفات را در ارتباط با او به دست آورند.

قرآن مکرراً به ما می گوید که فعل خداوند، با عملی کردن حق آشکار می شود. او آسمان، زمین و همه را تنها «به حق» می آفریند. به همان میزان که اشیاء با حق، صدق، تناسب، اعتبار و مانند آن به خالق شان وابسته شده اند، آنها نیز «حق» هستند. ابن عربی به ما می گوید: «از آنجا که همیشه اشیاء به حق آفریده شده اند، همه چیز، حقیقی، ذی حق، صادق، ارزشمند و معتبر است. از منظری دقیق، تنها یک استثنا وجود دارد و آن هم انسان است. یکی از آیات بسیاری که این استثنا را بیان می کند آیه ۱۸ سوره حج است.

«آیا ندیدی که تمام کسانی که در آسمانها و کسانی که در زمین اند برای خدا سجده می کنند؟! و همچنین خورشید و ماه و ستارگان و کوهها و درختان و جنبندگان و بسیاری از مردم! اما بسیاری (ابا دارند و) فرمان عذاب درباره آنها حتمی است؛ و هر کس را خدا خوار کند، کسی او را گرامی نخواهد داشت. خداوند هر کار را بخواهد (و صلاح بداند) انجام می دهد.»

به بیان دیگر همه موجودات عالم خدا را به عنوان «حق» می شناسند. همه اشیاء در هر نقطه ای از عالم که باشند، به صدق و واقعیت خدا آگاه اند و حق او را ادا می کنند؛ جز یک استثنا که «بسیاری از مردم» هستند. تنها نسبت به موقعیت خاص این «بسیار»، قرآن از مفهوم مخالف «حق» یعنی «باطل» سخن می راند. «باطل» اشاره به هر چیز غلط، غیر واقعی، غیر قابل اعتماد، بی ارزش، نامناسب، بی اعتبار، تهی، عبث، جعلی، بی تأثیر و بی استفاده است. اینها صفاتی هستند که تنها می توانند نسبت به فعالیت ها و تولیدات انسان به کار روند و نه نسبت به فعل خدا و سایر آفریده ها، به جز شیطان.

وحی برای «بسیاری از مردم»، که بدان نیاز دارند، نازل شده است. مقصود خدا از انزال وحی به پیامبران آن است که «حق» را تحقق بخشیده، «باطل» را محو

و ابطال نماید.^۱

این مسأله ما را به سمت کلمه «تحقیق» رهنمون می‌شود که شکل ثانوی مصدر «حق» است و کم و بیش معنایی شبیه «احقاق»، چهارمین شکل مصدر دارد که در آیه «لیحق الحق و یبطل الباطل» آمده است.

واژه‌نامه‌ها به ما می‌گویند که «تحقیق» به معنای برپا داشتن چیزی به عنوان صدق و راستی، درستی، تناسب و اقتضاء، ارزش‌داری، عدالت، تصدیق، تأیید و محقق کردن، ثابت کردن، ایجاب کردن و وظیفه‌مندی است.

ابن عربی بهترین شکل اسطوره‌ای واژه «تحقیق» را در حدیث پیامبر (ص) می‌یابد. آنجا که می‌فرماید: «اشیاء مختلف بر ما حق دارند.» به بیان دیگر این اشیاء، درستی، صدق، تناسب و اقتضایی دارند که در ما موجب ایجاد وظیفه‌ای نسبت به آنان می‌شود. در یک روایت چنین آمده است:

«مطمئناً روح‌تان، خدایتان، مهمانتان و همسرتان در برابر شما حق دارند. پس حق هر کدام از آنان را ادا کنید.»

به تعبیر ابن عربی «حق هر کدام را ادا کنید»، امری جهانی است. این امر، منحصر به مثالهایی که در روایت ذکر شده نیست. قرآن مکرراً به ما می‌گوید که خدا همه چیز را به حق آفرید. پس چیزی در عالم نیست که دارای تناسب و صدق نباشد. بنابراین همه چیز بر حسب شرایط و موقعیتی که ما در مقابل آنها قرار می‌گیریم بر ما حق دارند.

