

پیام متین

(۱)

دقیقاً شاید نتوان گفت از چه زمانی عرفان، ساختاری نظری یافته است و سیر و سلوک عملی از چه دوره‌ای یافته‌های خویش را قالب‌مند ساخته و آنها را به صورت قواعدی که نظام هستی را به تبیین می‌نشیند، درآورده است. و شاید این عدم تعین معلول زمینه‌ای باشد که در طول تاریخ بسیاری را به انتقاد از عرفان نظری واداشته است. و این سؤال که معتقدان به جهان‌بینی عارفانه — که بسیاری آن را زایندهٔ عقول دربند و دل‌های ره‌نیافته به کوی دوست دانسته‌اند و همواره به پرسش و پرسشگر خندیده‌اند و برخی نیز در مقام پاسخگویی برآمده و چنین نیز کرده‌اند — بی‌شک یکی از بزرگترین انتقاداتی است که هستی‌عقلانی جهان‌بینی عرفانی و به عبارتی عرفان نظری را متوجه می‌باشد.

سؤال چنین آغاز می‌شود که شهود عارف وی را که غرقهٔ عرفان عملی است با مشهوداتی مواجه می‌سازد و وی آنچه را که به شهود محض یافته است در قالب‌های تئوریک به عنوان دستوراتی راهبردی مطرح می‌نماید تا دیگران نیز چنین خط سیری را در وصول به کمال ببینند — و صد البته در این سلوک وجود راهبری را لازم می‌شمرد — لکن این نظام که طریقتی عملی بوده است و به واسطهٔ آنکه مجموعه‌ای از اوامر و نواهی پیر و مُرشد می‌باشد، موضوعی برای صدق و کذب قرار نمی‌گیرد، نقش خویش را به عنوان مبین هستی و بیانگر طبقات وجود از مقام فوق احدیت تا ناسوت تغییر می‌دهد — و به یک باره مجموعه‌ای از قضایای اخباری را عرضه می‌دارد که جملگی درصدد پاسخگویی به سؤالات فلسفی‌اند. در این مرحله طبیعی است که به واسطهٔ آنکه جملات خبری

شنیده می‌شود، سؤالاتی پیرامون صدق و کذب قضایا مطرح می‌گردد. در مجموع دستورات سیر و سلوک، سؤال از چرایی یک امر و نهی است و در آن مقام می‌توان پذیرفت که مرشد چنین پرسشی را برتابد که «أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا».* ولی در جهان‌بینی عرفانی سؤال از صحت و سقم قضایاست. در عرفان عملی، پیر و مرشد خریدار جهل و نقص سالک و عرضه‌کننده کمال به اوست و طبیعی است که جای چون و چرا نباشد. ولی در عرفان نظری شونده عقل و براهین عقلی خویش را به یک تنوری می‌فروشد و روشن است که در چنین جایگاهی جواب قانع‌کننده و روشن‌گر، قیمت چنان متاعی است. و اگر جواب قانع‌کننده‌ای عرضه نگردد، پرسش دیگری مطرح می‌شود که چرا عرفان به عنوان قواعد تکامل سر از عرفان نظری به عنوان تر' . شناخت درمی‌آورد؟ و آیا این ریشه در روان‌شناسی آدمی ندارد که همواره برای اعمال خویش به دنبال قواعدی کلی و نظامی عقلی می‌گردد و همیشه اعمال خویش را مادام که به کلیت و ضرورت نرسیده است مورد تردید قرار می‌دهد و آیا عرفای شامخین به واسطه این خصلت آدمی مجبور نبوده‌اند تا دستورات خویش را به نظامی عقلانی و فلسفی مسلح سازند و آیا عرفان نظری را نمی‌توان به عنوان سپری در برابر اغیار دانست تا چراغی برای تکامل و تعالی؟! و آیا همین عاملی نیست که بتوان گفت از آن روز که سلوک زاده شد، اولین خشت جهان‌بینی عرفانی نیز گذارده شد. و اگر در این مقام فرض را چنان گرفتیم که تمام شهودات عارفان، الهی است و فرضاً شهود شیطانی نداریم و تمام آنچه ایشان از شهودات خویش کرده‌اند صادق است، باز هم سؤال مهمی باقی است که چرا آن شهود صادق تمام واقعیت را بنماید و داستان اجزای فیل در حدیث مولانا تکرار نشود و به عبارتی چرا نتوان مدعی شد که بت عیار هر لحظه به شکلی جلوه می‌نماید و مهمتر آنکه آیا حقیقت محض وقتی به سخن درآمده و ابراز می‌شود تا شونده‌ای که هنوز به مقام شهود نرسیده است آن را بپذیرد به واسطه عظمتی که دارد و همچنین ضعیفی که در مفاهیم و الفاظ نهفته است مختلف نمی‌شود و اگر این اختلاف تقریر - با فرض اینکه حقیقت شهود یافته واحد است - به واسطه اختلاف ظرف که ناشی از فقر مفاهیم مادی است پدید آید، چه تضمینی بر تمامیت آنچه تبیین می‌شود وجود دارد.

بی‌شک مذاهبی خاص که به عنوان مسلمات تفکر خویش و به عنوان قضایای پایه و غیر قابل خدشه عصمت گروهی را پذیرفته‌اند در صورتی که جهان‌بینی عارفانه توسط معصومین ایشان ارائه

شود می‌توانند تن به چنین داده‌هایی دهند اما آیا حکم ایشان برای معتقدین به مذاهب دیگر مقبول است و آیا معصومین ایشان از تذکر مداوم بر سلوک عملی به محدوده تبیین فلسفی جهان بر پایه شهودهای عرفانی وارد گشته‌اند و اگر بر فرض با شهودهای خویش نظم هستی را به گونه‌ای خاص یافته‌اند آیا در مقام بیان، آن نظم را بر مردمان عرضه داشته‌اند و یا صرفاً به عنوان راهبر و مرشد ایفای نقش کرده‌اند. نگارنده چندان به پرسشهای فوق دل‌باخته نیست و معتقد است شاید بتوان پاسخهایی درخور بعضی از آنها یافت، اما یقین دارد بررسی سؤالاتی از این قبیل می‌تواند به قوام و غنای مباحث مطروحه بینجامد.

(۲)

امام را برخی فقط و فقط یک عارف می‌شناسند. عارفی فارغ از دغدغه‌های عالم ناسوت. پای نهاده بر عرش ملکوت و مستغرق در جمیع آنچه خدایی می‌خوانند و خدایی می‌دانند. و این سخن اگرچه برای ما و بسیاری از امام‌پژوهان و امام‌شناسان چندان مطابق واقع به نظر نمی‌رسد ولی حقیقتاً خالی از حقیقتی شگرف و واقعیتی غیر قابل انکار نیست چرا که شخصیت آن بزرگوار اگرچه آمیخته با جنبه‌های بی‌شماری از مسائل علوم اسلامی است و اگرچه حضور باصلاط ایشان در عرصه فقه و اصول و فلسفه در کنار دیگر فضایل اخلاقی امری مسلم و در جای خود قابل پیگیری است، لکن آنچه او را از دیگر عالمان علوم ممتاز ساخته است، علاوه بر جامعیت در علوم، نگاه عارفانه و زاهدانه آن بزرگوار به جهان هستی عموماً و جهان دانش خصوصاً بوده است و جالب است که امام در موضوعات عرفان نظری اگرچه پیش قراول اندیشمندان است و این مهم در کتابهایی نظیر مصباح‌الهدایة به وضوح مشهود است، اما حضور در جنبه‌های اخلاقی و انسان‌سازی عرفان را فراموش نمی‌کند تا جایی که می‌فرماید: کتاب اخلاق آن است که به مطالعه آن، نفس قاسی نرم، و غیر مهذب مهذب، و ظلمانی نورانی شود؛ و آن، به آن است که عالم در ضمن راهنمایی، راهبر و در ضمن ارائه علاج، معالج باشد و کتاب، خود، دواي درد باشد نه نسخه دوانما.

طیب روحانی باید کلامش حکم دوا داشته باشد نه حکم نسخه. و این کتب مذکوره نسخه هستند نه دوا، بلکه اگر جرأت بود می‌گفتم: «نسخه بودن بعضی از آنها نیز مشکوک است».*
و حضور عارف در جامعه را تنها بدین سبب توجیه می‌کند که بتواند خلقتی را همدوش خویش به

* روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، نهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، مقدمه،

کمال برساند. و این واقعیت آنگاه عجیب‌تر جلوه می‌نماید که عارفی شاید برای نخستین بار پای در رکاب سیاست می‌نهد.

ناگفته پیداست که صوفیان در طول تاریخ روی از این دنیا برگردانده و عطای ناداشته‌اش را به لقای زشت‌انگاشته‌اش بخشیده و از سیاست و حکومت به عنوان بارزترین حضور دنیایی همواره چشم پوشیده‌اند. آنان که فقیهان و فلسفه‌سازان را همواره به عنوان سواران بر خر لنگ تعقل می‌دانسته‌اند پیداست که با مسندنشینان چه می‌ساخته‌اند و ایشان را چگونه و چه سان می‌نواخته‌اند. اما این تمام حقیقت نیست. چرا که سر منشاء تمام آنچه در بادی امر متضاد به نظر می‌رسد، در قرائت اسلامی از فقه و عرفان و فلسفه، شخصیت واحدی است که هم قطب الاقطاب عرفان و هم عقل اول حکیمان و هم امام فقیهان بوده است و می‌باشد. شخصیت بی‌نظیر پیامبر عظیم‌الشان اسلام، محمد مصطفی (ص) که نخستین حکمران در تاریخ اسلام می‌باشد. هموکه قرآن او را اسوه حسنه تمام مسلمانان می‌داند و بعد از او امیر مؤمنان علی (ع) که در سال آن بزرگوار به سر می‌بریم چنین جایگاه رفیعی در علم و عمل دارد.

و سزااست که بیش از گذشته دفتری در جواب به این پرسش بگشاییم که چرا عرصه‌های فوق به مرور چنان از یکدیگر جدا می‌شوند که در نگاه متأمل میان آنها بعدالمشرفین متصور می‌شود حال آنکه در واقع العلم صرف کثرة الجاهلون و حضرت امام خمینی به یقین از معدود کسانی است که بار دیگر به سیاست نگاهی عارفانه نموده و فقه را زنجیر شیر سیاست و آینه علم و کیاست دانسته است. پیش از او متفکران شیعی از تأثیر و تأثر فقه و عرفان بر یکدیگر، عرفانی شیعی ساخته بودند و طریقت را بر سیر شریعت می‌پیمودند و این بار امام با مدد از تجربه فوق سیاست را بر شطأ شریعت اسلامی شناور ساخت تا عطش سیاست را از آبشخوری روحانی فرونشاند و اکنون جای این پرسش است که میزان تأثیر نگاه عارفانه ایشان در این گام جدید چیست؟ و آیا سیاست او سیاستی عارفانه است و یا سیاستی منبعث از فقه جعفری. و آیا ممکن است هر دو منبع فوق، عرفان و فقه، سرچشمه دیدگاه حکومتی ایشان باشد؟

متین ضمن اینکه دست همه صاحبان اندیشه را خاضعانه می‌فشارد و برگ سبز این شماره را تقدیم ایشان می‌دارد، امیدوار است در آینده بتواند عرفان اسلامی و عرفان امام را از منظر سؤالاتی که مطرح شد به چالش بنشیند.

میزگرد ادبیات عرفانی

اشاره: آنچه در پی می‌آید، حاصل نشست است که در تاریخ ۱۰/۴/۷۹ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران برگزار شد. در این نشست آقایان حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی شیخ‌الاسلامی (ریاست دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)، دکتر غلامحسین ابراهیمی دبنانی (استاد فلسفه و حکمت دانشگاه تهران) و دکتر غلامرضا اعوانی (ریاست انجمن حکمت و ادیان) درباره پرسشهای مطرح شده، به بحث و بررسی پرداختند. یادآوری این نکته نیز لازم است که با توجه به اهمیت بحث «زبان عارف و نسبت آن با زبان قرآن»، توضیحاتی از سوی آقای دکتر شیخ‌الاسلامی کتباً به دفتر پژوهشنامه ارسال گردید که به صورت تکمله‌ای بر بحث فوق، در متن حاضر گنجانده شد.

این میزگرد با همکاری اعضای هیأت علمی گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی و بویژه کوششهای بی‌دریغ مدیریت محترم گروه، سرکار خانم دکتر طباطبایی برگزار شده است که در اینجا از زحمات آنان سپاسگزاری می‌کنیم.

هفتین: ضمن سپاسگزاری از حضور اساتید گرانقدر اجازه می‌خواهم به طرح سؤال اول از محضر استاد محترم، دکتر شیخ‌الاسلامی، بپردازم. سؤال این است که از چه تاریخی مضامین عرفانی وارد ادب فارسی (نظم و نثر) شده است؟

شیخ الاسلامی: با کسب اجازه از استادان محترم جناب آقای دکتر دینانی و جناب آقای دکتر اعوانی، مضامین عرفانی تقریباً از قرن چهارم به بعد وارد زبان و ادب فارسی شد. پیوند تاریخی و محتوایی ادب فارسی و عرفان اسلامی چنان مستحکم و استوار است که مجال هیچ‌گونه تفکیک و انفکاک میان این دو نیست. البته تجربه ادبی ما فقط به مباحث عرفانی محدود و منحصر نمی‌شود، چون دامنه کار در ادب فارسی بسیار وسیع است. ما در دنیای الفاظ و از نظر کلام، تلقیهای بسیار جالب، زیبا و الهام‌بخشی در مباحث ادبی داریم که مربوط به مباحث الفاظ و حتی همواری حروف است. بحث ادب فارسی از این مرتبه آغاز می‌شود و تا عالیترین مراتب اندیشه‌های معرفتی و عرفانی ادامه پیدا می‌کند. در چنین حوزه وسیعی نمی‌توان تجربه‌های هنری و ادبی را در مباحث عرفانی خلاصه کرد. شاهنامه فردوسی بیش از آنکه به تلقیهای عرفانی اختصاص داشته باشد، یک اثر جاودانه و بزرگ حماسی است. یک تجربه عمیق هنری است که سر و کار چندانی با مباحث عرفانی ندارد با آنکه برخی بر این عقیده‌اند که عرفان هم دارد. در ادبیات فارسی تجربه‌های ادبی بسیار زیاد دیگری هم وجود دارد که جای یکایک آنها نیست. ما در قصیده‌های بسیار بلند با محتوای عالی درباره ارزشهای اجتماعی، جامعه‌شناسی، تاریخی، سیاسی، هنری، حکومتی و بسیاری زمینه‌های دیگر مطلب داریم.

اما چیزی که نمی‌شود انکار کرد این است که در حوزه‌های نظم و نثر ادب فارسی از همان روزهای نخست تشخیص داده شد که یکی از زمینه‌های بسیار مناسب برای خلق آثار برجسته و ارزنده، پیامهای عرفانی و مطالب معنوی اسلامی است. به همین دلیل ما از شروع ادب فارسی حضور این آثار را در این زبان و ادب به خوبی می‌بینیم. برای نمونه، یکی از عالیترین و بهترین آثار سده‌های نخستین ادب فارسی کتاب کشف المحجوب هجویری و متن عرفانی اسرارالتوحید محمدبن منور است که گذشته از آنکه بهترین اثر عرفانی است از نظر ارزش ادبی یک نثر تمام عیار نیز می‌باشد.

در آمیختگی عرفان و ادب از سده‌های نخستین و ادامه آن، موجبات پدیداری حدیقه سنائی و رباعیات ابوسعید، دوبیتیهای باباطاهر و بالاخره آثار عطار با آن مثنویهای بسیار ارزشمند و مهمش شد. بعد از آن به جلال‌الدین محمد مولوی و سرانجام به حافظ می‌رسیم که غزلیات فاخر و متعالی او، عصارة عرفان و ادب است. این مقدار را به عنوان طلیمه بحث مطرح کردم.

دینانی: حقّ مطلب همان بود که بیان فرمودند. من می‌توانم از حدیقهٔ سنایی در نظم نام بیرم که یکی از تلفیق‌های مهم عرفان و ادب فارسی است و از مناجات‌های خواجه عبدالله انصاری در نثر و نظم که در آن شور و شیدایی فراوانی به چشم می‌خورد. ارتباط ادب پارسی با عرفان از دوران این بزرگان شروع می‌شود. حتی در خود شاهنامه که جنبهٔ حماسی دارد، یکی از بهترین حماسه‌های جهان است، بُعد عرفانی وجود دارد و این روند رو به تکامل است. سعدی هم نمونه‌ای از تلفیق این دو حوزه را در آثارش دارد، اما اوج آن در نظم پارسی در اشعار حافظ دیده می‌شود. انعکاس عرفان در شعر حافظ خیره‌کننده و اعجاب‌انگیز است. او به قلمروی پا می‌گذارد که اگر ادعا نکنیم معجزه است، تقریباً شبه‌اعجاز است. ارتباط عرفان با ادب پارسی به گونه‌ای است که نظیر آن را نمی‌توان در جایی دید و این تلفیق باعث جاودانگی آثار ادبی ما شده است. آثاری چون مثنوی مولانا و غزلیات عطار و شعر حافظ که زبان جاودانه دارند.

آن اندازه که عرفان در زبان فارسی تأثیر داشته در زبانهای دیگر نداشته، البته در زبانهای دیگر هم متون عرفانی بسیار قوی داریم و در این تردیدی نیست. اما لطافت شعر و زبان فارسی مدیون انعکاس اندیشه‌های عرفانی است. این انعکاس لطافتی به زبان فارسی داده که در هیچ زبان دیگری نظیرش نیست. این برکت از عرفان نصیب زبان فارسی شده و امیدوارم به همین صورت باقی بماند. من فکر می‌کنم زبان فارسی با ورود عرفان و عشق جاودانه شده و جاودانگی‌اش تضمین شده است. مادامی که اندیشه‌های مولوی را در مثنوی داریم براحتمی می‌توانیم ادعا کنیم که زبان فارسی زنده است. اندیشه‌های مولانا هیچ وقت از بین نخواهد رفت. مادامی که اندیشه‌های عطار را در غزلیاتش داریم می‌توانیم ادعا کنیم که زبان فارسی جاودانه است. مادامی که شعر حافظ، اندیشه‌های عرفانی او و آن لطافت عجیب زبان را داریم، زبان فارسی جاودانه است و از باد و باران گزند پیدا نمی‌کند. البته این ادعای فردوسی است و درست هم هست. او در مورد اشعار حماسی خودش چنین ادعایی داشته، اما این نکته در مورد عرفان هم صحیح است. بنده امیدوارم که زبان فارسی همچنان زنده باقی بماند و تجلیگاه اندیشه‌های عرفانی باشد.

اعوانی: البته در این باره سخن زیاد می‌توان گفت. شاید بهتر باشد مطلب را از اینجا آغاز کنیم

که چه نسبتی بین عرفان و شعر وجود دارد. چرا این پیوند در زبان فارسی بین شعر و عرفان به وجود آمده است. با توجه به خیرالکلام ما قلّ و دلّ، بهترین و رساترین زبان، برای القای بیان عالیترین افکار، زبان شعر است. شعر اعجازی دارد که نثر ندارد - البته صرف نظر از کتاب الهی. در زبان بشری غیر از شعر با هیچ بیانی قادر به بیان این معانی بسیار رفیع و بلند نیستیم. بعلاوه، اگر ما ادبیات فارسی را با ادبیات جهان مثل ادبیات انگلیسی، چینی و دیگر کشورها مقایسه کنیم متوجه می شویم که ادبیات فارسی اصلاً یک ادبیات خاصی است. درخششی دارد که واقعاً هیچ ادبیات دیگری ندارد. این ادعای بنده براساس استقصا و استقراء است. شما اگر ادبیات دنیا را با هر زبانی بیاورید، در هیچ یک فکر و اندیشه اینچنین با شعر و ادب به هم پیوند نخورده است. چنین چیزی را یا اصلاً پیدا نمی کنید یا به صورت بسیار بسیار نادر پیدا می کنید. این واقعاً سزّی است که باید علت آن را کشف کرد. علت آن شاید خود عرفان و تفکر عرفانی باشد که باعث شده شعر ایرانی و فارسی اوج و اعتلا و علوی پیدا کند که در کمتر زبان دیگری می بینیم. حتی اگر آن را با ادبیات عرب، ادبیات ترک، و به طور کلی، ادبیات اسلامی مقایسه کنیم. شما می بینید در زبان ترکی چیزی را که در زبان فارسی واقع شده، نداریم. زبان عربی با اینکه در مضامین عرفانی (هم در زمینه نثر و هم در زمینه نظم) بر زبان فارسی سبقت و تقدم دارد، اما اوج و اعتلا از آن زبان عرب نیست، بلکه از آن زبان فارسی است. عالیترین نمونه های نظم عربی - البته در نثر تعدادش خیلی زیاد است - از آن این فارض، ابن عربی و چند شاعر دیگر است که به گرد شاعران عارف ایران نمی رسند.

شیخ الاسلامی: در تأیید فرمایش شما، درباره شعر ابن عربی گفته اند شعر عرفانی او بیش از آنکه صبغه عربی داشته باشد، صبغه فارسی دارد. این نشان می دهد که ادبیات عرفانی در زبان فارسی در چه اوج و اعتلایی است که حتی وقتی خود عربها می خواهند یک شخصیت عرفانی را در وجه ادبی بزرگ کنند، صبغه ادبی او را با ادب فارسی می سنجند.

اعوانی: حالا برگردیم به ادب فارسی. اگر ادبیات فارسی را به چهار دوره یا چهار سبک (سبک خراسانی، عراقی، هندی، و مدرن) تقسیم کنیم، در تمام این سبکها نقش عرفان را می بینیم. در

سبک خراسانی که کمتر رنگ و بوی عرفانی دارد - همان‌طور که اشاره کردند - فردوسی و مضامین عرفانی شاهنامه را داریم. عطار در الهی‌نامه خود تفسیری عرفانی از شاهنامه ارائه می‌دهد. او شخصیت‌های شاهنامه را با هفت شهر عشق مقایسه می‌کند. هر شخصیتی در شاهنامه نمودار یک شهر است. مثلاً افراسیاب نمودار نفس است، کیخسرو نمودار روح است، رستم نمودار انسان کامل است و همین‌طور شخصیت‌های دیگر. فهم عطار از شاهنامه و تطبیق آن با هفت شهر عشق که هر یک از این شخصیت‌های برجسته نمودار یک شهر است موضوع بسیار قابل تأمل و مطالعه‌ای است. این نشان می‌دهد که حتی شاهنامه به یک معنا عرفانی است. بزرگترین نمایندگان عرفان در سبک خراسانی همان کسانی هستند که از آنها نام برده شد. کسانی مثل خواجه عبدالله انصاری، ابوالحسن خرقانی، بابا طاهر، سنایی و دیگران که هر کدام به نحو خاصی شعر می‌گفتند، بعضی به رباعی، بعضی دوبیتی و ...

در دوره سبک عراقی شعر واقعاً درخشش خاصی دارد. حالا چه عواملی باعث این درخشش شده جای سؤال است. شاید حمله مغول باعث چنین تحولی شده باشد که مسائل اجتماعی را کنار گذاشته و باطن و معنویت را که پنهان بود ظاهر کردند. در واقع، قدرت و صلابت سیاسی خلافت در مقابل اقتدار ولایت کنار رفت و اسرار ولایت در دوره مغول بیشتر جلوه پیدا کرد. در نتیجه شاعران بزرگی چون عطار و مولانا در این دوره درخشیدند. مولانا واقعاً از لحاظ بیان اسرار، نه تنها در ادبیات ایران که در ادبیات جهان به نظر من ثانی ندارد. شما نمی‌توانید یک نفر را مثل مولانا بیابید که حقایق عرفانی را به این صورت بیان کرده باشد. البته و صد البته که حافظ هم درخشش خاصی دارد. حافظ کمال لفظ و معنا را با هم جمع کرده است. از این نمونه‌ها در سبک عراقی بسیار زیاد می‌توان معرفی کرد.

سبک هندی هم البته کم و بیش رنگ و بوی عرفانی دارد، اما من فکر می‌کنم سبک عراقی دیگر تکرارشدنی نیست. حالا یا به قدرت الهی در این دوره چنین شاهکارهایی پدید آمده است یا به علل دیگر. دیگر کسانی چون حافظ و مولانا یا به عرصه هستی نمی‌گذارند. دوره سبک هندی و حتی دوره جدید هم از مضامین عرفانی خالی نیست. به نظر من اوج تفکر عرفانی - نه تنها در ایران و در عالم اسلام بلکه در جهان - در قرن ششم، هفتم و هشتم است. در این قرون درخشش خاصی وجود دارد که تقریباً با حافظ تمام می‌شود.

هقین: اگر بخواهیم ادبیات عرفانی را به لحاظ تاریخی یا به لحاظ تحولی که در سبک نگارش یا محتوا ایجاد کرده به دو دوره سنتی و مدرن تقسیم کنیم، اولاً ویژگیهای ادبیات عرفانی در دوره سنتی چیست و ثانیاً در دوره مدرن چه تحولاتی در آن ایجاد شده است؟

شیخ الاسلامی: البته از نظر بنده تقسیم مضامین عرفانی به دو دسته سنتی و مدرن چندان قابل پذیرش نیست. اصولاً نه تنها نسبت به نوع اندیشه‌های متعالی و حتی تجربه‌های ادبی و هنری قائل به سنت و مدرن در معنای رایج آن نیستم، بلکه بر این باورم که هنوز هم مضامین عرفانی غزلیات حافظ نو و تازه است. حافظ چنان پیامهای عرفانی را با زیباییهای لفظی و هنرمندیهای خاص خود به کار برده است که گذشت زمان نه تنها آن را کم‌رنگ نکرده که از نظر فهم و دریافت انسانها سعه بیشتری هم یافته است. بنابراین ما نمی‌توانیم عرفان ناب را به دو دسته سنتی و مدرن تقسیم کنیم. اما می‌توانیم مباحث عرفانی را به آنچه در دوره‌های گذشته مطرح بوده و به آنچه در دوره‌های اخیر به آن توجه شده است تقسیم کنیم و بگوییم مباحثی که به تعبیر شما در عرفان سنتی مورد عنایت بوده است مسائل مربوط به مبدأ اعلی، وجودشناسی و سابقه و لاحق خَلقت، بحث از اسماء و صفات، مباحث مربوط به عوالم وجود، اعیان ثابت و... در عرفان نظری و منازل و مقامات و مراتب سیر و سلوک در عرفان عملی بدانیم که در آثار شخصیت‌هایی مثل ابن عربی و خواجه عبدالله انصاری با نظم و ترتیب خاص آمده است. اما مسائل عرفان مدرن، اگر بشود اسم مدرن روی مباحث عرفانی گذاشت، بیشتر بر محور موضع و موقع انسان در عالم آفرینش خلقت است. البته این بحث هم بحث تازه‌ای نیست، چون یکی از مباحث محوری عرفان اسلامی بحث از انسان کامل است. اما نگاهی که عرفان سنتی به انسان و حضور او در خلقت کرده است مقداری با بحثها و فلسفه‌های جدید تفاوت دارد و البته رنگ تازه‌تری به خود گرفته است که ارزش آن را دارد که اساتید حاضر درباره آن بحث کنند.

هقین: منظور جنابعالی این است که می‌توان ویژگیهای انسان کامل را از عرفان قدیم استخراج کرد و سپس آن را با انسان از دیدگاه مدرن، مثلاً ابرمرد

شیخ‌الاسلامی: منظور بنده این بود که «موضوع» انسان هم در عرفان مدرن مطرح است و هم در عرفان سنتی.

دینانی: مسأله‌ای را که مطرح کردید مهم است، ولی گویا قرار بود در حیطه عرفان و ادب فارسی صحبت کنیم. در این صورت، مطرح کردن ابر مرد نیچه یک مقدار ما را از بحث اصلی جدا می‌کند. البته می‌شود بحث را در حیطه دید متفکران قرن بیستم مطرح کرد، اما آن بحث دیگر ربطی به موضوع فعلی ما ندارد.

به هر حال، با نظر دکتر شیخ‌الاسلامی موافقم که تقسیم عرفان به سنتی و مدرن اشکال دارد. چنین تقسیم‌بندی در خود ادبیات هست و الان هم جنگ بین شعر قدیم و شعر نو یا شعر سپید ادامه دارد. در ادبیات فارسی وقتی شعر نو می‌گویند بیشتر به شکستن وزن و قافیه و باقی نماندن در چهارچوب سنت گذشته نظر دارند. شعرای جدید معتقدند وزن و قافیه دست و پای آنها را می‌بندد و آزادی آنها را سلب می‌کند. در نتیجه از آنها صرف‌نظر می‌کنند تا آزاد شوند و بتوانند حرفهای خود را آزادانه بزنند. این افراد فکر می‌کنند اگر از قید قافیه آزاد شوند بهتر می‌توانند حرفشان را بزنند. بنده خودم با این تلقی موافق نیستم و چنین نظری ندارم. من معتقدم می‌توان هر حرفی را در قید قافیه گنجاند. حتی حرف نو و نوترین حرفها را در قید قافیه آورد. واقعاً فکر نمی‌کنم تا به حال کسی حرفی نوتر از حرف حافظ زده باشد. چه بسا حرفهایی که امروز در قالب شعر نو می‌گویند خیلی کهنه باشد و این حرف هزار سال پیش هم گفته شده باشد. معیار نو بودن و کهنه بودن را باید در جای دیگر جستجو کرد. معیار نو بودن تازگی پیام و سخن است نه تازگی سبک.

سهراب سپهری یکی از شاعران معاصر است که در قید سنت باقی نماند و خیلی قالبها را شکست. ما در اشعار او شاهد مضامین عرفانی هستیم. اندیشه‌های عرفانی او عمیق است - البته نه به عمق اندیشه گذشتگان - و رنگ و بوی تازه‌ای دارد، چون مکتبهای عرفانی دیگری را هم می‌شناخته و حتماً هم می‌شناخته است. این کار هم کار هر کسی نیست که بگوید: «چشمها را

باید شست، جور دیگر باید دید.» نگاه او نگاهی جدید و تازه به عالم است و مضامین عرفانی دارد. درست است که این مضامین عرفانی قابل مقایسه با شعر حافظ نیست، اما به هر حال این هم نوعی عرفان است که در شعر تو وجود دارد.

اعوانی: اصطلاح سنتی و مدرن را شما هر جا که بگویید من قبول می‌کنم، اما در مورد عرفان قبول نمی‌کنم. فلسفه قدیم و جدید داریم که فلسفه جدید بیشتر از غرب آمده است یا کلام جدید و قدیم داریم. کلام قدیم از آن خودمان است و کلام جدید هم که شامل مسائل مستحدثه و جدید است از غرب آمده است. ادبیات را هم می‌توان به قدیم و جدید تقسیم کرد، اما به چند دلیل تقسیم عرفان به سنتی و مدرن موجه نیست. دلیل اول به طبیعت خود عرفان برمی‌گردد. عرفان برخلاف شاخه‌های دیگر علم که برشمردیم و قسمت جدید و مدرن آن از غرب آمده، چیزی نیست که از غرب آمده باشد. ما اصلاً چیزی به عنوان عرفان جدید غربی نداریم. دلیل دوم این است که عرفان با مسائل ابدی، ازلی، الهی، فوق زمانی و حتی فوق فوق زمانی سر و کار دارد، هرچند که می‌توان آن را تا حدّ مسائل زمینی هم نازل کرد. پرداختن به مسائل الهی و دیدن همه چیز از دیدگاه الهی و لدی‌الحقی طبیعت عرفان است. عرفان با نظر ولایی نگاه می‌کند. ولی‌ای که فانی در حق و باقی به حق شده به یک معنا زمان و مکان نمی‌شناسد. بنابراین نمی‌توان مسائل عرفانی را در زمان و مکان محصور کرد.

دلیل دیگر این است که در دوره مدرن، ولایت زیر سؤال رفته و مورد تردید قرار گرفته است. ولایت به معنای دیدن همه چیز از وجهه لدی‌الحقی و جنبه فنای فی‌الحق است. ولایت به معنای واصل شدن به وصال تام و کامل به حضرت حق و رفع هرگونه ثنویت است. ولایت به معنای رسیدن به مقام وحدتی است که واقعاً هیچ انانیتی در آن راه ندارد. عرفان به این معنا، بخصوص نزد شاعران، کمتر مورد توجه واقع شده است. اما شما می‌بینید شاعران عارفی همچون حافظ، مولانا که سالک واصل بودند به همین معانی از عرفان توجه داشتند. اینطور نیست که اینها گوشه‌ای نشسته و این حرفها را زده باشند. آنان به مقام فنا رسیدند، چشیدند و تا مغز وجودشان آن را تجربه کردند، آنگاه آنچه را در درونشان بوده به زبانشان جاری ساخته‌اند. وجود اینها سراسر عرفان و یکپارچه ولایت بوده و معنای عرفانی از درونشان به برون فوران

می‌کرده و سپس به صورت شعر از زبانشان جاری می‌شده است. حالا در بین شعرای ما نه فقط دوران ولایت سپری شده که دیگر به ته کشیده و اصلاً ظهور ندارد. بنابراین، در این معنا اصلاً نمی‌توان از لفظ مدرن استفاده کرد، چون ولی و ولایت آن معنایی را که برای آنان داشته برای ما ندارد ما به آن معنا، ولی نداریم، حتی اگر هم داشته باشیم، شاعر ولی نداریم. ولایت به معنای واقعی کلمه مدنظر است. در نتیجه، ما دیگر شاعر عارف نداریم.

ما شاید نتوانیم از عرفان مدرن سخن به میان بیاوریم، اما می‌توانیم از عرفان در دوره جدید صحبت کنیم. در دوره جدید تا چه حد شعر عرفانی وجود دارد؟ اشعار کنونی به نوعی متأثر از مضامین عرفانی گذشته هستند که کمابیش بعضی از شعرای جدید توانستند از آنها بهره ببرند. البته شعرای ما خیلی احترام دارند. بعضی از آنها به شعر و عرفان گذشته عنایت کردند و متوجه و متأثر شدند، اما صرف توجه و عنایت کافی نیست. شاعر برای اینکه شاعر عرفانی شود باید همان راهی را برود که قدما رفتند. او نه تنها در زبان و مفهوم، بلکه در معنا و حقیقت هم باید به امثال مولانا، حافظ و دیگران اقتدا کند تا به مقام آنها برسد. در دوران اخیر، ما شاعرانی داریم که مضامین عالی را گرفتند، خواندند و تحت تأثیر قرار گرفتند، ولی به مقام ولایت نرسیدند. باید توجه کرد که هر ولی‌ای هم شاعر نیست. بعضی ولی هستند و شاعر نیستند و بعضی شاعر هستند و ولی نیستند. خیلی عرفا بودند که شعر نمی‌گفتند و خیلی شعرا بودند که اصلاً ولایت نداشتند. اینکه کسی در عین داشتن صبغه ولایت، واقعاً شاعر هم باشد، امر نادر است. لطف الهی است که اگر واقع شود یک عنایت الهی است. حافظ واقعاً ترکیبی از این دو هنر است. شعرای دیگری که از آنها نام برده شد کم و بیش تأثیری از عرفان گرفتند. ما شاعر عارف نداریم که بتوانیم تصریح کنیم این هم چون حافظ است. بنده اصلاً کسی را سراغ ندارم که قابلیت این ادعا را داشته باشد که به مقام حافظ رسیده است، «گر تو دیدی سلام ما را برسان».

متین: یکی از نقاط اوج تلاقی بین ادب و عرفان تعبیر تناقض‌نما یا پارادوکسیکال یا به تعبیر زبان عرفانی، شطح است. جایگاه شطحیات را در ادبیات عرفانی در کجا می‌بینید؟

دینانی؛ شطح در ادبیات عرفانی در واقع بر اثر یک نوع غلبه سُکر بر عارف بر زبان او جاری می‌شود. عارف حالات مختلفی چون قبض، بسط، صحو، سُکر و حالات دیگر دارد که در هر یک از این حالات نحوه سخن گفتنش با حالت دیگر تفاوت دارد. عارف در حال صحو به گونه‌ای صحبت می‌کند، در حال سُکر به گونه‌ای دیگر. در حال بسط به نوعی حرف می‌زند و در حال قبض به نوعی دیگر. افراد دیگر هم همین‌طور هستند. هر آدمی برحسب حالت خودش به نوعی حرف می‌زند، منتها دگرگونی این حالات در عارف بیشتر است و بیشتر شطحیات متعلق به عرفاست. عارف وقتی به صورت شطح سخن می‌گوید که سُکر بر او غلبه کند. عارف در حال صحو شطح نمی‌گوید، زمانی شطح می‌گوید که مستی بر او چیره شده باشد. زبان شطح زبان مستانه است. سخن گفتن آدم مست با آدم هشیار تفاوت دارد. به همین دلیل کسی که در حال صحو است و در حال سُکر نیست، سخن عارفی را که در حال سُکر گفته، نمی‌پسندد و آن را معقول و متناسب نمی‌یابد و به او اشکال می‌گیرد. در حالی که سخن عارف، سخن درستی است. باید ابتدا حالت سُکر پیدا کرد و بعد صحت مضمون آن را دریافت. نمونه کامل شطح سخن معروف حلاج است که بر سر دار ندای «انا الحق» سرداد. نمونه کامل دیگر، سخن معروف بایزید بسطامی است که گفت: «سبحانی ما اعظم شأنی». تعبیرات مختلف دیگر، هم به زبان عربی و هم به زبان فارسی زیاد است. شیخ روزبهان بقلی شیرازی شطّاح بزرگی است که در آثارش شطح زیاد به چشم می‌خورد.

همین‌طور که عرض کردم شطحیات در حالت غلبه سُکر بر زبان عارف جاری می‌شود و باطل نیست. گرچه ممکن است کسی که این سخنان را در حالت صحو می‌شنود به نظرش درست نیاید. اگر کسی حال عارف را پیدا کند، می‌تواند سخن او را درست تحلیل کند. این سخن در حدّ خودش سخن درستی است. حافظ با اینکه خودش خیلی حالات سُکر داشته و سخنانش در اوج و بسیار متعالی است، در یکی از اشعارش سخن معروف حلاج را جُرم در نظر می‌گیرد. آنجا که می‌گوید:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
در این مصراع حافظ برای حلاج اثبات جرم می‌کند. البته این جرم، جرم واقعی نیست؛ چون خود حلاج هم در حالت صحو این‌طور صحبت نمی‌کرده است. او در حال سُکر چنین سخنی بر

لبانش جاری شده و این، هم جرم است و هم جرم نیست. جرم است چون سخن نامأنوسی گفته و جرم نیست چون در حالت غلبه سُکر آن را ادا کرده و چه بسا در حالت دیگری اینطور صحبت نمی‌کرده است. بنابراین شطح گفتن به معنای سخن غلط گفتن نیست و می‌توان آن را به نحو معقول تفسیر کرد و توضیح داد.

اعوانی: مطالب اصلی را فرمودند، بنده هم چند نکته‌ای اضافه می‌کنم. لفظ خود شَطْح و شَطْح به معنای کف دهان شتر است. دهان شتر در حالات خاصی (مثل عصبانیت) کف می‌کند و بدون اراده کف از دهانش خارج می‌شود. استفاده از شطح در عرفان تمثیل است. همان‌طور که کف بدون اراده از دهان شتر خارج می‌شود «تِلک شَشْه هدرت» از دهان عارف هم سخنانی ناخواسته - نه ندانسته بلکه ناخواسته - خارج می‌شود. همان‌طور که آقای دکتر دینانی به دقت بیان کردند شطح گفتن مخصوص مقام سُکر است نه صحو. اصلاً در مقام صحو کسی شطح نمی‌گوید. شطح، فقط در مقام سُکر صادر می‌شود و حاصل غلبه حال است، یعنی بیان آن سخنان با اراده عارف نیست. او وقتی به مقام فنای محض و توحید محض می‌رسد به جهت استغراق تام، درست مثل مستی است که بدون اراده کارهایی را انجام می‌دهد که اصلاً دست او نیست. مگر می‌شود به مست گفت تلوتلو نخور! او اصلاً نمی‌تواند درست راه برود. می‌توانی به او بگویی چرا عرق خوردی؟ چرا مست شدی؟ ولی وقتی مست شد، دیگر از خودش بیخود است و عربده می‌کشد. عارف هم مست خداست. «جمله طفلانند جز مست خدا.» او مست خداست، مست الهی است در مقام فنا. او مستغرق شده و به مقام توحید رسیده، حالتش مثل مستی است که عربده می‌کشد، فقط عربده او بیان اسرار الهی است. همان‌طور که جناب آقای دکتر دینانی بدرستی اشاره کردند «جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد».

شطح گفتن قابل مقایسه است با «پوآن» در مذهب بودا. ژاپنیها اصطلاحی به نام «پوآن» دارند که تقریباً به معنای شطح در عرفان ماست. «پوآن» ظاهراً سخنی بی‌معنی است، اما عارف بودایی با تأمل و تفکر در آن، به عالیترین مقام که مقام اشراق باشند، می‌رسند. اشراق الهی او را به مقام بیداری می‌رساند. تمام بزرگان این دین که به مقام اشراق و بالاترین بیداری رسیده‌اند از طریق «پوآن» و حرفهای شطح گونه‌ای بوده که بزرگان گفته‌اند. کسی که در آنها تأمل کرده برایش اشراق

حاصل شده و به بالاترین مقامات رسیده است. شطح هم اینطور است که اگر به ظاهرش نگاه کنید منظور را به دار می‌زنید، اما اگر به معنای «یوآن» به آن نگاه کنید، آن را به عنوان سرّی از اسرار الهی تلقی می‌کنید و با تأمل در مورد آن می‌یابید که سرّی از اسرارالله است که به زبان اولیاءالله بیان شده است. می‌بینید که عین معنای توحید است. وقتی عارف می‌گوید: «لیس فی جُوبتی الآله» یعنی «لا اله الا الله». منتها چون از جبهه و از من می‌گوید، عامه مردم از آن شرک می‌فهمند نه توحید. او به جبهه اشاره می‌کند، ولی منظورش از جبهه عالم است و اینکه هیچ چیزی غیر از حق در عالم نیست. معنای توحید هم همین است: «لیس فی الدّار غیره دِیّار». فقط اوست و غیر او، به اصطلاح، ثانی چشم احوال است.

نکته دیگر این است که بسیاری از افراد اشکال می‌کنند که اگر شطح حق است چرا پیامبر(ص) شطح نگفته‌اند؟ تا آنجا که بنده دیده و شنیده‌ام این بزرگترین اشکالی است که به شطح وارد می‌شود. چرا ما این مقام را به بایزید یا حلاج یا دیگران نسبت می‌دهیم، اما آن را به ائمه(ع) نسبت نمی‌دهیم؟ چرا آنها شطح نگفته‌اند؟ آیا شطح نگفتن آنان نقص است؟ این سؤال کاملاً بجاست. ابن عربی در پاسخ به این سؤال گفته است که مقام سُکر کمال نیست. سُکر یک مرتبه پایین‌تر از صحو است. بقا بالاتر از فناست. بقای بعد از فنا، بالاتر از فناست. اولیای دین صاحب مقام صحو بودند که مقام بالاتری است. هیچ وقت در حالت سُکر نبودند. صحو بعد از سُکر است که مقامی بسیار عالی و متعالی است. به این دلیل از ائمه(ع) شطح ندیده و نشنیده‌ایم. نداشتن شطح برای آنان نقص نیست که کمال است. برای اینکه یک مرتبه بالاتر و کاملتر هستند. در مقایسه با مقام «قَابُ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنَى» ائمه به مقام «أَوْ أَدْنَى» رسیده‌اند. کسانی که شطح گفته‌اند هم مقام بسیار عالی و متعالی داشته‌اند و از اولیای حق بوده‌اند. آنها دوستدار خدا بوده‌اند و از فرط استغراق در حبّ الهی و نوشیدن جام محبت به این حالات رسیده‌اند. اینان جام محبت را نوشیده‌اند و سخنانشان با معناست و از دید عرفانی توجیه دارد. روزبهان بقلی این شطحیات را جمع کرده و آنها را تفسیر کرده است. بنابراین، شطحیات نه تنها بی‌معنا و بوج نیست، بلکه بیان اسرار است.

متن: پرسش دیگری که درباره شطحیات مطرح می‌شود این است که ما

در ادبیات فارسی به لحاظ ارزش‌گذاری، تا چه حدودی مجاز هستیم این عبارات و تعبیر تناقض‌نما را به کار ببریم؟ به عبارتی، چه کسانی حق دارند شطح‌گویی کنند تا ادبیات ما از ساحت ادب خارج نشود و محتوای اصیل خودش را از دست ندهد؟

دینانی: پیرو موازینی که صحبت کردیم، هر کسی نمی‌تواند شطح بگوید. بعضی شبه شطحیات می‌گویند. شطح سخنی است که از یک عارف کامل واصل و فانی در یک حالت مخصوص که غلبه سُکر است صادر می‌شود. همان‌طور که اشاره فرمودند شطح بی‌اختیار بر زبان جاری می‌شود. بی‌اختیار که می‌گوییم به معنای ناآگاهانه بودن نیست، بلکه به این معنی است که چنان مستی و وجد و مواجید بر عارف غالب می‌شود که آن سخنان بر زبان او می‌آید. چنین سخنی درست است و توجیه هم دارد و در مقام خودش حرف صحیحی است. اما کسانی که در این حالت نیستند و به این مقام نرسیده‌اند، چون نمی‌توانند این سخنان را بفهمند به آن شطح می‌گویند، مثل «لیس فی جَبتی الا الله» یا سخنان حلاج. اگر این سخن با دید وحدت وجودی، با دید کسی که مستغرق در وحدت وجود است، و از نگاه کسی که به مقام فنا رسیده با زبان حق سخن می‌گوید با چشم حق می‌بیند و با گوش حق می‌شنود ادا شود، سخن صحیحی است. منتها این حرف برای مردم و برای کسانی که در این مقام نیستند قابل فهم نیست و آن را شطح می‌گویند. اما اگر کسی بخواهد از روی تعمد و تقلید شطح بگوید و با حالت غلبه سُکر عرفانی و مقام فنا و وصال فرسنگها فاصله داشته باشد سخنان او دیگر شطح نیست، بلکه شبه شطح است. مزخرف‌گفتن و نامربوط‌گفتن است. ما به اینها شطحیات نمی‌گوییم. شطح فقط کسی می‌گوید که می‌دانیم و او را می‌شناسیم که به مقام فنا و وصال رسیده و نائل شده و در حالت سُکر سخن می‌گوید. ما این را شطح می‌گوییم، وگرنه کسی را که می‌دانیم و می‌شناسیم که به این حالت نرسیده و مقامی ندارد اگر سخن نامعقولی گفت، نمی‌توانیم آن را شطح بدانیم و گوینده آن را شطّاح بخوانیم. سخن او شبه شطح و نامعقول است. بنابراین ما نباید سخن هر کسی را از مقوله شطحیات بدانیم. شطحیات فقط از آن عرفا و کملین است. مقوم شطح بودن یک سخن این است که بدانیم گوینده آن شخصی است کامل و واصل و جزء اولیای الهی است. اگر ما

منصور حلاج را جزء اولیای الهی نمی‌دانستیم سخنان او هم نامعقول بود. چنان‌که فرعون هم مشابه حلاج حرف زد، اما حرف فرعون مزخرف و نامربوط بود. منصور گفت: «انا الحق». فرعون گفت: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى». به قول مولانا:

گفت منصورى انا الحق و بَرَسْتُ گفت فرعونى انا الحق گشت پَسْتُ

سخن «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» از فرعون و «انا الحق» از منصور ظاهراً مثل هم است، ولی فاصله بین این دو بسیار زیاد است. این از زبان ولایت سخن می‌گوید یا زبان سُکر و مستی حرف می‌زند، ولی آن از روی انانیت و حماقت و غرور این حرف را می‌زند. بنابراین ما هر کسی را که شبه شطح گفت، شطح‌گو نمی‌نامیم و جداً باید در مورد این مطلب دقیق توجه کافی بشود که هر کسی را شطح‌گو نخوانیم.

متین: حال که سخن در باب شطحیات است و شرط شطح بودن سخن آن است که از مصدر انسان کامل و عارف واصل در حالتی خاص صادر شده باشد، آیا می‌توانیم تعابیر قرآنی مثل «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»؛ را که در این کتاب آسمانی به صورت تناقض‌نما به چشم می‌خورد، به گونه‌ای که به ساحت مقدس قرآن کریم خدشه‌ای وارد نشود شطحیات بنامیم؟ به تعبیر دیگر، آیا در ادبیات قرآنی شطح‌گویی قابل فرض و بحث است یا نه؟

اعوانی: نا شما آن را با چه منطقی در نظر بگیرید. در واقع، به نحوه دید انسان بستگی دارد. همین لفظ شطح را که ما به کار می‌بریم از نظر عارف رسیدن به مقام کمال است، ولی برای عامه مردم، ادبیات ما و عرف عامه امری مذموم تلقی می‌شود. پس بستگی دارد که دید ما چه طور باشد. اگر دید ما الهی باشد، آیه‌ای که تلاوت کردید عین توحید است. آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» هم همین‌طور است. قرآن درباره مؤمنان می‌فرماید: «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» با کفار قتال کنید که خداوند به دست شما آنها را می‌کشد. حتی نمی‌گوید به دستان پیامبر، می‌گوید به دستان شما. بنابراین دست مؤمن هم دست خدا می‌شود. آیه می‌فرماید قتال کنید تا خداوند به دست شما آنها را عذاب کند. فاعل تعذیب خداست و دست، دست خداوند است. پس دست مؤمن دست خداوند است. آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» هم در حد مؤمن نازل

شده است، حالا رسول که جای خودش را دارد. بنابراین اگر دید، دید توحیدی باشد، این آیات خیلی خیلی وجهه همت قرار می‌گیرد. اگر دید، دید توحیدی نباشد، اینها مغفول می‌ماند و به تفسیری ظاهری در مورد آن بسنده می‌شود. از نظر الفاظ معنایی برای آن در نظر می‌گیرند و تفسیر تمام می‌شود، ولی همین آیات در توحید از امهات آیات قرآنی هستند. پس بنابراین این مطلب به جهان‌بینی و تلقی ما از هستی و بالاخره تفسیر ما از آیات قرآن بستگی دارد. تا مفسر چه مفسری باشد، مفسر در لفظ باشد یا بطن اول، بطن دوم یا حتی بطن هفتم. بیشتر مفسرین در لفظ مانده‌اند، اما ولی کسی است که به بطن نفوذ کند. ولی اگر در ظاهر بماند هیچ وقت ولی نمی‌شود. هرگز امکان ندارد ولی ظاهرین باشد. اصلاً این یک تناقض است که ولی ظاهرین باشد. ولی از باطن گذشته و به بطون معانی دست پیدا کرده است. او واصل شده بلکه ولایت اصلاً علم لدنی است؛ یعنی ولی، ولی نمی‌شود مؤمن هم مؤمن نمی‌شود، اگر علم لدنی نداشته باشد. «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله». مؤمن به نور خدا می‌بیند نه به نور خودش. مادامی که ایمان و صفت ایمان برای او ثابت است دیدن حقایق به نور الهی میسر می‌شود. ولی کمال ایمان است، در نتیجه ما نمی‌توانیم به کسی ولی بگوییم، مگر اینکه دارای علم لدنی باشد. پس، اگر ما از آن طرف به قضیه نگاه کنیم، این آیات را کاملاً طبیعی می‌بینیم و چیز خارق‌العاده‌ای در آنها نیست، بلکه در فهم قرآن نقش کلیدی دارند. این آیه‌ها بسیار بسیار مهم است و باید آیه‌های دیگر را در بطن این آیات تفسیر کرد. البته هستند کسانی که از این آیات برای تفسیر آیات دیگر استفاده نمی‌کنند.

هفتین: سؤال بعدی در مورد این است که رابطه زبان با تجربیات عرفانی یا احوال عرفانی چیست؟ می‌دانیم که عارف به هنگام نزول خواطر ربانی و برکات و فیوض رحمانی دچار تجارب و حالات معنوی ویژه‌ای می‌شود که نمی‌تواند از آنها در آن حال سخن به میان آورد، ولی پس از خروج از آن حالت و خلصه روحانی از تجارب خویش سخن به میان می‌آورد. آیا سخن در ساحت نازل بیداری می‌تواند به شکلی واقع‌نمایانه از وقایع معنوی و مغزای تجربه روحانی حکایت کرده و آن را بازنمایی کند؟

دینانی: سؤال شما یعنی رابطهٔ زبان و تجربهٔ عرفانی را می‌توان در یک سطح عامتری مطرح کرد. زبان به طور اساسی با اندیشه و با هر نوع تجربه، چه تجربهٔ عرفانی چه تجربهٔ غیر عرفانی، رابطه دارد. در اصل، تجربه و اندیشه بدون زبان امکان ندارد. تجربه یعنی یک نوع زبان و این با گفتار فرق دارد. بدون زبان نمی‌توان هیچ تجربه‌ای داشت و بدون زبان هیچ اندیشه‌ای داشت. اگر زبان نباشد، اندیشه هم نیست و اگر زبان نباشد، تجربه هم نیست. تجربه همان زبان است. عارف در همان وقت که در حال تجربه کردن است همان وقت می‌تواند سخن بگوید. بحثی که در باب شطح کردیم هم دربارهٔ همین تجربهٔ عرفانی است. همین تجربهٔ عرفانی در آن حالت خاص است که شطح می‌شود. در همان حالت غلبهٔ سُکر سخنانی بر زبان عارف در حال تجربه جاری می‌شود که به آن شطح می‌گویند. شطح بیان تجربه در قالب زبان است. منتها همان حالت را منعکس و بیان می‌کند. بنابراین بین زبان و اندیشه و بین زبان و تجربه ارتباط مستقیم وجود دارد. هر نوع تجربه‌ای باشد هم هیچ فرقی نمی‌کند، خواه تجربهٔ درونی باشد، خواه تجربهٔ بیرونی. بالاخره تجربه، تجربه است. حتی می‌توان گفت ارتباط بین آنها بیش از ارتباط مستقیم و حتی یک نوع وحدت است. تجربه همان زبان است، ولی زبان باطن که به گفتار و به عالم لفظ درنیامده است. آنچه در باطن می‌گذرد وقتی به گفتار می‌آید برای دیگران قابل شنیدن می‌شود و دیگران می‌توانند آن را بشنوند. بنابراین این ارتباط یک ارتباط قوی و محکمی است.

من اعتقاد ندارم کسی نتواند تجربه‌ای را که داشته به زبان بیاورد. به اینکه چیزی يُدرک و لایوصف باشد اعتقاد ندارم. معتقد نیستم کسی چیزی را درک کند و نتواند آن را به زبان بیاورد. به نظر من این حرف بی‌ربطی است. هر کس هر چیزی را درک کند می‌تواند مُدرک خودش را بیان کند. حالا ممکن است بیان کردن آن آسان نباشد، اما قابل بیان است. اگر قابل بیان نباشد، مُدرک نیست. انسان می‌تواند آنچه را که درک کردنی و تجربه کردنی است، به صورتی بگوید و آن را بیان کند. این مطلب چیزی است که امروز هم به آن اعتقاد دارند و شواهد عینی هم مؤید آن است. بنابراین بله، بین تجربهٔ عرفانی و زبان رابطه هست و عارف می‌تواند تجربیات عرفانی خود را در همان حال تجربه بیان کند. بعد از آن هم می‌تواند بیان کند. این پاسخی است که به نظر بنده رسید.

اعوانی: در مورد اینکه چه ارتباطی بین زبان، فکر، اندیشه و معناست بحثهای بسیار زیادی صورت گرفته است. اعتقاد بیشتر افراد این است که ارتباط اینها تضادفی است و دلالت الفاظ بر معانی به صورت وضعی و قراردادی است. یعنی شما برای یک معنا هر لفظی وضع بکنی، وضع کردی و اشکالی ندارد. به این معنا که یک ارتباط وثیق و محکم بین معنا و بیان معنا که لفظ باشد نمی توان برقرار کرد. گمان بنده برعکس است. من معتقدم اصلاً خود زبان، الهی است. زبان در اصل معنا از مقام الوهیت نازل شده است و واقعاً تضادفی نیست. ما می بینیم قرآن که کلام الهی است به زبان عربی نازل شده است. بنابراین زبان عربی در اصل معنا الهی است که در یک دوره ای کلام الهی به آن نازل شده است. البته زبان در اصلش الهی است. با زبان تَبْلُثُ، یعنی زبان مغشوش و مضطرب که ارتباط خود را با معنا از دست داده، کاری ندارم. زبان در اصل معنا مدّ نظر من است. زبانی که یونانیان به آن لوگوس می گفتند. لوگوس برای یونانیان هم معنا و کلام و حقیقت و خداوند بود، و هم زبان. اینها با هم ربط داشته و از هم جدا و گسیخته نبوده است. بنابراین یک ارتباط الهی بین لفظ و معنا برقرار است، این یک.

دوم اینکه، معانی و بحر معنا بسیار وسیع تر از الفاظ است. الفاظ با عالم خلق ارتباط دارد و معانی با عالم امر مسلم است که عالم امر بسی گسترده تر از عالم خلق است. نسبت بین عالم امر و خلق، به تعبیر افلوطین، مانند نسبت اقیانوس است به تور. توری که در اقیانوس می افتد چه نسبت ناچیزی با اقیانوس دارد، لفظ و معنا هم همین نسبت را دارند. تعبیر حکمای ما این است که مانند یک حلقه انگشتر است که در یک فلان و بیابانی افتاده باشد. اصلاً وسعت لفظ در رابطه با معنا ناچیز است. پارادکس عرفان همین است. معانی نامتناهی به عارفی که به نامتناهی رسیده و واصل شده، رو کرده و او باید این معانی را در قالب الفاظ بسیار محدود و متناهی بگنجاند. وظیفه عارف در این مقام چند چیز است که عرفای ما آن وظیفه را به خوبی انجام داده اند:

اول، انتخاب بهترین الفاظ موجود برای بیان معانی است. البته واژه هایی که عرفا به کار می برند بسیار غنی است. آنها از غنی ترین واژه های زبان فارسی استفاده می کنند. بنابراین تسلط بر زبان و انتخاب بهترین و حداکثر واژه های قابل دسترس یکی از وظایف عارف است که ادبیات ما از این لحاظ بسیار غنی است و باعث غنای زبان فارسی نیز شده است.

دوم، انتخاب بهترین روش برای بیان معانی است. بهترین روش برای بیان معانی، برخلاف آنچه امروز می‌گویند، ارتباط یک به یک لفظ و معنا نیست. زبان حقیقت و مجاز، تمثیل، رمز، کنایه مدّنظر است. تمثیل و مثال به معنای عرفانی کلمه، یعنی اینکه یک چیزی را در این عالم مثال قرار می‌دهد برای حقایقی که در عالم دیگر است. استفاده از شیوه‌های مختلف که یکی، دو تا از آنها را مثال زدیم امکان ارتباط بین لفظ و معنا را فراهم می‌کند. مخصوصاً معانی که سعه آنها بسیار بیشتر از الفاظ است و اصلاً این دو با هم قابل قیاس نیستند. عارف می‌تواند آن معانی را در غالب الفاظ پیوشاند.

شیخ الاسلامی: یکی از وسیع‌ترین، غنی‌ترین و عمیق‌ترین زبانهای موجود در زبان فارسی، زبان عرفان است. به این معنا که عرفای ما از همه امکانات زبان برای القای مفاهیم خود بهره‌جسته‌اند. با وجود این غنای زبان، بسیاری از عرفا تصریح کرده‌اند که زبان قادر به بیان همه معانی و مفاهیمی که آنان در تجربه‌ها و شهودهای عرفانی خود داشته‌اند، نیست. ما می‌دانیم که هم در قدیم و هم اخیراً بحثهای گسترده و مستوفایی در مورد زبان‌شناسی، و معناشناسی شده است که بتایر آن معتقدند زبان از القای معانی عاجز است.

عرفای بزرگ ما مثل جلال‌الدین محمد مولوی در زبان فارسی، ابن عربی در زبان عربی، صدرالدین قونوی شاگرد و مقرر عرفان ابن عربی و دیگر عرفا تصریح کرده‌اند که این مرکبی که ما بر آن سوار شده‌ایم تا به منزل برسیم، مرکب تند و رهواری برای رسیدن به مقصد نیست؛ یعنی به نوعی بر نارسایی لفظ در القای معانی و تجربه‌های باطنی تصریح کرده‌اند. صدرالدین قونوی تشبیه خیلی جالبی دارد که می‌خواهم از آن تشبیه استفاده کنم و مطلب دیگری بگویم. او در یکی از آثارش - ظاهراً **مفاتیح الاعجاز** است - می‌گوید عارف نسبت به زبانی که برای القای معانی در اختیار دارد به خطاطی می‌ماند که دستش دچار ارتعاش شده است. این تشبیه یک بار معنایی ساده دارد و آن این است که لفظ برای القای معنا ناتمام است. خطاطی که دستش می‌لرزد نمی‌تواند هنرهای خودش را عرضه کند، زیرا ارتعاش دست این مجال را از او می‌گیرد. این تشبیه در دل خود یک نکته بسیار زیبای دیگری هم دارد و آن این است که صدرالدین عارف را به هنرمندی خطاط تشبیه کرده است که از همه ارزشهای هنری و ظرافتها و لطافت‌هایی که در

خطاطی مطرح است، اطلاع دارد. او عارف را به نویسنده تشبیه نمی‌کند به خطاط تشبیه می‌کند. خطاطی که تمام خصوصیات خط، زیباییها و هنرهای خطاطی را می‌شناسد؛ اما چه کند که دستش می‌لرزد و نمی‌تواند هنر خود را نمایان سازد. به تعبیر دیگر، وقتی مولوی می‌گوید «مفتعلن، مفتعلن کشت مرا»، یا حافظ می‌گوید «ورای حدّ تقریر است شرح آرزومندی» به آن معنا نیست که آنها در زبان کاستی دیده‌اند و زبان، زیان نبرومند و توانمندی نیست. نه، آنان می‌خواهند بگویند که ما از همه امکانات زبان، از همه ارزشهای انتقال آن خبر داریم. تجزیه زبان را خوب می‌شناسیم. به ترکیب آن مسلط هستیم. نحوه القا را خوب می‌دانیم و با اشارات کاملاً آشنا هستیم. عبارات در دستمان است. با این همه، ریختن دنیای معانی در دنیای الفاظ کار سهل و آسانی نیست. به تعبیر دیگر، درمندیهایی که عرفای ما در رابطه زبان و معنا مطرح کرده‌اند به این معنا نیست که به زبان از باب زبان بودن و القای معنا کردن عنایت نداشته باشند. نه، شما دیگر شکوه‌مندتر از زبان حافظ، زبانی ندارید. حافظ از همه امکانات زبان، حتی همواری حروف برای القای معانی استفاده کرده است. آنجا که لازم می‌دیده، «سین»ها یا «شین»ها را پشت سر هم ردیف کرده است. گاهی از «الف» قامت ساخته: «ای آفتاب آینه‌دار جمال تو...» همین حافظ می‌گوید: «ورای حدّ تقریر است شرح آرزومندی». یعنی دنیای معانی سعه‌اش از دنیای لفظ بیشتر است.

مسئله دیگری که در مورد عرفان و رابطه آن با زبان مطرح است مسئله «کتمان» بودن عرفان است. اگر ما بخواهیم برای معرفی عرفان به چند صفت اشاره کنیم یکی از آن صفات «کتمان» است. عرفان مکتب کتمان است. مکتب اسرار و اشارات است. تجربه‌های معنوی را خیلی صریح و آسان نمی‌توان در اختیار دیگران قرار داد. فضایی که عارف در آن نفس می‌کشد یا فضای تنفس مردم عادی و معمولی فرق دارد. به همان نسبتی که در دنیای رسالت و نبوت، «اظهار معجزه» لازم است در ولایت و کشف و شهود عرفانی «کتمان کرامت» مطرح است. به هر نسبتی اظهار اعجاز بر پیغمبر واجب است، کتمان کرامت بر ولی لازم است، مگر اجازه پیدا کند. شاید یکی از راز و رمزهایی که در دیباچه بسیاری از آثار عرفانی آمده که ما به نوشتن این کتاب «مجاز آمده‌ایم» به همین دلیل باشد که مکتب عرفان مکتب کتمان است. ابن عربی بدون دلیل خواب اول فصوص را ذکر نمی‌کند. می‌گوید: «رأیت رسول الله (ص) و بیده کتاب فصوص الحکم، قال:

خُذْ و أَخْرِجْ به الی الناس ینتفعون به»، این «أُخْرِجْ به الی الناس» تجویز پرده برگیری از اسرار است یعنی مکتب، اصالتاً مکتب کتمان است مگر آنکه عارف در اِشْفای اسرار، اجازه‌ای کسب کند یا خودش به این نتیجه برسد که وقت بیان بسیاری از حقایق فرارسیده است. اگر بنا شود حقایق عرفانی را با خصوصیت کتمان مطرح کنیم زبانی که برای القای اینگونه مطالب به کار می‌رود قطعاً زبان راز و رمز است. زبان اشاره است و شما می‌دانید زبان اشارت فرسنگها با زبان عبارت فاصله دارد. وسیله القای مطلب در زبان اشارت یک علامت قراردادی میان گوینده و شنونده آشناست. مطلب شما با یک علامت به مخاطب شما منتقل می‌شود. اما اگر مخاطب شما آشنا نباشد این علامت را نمی‌گیرد. به سراغ این معانی در فرهنگهای لغت هم نباید رفت. شاید یکی از دلایل وضع اصطلاحات عرفانی و بخصوص بهره‌گیری از زبان شعر این باشد که شعر یکی از مهمترین ابزار کار عارف در انتقال تجربه‌های باطنی است. چرا عارف از این همه اصطلاحات ادبی استفاده کرده است؟ حافظ تمام امکانات هنر و ادب و شاعری را در خدمت عرفان قرار داده است. حافظ غیر از شبستری است. شبستری در گلشن راز می‌گوید من نه شاعرم و نه به اندیشه شعر گفتم منظومه گلشن راز را تنظیم کرده‌ام. من حرفهای خودم را می‌زدم، دیگران گفتند اگر بتوانی اینها را به شعر بگویی بهتر است، من هم دیدم قالب شعر، قالب بدی نیست و حرفهایم را به زبان شعر آوردم. شبستری اعتراف می‌کند که شعرش شعر نیست، نظم است. پس بین شعر و نظم تفاوت است و اگر بخواهیم تفاوت آنها را درک کنیم در همین مثال روشن می‌شود. گلشن راز یک منظومه عرفانی تعلیمی است در قالب شعر، همچنانکه الفیة ابن مالک تعلیم صرف و نحو است. اما ما در تاریخ تکامل و تعالی عرفان اسلامی، از همان سرآغاز، خواجه عبدالله انصاری را می‌بینیم که برای القای مطالب عرفانی در تجربه‌های باطنی و مناجاتهایش با خدا از زبانی استفاده می‌کند که بقدری هنرمندانه است که دچار تردید می‌شویم که به آن نثر بگوییم یا نظم. بسیاری از ادبای ما تصریح کرده‌اند که شعر منثور هم داریم، از آن جمله مناجات خواجه عبدالله انصاری و گلستان سعدی. می‌خواهم بگویم انتخاب زبان شعر برای عرفان دلیل دارد. اولین دلیل آن اشتراک در بسیاری از تجربه‌ها و ساحت‌هایی است که هنر و عرفان به هم گره خورده‌اند. بسیاری از تجربه‌های هنری شاعران با تجربه‌های باطنی عارفان قرابت دارد. خود این کمک می‌کند به اینکه عارف از زبان شعر مدد بگیرد. دومین دلیل این است

که در زبان شعر امکان اشارت به مراتب بیش از عبارت است. با هر یک از اصطلاحات شعری (زلف، خال، خط، رخ، قد و...) می‌توان یک سلسله معانی بلند و پیچیده عرفانی را القا کرد که زبان عبارت هرگز چنین توانایی را ندارد:

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
شما هیچ زبان اشاره‌ای را برای کثرت بینی مناسبتر از زلف پریشان که به دنبالش کسب
جمعیت است و کثرات را به یک وحدت جمعی گره می‌زند، نمی‌بیند.

محوریت‌ترین مبحث در عرفان مسأله «محبت و عشق» است. عشق نه تنها در حدّ متعالی‌اش، که در حدّ زمینی آن، جوهره انواع تغزلات - از سبک سامانی تا روزگار خودمان و غزل واره‌هایی که با سبک جدید ساخته شده - در عشق و محبت است. این عشق در حالی که یک تجربه هنری و ادبی است از محوریت‌ترین مباحث عرفانی هم هست. زبان مشترکی که با آن می‌شود هم به دشواریهای طی راه عشق در رابطه با تقرب به خدا عنایت کرد و هم به وجهه‌های مُلکی و مجازی آن پرداخت زبان تغزل و غزل است. بنده در مقاله‌ای در شرح غزل حضرت امام این مطلب را به تفصیل توضیح داده‌ام که غزل نابترین نوع شعر است. بعضی اصلاً شعر به معنای واقعی کلمه را در غزل محدود می‌کنند نه در قصیده و نه حتی در رباعی. رباعی قالب بسیار پسندیده‌ای است، اما برای اندیشه‌های فلسفی مناسب است. فیلسوف دلش می‌خواهد با شتاب حرفش را بزند و حوصله توضیح و تبیین ندارد، به این جهت از رباعی استفاده می‌کند. خیام به همین دلیل رباعی را برگزیده است.

غزل بهترین نوع پیام هنری است و شما بهترین محتواهای عرفانی را در غزلیات شمس، عطار، سنایی، عراقی، مغربی و در حافظ می‌بینید. بنابراین بهره‌وری از امکانات زبان شعر در عرفان اسلامی، چه در زبان فارسی و چه در زبان عربی، در حدّ اعلای آن است. مؤاج‌ترین و متعالی‌ترین تجربه‌های باطنی در ادبیات عرب از آن ابن فارض است. تمام هنر این فارض در تائیه اوست که به زبان شعر است.

اصل مطلبی که می‌خواستم بیان کنم این بود که عرفان از همه امکانات زبان برای انتقال و القای معانی و مفاهیم عرفانی استفاده می‌کند و این استفاده چنان خدمتی به زبان فارسی کرده که ما سعه مفهومی و معنایی زبان فارسی را به طور مطلق مدیون عرفان هستیم. گسترش زبان

فارسی، شفافیت، ظرافت و لطافت آن، حتی همواری و تراش خوردگی زبان فارسی بیش از هر چیز مدیون عرفان است. لذا شما هم ظرافت، هم شکوه، هم دقت و هم وسعت زبان فارسی را بیشتر در اشعار عرفانی می‌بینید. ما قصاید خیلی بلندی در سبکهای مختلف ادبی داریم، اما شما لطافت بیان ساقی‌نامه رضی‌الدین و شکوه و جلال زبان حافظ را که زبانی فاخر است در هیچ یک از این قصاید نمی‌بینید.

در عرفان تعلیمی، مثل مثنوی شریف شاعر به هنرهای شاعرانه چندان عنایت ندارد. اگرچه مولوی گاهی چنان از همه امکانات هنری استفاده کرده است که گاهی بهترین نمونه شعر را در ادبیات فارسی در مثنوی می‌بینیم:

دید شخصی، فاضلی، پرمایه‌ای آفتابی در میان سایه‌ای

این علاوه بر انتقال یک معنای عرفانی نوعی تصویرسازی هنری است. نی‌نامه اول مثنوی، هم عرفان ناب است و هم شعر ناب؛ چون از همه امکانات زبان برای القای مفاهیم و معانی استفاده کرده است:

هر کسی که دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
من به هر جمعیتی نالان شدم جفت خوشحالان و بدحالان شدم
روزها گر رفت گو رو باک نیست تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست

پس همان‌طور که در آغاز سخن عرض کردم با اینکه عرفان از همه امکانات این زبان غنی با همه شکوه و وسعت و عمقش استفاده کرده است، اما باز هم این زبان برای انتقال معانی رسا نیست. باز هم تجربه‌های باطنی داریم که وقتی می‌خواهیم القایش کنیم باید دنبال تعبیر و عبارت بگردیم. سؤالی که از همکاران محترم باید داشت این است که با توجه به چنین زبان دقیق و وسیعی و نیز با عنایت به مباحث جدید رابطه زبان و ذهن، آیا زبان، توان انتقال همه معانی و مفاهیم را دارد. من از طرح این سؤال مقصود خاصی دارم که بعداً به بیان آن خواهم پرداخت.

دینانی: من نظرم را عرض کردم. آنچه قابل اندیشیدن است قابل بیان هم است. شواهد علمی امروز، دلایل عقلی و تجربی هم این را ثابت می‌کنند. علاوه بر اینها، من یک استدلال دینی هم دارم که امروزها ندارند و آن این است که قرآن مجید تمام حقایق را بیان کرده است. هیچ حقیقتی

نبوده است مگر اینکه در قرآن بیان شده باشد. این قرآنی که بین الدفتین نازل شده است تمام حقایق عالم هستی را در خود دارد. بنابراین هر چه در عالم هستی هست، در این کلمات هست. حالا ممکن است کسی آن را نفهمد، اما او باید خود را بالا ببرد تا به این معانی دسترسی پیدا کند. نظر من از ابتدا همین بود.

شیخ الاسلامی: قصد من از طرح این پرسش همان نتیجه‌ای است که عیناً آقای دکتر دینانی بیان کردند یعنی ما زبان وحی را برای القاء معانی ربّانی نه تنها ناتوان نمی‌بینیم که زبان وحی را هم مثل معانی آن معجزه می‌شمریم. این بهانه‌ها در زمینه لفظ و معنا دست کم در ساحتی که ما بنای بحث داریم قابل طرح نیست. نارسایی لفظ نسبت به معانی به دلیل حضور وحی و احادیث ائمه اطهار در بیان حقایق بهانه‌ای بیش نیست، این یک مطلب اما مطلب بعدی این است که آیا هر مخاطبی می‌تواند حقایق قرآن را دریابد؟

دینانی: فقهای ما می‌گویند انسان معاقب بر فروع است همچنانکه معاقب بر اصول است. اما صدرالمتألهین برخلاف همه فقها گفته است که ابوجهل اصلاً مخاطب قرآن نبوده است. ابوجهل و ابولهب، اصلاً مخاطب قرآن نیستند و با قرآن مخاطب ندارند. توجه کنید چه حرف عجیبی می‌زند!

شیخ الاسلامی: «با یار آشنا سخن آشنا بگو.» آقای دکتر اعوانی نظر شما چیست؟

اعوانی: بنده قبلاً اشاره کردم که کلام الهی به زبان بشری نازل شده است. قرآن به زبان عربی است و وحیهای دیگر به زبانهای دیگر، مثلاً عبری یا زبانهای دیگری. این مطلب خودش خیلی معنی دار است و معنای آن این است که زبان خودش الهی است. زبان در اصل و وضع الهی است. بنده این نظریه را که کلمات وضعی هستند زیاد نمی‌پسندم. بیشتر نظر حکما و عرفایی را قبول دارم که زبان را در وضع هم الهی می‌دانند، به این دلیل که قرآن که زبان وجود است الهی است. تمام زبان وجود در قرآن هست و به دنبال آن در عرفان نیز هست. درست است که اسم عرفان از

معرفت است، ولی در واقع، زبان وجود و هستی‌شناسی است. عرفان، وجودشناسی و معرفت هستی است. زبان فهم موجودات است چنانکه قرآن هم همین‌طور است.

زبان باید خصوصیتی داشته باشد که قابلیت و استعداد این را داشته باشد که کلام الهی به آن نازل شود. چنین چیزی امکان ندارد مگر اینکه زبان در اصل وضعی نباشد و الهی باشد. زبان وضعش الهی است، وگرنه امکان ندارد پذیرای کلام الهی باشد. البته منظوم زبان متعارف و متداول نیست، بلکه اصل زبان است که در آغاز بوده. اصل هر زبانی که در آغاز بوده است مدّ نظرم است.

دیگر اینکه، وقایع قرآن با نزول آنها تعیین شده است؛ یعنی هر آیه شأن نزول خاص دارد. زبان هستی شأن نزول دارد و این از نظر تاریخ‌شناسان معنا دارد. به هر تقدیر می‌شود از یک معنا هم نتایج تاریخی و تاریخ‌شناسی گرفت و هم نتیجه زبان‌شناسی.

قرآن اعجاز خداست و انسانها در فهم معنای آن متفاوت هستند. به هر ترتیب، لفظ و معنا هر دو وحی هستند. بنده با این نظر موافق نیستم که معنا از سوی خداوند نازل شده و پیامبر لفظ آن را انتخاب کرده است. خود الفاظ هم وحی است. خود لفظ وحی است نه اینکه معنا وحی باشد و لفظ را پیامبر انتخاب کرده باشد. خدا هم لفظ را نازل کرده و هم معنایش را و هر دو را بر قلب و زبان پیامبر (ص) جاری کرده است.

دینانی: لفظ مقدس است به همین دلیل «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» شامل آن می‌شود. زبان مبارک پیامبر زبان خداست.

اعوانی: لفظ و معنای قرآن هر دو در شب قدر بر پیامبر نازل شده‌اند، چون آیه داریم که «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ قَبْلَ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ»، یعنی پیامبر پیش از آنکه وحی قرآن تمام و کامل به تو برسد تعجیل در تلاوت و تعلیم آن نکن. تو قرآن را داری بگذار هر وقت موقع وحی آن رسید زبان را باز کن و بخوان. معلوم می‌شود که این قرآن لفظاً و معنأً پیش پیامبر بوده است. اما عارف چه کند؟ عارف که لفظش وحی نیست.

دینانی: زبان عارف هم زبان حق است.

اگر چه عرض هنر پیش یار بی ادبی است زبان خموش ولیکن دهان پر از عربی است در این بیت همین معنا تصریح شده است.

شیخ الاسلامی: در مورد اینکه معانی القای حق است اختلاف نظری نیست. سؤال این است

که آیا کسی که شایستگی گرفتن معانی را دارد، نمی تواند این معانی را با الفاظ بگیرد؟

اعوانی: من این را که الفاظ به طور عام وضعی نیست و الهی است، می پذیرم؛ اما معتقدم

عارف خودش لفظ را انتخاب می کند. البته قرائنی وجود دارد که همه عرفا هم این خصوصیت را نداشتند و نمی توانستند لفظ را انتخاب کنند. بعضی از آنها شاعر هم نبوده اند و به زور شعر می گفتند.

دینانی: آقای دکتر خود مولانا می گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم میندیش جز دیدار من

بعد هم می گوید «مفتعلن مفتعلن کشت مرا». می گوید این کلمات دیگر مال من نیست.

اعوانی: اتفاقاً وقتی می گوید کشت مرا، همان معنایی را اثبات می کند که من درصدد آن

هستم. یعنی او جز به دیدار یار نمی اندیشد، ولی مفتعلن مفتعلن او را می کشد و انتخاب لفظ او را عذاب می دهد.

شیخ الاسلامی: بنده توضیح می دهم که اشکال چگونه قابل حل است. اینکه می فرمایند عرفا

در انتخاب الفاظ گاهی به حذف، گاهی به اضافه، گاهی به جانشین کردن می پرداختند، درست از این بابت است که آن معانی دریافتی در مقام نزل باید در قالب خودشان قرار بگیرند. شما خودت به تنهایی قادر نیستی قالب متناسب با معنا پیدا کنی. پیدا کردن قالب متناسب از قبیل حلّ یک مسأله ریاضی است. شبستری در گلشن راز تعبیر عجیبی دارد که بسیار الهام بخش

است. او معتقد است حل هیچ مسأله‌ای بدون اشراق ممکن نیست. این حرف خیلی بزرگی است. بعد توضیح می‌دهد اینکه شما یک ریاضی‌دان را می‌بینید که در حل معادله‌ای راه‌های مختلف را طی می‌کند و بالاخره از راه حل پنجم به نتیجه می‌رسد برای این است که فضای ذهن متوجه راه حل حقیقی بشود. فضای ذهن تبدیل به آینه‌ای قابل اشراق شود تا راه حقیقی را دریابد. بنابراین، اینکه ما معانی را الهام الهی بدانیم و بعد برای آن دنبال قالب مناسب بگردیم، در این صورت سخن عارف با وحی و حتی حدیث قدسی و اخبار نبوی و ولوی هم قابل مقایسه نیست. به این دلیل است که راه حل نهایی به ما اشراق می‌شود.

بزرگان عرفان گفته‌اند از وقتی باب نبوت تشریحی بسته شد پشت اولیا شکست. زیرا وحی منقطع شد. اما می‌گویند نوع دیگری از نبوت به نام تعریفی و انبائی داریم. بسیاری از بزرگان عرفان معتقدند، سازگاری بین دریافت‌های عرفانی آنان با آیات قرآنی و احادیث اصیل ولایی طوری است که اصل در صحت کشف، انطباق آن با وحی و روایت است.