این تعریف از «تحقیق» به روشنی دارای دو وجه است. فلاسفه این دو جنبه را نظری و عملی می‌خوانند. ادا کردن حق هر چیز، نخست به معنای شناختن حق آنها توسط انسان است که مستلزم داشتن علم صحیح درباره اشیاء است و این امر نیازمند «مشاهده» آنها در رابطه‌ای واقعی با آنهاست. بدین معنی که موقعیتشان نسبت به صدق و حق مطلق شناخته شود. معنای دوم هنگامی است که ما می‌فهمیم

چیزی نسبت به ما حق دارد و ما باید فعلی در مقابل آن انجام دهیم. شناخت اشیاء «آن چنانکه هستند» به معنای شناخت مسئولیت مان نسبت به آنان است و اگر ماهیت اشیاء را «آن چنانکه هستند» شناسیم، علم ما نسبت به آنها «باطل» است. مولانا مکرراً به تفاوت میان این دو نوع علم واقعی و علم باطل اشاره می کند. در جایی او از «تقلید» و «تحقیق» استفاده می کند. علم واقعی برای موضوعش کفایت می کند.^۱ علم خطا ناکافی است. ظاهر علم است یا آگاهی از نحوه ظهور اشیاء در برابر ماست بدون آنکه بدانیم آنها مظهر و نمایانگر چه چیزی هستند.

در اندیشه مولانا «تحقیق» تنها زمانی محقق می شود که آتش عشق، بت نفس پرستی را می سوزاند، او می گوید:

ستر چه؟ در پشم و پنبه آذرست تا همی پوشیش، او پیدا تر است^۲
نگاهی که محقق بدان می رسد، می تواند از زبان حلاج بیان شود. او گفت:
من حقم. به بیان دیگر من «حق» خود را شناختم که به واقع کیستم.
«تقلید» واژه ای شناخته شده است. شرق شناسان و مسلمانان مدرن از آن به سمّ هلاک جوامع اسلامی تعبیر کرده اند. اما این «تقلید مصطلح» از نوع دیگری است. زیرا در مقابل «اجتهاد» است.

مهم آن است که نباید مفهوم «اجتهاد» و «تحقیق» را با هم اشتباه بگیریم. ساده ترین راه فرق نهادن بین آنها این است که به خاطر داشته باشیم علوم اسلامی به دو دسته طبقه بندی می شوند. علوم نقلی و علوم عقلی. «اجتهاد» مربوط به علوم نقلی به ویژه فقه است. اما «تحقیق» در علوم عقلی معتبر است.

علوم نقلی مثل صرف و نحو، فقه و تاریخ به نقل سینه به سینه از نسلی

۱. بدین معنی که صاحب علم دیگر نیازی به دانشهای اضافی برای فهم کامل تر آن ندارد. فهم و شناخت از ابتدا کامل است. نیازمند فرآیند نیست. فرآیند همان چیزی است که امروزه در علم مدرن به وفور بدان برمی خوریم. در علم مدرن، آگاهی هست اما این آگاهی همواره ناقص و نیازمند فرآیند، تکامل و رشد است. (مترجم)

۲. مثنوی مولوی، دفتر سوم ۴۷۴۲.

به نسل دیگر منتقل شده‌اند. علوم عقلی حداقل در مبانی می‌توانند بدون «نقل» درک شوند. مثال معمول در این رابطه ریاضیات است. فلاسفه، علم خود را عقلی می‌دانند. داستان معروف فلسفی «حی بن یقظان» اثر ابن طفیل، داستان وار طبیعت این دانش را بیان می‌کند. ابن طفیل، رابینسون کروزوئه عقل، تنها با تبعیت از عقل خود به شناخت ماهیت اشیاء «آن‌چنانکه هستند»، یعنی به دانشی سازگار و هماهنگ با دانش پیامبری دست می‌یابد.

در فقه، انسان یا خود می‌تواند قوانین را از متن شریعت استنباط کند یا نه. کسانی که این توانایی را دارند، مجتهد و دیگرانی که این توانایی را ندارند، مقلد نامیده می‌شوند. از این حیث بیشتر مسلمانان مقلدند نه مجتهد. مقلد بودن به معنای عدم تسلط شخص به استنباط احکام از متن شریعت و در نتیجه پیروی از کسی است که توان استنباط از قرآن و حدیث را دارد. اینجا مسأله این است که عمل مطلوب بر اساس اوامر الهی چیست.

در علوم عقلی، مسأله این است که چگونه اصول اعتقادی اسلام درک شود. اگر فقه رفتارها را بیان می‌کند، علوم عقلی به دنبال روشن کردن فهم واقعیت خدا، جهان و خود است. مسائل اصلی که به عنوان موضوعات اولیه استنباط آمده‌اند، در سه اصل توحید، نبوت و معاد خلاصه می‌شوند. شیعیان به روشنی بیان کرده‌اند که اگرچه پیروی از مجتهد در فهم شریعت مطلوب است، اما تقلید در عرصه ایمان نه تنها نامناسب بلکه ممنوع است. این بدان دلیل است که اگر کسی تنها به دلیل باور شخص دیگری به امری، بدان ایمان داشته باشد، این باورمندی تأثیرات ایمان را باطل می‌کند.

در فلسفه و برخی مکاتب تصوف، ضروری است که اشخاص، خود به درک امور بپردازند. هر چند که برای دانایان روشن است که عامه مردم پیشرفت زیادی در آن عرصه نخواهند داشت.

نقطه آغازین همه فهم‌ها اصل اول ایمان یعنی توحید است. توحید در گستره وسیعی مورد قبول واقع شده است. توحید آن قدر خودگواه است که نیازی

به دلیل ندارد. هر روح سالمی با شهودش آن را درک می کند. بدون فهم این مسأله، آدمی به سختی توانایی فلسفیدن را که دقیقاً با سؤال از ماهیت غایی اشیاء سروکار دارد، خواهد داشت.

توحید، نخست به عنوان مسأله فلسفه اولی، یا علم واقع فی نفسه و دانش دانشها تعبیر می شود. هم چنین توحید ترجمان ذات و منشأ عالم غیب و شهادت است. به بیان دیگر، به همان میزان که فیلسوفان درگیر مسأله «حقیقت مطلق» بوده اند به همان میزان نیز در بحث حقیقت وابسته (رابط)، یعنی عالم که از آن به هر چیز غیر از خدا و ماسوی الله تعبیر می شود، مشغول بوده اند. علم دوم می تواند «جهان شناسی» نامیده شود. این واژه را باید با احتیاط به کار برد، چرا که «علم مدرن» با همین نام تنها بخش «فیزیکی» جهان شناسی را مد نظر قرار می دهد. در مقابل، جهان شناسی اسلامی موقعیت همه اشیاء را در ارتباط با «الحق الاول» مورد بررسی قرار می داد و بر همه روشن بود که مراتب هستی محدود به اشیاء فیزیکی و مادی نیست. این اقرار همواره وجود داشته است که عالم دارای مراتب مختلف وجودی است این مراتب به صورت تشکیکی ادامه می یابند تا به «حق» و «وجود مطلق» برسند. حداقل شمارگان مراتب مورد بحث، دوگانه هایی مثل زمین و آسمان، غیب و شهود و روح و جسم بود.

اصول دوم و سوم ایمان یعنی «نبوت» و «معاد» را می توانیم «علم النفس روحانی» و «اخلاق» بخوانیم. مسائل این علوم عبارت بود از: ماهیت واقعی نفس انسانی و روشی که نفس در آن تکامل یافته و به واقعیت خود نائل می شود.

علوم عقلی توجه تام بسیاری از متفکران بزرگ تاریخ اسلام و متفکران بزرگی از همه جهان را به خود جلب کرد. سؤال این نیست که چرا متفکران مسلمان با چنین سؤالاتی درگیر بودند؛ بلکه پرسش اینجاست که چرا ما انسانهای دوران مدرن با چنین سؤالاتی درگیر نیستیم؟ اگر کاملاً معنای «تحقیق» را بفهمیم،

به غرض اندیشمندان پیشامدرن پی می‌بریم و می‌یابیم که چرا آنچه آنان انجام می‌دادند به همان اندازه برای ما معنا ندارد.

دلیل اشاره من به مسائل علوم فوق، این است که برای فهم ماهیت «تحقیق» باید بدانیم که عقل بدون پشتیبانی «نقل» به کدام دسته از علوم می‌تواند دست یازد. فیلسوفان و به‌دلایل بیشتری اهل تصوف، ادعای درک علوم عقلی بر اساس تقلید را نامعقول و مضحک می‌دانند. کسی نمی‌تواند با حفظ فرمولها ریاضی‌دان و یا با نقل گفتارهای ابن‌سینا و ارسطو فیلسوف شود. آدمی باید در این علوم چنان استاد شود که مفاهیم از درون وی جوشیده و آن‌گاه انسان چه به‌لحاظ درونی و چه بیرونی آنها را در حوزه‌هایی که در علوم روان‌شناسی روحانی و اخلاق بیان شده، عملی سازد.

فهم ماهیت نامحدود انسان در سنت اسلامی قبل از محدود شدن آن به‌ساحت مادی در خردگرایی غربی به ما در شناختن چگونگی تعلیم اثرگذار «تحقیق» کمک می‌کند. متصوفه و فلاسفه گفته‌اند ماهیت انسان نامحدود است. فیلسوفان با زبانی که ملهم از سنت یونانی است، درباره روح انسان به‌مثابه قوه‌ای نامحدود بحث کرده‌اند. غایت یادگیری به‌فعلیت رساندن قوه روح از طریق پیوند آن با عقل اول یعنی جلوه واقعیت الهی و اولین مظهر خدا و منشأ هستی بود. متصوفه زبان الهیاتی قرآن و حدیث را ترجیح داده‌اند. آنها از به‌فعلیت رساندن تصویر الهی سخن می‌گفتند که در آن از انسان به‌عنوان عبد کامل و خلیفه خداوند یاد شده بود.