هقین: پرسش بعدی در مورد این است که چرا عارفان در مقام تعبیر از تجربیات عرفانی خویش از صراحت به اشارت و از استعمالات حقیقی به استعمالات مجازی از قبیل تشبیه، استعاره، تمثیل و... رو می‌آورند و اساساً جایگاه تعبیر مجازی در ادبیات عرفانی تا چه حد است؟

شیخ الاسلامی: پاسخ این پرسش در ضمن بحث‌های پیشین به اجمال داده شد. آنجا که عرض کردم عرفان مکتب «کتمان» است و عارف نمی‌تواند همه کشف و شهودها و تجربه‌های باطنی خود را با شفافیت و صراحت برای دیگران بازگو کند. زیرا سطح اینگونه دریافتها از سطح آگاهی عموم فراتر است و نه تنها ممکن است عامه در مقام پذیرش آن نباشند، چه بسا که به انکار و مقابله و معارضه با آن هم برخیزند. یکی از دلایل این همه نقدی که بر صوفیه و برخی از عرفا کرده‌اند همین است که گروهی از اینان رعایت مخاطب مناسب خود را نکرده و از اسرار پرده برگرفته‌اند و طبعاً برای تبیین و توضیح آن به زحمت افتاده‌اند. حافظ در غزل مشهوری که نکته راز و رمز بودن آن هم چندان معلوم نیست تصریح می‌کند که آنچه بناست با خواننده در میان

بگذارم رازی است که اگر مخاطب را آشنا نمی‌دانستم بر ملا نمی‌کردم و همچنان سر به مهر نگه می‌داشتم:

دوش با من گفتم پنهان کاردانی تیزهوش و ز شما پنهان نشاید داشت سرّ می‌فروش با دقت در مصرع نخست درمی‌یابیم که حافظ دست کم با چهار تأکید از سرّی یاد می‌کند که می‌خواهد با مخاطب خود در میان بگذارد. تعبیر نخست کلمه «دوش» است که حکایت از سخن «شبان» و نهانی دارد. تعبیر دوم عبارت «با من گفتم» است که مخاطب را ویژه و یگانه می‌کند. تأکید سوم قید «پنهان» است و تعبیر چهارم، تعبیر زیبایی «کاردان و تیزهوش» است که معنی کسی را می‌دهد که راز و رمز را خوب می‌شناسد. هوشمند کسی است که بداند این سرّ را با کدام مخاطب در میان بگذارد. در مصرع دوم نیز حافظ از شایستگی مخاطب برای رازدانی سخن می‌گوید و می‌فهماند که سرّ می‌فروش را برای مخاطب آشنا بازگو می‌کند. آن گاه که چنین اشارتی را کرد درمی‌یابیم که دیگر مخاطب آشنا را بشارت باد که قرار است سرّی برای او فاش شود و او با خواندن دنبالهٔ غزل و ابیات بعدی می‌تواند به رازی ناگفتنی که حافظ آن را گفتنی کرده است دست یابد. به هر حال، یکبار دیگر تأکید می‌کنم که زبان اشارت مناسبترین زبان برای القای تجربه‌های عرفانی است که تنها با کسانی در میان گذاشته می‌شود که ذوق و ذائقه اینگونه دریافته‌ها را داشته باشند. گذشته از این عارف برای کشف و شهود خود ارزش و اعتباری تائل است که حیف و دریغش می‌آید که آن را با همه کس در میان گذارد و حتی حاضر به تأکید و تکرار اشارت خود نیست:

تلقین و درس اهل نظر یک اشارت است گفتم کنایتی و مکرر نمی‌کنم
بر این نکته باید افزود که آیا بهتر نیست عارف شاعر مخاطب و خواننده اشارت و اثر خود را در درک و دریافت عارفانه‌اش اینچنین سهیم و شریک کند که مخاطب نیز زحمت و درد درک مطلب او را، دست کم، تا این حد بکشد و بچشد که بفهمد تحصیل چنین کشف و درکی با چه زحمت و ریاضتهایی همراه بوده است.

من این حروف نوشتم چنانکه غیر ندانست تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تو دانی
استفاده از زبان شعر و بخصوص غزل که شعرترین شعرها است برای پیامهای عارفانه از همین جا سرچشمه گرفته است که همه اشارت است و استعاره، تمثیل است و تشبیه، مجاز

است و کنایه و فایدهٔ دیگر این رمزگرایی گسترش دامنهٔ اینگونه لطایف و صنایع شعری و ادبی است که تنها و تنها در پیوند ناگسستنی نکات عرفانی و لطایف حکمی با صنایع و ظرایف ادبی تحقق‌یافتنی است. به عبارت دیگر، اگر عرفان حضوری چنین تأثیری در ساحت شعر و ادب نداشت آیا جای این پرسش نبود که ما این همه صنایع و لطایف ادبی را از کجا داشتیم؟ آیا اصلاً دامنهٔ اینگونه صنایع و لطایف به این حد از گسترش و عمق می‌رسید؟ جهت دیگر این تمثیل‌گرایی را باید در تأثیر عرفان از بیان قرآن کریم دانست که بعداً به بیان آن خواهیم پرداخت. به هر حال اینها و دهها نکته دیگر موجب گرایش زبان عرفان به راز و رمز و تمثیل و تشبیه است که به گفته مولوی:

در نیابد حال پخته هیچ خام
پس سخن کوتاه باید والسلام

هئین: می‌دانیم که عارفان در بیانات و تعبیر خود جا به جا از آیات قرآنی در قالب اقتباس، تضمین و غیره بهره می‌جویند. پرسش این است که نقش آیات قرآنی در بهبود و تعالی مضامین و تعبیر ادبی - عرفانی چه به لحاظ شکلی و چه به لحاظ محتوایی چقدر است؟

شیخ الاسلامی: این سؤال شما پرسشی بسیار مهم، بنیادی و تأمل‌انگیز است. مگر می‌توان سرچشمهٔ حقیقی عرفان اسلامی - توجه کنید که می‌گویم عرفان اسلامی - را جز در کانون وحی و ولایت جست. مگر فضای تنفس و زندگی شخصیت‌های بزرگی چون سنائی، عطار، سیدحیدر آملی، ابن عربی، مولوی، سعدی، حافظ جز در فضای همین فرهنگ فاخر و زیبا و جامع اسلامی بوده است. اینجانب در بحثهای دانشگاهی خود غالباً این توصیه را به دانشجویان و دانش‌پژوهان کرده‌ام که یکی از دلپذیرترین پژوهشها تحقیق در «عرفان قرآن» است و البته این بحثی به مراتب بنیانی‌تر از بحث استفادهٔ عرفان از قرآن کریم است. نخست باید فضای ظریف و لطیف عرفانی قرآن را در یک نگاه کلی و نظر جمعی بازشناسیم و آنگاه به این نکته پردازیم که عارفان شاعر و شاعران عارف ما در این گلزار معرفت تا چه حد به گشت و گذار پرداخته و چه مقدار از عطر دلپذیر، رنگ و بو، چشم‌انداز، لطایف، حقایق و اسرار سور و آیات بهره‌گرفته‌اند.

به عبارت دیگر، نخست باید به تحقیق در «عرفان قرآن» پرداخت و پس از شناخت چنین عرفانی به سراغ عرفان در قرآن رفت که اولی «تحقیق» است و دومی «تطبیق». به هر حال آنچه مسلم است این است که تنها ساحت تعالی‌مند، آرمان‌گرا، معنویت‌پسند و غیب‌طلبی که انسان عارف باید همه پاکیزگیها و پیراستگیها و آراستگیها و آزادگیها را در آن تجربه کند قرآن است. مگر نه این است که سه کتاب تکوین و تشریح و انسان همخوان و همراه بلکه با هم یگانه‌اند. مگر نه این است که ما بر این باوریم که امام علی (ع) کتاب ناطق و کتاب نفسی و تبلور عینی کتاب لفظی و کلام الهی است و مگر نه گفته‌اند که قرآن همان خلق عظیم پیامبر اکرم (ص) است.

سخن سر بسته گفتی با حریفان
خدا را زین معما پرده بردار

هفتین: اگر بتوانیم به قیاس آیات الاحکام، آیات الاخلاق و غیره، آیاتی را در قرآن کریم در نظر آوریم که به لحاظ مضامین عرفانی به عنوان «آیات‌العرفان» یا «الایات‌العرفانیة» قابل نام‌گذاری باشند، پرسش این است که اولاً، جایگاه این قبیل آیات در مقایسه با سایر آیات قرآن و نیز سایر تعبیر بلند ادبی چیست؟ ثانیاً، اعمال این تقسیم و تفکیک در آیات تا چه حدی صحیح است؟

شیخ‌الاسلامی: در پاسخ به این پرسش باید عرض کنم که اگر نگاهی کلی و جمعی داشته باشیم، نمی‌توانیم به قیاس آیات الاحکام یا آیات الاخلاق و نظایر آن آیات‌العرفان داشته باشیم زیرا همان‌طور که عرض شد سراسر قرآن عرفان و حکمت و معنویت است. در سراسر قرآن صحبت از تعالی و تقرب است. حتی در بطن و متن آیات الاحکام هم باید به جستجوی عرفان و اسرار احکام بپردازیم. اسرارالصلوة و اسرارالحکم به این معناست که از دل آیات فقهی و احکام دین، آفاق عرفانی را به تجربه و تماشا بشینیم. اما اگر بخواهیم به جای نظر جمعی نگاهی جزئی و تفصیلی داشته باشیم باز هم باید اعتراف کنیم که آیات عرفانی قرآن همچون آیات احکام یا اخلاق و یا... نیست، زیرا هیچ صفحه و سوره و آیه‌ای از لطیفه و لایه‌ای معنوی تهی نیست. اصولاً عرفان در معنای قرآنی آن یکی از بطون وحی است. مگر نه این است که در حدیثی برای قرآن، عبارات، اشارات، لطایف و حقایق قائل شده‌اند و در حدیث دیگر وحی را دارای هفت

بطن، بلکه هفتاد بطن دانسته‌اند. در این ساحت‌های معنوی و باطنی است که ما عرفان ناب را جستجو می‌کنیم. میدی در تفسیر کشف‌الاسرار آیات را در سه ساحت بررسی می‌کند که ساحت سوم آن همان دریافتهای عرفانی است. البته این مطلب بحث مستوفایی می‌طلبد که باید در مقام دیگری به آن پردازیم.

اینک به جهت دیگر پرسش، یعنی بهره‌ عرفان از قرآن برمی‌گردیم و می‌گوییم که برآستی عرفان در همه شئون و مراتب و ابعاد و آفاق تجربه‌های خویش مدیون و مرهون «وحی» است و هیچ تجربه عرفانی و مرتبه معنوی جز با استمداد از وحی و ولایت دست‌یافتنی نیست. اگر تقسیم‌بندی متعارف عرفان را به دو قسم «نظری» و «عملی» بپذیریم، در هیچ یک از این ساختها نیست که قرآن در مجموعه آثار عرفانی ما حضور دائمی و اصیل نداشته باشد. شما کدام بحث بنیادی عرفان نظری را می‌شناسید که مایه‌های اولیه خود را از قرآن نگرفته باشد و یا به دهها آیه و حدیث و روایت نبوی و ولوی آراسته و مزین نباشد. سرفصل همه فصول و فصوص عرفان نظری آیات قرآن است. بحث توحید و تمام مراتب آن، معاد با همه تصویرسازیهای آن، نبوت و همه شئون آن، ولایت با همه ابعاد و آفاقش، بحث از خلقت و عوالم وجود، حضرات خمس، حضرت جامع، انسان کامل و... همه و همه مبنای قرآنی دارد و آیاتی چون آیه شهادت، آیه نور، آیه امامت، بعثت، امانت، آیه‌الکرسی و... و سوره‌هایی چون سوره اخلاص، حشر، حدید، قدر، قیامت و... همه و همه سرمایه‌های اولیه و سرچشمه‌های اصیل مبانی و مسائل عرفانی نظریند و باش تا صبح دولتت بدمد، کاین هنوز از متاع سحر است. در عرفان عملی و سیر و سلوک معنوی هم مطلب همین است که هر جا بحث از مقام و منزل و درجه و مرتبه‌ای عرفانی است، برگرفته از آیتی و روایتی است و اصولاً عرفا بر این باورند که نشانه صحت کشف و شهود و سیر و سلوک آنها انطباق آن با آیه و روایت است؛ یعنی بر آن کشفی می‌توان صحه نهاد که با آیه و حدیث و روایت سازگار آید. به هر حال، گفتگو به درازا کشید و برای آنکه سخن را کوتاه و تمام کنیم تنها به یک نمونه از آثار عرفان عملی نگاهی می‌افکنیم و تأثر آن را از قرآن کریم باز می‌نماییم و آن کتاب منازل‌السائرين خواجه عبدالله انصاری است که یکی از نظام‌مندترین آثار عرفانی و سیر و سلوک است که به تبیین صد منزل عرفانی پرداخته است و تمام این صد منزل را به آیه‌ای از آیات قرآن آراسته است. این بدان معناست که نشان راستی و درستی هر حرکت و سیر

و سفر روحانی و عرفانی را باید از قرآن گرفت و این راه دور و دراز از مسیر تا مقصد را به دستیاری و دستگیری «وحی» و «ولایت» پیمود تا به «جنت قرب» رسید و در جنت قرب است که به انسان کامل خطاب می‌شود که «اقرء و ارقأ».

در پایان گفتگو یادآوری این نکته را بی‌فایده نمی‌بینم که بحث ما در مجموعه این مصاحبه درباره «عرفان ناب و خالص» آن هم در معنای اسلامی و ولایی آن است نه هر چه در تاریخ تصوف و عرفان آمده است. بدیهی است ارزیابی همه موارد و مآثورات تاریخ تصوف و عرفان نه موضوع مصاحبه ماست و نه مربوط به آنچه در این گفتگو مطرح شده است. به عبارت دیگر، آنچه در این مصاحبه مورد توجه بوده است آن وجه‌های از معنویت و قدرت تربیت و سازندگی این آیین مقدس است که انسان‌های الهی و متعالی و حضرات معصومین - سلام الله علیهم اجمعین - نمونه والا و اعلاى آنند و ما آرزوی جامعه بشری را در بحث از انسان کامل و آرمانی در وجود آنان تحقق یافته می‌بینیم. همان که قرآن و عترت از آن به «عالم ربّانی» تعبیر می‌کنند که:

مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا
عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَ بِمَا كُنْتُمْ
تَدْرُسُونَ.

آل عمران (۳): ۷۹

عقد ضمان و نقش آن در حقوق مدنی

سید محمد موسوی بجنوردی*

چکیده: عقد ضمان یکی از انواع عقود اسلامی است که در این مقاله در چهار مبحث مورد بررسی قرار گرفته است:

در مبحث اول، نویسنده پس از بحث لغوی در مورد معنای ضمان آن را به سه نوع ضمان معاوضی، قهری و عقدی یا قراردادی تقسیم می‌کند و سپس به تشریح ضمان قراردادی می‌پردازد و نظر فقهای گوناگون را در مورد آن ابراز می‌دارد.

در مبحث دوم، نظریات فقهای امامیه را در مورد اینکه آیا ضمان قالب عقدی دارد یا ایقاعی مطرح می‌کند و پس از بیان نظر فقها در این خصوص به این نتیجه می‌رسد که اکثر قریب به اتفاق فقهای امامیه پیروی از قواعد و مقررات تشریفات عقدی را در مورد عقد ضمان لازم و ضروری نمی‌دانند.

در مبحث سوم، آثار ضمان با بیان سه نظریه نقل ذمه، تضامن و وثیقه معرفی می‌شود و پس از تشریح استدلالهای فقها در این مورد، به نقد و بررسی این دلایل می‌پردازد. در مبحث آخر، ضمان و شرایط معتبر در آن درباره موضوعات مختلف مطرح می‌شود و نویسنده پس از طرح یک یک این فروع آنها را شرح و توضیح می‌دهد.

« دانشیار دانشگاه تربیت معلم و مدیر گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

مبحث نخست: شناخت مفهوم ضمان

ضمان یکی از انواع روابط حقوقی در اسناد تجاری است که برای شناخت مفهوم آن از دیدگاه فقه اسلامی باید به نظریات فقهای عظام مراجعه کرد. با وجود اینکه اصولاً مطالعه کتب لغت در این زمینه‌ها - به دلیل احتمال نقل از معنی لغوی به معانی اصطلاحی در فتون مختلف و در نتیجه عدم حجیت کلام ایشان - نقشی در سرنوشت اینگونه قراردادهای و مفهوم اصطلاحی آنها در قلمرو عرف و فقه و حقوق ندارد؛ اما به دلیل تأثیر اختلاف نظر فقها در مورد مفهوم و ریشه لفظی واژه «ضمان» در مفهوم اصطلاحی و ماهیت فقهی - حقوقی این عمل حقوقی و آثار ناشی از آن مطالعه و بررسی مفهوم واژه ضمان ضروری به نظر می‌رسد.

(۱) مفهوم ضمان در لغت

واژه «ضمان» از ریشه «ضمن» گرفته شده است. در کتب لغت عربی این ریشه را با قرائتها و معانی گوناگون آورده‌اند. از میان آنها ریشه «ضَمَنَ» به معنی «قبول مسئولیت، تعهد، ضمانت، پذیرفتاری و التزام» برای مفهوم ضمان قراردادی متناسب‌تر و قابل استفاده‌تر است.^۱ در کتب لغت فارسی نیز «ضمان» به معنی «قبول کردن، پذیرفتن، برعهده گرفتن وام دیگری و ملتزم شدن»^۲ آمده است. در زبانهای دیگر نیز واژه ضمان به همین مفاهیم به کار رفته است.^۳

(۲) مفهوم ضمان در فقه و حقوق

حقوقدانان اسلامی در شناخت مفهوم ضمان نهج واحدی نپیموده‌اند. با وجود این، همگی متفقاً ضمان را به عنوان یکی از توابع و وثایق دین شمرده‌اند. برخی از ایشان واژه ضمان را از ریشه «ضم»^۴ دانسته و «ن» را زاید در نظر گرفته‌اند و برخی آن را از ریشه «ضمن» دانسته^۵ و «ن» را جزء اصلی کلمه دانسته‌اند؛ چون «ن» نه تنها در مصدر، بلکه در مشتقات هم نقش اصلی دارد. در حقیقت، هر دو گروه ریشه و مفهوم ضمان را مبتنی بر نظریه خویش در ماهیت فقهی - حقوقی آن مبنی بر ضم ذمه به ذمه و ضم مطالبه به مطالبه یا نقل و انتقال بدهی از ذمه‌ای به ذمه دیگر قرار داده و ظاهراً قرارداد ضمان را منحصر به شبه جزیره عرب پنداشته‌اند. درحالی‌که در تمامی جوامع با زبانهای گوناگون اینگونه قراردادهای، متعارف و متداول است. چنانچه در فرهنگ

لغت و اصطلاحات زبان انگلیسی، الفاظی به معنای ضمان، تضمین، ضمان عقدی و وثیقه وجود دارد.^۶ در فرهنگ لغت و اصطلاحات زبان فرانسه که در حقوق مدنی و حقوق تجارت بسیاری از کشورها، از جمله کشور ایران، استفاده می‌شود نیز واژه‌هایی به معنای ضمانت، وثیقه، تأمین و تضمین به کار رفته است. واژه *Contrat de cautionnement* به معنی قراردادی است که به موجب آن شخص متعهد می‌شود بدهی‌ای را که بر ذمه دیگری است، بپردازد.^۷

بنابراین مفهوم ضمان به عنوان اصطلاح متعارف در قلمرو فقه و حقوق خصوصاً در ابواب معاملات، حقیقتی واحد به معنی تعهد، مسئولیت و التزام است. چنانچه وجود قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» با قطع نظر از کلیت یا عدم کلیت و موجبات ضمان در آن، شاهد بر مدعا نیست و سریان ضمان را در تمامی ابواب معاملات می‌رساند. البته این مفهوم واحد به اعتبار اسباب گوناگون ایجاد تعهدات و مورد تعهد تکثر می‌یابد و تقسیم ضمان به معاوضی، قهری و عقدی یا قراردادی در متون فقهی و حدیث به همین اعتبار صورت گرفته است. ضمان معاوضی به موجب کلیه قراردادهای صحیح پدید می‌آید، زیرا طرفین قرارداد به موجب آن، خود را به انجام تعهدات ناشی از آن قرارداد ملتزم و متعهد می‌دانند. ضمان قهری التزام و تعهدی است که به موجب اسباب خاصی چون اتلاف، غصب، تسبیب و غیره به عنوان وقایع حقوقی ایجاد می‌شود. ضمان عقدی و قراردادی نوع دیگری از التزام و تعهد است که هم اکنون در صدد بیان آن هستیم.

۳) شناخت مفهوم ضمان قراردادی

در شناخت مفهوم ضمان قراردادی اکثریت قریب به اتفاق فقهای امامیه - قدس الله اسرارهم - آن را به عنوان تعهد و مسئولیت و التزام در نظر گرفته‌اند.^۸ برخی نیز ضمان را شامل دو قسم دانسته‌اند: ضمان به معنای اعم به معنی تعهد و التزام به مال از جانب شخص بدهکار به متقاضی ضمان (حواله) یا از جانب شخص غیر بدهکار به متقاضی ضمان (حواله) یا از جانب شخص بدهکار به متقاضی ضمان (ضمان به معنای اخص) و تعهد و التزام به نفس (کفاله) دانسته‌اند.^۹

متن کلام فقهای عظام در تعریف ضمان به معنای اعم چنین است:

الضمان هو عقد شرع للتعهد بنفس او مال ممن علیه مثله اولاً.^{۱۰}

در این عبارت، که نظر اکثریت فقهاست، ضمان به معنای اعم به عنوان حقیقتی واحد به معنی نفس تعهد و التزام است که به اعتبار مورد تعهد متکثر می‌شود. در صورت تعهد به نفس، کفاله و در صورت تعهد به مال از طرف مدیون بر عهده شخص ثالث قرار می‌گیرد، ولو به طور فصولی. حواله از طرف غیر بدهکار، ضمان به معنای اخص است. در بیان مفهوم ضمان قراردادی به معنای اخص در متون فقهی چنین آمده است:

التعهد بالمال ممن لیس له علیه مال هو الضمان بالمعنی الاخص.^{۱۱}

اطلاق بالمعنی الاخص هو التعهد بالمال عیناً او منفعةً أو عملاً.^{۱۲}

بدین ترتیب مفهوم ضمان قراردادی عبارت است از نفس تعهد و التزام به بدهی دیگری بنا بر این، اموری چون نقل و انتقال بدهی از عهده مضمون‌عنه (بدهکار اصلی) به عهده ضامن و برائت ذمه مضمون‌عنه و زوال رابطه حقوقی مضمون‌له (بستانکار) با شخص اخیر و یا نقل و انتقال و پرداخت بدون زوال رابطه بستانکار و بدهکار اصلی و یا ضم ذمه ضامن در بدهی یا مطالبه به ذمه بدهکار اصلی در طول یکدیگر به طور وثیقه و یا در عرض یکدیگر به طور تضامنی داخل در مفهوم ضمان نیست و این امور به موجب شروط ضمنی که متأثر از وضعیت اجتماعی جوامع عقلایی هر منطقه هست، در قلمرو ضمان قراردادی وارد می‌شود. با وجود این، گروهی از فقها و حقوقدانان اسلامی مفهوم ضمان را با بیان آثار ناشی از آن تعریف کرده‌اند.^{۱۳} برخی بدون ارائه مفهومی از ضمان قراردادی صرفاً به ذکر شروط صحت ضمان قراردادی پرداخته‌اند.^{۱۴} برخی دیگر مفهوم ضمان قراردادی را در قالب کاربردی بیان کرده‌اند. مبنی بر اینکه هرگاه شخص بدهکاری از دیگری تقاضای ضمانت از بدهی اش را بکند و شخص اخیر بپذیرد و بستانکار نیز رضایت دهد، بدهکار اصلی از بدهی مزبور بری گردیده و پرداخت بدهی بر عهده ضامن قرار می‌گیرد.^{۱۵}

مبحث دوم: ماهیت فقهی - حقوقی ضمان

در قلمرو فقه و حقوق همواره سعی شده است تا اعمال حقوقی (تعهدات قراردادی) و وقایع حقوقی (الزامات خارج از قرارداد) در قالب و عنوانی از عناوین حقوقی - فقهی گنجانده، براساس قالبها و قواعد موجود در حقوق تجزیه و تحلیل شود. ضمان نیز یکی از اعمال حقوقی و

الزامات قراردادی است که ماهیت فقهی و نوع رابطه حقوقی آن محرکه آرا و نظریات علمای علم فقه بوده و در مورد آن اتفاق نظر وجود ندارد. البته در این مورد که ضمان از دایره الزامات خارج از قرارداد نیست، اختلاف نظر وجود ندارد و به اتفاق این تعهد را از مصادیق الزامات قراردادی می‌شمرند؛ اما در نوع این قرارداد که قالب عقدی دارد یا در قالب ایقاع می‌گنجد، اختلاف نظر وجود دارد. زیرا الزامات قراردادی منحصراً باید بر یکی از این دو عنوان و قالب حقوقی منطبق باشد و به ناچار ضمان هم باید تحت یکی از این دو عنوان قرار گیرد.

ضابطه کلی برای تمییز عقد و ایقاع عبارت است از اینکه عقد تعهدی وابسته به دو طرف است، ولی ایقاع تعهدی یکطرفه محسوب می‌شود و صرفاً با رضایت متعهد ایجاد و مؤثر می‌گردد. ضمان نیز براساس همین ضابطه سنجیده می‌شود که آیا از نوع تعهدی است که وجود یا تأثیرش متوقف بر رضایت دو طرف و منطبق بر ضابطه عقدی است یا به صرف رضایت یک طرف موجود و مؤثر می‌شود. به منظور روشن شدن وضعیت فقهی - حقوقی این تعهد و نوع رابطه فقهی - حقوقی آن به مطالعه و بررسی آرا و نظریات فقهای عظام و ادله ایشان می‌پردازیم و در این تتبع در مورد نظریات فقها به دو نظریه ضمان مساوی با عقد و ضمان مساوی با ایقاع دست می‌یابیم.

۱) نظریه عقدی

فقهای عظام در مورد ماهیت ضمان، به اتفاق چنین اظهار می‌دارند:

الضمان هو عقد شرع للتعهد بمال ممن لیس علیه مثله. ۱۶

بنابراین فقهایی که به ارائه تعریفی برای ضمان به معنای اعم مبادرت کرده‌اند و اکثر قریب به اتفاق آنان از فقهای امامیه هستند، در ابتدا ضمان را به عنوان یک عقد معرفی می‌کنند و گویا عقد بودن را به عنوان جنس مشترک سه تعهد مندرج در ضمان به معنای اعم (کفالت، حواله و ضمان به معنای اخص) که به حسب «متعهد به» و «متعهد» به عنوان فصل ممیز آنها این سه تعهد تنویع می‌گردد، لحاظ کرده‌اند.

به منظور دستیابی به علت اتخاذ مبنای عقد توسط فقهای عظام و استدلالات ایشان ملزم به مطالعه متون فقهی آنان در مبحث شرایط یا عناصر و ارکان تشکیل دهنده عقد ضمان هستیم؛

چون در حقیقت آنان در این مبحث به تنقیح مبنای فقهی خود پرداخته و شرطی را تحت عنوان لزوم رضایت مضمون‌له یا اشتراط قبولی شخص اخیر جهت صحت یا مؤثریت ضمان قائل شده‌اند و ادله‌ای مشروح در مقام اثبات مدعیانشان اقامه فرموده‌اند.

طرفداران نظریه عقد بودن ضمان در مورد کیفیت و نحوه ایجاد این تعهد دو جانبه و ارکان تشکیل دهنده آن اتفاق نظر ندارند و در این مسأله که عقد ضمان طبق روال معمول دیگر عقود صورت می‌گیرد و چون هر عقدی اصولاً نیاز به صیغه‌ای با کیفیت و الفاظ خاص، متشکل از ایجاب و ایجاد تعهد توسط موجب و قبولی از طرف قابل دارد و یا خیر، به دو گروه منشعب گشته‌اند.

برخی معتقدند در عقد ضمان برخلاف دیگر عقود، نیاز به صیغه با کیفیت مقرر نیست و صرف احراز رضایت مضمون‌له به هر شکل که باشد کافی است و برخی معتقدند در عقد ضمان همچون عقود دیگر صیغه با کیفیت مقرر مورد نیاز است.

هر گروه در مقام اثبات و استدلال در مورد نظریه ابرازی خویش برآمده‌اند که مطالعه و بررسی ادله ایشان و نقد آنها توسط نظریه پردازان در نتیجه‌گیری و اتخاذ مبنای خاص در این زمینه و تبیین وضعیت حقوقی و ماهیت ضمان حائز اهمیت است، لذا ما نیز از پرداختن به این مهم فروگذار نخواهیم کرد.

الف: نظریه عقد تشریفاتی

پیروان این نظریه نه تنها رضایت مضمون‌له را در تحقق ماهیت ضمان لازم شمرده‌اند، بلکه معتقدند این رضایت باید در قالب مخصوص عقود و با کیفیت و صیغه مخصوصی ابراز گردد تا مؤثر واقع شود و صرف وجود رضایت مضمون‌له به هر کیفیتی و در هر زمانی حاصل شود موجب عقد ضمان نخواهد بود و کفایت نخواهد کرد. این گروه به ادله متعددی از جمله روایات استناد کرده‌اند که فقها در متون فقهی خویش به نقل و بعضاً هم به نقد آنها پرداخته‌اند.^{۱۷}

ب: نظریه عقد غیو تشریفاتی

اکثریت قریب به اتفاق فقهای امامیه با وجود اینکه ضمان را از عقود شمرده‌اند، اما پیروی از

قواعد و مقررات شکلی و تشریفات عقدی را در آن ضروری و لازم ندانسته‌اند.^{۱۸} در حقیقت، این بزرگواران با ابراز این نظریه در مقام بیان دو مطلب هستند: مطلب اول اینکه رضایت مضمون‌له به منظور صحت، لزوم یا تأثیر عقد ضمان، حسب نظریات مختلف ضروری است. مطلب دوم اینکه رعایت شرایط و مقررات حاکم بر شکل و نحوه ابراز عقود (ایجاب و قبول) در عقد ضمان لازم نیست. لذا در استدلالهایی که به منظور اثبات مدعیان اراده کرده‌اند گاهی لزوم صرف احراز رضایت مضمون‌له و گاهی عدم لزوم صیغه و نفی کیفیت خاص قبولی مقرر در سایر عقود محور قرار گرفته و در عین حال هدف واحدی دنبال شده است.

پیروان این نظریه در نقش رضایت مضمون‌له در عقد ضمان اتفاق نظر ندارند. گروهی رضایت مضمون‌له را شرط صحت عقد ضمان می‌دانند^{۱۹} و گروهی عقد ضمان را با ایجاب ضامن صحیح دانسته و در مرحله لزوم عقد ضمان، رضایت مضمون‌له را ضروری می‌شمرند.^{۲۰} برخی دیگر عقد ضمان را مادامی که طرف مقابل پذیرفته، مؤثر و نافذ ندانسته و معتقدند رضایت مضمون‌له موجب تأثیر و نفوذ عقد ضمان خواهد شد.^{۲۱}

نظریه لزوم رضایت مضمون‌له و به عبارت دیگر، عدم لزوم پیروی از تشریفات عقدی در عقد ضمان حاصل گذشت زمان و سعی و تلاش پیگیر فقهای عظام است و بر این محور استوار گردیده که عقد ضمان عبارت است از وثیقه‌ای به نفع مضمون‌له و اعانت و التزامی به نفع مضمون‌له، بدون اینکه تملیک و تملکی در آن صورت پذیرفته باشد. بر همین اساس، رعایت ضوابط و تشریفات مقرر در عقود تملیکی از جمله ایجاب و قبول با الفاظ ویژه، تالی آنها و... ضروری نیست و صرف احراز رضایت مضمون‌له به منظور تحقق عقد ضمان مؤثر، کفایت می‌کند.

۲) نظریه ایقاع یا تعهد یک جانبه

برخی از فقها و حقوقدانان اسلامی ضمان را به عنوان تعهدی یک جانبه و به اصطلاح فقهی یک ایقاع شناسایی کرده^{۲۲} و معتقدند در هیچ یک از مراحل تشکیل یک تعهد مؤثر به عنوان ضمان (اعم از صحت، لزوم و تأثیر) قبول تشریفاتی و صرف رضایت مضمون‌له به هر شکل ممکن، دخالت و تأثیری ندارد.

الف: دلایل نظریه ایقاع

پیروان نظریه تعهد یک جانبه یا ایقاع به منظور اثبات نظریه ابرازی خود دلایلی را مبنی بر اطلاعات و عموماتی از آیات و روایات و نصوص روایی، به شرح ذیل، مورد استناد قرار داده‌اند:

دلیل اول: اطلاعات و عمومات

اطلاق و عموم آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^{۲۳} شامل عهود موثقه، از جمله نذر و عهد و یمین هم می‌شود، چه رسد به ضمان که پای حقوق مردم در میان است. اطلاق و عموم روایت «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»^{۲۴} مبنی بر اینکه هم شامل شرایط ضمنی در عقد و هم شامل مطلق التزام، که معنای ظاهر از بین معانی شرط است، باشد. یکی از مصادیق این روایت التزام و تعهد ضامن حتی بدون قبول و رضایت بستانکار است.

دلیل دوم: روایات باب ضمان

الف) روایت ابوسعید الخدری:

قال: كنت مع رسول الله (ص) في جنازة، فلما وضعت قال: هل علي صاحبكم من دين؟ قالوا: نعم درهمان، فقال: صلوا علي صاحبكم، فقال علي (ع): هما علي يا رسول الله وانا لهما ضامن، فقام رسول الله (ص) فصلى عليه، ثم أقبل علي علي (ع) فقال: جزاك الله عن الاسلام خبيراً، و فك رهانك كما فككت رهان اخيک.^{۲۵}

ب) روایت جابر بن عبدالله:

انّ النبی (ص) کان لا یصلی علی رجل علیہ دین فأتی بجنازة فقال: هل علی صاحبکم دین؟ فقالوا: نعم دیناران. قال: فصلوا علی صاحبکم، فقال ابوقتاده: هما علی یا رسول الله، قال: فصلی علیہ فلما فتح الله علی رسوله قال: انا اولی بالمؤمنین من انفسهم، فمن ترک مالاً فلورثته، و من ترک دیناً فعلی.^{۲۶}

استدلال به این دو روایت به منظور اثبات عدم لزوم رضایت بستانکار مبتنی بر این است که پیامبر (ص) به صرف تعهد ضامن و ایجاب ضمان از نمازگزاردن امتناع نورزیدند. خصوصاً در روایت اول به صرف ضمانت حضرت علی (ع) خطاب به ایشان چنین عباراتی را فرمودند: «جزاك الله من الاسلام خيراً و فك رهانك كما فككت رهان اخيك». بدون اینکه از بستانکار در این زمینه سؤال شود یا رضایت او اجراز شود، آثار ضمان را در این مورد که انتقال بدهی باشد به صرف ایجاب ضمان توسط حضرت علی (ع) بر آن مترتب کرده و فرمودند: «فك رهانك كما فككت رهان اخيك».

ج) موثقة اسحاق بن عمار:

عن ابی عبدالله (ع) فی الرجل یكون علیه دين فحضره الموت فيقول وليه: علی دینک، قال: بیروئه ذلک و ان لم یوفه ولیه من بعده و قال: ارجوان لا یأثم و انما اثمه علی الذی یحبسه. ۲۷

د) موثقة حسن بن الجهم:

قال سألت ابی الحسن (ع) عن رجل مات وله علی دين و خلف ولداً رجلاً و نساءً و صبیاناً فجاء رجل منهم فقال: انت فی حلٍّ ممّا لأبی علیک من حصّتی و انت فی حلٍّ، ممّا لإخوتی و أخواتی و أنا ضامن لرضاهم عنک؟ قال: تكون من سعة من ذلک حلٍّ، قلت: فان لم یعطهم؟ قال: كان ذلک فی عتقه، قلت: فان رجع الوریثة علیّ فقالوا: أعطنا حقنا؟ فقال: لهم ذلک فی الحکم الظاهر فأما بینک و بین الله عزّ و جلّ فأنت منها فی حلٍّ إذا كان الرجل الذی أحلّ لك یضمن لك عنهم رضاهم فیحتمل الضامن لك. ۲۸

ه) صحیحة حبيب الخثعمی:

عن ابن ابی عمیر، عن حبيب الخثعمی، عن ابی عبدالله (ع) قال قلت له: الرجل یكون عنده المال و دیعة یأخذ منه بغير اذن صاحبه، فقال: لا یأخذ إلاّ أن یكون له وفاء. قال قلت: رأیت ان وجد من یضمنه و لم یکن له وفاء و اشهد علی نفسه الذی یضمنه یأخذ منه؟ قال: نعم. ۲۹

دلیل سوم: وثیقه بودن ضمان

صرفاً تحصیل وثیقه نموده و بر اعتبار بدهی اش افزوده می‌گردد بدون اینکه چیزی را از دست بدهد، مداخلیت ندارد و تعهد ضامن یا ضمانتش کامل و مؤثر است.

دلیل چهارم: اصل عملی

اصل عملی عدم اشتراط رضایت مضمون‌له (بستانکار) در ایجاد ضمانت و تأثیرش در مواقع شک در لزوم و اشتراط این رضایت، مثبت ایقاع بودن ضمان است.

ب: نقد و بررسی دلایل ایقاع

۱- نقد و بررسی دلیل اول:

اطلاقات و عموماتی را که مورد استناد این گروه قرار گرفته مصداقیت ایقاع از ابرای آنها مشکوک است و تمسک به عمومات تمسک به عموم عام است در شبهات مصداقیه خود عام.

۲- نقد و بررسی دلیل دوم:

فقها و حقوقدانان اسلامی در مورد روایات باب ضمان چنین اظهار نظر فرموده‌اند: ^{۳۰} الف) هر چند در دو روایت ضمان حضرت علی (ع) و ابوقتاده از میت بدهکار، پیامبر (ص) بدون سؤال از رضایت بستانکاران به این دو ضمانت ترتیب اثر دادند، لیکن این اشکالات بر این دو روایت وارد است:

اول: سند این دو روایت ضعیف است.

دوم: دلالت هر دو روایت ضعیف بوده و معارض دارد.

سوم: این دو روایت نهایتاً نسبت به لزوم و عدم لزوم رضایت بستانکاران در تحقق ضمان اطلاق دارد و صرف عدم لزوم رضایت آنها را ثابت نمی‌کند.

چهارم: این روایات اختصاص به ضمانت از میت بدهکار دارد که دست بستانکار از همه جا کوتاه گشته است و دلیلی اخص از مدعاست.

پنجم: چه بسا در این روایات قرینه‌هایی مبنی بر رضایت بستانکاران وجود دارد؛ زیرا از

یکسو، ضمانت از بدهکاری میت و مفلس صورت پذیرفته که امید به وصول طلب از آنها قطع گشته است و از سوی دیگر، ضمانت اشخاص و بزرگوارانی چون حضرت علی (ع) و ابوقتاده با وضعیت موجود دال بر رضایت بستانکاران است.

ششم: این دو روایت خلاف مقصود و نظریه استدلال‌کنندگان را می‌رساند؛ زیرا ایشان در صدد اثبات عدم لزوم رضایت بستانکار به عنوان طرف قرارداد ضمان هستند، در حالی که این دو روایت با قرینه‌های مذکور در ایراد قبلی بر وجود رضایت بستانکاران می‌باشند. هر چند این رضایت در قالب تشریفات عقدی ابراز نشده است، لیکن عدم نقل، بر وجود نداشتن دلالت ندارد و حداقل، این روایات عدم بطلان ضمان تا قبل از علم و رد بستانکاران را می‌رساند.

۳) جمع‌بندی نظریات در مورد ماهیت ضمان

ظاهراً بین این سه نظریه (نظریه عقد تشریفاتی، عقد غیر تشریفاتی و تعهد یک جانبه) تباین وجود دارد؛ اما می‌توان این نظریات را در نظریه‌ای جمع‌بندی و به هم نزدیک کرد.

براساس این نظریه تمام ماهیت عقد توسط موجب ایجاد می‌شود و طرف مقابل عقد هیچ نقشی در تقوم ماهیت عقد ندارد، هر چند در مؤثر بودن عقد دخالت دارد. عقد از مقوله معناست و موطن معنا در افق نفس است. وجود نفسی با قصد تمامیت می‌یابد و عقد نه تنها تابع قصد است، بلکه عین آن می‌باشد و انفکاک و جدایی میان آنها نیست تا تبعیتی به دنبال داشته باشد. بنابراین، عقد امری بسیط است نه مرکب از ایجاب و قبول. زیرا در واقع، موجودات معنوی ترکیب نمی‌پذیرند. اما از آنجا که امور معنوی و قصدهای اشخاص از طریق الفاظ به یکدیگر منتقل می‌شود عقد نیز از طریق الفاظ ابراز و اظهار می‌گردد و به طرف مقابل منتقل و تفهیم می‌شود.

الفاظ از جمله ابزار ابراز قصد و عقد در مقام ثبات هستند، هر چند در این راه موضوعیت ندارند و طرفین تعهد دو جانبه (عقد) و تعهد یک جانبه (ایقاع) به طرق متعارف می‌توانند به ابراز و اظهار مقاصد و عقود خود پردازند. با این بیان، وجه تمایز عقد و ایقاع نیز واضح می‌شود. عقد در جهت تأثیر خارجی‌اش نیاز به احراز رضایت طرف مقابل دارد؛ زیرا شخص موجب یا ایجاب خود به طور فضولی تعهداتی را بر عهده طرف مقابل نهاده و حقوقی را به طور

فضولی از او به خود منتقل می‌سازد. لذا جهت تنفیذ این امر فضولی، اجازه یا احراز رضایت طرف مقابل ضرورت دارد. اما در ایقاع موجب صرفاً تعهداتی را به نفع دیگری بر عهده خود می‌نهد و یا حقوقی را از خود به دیگری منتقل می‌سازد و در این راستا، نه تعهدی بر عهده دیگری می‌نهد و نه حقوقی از دیگران به خود یا ثالثی منتقل می‌سازد تا رضایت طرف مقابل ضرورت داشته باشد و به محض ایجاب موجب و ایراز آن به یکی از ابزار متعارف الزام‌آور خواهد بود.

براساس این ضابطه ماهیت ضمان نیز روشن می‌گردد. ضمان عبارت است از تعهدی که ضامن به نفع مضمون‌له (بستانکار) بر عهده می‌گیرد، اعم از اینکه طلب مضمون‌له را بر عهده بگیرد و خود را مقابل او بدهکار سازد یا صرفاً پرداخت بدهی مضمون‌عنه به مضمون‌له را تعهد کند، بدون اینکه خود را بدهکار سازد. این امور ناشی از نفس تعهد ضامن است، اما بقای بدهکاری بدهکار اصلی یا برائت ذمه شخص اخیر بستگی به شرایط طرفینی ضمن تعهد ضمان توسط ضامن دارد. در صورتی که در ضمن تعهد ضامن، مبنی بر مدیون بودن او یا صرف تعهد به پرداخت بدهی اعم از اینکه تعهد ضامن در عرض تعهد بدهکار اصلی یا در طول آن قرار گیرد، ضابطه تعهد یک جانبه از طرف ضامن به نفع مضمون‌له بر آن منطبق خواهد بود و رضایت مضمون‌له در آن هیچ گونه نقشی نه در صحت، نه در لزوم و نه در تأثیرش ندارد. در صورتی که برائت ذمه بدهکار اصلی در آن شرط شود و ضامن به تنهایی در مقابل بستانکار به جای مدیون اصلی بدهکار محسوب گردد، به دلیل تصرفاتی که در حقوق بستانکار صورت می‌پذیرد و متفاوت بودن مردم در حسن انجام معاملات و پرداخت بدهیها، رضایت بستانکار صرفاً در جهت تنفیذ این ضابطه عقدی بر آن منطبق می‌گردد.

اما در رابطه با نحوه ایراز این تعهدات هیچ گونه محدودیت و تشریفاتی وجود ندارد و تعهدکنندگان باید از اموری که نزد عرف عقلاً مبرزیت دارد در اظهار اراده خود استفاده کنند، مگر در مواقعی که به دلیل وجود مصالح اجتماعی و حفظ نظم عمومی و اهدافی دیگر، قانونگذار تشریفات خاصی را در ایجاد آن تعهد مقرر کند؛ مانند عقد نکاح در شرع مقدس و قوانین دیگر کشورها یا خرید و فروش املاک در قانون ثبت که تنظیم اسناد رسمی، در معامله آنها ضروری لازم شمرده شده است.

مبحث سوم: آثار ضمان

هدف از انجام اعمال حقوقی اصولاً دستیابی و برخورداری از آثار آنهاست. لذا در هر عمل حقوقی از جمله ضمان ناگزیر از معرفی آثار آن خواهیم بود. نظریات حقوقدانان اسلامی در زمینه آثار ضمان به دنبال اختلاف نظر ایشان در حقیقت و عناصر ضمان متفاوت است. زیرا آثار هر تعهدی اعم از عقد و ایقاع تابع تعریف و حدود ماهوی و عناصر آن تعهد خواهد بود و از آنجا که در حقیقت ضمان و ارکان متشکله آن بین فقها اتفاق نظر وجود ندارد، در آثار ضمان ناشی از آن نیز به نظریه واحدی دست نیافته‌اند. به منظور معرفی آثار ضمان به مطالعه متون فقهی و حقوقی اسلامی در این زمینه و بررسی نظریات و آرای فقهای عظام و نقل و نقد استدلالهای ایشان می‌پردازیم. متون فقهی در این رابطه، به طور کلی، بیانگر سه نظریه مبتنی بر نقل ذمه، تضامن (ضم ذمه به ذمه عرضی) و وثیقه (ضم ذمه به ذمه طولی) می‌باشند.

(۱) نظریه نقل ذمه

الف: طرح نظریه

این نظریه معمولاً تحت عنوان آثار ضمان نزد فقهای امامیه مطرح است و رأی اکثریت قریب به اتفاق ایشان را تشکیل می‌دهد. همان‌طور که فقها در تعریف ضمان در مورد نفس تعهد و مسئولیت و التزام اتفاق نظر داشتند، در رابطه با آثار ضمان نیز اتفاق نظر دارند. در صورتی که ضمان به طور صحیح ایجاد شود آثار ذیل بر آن مترتب می‌شود:^{۳۱}

۱- حق و طلب بستانکار و تعهدی که بر عهده بدهکار به نفع بستانکار است به عهده ضامن منتقل می‌شود.

۲- بدهکار اصلی نسبت به بدهی که به نفع بستانکار بر عهده داشت، بری الذمه می‌شود.

۳- شخص بستانکار حق رجوع به بدهکار اصلی را ندارد و حق مطالبه او از بدهکار اصلی ساقط می‌شود.

۴- رابطه حقوقی بین بستانکار و بدهکار اصلی زایل می‌شود.

۵- رابطه حقوقی بین بستانکار و ضامن برقرار می‌شود.

۶- اگر بستانکار، بدهکار اصلی را نسبت به بدهی اش ابرا نماید ضامن بری الذمه نمی شود؛ لیکن اگر ضامن را ابرا نماید هم ضامن و هم بدهکار اصلی بری الذمه می شوند. در حقیقت نخستین اثر، یعنی نقل ذمه محور اصلی این آثار و بقیه آنها از پیامدها و نتایج نقل ذمه می باشد. این اثر نزد فقهای امامیه نقش چشمگیری داشته و از اهمیت بسزایی برخوردار است. تا آنجا که این اثر را به عنوان عنصر ضمان و جزء حقیقت ضمان شمرده اند و فقدان آن را موجب انتفای ضمان دانسته اند.

ب: دلیلهای پیروان نظریه نقل ذمه و نقد آنها

هر چند کلیه فقهای امامیه، نظریه نقل ذمه را پذیرفته اند، اما تنها برخی از آنها به ذکر ادله و استدلال مبنی بر اثبات نظریه خود پرداخته اند.^{۳۲} دلایل مورد استناد پیروان این نظریه در سه قسم خلاصه می شود که عبارتند از سنت، اجماع و دلیل عقلی.

۱- سنت

طرح دلیل: در این مقام به روایات باب ضمان جهت اثبات اثر ضمان مبنی بر نقل ذمه، به عنوان انحصاری ضمان و یا به عنوان مقتضای ذات و حقیقت ضمان استناد شده است. لذا به مطالعه این روایات و مستندات از بُعد آثار مترتب بر ضمان در آنها می پردازیم.

الف) موثقه اسحاق بن عمار:

فی الرجل یکون علیه دین فحضره الموت فیقول ولیه: علی دینک، قال:
بیروه ذلک وان لم یوفه ولیه من بعده و قال: ارجوان لا یأثم و انما اثمه علی
الذی یحبسه.^{۳۳}

در مورد شخص بدهکار محضر که ولی او بدهی اش را بر عهده می گیرد حضرت می فرمایند: این ضمانت ولی بدهکار، او را ابرا می نماید و در نتیجه بدهی از ذمه مولی علیه ساقط می شود. در ادامه، حضرت در پاسخ به این سؤال که اگر ولی وفای به عهد نکرد و بدهی مضمون را نپرداخت، می فرمایند: امیدوارم که او عهدشکنی و نقض پیمان نکند و این گناه و

عهدشکنی منحصرأ بر عهدهٔ خود اوست که بدهی را حبس کرده و پرداخت نمی‌کند.
(ب) موثقة حسن بن الجهم:

قال: سألت ابا الحسن^(ع) عن رجل مات وله عليّ دين و خلف و ولدأ
رجالاً و نساءً و صبيانا فجاء رجل منهم فقال: انت في حلّ مما لأبي عليك
من حصّتي و انت في حلّ مما لأخوتى و اخواتى و أنا ضامن لرضاهم عنك؟
قال: تكون في سعة من ذلك و حلّ، قلت: فان لم يعطهم؟ قال: كان ذلك في
عنته، قلت: فان رجع الورثة عليّ فقالوا: أعطنا حقنا؟ فقال: لهم ذلك في
الحكم الظاهر فأما بينك و بين الله عزّ و جلّ فأنت منها في حلّ إذا كان الرجل
الذي أحلّ لك يضمن لك عنهم رضاهم فيحتمل الضامن لك.^{۳۴}

در این روایت راوی در مورد شخص بستانکار متوفی که وراثت متعدد دارد و یکی از وراثت بدهکار پدرش می‌آید و او را نسبت به حصهٔ خود و حصص دیگر ورثه و به طور کلی نسبت به بدهی او با پدر متوفایش ابراً نموده و خود ضمانت رضایت ورثه را در این زمینه می‌کند و متعهد تحصیل رضایت آنها می‌شود از حضرت سؤال می‌کند و حضرت در پاسخ این موضوع را تنفیذ می‌فرماید که آن شخص بدهکار به متوفی، در واقع، با این اعمال حقوقی وراثت، بری الذمه شده و ضامن، تحصیل رضایت بستانکاران را بر عهده دارد و با آن ابراً، خود باید متحمل پرداخت بدهی ورثه شود و در عین حال، در این دعوا باید براساس ادله اثبات دعوا حکم صادر شود.

نقد و بررسی دلیل: این روایات مجموع ادلهٔ نقلی هستند که فقهای امامیه در مقام اثبات اثر ضمان مبنی بر نقل ذمه، مورد استناد و استدلال قرار داده‌اند. هرچند در متون فقهی طیّ مباحث متعددی این روایات از ابعاد مختلف مورد نقل و نقد و بررسی واقع شده‌اند، با وجود این از نظر آثار مترتب بر ضمان نیز به خاطر اهمیت موضوع به طور گسترده مورد بازبینی و استدلال قرار گرفته‌اند.

نکته قابل توجه در نقد این روایات، این است که با وجود اینکه این ادلهٔ نقلی به منظور اثبات نقل ذمه به عنوان مقتضای ذات ضمان یا اثر انحصاری ضمان به طور مطلق اقامه شده‌اند، اما ضمانت موجود در آنها نوعاً از میت مفلسی صورت گرفته است که بستانکار از وصول طلب خود قطع امید کرده و به طور قهری حقّ مراجعه و مطالبه‌اش از دست رفته است. در عین حال،

ضامنی با ضمانت خود امکان وصول طلب را به او می‌دهد و با ضمانتش خود را در مقابل او مدیون یا مسئول پرداخت می‌کند. در نتیجه، زوال رابطه میان بدهکار متوفی و بستانکار نه از آثار ضمان، بلکه اثر قهری فوت بدهکار مفلس است و در آن دسته از روایات هم که ضمانت از بدهکار حی صورت پذیرفته نیز به موجب شرط ضمنی مستفاد از قراین موجوده نقل ذمه و زوال رابطه بدهکار اصلی و بستانکار بر ضمان مترتب می‌شود، نه به موجب مقتضای ذات ضمان و یا انحصاری ضمان، زیرا ضمان حقیقتاً نفس تعهد و مسئولیت و التزام است و این آثار تابع شرایط ضمنی ضمان خواهند بود و صرفاً از این طریق وارد قلمرو ضمان می‌گردد.

بر روایت موثقه ابن الجهم هم ایراداتی بدین قرار وارد شده است:

۱- سند روایت ضعیف است.

۲- موضوع روایت از محل بحث خارج است، زیرا بر این اساس این روایت ذمه بدهکار بدون انتقال بدهی آن به ذمه دیگری و به طور مجانی ابرا گردیده است؛ در حالی که در ضمان ادعای انتقال بدهی بر عهده ضامن و ابرای ذمه بدهکار اصلی می‌شود.

۳- مفاد روایت با قواعد و اصول مسلم شریعت به طور صریح مخالفت می‌کند، زیرا حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن و اجازه مالک از مسلمات است و ابرای بدهکار توسط یکی از ورثه، نسبت به حصص کلیه وراثت مصداق این عمل حرام و مخالف صریح این اصل مسلم محسوب می‌شود، به طوری که برخی از فقها از استدلال به این روایت، جهت اثبات مدعا غفلت کرده‌اند.^{۳۵}

۴- مورد تعهد یا مضمون به در روایت مزبور، تحصیل رضایت بستانکار است، تا در نتیجه این ضمان، ذمه بدهکار ابرا شود. لذا موضوع روایت نه تنها خارج از محل بحث و نزاع است، بلکه مخالف صریح قواعد و اصول مسلم شریعت نیز می‌باشد.

۲- اجماع

طرح دلیل: دومین دلیل فقهای امامیه^{۳۶} جهت اثبات مدعیانشان مبنی بر انتقال بدهی از عهده بدهکار اصلی به عهده ضامن به موجب ضمان، اجماع است.

نقد و بررسی دلیل: علمای فقه و اصول به اتفاق اجماع را صرفاً کاشف از رأی معصوم

می‌دانند و طریقی برای رسیدن به سنت به شمار می‌آورند و آن را به عنوان یک دلیل - نه در عرض کتاب و سنت و نه در طول آن دو - شناسایی نمی‌کنند، بلکه آن را صرفاً محقق سنت دانسته و حجت بودن اجماع را به همان حجت بودن رأی معصوم برمی‌گردانند. بنابراین، زمانی اجماع به عنوان یک دلیل و حجت مطرح می‌شود که یا نفس روایت در دست ما نباشد، یا روایت به ما نرسیده باشد و صرفاً با تحصیل اجماع، یعنی احراز وحدت آرا و نظریات اصحاب اجماع و قدمای متعبد از فقها، مبنی بر اینکه این بزرگواران اصل رأی معصوم و روایت را در دست داشته و بر اساس آن رأی معصوم فتوا فرموده‌اند، رأی معصومین را کشف کرده و با وجود نفس روایات در دست ما، نیازی به جریان اجماع جهت کشف از آن روایات نیست و چنین اجماعی موسوم به «اجماع مدرکی» فاقد وصف کاشفیت از رأی معصوم می‌باشد.

اجماع بر آثار ضمان مبنی بر انتقال بدهی از عهده بدهکار به عهده ضامن بر فرض تعبدی بودن آن، با وجود روایاتی که ملاک استنباط فقها و متأخرین است از مصادیق اجماع مدرکی و فاقد حجیت می‌باشد، زیرا احتمال اینکه مبنای افتای ایشان به نقل ذمه همین روایات و مدارک باشد، وجود دارد. از آنجا که استنباط فقها، هرچند متقدمین، در حق فقهای دیگر حجیت ندارد، چنین اجماعی در حق دیگران هم دلیل محسوب نمی‌شود و با اختیار داشتن نفس روایات به عنوان «مکشوف عنه» نوبت به اجماع نخواهد رسید و باید با ملاحظه روایات، استنباط حکم نمود و استنباطات خود را ملاک و معیار افتا و اظهار نظر قرار داد.

۳- دلیل عقلی

طرح دلیل: از جمله دلایل پیروان نظریه نقل ذمه دلیل عقلی است.^{۳۷} مبنی بر اینکه اگر با انعقاد ضمان بدهی بدهکار به عهده ضامن منتقل نشود و به بری‌الذمه بودن بدهکار نینجامد، به عبارت دیگر، اگر با انعقاد ضمان هم بدهکار اصلی و هم ضامن بدهکار شوند، این امر غیر معقول و مستلزم امر محال است. زیرا اشتغال ذمه و بدهکار بودن هر دو (بدهکار اصلی و ضامن) موجب می‌شود یک شیء در آن واحد در دو مکان باشد. محال بودن وقوع یک شیء در آن واحد در دو مکان از بدیهیات است و هر چیزی که مستلزم چنین امر محالی باشد غیر معقول و محال نیز هست.

از نظر برخی از فقها، استحالة عدم انتقال بدهی و اشتغال ذمه بدهکار و ضامن به موجب ضمان موجب خلف است؛ چون «بدهی» دو حیثیت دارد: از جهت بدهکار «بدهی» است و از جهت بستانکار «طلب». اگر در اثر ضمان، بدهکار اصلی و ضامن هر دو بدهکار باشند این امر موجب تعدد بدهی و بدهکار در مقابل یک طلب و یک طلبکار می‌شود. در حالی که یک بدهی در مقابل یک طلب است. اما در این صورت دو بدهی در مقابل یک طلب خواهد بود که خلف و محال است. به عبارت دیگر، تعلق مال واحد به عهده دو شخص مستلزم این است که چندین نفر در عرض هم متعهد شوند یک بدهی را پرداخت کنند که البته چنین امری غیر قابل تصور و مستلزم خلف است؛ زیرا وجود یک بدهی مستلزم بدهکاری یک شخص است نه بیشتر، و بدهکاری چند شخص مستلزم تعدد بدهی است. لذا اجتماع یک بدهی با چند بدهکار خلف است.^{۳۸}

نقد و بررسی دلیل عقلی: تحلیل نخست از اشکال عقلی تضامن به موجب ضمان مبتنی است بر تشبیه تعهدات و موجودات اعتباری به اشیای مادی و اجسام سه بعدی به تعبیر دیگر خلط بین تکوین و تشریح است. بدین صورت که چون اشغال یک چیز در دو مکان در آن واحد محال است، وقوع یک بدهی در دو ذمه در آن واحد نیز محال می‌باشد. بدیهی است چنین تشبیهی خالی از وجه شبه و در نتیجه قیاس مع الفارق است. برخی از حقوقدانان، به منظور ارائه تحلیلی روشن از این تشبیه بی وجه، مفهوم ذمه را مورد بررسی قرار داده‌اند،^{۳۹} لذا ما نیز ضرورتاً به بررسی مفهوم ذمه از نظر لغوی و اصطلاحی می‌پردازیم.

مفهوم واژه ذمه در لغت

لفظ ذمه به اشکال مختلف قرائت می‌شود و در کتب لغت برای هر قرائتی معنای خاصی آورده‌اند. در قرائت مورد بحث ما، ذمه از مشتقات «ذم» است. در کتب لغوی^{۴۰} این معانی در مقابل واژه ذمه آورده شده است: «حق، پیمان، عهد، پذیرفتاری، ضمانت، حرمت، امان، پیمان بستن، امان دادن، ضامن شدن و کفالت». قبلاً دیدیم که کلیه این معانی در بررسی معانی لغوی واژه ضمان نیز آمده است و هیچ یک از آنها دلالت بر معنای مکان ندارد. برخی از کتب لغوی، شواهدی از روایات و اصطلاحات را برای همین معانی ذمه ذکر

کرده‌اند.^{۴۱} از جمله حضرت علی (ع) می‌فرمایند:

ذمتی رهینتہ و انا بہ زعیّم (ای ضمانی و عهدی رهن فی الوفاء به).

در حدیث دیگری آمده است:

من صلّی الغداة والعشاء فی جماعة فهو فی ذمة الله تعالی (ای فی امانه و ضمانه) و من ترک الصلاة متممداً فقد برىء من ذمة الله تعالی و ذمة رسوله

در اصطلاح نیز کسانی که به موجب معاهده و پیمان با مسلمانان، در امان و ضمان حکومت اسلامی در می‌آیند و در عوض مبلغی را به عنوان جزیه می‌پردازند، «اهل ذمه» به معنی «اهل عقد» یا «معاهد و اهل عهد» نامیده می‌شوند.^{۴۲}

مفهوم واژه ذمه در فقه^{۴۳}

برخی از فقها ذمه را به عنوان حقیقت فقهی قلمداد کرده و معتقدند این لفظ به طور مستقل هیچ معنایی ندارد و صرفاً ساخته و پرداخته فقهاست. مراد آنها از لفظ ذمه، وجوب حکم بر مکلف هنگام ثبوت آن در ذمه او می‌باشد. لیکن با بررسی معانی این لغت در کتب لغوی وضعیت این نظریه روشن است.

گروهی دیگر با توجه به معنی لغوی ذمه، یعنی عهد و امان و ضمان، محل التزام به عهد و پیمان و ذمه را به اعتبار تسمیه شیء به اسم حال شیء، ذمه نامیده و می‌گویند: «ثبت فی ذمتی کذا»، یعنی بر نفس مکلف فلان چیز واجب و ثابت است.

عده‌ای از حقوقدانان اسلامی معتقدند ذمه، وصفی است که انسان به واسطه اتصاف به آن اهلیت تمتع، اهلیت استیفاء، قابلیت داشتن حقوقی به نفع خود و متعهد گردیدن به نفع دیگران را تحصیل می‌کند. لذا انسان متصف به این وصف خاص، به منزله ظرف استقرار وجوب بوده و موضوع تکالیف واقع می‌شود نه صرف انسان عاقل.

گروهی هم مراد شرعی از ذمه را نفس و رقبه‌ای که عهد و حکم و تکلیفی بر آن مقرر شده باشد، می‌دانند. در حقیقت، ایشان همانند دسته دوم از تسمیه شیء به اسم حال استفاده کرده‌اند.^{۴۴}

پاسخ به دلیل عقلی: از بررسی معانی لغوی و فقهی ذمه به این نتیجه می‌رسیم که ذمه هرگز به معنی مکان و محل نیست، مگر از باب تسمیه محل به اسم حال. در این صورت، عهد، پیمان، تعهد، مسئولیت، ذمه و حالات دیگر، نام محل استقرار آنهاست. بنابراین، مسأله حقیقت ضمان مبنی بر نقل ذمه به ضم ذمه به معنای منتقل شدن تعهد و مسئولیت و یا ضمیمه شدن تعهدی به تعهد دیگر است نه به معنا و مفهومی که مستشکل پنداشته، مبنی بر اینکه نقل ذمه به معنی نقل مکان و ضم ذمه به معنی اضافه شدن مکانی به مکان دیگر است و چنین چیزی مستلزم امر محال و غیر معقولی چون وقوع جسم در مکانهای متعدد در آن واحد گردیده و در اثر استلزام چنین امر غیر ممکن و محالی نقل ذمه یا ضم ذمه را به عنوان آثار ضمان محال شمرده است.

همچنین، دومین تحلیل از اشکال عقلی تضامن و عدم برائت بدهکار اصلی یا انتقال بدهی او به عهده ضامن نیز مخدوش و مردود است. زیرا همان‌طور که برخی از فقهای اهل تسنن در پاسخ همین ایراد به ضم ذمه به ذمه در اصل بدهی علاوه بر مطالبه گفته‌اند، ایجاد مسئولیت تضامنی و تعدد و تکثر بدهکاران و متعهدین به پرداخت طلب بستانکار در عرض یکدیگر در آن واحد به موجب قرارداد ضمان سبب تعدد بدهی به ازای یک طلب و لزوم چند بدل برای یک مال نخواهد شد؛ زیرا بستانکار در مقام استیفای طلب فقط حق وصول خود را از یک نفر دارد نه از همه آنها و به محض وصول طلب خود از یکی از متعهدین، طلب او پرداخت گردیده و طلبی باقی نخواهد ماند تا بستانکار حق مطالبه و وصول آن را به موجب قرارداد ضمان از بقیه مسئولین تضامنی ضمان داشته باشد.^{۴۵}

از طرف دیگر، در جواب نقضی به هر دو تحلیل از اشکال عقلی می‌توان چنین اظهار داشت که همان‌طور که در احکام تکلیفی مانند واجب کفایی و واجب تخییری و در احکام وضعی مانند ضمان عهده،^{۴۶} ضمان اعیان مضمونه^{۴۷} و ضمان ایادی متعاقبه در غصب،^{۴۸} تعهد و مسئولیت چند نفر در عرض هم در آن واحد پذیرفته شده است و هیچ کس این موارد را عقلاً محال نشموده است، مسئولیت تضامنی به موجب ضمان قراردادی بدین صورت که چند نفر در آن واحد در عرض یکدیگر به نفع یک شخص و یک بدهی (برای یک طلب) متعهد و مسئول باشند نیز مستلزم محال عقلی نخواهد بود.^{۴۹} زیرا امور عقلی و محالات عقلی قابل تخصیص نیست و در هیچ موردی ممکن نخواهد شد. در نتیجه، تضامن نیز اگر عقلاً محال باشد عمومیت

داشته و قابل تخصیص نخواهد بود تا در جایی امکان وقوعی پیدا کند.

در صورت عدم پذیرش جواب حلّی و نقضی اشکال عقلی تضامن به موجب ضمان قراردادی و اصرار بر استحاله عقلی ضمّ ذمه به ذمه در اصل دین و بدهکار شدن چند نفر به یک بدهی، می‌توان همانند برخی از حقوق‌دانان اسلامی با مسأله برخورد کرد و ضمان را صرفاً موجب ضمّ ذمه به ذمه در مطالبه قرار داد نه موجب تعدد بدهی و بدهکاران به ازای یک طلب و یک طلبکار.^{۵۰} بنابراین نظریه، به موجب ضمان صرفاً التزام و تعهد به پرداخت مضمون‌عنه ایجاد می‌گردد، بدون اینکه متعهد یا ضامن هیچ‌گونه بدهی را شخصاً بر عهده بگیرد و خود را مقابل بستانکار بدهکار کند.

۲) نظریه تضامن

پیروان این نظریه، یعنی فقهای جمهور به اتفاق معتقدند به موجب قرارداد ضمان شخص ضامن در عرض بدهکار اصلی مدیون بستانکار می‌شود و شخص اخیر می‌تواند طلب خود را از هر یک که بخواهد مطالبه و وصول کند.^{۵۱} گروهی از پیروان نظریه تضامن به دلیل اشکال عقلی تضامن در اصل دین، معتقدند به موجب ضمان، صرفاً شخص ضامن در عرض بدهکار اصلی بدون بدهکار شدن، متعهد و ملتزم پرداخت بدهی به شخص اخیر می‌گردد. به عبارت دیگر، ضمّ ذمه به ذمه صرفاً در حق مطالبه بستانکار پدید می‌آید نه در اصل بدهی که منجر به تعدد بدهی و بدهکاران شود.^{۵۲}

برخی از حقوق‌دانان اسلامی پیرو این نظریه، تضامن را از عناصر ضمان به عنوان جزء مقوم و از ذاتیات ماهیت قرارداد ضمان قلمداد کرده‌اند،^{۵۳} به طوری که با انتفای تضامن از طریق شرط برائت اصیل در ضمن قرارداد ضمان و یا در مورد ضمان از میت که تضامن به طور قهری منتفی است، حقیقت ضمان قراردادی را منتفی دانسته و این موارد را از دایره ضمان اصطلاحی خارج کرده‌اند؛ هر چند تضامن اثر انحصاری ضمان باشد نه از مقتضیات ذات ضمان. لذا به موجب این تعریف هم با ضمّ ذمه به ذمه در مطالبه فقط پدید می‌آید، به طوری که در تعریف ضمان به ذکر این اثر انحصاری پرداخته و می‌گویند که ضمان عبارت است از ضمّ ذمه به ذمه در اصل دین یا در مطالبه و در صورت عدم ترتب این اثر به دلایلی، قرارداد ضمان را منتفی دانسته و آن را به عنوان

یک قرارداد بی‌نام تلقی کرده‌اند.

دلیل پیروان نظریه تضامن

پیروان نظریه تضامن علاوه بر پاسخگویی به اشکالات مخالفین ایجاد تضامن به موجب ضمان قراردادی، به منظور اثبات نظریه خود مبنی بر حصول تضامن به عنوان مقتضای ذات ضمان یا به عنوان اثر انحصاری مترتب بر ضمان قراردادی، برخی به نقل و نقد این دلایل اقدام کرده‌اند. از آن جمله گفته‌اند: واژه ضمان از ریشه لغوی ضم به معنی «ضمیمه کردن و به هم پیوستن» مستلزم ایجاد تضامن و ضم ذمه به ذمه در عرض یکدیگر به موج ضمان قراردادی است و بدین ترتیب، قهراً «ن» در ضمان زاید خواهد بود.

۳) نظریه وثیقه

طرح نظریه: از ضمان قراردادی که موجب پیدایش تعهد ضامن به پرداخت بدهکار در طول شخص اخیر و یا موجب مدیونیت ضامن به بستانکار در طول مدیونیت بدهکار اصلی شود، اصطلاحاً به «ضمان وثیقه‌ای» تعبیر می‌شود. طبق این نظریه، در صورتی که بستانکار به دلیلی از جمله: افلاس، ماطله، و یا غیبت بدهکار اصلی، نتواند طلب خود را سر موعد از شخص اخیر وصول کند، به موجب ضمان قراردادی، بستانکار حق مراجعه به ضامن و مطالبه و وصول طلب خود را از او خواهد داشت، اعم از اینکه ضامن در طول بدهکار اصلی خود را بدهکار به بستانکار کرده باشد و یا صرفاً تعهد به پرداخت بدهی را بر عهده گرفته باشد.

پیروان این نظریه، قرارداد ضمان را به مقتضای وثیقه بودنش نزد عرف و عادت ذاتاً موجب پیدایش چنین اثری بدون زوال رابطه حقوقی بستانکار با بدهکار اصلی می‌دانند.^{۵۴}

برخی از اهل تسنن نیز با وجود اینکه حقیقت ضمان را ضم ذمه ضامن به ذمه بدهکار اصلی می‌دانند، در آثار ناشی از ضمان معتقدند حق مراجعه بستانکار به ضامن و مطالبه و وصول طلبش از شخص اخیر به موجب ضمان مشروط می‌باشد نه به صورت مطلق. به عبارت دیگر، تعهد ضامن به پرداخت طلب بستانکار یا مدیونیت او به شخص اخیر در طول تعهد و مدیونیت بدهکار اصلی است و بستانکار در صورت عدم وصول طلب خود از بدهکار اصلی به دلیل

افلاس، مماطله و یا غیبت و امتناع شخص اخیر حقّ مراجعه به ضامن و مطالبه و وصول طلب خود را از او خواهد داشت نه به صورت مطلق.^{۵۵}

عده‌ای از فقهای پیرو نظریه نقل ذمه^{۵۶} به عنوان اثر ناشی از ضمان نه عنصر ماهوی آن، و گروهی از پیروان نظریه تضامن به عنوان اثر ضمان، نه مقتضای ذات ضمان، نیز نظریه وثیقه و طولی بودن تعهد ضامن و بدهکار اصلی را از طریق شرط طرفینی ضمن عقد پذیرفته‌اند^{۵۷} نه به موجب مقتضای ذات ضمان و نه به موجب اثر ناشی از نفس ضمان بدون اشتراط در ضمن آن. بر اساس نظریه وثیقه، ضمان قراردادی برخلاف نظریه نقل ذمه و همانند نظریه تضامن نه تنها موجب زوال رابطه حقوقی میان بستانکار و بدهکار اصلی نمی‌شود و براثت ذمه بدهکار اصلی را در پی نخواهد داشت، بلکه به موجب آن شخص دیگری به نفع بستانکار در طول بدهکار اصلی متعهد به پرداخت بدهی شخص اخیر می‌شود.

دلایل پیروان نظریه وثیقه: طرفداران این نظریه ضمن استدلال و ارائه دلیلهای متعدد به منظور اثبات مدعای خود به اشکالات این نظریه نیز پاسخ گفته‌اند.^{۵۸}

۱- ضمان عبارت است از توثیق و حفظ حقوق طلبکار و گویا جاری مجرای رهن می‌باشد. با این تفاوت که رهن وثیقه عینی و ضمان وثیقه شخصی است. لذا همان‌طور که طلب بستانکار از عین مرهونه استیفا نمی‌شود، مگر با تعذر استیفای طلب از شخص بدهکار (راهن)، در ضمان هم به عنوان وثیقه شخصی، بستانکار حقّ مراجعه به ضامن و مطالبه و وصول طلب را از او ندارد، مگر با تعذر استیفای طلب خود از مضمون‌عنه به دلیل افلاس، مماطله، غیبت و یا امتناع از پرداخت شخص اخیر.

۲- تعهد ضامن به پرداخت بدهی بدهکار اصلی و یا مدیونیت او مقابل بستانکار، فرع بر تعهد بدهکار اصلی به پرداخت بدهی خود و مدیونیت او می‌باشد و بر طبق قاعده «شریعت» صرفاً با تعذر اصول نوبت به فروع می‌رسد. از جمله جواز طهارت با تراب که منوط بر تعذر و یا فقدان طهارت با آب است و یا اماره بودن شاهد فرع، منوط بر فقدان شاهد اصل می‌باشد.

۳- علت جعل ضمان، استیثاق و حفظ حقّ صاحب آن از هلاکت است. بنابراین تضامن برای نقل محلّ حق و برای تکثر و تعدد محلّ حق وضع نشده است، بلکه به موجب آن محلی برای صاحب حق پدید می‌آید تا هنگام تعذر استیفای حقّ خود از محلّ اصلی بدهی، بدان محلّ

وثیقه‌ای مراجعه کرده و حق خود را از آن مطالبه و وصول کند.

به علاوه ضامن درصدد این نیست که به موجب ضمان با وجود و حضور بدهکار اصلی و یسر او همراه با تمکن بستانکار در مطالبه و وصول طلب خود از بدهکار اصلی، خود را در معرض مطالبه بستانکار قرار دهد. خصوصاً که مردم چنین طلبکاری را با موقعیت فوق‌نه تنها معذور در مطالبه و وصول طلب از ضامن نمی‌شمارند، بلکه او را در مراجعه به ضامن و مطالبه و وصول طلب خود از ضامن در صورت دسترسی طلبکار به بدهکار اصلی که حاضر مؤسر است تقبیح می‌کنند. به این طریق، پیروان نظریه حصول وثیقه به موجب ضمان ظاهراً پیدایش این اثر و طولی بودن تعهد بدهکار اصلی و ضامن را متأثر از عرف عقلا می‌دانند و با نفی عمومیت از روایت «الزعیم غارم»^{۵۹} در صورت تمکن مطالبه و دسترسی طلبکار به بدهکار حاضر مؤسر و ظهور روایات ضمانت از میت^{۶۰} در تعذر استیفای طلب طلبکار از بدهکار اصلی، به تقویت نظریه ابرازی خود پرداخته و اشکالات وارد بر آن را نیز پاسخ داده‌اند و استلزام تضامن و نفی طولی بودن تعهد مضمون‌عنه و ضامن به موجب اشتقاق واژه ضمان از لفظ ضم، بر فرض پذیرش چنین امری به عنوان دلیل علی‌رغم بازی با الفاظ بودن این استدلال، آن را دلیلی اعم از مدعا دانسته‌اند. زیرا ضم ذمه به ذمه و تضامن قدر مشترک بین مطالبه استقلالی از ضامن یا مضمون‌عنه و مطالبه هر یک از آن دو به طور بدلی و طولی است و دلیل عام نمی‌تواند مستلزم ثبوت خاص باشد.

مبحث چهارم: ضمان و شرایط معتبر در آن

تنجیز در عقد ضمان

قصد موجب برای ایجاد مسئولیت در افق نفس، حقیقت عقد ضمان را می‌سازد. در عقد تغایر انشاء و منشاء اعتباری است. انشاء عبارت است از ایجاد تعهد و منشاء عبارت است از وجود تعهد. لذا انشاء و منشاء یکی هستند. پس اگر کسی بگوید: «اگر او نداد، من ضامن هستم»، نه انشاء معلق است نه منشاء. اصل مسئولیت پس از انشاء ایجاد و موجود می‌شود. اما ممکن است برخی احکام (مانند اداء) پس از آن بیاید. تنجیز قید توضیحی است و جزء اصول اولیه عقود می‌باشد، مانند انشاء که برای هر عقدی لازم است. لذا نیاز نیست تنجیز را شرط کرد و

انشاء بدون تنجیز محال است.

توضیح: حقیقت انشاء چیست؟ هر حادثی نیاز به علت دارد، خواه در عالم عین، خواه در عالم اعتبار. عقد هم اعتباری است و هم عینی. فقها می‌گویند عقد مرکب از قصد و الفاظ است و موجب، ایجاب و قابل، قبول می‌کند. پس این گره و عقده اعتباری معلول اعتبار دو طرف است. آیا معقول است که گره به صورت معلق موجود شود؟ خیر. واجب معلق هم نداریم، بلکه واجب همواره مشروط است. لذا «وجوب فعلی و واجب استقبالی» صحیح نیست. وجوب هیچ وقت منفک از واجب نیست. هر جا زجر و بعث باشد انبعاث و انزجار نیز هست. معقول نیست که معلول اعتباری به صورت معلق موجود شود. وقتی انشاء فعلی است و نمی‌توان تعلیق کرد، منشاء هم باید فعلی باشد، و تغایر آنها مانند ایجاد و وجود اعتباری و وحدت حقیقی است. مبادی تکوین از مبادی تشریح جداست. یکی علت تامه و دیگری جعل جاعل است، ولی قانون علیت تخلف ندارد. هویت عقد در افق نفس محقق می‌شود. عقد که در افق نفس موجود می‌شود، عارض آن است. نفس از امور عینی است، پس عقد حقیقتاً در عالم عین موجود می‌شود؛ مانند مالیت که برای طلا اعتبار می‌کنیم، مالیت روی عین می‌رود. در عقد نیز انشاء ایجاد است و ایجاد از وجود منفک نیست. اگر انشاء موجود شد منشاء باید موجود باشد، مگر اینکه بگوییم عقد از مقوله معنی نیست که هست یا ظرف آن نفس نیست که هست یا از مقوله عین نیست که هست. بنابراین تعلیق در انشاء و منشاء معقول نیست.

شرط استقرار دین بر ذمه مضمون‌عنه

مشهور فقها اشتغال ذمه مضمون‌عنه را شرط کرده‌اند؛ اعم از اینکه اشتغال به نحو مستقر باشد، مانند بیع بدون خیار و قرض یا به طور متزلزل باشد، مانند عقود خیاری.^{۶۱} بر مبنای نقل ذمه به ذمه یا ضم ذمه به ذمه ظاهراً اشتغال ذمه مضمون‌عنه لازم است، اما بر مبنای مختار اشتغال ذمه شرط نیست؛ زیرا ضمان تنها مسئولیت و تعهد است. مثلاً وقتی کسی بگوید: «من ضامنم تو به او قرض بده» اشکال می‌کنند که وقتی دینی وجود ندارد چگونه ضامن می‌شود؟ پلسخ این است که چون مقتضی مسئولیت وجود دارد و عمومات نیز آن را می‌گیرد، اشکالی ندارد.

صاحب عروه می‌فرماید این مثال را می‌توان صحیح دانست، اگر چه ضمان مصطلح نباشد و حتی می‌توان آن را ضمان دانست.^{۶۲} در ماده ۶۹۱ قانون مدنی آمده است: «ضمان دینی که سبب آن هنوز ایجاد نشده باطل است.» مفهوم این ماده آن است که اگر سبب آن موجود باشد، اگرچه اشتغال ذمه فعلی نباشد ضمان صحیح است.

لزوم عقد ضمان

بعد از اثبات عقد بودن ضمان، اصالة اللزوم در عقود، ضمان را لازم می‌کند. در مدرک قاعدة «اصالة اللزوم» آیاتی مانند: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» عموم افرادی و اطلاق احوالی و ازمانی دارد. این لزوم، حکمی و قانونی است. گروهی معتقدند لزوم (لزوم حقی) معلول اراده متعاقدين است. به عبارت دیگر، هر یک تسلط خود را به دیگری تملیک می‌کند و اراده فسخ نیز ندارد (الممتنع شرعاً کالممتنع عقلاً).

نظر دیگر این است که لزوم از لوازم ذاتی عقد است، مانند حجیت در باب قطع. ماهیت قابل جعل نیست، حتی اعراض غیر مفارق نیز قابل جعل نیست و با جوهر همراه است. جعل در چیزی واقع می‌شود که قبلاً موجود نباشد، و الاً تحصیل حاصل لازم می‌آید. بنابراین حجیت همزمان با وجود قطع به صورت انجعالی حاصل می‌شود.

عقد وقتی موجود شد نه اراده در لزوم آن دخالت دارد و نه قانونگذار. لازمه عقد این است که مستحکم و لازم باشد و تنها به اراده طرفین اقاله و فسخ می‌شود.

اشکال: اگر از لوازم ذاتی باشد جعل جواز نمی‌توان کرد.

پاسخ: عقلاً می‌گویند که وقتی عقد در عالم عین موجود شد کسی نمی‌تواند عقد را فسخ کند؛ ولیکن عقلاً در همین مورد استثنا می‌کنند و می‌گویند: «مگر اینکه اراده طرفین بر اقاله و یا فسخ تعلق بگیرد.»

صحیح‌تر این است که لزوم فقط حکمی است. شارع مقدس ما را به حکم عقلاً، یعنی «يجب الوفاء بكل عقد» ارشاد فرموده است. لزوم معلول اراده متعاقدين نیست. وقتی عقد از جمله خصوصیاتش لزوم است، عقلاً نمی‌توانند آن را تغییر دهند و به این دلیل لزوم حکمی است. برخی گفته‌اند هر چیز که لزومش حکمی است امکان جعل خیار در آن وجود ندارد، برخلاف

لزوم حقی. به طور مثال در عقد نکاح چون لزوم، حکمی است خیار وجود ندارد. اما این مسأله صحیح نیست، زیرا همان‌گونه که گفته شد همه عقود لازم لزومشان حکمی است و خیار در همه عقود حتی نکاح وجود دارد. عدم خیاری بودن نکاح دلایل جداگانه‌ای (مانند اجماع یا شبه عبادت بودن نکاح یا...) دارد. علاوه بر اینکه در نکاح نیز اسباب فسخ برای زن و مرد وجود دارد. در ضمان بر مبنای مختار رضایت مضمون‌له دخالت ندارد. لذا معنا ندارد که او حق فسخ داشته باشد. در صورت جاهل بودن مضمون‌له به اعسار ضامن برای او حق فسخ قائل شده‌اند. با توجه به مسأله اعسار و نظریه نقل ذمه یا حتی ضم ذمه ظاهراً باید ضمان را باطل دانست، زیرا عقلاً ضمان چنین شخصی را نمی‌پذیرند. در مبنای مختار نیز مسأله همین‌گونه است. اگر در این مورد قائل به بطلان نباشیم دلیل مناسبی برای وجود حق فسخ پیدا نمی‌کنیم.

شرط خیار در ضمان

آیا شرط خیار در عقد ضمان، مخالف کتاب، سنت و مقتضای عقد است یا خیر؟ آیا خلاف حکمت جعل ضمان است؟ شرط خیار در ضمان مخالف کتاب، سنت، مقتضای عقد یا حکمت ضمان نیست و قاعده «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» آن را شامل می‌شود.^{۶۳} گفته شده چون لزوم ضمان حکمی است، لذا شرط خیار مخالف نظر قانونگذار (کتاب و سنت) است. اما همان‌گونه که بیان شد لزوم همواره حکمی است و قانونگذار حکم عقلاً را امضا کرده است. عقلاً نیز پذیرفته‌اند که اگر متعاقدین جعل خیار نمودند، عقد صحیح است و عموم و اطلاق «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» آن را می‌گیرد. بنابراین، چون جایز بالذات نداریم، جواز همواره حقی است؛ یعنی جواز ناشی از اراده متعاقدین است. پس در عقد ضمان لزوم حکمی و جواز حقی است و جواز اجازه فسخ آن را می‌دهد.

بنابر نظریه مختار چون اراده مضمون‌له در ضمان نقشی ندارد، لذا شرط حق فسخ برای او عقلایی نیست؛ زیرا اصولاً مضمون‌له می‌تواند مراجعه نکند. اما در مورد حق خیار برای ضامن، بنا بر نظر مختار، اگرچه ضامن ضمان را ایجاد می‌کند اما جعل خیار برای او اشکال ندارد؛ زیرا نفع عقلایی دارد. بنابر نظر نقل ذمه و ضم ذمه، چون جواز ناشی از اراده طرفین است یکطرفه نمی‌توان جعل خیار نمود.

ضمان مؤجل از دین حال

گفته‌اند ضمان مؤجل از دین حال صحیح و اجماعی است.^{۶۴} البته چون امر یک مسأله عقلایی است نه تعبدی، لذا اجماع در آن کاربرد ندارد. برخی گفته‌اند «تأجیل در دین»، اما بهتر است گفته شود «تأجیل در ضمان».^{۶۵}

به هر حال، این عبارت که «يجوز ضمان الدين الحال مؤجلاً» به طور مطلق صحیح نیست، زیرا در مبنای نقل ذمه که مضمون‌عنه از دین و مسئولیت بری می‌شود ضمان دین حال، حال است و تأجیل با نقل ذمه قابل جمع نیست، مگر اینکه شرط شده باشد. در مبنای مختار نیز همین‌طور است. زیرا اگر چه نقل ذمه یا ضم ذمه خارج از حقیقت ضمان است و ذمه ضامن به طور طولی در کنار مضمون‌عنه مشغول می‌شود، اما این تعهد فعلی است و ضامن از لحظه ضمان مسئولیت طولی پیدا می‌کند؛ مگر اینکه شرط شود به طور مثال: «هر چند الان متعهدم، اما شش ماه دیگر پرداخت می‌کنم».

در ماده ۶۹۲ قانون مدنی نیز اشکالی وجود ندارد و وفا را با شرط مؤجل کرده است.^{۶۶}

ضمان حال از دین مؤجل

براساس نظر مشهور، یعنی نقل ذمه به ذمه پس از ضمان، ضامن مسئول می‌شود و چون دین مؤجل است می‌توان با شرط ضمان آن را تعجیل و حال نمود. البته ضامن می‌تواند حتی بدون شرط دین را زودتر پرداخت کند.

بر مبنای ضم ذمه نیز تعجیل اشکالی ندارد. از آنجا که مدیون اصلی می‌تواند این کار را انجام دهد، انجام این کار از سوی ضامن نیز بدون اشکال است. اما بنا بر مبنای مختار چون ضمان طولی است و ضامن پس از عدم تأدیه مدیون اصلی باید دین را پرداخت کند، لذا ضمان حال از دین مؤجل بدون شرط نباید صحیح باشد.

زیرا ادا به نحو شرط ضمنی به صورت طولی است و اگر در ضمان قرار بگذارند که ضامن حالاً مسئولیت ادا داشته باشد دیگر ضمان اصطلاحی نیست؛ اگرچه با اطلاعات و عموماً، صحیح باشد.

البته شاید بتوان گفت چون ضمان نفس، مسئولیت و تعهد است و نحوه ادا در آن تأثیری ندارد، این صورت نیز مشمول فرمایش پیغمبر اکرم (ص) که «الزعیم غارم» و همچنین ضمان اصطلاحی می‌شود.

برخی ضمان دین مؤجل به صورت حال را جایز ندانسته‌اند، زیرا فرع نمی‌تواند اقوی از اصل باشد. اما این کلام صحیح نیست، زیرا همان‌گونه که اصل می‌توانست این کار را انجام دهد براساس نقل ذمه نیز ضامن (فرع) می‌تواند این کار را انجام دهد.

مسئولیت مضمون‌عنه در مقابل ضمان

در صورتی که مضمون‌عنه اذن به ضمان داده باشد، آیا می‌توان مضمون‌عنه را مسئول دانست؟

به صورت یک قاعده باید گفت عمل مسلم محترم است و اگر کسی با امر دیگری کار کند بر اساس ضمان امری مستحق اجرت‌المثل خواهد بود، چرا که «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» است. اگر مضمون‌عنه بگوید: «از طرف من ضامن بشو» و ضامن نیز ضمانت دند، چون ذمه‌اش مشغول می‌شود و این مستلزم ادای دین است.^{۶۷} ضامن می‌تواند به مضمون‌عنه مراجعه کند، زیرا به امر او ضامن شده و اقدام به ضمان متبعت از امر و درخواست مضمون‌عنه است. اما اگر بدون اجازه ضامن شود و مضمون‌عنه به ادا امر کند بر مبنای نظر امامیه، چون نقل ذمه صورت گرفته، امر مضمون‌عنه ارشادی است و ربطی به ضمان امری ندارد، زیرا ادای دین پس از ضمان شرعاً و عقلاً لازم است و امر مضمون‌عنه چیز جدیدی نیست و ضامن متبعت از امر مضمون‌عنه نیست تا ضمان امری ایجاد شود.

در مبنای ضم ذمه نیز چنانچه شخص بدون امر مضمون‌عنه ضامن شود هیچ مسئولیتی برای مضمون‌عنه نیست؛ چون ضامن برای مضمون‌عنه کاری نکرده است. اما اگر امر کند که «دین را ادا کن» و ضامن ادا کند، دو کار انجام شده است. هم ذمه مضمون‌عنه تفریغ شده و هم ذمه ضامن. حال، آیا این امر ایجاد داعی و انبعاث می‌کند؟

در این نوع ضمان نیز شرع و عقلاً به ضامن حکم می‌کنند که ذمه‌ات را تفریغ کن و ادا لازم است. لذا امر مضمون‌عنه ارشادی است.

پرسش: ادای ضامن برای مضمون‌عنه فایده دارد، پس چرا مسئول نباشد؟
 پاسخ: صحیح است که پس از ادای دین از طرف ضامن ذمه مضمون‌عنه فارغ می‌شود، اما بحث این است که امر به ادا انبعاث نمی‌آورد. لذا ضمان امری وجود ندارد.
 اما بر مبنای نظر مختار ضامن مسئولیت فعلی دارد، اما پرداخت دین او طولی است. اگر مضمون‌عنه برای اصل ضمان امر کند هر خسارتی که به ضامن وارد شود مضمون‌عنه مسئول است. اگر مضمون‌عنه امر به ادا کند در واقع می‌گوید: «دین من را ادا کن»، زیرا ضامن ابتدا مکلف به پرداخت نیست، پس ضمان امری تحقق می‌یابد. ضامن تنها وقتی امر به ادا دارد که مضمون‌عنه امتناع کند. اگر بعد از امتناع مضمون‌عنه، امر به ادا بیاید ضامن منبعث از امر او نیست. در ماده ۷۰۹ قانون مدنی اصل^{۶۸} مسئولیت مضمون‌عنه نفی نشده، بلکه مسئولیت پس از ادا آورده شده است.

رجوع به مضمون‌عنه پس از ادا

در کتب فقهی مطرح شده است که اصل ضمان اگر بر اساس اجازه و امر مضمون‌عنه باشد، بنا بر اجماع مسئولیت مضمون‌عنه بعد از ادا ایجاد می‌شود.
 بر مبنای نظر امامیه، اگر ضمان بر اساس امر مضمون‌عنه باشد چنانچه قاعده احترام و ضمان امری جریان یابد، آیا مسئولیت مضمون‌عنه منوط به ادای ضامن است یا به محض حدوث امر، مضمون‌عنه مسئول می‌شود؟ نظر دوم مطابق قاعده و صناعیت می‌باشد.

پرسش: اینگونه ضمان چه فایده‌ای برای مضمون‌عنه دارد؟

پاسخ: ادا می‌کند که مضمون‌عنه می‌گوید: «من مسئولم، اگر ادا کردی من هم ادا می‌کنم.»

پس احتمالات مسأله را می‌توان بدین شرح بیان کرد:

۱- اشتغال ذمه بعد از اداست.

۲- اشتغال ذمه از زمان حدوث عقد است، ولی می‌تواند به صورت شرط متأخر مراجعه کند. مرحوم آخوند - قدس سره - می‌گوید شرط به وجود لحاظی و علمی، وجود پیدا می‌کند؛ اما این کلام صحیح نیست و وجود لحاظی کافی نیست. شرط باید در مشروط تأثیر کند و در خارج امر متقدم بر متأخر تأثیر می‌گذارد نه بر عکس. لذا اصولاً شرط متأخر صحیح نیست، بلکه

لا یعقل است.

۳- مبدأ اشتغال ذمه مضمون‌عنه از زمان حدوث عقد ضمان است، اما براساس شرط ضمنی ضامن وقتی می‌تواند به مضمون‌عنه مراجعه کند که دین را ادا کرده باشد.

ضمان به هر معنایی که مورد نظر باشد این شرط ضمنی که «اگر ادا کردی می‌توانی به من (مضمون‌عنه) مراجعه کنی» در آن وجود دارد.

در مبنای نقل ذمه اگر بگوییم اشتغال ذمه مضمون‌عنه بعد از اداست، صحیح نیست؛ زیرا به محض عقد ذمه مضمون‌عنه بری می‌شود و ربطی به ادا ندارد و آنچه برای ضامن اشتغال ذمه می‌آورد نفس ضمان است و ادا دخالتی در ضمان ندارد. مسئولیت مضمون‌عنه نیز باید در همان جهتی باشد که ضامن مسئولیت پیدا کرده است. امر مضمون‌عنه به ضامن سبب می‌شود که ضامن مسئولیت را بپذیرد. نهایتاً ضمان ضامن عقدی و ضمان مضمون‌عنه امری و قهری است.

بر مبنای مذهب عامه نیز وجهی برای دخالت ادا وجود ندارد. اصولاً ضمان مضمون‌عنه را بر ضمان امری بنا کردیم. ادا مربوط به ضامن است و باعث مسئولیت مضمون‌عنه نیست. بنابراین، اشتغال ذمه از زمان حدوث ضمان است و به واسطه وجود شرط ضمنی پس از ادا حق رجوع وجود دارد. بر مبنای مختار نیز چون مسئولیت پیدا می‌کند، پس از ادا (براساس شرط ضمنی) می‌توان به او مراجعه نمود.^{۶۹} در شرایع نیز عباراتی وجود دارد که مؤید این نظر است:

إذا ضمن عنه ديناً باذنه فدفعه الى الضامن فقد قضى ما عليه و يرجع

الضامن الى المضمون‌عنه بما اداءه اذا ضمن باذنه.^{۷۰}

از عبارت اول استنباط می‌شود که ضمان مضمون‌عنه از زمان حدوث عقد ضمان بوده و عبارت دوم نیز مسأله ادا را برای رجوع ضامن مطرح کرده است، نه برای اصل مسئولیت. صاحب عروه - قدس سره - می‌فرماید: «ظاهر قول مشهور، بلکه اجماع این است که اشتغال بعد از ادا است؛ اگرچه قاعده خلاف آن است.»^{۷۲}

البته اجماعی که نقل شده نهایتاً اجماع مدرکی است و چند روایتی که در اینجا وجود دارد به احتمال قوی مدرک مجعین است و لذا اجماع حجت نمی‌باشد.

رجوع به تعداد ادا

در برخی روایات این مضمون آمده است:

عن رجل ضمن ضماناً ثم صالح عليه قال له الا الذي صالح عليه. ۷۲

در توجیه این روایات باید توجه داشت که مسأله اشتغال ذمه غیر از رجوع ضامن به مضمون عنه است. اشکالی وجود ندارد که بگوییم به محض عقد، اشتغال ذمه ایجاد می شود و مقدار پرداختی بر اساس شرط (مصالحه) تعیین می شود. طرفین مبنیاً بر این شرط مصالحه که «به مقداری که ضامن ادا می کند به مضمون عنه مراجعه کند» عقد را منعقد می کنند.

روایت می گوید مقدار قابل رجوع بیش از تعداد پرداخت نیست، اما نسبت به زمان اشتغال ذمه مضمون عنه ساکت است و باید طبق قاعده عمل کرد. این شرط ضمنی که بعد از ادا به مقدار ادا می توانی مراجعه کنی، یک امر عقلایی است.

در مورد ابرای ضامن نیز می توانیم همین مطلب را بپذیریم. به صورت شرط اعلام شده که اگر ذمه ضامن ابرا شد، ذمه مضمون عنه نیز ابرا می شود. این شرط صحیح و عقلایی است. البته طبق قاعده (بدون شرط) باید اشتغال ذمه را باقی بدانیم.

در مواد ۷۱۸ و ۷۱۹ قانون مدنی^{۷۳} نیز باید براثت را به دو اعتبار بگیریم و مسأله را با شرط تصحیح کنیم.

احتساب مورد ضمان به عنوان خمس، زکات، صدقه واجبه، هبه یا ارث

اگر ضامن با اذن و امر مضمون عنه ضامن شود و سپس مضمون له از بابت خمس، زکات، صدقه واجبه، هبه یا مالکیت مافی الذمه ضامن را بری کند، عدهای می گویند ضامن حق رجوع ندارد؛ زیرا خسارتی بر ضامن وارد نشده تا به مضمون عنه مراجعه کند.

ما نظریات مختلف را بر مبنای مسئولیت مضمون عنه بیان کردیم و ضمان او را ضمان امری دانستیم. اگر ملاک رجوع ورود خسارت باشد در هیچ یک از موارد فوق حق رجوع نیست، زیرا ضرر اصطلاحی وجود ندارد. در مورد هبه یقیناً حق رجوع وجود دارد. در صدقه، خمس، زکات و هبه (همه ذمه و مال) تفاوتی از جهت اشتغال ذمه مضمون عنه وجود ندارد و به محض حدوث عقد ضامن می شود. در این چهار مورد مسأله ادا مطرح نیست تا طبق نظر مشهور گفته شود بعد

از ادا، حق مطالبه دارد. اصولاً ما ادا را طرح نمی‌کنیم. ضامن وقتی می‌تواند به مضمون‌عنه مراجعه کند در مقابل مضمون‌له ذمه‌اش بری یا به تعبیر بهتر مرتفع می‌گردد و این بری شدن یا به وسیله ادا تحقق می‌یابد یا به تبرع یا به وارث شدن نسبت به مضمون‌له. بنابراین، حکم ماده ۷۱۳ قانون مدنی در مورد ارث فرقی با حکم موارد دیگر ندارد و حق رجوع باقی است.^{۷۴}

ادای مال به ضامن از طرف مضمون‌عنه قبل از ادای ضامن

اگر مضمون‌عنه قبل از ادای ضامن مقدار ضمانت شده را به ضامن بدهد، چنانچه به عنوان امانت داده باشد که بعد از ادای ضامن به عنوان ادای مسئولیت مضمون‌عنه باشد، ید ضامن امانی است و تنها با تعدی و تفریط مسئول است. اما در صورتی که آن را به عنوان ادای دین داده باشد، باید با توجه به نظریات مربوط به اشتغال ذمه مضمون‌عنه، مسأله را بررسی کرد. بنا بر نظر مشهور چون هنوز ضامن ادای دین نکرده، مضمون‌عنه مشغول‌الذمه نیست. پس دفع مال به عنوان ادای دین توسط مضمون‌عنه محسوب نمی‌شود. همچنین بنا بر صحت شرط متأخر، براساس دو نظر دیگر که مبدأ اشتغال حین عقد می‌باشد، پرداخت مال به عنوان وفا و ادا محسوب می‌شود. اما در صورت اعتقاد به نظر مشهور آیا مال پرداخته شده، مانند مقبوض به عقد فاسد است که در حکم غضب می‌باشد یا خیر. برخی گفته‌اند مال را به عنوان مفرغ ذمه می‌دهد و چون در قید مفرغاً للذمه اشتباه شده انحلال قید و مقید می‌شود و به دلیل اینکه در دادن مال اجازه وجود دارد، پس ید غیر مأذونه نیست تا قاعده «و علی الید» آن را شامل شود. اما تحقیق آن است که قید و مقید قابل انحلال نیستند و یک وجود دارند. لذا ضامن ید غیر مأذونه دارد و قاعده «و علی الید» جاری می‌شود.^{۷۵}

تضمینات دین بعد از ضمان

آیا بعد از ضمان، تضمینات دین ضامن منتقل می‌شود یا بر ذمه مضمون‌عنه باقی می‌ماند و یا به طور کلی از بین می‌رود؟ بعضی می‌گویند عقد رهن مستقل است و ربطی به ضمان ندارد. البته اگر ضامن دین را ادا کند رهن از بین می‌رود. اگر مبنای مشهور امامیه را جداً بپذیریم، چون مدیون بوده و پس از ضمان، رهن مدیون نیست و رهن نیز وثیقه دین بوده است، لذا تضمینات

منفک می‌گردد. البته قاعده «العقود تابعة للقصود» جریان دارد و اگر ضامن قصد رهن بودن را داشته باشد طبق آن عمل می‌شود، اما صرف ضامن دلالتی بر این امر ندارد.

بر مبنای عامه وجهی برای این بحث نیست و رهن از بین نمی‌رود. بر مبنای مختار نیز وقتی عناوین رهن، رهن و مرتهن بر هم نخورد، مضمون‌عنه مدیون رهن است و مضمون‌له مرتهن و دائن. لذا دلیلی برای انفکاک رهن و تضمینات وجود ندارد.^{۷۶}

پرداخت از مال معین

اگر ضامن یا مضمون‌له شرط کند که در مقام ادا طلب مضمون‌له از مال معین پرداخت شود، برخی فقها می‌فرمایند پرداخت گاه به صورت شرط است و گاه به صورت تعینید که هر یک ثمره متفاوتی نسبت به دیگری دارد.^{۷۷}

به نظر ما معقول نیست که موجود خارجی به صورت تعینید باشد. تقابل اطلاق و تعینید تقابل عدم و ملکه است. تعینید در جایی است که اطلاق ممکن باشد. وجود مساوق با تشخیص است و اطلاق در موجودات خارجی راه ندارد، پس تعینید نیز راه ندارد. تعینیدی که «قید و مقید یک وجود و غیر قابل انفکاک هستند و اگر قید نباشد اصل عقد نیز باطل است» معنای صحیح تعینید است. اما اگر به نحو مشروط باشد و موضوع شرط از بین برود، خیار فسخ وجود دارد. به نظر ما تعینید در این موارد وجود ندارد و تعینید به شرط یا وصف برمی‌گردد.

بر اساس نظریه مختار چون ادا، خارج از ضمان است حتی بر فرض صحت تعینید، اگر مال تلف شود ضمان باطل نیست؛ چون ادا خارج از ماهیت ضمان است و باید مثل یا قیمت را بدهد. البته همان‌گونه که گفته شد اصولاً تعینید صحیح نیست و هیچ فرقی بین توصیف به شرط و تعینید نیست و باید مثل یا قیمت داده شود. البته طرف نیز خیار تخلف شرط و وصف را دارد.

ضمانت بیش از یک ضامن

چنانچه دو نفر یا بیشتر ضامن شوند، آثار حقوقی آن چیست؟ نحوه تعلق ضمان چگونه است؟ رضایت و قبول مضمون‌له چه نقشی دارد؟ اگر به شکل تعاقب ضمانت کنند، بر طبق نظری که قبول را شرط می‌دانند، چنانچه قبول بدون تخطی قبول یا رضایت هر ضامن قبل از

دیگری باشد عقد محقق می‌شود و بر مبنای نقل ذمه، ذمه ضامن مشغول می‌گردد و ضامن ضامن دوم معنا ندارد؛ زیرا محلی برای ضامن دوم نیست و مضمون‌عنه بری شده است. اگر گفته شود رضایت مضمون‌له کافی است، این بحث مطرح می‌شود که در صورت تعاقب ضمانتها، رضایت به کدام ضامن برمی‌گردد. برخی گفته‌اند چون به طور مطلق رضایت می‌دهد به طبع باید به ضامن اول برخورد کند که ظاهراً صحیح نیست.

در این مورد باید بین نظریه کشف و نقل تفاوت قائل شویم. اگر قائل به کشف باشیم ذمه از همان زمان بوده و جایی برای ضمانتهای بعدی وجود ندارد. اما اگر نظر نقل را بپذیریم مسأله قابل اشکال خواهد بود.

بنابر مبنای عامه اشکالی در مسأله وجود ندارد، اگر یک دین بتواند دو مدیون یا مسئول داشته باشد، بیش از دو نفر نیز می‌توانند مسئول باشند. بر مبنای مختار نیز اشکالی وجود ندارد و چند نفر می‌توانند مسئولیت تضامنی داشته باشند. در مورد نحوه رجوع نیز باید به شرط توجه کرد، یعنی چگونه می‌توان به چند نفر رجوع کرد، آیا در صورت امتناع اولی می‌توان به دومی رجوع کرد و در صورت امتناع دومی به سومی و...؟ در صورتی که ضمانتها به طور دفعی باشد مسئولیت چگونه است؟

در صورتی که قبول یا رضایت را شرط بدانیم و اینکه مضمون‌له رضایت دهد یا قبول کند با چند نفر مواجهیم. برخی این نوع ضمان را باطل دانسته‌اند، زیرا حق واحد در یک لحظه به ذمه‌های متعدد منتقل نمی‌شود.

مرحوم علامه احتمال دیگری را مطرح کرده‌اند که مسئولیت به طور مساوی تقسیم شود.^{۷۸} احتمال دیگر مسئولیت تضامنی است که مضمون‌له بتواند به هر یک از ضامنها مراجعه کند. مرحوم صاحب عروه این نظر را پسندیده است.^{۷۹}

قانون مدنی در ماده ۷۲۱ با بیان این عبارت که «اگر به نحو تسهیم ضمانت کنند...» مسأله را نسبت به غیر تسهیم مجمل نموده و از این حیث ناقص است.

بر مبنای نظر امامیه می‌توان فرض کرد که پس از وقوع ضمانتها شخصیت حقوقی تشکیل می‌شود و ضمان به شخصیت حقوقی منتقل می‌شود و سپس بین آنها علی‌السویه تسهیم می‌گردد.

برخی گفته‌اند ضامنهای متعدد مانند تعاقب ایادی در عرض هم مسئولیت تضامنی دارند و آن را مثلاً با واجب کفایی مقایسه کرده‌اند. اما باید توجه داشت که قیاس احکام وضعی و تکلیفی قیاس مع الفارق است. در احکام تکلیفی قضایا انحلالی است و در واجبات عینی هر یک از افراد عصیان و امتثال جداگانه دارند، اما در واجب کفایی یک امتثال بیشتر وجود ندارد. ولی در مورد اشتغال ذمه معقول نیست وجود اعتباری به ذمه چند نفر عرضاً تعلق بگیرد. تحقیق آن است که در تعاقب ایادی، ید اول مشغول به نفس عین است و ید دوم مشغول به عین مضمون ید اول، و ید سوم مشغول به عین مضمون ید دوم و... مؤید این مطلب آن است که دومی حق رجوع به اولی را دارد به خلاف عکس. به هر حال، سخن مرحوم صاحب عروه با مبنای نقل ذمه سازگار نیست. بر مبنای مختار، چون ضمان را نفس تعهد دانستیم و طولی بودن رجوع در صورت امتناع را به صورت شرط ضمنی پذیرفتیم، لذا در صورت امتناع مضمون عنه فرقی بین رجوع به فرد یا جمع وجود ندارد و از این جهت اشکالی در مسأله نخواهد بود.

علم ضامن به اصل دین و مقدار آن

آیا علم ضامن به دین و مقدار آن شرط صحت ضمان است؟

بسیاری از فقها در مسأله جهل به مقدار دین ادعای اتفاق و اجماع کرده‌اند که علم به مقدار دین شرط نیست؛ اگرچه علم به اصل دین شرط است. زیرا در صورت عدم علم به اصل دین ضمان از مصادیق ضمان ما لم یجب است.

در معاوضات مانند بیع نیز علم به عوضین شرط دانسته شده است. در این مورد گاه به اجماع و روایات و گاه به بناء استناد می‌شود. به طور مثال، در روایت «نهی النبی (ص) عن بیع الغرر» اگر غرر به معنی جهل باشد، منظور این است که بیع مجهول مورد امضای شارع نیست.

مرحوم صاحب عروه همچون مقدار دین، علم به اصل دین را نیز شرط ندانسته است.^{۸۰} برخی در این مورد به روایاتی که قبلاً بیان شد استناد کرده‌اند، زیرا در آنها مقدار دین مجهول بوده است. برخی به عموماً اصالة الصحة «الزَّعِيمُ غَارِمٌ» و «أَوْثُوا بِالْغَفُودِ» تمسک کرده و مشکوک الجزئیة و الشرطیة و المانعیه را دفع کرده‌اند. (البته جریان اصالة الصحة مشکل است، زیرا باید احراز شود که موضوع تمام است.)

اصولاً باید دید ضامن بر مبنای نقل ذمه چه می‌کند؟ ضامن ذمه مضمون‌عنه را خلع کرده و به خود انتقال می‌دهد. آیا بدون علم به مقدار دین می‌تواند این کار را انجام دهد؟ آیا بنای عقلا این را می‌پذیرد؟ بر مبنای مشهور امامیه پذیرفتن جهل مشکل است. از طرف دیگر، روایت «نهی النبی (ص) عن بیع الغرر» مختص به معاوضات نیست و مشکل ایجاد می‌کند. در اصل دین هم مسأله به همین شکل است. مبنای دین باید مشخص باشد، علاوه بر اینکه اگر غرر به معنی جهالت باشد بر تمام مبانی جهل به اصل دین و مقدار آن می‌تواند ضامن را باطل کند. در ماده ۶۹۴ قانون مدنی علم به اصل دین به خلاف مقدار و اوصاف شرط دانسته شده است.

ضمان و بینه برای شهادت

در مواردی نسبت به طلب اختلاف پیش می‌آید. ضامن می‌گوید: «اگر بینه بیآوری من ضامنم». در اکثر متون گفته شده این ضمان باطل است، چون حین ضمان علم ندارد و از مصادیق ضمان ما لم یجب می‌باشد.^{۸۱} مرحوم صاحب عروه می‌گوید اگر ثابت شود در حین تکلم ذمه‌اش مشغول بوده واجب است دین را ادا کند.^{۸۲} نظر ایشان به طور کلی این است که وجود دین قبل از ضمان شرط نیست. بنابر مبنای مختار این مسأله اشکال ندارد، چون ضامن اصل مسئولیت را می‌پذیرد و ما نیز وجود دین ثابت بر ذمه مضمون‌عنه را قبل از ضمان شرط ندانستیم.

ضمان نفقه زوجه

«نفق» به معنی «پرکردن خلاء و نیاز» است، لذا زوج باید نیاز زوجه را در غذا، مسکن، دارو و... رفع کند. نفقه یک مسأله عرفی است و تعبد در آن راه ندارد. نفقه به مقدار نیاز بر ذمه زوج می‌آید و نسبت به گذشته و حال ذمه او را مشغول می‌کند. حال، آیا در هر زمان بنا به مورد ذمه زوج مشغول می‌شود؛ مثلاً صبح صبحانه بر ذمه او می‌آید، ظهر نهار و...؟ بر مبنای نظر امامیه نفقه گذشته و حال مشکلی ندارد. اما نسبت به نفقه آینده گفته‌اند ضامن ما لم یجب است،^{۸۳} مگر اینکه از باب وجود مقتضی که بعضی مطرح کرده‌اند مسأله را تصحیح کنیم.^{۸۴}

البته نسبت به نفقه آینده نیز اگر پذیرفتیم که مسأله عرفی است و مثلاً نفقه ماهیانه یا هفتگی

باید پرداخت شود نسبت به نفقه آینده نیز می‌توانیم ضمان را صحیح بدانیم؛ اما نسبت به آینده ضمان ما لم یجب است بر مبتدای مختار، چون این مسأله را شرط ندانستیم. لذا ضمان نفقه آینده امکان‌پذیر است.

ضمان جعاله و سبق و رمایه

در جعاله عامل پس از انجام عمل، مالک جعل می‌شود. در سبق و رمایه پس از پیروزی در مسابقه مالک رهان می‌شود. آیا ضامن می‌تواند ضامن جعل و رهان قبل از عمل باشد؟ گروهی گفته‌اند چون قبل از عمل اشتغال ذمه نیست، پس ضمان ما لم یجب است. برخی نیز گفته‌اند اشتغال به نفس عقد حاصل می‌شود و ادای آن بعد از عمل است.

البته بنابر نظریه مختار اشکالی در مسأله وجود ندارد.

مرحوم صاحب عروه از باب آیه شریفه سوره یوسف «وَلَمَّا جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَّىٰ رَعِيمٍ» می‌فرماید ضمان در جعاله حتی قبل از عمل نیز صحیح است. حال، آیا این آیه می‌فرماید حضرت یوسف همان زمان ضامن شد یا اینکه پس از آوردن حمل بعیر مسئولیت پیدا کرد؟ ظاهر آیه دال بر این است که به نفس عقد اشتغال ذمه پیدا می‌شود و ادا به آینده موکول می‌شود و اگر کار انجام نشود تعهد ایجاد شده بی‌اثر خواهد بود.^{۸۵}

ضمان اعیان مضمونه‌ای چون: غضب، مقبوض به عقد فاسد و...

آیا می‌توان از اعیان مضمونه ضمانت کرد؟ محقق در شرایع می‌فرماید: یجوز. در مبسوط، تحریر و ارشاد آمده است: الأشبه الجواز. صاحب جامع المقاصد، شهید ثانی و صاحب جواهر نیز اشکال نموده‌اند.

در ضمان وجود اعتباری عین بر ذمه واقع می‌شود، اما مثل یا قیمت در مرحله ادا مطرح می‌شود. به محض اینکه ید، غیر مأذونه شد قاعده «و علی الید» جاری می‌شود و ضمان ایجاد می‌کند. پس از ورود علی الید اگر عین باقی باشد دلیل «المغضوب مردود» عین باید برگردد، چون عین به هویت شخصیه مصداق مفرغ ذمه است و واجد جهات نوعیه، صنفیه و شخصیه می‌باشد. اما اگر عین موجود نبود، چون جهات شخصیت معدوم است مفرغ ذمه طبق حکم

عقلاً باید دارای جهات نوعیه و صنفیه باشد که قاعداً مثل مال است و در مرحله بعد قیمت. پس مقام اشتغال ذمه نباید با مقام تفریغ ذمه خلط گردد.

به دلیل اختلاف در مطالب فوق، برخی ضامن را بعد از تلف می‌دانند، زیرا عین خارجی در ذمه وارد نمی‌شود و قبل از تلف تنها حکم تکلیفی به رد مال وجود دارد. لذا گفته شده بر مبنای نقل ذمه، ضامن قبل از تلف معنا ندارد، زیرا حکم تکلیفی قابل نقل به ضامن نیست. اگر ضامن بگوید: «ضامن است عین را برگرداند و اگر تلف شد مثل یا قیمت را بدهد» یا «اگر تلف شد ضامن است مثل یا قیمت را بدهد» علامه و ابوحنیفه هر دو صورت را درست دانسته‌اند.

صاحب جامع المقاصد در هر دو مورد اشکال می‌کند، زیرا در فرض اول ضامن حکم معنا ندارد و حکم قابل نقل نمی‌باشد و در فرض دوم نیز ضامن مالم يجب است، زیرا چیزی که هنوز بر ذمه نیامده ضمانتش صحیح نیست.^{۸۶}

به نظر می‌رسد نظر صاحب جامع المقاصد اشکال داشته باشد، زیرا به محض غیر مأذون شدن ید، وجود اعتباری عین بر ذمه می‌آید و ید مشغول می‌شود، لذا ضامن صحیح می‌باشد. برخی گفته‌اند اگر این ضامن را بپذیریم مانند عامه ضم ذمه به ذمه را پذیرفته‌ایم.^{۸۷} اما اولاً، بر مبنای نظر امامیه نیز مسأله اشکال ندارد، زیرا بحث اصلی و علی الید و اشتغال ذمه است که در صورت تحقق نقل ذمه ممکن است. ثانیاً، بر مبنای مختار، بدون شک صحیح است عقد ضامن منجزاً واقع شود و اگر ادا نکرد ضامن ادا می‌کند.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که بر مبنای مختار آیا در صورت وجود عین می‌توان ضامن شد یا خیر؟ زیرا عین یک مصداق بیشتر ندارد و اگر مضمون عینه امتناع از ادا کند ضامن نمی‌تواند عین را تحویل دهد. در جواب باید بگوییم یک شرط ضمن عقد وجود دارد که «اگر عین تلف شد» و مضمون عینه امتناع کرد ضامن باید بپردازد. البته اشتغال ذمه ضامن صحیح است، ولی در مقام تفریغ ذمه و مقام رجوع باید شرط باشد، زیرا ضامن مکلف به پرداخت چیزی است که در سلطه او باشد.

ضمان اعیان مضمونه‌ای چون: عین مرهونه، عین مستأجره و...

در این موارد ید ذوالید امانی است و تخصیصاً از قاعده «و علی الید» خارج است، مگر اینکه

تعدی و تفریط کند. آیا قبل از تحقق سبب ضمان (تعدی و تفریط) ضامن می‌تواند بگوید «اگر تلف شد من ضامنم» یا بگوید اگر ذوالید تعدی و تفریط کرد و تلف شد ضامن است. اگر تعدی و تفریط نشده و ضامن شود (در صورت تلف) همه قبول کرده‌اند که در اینجا ضمان معنا ندارد، زیرا نفس عین غیر مضمونه است. بر مبنای نظر امامیه چون تلف رخ نداده اشتغال ذمه وجود ندارد تا منتقل شود. بر مبنای نظر عامه نیز ذمه‌ای وجود ندارد تا ضم شود. بر مبنای نظر مختار که ضمان صرفاً وثیقه است. در این موارد استیثاق معنا ندارد، زیرا قانونگذار قبل از تعدی و تفریط مسئولیتی ایجاد نکرده و اعیان مذکور را غیر مضمونه دانسته، لذا این ضمان لغو و فاقد اثر حقوقی است. اما در قسم دوم که صاحب عین می‌گوید «اگر ذوالید تعدی و تفریط کرد و تلف شد، طبق قاعده می‌توانی به او رجوع کنی و من ضامنم.» بعد از تعدی و تفریط «و علی الید» می‌آید تا وقتی عین باقی است و اگر عین تلف شد مصداق امر اعتباری را می‌باید پرداخت کند و اگر از پرداخت امتناع کرد می‌تواند به ضامن رجوع کند، این مورد عقلایی و دارای ثمره است. فقها در این مورد نیز اشکال کرده‌اند، زیرا اشتغال ذمه وجود ندارد و هنوز تعدی و تفریط رخ نداده است. البته این مسأله را با مسأله فوق خلط کرده‌اند، ولی به هر حال بر اساس آن مبنا، هر دو مورد اشکال دارد. مرحوم صاحب عروه کلاً این نوع ضمان را به دلیل عمومات صحیح دانسته است.^{۸۸}

ضمان درک ثمن، فسخ، اقاله و تلف

اگر، به طور مثال، در عقد بیع احتمال مطابق با قرارداد نباشد یا متعلق به غیر درآید یا فاسد باشد آیا می‌توان از ثمن ضمانت کرد یا خیر؟ فقها می‌گویند اگر ثمن قبض شود ضمان صحیح است و قبل از قبض ضمان معنا ندارد؛ زیرا بعد از قبض، ضمان مقبوض به عقد فاسد می‌آید و از قبل ضمانتی وجود ندارد.^{۸۹}

اگر بیع به طور صحیح واقع شود و اطلاعات و عمومات نیز آن را دربرگیرد و سپس معامله فسخ یا اقاله شود یا تلف قبل از قبض رخ دهد، در تمام این حالات مال به صاحبان اولیه خود برمی‌گردد. آیا می‌توان ضامن شد که ثمن را به مشتری یا مبیع را به بایع برگرداند؟ در پاسخ گفته شده ضمان ما لم یجب است چون در زمان ضمان حقی ثابت نشده و مشتری باید به بایع رجوع

کند نه ضامن.^{۹۰}

به نظر ما ضمان صحیح است. ضامن مسئولیت را می‌پذیرد که اگر فسخ، اقاله یا تلف رخ داد و بایع از دادن ثمن امتناع کرد، ضامن باشد.

اگر ثمن عبارت از عین باشد آیا ضامن صحیح است؟ چون عین در سلطه ضامن نیست وی نمی‌تواند ضامن آن باشد، بلکه ضامن (مثلاً بعد از تلف) قیمت است. البته اگر ثمن اسکناس و پول باشد اشکال ندارد چون پول مال معین نیست در مواردی که عین وجود دارد به شرط تلف و امتناع، ضمان محقق می‌شود.

قانون مدنی در ماده ۶۹۷ ضمان درک مبیع یا ثمن را جایز دانسته است. البته حصر حکم به درک مبیع و ثمن وقتی مستحق للغیر درآید صحیح نیست و باید گفته شود ضمان در صورت انحلال در یکی از شرایط جایز است.

اما در مورد خیار عیب مسائلی مطرح می‌شود. اگر عیب سابق بر عقد باشد و مشتری نیز جاهل بوده خیار عیب وجود دارد. ویژگی این خیار آن است که حق فسخ یا امضا و ارش در آن می‌باشد. محقق در شرایط می‌فرماید که اگر قبل از قبض تلف یا اقاله شود تنها به مشتری مراجعه می‌شود نه به ضامن و همین‌طور در صورت وجود عیب سابق. استدلال صاحب جواهر آن است که عقد از زمان فسخ منحل می‌شود، لذا باید به بایع مراجعه کند؛ زیرا از زمان فسخ ذمه باید مشغول شود در حالی که ضمان قبل از آن بوده و ضمان ما لم یجب می‌شود.^{۹۱}

علامه در قواعد می‌فرماید: ضمان صحیح است، چون سبب فسخ (عقد) وجود داشته و این برای ضمان کافی است^{۹۲} و قانون مدنی نیز همین نظر را دارد.

خیار عیب

بنای عقلا بر این است که هنگام معامله، معامله را مبنیاً علی شروط منعقد می‌کنند. یکی از این شروط تساوی ارزش عوضین است و اگر بعد از معامله مشخص شد یکی گرانتر فروخته، خیار تخلف شرط ضمنی وجود دارد. این امر دلیل خیار غبن است. این خیار از زمان حدوث غبن وجود دارد، چون تخلف شرط ضمنی شده است.

در مورد خیار عیب نیز برخی گمان کرده‌اند مسأله تعبدی است، اما باید توجه داشت که این

مسأله نیز عقلایی است. بنای عقلا در معاوضات بر «اصالةالسلامة» است. این شرط به صورت ضمنی در معاوضات وجود دارد، لذا اگر مبیع معیوب باشد چون تخلف از شرط شده، از زمان حدوث عقد، خیار وجود دارد.

به نظر ما ثمن در مقابل تمام مثنی است، وصف صحت و سلامت در بازار، ارزش دارد و وصف عیب ارزش را کم می‌کند چون شرط صحت مفقود است مبیع، جزء وصف سلامت را ندارد و این جزء در ثمن، فاقد ما به ازاء می‌باشد. ثمن در مقابل کل مثنی توزیع می‌شود و حقیقتاً یک قسمت از ثمن به بایع منتقل نمی‌شود و آن قسمت حکم قبوض به عقد فاسد را دارد و لذا «و علی الید» جاری می‌شود. بنابراین حتی ارزش نیاز به مطالبه ندارد و بایع مکلف به رد ارزش است.

در صورتی که ظهور عیب سبب فسخ باشد بنا به نظر مشهور ضمان صحیح نیست. بر مبنای مختار حتی اگر خیار تعبدی و از زمان ظهور عیب حق فسخ باشد، چون اشتغال ذمه را شرط می‌دانیم ضمان صحیح است. اصولاً بنا بر نظر مختار در خیار عیب و غبن، عقد از زمان حدوث، خیاری است و اگر خیاری بودن کافی باشد ضمان، از زمان حدوث عقد صحیح است چون سبب ضمان از همان زمان وجود داشته است.

سبب استحقاق ارزش

اگر ظهور عیب سبب شرعی خیار باشد شخص، مخیر بین فسخ و ارزش است و سبب ضمان ارزش، بعد از ظهور عیب می‌آید؛ اما اگر ظهور عیب، کاشف عقلی باشد که از زمان حدوث عقد، سبب وجود داشته ضمان ارزش، از زمان حدوث عقد صحیح است.

اما بنا بر مبنای مختار در ارزش، چون از زمان حدوث عقد، در صورت قبض ثمن «و علی الید» جریان دارد، پس اشتغال ذمه وجود دارد و در صورت عدم قبض تکلیف به دادن ارزش ندارد.

مستحق للغیر در آمدن بعضی از مبیع

در صورتی که ضامن عهده ثمن را ضمانت کند و برخی از آن مستحقاً للغیر درآید، گفته شده نسبت به مقدار مستحق للغیر می‌توان به ضامن رجوع کرد، به دلیل اینکه تبعیض صنفه در باقی

خیار وجود دارد و در مقدار زاید بر مستحق للغير به دلیل ضمان ما لم یجب نمی‌توان به ضامن مراجعه کرد. مرحوم شیخ - قدس سره - رجوع به ضامن برای تمام مبیع را جایز دانسته، زیرا سبب استحقاق در حال عقد (مانند عیب) وجود داشته است.^{۹۳}

خیار تبعیض صفقه

بسیاری از فقها این مسأله را بر انحلال بنا کرده‌اند. قسمتی که «یملک» است منتقل می‌شود و قسمت دیگر منتقل نمی‌شود و چون بنای عقلا این است که معامله صفقه واحده بوده و الان بعضی از آن منتقل نشده خیار وجود دارد.

به نظر ما بازگشت این خیار نیز به تخلف شرط ضمنی است. متعاقدین معامله را به شرط انضمام (اجزای مبیعی که مرکب از اجزاست) انجام می‌دهند. بنای عقلا بر مبنای این شرط معامله را منعقد می‌داند و مجموع من حیث‌المجموع را در نظر می‌گیرد. آیا در صفقه واحده، لحاظ قید و مقید است؟ در قید و مقید انحلال ممکن نیست. در مرکب، به لحاظ قید و مقید عدم وجود یک جزء مقید، مساوی فقدان نفس مقید است و در این مورد باید بگوییم عقد باطل می‌شود. بر مبنای ما ضمان برای کل ثمن صحیح است و به همان گونه که در مستحق للغير بودن بیان کردیم، نظر می‌دهیم.

ضمان مخارج مشتری در مبیع

اگر مشتری در مبیع مخارجی هزینه کند و مبیع مستحقاً للغير درآید آیا برای دلگرمی مشتری می‌توان از این مخارج ضمانت کرد؟

مشهور فقها، محقق در شرایع، علامه و دیگران فرموده‌اند: «ضمان ما لم یجب است». شهید اول و ثانی در لمعه و شرح آن فرموده‌اند: «ضمان درست است» و ظاهر دلیل آنان این است که عقد را سبب و کافی می‌دانند.^{۹۴}

به نظر می‌رسد در این مورد قاعده غرور جریان داشته باشد. مشتری مغرور به عمل بایع غار شده است. ضمان بایع به محض حدوث عقد ایجاد می‌شود.

مدرک قاعده غرور

بعضی در این مورد به روایاتی اشاره کرده‌اند مانند: «لانه غرالرجل و خدعه». ادعای اجماع نیز در مسأله وجود دارد، گاه به بنای عقلا نیز تمسک می‌شود. برخی نیز با قاعده «لاضرر» مسأله را درست می‌کنند.

باید توجه داشت که قاعده «غرور» مقدم بر قاعده «لاضرر» است. قاعده «لاضرر» بعد از تحقق ضرر می‌آید و قاعده «غرور» بعد از عقد. معقول نیست که لاضرر مبنای غرور باشد. همچنین در قاعده «اتلاف» که از باب مباشر و سبب مسأله را مطرح کرده‌اند اشکال لاضرر وجود دارد.

ثانیاً، در قاعده «تسبیب» شرایطی است (شدت علیت) که در اینجا وجود ندارد. پس اگر قاعده «غرور» جاری شود از زمان عقد حق رجوع به غار (یعنی بایع) وجود دارد. پس ضمان از بایع غار نیز صحیح است و ضمان ما لم یجب نخواهد بود.

والحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین

یادداشتها:

- (۱) ابن منظور، لسان العرب، جلد ۱۳، ص ۲۵۷؛ زبیدی، تاج المعروس، جلد ۹، ص ۲۶۵؛ شرتوتی، اقرب الموارد، جلد ۱، ص ۶۹۰؛ جوهری، صحاح اللغة، چاپ سنگی؛ جمال قرشی، صراح اللغة، چاپ سنگی، ص ۳۲۴؛ فیروزآبادی، قاموس اللغة، چاپ سنگی؛ ابن اثیر: النهاية، جلد ۳، ص ۱۰۲؛ طریحی، مجمع البحرین، جلد ۶، ص ۲۷۵؛ تهانوی، کشف الاصلحاح و الفتون، جلد ۱، ص ۸۹۵؛ ابی‌الحسین احمد بن فارسی بن ذکریا، معجم مقاییس اللغة، جلد ۳، ص ۳۷۲؛ صفی‌پور، منتهی الارب، جلد ۲، ص ۷۳۹؛ خلیل جبر، فرهنگ لاروس، جلد ۲، ص ۱۳۶۲.
- (۲) محمد معین، فرهنگ فارسی، جلد ۲، ص ۲۱۹۱؛ لغتنامه دهخدا، جلد ۹، ص ۱۳۳۹۰ - ۱۳۳۹۱.
- (۳) فرهنگ اصطلاحات حقوقی انگلیسی، لاهه، ص ۲۳ و ۶۹ و ۷۵؛ بهمن کشاورز، فرهنگ حقوقی انگلیسی به فارسی، ص ۳۹ و ۱۰۶ و ۲۱۵ و ۲۳۱؛ فرهنگ لغت حبیب، ص ۷۲ و ۲۲۰ و ۵۸۲ و ۶۵۵؛ حسینقلی کاتبی، فرهنگ حقوق فرانسه - فارسی، ص ۶۱ و ۹۳ و ۱۷۷؛ سعید نفیسی، فرهنگ فرانسه - فارسی، جلد ۱، ص ۲۷۴ و ۲۷۵ و ۸۵۲.
- (۴) سرخسی، المبسوط، جلد ۱۰، ص ۱۱۶۰؛ هامش فتاوی الهندی، جلد ۲، ص ۲؛ محمدحسین کاشف الغطاء، تحریر المجلة، جلد ۲، ص ۲۳۳؛ محمدبن عابدین، ردالمختار، جلد ۴، ص ۲۴۹؛ سیواسی، شرح فتح القدر، جلد ۵، ص ۳۸۹؛ مرغینانی، هدایه، هامش شرح فتح القدر، جلد ۵، ص ۳۸۹؛ محمدبن

- محمود بابرنی، شرح عنایه، هامش شرح فتح القدير، جلد ۵، ص ۳۸۹.
- (۵) محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، جلد ۲۶، ص ۱۱۱۳؛ سید محمد کاظم یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، جلد ۲، ص ۱۷۵۹؛ سید میرزا حسن بجنوردی، قواعد الفقهیه، جلد ۶، ص ۸۴.
- (۶) فرهنگ اصطلاحات حقوقی انگلیسی، لاهه، ص ۳۳ و ۶۹ و ۱۷۵؛ بهمن کشاورز، فرهنگ حقوقی انگلیسی به فارسی، ص ۳۹ و ۱۰۶ و ۲۱۵ و ۲۳۱؛ فرهنگ لغت حبیب، ص ۷۲ و ۲۲۰ و ۵۸۲ و ۶۵۵.
- (۷) حسینقلی کاتبی، فرهنگ حقوق فرانسه - فارسی، ص ۶۱ و ۹۳ و ۱۱۷۷؛ سعید نفیسی، فرهنگ فرانسه - فارسی، جلد ۱، ص ۲۷۴ و ۲۷۵ و ۸۵۲.
- (۸) میرزای قمی، جامع الشتاة، جلد ۱، ص ۲۰۸؛ سید محمد مجاهد، مناهل، چاپ سنگی، جلد ۲؛ علامه حلی، مختصر النافع، بنایب الفقهیه، جلد ۱۵، ص ۱۲۳۲؛ احمد محقق اردبیلی، مجمع الفایده و البرهان، چاپ سنگی، ص ۱۷۸۸؛ فخر المحققین، ایضاح الفوائد، جلد ۲، ص ۸۰؛ علامه حلی، تذکره، جلد ۲، ص ۸۴؛ سید علی طباطبایی، ریاض، جلد ۱، ص ۴۸۲؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، چاپ سنگی، ص ۳۱۵؛ میرفناح مراغه‌ای، هناوین، چاپ سنگی، ص ۳۳؛ شیخ یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، جلد ۲۱، ص ۲ و ۴؛ سید احمد خوانساری، جامع المدارک، جلد ۳، ص ۳۷۹؛ محمدجواد عاملی، مفتاح الکرامه، جلد ۵، ص ۳۵۰؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، چاپ سنگی، جلد ۱؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، جلد ۴، ص ۱۱۳؛ سید محمد کاظم یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، جلد ۲، ص ۱۷۵۹؛ شهید اول، اللمعة الدمشقیة، ص ۱۱۴۴؛ محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، جلد ۲۶، ص ۱۱۱۴؛ سید میرزا حسن بجنوردی، قواعد الفقهیه، جلد ۶، ص ۸۴؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، جلد ۲، ص ۳۵۵؛ مرضی مطهری، ربانک، بیمه، ص ۲۸۲؛ محمد جعفر جعفری لنگرودی، عقد ضمان، ص ۷۵ به بعد؛ ناصرکاتوزیان، عقود معین، جلد ۳، ص ۲۲۱؛ روح الله موسوی خمینی، کتاب البیع، جلد ۴، ص ۱۴.
- (۹) همان منابع، مجز چهار منبع آخر.
- (۱۰) همان منابع.
- (۱۱) همان منابع.
- (۱۲) سید محمد کاظم یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، جلد ۲، ص ۲۵۸.
- (۱۳) شیخ نظام، الفتاوی الهندیة، جلد ۳، ص ۲۵۲؛ مرغینانی، هدایه، هامش شرح فتح القدير، جلد ۵، ص ۳۸۹؛ سیواسی، شرح فتح القدير، جلد ۵، ص ۳۸۹؛ سرخسی، المبسوط، جلد ۱۰، ص ۱۱۶؛ محمد حسین کاشف الغطاء، تحریر المجلة، جلد ۲، ص ۲۳۳؛ محمدبن محمود بابرنی، شرح عنایه، هامش شرح فتح القدير، جلد ۵، ص ۱۳۸۹؛ سعدی جلی، حاشیه بر شرح عنایه، هامش شرح فتح القدير، جلد ۵، ص ۸۹؛ محمد بن عابدین، رد المختار، جلد ۴، ص ۲۴۹؛ هامش الفتاوی الهندیة، الفتاوی البزازیة، جلد ۶، ص ۳؛ عبدالرحمن جزیری، الفقه علی المذاهب الاربعه، جلد ۳، ص ۲۲۱ - ۲۲۳.
- (۱۴) کبذری، اصباح الشیعه، بنایب الفقهیه، جلد ۱۵، ص ۲۴۴؛ ابن زهره، غنیة النزوع، جوامع الفقهیه، چاپ سنگی، ص ۵۹۰؛ ابن ادریس، السرائر، جلد ۲، ص ۷۰.
- (۱۵) شیخ طوسی، النهایة، جوامع الفقهیه، چاپ سنگی، ص ۲۸۶؛ شیخ صدوق، مقنعه، بنایب الفقهیه، جلد ۱۵، ص ۲۳۱؛ ابن براج، جواهر الفقه، جوامع الفقهیه، چاپ سنگی، ص ۴۸۶.
- (۱۶) سید محمد مجاهد، مناهل، چاپ سنگی، جلد ۲؛ محقق حلی، مختصر النافع، بنایب الفقهیه، جلد ۱۵، ص ۲۵۷؛ علامه حلی، تذکره، چاپ سنگی، ص ۳۱۵؛ میرفناح مراغه‌ای، هناوین، چاپ سنگی، ص ۳۳۰؛ شیخ

يوسف بحراني، الحدائق الناضرة، جلد ٢١، ص ٣ و ٤؛ سيد احمد خوانساري، جامع المدرک، جلد ٣، ص ٣٧٩؛ محمد جواد عاملی، مفتاح الكرامة، جلد ٥، ص ٣٥٠؛ شهيد ثاني، مسالك الافهام، چاپ سنگی، جلد ١؛ سيد محمد كاظم يزدي طباطبائي، العروة الوثقى، جلد ٢، ص ١٧٥٩؛ شهيد ثاني، الروضة البهية، جلد ٤، ص ١١١٣؛ محمد حسن نجفی، جواهرالكلام، جلد ٢٦، ص ١١١٤؛ سيد ميرزا حسين بجنوردی، القواعد الفقهية، جلد ٦، ص ١٨٤؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، جلد ٢، ص ٣٥٥؛ شهيد اول، للسمعة الدمشقية، ص ١٤٤.

(١٧) شهيد ثاني، مسالك الافهام، چاپ سنگی، جلد ١١؛ محمد جواد عاملی، مفتاح الكرامة، جلد ٥، ص ٣٦٦؛ ميرزای قمی، جامع الشتاة، جلد ١، ص ٢٨١؛ محمد حسين كاشف الغطاء، تحرير المجلة، جلد ١، ص ٢٣٩ و جلد ٢، ص ٢٢٤؛ محقق كركی، جامع المقاصد، چاپ سنگی، ص ٣١٦؛ علامه حلی، قواعد الاحكام، چاپ سنگی، ص ١٧٧؛ جعفر بن سعيد حلی، نكة النهاية، جوامع الفقيه، ص ٣٨٩؛ سيد علی طباطبائي، رياض، جلد ١، ص ٢٨٣؛ سيد محمد مجاهد، مناهل، چاپ سنگی، جلد ٢، ابن ادريس، السرائر، جلد ٣، ص ١٧٠؛ سيد احمد خوانساري، جامع المدرک، جلد ٣، ص ٣٨٠؛ محمد بن عابدين، رد المختار، جلد ٤، ص ٢٥١ و ٢٤٩؛ فخر المحققين، ايضاح الفوائد، جلد ٢، ص ٩٣؛ علامه حلی، تذکره، جلد ٢، ص ١٨٨؛ يحيى بن سعيد، جامع الشرايع، يتابع الفقيه، جلد ١٥، ص ٢٥٨؛ ابن حمزه، الوسيلة، جوامع الفقيه، چاپ سنگی، ص ١٧١٤؛ كيدري، اصباح الشيعة، يتابع الفقيه، جلد ١٥، ص ٢٢٤؛ محقق حلی، مختصر النافع، يتابع الفقيه، جلد ١٥، ص ٢٥٧؛ ابن زهره، غنية النزوع، جوامع الفقيه، ص ٥٩٥؛ شيخ مفيد، مقنعه، يتابع الفقيه، جلد ١٥، ص ٢٣١؛ احمد محقق اردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، چاپ سنگی، ص ٧٨٩.

(١٨) محمد جواد عاملی، مفتاح الكرامة، جلد ٥، ص ٣٦٥؛ ابن حمزه، الوسيلة، جوامع الفقيه، ص ٧١٤؛ سيد محمد كاظم يزدي طباطبائي، العروة الوثقى، جلد ٢، ص ١٧٥٩؛ سيواسی، شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٣٩٠؛ شهيد ثاني، الروضة البهية، جلد ٤، ص ١١١٩؛ محمد حسن نجفی، جواهرالكلام، جلد ٢٦، ص ١٢٤ و ١٢٥؛ شهيد ثاني، مسالك الافهام، چاپ سنگی، جلد ١؛ سيد علی طباطبائي، رياض، چاپ سنگی، جلد ١، ص ٤٨٣؛ فخر المحققين، ايضاح الفوائد، جلد ٢، ص ٨٣؛ احمد محقق اردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، چاپ سنگی، ص ٧٨٩؛ ميرزای قمی، جامع الشتاة، جلد ١، ص ٢١١ و ٢١٧؛ علامه حلی، تذکره، جلد ٢، ص ١٨٨؛ شيخ طوسی، المبسوط، جلد ٢، ص ٣٢٣؛ شيخ يوسف بحراني، الحدائق الناضرة، جلد ٢١، ص ١١٠؛ ابن ادريس، السرائر، جلد ٣، ص ٧٠؛ علامه حلی، مختلف، چاپ سنگی، ص ١٥١؛ سيد محمد مجاهد، مناهل، چاپ سنگی، جلد ٢؛ محمد جعفر جعفری لنگرودی، دانشنامه حقوقی، جلد ٤، ص ٦٥٨.

(١٩) شهيد ثاني، مسالك الافهام، چاپ سنگی، جلد ١؛ علامه حلی، تذكرة الفقهاء، چاپ سنگی، جلد ٢، ص ٨٨ (به اكثر فقهای اهل سنت و ابوحنيفة و محمد و شافعی نسبت داده است).

(٢٠) سيد محمد مجاهد، مناهل، چاپ سنگی، جلد ٢؛ شيخ يوسف بحراني، الحدائق الناضرة، جلد ٢١، ص ١١٠؛ علامه حلی، مختلف، چاپ سنگی، ص ١٥١؛ ابن ادريس، السرائر، جلد ٣، ص ١٧٠؛ سيد محمد كاظم يزدي طباطبائي، العروة الوثقى، جلد ٢، ص ٧٥٩.

(٢١) سيواسی، شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٣٩٠ (از قول ابو يوسف).

(٢٢) شيخ يوسف بحراني، الحدائق الناضرة، جلد ٢١، ص ١١٠؛ سيد محمد مجاهد، مناهل، چاپ سنگی، جلد ٢؛ علامه حلی، تذکره، جلد ٢، ص ٨٧ (نقل قول شافعی)؛ شيخ طوسی، خلاف، جلد ٢، ص ٧٩؛

- محمد حسين كاشف الغطاء، تحرير المجلة، جلد ٢، ص ٢٢٢؛ عبدالرحمن جزيري، الفقه على المذاهب الاربعية، جلد ٣، ص ٢٣٦ (مذهب شافعية).
- (٢٣) مائده (٥)، ١.
- (٢٤) شيخ طوسي، تهذيب، جلد ٧، ص ٣٦٧؛ شيخ كليني، فروع كافي، جلد ٥، ص ١٦٩؛ شيخ حر عاملي، وسائل الشيعه، جلد ١٥، ص ٣٠؛ طبرسي، مستدرک الوسائل، جلد ٢، ص ٤٧٢.
- (٢٥) شيخ حر عاملي، وسائل الشيعه، جلد ١٣، ص ١٥١؛ طبرسي، مستدرک الوسائل، جلد ٢، ص ٤٩٧.
- (٢٦) همان منابع.
- (٢٧) شيخ طوسي، تهذيب الاحكام، جلد ٦، ص ١٨٨.
- (٢٨) شيخ كليني، فروع كافي، جلد ٧، ص ٢٨؛ شيخ طوسي، تهذيب، جلد ٩، ص ١٦٧؛ شيخ حر عاملي، وسائل الشيعه، جلد ١٣، ص ١٥٢.
- (٢٩) شيخ حر عاملي، وسائل الشيعه، جلد ١٣، ص ٢٣٢؛ صدوق، من لا يحضره الفقيه، جلد ٣، ص ١٩٤.
- (٣٠) علامه حلي، مختلف، چاپ سنگي؛ ميرزا قمي، جامع الشتاة، چاپ سنگي، جلد ١، ص ٢١١؛ شيخ يوسف بحراني، الحدائق الناضرة، جلد ٢١، ص ١١؛ علامه حلي، تذكرة، جلد ٢، ص ٨٨؛ محمد جواد عاملي، مفتاح الكرامة، جلد ٥، ص ٣٨٦؛ سيد علي طباطبائي، رياض، چاپ سنگي، جلد ١، ص ٤٨٣؛ احمد محقق اردبيلي، مجمع الفائدة و البرهان، چاپ سنگي، ص ١٧٨٩؛ فخر المحققين، فوايد الايضاح، جلد ٢، ص ٨٣؛ محقق كركي، جامع المقاصد، چاپ سنگي، ص ٣١٦؛ سيد محمد مجاهد، متاهل، چاپ سنگي، جلد ٢.
- (٣١) ميرفتاح مراغه‌اي، هناوين، چاپ سنگي، ص ٣٣٠؛ احمد محقق اردبيلي، مجمع الفائدة و البرهان، چاپ سنگي، ص ١٧٨٩؛ شيخ يوسف بحراني، الحدائق الناضرة، جلد ٢١، ص ١٥؛ شيخ طوسي، المبسوط، جلد ٢، ص ٣٣١؛ محمد حسين كاشف الغطاء، تحرير المجلة، جلد ٢، ص ٢٦٠؛ سيد احمد خوانساري، جامع المدارك، جلد ٣، ص ٣٨٠ و ٣٨١؛ سيد محمد مجاهد، متاهل، چاپ سنگي، جلد ٢، ميرزا قمي، جامع الشتاة، چاپ سنگي، جلد ١، ص ٢١٦؛ محمد جواد عاملي، مفتاح الكرامة، جلد ٥، ص ٣٨٢؛ سيد ميرزا حسن موسوي بجنوردي، القواعد الفقهية، جلد ٦، ص ٨٤؛ شهيد ثاني، الروضة البهية، جلد ٤، ص ١٢١؛ محقق حلي، شرايع الاسلام، جلد ٢، ص ٣٥٦؛ محمد حسن نجفي، جواهرالكلام، جلد ٢٦، ص ١٢٧؛ سيد محمد كاظم يزدي طباطبائي، العروة الوثقى، جلد ٢، ص ١٧٦٤؛ علامه حلي، تذكرة، جلد ٢، ص ١٩٢؛ سيد علي طباطبائي، رياض، جلد ١، ص ٢٨٣؛ شيخ طوسي، خلاف، چاپ سنگي، جلد ٢، ص ١٧٩؛ ابن براج، جواهر الفقه، جوامع الفقيه، چاپ سنگي، ص ٤٨٦؛ شيخ طوسي، النهاية، جوامع الفقيه، چاپ سنگي، ص ٢٨٦؛ ابن زهره، فنية النزوع، جوامع الفقيه، چاپ سنگي، ص ٥٩٥؛ مسحف حلي، مختصر النافع، بناييع الفقيه، جلد ١٥، ص ٢٥٧؛ كيدري، اصباح الشيعه، بناييع الفقيه، جلد ١٥، ص ٢٢٤؛ ابن حمزه، الوسيلة، جوامع الفقيه، چاپ سنگي، ص ١٧١٤؛ سلا، مراسم، جوامع الفقيه، چاپ سنگي، ص ١٦٥١؛ شيخ مفيد، مقنعه، بناييع الفقيه، جلد ١٥، ص ٢٣١؛ ابن ادريس، السرائر، جلد ٣، ص ٧٠؛ جعفر بن سعيد حلي، نكة النهاية، جوامع الفقيه، چاپ سنگي، ص ٣٨٥؛ علامه حلي، قواعد الاحكام، بناييع الفقيه، جلد ١٥، ص ٢٦٠.
- (٣٢) احمد محقق اردبيلي، مجمع الفائدة و البرهان، چاپ سنگي، ص ١٧٨٩؛ سيد محمد مجاهد، متاهل، چاپ سنگي، جلد ٢؛ شيخ يوسف بحراني، الحدائق الناضرة، جلد ٢١، ص ١٥؛ سيد احمد خوانساري، جامع

- المدارك، جلد ٣، ص ٣٨١؛ علامة حلي، تذكرة، جاب سنگي، جلد ٢، ص ٩٢؛ سيد علي طباطبائي، رياض، جاب سنگي، جلد ١، ص ٢٨٣؛ ميرزا قمي، جامع الشتاة، جلد ١، ص ٢١٦؛ ابن اديس، السرائر، جلد ٣، ص ٧٥؛ ابن زهره، غنية النزوع، جوامع الفقيه، ص ٥٩٥؛ محمد حسن نجفي، جواهرالكلام، جلد ٢٤، ص ١٢٧؛ محقق حلي، شرائع الاسلام، جلد ٢، ص ٣٥٦؛ سيد ميرزا حسن موسوي بجنوردي، القواعد الفقهية، جلد ٦، ص ٨٤؛ سيد محمد كاظم يزدي طباطبائي، العروة الوثقى، جلد ٢، ص ١٧٤٤.
- (٣٣) شيخ كليني، فروع كافي، جلد ٧، ص ٢٨؛ شيخ طوسي، تهذيب، جلد ٩، ص ١١٦٧؛ شيخ حر عاملي، وسائل الشيعه، جلد ١٣، ص ١٥٢.
- (٣٤) شيخ طوسي، تهذيب الاحكام، جلد ٦، ص ١٨٨.
- (٣٥) سيد محمد مجاهد، مناهل، جاب سنگي، جلد ٢.
- (٣٦) فخر المحققين، ايضاح القوايد، جلد ٢، ص ١٨٥؛ ميرفتاح مراغه‌اي، عناوين، جاب سنگي، ص ٣١٧ و ٣١٨؛ احمد محقق اردبيلي، مجمع الفايده و البرهان، جاب سنگي، ص ١٧٩؛ شيخ طوسي، خلاف، جلد ٢، ص ٧٩؛ شيخ يوسف بحراني، الحدائق الناضرة، جلد ٢١، ص ١١٥؛ سيد احمد خوانساري، جامع المدارك، جلد ٣، ص ٣٨١؛ علامة حلي، تذكرة، جلد ٢، ص ٩٢؛ سيد علي طباطبائي، رياض، جلد ١، ص ٢٣٨؛ ميرزا قمي، جامع الشتاة، جلد ١، ص ٢١٦؛ سيد محمد مجاهد، مناهل، جاب سنگي، جلد ٢، ابن اديس، السرائر، جلد ٣، ص ٧٥؛ ابن زهره، غنية النزوع، جوامع الفقيه، ص ٥٩٥؛ سيد محمد كاظم يزدي طباطبائي، العروة الوثقى، جلد ٢، ص ١٧٤٤؛ محمد حسن نجفي، جواهرالكلام، جلد ٢٤، ص ١٢٧؛ محقق حلي، شرائع الاسلام، جلد ٢، ص ٣٥٧؛ سيد ميرزا حسن موسوي بجنوردي، القواعد الفقهية، جلد ٦، ص ٨٤.
- (٣٧) سرخسي، المبسوط، جلد ١٥، ص ١١٦١؛ ميرفتاح مراغه‌اي، عناوين، ص ٣١٧ و ٣١٨؛ سيد محمد كاظم يزدي طباطبائي، حاشيه بر مكاسب، ص ١٨٤؛ محمد حسن نجفي، جواهرالكلام، جلد ٢٤، ص ١١٣؛ ميرزا نائيني، منية الطالب، ص ٢٩٩ و ٣٥٤؛ سيواسي، شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٣٨٩؛ علامة حلي، تذكرة، جلد ٢، ص ٩٥.
- (٣٨) محمد بن عابدين، ردالمختار، جلد ٤، ص ٢٥٥؛ سيواسي، شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٣٩٨؛ ميرزا نائيني، منية الطالب، ص ٢٩٩؛ ميرفتاح مراغه‌اي، عناوين، ص ٣١٧ و ٣١٨؛ محقق كركي، جامع المقاصد، جاب سنگي، ص ٣٢٦؛ علامة حلي، قواعد الاحكام، جاب سنگي، ص ٢٥٢؛ سيد محمد كاظم يزدي طباطبائي، حاشيه بر مكاسب، ص ١٨٤؛ فخر المحققين، قوايد الايضاح، جلد ٢، ص ٩٢؛ عبدالرحمن جزيري، الفقه على المذاهب الاربعه، جلد ٣، ص ٢٢١ و ٢٢٢؛ الفتاوى البرازية، هامش الفتاوى الهندية، جلد ٦، ص ٢٥٣.
- (٣٩) محمد جعفر جعفري لنگرودي، دوره حقوق مدني، عقد ضمان، ص ١٥؛ ميرزا حبيب الله رشقي، فصيل، ص ١١.
- (٤) ابن منظور، لسان العرب، جلد ١٢، ص ٢٢٥؛ طريحي، مجمع البحرين، جلد ٦، ص ٦٦؛ ابن اثير، النهاية، جلد ٢، ص ١٦٨؛ جمال قرشي، صراح اللغة، جاب سنگي، ص ٢٩١؛ جوهرى، صحاح اللغة، جاب سنگي؛ فيروزآبادي، قاموس اللغة، جاب سنگي؛ صفى پور، منتهى الارب، جلد ١، ص ٤١٣؛ شرتونى، اقرب الموارد، جلد ١، ص ٣٧٣؛ خليل جبر، فرهنگ لاروس، جلد ١، ص ١١٥٩؛ محمد معين، فرهنگ فارسى، جلد ٢، ص ١٦١١؛ زبيدي، تاج العروس، جلد ٩، ص ٣٨٧؛ تهاونى، كشاف الاصطلاحات و الفنون، جلد

١، ص ٥١٦.

(٤١) زبیدی، تاج العروس، ص ٣٨٧؛ ابن اثیر، النهاية، جلد ٢، ص ١٦٨؛ طریحی، مجمع البحرين، جلد ٦، ص ٦٦؛ فیروزآبادی، قاموس اللغة، چاپ سنگی؛ جوهری، صحاح اللغة، چاپ سنگی.

(٤٢) طریحی، مجمع البحرين، جلد ٦، ص ٦٦؛ ابن اثیر، النهاية، جلد ٢، ص ١٦٨؛ شرنوتی، اقرب الموارد، جلد ١، ص ٣٧٣؛ محمد معین، فرهنگ فارسی، جلد ٢، ص ١٦١١؛ جمال قرشی، صحاح اللغة، چاپ سنگی، ص ٢٩١؛ جوهری، صحاح اللغة، چاپ سنگی؛ خلیل جر، فرهنگ لاروس، جلد ١، ص ١٠١٩؛ زبیدی، تاج العروس، جلد ٩، ص ٣٨٧.

(٤٣) تہانوی، کشف الاصطلاحات و الفنون، جلد ١، ص ٥١٦ (نقل آرای فقہا).

(٤٤) همان.

(٤٥) سیواسی، شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٣٨٩؛ عبدالرحمن جزیری، الفقه على المذاهب الاربعة، جلد ٣، ص ٢٢٢؛ محمدین عابدين، ردالمختار، جلد ٤، ص ٢٢٩؛ سرخسی، العيسوط، جلد ١٠، ص ١٦١.

(٤٦) احمد محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ص ١٧٩؛ سید محمد مجاهد، مناهل، چاپ سنگی، جلد ٢؛ میرزای قمی، جامع الشتاة، جلد ١، ص ٢١٢؛ علامه حلی، تذکره، جلد ٢، ص ٩٥؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ص ٣١٧؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، ص ١٧٨؛ یحیی بن سعید، جامع الشرايط، ینابیع الفقهیه، جلد ١٥، ص ٢٥٨؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، چاپ سنگی، جلد ١؛ محمد جواد عاملی، مفتاح الکرامه، جلد ٥، ص ٣٧١؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، جلد ١، ص ٣٥٨؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، جلد ٤، ص ١٢٣؛ سید محمد کاظم یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، جلد ٢، ص ٧٧٧؛ سیواسی، شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٤٠٣.

(٤٧) ابن قیم جوزیه، اعلام الموقعین، جلد ٢، ص ٣٢؛ ابن ادریس، السرائر، جلد ٢، ص ٧٢؛ احمد محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ص ١٧٩؛ میرزای قمی، جامع الشتاة، جلد ١، ص ٢١٦؛ علامه حلی، تذکره، جلد ٢، ص ٩١؛ سید محمد مجاهد، مناهل، چاپ سنگی، جلد ٢؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ص ٣١٧؛ شیخ طوسی، العيسوط، جلد ٢، ص ٣٢٦؛ شیخ یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، جلد ٢١، ص ٣٣ تا ٣٥؛ سید محمد کاظم یزدی طباطبایی، حاشیه مکاسب، ص ١٨٤؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، چاپ سنگی، جلد ١؛ محمد جواد عاملی، مفتاح الکرامه، جلد ٥، ص ٣٧٢؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، جلد ١، ص ٣٥٧؛ سید محمد کاظم یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، جلد ٢، ص ٧٧٦؛ سیواسی، شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٣٩٥.

(٤٨) میرزا حبیب الله رشتی، غصب، ص ١١؛ میرفتاح مراغه‌ای، هناوین، چاپ سنگی، ص ٣١٨؛ ابن براج، جواهر الفقه، ینابیع الفقهیه، جلد ١٥، ص ٨٦؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، جلد ٢، ص ٧٧١؛ محقق حلی، مختصر النافع، ینابیع الفقهیه، جلد ١٥، ص ١٤٣؛ محمد باقر اشرفی، شعائر الاسلام، چاپ سنگی، ص ٣٨٧؛ شیخ انصاری، مکاسب، چاپ سنگی، ص ١٢٨؛ سید محمد کاظم یزدی طباطبایی، حاشیه بر مکاسب، ص ١٨٦؛ میرزای نائینی، منیة الطالب، ص ٢٩٩؛ آخوند خراسانی، حاشیه بر مکاسب، ص ٨٣؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، چاپ سنگی، جلد ٢؛ محمد نراقی، مشارق الاحکام، ص ٣٠٣.

(٤٩) سیواسی، شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٣٩٦؛ میرفتاح مراغه‌ای، هناوین، چاپ سنگی، ص ٣١٧ و ٣١٨؛ میرزا حبیب الله رشتی، غصب، چاپ سنگی، ص ١١؛ عبدالرحمن جزیری، الفقه على المذاهب الاربعة، جلد ٣، ص ٢٢١ و جلد ٤، ص ٣٧٣؛ محمدبن محمود بابرئی، شرح هنایه، هاشم شرح فتح القدير، جلد

٥. ص ٣٩٥ و ٤٠٣؛ ابن حمزه، الوسيلة، جوامع الفقهية، ص ٧١٤؛ ابن قيم جوزيه، اعلام الموقعين، جلد ٣، ص ٣٩٨.
٥٠. سيواسي، شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٤٠٣؛ عبدالرحمن جزيري، الفقه على المذاهب الاربعة، جلد ٣، ص ٢٤٦ و ٣٣٩؛ محمد بن عابدين، رد المختار، جلد ٤، ص ٢٥٠؛ سرخسي، الميسوط، جلد ١٠، ص ١٦٠.
٥١. عبدالرحمن جزيري، الفقه على المذاهب الاربعة، جلد ٣، ص ٢٤٩ و ٢٤٥ و ٢٤٦؛ محمد بن عابدين، رد المختار، جلد ٤، ص ٤٢٩؛ سيواسي، شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٤٠٣؛ سرخسي، الميسوط، جلد ١٠، ص ١١٦٠؛ مرغيناني، هدايه، هامش شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٤٠٣؛ محمد بن محمود بابرني، شرح عنايه، هامش شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٤٠٣؛ محمد بن شافعي، الام، ص ١٠٨؛ محمد شوكتاني، نيل الاوطار، جلد ٥، ص ٢٦٩؛ شيخ نظام، الفتاوى الهندية، جلد ٣، ص ٢٥٢؛ الفتاوى البزازية، هامش الفتاوى الهندية، جلد ٦، ص ٣.
٥٢. محمد بن عابدين، رد المختار، جلد ٤، ص ٢٤٩؛ سيواسي، شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٣٨٩؛ عبدالرحمن جزيري، الفقه على المذاهب الاربعة، جلد ٣، ص ٢٢٠.
٥٣. عبدالرحمن جزيري، الفقه على المذاهب الاربعة، جلد ٣، ص ٢٤٥ (مذهب حنيفه)؛ شيخ نظام، الفتاوى الهندية، جلد ٣، ص ٢٥٣.
٥٤. ناصر كاتوزيان، حقوق مدني، عقود معين، جلد ٣، ص ٢٢٨؛ محمد جعفر جمفري لنگرودي، عقد ضمان، ص ١٩٣؛ مصطفى عدل، حقوق مدني، ص ٤٣٣؛ محمد بروجردي عبده، حقوق مدني، ص ٣٨٤؛ حسن امامي، حقوق مدني، جلد ٢، ص ٢٧١؛ ناصر كاتوزيان، حقوق مدني، عقود معين، جلد ٢، ص ٢٥٤؛ ابن قيم جوزيه، اعلام الموقعين، جلد ٣، ص ٣٩٨؛ موسوي بجنوردي، تقريرات درس قواعد فقيهيه، ص ٢٦.
٥٥. سيواسي، شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٤٠٣؛ مرغيناني، هدايه، هامش شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٤٠٣؛ عبدالرحمن جزيري، الفقه على المذاهب الاربعة، جلد ٣، ص ٢٢٣ (مذهب مالكيه)؛ محمد بن محمود بابرني، شرح عنايه، هامش شرح فتح القدير، جلد ٥، ص ٤٠٣.
٥٦. سيد محمد كاظم يزدي طباطبايي، سؤال و جواب، چاپ سنگي، ص ٢١٧؛ ميرزاي قمي، جامع الشتات، چاپ سنگي، جلد ١، ص ٢١٦.
٥٧. شيخ نظام، الفتاوى الهندية، جلد ٦، ص ٨؛ الفتاوى البزازية، هامش الفتاوى الهندية، جلد ٦، ص ٣١؛ سرخسي، الميسوط، جلد ١٠، ص ٢٨؛ الفتاوى الخانيه هامش الفتاوى الهندية، جلد ٣، ص ٥٣؛ محمد حسين كاشف الغطاء، تحرير المجلة، جلد ٢، ص ٢٥٥؛ شيخ نظام، الفتاوى الهندية، جلد ٣، ص ٢٧١؛ ابن قيم جوزيه، اعلام الموقعين، جلد ٤، ص ٢٧.
٥٨. ابن قيم جوزيه، اعلام الموقعين، جلد ٣، ص ٣٩٨.
٥٩. طبرسي، مستدرك الوسائل، جلد ١، ص ٤٩٧؛ شيخ حر عاملي، وسائل الشيعه، جلد ١٣، ص ١٤٩؛ شيخ صدوق، من لا يحضره الفقيه، جلد ٣، ص ٩٦؛ شيخ كليني، قروع كافي، جلد ٥، ص ١٠٤.
٦٠. طبرسي، مستدرك الوسائل، جلد ٢، ص ٤٩٧؛ شيخ حر عاملي، وسائل الشيعه، جلد ١٣، ص ١٥١.
٦١. محمد حسن نجفي، جواهر الكلام، جلد ٢٦، ص ١٣٠.
٦٢. سيد محمد كاظم يزدي طباطبايي، العروة الوثقى، ضمان، مسألة ٨.
٦٣. همان، ضمان، مسألة ٥.
٦٤. محمد حسن نجفي، جواهر الكلام، جلد ٢٦، ص ١٢٩.