تحقق بخشیدن به تکامل انسان، نیازمند وصول به‌خدای علیم است. این مطلب برای فیلسوفان و متصوفه به‌معنای نامحدود بودن ماهیت انسان است. فیلسوفان این معنا را چنین بیان می‌کنند: «بقدر طاقة البشرية»^۱ صوفیان به‌احتیاط کمتری قائل بودند.

باید دانست که «علیم» در سؤال و هر قضیه‌ای نیازمند اخذ علم از خارج نیست، بلکه علم ذاتی اوست. هر چه ماهیت واقعی شناخت بیشتر تبیین شود، روشن‌تر می‌شود که شناخت تنها در ذاتی نهاده شده است که «می‌فهمد».^۱ این فهم و درک ربطی به اطلاعات^۲، جزئیات و وقایع و مانند آن ندارد. شناخت واقعی به معنای یافتن واقعیت متعلق فهم است. بدین معنا که آن مفهوم به کجا تعلق دارد و دقیقاً بدانجا متعلق است که در آنجا فهم شده است. این عقل به عنوان ریشه نفس شناخته شده بود. تمام گفتارهای فلسفی در باب وصول به عقل اول بر محور شناخت اشیاء در نفس خود استوار بود.

یکی از روشن‌ترین تداوینی که در باب ذات علیم از سوی فیلسوفان به رشته تحریر درآمده است در آثار نوارسطویی «بابا افضل کاشانی» که دو یا سه سال بعد از ولادت مولانا درگذشت، هویدا است. او بیشتر آثار خود را به فارسی نوشته است. وی در کتاب «مدارج الکمال»^۳ مراتب کمال انسان را مطرح می‌کند. در نهایت او به مرتبه هفتم کمال می‌رسد. اینجا بخشی از مطالب او را در باب مرتبه هفتم، که مرتبه نهایی است، می‌آورم:

«مرتبه هفتم در علم، شناخت و آگاهی آن است که کسی که به جهان جهانها علم دارد در شمول و حدود، جهانی تحت عوالم و یا کوچکتر از آنها نیست... بلکه شناسنده جهان جهانها جز خود جهان جهانها نیست. آن عالم از خود نفس آگاه است نه از چیزی به عنوان متعلق نفس... این کمال کمالات و غایت غایی همه غایات است...»

این... وجود کامل است، سرمستی ابدی، لذت دائم است. خوشی چیزی جز آگاهی از وصول به سازگاری نیست و چیزی سازگارتر از وصول به وجود

۱. این بدان معنا است که در شناخت خود محتاج شناخت‌های دیگر و فرایندهای شناختی دیگر نیست. خود مستقلاً می‌داند.

2. information

3. rungs of perfection

کامل نیست. هیچ کمالی عظیم‌تر از احاطه همه وجودها نیست. هیچ لذتی جاودانه‌تر از آن نیست که وجود کامل به نفس خود آگاهی یابد.^۱

انتقاد مولانا و متصوفه از فیلسوفان، نه بدان خاطر است که آنان با جهان‌بینی فیلسوفان مخالف بوده‌اند؛ بلکه از آن روست که از نظر آنان فیلسوفان در بازیهای ذهنی و تکیه بر جزئیات بی‌اهمیت تباه می‌شدند. صوفی فیلسوفانی را که در این بازی نقش می‌آفرینند دانای مقلد^۲ می‌داند. آنان در دام و دامن تقلید افتاده بودند؛ حال آن‌که غایت شناخت، رسیدن به «تحقیق» بود.

مولانا در عبارتی به مقایسه دانش محقق خود با دانش تقلیدی مدرسه و دانشگاه می‌نشیند:

دانش من جوهر آمد نه عرض	این بهایی نیست بهر هر غرض
کان قندم نیستان شکر	هم زمن می‌روید و من می‌خورم
علم تقلیدی و تعلیمی است آن	کز نفور مستمع دارد فغان
چون پی دانه نه بهر روشنی است	همچو طالب علم دنیای دنی است...
علم گفتاری که آن بی‌جان بود	عاشق روی خریداران بود ^۳

شعر از گذشته تا امروز، راهی برای بازتاب اندیشه «تحقیق» در فرهنگ اسلامی بوده است. برای بیان اینکه چگونه و چرا شعر به «تحقیق» راه یافته است، از ابن عربی که دائماً سعی در ایجاد توازن میان دو مفهوم ادراک عقلی و شهودی داشت، کمک می‌گیرم. او این دورا عقل و خیال می‌نامد.