- (۶۵) «اذا ضمن الدين الحال مؤجلاً باذن المضمون عنه فالأجل للضمان لاللدین، فلو أسقط للضامن أجله و أدى الدین قبل الأجل يجوز له الرجوع على المضمون عنه، لان الذى عليه كان حالاً و لم يصر مؤجلاً بتأجيل الضمان، و كذا اذا مات...» العروة الوثقى، ضمان، مسألة ۸.
- (۶۶) «در دین حال ممکن است ضامن برای تأدیه آن اجلی معین کند و همچنین می تواند در دین مؤجل تعهد پرداخت فوری آن را بنماید.»
- (۶۷) محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، جلد ۲۶، ص ۱۳۴.
- (۶۸) «ضامن حق رجوع به مضمون عنه را ندارد، مگر بعد از آدای دین. ولی می تواند در صورتی که مضمون عنه ملتزم شده باشد که در مدت معینی براثت او را تحصیل نماید و مدت مزبور منقضی شده باشد، رجوع کند.»
- (۶۹) زیرا لازم نیست که شرطی شود، بلکه این شرط به طور ضمنی همیشه وجود دارد.
- (۷۰) محقق حلّی، شرائع الاسلام، جلد ۲، ص ۱۰۹ و ۱۱۱.
- (۷۱) سیدمحمد کاظم یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، ضمان، مسألة ۱۳.
- (۷۲) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، جلد ۱۳، باب ۶ از احکام ضمان.
- (۷۳) ماده ۷۱۸: «هرگاه مضمون له ضامن را از دین ابراکند ضامن و مضمون عنه هر دو بری می شوند.»
- ماده ۷۱۹: «هرگاه مضمون له ضامن را ابرا با دیگری مجاناً دین را بدهد ضامن حق رجوع به مضمون عنه را ندارد.»
- (۷۴) سید محمد کاظم یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، ضمان، مسألة ۱۴.
- (۷۵) همان، ضمان، مسألة ۱۶.
- (۷۶) همان، ضمان، مسألة ۲۳.
- (۷۷) همان، ضمان، مسألة ۲۴.
- (۷۸) علامه حلّی، مختلف، کتاب ضمان، ص ۴۳۱.
- (۷۹) سید محمد کاظم یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، ضمان، مسألة ۲۶.
- (۸۰) همان، ضمان، مسألة ۲۸.
- (۸۱) محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، جلد ۲۶، ص ۱۴۴.
- (۸۲) سید محمد کاظم یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، ضمان، مسألة ۲۹.
- (۸۳) محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، جلد ۲۶، ص ۱۳۹.
- (۸۴) سیدمحمد کاظم یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، ضمان مسألة ۳۵: «و أما النفقة المستقبلية فلا يجوز ضمانها عندهم؛ لأنه من ضمان ما لم يجب. ولكن لا یبعد صحته، لكفاية وجود المقضى و هو الزوجية.»
- (۸۵) برای بررسی اختلاف نظر رجوع کنید به: جواهرالکلام، جلد ۲۶، ص ۱۳۷؛ مرحوم صاحب شرایع تردید می کند و صاحب جواهر می فرماید: «شاید منشأ این نظر این باشد که عقد جماله سبب ثبوت مال در ذمه نیست، بلکه جزء سبب است و آیه نیز بر تعهد عرفی دلالت می کند نه تعهد عقدی.»
- (۸۶) برای ملاحظه نظریات رجوع کنید به: جواهرالکلام، جلد ۲۶، صص ۱۴۰ و ۱۴۱.
- (۸۷) سیدمحمد کاظم یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، ضمان، مسألة ۳۸.
- (۸۸) همان، ضمان، مسألة ۳۷: «اما ضمان الاعیان غیر المضمونه کمال المضاربه و الرهن و الودیعه قبل تحقق سبب ضمانها من تعدأ و تفریط فلا خلاف بینهم فی عدم صحته و الاقوی بمقتضى العمومات صحته ایضاً.»

- (٨٩) محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، جلد ٢٦، ص ٢٤٦ و ٢٤٧؛ سید محمد کاظم یزدی طباطبائی، العروة الوثقی، ضمان، مسألة ٣٩.
- (٩٠) همان، جلد ٢٦، ص ١٤٦ و ١٤٧؛ همان، ضمان، مسألة ٣٩.
- (٩١) محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، جلد ٢٦، ص ١٤٧.
- (٩٢) همان.
- (٩٣) همان، سید محمد کاظم یزدی طباطبائی، العروة الوثقی، ضمان، مسألة ٤٠.
- (٩٤) محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، جلد ٢٦، ص ١٤٨ و ١٤٩.

پیوند فلسفه و عرفان در جهان اسلام*

سید حسین نصر**

ترجمه مسعود صادقی علی آبادی***

چکیده: بی‌شک فلسفه و عرفان اسلامی، که در طول تاریخ خود فراز و نشیبهای بسیاری را پشت سر گذاشته‌اند، متضمن ژرف‌اندیشیها و مزایایی هستند که در فلسفه‌ها و عرفانهای که در دامن ادیان دیگر پرورش یافته‌اند، یافت نمی‌شود و از این رو شاید نتوان براحتی آنها را نادیده گرفت. فهم فلسفه اسلامی بدون درک اهمیت عرفان اسلامی و تأثیرش بر بسیاری از شخصیت‌های اصلی فلسفه اسلامی، از فارابی و ابن سینا گرفته تا چهره‌های دوره معاصر، امکانپذیر نیست. همین‌طور است فهم عرفان اسلامی که رشد و تحول آن تا حد زیادی متأثر از فلسفه اسلامی بوده است. در این نوشتار سید حسین نصر ضمن کاوش در خصوص ربط و نسبت تاریخی فلسفه و عرفان اسلامی، سرنخهایی به دست

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), "Introduction to the mystical tradition", **History of Islamic Philosophy**, London: Routledge, 1990, vol. 1, pp. 367 - 73.

** سید حسین نصر که اینک استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه جورج واشنگتن است، تاکنون در تهران، بیروت و بعضی ایالت‌های امریکا، سمتهای دانشگاهی داشته است. وی نوشته‌های جامعی در ابعاد گوناگون فلسفه اسلامی دارد و آثارش به بیش از بیست زبان ترجمه شده است.

*** کارشناس گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

می‌دهد که با توجه به آنها می‌توان ربط و نسبت این دو شاخه از معرفت را شنید و وام‌دهیهای آنها را به یکدیگر از هم بازشناخت.

برای سخن گفتن از سنت عرفانی اسلام، بیش از هر چیز فهم معنای عرفان (mysticism) در عالم اسلامی، به ویژه با توجه به ماهیت پر ابهام معنای این اصطلاح در انگلیسی امروز، ضرورت دارد؛ ما تنها هنگامی می‌توانیم از عرفان اسلامی سخن بگوییم که معنای اولیه و اصلی این اصطلاح را، که بحث از اسرار الهی است، بفهمیم. باید خاطر نشان کرد که معنای ریشه‌ای فعل یونانی *muo*، که از آن واژه *mysterion* و *mysticism* مشتق گردیده، سکوت یا لب فرو بستن است. دقیقاً به همین معنا می‌توان در عالم اسلامی آن را با اصطلاحاتی چون اسرار یا باطن مرتبط دانست، یا یادآوری اینکه عارفان مسلمان غالباً خودشان را حافظان اسرار الهی می‌دانند. در عالم اسلامی، عرفان به معنای بُعد باطنی اسلام است که غالباً با تصوف و همچنین با باطن‌گرایی شیعه، هم دوازده امامی و هم اسماعیلی، یکی انگاشته می‌شود.^۱

علاوه بر این، عرفان اسلامی، بدین معنا که بیان شد، در درجه اول طریقی معرفت است که عنصر عشق طبعی ساختار وحی اسلامی به آن ملحق می‌گردد، اما خیلی بندرت عرفان احساساتی و فردگرایانه‌ای می‌باشد که در بسیاری از حلقه‌ها در فضای مسیحی از رنسانس به این سو پدید آمد. دقیقاً به همین دلیل عرفان اسلامی در طی سالها با فلسفه اسلامی پیوند نزدیک داشته است؛ و می‌توان گفت که علی‌رغم انتقاداتی که بسیاری از عارفان اسلامی از فیلسوفان اسلامی بویژه از سده ششم [ه. ق.] / دوازدهم [م.] تا سده نهم / پانزدهم کرده‌اند، فیلسوفان اسلامی، خصوصاً فیلسوفان دوره اخیر، به همان خانواده روحانی تعلق دارند که عارفان اسلامی بدان متعلقند، زیرا هر دو دغدغه دستیابی به معرفت نهایی را دارند.^۲ مدت زیادی طول نکشید تا عقل فیلسوفان اسلامی با روح القدس، و فرشتگان جهان دینی با عقول فلاسفه یکی شدند. همچنین نباید فراموش کرد که برخی از عارفان اسلامی، ابن فلاطون نام گرفتند.

آنچه لازم است بر آن تأکید بیشتری شود این است که باطن‌گرایی اسلامی و بویژه تصوف، برای قرن‌ها سرشار از حیات و پویایی باقی ماند تا برای درک و فهم حق و فعلیت بخشیدن استعدادهای قوه عقلی در درون انسانها ابزارهای عملی تدارک ببیند. ابزارهای عملی که امکان

حصول شناخت، دانش یا معرفتی محقق را که فیلسوفان اسلامی نمی‌توانستند از آن غفلت ورزند، فراهم می‌ساخت. در واقع، به همان نحو که از انقلاب علمی به این سو فلسفه غربی بیش از پیش خدمتگزار علمی شد که مبتنی بر داده‌های تجربی مأخوذ از حواس بیرونی بود، فلسفه اسلامی حتی بیشتر از آن با ثمرات طریق دیگری از معرفت درآمیخت که بر حواس باطنی و گشودن «چشم دل» (عین القلب به عربی) مبتنی بود. چشم دلی که می‌تواند جهان نامرئی را که از چشم ظاهر پوشیده است «ببیند».

نخستین فیلسوف برجسته اسلامی که در او علاقه مستقیم به تصوف مشاهده می‌شود فارابی است که در واقع خود عارفی عامل بود. اما، تأثیر تصوف بر نوشته‌هایش، بجز در فصوص‌الحکم، که برخی آن را به ابن سینا نسبت داده‌اند، آشکار نیست. حضور تصوف را عمدتاً می‌توان در زندگی شخصی فارابی دید که بی‌شک باید بر اندیشه وی تأثیر نهاده باشد. این حضور در تصنیفهای موسیقی وی نیز آشکار است. برخی تصدیق می‌کنند که پاره‌ای از این تصنیفات تا به امروز در سلسله‌های صوفیه، چه در ترکیه و چه در شبه قاره هند و پاکستان، خوانده و نواخته می‌شود.

رابطه با تصوف در خلف اصلی فارابی در مکتب مشاء، ابن سینا، آشکارتر است. هرچند اکثر محققان معاصر، گزارش ملاقات او را با ابوسعید ابی‌الخیر، صوفی مشهور خراسان، ساختگی دانسته‌اند. شکی نیست که ابن سینا به تصوف علاقه بسیار داشته^۳ و حکمة‌المشرقیه‌ی او مالا مال از اندیشه‌های عرفانی است.^۴ علاوه بر این، در نمط نهم آخرین شاهکارش، الاشارات و التنبيهات، تحت عنوان «فی مقامات العارفين» قویترین دفاع از تصوف را از جانب فیلسوفان اسلامی به عمل آورده است. در آنجا وی آشکارا دستیابی عارفان یا صوفیان دارای گرایشهای عقلانی را به معرفت به عالم روحانی و امکان کشف اسرار نهان آن را می‌پذیرد.^۵ این فصل از اثر جاودان ابن سینا که در هزار سال گذشته در ایران و جاهای دیگر تدریس شده، نه تنها شاهدی بر تأثیر تصوف بر فلسفه اسلامی است، بلکه خودش نیز در تقویت این تأثیر مؤثر بوده است.

در همین دوره ظهور فلسفه اولیه مشاء و پدید آمدن شخصیت‌هایی چون فارابی و ابن سیناست که شاهد پیدایش فلسفه اسماعیلی - که در سده‌های چهارم / دهم و پنجم / یازدهم

با شخصیت‌هایی چون حمیدالدین کرمانی و ناصر خسرو به ارج خود رسید - هستیم. کل این مکتب، فلسفه را با بُعد باطنی اسلامی یکی می‌کند.^۶ آموزه‌های اساسی فلسفه یا حکمت اسماعیلی چون تأویل، رابطه امام و عقل انسانی، آیین پاگشایی، دوره‌های نبوت و امام‌شناسی و همچنین پیدایش عالم و انسان‌شناسی شاهی است بر ارتباط نزدیک با بُعد باطنی گروی اسلامی. علاوه بر این، تعلیمات عرفانی یونانی - اسکندرانی چون تعلیمات فیثاغوریان و هرمسیان انعکاسی در فلسفه اسماعیلی یافت، که نمونه آن تأکید زیادی است که در رسائل اخوان‌الصفا بر معنا و اهمیت عرفانی اعداد دیده می‌شود.

در حالی که فلسفه مشاء در سرزمینهای غربی اسلام، هم مورد نقد متکلمان اشعری و هم عارفانی چون غزالی و سنایی واقع می‌شد، شکوفایی فلسفه اسلامی در سرزمینهای غربی اسلام همچنان در ارتباط نزدیک با تصوف بود. در واقع، کل پدیده فلسفه اسلامی در اسپانیا، تأثیر اولیه تصوف بر تفکر فلسفی ابن مسرح را با خود به همراه داشت. تقریباً همه فیلسوفان اسلامی برجسته اسپانیا، به استثنای ابن رشد، بُعد عرفانی قوی داشتند که بوضوح در نوشته‌هایشان انعکاس یافته است. در تأیید این قول تنها ذکر عشق عرفانی ابن حزم، عرفان ریاضی ابن سیدبداجوزی، آموزه شهود عقلی ابن باجه و نقش عقل فعال در ابن طفیل کفایت می‌کند. اما آشکارترین تجلی رابطه بین تصوف و فلسفه را می‌توان در آخرین فیلسوف بزرگ اندلسی، ابن سبعین مشاهده کرد. ابن سبعین که هم عارف بود و هم فیلسوف، یکی از تلفیق‌های مهم بین آموزه عرفانی و فلسفه را در تاریخ تفکر اسلامی پدید آورد.

در قرن ششم / دوازدهم، در سرزمینهای شرقی اسلام و بویژه در ایران بود که مهمترین و مؤثرترین تلفیق تصوف و فلسفه، به دست شهاب‌الدین سهروردی، مؤسس مکتب اشراق، صورت گرفت. سهروردی، عارفی که در جوانیش بر فلسفه ابن سینا نیز اشراق داشت، دیدگاه فلسفی جدیدی پدید آورد که مبتنی بر معرفت اشراقی بود و بین تعلیم عقلانی ذهن و تزکیه درونی جمع می‌کرد. خود سهروردی از اهمیت این تلفیق بین معرفت عقلانی و تجربه عرفانی کاملاً آگاه بود و عارفان را در کنار فیلسوفان مشاء به عنوان جاعلان مقولات و مراحل قرار داد که به ظهور مقولات و مراحل «حکیم متأله» که آرمان آموزه اشراقی بود، می‌انجامید.^۷ فلسفه اسلامی با سهروردی ارتباطی تفکیک‌ناپذیر با درک روحانی و تزکیه درونی پیدا کرد که تقریباً در

طول تمام دوره‌های اخیر تاریخ اسلامی پیوند خود را با حیات عرفانی حفظ کرد. فیلسوفان اشراقی بعدی که مفسران اصلی سهروردی بودند مانند محمد شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی و ارائه‌کنندگان متأخر آموزه‌های وی مانند ابن ترکه اصفهانی هم فیلسوف بودند و هم عارف.

ارتباط نزدیک بین فلسفه و عرفان در واقع ویژگی تقریباً تمام فلسفه متأخر اسلامی است. احیاگر فلسفه مشائی ابن سینا در قرن هفتم / سیزدهم، نصیرالدین طوسی - که در عین حال یکی از ریاضی‌دانان و منجمان تاریخ نیز بود - اوصاف‌الاشراف را در باب فضایل عارف نگاشت. معاصر وی افضل‌الدین کاشانی که هم فیلسوف بود و هم شاعر، عارفی است که آرامگاهش به عنوان قدیس تا به امروز، زیارتگاه زایران است و جلال‌الدین دوانی که هم فیلسوف بود و هم متکلم، به آموزه‌های باطنی و اشراقی علاقه جدی داشت و حتی به شرح و تفسیر آرای سهروردی پرداخت.

در دوره صفویه با تأسیس مکتب اصفهان در قرن دهم / شانزدهم، ارتباط بین فلسفه و عرفان برای بیشتر فیلسوفان تقریباً به عنوان امری مسلم درآمد و تجربه حق از طریق عمل و تعقل، از بحث فلسفی درباره حضرت حق تقریباً جدایی‌ناپذیر شد؛ و از این رو، ارتباط بین حقیقت‌الوجود و مفهوم الوجود در مابعدالطبیعه اسلامی این دوره، اهمیت فراوان یافت.^۸ مؤسس مکتب اصفهان، میرداماد، یکی از فیلسوفان شدیداً عقل‌گرا، اشعاری عرفانی با تخلص اشراق سرود و رساله‌ای در باب تجربه سُکرآور عرفانی تألیف کرد.^۹

چهره اصلی این مکتب، ملاصدرا، دوره‌ای طولانی از تزکیه درونی را به همراه تعلیم ظاهری متحمل شد و در کنار تعقل، اشراق و وحی را به عنوان منابع اصلی معرفت در نظر گرفت. دیدگاه فکری جدیدی که وی پدید آورد و بر سه بنیان وحی، اشراق درونی و تعقل استوار است «حکمة‌المتعالیه» نام گرفت. وی بسیاری از اساسی‌ترین آموزه‌هایی را که در آثارش ذکر شده، وحی و الهام الهی می‌داند. از این رو، به این آموزه‌ها با اصطلاحاتی مانند حکمة‌العرشیه اشاره می‌کند.^{۱۰} برخی از آثار ملاصدرا، مانند شواهد الربوبیه، رنگ و بوی کاملاً عرفانی دارد و نویسنده مدافع شدید عارفان بزرگ اسلامی مانند ابن عربی است که از او به طور گسترده در شاهکارش، اسفار الاربعه، نقل قول می‌کند. ملاصدرا همچنین رسائلی در شرح احوال خود - سه اصل و کسر الاصلنام الجاهلیه - نوشت و در آنها در حالی که به برخی از صور عامیانه و

انحرافی تصوف انتقاد می‌کند، قویاً از عارفان اصیل و آموزه‌های آنها دفاع می‌کند. در واقع، فهم فلسفه یا حکمت صدرایی، بدون فهم تأثیر عظیم آموزه‌های ابن عربی و تعلیمات عرفانی دیگر، مانند تعلیمات غزالی بر ملاصدرا، امکانپذیر نیست.

فلسفه اسلامی، این ارتباط نزدیک با عارفان را، بویژه تا آنجا که به طرفداران بعدی مکتب ملاصدرا مربوط بود، حفظ کرد. شاگردان بلاواسطه وی، عبدالرزاق لاهیجی و ملامحسن فیض کاشانی به سبب فضای سیاسی آن روز تا حدی از ملاصدرا دوری گزیدند و عمدتاً خودشان را وقف علوم دینی و الهیات کردند. اما آثاری با الهام از استادشان نگاشتند و هر دو اشعاری عرفانی تصنیف کردند. کاشانی چند رساله عرفانی مهم نیز به نثر نگاشت، که از جمله می‌توان از کلمات مکتونه نام برد. شاگرد آنان قاضی سعید قمی نیز رسائل عرفانی مهمی تألیف کرد و در واقع باید وی را فیلسوف عرفانی برجسته‌ای دانست.^{۱۱} به همین ترتیب، فیلسوفان قاجار که تعالیم ملاصدرا را احیا کردند در عین حال هم عارف بودند و هم فیلسوف. برجسته‌ترین چهره آنها حاج ملاحادی سبزواری است که علاوه بر متون منطقی و فلسفی، متونی عرفانی نیز، هم به نثر و هم به نظم، تألیف کرد. در واقع وی را باید قدیس فیلسوف نامید؛ چون معاصرانش و نسلهای بعدی نیز وی را هم شخصیت فلسفی برجسته و هم قدیسی عارف دانسته‌اند.^{۱۲}

این گرایش در قرن چهاردهم / بیستم نیز ادامه یافت. بسیاری از معروفترین فیلسوفان اسلامی سده گذشته ایران، مانند میرزا مهدی آشتیانی، سید محمد کاظم عصار، علامه طباطبایی و مهدی الهی قمشه‌ای، هم فیلسوف بودند و هم عارف؛ بسیاری از آنها با جدیت تمام طریقتی روحانی را در پیش گرفتند. بنابراین در این دوره شواهدی وجود دارد بر ارتباطی کهن و پیوندی متأخر بین فلسفه و عرفان که پیشینه آن به ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا برمی‌گردد.

این وضعیت مختص و محدود به ایران نیست. در هند نیز که فلسفه اسلامی بویژه در طول دوره مغول رو به شکوفایی نهاد، همین ارتباط نزدیک بین عرفان و فلسفه در بین بسیاری از چهره‌های اصلی مشاهده می‌شود. مهمترین چهره بین آنها شاه ولی‌الله دهلوی است که شاید بزرگترین متفکر اسلامی آن شبه قاره باشد. در مطالعه آثارش تعیین اینکه آیا وی متکلم، فیلسوف یا عارف است، دشوار می‌نماید. حقیقت این است که وی در عین حال هر سه بود، متفکری که تلفیقی دیگر نیز بین این رشته‌ها پدید آورد. به همین نحو، می‌توان شخصیتهایی از

این سنخ را در امپراتوری عثمانی و همچنین در جهان عرب در دوره‌های جدید مشاهده کرد. یکی از مهمترین شخصیت‌های دینی مصر در قرن چهاردهم / بیستم عبدالحلیم محمود است که شیخ الأزهر نیز بود. او هم عارف بود و هم فیلسوفی اسلامی و آثاری مهم در هر دو موضوع نوشت.

در دوره‌های جدید، تأثیر و نفوذ تفکر غربی بسیاری از افراد را در جهان اسلام هم از تصوف و هم از فلسفه سنتی اسلامی دور کرده است، اما تا حدی که این فلسفه، که ریشه در سنتی به قدمت دوازده قرن دارد، باقی بماند ارتباط بین عرفان و تفکر فلسفی نیز باقی می‌ماند. به هر حال، ماهیت فلسفه اسلامی را، آنگونه که در طی قرن‌ها بسط و گسترش یافته، بدون درک اهمیت واقعی که می‌توان آن را عرفان اسلامی نامید و فهم تأثیرش را بر بسیاری از شخصیت‌های اصلی فلسفه اسلامی از فارابی و ابن‌سینا گرفته تا چهره‌های دوره معاصر، نمی‌توان کاملاً فهمید.

یادداشتها:

(۱) بنگرید به:

M. Lings, *What is Sufism?* (Cambridge, 1993);

[مشخصات کتابشناختی ترجمه آن چنین است:

مارتین لینگز، *عرفان اسلامی چیست؟* ترجمه فروزان زاسخی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ۱۳۷۸

T. Burckhardt, *An Introduction to Sufism*, trans. D. M. Matheson (Wellingborough, 1990);

همچنین بنگرید به:

S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London, 1994).

(۲) در باب رابطه بین تصوف و فلسفه اسلامی در بافت فرهنگ ایرانی بنگرید به:

S. H. Nasr, "The Relation between sufism and Philosophy in Persian Culture" (trans. H. Dabashi), in S. H. Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. M. Aminrazavi (London, 1995).

همچنین بنگرید به بررسی مهم فریتوف شووان:

F. Schuon, *Sufism - Veil and Quintessence*, trans. W. Stoddart (Bloomington, 1981), Chapter 5, "Tracing the Notion of Philosophy": 115-28.

(۳) بنگرید به:

Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993): 191 ff.; B.

Forouzanfar, "Abu Ali Sina Wa tasawwuf", in Dh. Safa (ed.), *Le Livre du millenaire d'Avicenne*, 2 (Tehran, 1953): 188 ff.

(۴) بنگرید به:

H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask (Irving, 1980).

(۵) بنگرید به: ابن سینا، *الاشارات و التبیہات*، ویراسته محمود شهبایی (تهران ۱۹۶۰): ۱۵۱.

(۶) کرین در آثارش به طور گسترده به این موضوع می‌پردازد. خصوصاً بنگرید به:

L'Homme et son ange (Paris, 1983); With S. H. Nasr and O. Yahya), *A History of Islamic Philosophy*, trans. L. Sherrard (London, 1993); also his *Cyclic Time and Isma'ili Gnosis* (London, 1983).

(۷) بنگرید به:

"Suhrawardi". in Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*; Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, 1975), Chapter 2:52 ff.

[مشخصات کتابشناختی ترجمه این اثر چنین است: سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات امیرکبیر]

H. Corbin, *En Islam Iranien*, 2 (Paris, 1971); I. R. Netton, "The Neoplatonic Substrate of Suhrawardis Philosophy of Illumination: *Falsafa as Tasawwuf*" in L. Lewisohn (ed.), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* (London, 1992): 247-60.

(۸) بنگرید به:

T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo, 1971).

(۹) بنگرید به:

H. Corbin, "Confession extatique de Mir Damad, in his *En Islam Iranien*, 4 (Paris, 1972): 9 ff.

(۱۰) بنگرید به:

J. Morris (trans.). *Mulla Sadra's Wisdom of the Throne* (Princeton, 1981); and Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Fehran, 1977), especially Chapters 4 and 5: 69 ff.

(۱۱) در باب این شخصیتها بنگرید به:

H. Corbin. *La Philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècles* (Paris, 1981): 96-115: 179-87; and 245-91.

کرین همچنین بررسی جداگانه مهمی را به اثر فمی در باب نمادگرایی تعبیه اختصاص داده است. بنگرید به: Corbin. *Temple and Contemplation*, trans. P. Sherrard (London, 1986): 183-262.

(۱۲) بنگرید به:

"Sabzawari". in Nasr. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*; and M. Mohaghegh and T. Izutsu (trans.). *The Metaphysics of Sabzawari* (Delmar, 1977).

عرفان و کرانه‌های هستی

فاطمه طباطبایی*

چکیده: شناخت حلقه اتصال میان جهان آفرینش و خالق هستی از عمده مباحثی است که مورد بررسی اندیشمندان قرار گرفته و عارف و فیلسوف را بر آن داشته است تا هر یک به شیوه خود در تبیین و حلّ معمای آن بکوشند. اگرچه میان دنیای عارف و فیلسوف تفاوت بسیار است؛ حقیقت فراگیر «وجود» و هستی توانسته است آن دو را به هم نزدیک سازد و هر کدام با استفاده از تجربیات و اندوخته‌های یکدیگر و پس از عبور از گذرگاههای دشوار رد و قبول، به نقطه مشترکی دررسند. در این نوشتار، شناخت تلقی عرفا از فلاسفه، با استفاده از بیانات خود آنان، بررسی نقاط اشتراک آن دو طایفه مطّح شده و نویسند در پایان به بیان حلقه پیوند و اتصال میان وحدت حقّی با کثرت خلقی از طریق تبیین مراتب کلیه وجود یا حضرات خمس پرداخته و نتیجه گرفته است همان‌گونه که در سیر نزول، «خليفة کبرای الهیه» یا عین ثابت انسان کامل، واسطه خلقت و تکوین موجودات است. در قوس صعود نیز انسان کامل، واسطه فیض استکمال و رجعت همه موجودات به خالق خویش می‌باشد.

جهان هستی و شناخت مسائل آن از جمله مباحثی است که همواره ذهن بشر اندیشمند را به

* مدیر گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

خود معطوف داشته است اگرچه بحث و بررسی دربارهٔ اساس هستی به شاخه‌ای از علوم که آن را علم اعلی (فلسفه برین) می‌خوانند، مربوط می‌شود؛ اما جذابیت و اهمیت آن موجب شده است تا هر متفکری در اطراف آن به بحث و تفحص بپردازد و خویشتن را در برابر پرسشی پیرامون حقیقت هستی، مراتب آن و نحوهٔ ارتباط عالم با مبدأ آن بیاید و در این میان شناخت حلقهٔ اتصال میان جهان آفرینش و خالق هستی که به تعبیر امام خمینی (س) تصور آن مشکلتر از تصدیق آن است، بیشتر بیندیشد. عرفای بزرگ در این باره دریافته‌های ذوقی و عرفانی خویش را با براهین فلسفی آمیخته و فلاسفه نیز برای کشف این معما تلاش کرده‌اند و اگرچه دنیای فیلسوف و دنیای عارف یا به تعبیر دیگر، میان فلسفه و تعقل و عرفان و شهود تفاوت فراوان و چشمگیری وجود دارد؛ اما حقیقت فراگیری که این دو نحله پیشش و نگرش را به هم نزدیک می‌سازد، حقیقتی است که به هر دو مکتب مجال ارائهٔ دیدگاه‌های جدید و عرضهٔ چشم‌اندازهای دلپذیری می‌بخشد و تفسیری زیبا و دلنشین بر مبنای «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» از عالم غیب و شهادت، معنا و صورت، خالق و خلق را بیان می‌کند. آن حقیقت جامع و فراگیر، «هستی» و «وجود» است که دنیای عارف را با دنیای فیلسوف پیوند می‌زند؛ زیرا هر دو برای تبیین و تفسیر نظام هستی ناگزیر از پرداختن به آن می‌باشند. صاحبان این دو نحله توانسته‌اند پس از گذر از ماجراهای بسیار و هموار کردن فراز و نشیبهای فراوان به اتحاد و یگانگی دست یابند؛ یعنی فلسفه، اندیشه‌های عقلانی خود را در اختیار عرفان گذاشته و عرفان نیز اندوخته‌ها و یافته‌های شهودی و اشراقی خود را در اختیار فلسفه قرار داده است تا ساحت‌های دست‌نیافتنی و بیرون از حوزهٔ تعقل را بازشناسند. البته باید اذعان نمود که این پیوند مبارک به آسانی حاصل نشده است و فیلسوف و عارف پس از عبور از ماجراهای تلخ و رد و قبول‌های بسیار، توانستند با رسیدن به نقطهٔ مشترک، این نزاع دیرینه را تا حدودی به دوستی و یکرنگی مبدل سازند. در این مقاله، برآنیم تا با نماد قراردادن پیوند فلسفه و عرفان به تبیین پیوند کثرت و وحدت به عنوان دو وجه بنیادی در توجیه ساختار طبقات و مراتب هستی بپردازیم. به همین منظور، ابتدا تلقی عرفا از فلاسفه را مطرح می‌کنیم، سپس به بررسی نقطهٔ اشتراک هر دو طایفه می‌پردازیم و در نهایت ضمن طرح رابطهٔ حق با خلق، از طریق تبیین مراتب کلیهٔ وجود یا حضرات خمس در عرفان، حلقهٔ پیوند و اتصال میان وحدت حقی (حقیقت هستی) با کثرت خلقی (عالم آفرینش) را بیان

می‌کنیم.

مطرح کردن نگرش عرفا به فلاسفه، از آن جهت اهمیت دارد که همواره این دو گروه از حیث تبیین حقیقت هستی اختلاف نظر داشتند و نزاعهای جدی بین آنها بروز کرده بود و کسانی توانستند با تلاش خود این اختلافات را تعدیل کنند. در این رابطه ضروری است که اهمیت مساعی روشن‌بینان اندیشمندی که با تمام توان همت خویش را صرف نزدیک‌سازی مرزهای عرفان و فلسفه داشتند، شناخته شود.

عرفا که پیوسته به چالش با اندیشه‌های فلاسفه می‌پردازند، معتقدند آنان از دست یازیدن به حقیقت بی‌نصیب هستند؛ از جمله کسانی که بیشتر از دیگران این نظریه را مطرح کرده است سیدحیدر آملی، عارف مشهور، است که اعتقاد دارد پیروان نحلّه مقابل به اندازهٔ سر سوزنی به حقیقت راهی ندارند.... و علوم آنان بر شک و تردید آنها خواهد افزود «و لیس یحصل لهم من هذین العلمین معرفة الله و معرفة الاشیاء قدر رأس ابرة، بل تزید منهما الشکوک و الشبه»^۱ اینان نه تنها در خودشناسی و خداشناسی طرفی نمی‌بندند بلکه بنا بر اعتراف خود، قادر به شناخت أعراض وجود هم نیستند.^۲

سید حیدر، بخش عظیمی از کتاب جامع‌الاسرار را به اعترافات متکلمین و فلاسفه در ناتوانی خود از درک و فهم حقایق اختصاص داده است که به چند نمونه از آن اشاره می‌کنیم:

الف) گفتهٔ ابوعلی سینا را گواه مطلب خود می‌آورد که گفته است: «ما نمی‌توانیم حقیقت مبدأ اعلی و عقل و نفس یا جان و خرد را بشناسیم» فلا نعرف حقیقة الاول و لا العقل و لا النفس.^۳

و یا اینکه فرموده: «الوقوف علی حقایق الاشیاء لیس فی قدرة البشر فانما لانعرف من الاشیاء الا خواصها... و لانعرف حقیقة الاعراض»^۴

ب) به گفتهٔ فخر رازی اشاره می‌کند که به عقال بودن عقل پی برده و معتقد است از مباحث خویش جز قیل و قال بهره‌ای نگرفته و دردمندان چنین سروده است:

نهایة افسدام العقول عقال و اکثر سعی العالمین ضلال^۵

و برنادانی سی ساله و عمر تلف کردهٔ خویش اشک ندامت می‌ریزد و با حسرت می‌گوید: «منذ ثلاثین سنة، فلاح لی الساعة ان الامر علی خلاف ما کان عندی»^۶

ج) به اقوال دیگر بزرگانی چون محقق طوسی، غزالی، افضل‌الدین خونجی، نصیرالدین کاشانی، افضل‌الدین کاشانی، کمال‌الدین میثم البحرانی و استادش علی بن سلیمان بحرانی^۷ اشاره می‌کند و بر اثبات مدعای خود - که غیر عارف از دست یازیدن به حقیقت بی‌بهره است - تأکید می‌ورزد و ما در اینجا فقط به جملاتی که سید حیدر از عبدالرزاق کاشانی در مقدمه رساله اصطلاحات الصوفیه آورده است، بسنده می‌کنیم. عبدالرزاق خدا را سپاس می‌گوید که او را با «دیده‌ها» از «شنیده‌ها» بی‌نیاز و از گفتگوهای بیهوده بازداشته است و از مجادله و معارضه مصونیت بخشیده است. «الحمد لله الذی نجانا من مباحث العلوم الرسمى بالمن و الافضال و اغنانا بروح المعاینه عن مکابدة الثقل و الاستدلال و انقذنا ممّا لا طائل تحته من کثرة القیل و القال و عصمنا من المعارضة و المناظرة و الجدل و الجدل...»^۸

د) صدرالدین شیرازی که تمام تلاش و کوشش خود را در پیوند و آشتی میان برهان و عرفان صرف کرده و موفقیت چشمگیری نیز به دست آورده است در دیباچه اسفار خویش از پرداختن و اشتغالات قبلی خود به فلسفه و کلام، طلب بخشش می‌کند و می‌گوید: «و آئی لاستغفرالله کثیر اما ضیعت شطر آمن عمری فی تتبع آراء المتفلسفه و المجادلین اهل الکلام، و تدقیقاتهم تعلّم جریزتهم فی القول و تفننهم فی البحث»^۹

در گرماگرم این رویاروییها و مخاصمه‌ها با شخصیت‌های بزرگ و توانمندی آشنا می‌شویم که بیشتر هم و تلاش خود را صرف تلفیق آراء فیلسوفان و عارفان کرده و کوشیده‌اند با برجسته‌ساختن عناصر مشترک، این دو نحله شریف را به هم نزدیک سازند و خوشبختانه به نتایج مطلوبی هم دست یافته‌اند، آثاری چون فصوص، مصباح الانس، تمهید القواعد و... را می‌توان ارمغان چنین تلاشی دانست. این بزرگان توانستند با بهره‌مندی از درک ابتدایی‌ترین مسائل فلسفی به عالیترین دریافتهای عرفانی راه یابند؛ به عنوان مثال از اصیل دانستن ماهیت - بارزترین چیزی که ذهن با آن مانوس است - به «اصالت وجود» راه یافتند و از قول به «تباین وجود» گذشته به «وحدت تشکیکی» وجود نایل شوند و در مرحله‌ی هیات به معنی الاخص از واجب الوجود بالذات، تصویری اطلاق می‌دهند که دیگر جایی برای «غیر» باقی نمی‌گذارند تا قاعده «صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکرر» را جاودانه سازند. در اینجا است که فلسفه و عرفان در مسأله «وجود» به هم می‌آمیزند و هر دو مکتب، اندوخته‌ها و یافته‌های خود را برای

تبیین این حقیقت مبنایی و اصیل نثار می‌کنند؛ زیرا در نگاه فیلسوف واژه «وجود» شایسته‌ترین و فراگیرترین کلمه‌ای است که می‌تواند نظام هستی را با همه گستردگی اش در خود جای دهد. نظامی اینچنین با تکیه بر حقیقت «وجود» می‌تواند احدبینی را با کثرت‌نگری طوری در کنار هم قرار دهد که هیچ کدام به ساحت دیگری لطمه‌ای وارد نسازد و تعالیم خود را در یک جمله شفاف و مشخص «توحید الکثرة و تکثیر الوحدة» خلاصه نماید. حاصل آنکه، «وجود» و «هستی» فراگیرترین مفهومی می‌شود که انسان می‌تواند به وسیله آن هستی خود و جهان بیرون از خود را بدون هیچ واسطه‌ای بشناسد و رابطه و پیوندی میان جهان درون و جهان بیرون برقرار کند و حتی از این مرحله نیز فراتر رفته «عدم» را نیز زیر پوشش خود قرار دهد. بدین سان می‌بینیم هر حقیقتی که اندک بهره‌ای از ثبوت و تحقق داشته باشد، در هرم هستی جای می‌گیرد. پس شناخت یک پدیده ناپایدار و تجربی نیز در این مجموعه قابل بررسی می‌گردد و مباحث مربوط به «وجود» عمق و اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. از بدیهی‌ترین مفاهیم تا پیچیده‌ترین آن در این «موضوع» قابل تأمل و اندیشه است و اساسی‌ترین فصل مشترک عرفان و فلسفه می‌گردد که با یک تغییر مختصر موضوع هر دو علم قرار می‌گیرد.^{۱۱}

صدرالدین شیرازی در کتاب مشاعر خود به اهمیت مسأله «وجود» و هستی می‌پردازد و می‌نویسد:

چون مسأله هستی نهادی‌ترین بنیاد قواعد حکمت و مبنای نخستین
مسائل الهی و قطب آسیای علم توحید و معاد و رستاخیز ارواح و اجساد
است؛ بهتر آن دیدیم در این رساله‌ای که در آن بحث از حقایق ایمان و
قواعد حکمت و عرفان می‌رود، سخن را از آن آغاز کنیم.^{۱۱}

بدین ترتیب، روشن می‌گردد که اگرچه فیلسوف و عارف بر سر قبول و پذیرش و اهمیت «وجود» اتفاق نظر دارند و آن را حقیقتی یگانه و بسیط می‌دانند و در بدهات آن سخن می‌رانند؛ اما پذیرش این امر به منزله خاتمه یافتن نزاع و جدال میان آنان نیست. آنچه می‌توان نتیجه گرفت این مطلب است که فیلسوف به عرفان رسیده چون صدرا توانسته است با درک و فهم هستی و مراتب آن یافته‌های شهودی عارفانه را با براهین فلسفی مطرح نماید و پس از وی نیز بزرگانی چون فیض کاشانی، ملاعلی نوری، ملاعبدالله زنوزی، آقا علی مدرس، حاج ملاهادی سبزواری،

حاج سید احمد کربلایی، حاج شیخ محمدحسینی اصفهانی، میرزا محمد مهدی آشتیانی و بالاخره علامه طباطبایی و امام خمینی (س) که در پیمودن این راه دشوار همت گماشته‌اند و این دو گرایش فکری را با هم متحد کرده‌اند.

حلقه پیوند حقیقت هستی با عالم آفرینش

یکی از اصول مهم و پذیرفته شده در عرفان نظری، اصل تجلی است که رابطه تمامی موجودات با حضرت حق را تبیین می‌کند. بنا بر این اصل، جمیع موجودات، فیضان و تراوشی هستند که به طریق تجلی از حضرت حق صادر می‌شوند و به او نیز باز می‌گردند. محی‌الدین بن عربی در *فصوص الحکم* در فص آدمی سعی می‌کند به تبیین رابطه حق و خلق پردازد^{۱۲} او قبل از هر چیز تلاش می‌کند تا به مخاطب خود بفهماند حقیقت هستی امری دوگانه نیست تا به صورت حق و خلق مطرح شود بلکه حقیقتی بسیط و یگانه است که مراتب و جلوات دارد. بدین ترتیب، جهان آفرینش پدیده‌ای نیست که در یک برهه از زمان به وقوع پیوسته باشد، بلکه مظهر و مجلایی است که تجلی دائمی حضرت حق را پذیرا می‌شود. پس عالم چیزی جز ظهور و تجلی حضرت حق نیست؛ ولی از آن جهت که مظاهر اسماء الهی است و اسماء الهی همه قدیمند پس هستی از عدم خلق نشده و سابقه عدمی نیز ندارد و ازلی خواهد بود.^{۱۳}

سپس ابن عربی به بررسی این نکته می‌پردازد که چگونه می‌توان میان ذات خداوند که وحدت صرف است با جهان هستی که دارای مراتب کثیره است رابطه‌ای تصویر کرد. به بیان دیگر، چگونه می‌توان وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت ترسیم نمود؟ این پرسش اساسی و مهم، عرفا را بر آن داشته است تا در این باره بیندیشند.

ابن عربی با طرح واسطه بودن «اعیان ثابته»^{۱۴}؛ یعنی حقایق و صور معقوله‌ای که همواره عقلی و کلی‌اند و هرگز به منصه ظهور نخواهند آمد، به پرسش فوق پاسخ می‌گوید. از منظر شیخ اکبر میان این حقایق معقوله (اعیان ثابته) و جهان خارج همواره پیوستگی و وابستگی وجود دارد و برای توضیح و تفسیر و شرح این مطلب از فلسفه مدد می‌گیرد و این مطلب ذوقی و عرفانی را با براهین فلسفی درمی‌آمیزد و قابل انتقال به دیگران می‌سازد. او می‌گوید همان‌گونه که حقایق کلی و معقول در عالم فلسفه، همواره کلی‌اند و معقول^{۱۵} و در عین اینکه با مصادیق و

افراد خود در عالم هستی پیوسته در ارتباطند و این ارتباط لطمه‌ای به ساحت معقولیت و کلیت آنها نمی‌زند، میان عالم غیب (اعیان ثابته) و عالم شهادت (مظاهر اسماء) نیز این ارتباط روشن‌تر و قطعی‌تر می‌باشد. او دلیل این قطعیت و تابناکی را در وجودی بودن این دو ذکر می‌کند و اینچنین می‌گوید که اگر ارتباط میان امور کلی که صرفاً عقلی‌اند با مصادیقشان که اموری عینی‌اند روشن باشد، این ارتباط میان دو حقیقت و جودی اقوی است.^{۱۶}

از اصول دیگری که عرفا به آن سخت معتقدند اصل وحدت حقه حقیقه الهی است. از نظر اینان کثرات در ساحت اسماء الهی مطرح می‌شود و تعیین به اسم، نخستین تعیین و تکثری است که در دار هستی واقع شده است و عالم که جامع کثرات است از منظر عارف وحدت و جودی، مجلس حضور حق^{۱۷} و مظهر اسماء الهی است و اسماء الهی واسطه فیض و موجب استکمال موجودات می‌باشد. با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت:

(۱) منظور از اسماء الهی همان حقایق موجودات است و آن الفاظی که ما به آنها اسم می‌گوییم «اسم الاسم» است. وقتی که خداوند به جناب آدم، اسماء را تعلیم فرموده؛ در واقع، حقایق عالم وجود را به حضرتش آموخته است.

(۲) هرگونه تعیین و تکثر را می‌باید در ساحت اسماء الهی تبیین نمود.

(۳) اسماء الهی سرآغاز خلقت و کارگزاران آفرینش‌اند که مراتب وجود در سیر نزول و صعود از این ساحت آغاز و به آن ختم می‌شود و ما نیز در اینجا به شرح حضرات خمس یا مراتب کلیه وجود می‌پردازیم تا از این طریق بتوانیم حلقه اتصال میان وحدت حقی و کثرت خلقی را بهتر تبیین و توجیه نماییم.

حضرات خمس الهیه

اولین حضرت، حضرت احدیت یا «غیب الغیوب» است و این نام از آیه شریفه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» اخذ شده است و هیچ‌گونه شناخت و معرفتی به این ساحت راه ندارد و اگر ظهوری در این مقام مطرح می‌شود تنها و تنها ظهور «هُوَ» بر خویشتن است. از این رو برخی از ره‌یافتگان به حقیقت این ساحت را در طبقه‌بندی خویش قرار نداده‌اند؛ زیرا این مقام نه اسمی دارد و نه رسمی و «غیب مطلق» می‌باشد. امام خمینی (س)، پیر ره‌یافته ما در کتاب مصباح‌الهدایه^{۱۸} هشدار

می دهند:

ای مهاجری که با قدم معرفت و یقین به سوی خداوند در حرکتی، بدان
هویت غیبی همچنان در غیب و کمون است.

سپس می فرماید:

از آن حقیقت مقدسه در همه عوالم ملک و ملکوت نه اثری است و نه
نشانی و نه اسمی و نه رسمی و دست آرزو متندان از آن ساخت کوتاه است و
دل اولیا کامل از ساخت قدسش در حجاب و برای همه انبیا مرسلین
همچنان ناشناخته مانده تا آنجا که اهل مکاشفه به عجز خود از معرفت به او
در چنین ساحتی اقرار دارند.^{۱۹}

و همچنین می نویسد:

این حقیقت غیبیه به عوالم غیب و شهادت نه نظر لطف دارد و نه نظر
قهر؛ و در مقام ذات بدون آنکه واسطه‌ای در کار باشد نظر به اسماء و صفات
نیز ندارد و در هیچ مرآت و آینه‌ای تجلی نمی‌کند، غیبی است که از ظهور
مصون است، پرده‌نشینی است که هرگز پرده‌های نور از جمالش کنار نرفته
است، پس اوست باطن مطلق و غیبی که مبدأ اشتقاق هیچ مشتقی نشده
است.^{۲۰}

سپس به نکته لطیف و دقیقی اشاره می‌کنند و به خواننده هشدار می‌دهند که توجه داشته
باشد که اگر برای «ذات» واژه «باطن» و «غیب» به کار برده شده صرفاً از تنگی قافیه و ضیق عبارت
است. مبدا چنین تصور شود که منظور همان باطنی است که اوصاف قدسی می‌نامند که عبارت
است از تجلی در مقام صفات، یا همان باطنی که از اسماء ربوبی است؛ زیرا این دو متأخر از آن
مقام سابق می‌باشند و آن حقیقتی است که قلوب اولیا نیز از توجه به آن حقیقت محرومند، پس
چگونه می‌توان با الفاظی که خود از مقوله مفاهیم‌اند از آن ذات، سخن راند.^{۲۱}

أَلَا إِنَّ ثَوْباً خِيطَ مِنْ نَسِجِ تِسْعَةٍ وَعِشْرِينَ حَرْفًا مِنْ مَعَالِيهِ قَاصِرٌ^{۲۲}

پس از منظر امام، این حقیقت غیبیه، حقیقتی است که با مخلوقات تباین دارد و هیچ
سنخیتی میان او و سایر موجودات وجود ندارد و به این نکته اشاره می‌کنند که اگر برخی از

کاملین به عدم ارتباط و عدم اشتراک میان خالق و مخلوق حکم کرده‌اند، منظورشان تباین میان این حقیقت غیبیه با مخلوقات است، حال آنکه ارتباط حق با مخلوق در مقام دیگر، قابل انکار و تردید نیست و سپس متذکر می‌شوند که این مطلب مهمی است و اگر درست فهمیده نشود، لغزشگاهی است که سالک نظریق را به دام «تنزیه» یا «تشبیه» خواهد انداخت که نتیجه هر دو تفکر، منحرف شدن از جاده حقیقت می‌باشد.^{۲۳}

ایشان در شرح دعای سحر^{۲۴} نیز با بیان دیگری متذکر همین نکته می‌شوند که اگر کسی به خاطر تنزیه حق تعالی، افعال را به بندگان خدا نسبت دهد و حق تعالی را از انجام کار معزول بداند، قطعاً به بارگاه قدس ربوبی راه نخواهد یافت و از جام توحید نیز نخواهد نوشید و از رؤیت حق محروم خواهد شد، زیرا چنین شخصی قاصر است و به خویشتن ظلم کرده و تنزیهی که انجام داده است، عین تقصیر و تحدید است. چنین فردی در گروه «مَعْضُوبٌ عَلَيْهِمْ» قرار دارد و اگر به «تشبیه» گرفتار شود و افعال را با عدم لحاظ کثرت به حق تعالی نسبت دهد، او نیز از شاهراه حقیقت خارج شده و در گروه «ضالین» مأوا می‌گیرد.

پس راه راست و درست و هموار این است که نه قایل به تنزیه صرف و نه تشبیه صرف باشیم. بنابراین، عارف مکاشف و سالک به حقیقت رسیده دارای دو چشم بینا خواهد بود و با دو چشم به حقیقت می‌نگرد، با یک چشم به پیوستگی و نابودی اشیاء بلکه به نادیدن غیر و از یاد بردن کثرات توجه دارد و با دیده دیگر به نفی ارتباط و حصول احکام کثرت می‌نگرد.^{۲۵}

معی الدین عربی در سروده‌ای زیبا، معایب تشبیه و تنزیه را بیان می‌کند:

فان قلت بالتزیه كنت مقیداً	و ان قلت بالتشبهه كنت محدداً
و ان قلت بالامرین كنت مسدداً	و كنت امساماً فی المعارف سیداً
فمن قال بالإشفاق كان مشركاً	و من قال بالافراد كان موحداً
فإیساك و التشبهه إن كنت ثانیاً	و ایساك و التنزیه إن كنت مفرداً
فما أنت هو: بل أنت هو و تراه فی	عین الأمور مسرحاً و مقیداً ^{۲۶}

این عربی در جای دیگر تصریح می‌کند که انسان بدون استمداد از شرع نمی‌تواند به حقیقت جمع بین تنزیه و تشبیه دست یابد.^{۲۷}

دومین حضرت، حضرت واحدیت یا ساحت اسماء و صفات الهی است. در این ساحت است که چشمه جوشان هستی به جوشش درمی‌آید و حب ذاتی حضرت حق بر این تعلق

می‌گیرد که مجموعه کمالات و زیباییهای خویش را یکجا و در آینه‌ای تمام‌نما نظاره کنند، بدین‌سان حضرت «واحدیت» را ظهور تفصیلی حضرت احدیت دانسته‌اند و آفرینش و جهان هستی را به آینه‌ای همانند ساخته‌اند که حضرت حق، تمام حسن و کمالات خویش را به نحو احسن و به صورت کلی و جزئی در آن آینه مشاهده می‌کند. شیخ اکبر چنین آینه‌ای را «کون جامع» یا «حق مخلوق به» نام نهاده است و می‌نویسد:

لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ اسْمَاؤُهُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَبْلُغُهَا الْإِحْصَاءُ
أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا، وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ أَنْ يَرَى عَيْتَهُ، فِي كَوْنٍ جَامِعٍ يَحْصِرُ الْأَمْرَ
كُلَّهُ، لَكُونَهُ مُتَصَفًّا بِالْوُجُودِ، وَيُظْهِرُ بِهِ سِرَّهُ إِلَيْهِ... ۲۸

حضرت امام خمینی (س) به «واسطه» بودن این حضرت اشاره می‌کنند و می‌گویند: اگر دریافته شود که آن حقیقت غیبی بالاتر و رفیعتر از آن است که دست متفکر و اندیشمند و عارفی به حضرتش برسد و همچنین فهمیده شود که هیچ کدام از فیض‌گیران، بی‌واسطه نمی‌توانند از این ساحت نیز بهره‌مند گردند و همچنین هیچ‌یک از اسماء و صفات الهی با داشتن تعینات نمی‌توانند محرم اسرار حضرت حق گردند؛ بنابراین، وجود خلیفه یا واسطه‌ای لازم است که یک روی پنهانی به هویت غیبی و یک روی به عالم اسماء و صفات داشته باشد تا حلقه اتصال میان مبدأ و عالم خلقت باشد و به وسیله او درهای برکات گشوده شود و چشمه‌های خیرات سرزند و صبح ازل بدمد و آغاز به انجام پیوندد. ۲۹

از این رو، این ساحت را واسطه میان حق و خلق نیز دانسته‌اند و آن را وجودی می‌دانند که در تمام موجودات ساری و جاری است و طبق قاعده «الواحد» ۳۰ حقیقت واحدی است که ذووجهین است؛ رویی به سوی غیب دارد و رویی به ساحت عین و در شرح دعای سحر می‌افزایند: «بنا بر طریقه عرفای شامخین مشیت، نخستین صادر از مصدر غیب است و سایر مراتب وجود به توسط مشیت موجود شده است». ۳۱ سپس به واسطه بودن مشیت در خلقت اشاره می‌کنند: «تمام سلسله موجودات از عوالم غیب و شهود همگی از تعینهای مشیت و مظاهر آنند و نسبت مشیت به همه آنها یک نسبت مساوی است، هرچند نسبت آنها به مشیت مختلف است» و به روایت امام صادق (ع) اشاره می‌کنند که در مورد مشیت می‌فرماید: «خداوند مشیت را به خودی خود آفرید، سپس اشیاء را به وسیله مشیت آفرید». ۳۲ بدین ترتیب، معلوم می‌شود حلقه اتصال و پیوند میان خالق و مخلوق در عرفان، حضرت مشیت است. پس مشیت ریسمان محکمی است میان آسمان الهیت و زمینهای خلقی... و به واسطه او خداوند وجود را

آغاز نموده و با او ختم خواهد کرد و اوست حقیقت محمدیه (ص) و علویه. ^{۳۳}

این حضرت را حضرت علمیه، حضرت اعیان ثابته، مشیت مطلقه، حقیقت محمدیه (ص) و وجود عام منبسط نیز نامیده‌اند. با توجه به آنچه در این حضرت گفته شد معنای جملات اکمل کملین حضرت محمد (ص) روشن می‌گردد که فرمود: «اول ما خلق الله نوری» و یا «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین» و یا «آدم و من دونه تحت لوائی».

سومین حضرت، حضرت جبروت است که آن را عالم ^{۳۴} عقول مجرده نیز می‌نامند. نسفی در کتاب انسان کامل، این ساحت را «عالم غیب غیب»، «عالم فطرت» و نیز «مبدأ کل» می‌خواند. ^{۳۵} وی معتقد است که عظمت این ساحت در فهم هیچ کس نمی‌گنجد. او عالم جبروت را عالمی نامحدود و نامتناهی می‌داند و به بحری تشبیه می‌سازد که پایانه و کرانه‌ای ندارد. نسفی معتقد است ماهیات مفردات از عالم جبروت به وجود می‌آیند و در عین اینکه معدوم نمی‌شوند، به عالم جبروت نیز باز نمی‌گردند. اما ماهیات مرکبات از عالم جبروت صادر می‌شوند و مجدداً به این عالم باز می‌گردند و به عنوان استشهاد از آیه شریفه «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» را ذکر می‌کند ^{۳۶} و باز در توصیف عالم جبروت می‌نویسد:

چون عالم جبروت عالم وحدت است ترتب و اضداد در این ساحت
راه ندارد، عالم جبروت پاک و صافی و ساده و بی‌نقش است، نام و نشان
ندارد. در این ساحت نور و ظلمت، ازل و ابد یک رنگ دارد، ابلیس را با
آدم دشمنی نیست و نمرود و ابراهیم به صلحند، فرعون را با موسی جنگ
نیست. ^{۳۷}

در اینجا نسفی به نکته‌ی دقیقی اشاره می‌کند و آن اینکه وحدتی قبل از کثرت متصور است و وحدتی بعد از کثرت. از نظر او اگر سالک طریق حق، به این وحدت دست یافت از شرک عبور کرده است و به صفت موحد، موصوف می‌گردد و معتقد است حکما از وحدت قبل از کثرت باخبرند؛ اما از وحدت بعد از کثرت نصیبی ندارند و هنر عارف ره‌یافته را در این می‌بیند که به وحدت آخرین دست یابد. گرچه کثرت را می‌بیند و در این مقام دشمنی فرعون با موسی را نیز باور دارد، در عین حال «توحید» را در نهایت درجه دریافته است. ^{۳۸}

عرفا به پیروی از ابن عربی، چهارمین حضرت را «حضرت ملکوت» دانسته‌اند و منظور از آن عالمی است که رویی به عالم اعلی و رویی به عالم سفلی دارد. فلاسفه این عالم را عالم مقدس

می‌خوانند. عالم ملکوت، برزخ و واسطهٔ میان مجردات و موجودات غیر مجرد است. نسفی عالم ملکوت را نمودار عالم جبروت می‌داند^{۳۹} و از عالم ملکوت به عالم جبروت استدلال می‌کند، همان گونه که از عالم ملکوت به عالم ملکوت استدلال شده است^{۴۰}. او معتقد است هرچه در عالم جبروت پوشیده و مجمل بود در ملک و ملکوت ظاهر می‌گردد و مفصل می‌شود. نجم‌الدین رازی، مبدأ عالم ملکوت را عقل کل می‌داند و ملکوت را باطن جهان می‌خواند و معتقد است ملکوت هر چیز، جان آن چیز است که موجب استواری و قیومیت آن چیز شده است. بدین ترتیب، از آیهٔ شریفه «بَيِّدُوْا مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» استنباط می‌کند که «جان جمله چیزها به صفت قیومی خداوند قایم است»^{۴۱}.

رازی این عالم را «عالم امر» نیز خوانده و معتقد است که بی‌توقف «کُن» به وجود آمده است و قابل مساحت و تجزّی نیست.^{۴۲}

عرفا پنجمین حضرت از حضرات خمس را «عالم مُلک» یا «شهادت» می‌نامند که همان طبیعت می‌باشد. حضرت امام در شرح دعای سحر این عالم را عالمی می‌دانند که با «فیض مقدس» تحقق می‌پذیرد.

قیصری در شرح مقدمهٔ فصوص در بیان مراتب هستی، انسان کامل را پنجمین حضرت ذکر می‌کند و آن را جامع مراتب کمالات الهیه و عوالم کلیه برمی‌شمرد و عالم آن را عالم انسانی نام می‌نهد. پس انسان کامل را پنجمین حضرت از حضرات خمس^{۴۳} قرار داده است و برخی انسان کامل را خارج از این حضرات می‌دانند و آن را شامل و دربرگیرندهٔ همهٔ عوالم ذکر شده، تلقی می‌کنند.

مراتب کلیه شش است و عبارتند از: (۱) تعین اول؛ (۲) تعین ثانی؛ (۳) مرتبهٔ ارواح؛ (۴) مرتبهٔ عالم مثال؛ (۵) مرتبهٔ عالم اجسام و حس؛ (۶) مرتبهٔ جامعه است جمیع مراتب را و آن حقیقت انسان کامل است.^{۴۴} امام خمینی (س) نیز در شرح دعای سحر، انسان کامل را حضرت جامع و کامل و دربردارندهٔ حضرات خمس می‌دانند: «ان العوالم الکلیة الخمسة ظلّ الحضرات الخمس الالهیه، فنجلی الله تعالی باسمه الجامع للحضرات، فظهر فی مرآة الانسان»^{۴۵}.

چنانچه گفته شد در سیر نزول خلیفهٔ غیبیه یا مشیت مطلقه حلقهٔ اتصال میان «آسمان الهیت و زمینهای خلقی» بود و همو سبب خلقت تمامی موجودات گردید. اینک انسان کامل مظهر اتم آن خلیفهٔ الهیه گردیده و در سیر صعود نیز واسطهٔ به کمال رساندن آنها می‌باشد. از نگاه عارف، انسان آیینهای است تمام نما که خداوند خود را در آن نظاره می‌کند. انسان

کامل، مظهر اسم اعظم خداوند است و همهٔ اوصاف کمالیهٔ حضرت حق در او جمع است؛ از این نظر بر سایر اسماء الهی احاطهٔ قیومی دارد. او تنها کسی است که می‌تواند به نحو شایسته و کامل خداوند را تقدیس و تحمید کند، پس در حقیقت خداشناس واقعی اوست و از این رو، او تنها کسی است که می‌تواند به نحو مطلوب خداوند را بشناساند. در قرآن کریم می‌خوانیم که خداوند به آدم می‌فرماید: «أَتَيْنَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» و او را معلم ملائکه قرار می‌دهد و بر همهٔ آنان تکلیف می‌کند که بر او سجده کنند؛ اما از آنجا که ملائکه حدّ وجودی خود را نشناختند و به شخصیت آدم پی نبردند، از سجده سرپیچی کردند، مورد توبیخ حضرت حق قرار گرفتند، آنان قدرت درک جامعیت مقام انسان را نداشتند و از فهم این حقیقت عاجز بودند که عالم هستی وجود خود را وامدار انسان است و عدم معرفت آنان موجب بیان آن سخنان ناصواب شد. محی‌الدین بن عربی در *فصوص الحکم*، در فص آدمی ضمن بیان این مطلب ده حضرت انسان آخرین مرتبه در قوس نزول است او را تنها موجودی می‌داند که خداوند او را به صورت خویش آفریده است: «خلق آدم علی صورته». از منظر او این موجود خدایی می‌تواند آئینهٔ تمام نمای حضرت حق باشد. این آئینه هم بهترین عارف به حق است و هم والاترین معرّف او خواهد بود. شیخ اکبر به مقام خلیفگی این آئینه اشاره می‌کند و معتقد است این شأن و خلافت برای انسان اعتباری نیست، بلکه حقیقی و تکوینی است که با نشئه ظاهری اش مظهر اسم ظاهر خداوند است و با نشئه باطنی اش مظهر اسم باطن حضرت حق می‌باشد. بدین ترتیب، تنها موجودی است که ظاهریّت با باطنیّت، اولیّت با آخریّت در وجود او جمع می‌شود.

حضرت حق اراده فرموده خود را «لابشرط» مشاهده کند نه «بشرط لا». نه فقط از حیث اسماء حسنی و به نحو کلی، بلکه حق اراده فرمود تا هم به نحو کلی و هم به نحو جزئی خود را در کون جامع خلقی نظاره کند.

حال ممکن است سؤالی مطرح شود که مگر حضرت حق در ازل به جمیع کمالات خود عالم نبود که اینک خواستار رؤیت آنان شده است؟ در جواب گویند البته حضرت حق همهٔ حقایق را شهود کرده اما شهود ذات غیر از شهود ذات در آئینه است؛ زیرا رؤیت دو گونه است: گاه رؤیت ذات در ازل است که چنین رؤیتی برای خداوند وجود داشته است و همواره خداوند خود را در ازل «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْأَخِرُّ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» می‌دید، اما اینک می‌خواهد خود را در موجودی عینی مشاهده کند. پس حضرت حق خواستار رؤیت جمیع اسماء و کمالات خویش در موجودی عینی می‌شود و همان‌گونه که اسم اعظم الهی اسمی مستجمع جمیع اسماء الهی

است، پس مظهر او نیز باید اینچنین باشد. حال هنر این موجود متعالی در این است که حد وجودی خود را بشناسد و دریابد با همه عظمتی که دارد، فقر محض است و عین ربط و همچنین دریابد از آنجا که متصف به حق تعالی است و در حضرت علم حق وجود داشته، ازلی و ابدی است.

یعنی درحالی که به نیازمندی خود واقف است و خود را پدیده‌ای حادث می‌شمرد ولی می‌داند از آنجا که معلوم حضرت حق بوده، سابقه عدمی ندارد؛ از این رو خود را ازلی می‌بیند. بدین سان می‌بینیم انسان از منظر شیخ محی‌الدین موجودی است «حادث ازلی»^{۴۶} و نه تنها معلم ملائکه و فرشتگان قرار گرفته و اسماء الهی را به آنان آموخته «أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» بلکه واسطه فیض وجود به آنان نیز می‌باشد. پس می‌توان انسان را اول معلم عالم هستی دانست که به فرشتگان، حقیقت تقدیس و تحمید را آموخت و چنان پیشوا و امام موجودات می‌شود که همه مخلوقات عالم هستی به واسطه او به کمال لایق خود می‌رسند و به لقاء حضرت حق راه می‌یابند پس انسان کامل از ابتدای «فیض اقدس» که خلقت قوایل و قابلیت‌هاست تا پایان «فیض مقدس» که تحقق «معاد» است، حضور دارد.

به این ترتیب، همان گونه که عین ثابت انسان کامل با خلیفه کبری الهیه در قوس نزول حلقه اتصال و واسطه فیض وجود و کمالات وجود آنهاست، اینک در قوس صعود نیز، همین حقیقت، واسطه کمال و هدایت و رجعت همه موجودات به خالق خویش می‌باشد و در روز رستاخیز پاسخ دهنده ندای الهی است که وقتی می‌فرماید: «لَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ». اوست که پاسخ می‌گوید: «لِلَّهِ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ».

یادداشتها:

- ۱) سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۷۴.
- ۲) همان
- ۳) همان، ص ۴۸۰.
- ۴) همان.
- ۵) همان، ص ۴۸۸.
- ۶) همان.
- ۷) رجوع کنید به: همان، ص ۴۹۴ - ۴۹۶.
- ۸) همان، ص ۴۹۸.

- ۹) صدرالدین محمد ابراهیم شیرازی [ملاصدرا]، **الحکمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعه**، مقدمه مؤلف، ص ۱۱.
- ۱۰) موضوع فلسفه «مطلق وجود است» و موضوع عرفان «وجود مطلق».
- ۱۱) «و مبني المسائل الالهيه و القطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد و علم المعاد و حشر الارواح و الاجساد... فرأينا أن نفتح بها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في اصول حقايق الايمان و قواعد الحكمة و العرفان.» ملاصدرا، **مشاعر**، ص ۴.
- ۱۲) **شرح فصوص الحکم**، نگاشته تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی، ص ۸۱.
- ۱۳) نکته جالب اینکه محی‌الدین بن عربی عالم آفرینش را با دو صفت متضاد توصیف می‌کند در حقیقت هم تأیید می‌کند که خلقت امری ازلی است و هم عدمی بودن آن را مطرح می‌کند.
- ۱۴) روح‌الله موسوی خمینی، **مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية**، ترجمه سید احمد فهری، تهران: انتشارات پیام آزادی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۹ «انّ عالم الاعیان الثابتة لا وجود لها فی الحضرة العلمية و لا کون لها الا کون الثبوت»؛ داودین محمود فیضری، **مقدمه شرح فصوص**، ص ۳۳۳ «اعلم انّ للاسماء الالهيه صورا معقوله فی علمه تعالی... هی المسماة بالاعیان الثابتة»؛ عزالدین نسفی، **انسان کامل**، انتشارات طهوری، ص ۱۶۱ و اینها را اشیاء ثابتة نام می‌نهد و در مورد وجه تسمیه آن می‌نویسد: «این اشیاء ثابتة هر یک آنچنان که هستند، هستند هرگز از حال خود نگشتند و نخواهد گشت و از این جهت این اشیاء را ثابتة گویند».
- ۱۵) محمدبن علی بن عربی [محی‌الدین عربی]، **فصوص الحکم**، فص آدمی، انتشارات الزهراء، ص ۵۲ «و معلوم ان هذه الامور الکلیه و ان كانت معقوله فانها معدومة العین موجودة الحکم...».
- ۱۶) همان، ص ۵۳ «و اذا کان الارتباط بین من له وجود عینی و بین من لیس له وجود عینی قد ثبت و هی نسب عدیه، فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان یعقل لانه علی کل حال بینها جامع و هو الوجود العینی».
- ۱۷) روح‌الله موسوی خمینی، همان، ص ۹۴.
- ۱۸) همان، ص ۲۱.
- ۱۹) همان، ص ۲۲.
- ۲۰) همان، ص ۲۲.
- ۲۱) همان، ص ۲۳ و ۲۴. «البطون و الغیب... کیف يمكن ان يعتبر عنها بماکان من مقولة المفهوم».
- ۲۲) همان، ص ۲۴.
- ۲۳) جامه‌ای کش تار و بود از بیست و نه حرف آید آخر کسی رسد بر قسامت بالا بلند سرونازش
همان، ص ۲۵ و ۲۶. «و هذه الحقیقه العینیة غیر مربوطة بالخلق متباینه الحقیقه عنهم...».
- ۲۴) روح‌الله موسوی خمینی، **شرح دعای سحر**، ص ۱۹۰.
- ۲۵) روح‌الله موسوی خمینی، **مصباح الهدایه**، ص ۲۶ «و العارف الکاشف و المثاله السالک لسبیل المعارف یکون ذا العینین بیمنهما ینظر الی الارتباط و الاستهلاك بل نفی الغیریه و الکثرة و بالآخری الی نفیه و حصول احکام الکثرة...».
- ۲۶) محی‌الدین عربی، **فصوص الحکم**، فص نوحی، ص ۷۰، ترجمه اشعار:
اگر قایل به «تنزیه» حق تعالی شدی او را مقید ساختی (دست قدرت خداوند را در آفرینش و کائنات ندیده گرفته‌ای) و اگر تشبیه را پذیرفتی ساخت قدس ربوبی را محدود کرده‌ای (زیرا با ممکنات همانند ساختی).

و اگر قایل به هر دو شدی راه درستی را پیش گرفتی و پیشوایی و رهبری در معارف را عهده‌دار شدی اگر کسی دوگانه بین باشد مشرک است و اگر به یگانگی برسد موحد است و من ترا تنبیه می‌دهم از اینکه «تشبیه» که لازمه‌اش تعدد است و تنزیه که لازمه‌اش تفرّد است را از هم جدا لحاظ کنی؛ یعنی نباید دوگانگی میان این دو باشد و خدا را در هر دو مورد به تمایز موصوف گردانی بلکه باید به «تشبیه» در عین «تنزیه» و «تنزیه» در عین «تشبیه» بررسی تا به معنای حقیقی توحید برسی و موحد حقیقی نام‌گیری.

پس تو او نیستی در عین اینکه تو او هستی و او را در همه امور ساری و مطلق و متعین می‌بینی؛ به عبارت دیگر تو او نیستی زیرا تو ممکنی و متغیر و تو او هستی به خاطر اینکه چیزی جز او وجود ندارد و او حقیقت و باطن هستی توست و تو مظهر و جلوه‌اوی.

حضرت امام^(س) نیز در مصباح الهدایه، ص ۹۴ به این مطلب توجه می‌دهند که: «فهو مع تقدسه ظاهر فی الانبیاء کلها و مع ظهوره مقدس عنها جلها». یعنی خداوند با همه قداستش در اشیاء ظاهر است و با همه ظهورش مقدس و منزّه از اشیاء است.

۲۷) محی‌الدین عربی، نقش الفصوص، فصل سوم.

۲۸) محی‌الدین عربی، فصوص‌الحکم، ص ۴۸.

۲۹) همان، ص ۲۹ «و اذا انكشف علی سرك...».

۳۰) «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد».

۳۱) روح‌الله موسوی خمینی، شرح دهای سحر، ص ۱۳۹.

۳۲) همان، ص ۱۳۹ - ۱۴۰.

۳۳) همان، ص ۱۴۲، روح‌الله موسوی خمینی، مصباح‌الهدایه، ص ۱۹۳.

۳۴) حضرت امام در بیان تفاوت حضرت با عالم می‌نویسند که عوالم کلیه، ظلّ حضرات خمین می‌باشند.

رجوع کنید به: شرح دهای سحر، روح‌الله موسوی خمینی، ص ۳۰۱.

۳۵) عزالدین نسفی، همان، ص ۱۶۸.

۳۶) همان، ص ۱۷۰ و ۱۷۱.

۳۷) همان، ص ۱۷۹.

۳۸) همان، ص ۱۷۹.

۳۹) همان، ص ۱۸۰.

۴۰) عزالدین نسفی می‌نویسد این سخن از جعفر صادق^(ع) است که «انّ الله تعالی خلق الملک علی مثال ملکوته و اسس ملکوته علی مثال جبروته لیستدل بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته»، ص ۱۸۰.

۴۱) عبدالله بن محمد نجم رازی [دابه] مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۴۶.

۴۲) همان، ص ۴۸.

۴۳) للشیخ الاکبر محی‌الدین بن العربی، شرح المیصری علی فصوص‌الحکم، انتشارات بیدار، ص ۲۸.

۴۴) همان، ص ۳۰ و ۳۱.

۴۵) روح‌الله موسوی خمینی، شرح دهای سحر، ص ۳۰۱.

۴۶) محی‌الدین عربی، فصوص‌الحکم، فص آدمی.

جایگاه عرفان در طبقه‌بندی علوم

بیوک علیزاده*

چکیده: بی‌تردید آشنایی تفصیلی با یک علم بعد از احاطه بر همهٔ مسائل و اجزای آن علم امکان‌پذیر است؛ اما آشنایی اجمالی با مروری بر موضوع، مبادی، کلیات مسائل، روش تبیین، چگونگی ارتباط و داد و ستد میان آن علم و علوم دیگر، وجه نیاز آدمیان به آن علم و... حاصل می‌شود. این نوع آشنایی، برای آنکه طالب مجهول مطلق نشویم، در آغاز تعلم و تعلم هر علمی، امری ضروری است. قدامت بحث از عناوین یاد شده را در مدخل علوم، تحت عنوان «رئوس ثمانیه» مطرح می‌کردند. این نوع مباحث در روزگار ما، که بسیار هم مورد توجه است، در فلسفه‌های مضاف مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این مقاله نگارنده به منظور نشان دادن جایگاه عرفان در طبقه‌بندی علوم، نکات یاد شده در بالا را، در خصوص دانش عرفان مورد بحث و گفتگو قرار داده و کوشیده است از این رهگذر روزنه‌ای به فلسفه عرفان بگشاید.

مقدمه

بحث دربارهٔ جایگاه عرفان در طبقه‌بندی علوم جایگاهی برون عرفانی و به تعبیر دقیق‌تر فراعرفانی است.^۱ از این رو شیوهٔ بحث در این مقوله متفاوت از مباحث متعارف عرفانی است.

* عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکدهٔ امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

بحث فرامعرفتی به این شیوه درباره هر دانشی در دو مرحله می‌تواند انجام گیرد: ۱- منطقی و شناخت‌شناسانه؛ ۲- تاریخی.

در مرحله اول توجه اساسی معطوف به ملاحظات معرفت‌شناختی و ضوابط منطقی در طبقه‌بندی علوم، ساختار، وحدت و تمایز دانشها از یکدیگر است. اما در مرحله تاریخی، پیدایش و تطور یک علم مورد توجه قرار می‌گیرد و جایگاهی را که علم در آزمونهای مختلف تاریخی به دست آورده است، نشان داده می‌شود. در این مقال با اسلوب معرفت‌شناختی و منطقی به بررسی هویت دانش عرفان می‌پردازیم و در مواردی از گزارشهای مورخان در این خصوص بهره خواهیم برد.

به اقتضای شیوه یاد شده، نخست باید درباره علم بودن عرفان بحث کنیم و به این سؤال پاسخ دهیم که عرفان به کدام معنا علم است؟ روشن است که پاسخ به این سؤال مستلزم بررسی معانی علم می‌باشد. در ادامه به معرفی ارکان عرفان، خواهیم پرداخت. بررسی ملاکهای وحدت و تمایز علوم از یکدیگر منطقاً مقدم بر هر بحثی است که نتیجه آن نشان دادن جایگاه یک علم در میان دانشهاست. در تکمیل این بحث درباره تفاوت‌های تصوف و عرفان، عرفان عملی و عرفان نظری و همین‌طور درباره تفاوت‌های عرفان عملی و اخلاق از یک سو، عرفان نظری و فلسفه از سوی دیگر صحبت خواهیم کرد. آخرین بحث این مقاله بررسی برتری عرفان بر دانشهای دیگر است.

معانی علم

بررسی کاربرد واژه «علم» در گفتمانهای فلسفی و غیره نشان می‌دهد که این واژه معانی متعدد و مختلفی یافته است. در اینجا برخی از این تعاریف را که با مقصود ما در این بحث مرتبط هستند، معرفی می‌کنیم:

الف) یک معنای علم، مطلق ادراک و دانستن است؛ چه ادراک تصور، چه ادراک تصدیقی، چه ادراک یقینی، چه غیریقینی. در فرهنگ سنتی و ادبیات قدیم علم معنا و کاربرد وسیعی داشت. علم حصولی و علم حضوری، علم نظری و علم عملی،... همه به طور یکسان علم نامیده می‌شد.

ب) فقها و اصولیان از علمای اسلامی، علم را به معنای «یقین» استعمال می‌کردند. یقین که یک حالت روان‌شناختی می‌باشد، عبارت است از اذعان به مضمون یک گزاره توأم با اعتقاد جازم. یقین به این معنا^۲ در مقابل شک، وهم و ظن است. اگر میزان اعتقاد و اطمینان انسان به مضمون یک گزاره به اندازه میزان اطمینان او به نقیض آن گزاره باشد، حالت او شک است و در غیر این صورت سه حالت پیش می‌آید: یا درجه اطمینان او به مضمون گزاره صد در صد و به مضمون نقیض آن صفر است، این حالت، یقین است و یا به هر دو سو اعتقاد دارد؛ اما میزان اطمینان او به یک سو بیشتر از دیگری است، در اینجا حالت راجح را «ظن» و حالت مرجوح را «وهم» می‌نامند.

ج) علم گاهی به مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم اطلاق می‌شود که عامل وحدت بخشی آنها را با هم مرتبط کرده و به صورت مجموعه واحدی درآورده است. این عامل وحدت بخش ممکن است موضوع، روش و غایت باشد.^۳ عوامل یاد شده موجب اتحاد و یگانگی مجموعه گزاره‌ها و مفاهیم و به تبع منجر به پیدایش رشته‌های مختلف علوم می‌شود،^۴ همین‌طور باعث تمایز دانشها از یکدیگر نیز می‌گردد. بنابراین، در مبحث دسته‌بندی علوم به عنوان ملاکهای طبقه‌بندی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

د) در معرفت‌شناسی^۵ معمولاً علم را مترادف با «معرفت» به کار می‌برند و برای تحقق آن سه شرط در نظر می‌گیرند. از نظر معرفت‌شناسان^۶ وقتی می‌توان گفت A (شخص) می‌داند که P (گزاره):

اولاً P صادق باشد؛

ثانیاً A باور داشته باشد که P و به تعبیر دیگر A به مطابقت P با واقع، یقین داشته باشد؛

ثالثاً باور A به P موجه باشد.

یعنی A بتواند با سیری استدلالی ثابت کند که از چه راهی به این باور رسیده است و به سخن دیگر، باور او نتیجه استدلال بوده باشد. با شرط نخست، علم و معرفت از جهل مرکب جدا می‌شود و با شرط سوم اموری از قبیل حدس صائب (Lucky guess) از دایره شمول معرفت خارج می‌شود.

تعریف «باور صادق موجه» (True justified belief) برای معرفت، از عصر افلاطون

(۴۲۷ - ۳۴۸ ق. م.) به بعد رایج شده است.^۷ معرفت‌شناسان در پاسخ به اینکه آیا معرفت به معنای یاد شده محقق شده یا نه یا آنچه که انسان به دست آورده است، باورهای موجه می‌باشد، هم‌سخن نیستند. عده زیادی از آنها پاسخشان منفی است و فقط به باور موجه اکتفا کرده‌اند.

ه) گاهی علم را معادل یا «علم تجربی» به کار می‌برند؛ کلمه Science در زبان انگلیسی معادل این معناست. این کاربرد متأثر از پیشرفتهای خیره‌کننده‌ای بود که بعد از رنسانس نصیب دانشهای تجربی گردید که این خود نیز وامدار تغییر و تحولات پدید آمده در روشهای علوم تجربی می‌باشد.^۸

اکنون سؤال این است که عرفان به کدام یک از معانی پنجگانه یاد شده می‌تواند «علم» محسوب شود؟

چنین به نظر می‌رسد که عرفان به همه معانی مذکور، علم است. به تعبیر دیگر، علم را به هر یک از معانی پیشین که بگیریم متصف کردن عرفان به علم، توصیف نابجایی نیست. با این قید که علم شمردن عرفان به برخی از معانی یاد شده مستلزم اندکی تصرف و توسعه در معنای آنهاست.

بی‌تردید حاصل تلاش عارفان، مجموعه‌ای از دانسته‌هاست که در اختیار کل افراد بشر قرار گرفته و همانند دانسته‌های دیگر، در تاریخ معرفت بشری تأثیرگذار بوده و نقش آفرینی کرده است. پس بدون شک، عرفان به معنای نخست علم است.

درخصوص معنای دوم که برای علم ذکر کردیم، از آنجا که یافته‌های عرفانی برای خود عارفان یقین‌آور است؛ درجه ايقان آنان با توجه به تجربیات عرفانی خود، از سطح بالائی برخوردار است. بنابراین، عرفان به معنای دوم هم علم است؛ یعنی متشکل از گزاره‌های یقینی می‌باشد. علم دانستن عرفان به معنای سوم مستلزم آن است که نخست در باب ارکان علم؛ یعنی اموری که بدون تحقق آنها یک رشته علمی ایجاد نمی‌شود، بحث و گفتگو نماییم. آنگاه با معرفی ارکان عرفان علم بودن آن را به کرسی نشانیم.

ارکان علم

چنان‌که پیش از این گفتیم هر علمی تشکیل شده از گزاره‌ها و مفاهیم که محور وحدت بخشی

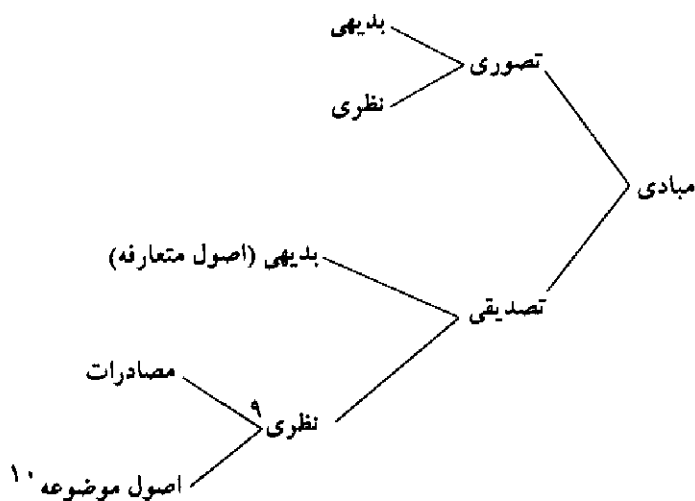
آنها را به همدیگر پیوند داده است و از همین روست که در هر علمی دو عمل انجام می‌شود: یکی تعریف مفاهیم و دیگری اثبات گزاره‌ها. نکته قابل توجه این است که در یک رشته علمی نه هر مفهومی را می‌توان تعریف کرد و نه هر گزاره‌ای را اثبات و این ناشی از طبیعت تعریف و استدلال است.

استدلال بر یک گزاره اینگونه است که دو گزاره دیگر پیدا می‌کنند که گزاره مورد نظر، نتیجه منطقی آنها باشد. حال اگر خود آن گزاره‌ها هم نیازمند استدلال باشند، باید برای هر یک از آنها نیز دو گزاره دیگر یافت و به این ترتیب به چهار گزاره دیگر حاجت خواهیم داشت و همین‌طور برای اثبات آنها به هشت گزاره و سپس به شانزده گزاره و هلم جزاً.

اکنون سؤال این است که آیا در یک علم هر گزاره‌ای نیاز به استدلال دارد؟ و برای اینکه ما علمی را تأسیس کنیم، باید همه گزاره‌های آن را اثبات کنیم؟ به سخن دیگر، در سیر قهضیایی پیش‌گفته برای اثبات یک گزاره، آیا باید مقدمات آن و مقدمات مقدمات آن را نیز تالایتهای اثبات کرد؟ اگر چنین باشد، ما هیچ گزاره‌ای را نخواهیم توانست اثبات کنیم و به تبع، علمی تحقق پیدا نخواهد کرد.

در خصوص تعریف مفاهیم و اصطلاحات یک علم نیز مطلب از همین قرار است؛ چه تعریف یک مفهوم عبارت از این است که دست‌کم دو مفهوم دیگر را واسطه قرار دهیم و مفهوم مورد نظر را به واسطه آنها تعریف کنیم. در اینجا نیز این سؤال مطرح می‌شود که آیا در یک علم همه مفاهیم نیازمند به تعریف هستند؟ و در آن علم لازم است همه اصطلاحات، به ترتیبی که در خصوص اثبات گزاره‌ها گفتیم تعریف شوند؟ پاسخ پیش‌گفته، در اینجا نیز لازم می‌آید. از آنچه گفتیم این نکته به دست می‌آید که برای تحقق یک علم در مقام استدلال، باید به گزاره‌هایی برسیم که سیر استدلال ما متوقف شود. در مقام تعریف نیز مفاهیم تعریف‌ناپذیر، نهایت مسیرند.

گزاره‌هایی که به عنوان تکیه‌گاه یک علم برای اثبات گزاره‌های دیگر قرار می‌گیرند، اعم از آنکه بدیهی باشند یا نظری، گزاره‌های پایه می‌نامند. گزاره‌های پایه همراه با مفاهیم تعریف نشده که برای تحقق یک نظام معرفتی ضرورت دارند، مبادی نام دارند. مبادی یک علم معمولاً مشتمل بر اقسامی است که در نمودار زیر نشان داده شده است:



مبادی اعم از تصدیقی و تصویری یکی از ارکان علم به معنای سوم است. افزون بر مبادی، موضوع و مسائل هم از ارکان علم دانسته شده است. موضوع یک علم که ممکن است امری واحد یا اموری متعدد باشد؛ عبارت است از یک عنوان جامع، کل یا کلی که در آن از حالات و ویژگیهای مربوط به آن عنوان و به تعبیر منطق دانها از عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود.^{۱۱} مسائل یک علم نیز عبارت است از گزاره‌هایی که موضوعات آنها زیر چتر موضوع علم قرار می‌گیرد. رابطه موضوع علم با موضوعات مسائل ممکن است رابطه یک کلی با جزئیات آن باشد و ممکن است رابطه یک کل با اجزاء آن.^{۱۲}

گفتنی است که ممکن است یک عنوان، موضوع دو یا چند علم قرار گیرد و اختلافشان در روشهای مختلف یا غایبات متعدد باشد و نیز امکان دارد موضوع واحدی با قید معینی موضوع یک علم و با قید دیگری موضوع علم دیگر قرار گیرد. برای مثال «ماده» از حیث ترکیبات درونی و خواص مربوط به تجزیه و ترکیب عناصر موضوع علم شیمی و به لحاظ تغییرات ظاهری و خواص مترتب بر آنها موضوع علم فیزیک قرار گیرد.

تا به اینجا دیدیم که هر علمی مشتمل بر سه رکن موضوع، مسائل و مبادی است و بدون این سه رکن یک رشته علمی تحقق پیدا نمی‌کند. اکنون نوبت معرفی ارکان عرفان است. چنان‌که پیشتر گفتیم، وقتی می‌توان از جایگاه عرفان در طبقه‌بندی علوم سخن گفت که عرفان یک رشته معرفتی در عرض دانشهای دیگر باشد و برای آنکه چنین باشد دارا بودن سه رکن یاد شده ضروری است. بحث این قسمت را با بررسی موضوع عرفان شروع می‌کنیم و بعد از آن به ترتیب دربارهٔ مسائل و مبادی عرفان سخن خواهیم گفت.

موضوع و مبادی عرفان

نخست باید به این نکته اشاره کنیم که عرفان را از جنبه‌های مختلفی می‌توان مورد بررسی قرار داد. عرفان از آن حیث که یک دستگاه علمی و فرهنگی است، دارای دو بخش عملی و نظری می‌باشد. بخش عملی عرفان، علم سیر و سلوک است. در این بخش بعد از نشان دادن مبدأ و مقصد سیر و سلوک، دربارهٔ اینکه سالک برای رسیدن به مقصد چه آدابی را باید رعایت کند و از چه مراحل و منازل باید عبور کند و در حال سفر چه احوالی بر او رخ می‌نماید، بحث و گفتگو می‌شود. این بخش از عرفان از آن حیث که دربارهٔ بایدها و نبایدها صحبت می‌کند و به تعبیر دیگر مشتمل بر گزاره‌های توصیه‌ای (Normative) است، شبیه علم اخلاق است. اما بخش نظری عرفان، جهان‌شناسی است و مشتمل بر گزاره‌های توصیفی (Descriptive) می‌باشد. عرفان در این بخش همانند فلسفه به تفسیر هستی می‌پردازد.

عرفان عملی مقدمهٔ عرفان نظری است، چرا که کشف و شهود؛ یعنی روش معرفت عرفانی و یگانه و وسیلهٔ نیل به حقیقت از نظر عرفا، حاصل سیر و سلوک و مبتنی بر تصفیة درون است. از همین روست که مولوی توصیه می‌کند:

خویش را صافی کن از اوصاف خود تا ببینی ذات پاک صاف خود
ببینی اندر دل علوم انبیا بسی کتاب و بسی معید و اوستا

و به همین جهت است که برخی در تعریف عرفان گفته‌اند:

عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن

حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته است. این احساس البته حالتی است روحانی، و رای وصف و حدّ، که در طی آن عارف ذات مطلق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کند.^{۱۳}

درباره کشف و شهود که حاصل عرفان عملی و روش عرفان نظری است، در ادامه بحث سخن خواهیم گفت.

از آنچه گفتیم این نکته به دست می‌آید که عرفان به عنوان یک دانش نظری درباره هستی بحث می‌کند و از این رو موضوع آن همانند فلسفه «وجود بما هو وجود» و به تعبیر عرفا «وجود لایشرط» است. با این تفاوت که وجود در جهان بینی عرفانی مختص خداوند است و بقیه مظاهر و شؤون آن وجودند. «بود» حقیقی خداوند است و باقی «نمود» هستند. سعدی در بوستان این نکته را با لطافت خاصی بیان می‌کند:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست	بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفت این نکته با حق شناس	ولی خرده گیرند اهل قیاس
پس این آسمان و زمین چیستند	بنی آدم و دیو و دد کیستند
عظیم است پیش تو دریا به موج	بلند است خورشید تابان به اوج
همه هرچه هستند از آن کمترند	که با هستی اش نام هستی برند
چو سلطان عزت علم برکشد	جهان سر به جیب عدم در کشد

وقتی موضوع عرفان خداست، مسائل آن چیزی جز اسماء و صفات و مظاهر و شئون او نخواهد بود. مبادی عرفان نیز افزون بر مفاهیم و اصطلاحات خاص عارفان که ادبیات ویژه‌ای را پدید آورده است و علاوه بر اعتبار کشف و شهود، سخنان انبیا و اولیاء الله است. بویژه در عرفان اسلامی که بیشتر مباحث در کتابهای آنان با آیه‌ای از قرآن و بعد از آن با حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آغاز می‌شود.^{۱۴} بحث این قسمت را با سخنی از شیخ بهایی (۹۵۳ - ۱۰۳۱ ه. ق.) که در آن ارکان عرفان به خوبی معرفی شده است، به پایان می‌بریم.

التصوف علم يبحث فيه عن الذات الأحادية و اسمائه و صفاته من حيث
أنها موصلة لكل من مظاهرها و منسوباتها الى الذات الإلهية فموضوعه

الذات الأحدية و نعوتها الأزلية و صفاتها السرمدية و مسائله كيفية صدور الكثرة عنها و رجوعها إليها و بيان مظاهر الأسماء الالهية و النعوت الريانية و كيفية رجوع اهل الله تعالى إليه سبحانه و كيفية سلوكهم و مجاهداتهم و رياضاتهم و بيان نتيجة كل من الأعمال و الأذكار في دار الدنيا و الآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر و مبادئه معرفة حده و غايته و اصطلاحات القوم فيه. ۱۵

آیا عرفان معرفت است؟

پیشتر گفتیم که معرفت‌شناسان علم را مترادف با معرفت دانسته‌اند و معرفت را به «باور صادق موجه» تعریف نموده‌اند. در اینکه آیا گزاره‌های عرفانی می‌توانند جزء مصادیق باور صادق موجه به‌شمار آیند یا به دو ویژگی اول معرفت در خصوص آنها باید قناعت کرد، سؤال مهمی است که برای پاسخ دادن به آن نکات زیر باید مورد بررسی قرار گیرد:

۱- یقین عارفان به حاصل کشف و شهود خویش؛

۲- تفکیک کشف و شهود و تجربه عرفانی از «تعبیر» و «تفسیر» آن؛

۳- اعتبار و کفایت کشف و شهود و میزان دلالت آن.

در مورد مطلب اول، بی‌شک عارفان ادراکات عرفانی را بیش از ادراکات حسی و عقلی موجب جزم و مایه یقین می‌دانند؛ از باب مثال برای ادراک آتش سه نوع فهم را می‌توان در نظر گرفت: یکی اینکه، از دیدن دود به وجود آتش پی ببریم؛ دوم اینکه، از نزدیک شعله‌های آتش را که زیانه می‌کشد مشاهده نماییم و سوم اینکه، در درون آتش قرار بگیریم و با تمام وجود نور و حرارت آن را بچشیم. عارفان علم خود را از سنخ اخیر می‌دانند.

درباره مطلب دوم و سوم، نخست لازم است «کشف» و «شهود» و به تعبیر دیگر «تجربه عرفانی» را که تاکنون به تکرار به کار برده‌ایم، تعریف کنیم. ادراک عرفانی قبل از هر نوع شکل و تعینی؛ یعنی قبل از آنکه در کسوت زبان درآید و پیش از آنکه در پرتو تئوریه‌ها و نظریات تبیین‌گر شرح و تفسیر گردد، «تجربه» نامیده می‌شود. تجربه عرفانی همانند علم حضوری است. اگر برای بیان تجربه یا علم حضوری فقط از عنصر زبان استفاده کنیم و تنها لباسی که بر قامت ادراک ناب

عرفانی و ادراک حضوری می‌پوشانیم، کسوت زبان باشد؛ در این صورت از واژه «تعبیر» استفاده می‌کنیم.^{۱۶} تفاوت تفسیر و تعبیر این است که در تفسیر افزون بر زبان از تئوریهای تبیین‌گر هم بهره می‌گیریم. این تفکیکها را از باب مثال برای ادراک گرسنگی در نظر بگیرید، اصل ادراک و تجربه گرسنگی که همان علم حضوری ما به گرسنگی است و بدون هیچ نوع صورت علمی برای آدمی حاصل می‌شود و به هیچ‌وجه قابل انتقال به دیگران نیست، «تجربه» می‌نامند. اگر برای بیان آن فقط از زبان کمک بگیریم، می‌گوییم: «من احساس گرسنگی می‌کنم» اما اگر از تئوریهای ارائه شده در باب پدیده گرسنگی هم کمک بگیریم، به تناسب آن تئوریها بیانات متفاوتی خواهیم داشت. برای مثال ممکن است به جای گزاره «من احساس گرسنگی می‌کنم» بگوییم: «معدۀ من خالی است» این دو گزاره را به ترتیب تعبیر گرسنگی و تفسیر آن می‌نامند.

علاوه بر تفاوت یاد شده بین تعبیر و تفسیر، قدما از حیث صدق و اعتبار نیز میان آنها فرق می‌گذاشتند. از این حیث «تعبیر» را تابع تجربه و «تفسیر» را تابع تئوریهایی می‌دانستند که برای تبیین آنها به کار رفته است. همچنانکه کذب و عدم مطابقت با واقع، در تجربه و علم حضوری راه ندارد؛ چرا که در علم حضوری میان علم و معلوم دوگانگی وجود ندارد و معلوم عین علم است، در تعبیر از تجربه نیز چنین است. اما تفسیر به جهت آمیختگی با تئوریهای تبیین‌گر و با در نظر گرفتن اینکه صدق و کذب در آن تئوریها راه دارد، متصف به صدق و کذب می‌شود و در این جهت تابع تئوریهای یاد شده است. ویتگنشتاین فیلسوف اتریشی‌الاصل انگلیسی با آوردن مثالهای نقضی، تفاوت یاد شده را مورد مناقشه قرار داده است.

از آنچه گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که عرفان نسبت به تعریف «باور صادق موجه» از معرفت، هم‌سرنوشت با دیگر علوم و دانشها می‌باشد. از آن حیث که باور عرفان بر یافته‌های خویش شدیدتر است و از درجه یقین بالایی برخوردار است و همچنین کشف و شهود که یکی از چهار روش کسب علم و دانش^{۱۷} است و در اختیار همگان قرار دارد، بر روشهای دیگر این برتری را دارد که در مقام گردآوری، به شرحی که خواهیم آورد، کمک‌رسان و خادم دانشهایی همچون فلسفه می‌باشد. بنابراین، می‌توان نوعی اولویت را جهت مصداق‌پذیری تعریف یاد شده به عرفان داد.

عرفان را به یک لحاظ جزء علوم تجربی هم می‌توان به حساب آورد، به شرط آنکه معنای

«تجربه» را وسیعتر از آنچه در عرف مصطلح است، در نظر بگیریم. پسوند «تجربی» را معمولاً وقتی به کار می‌برند که یافته‌های ما دربارهٔ یک پدیده، قابل تحقیق از طریق:

۱- مشاهده (Observation)

۲- آزمایش (Experiment)

۳- اندازه‌گیری (Measurement)

باشد. تجربه به این معنا در عرفان راه ندارد، اما این بدان معنا نیست که عرفان خالی از هر نوع تجربه‌ای است. در بحث پیشین که در باب تجربه، تعبیر و تفسیر عرفانی بود «تجربه عرفانی» را تعریف کردیم. «تجربه» در عرفان معنایی متفاوت دارد، اما خالی از نوعی اشتراک در عناصر معنایی نیست. در معنای یاد شده از تجربه، دست کم دو نقطهٔ مشترک وجود دارد: یکی اتکا بر ادراک حسی^{۱۸} است و دیگری تکرار پذیری و همگانی بودن تجربه است که هم در عرفان میسر است و هم در دانشهای تجربی مصطلح.

دربارهٔ مورد مشترک اول، یادآوری این نکته لازم است که به دنبال دو نوع قوهٔ حسی؛ یعنی ظاهری و باطنی در وجود آدمی دو نوع ادراک حسی برای او حاصل می‌شود. ادراکات حسی باطنی، همان علوم حضوری ما هستند که درخصوص سنخیت آنها با تجربهٔ عرفانی پیشتر صحبت کردیم.

در باب مورد مشترک دوم هم باید گفت که تهذیب نفس و خودسازی، یک سری امور انحصاری برای انسانهای ویژه نیست؛ بلکه همگان می‌توانند به ندای عارفان و اولیا لبیک گویند و قدم در این راه بگذارند و با رعایت ادب سیر و سلوک و به کار بستن دستورات و ضوابط آن به نتایج کمابیش مشترکی دست یابند.^{۱۹}

حاصل بحث ما تا به اینجا این است که عرفان یک رشتهٔ معرفتی است؛ علم و معرفت را به هر یک از معانی پنجگانه که بگیریم، دانش عرفان از آن معنایی بهره نیست. اکنون نوبت آن است که با بررسی طبقه‌بندی علوم و نشان دادن ملاکهای وحدت و تمایز دانشها، جایگاه عرفان را در این میان تعیین و مشخص کنیم.

طبقه‌بندی علوم

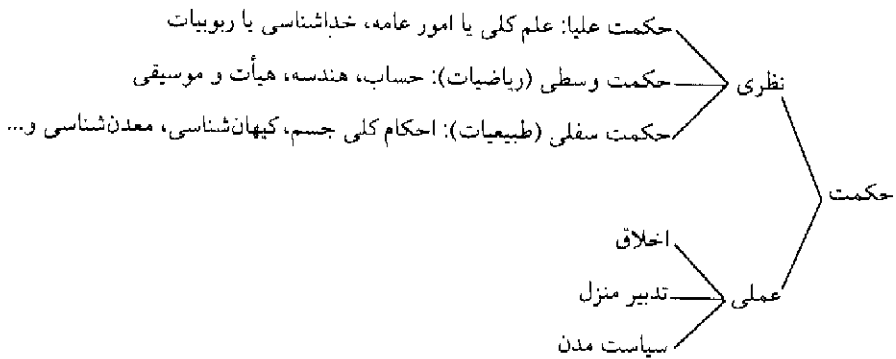
طبقه‌بندی (Classification) در هر علمی ابزار کارآمدی برای شناخت و معرفت است و به یک معنا می‌توان گفت که علم چیزی جز طبقه‌بندی که حاصل آن تکثیر واحد و توحید کثیر است،^{۲۰} نمی‌باشد. تاریخ علم، حکایت از آن دارد که دانشمندان افزون بر طبقه‌بندی موضوع و متعلقات علم خود، در قالب طبقه‌بندیهای طبیعی یا مصنوعی،^{۲۱} به طبقه‌بندی خود علوم و دانشها هم دست زده‌اند. این طبقه‌بندی که از منظر فرامعرفتی صورت می‌گیرد موجب شناخت بهتر دانشها و سهولت مقایسه آنها با یکدیگر می‌شود. در طول تاریخ علم، طبقه‌بندیهای متعددی از علوم به عمل آمده است، سبب این تعدد، ملاکهای گوناگونی بوده است که مبنای رده‌بندی محسوب شد. ذیلاً برخی از این ملاکها را بررسی می‌کنیم، سعی ما بر آن است که جایگاه عرفان را در هر یک از طبقه‌بندیهای مورد بحث نشان دهیم.

ملاکهای وحدت و تمایز علوم

اموری همچون موضوع، روش، غایت و... را از آن جهت که هر یک از آنها محور وحدت بخشی محسوب می‌شود و اجزای یک علم را گرد هم می‌آورد و از مفاهیم و گزاره‌های متعدد و متکثر مجموعه واحدی می‌سازد، ملاک وحدت و از آن حیث که موجب تمایز و جدا شدن مجموعه‌های مختلف از یکدیگر می‌شود، ملاک تمایز نامیده می‌شوند. در زیر این ملاکها را بررسی می‌کنیم.

۱. تقسیم علوم با ملاک موضوع

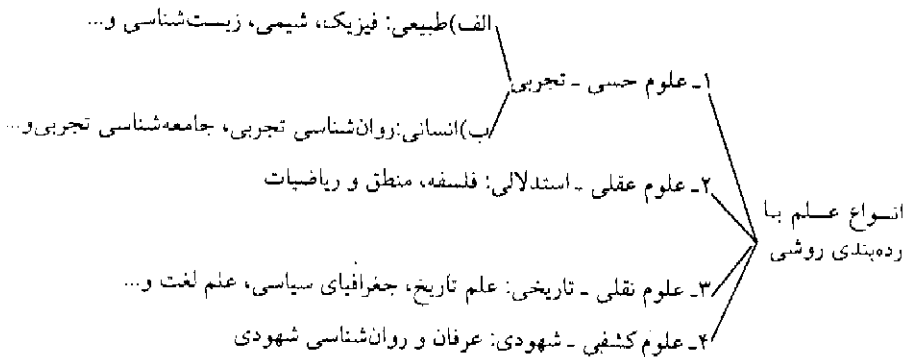
رایجترین نوع طبقه‌بندی علوم در میان اندیشمندان مسلمان، طبقه‌بندی با ملاک موضوع است^{۲۲} که منسوب به ارسطو می‌باشد. در این طبقه‌بندی ابتدا علوم را به حقیقی و اعتباری، آنگاه علوم حقیقی را به نظری و عملی تقسیم می‌کردند. یونانیان این دو قسم را فلسفه علمی و فلسفه نظری و مسلمانان آنها را حکمت^{۲۳} عملی و حکمت نظری نامیده‌اند. هر یک از انواع حکمت نیز به نوبه خود به سه دسته تقسیم می‌شد و به همین جهت این طبقه‌بندی را طبقه‌بندی مسدس ارسطویی می‌نامیدند. این تقسیم‌بندی در نمودار زیر نشان داده می‌شود:



پیشتر گفتیم که عرفان دارای دو بخش عملی و نظری است؛ عرفان نظری را در تقسیم یاد شده می‌توان در ردهٔ حکمت علیا و عرفان عملی را، هم ردیف اخلاق دانست. روشن است که این امر با در نظر گرفتن اشتراکات عرفان نظری با فلسفه و عرفان عملی با اخلاق امکان‌پذیر است.^{۲۴}

۲. طبقه‌بندی روشی علوم

طبقه‌بندی رایج تا دورهٔ رنسانس با ملاک موضوع و گاهی با ملاک غایت بوده است. اندیشمندان بعد از رنسانس همچون دکارت و دیگران بر اهمیت روش تأکید نمودند و توجه علم‌شناسان را به نقش اساسی روش جلب کردند. از آن زمان به این سو، طبقه‌بندی روشی علوم رایج شده است. امروزه معمولاً طبقه‌بندی با ملاک روش آغاز می‌شود و دانشهای هم روش را با ملاک موضوع تقسیم و رده‌بندی می‌کنند. در نمودار زیر طبقه‌بندی روشی علوم را ملاحظه می‌کنید:



روشها به جهت تنوع سؤاها و مسائل علوم، مختلف است. روش پاسخ به این سؤال که «در اتاق چه کسی است؟» متفاوت است از روش پاسخ به این سؤال که فی المثل «هدف و غایت زندگی چیست؟» جواب سؤال اول «برو و ببین» و جواب سؤال دوم «بنشین و ببندیش» است. همین طور به کسی که پرسش او راجع به مسائل تاریخی است، می‌گوییم «برو و پرسی» و کسی را که از چند و چون حالات روانی سؤال می‌کند به درون‌بینی و غور در خویش دعوت می‌کنیم. چنان‌که از نمودار بالا پیداست روش عرفان، روش شهودی و درون‌بینی است؛ بنابراین عرفان جایگاه روشنی در رده‌بندی روشی علوم دارد. در تعریف «شهود» و «درون‌بینی» یاد شده، برگسون (Bergson)، فیلسوف عارف مسلک فرانسوی،^{۲۵} می‌گوید:

آنگونه همدلی عقلانی است که به وسیله آن به درون «موضوع» می‌توان
راه یافت تا آنچه را در وجود موضوع امری بی‌مانند و توصیف‌ناپذیر است
بتوان باز شناخت.^{۲۶}

شبهه این سخنان را در آثار عارفان، بسیار می‌توان دید، نقل قول زیر از آن جمله است:

اهل خلوت راگاه در اثناء ذکر و استغراق در آن، حالتی اتفاق افتد که از
محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور عینی بر ایشان کشف شود
چنان‌که نایم در حالت نوم و متصوفه آن را واقعه خوانند و گاه بود که در
حال حضور بی‌آنکه غایب شوند این معنی دست دهد و آن را مکاشفه
خوانند.^{۲۷}

مولوی با بیانی شاعرانه توصیه می‌کند که برای شناخت احوال جهان نباید از بیرون کارگاه به دیدن نقوش و آثار ظاهری پرداخت، بلکه باید از راه مکاشفه و شهود به عالم تجرد و اطلاق که درون کارگاه است، راه یافت و آنجا حقیقت امور و واقع اشیاء را دید و آنچنان که هستند، باید شناخت.

تو برو در کارگه بینش عیان
آنکه بیرون است از وی غافل است
تا بینی صنع و صانع را به هم^{۲۸}

کارکن در کارگه باشد نهان
کارگه چون جای‌باش عامل است
پس در آدر کارگه یعنی عدم

۳. طبقه‌بندی بر اساس قوای ذهنی

در این نوع طبقه‌بندی که در معرفت‌شناسی جدید مورد توجه و بحث قرار گرفته است، قوای حافظه (memory)، مخیله (imagination) و عاقله (reason) عمدتاً ملاک طبقه‌بندی قرار گرفته است.^{۲۹} حافظه موجد تاریخ است؛ تاریخ به شعبه‌های فرعی تاریخ مدنی (civil history) که به بررسی تاریخ انسان می‌پردازد و تاریخ طبیعی (natural history) که رویدادهای طبیعت را ثبت و ضبط می‌کند، تقسیم می‌شود. تاریخ طبیعی نقش مهمی در علم ایفا می‌کند زیرا در آن، امور واقعی که به کار استقراء می‌آیند، گردآوری می‌شود. مخیله، موجد شعر یا برانگیختن اندیشه‌های مهار نشده است. عاقله، خطه فلسفه و قلمرو خاص آن است.

در این طبقه‌بندی که مورد توجه بیکن، دیدرو و دالامبر واقع شده است، قوایی که دست‌اندرکار تولید دانشهای مورد نظر آنان بود، مد نظر قرار گرفته است. به همین جهت، در این طبقه‌بندی جایی برای عرفان در نظر گرفته نشده است. البته اگر قوای ادراکی آدمی منحصر به مواردی بود که آنان برشمرده‌اند، اصولاً جایی برای عرفان در این نوع طبقه‌بندی وجود نمی‌داشت. ولی چنان‌که در این مقاله خواهیم گفت عارفان افزون بر «دل» که ابزار ادراک علوم شهردی و پذیرفته شده از سوی بسیاری از اندیشمندان غربی است، از قوای ادراکی دیگری همچون «روح» و «سر» نام می‌برند که آدمی به واسطه این قوا به لایه‌های درونی هستی و به باطن عالم راه پیدا می‌کند. از این رو، عرفان در این نوع طبقه‌بندی هم جایگاه معینی دارد.

۴. طبقه‌بندی علوم با ملاک غایت

چنان‌که پیشتر گفتیم، قداماً معمولاً به تبعیت از ارسطو دانشها را با ملاک موضوع طبقه‌بندی می‌کردند. این ملاک به جهت تعریفی که از موضوع علم به دست می‌دادند و به تبع رابطه‌ای که بین مسائل و موضوع یک علم قائل بودند،^{۳۰} مشکلاتی را در فراگیری همه علوم و به دست آوردن یک رده‌بندی جامع از دانشها پدید آورده بود. برای مثال، مسائل علوم مصرف‌کننده^{۳۱} همچون کلام و اصول فقه و علوم اعتباری همچون فقه و حقوق و علومی که مشتمل بر گزاره‌های شخصی‌اند همچون تاریخ، جغرافیا و... چنین ارتباطی را با موضوعات خودشان

ندارند؛ یعنی همه مسائل آنها از عوارض ذاتیه موضوعشان خیر نمی‌دهند. در چنین مواردی بود که قدما به «غایت» تمسک می‌جستند.

در معرفت‌شناسی جدید نیز ملاک غایت مورد توجه است، با این ملاک علوم را به عملی و نظری، آلی و اصالی، معرفتی و مهارتی، توصیفی و توصیهای تقسیم می‌کنند. علوم نظری علمی هستند که غایت دانستن آنها خودشان هستند؛ اقبال آدمیان به این علوم جهت ارضای غریزه کنجکاوی و حقیقت‌جویی است. اما «علوم عملی» به دانشهایی اطلاق می‌شود که هدف از دانستن آنها تغییر و دگرگون کردن است. متعلق این تغییر گاهی خود انسان است و گاهی جهان بیرون از او که همان طبیعت است. علم اخلاق و علوم فنی و تکنولوژیک، جزء دانشهای عملی محسوب می‌شوند.

تقسیم علوم به آلی و اصالی به لحاظ خادم و مخدوم بودن برخی از دانشها نسبت به یکدیگر است. علوم آلی یا خادم به دانشهایی اطلاق می‌شود که سبب به وجود آمدن آنها دانشهای دیگر (دانشهای مخدوم) بوده است و این علوم مقدمه و ابزار تحقیق در آنها هستند، به گونه‌ای که اگر آن علوم دیگر نبود، این علوم هم به وجود نمی‌آمدند. برای مثال علم اصول فقه را در نظر بگیرید، این علم به دلیل علم فقه و برای فراهم آمدن اصول و ضوابطی که در امر تفقه به کار فقیهان می‌آید، به وجود آمده است. اگر علم فقه نبود یا نیازی به استنباط احکام امور مستحدثه از منابع فقهی وجود نداشت — همان‌طور که در عصر ائمه علیهم السلام چنین بود — علم اصول فقه هرگز به وجود نمی‌آمد. علم جبر نیز نسبت به علم حساب چنین است؛ علم جبر برای سهولت در محاسبات ریاضی از یکسو و عمومیت و شمول بخشیدن به احکام ریاضیات از سوی دیگر، پدید آمده است و این کار در سایه به کارگیری زبان نمادی است که امکان‌پذیر شده است.

علمی همانند اصول فقه و جبر را که خادم علوم دیگر هستند و برای خدمت به آنها به وجود آمده‌اند، علوم آلی می‌نامند و علوم مخدومی همچون حساب و فقه یا علمی که برای دانشهای دیگر به وجود نیامده‌اند و اقبال بشر به آنها فقط برای خود آنها و حاجتی که آدمیان به خود آن علوم دارند، بوده است علوم اصالی نامیده می‌شوند.

در تقسیم علم به معرفتی و مهارتی و به تعبیر غربیها «بدانیم که» (Knowing that) و «بدانیم

که چگونه» (Knowing how) علم به معنای مطلق دانستن مقسم قرار گرفته است. برای قسم اول دانشهایی از قبیل فیزیک، شیمی و فلسفه را می‌توان مثال زد و برای قسم دوم دانستی‌هایی مثل رانندگی، خیاطی و شاعری را. معرفت و مهارت با خصوصیات و ویژگی‌هایی که در پی می‌آیند، از همدیگر متمایز می‌شوند:

الف) رشد معرفت کمی ولی رشد مهارت کیفی است؛

ب) مهارت امری مشکک و دارای مراتب است ولی معرفت چنین نیست؛

ج) معرفت قابل انتقال و صدق و کذب‌پذیر است، ولی مهارت چنین نیست.

در تقسیم علوم به توصیه‌ای و توصیفی وجه و صبغه غالب دانشها مورد نظر است. اگر غالب گزاره‌های یک علم، گزاره‌های توصیفی باشند و از حیث صورت و قالب به صورت «X هست»، «X نیست» و «X با Y نسبت R را دارد» ارائه شوند و از حیث محتوا خبری و گزارشی درباره یکی از پهنه‌های هستی؛ یعنی خدا، انسان و طبیعت ارائه نمایند، علم مشتمل بر این گزاره‌ها توصیفی نامیده می‌شود. علم توصیه‌ای و دستوری علوم هستند که به جای توصیف و تفسیر هستی، دستورالعملهایی را برای تغییر هستی و راه و روشی را برای رسیدن به اهداف معینی توصیه می‌کنند. گزاره‌های این علوم، گزاره‌های معیارگذار (Normative) و انشایی هستند که صدق و کذب در آنها راه ندارد. در آثار عرفانی با هر دو نوع گزاره مواجه هستیم با این تفصیل که گزاره‌های عرفان نظری غالباً توصیفی و گزاره‌های عرفان عملی اکثراً توصیه‌ای هستند.

۵. تقسیم علوم به طبیعی و غیرطبیعی

مراد از «علوم طبیعی» در این تقسیم مجموع دانشهایی است که از طرق عادی تعلیم و تربیت و کسب علم به دست می‌آیند. طرق عادی کسب علم همان چهار روشی است که پیشتر مورد بحث قرار گرفت؛ یعنی روش تجربی، روش عقلی، روش تاریخی و روش شهودی. افزون بر این علوم، دانشهایی هم هستند که از طرق غیرعادی مثل وحی و الهام به دست می‌آیند. در این قسم علاوه بر علوم و حیاتی، علوم فرا روان‌شناسی^{۳۲} هم گنجانده می‌شود. اگرچه این علوم، بالقوه از علوم طبیعی‌اند؛ یعنی ممکن است در آینده مجاری طبیعی برای تعلیم و تعلم آنها یافت شود

ولی در حال حاضر چنین نیستند.

روشن است که در این تقسیم، عرفان در زمره علوم طبیعی قرار می‌گیرد. چرا که راه و روش تعلیم و تعلم در عرفان امری همگانی است. سیر و سلوک، ریاضت و تهذیب نفس اموری صعب و مشکل می‌باشد؛ اما امکان‌پذیر است و در اختیار همه قرار دارد.

۶. تقسیم علوم به موهوب (لدنی) و کسبی

در فرهنگ اسلامی و بویژه در ادبیات عرفانی از دو نوع علم سخن به میان آمده است: یکی علمی است که از طریق سیر در آفاق و انفس و دیدن و شنیدن و یادگرفتن دانستی‌هایی که جان آدمی را زینت می‌دهد و بر کمالات او می‌افزاید، حاصل می‌گردد و دیگری علمی است که از طریق تصفیه باطن و زدودن زنگار دل، از درون آدمی می‌جوشد و بر زبان او جاری می‌شود.^{۳۳} در اینجا نیازی به یادگیری و معلم و استاد وجود ندارد و به سخن مولوی:

خویش را صافی کن از اوصاف خود تا ببینی ذات پاک صاف خود.

بینی اندر دل علوم انبیا بی کتاب و بی معید و اوستا

در اهمیت کشف و شهود، صوفیه سخنان بسیار دارند و تمثیل معروف مسابقه بین نقاشان چینی و نقاشان رومی^{۳۴} نیز که در ادب فارسی انعکاس و جلوه روشن و زیبایی یافته است در بیان اهمیت این نوع معرفت است. در حدیث نبوی آمده است: «لیس العلم بکثرة التعلیم و التعلیم بل هو نور یقذفه الله فی قلب من یشاء من عباده.» در روایت دیگری می‌خوانیم: «من أخلص لله اربعین صباحاً أجرى الله ینایع الحکمة من قلبه علی لسانه.» حافظ با اقتباس از این روایت می‌گوید:

سحرگه رهروی در سرزمینی همی گفت این معما با قرینی

که‌ای صوفی شراب آنکه شود صاف که در شیشه برآرد اربعینی

عارفان به طور معمول علم خود را که از قسم دوم است، بسیار بالاتر از علوم قسم اول می‌دانستند. مرحوم زرین‌کوب در این باره می‌نویسد: «اینکه صوفیه غالباً اذواق و مواجید خویش را مستند و میزان حقیقت می‌دانسته‌اند و علم و برهان را حجاب می‌شمرده‌اند و کنار

می‌نهاده البته از مواردی است که به سبب آن از جانب کسانی مثل ابن‌الجوزی و ابن‌قیم‌الجوزیه و اقران آنها بر این جماعت طعن‌ها رفته است و غالباً صوفیه معتدل نیز از آن تحاشی داشته‌اند. اما صوفیه به هر حال برین اذواق و مواجید خویش زیاده تکیه داشته‌اند و بسا که حکم ذوق و کشف را بیش از حدیث و خبر و قیاس معتبر می‌شمرده‌اند. گویند یکی را از صوفیه پرسیدند که چرا سفر نگزینی تا از عبدالرزاق حدیث شنوی؟ گفت آن کس که از رزاق حدیث شنود با سماع عبدالرزاق چه کار دارد؟ از بایزید نقل کرده‌اند که پیش او گفتند فلان کس از فلان حدیث آموخت و از او چیزها نوشت. شیخ گفت «مساکین اخذ و اعلمهم میتاً عن میت و أخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت» از دیگری نقل کرده‌اند که گفته است چون صوفی بی‌نی که به «اخیرنا و حدثنا» مشغولست دست از وی بشوی. ۳۵

برتری عرفان بر دانشهای دیگر

عارفان مسلمان غالباً دانش عرفان را برترین دانشها دانسته‌اند، چه آنجا که از شریعت و طریقت و حقیقت سخن گفته‌اند و حقیقت را بر آن دو ارجح دانسته‌اند و چه آنجا که از علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین سخن به میان آورده‌اند و برتری حق‌الیقین را نشان داده‌اند. برای تبیین برتری عرفان بر دانشهای دیگر به مقتضای روشی که در این مقاله اتخاذ کرده‌ایم، لازم است نخست ملاکهای برتری علوم بر یکدیگر را برشماریم، آنگاه با ملاکهای یاد شده دانش عرفان را محک زنیم. گفتنی است که این ملاکها را از مطاوی سخن عارفان نیز می‌توان به دست آورد، بویژه آنجا که دعوی برتری عرفان را مطرح نموده‌اند. البته فیلسوفان قبل از عارفان از برتری دانشها بر یکدیگر سخن گفته‌اند؛ رتبه‌بندی حکمت نظری به علیا، وسطی و سفلی توسط یونانیان که مورد قبول فیلسوفان مسلمان واقع شد، مؤید این گفته است. در زیر ملاکهای مورد نظر فیلسوفان و به دنبال آن ملاکهای دیگری را که به طور طبیعی می‌توان در نظر گرفت، برمی‌شماریم.

ملاکهای ارجحیت علوم بر یکدیگر

۱- ملاک مورد نظر یونانیان در رتبه‌بندی حکمت نظری ملاحظات تعلیمی بود؛ بر اساس این ملاحظات متعلم نخست باید طبیعیات را فرا بگیرد، آنگاه به آموختن ریاضیات اقدام نماید. آموختن ریاضیات یکی از مواد پیش نیازِ ضروری الهیات به شمار می‌رفت. معروف است که می‌گویند بر سر در آکادمی افلاطون این جمله حک شده بود «هر کس هندسه نمی‌داند وارد نشود.» یونانیان به درستی این نکته را دریافته بودند که سروکار طبیعیات با اشیاء و امور حسی است و این امور به جهت انسی که آدمیان در زندگی روزمره با آنها دارند، به سهولت از طریق حواس فراچنگ ذهن می‌آیند. اما متعلق ریاضیات، امور انتزاعی است که حس را بدان راهی نیست. با این حال می‌توان از طریق ترسیم، اشیاء ریاضی را تا مرز محسوسات پایین آورد، ولی چنین کاری را با موضوعات الهیات که انتزاعی محضند، نمی‌توان کرد. به همین جهت، توصیه آموزشی و تعلیم و تربیتی یونانیان این بود که متعلمان نخست باید طبیعیات را بیاموزند، آنگاه به فراگیری ریاضیات بپردازند و در این صورت است که می‌توانند به راحتی الهیات را فراگیرند.

۲- تلقی فیلسوفان مسلمان و یونانیان از علیا بودن الهیات با یکدیگر تفاوت داشت؛ بر اساس یک تلقی در حوزه اندیشه اسلامی، رتبه‌بندی یاد شده متناظر با رتبه‌بندی طبقات هستی است. پایین‌ترین طبقه هستی، جهان ماده است و به همین علت این جهان «دنیا» و «ناسوت» نام گرفته و دانش متعلق به این طبقه از هستی به تبع آن «حکمت سفلی» نامیده شده است. اشرف طبقات هستی، عالم الوهیت است و بدین جهت، دانش متعلق به آن را الهیات و «حکمت علیا» نامیده‌اند.^{۳۶}

۳- تلقی دیگری که در میان فیلسوفان رواج داشت به رابطه منطقی و ساختاری دانشها مربوط می‌شد. قابل ذکر است که یکی از ارکان علوم، مبادی آنهاست و همان‌طور که گذشت مبادی نظری دانشها اعم از تصویری و تصدیقی باید در علم دیگری تبیین و اثبات گردد. از نظر فیلسوفان مسلمان، علمی که عهده‌دار اثبات و تبیین مبادی علم دیگر بود، برتر از آن محسوب می‌شد. به گمان آنان الهیات از آن جهت حکمت علیاست که از سویی، خود فاقد مبادی نظری است و از سوی دیگر، متکفل اثبات و تبیین مبادی قصوای دانشهای دیگر می‌باشد و به همین دلیل بر آنها

ریاست و برتری دارد.^{۳۷}

اما عارفان ملاکهای دیگری را برای برتری عرفان مطرح نموده‌اند. از میان ملاکهای مذکور، ملاک دوم که اشرفیت و برتری یک علم را به شرف و برتری موضوع و متعلق آن می‌داند، مورد توجه عارفان است. آنان عالم را از آنچه به مدد عقل ظاهر و به مقیاس قیاس دریافت می‌کنند عظیمتر، وسیعتر و گونه‌گونتر می‌یابند. به نحوی که، آنچه را به مدد حس و عقل ظاهر درمی‌یابند، عالم ملک یا عالم ظلمت و عالم خلق نیز می‌نامند. در صورتی که، در ورای این عالم ظاهر به چیزی که باطن عالم است نیز فائلند و آن را عالم ملکوت یا عالم نور و عالم امرهم می‌خوانند و بین عالم ملک و عالم ملکوت نیز به عوالم بسیاری معتقدند و وجود این عوالم را حجاب قلب می‌دانند و لازمه معرفت واقعی را خرق این حجابها می‌پندارند و از طرفی مکاشفات عرفانی در حقیقت عبارت است از آنچه به ادراکات باطنی از این حجابها بیرون می‌آورند. به این ترتیب متعلق این ادراکات، ساحت برتر هستی یعنی باطن عالم و عالم ملکوت و نور است که عقل را بدان دسترسی نیست. به همین جهت آنان اصحاب علوم دیگر را مورد طعنه و مذمت قرار داده‌اند که سروکار آنها با امور پست مادی است. مولوی در مذمت حرفه طبیبان می‌گوید:

آن طبیبان را بود بولی دلیل این دلیل ما بود وحی جلیل^{۳۸}

طبیبان برای پی بردن به مرض بیمار سروکارشان با بول بیماران است، حال آنکه دلیل عارفان و طبیبان الهی وحی جلیل است.

فلسفه اگرچه در نهایت در پی خداشناسی است، اما از آن حیث که فیلسوفان مخلوقات خداوند را واسطه شناخت او قرار می‌دهند و به این ترتیب راه وصول به حق را دور و طولانی می‌کنند، مورد مذمت عارفان قرار گرفته‌اند. مولوی بعد از بیان داستان کسی که دنبال گنج بی‌رنجی بود و آن را به دعا از خدا می‌خواست، به هنگام نتیجه‌گیری، فیلسوفان را مورد خطاب قرار می‌دهد که:

ای کسـمان و تـیرها برساخته صسید نزدیک و تو دور انداخته
آنچه حق است اقرب از حبل الوریـد^{۳۹} تو فکنده تیر فکرت را بعید^{۴۰}

و در جای دیگر:

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت
گو بدو چندان که افزون می دود
جاهدوا فینا بگفت آن شهریار
جیاهدوا عنا نگفت ای بی قرار

گاهی فلسفه را بدان جهت که علم سبب دانی است با عرفان که علم رازدانی است مقایسه می کند و آن را حقیر می شمارد:

ز سبب دانی شود کم حیرت
حیرت تو ره دهد در حضرتت^{۴۱}

ملاک دیگری که در برخی از سخنان عارفان مایه برتری عرفان بر دانشهای دیگر محسوب شده است، پرهیز از تقلید است. آنان عرفان را یگانه معرفت دور از تقلید به حساب می آورند. کلام شنیدن است ولی عرفان دیدن؛ فیلسوفان هم اگرچه در مقام تعریف،^{۴۲} شعار «نحن ابناء الدلیل اینما مال نمیل» سر داده اند؛ اما در مقام تحقق، از آفت تقلید مصون نمانده اند.^{۴۳} سخن مشهور بایزید که «أخذتم علومکم میتاً عن میتٍ و اخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت» اشاره به همین نکته دارد.

بالا بودن درجه اطمینان بخشی، یکی دیگر از ملاکهای برتری علوم است. در صناعات خمس منطوق، با این ملاک صنعت برهان را بر دیگر صنایع برتری می دادند؛ چرا که مقدمات قیاس برهانی همواره گزاره های یقینی هستند.^{۴۴} با این ملاک نیز اگر دانشها را محک زنیم، عرفان در صدر می نشیند؛ چرا که آموزه های عرفانی، شهودی هستند و عارف را به حق الیقین می رسانند. باز به جهت شهودی بودن یافته های عرفانی، این دانش از خطا و نسیان مصون است؛ زیرا در ساحت علم حضوری و شهودی خطا و نسیان راه ندارد. عارفان همواره ادراکات ذوقی را که به مدد لطایفی همچون «قلب»، «روح» و «سر»^{۴۵} حاصل می گردد «از ادراکات عقلی قویتر و شریفتر می دانند و عقل را از ادراک آن معانی در حجاب می بینند.» و «البته این ادراکات را بیش از ادراکات حسی و عقلی موجب جزم و مایه یقین می شناسید و این است آنچه معرفت صوفیه و طریقه آنها را از معرفت حکما و اهل علم جدا می کند.»^{۴۶}

از جمله ملاکهای برتری دانش عرفان را می توان وسعت قلمرو آن دانست. می دانیم که گستره

هستی از منظر چشم دانشهای مختلف یکسان نیست؛ برای مثال قدما تحت سیطرهٔ جهان بینی ارسطویی، کل هستی را در کره‌ای که نُه فلک تو در تو آن را احاطه کرده بود، محصور می‌دانستند. حال آنکه از منظر طبیعیات جدید، جهان ماده از چنان وسعتی برخوردار است که میان اجزای آن میلیونها سال نوری فاصله وجود دارد.

عارفان جهان ماده را هر چقدر که وسیع باشد جزء بسیار کوچکی از هستی می‌شمارند. عالم ماورای ماده که عارفان به آن اعتقاد دارند، بسیار وسیعتر از عالم ماده و محیط بر آن است. اگرچه فیلسوفان نیز به جهان ماورای ماده قائلند، اما جهان عارفان بسی گسترده‌تر از آن است که فرا چنگ عقل فلسفی درآید. لطایفی همچون «قلب»، «روح» و «سر» در ساحت وجود آدمی لازم است تا حجابهای حایل بین عالم ملک و ملکوت خرق گردد.

ملاک دیگری برای برتری و ارجحیت عرفان بر دانشهای دیگر می‌توان در نظر گرفت، و بزرگی الهام‌بخش بودن آن است. استیسی در فصل اول از کتاب عرفان و فلسفه این جمله را از راسل نقل می‌کند که «احوال عرفانی، الهام‌بخش بهترین چیزهایی است که در بشر می‌توان سراغ گرفت».^{۴۷} آنگاه از فلاسفه بزرگی نام می‌برد که عرفان و علم را در خود جمع داشته‌اند.^{۴۸} باروری فلسفهٔ ملاصدرا و آن همه نوآوری^{۴۹} که در حکمت متعالیهٔ او وجود دارد، بیشتر مدیون کشف و شهودهای عارفانه است که او در مقام گردآوری^{۵۰} از آنها برخوردار شده بود.^{۵۱}

بر ملاکهای یاد شده موارد دیگری هم می‌توان افزود ولی به جهت پرهیز از تطویل به همین مقدار بسنده می‌کنیم. آنچه در این باب آورديم به روشنی نشان می‌دهد برتری عرفان که دعوی عارفان است، ادعای گزافی نیست.

یادداشتها:

۱) متعلق علم ماگاهی واقعی از واقعیات عالم خارج است، برای مثال دربارهٔ سنگها و انواع آن تفحص می‌کنیم و به پرسشهایی دربارهٔ اجزاء تشکیل‌دهنده، نحوهٔ شکل‌گیری، انواع و... پاسخ می‌دهیم و به این ترتیب دانشی به وجود می‌آید که آن را «علم سنگ‌شناسی» می‌نامیم و گاهی دربارهٔ علم سنگ‌شناسی بحث می‌کنیم؛ یعنی متعلق علم ما یک رشتهٔ علمی است و به پرسشهایی از قبیل: وجه حاجت انسانها به آن علم، روشهای تبیین در آن، چگونگی ارتباط و داد و ستد میان آن علم و علوم دیگر و امثال اینها، پاسخ می‌دهیم؛

حاصل چنین بحثی یک «فرا معرفت» یا معرفت درجه دوم است. قداما بحثهایی از این دست را در مدخل علوم، تحت عنوان «رؤوس ثمانیه» مطرح می‌کردند ولی امروزه چنین مباحثی که بسیار هم مورد توجه است، در دانشهای مستقلی تحت عنوان «فلسفه...» (به جای «...») نام یک علم یا معرفت درجه اول فرار می‌گیرد) آورده می‌شود. از این رو، بحث این مقاله، یک بحث فرامعرفتی و متعلق به حوزه فلسفه عرفان است.

۲) افزون بر معنایی که در متن آوردیم «یقین» معنای دیگری هم دارد. اگر معنای یاد شده را «یقین معرفت‌شناختی» بنامیم، انواع دیگری برای یقین خواهیم داشت که می‌توان آنها را «یقین روان‌شناختی» (Subjective)، «یقین عام» (Objective) و «یقین منطقی - ریاضی» (Mathematico-logical) نامید. یقین منطقی - ریاضی به اموری تعلق می‌گیرد که خلاف آنها مستحیل و محال عقلی است؛ یعنی تحقق خلاف آنها به تناقض منتهی می‌شود. یقین عام، یقینی است که برای آدمی به واسطه استنتاجهای منطقی از مقدمات مورد اجماع پدید می‌آید. برای مثال یقین به گزاره‌های: «خورشید فردا از مشرق طلوع می‌کند»، «سرب در هوا شناور می‌ماند»، «آتش آب را بخار می‌کند» و... یقین عام است. یقین روان‌شناختی وقتی حاصل می‌شود که انسان نسبت به مطلبی یا مضمون گزاره‌ای که کنجکاوی او را برانگیخته است، سکون و آرامش پیدا کند و دست از تکاپو نسبت به آن بردارد. برای مثال اگر شما آدرس جایی را از کسی بپرسید، اگر به هر علتی به گشته او نتوانید اعتماد کنید، در این صورت شما یقین نیافته‌اید و به تکاپوی خود ادامه می‌دهید. اما اگر آدرس را از کسی بپرسید که به او اعتماد دارید، در این حالت بدون پرسش از فرد دیگری به دنبال آدرسی که از او گرفته‌اید روان می‌شوید، یقین روان‌شناختی برخلاف انواع دیگر یقین ممکن است ناشی از زودباوری و ساده لوحی باشد. گفتمانی است که نسبت انواع یقینی‌ها به یکدیگر تبیین نیست و احیاناً میان آنها نوعی همپوشی می‌توان دید؛ برای مثال اگرچه هر یقینی روان‌شناختی یقینی معرفت‌شناختی نیست ولی همه یقینی‌های معرفت‌شناختی یقینی‌های روان‌شناختی هستند.

۳) امام خمینی (س) در این باره ضمن درس خارج اصول - بنا به نقل برخی از شاگردانشان - نظریه دیگری که ابتکار خودشان بوده است ارائه نموده‌اند. ملاک مورد نظر ایشان سختیت و تناسب مسائل یک علم است. این ملاک هم موجب وحدت اجزای یک علم و هم سبب تمایز آن از دانشهای دیگر است. نظریه امام بعد از نقد و بررسی دقیق ملاکهای پیشین ارائه شده است. رجوع کنید به: عبدا... جوادی آملی، **رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه**، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵، صص ۲۱۸ - ۲۲۰.

۴) از همین روست که در هر رشته علمی دو کار انجام می‌گیرد: یکی اثبات گزاره‌ها و دیگری تعریف مفاهیم. آنچه تفاوت دارد روشهای اثبات گزاره‌ها و تعریف مفاهیم است.

۵) «معرفت‌شناسی» (Epistemology) عنوان شاخه‌ای از فلسفه است که متعلق آن علم و ادراک است. سه دانش مرتبط با علم و ادراک وجود دارد که عبارتند از: الف) روان‌شناسی ادراک، ب) وجودشناسی علم و ادراک؛ ج) علم‌شناسی یا معرفت‌شناسی.

در روان‌شناسی ادراک، بحث از این است که چه فرایندهایی در روان ما رخ می‌دهد که ما صاحب علم می‌شویم و به سؤلهایی از قبیل: چه فرایندی در روان انسان رخ می‌دهد که او دارای تصور خاصی می‌شود یا دارای تصدیق معینی می‌گردد یا دو چیز را با هم مقایسه می‌کند یا استدلالی را درست و استدلالی را نادرست تشخیص می‌دهد یا فکر می‌کند و... پاسخ داده می‌شود.

در وجودشناسی علم، سخن از نحوه وجود علم و ادراک است و به پرسشهایی از این قبیل پاسخ داده

می‌شود که علم مادی است یا مجرد؟ از مقوله جوهر است یا اعراض؟ و... در معرفت‌شناسی از مسائل متنوعی همچون ارزش معلومات، راههای حصول علم، وسعت و قلمرو علم بشر و... بحث و گفتگو به عمل می‌آید. بحث تفصیلی در این باره را در منابع زیر بجویید:

محمود آبروانی، روان‌شناسی احساس و ادراک، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۴؛ بیوک علیزاده، «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۸، مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و تعلیقات مقالات ۳ تا ۶؛ مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات حکمت، جلد ۳، بخش دوم، ۱۳۶۹؛

Audi Róbert, *Epistemology*, Routledge, 1998; Dancy Jonathan, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Black.

۶) رجوع کنید به: دیوید و. هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴؛ مجله قیاسات، سال ۴، شماره ۱۲.

۷) رجوع کنید به: دیوید و. هاملین، همان، ص ۱۲۸.

۸) طبیعیات قدیم که علوم تجربی روزگار ما جانشین آن شده است، به جهت اتکا به مبادی فلسفی ارسطو و گرفتاری در جنبه جهان‌بینی ارسطویی از پیشرفت بازمانده بود. این طبیعیات «جوهراً یک علم محافظه‌کار (بی‌ابداع)، غیر کمی، غیر تئوریک، غایت‌گرا، اثبات‌گرا، ذات‌گرا، کل‌گرا و عاجز از پیش‌بینی بود و دائماً میان دو منطقه ظواهر و طبایع در حرکت بود و منطقه واسطه‌ای نمی‌شناخت.» تحت تأثیر جهان‌بینی یاد شده که عمدتاً در الهیات و امور عامه عرضه شده بود، «مهمترین نسبت‌هایی که ارسطوییان شیفته کشفشان بودند، نسبت معلول و علت و ذات و ذاتی و طبع و طبیعی بود. نسبت‌های عرضی (در برابر ذاتی) و قسری (در برابر طبیعی) و ریاضی (در برابر علی) جایگاهی رفیع در علم ارسطویی نداشتند» و این به جهت اعتقاد و التزام به قواعدی همچون «القسر لایدوم» و «الذی بالعرض لایدوم» بود. «طبیعت‌شناسی جدید را» در قیاس با علم ارسطوییان، به حقیقت «قسریات» باید خواند نه طبیعیات. تفصیل بیشتر این بحث را در مقدمه ادوین آرتور برت، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی بخوانید.

۹) گزاره‌های پایه در یک علم اگر مستغنی از دلیل باشند، اصول متعارفه نامیده می‌شوند ولی اگر چنین نباشند و در اصل نیاز به دلیل داشته باشند ولی برای بناکردن یک علم بپذیریم که در آنها چون و چرا نکنیم، در این صورت اگر حالت مخاطب نسبت به این گزاره‌ها پذیرش و قبول باشد، «اصول موضوعه» و در صورتی که موضع او نفی و انکار باشد، «مصادرات» نامیده می‌شوند. رجوع کنید به: خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۷، ص ۳۹۳.

۱۰) در فلسفه غرب از دو قرن پیش به این سو، به مبادی تصدیقه علوم اعم از اصول متعارفه و غیر آن یکجا «اصول موضوعه» (Axiom) اطلاق می‌کنند. اکسیوم یا اصل موضوع را نباید با «اصل موضوعی» (Axiomatic) خلط کرد؛ اصطلاح اخیر صفت علوم و معارفی قرار می‌گیرد که برای بناکردن آنها جز به تعدادی اصل موضوع و چند تعریف به چیز دیگری حاجت نیست و همه گزاره‌های آن علم با یک رابطه طولی از اصول و تعریف‌های اولیه استنتاج می‌شود. هر علمی که چنین ویژگی را دارا باشد، مثل هندسه و برخی از نظام‌های منطقی، علم اصل موضوعی یا اکسیوماتیک نامیده می‌شود.

۱۱) رجوع کنید به: ابن سینا، منطق شفاء، مبحث برهان؛ خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ص ۳۹۳ به بعد.

- ۱۲) منطق دانها معمولاً موارد زیر را به عنوان تفاوت‌های کل و کلی ذکر می‌کنند: الف) کلی بر افراد خود قابل حمل است در صورتی که کل بر اجزاء خود قابل حمل نیست، ب) کلی ممکن است بدون فرد خارجی باشد اما وجود کل مستلزم وجود اجزاء است، ج) کلی با از دست دادن بعضی از افراد یا حتی همه افراد از کلی بودن نمی‌افتد و تغییری در آن راه نمی‌یابد، اما کل با از دست دادن چند جزء یا حتی یک جزء از اجزاء خود، ناقص می‌شود؛ یعنی دیگر آن کل سابق نیست، ه) کلی امر ذهنی است در صورتی که کل امر خارجی است. به همین دلیل است که می‌گویند «ی» در «کلی» یای نسبت است؛ یعنی منسوب به «کل». نسبت «کلی» به «کل» آن است که کلی جزء جزئی خودش است و جزئی آن، کل کلی است. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: محمد خوانساری، *منطق صوری*، تهران: انتشارات آگاه، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۱، صص ۸۱ - ۸۲.
- ۱۳) عبدالحسین زرین‌کوب، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۶۹، ص ۱۰.
- ۱۴) ضیاءالدین سجادی، *مقدمه‌ای بر میانی عرفان و تصوف*، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۲، ص ۷.
- ۱۵) کشکول، چاپ نجم الدوله، جلد ۵، ص ۴۹۰.
- ۱۶) توضیحات بیشتر را از مآخذ ذیل بجویید: والتر ترنس استیس، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش، چاپ سوم، ۱۳۶۷، صص ۲۱ - ۲۸.
- ۱۷) طرق عادی کسب معارف چهار روش کلی است، این روشها عبارتند از: الف) روش حسی - تجربی، دانشهایی که روش داورری در آنها حسی - تجربی است به دو شاخه طبیعی و انسانی تقسیم می‌شوند. علم شیمی و فیزیک از جمله دانشهای تجربی - طبیعی و روان‌شناسی تجربی و جامعه‌شناسی تجربی از قسم علوم انسانی دانشهای تجربی هستند. ب) روش عقلی - استدلالی، در علم می همچون فلسفه، ریاضیات و منطق از این روش استفاده می‌کنند. ج) روش نقلی - تاریخی، این روش در دانشهایی مانند علم تاریخ، علم لغت و امثال آنها به کار می‌رود. د) روش کشف و شهود یا درون‌بینی، که خاص شاخه‌های متعدد عرفان و شاخه مهمی از روان‌شناسی است.
- ۱۸) ادراک حسی (Perception) متفاوت از تجربه حسی (Experiment) است. ادراک حسی حاصل مواجهه مستقیم حواس آدمی با اشیاء و واقعیات است. مُدَرِّک حسی عبارت است از صورت نفسانی که هنگام تأثر حس در ذهن به وجود می‌آید. اما در تجربه افزون بر ادراک حسی اصولی همچون بکنواختی جریان طبیعت، «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» و «الإتفاقی لایکون داتمیاً و لا اکثریاً» دخالت داده می‌شود و به قول قدما قیاس خفی به وجود می‌آید.
- ۱۹) آیاتی همچون «الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبیلنا» و روایاتی مانند «عبدی اطعنی حتی اکون لک...» ضمن آنکه راه خودسازی و تهذیب نفس را نشان می‌دهند، نویدبخش همگانی بودن آن هم هستند.
- ۲۰) برای مثال در فلسفه از موجود واحدی که در فهم عرفی محل توجه نیست مقولاتی همچون وجود، ماهیت، جوهر، عرض، قوه، فعل، علت، معلول، وحدت، کثرت و... استخراج می‌کند و این چیزی جز تکثیر واحد نیست و آنجا که از وحدت وجود سخن به میان می‌آورند و در بن همه کثرات حقیقت واحدی را می‌بینند و به اثبات می‌رسانند، کارشان توحید کثیر است.
- ۲۱) طبقه‌بندی مصنوعی آن است که اشیاء را بر حسب صفات ظاهری آنها از یکدیگر جدا کنند و بر اساس این صفات، اشیاء را در طبقات مختلف قرار دهند و طبقه‌بندی طبیعی عبارت است از مرتب کردن اشیاء بر اساس شناخت صفات ذاتی و نسبی و روابط ضروری آنها. رجوع کنید به: جمیل صلیبا، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶، ص ۲۲۷.

۲۲) رجوع کنید به: ابن سینا، **الشفاء المتطق**، تصحیح ابراهیم مدکور، چاپ مصر، جلد ۱، صص ۱۲ - ۱۴.
 ۲۳) این نامگذاری مقتبس از قرآن و تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی بود. قرآن کریم یکی از رسالت‌های پیامبران را تعلیم حکمت (جمعه ۲۶: ۲) و حکمت را مساوی خیر کثیر (بقره ۲: ۲۶۹) دانسته و حامل حکمت را مورد ستایش قرار داده است (لقمان ۳۱: ۱۲). در روایات هم آمده است که «الحکمة ضالة المؤمن» حکمت گمشده مؤمن است. اطلاق حکمت به فلسفه و مابعدالطبیعه لزامی به دنبال داشت که در جای دیگر به آنها پرداخته‌ام. رجوع کنید به: بیوک عزیزاده، «درآمدی به معرفت‌شناسی»، **مجله ندای صادق**، زمستان ۱۳۷۷.

۲۴) عرفان نظری همانند فلسفه الهی به تفسیر هستی می‌پردازد و دربارهٔ خدا، جهان و انسان بحث می‌کند. با این تفاوت که فلسفه در استدلال‌های خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند ولی عرفان، مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایهٔ استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضیح می‌دهد. ضمناً تفسیر عرفان از هستی با تفسیر فلسفه از آن تفاوت‌های عمیقی دارد. نقطهٔ مشترک عرفان عملی با علم اخلاق آن است که هر دو دربارهٔ چه باید کرده‌ها بحث می‌کنند. با این تفاوت که از میان ارتباطات چهارگانهٔ آدمی؛ یعنی ارتباط انسان با خویش، با انسان‌های دیگر، با طبیعت و با خداوند رابطهٔ با خداوند بیشتر مورد توجه عرفان عملی است ضمن آنکه رابطه‌های دیگر را مغفول نمی‌گذارد و حال آنکه همهٔ سیستم‌های اخلاقی ضرورتی نمی‌بینند که دربارهٔ روابط انسان با خدا بحث کنند فقط سیستم‌های اخلاقی دینی این جهت را مورد عنایت و توجه قرار می‌دهند نه سیستم‌های اخلاقی سکولار (Secular) و دین‌زدایی شده. البته بین عرفان عملی و اخلاق تفاوت‌های دیگری هم وجود دارد که در این مختصر نمی‌گنجد. رجوع کنید به: مرتضی مطهری، **آشنایی با علوم اسلامی**، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه قم، صص ۹۱ - ۱۸۸.

۲۵) جهت آشنایی با زندگینامه، آرا، احوال و آثار برگسون (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱) رجوع کنید به: چارلز کولستون گیلیسی، **زندگینامهٔ علمی دانشوران**، زیر نظر احمد بیرشک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، جلد ۲، ۱۳۷۵.

۲۶) به نقل از: عبدالحسین زرین‌کوب، همان، ص ۲۹.

۲۷) عبدالرحمن بن احمد جامی، **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، (ابن عربی) با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، ص ۶۴.

۲۸) جلال الدین محمد مولوی، **مثنوی معنوی**، به کوشش رینولدالین نیکلسون، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، دفتر دوم، ابیات ۷۶۱ - ۷۶۳.

۲۹) نیکلاس کاپالدی، **فلسفهٔ علم**، ترجمهٔ علی حقی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۷، ص ۷۴.

۳۰) بر اساس تعریف قدما، موضوع هر علمی عبارت است از یک عنوان جامع، کل یا کلی که در آن از حالات و ویژگی‌های مربوط به آن عنوان و به تعبیر منطق‌دانها از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود. مسائل یک علم نیز عبارت از گزاره‌هایی است که موضوعات آنها زیر چتر موضوع علم قرار می‌گیرد. رابطهٔ موضوع علم با موضوعات مسائل ممکن است رابطهٔ یک کلی با جزئیات آن باشد و ممکن است رابطهٔ کل با اجزاء آن محمول‌های مسائل نیز همواره از عوارض ذاتیهٔ موضوع علمند.

۳۱) مجموعهٔ دانشها را از یک لحاظ به دو گروه تولیدکننده و مصرف‌کننده تقسیم می‌کنند، علوم تولیدکننده به دانشهایی اطلاق می‌شود که وجه غالب در کار آنها تولید تئوری و نظریه‌سازی است. اما علوم مصرف‌کننده

نظریه‌سازی نمی‌کنند بلکه حسب نیاز از نظریات تولید شده در علوم دیگر استفاده می‌نمایند. (۳۲) بیش از ۴۰ شاخه علمی وجود دارد که از قدیم‌الایام در تمام مکاتب وجود داشته است؛ جادو، کف‌بینی، طالع‌بینی، جفر، فکرخوانی، تله‌پاتی و... از جمله این شاخه‌ها هستند. قدما این دانشها را «علوم غریبه» می‌نامیدند. در انگلستان آنها را «علوم روحی» و در آمریکا «علوم فراوان‌شناسی» می‌نامند. در این کشورها انجمنهای علمی بیطرفانه‌ای به وجود آمده است که با روشهای گزینشی خاصی، افراد را با استعدادهای ویژه عضو می‌کنند. یکی از کارهای این انجمنها تدوین و انتشار دانشهای یاد شده در قالب کتاب است. برخی از کتابهایی که در این موضوعات به زبان فارسی ترجمه شده است عبارتند از: ملوین مورس، ادراکات لحظات نزدیک به مرگ و تحولات روحی آن، ترجمه رضا جمالیان؛ کارلیس اویسیس و ارلاندر هارالدسون، از مرگ بازگشتگان، ترجمه بهنام جمالیان و...

(۳۳) در احادیث آمده است که: «من أخلص الله أربعين صباحاً أجرى الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» یعنی هر کس که چهل روز خود را برای خدا خالص گرداند و به او اخلاص بوزد خداوند سرچشمه‌های حکمت را از قلب او بر زبانش جاری می‌کند. سنت چله‌نشینی در میان عرفا و صوفیه از چنین آموزه‌های نشأت گرفته است.

(۳۴) مولوی «قصه مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورت‌نگری» را در مثنوی معنوی اینگونه روایت کرده است که:

چینیان گفتند ما نقاشتر	رومیان گفتند ما را کتر و فرّ
گفت سلطان امتحان خواهم در این	کز شماها کیست در دعوی گزین
چینیان صد رنگ از شه خواستند	پس خزینه بساز کرد آن ارجمند
هر صبحی از خزینه، رنگها	چینیان را رانبه برد از عطا
رومیان گفتند نه نقش و نه رنگ	در خور آید کار را جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می‌زدند	همچو گردون ساده و صافی شدند

چینیان با استفاده از انواع رنگها و با تکیه بر دانش رنگرزی و مهارت صورت‌نگری، نقش باشکوهی پدید آوردند، در عوض رومیان دیوار مقابل تابلوی چینیان را صیقل دادند. روز داوری پس از برده‌برداری از دو تابلوی متقابل، نقش و نگار چینیان به دیوار صاف و صیقل‌یافته رومیان منعکس شد و شاه عکس تصاویر نقاشان چین را بر دیوار آینه‌گون رومیان تابناکتر و شفافتر یافت. مولوی بعد از بیان داستان چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

رومیان آن صوفی‌اند ای پدر	بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها	پاک از آرزو و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه وصف دل است	صورت بی‌منتها را قابل است
اهل صیقل رسته‌اند از بوی و رنگ	هر دمی ببینند خوبی بی‌درنگ
نقش و قشر علم را بگذاشتند	رایت عین الیقین افراشتند

مأخذ این قصه، حکایتی است در: امام محمد غزالی، احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۱۱۷ برای شرح کامل قصه به همراه نقد و بررسی رجوع کنید به: نادر وزین‌پور، آفتاب معنوی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱، صص ۲۵۵ - ۲۶۲.

(۳۵) عبدالحسین زرین‌کوب، همان، ص ۱۶۰.

۳۶) ابن سینا در تعریف حکمت نظری و بیان برتری آن بر دانشهای دیگر تعبیری دارد که در ضمن آن دو ملاک برای برتری علوم ارائه شده است. آن تعبیر این است: «الحکمة هي أفضل علم بأفضل معلوم». برتری علوم و به تبع برتری متعلق آن را در متن توضیح دادیم، ملاک دیگری که در اینجا مورد نظر ابن سیناست برهانی بودن استدلالهای حکمت نظری است، افضل بودن برهان نیز به جهت یقینی بودن مقدمات آن است. رجوع کنید به: الهیات شفاء، چاپ سنگی، انتشارات بیداز، بی تا، ص ۲۸۲.

۳۷) رجوع کنید به: همان، چاپ مصر، صص ۱۷ - ۲۴.

۳۸) جلال الدین محمد مولوی، همان، دفتر سوم، بیت ۲۷۰۷.

۳۹) بر اساس آموزه‌های قرآنی خداوند نسبت به آدمی از خود او به او نزدیکتر است. برخی از آیات که چنین مضمونی را دربردارند عبارتند از:

«وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ...» بقره (۲): ۱۸۶.

«و تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِن لَّا تُبْصِرُونَ» واقعه (۵۶): ۸۵.

«... وَ تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» ق (۵۰): ۱۶.

«... وَ أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ...» انفال (۸): ۲۴.

۴۰) جلال الدین محمد مولوی، همان، دفتر ششم، بیت ۲۳۵۳.

۴۱) همان، دفتر پنجم، بیت ۷۹۵.

۴۲) هر علمی در مقام تعریف اولاً خالص و جامع و مانع است، ثانیاً کامل است، ثالثاً صادق می‌باشد. اما علم تحقق یافته هیچ‌یک از این اوصاف را ندارد. از باب مثال وقتی فلسفه را به «علمی که از غوارض ذاتی موجود از آن حیث که موجود است بحث می‌کند» تعریف می‌کنیم، مقصودمان دانشی است که هر یک از گزاره‌های آن حالتی از حالات خاص موجود بما هو موجود را توصیف می‌کند و البته هر یک از این گزاره‌ها صادق است و مجموع این گزاره‌ها همه حالات و احکام موجود بما هو موجود را به دست می‌دهند. این در مقام تعریف است، ولی فلسفه در مقام تحقق؛ یعنی آنچه که فیلسوفان تولید کرده‌اند، مشتمل بر گزاره‌های غیرفلسفی و غیرصادق هم هست و همه مسائل فلسفی هم تاکنون کشف نشده است و الا هیچ کشف تازه‌ای در فلسفه رخ نمی‌داد.

۴۳) خضوع بیش از حد ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف در مقابل اساطین، اکابر و بزرگان از آن جمله است. رجوع کنید به: بیوک علیزاده، «ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا و تمایز آن از مکتبهای دیگر»، خردنامه صدرا، شماره ۱۰.

۴۴) محمد حسین طباطبایی [علامه]، برهان، مبحث مقدمات برهان.

۴۵) قلب نزد صوفی لطیفه‌ای است روحانی که محل معرفت است. چنان‌که روح لطیفه‌ای است محل محبت و سر لطیفه‌ای است محل مشاهده، رجوع کنید به: عبدالحسین زرین‌کوب، همان، صص ۱۰۱ - ۱۰۲.

۴۶) همان، ص ۱۰۲.

47) Bertrand Russell, *Mysticism and logic and other Essays*, London: Longmans, 1921, pp. 1, 4

12.

۴/ والتر ترنس، همان، ص ۱.

۴۰) رجوع کنید به: بیوک علیزاده، همان.

۵) مقام گردآوری (Context of Discovery) مقابل مقام داوری (Context of Justification) است. این دو

مقام در هر علمی قابل تصور است. در مقام گردآوری مواد خام جمع‌آوری می‌شود، اعم از مواد سالم و فاسد در مقام داوری به جداسازی صالح از فاسد مبادرت می‌شود.

(۵۱) یکی از ویژگیهای کم نظیر ملاصدرا آن است که در خصوص ابداعات فلسفی خویش، پشت صحنه مقام گردآوری خود را، گه‌گاه به معرض نمایش گذارده است. هرچند در مقام گردآوری، قانون را از کجا آورده‌ای، وجود ندارد ولی دانستن آن و علی‌الخصوص شنیدن آن از زبان صاحب علم، خالی از لطف نیست و برای روان‌شناسی عالمان نکته‌آموز است. صدرا بسیاری از ابتکارات فلسفی خود را با تور کشف و شهرد فراچنگ آورده است و هرچند آنها را در مقام داوری از غربال منطق و استدلال عقلی گذرانده است، گزارشهای دلنشین هم از مقام گردآوری ارائه نموده است. مسأله اتحاد عاقل و معقول یکی از دهها نمونه است. رجوع کنید به: محمد بن ابراهیم صدرا، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، جاب لبنان، جلد ۳، ص ۳۱۲ به بعد.

مذهب و نوسازی در ایران:

مطالعه موردی مواضع امام خمینی (س)

یحیی فوزی*

چکیده: نویسنده در این مقاله از یک سو ضمن بررسی دیدگاههای مختلف درباره «نوسازی» و از سوی دیگر ضمن گونه‌شناسی نگرشهای مختلف به مذهب تشیع در ایران معتقد است که نمی‌توان به طور مطلق از همگونی یا ناهمگونی مذهب و نوسازی سخن گفت؛ بلکه باید به بررسی این موضوع پرداخت که کدام دیدگاه مذهبی با کدام تعریف از نوسازی همگونی بیشتر و یا کمتری دارد.

به این منظور در این پژوهش به عنوان یک مورد مطالعاتی خاص به بررسی میزان همگونیها و ناهمگونیهای دیدگاه امام خمینی (س) به مذهب شیعه نسبت به نظریات نوسازی پرداخته شده است. فرضیه این پژوهش این است که نگرش فقہی و اصولی امام خمینی (س) به مذهب شیعه، همگونی و قرابت‌های زیادی با نظریات جدید در حوزه نوسازی دارد. نویسنده به منظور اثبات این فرضیه به بررسی مواضع نظری و عملی امام خمینی (س) در دو مقطع قبل و بعد از انقلاب اسلامی پرداخته و مواضع ایشان را در مواجهه با برنامه مدرنیزاسیون پهلوی دوم و همچنین برنامه مدرنیزاسیون بعد از انقلاب مورد بررسی قرار داده است.

* عضو هیأت علمی گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

۱- طرح موضوع

رابطه «مذهب» و «نوسازی» در ایران یکی از مباحث مهم در ادبیات توسعه در کشور است که همواره سؤالات بسیاری درباره میزان همگونیها و ناهمگونیهای بین این دو حوزه مهم وجود داشته است.

نیاز انسانها به «مذهب» و «نوسازی» همواره آنان را وادار نموده است تا به منظور ایجاد تناسب معقولی بین این دو مقوله تلاش کنند. اما برخی محققین با تأکید بر نظریات کلاسیک مکتب مدرنیزاسیون، مذهب را مانع توسعه دانسته و خواهان حذف ارزشهای مذهبی به عنوان مقدمه‌ای برای ظهور ارزشهای مدرن در جوامع بوده‌اند و محققین دیگر در واکنش به این نظریات، با تأکید بر برخی مبانی فکری مدرنیته در غرب (مانند اومانیزم، سکولاریسم و...) خواستار محافظت از دین در مقابل چالشهای مدرنیته و امواج تبعی آن در قالب نوسازی بوده‌اند. اما به نظر می‌رسد رابطه «مذهب» و «نوسازی» را باید از منظر دیگری مورد بحث قرار داد و آن بررسی عمیقتر دو مفهوم «مذهب» و «نوسازی» است. اصولاً این دو مفهوم، مفاهیمی سیال است و می‌توان قرائتهای مختلفی از آنها را مورد بررسی قرار داد.

از یک سو مفهوم نوسازی، مفهومی متغیر بوده و دارای تعاریف متعددی است، به طوری که تعریف این مفهوم در نظریات جدید کاملاً متفاوت از تعریفی است که توسط نظریه پردازان مکتب مدرنیزاسیون در دهه ۵۰ م. ارائه شده که در آن نوسازی به عنوان غربی شدن (Westernization) قلمداد می‌شد. اکنون نظریه پردازان جدید نوسازی، جنبه عقلانی (Rationality) را اساسی‌ترین ویژگی نوسازی می‌دانند^۱ و لزوم نگرشهای موردی، تاریخی و بومی به نوسازی را مورد تأکید قرار می‌دهند.

از سوی دیگر، دیدگاههایی از مذهب وجود دارد که ناشی از مبانی فکری و فقهی متفاوت علما و فقهای مذهبی است. به طوری که وجود نگرشهای اخباری یا اصولی در بین فقهای شیعه، رویکردهای متفاوتی را نسبت به نوسازی به وجود آورده است. حتی بین فقهای اصولی نیز نگرشهای مختلفی از مبانی فکری و فقهی مذهبی را می‌توان بازشناخت که بالطبع هر کدام نسبت به تحولات اجتماعی، ایجادکننده مواضع است. بر این اساس، نمی‌توان به طور مطلق

سخن از همگونی یا ناهمگونی مذهب و نوسازی گفت بلکه باید این سؤال را مطرح کرد که کدام قرائت یا دیدگاه مذهبی با کدام تعریف از نوسازی همگون یا ناهمگون است.

به این منظور در این پژوهش به عنوان یک مورد مطالعاتی خاص (Case Study) به بررسی دیدگاه امام خمینی (س) از مذهب تشیع به عنوان یک نگرش مهم می‌پردازیم و نحوه برخورد نظری و عملی ایشان را با نظریات و راهکارهای ارائه شده درباره نوسازی در ایران قبل و بعد از انقلاب مورد بررسی قرار می‌دهیم. اهمیت بررسی دیدگاه‌های امام خمینی (س) به عنوان یک مورد مطالعاتی خاص به این دلیل است که ایشان دارای مواضع کاملاً مشخصی در خصوص روند نوسازی در دوران قبل و بعد از انقلاب اسلامی می‌باشد. وی در حالی که در دوران پهلوی با نگرانی (و بعضاً واکنش‌های تردیدآمیز) به نقد الگوی نوسازی می‌پرداخت، بعد از انقلاب به حمایت جدی از روند نوسازی می‌پردازد و با استفاده از توانایی فقه شیعه به شوربزه کردن آن روندها اقدام می‌کند. در این پژوهش تلاش می‌گردد تا دلایل انتقادات وی از الگوی مدرنیزاسیون پهلوی دوم و حمایت‌های وی از الگوی نوسازی بعد از انقلاب تشریح گردد، این امر می‌تواند به شفافیت میزان همگونیها و ناهمگونیهای مذهب و نوسازی کمک نماید.