مسئله اصلی و اولیه ابن عربی آن است که جست‌وجوی عقلی ره به اندیشه انتزاعی می‌برد، به معنی جدا شدن حق از مظهر خود. در مقابل، ادراک خیالی تجسم معانی را به عنوان شناخت «حق» می‌داند. عقل ذاتاً گرایش به شناخت «حق»

۱. می‌توان کلام بابا افضل را در معنای شعر زیر نیز یافت. (مترجم)

ای آینه جمال شاه که تویی وی مظهر اسرار الهی که تویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم است در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

2. Suphisticated Imitators

۳. مثنوی، دفتر دوم ۳۱ - ۲۴۲۹.

به عنوان «متعال» و برتر دارد، در حالی که خیال، حق را در همه جا حاضر می بیند. عقل حق را متعلق خاص خود و یا خدا می داند، در حالی که خیال، حق را در خود اشیاء می یابد. با آوردن حق اشیاء به حوزه اندیشه انتزاعی، کندوکاو عقلی سریعاً ما را به قطع ارتباط شخصی مان با خدا - که در زندگی دینی نقطه اصلی است - رهنمون می شود. در مقابل، ادراک خیالی متعلق شناسایی خود را در تصاویری می یابد که آن را می نمایاند. او «حق مطلق» را واقعاً در افراد ممکنات حاضر می بیند. یا چنانکه ابن عربی غالباً به ما می گوید: وجه خدا را در همه چیز می بیند. خدا در قرآن می فرماید: «به هر سو رو کنید وجه خدا را می یابید.» (بقره، ۱۱۵) در آثار ابن عربی «وجه» دقیقاً همان واقعیت جاودان شیء، حق آن، بازتابیده در حوزه امکانهای ربطی است.

ارتباط تام شعر با خیال روشن است. شعر خوب دقیقاً تجسم قوه خیال است. زبان شعری با استفاده از خیال و عناصر سمبولیک و زیبایی موسیقایی خود، در مقابل مفاهیم انتزاعی به ادراک خیالی جان داده و قدرت مشاهده حق مجسم را در اشیاء گسترش می دهد. شعر بیش از نثر، حافظ جنبه رمزی و باطنی قرآن است. چرا که شعر مانند قرآن اساساً مقوله ای شفاهی و مشارکتی است. بدان معنا که حفظ می شود و به آواز در آمده و یا در موقعیت های روزانه آدمی کاربرد دارد. می توان با مقایسه تصویر خداوند در اشعار مولانا از یک سو و رسالات کلامی از سوی دیگر، سنجش دقیقی از ترسیم عقلی و خیالی پیام قرآن به دست آورد. ابن عربی در آثار و نوشته هایش به دنبال آن بود تا میان خیال و جنبه رمزی و باطنی از یک طرف و عقل و استدلال از طرف دیگر تعادلی دقیق ایجاد کند. در نظر او کلام و فلسفه دارای جنبه عقلی یک طرفه بودند. وی همچنین بخش اعظمی از تصوف را نسبت به ابعاد عقلی آگاهی انسان کم توجه دانست. بخش اصلی انتقاد او متوجه علما بود، چرا که آنان را غرق در علم تقلیدی و اهداف دنیایی می دید. او به خوانندگانش گفته است که «تحقیق» غایت وجود انسان است و بنابر اعطای حق ذی حق، اشیاء باید به دو چشم عقل و خیال نگریسته شوند.

در نظر ابن عربی جنبه خیالی ادراک، که در شعر و وجه باطنی رشد یافته، به انسان اجازه می دهد تا حضور حق را در زیبایی، آواز، سازگاری، تعادل و عشق بپسندد. او هر ذره از این دانش خیالی را چون دانش عقلی مهم می داند که به ما مجال فاصله گرفتن از اشیاء و تأمل در آنها را می دهد. هر دو جنبه علم باید کاملاً تحقق یابند تا حقوق اشیاء به آنها اعطا شود.

پیام ابن عربی در میان محققان نسل های بعدی به فراموشی سپرده شد و اگر کسی بر سنت اسلام ایرانی تأثیر فراوان نهاد، احتمالاً آن شخص مولوی بود. نمی توان مسلمان تحصیل کرده ای را یافت که با آثار مولوی بیگانه بوده و یا احساسی نسبت به ارادت اسطوره ای شمس تبریزی نداشته باشد. چنانکه در اشعار مولوی یا در سیره عرفا ترسیم شده، شمس تحقیرکننده رفتار متظاهران دانشوری و آداب اجتماعی بود و کاملاً حق هر موقعیت را مدنظر قرار می داد. حتی اگر متفکران مسلمان بتوانند دستورات ابن عربی درباره تعادل جنبه عقلی و خیالی را رد کنند، به سختی می توانند آموزه های مولوی در باب خدمت علم به عشق را که نیروی هدایتگر به سمت «تحقیق» است، نادیده انگارند.