۲- نوسازی به عنوان یک مفهوم در حال تحول

مفهوم نوسازی، یکی از مفاهیم مهمی است که بدون ارائه تعریف دقیقی از آن نمی‌توان به بررسی پژوهش مذکور پرداخت. اصولاً مفاهیم و شاخصهای نوسازی طی دهه‌های گذشته بشدت دچار تحول گردیده و از قرائت‌های کلاسیک آن فاصله زیادی گرفته است.

بر اساس قرائت کلاسیک از مفهوم نوسازی که در نظریات متأثر از مکتب مدرنیزاسیون (بعد از جنگ جهانی دوم) منعکس شده است، نوسازی به عنوان یک حرکت تک خطی از وضعیت سنتی به وضعیت مدرن و معادل غربی شدن فرض می‌گردد. بر این اساس نظریه پردازان مکتب مدرنیزاسیون، جوامع را به سنتی و مدرن تقسیم کرده و معتقد بودند که همه جوامع سنتی به طور اجتناب‌ناپذیری حرکت تکاملی خود را به سمت جامعه مدرن که نقطه اوج آن کشورهای غربی است، طی می‌کنند. به این معنا که یک سیر پیشرفت‌ی تاریخی وجود دارد که ضرورتاً در همه جا تکرار خواهد شد، به نظر آنان جامعه مدرن به تدریج با زوال جامعه سنتی بر جهان سوم

حاکم خواهد شد. آنان مکانیسم تحول در جامعه سنتی را دگرگونی در ارزشهای سنتی این جوامع ذکر می‌کردند.^۲

اما در سالهای بعد این مفهوم از نوسازی با انتقادات و تشکیکهای بسیاری مواجه شد. از یک سو دانشمندان مکتب غالب علوم اجتماعی همچون بندیکس (۱۹۶۷)، ایزشتاد (۱۹۷۴)، گازسفیلد (۱۹۶۷)، نیرت (۱۹۶۹)، هانتینگتون (۱۹۷۶) تیب (۱۹۷۶) به نقد مبانی نظری و فرضیات کارکردگرایانه و تکاملی مدرنیستها و نتایج عملی اجرای آن در کشورهای جهان سوم پرداختند. از سوی دیگر، نظریه پردازان تئومارکسیست با طرح مکتب وابستگی اساس تفکر مدرنیستها را درباره اهمیت نقش عوامل داخلی در توسعه زیر سؤال برده و توسعه را مرتبط با مسأله وابستگی تعریف کرده‌اند. آنان معتقد بودند که عوامل خارجی و امپریالیسم عامل اصلی عدم توسعه جهان سوم است و راهکارهای مدرنیزاسیونی را نوعی تفکر برای تداوم سلطه غرب بر جهان سوم قلمداد می‌کردند.^۳ در نهایت، در دهه‌های اخیر نیز پست مدرن‌ها انتقادات نهایی را بر تفکر مدرنیستی وارد کردند و اعلام نمودند که اهداف مدرنیستها مختص یک تمدن خاص است و قابلیت تعمیم در بقیه جوامع را ندارد؛ آنها اصولاً الگوی مدرنیستی را غیر قابل انطباق با کشورهای جهان سوم می‌دانند.^۴

انتقادات مذکور به نگرش مدرنیستها در مورد توسعه نشان داد که مفاهیم و نگرش کلاسیک مکتب مدرنیزاسیون به شدت زیر سؤال است و مفاهیم و مفروضه‌های اصلی آن با چالشهای جدی مواجه گردیده است. به همین دلیل مطالعات نوسازی به تدریج از آن اصطلاحات و مفروضه‌ها فاصله گرفت و نظریه پردازان این مکتب تلاش کردند تا با توجه به انتقادات مذکور، آن مکتب را بازسازی کنند. این اقدامات در نهایت منجر به تکوین چهارچوب نظری جدیدی در مطالعات نوسازی شد که ویژگیهای آن به شرح زیر می‌باشد:^۵

الف) از آنجا که دو واژه سنتی و مدرن را برای تبیین موضوع ناکافی می‌دانند، این نظریه پردازان به دنبال اصطلاحات و مفاهیم جدیدی برای مطالعه کشورهای جهان سوم می‌باشند.

ب) از آنجا که بسیاری از ارزشهای بومی و از جمله ارزشهای مذهبی (یا آنچه در نزد هواداران مکتب مدرنیزاسیون، سنتی نامیده می‌شد) نقش مهمی در اهداف، راهکارها و روند نوسازی

دارند؛ بررسی و توجه به این ارزشها در نظریات جدید، برای سیاستگذاری نوسازی از اهمیت خاصی برخوردار است.

ج) در مطالعات جدید با بازگشت به تاریخ، تلاش می‌شود تا روش‌شناسی متفاوتی برای بررسی جهان سوم اتخاذ شود. در این روش‌شناسی بر بررسی موردی کشورها (به جای تعمیم الگوهای انتزاعی بر همه کشورها) تأکید می‌شود و به زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و اقتصادی هر کشور به طور مستقل توجه می‌شود و در این خصوص بر نقش تاریخ جوامع در الگوهای متفاوت نوسازی و راهکارهای مختلف در رسیدن به اهداف آن تأکید می‌گردد و تجویز نسخه واحد برای نوسازی کشورها به کنار گذاشته می‌شود.

د) درباره راهکارها و نحوه رسیدن به توسعه، تحلیلی پیچیده‌تر و چند متغیری در مورد تحول جوامع در جهان سوم ارائه می‌شود. در این رابطه عوامل و زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در کنار عوامل فرهنگی و همچنین نقش عوامل خارجی در کنار عوامل داخلی (در روند نوسازی) مورد تأکید قرار می‌گیرد و معتقدند برای تجویز توصیه به منظور ایجاد تحول، باید به همه این عوامل توجه کرد.

ه) در مجموع در الگوهای جدید نوسازی، بر مطالعه موردی و بررسی تاریخی جوامع و نقش عوامل بومی و مذهبی در تعیین جهت، نوع و آهنگ نوسازی در هر کشور در جهان سوم تأکید می‌شود.

بنابراین بر اساس نظریات مذکور، مفهوم جدید نوسازی از نظریات یکسان انگار فاصله گرفته و به نظریات مبتنی بر دیالکتیک تاریخی نزدیک شده است^۶ و همچنین بر لزوم توجه به تعامل واقعیات درونی هر کشور (مانند عناصر فرهنگی، تاریخی و...) از یک سو و واقعیات بیرونی (مانند نظام بین‌الملل،...) از سوی دیگر در الگوی نوسازی تأکید می‌شود. در نتیجه الگوی نوسازی مطلوب و پایدار برای کشورهای جهان سوم، الگویی محسوب می‌شود که مبتنی بر چنین تعاملی باشد و قابلیت جذب عناصر مهم تمدن جهان معاصر را در بستر تاریخی و فرهنگی خود داشته باشد.

بر اساس دیالکتیک تاریخی، تمدنها با یکدیگر ترکیب می‌شوند و تلفیق و ترکیب تمدنها، عامل اصلی تکامل و پیچیدگی آنها می‌باشد. تمدنهای بزرگتر آنهايي هستند که عناصر پیچیده‌تر

و بیشتری از تمدنهای پیشین را در خود جای می‌دهند و سنتز تمدنهای بیشتری هستند.^۷ بر این اساس، هم تصور پیدایش جامعه مدرن از خلأ یک تصور غیرواقع‌بینانه و اتوپایی است و هم تصور نگهداشتن جامعه‌ای در حالت یکتایی نیز خلاف منطق تاریخی است.

به همین جهت، نوسازی به معنای غربی شدن نیست؛ بلکه اساسی‌ترین ویژگی آن جنبه عقلانی آن است^۸ و به معنای حمایت از تمدنی می‌باشد که از نوعی تعامل بین عناصر عقلانی بومی و بیرونی برخوردار است. در واقع، حمایت از نوسازی به معنای حمایت از تمدنی است که سنتز عناصر عقلانی تمدن بومی و تمدنهای دیگر در جهان بوده و عناصر پیچیده‌تر و بیشتری از تمدنهای پیشین را در خود جای داده است. این نوع نوسازی به دلیل اینکه از یک‌سو عناصری از فرهنگ و تاریخ بومی و همچنین عناصر تمدنی جهان معاصر را در خود دارد؛ به نوعی حمایت از الگوی عقلانی تأسیسی - تلفیقی محسوب می‌شود.

۳- مذهب، امام خمینی (س) و نوسازی در ایران

با توجه به تعریف مذکور از مفهوم نوسازی به بررسی این سؤال می‌پردازیم که آیا قرائت امام خمینی (س) از مذهب شیعه قابلیت حمایت از این نوع نوسازی را دارد؟
به منظور پاسخ دادن به این پرسش، باید گفت که اصولاً نگرشهای متفاوتی درباره مبانی نظری مذهب شیعه در ایران (مانند اندیشه امامت و تعمیم امامت در دوران غیبت و عدل و...) و همچنین مبانی مهم فقهی فقهای شیعه وجود دارد که هر کدام می‌تواند رویکردی متفاوت را نسبت به نوسازی مطرح سازد. از جمله منازعه فقهی دو جریان مهم اخباریون و اصولیون منجر به تقسیم فقها به دو گروه مهم گردید. از سوی دیگر، مبانی فقهی اصولیون نیز هر چند (به دلیل تأکید بر ملازمه عقل و شرع، به رسمیت شناختن عقل، بناء عقلاء، عرف و تأکید بر مصلحت به عنوان پشتوانه وضع احکام، پذیرش نظر عقلاء در حوزه مباحات و منطقه الفراغ و...)، از تواناییها و قابلیت‌های مناسبی در حمایت بسیاری از تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی عقلایی برخوردار است؛^۹ اما این گروه از اصولیون خود نیز طیف متنوعی را تشکیل می‌دهند. به طوری که میزان شدت و ضعف اعتقاد آنها به ملازمه عقل و شرع می‌تواند آنها را به گونه‌های مختلف در حمایت از نوسازی تقسیم کند.

در این طیف فکری به بررسی نگرش امام خمینی (س) به عنوان یک جریان فکری مهم می‌پردازیم و آن را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهیم و تلاش می‌شود تا عناصر مهم و مقومی که در آن تفکر می‌تواند از نوعی الگوی نوسازی عقلانی و تلفیقی - تأسیسی حمایت کند، مورد شناسایی و ارزیابی قرار گیرد.

در این راستا، به مواضع عملی امام خمینی (س) در مورد الگوی نوسازی دوران پهلوی اشاره می‌کنیم. این امر می‌تواند ابعاد موضوع اصلی این پژوهش و اصل وجود یا عدم وجود چالش بین مذهب و نوسازی را آشکارتر سازد.

الف) مواضع عملی امام خمینی (س) در مورد نوسازی در دوران پهلوی دوم

بررسی مبانی نظری تفکر امام خمینی (س) که در پی خواهد آمد نشان دهنده حضور عناصر قوی و پایداری (همچون توجه به نقش زمان و مکان در استنباط احکام، توجه به نقش عقل، عقلا و نظر کارشناسان در تعیین مصادیق، توجه به مصلحت اجتماعی به عنوان پشتوانه احکام، تأکید بر گسترش میزان اختیار حکومت و...) در قرائت ایشان است که می‌تواند الگوی خاصی از نوسازی را تثویز کنند و آن را مورد حمایت قرار دهند. اما ابتدا تلاش می‌کنیم تا به این سؤال مهم که «چرا امام خمینی (س) در عمل از الگوی نوسازی در دوران پهلوی دوم انتقاد می‌کرد؟» پاسخ دهیم.

الگوی نوسازی در دوران پهلوی دوم مبتنی بر فرضیات مکتب مدرنیزاسیون بود که بعدها ناصحیح بودن پیش‌فرضهای آن آشکار گردید. این پژوهش نیز به بررسی دلایل برخورد انتقادآمیز امام خمینی (س) با طرح این بنا در الگوی مذکور می‌پردازد.

هواداران این الگو در ایران به گذر از جامعه موجود که آن را سنتی می‌دانستند و رسیدن به یک جامعه مدرن (با الگوی کشورهای غربی) اعتقاد داشتند. آنان بر مهندسی اجتماعی دولت‌مدار (Statism) به عنوان مهمترین ابزار این گذار و بر رشد اقتصادی و گسترش نوعی سرمایه‌داری دولتی در کشور به عنوان مهمترین گام تأکید می‌کردند. در این راستا، خواستار حذف ارزشها و موانع فرهنگی این حرکت و ایجاد تحول فرهنگی و گسترش ارزشهای مدرن و رشد یک طبقه متوسط نوین بودند. هواداران این الگو در ایران اولویت را به تحول اقتصادی،

اجتماعی و فرهنگی می‌دادند و حساسیت زیادی به استبداد سیاسی نداشتند و اصولاً مانند روشنفکران دوران رضاشاه و با تأثیرپذیری از موج دوم تجدد (تجدد سازماندهی شده) پذیرای حضور یک دولت مقتدر و حتی مستبد به عنوان مهمترین عامل این گذر بودند و از تحول سیاسی و ایجاد نظام دموکراتیک و نوسازی سیاسی غفلت می‌ورزیدند. به همین جهت، این تفکر به دلایل سیاسی به وسیله سیاستمداران آمریکایی نیز حمایت می‌شد.^{۱۰}

به همین دلیل، برخی محققین از این الگو به «شبه مدرنیسم» یاد می‌کنند و معتقدند که این الگو پیشرفت اجتماعی را صرفاً به رشد کمی تولید و تکنولوژی محدود می‌کند و آن را «برداشتی سطحی» از مدرنیسم اروپایی می‌دانند که ضمن تحقیر همه ارزشها، سنتها و نهادهای خودی معتقد است برای پیشرفت کشور نیاز به یک دیکتاتوری آهنین می‌باشد و در حقیقت دیکتاتوری را مقدمه‌ای برای دستیابی به دموکراسی می‌داند.^{۱۱}

به هر حال، در قالب این الگو و طی چهار برنامه عمران‌ی (۱۳۳۵-۱۳۵۷) و اجرای اصلاحات ارضی، انقلاب سفید و با حمایت‌های مالی و مشاوره‌ای آمریکاییان و با کمک درآمدهای نفتی، تغییرات مهمی در بنیانهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی کشور به وجود آمد. نتایج این تغییرات در بخش اقتصادی شامل رشد نسبی در صنعت، کاهش تولید محصولات کشاورزی، گسترش قسمت خدمات و در بخش اجتماعی افزایش طبقه متوسط نوین، شهرنشینی و ارتباطات اجتماعی، مهاجرتها و در بخش فرهنگی شامل مبارزه با ارزشهای بومی مذهبی، گسترش سکولاریزم فرهنگی یا ارزشهای فرهنگ غربی و یا فرهنگ ماقبل اسلام ایران از طریق ایجاد آموزش نوین، سعی در منزوی کردن روحانیون و... بود.^{۱۲} با وجود تحولات در حوزه سیاسی نتیجه این اقدامات جز گسترش وابستگی نظام سیاسی و افزایش اقتدار داخلی و سرکوب آزادیهای مدنی بهره دیگری نداشت.

هر بررسی مواضع امام خمینی (س) در مقابل این اقدامات، مشخص می‌گردد که ایشان و بسیاری از دیگر مراجع شیعی (به عنوان محوری‌ترین نیروهای تأثیرگذار بر تفکر شیعیان) در مقابل برخی از این اقدامات به موضع‌گیری پرداختند که شامل موارد محدود زیر است:^{۱۳}

الف) مخالفت با گسترش مشارکت سیاسی اجتماعی زنان: در این ارتباط امام خمینی (س) حضور و مشارکت سیاسی زنان را مستلزم فساد می‌دانست و در آن شرایط آن را ضد مصالح

کشور قلمداد می‌کرد.^{۱۴} اما بررسی بیانیه‌ها، سخنرانیها و مهمتر از همه عملکرد ایشان در دوران انقلاب و بعد از انقلاب نشان می‌داد که ایشان مخالف ذاتی این امر نبود بلکه شرایط موجود جامعه را مناسب برای این امر نمی‌دانستند؛ وی این شعار را نوعی عوامفریبی ذکر کرده و معتقد بود که «مگر مردها آزادند تا بتوان از آزادی زنها سخن گفت».^{۱۵}

ب) اصلاحات ارضی: در مورد اصلاحات ارضی تعداد زیادی از رهبران مذهبی از جمله امام خمینی (س) سکوت کردند و تنها دو تن از مراجع صریحاً به مخالفت با اصل اصلاحات ارضی فتوا دادند. لازم به ذکر است که این علماء نیز از منظر حقوق فردی افراد، اصلاحات ارضی را محکوم می‌کردند و معتقد بودند که می‌باید حق مالکیت افراد محفوظ باشد و دولت به شکل عادلانه‌ای قیمت املاک آنان را پردازد. در این باره امام خمینی (س) اصولاً فتوادلها را مالک نمی‌دانست و مخالفت وی با اصلاحات ارضی عمدتاً متوجه نحوه اجرای آن بود و پیامدهای آن را به شکل مذکور موجب تضعیف بخش کشاورزی و ساختار روستایی و وابستگی کشور می‌دانست.^{۱۶} عملکرد امام خمینی (س) و حمایت ایشان از اصلاحات ارضی بعد از انقلاب مؤید این مطلب است.

ج) انقلاب سفید: مخالفت اکثر مراجع مذهبی بخصوص امام خمینی (س) با انقلاب سفید، مخالفت با اصل اصلاحات نبود. زیرا آنان در گفتگوهای خود با دربار به بحث درباره این اصول پرداخته بودند. به طور عمده مخالفت آنان متوجه رفتار امام خمینی (س) معتقد بود شاه در صدد است تا با ابزاری غیرقانونی (زفراندم) برنامه آمریکاییان را به تصویب برساند و اجرا کند و برای آن مشروعیت مردمی کسب کند. امام خمینی (س) در این باره می‌گوید:

ما مخالف پیشرفت و ترقی کشور نیستیم بلکه با برنامه‌های تقلیدی دولت که ضد مصالح کشور بوده و پیامدهای نامناسبی همچون وابستگی، کاهش محصولات کشاورزی، گسترش فساد و اسلام‌زدایی را به دنبال دارد، مخالفیم.^{۱۷}

د) از سوی دیگر امام خمینی (س) و بسیاری از مراجع مذهبی در بیانیه‌ها و سخنان خود از عدم نوسازی سیاسی، استبداد سیاسی، عدم آزادیهای سیاسی و سرکوب و خفقان و وابستگی کشور انتقاد می‌کردند. در این راستا امام خمینی (س) در برخی اعلامیه‌های خود با تأکید بر اینکه

«آیا سرکوب مردم و عدم آزادی، تمدن است؟»^{۱۸} در حقیقت از قرائت منحرفانه‌ای از مدرنیسم که توسط مدرنیستهای ایرانی مورد حمایت قرار داشت، انتقاد می‌کرد و خواستار فضای باز سیاسی، آزادی بیان، قلم و مطبوعات بوده و نسبت به عدم توسعه سیاسی در کشور اعتراض داشت وی وابستگی کامل به نظام جهانی را موجب آسیب‌پذیری کشور می‌دانست.

ه) اعلامیه‌های امام خمینی (س) و برخی دیگر از علماء، نشان می‌دهد که مهمترین حساسیت آنان در حوزه فرهنگی، در مقابل تلاش دولت برای جایگزینی ارزشهای غربی و حذف ارزشهای اسلامی بود. آنان اینگونه اقدامات را ناشی از دستور اجانب و استعمارگران ذکر می‌کردند و معتقد بودند نتیجه از بین بردن هویت ملی و اسلامی کشور در نهایت به نفع استعمار خواهد بود.^{۱۹}

در سالیان بعد، به مخالفین حذف مذهب و ارزشهای مذهبی گروههای دیگر از جمله نومدرنیستها پیوستند. به طوری که در اوایل دهه ۵۰ ه. ش. دولت تلاش کرد تا به جای حذف دین، به استفاده ابزاری از آن بپردازد و به همین دلیل تئوریسینهای حزب رستاخیز در یک اقدام حساب شده به طراحی سپاه دین، کنترل مساجد و حوزه‌های علمیه، چاپ قرآن و... پرداختند.^{۲۰}

این امر نشان می‌داد که مخالفت امام خمینی (س) و بسیاری از فقها در واقع مخالفت با قرائت مدرنیزاسیونهای کلاسیک از رابطه سنت و مدرنیسم بود که بعدها ضعفهای تئوریک و عملی‌اش آشکار شد.

و) امام خمینی (س) و دیگر فقها هرچند دارای هستی‌شناسی، جهان‌بینی و انسان‌شناسی متفاوتی از مدرنیستها بودند؛ اما مهمتر از همه، اقدامات دولت فاقد مشروعیت را به رسمیت نمی‌شناختند. آنان نسبت به تکرار عملکرد مدرنیستها در دوران رضاشاه که مبتنی بر الگوی ناقص از مدرنیسم بود نگران بودند و حکومت پهلوی را وابسته و دست‌نشانده استعمار قلمداد می‌کردند و به همین دلیل اقدامات آن را به دیده تردید می‌نگریستند. بر این اساس، به قول امام خمینی (س):

در بسیاری موارد مخالفت روحانیون با بعضی از مظاهر تمدن در گذشته صرفاً به جهت ترس از نفوذ اجانب بوده و احساس این خطر بود که

موجب می‌شد تا آنان با اختراعات و پدیده‌ها برخورد احتیاط‌آمیز کنند. علمای راستین از بس که دروغ و فریب از جهان‌خواران دیده بودند به هیچ چیز اطمینان نمی‌کردند و ابزارهایی از قبیل رادیو و تلویزیون در نزدشان مسدود و ورود استعمار بود لذا گاهی حکم به منع استفاده از آنها را می‌دادند.^{۲۱}

ز) در مقابل این وجوه افتراق، آنان همواره در اعلامیه‌ها و سخنرانیهای خود در دوران پهلوی بر حمایت از پیشرفت کشور، استقلال، رفع فقر و محرومیت، استفاده از تکنولوژی، گسترش صنعت و ... تأکید دارند^{۲۲} و این ناشی از مبانی فکری عقل‌گرایانه فقه اصولی آنان است که در مواجهه با پدیده‌های تمدن جدید، واقع‌گرا و انعطاف‌پذیرشان می‌سازد.

در مجموع باید گفت مخالفت امام خمینی (س) با برخی از اقدامات شاه، به معنای مخالفت با نوسازی تلقی نمی‌شود. اصولاً آنچه امام خمینی (س) و بسیاری از فقهای اصولی با آن مخالفت می‌کردند، مبتنی بر قرائتی از نوسازی بود که در سالهای بعد با تشکیکهای جدی مواجه شد و ضعف تئوریک آن آشکار گردید. بسیاری از محققین فروپاشی حکومت پهلوی در سال ۵۷ ه. ش. را نیز نتیجه عدم موفقیت این الگو قلمداد می‌کنند.

بررسی نحوه برخورد امام خمینی (س) بعد از انقلاب با مسأله نوسازی، این ادعا را که انتقادات ایشان در دوران پهلوی را نمی‌توان به معنای مخالفت وی با اصل نوسازی تلقی کرد، تقویت می‌کند که در ادامه این پژوهش به آن پرداخته شده است.

ب) مبانی نظری امام خمینی (س) در حمایت از نوسازی بعد از انقلاب

امام خمینی (س) بعد از انقلاب ضمن چالش با الگوهای نوسازی یکسان‌انگار که عمدتاً از سوی تئومدرنیستها و همچنین الگوهای یکتانگارانته‌ای که از سوی برخی مذهبیبون مطرح می‌شد، به حمایت از نوعی الگوی تأسیسی - تلفیقی پرداخت که در عین اینکه دارای ویژگیهای فرهنگی و تاریخی مختص به خود بود، از تعامل با عناصر تمدنی دیگر و تلفیق برخی عناصر عقلایی تمدن جهان معاصر نیز ملهم شده بود که این الگوی نوسازی از قابلیت انطباق مناسبی با نظریات جدید در حوزه نوسازی برخوردار است.

به منظور بررسی مواضع امام خمینی (س) در خصوص نوسازی بعد از انقلاب، ابتدا به بررسی جایگاه دیدگاه امام خمینی (س) در گفتمان نوسازی بعد از انقلاب اشاره می‌کنیم.

بعد از انقلاب اسلامی، انقلابیون که به طور عمده متأثر از افق فکری مذهبی بودند، تلاش کردند که نوعی الگوی اصلاحات متأثر از ارزشهای مذهبی را پیاده کنند. مذهب‌یون با توجه به اعتقادات خود معتقد بودند که مذهب شیعی در ایران اصولاً یک مذهب منفعل در مقابل توسعه نیست بلکه جهت‌گیریهای فعالی در خصوص نحوه زندگی این جهانی دارد و موضع خاصی نسبت به اهداف و جهت‌گیریهای توسعه دارد؛ اما در عین حال هواداران این نگرش درباره نقش و جایگاه مذهب در تعیین اهداف و یا راهکارهای توسعه به سه گرایش فرعی که می‌توان از آنها تحت عنوان حداقل‌گرایی، حداکثرگرایی متصلب و اعتدالی یاد کرد، تقسیم می‌شدند. ریشه این دیدگاهها به بحث درباره جامعیت شریعت و میزان پاسخگویی و انتظار از دین برمی‌گردد.^{۲۳} در این راستا «حداقل‌گرایان» معتقدند که شریعت، اهداف و جهت‌گیریهای کلان زندگی این جهانی و از جمله توسعه را ترسیم کرده اما در خصوص راهکارهای رسیدن به آنها سخنی نگفته است و آن را به تجربه و عقل آدمی واگذار کرده است. این گروه که جایگاه مذهب را تنها در تعیین اهداف کلان معین می‌کنند، عملاً مشابهتهای زیادی با نومدرنیستها دارند. «حداکثرگرایان متصلب» برعکس بر این نکته تأکید دارند که هر راهکاری باید توسط شرع توجیه شده و از درون آیات و روایات و منابع استنباط احکام بیرون آید. این نحله شاید به گرایش پست‌مدرنی از توسعه شباهت زیادی داشته باشد؛ زیرا معتقد است که توسعه جامع دینی می‌تواند دارای اهداف و راهکارهای منحصر به فردی باشد. دسته سوم گرایشی است که می‌توان آن را دیدگاهی «اعتدالی» یا نوعی «حداکثرگرایی معطوف» نامید و بین دو دیدگاه پیشین قرار داد. این دیدگاه توسط اکثر فقهای اصولی شیعی از جمله امام خمینی (س) مورد تأکید قرار گرفته است.^{۲۴}

کسانی که این نگرش را پذیرفته‌اند معتقدند که مبانی فقهی شیعی علاوه بر اهداف، متعرض برخی جزئیات و راهکارها برای ساماندهی دنیای مردم نیز شده‌اند. اما در عین حال فقهای شیعی دارای مکانیسم لازم برای بازبینی مجدد این راهکارها بر اساس مصالح و اهداف کشور می‌باشند. به اعتقاد این گروه، در این مکانیسم که بر اساس اجتهاد و بازبودن باب علم طراحی شده نقش عقل به عنوان یکی از منابع استنباط احکام و همچنین بنای عقلا و عرف (در تعیین مصادیق) از

جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و از مصلحت به عنوان ملاک احکام نام برده می‌شود؛ یعنی معتقدند که پشتوانه وضع احکام، مصلحت یا دفع منفسده می‌باشد. بنابراین، در مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که این مصلحت تا حد زیادی قابل درک است می‌توان حکم را تبدیل کرد یا تغییر داد. اعتقاد به احکام ثانویه بر اساس زمان و مکان و همچنین احکام حکومتی، قدرت مانور دولت را در اتخاذ راهکارهای واقع‌بینانه افزایش می‌دهد.^{۲۵}

این گروه همچنین با تأکید بر «حوزه فراع» یا «مالانص فیه» معتقدند که بخش وسیعی از راهکارها در این حوزه قرار دارد که از جانب شرع به عقل آدمی و بنای عقلا واگذار شده است که این امر کارایی و نقش عقل و متخصصان را در روند توسعه بر اساس مصالح اجتماعی افزایش می‌دهد.^{۲۶}

در نتیجه می‌توان گفت این دیدگاه که انطباق کاملی با مبانی نظری شیعی (از جمله برخورد فعال با رابطه دین و دنیا، نگرش خاص به سیاست، مشروعیت توسعه‌گران، جامعیت دین) دارد، دارای مکانیسم لازم برای انطباق شریعت با مصالح جامعه اسلامی می‌باشد؛ زیرا از یک سو با به رسمیت شناختن عقل، بنای عقلا، عرف و تأکید بر مصلحت (به عنوان پشتوانه وضع احکام) و از سوی دیگر با پذیرش نقش و نظر عقلا و کارشناسان در حوزه مباحات (مالانص فیه) از واقع‌گرایی، انعطاف‌پذیری و مصلحت‌اندیشی لازم برخوردار است. به علاوه تأکید بر عقل، عرف، مصلحت و اهمیت دادن به نظر متخصصان همگی از جمله عواملی هستند که قدرت گفتگو با تمدنهای دیگر و استفاده از تجربیات دیگر را افزایش داده و قابلیت جذب‌گزینشی عناصر کارا و عقلانی را از تمدنهای دیگر فراهم می‌آورد.^{۲۷}

بر اساس دیدگاه سوم و با حمایت امام خمینی (س) به عنوان یک فقیه و ایدئولوگ سیاسی و فقهای هوادار وی، الگوی تأسیسی - تلفیقی نوسازی بعد از انقلاب پایه‌ریزی و چهارچوب آن در قانون اساسی جدید تدوین شد. در عین اینکه الگوی نوسازی بعد از انقلاب دارای وجه و ابعاد تأسیسی و منحصر به فردی می‌باشد که ویژگیهای فرهنگی مختص به خود را داشت، اما با این همه، قابلیت اخذ عناصر عقلایی تمدن جدید را نیز دارا می‌باشد. این الگو در حوزه سیاسی از تلفیق جمهوریت (به عنوان یک اندیشه مدرن) و اسلامیت حمایت کرد و بر حمایت از تفکر بوروکراتیک، مهندسی اجتماعی و اهمیت به نقش کارشناسان در ارائه راهکارهای عقلایی تأکید

کرد. در حوزه اقتصادی ضمن نقد سرمایه‌داری غربی و سوسیالیسم، نوعی سرمایه‌داری کنترل شده را که رشد معطوف به عدالت اقتصادی را در برداشته باشد، پی‌گیری کرد و در حوزه فرهنگی نیز با نقد ارزشهای سنتی و مدرن جامعه تلاش می‌کند تا در بستر فرهنگ اسلامی خود، ارزشهای معقول سنتی و مدرن را تقویت کند و با استفاده از ابزارهای جدید در جهت گسترش و ارتقای آموزش، هنر، ورزش و نیازهای فرهنگی جوامع امروز بکوشد.^{۲۸}

در سالهای بعد که این الگو توسط برخی قرائتهای سنتی از مذهب به چالش کشیده شد امام خمینی (س) با استفاده از توانمندیهای بالقوه فقه شیعی موفق شد تا با احیای مفاهیمی همچون «اختیارات مطلقه دولت اسلامی» و «مصلحت اجتماعی به عنوان مهمترین معیار عملی حکومت در دوران غیبت» و «حمایت از نظر کارشناسان در تعیین مصلحت»، آن الگو را تقویت کند که این امر پیامدهای نظری مهمی بر افق فکری مذهبی در ایران و شفاف شدن تمایزات گونه‌های فکری در بین فقهای اصولی شیعه در ایران برجای گذارد و حمایت از روند اصلاحات در کشور را تسریع کرد.

تأکید امام خمینی (س) بر اختیارات مطلقه فقیه، که بر اساس قرائتی که در قانون اساسی از آن ارائه شد به معنای اختیارات مطلقه حکومت می‌باشد،^{۲۹} موجب افزایش اقتدار حاکمیت گردید و اگر آن را با عنصر دیگر مورد تأکید امام یعنی «مصلحت اجتماعی به عنوان مهمترین معیار عمل حکومت در دوران غیبت» مورد توجه قرار دهیم به معنای حمایت از ایجاد دولتی مقتدر است که بر اساس مصالح عمومی و عقلانی به رتق و فتق امور می‌پردازد که این امر در حقیقت نوعی «مرکزسازی» و یا میل به تمرکز قدرت سیاسی اقتصادی (Statism) است که در آغاز شکل‌گیری دولت مدرن ظاهر می‌شود و توسط بسیاری از نظریه‌پردازان به عنوان اولین گام نو سازی سیاسی محسوب شده و می‌تواند زمینه ایجاد «دولت - ملت» (Nation - State) را د، کشور فراهم آورد و روند نو سازی را شکل دهد.^{۳۰}

در حقیقت ولایت مطلقه به معنای حمایت از اختیارات فرای احکام شرعیه فرعیه حکومت است و از مشروعیت عمل به عقل مستقل در حیطه مصالح عمومی حمایت می‌کند. اصولاً بر اساس بحث در خصوص میزان تصدی و تصرف فقها در دوران غیبت، می‌توان فقها را در یک طیف که در یک سر آن «قائلین به حداکثر اختیار برای فقیه» و در سر دیگر آن «قائلین به

حداقل اختیار برای فقیه» قرار دارند، طبقه‌بندی کرد. برخی فقهای حوزه تصرف و تصدی فقیه را در دوران غیبت تنها در سه حوزه «فتوا، قضاوت و امور حسبیه» می‌دانند و برخی دامنه این تصرف را گسترش داده و «انتظام امور دنیای مردم» را نیز جزء این حوزه قلمداد می‌کنند. دسته دوم خود به دو جریان فکری در خصوص میزان حدود و اختیارات سیاسی فقیه تقسیم می‌شوند که برخی معتقدند که فقیهان عادل در حکومت اسلامی فراتر از چهارچوب احکام شرعی اولی و ثانوی دارای اختیار نیستند و اختیارات ولی فقیه محدود و مقید به احکام فرعی الهیه است و هیچ شرط و قانونی فراتر از آن پذیرفته نیست^{۳۱} و گروه دوم معتقدند که ولایت فقیه در امور عمومی و سیاسی و به منظور تعیین مصالح جامعه، مقید به حفظ چهارچوب احکام فرعی الهیه اولیه و ثانویه نیست.^{۳۲} در اینجا امام خمینی (س) را می‌توان قائل به نظریه دوم دانست. به طوری که جلوه‌هایی از تفاوت در این دو نظریه را در مجادلات بین شورای نگهبان و مخصوصاً نامه آیت‌الله صافی و آیت‌الله قدیری به امام خمینی (س) و پاسخ امام به ایشان به خوبی می‌توان مشاهده کرد.^{۳۳} امام خمینی (س) در این باره، ولایت مطلقه فقیهان را همان ولایتی می‌داند که از جانب خدا به پیامبر و ائمه و گذار شده است و معتقد است «اختیارات حکومت محصور در چهارچوب احکام الهی نیست».^{۳۴}

از سوی دیگر، امام خمینی (س) بر اساس مبانی اصولی خود و تأکید بر مصلحت به عنوان مبنای وضع احکام از «مصلحت نظام» به عنوان مهمترین مصلحت یاد می‌کند. این مصلحت که بر مصالح دیگر اولویت دارد به معنای حفظ نظام سیاسی و بقای واحد ملی است که نوعی مصلحت عمومی (Commonwealth) است. به رسمیت شناختن مصلحت ملی می‌تواند مبنایی برای ملت‌سازی و تأسیس دستگاههای حقوق عمومی عرفی باشد که در چهارچوب آن دستگاه، می‌توان بسیاری از حقوق خصوصی و فردی را فدای مصالح عمومی کرد. بر این اساس امام نیز مکرراً می‌گفتند «به خاطر اینکه حفظ نظام اوجب واجبات است دولت می‌تواند یک‌طرفه قراردادهای خود را با مردم فسخ کند. دولت می‌تواند برای معاملات خود شروطی مانند شرایط ضمن‌العقد قائل شود». و یا «به خاطر مصالح کشور و اسلام اگر مزارعه و مضاربه و مساقات و بسیاری از معاملات شرعی هم تعطیل شود اشکالی ندارد». مصلحتی که امام از آن سخن می‌گفتند مرسله یا آزاد از قیود شرعی است هرچند مشروع دانستن عمل به این مصلحت

نیز ریشه در شرع دارد.^{۳۵}

اصولاً ورود مصلحت سنجی (که عبارت است از ارزیابی هزینه - فایده Cost-benefit analysm) به یک دستگاه قانونگذاری موجب عرفی شدن آن می‌گردد^{۳۶} و گره خوردن حوزه سیاست با مصلحت به عقلانی شدن آن منجر می‌گردد. به این ترتیب دولت اسلامی در حوزه امور عمومی به جای شارع می‌نشیند و با هدف تأمین مصالح ملی قانون وضع می‌کند.

امام خمینی (س) نحوه و مکانیسم دستیابی به مصلحت اجتماعی را در مواردی به ۲ اعضای مجلس شورای اسلامی ارجاع می‌داد^{۳۷} که به معنای ارجاع به اکثریت قاطع نمایندگان مردم می‌باشد و در موارد دیگری مجمع تشخیص مصلحت را که متشکل از جمعی از اصحاب حل و عقد و شامل نمایندگان گروه‌های مهم سیاسی فرهنگی و اجتماعی در کشور محسوب می‌شدند مرجع تعیین مصلحت قلمداد می‌کرد و برای استفاده از نظر کارشناسان نیز اهمیتی خاص قائل بود که این سیره عملی، منبع مصلحت سنجی را از عرصه‌ای تک ذهنی خارج و به عرصه‌ای جمعی و چند ذهنی منتقل می‌کند.

وی با قائل شدن به اختیارات مطلقه برای فقیه که بر دایره مصلحت قرار گرفته است قدرت مانور حکومت را در برخورد با مشکلات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جهان و در نتیجه توان هدایت جامعه اسلامی در زمانها و مکانهای متفاوت از جمله برخورد با مدرنیسم افزایش می‌دهد.

درواقع، به نظر برخی محققین دکترین ولایت فقیه پروژه‌ای است که توسط امام خمینی (س) از درون سنن فقهی، کلامی و عرفانی شیعه استخراج شد تا ظرفیت دستگاه دینی و فقهی را در چالش با عناصر جهان مدرن افزایش دهد و به کارگیری عنصر مصلحت توسط امام مهم‌ترین کاتالیزور عرفی کننده دستگاه فقه و تبدیل آن به نظام حقوقی عرفی می‌باشد.^{۳۸}

باید گفت که عنصر مصلحت در سازوکار فقه موجود است و عنصر اصیل و ریشه‌داری است که از متن مبانی فکری علمای اصولی شیعی بیرون آمده است^{۳۹} و فقه شیعی به علت استواری پایه‌های آن بر مصلحت و مفسده (به عنوان ملاک احکام) و تأکید بر نقش عقل (به عنوان یکی از منابع احکام) و بناء عقلاء و عرف به عنوان عوامل تقسیم‌کننده به موضوعات و مصادیق فقهی

از تواناییهای بدیعی برخوردار است که می‌تواند با شرایط مختلف خود را تطبیق دهد که در این صورت اینگونه مانورها نه تنها تحولی در دستگاه شریعت نیست بلکه مکانیسمی است که شریعت خود پیش‌بینی کرده و نشانه‌ها تواناییهای فقه اصولی شیعی است و در واقع می‌توان گفت ابتکاری از سوی امام نمی‌باشد بلکه امام خمینی (س) این عنصر را به کار گرفت.

بر اساس این نگرش، مصلحت نظام محوری‌ترین عامل بوده و مهمترین فاکتوری است که تصمیم‌گیرهای ولایت را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به نظر امام این مصلحت‌اندیشی نه تنها غیرشرعی نیست بلکه جزء اختیاراتی است که شرع به حاکم اسلامی داده است^۴ و پیامد ضروری اعتقاد به عقل و قبول مصلحت عقلایی برای مسائل اجتماعی از سوی شارع است.

بنابراین در نظریه ولایت مطلقه، رهبریت جامعه اسلامی در تلاش دائم برای اجرای شریعت است اما شریعتی که فراتر از احکام اولیه و ثانویه است و ملاک آن نوعی مصلحت اجتماعی یعنی همان ملاکی است که فقهای اصولی آن را ملاک همه احکام می‌دانند. در واقع، این امر به معنای فرارفتن از ظواهر شرع و پرداختن به باطن آن می‌باشد؛ یعنی پرداختن به مصلحتی است که مبنای وضع احکام است و بر اساس آن حکم مبتنی بر مصلحت اجتماعی همان حکم شرعی قلمداد می‌شود.

به این ترتیب در مجموع، نتیجه نهایی حضور قوی سه عنصر «ولایت مطلقه» و «مصلحت» و «مشروع دانستن عقل جمعی در تعیین مصلحت» در اندیشه امام این است که دولتی که دارای مشروعیت مردمی و اسلامی است در حوزه عمومی به جای شارع می‌نشیند و با هدف تأمین مصالح ملی با استفاده از عقل جمعی، قانون وضع می‌کند. این امر علاوه بر تسریع در دولت‌سازی و ملت‌سازی، موجب کارکردهای مشترک بین دولت اسلامی با یک دولت ملی مقتدر و عرفی است که بر اساس مصالح و منافع ملی در بستر فرهنگی خود عمل می‌کند و این به معنای حمایت از روند نوسازی در قالب یک الگوی بومی است.

بنابراین، در پاسخ به سؤال اصلی که بررسی میزان تواناییهای مبانی فکری و فقهی مذهب شیعه در ایران در حمایت از نوسازی چقدر است باید گفت که قرائتهایی از مذهب شیعه از جمله قرائت امام خمینی (س) از مبانی فکری و فقهی این مذهب، دارای توانایی بالایی در پشتیبانی کردن از الگوهای جدید نوسازی است و به نظر می‌رسد اجرای درست این مبانی فکری و فقهی

بتواند راه را برای استقرار یک الگوی نوسازی پایدار، مشروع و کارا در ایران رقم زند.

یادداشتها:

- (۱) رجوع شود به: اس، سی، دیوب، نوسازی و توسعه، ترجمه احمد موثقی، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۷، ص ۳۹.
- (۲) رجوع شود به منابع زیر:
 - Alvin, Y, So, **Social Change and Development: Modernization, Dependency and World Systems Theories**, SAGE Publications, Inc., 1990. P. 5.
 - Andrew Webster, **Introduction to Sociology of Development**, London: Macmillan, 1990, P. 49.
 - Vicky Randall and Robin Theobald, **Political change and underdevelopment**, Macmillan, Education LTD, 1991, P. 49.
- (۳) برای نمونه رجوع کنید به:
 - S. Huntington, "Political Development and Political Decay", **world Politics**, XVLL, 3 April 1965.
 - Samir, Amin, **Unequal Development: An Essay on the Social Formation of Peripheral Capitalism**, New York: Monthly Review press, 1976.
 - Alvin, Y, So, Op.cit.
- (۴) محمد تقی قزلسفلی، «پست مدرنیسم و فروپاشی ذهنیت توسعه»، **اطلاعات سیاسی - اقتصادی**، شماره ۱۲۱ - ۱۲۲، ص ۵۶.
- (۵) رجوع شود به: برتر آن بدیع، **توسعه سیاسی**، ترجمه احمد تقیب زاده، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۶، ص ۱۸؛ - Alvin, So, Op. Cit, P. 266.
- (۶) رجوع کنید به: حسین بشیریه، **دولت عقل**، تهران: نشر علوم نوین، ۱۳۷۴، ص ۲۸۸.
- (۷) **فصلنامه گفتمان**، شماره ۳، زمستان ۷۷، ص ۱۹.
- (۸) اس سی، دیوب، همان، ص ۳۹.
- (۹) رجوع کنید به: یحیی فوزی، «مذهب و نوسازی در ایران»، پایان نامه دوره دکتری علوم سیاسی، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دی ماه ۷۸، بخش دوم.
- (۱۰) همان.
- (۱۱) کاتوزیان، **اقتصاد سیاسی ایران**، ترجمه نفیسی، تهران: نشر آگاه، ص ۱۴.
- (۱۲) یحیی فوزی، همان، بخش دوم، فصل اول.
- (۱۳) رجوع شود به: **اسناد انقلاب اسلامی** (اعلامیه‌ها، اطلاعیه‌ها، بیانیه‌ها، پیامها، تلگرافها و نامه‌های آیات عظام و مراجع تقلید) جلد ۱، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴؛ همچنین یحیی فوزی، همان، صص ۱۵۰ - ۲۰۵.

- ۱۴) اسناد انقلاب اسلامی، صص ۶۳ - ۶۹.
- ۱۵) رجوع کنید به: صحیفه نور.
- ۱۶) رجوع شود به: مهدی عراقی، ناگفته‌ها، به کوشش محمود مقدسی و دیگران، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۰، ص ۱۵۳؛ هاشمی رفسنجانی و دوران مبارزه، خاطرات، تصویرها، اسناد، گاه‌شمار، تهران: دفتر نشر معارف انقلاب، ۱۳۷۶، ص ۱۳۲.
- ۱۷) رجوع کنید به: صحیفه نور، جلد ۲.
- ۱۸) همان.
- ۱۹) همان، جلد ۱.
- ۲۰) برای توضیح بیشتر مراجعه شود به: مارک گازیرووسکی، دیپلماسی آمریکا و شاه، ترجمه جمشید زنگنه، تهران: نشر رسا، ۱۳۷۳، ص ۴۰۴؛ همچنین یحیی فوزی، همان، ص ۱۲۸.
- ۲۱) صحیفه نور، جلد ۲۱، ص ۹۰.
- ۲۲) رجوع کنید به: اسناد انقلاب اسلامی، همان.
- ۲۳) رجوع شود به: پژوهشنامه متین (فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی)، سال اول، شماره دوم، بهار ۷۸، ص ۲۱۱.
- ۲۴) همان، صص ۲۱۱ - ۲۱۳.
- ۲۵) رجوع کنید به: مجموعه مصاحبه‌های مندرج در کتاب نقش زمان و مکان در اجتهاد، جلد ۱۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۴، صص ۲۱۶ - ۲۳۸.
- ۲۶) محمد باقر صدر، اقتصادنا، بیروت: انتشارات دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱، ص ۷۲۵.
- ۲۷) پژوهشنامه متین، همان، ص ۲۱۷.
- ۲۸) یحیی فوزی، همان، صص ۲۲۶ - ۲۴۸.
- ۲۹) بر اساس قرائت قانون اساسی از نظریه ولایت مطلقه فقیه، ولی فقیه انتخابی است و ولایت نماینده و برآیند حاکمیت ملی است ولی فقیه طی یک انتخابات دو مرحله‌ای توسط مردم انتخاب می‌شود؛ یعنی مردم ابتدا خبرگان را انتخاب می‌کنند پس از آن خبرگان ولی فقیه را انتخاب می‌کند. به این ترتیب طی یک انتخابات دو مرحله‌ای حاکمیت ملی محقق می‌شود. بر این اساس ولایت معادل حاکمیت (Sovereignty) قرار می‌گیرد. مطلقه بودن ولایت نیز تزامنی با نظریه حاکمیت ندارد زیرا اساساً حاکمیت مطلقه است.
- ۳۰) رجوع شود به:
- S. Eisenstadt. S. Rokkan. **Building States and Nation**, Beverly Hills, Sage Publications, 1973.
- C. H. Dodd. **Political Development**, London: the Macmillan Press Ltd, 1972.
- ۳۱) رجوع شود به: الهدایه من له الولایه، تقریرات، آیت‌الله محمدرضا گلپایگانی، به قلم میرزا احمد صابری همدانی، قم: ۱۳۸۳، ق، ص ۳۱.
- ۳۲) محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸.
- ۳۳) رجوع شود به: صحیفه نور، جلد ۲۰.
- ۳۴) همان، ص ۱۷۰، (۶۶/۱۰/۱۶).
- ۳۵) همان.

- (۳۶) همان.
- (۳۷) رجوع شود به: نامه امام خمینی (س) در ۶۰/۷/۲۰ به مجلس شورای اسلامی (صحیفه نور، جلد ۱۵، ص ۱۸۸) و نامه امام خمینی (س) در ۶۱/۱۱/۲۲ به مجلس شورای اسلامی.
- (۳۸) جهانگیر صالح پور، «امام خمینی (س) فقیه دوران گذار»، مجله کیان، شماره ۴۶، ص ۲۷.
- (۳۹) نشریه حوزه، شماره ۸۵ و ۸۶، تیر ۷۷، ص ۲۶۰ - ۲۶۱.
- (۴۰) بر اساس نظر امام خمینی، اختیارات فقیه مانند اختیارات حکومتی ائمه معصومین و پیامبر اکرم (ص) است (رجوع شود به کتاب ولایت فقیه).

درآمدی بر ساختارشناسی شعر امام خمینی (س)

احد فرامرز قراملکی*

چکیده: هرگاه سخن از شعر امام به میان می‌آید، پرسشهایی در مورد صدق و کذب، حقیقت و جایگاه آن مطرح می‌شود. در پرتو نظریه‌ای که شعر را از سه مرتبه زیبایی جامعه، کالبد و جان برخوردار می‌داند، حقیقت برتری شعر امام به منزله تجارب عمیق هستی‌شناسانه اوست که با اشعار شعرای جاودانه‌ای همچون مولوی و حافظ برابری می‌کند. زبان شعر امام فراتر از تجربه‌های اصحاب کلام و فلسفه، صوفی و عارف، زبان عاشق است که جز حسن رخ یار نمی‌بیند. تجربه وصف جمال دلبر، فهم و شهود رابطه جهان با خدا، عاریتی دیدن هرگونه زیبایی و دینداری درونی یا عبادت احرار چهار ضلع مهم از حقیقت برتری است که شعر امام بیانگر آنهاست و این چهار، راز و نیاز وجودی آدمی‌اند.

مقدمه: طرح مسأله

پرسش اساسی جستار حاضر، سؤال از حقیقت پیام امام در زبان شعر اوست. وقتی از شعر امام خمینی (س) سخن به میان می‌آید، سؤال‌های فراوانی طرح می‌شود: سؤال از صدق و کذب شعر، پرسش از جایگاه امام در شعر. نظریه‌ای که در پرتو آن به ساختارشناسی شعر امام

* عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

پرداخته‌ام، علاوه بر تحلیل مسأله صدق و کذب‌پذیری شعر و تبیین سزّ جاودانگی شعر جاودان، جایگاه امام در شعر را نیز توضیح می‌دهد.

ابتدا دو مسأله یاد شده را گزارش می‌کنیم و سپس با اشاره اجمالی به نظریه مبین ساختار شعر به تحلیل حقیقت پیام در شعر امام می‌پردازیم: مسأله نخست به صدق و کذب شعر مربوط است. عده‌ای بر آن هستند که زبان شعر، غیرشناختاری (non cognitive) است. زیرا آن کلام مخیل و آکنده از مجاز و استعاره است و صرفاً به بیان هیجانها و خیال‌انگیزیها می‌پردازد. زبان شعر، زبان توصیف و اقیقت نیست و لذا ملاک صدق و کذب ترازوی نقد آن نیست، بلکه ملاک خیال‌انگیزی و دلربایی است و البته - به دلایلی - هرچه دروغ‌آمیزتر، دلرباتر. شعر بر اساس این تحلیل چیزی جز دروغ سودمند نیست. نظامی گنجوی بر اساس چنین دیدگاهی در تحلیل زبان شعر، فرزند خود را به پرهیز از آن ترغیب می‌کند:

در شعر میبچ و در فن او چون اکذب اوست احسن او

حکیم سنایی نیز بر اساس همین نظریه، زبان شعر را با زبان وحی مقایسه می‌کند:

رمز بی‌غمز است تاویلات نطق انبیاء غمز بی‌مغز است تخیلات شعر و شاعری
 عده دیگری با ارجاع به اشعار جاودان، خالی از حقیقت انگاشتن چنین اشعاری را دور از انصاف علمی می‌دانند. شاعران زیادی در تمدن بشری قابل اشاره‌اند که با زبان شعر از ژرفترین مراتب حقیقت پرده برداشته و حقایق عالم هستی را به روشنی تمام شناسانده‌اند و به همین دلیل جاودانه شده‌اند. فردوسی که زبان وی از مصداق شعر جاودان است، ما را از دروغ [سودمند] و افسانه [مؤثر] انگاشتن شعر نهی می‌کند:

تو این را دروغ و فسانه مدان به یکسان روش در زمانه مران

در مقام داور بین دو نظریه مذکور، توجه به کاربرد وسیع مفهوم شاعر ضروری است. از مقامات‌نویسان، اصحاب تفننهای لفظی و کسانی که هنرشان مقلوب‌سازی «شکر به ترازوی وزارت برکش» و «نا با رخ یاری نکنی رأی خرابات» است تا صاحبان آفرینشهای جاودان بشری که به غمزه مسأله‌آموز صد مدرس می‌شوند، همگی نام شاعر را بر خود نهاده‌اند.

سؤال دوم، پرسش از سزّ جاودانگی اشعار جاودان است که با سؤال نخست همبستگی دارد. چرا برخی از شاعران چون خیام، مولوی و حافظ در دو گستره تاریخی و جغرافیایی ماندگار

شده‌اند. ساده‌ترین پاسخ اشاره به ویژگی خاص در ساختار شعر آنهاست. این ساختار چیست؟ و آیا در شعر امام چنین ساختاری وجود دارد؟

برای دستیابی به نظریه‌ای در شناخت ساختار شعر از مباحث سنتی، تعریف شعر فراتر رفته و به زبان شعر و با استفاده از زبان تمثیلی، شعر را مانند عروسی تلقی می‌کنیم که کمال آن در برخوردار بودن از سه مرتبه زیبایی است: جامه، کالبد و جان. مراد از زیبایی جامه، آرایه‌های زبانی و صناعات لفظی چون ترصیع مع التجنیس، تکریر، مقلوبات، معکوسات، سجع، واج‌آرایی و... است که اگر بدون تکلیف و عاری از افراط به کار روند، جامه شعر را آراسته می‌کنند. وزن، موسیقی، قافیه و... همه به زیبایی جامه مربوط است.

زیبایی کالبد در عروس شعر، به ساختار معنایی آن برمی‌گردد. صورتگری ذهنی، اسنادهای آفرینشی، آرایه‌های معنایی که از قوه تخیل شاعر مایه می‌گیرد، اندام شعر را تشکیل می‌دهد. توان تصرف شاعر در ادراکات برای آفرینش معنایی بالکل نوین، به کاربرد انواع تشبیه، آرایه تضاد و بویژه پارادکس آفرینی، شعر را در کالبدی زیبا می‌آفریند.

زیبایی روح در عروس شعر بسی فراتر از زیبایی لفظی و آفرینشهای معنایی است. شعری که زبان تجربه ژرف شاعر از حقیقت باشد و پیامش درد مشترک بشریت است و از راز و نیازهای وجودی سخن بگوید از روح زیبایی برخوردار می‌باشد. اما شعری که علی‌رغم آراسته بودن به زیباییهای جامه و کالبد صرفاً به گفتن و پرداختن امری پیش پا افتاده یا امور موهوم و فروتر از مرتبه انسانی بپردازد، فاقد زیبایی روح است.

پروین اعتصامی در بیت زیر اگرچه از جهت جامه و کالبد سخن را به زیبایی خاص آرایش نمی‌دهد - جز زیبایی سادگی - هدفمندی آفرینش را که بدون تردید ره آورد تجربه عمیق او از هستی است به زیبایی تمام تصویرسازی می‌کند و شعر را به نحوی عالی به اوج می‌رساند.

قطره‌ای کز جویباری می‌رود در پی انجام کاری می‌رود

بسیاری از شاعران در آفرینش زیبایی تنها به زیبایی جامه و کالبد محدود می‌شوند و به همین دلیل بسیاری از ناقدان سخن در زیباشناسی شعر به همین دو مرتبه زیبایی حصر توجه می‌کنند. تعریف شعر به کلام موزون، متساوی‌الارکان، مقفی به مرتبه نخست شعر ناظر است و تعریف آن به کلام مخیِّل مخیِّل به مرتبه دوم اشاره دارد و سخن خواجه طوسی «اعتبار الجميع

اجوده شامل هر دو مرتبه زیبایی است.

حصر توجه به این دو مرتبه موجب شده است که آن را دروغ سودمند بدانند و از حقیقت پیام آن غافل شوند. شعر در مرتبه سوم زیبایی، زبان حقیقت است. حقیقتی که فراچنگ زبان علم و فلسفه نمی‌افتد و حقیقتی که شعر به وسیله بیان آن جاودان می‌گردد.

برخی از شاعران در آفرینشهای هنری از هر سه مرتبه زیبایی برخوردارند و این رمز جاودانگی آنهاست. به تعبیر حافظ:

ندانم از سر و پایت کدام خوبتر است چه جای فرق که زیبا ز فرق تا قدمی
بیت زیر را از یک شاعر معاصر بخوانیم:
به سرچشمه نشستی که گل چهره بشویی

چشمه در چشم تو خود شست و سمر شد به نکویی

سخن به دلیل آرایه‌های لفظی چون تجنیس (جناس ناقص)، واج‌آرایی و برخوردار از موسیقی غنی به جامه‌ای فاخر آراسته شده و از سوی دیگر، به دلیل صناعات معنایی مانند عکس و تصویرگریهای کم‌نظیر، اندامی زیبا یافته است. اما فراتر از زیبایی جامه و کالبد، شاعر به دلیل اینکه تجارب عادی را می‌شکافد و در طرفه العینی شنونده را تا ژرفای وجود، مهمان حقیقت برتر می‌کند، شعری با روح زیبا آفریده می‌شود.

تنها شعر برخوردار از زیبایی روح، نردبان آسمان حقیقت می‌شود و به همین دلیل برخوردار از جاودانگی در پیام نیز هست.

امام خمینی (س) را به این معنا شاعر می‌دانیم. او با زبان شعر، شنونده را در نابترین تجربه‌های شخصی خویش از هستی شریک می‌سازد. شعر او در موارد فراوانی برخوردار از هر سه مرتبه زیبایی است: خلاقیت در آفرینش معانی و تصویرسازیهای نغز همراه با آرایه تضاد و پارادکس آفرینی، کالبد زیبایی از شعر را می‌آفریند و مهارت در آراستن سخن به آرایه‌های لفظی چون توشیح، تجنیس، عکس، ترصیح و... کالبد زیبای شعر را به جامه فاخر زینت می‌دهد و شعری را به منصف وجود می‌آورد که در ساختار زبانی و معنایی هم‌آورد سعدی، مولوی و حافظ است.

نکته مهمی که در ساختارشناسی شعر امام قابل توجه است به هم تنیدگی هر سه مرتبه

زیبایی است. به عنوان مثال، مواردی که در اشعار امام به عنوان تجنیس تام آمده، آرایه‌های معنایی یا لفظی دیگری نیز در سخن جای خوش کرده است. به گونه‌ای که به درستی نمی‌توان جناس را موجب آمدن آن آرایه دانست و یا آن را علت جناس انگاشت و یا هر دو را تابع زیبایی روح شعر دید. واژه تاب در بیت زیر جناس تام است، اما همراه این جناس تصویرگری تو در تو و ساحران‌ای جلوه‌گری می‌کند.

خم ابروی کجبت قبله محراب من است تاب گیسوی تو خود رازِ تب و تاب من است
ابتدا نمی‌دانیم که تصویر آفرینی از تب و تاب عاشق در میان تاب گیسوی یار موجب تجنیس شده است یا آمدن جناس کامل چنین تصویری را آفریده است. اما اگر تأمل کنیم ساختار معنایی و لفظی همین بیت را معلول حقیقت برتری می‌یابیم که ساختار ماهوی آن را شکل می‌دهد. ساختاری که در جستجوی آن هستیم. همچنین است رابطه رمزآلود تجنیس و تصویر آفرینی در بیت زیر:

بر خم طرّه او چنگ زخم، چنگ زنان که جز این حاصل دیوانه لایعقل نیست
علاوه بر تجنیس (آرایه لفظی) و تصویر چنگ زنان بر خم طرّه یار (آرایه معنایی) آرایه سومی به میان آمده است و آن پارادکس خیره‌کننده در این تصویر است: در حال چنگ زدن چگونه می‌توان به چیزی چنگ زد، چرا که چنگ‌زنان عین‌رهایی است و چنگ زدن عین وابستگی است.

مصراع دوم تلویحی بر عمق و لمّ این پارادکس است. سرّ پارادکس تجربه ژرف شاعر از حضور قدسی آن یار بی‌همتا است که چنگ‌زدن بر خم طرّه او (و نه دامن وی) فرد را از هر چه امر غیر از اوست آزاد می‌کند حتی آزاد از حصار باید و نبایدهای عقلانی.

ابیات زیر، توان سعدی در پارادکس آفرینی و خلاقیت بیدل دهلوی در تصویرسازی را یادآور است و هم‌آوردی حافظ لسان‌الغیب را به میان می‌آورد:

ای خوب رخ که پرده‌نشینی و بی‌حجاب ای صد هزار جلوه‌گر و باز در نقاب
همبستر دلدار و ز هجرش به عذابیم در وصل غریبیم و به هجران مرامیم
نیستم و نیست که هستی همه در نیستی است هیچم و هیچ که در هیچ نظر فرمایی
بیت اخیر را مقایسه کنید با غزل معروف بیدل:

ما سجده حضوریم محو جناب مطلق گم گشته همچو نوریم در آفتاب مطلق
ای خلق پوچ هیچید، در وهم و ظن مپیچیکافی است بر دو عالم این یک جواب مطلق
وقتی غزل «زاده عشق» را می شنویم، جذبه زیبایی سخن در هر سه ساحت جامه، کالبد و
جان مجالی نمی دهد و با تصویرسازی زیبا از واقعیت من فاصله بین آنچه هستم و آنچه باید
باشم در طرفه العینی طی می شود و تجربه حقیقت من شادی می آفریند:

ما زاده عشقیم و پسرخوانده جامیم در مستی و جان بازی دلدار تمامیم
بسی رنگ و نواییم ولی بسته رنگیم بی نام و نشانیم و همی در پی نامیم
با هستی و هستی طلبان پشت به پشتیم با نیستی در روز ازل گام به گامیم

زیبایی جامه و کالبد شعر در دو ساحت ساختار زبانی و معنایی نزد امام ابزاری است برای
بیان حقیقت برتری که در تجارب ژرف او حاصل آمده و چشم نافذ این سالک واصل، به شهود
آن مشرف شده است. انسان در تجارب سطحی - حتی تجارب علمی و فلسفی - نسبت به
بسیاری از حقایق نامحرم و محروم است و با علم زدگی و شیفتگی به فلسفه سعی می کند بر این
ناکامی و محرومیت غلبه کند یا به وسیله دلخوش بودن به تجارب سطحی، ناکامی خود را
کتمان نماید.

شعر امام زبان عاشق

شعر امام نوعی طبع آزمایی محدود به آرایه های زبانی و صنایع معنایی نیست، بلکه زبان
تجربه های ژرف است که فراتر از رهیافت های فلسفی و عرفان مدرسی با چشم عاشقانه، حقایق
هستی را بی واسطه شهود می کند. تجربه عمیق از هستی، به یک معنا زبان را گنگ می سازد و
انتظار سخن همانند زبان تجارب سطحی، انتظار بیهوده ای است

من خراباتیم از من سخن یار مخواه گنگم از گنگ پریشان شده گفتار مخواه
مراد از گنگ بودن، عدم کارایی زبان عرفی در بیان حقایق شهود شده در تجارب ژرف است؛
این حقایق تنها بر زبان عاشقان جاری می شود و فقط عاشقان همراز آن می گردند و آن را اسطوره
و افسانه نمی انگارند. بنابراین، شعر امام زبان عاشق است که از «گفته های فیلسوف و صوفی و
درویش و شیخ»^۱ فراتر رفته و «قصه مستی و رمز بیخودی و بیهشی» سر می دهد.

با که گویم راز دل را، از که جویم وصف یار
 هرچه گویند از زبان عاشق دیوانه نیست
 قصه مستی و رمسز بیخودی و بیهشی
 عاشقان دانند کاین اسطوره و افسانه نیست
 مقایسه کنید با تجربه مولوی:

محرم این هوش، جز بیهوش نیست
 مر زبان را مشتری، جز گوش نیست^۲
 تجربه‌های ناب در شعر امام فراوان است. در این گفتار مختصر به گزارش برخی از آنها بسنده می‌کنیم.

یک) تجربه وصف جمال دلبر

یکی از محوری‌ترین موضوعات تفکر آدمی، خداشناسی است. نخستین مفهوم‌سازی فلسفی در این خصوص از آن کسنوفونس (Xénophonés) (۴۷۵ - ۵۷۰ ق. م.) است. از زمان وی تاکنون نظام‌های متعدد خداشناسی شکل یافته است؛ خداشناسی فلسفی، خداشناسی کلامی و الهیاتی، سنتی و جدید و خداشناسی عرفانی مهم‌ترین آنهاست. آنچه در تأملات آنها مشترک است جستجو از او و توصیف اوست. همه مدعی معرفت به خدا هستند و همه از او سخن می‌گویند؛ اما غالباً یا گرفتار تشبیه‌اند و یا افتاده در ورطه تعطیل. همه به رهیافت خویش خرسند و ره‌آورد دیگران را تخطئه می‌کنند.

یکی از مباحثی که در شعر امام به وفور مطرح می‌شود، نقد ادعای فیلسوف، متکلم، صوفی، درویش و عارف است. بی‌حاصلی تجربه‌های آنها در ترازوی نقد نشان داده می‌شود:

گفته‌های فیلسوف و صوفی و درویش و شیخ در خور وصف جمال دلبر فرزانه نیست
 در تجارب ژرف این سالک واصل، رخ یاز ظاهر است و در جهان جز گفتگوی دوست در
 میان نیست، اما ناکامی تلاشهای فیلسوف و عارف از وصف جمال یار نیز واقعیت انکارناپذیر
 در تاریخ معرفت بشری است:

هر جا که می‌روی ز رخ یار روشن است

خفاش‌وار راه نبردیم سوی دوست

گوش من و تو وصف رخ یار نشنود

ورنه جهان ندارد جز گفتگوی دوست

با عاقلان بگو که رخ یار ظاهر است

کاوش بس است این همه در جستجوی دوست

ناکامی فیلسوفان از معرفت به او به روشنی تصویرسازی می‌شود:

اسفار و شفاء ابن سینا نگشود با آن همه جز و بحثها مشکل ما
اسفار ملاصدرا و شفای بوعلی دو اثر کلاسیک در الهیات متعالیه و الهیات مشائی هستند.
آموزه مشترک آنها الهیات است. یکی قله تفکر عقل نظری و دیگری اوج مطالعات میان رشته‌ای
الهیات است. اما نقصان مشترک آن دو در این است که مشکل معرفت عینی (و نه انتزاعی) نه او
را و نه اوصاف او را برای ما حل نمی‌کند، فقط حیرت را افزایش می‌دهد.

ابن سینا را بگو در طور سینا ره نیافت آنکه را برهان حیران‌ساز تو حیران نمود
نقد امام بر الهیات فلسفی، نقد کانتی نیست؛ بلکه آن کم و بیش شبیه نقد کی‌یرکه‌گارد و
گابریل مارسل بر هرگونه نظام الهیاتی است که با تفکر انتزاعی و برون‌ذاتی به جای دریا به سراب
بسنده می‌کند.

از درس و بحث مدرسه‌ام حاصلی نشد کی می‌توان رسید به دریا ازین سراب
عرفان مدرسی که راه فیلسوفان را در وصول به یار نقد می‌کرد و خود مدعی کشف و شهود و
معرفت به او بود، از نقد و جنگ و پرخاش امام در امان نمی‌ماند؛ زیرا «از ورق پاره عرفان خبری
حاصل نیست»^۳، نه آینه فلسفه می‌تواند رخ یار را نشان دهد و نه آینه عرفان؛ پس «بشکنیم آینه
فلسفه و عرفان را».^۴ بنابراین «آنچه خواندیم و شنیدیم همه باطل بود»^۵ و «در مدرس فقیه به جز
قیل و قال نیست»^۶ و در این وادی «نه محقق خبری داشت و نه عارف اثری» و به این ترتیب
همان‌گونه که اسفار ملاصدرا و شفای بوعلی نقد می‌شود، فتوحات مکیه محی‌الدین عربی و
مصباح الانس ابن حمزه نیز در همین ترازو سنجیده می‌شود. امام کسی است که درخصوص هر
چهار کتاب یاد شده، استاد کم نظیری بود و تعلیقات و مباحث فراوانی در این خصوص دارد؛ اما
تصریح بر این است که «از فتوحاتم نشد فتحی و از مصباح نوری».^۷ این تجارب ارزشمندی
است که باید به عنوان پیام شعر امام دریافت گردد.

با صوفی و با عارف و درویش بجنگیم پرخاشگر فلسفه و علم کلامیم
شیخ را گو که در مدرسه بریند که من زین همه قال و مقال تو به جان آمده‌ام
عارف که ز عرفان کتبی چند فراخواند بسته است به الفاظ و تعابیر و دگر هیچ
نقصان اساسی در رهیافت کلامی، فلسفی، عرفانی و... در این است که خود نه تنها در این
عوامل در حجابهای ظلمانی و نورانی گرفتار است، بلکه خود عین حجاب است. وقوف بر این
حجاب، وقوف بر راز وجودی است که:

در حجابیم و حجابیم و حجاب این حجاب است که خود راز معمای من است
نقصان گرفتاران حجاب، در این است که بر آن وقوف ندارند. به تعبیر امیر حسین هروی خون
دل خوردن لازم است تا بر چنین معمایی وقوف حاصل آید:

خون دل خوردم در این منزل بسی این معما را نداند هر کسی^۸
با چنین تجربه ژرفی است که حجاب بودن تعالیم مدرسی نمایان می‌شود:

هرچه فراگرفتم و هرچه ورق زدم چیزی نبود غیرحجابی پس از حجاب
ناکامی تلاشهای عارف و فیلسوف به دلیل عیب ناشی از پرده پندار بر دیده داشتن است:
عیب از ماست اگر دوست زما مستور است دیده بگشای که بینی همه عالم طور است
لاف کم زن که نبیند رخ خورشید جهانخشم خفاش که از دیدن نوری کور است
یارب این پرده پندار که در دیده ماست باز کن تا که بینم همه عالم نور است
مرحوم لاهیجی نیز بر پرده پندار تذکار داده است. در تجارب وی حجاب خودنمایی موجب
می‌شود که هر دو عالم پرده پندار می‌شود و گرد هستی بر رخ رخسار ما سبب می‌گردد تا از
رویت جمال خویش ناتوان باشیم.^۹

در حجاب خودنمایی مانده‌ایم هر دو عالم پرده پندار ماست
ما جمال خویش نتوانیم دید گرد هستی بر رخ رخسار ماست^{۱۰}

آنچه در رهیافت صوفی، درویش و فیلسوف حجاب است، حجاب «ما و منی» است «این
همه ما و منی صوفی درویش نمود»،^{۱۱} «این ما و منی جمله ز عقل است و عقال است»^{۱۲}
بنابراین، «تا اسیر رنگ و بویی، بوی دلبر نشنوی».^{۱۳}

در تجربه امام راه معرفت به او چیست؟ رهایی از اسارت رنگ و بو که از طریق عشق حاصل
می‌شود به تعبیر مولوی:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شادباش ای عشق خوش سوای ما ای طیب جمله علت‌های ما
ای دواى نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما^{۱۴}

بر این اساس، پس از تجربه ناکامی متکلم، فیلسوف، صوفی و عارف راهی تازه گشوده
می‌شود.

در جرگه عشاق روم بلکه بیابم از گلشی دلدار نسیمی ردپایی
در غزل «غمزه دوست» دو راه معرفت به او، تفکر مدرسی و راه عاشقان به زیبایی کامل

مقایسه شده است:

مشکلی حل نشد از مدرسه و صحبت شیخ غمزه‌ای تا گره از مشکل ما بگشایی
این همه ما و منی صوفی درویش نمود جلوه‌ای تا من و ما را ز دلم بزدایی
سؤال اساسی این است که راه عشق چگونه حاصل می‌شود؟ پاسخ چنین است: «از دیار
هستی در نیستی خزیدن»^{۱۵}، «پرده خودی را در نیستی دریدن»^{۱۶}.

تا چند در حجابید، ای صوفیان محبوب ما پرده خودی را در نیستی دریدیم
«این ره عشق است و اندر نیستی حاصل شود»^{۱۷}

پاره کن پرده انوار میان من و خود تا کند جلوه رخ ماه تو اندر دل من
سر اینکه «این ره عشق اندر نیستی حاصل می‌شود»، این است که به تعبیر قاسم الانوار^{۱۸}
هستی بی حاصل ما در واقع قفل در معرفت است:

راه به وحدت نبرد هر که نشد در طلب جمله ذرات را از دل و از جان مرید
قفلی در معرفت، هستی بی حاصل است هر که ز خود نیست شد، حاصلش آمد کلید

دو) جهان و خدا

یکی از مباحث نزاع‌آور در نظامهای گوناگون خدانشناسی، تفسیر ارتباط جهان با خداست. افلاطون با تثلیث (ماده اولی، علت الگویی و مصور) و ارسطو با محرک نخستین و افلوپین با نظریه فیضان، عمده‌ترین تفسیرهای فلسفی را بیان کردند. متکلمان بر آن بودند که نظریه فیلسوفان در بیان رابطه جهان و خدا مستلزم نفی قدرت باریتعالی است و لذا نظریه خلقت را ارائه نمودند. «ساعت‌ساز ناشی» و «معمار بازنشسته» دو تعبیر طنزآلودی است که دئیستها و اصحاب نیوتن علیه تصور رقیب خویش از رابطه خدا و جهان استفاده می‌کردند. تصور اشاعره به گونه‌ای است که تنها در مقام حدوث به خدا نیاز است و نه در بقا. اضافه اشراقی ملاصدرا تبیین فلسفی نظریه معروف عرفانی است که رابطه جهان و خدا را همچون رابطه شعاع خورشید و خورشید می‌بیند.

سعدالدین حمویه (۵۸۶ - ۶۴۹ ه. ق.) در رباعیات خود، به تصویری از رابطه جهان و خدا اشاره می‌کند و توحید را منحصر به چنین تصویری می‌یابد و تصاویر دیگر را فن می‌انگارد:

حق جان جهان است و جهان همچو بدن املاک و لطایف و حواس آمد تن
افلاک و عناصر و موالید اعضا توحید همین است و دگرها همه فن

اگر حمویه از ثنویت دکارتی (روح و جسم) و مباحثی که به دنبال آن در فلسفه دوره جدید طرح شد، مطلع بود؛ توحید را منحصر در آن نمی‌دید که رابطه جهان با خدا را رابطه جان و تن بدانند. بعلاوه، رابطه جان و تن خود واضح و روشن نیست. حضرت امام در این مسأله نیز تجارب مدرسین را نقد می‌کند:

اما رابطه بین خلق و حق تعالی اینطور نیست که موجودی به یک موجود دیگر ربط داشته باشد، مثلاً مثل ربط پدر به پسر و پسر به پدر. این ربطی است که موجودی مستقل با موجودی مستقل دارد. رابطه‌ای هم بینشان هست ربط شعاع شمس به شمس هم با اینکه یک ربط بالاتری است، باز هم شعاع شمس با شمس یک غیریتی دارد، ربط موجودی به موجود دیگر است. ربط قوای نفس مجرد به نفس، این هم یک ربط بالاتر از ربط شعاع شمس به شمس است. ربط قوه باصره به نفس، ربط قوه سامعه به نفس، باز یک نحو تفایری و کثرتی است.^{۱۹}

ربط جهان و خدا امری است که از هدایت وحی باید جستجو کرد.

برای اینکه تعبیرات هم در کتاب و سنت گاهی همین معنا را استفاده می‌فرمایند، «تجلی ربه للجبیل» به تجلی تعبیر می‌شود.^{۲۰}

امام در میان نظریه تجلی بیان تمثیلی تازه‌ای می‌آورد البته به نقصان تمثیل تذکار می‌دهد:

شاید نزدیکتر از همه مثالها، موج دریا باشد. نسبت موج به دریا، موج از دریا خارج نیست. موج دریا است، نه دریا موج دریا، این موجهایی که حاصل می‌شود دریاست که تموج می‌شود. اما وقتی ما به حسب ادراکمان نگاه می‌کنیم، دریاست و موج دریا، کأنه به نظر ما می‌آید که دریا و موج، موج یک معنای عارضی است برای دریا، واقع مطلب این است که غیر از دریا چیزی نیست. موج دریا همان دریا است. عالم هم موجی است.^{۲۱}

بر این اساس «در سراپای دو عالم رخ او جلوه‌گرست» و «همه جا خانه یار است که یارم همه جاست».

موج دریاست جهان، ساحل و دریایی نیست قطره‌ای از نم دریای تو شد حاصل من

ما همه موج و تو دریای جمالی ای دوست موج دریاست، عجب آنکه نباشد دریا

سه) زیبایی هر چیزی عاریتی از زیبای مطلق

تیلیخ متأله نام آور مسیحی بر آن است که تجربه ایمانی، دو تحول در نگرش آدمی به وجود می آورد: تحول نخست نمادی دیدن همه هستیهاست و تحول دوم معنایابی بر زندگی و فهم ارزشهاست. عارفی که در شهود بلاواسطه، رابطه جهان و خدا را همچون رابطه موج و دریا ببیند در واقع، هر چیزی را نمادی می یابد که هویتی جز ربط به او ندارد و لذا هر امری از او سخن می گوید. در چنین تجربه ژرفی، زیباییهای شهود هستی نیز نمادی است از زیبای مطلق. به تعبیر ابن فارض در قصیده تائیه:

کل جمیل حسنه من جماله معارکه بل حسن کل ملیحه

چنین تجربه ای از هستی در شعر امام به وفور وجود دارد:

ای جلوه ات جمال ده هرچه خوبرو ای غمزه ات هلاک کن هرچه شیخ و شاپ
هر کجا پا بنهی حسن وی آنجا پیداست هر کجا سر بنهی سجده گه آن زیباست
و به تعبیر ابن فارض همه این زیباییها جز تجلی معشوق در مظاهر نیست:
و ما ذاک إلا أن بدت بمظاهر فظنوا سواها و هی فیها تجلّت

چهار) دینداری درونی یا عبادت احرار

دینداری را گونه ها و مراتب مختلفی است و هر مرتبه پایه ها و پیامدهای خاص خود را دارد. هر مؤمنی تجربه دینی خاصی دارد. امروزه مطالعه تجربی انواع دینداری نزد روان شناسان دین رواج دارد. آلپورت دینداری بالغانه و غیربالغانه را تمایز داد و سپس دینداری بیرونی و درونی را تعریف کرد.^{۲۲} بر مبنای آلپورت دینداری بیرونی، بر هر امر غیر دینی استوار می گردد؛ چه آن امر، این جهانی یا آن جهانی باشد و چه فردی یا اجتماعی باشد و دینداری درونی آن است که فرد، دینداری خود را صرفاً بر اساس دوستی با خدا بنا کند.
در متون روایی سه گونه دینداری متمایز شده است که در کلمات قصار نهج البلاغه آمده است:

ان قوماً عبدوا الله رغبةً فتلك عبادة التجار، و ان قوماً عبدوا الله رهبةً فتلك عبادة العبيد، و ان قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الاحرار.^{۲۳}

و در روایت دیگر از امام صادق (ع) نقل شده است:

ان العباد ثلاثة: قوم عبدوا الله عزوجل خوفاً فتلك عبادة العبيد و قوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلب الثواب، فتلك عبادة الاجراء، و قوم عبدوا الله عزوجل حباً له، فتلك عبادة الاحرار و هي افضل العبادۃ. ۲۴

بنابراین، برترین نوع عبادت آن است که صرفاً به دلیل عشق به خدا استوار گردد و بر هیچ امری غیر از شکر خدا و حب او مبتنی نباشد. سرّ تسمیه این نوع عبادت به عبادت احرار این است که تنها در این نوع از عبادت از هرگونه انگیزه غیرالهی می‌توان رهایی یافت و به آزادی از عوامل بیرونی و آزادی در درون دست یافت. عبادت احرار به وفور در جارب دینی اصنام خمینی (س) رخ می‌نمایاند. گاهی پرده از روی عبادت‌های مزدورانه و تاجرانه برداشته می‌شود و نشان داده می‌شود که:

این عبادتها که ما کردیم خویش کاسبی است دعوی اخلاص با این خودپرستیا چه شد حضرت امام در سرالصلوة در مبحث نیت، عبادت را دارای چهار مرتبه می‌داند:

و آن [نیت] پیش مردم عامه، عزم بر طاعت است خوفاً [از جهنم] یا طمعاً [به بهشت]: یدعون ربهم خوفاً و طمعاً و در نزد اهل معرفت، عزم بر طاعت است هیبتاً و تعظیماً: فاعبد ربك كاتك تراء و ان لم تکن تراء فانه یراک. و در نزد اهل جذب و محبت عزم بر اطاعت است شوقاً و حباً. و در نزد اولیا علیهم السلام، عزم بر طاعت است تبعاً و غیراً، بعد از مشاهده جمال محبوب استقلالاً و ذاتاً و فنای در جناب ربوبیت ذاتاً و صفةً و فعلاً. ۲۵

جز رخ دوست نظر سوی کسی نیست مرا	مده از جنت و از حور و قصورم خبری
عشق تو سرشته گشته اندر گل ما	جز عشق تو هیچ نیست اندر دل ما
دیدار یار، حاصل سرّ نهان ماست	با مدعی بگو که تو و جنت النعیم

یادداشتها:

- ۱) روح الله موسوی خمینی، دیوان امام، غزل قصه مستی، ص ۷۱.
- ۲) مولانا جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، دفتر اول، نی نامه.
- ۳) روح الله موسوی خمینی، همان، غزل وادی ایمن، ص ۱۶۹.
- ۴) همان، غزل بت یکدانه، ص ۱۷۰.
- ۵) همان، غزل دریای فنا، ص ۱۰۴.
- ۶) همان، غزل آواز سروش، ص ۱۳۰.
- ۷) همان، غزل مکتب عشق، ص ۵۱.
- ۸) امیرحسین هروی، کنزالرموز، بیت ۱۹۳.
- ۹) تفصیل سخن در این خصوص را بنگرید به: فرامرز قراملکی احد، پرده پندار، تهران، ۱۳۵۸.
- ۱۰) محمدعلی بن ابی طالب حزین لاهیجی، دیوان.
- ۱۱) روح الله موسوی خمینی، همان، غزل غمزه دوست، ص ۱۸۶.
- ۱۲) همان، غزل خلوت مستان، ص ۱۸۷.
- ۱۳) همان، غزل راه و رسم عشق، ص ۷۸.
- ۱۴) مولانا جلال الدین بلخی، همان، دفتر اول، نی نامه.
- ۱۵) روح الله موسوی خمینی، همان، غزل کعبه دل، ص ۱۶۴.
- ۱۶) همان.
- ۱۷) همان، غزل محراب اندیشه، ص ۱۸۵.
- ۱۸) معین الدین علی بن نصیر بن هارون بن ابوالقاسم حسینی تبریزی (۷۵۷ - ۸۲۷ ه. ق.).
- ۱۹) روح الله موسوی خمینی، تفسیر سوره حمد، جلسه سوم، ص ۱۳۲ - ۱۳۳.
- ۲۰) همان، ص ۱۳۳.
- ۲۱) همان.
- 22) Allport, G. W, *The individual and his Religion*, New York, 1950.
- ۲۳) نهج البلاغه، حکمت شماره ۲۲۹.
- ۲۴) ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الکلینی الرازی، اصول کافی، کتاب ایمان و کفر، باب عبادت، حدیث شماره ۵.
- ۲۵) روح الله موسوی خمینی، سزای صلوة: معراج السالکین و صلوة العارفين، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ چهارم، پاییز ۱۳۷۵، ص ۷۴.