هم چنانکه شعر دیده «تحقیق» را زنده نگه می دارد؛ «تحقیق» هم به سنت شعری جان می دهد. در مقابل، عقل منفصل از خیال، اسطوره را ناچیز شمرده و عالم حق را خالی می کند. اگر عقل گرایی یونانی در سنت های بعدی بی ارزش گردید، دقیقاً بدان جهت بود که نگاهی یک طرفه داشت. مکاتب فلسفی چون سهروردی و ملاصدرا از آن جهت مقبولیت یافتند که بر ضرورت تعادل عقل و خیال تأکید داشتند. آنها در وصف خیال از اصطلاحاتی چون «کشف»، «مشاهده» و «عرفان» استفاده نمودند.

از دیدگاه بزرگان سنت عقلی اسلامی، عقل گرایی صرف، نوعی نقصان روح است. وقتی استدلال با اسطوره و خیال بررسی نشود، به تأکیدی افراطی بر تفاوت، غیریت و تعالی می انجامد تا آنجا که حق سرچشمه گرفته از عالم و اشیاء به عنوان باطل ادراک می شود. در این صورت، اشیا صدق ذاتی و تناسب نداشته،

بنابراین ما وظیفه‌ای در قبال آنها نداریم.

اهمیت «تحقیق» در تصوف، با پرسش از اعتبار معلم، بیش از پیش آشکار می‌شود. دلیل حرمت شیخ صوفی «تحقیق» او بود نه «اجتهادش» او به عنوان تابع پیامبر، شریعت و طریقت و حقیقت را نمایان می‌ساخت. او فراگرفته بود تا به اشیاء «آن چنانکه هستند» بنگرد و حقشان را ادا کند. بخش بزرگی از «مقالات» شمس تبریزی، همچون مثنوی، پیرامون تعیین خصوصیات و کیفیات شیخ واقعی است، به ویژه در چارچوب دانشی که خداوند به وی اعطا می‌کند.

شیخ صوفی بیشتر به عنوان مجتهد یا فقیه عمل می‌کرد تا محقق. کارکرد نخستین او هدایت پیروان برای عمل به آداب طریقت بود که همان دستورات شریعت است. فقهای مخالف طریقتها، شیخ را غاصب مقام فقهاتی خود می‌دیدند. صوفیان در نظر آنان چون فریبکاران منحرف از قرآن و سنت و اهل بدعت بودند.

آداب خاص طریقت و برنامه‌های ذکر و فکر آن بر اهمیت نقش محوری شیخ نسبت به هدایت پیروان در نیل به اهداف می‌افزود. تنها شیخ می‌توانست کیفیت ذکر و فکر را تبیین کند.

«تحقیق» بذاته محصول خلوص در راه خدا و متابعت از پیامبر اوست. با ذکر حق و عمل به سنت نبوی، درون آدمی از اوهام غلط خالی شده و زمینه برای مشاهدات صحیح آماده می‌شود. شمس دائماً تأکید می‌کند که جوهر عمل صحیح «متابعت» از پیامبر است. او بدین خاطر برخی از متصوفه را به دلیل شط حیاتشان، که متفاوت از سنت نبوی است به انتقاد می‌گیرد.

در تصوف بر خلاف آنچه که در برخی آثار فلسفی آمده، «تحقیق» با تلاشهای انسانی حاصل نمی‌شد، زیرا فضل و عطای الهی است. ابن عربی بر این اعتقاد است که تلاشهای انسانی ما را تا درب خانه خدا می‌رساند. این خداست که باید درب را بگشاید. او در «فتوحات مکیه» اظهار می‌دارد که نوشته‌های این کتاب محصول «تحقیق» و مطالعه معمول نیست.

نقش محوری «تحقیق» تا به امروز برای خودشناسی صوفی باقی مانده است. درباره شیخ گفته شده است که اشیاء را «آن چنانکه هستند» می بیند و حق هر ذی حقی را بدان عطا می کند. کیفیت «تحقیق»، شیخ را نه تنها از فقها بلکه از مجتهدان نیز متمایز می سازد. (خصوصاً در تشیع)

اینکه «تحقیق» هدف بسیاری از سنتهای عقلی بود، ما را در یافتن فیلسوفان مخالف متصوفه کمک می کند. آنان اغلب، شیخ را که مدعی علم اعلی و مرجح بود، به سخره گرفته و شاگردان احمق وی را به جهت تقلید، نقد می کنند. با وجود این ابن سینا و سایرین از علم مرجح «عرفا» نوشته اند.