شهود و امر و صفناپذیر*

رنفورد بمبرو**

ترجمه مرتضی قرایی***

چکیده: آقای رنفورد بمبرو در مقاله «شهود و امر و صفناپذیر» با تمرکز بر مباحث و موضوعاتی که تبیین سستی ردلف آتو از «امر قدسی» در پیش می‌نهد، همان قاعدهٔ بازجست شواهد صدق را در برخی قلمروهای حیات انسان ارائه می‌کند. با استفاده از نوعی رویکرد ویتگنشتاینی این مسأله، به طور کلی مورد مذاقه قرار می‌گیرد که «برهان» چیست و چه

* این مقاله ترجمه‌ای است از.

Renford Bambrough, "Intuition and the Inexpressible", *Mysticism and Philosophical Analysis*, pp. 200 - 213.

** بمبرو کارشناس ارشد علوم انسانی از کمبریج است. او حرفهٔ معلمی خود را با عنوان مربی دانشگاه ادبیات یونان و روم باستان در دانشگاه کمبریج آغاز کرد، و هم اکنون مربی دانشگاه در فلسفه در کمبریج و عضو و رئیس دانشسرای بوحنای قدیس کمبریج است. وی همچنین در دانشگاه‌های کالیفرنیا، برکلی، کورنل (Cornell) و اورگون (Oregon) نیز به صورت استاد مدعو تدریس داشته است. او درسگفتارهای ستانتون (Stanton) را در دانشگاه کمبریج (۱۹۶۲ - ۱۹۶۵)، درسگفتار ه. ب. آکتون (H.B. Acton) را در انجمن سلطنتی فلسفه (۱۹۷۳) و درسگفتار ارثیهٔ ساموئل لاول (Samuel Lovell Bequest) را در دانشگاه تاسمانیا، استرالیا (۱۹۷۵)، ایراد کرده است. از سال ۱۹۷۲، نیز، سردبیر نشریهٔ فلسفه در انجمن سلطنتی فلسفه بوده است.

*** محقق و مترجم.

زمانی به درستی بازجست و حاصل می‌شود. علاوه بر این، مقاله به طور دقیق مسائلی را درباره فهم آدمی از تجارب عرفانی و معمولی و ماهیت هر تئینی از آنها طرح می‌کند. چه با آقای سمرو در نتیجه‌گیریهایش در جایگاه یک ضد اثبات باور، هر چند نوع پیچیده و پیشرفته آن، جای داده شود، تأکید اصلی وی بر این نکته مهم است که ما نباید نه، با زحمت، دیدمان را بر آن «امر ممکن» بنا کنیم و نه «برای آنچه ممکن است فهم شود و آنچه مهم است بیان شود تلاش کنیم حد و مرزهایی قرار دهیم».

ت. س. الیوت (T.S. Eliot) در چهارکوارتت (*Four Quartets*) از کشمکش طاقت‌فرسای شاعر با واژه‌ها و معانی سخن می‌گوید:

مبارزه‌ای که در آن

هر خطر کردنی

آغازی نو است، هجومی به ناگفته

با ابزاری کهنه که پیوسته فرسوده‌تر می‌شود

در هم برهمی همه‌گیر ناشی زائیده بی‌وقتی احساس،

و حمله نامنضبط عواطف.

پیش از این نیز، در همین اثر فریادی از درد و رنج ناشی از همین نبردگاه به گوش می‌آید:

واژه‌ها از هم تقلا می‌کنند

شکاف برمی‌دارند و گاهی شکسته می‌شوند، زیر بار

زیر این همه فشار، می‌لغزند، می‌سرنند، نابود می‌شوند.

و از بی‌دقتی تباه می‌شوند و در جایی قرار نمی‌گیرند

و آرام نمی‌گیرند

در مقاله‌ای درباره ادبیات و فلسفه این دو قطعه را آوردم و چنین تفسیر کردم:

در این قطعات و قطعات دیگر، خطر اشتیاق به چیزی هست که آرامش سبوه‌های چینی را دارد؛ و، با این همه، توان حیات و حرکت واژه‌های لغزان، سُرخورنده و نابود شونده را دربردارد و وجودی دارد که هم عبارت است از بیانگری و ابلاغی که این واژه‌ها نسبت به رویه‌های متغیری که اعماق و ابعاد کلمه الهی هستند، دارند و هم این بیانگری و ابلاغ را ممکن می‌سازد.

به نظر می‌رسد الیوت همانند رودولف اوتو هنگامی که دربارهٔ امور و صفناپذیر سخن می‌گوید، گاهی سودای شیوه‌های ناممکن ابلاغ را در سر می‌پوراند که حقیقت را در یک بوم سفید نقاشی یا یک صفحهٔ گرامافون خاموش به چنگ می‌آورند. کانت یکبار و برای همیشه چنین آرزوهایی را تخطئه می‌کند: «کیوتر سبکبال، در حالی که در پرواز آزادش هوا را می‌شکافد و مقاومت آن را احساس می‌کند، ممکن است بیندازد که پروازش در خلأ، باز هم، آسانتر خواهد بود.» فشارها، کششها و مقاومتها برای فکر و فهم به همان اندازه ضروری هستند که برای ساختمان کرایسلر (Chrysler building) یا پل بندر سیدنی. صندلی ادینگتون (Eddington's table) تنها زمانی محکم یا برجا می‌ماند که زنبوران وزوز کنند.^۱

این بند را به این دلیل می‌آورم که سفته‌ای است و اکنون، وقت پرداخت آن است. ادعایی را مطرح می‌کند و تلویحاً می‌فهماند که می‌توان ادلهٔ محکمی برای آن ادعا آورد. لکن، اشاره‌ای به اینکه آن ادله چیستند، نمی‌کند.

الیوت و اوتو همانند بسیاری از شعرا، فیلسوفان و عالمان الهیات دیگر، هم دلمشغول حدّ و مرزهای تفکر و هم دلمشغول حدّ و مرزهای زبان بودند. هر چند دربارهٔ تفکر و زبان، عقل و ابلاغ، جداگانه، سخن می‌گوییم؛ با این همه، لازم است از وحدت تفکر و شیوه‌های بیان آن، که در زبان یونانی از طریق به کار بردن واژهٔ واحد لوگوس (Logos)، هم برای نطق و هم برای عقل، امری واضح و چشمگیر است، آگاه باشیم. مسألهٔ حدّ و مرزهای عقل و مسألهٔ حدّ و مرزهای زبان دو مسأله‌ای هستند که با هم ارتباط دارند و راه حل ارائه شده برای یکی از آنها در صورتی پذیرفتنی است که، لزوماً، حاوی امری باشد که در جهت حل دیگری به کار آید. از آنجا که این دو مسأله جزء مسائل فلسفی محسوب می‌شوند، هر متفکری که این مسائل را روشن بیان کند، گامی در جهت حل آنها برداشته است. زمانی که شاعران و عالمان الهیات آنچه را که حدّ و مرزهای تفکر و حدّ و مرزهای زبان می‌پندارند شرح می‌دهند، با ابزاری غیر مستقیم، به فهم ما از تفکر و زبان کمک می‌کنند؛ با ابزاری همانند ابزاری که از طریق آنها هر شک‌اندیش مجاب‌کننده، زمانی که درصدد است نشان دهد فلان نوع معرفت شایستهٔ نام معرفت نیست، به فهم معرفتی کمک می‌کند که می‌کوشد اعتبارش را زیر سؤال ببرد. آنچه آنها در انجام آن کامیاب هستند آشکار کردن تفاوت‌های بین شیوه‌های تعقل یا بیان است که بی‌اعتبارشان می‌شمارند و شیوه یا شیوه‌های

دیگر بیان یا تعقل که آنها را اسوه شیوه‌های بیان یا تعقل می‌دانند، یا آشکار کردن لوازم الگو یا تصویر یا تعریفی از معرفت یا ابلاغ است که حتی با اسوه‌هایی که به نام معرفت یا ابلاغ ارائه می‌شوند، سازگار نیست. تعقل و زبان کاخهای بسیاری دارند و ما می‌توانیم حق انواعی را که او تو و الیوت شرح می‌دهند، ادا کنیم. بی آنکه به سمتی رویم که آنها را بالاتر و فراتر، یا پایین‌تر و فروتر از تفکر و زبان ارائه نماییم.

شهود

«شهود طفره‌ای غیر ضروری».^۲ این عبارت، مطلبی معترضه در حاشیه بحث ویتگنشتاین راجع به پیروی از قاعده است. درون دو پراتز مضاعف و بدون فعل ذکر می‌شود. لکن این پوسته حاوی بسیاری از آنچه لازم است در اخلاق، زیباشناختی و دین، و نیز منطقی و ریاضیات، درباره شهود بگوییم، است. عبارت «با شهود» (by intuition) به عنوان پاسخی به پرسش صریح یا ضمنی «چگونه می‌دانیم که این معتبر، خوب یا زیباست؟» ارائه می‌شود، گاهی ممکن است ادعا کنیم که صدق قضیه‌ای، منطقی یا ریاضی، را می‌دانیم و می‌توانیم صدق آن قضیه را با برهان اثبات کنیم. لکن زمانی که شخصی را در تمام مراحل برهان همراهی می‌کنیم، انتظار داریم مراحل برهان را یکی پس از دیگری، بی آنکه برای اعتبار هر مرحله‌ای جویای برهانی باشد، دریابد. اگر او در یک مرحله خاص مناقشه کند و ما بتوانیم توضیح یا برهان دیگری برای اعتبار آن مرحله بیاوریم با این همه، این سیر باید در نقطه‌ای به پایان برسد که در آنجا او یا بپذیرد که مرحله‌ای معتبر در کار است یا نتواند برهان را ادامه دهد. ما در نقطه‌ای که در آنجا سیر برهان و شرح و توضیح پایان می‌پذیرد، باز هم آماده‌ایم بپرسیم «چگونه این را می‌دانیم؟ چگونه می‌دانیم که مرحله معتبری وجود دارد، وقتی هیچ برهانی مبنی بر اینکه آن مرحله معتبر است وجود ندارد؟» بنابراین، طبیعی است پاسخ دهیم باشهود است که این را می‌دانیم. از پوسته ویتگنشتاین این نکته را می‌توان استخراج کرد که این پاسخ با این گفته که هیچ سیری وجود ندارد که بدان وسیله بدانیم آن مرحله معتبر است جز در ظاهر فرقی ندارد. ما می‌دانیم، اما سیری در کار نیست تا بتوان گفت که از طریق آن می‌دانیم. این گفته که ما، بدون ارائه هرگونه دلیل ضروری یا ممکن، فقط آن را می‌دانیم جزم‌اندیشانه به نظر می‌رسد. این سخن که قوه‌ای وجود دارد تا به وسیله آن

معرفتی را به دست آوریم و این معرفت از طریق هیچ سیری به دست نمی‌آید، ممکن است کمتر جزم‌اندیشانه به نظر آید؛ لکن، چیزی بیش از نحوه دیگری برای بیان همه نکته نیست و آن نکته اینک: امری وجود دارد که ما بدون به کار گرفتن سیری [استدلالی] یا استمداد از هر قوه‌ای آن را می‌دانیم. تنها شکل [قضیه] عوض می‌شود؛ و محتوا جزم‌اندیشانه باشد یا نه، عیناً همان است. اگر جزم‌اندیشانه است، جزم‌اندیشی اجتناب‌ناپذیر است.

چیزهایی که به نحو امکان یا به نحو ضرورت، بدون به کارگیری سیری [استدلالی]، می‌دانیم انواع بسیاری دارند و شامل همه چیزهایی می‌شوند که سزاوارند بنیانها یا دلایل نهایی همه معارف دیگر ما نام گیرند.

هم اینک می‌دانم پاهایم بر کف این اتاق استوارند. می‌دانم پای راستم سمت راست پای چپم است. طوری نایستاده‌ام که پاهایم همدیگر را قطع کرده باشند. این چیزی است که می‌توانم با مشاهده درک کنم. اکنون می‌توانم به زیر بنگرم و مطمئن شوم که حقیقت را به شما گفته‌ام. لکن نخست زمانی که این را به شما اعلام کردم؛ یعنی لحظه‌ای پیش، البته آن را می‌دانستم و در آن زمان آن را با مشاهده یا از طریق هیچ سیر [استدلالی] دیگری نمی‌دانستم؛ درست همان‌طور که اینک، بدون نگاه کردن به پایین درمی‌یابم - از آن وقت که نخستین بار از وضعیت پاهایم صحبت کردم - پای چپم را حرکت داده‌ام، به طوری که اکنون پای راستم را قطع کرده است.

زمانی که به یک صندوق پست در انگلستان نگاه می‌کنم، بدون استفاده از هیچ سیر [استدلالی] می‌دانم صندوق پست قرمز است. این را در نتیجه به کار بستن یک سیر [استدلالی] می‌توانستم بدانم. طول موج شعاع نور منعکس شده از سطح بیرونی صندوق پست را می‌توانستم اندازه بگیرم و بنابراین، با استفاده از همبستگیهای شناخته شده بین طول موجهای شعاع نور منعکس شده از سطوح بیرونی اشیاء و رنگهایی که در اشیاء دیده می‌شوند، می‌توانستم رنگ آن را تعیین کنم. در نتیجه، اغلب بدون استفاده از چنین سیر [استدلالی] می‌دانم که صندوق پست قرمز است. وانگهی، از آن سیر [استدلالی] یا هر سیر [استدلالی] دیگر، برای اثبات اینکه صندوق پست قرمز است، تنها در صورتی، و به این دلیل، می‌توانم استفاده کنم که همان امر را بتوانم بدون استفاده از هیچ سیر [استدلالی] بدانم. درست همان‌طور که تنها اگر بتوانم بدون استفاده از دماسنج بدانم که یک چیز از چیز دیگر داغتر است،

قادر خواهیم بود به وسیلهٔ دماسنج مطلع شوم که آن چیز از چیز دیگر داغتر است؛ زیرا اگر بدون استفاده از ابزار نتوانیم چیزهای داغتر را از چیزهای سردتر تمیز دهیم، هرگز نمی‌توانیم دماسنج را طراحی کنیم و بسازیم.

هرجا که سیر [استدلالی]‌ای وجود داشته باشد، چیزهایی وجود دارد که می‌توان بدون سیر [استدلالی] دانست و شناخت آنها برای ابداع و اعتبار آن سیرها [ی استدلالی] ضروری است. مثالهایی که تاکنون آورده‌ام همگی در حوزهٔ حس و ادراک حسی است: من احساس می‌کنم که این از آن داغتر است؛ می‌بینم که صندوق پست قرمز است. هر چند آگاهی من به اینکه پاهایم بر کف اتاق است، نه ناشی از حس است و نه ناشی از ادراک حسی، و این خود، موضوعات نجالبی را پیش می‌کشد، به اندازهٔ کافی با مثالهای دیگر قرابت دارد که باید در مقایسه بین آنها و دستهٔ بزرگی از مواردی که در آنها از شهود سخن می‌گوییم یا می‌توانیم به سخن گفتن از شهود متقاعد شویم، به هم پیوند دهیم.

از شهود در مواردی سخن به میان می‌آید که در آنها آگاهی‌ای بدون سیر [استدلالی] به دست آید و آگاهی ناشی از حس و ادراک حسی نیز نباشد. به دلیل شباهت مهم بین آن موارد و موارد آگاهی ناشی از ادراک حسی، شهود اغلب نوعی ادراک حسی استعاری تصور می‌شود. به کار بردن استعاره، زمانی که مفهوم بینش منطقی را بیان می‌کند، کمتر از همه مورد بحث و اختلاف است: من می‌بینم که مرحلهٔ خاصی در برهان معتبر است؛ با همان چشم دل می‌بینم که $2 \times 2 = 4$ و هر قضیه‌ای یا صادق است یا کاذب و نه هر دو، و، به طور کلی، این چشم دل منبع آگاهی من به همه چیزهایی است که پیش از ابداع یا به کار گرفتن سیرهای [استدلالی]‌ای نظیر برهان یا دلیل یا محاسبه باید بدانم. فلاسفه، زمانی که شماری از آنان اظهار می‌دارند که در اخلاقیات و نقد ادبی و هنری، همانند ریاضیات و منطق، اموری وجود دارد که می‌توان بدون برهان از آنها آگاه شد و می‌توانند به عنوان اساس برهان و استدلال ایفای نقش کنند، سخنانشان بیشتر مناقشه‌انگیز می‌شود. متون فراوانی وجود دارد که در آنها، تقریباً، هر یک از موضوعات یاد شده در این بند را — اگر اصلاً مورد اشاره باشند — باید با جزئیات فراوان در آن متون جستجو نمود. در اینجا می‌توان مرا از بیشتر این کار دشوار معاف کرد؛ زیرا مفهوم شهود را، به خاطر نقشی که می‌تواند، هر چند بیشتر از این کاویده نشود، در حل اختلافم با او تو و الیوت راجع به امور وصف‌ناپذیر

داشته باشد، مطرح می‌کنم. مواجه شدن با مشکلی دربارهٔ عقل یا نطق، مانند همیشه مواجهه با مشکل نطق و عقل است. اگر ما طبیعت و وسعت فهم ناآگاهانه و برنیامده از تفکر که زمینه‌ساز همهٔ فهم ما را تشکیل می‌دهد، بپذیریم؛ در واقع، در مسیر درک نسبت بین آنچه می‌توانیم به زبان رسمی [نه مجازی و استعاری] بیان کنیم و آنچه، اگر قابل بیان باشد با شیوه‌های بیان غیر رسمی و غیر مستقیم [استعاری، مجازی تمثیلی] قابل بیان است، خواهیم بود.

حدّ و مرز معینی برای دامنهٔ این فهم برنیامده از تفکر که بدون توجه آگاهانه به ادله، استدلال دلیل یا شواهد و قرائن به دست می‌آید، و ما همواره دامنهٔ آن را بسط می‌دهیم، وجود ندارد. وقتی فلسفه می‌یابیم، معمولاً شیوه‌های صوری‌تر و چشمگیرتری را به یاد می‌آوریم که بدان وسیله بر آگاهی خود می‌افزاییم مانند برهان، آزمایش، گواه و مشاهدهٔ آگاهانه. احتمال دارد از یاد ببریم که چگونه ممکن است بدون تلاش، بیش از آنچه نخست دربارهٔ مکانی ناآشنا، یا شخصی ناآشنا، یا نمایش یا رمان بی‌سابقه یا موضوع مطالعاتی جدید - علم ژنتیک یا سفالگری یا تاریخ مکان یا دوره‌ای خاص - آگاهی می‌داشتیم، آگاه شویم. حتی زمانی که آن نمایش یا آن شخص، آن مکان یا آن موضوع بیشتر شناخته می‌شود، ممکن است با همین شیوه‌های پیش پا افتاده و نامحسوس به افزایش شناخت خود ادامه دهیم که معمولاً نیز چنین است.

به طور کلی همین مطلب در مورد آگاه شدن دربارهٔ زندگی و در مورد اندوختن تجربه در دوران کودکی و همچنین زمانی که زندگی بیشتر شناخته شود، صادق است. گاهی می‌دانیم که در پرتو آنچه امروز رخ داده است، چیزها اغلب متفاوت به نظر خواهند رسید. می‌دانیم چیزی کشف یا آشکار، مشاهده یا تجربه شده است. اما اینها تنها اوقاتی نیستند که وقتی ما تجربه و معرفتی به دست آوردیم، بعدها در پرتو آن چیزها متفاوت به نظر برسند. غالباً از چنین تغییری، زمانی آگاه می‌شویم که دریافته باشیم چگونه چیزی متفاوت به نظر می‌رسد.

در سینما، در روزگار «سنانس بی‌وقفه»، تجربه‌ای همگانی وجود داشت که مصداق این امر ممکن الوقوع است بی‌آنکه بیش از اشاره‌ای به حوزهٔ وسیع آن داشته باشد. اگر چند دقیقه‌ای پیش از پایان فیلم به سینما می‌رفتید، پایانی، کم و بیش، غیر قابل فهم را شاهد می‌بودید. اما اگر تمامی فیلم را تماشا می‌کردید و مجدداً پایان آن را دوباره تماشا می‌کردید، با اینکه، دقیقاً همان فیلم بود، اما کاملاً متفاوت به نظر می‌رسید. هیچ چیزی جز زاویهٔ دیدی که شما قبلاً از آن زاویه

نگاه می‌کردید، تغییر نکرده است. برای اینکه مطلب تازه‌ای بیاموزیم، همیشه نیاز به اطلاعات و دانسته‌های جدید نداریم و حتی زمانی که، مانند این مورد، آموختن متضمن افزایش دانسته‌های جدید باشد، به طور معمول، معنا و اهمیت آن را تحصیل مواد جدید نشان نمی‌دهد. غالباً، لازم است آن را با بسیاری از آنچه که قبلاً دانسته‌ایم پیوند داد و این پیوند برقرار کردن فرایندی است که ممکن است تا مدتها پس از آنکه دانسته‌های جدید به دانسته‌های موجود افزوده شوند، ادامه یابد. به رسمیت شناختن طبیعت و حوزه این روشهای تحصیل و توسعه معرفت این انگیزه را که در همه ما وجود دارد و در بسیاری از ما نیرومند است، تضعیف می‌کند که تا بکوشیم مرزها و محدوده‌هایی برای آنچه می‌تواند فهمیده شود و آنچه می‌تواند بیان شود، قرار دهیم. اگر در آن انگیزه زیاده‌روی شود، خودش را به صورتهایی می‌نمایاند که برای فهم انسانی زیانبارند و قدرت فهم انسانی را در نظر نمی‌گیرند: در تمایزهای نسنجیده بین احساس و عقل، عاطفه و فهم که به علت تهدید وحدت تفکر، اعتبار آن را تهدید می‌کنند؛ خواه ابداع‌کنندگان آن تمایزها تأکید ورزند که آنچه بیرون از حوزه عقل است کاملاً فراتر از عقل، خواه کاملاً فروتر از عقل است.

همین درس را، اظهارنظر و بتگشتن، که در بخشهای بسیاری از انبوه [مکتوبات] فلسفی ابراز شده است، می‌آموزد؛ مبنی بر اینکه ما در معرض خلط داشتن یک مهارت با معرفت به صدق قضایا قرار داریم. از آنجا که یک مهارت را می‌توان، تا اندازه‌ای، به عنوان معرفت به صدق قضایا بیان کرد یا به نمایش گذاشت، آمادگی داریم آنچه را باید اولاً و بالذات، شیوه عمل محسوب کنیم، با این معرفت نظری یکی بدانیم. و بتگشتن، خودش این نکته را در مورد کاربرد زبان به کاملترین شکل شرح و بسط می‌دهد. آگاهی از چگونگی به کاربردن یک واژه، آگاهی از چگونگی انجام دادن کاری است؛ هرچند ممکن است این مهارت را، دست کم تا اندازه‌ای با توصیفی از آن مهارت یا بیان ساختار ضمنی آن شیوه عمل نشان داد. اشتیاق فیلسوف به صراحت او را یا به یکی دانستن مهارت با بیان آن و یا یکسره عقلی ندانستن آن می‌کشاند، زیرا آن [مهارت] یکسره نظری نیست.

کشف یک مکان نیز، خواه آن مکان جسمانی باشد خواه منطقی، یک مهارت است «یک مسأله فلسفی چنین قالبی دارد: "راه برونشدم را نمی‌دانم".»^۳ زمانی که راهم را در کمبریج یا ملبورن بلد باشم، آگاهی من شامل آگاهی از صدق گزاره‌های بسیار زیادی درباره نسبتهای مکانی

بین کلیساها و پارکها، فروشگاهها و حومه‌های شهر می‌شود. لکن آگاهی من به راهم از یک بی‌پایانی و وحدتی برخوردار است که هیچ فهرستی از قضایا نمی‌تواند با آن برابری کند. آن مستلزم آگاهی از قضایایی است، لکن [فقط] عبارت از آگاهی به آنها نیست. مهارتی است در عمل مسافرت و سیاحت. همین [امر] در مورد بیشتر شناخته‌های ما، حتی بیشتر شناخته‌های نظری ما صادق است. ما می‌دانیم در فضای منطقی چگونه جولان دهیم و این سو و آن سو برویم، چگونه از پرسشی به پرسشی و از قضیه‌ای به قضیه‌ای دیگر و در فرصتهای مناسب - که چندان هم که فیلسوفان می‌پندارند نادر نیستند - از پرسش به سوی پاسخ برویم.

امر و وصف ناپذیر

رودولف اتو در عنوان فرعی کتابش الفاظ و مفاهیمی را نشان می‌دهد که برحسب آنها فکر و نطق را تصور می‌کند و با آنها دربارهٔ فکر و نطق سخن می‌گوید. نام کتابش: *فکرت امر قدسی: تحقیقی در باب عامل غیر عقلانی در فکرت امر الهی و ربط و نسبت آن با امر عقلانی* (*The Idea of the Holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*) است.^۴ او در فصلی از کتابش دربارهٔ دامنه و حدّ و مرزهای بیان، تحت عنوان «شیهه‌های بیان [امر] قدسی» (*Means of Expression of the Numinous*)، به همان اندازه دربارهٔ قوای ابلاغ ما فروتن و دودل است که در عنوان فرعی راجع به قوهٔ فهم ما، طرفه آنکه او همان قوایی را که سخت می‌کوشد بی‌اعتباریشان را ثابت کند، به نحو مؤثری، به کار می‌گیرد و این یک امر عجیب و غریب؛ در عین حال، متعارفی است. دربارهٔ کارلایل (Carlyle) گفته‌اند که وی معتقد بود سکوت طلاست و این حقیقت را در پنجاه جلد کتاب با قطع وزیری به اثبات رساند. افلاطون مطالبی مشتمل بر این نتیجه‌گیری را که مهمترین اندیشه‌ها در عرصهٔ نوشتاری و صف‌ناپذیرند، به نگارش درآورد که امروزه در مجموعهٔ متون دورهٔ باستان آکسفورد در پنج جلد به زبان یونانی و با استدلالات فشرده چاپ شده است. اسپینوزا اهمیت نگارش بر لوح دل انسانها، نه بر صفحهٔ کتابها، را می‌ستود؛ خودش با کتابهایش بر صحیفهٔ دل آدمیان مطلب نگاشت. تنها توقع ما این است که اتو در یک کتاب بگوید که نه به کتابها بلکه به بیان شفاهی (*viva vox*) اعتماد کنیم. این تناقضگویی مانند تناقضگویی شکاکی

است که می‌کوشد بر بی‌اعتمادی نسبت به عقل برای ما دلیل و برهان بیاورد. در این مورد، مانند آن یکی، پرسش از آنچه در ورای ظاهر آشکار تناقض قرار دارد برای ما سودمند است.

ما زمانی از حدّ و مرزهای عقل و حدّ و مرزهای زبان سخن می‌گوییم که آگاه باشیم، دست کم فعلاً، به حدّ و مرزهای قوای اندیشه و بیان خویش رسیده‌ایم. لکن درست در همان نقطه‌ای که نگرانی از محدودیتهای ما امری کاملاً طبیعی است، بسیار خطرناک هم هست. درس عبرت محدودیتهای ما، و این احساس ما که آنها محدودیتند، این است که استعدادهای شکوفا نشده‌ای برای فرارفتن از حدّ و مرزهای خاصی که ممکن است ما را محدود کنند، وجود دارد. اگر محدودیتهای احتمالی به عنوان موانع پیشینی ارائه شوند، درست از همان تلاشی بازخواهیم ماند که اگر بنا باشد از کوه یا رودخانه‌ای که به آن رسیده‌ایم بگذریم، لازم است انجام شود.

ت. ا. هیوم (T.E.Hulme) درباره‌ی یکی از مخالفانش در بحث گفت: «هالدن (Haldane) یک کتاب راهنما را به یک دیدار واقعی ترجیح می‌دهد.» او تو بالحنی مشابه از تفاوت بین گوش دادن به موسیقی و شنیدن گزارشی از یک اجرای موسیقی، سخن می‌گوید. گاهی به این یادآورهای درباره‌ی سلسله مراتب اولویت تجربه [عملی] و گزارش، هنر و نقد هنری، زندگی و ادبیات نیازمندیم؛ لکن خطر زیاده‌روی در دیگر سو وجود دارد. موسیقی فراتر از توصیف است، اما توصیف ممکن است ما را در فهم موسیقی یاری کند. این سخن که کتابهای راهنما جایگزین مسافرت نمی‌شوند لزوماً به این معنا نیست که کتابهای راهنما برای مسافر – پیش از سفر، در طی سفر و پس از سفر – هیچ سودی ندارند. شکاکان درباره‌ی نطق، مانند شکاکان درباره‌ی عقل، نکته‌ای دارند؛ اما نکته‌ای که باید با نکته‌ای مخالف آن پاسخ داده شود.

آنها نکته دیگری هم دارند. شخصی ممکن است واژه‌هایی را به کار برد که در نظر ما صحیح باشد، واژه‌هایی که، به اندازه‌ی واژه‌هایی که می‌توانند، از عهده بیان حالت روحی یا ناراحتی، پیروزی یا شکستی که می‌دانیم که او می‌کوشد تا بفهماند برمی‌آیند، و با این همه هنوز خودش از فهم آنچه می‌گوید ناتوان است. تصور تجربه‌ای که همگی داشته‌ایم، تصور رویارویی نخستین بارمان با چیزی که مدتهاست شناخته شده است مانند کوههای آلپ یا نقاشی مونالیزا، آکروپولیس یا بندر سیدنی در اینجا ما را یاری خواهد رساند.

ما همگی عکسهایی – حکاکیها، نقاشیها و تصویرهای ثابت و متحرک – از آکرو پولیس

دیده‌ایم. ماکتهایی را تماشا کرده‌ایم، توصیفهایی را خوانده و شنیده‌ایم. هر یک از ما زمانی که، برای نخستین بار، با واقعیت مادی پارتنون (Parthenon) رویارو می‌شود، از شکل و ظاهر کلی‌اش نمی‌تواند شگفت‌زده شود و اگر به هر یک از جزئیات مادی‌اش که پیش از این بدان توجهی نداشتیم توجه می‌کردیم، احتمال داشت آن یکی از مواردی باشد که اگر توجه دقیقتری به عکسها یا توصیفها کرده بودیم، کاملاً امکان داشت در یکی یا چند تا از عکسها یا توصیفها، به آن توجه کرده باشیم. به یقین امکان دارد معمار یا باستان‌شناسی، عمارتی را پیش از آنکه دیده باشد، چنان کامل بشناسد که از هیچ امر جزئی در ساخت یا ظاهر آن شگفت‌زده نشود. لکن، این بدین معنا نیست که رفتن به آتن برای دیدن پارتنون، برای چنین کسی، به زحمتش نمی‌ارزد؛ وقتی آن را می‌بیند، از آن معبد مطلع خواهد شد و شدت جاذبه‌ای را که معبد مذکور برای ما دارد به گونه‌ای تصدیق خواهد کرد که پیش از این؛ یعنی زمانی که فقط عکسها و ماکتها را تماشا می‌کرد، تصدیق نمی‌کرد.

ممکن است این مثال، معترف نمونه‌های دیگری مهمتر از خودش باشد، موارد دیگری که در آنها ناگزیریم معنای تجربه‌ای را فراگیریم که می‌پنداشتیم قبلاً فهمیده‌ایم. اگر، درباره مرگ کودکی، زمانی را به دقت خوانده و یا نمایشی را به دقت تماشا کرده باشید یا حتی اگر از خویشان کسی بوده باشید که کودکی را از دست داده است و بتوانید از آن تجربه، گزارشی ارائه دهید با همان عبارات که خود آنها که آن پیشامد را تحمل کرده‌اند به کار می‌برند؛ با وجود این، اگر هنگامی کودک خودتان را از دست بدهید، چیزهای درباره همان تجربه هست که بیاموزید. ممکن است عبارات جدیدی نداشته باشید تا به زبان آورید، لکن در همان عبارات پیشین معنایی بیش از آنچه پیش از این یافته بودید، خواهید یافت.

این نکات سزاوار تأکیدی هستند که منتقدان قدرت بیان ما آدمیان بر آنها دارند و لازم است دامنه گسترده کاربردشان را بررسی کنیم. ممکن است بپنداریم معنای تنگدستی یا خیانت یا کار سخت یا نومیدی یا ناکامی را می‌دانیم و با این همه هنوز بتوانیم معانی این الفاظ را بیاموزیم. اشتباهی که نقادان مرتکب می‌شوند این است که می‌پندارند این نکات نشان محدودیت‌های قدرت فهم و بیان ما هستند، درحالی‌که، علاوه بر این، و به شیوه‌ای منصفانه‌تر، می‌توان خود آنها را به شیوه‌ای که کاملاً خاص طرز کار نقد شکاکانه است، روشنگر قدرت انسانها برای

فهمیدن و بیان فهمشان تعبیر کرد. فیلسوفان، طیف بیش از اندازه محدودی از منابع فهم و شیوه‌های بیان را به کار می‌برند و به رسمیت می‌شناسند. الیوت در چهارکوارتت و جوئیس (Joyce) در اولیس (Ulysses) هنوز امر و صف‌ناپذیر را وصف می‌کنند. اگر آن آثار را دشوار بیابیم، دشواری مربوط به فهمیدن امر فهمیدنی است. آن سوی حد و مرز فهم ما نمی‌تواند خلأ کامل باشد، بلکه فقط چیزی دیگر هست که باید فهم شود.^۵

همین مثالها و مثالهایی از همان دست نشاندهنده اشتباهی هم هست، که اگر با لحنی تحقیرآمیز از «واژه‌های صرف» سخن بگوییم، و فراموش کنیم که حتی زمانی که با واژه‌ها سخن می‌گوییم، می‌توانیم شیوه‌های بیانی‌ای را به کار گیریم که فراتر از انتخاب خود واژه‌ها هستند، مرتکب می‌شویم. ما همه منابع را در اختیار داریم از متن گرفته تا اشاره و ایما، انتقال معانی مختلف با لحنهای متفاوت.

وانگهی (و این جایی است که در آن آنچه باید درباره «امر و صف‌ناپذیر» بگوییم کاملاً مرسوم مطالبی است که درباره شهود گفته‌ام)، در سعی و تلاشی که می‌کنیم تا خودمان و جهانمان را برای خود و یکدیگر توضیح دهیم قدرت داریم که به مطالبی درباره جهان و خودمان استناد کنیم که قبلاً می‌دانسته‌ایم و در فهم آنها سهیم هستیم.

این قدرت سیاق [در ابلاغ معانی] در گفتگو از موضوعهای تخصصی، به گونه‌ای کاملاً روشن آشکار می‌شود. فیزیکدانی باید باشد تا با دیگر فیزیکدانان درباره فیزیک گفتگو کند. اگر یکی از ما که فیزیک نمی‌داند ساعتی را با یک فیزیکدان سپری کند، احتمالاً، او خواهد توانست مطالبی به ما بگوید که قبلاً نمی‌دانستیم، لکن حتی اگر بتوان گفت ما فیزیک می‌آموزیم - و این امری است بسیار بعید - ابدأ نمی‌توان گفت ما درباره علم فیزیک گفتگو می‌کنیم. اما زمانی که فیزیکدانی با فیزیکدان دیگر سخن می‌گوید، می‌تواند با او راجع به علم فیزیک سخن بگوید آن دو می‌توانند درباره رشته تحصیلی‌شان گفتگو کنند؛ زیرا هر یک، می‌تواند متکی بر دانشی باشد که در آن سهیم هستند، حتی زمانی که آشکارا بدان استناد نمی‌کند.

همین قدرت در هر گفتگویی، حتی زمانی که گفتگو بین فیزیکدانان یا تاریخدانان یا متخصصان دیگر نباشد، به کار می‌آید. هر گفتگویی گفتگو بین انسانهاست و انسانها، از این حیث که انسانند، مقدم بر همه تخصصها، در مجموعه وسیعی از دانش سهیم است که ضرورت ندارد

— برای اینکه در زمره شیوه‌هایی قرار گیرد که آنان از طریق آنها می‌کوشند آنچه را انجام داده‌اند یا دیده‌اند یا تحمل کرده‌اند، به یکدیگر انتقال دهند — صریحاً مورد استفاده واقع شود. این مجموعه معارف ممکن است به آرامی و به گونه‌ای نامحسوس ایفای نقش کند؛ بنابراین، آن بخشی از دستگاہی است که آنها به وسیله آن اندیشه‌هایشان را برای ابلاغ تألیف و طبع می‌کنند. موارد میانه‌ای نیز وجود دارد که به همین درس اشاره دارند؛ یعنی بین گفتگوی کاملاً تخصصی فیزیکدان با فیزیکدان و موردی کاملاً همگانی که مرد یا زنی با زن یا با مردی گفتگو می‌کنند. اگر هر دوی شما با تراژدی یا سوگنمایش یونانی، یا عهد عتیق و جدید آشنا باشید، هر یک از شما به فهمی مشترک و شیوه‌هایی که آن فهم را به بیان می‌آورد، دست یافته‌اید. اگر و به این دلیل که تجارب مشترکی داشته‌ایم، خواه به عنوان کارگران معدن، ملوانان، یا سربازان و خواه در زندگی روزمره و خارج از هر غیر متعارف، در این صورت، مجموعه‌ای از تفاهمها نیز داریم که بدون استناد آشکار یا آگاهانه به آنها می‌توانیم تکیه کنیم و در عین حال، برای فهم و توصیف آنچه، اکنون، رخ می‌دهد اساسی و اجتناب‌ناپذیر است.

اوتو، خود، کمک می‌کند تا به یاد داشته باشیم که جز هنر نطق هنرهای دیگری نیز وجود دارد که به وسیله آنها بتوانیم افکار و احساسات را بیان و ابلاغ کنیم. او راجع به معماری، درباره آنچه که معابد چینی یا اهرام مصر حکایت می‌کنند و ارائه می‌دهند، به گونه‌ای نافذ قلم می‌زند. او درباره آنچه پیکرتراشی، تندیسهای بودا و ابوالهول حکایت می‌کنند سخن می‌گوید که با واژه‌ها نمی‌توان حکایت کرد. او این امکان را نادیده می‌گیرد که ممکن است ما در اینجا از زبان برنز یا سنگ مرمر و نقشی که عرف و سنت در باز نمود خدایان و انسانها دارند، سخن به میان آوریم. لیکن او، بدرستی، توانایی ما را، هم در دین و هم در بقیه امور زندگی، برای بیان افکار و احساسات خویش از طریق رمزها و تمثیلهای — نه فقط در هنرهایی که واژه‌ها و استعاره‌های ادبی را به کار می‌گیرند — می‌ستاید.

بعلاوه، او راجع به نقاشی چینی، با علاقه، قلم می‌زند و به استفاده آن از فضای خالی و زمینه رنگ نشده، به عنوان بخشی از سبک بیان آن، عنایت دارد. مطلب مشابهی در قطعه‌ای راجع به موسیقی تکرار می‌شود، از آنجا که تکمیل‌کننده دیدگاه او تو درباره بیان، و مطلبی است که من می‌خواهم راجع به دیدگاه او بگویم، می‌آورم:

حتی موسیقی، که در جاهای دیگر می‌تواند بیان چند جانبه‌ای از همه احساسات درونی ارائه دهد، راه مشخصی برای بیان «امر قدسی» ندارد. حتی عالیترین موسیقی عشاء ربّانی تنها می‌تواند، با فرو بردن آدمی در آرامش، بیانگر مقدس‌ترین و ملکوتی‌ترین لحظه در آیین عشای ربّانی - یعنی لحظه تبدل جوهری - باشد: و مراد از فرو بردن آدمی در آرامش نه صرف سکوتی کوتاه، بلکه قطع مطلق صداست که آنقدر طولانی باشد تا ما خود «خاموشی را بشنویم»؛ و هیچ لحظه ایمانی در سراسر آیین عشای ربّانی، در تأثیرگذاری، به پای این «خاموشی در برابر خداوند» نمی‌رسد در این باب به محک زدن مس در B مینور باخ آموزنده است. عرفانی‌ترین بخش آن "Incarnatus" [= «تجسم یافته»]؛ در "Credo" [= «ایمان می‌آورم»] است و اثر آن مربوط به سکانس خفیف و همراه با نجواگونه و کشدار در ساختار فوگ، است که آهسته آهسته رو به زوال می‌رود. نفس حبس شده و صدای پایین آمده این قطعه، کادانسهای غیر عادی‌اش، که در نتهای پاینتر سوم مستهلک می‌شوند، مکثها و ضد ضربهایش و فراز و فرودش در نیم پرده‌های حیرت‌انگیز، که، چنان عالی، احساس شگفتی و بهت‌زده را اجرا می‌کنند - این همه برای بیان راز (mysterium) از راه اشاره، به جای گفتار صریح، ایفای نقش می‌کند.^۶

ایهام جمله اخیر فقط نشانه‌ای از یک عدم وضوح فراگیر است. آیا او تو معتقد است موسیقی به بیانی دست می‌یابد که صریح نیست یا اینکه این اشاره را، از آنجا که فاقد صراحت است، نباید بیان ناسید؟ کل این قطعه و کل این فصل این تلقی را پدید می‌آورند که این مثالها مطلبی را روشن می‌کند که، به رغم اینکه واژه‌های گفتار و بیان در توصیفش وجود دارد، نحوه‌ای از گفتار یا بیان نیست. بعلاوه، به نظر می‌رسد لازمه این سخن این باشد که خاموشی و فضای خالی می‌توانند در حکم وسایل ابلاغ و بیان، ایفای نقش کنند.

یکبار، موضوع یک نمایش رادیویی درباره فردی شیفته نوارهای صوتی‌ای بود که مجموعه بی‌نظیری از خاموشیها را دربرداشت. باید انتظار می‌داشت که او صداهایی را که خاموشیها را فرامی‌گرفتند جمع‌آوری می‌کرده و برای آنها تشخیص و همچنین معنا و اهمیتی را که ممکن بود

بدان دست یابند، قائل بوده است. حتی پرابهت‌ترین احساسها را نمی‌توان با بوم نقاشی سفید یا نوار صوتی خاموش، بدون تکیه بر صدا یا رنگهایی که آنها را احاطه کنند، فهماند. مهم است که او تو، خود، می‌تواند این شیوه مؤثر ابلاغ را به زبانی چنین ظریف و برآستی، چنین فنی شرح دهد. آنچه او شرح می‌دهد صداست و نه خاموشی. او یک روش دقیق ابلاغ را برای ارائه سرشت روش دیگری به کار می‌گیرد. ما به کجوترکانت بازمی‌گردیم که هوارا می‌شکافد و در آرزوی خلأ است که در آن، اگر می‌دانست، به زمین می‌خورد.

شبهاتی بین مفهوم ابلاغ و مفهوم شهود به عنوان قوه‌ای که آگاهی بیواسطه می‌بخشد یعنی قریحه‌ای که بی‌هیچ ابزاری درک می‌کند، وجود دارد که اینک باید مورد توجه قرار گیرد. حتی نیرومندترین یا خالصترین شهود لطیف نمی‌تواند به یک دیوار آجری رسوخ کند. ممکن است که نه صاحب این قریحه ویژه و نه هیچ کس دیگری نتواند توضیح دهد که شهود چگونه به کار می‌افتد؛ لکن، دست کم، روشن است که موادی از قبیل لحنهای صدا و حالات چهره نیاز دارد که روی آنها کار کند. حتی زمانی که ادراک حسی و شیوه کارکردش ناآگاهانه است، باز هم معرفی آن به عنوان عاملی بدون واسطه و مواد خام مستلزم طفره‌ای غیر ضروری است.

فضاهای سفید و خاموشیهای مورد علاقه او تو به سنت راه سلبی (*via negativa*)، یعنی همان شیوه توصیف از راه سلب که در الهیات فراوان مورد توجه بوده است، مربوط می‌باشد. لکن توصیف از راه سلب، بازهم، توصیف است و باز هم توصیف ایجابی است: هرگونه نفی‌ای اثبات است (*omnis negatio est determinatio*) تفاوتی تحویل‌ناپذیر بین توصیف چیزی از راه مقایسه و توصیف آن از راه تقابل وجود ندارد. اگر شما از عهده بیان تنها چیزی که سلبی است برمی‌آید یا از فرجامی که بارکلی به لاک نسبت دادگریزی نمی‌داشتید؛ یعنی شما به آنچه دیگران مایلند نیستی بنامند، به هیچی محض، نامهای مطمئن می‌دادید. اگر همه چیز انکار شود؛ هیچ چیز ابلاغ نمی‌شود.

اما، من آنچه را او تو می‌گوید انکار می‌کنم تا آنچه را مورد نظر اوست، تضمین کنم. او مانند دیگر شکاکان، مطلب درستی را با گفتن مطلب نادرستی بیان می‌کند. هم او و هم الیوت در اینکه فراموش نکنیم می‌تواند فهمی هم وجود داشته باشد که ناگفتنی است، دخیل هستند. فیلسوفان چنان شیفته هم فهم و هم قدرت بیان هستند که ممکن است به سرعت و سهولت به این فکر

برسند که هیچ کدام نمی‌تواند بدون دیگری حاصل شود.

آگوستین قدیس می‌گفت، زمانی که هیچ کس ماهیت زمان را از او نمی‌پرسید، او می‌دانست زمان چیست؛ لکن، زمانی که کسی از او می‌پرسید، او نمی‌دانست. او اینجا، بین دو مطلب، که ممکن است از این گفته که چیزی نمی‌دانم مورد نظر باشد، تمیز می‌دهد. گاهی می‌گویم نمی‌دانم، در حالی که منظورم این است که نمی‌توانم موضوع را برایتان توضیح دهم. منظور آگوستین، آنگاه که می‌گفت وقتی از او ماهیت زمان را می‌پرسیدند او نمی‌دانست، همین بود. (یک راه برای گفتن اینکه نمی‌دانم این است که بگویم «نمی‌توانم بگویم».) اما آنگاه که آگوستین می‌گفت، وقتی از او نمی‌پرسیدند که زمان چیست، او می‌دانست که زمان چیست، منظورش این بود که او، در مواردی که با ساعتها و روزها و ماهها و گاهشمارها سر و کار داشت، می‌توانست به نحو دقیق و مؤثری با آنها کار کند و این سر و کار داشتنها آن فهم زمان را نشان می‌داد و به وجود می‌آورد که در غیر این صورت نمی‌توانست بیان کند.

همین تمایز سبب می‌شود تا پیش فرض سقراط را، مبنی بر اینکه توانایی بر بیان اینکه عدالت و معرفت چیست، وسیله‌ای ضروری یا شرطی ضروری برای فهم چیزی که از معرفت یا عدالت در نظر داریم، بفهمیم و سپس نپذیریم. میدان بسیار وسیعی، نه فقط در فلسفه، برای فهم ناگفتنی‌ای وجود دارد که فیلسوف، و نه فقط فیلسوف، انکار می‌کند یا ناچیز می‌شمارد. زمانی که سیاستمداری، در سر میز غذای اساتید، غذا می‌خورد، ممکن است به نظر تاریخدانان و اقتصاددانان و دانشمندان علوم سیاسی شخصی با فهمی فوق‌العاده محدود بیاید به نظر می‌رسد که اصلاً نمی‌داند چه می‌کند. سقراط به نمایندگی از این اساتید دانشگاه سخن می‌راند وقتی گفت سیاستمداران باید، به مدد نوعی مثبت‌الهی – تقدیر الهی (*theia moira*) – به هر آنچه دست یافته‌اند دست یافته باشند؛ زیرا واضح است که نمی‌دانسته‌اند چه می‌کنند. لکن، ممکن است سیاستمدار یا بازرگان، حتی اگر نداند چگونه بیانی نظری از فهم عملی‌اش را به دیگران ابلاغ کند، به خوبی بداند چه می‌کند. دلال اشیای عتیقه یا تابلو، ممکن است بداند که این یکی تقلبی و آن یکی اصیل است، بدون اینکه بداند چگونه تفاوتی را که سبب این تمیز می‌شود، توضیح دهد. چشیدن چای و مزه کردن شراب، روشهای تمیز هستند که کارشناسهای این امور ممکن است، بتوانند یا نتوانند، برخی دلایل قدرت تشخیصشان را به روشنی بیان کنند.

لویین (Levin) در آنآ کارنینا (*Anna Karenina*)، می‌کوشد زندگی و مرگ را بفهمد. تلاشش برای فهمیدن، در عین حال، کوششی برای بیان فهمش است. با این همه، به نظر وی کیتی (Kitty) و دلی (Dolly) و رعیت‌های ملک او می‌فهمند زندگی و مرگ چه هستند، هر چند آنها نه برای فهمشان تلاش می‌کنند و نه واژه‌هایی برای بیان آن دارند.

اعتقاد به اینکه ممکن است فهم ناگفتنی وجود داشته باشد، اعتقاد به این نیست که ممکن است فهمی وجود داشته باشد که نتوان بیان کرد. اینجا باز تشابهی آموزنده بین نطق و عقل وجود دارد؛ یعنی ممکن است بپذیریم که پاره‌ای پرسشها بی‌پاسخ و برخی مسائل ناگشوده مانده‌اند، بدون اینکه نتیجه بگیریم برخی مسائل ناگشودنی و پاره‌ای پرسشها غیر قابل پاسخ هستند. درست همان‌طور که تعیین جایگاه چیزی که مسأله‌ای ناگشودنی به نظر می‌رسد، در عین حال، ارائه شمایی است از نزدیک شدن به راه حل آن، به همین ترتیب شناسایی آنچه که هم اکنون، یا به وسیله هیچ یک از ما، نمی‌تواند بیان شود، علامتی است که جهتی را نشان می‌دهد که ممکن است بیانش در آن جهت جستجو شود. ناکامی در بیان نوعی ناکامی است و جایی که هیچ کامیابی قابل تصور نباشد هیچ شکستی وجود ندارد. تعیین حدّ و مرزهای قدرت فهم و بیانمان بسیار ساده است، لکن این حدّ و مرزها را نباید با حدّ و مرزهای امور قابل وصف و قابل درک خلط کرد.

معلوم نیست که میزان افزایش احتمالی فهم و بیان فهم ما، به عنوان افراد و به عنوان یک نوع، لزوماً حدّ و مرزی داشته باشد. ما از حدّ و مرزهای قدرتهایمان و نارسایی تلاشهایمان بدرستی، آگاه هستیم و این آگاهی ممکن است خودش را در ناکامی یا حتی در نومیدی نشان دهد. با این همه، در آن نومیدی، در آن دودلی و سردرگمی‌ای که لویین و سوسه می‌شود بدان تن در دهد، ممکن است بذره‌ای دقیقاً، همان رشد را در فهم و بیان که او و ما در جستجوی آن هستیم، قرار داشته باشد. تعیین حدّ و مرز یک قدرت، ترسیم خطوط کلی استعداد دیگری است. برای هر مرز، دیوار، سدّ و مانعی دو طرف وجود دارد. هر محدودیتی که در آن تقلّاً می‌کنیم محدودیتی است که ممکن است ما تقلّاً کنیم از آن فراتر رویم. شکل نادانی، عیناً همان شکل دانش است؛ درست همان‌گونه که شکل خطّ ساحلی استرالیا، عیناً همان شکل محیط اقیانوس است.

فیلسوفان و شاعرانی که از حدّ و مرزهای فکر و حدّ و مرزهای فهم سخن می‌گویند امری را که، صرفاً، دشوار است به عنوان امر ناممکن، و امری را که، صرفاً، حدّ و مرز است به عنوان سدّ و مانع جلوه می‌دهند.^۷

یادداشتها:

- 1) Bambrough (ed.), *Wisdom: Twelve Essays* (Basil Blackwell, 1974), PP. 286 - 7.
- 2) Wittgenstein, *Philosophical Investigations, Part I*, § 213.
- 3) Wittgenstein, *Philosophical Investigations, Part I*, § 123.
- 4) Tr. John W. Harvey (Pelican Books, 1959).

(۵) بنگرید به مقاله:

Renford Bambrough "The Shape of Ignorance" in H.D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy* (Fourth Series) (Allen and Unwin, 1976).

- 6) Otto, op. cit., P.85.

(۷) این مقاله بر اساس درسگفتار ۱۹۷۵ ارثیه ساموئل لاول (Samuel Lovell Bequest) است، که در لاون سِسنن (Launceston) روز ۲۵ جولای ۱۹۷۵ و در دانشگاه تاسمانیا در هبارت (University of Tasmania in Hobart) روز ۲۸ جولای ۱۹۷۵، با عنوان «عرفان، شهود و امر تبیین‌ناپذیر» ("Mysticism, Intuition and the Inexpressible") ایراد شد. درسگفتار ارثیه ساموئل لاول به یادبود جیمز مارتینو (James Martineau) پایه‌گذاری شد. من از دعوت دانشگاه تاسمانیا به منظور ایراد این درسگفتار و پرفسور دبلیو. دی. جاسک (Professor W.D. Joske)، آقای فرانک وایت (Mr. Frank White) و بسیاری دیگر، برای مهربانی و مهمان‌نوازی‌شان در خلال سفرم سپاسگزارم.

تجربه عرفانی، نظریه عرفانی، عمل عرفانی*

پیتر مور**

ترجمه سید محمود یوسف ثانی***

چکیده: در این مقاله، پیتر مور علاوه بر زمینه‌سازی برای رویکرد هرمنوتیکی و معرفت‌شناسانه به مجموعه گزارشهای عرفانی، دو هدف اصلی را دنبال می‌کند: یکی تشخیص و طبقه‌بندی خصایص پدیده‌شناسانه تجربه عرفانی و دیگری پژوهش در منزلت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه این تجربه. اهمیت این مقاله نیز از دو جهت است: یکی طرح دقیق مباحث فلسفی و دیگری تلاش برای به دست دادن شرح پدیده‌شناسانه دقیقتر برای فهم و تحلیل بهتر داده‌های خام تجربه عرفانی. علاوه بر این، تلاش مؤلف بر آن است تا نشان دهد که تلاشهای پیشین برای ارائه چهارچوبی معرفت‌شناسانه برای مطالعه عرفان از دقت مفهومی کافی برخوردار نیست. چهارچوبی که بدون آن همه مدعیات مربوط به وجود هسته مشترک در تجارب عرفانی بی‌اساس می‌شود.

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Peter Moore, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", in *Mysticism and Philosophical Analysis*, Steven T. Katz (ed.), London: Sheldon Press, 1978, pp. 101 - 131.

** پیتر مور استاد دانشگاه کنت در ایالت کنتربوری و دارای دکترای الهیات است. گرایش پژوهشی او بیشتر در زمینه ادیان شرقی، پدیدارشناسی دین و تجربه دینی است.

*** عضو هیأت علمی گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

تحلیل فلسفی عرفان شامل دو رشته تحقیقی است که با یکدیگر مرتبطند: یکی مشخص کردن و دسته‌بندی ویژگی‌های پدیده‌شناسانه تجربه عرفانی و دیگری تحقیق درباره شأن معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه این تجربه. رشته نخست تحقیق به طور کلی به این پرسش معطوف است که آیا تجارب عرفانی گزارش شده در فرهنگهای مختلف و سنتهای دینی در اصل از نوع واحدی هستند یا آنکه اساساً انواع متفاوتی دارند. رشته دوم تحقیق بر این پرسش متمرکز است که آیا تجارب عرفانی پدیده‌هایی کاملاً ذهنی هستند یا چنانکه عرفا و دیگران قائلند، اعتباری عینی و معنا و منزلتی مابعدالطبیعی دارند. این واقعیت که به پرسشهای یاد شده پاسخهایی مختلف و متعارض داده شده، دو پرسش اساسی تر دیگر را مطرح می‌کند: اول اینکه، آیا داده‌هایی که تحلیل فلسفی عرفان از آنها استفاده می‌کند واقعاً مبنای مناسبی برای پژوهشهای مورد نظر ایجاد می‌کنند؟ دوم اینکه، آیا روشها و پیش فرضهای نظری این تحقیقات با دقت و ظرافت و پیچیدگی موضوع تناسب دارند؟ در این مقاله، این پرسشهای روش‌شناختی را بررسی خواهیم کرد و در ضمن راههایی را که شاید بتوان در آنها پاسخهای مناسبی برای دو پرسش نخست یافت، روشن خواهیم کرد.

غالباً از این نکته غفلت می‌شود که در تحلیل فلسفی آنچه مستقیماً مورد تحلیل قرار می‌گیرد عین تجارب عرفانی نیست، بلکه گزارش عرفا از این تجارب است و در نتیجه فایده تحلیل فلسفی در درجه نخست بسته به آن است که این گزارشها تا چه حد تجارب مربوطه را برای پژوهش غیرعرفانی قابل دسترس می‌کنند. برخی از فلاسفه گفته‌اند که گزارشهای عرفا از تجاربشان اصل این تجارب را در دسترس تحقیق و پژوهش عقلانی قرار نمی‌دهد. برای آنها حد پژوهش عقلانی کشف همین نکته است که تجربه عرفانی، لااقل وقتی پای تحقیق غیرعرفانی در میان است، در قالب کلمات قابل بیان نیست. استدلالهای مربوط به بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی نقطه شروع مناسبی برای بررسی ماهیت زبان و ادب عرفانی به شمار می‌آید.

این استدلالها هم مستند به اشارات آشکار و صریح نوشته‌های عرفانی درباره بیان‌ناپذیری هستند و هم متکی به جنبه‌هایی از زبان عرفانی که بیان‌ناپذیری را مطرح می‌کنند یا مستلزم آنند. در این صورت نخستین پرسشی که استدلالهای یاد شده باید به آن پاسخ دهند این است: اگر تجربه عرفانی به بیان نمی‌آید، واقعاً چرا عرفا این همه مطلب درباره آن می‌نویسند؟ افراطی‌ترین

پاسخی که به این پرسش داده شده آن است که نوشته‌های عرفانی را باید نه به عنوان گزارشهایی توصیفی بلکه در اصل به عنوان آثاری درباره شناخت خدا یا شیفتگی ایمانی تلقی کرد، یا به عنوان آثاری که مشتمل بر توصیه عملی و ترغیب و تشویق برای رسیدن به حد عرفاست.^۱ چون گرایشی به این امر وجود دارد که نوشته‌های عرفانی را همچون گزارشهایی تشریحی از تجربه [عرفانی] تلقی کند، باید بر این واقعیت تأکید شود که عرفا نه به این دلیل می‌نویسند که مایلند اطلاعاتی درباره تجاربشان به دیگران بدهند، بلکه به این دلیل می‌نویسند که انگیزه و محرکی برای نوشتن دارند. ولی این مطلب را که نوشته عرفانی از اساس غیرتوصیفی است، نمی‌توان تأیید کرد. [زیرا] اولاً، کاربردهای غیرتوصیفی زبان وابسته به کاربردهای توصیفی آن هستند و نوعاً در بافت و زمینه‌ای که آنها هم هستند ظاهر می‌شوند. تفسیر معنای یک تجربه، تبیین پاسخ شخص به آن، یا ترغیب دیگران برای اینکه خودشان از چنان تجربه‌ای برخوردار شوند، همگی فعالیت‌هایی زبانی‌اند. فعالیت‌هایی که حداقل مستلزم توصیف اندکی از آنچه تفسیر می‌شود یا به آن پاسخ داده می‌شود یا به آن ترغیب می‌شود، می‌باشند. ثانیاً، واضح است که بخش عظیمی از نوشته‌های عرفانی در واقع کاملاً توصیفی است. این مطلب هم در مورد تجاری که می‌توان آنها را به دلیل استقلال از اعمال دینی، تجربه عرفانی و طبیعی نام نهاد، صادق است و هم در مورد نوشته‌های آن دسته از عرفایی که چون تجاربشان در محدوده قواعد و آیینهای سنت دینی خاص شکل گرفته و انگیزه نوشتن و میل به توصیف تجاربشان را دارند. به این معنا که هرچند این نوشته‌ها هدفی اعتقادی، ایمانی یا عملی دارند، در عین حال شامل یک بخش گوه‌ری و اساسی در توصیف جزئیات تجربه عرفانی نیز هستند که بیشتر آن حتی امروز هم با معیارهای روان‌شناختی و علمی در سطح بالایی از دقت و ظرافت قرار دارند. (و این علاوه بر حداقل اطلاعات توصیفی ناگزیر [در این گزارشها] و علی‌رغم تمایلی است که در بین عرفای مذهبی در مورد پرهیز از دادن اطلاعات در مورد تجاربشان وجود دارد). بنابراین اگر نوشته‌های عرفانی را – لاف از نظر جوهره – توصیفی بدانیم، حاصل استدلال مربوط به بیان‌ناپذیری چنین خواهد بود: عرفا، اعم از اینکه خودشان واقف باشند یا نه، اساساً در تلاش برای انتقال تجاربشان به غیر عرفا ناموفقند. حرف من این است که دلیل و شاهد واقعی برای چنین رأی افراطی وجود ندارد.

به گمان من این نکته اهمیت دارد که بین سه نوع نوشته عرفانی تفاوت بگذاریم: (۱) شرح حالهای خودنوشت [عرفا] در مورد نمونه یا نوع خاصی از تجربه عرفانی.^۲ (۲) گزارشهای غیرشخصی که بالضروره و اختصاصاً مبتنی بر تجارب شخصی نویسنده نیستند و در آنها تجربه عرفانی با اصطلاحات و تعابیری انتزاعی و عام وصف می‌شود.^۳ یک مقوله فرعی در اینجا گزارشهای کلیشه‌ای یا قراردادی مربوط به تجارب عرفانی است که در متون مقدس دیده می‌شود و غالباً هم کار نویسنده واحد یا مؤلف مشخصی نیست.^۴ (۳) گزارشهایی که عمدتاً اعتقادی و آیینی هستند و هرچند به امر یا واقعیتی عرفانی اشاره دارند، به خود تجربه عرفانی، جز بندرت، مربوط نیستند.^۵ این سه قسم نوشته‌های عرفانی را من به ترتیب نوشته‌های درجه اول، درجه دوم و درجه سوم می‌نامم. روشن است که فقط نوشته‌های درجه اول و دومند که به تحلیل فلسفی تجربه عرفانی مربوطند (و اتفاقاً نوشته‌های درجه دوم را نباید کم اهمیت‌تر از نوشته‌های درجه اول دانست، زیرا ممکن است این نوشته‌ها مشتمل بر نیتها و چشم‌اندازهایی باشند که در نوع زندگی‌نامه‌های خودنوشت یافته نشوند). آنچه تقسیم‌بندی سه گانه فوق را اهمیت بیشتری می‌بخشد این است که احتمال دارد متن واحدی تحت بیش از یک مقوله قرار گیرد.

درواقع باید از قسمت اعظم مطالبی که در دفاع افراطی از بیان‌ناپذیری عرفان گفته شده صرف‌نظر کرد، زیرا آنها مربوط به نوشته‌های درجه سوم هستند. بعلاوه، بسیاری از گزاره‌هایی که از متون درجه اول و دوم در مورد بیان‌ناپذیری نقل می‌شود به انواعی از بیان‌ناپذیری مربوط است که ربط مستقیمی با این مطلب که عرفا نمی‌توانند اطلاعات مربوط به تجاربشان را به دیگران منتقل کنند، ندارد. در اینجا خوب است به دو قسم از آنها اشاره کنم. قسم اول چیزی است که شاید بتوان آن را نوع عاطفی بیان‌ناپذیری دانست. در اینجا این مسأله ساده و قاعدتاً مورد قبول که ممکن نیست کسی در تجربه‌ای با دیگری دقیقاً «سهیم» شود یا آن تجربه به او «انتقال» یابد، محدودیت‌آزاردنده سختی را برای کسی که می‌خواهد احساس عمیق یا تجربه ارزشمندی را به دیگری انتقال دهد، ایجاد می‌کند (مثلاً احساسی از قدرشناسی، عشق، زیبایی یا تجربه دینی). قدیسه ترزای آویلایی* در جایی می‌نویسد:

من فقط چیزی را گفتم که در توضیح نوع بصیرت و توفیقی که خداوند

St. Teresa of Avila، راهبه و نویسنده اسپانیایی (۱۵۱۵ - ۱۵۸۲ م.) در سال ۱۵۳۲ به فرزد کرملی پیوست و در ۱۵۶۲ به اصلاح کلیسای کرملی پرداخت. نوشته‌های ساده او از برجسته‌ترین آثار ادبیات عرفانی مسیحی است. (م.)

به نفس عطا می‌کند باید گفت، ولی نمی‌توانم احساس نفس را وقتی که خداوند سزای از اسرار یا عجایب خود را به او می‌نمایاند وصف کنم، لذتی بالاتر از همه لذات دست‌یافتنی روی زمین که [دیگر] لذتهای حیات را در چشم ما خوار می‌کند، لذتهایی که چیزی جز سرگین گوسفندی نیستند.^۶

این مفهوم از بیان‌ناپذیری که احتمالاً بیشتر در نوشته‌های درجه اول و دوم اظهار می‌شود، اگر هم اثری داشته باشد این است که نویسنده را به تلاش بیشتر برای ایجاد ارتباط و شاید در پی آن به توفیق بیشتر برمی‌انگیزد. قسم دوم از بیان‌ناپذیری را می‌توان «علی» نامید، یعنی آنجا که عارف نمی‌تواند بیان کند که تجربه‌ای خاص چه وقت یا چگونه برایش رخ داده یا آنکه شرایط اصلی [تحقق] این تجربه چه بوده است. ولی این نوع از بیان‌ناپذیری ضرورتاً بر توانایی عارف برای توصیف محتوای واقعی تجربه‌اش تأثیر نمی‌نهد. قدیسه ترزا می‌نویسد: «در باب اینکه آنچه اتحاد خوانده می‌شود چگونه رخ می‌دهد و حقیقت آن چیست، نمی‌دانم چه بگویم»^۷ و در عین حال هم اینجا و هم در جاهای دیگر حرفهای زیادی برای گفتن در مورد ساختار، محتوا و آثار این نوع تجربه دارد.

وقتی این مفاهیم نامربوط بیان‌ناپذیری کنار گذاشته شود، می‌توان حدود مسأله‌ای را که نوع توصیفی بیان‌ناپذیری مطرح می‌سازد، مشخص کرد. بزودی روشن می‌شود که گزاره‌های مربوط به بیان‌ناپذیری توصیفی این نکته را که تجربه عرفانی اساساً بیان‌ناپذیر است تأیید نمی‌کنند. در مقایسه با گزاره‌های بیان‌ناپذیری درجه سوم که از نظر مابازاء و مصداق جامع و قاطع هستند («برهمن نه این است، نه آن» و نه چیز دیگر)، گزاره‌های مربوط به بیان‌ناپذیری توصیفی معمولاً از نظر مرجع و مصداق محدود و مقیدند. زیرا تجربه‌هایی که بتوان آنها را به طور کلی و رای توصیف دانست، ندارند. بعلاوه، جنبه‌های گوناگون و – لاقلاً در مورد عرفان پخته و پرورده – مراحل مختلفی از تجربه وجود دارد و اینها هم از حیث قابلیت انتقال به نحوی قابل ملاحظه با یکدیگر فرق دارند. عرفا نه فقط تصدیق می‌کنند که توصیف تجاریشان برای مریدانشان مشکل نیست، بلکه معتقدند که می‌توانند تجاریشان را برای غیر عرفا نیز توصیف کنند. مثلاً قدیسه ترزای آویلابی در مورد یکی از تجارب کشف و شهودی و در عین حال ساده‌تر خود می‌نویسد:

«این امر را مولایمان به هر کس عنایت کند، بسادگی در خواهد یافت ولی دیگران [برای دریافت آن] قطعاً احتیاج به واژه‌ها و تمثیلات بسیار دارند.»^۸ همین نیاز به واژه‌ها و تشبیهات بسیار، دلیل اصلی فراوانی نوشته‌های عرفانی است. ترزای مقدس در مورد یک تجربه عالیتر خود می‌نویسد: «نمی‌دانم که آیا [توانسته‌ام] احساسی از حقیقت این وجد را به کسی منتقل کنم یا، چنانکه گفتم، ارائه تصور کاملی از آن ناممکن است.»^۹ اگر عرفا در مواردی اظهار کنند که تجربه خاصی قابل توصیف است و در مواردی هم آن را ورای توصیف بدانند، این امر نشانه سردرگمی یا ناهماهنگی در گفتار نیست، بلکه به احتمال زیاد نشانه این واقعیت است که جنبه‌ها یا مراتب متفاوتی از تجربه مورد نظر است (گرچه بی‌شک این نیز درست است که مهارت عرفا در کاربرد کلمات و خوشبینی آنها به غیر عرفا برای دریافت گفته‌های عارفان متفاوت است). بعلاوه، حتی آن جنبه‌ها یا مراحل از تجربه عرفانی هم که توصیفشان مشکل شمرده شده، باز اینطور نیست که ضرورتاً به هیچ وجه قابل انتقال نباشند. زیرا اگر عرفا از زبان با مسئولیتی استفاده می‌کنند، در این صورت حتی آنچه درباره وصف ناپذیری جنبه‌ها یا انواعی از تجربه می‌گویند، ممکن است برای ایضاح بخش خاصی از تجارب، مؤثر واقع شود. بنابراین وقتی سان خوان دلاکروت* «تماس جوهر الهی با جوهر نفس»^{۱۰} را تجربه‌ای بیان ناپذیر می‌داند، در عین حال چیزی درباره همان تجربه را در قالب اصطلاحاتی مثل «جوهر»، «تماس» و مانند آن به ما منتقل می‌کند. به همین ترتیب، این جمله او که لطافت بهجتی که در این تجربه احساس می‌شود، «وصف ناپذیر» است - چنانچه مصداقی از بیان ناپذیری «عاطفی» نباشد - لاف‌ل همان تجربه را در قالب کلمات «بهجت‌هایی غیر قابل وصف» تعریف می‌کند که برای غیرعارف هم به هیچ عنوان پوچ یا بی‌معنا نیست.

مشهور است که عرفا تا حد زیادی از زبانی مجازی و نمادین برای تقویت جملاتی که بر زبان می‌آورند استفاده می‌کنند. در متون غیر عرفانی قدرت چنین زبانی برای احضار یا انتقال تجربه بسیار زیاد است و دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم عرفا هم به نحو کاملاً مؤثری از آن استفاده

* (san Juan de la cruz), St. John of the Cross, عارف اسپانیایی متولد آویلا (۱۵۴۲ - ۱۵۹۱ م.)، معاصر و مصاحب قدیسه ترزا و بنیانگذار جامعهٔ یسوعی اسپانیا. (م.)

بسیار زیاد است و دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم عرفا هم به نحو کاملاً مؤثری از آن استفاده نمی‌کنند. البته ممکن است در برخی از متون استفاده عرفانی از صور خیال و نمادگرایی مفید و مؤثر نباشد، چنانکه توصیف رنگ قرمز به «رنگی روشن و زنده برای چشم» برای کسی که قدرت تشخیص آن را ندارد، چنین است. نکته این است که توفیق زبان مجازی و حقیقی هر دو وابسته به نوعی پیوستگی و اتصال تجربه و واژگان بین نویسنده و خواننده است. اما، در واقع سبک نگارش عرفا چنان است که گویا چنین پیوستگی و اتصالی وجود دارد. در این مورد نسبت عارف و غیر عارف نسبت شخص بی‌نا و کور نیست، بلکه بیشتر شبیه نسبت فرد بی‌نا با کسی است که ضعف بینایی دارد. عرفا متعلق به گروهی از افراد که منقطع از غیر عرفا باشند نیستند؛ باید به خاطر داشت که آنها خودشان هم روزی عارف نبوده‌اند. بنابراین باید در نوشتن هم از محدودیتها و هم از امکانات تلاش خود برای انتقال تجاربشان به غیر عارفان آگاه باشند، که چنین نیز هست. علی‌رغم این ملاحظات باز هم می‌توان گفت که آنچه بخش اساسی و گوهری تجربه عارف را تشکیل می‌دهد، با همه تلاش عارف برای انتقال تجاربش، تسلیم مفهوم‌پردازی عقلانی نمی‌شود. جنبه‌ای از زبان عرفانی که اغلب به عنوان شاهد این امر تشخیص داده شده، استفاده از پارادکس است. البته برای نشان دادن اینکه پارادکس به معنای لغوی آن در کار نیست، راههای [نظریه‌های] مختلفی وجود دارد. ولی این نظریه‌ها خود با پارادکس عرفانی توافق و هماهنگی ندارند. چیزی [تجربه‌ای] را که عرفا در پی توصیف آنند، توصیفش بدون گرفتار آمدنشان در تناقض ممکن نیست، اگرچه ممکن است کسی نظامهای زبانی دیگری را بیابد که در آنها توصیف تجربه بدون چنین تناقضی ممکن باشد.^{۱۱} تنها راهی که باقی می‌ماند پذیرفتن این نظریه عجیب و غریب است که پارادکس عرفانی بیان مناسبی برای توصیف تجربه‌ای است که ظاهراً تناقض‌آمیز است.^{۱۲}

ولی قبل از نیاز به انتخاب نظریه‌ای در مورد پارادکس عرفانی، وظیفه اساسی دیگری مطرح است، یعنی اثبات درستی نظری که بیان جسورانه آن به گفته یکی از طرفدارانش چنین است:

پارادکسهای عارف در تجربه او نقش محوری دارند و توصیفهای
تناقض‌آمیز یکی از اساسی‌ترین ویژگیهای تلاش او برای بیان چگونگی این
تجربه است. بدتر اینکه عارف نه فقط احساس می‌کند که تجربه‌اش امری

است.

همان نویسنده سطور زیر را از ایشا اوپانیشاد هندو (*Hindu Isha Upanishad*) به عنوان مقال ذکر می‌کند:

آن یگانه، هرچند هرگز تکاپویی ندارد، چابکتر از خیال است...
 هرچند آرام و آرمیده است، بر همه چابک قدمان سبقت می‌گیرد...
 می‌پوید و همچنان نمی‌پوید
 دورست ولیک همچنان نزدیک
 هم در همه چیز و هم بیرون از همه چیز^{۱۳}

دلیلی که برای حل ناپذیر بودن پارادکس عرفانی و عمومی بودن آن آورده شده نوعاً از همین دست است. ولی اشکالی بر متونی از این دست، که توصیفات تناقض‌آمیزی از تجربه‌اند، وارد نیست. آن هم فقط به این دلیل که اینها اصلاً توصیف هیچ‌گونه تجربه‌ای نیستند. در واقع، متن فوق دقیقاً متعلق به نوشته‌های عرفانی درجه سوم است. نوع پارادکس آن را (با توجه به زمینه بی‌واسطه و مع الواسطه آن) می‌توان بسادگی به عنوان یک قرینه‌سازی خطابی (*rhetorical juxtaposition*) از بینشهای مکمل (*complementary insights*) در خصوص تشبیه و تنزیه برهمن دانست.^{۱۴}

بررسی دقیق نوشته‌های عرفانی نشان می‌دهد که پارادکس گرچه در نوشته‌های درجه سوم عموماً و بوضوح وجود دارد، در نوشته‌های درجه دوم مشخصاً کمتر و در نوشته‌های درجه اول کاملاً نادر است. این نه فقط به آن معناست که پارادکس به هر روی مانع مهمی بر سر راه تحلیل فلسفی تجربه عرفانی نیست، بلکه راهی هم برای تبیین پارادکسهای که در نوشته عرفانی آشکار می‌شوند، به دست می‌دهد. زیرا اگر این سخن درست است که متن هرچه کمتر توصیفی باشد امکان ظهور پارادکس در آن بیشتر است، این هم فرض معقولی است که خود پارادکس آشکارا توصیفی نیست و حتی وقتی هم که در متن کاملاً توصیفی پارادکسی رخ می‌نماید، همین امر صادق است. به عبارت دیگر، پارادکس عرفانی با همان نوع نظریاتی که پارادکسهای متون غیر عرفانی تبیین می‌شوند، تبیین‌پذیر است. در واقع، غالب پارادکسهای عرفانی پیش از آنکه معنای واقعیشان آشکار شود احتیاج به دستکاری کمی دارند، در عین حال که بسیاری از بیانات

استعاره عرفا - مثل کورشدن از شدت تشعشع انوار یا مجروح شدن از دردهای شیرین عشق - را مشکل بتوان حتی پارادکسهای ظاهری هم به شمار آورد. دلیلی هم بر اینکه عرفا بواسطه تجاربه‌مان ناگزیرند قانون امتناع اجتماع نقیضین را زیر پا بگذارند، وجود ندارد. حتی وقتی که معنای واقعی پارادکسی مبهم می‌ماند، باز هم این فرض معقول است که بگوییم پارادکس به معنای حقیقی آن مورد نظر نیست، مگر آنکه مستقلاً مطالبی را در باب پارادکس بگوید [که مبین وجود پارادکس باشد]. اگر عرفا واقعاً تجاربی تناقض‌آمیز - به معنای مورد بحث - داشته باشند می‌توان انتظار شنیدن مطالب بیشتری را در این باره - علاوه بر اصل خود پارادکس - در نوشته‌هایشان از آنها داشت. در عرفان هم مثل سایر موارد، استفاده از «پارادکس» نشان ناموفق بودن زبان نیست، بلکه نشان کاربرد مؤثر آن است. در واقع اصطلاح «پارادکس» در استعمال دقیق انگلیسی به معنای گزاره‌ای تناقض‌آمیز است که واقعاً اراده تناقض از آن نشده باشد. عرفا در باب مشکلات خود با زبان پرده‌پوشی نمی‌کنند و این مشکلات را هم نباید دست‌کم گرفت. ولی من گمان نمی‌کنم که دلیلی (چه در خود قوالب زبان عرفانی و چه در مطالبی که عرفا در توضیح نوشته‌هایشان می‌گویند) به نفع این عقیده وجود داشته باشد که تجربه عرفانی [حتی] برای مرتبه‌ای عالی از فهم و ادراک فرد غیرعارف و تحلیل نقادانه‌اش هم دست‌نیافتنی است. کسی نیست که با متون عرفانی آشنا باشد و تحت تأثیر دقت و احتیاطی که عرفا به هنگام نوشتن دوباره تجاربه‌شان به خرج می‌دهند، قرار نگرفته باشد. خصوصاً دلیلی بر این امر وجود ندارد که عرفا از همان قواعد زبان و منطق مورد استفاده در نوشته‌های غیرعرفانی تبعیت نمی‌کنند. دلیل اینکه چرا نوشته‌های عرفانی این همه مبهم و ناروشن به نظر می‌رسد آن است که این نوشته‌ها با نظر به آموزه‌ها، اعمال و نهادهایی که چهارچوب وسیعتر مابازاء و متعلق آنها را شکل می‌دهد، مورد تحلیل قرار نگرفته‌اند.

اگر تجربه عرفانی قابل دسترسی برای تحلیل فلسفی باشد، لازمه اصلی روش شناختی چنین تحلیلی، شناخت درست تفاوت تجربه عرفانی و انواع تفسیر آن است. متأسفانه با این تفاوت حیاتی و حساس، بسیار سطحی برخورد می‌شود و فروع و لوازم آن مغفول می‌ماند.