در سنتهای متأخر نظر به شروح نوشته شده بر فصوص الحکم ابن عربی، کافی است تا اهمیت مسأله «تحقیق» برای بسیاری از متفکران اسلامی روشن شود. تنها در قرن ۱۹ و ۲۰ بود که گرایشات عقلی مسلمانان بدانچه که در علوم مدرن «تحقیق» خوانده می شود، کشیده شد. (مهندسی، فیزیک، پزشکی و مانند آن)

مفهوم «تحقیق» عموماً مجوز نقد درونی آموزه ها و اعمال صوفی را داده است. یکی از بحث های جاری در میان طریقه های مختلف، مسأله «استحقاق شیخ» بوده است. رومی، شمس، ابن عربی و بسیاری دیگر، غالباً با عبارات «تحقیق» و «تقلید» درباره کیفیت شیخ بحث کرده اند. برای آنها «تحقیق» به معنای تکامل قوه تمیز و تشخیص بود. آنها با اینکه علم را محصول عشق و ایمان به خدا و متابعت از پیامبر (ص) می دانستند، به فراگیری فقه و علوم عقلی نیز تأکید داشتند.

شمس و مولانا هر دو گفته اند که بسیاری از مشایخ به هدف «تحقیق» نایل نشده اند. بخشی از دلایل مخالفت اصحاب مولانا با شمس مطمئناً به دلیل حمله های وی به مدعیان تصوفی بود که حیاتشان مستلزم «تحقیق» و متابعت از پیامبر نبود. او اغلب نام می برد. برخی اوقات حتی شیوخ مورد احترام گذشته را، گاه نیز افراد مشهور زمان خودش را. شمس درباره آنان می گوید:

«سخن عاشقان دلنشین باشد، اما من از عشقی سخن می گویم که صادق

است... از «تحقیق» ی می گویم که واقعی است... من هیچ گاه خاک کفش کهنه عاشق صادق را با عاشقان و شیوخ امروزی عوض نمی کنم». او در عبارتی دیگر شیوخ امروزی را با شیوخ واقعی مقایسه کرده و می گوید:

«اغلب این شیوخ راهزنان دین محمد بوده اند. همه موشان خانه دین محمد، خراب کنندگان بودند. اما گربگانند خدای را از بندگان عزیز که پاک کنندگان این موشانند.

صد هزار موش گرد آیند، زهره ندارند که در گربه بنگرند. زیرا که هیبت گربه نگذارد که ایشان جمع باشند. و گربه جمع است در نفس خویش. و اگر جمع بودند همه موشان، هم کاری کردند. چند موش اگر فدا شدند، آخر گربه یکی را گرفت، مشغول شدی، آن یکی دگر چشمش را بکندی و آن دگر در سرش در افتادی. البته بکشتندیش. الا اگر نکشتندیش، باری گریزان شدی. الا همین است که خوفشان نگذارد که جمع شوند موشان. و گربه جمع است.»

اکنون بگذارید تا نظری به وضعیت جهان معاصر بیفکنیم. در جهان کنونی شکل های جدید (جدید به مفهوم اینکه در دوران پیشامدرن سابقه ای نداشته است) علم و تکنولوژی بر همه جا گسترده شده است. ما از کودکی تحت تأثیر رسانه ها، آموزشگاه ها و روح حاکم بر زمانه بدین باور می رسیم که این تنها علم با اشیای واقعی سروکار دارد. امروز باور جاری در جهان ما، گذشته از برخی حملات پست مدرن ها بر راسیونالیسم (عقل گرایی)، اعتماد و تکیه صرف بر علوم به عنوان «علمی شدن» است.

عقل گرایی دوران مدرن، ابزار گراست. یعنی در صدد انجام کارهاست. راه اثبات این دانش، «کارکرد» و قابل استفاده بودن آن است. می تواند مورد آزمایش و تجربه قرار گیرد. با این همه، کارکرد و قابل استفاده بودن، راهی به حقیقت اشیاء در عرصه هستی، چنانکه در جهان شناسی پیشامدرن مرسوم بود، نمی گشاید.

دانش مدرن، بدان معنا که من پیشتر اشاره کردم، کاملاً مخالف «خیال» و «تصور» است. بی شک انسان نیازمند تصویری خوب است تا دانشمند بزرگی بشود و شکی نیست که علم گرایی خود، افسانه و وهمی بزرگ است که وهمهای کوچک تر بسیاری را می سازد. اما تصور خیالی از آن نوع که تعریف شد، دقیقاً ابعاد روح انسانی است که به ما اجازه می دهد حق را آن چنانکه در اشیاء موجود است، مشاهده و ادراک کنیم. این همان چیزی است که به «تحقیق» توانایی مشاهده حوزه فیزیکی را به عنوان نیم نمای نور «حق» می دهد.

اگر «تحقیق» به مثابه روش مرده ای در دانش مدرن است، پس دانش مدرن دنباله رو تقلید است. دانش مدرن انباشتی و تراکمی است. این دانش همواره در فرایند «حرکت به جلو» با قبول یافته های دیگران است. دانشمندان و محققان بر شانه های فرایندهای خود ایستاده اند. در مقابل، «تحقیق» هیچ دانشی را جز آنکه در ذات داننده به تحقق و ثبوت رسیده باشد، دانش واقعی نمی داند.

سال گذشته، هنگامی که در دانشگاه یوتا (Utah) چنین سخنانی را بر زبان راندم، استادی با رد سخنانم اظهار داشت که این سخن به معنای بازگشت انسانها به دوران اختراع چرخ است و در آن صورت دیگر فرایند پیشرفت علمی وجود نخواهد داشت. نوع بیان سؤال نشانگر آن بود که ما نمی توانیم علمی را بیابیم که ابزارگرا نباشد. فرهنگ ما چیزهایی از انسانیت را از دست داده است: غایت دانایی، انجام دادن کارها (کارکردگرایی) نیست. انسان بودن به تمام معنای کلمه «انسان» و «بودن» بدان معنا که باباافضل کاشانی از آن به وجود کامل تعبیر می کند.

بی گمان ممکن است برخی دانشمندان به نوعی «تحقیق» یعنی یک علم شهودی نسبت به پدیده ای در حرفه خودشان دست یابند، اما حتی اینجا آنها مطلقاً وابسته به مبانی نظری و فرایندهای علمی اند. دانش آنها به هیچ معنا بی واسطه نیست. حتی اگر بود؛ حقیقت آن است که از زمان کانت تاکنون کسی به جد بر معرفت درونی اشیا قادر نبوده است.

نمی‌خواهم تأسیس همه جوامع مدرن بر اساس تقلید را رد کنم. از سوی دیگر تأکید می‌کنم هیچ دلیلی بر اینکه دانش مدرن، ما را از دامن تقلید رها کرده است وجود ندارد. در واقع این چنین دانشی مانع «تحقیق» است. اینجا نقطه‌ای است که تمدن غربی از تمام تمدنهای دیگر جدا می‌شود. دانش غالب بر جامعه ما، حتی امکان وجود «تحقیق» را رد می‌کند. غرقه تقلید، چگونه می‌تواند وجود دانش دیگری چون «تحقیق» را تأیید کند؟ بر حسب سنت اسلامی، تقلید در مسائل عقلی، عمیقاً دارای عواقب منفی است و در مقابل، در مسائل فقهی مفید و طبیعی است.

سنت اسلامی هرگز فراموش نکرد که روح آدمی نیز چون بدن او طالب غذاست و تنها دانش مغذی و مقوی آن است که بر داننده آن، نور می‌افکند. محققان پیشرو همواره می‌دانستند که هدف فراگیری فعلیت بخشیدن به خود است. این بدان معنی است که انسان خود و خدایش را بدون هیچ واسطه‌ای بشناسد. برای دست یافتن به چنین معرفتی آدمی باید با دانش چنان معاملت کند که دانایی گرانبهایی از خود به دست آورد. شمس بی‌پرده چنین می‌گوید:

«اینان به مدرسه می‌روند، چون گمان می‌کنند معلم و صاحب مدرسه خواهند شد. می‌گویند: باید دانه‌های خوب بکاری.»

یکی از داستانهای مورد علاقه من که قضیه تقلید را به خوبی مطرح می‌کند داستان «خر برفت» مثنوی است. مسافری که در راه، شبی بر خانقاه درویشان وارد شد. الاغش را به دربان سپرد. درویش گرسنه بودند و غذایی در بساط نداشتند. به ناچار تصمیم به فروش الاغ مسافر و تهیه غذا با پول آن گرفتند. پس با این نقشه سماعی ترتیب دادند. مسافر هم در سماع و ذکر آنها هم آواز بود. آن‌گاه که سماع به اوج رسید رئیس درویشان ترجیع بند ذکر را «خر برفت و خر برفت» نهاد. مسافر که در شوق سماع افتاده بود به تقلید از درویشان با ولع بیشتری ذکر می‌گفت.

صبح هنگام وقتی همه درویشان قصد رفتن به مقاصد خود کردند بر او

محقق شد که خرش را از دست داده است!

در داستان خر نماد حیات انسان است. سماعی که مسافر از دراویش می‌گیرد و آن را با ولع بیشتری می‌خواند، علم و دانشی است که آن را بدون فهم اهمیت آن فرا می‌گیریم. صبح نماد مرگ است. زمانی که مردم با معرفت نسبت به حق اشیاء بیدار می‌شوند.

مولانا در نتیجه‌گیری اخلاقی از زبان مسافر، آواز خود را سر می‌دهد. چونان که به نظر می‌رسد این فریاد برای روشن کردن خطر چشم پوشی از میراث اسطوره‌ای شمس تبریزی است.

خلق را تقلیدشان برباد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید باد