نویسنده‌ای که احتمالاً کتابهایش در سالهای اخیر بیشترین تأثیر را در مطالعه و بررسی عرفان داشته است، تفسیر را عبارت می‌داند از: هر چیزی که مفکره برای فهم تجربه عرفانی به آن اضافه

می‌کند، اعم از اینکه آنچه می‌افزاید فقط مفاهیم مقولی باشد یا استنتاج منطقی یا فرضیه تبیینی، و جستجوی خود برای یافتن یک «هسته مرکزی» در تجربه عرفانی را تلاشی می‌داند «برای نفوذ به بدنه این تجربه با گذر از لفافه کلمات و الفاظی که آن را دربر گرفته‌اند».^{۱۵} نقص اصلی این برداشت از تمایز را نمی‌توان با مطالبی از این دست ترمیم کرد که تجربه و تفسیر «قابل تشخیص هستند ولی قابل تفکیک از یکدیگر نیستند»^{۱۶} یا اینکه تمایز مورد بحث در عمل دقیقاً صورت نمی‌گیرد بلکه فقط به صورت یک اصل مورد نظر است، یا اینکه توصیف تجربه عرفانی کاملاً برکنار از تفسیر ناممکن است. زیرا مسأله این است که در عرفان هم مثل سایر زمینه‌ها، «تجربه» و «تفسیر» حتی به‌طور نظری و اصولی هم دو مقوله معرفت‌شناختی متمایز و مستقل نیستند. بسیاری از اختلاف نظرها در باب وحدت یا کثرت تجربه عرفانی ناشی از نوعی نقص و ناتوانی در تحلیل نظری و کاربردهای روش‌شناختی این تمایز – یا به عبارت دقیقتر ارتباط – پیچیده بین تجربه و تفسیر است.

پیچیدگیهای این تمایز در نوشته‌های عرفانی که داده‌های مستقیم تحلیل فلسفی عرفان را شکل می‌دهند بهتر نمایان می‌شود. من برآنم که این بیانات و گفته‌ها مشتمل بر چهار عنصر متمایز نظری هستند:

- ۱) اشاراتی به تفاسیر نظری که پس از پایان تجربه صورت‌بندی شده‌اند. اینها را من تفسیر ناظر به گذشته (retrospective interpretation) می‌نامم.
- ۲) اشاراتی به تفسیری که یا خود به خود در ضمن تجربه و یا بلافاصله پس از آن صورت‌بندی شده‌اند. اینها عناصر تفسیر تأملی (reflexive interpretation) هستند.
- ۳) اشاراتی به جنبه‌هایی از تجربه که معلول یا مشروط به عقاید پیشین شخص عارف، یعنی آمال و اهداف او هستند. اینها را من تفسیر ممزوج (incorporated interpretation) می‌نامم.^{۱۷} دو قسم از این تفسیر عبارتند از: الف) ایده‌ها و تصوراتی که در یک تجربه و در قالب پیشها و سخنان و مانند آن تجلی می‌کنند (تفسیر تأمل شده).
- ب) جنبه‌هایی از تجربه که در قالب چیزهایی که می‌توان آنها را تمثالات پدیدار شناختی عقیده یا نظریه‌ای نامید، ریخته می‌شوند (تفسیر جذب شده).

۴) اشارات معطوف به جنبه‌هایی از تجربه که متأثر از عقاید، انتظارات یا اغراض پیشین شخص عارف نیستند. اینها تجربه خام را تشکیل می‌دهند (اصطلاحی که بار ارزشی آن از تجربه «محض» کمتر است).

این طرح و تفسیر از رابطه بین تجربه و تفسیر، هم با اصول کلی و عمومی روان‌شناسی و معرفت‌شناسی سازگار است و هم با هر نظریه‌ای درباره مبانی و معانی عرفان. مخصوصاً خوب است بر این نکته تأکید شود که این طرح و تصویر مستلزم تبیینی تحویلگرا از تجربه عرفانی نیست (هرچند که با هر تبیین تحویلگرایی هم که طرح شود سازگار است). مقوله تجربه خام تمامی پرسشهای مهم مربوط به منشأ غایی و معنای تجربه عرفانی را بی‌پاسخ رها می‌کند. حتی اقراطی‌ترین متدینان عارف پیشه لاهوت‌اندیش کاتولیک رومی هم با حضور (به تعبیر من) تفسیر ممزوج در تجربه عرفانی مخالف نیستند. هیچ متخصص آبهی دامای تراوادایی* نیز این طرح و تصویر را با تحلیل خود از مراتب عالی آگاهی و شهود متعارض نمی‌یابد. البته مسأله مهم تشخیص واقعی عناصر مختلفی است که در هر تبیینی از تجربه عرفانی وجود دارد. در عین حال مادام که تلاش کافی (ولو به صورت نظری و گذرا) صورت نگرفته، شانس چندانی برای دستیابی به نتایج معتبری در باب پدیدارشناسی یا معرفت‌شناسی تجربه عرفانی وجود ندارد. بعلاوه، شرط موفقیت تحلیل یک متن خاص این است که آن را در ارتباط با نظریه‌ها، رفتارها و نهادهایی که احیاناً هم خود تجربه و هم راه و روش بازگویی آن را تحت تأثیر قرار می‌دهند، در نظر گرفت و تأثیرات مورد نظر هم نه فقط تفسیر بلکه انتخاب را نیز دربرمی‌گیرد، زیرا عارف احتمالاً نه تنها نسبت به آنچه از تجربه خویش به یاد می‌آورد گزینشی عمل می‌کند، بلکه - مخصوصاً در نوشته‌های درجه دوم - در آن جزئیات از تجربه‌اش که آنها را قابل ثبت و ضبط می‌داند نیز چنین می‌کند. من به نوبه خود و قبل از پرداختن به ملاحظاتم در باب ماهیت تجربه عرفانی، انواع تأثیراتی را که می‌توان از هر یک از منابع پیش گفته انتظار داشت، مورد توجه قرار خواهم داد.

آنها که تصور می‌کنند تمایز بین تجربه و تفسیر لااقل به طور کلی قاطع و روشن است، به

* Theravadin Abhidhamma، یکی از سدهای سه گانه کتاب تپیتاکا، کتاب مذهبی بوداییان، که تحریر و

تدوین آن در ۲۵۰ ق. م. پایان یافت. (م.)

همین دلیل عناصر نظری یک توصیف [تجربه عرفانی] را به عنوان عواملی بی‌ارتباط با (اگرچه حتی مانع) تحلیل پدیدارشناختی تجربه تلقی می‌کنند. در حالی که غفلت از عناصر نظری در یک توصیف خطر غفلت از جنبه‌های مهمی از خود تجربه را به همراه دارد. زیرا بین تجربه و نظریه تعامل پیچیده‌ای وجود دارد، چه در سطح خارجی که نظریه بر توصیف یک تجربه اثر می‌گذارد و چه در سطح داخلی که ممکن است نظریه‌ای گوهر خود تجربه را متأثر سازد. این مسأله که وجود عناصر نظری در یک توصیف، ماهیت حقیقی تجربه وصف شده را مبهم و مغشوش می‌کند [و بنابراین باید تجربه را از این عناصر پیراست] مثل این است که بگوییم برای اینکه بدانیم یک جوجه واقعاً چگونه چیزی است باید همه پرهاش را بکنیم.

نخست به نکته‌ای در باب تعامل تجربه و نظریه در سطح بیرونی توجه کنیم. حتی آنجا هم که بتوان تمایزی دقیق بین تجربه و تفسیر برقرار کرد (چنانکه اصولاً می‌توان بین تجربه خام و تفسیر ناظر به گذشته چنین کرد) غیر عارف، بر عکس خود عارف، هنوز در موقعیتی نیست که بتواند تجربه را مستقل از مقولات نظری که به کار تفسیر تجربه می‌آیند، مورد نظر قرار دهد. زیرا (گرچه نمی‌توان تأکید زیادی بر آن کرد) منبع اطلاعاتی غیر عارف بیان تفسیری خود عارف از تجربه خویش است و غیر عارف نمی‌تواند این بیان تفسیری را با خود تجربه اصلی مورد مقایسه و سنجش قرار دهد. حداکثر این است که می‌تواند آن را با بیانات دیگر همین عارف یا بیانات عارفان دیگری متعلق به همان سنت مورد مقایسه قرار دهد. ولی نکته مهم این است که خود عناصر نظری در یک توصیف ممکن است ناقل اطلاعاتی در باب ویژگیهای پدیدارشناختی تجربه باشند و از این رو نتوان آنها را به عنوان اضافات و زواید یا موانع مشکل‌ساز کنار گذاشت. بنابراین گرچه در بعضی از توصیفها می‌توان عناصر نظری و پدیدارشناختی را از یکدیگر تفکیک و تقابلهشان را آشکار ساخت، در بقیه (بویژه در نوشته‌های درجه دوم) می‌توان آنها را با یکدیگر ترکیب کرد. مثلاً ممکن است در برخی نوشته‌های عرفانی اصطلاحات نظری و مقولات یا اشارات مذهبی به صورت نوعی زبان اختصاری برای توصیف تجربه عرفانی به کار روند، به طوری که شناخت واژگان و سبک نوشتاری نویسنده غالباً نشانه‌ها و علائم دیگری درباره ماهیت نوع خاص یا جنبه خاصی از تجربه مورد نظر را فراهم کنند. خلاصه، مقولات نظری ممکن است خودشان معروض تحلیل پدیدارشناختی قرار گیرند.

نکته دوم، به تعامل درونی بین تجربه و نظریه مربوط است. غالباً در باب تفسیر طوری سخن گفته می‌شود که گویا تفسیر چیزی است که صرفاً بر هسته درونی یک تجربه موجود یا مستقل افزوده شده است. این سخن شاید تا حدودی در باب برخی از گزارشهای درجه اول مربوط به تجربه عرفانی «طبیعی» صادق باشد، ولی بعید است که در مورد بسیاری از تجاربی که گزارش آنها در سنت دینی خاصی تهیه و تنظیم شده صدق کند، بویژه گزارشهایی که مربوط به نوشته‌های درجه دوم باشند. در واقع چنین تلقی‌ای از تفسیر، حتی در مورد گزارشهای ناظر به گذشته هم صادق نیست؛ زیرا این نوع تفسیر - حتی اگر به تجربه خاصی که در قالب توصیفی ویژه‌ای ارائه شده مربوط باشد - باز هم ممکن است در طول زمان و در ارتباط با زنجیره‌ای از تجارب، ایجاد شده باشد. با این همه ارتباط تجربه و تفسیر پیچیده‌تر از اینهاست. زیرا گرچه ممکن است که تفسیر در قبال جنبه‌های جدیدی از تجربه یا در پرتو فهم نظری جدید تحول یابد و تغییر کند، خود تجربه هم ممکن است بنا به تغییراتی که در عقاید، انتظارات و خواسته‌های شخص عارف ایجاد می‌شود، تغییر یابد. این عنصر تجربه، که من آن را تفسیر ممزوج نامیدم، هم با عقاید شخص عارف تقویت می‌شود و هم آنها را تقویت می‌کند و از این رو همچنان که می‌توان در تجربه آن را نادیده انگاشت (هرچند نه مثل لاهوت‌اندیش خام) می‌توان آن را به تجربه نیز افزود. با این همه، این چرخه دوگانه اثرگذاری و اثرپذیری تجربه و تفسیر، چرخه‌ای بالضروره بسته و بی‌تغییر نیست؛ وجوه جدیدی از تجربه و تفسیر را می‌توان دائماً به این چرخه وارد کرد. البته اینکه آیا در این فرایند پیچیده تعامل تجربه عمق بیشتر یا کمتری می‌یابد یا تفسیر دقت بیشتر یا کمتری پیدا می‌کند، مسأله دیگری است.

گاهی گفته می‌شود که آموزه دینی بر سر راه فهم عارف از تجربه خود مانع ایجاد می‌کند و نتیجه این است که عارف هرچه پیش فرضهای نظری کمتری داشته باشد، احتمال اینکه حقیقت تجربه خود را بهتر درک کند بیشتر است؛ چنانکه احتمال گزارش کردن صحیح آن نیز افزایش می‌یابد. گرچه بی‌تردید این امر درست است که عقاید و آمال شخص عارف به احتمال زیاد بر ماهیت تجربه او و گزارش این تجربه تأثیر می‌گذارد؛ ولی این مسأله در عرفان [به عنوان یک تجربه] تفاوت چندانی با تجربه در هر زمینه دیگری ندارد. زمینه فکری عارف باید به عنوان کلیدی برای تجربه او در نظر گرفته شود نه به صورت دری که بین ما و آن [تجربه] حائل ایجاد

کند. اگر گزارش‌های عارف از تجربه‌اش مبهم و ناروشن به نظر برسد، اغلب از آن روست که پژوهشگر از آشنایی کافی با ماهیت سنتی که عارف در آن [تجارب خود را] گزارش می‌کند، غفلت کرده است. ولی هنوز مسأله اساسی تری هست. صرف‌نظر از این واقعیت که در درجه اول این عقاید و خواسته‌های عارف است که او را در پروردن و پیراستن تجاربتش تحریک و تقویت می‌کند، این هم محتمل است که عقاید و آمال او نه فقط بر تجربه در قالب تفسیر ممزوج تأثیر می‌گذارد، بلکه در واقع تجربه را به عنوان یک کل تسهیل می‌کند یا آن را تعلیم و آموزش می‌دهد. اینجا این عقیده که گزارش‌های مربوط به تجارب عرفانی «طبیعی» باید آگاهی‌های بیشتری درباره واقعیت تجربه عرفانی به دست دهند تا گزارش‌های مربوط به تجربه پخته و پرورده (cultivated) قطعاً عقیده‌ای نادرست است. فقدان مفروضات نظری نه فقط ممکن است عارف را از درک و توصیف حالات عرفانی‌اش باز دارد، حتی احتمال دارد که در مرحله نخست مانع او از فهم تمامیت این حالات گردد. در واقع ممکن است داشتن چیزی که می‌توان آن را واژگان نظری نامید، بر ظهور و بروز جنبه‌های مختلف تجربه تأثیر بگذارد، که در صورت نبودن آن، این جنبه‌های تجربه اگر از صحنه آگاهی محو نشوند، به حاشیه آن رانده خواهند شد. پرمایه‌ترین و آگاهی‌بخش‌ترین تجربه‌ها، تجربه‌هایی هستند که موضوع آنها از پیش فراهم شده، یعنی زمینه نظری مشخصی برایشان مهیا شده است. خلاصه، اگر آموزه‌ها و نظریه‌ها واقعاً مانعی بر سر راه فهم عارف از تجارب خویش باشند، باید شواهد بسیاری از این مسأله در سنت‌های مختلف عرفانی وجود داشته باشد، حال آنکه مسأله برعکس است و عرفا واژگان نظری خود را مددکار خویش در تنظیم و تفسیر تجاربشان می‌دانند نه مانع و رادع آن.

من به رأی خاص خود در باب رابطه عمل عرفانی و تجربه عرفانی‌ای که از آن نتیجه می‌شود بعداً اشاره خواهم کرد. (اصطلاح «نتیجه می‌شود» اینجا ابهام‌زا است؛ زیرا نسبت به امزی که در برخی زمینه‌ها یک مسأله مهم اعتقادی شمرده شده ساکت است: آیا تجربه‌ای خاص حاصل عمل به نوعی خاص از فنون و اسلوب‌های [عرفانی] است یا آنکه این اسلوبها و فنون فقط راه را برای حصول این تجربه بواسطه فیض الهی فراهم می‌کنند.) گرایش به غفلت از فنون و اسلوب‌های عرفان در تحلیل فلسفی تجربه عرفانی نتیجه دیگری از فهم این تجربه به عنوان امری خودبنیاد است. این سخن نادرست است که اسلوب و عمل عرفانی قطعاً ارتباطی با فهم یک تجربه

عرفانی به معنای دقیق کلمه ندارد. نه فقط از آن رو که بر این فرض نابجا متکی است که شرایط علی یک عمل تجربی تأثیر مهمی بر خود این تجربه ندارد؛ بلکه به طور اساسی تر، چون مستلزم این است که شرایط علی یک تجربه و خود تجربه، دو جنبهٔ عرفانند که با یکدیگر ارتباطی ندارند. بعلاوه، اصل «عدم تفاوت علی»، در تحلیل تجربهٔ عرفانی، غیر از اینکه خود مسألهٔ قابل بحثی است، ممکن است بسادگی به عدم تفاوت در داده‌ها یا ملاحظاتی که به تفسیر صحیح این تجربه مربوطند نیز سرایت کند. این رأی در باب ارتباط بین عمل عرفانی و تجربهٔ عرفانی ممکن است فقط به تصویر تحریف یا تضعیف شدهٔ تجربهٔ عرفانی بینجامد.

هرگونه تبیین کافی از عمل عرفانی باید شامل تمامی برنامهٔ مربوط به اعمال اخلاقی، زاهدانه و شیوه‌های خاصی باشد که عارفان در سنت‌های دینی [مختلف] به طور خاص از آنها تبعیت کرده‌اند.^{۱۸} ملاحظات من در این قسمت معطوف به آن اسلوبها و روشهای کم و بیش تخصصی است که پیش شرطهای بلاواسطهٔ تجربهٔ عرفانی هستند. این روشها به دو دستهٔ اصلی تقسیم می‌شوند که من آنها را مراقبه (meditation) و تأمل (contemplation) می‌نامم. مراقبه عبارت است از کاربرد منظم اما خلاق قوهٔ خیال و تفکر استدلالی بر یک درونمایه یا موضوع پیچیدهٔ دینی. تأمل - که به جهاتی تحول و تکامل مراقبه است - در واقع می‌کوشد تا از طریق تمرکز شهودی بر یک تصور یا ایده یا امری بسیط از فعالیتهای قوهٔ خیال یا عقل تعالی بجوید. نوعاً در طول همین عمل تأمل است که تجربهٔ عرفانی، پس از پخته و پرورده شدن، به طور خاص ظهور می‌کند. هیچ نوع اسلوبی را نمی‌توان به عنوان امری غیر اصلی و زائد از حوزهٔ بررسی تجربهٔ عرفانی بیرون راند. توجه به روش و موضوع در انواع مراقبه‌ها با مسألهٔ تشخیص و فهم تفسیر متأملانه مرتبط است، زیرا ایده‌ها و تصورات ذهنی و تخیلی مادهٔ مشاهدات و تعبیراتی را فراهم می‌آورند که جزء جدایی‌ناپذیر آگاهی عرفانی‌اند. همچنین، این مسأله عجیب نیست که برای بسیاری از عرفا عمل مراقبه:

در بخش اعظم خود عبارت از توجه، تذکر و تا حد ممکن تشبیت و بازسازی دائمی اندیشه‌های برجسته و مهم خاص، و تلاش به هر ترتیب و وسیله برای اشباع قوهٔ خیال از صورتها و نقوش تاریخی و نمادین به عنوان تجسدهای این حقایق عظیم است.^{۱۹}

از سوی دیگر، تأمل و ژرف‌اندیشی با فهم تفسیر جذب شده نیز مرتبط است، زیرا عارف حداقل در مراحل پایین‌تر تجربه عرفانی به شکل‌دهی وجوه خاصی از تجربه خود یا نظارت و کنترل بر آن ادامه می‌دهد. در واقع، تمایز دقیقی بین تأمل به عنوان یک فعالیت و تأمل به عنوان نوعی آگاهی نمی‌توان قائل شد. چنانکه از استعمالات خود واژه «تأمل»، یا واژه‌های مشابه دیگر (مثل واژه سانسکریت *samadhi*) به دست می‌آید. این نکته نیز قابل توجه است که یکی از اصطلاحاتی که فراوان در سنت مسیحی برای دلالت بر احوال تجربه عرفانی به کار رفته واژه دعا یا نیایش (*prayer*) است که در متون غیر عرفانی معمولاً مضمون و محتوایی صرفاً عملی دارد. نسامهایی که به مراحل نیایش داده شده «نیایش توجّه عاشقانه»، (*prayer of loving attention*)، «نیایش سکوت» (*prayer of quiet*) و... مبین ماهیت عملی و آگاهانه تجاربی است که در غیر این صورت ممکن بود آنها را حالاتی انفعالی تلقی کرد. حتی در توصیفات مربوط به تجربه طبیعی عارفانه نشانه‌هایی وجود دارد که این تجربه در بستر اعمالی و با قالبهایی شبیه به قالبهایی که مذاهب در باب مراقبه و تأمل دارند، ایجاد شده است. نمونه خوب آن در تجربه ر. م. باک (*R. M. Bucke*) که ویلیام جیمز سبب اشتها آن شده است، دیده می‌شود.^{۲۰} این تجربه، هرچند کاملاً ناگهانی و غیر مترقبه بوده، وقتی باک در وضعیت ذهنی آرام و بی‌دغدغه‌ای بعد از آنکه عصر روز مورد نظر را به بحث درباره شعر و فلسفه با دوستان گذرانده، اتفاق افتاده است. همچنین قرائنی دال بر این وجود دارد که تجربه‌های خلطه‌آمیز پولس قدیس ممکن است «پخته‌تر و پرورده‌تر» از آن باشد که معمولاً تصور می‌شود.^{۲۱} در واقع، تجربه مهم قدیس پولس در راه دمشق^{۲۲} بسیاری از تقسیمات کلاسیک عرفانی / روحانی (*mystical / numinous*)، طبیعی / پرورش‌یافته (*natural / cultivated*)، فردی / جمعی (*individual / communal*) و حتی یهودی / مسیحی را به هم می‌ریزد.

سرانجام، باید به تأثیرات احتمالی زمینه فرهنگی و فکری شخص عارف و تجربه عرفانی اش عطف توجه کرد. این تأثیرات اغلب فقط مربوط به آموزه‌ها و اسلوبها هستند. مثلاً، در کنار این رأی که عرفا تا حدودی در حصار آموزه‌های سنتی که به آن تعلق دارند، می‌باشند؛ این ادعا هم وجود دارد که عرفا نوعاً تحت فشار قدرتهای کلیسایین [مذهبی] برای توصیف تجاربشان در قالبهای مذهبی خاصی قرار دارند، به نحوی که نمی‌توان همیشه به بیان یک عارف از

در قالبهای مذهبی خاصی قرار دارند، به نحوی که نمی‌توان همیشه به بیان یک عارف از تجربه‌اش به عنوان توصیفی صحیح و نه به عنوان توصیفی سنتی اعتماد کرد.^{۲۳} این ادعا بیشتر در مورد عرفای دینی مطرح شده و اغلب هم از آن رو که پژوهشگر از قبل این فرض را در ذهن دارد که خداشناسی و عرفان تا حدودی با هم ناسازگارند، یا لاقبل به آسانی با هم جمع نمی‌شوند. در واقع، عرفای یک سنت خاص بیش از غیر عرفا در همان سنت تمایل به دگراندیشی ندارند. عرفا غالباً از این جهت مورد توجهند که از سنت در مقابل عقاید و اعمال دگراندیشانه دفاع کرده‌اند. به هر حال، این فرض که عرفای هر سنت خاصی باید تجارب خود را با آموزه‌های نهادی که تجاریشان در آن شکل گرفته ناسازگار ببینند فرض قابل قبولی نیست و عامل پیچیده تجربه و تفسیر - که قبلاً به آن اشاره شد - مسلماً بر هر گونه ناسازگاری ظاهری بین تجربه از یکسو و تفسیر آن از سوی دیگر حاکم است.

یکی از مهمترین تأثیرات نهادی و فرهنگی بر توصیف تجربه عرفانی، زبانی است که عرفا از آن استفاده می‌کنند، مخصوصاً آنگاه که درون یک سنت جا افتاده قلم می‌زنند. قبلاً گفتم که دلیلی نیست تا بگوییم که عرفا از زبان با دقت و مسئولیتی کمتر از سایر اصناف نویسندگان، استفاده می‌کنند. ولی ممکن است که تمایل طبیعی عرفا برای استفاده از معانی و مفاهیمی که در سنت خودشان طرح و تقدیس شده با دقت و ثبات توصیفاتشان تعارض پیدا کند. گرچه این امکان را نمی‌توان نادیده گرفت، مخصوصاً در مورد متون درجه دوم، ولی می‌توان گفت عرفایی که از واژگان قراردادی و متعارف خاص استفاده می‌کنند، از این قاموس متعارف صرفاً معانی و واژگانی را برمی‌گزینند که با ماهیت تجاریشان تناسب بیشتری دارد. اصولاً و در وهله نخست یک واژه متعارف از آن رو معمول و متعارف است که قابلیت توصیفی دارد. مانع دیگر بر سر راه انتقال صحیح تجربه عرفانی وقتی به وجود می‌آید که کلمات و معانی معمول و متعارفی که فی‌نفسه برای توصیف نوع خاص یا جنبه خاصی از تجربه مناسب هستند به این دلیل که اثرشان به واسطه استعمال زیاد ضعیف و خنثی شده یا اینکه در جریان استعمال با عوامل نامناسبی همراه شده‌اند، موجب گمراهی شوند.^{۲۴} این اصطلاحات می‌توانند به خواننده احساس و برداشت غلطی را منتقل کنند یا آنکه اصلاً هیچ احساسی را منتقل نکنند. بعلاوه، ممکن است یک معنا یا تصور فقط وقتی مؤثر واقع شود که زمینه گسترده‌تری از استعمال و کاربرد آن بر

شخص معلوم و آشکار باشد. از یک عارف تنها زمانی می‌توان انتظار داشت که کلماتی مناسب فهم خوانندگانش انتخاب کند که بدانند خوانندگانش چه کسانی خواهند بود. ولی چیزی که البته از یک عارف نمی‌توان انتظار داشت این است که برای آینده یا برای فرهنگهایی که وی شناختی از آنها ندارد، مطلب بنویسد. واقعیت این است که بیشتر نوشته‌های عرفانی که امروزه مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرند مربوط به گذشته یا مربوط به فرهنگهایی نسبتاً ناشناخته‌اند. یکی از دلایل اینکه چرا زبان عرفا به کلمات مورد سوء فهم قرار گرفته یا به عنوان زبانی مبهم و فاقد معنا مردود شناخته شده این است که پژوهشگر توجه کافی به زمینه‌های فرهنگی و زبانی بیانات و توصیفات آنها مبذول نداشته است. مثلاً افراد بسیاری صور خیالی عرفانی را به عنوان شاهدی بر شخصیت سرکوب شده جنسی در تجربه عرفانی تفسیر کرده‌اند، حال آنکه واژگان قراردادی و متداولی مثل عشق پاک، جوانمردی و امثال آن ارتباط اندکی با روابط جنسی به معنایی که در ذهن خواننده امروز است، دارند.^{۲۵} زبان عرفانی در اینجا رماتیکی است نه شهوانی، و این تفاوت ممکن است حتی در تحلیل پدیدارشناختی تجارب مورد بحث تفاوت مهمی باشد. (حتی آنجا هم که زبان عرفانی در واقع آشکارا جنسی یا شهوانی است، قرائت دقیق متن و بذل عنایت کافی به زمینه و بستر آن به طور کلی این معنا را افاده می‌کند که نویسنده به جای نشان‌دادن علائم روان‌نژندی و آسیب‌شناختی، از چنین زبانی به نحوی استادانه و آشکارا آگاهانه - که غالباً بخشی از یک زبان نمادین سنتی است - استفاده می‌کند.) به عبارت دیگر، مراد یک عارف از توصیف تجربه‌ای به عنوان تجربه‌ای که برتر از فهم یا ادراک عقلی است تا حدودی مبتنی بر مفهوم و نظریه‌ای از شناخت است که در عصر یا فرهنگ او رایج است و مانند آن.

سرانجام، این امکان هم وجود دارد که عوامل نهادی و فرهنگی ممکن است نه فقط روشی را که یک عارف با آن به نقل تجربه خود می‌پردازد متأثر کنند، بلکه ممکن است خود تجربه را هم تحت تأثیر قرار دهند. چنین تأثیراتی ممکن است قراردادهای زبانی و شمایل‌نگاری (iconography)،^{۲۶} اشکال و ریتمهای موسیقی و معماری، ساختارهای سیاسی و مذهبی، رفتارها و آداب اجتماعی و مانند آنها را، که یقیناً همگی در نوشته‌های عرفانی نفوذ و سرایت دارند، دربرگیرند. این عوامل - همانند آموزه‌هایی که پیشتر گفتیم - در جوهر یک تجربه

منعکس و یا در آن حل و تحلیل می‌شوند. چنانکه یک مورخ اجتماعی بسیار معروف عقیده دارد، ممکن است حتی شیوه و روشی که حواس ما در قالب آنها تجاریمان را به ما منعکس می‌کنند، با قراردادهای زبانی، هنر و مانند آن شکل بگیرند. از این رو در عین حال که نمادها بوسیله خود ما ساخته می‌شوند، همین ساخته‌های ما به طرز خاصی زنده می‌مانند، بر ما آشکار می‌شوند و باعث می‌شوند ما و تجاریمان با آنها هماهنگ شویم.^{۲۷} البته بر این نکته باید تأکید کرد که چنین تأثیراتی سبب نابودی و تحریف آنچه «تجربه»ی خالص نام دارد، نمی‌شود. اگر تجربه‌ای مقید و مشروط به عوامل فرهنگی خاصی نباشد، مشروط به عوامل فرهنگی دیگری خواهد بود و حتی اگر از همه شروط و قیود فرهنگی آزاد باشد باز هم «خالص» به معنای بی‌شکل و صورت یا بدون هرگونه بروز و ظهوری نخواهد بود، زیرا در این صورت موضوع تجربه نه تنها فاقد ابزار لازم برای ارتباط هماهنگ و منسجم با دیگران خواهد بود، بلکه حتی ظهور آن به صورت بازتابی یا معطوف به گذشته برای فاهمه خود فرد نیز دشوار خواهد بود.

غیر از تأثیراتی که از طریق قراردادهای خاصی مثل زبان، هنر و غیر آن بر تجربه عرفانی اعمال می‌شود، بی‌شک عوامل نامحسوس‌تر اما عمومی‌تری هم در کار هستند. به طور کلی، فضا و شرایط اجتماعی ممکن است به نحو دقیق و ظریفی بر تجارب عرفانی افراد اجتماع تأثیر بگذارد. حدود، قوت و حتی محتوای یک تجربه احتمالاً بسته به اینکه قالبهای اجتماعی مناسب یا نامناسب با تجربه عرفانی (با نوع خاصی از تجربه عرفانی) وجود داشته باشند یا نه، و بسته به اینکه چنین تجاربی مورد تشویق یا منع قرار بگیرند یا نسبت به آنها بی‌تفاوتی وجود داشته باشد، فرق خواهند کرد.^{۲۸} در این باب توجه به تک‌نگاشته‌ای که از سوی یکی از اعضای مؤسسه آموزشی لنینگراد چاپ شده آموزنده (و در عین حال جالب) است:

این تک‌نگاری مربوط به یک بررسی میان رشته‌ای درباره (الف) علل ظهور و گسترش تجارب دینی؛ (ب) جنبه‌ها و صور خاص بروز و ظهور آنها؛ (ج) جنبه‌هایی که تجارب دینی را در شرایط یک جامعه سوسیالیستی مشخص می‌کنند؛ و (د) راههای غلبه بر آنهاست.

در بررسی دیگری همان نویسنده نشان می‌دهد که درک زیرکانه‌ای از لاقابل یکی از جنبه‌های تجربه دینی دارد. آنجا که می‌گوید:

جهت غلبه بر حالات احساسی و عاطفی دینی، این نکته برای تبلیغات الحادی اهمیت دارد که باید مبتنی بر آن «دستمایه تجارب فردی باشد که هنوز مقید و متعهد به صورت دینی خاصی نشده و تبلیغات یاد شده بتواند به طریق مناسبی تجارب دینی را کنار بزند»، زیرا دنیای درونی و روانی فرد معتقد، نظام (خودگردان و خود تنظیمی) دارد که غلبه مستقیم بر آن بسیار دشوار است.^{۲۹}

اگر برداشت صحیح از رابطه تجربه و تفسیر شرط اصلی و لازم تحلیل صحیح پدیدارشناختی از تجربه دینی است، امر لازم دیگر هم واژگان توصیفی رسایی است که نتایج این تحلیل بدون تحریف و تغییر در آن جا بگیرد. چنین واژگانی باید با توصیفات خود عرفا از تجاربشان هماهنگ و در عین حال نسبت به مفاد و معنای مابعدالطبیعی آنها خنثی باشد. مثلاً اگر عارفی تجربه اش از رها کردن خود یا فراتر رفتن از خود را در قالب اصطلاحات فلسفی وحدت‌گرایانه‌ای تفسیر کند، پدیدارشناس نمی‌تواند کاری بیش از این انجام دهد که این نوع یا این جنبه از تجربه را گم شدن* مفهوم خود یا از دست دادن خودآگاهی بداند. احتمالاً تفسیر پدیدارشناسانه گزارشی در باب اتحاد با خداوند دشوارتر است و بسته به اطلاعات خاصی که در باب آن و سر رشته‌هایی که در جاهای دیگر به دست داده می‌شود ممکن است با یکی از طبقه‌بندیها تناسب بیشتری داشته باشد. شاید تجربه مورد نظر صرفاً نوعی از دست دادن مفهوم خود باشد که با عنایت به گذشته به صورت یگانگی یا اتحاد با خداوند تفسیر شده است. یا ممکن است تجربه‌ای روشن و شفاف از یک حضور مینوی باشد که مسامحتاً (یا جسارتاً) به صورت اتحاد با آن حضور تفسیر شده است - مشخص کردن این وجود مینوی به نام «خداوند» یک مسأله نظری مستقل مربوط به تفسیر است. یا آنکه شاید از خود توصیف [تجربه عرفانی] این مطلب معلوم شود که در واقع تجربه مورد بحث از نظر پدیدارشناسی مفهومی از برخورد یا اتحاد با حضوری شخصی (personal presence) است که آن حضور با اوصافی مثل دوست‌داشتنی، قادر و مانند آن احساس شده است. با این همه نمونه‌های این نوع اخیر در عین

* به گفته حافظ:

که باد خویش گم شد از ضمیرم (م)

چنان پرشد فضای سپینه از دوست

حال که طبیعتاً و قویاً ادعاهای مربوط به وجود و اوصاف خداوند (یا خدایی) را تقویت می‌کنند، هرگز خودشان نمی‌توانند فاصله بین پدیدارشناسی و مابعدالطبیعه را بواقع پرکنند. زیرا واژه «خدا» در هر سنت خداشناسی، از نظر مابعدالطبیعی لوازمی بیش از داده‌های تجارب شخصی یا طیفی از تجارب را داراست. عرفا خود اولین کسانی هستند که با این سخن موافقتند.

علی‌رغم این امر که واژگان توصیفی از نظر مابعدالطبیعی خنثی هستند، ولی به هر حال دلالت‌هایی بر عناصر مابعدالطبیعی خواهند داشت: آن عناصری که در تجربه و از طریق تفسیر ممزوج در آن حضور دارند. زیرا حتی وقتی که بتوان این عناصر را به معنای دقیق کلمه مشخص کرده به همان اندازه که بخشی از چنین تجربه‌ای هستند، بخشی از تجربه خام نیز خواهند بود، یعنی همان تجربه‌ای که این عناصر همیشه ذاتاً وابسته به آنند. در بسیاری از موارد این تردید و تأمل وجود دارد که آیا جنبه خاصی از تجربه نشان‌دهنده تفسیر ممزوج هست یا نه. همه اینها یک مشکل روش‌شناختی را در باب اینکه عناصر تفسیر ممزوج چگونه باید دسته‌بندی شوند، مطرح می‌کنند. یک روش ساده و سهل برای چنین کاری این است: هر جا تردید وجود دارد که جنبه خاصی از تجربه - مثلاً X - نمونه‌ای از تفسیر ممزوج هست یا نه، آن را صرفاً در گروه «X» قرار می‌دهیم، هر جا که تقریباً مطمئنیم چنین است - مثلاً دیدار مسیح به روش Duccio - آن را به صورت (X) گروه‌بندی می‌کنیم. ولی هر چه هم که حدود و حوزه تجربه یا جنبه‌ای از آن را با عنوان «ممزوج» محدود کنیم، امکان اینکه آن تجربه منبع یا مرجعی فراحسی یا غیر ذهنی داشته باشد همچنان باقی است. به عبارت دیگر، نمی‌توان امکان این امر را مردود دانست که تجربه‌ای با منشأ یا مرجع فراحسی ممکن است در عین حال با چشم‌انداز ذهنی و آشنای یک عارف کاملاً «مطابقت داشته باشد». تفسیر ممزوج باید محدود شود ولی نه مردود. تحلیل پدیدارشناختی و طبقه‌بندی تجربه عرفانی از آنچه بسیاری از محققان تصور می‌کنند پیچیده‌تر است.

دقت و تفصیل قابل توجه بخش عظیمی از نوشته‌های عرفانی در واقع مستلزم واژگانی پیچیده و پیراسته در باب تحلیل پدیدارشناختی است. به همان اندازه که محتمل است یک محقق جزئیات خاصی را در یک بیان عرفانی نادیده بگیرد، محتمل است که مطالب و مسائلی را در آن ببیند که واقعاً در آن وجود ندارد. از طرف دیگر، امکان باریک‌بینیها و دقت‌ورزیهای زیاد مستلزم پذیرش این خطر است که در تحلیل نوشته‌های عرفانی، به جای خود درخت، چوب آن

را ببینیم. برای پرهیز از این امر واژگان توصیفی باید شامل اصطلاحاتی باشد که هم ساختار بنیادی یک تجربه را توصیف می‌کنند و هم اصطلاحاتی که مضامین خاص آن را دربردارند. ولی اشتباه بسیار جدی‌تری که با آن مواجهیم مجزا کردن یا نادیده گرفتن جنبه‌های خاصی از تجربه است. و این عموماً نتیجه انتخاب جنبه‌هایی است که با برداشت یا نظریه عرفانی خاصی (که از پیش با آن آشنا نیستیم) تناسب دارد و یا نتیجه ناتوانی از توجه به عرفان در بستر و زمینه نظریه‌ها، روشها و نهادهایی است که آن را دربرگرفته و محصور ساخته‌اند. دو نمونه مهم و ارزشمند را در اینجا به طور خلاصه ذکر می‌کنیم.

یک نوع از تجارب که غالباً به آن توجه جدی نشده مربوط به بینش و بصیرت است که از روشن‌ترین نمونه‌های نوع «تأملی» تفسیر ممزوج است. دلیل آن را هم نوعاً این می‌دانند که بینشها و مشاهده‌ها، پدیدارهای روانی و احساسی هستند که نسبت به جوهر اصلی تجربه عرفانی جنبه عارضی دارند و خود عرفا هم درباره آنها غالباً همین تصور را دارند.^{۳۱} صرف‌نظر کردن از بینشها و گفتارها و پدیدارهایی مثل آنها در حیطه بررسی فلسفی تجربه عرفانی مثل آن است که در بررسی روان‌شناسی از همه ملاحظات مربوط به رؤیاها - به این دلیل که بخش مهمی از ساختار ذهن را تشکیل نمی‌دهند و همیشه اغلب مردم آنها را به عنوان اموری جزئی و بی‌اهمیت کنار می‌گذارند - صرف‌نظر کنیم. در حالی که شهودها در واقع نقش مهمی در حیات فردی بسیاری از عرفا ایفا کرده‌اند و در برخی از سنتهای عرفانی این شهودها پدیدارهایی محوری و اساسی بوده‌اند و از این رو با سنجیدگی و پختگی ترتیب یافته‌اند.^{۳۱} (در واقع خود رؤیاها، تا حدی که بتوان آنها را از شهود به عنوان نوع مستقلی از تجربه جدا کرد نوع مهمی از تجربه بوده‌اند، که در بسیاری از فرهنگها تجربه دینی را هم دربرداشته‌اند).^{۳۲} توصیفات مربوط به انواع مختلف و مضامین متفاوت تجربه شهودی، بخش عظیمی از نوشته‌های عرفانی را تبیین می‌کنند و به همین دلیل در بررسی فلسفی عرفان فقط چنین تجاربی قابل توجه جدی هستند. درست است که عرفا بواسطه تأمل و رزبه‌های طولانی در ضمن تجربه بیش از آنکه معمولاً تصور می‌شود، نسبت به مشهودات خود به نظر نقد و شک می‌نگرند ولی اگر بسادگی می‌توان دانست که چرا عرفا در انکار نوع خارجی یا «جسمانی» مشاهدات به عنوان اموری بی‌محتوا و بی‌ارزش متفقند، این نیز کاملاً روشن است که چرا برایشان ممکن نیست بعضی از انواع لطیفتر آنها را

جذبی و با ارزش نگیرند، یعنی آنهایی را که از نوع «خیالی» و بویژه «عقلی» اند. چون اینها چنین بخش اساسی از آگاهی عرفانی هستند، دلیلی وجود ندارد که به آنها در تحلیل پدیدارشناختی تجربه عرفانی و ارزیابی فلسفی ادعاهای عرفانی، توجه جذبی نکنیم. خلاصه، حتی در مورد شهودهایی (از هر نوع) که واقعاً می‌توان آنها را پدیدارهای دست دوم یا «عرضی» نامید نیز به هیچ وجه نمی‌توان گفت که آنها هیچ پرتوی بر جنبه‌های مرکزی و محوری تجربه عرفانی نمی‌افکنند.^{۳۳}

مشکل عام دیگر در تحلیل فلسفی عرفان غفلت از این واقعیت است که عرفا در سنتهای ژرف‌اندیش و عمیق، نوعاً سلسله‌ای از مقامات و مراحل متمایز پدیدارشناختی تجربه عرفانی را گزارش می‌کنند.^{۳۴} حتی آنجا هم که به این واقعیت توجه می‌شود، همچنان تمایلی هست که می‌خواهد صرفاً بالاتر یعنی مراحل عالیتری از تجربه را مورد توجه قرار دهد و فرض بر این است که این مراحل باید در باب ماهیت و معنای تجربه عرفانی بیشترین اطلاع را به ما بدهند. هرچند بسیاری از نوشته‌های عرفانی مؤید این فرضند ولی اعتبار آن عام و تام نیست و حتی آنجا هم که معتبر است، غفلت از مراحل پایین‌تر تجربه عرفانی امر موجهی نیست. در این جا سه ملاحظه مطرح است. نخست اینکه، مراحل پایین‌تر مشتمل بر جنبه‌هایی هستند که در مراحل عالیتر وجود ندارد، چنانکه ممکن است مراحل عالیتر هم شامل خصوصیات باشند که در مراحل پایین‌تر نیست. این امر ناشی از این واقعیت است که تجربه مراتب دارد. زیرا تجربه عرفانی نه فقط شامل جنبه‌های ثابت و پایاست - آنجا که عارف منفعل است - بلکه جنبه‌ای پویا و ارتقایی نیز دارد که عارف را هم با خود می‌برد (چنانکه در مورد خلسه واقعاً چنین است)، ولی اغلب همراهی و پاسخ منفعلانه او را هم طلب می‌کند. به این ترتیب همچنانکه تجربه عرفانی از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌رود، برخی از جنبه‌های آن پنهان یا محو می‌شوند، در حالی که جنبه‌های دیگری تقویت و تشدید می‌شوند و به ظهور می‌رسند. دوم اینکه، مراحل بالاتر تجربه عرفانی همیشه غنی‌تر یا از حیث مضمون پر محتواتر نیستند. برعکس، ممکن است ویژگیهای سلبی هم داشته باشند. از آن رو که دیگر عارف هوشیار نیست یا آنکه از نظر پدیدارشناسی چیز کمی برای گزارش باقی مانده یا اصلاً چیزی باقی نمانده است، یا لاقلاً چیز مهمی وجود ندارد.^{۳۵} سوم و مهمتر از همه اینکه، مراحل بالاتر تجربه - صرف‌نظر از اینکه این

مراحل در سنت خاصی یا بوسیله عارف خاصی چگونه توصیف و ارزیابی شوند - تنها زمانی قابل فهم هستند که در ارتباط با مراحل پایین‌تر در نظر گرفته شوند، یعنی مرحله‌ای که اینها خود گسترش و ارتقا یافته آنها هستند. مراحل تجربه عرفانی به صورت یک کل فقط زمانی قابل فهم هستند که در پرتو شیوه‌ها و اسلوبهای مراقبه و تأمل (که مراحل یاد شده محصول و نتیجه این شیوه‌ها هستند) مورد نظر قرار گیرند. عدم توجه به مراحل تجربه عرفانی بسادگی به مقایسه‌های نادرستی بین تجارب عرفانی سنتهای مختلف یا تجارب گزارش شده از سوی عرفای مختلف در سنت واحد منجر می‌شوند، چنانکه تمرکز بیش از اندازه بر مراحل بالاتر تجربه فقط تصویری تک بعدی از تجربه عرفانی را به عنوان امری اساساً ساکن، بی‌احساس، تحول‌ناپذیر، شدیداً غیرقابل بیان و مانند آن تقویت می‌کند.

یکی از نکاتی که از مطالب یاد شده نتیجه می‌شود این است که دسته‌بندی تجارب عرفانی باید در سه مرحله صورت بگیرد: مضامین خاص یک تجربه باید بر حسب ساختار کلی آن مورد نظر قرار بگیرد و (در صورت اقتضا) به ساختار آن بر حسب مراحل مختلف تجربه که در یک سنت خاص ایجاد شده‌اند، نگریسته شود. این طبقه‌بندی ناگزیر این تصور را که تجربه عرفانی عبارت از یک سلسله تصورات، مشاهدات و احساسات بی‌ارتباط با یکدیگر است، زایل می‌سازد. زیرا تجربه عرفانی را نوعی تجربه تام و کامل می‌داند که همان گستره و تناسب سایر تجارب را داراست: تجاربی مثل شناختها، ادراکات، کنشها، عواطف، احساسات و مانند آن که به نحوی از انحا یا مربوط و منتسب به داده‌های خارجی‌اند که فاعل شناسایی مستقیماً از آنها آگاه است یا به علل بیرونی که در ورای آگاهی مستقیم فاعل شناسایی قرار دارند یا رویدادها یا فرایندهای درون ذهن یا جسم فاعل شناسایی. خود عرفا تجارب عرفانی را به عنوان پدیدارهایی کاملاً ذهنی یا حالات غیرمادی ذهن توصیف نکرده‌اند، بلکه آنها را شامل جنبه‌های ملموس، جوهری و جسمانی هم دانسته‌اند. همچنانکه آموزه‌ها و نظریات عرفانی هم مشتمل بر مقدار قابل توجهی مسائل درباره اجسام لطیف و دقیق، اندامهای روانی و صور عالیتر وجود که در جهان اشیاء و افراد معمولی نفوذ و حضور دارند، می‌باشند.^{۳۶} این مسائل فقط مربوط به

سنت‌های باطنی مثل تانترای هندو*، قبایل یهود** یا تائوئیسم چینی نیستند، بلکه در مورد آن سنت‌های عرفانی هم که آشنا تر و برای تحلیل فلسفی مناسب‌ترند، نیز صادق است. این نکته‌ای است که بعداً درباره‌اش بحث خواهیم کرد، صور برتر وجود که به آن اشاره شد، به صورت اموری تجربه می‌شوند که واقعی‌تر و با ثبات‌تر از جهان تجربه روزمره هستند. از این رو یکی از نویسندگان متأخر عرفانی به طور خاص بر این نکته تأکید می‌ورزد.

واقعیت عمیق و حضور زنده و آشکار مراحل و مقامات عالیتر به کلی غیر از ناملوس بودن بی‌ارزش تخیلات خود محور است. مراحل و مقامات عالیتر... منطقاً مقدم بر حالات مادی هستند و از این رو نباید بر مبنای پدیدارهای جسمانی متأخر از آنها تفسیر شوند. در این حالات و مقامات هر چیزی - از جمله خصوصیات مکانی - چنان فهم می‌شود که گویی مثالی و لایتغیر و به صورتی شگفتی‌آور واقعی‌تر (عقلی - عینی، دائم‌الحضور) از صورتهای فرعی و متغیر جهان مادی است.^{۳۷}

تجربه عرفانی گزارش شده از سوی عرفا همان ساختار پویا و پیچیدگی محتوا را که ویژگی انواع دیگر تجربه انسانی است، داراست. فلاسفه، روان‌شناسان و دیگر محققان بتازگی و اخیراً شروع به تحلیل این ساختار و محتوا با عمقی حقیقی و با مبانی نسبتاً استوار کرده‌اند.^{۳۸} در این مرحله هنوز زود است که متوقع پاسخی مشخص برای این پرسش که آیا انواع پدیدارشناختی مختلفی از تجربه عرفانی وجود دارد یا فقط یک نوع اصلی از آن وجود دارد، باشیم. از طرف دیگر، این طرز سؤال خود گمراه کننده است، بویژه هنگامی که زمینه‌ها و بسترهای بنیادی گوناگونی از تجربه عرفانی مورد نظر باشد. (مثلاً آیا عرفان هندی غیر از عرفان مسیحی است؟) زیرا قبل از هر تفاوت دیگری که از مقایسه سنت‌های مختلف حاصل شود، تفاوت‌های پدیدارشناختی که انواع مختلف تجربه را از یکدیگر مشخص می‌کنند در درون خود سنت‌ها آشکار و معینند. گرچه نقاط اشتراک ساختاری مستحکمی بین تجارب عرفانی در سنت‌های مختلف

* Hindu Tantra، تانترا نامی است که به طور مشترک در متون مربوط بر اعمال و ریاضات مرتبط با خلسه در برخی از فرقه‌های هندو، بودا و چینی اطلاق شده است. (م)

** Jewish Kabbalah قبلاً عرفان خلسه‌ای و جذبه‌ای یهود است که از قرن سیزدهم م. به بعد رایج شده و به تعبیر وسیع‌تر عام مربوط به نظام‌های عرفانی یهودی است. (م)

وجود دارد، ولی مضامین و محتویات خاصتر این تجارب با یکدیگر اختلافهای قابل توجهی هم دارند. به این مسأله ممکن است اینطور پاسخ داده شود که در سنتهای مختلف تنوع مشترکی از تجارب وجود دارد، و این امر خود حکایتگر الگوی خاصی در یک سنت است که با عوامل مختلف - از جمله عوامل «فراطبیعی» (supernatural) - موجود در آن سنت هماهنگ و همخوان است. بعلاوه اختلافات بین تجربه‌ها، حتی اختلافات جزئی و بوضوح کم اهمیت، ممکن است بیش از مشابهتها اهمیت داشته باشند. در این مورد تلاش برای تمایز بخشیدن به جنبه‌های مشترک تجربه عرفانی - اعم از اینکه در حمایت از نظریه مربوط به وحدت عرفان از آن استفاده شود یا فراهم آوردن مبنایی برای همسویی [تجارب عرفانی] - از نظر روش‌شناختی (حداقل می‌توان گفت) تلاشی یکسویه است. فهرستهایی که از خصوصیات مشترک [تجارب عرفانی] در بسیاری از بررسیها ارائه می‌شود، بخصوص اگر عمدتاً مبتنی بر تحلیلی از مراتب عالیتر تجربه عرفانی باشد، به درد تشبیت رأیی می‌خورد که عرفان را جنبه‌ای کاملاً انتزاعی و بی‌تعیین از تجربه انسانی می‌داند.

روشن است که وقتی پای ارزیابی شأن معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تجربه عرفانی به میان می‌آید، نباید از هیچ جنبه پدیدارشناختی مسأله چشم‌پوشی کرد. ولی نقطه شروع این مرحله دوم تحقیقی فلسفی باید تحلیل دقیق دعاوی مختلف خود عرفا یا دعاوی باشد که با عنایت به تجارب آنها و از قیل آنها صورت گرفته است. متأسفانه، انواع مختلف دعاوی غالباً با یکدیگر خلط شده یا بد فهمیده شده‌اند، بویژه از سوی کسانی که هدفشان دفاع از اعتبار یا مقبولیت همین دعاوی بوده است. بسیاری از این دعاوی در قالب برهان تجربه دینی صورت‌بندی و ارائه شده‌اند و این چیزی نیست که همه عرفا آن را مطرح کرده باشند، حتی آنجا هم که بتوان چنین استدلالی را از دعاوی خود عرفا استخراج کرد یا هماهنگی آن را با این دعاوی نشان داد، باز هم دشوار می‌توان آن را نمایانگر کل دعاوی عرفانی دانست. دعاوی که از قیل عرفا مطرح شده باید در قبال دعاوی که خود آنها مطرح کرده‌اند، مورد بررسی قرار گیرد.

قدم اول در بررسی دعاوی عرفانی - اعم از اینکه بررسی دعاوی یک عرفان یا گروه خاصی از عرفانها یا همه عرفانها باشد - ترتیب دادن گونه‌شناسی صحیحی از دعاوی مختلفی است که صریحاً یا تلویحاً در بیانات عرفانی - که داده‌های ما هستند - مطرح شده‌اند. در اینجا من چهار مقوله اصلی را که گونه‌های دعاوی عرفانی را می‌توان در آنها جا داد طرح می‌کنم. نخست،

دعاوی ذهنی (subjective claims) مطرح شده از سوی عرفا، اینها مربوط به رابطه بین تجربه عرفانی و تغییراتی هستند که در عقاید، فهم، شخصیت، رفتار، خلاقیت و سایر خصوصیات فاعل شناسایی رخ می‌دهند.^{۳۹} دعاوی این بخش احتمالاً قسمت اعظم دعاوی مطرح شده از سوی عرفا را دربرمی‌گیرند. دوم، دعاوی علی (causal claims). این دعاوی از یک طرف به شرایط عملی که در صورت تحقق به ظهور تجربه عرفانی منجر می‌شوند، ربط دارند و از سوی دیگر به علل و شرایط فوق طبیعی مورد ادعا در پیدایش تجربه عرفانی. سوم، دعاوی وجودی (existential claims). این دعاوی اساساً مشتمل بر این قضیه هستند که تجربه عرفانی دلیل وجود داشتن یا واقعی بودن نوعی هویت فوق طبیعی (خدا، برهما و مانند آن) مستقل از تجربه است. چهارم، عرفا دعاوی شناختی (cognitive claims) بسیاری دارند. اینها خود به دو بخش تقسیم می‌شوند: یکی آنها که می‌گویند تجربه عرفانی مشتمل بر واقعیتهای یا حقایقی درباره ماهیت یا اوصاف موجود یا واقعی فوق طبیعی است و دیگر آنها که می‌گویند تجربه عرفانی مشتمل بر واقعیات یا حقایقی درباره جهان پیرامون، که موضوع تجربه غیرعرفانی است، می‌باشد.

در هر مورد واقعیتهای یا حقایق ادعا شده ممکن است به عنوان بخشی از داده‌های مستقیم یک تجربه گزارش شوند یا به عنوان نتایجی که مبتنی بر داده‌های مستقیم آن تجربه هستند.

اگر یک ادعای عرفانی درست فهم شود و آگاهی از آن به نحو صحیح صورت گیرد، در اولین قدم باید نوع آن مشخص و منطوق و محتوای آن تحلیل شود. این امر خصوصاً از این جهت اهمیت دارد که عرفا غالباً دو ادعا یا بیشتر را که از جهت نظری مستقل هستند در یک ادعای پیچیده درمی‌آمیزند، یا دعاوی را مطرح می‌کنند که مسبوق بر یا ملازم با ادعای دیگری است. بعلاوه، هرچند که یک ادعای عرفانی باید به نحو صوری تحلیل شود، ولی این بدان معنا نیست که ادعای مورد نظر را می‌توان بدون استناد به زمینه و شرایط اصلی و اولی اظهار آن کاملاً ارزیابی کرد. تغییر شرایط یک ادعای خاص در وهله اول قابل درک بودن آن را مشخص می‌کند، چنانکه مقدار و میزان جدی بودن آن و روش مناسب برای بررسی آن و مسائلی از این قبیل را نیز معین می‌سازد. یکی از آشکارترین این تغییر شرایط، مقدار اطلاعاتی است که ادعا دربردارد. دیگری درجه عمومیت آن است: یک ادعا ممکن است از سوی یک عارف یا گروهی از عرفا در سنتی واحد یا عرفای سنتهای مختلف مطرح شده باشد. مبانی تجربی‌ای که یک ادعا براساس آنها واقع می‌شود نیز بسیار متفاوت است: ادعایی ممکن است بر مبنای یک تجربه صورت گیرد

یا بر مبنای تعدادی از تجارب یا بر مبنای همهٔ حیات تجربهٔ عرفانی فرد عارف. در این خصوص باید به روشهایی که عرفا یا آنها ادعاهای خود را در یک برههٔ زمانی خاص اصلاح می‌کنند و اعتلا می‌بخشند یا حتی ادعاهای گذشته خود را پس می‌گیرند یا آنها را نقض و طرد می‌کنند، توجه خاص کرد. خلاصه، چون تعداد کمی از ادعاهای عرفانی مشخصاً بر مبنای تجربهٔ عرفانی بنا شده‌اند، ارزیابی یک ادعا نوعاً شامل ملاحظهٔ پیش‌فرضها و مستندات مختلف غیرعرفانی نیز خواهد بود.

استدلالات مختلفی که در نقد و دفاع از دعاوی غیرذهنی عرفا صورت گرفته کاملاً شناخته شده و به تفصیل معلومند.^{۴۰} در اینجا من می‌خواهم توجه خود را صرفاً به چند اشتباه و تصور غلط روش‌شناختی که خصوصاً مربوط به دعاوی وجودی و شناختی است معطوف کنم. نکتهٔ اول اینکه ادعاهای مبتنی بر تجربهٔ عرفانی، مثل ادعاهای مبتنی بر انواع دیگر تجربه، دو نوع استدلالی و غیراستدلالی دارند و از این رو مهم است که با یکدیگر خلط نشوند. غالباً از تجربهٔ عرفانی چنین برداشت می‌شود که گویا این تجربه فراهم آمده از تصوراتی ذهنی است که بعداً مبنای استنتاجات ثابت و تغییرناپذیری دربارهٔ وجود هویات یا واقعیاتی که خودشان مستقیماً به تجربه در نمی‌آیند واقع شده است. این نوع تحلیل نه فقط وقتی که به بررسی نوشته‌های خود عرفا می‌پردازیم نادرست به نظر می‌رسد، در باب آن دعاوی عرفانی هم که چنین استنتاجاتی در آنها مطرح نیست تولید اشکال می‌کند، یا لاقلاً اشکالاتی را مطرح می‌سازد که بر عرفان بیش از سایر زمینه‌ها وارد نیست.

طرح مسائل و مشکلات کلی مربوط به ادراک حسی به عنوان مبنایی برای تردید در اعتبار ادعاهای عرفانی به طور خاص از نوع تکرار مکررات است زیرا چنانکه یکی از نویسندگان گفته: عارف مثل کسی نیست که به دلیل نداشتن قاعده استنتاجی مستقل در توجیه رابطهٔ بین دود و آتش، از وجود دود پی به وجود آتش ببرد، بلکه مثل کسی است که وجود دود را از رؤیت بصری دود نتیجه می‌گیرد، مثل کسی که مستقیماً دود را ببیند.^{۴۱}

گرچه درست است که برخی از دعاوی عرفانی از نوع استنتاجند (که بسته به مورد معتبر یا نامعتبرند) یقیناً ادعاهای دیگری هم هستند که خبر از ادراک حسی امور یا واقعیاتی که مستقیماً ادراک شده‌اند، می‌دهند.

در نوشته‌های عرفانی مفهوم بی‌واسطگی یا عینی بودن امر درک شده در تجربهٔ عرفانی، امری است که قویاً آن را ملاحظه می‌کنیم و عرفا تأکید می‌کنند که این امر [بی‌واسطگی] تا مدت‌ها

پس از اتمام تجربه همچنان ادامه دارد. تأکید بر این معنا از بی‌واسطگی و عینیت به معنای طرح این ادعا نیست که تجربه عرفانی از اثبات صدق بی‌نیاز است، یا آنکه اعتماد و یقینی در باب وضعیت درست تجربه یا تفسیر صحیح آن ایجاد می‌کند. [زیرا] در واقع ممکن است عارفی مُصر باشد که تجربه‌اش کاملاً واقعی است و در عین حال از بیان محتوای خاص آن یا چیزی نزدیک به آن عاجز باشد. بعلاوه مفهوم عینیت و اطمینانی که یک عارف در باب معنا و اهمیت یک تجربه ممکن است داشته یا نداشته باشد، هر دو غیر از آن یقین نظری است که ممکن است بر مبنای دیگری (مثل ایمان، استدلال، تربیت دینی و مانند آن) به دست آورده باشد. بی‌واسطگی یا عینیت، یقین به تفسیر و اطمینان نظری (هرقدر هم که با توصیفات واقعی [تجربه عرفانی] ارتباط نزدیک داشته باشند) سه عامل منطقی مستقل در تجربه عرفانی هستند. نکته‌ای دیگر: فلاسفه گاهی از این شکوه می‌کنند که عرفا غالباً از صورتبندی حقیقی که مدعی‌اند به آنها رسیده یا در ضمن تجربه از آنها آگاه شده‌اند، عاجزند. واقع این است که عرفای بسیاری به طور کاملاً مشخص و استنادانه ادعاها یا الهاماتی را که مربوط به فحواوی یا متعلقات تجربه‌شان است گزارش کرده‌اند و فلاسفه از همینها هم شاکمی‌اند. اما ممکن است برای این اطلاع نارسایی عرفانی (آنجا که چنین باشد) دلایل موجهی هم وجود داشته باشد. برخی از این موارد را که مربوط به عرفان نیستند، مطرح می‌کنیم: کسی ممکن است بداند که شخصی را دیده ولی نتواند چیز خاصی را درباره او به یاد آورد؛ کسی ممکن است بکوشد آهنگ، نام یا شماره خاصی را که فکر می‌کرد به خاطر سپرده دوباره به یاد آورد و مانند آن. در برخی موارد ممکن است یک تجربه آنقدر کوتاه، غریب یا حقیقتاً حیرت‌آور باشد که چیزی بیش از واقعیت عینی یا اهمیت بارز آن [در حافظه] باقی نماند.

ملاحظات یاد شده مستلزم آنند که ادعاهای عرفانی، استدلالی باشند یا غیراستدلالی، از اثبات صدق به مفهوم رایج کلمه بی‌نیاز نیستند. خود عرفا نخستین کسانی هستند که بر این مسأله تأکید دارند. غالباً آنها می‌پذیرند که در مورد تجارب خود یا در تفسیر آنها دچار اشتباه شده‌اند،^{۴۲} چنانکه از عرفای دیگر هم به خاطر اشتباهاتشان در تفسیر تجربه انتقاد می‌کنند،^{۴۳} یا آنکه ادعاها و تفاسیر خود را در پرتو تجارب نو تر و عمیقتر اصلاح می‌کنند و اعتلا می‌بخشند و مانند آن. به عبارت دیگر، یک عارف نسبت به تجارب خود همان برخوردی را دارد که مثلاً یک طبیعی‌دان یا ستاره‌شناس با انواع تخصصی تجربه در رشته خاص خود دارد، اعم از اینکه اینها تجربه خودش باشند یا تجاربی که دیگران گزارش کرده‌اند. البته آنجا که اعتبار عینی یا تفسیر

صحیح هر نوع تجربه غیر عرفانی مورد تردید باشد از انواع آزمونها و روشهای بررسی می توان کمک گرفت، هرچند که اینها نیز همیشه به رفع تردیدها و اختلافات منجر نمی شوند. ولی عرفا هم برای ارزیابی تجربه عرفانی آزمونها و روشهای بررسی خاص خود را دارند. این آزمونها و روشها از یک طرف شامل توصیه ها و تعالیمی است که در باب پیش شرطهای اخلاقی، ریاضتی و عملی تجربه عرفانی از سوی عرفا مطرح می شود و از سوی دیگر شامل معیارهای اخلاقی و روانی خاصی است که در سنتهای عرفانی برای مشخص کردن صحت و اعتبار حالات و الهامات عرفانی به میان آمده است. در اصل مانعی بر سر راه فلاسفه جهت آشنایی مستقیم با تجربه عرفانی با استفاده از شیوه های مناسب و مربوط وجود ندارد، چنانکه چیزی آنها را از به کارگیری معیارهای مناسب برای دستیابی به نتایج باز نمی دارد. ولی آنجا که ادعاهای عرفانی در مرتبه بعد مورد بررسی قرار بگیرند، آن هم از طریق نوشته های عرفانی، مناسبترین راهی که فرد می تواند برای آزمودن مستقیم این ادعاها از آن بهره بگیرد، دستبندی و بررسی گزارشهای افرادی است که در واقع تحمل رنج آزمونها و بررسیهای مربوط را بر خود هموار کرده اند. بسیاری از این گزارشهای آزموننی البته موجود است - یعنی نوشته های خود عرفا. زیرا یک عارف دقیقاً کسی است که با تجربه خویش مدعیات عرفای نسلهای پیش از خود را آزموده است. در نوشته های عرفانی شواهد بسیاری از استحکام معرفت شناختی و در نتیجه صحت عینی تجربه عرفانی وجود دارد: هماهنگی میان گزارشهای عرفای مختلف، پالایش مشاهده، اصلاح و اعتدالی نظریه، اصلاح روش و مانند آن. خلاصه، می توان گفت اگر نه همه، بسیاری از خصوصیات تجاربی که اعتبار عینی دارند به شهادت گزارشهای خود عرفا، در تجربه عرفانی نیز وجود دارند. ولی اگر مستندات فرد صرفاً توصیفات [خود عرفا] از این نوع تجربه باشد، نمی توان انتظار داشت بیش از آنکه توصیفات در تجربه غیر عرفانی مؤید صحت تجربه غیر عرفانی اند، توصیفات و بیانات در این تجربه مؤید صحت تجربه عرفانی باشند.

حتی اگر بپذیریم که تجارب عرفانی اعتبار عینی دارند، پرسشهای مربوط به معنا و مفهوم فلسفی وسیعتر این تجارب همچنان باقی می ماند. ادعاهای عرفا با آن دستگاههای نظری مذاهب گره خورده اند که ارتباطشان با هر تجربه شخصی یا طیفی از تجارب ارتباطی کاملاً پیچیده است. گرچه نباید دستگاههای نظری را صرفاً تعمیم تجربه دینی دانست، توجیه نهایی آنها باید علی القاعده متکی بر تجربه دینی باشد. در عین حال از نظر تاریخی و با عنایت به پیچیدگی ارگانیک دین، جای این پرسش هست که آیا یک فرد یا تعدادی از افراد در یک دوره

خاص می‌توانند به مجموعه‌ی کاملی از تجارب که برای اعتبار تام و کلی یک نظام نظری ضروری‌اند، دست یابند. ظاهراً ارتباط بین تجربه‌ی عرفانی و نظریه، شامل یکپارچگی و همسازی مداوم بینشها و تجارب با نظریه‌ها و اعمالی است که از طریق سنت می‌توان به آنها رسید. حتی در معقولترین این نظامها حوزه‌هایی از بی‌اعتمادی و ابهام وجود دارد که انعکاس بی‌اعتمادی و ابهامی است که در سرشت تمامی تجربه‌ی بشری و از جمله تجربه‌ی دینی هست.

نهایت اینکه هنوز حوزه‌های گسترده‌تری از حقیقت دینی وجود دارند. زیرا نظامهای دینی که تجارب عرفانی با آنها مرتبطند ظاهراً با یکدیگر هماهنگ نیستند. آیا این از آن روست که هر سنتی نوع یا ترکیب خاصی از تجربه‌ی دینی - از بین مجموعه تجارب قابل دسترس - را می‌پرورد یا تقویت و تشدید می‌کند؟ یا سنتهای خاصی هستند که از جهت عرفانی بسط و توسعه یافته‌تر یا عمیقتر از سنتهای دینی دیگرند؟ آیا بررسی حیات عرفانی و عمل به آن می‌تواند فرد را در انتخاب ادعاهای درست نظامهای مختلف اعتقادی یاری کند؟ آیا چنین بررسی و عملی هماهنگی نهایی این نظامهای ظاهراً متعارض را نشان خواهد داد؟ پاسخ این پرسشها را آینده می‌دهد - و شاید همیشه آینده بدهد.

یادداشتها:

(۱) برای نمونه بنگرید به:

Troy Organ, "The Language of Mysticism", *The Monist*, vol. 48, (1963), pp. 417 - 43.

(۲) برخی از بهترین نمونه‌ها را می‌توان در زندگی و روابط معنوی ترزای آویلایی، عارف اسپانیایی قرن شانزدهم، دید:

E. Allison Peers (ed. and tr.) *The Complete Works of St. Teresa of Jesus* (London, 1946), vol. 1.

(۳) توصیفاتی که در این مقوله‌ها جای می‌گیرند بخش اعظم نوشته‌های معاصر بزرگ ترزای مقدس، خوان دلاکروث را تشکیل می‌دهد:

E. Allison Peers (ed. and tr.), *The Complete Works of St. John of Cross* (London, 1934-5), 3 vols.

(۴) توصیفات و توضیحاتی که در قانون پالی تراوادی بودیسم در باب مراحل متوالی جانا (ورای مراقبه) و حالات مختلف آبهینا (شناخت برتر) آمده نمونه‌های خوبی برای این مسأله هستند.

(۵) متونی که در این مقوله جای می‌گیرند عبارتند از قرآن، اوپانشادها، مزامبر و بسیاری متون مقدس دیگر.

6) Peers, *Complete Works of St. Teresa*, vol. 1, p. 174.

7) *Ibid*, p. 106.

- 8) Ibid, p. 327.
- 9) Ibid, p. 292.
- 10) Ibid, vol. 3, p. 49.
- 11) P. Henle, "Mysticism and Semantics", **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 9. (1949), pp. 416-22; and G.K.Pletcher, "Mysticism, Contradiction and Ineffability", **American Philosophical Quarterly**, vol. 10. (1973), pp. 201-11.
- 12) W. T. Stace, **Mysticism and Philosophy** (London, 1961), ch. 5.
- 13) Pletcher, op. cit., p. 202.
- [ترجمه ابیات از آقای بهاء‌الدین خرمشاهی در کتاب عرفان و فلسفه، ص ۲۶۶ است.]
- ۱۴) برای شیوه مناسب تحلیل بنگرید به:
- N. Smart, **Reasons and Faiths** (London, 1958), chs. 1-3.
- 15) Stace, op. cit., pp. 37, 94.
- برای نمونه تحلیل بسیار دقیقتر و مستدل‌تر بنگرید به:
- B. Garside, "Language and the Interpretation of Mystical Experience", **International Journal for Philosophy of Religion**, vol. 3, (1972), pp. 93-102.
- 16) Stace, op. cit., p. 31.
- ۱۷) نمادهایی که عارف از طریق آنها می‌خواهد به مطلق نزدیک شود بسادگی عینیت‌بخشی می‌شوند و به صورت اجزای تجربه خود را نشان می‌دهند نه انواعی از تفسیر:
- Evelyn Underhill, **Mysticism**, London, 1930, p. 268
- ۱۸) چنین برنامه‌هایی در آثار ذیل تشریح شده است:
- Buddhaghosa, **visuddhimagga** (tr. Bhikkhu Nyanamoli, **The Path of Purification**, Colombo, 1964); patanjali's **Yoga-sutras**.
- و علاوه بر تفسیرهای ذیل تفسیرهای بسیار دیگری نیز در این مورد وجود دارد:
- The Yoga-System of Patanjali**, (tr. J. H. Wood, Cambridge, Mass., 1914 / Delhi: 1966); St. John Climacus' **Ladder of Divine Ascent** (tr. Archimandrite Lazarus Moore, London, 1959); St. Teresa of Avila's **Way of Perfection** (Peers, Complete Works of St. Teresa, vol.2).
- 19) F. Von Hugel, **The Mystical Element of Religion** (London, 1923), vol. 2, p. 41.
- 20) **The Varieties of Religious Experience** (Fontana Books, London, 1960), p. 385.
- 21) J. W. Bowker, " "Merkabah" Visions and the Visions of Paul", **Journal of Semitic Studies**, vol. 16. (1961), pp. 157-73.
- ۲۲) کتاب اعمال رسولان، باب ۲۲، ۷. (م.)
- ۲۳) از همین رو، مثلاً استیسی معتقد است که تمایل عرفای غربی برای ارائه تفسیری وحدت‌انگارانمانه تجاریشان فقط با تهدیدها و فشارهای علمای دین و مراجع روحانی، مهار شده است.
- Mysticism and Philosophy**, p. 232.
- ۲۴) برای نمونه بنگرید به:

R. E. Lerner, "The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought", *Church History*, vol. 40, (1971), pp. 397-411.

- 25) E. Underhill, *Mysticism*, pp. 136 - 40; M. A. Ewer, *A Survey of Mystical Symbolism* (London, 1933), pp. 168 - 79; Denis de Rougemont, *Passion and Society*, (London, 1956), pp. 141 - 70.

۲۶) برای نمونه بنگرید به:

S. Ringbom, "Devotional Images and Imageless Devotions", *Gazette des Beaux Arts*, vol. 73, (1969), pp. 159-70; G. Henderson, *Gothic* (Harmondsworth, 1967), pp. 143 - 77.

به عنوان مثال پیشنهادی از ترزای مقدس بنگرید به:

Spiritual Relations, xv (Peers, *Complete Works*, vol. 1. p. 364).

- 27) L. White, Jr. *Machina ex Deo: essays in the dynamism of Western culture* (Massachusetts, 1968), pp. 18 - 19.

۲۸) در باب جامعه‌شناسی و بویژه نهادینه شدن تجربه عرفانی بنگرید به:

C. Y. Glock and R. Stärk, *Religion and Society in Tension* (Chicago, 1965). I. M. Lewis, *Estatic Religion* (Harmondsworth, 1971), and P. H. Ennis, "Ecstasy and Everyday Life", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, (1967), pp. 40 - 8.

- 29) *Psychological Abstracts*, The American Psychological Association (Washington), vol. 44, (1970), p. 1668.

30) Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 47 - 51.

۳۱) برای نمونه بنگرید به:

G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (London, 1955), pp. 40 - 79; E. Underhill, *Mysticism*, pp. 266 - 97; M. Fakhry, "Three Varieties of Mysticism in Islam", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 2, (1971), pp. 193 - 207.

۳۲) برای نمونه بنگرید به:

E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965), pp. 38 - 53.

۳۳) برای آرا و نظرات منجیده در باب تعبیرها و بصیرت‌های عرفانی و مانند آن به بحث امیلی هرمان در اثر به ناحق مغفول مانده او بنگرید:

The Meaning and Value of Mysticism (London, 1925), pp. 45 - 68.

و برای تحلیل فنی‌تر بنگرید به:

Karl Rahner, *Visions and Prophecies* (London, 1963).

برای این رأی که بصیرت‌ها و بینش‌ها، هرچند هم که جرح و تعدیل ذهنی شوند، باز هم می‌توانند واقعیت‌های عینی موجود را نشان دهند بنگرید به:

J. H. M. Whiteman, *The Mystical Life* (London, 1961) *Passim*.

۳۴) برای تحلیلهای تفصیلی مراتب یا مراحل مترتب تجربه عرفانی بنگرید به آثار ی هم چون:

Wood, *The Yoga - System of Patanjali*; Buddhaghosa, *Path of Purification*; A. Poulain, *The*

Graces of Interior Prayer, (London, 1950).

۳۵) مثلاً در مراحل عالیتر جانا (Jhana) در بودیسم صور ذهنی و احساسی کاملاً محو می‌شوند، این حالات آگاهی از جهت آثاری که بر آنها مترتب است ارزش دارند نه از حیث محتوای تجربی مستقیمشان. بنگرید به: Nyanamoli, *Path of Purification*, pp. 354 - 71, 824 - 33.

۳۶) در باب لوازم روانی و زمینه کیهان‌شناختی تجربه عرفانی بویژه بنگرید به:

Nyanamoli, *The Path of Purification* (esp. pp. 409 - 78); A. Farges, *Mystical phenomena* (London, 1926); R. C. Johnson, *Watcher on the Hills* (London, 1959); R. Crookall, *The Interpretation of Cosmic and Mystical Experiences* (London, 1969); J. H. M. Whiteman, *The Mystical Life*.

37) J. H. Whiteman, "The Angelic Choirs", *The Hibbert Journal* (April 1954), p. 264.

۳۸) اساسی‌ترین اثر تحلیلی که تاکنون در این زمینه چاپ شد، کتابی است در سه جلد با این مشخصات:

E. Arberman, *Ecstasy or Religious Trance in the experience of the ecstasies and from the Psychological point of view*, Stockholm - Uppsala, 3 vol.: 1963 - 70, (vol. 1. "Vision and Ecstasy"; vol. 2, "Essence and Forms of Ecstasy"; vol. 3. "Ecstasy and Psychopathological States").

این کتابی است که شایسته است، بیش از آنچه تاکنون بوده، مورد شناخت و استفاده قرار گیرد.

۳۹) در باب ارزش ذهنی و شناختی تجربه عرفانی بنگرید به:

H. N. Wieman, *Religious Experience and Scientific Method* (New York, 1926); M. Laski, *Ecstasy* (London, 1961); A. H. Maslow, *Religions, Values and peak Experiences* (Columbus, Ohio, 1964); L. Schneiderman, "Psychological Notes on the Nature of Mystical Experience", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, (1967), pp. 91 - 100; and J. Gilbert, "Mystical Experience and Public Testability", *Sophia*, vol. 9, (1970) pp. 13 - 20.

۴۰) برای دفاع آگاهانه از ادعاهای وجودی و شناختی بویژه بنگرید به:

H. J. N. Horsburgh, "The Claims of Religious Experience" *The Australian Journal of Philosophy*, vol. 35, (1957), pp. 186 - 200; G. K. Pletcher, "Agreement among Mystics", *Sophia*, vol. 11, (1972), pp. 5 - 15; W. J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", *Religious Studies*, vol. 9, (1975), pp. 257 - 78; and D. Wiebe, "The Religious Experience Argument", *Sophia*, vol. 14, (1975), pp. 19 - 28.

41) Pletcher, Op. Cit. P. 14.

۴۲) یک نمونه قابل توجه، تفسیر باز نگریسته مارتین بوبر از تجربه خود در باب «وحدت بکپارچه» است که در اثر زیر گزارش شده و مورد بحث قرار گرفته است:

R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London, 1960), pp. 17 - 19.

۴۳) به عنوان مثال غزالی، متکلم عارف مسلمان، از عرفایی که یک خلسه بی‌خوابی را با اتحاد با خداوند اشتباه می‌گیرند، انتقاد می‌کند. این مورد در کتاب زیر گزارش شده و مورد بحث قرار گرفته است:

R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane* (London, 1957), pp. 156 - 60.

دور الاوراق المالية في الشريعة الاسلامية

السيد محمد الموسوي البجنوردي*

خلاصة المقال: تعرض صاحب المقال الى بيان حقيقة الاوراق المالية من الناحية الاقتصادية وعرضها على مسائل هامة من الجانب الفقهي كخمس أرباح المكاسب وزكاة النقدين والقروض والضمان بأنواعه والمهر وغير ذلك. ثم تصدئ لبيان تأثير التضخم المالي في خفض القدرة الشرائية وارتفاع أسعار البضائع. والقروض المأخوذة من البنوك وكيفية أدائها

كان للحاجة الفطرية لدى الانسان إلى الحياة الاجتماعية و توفير ما يحتاج اليه أن هدنا علاقاته الشرعية و مبادلاته و تطوراته التدريجية و التدرجية تتناسب منذ بداية الحياة البشرية مع مقتضيات العصور المختلفة في أشكال متنوعة من أكثر الصور ابتدائية اى تبادل السلع إلى شكلها الحالى أى المبادلة بالأسناد التجارية و منها الاوراق المالية التي تعتبر أعلى وسيلة للتسديد في المعاملات. و لاشك في أن لمعرفة حقيقة الأوراق المالية في مصير بعض الأمور كخمس أرباح المكاسب و زكاة النقدين و الضمان سواء أكان ضماناً عقدياً أو قهرياً أو أمرياً - دوراً كبيراً. و لقد أجاد الامام الخميني (س) في أن تأثير عاملى الزمان و المكان في

* استاذ في الجامعة، رئيس قسم الفقه و مباني الحقوق في معهد الدراسات و التحقيقات العاليه للامام الخميني (س) و الثورة الاسلامية.

الدراسات المدنية والجزائية في الاسلام يضمن مسير تطور الاجتهاد ويدعو إلى الاهتمام.

معرفة حقيقة الأوراق المالية

الأوراق المالية عبارة عن شيء يمنحه مرجع معتبر أي مشروع قانوني اعتباراً مالياً وقيمة في القدرة الشرائية. وبناء على هذا فإن من خصائص الأوراق المالية المهمة هو ما فيها من مالية وقيمة، والمالية هي من الاحكام الوضعية والأمور الاعتبارية الموجودة في عالم الاعتبار وقيمة مالية بعض الأموال تكون ذاتية، لأن مثل هذه الاموال كالرز والقماش واللحم تؤدي الى توفير حاجات الانسان والرغبة تكون ذاتية وفيها خصائص المال التي هي الرغبة بها وتوفير الحاجات بدون اعتبار المالية فيها. اما مالية وقيمة الاوراق المالية فهي اعتبارية صرفه فقط و بغض النظر عن اعتبارها المالي من قبل المشرع ليس لها اية قيمة اقتصادية ولا رغبة فيها، لأنها لاتوفر الحاجات بنفسها. وقد جعل مشرعوا القانون اعتباراً مالياً في الأسناد بشروط و خصائص معينة في أشكال ثابتة كالأوراق المالية و الأسناد التجارية كالصك الخاص لتسهيل الأمور الاقتصادية والمعاملات. وهكذا أصبح لمثل هذه الأموال رغبة فيها وقيمة اقتصادية في عرف العقلاء والمفكرين في المجتمعات، و دور في توفير الحاجات الفردية، وسيملك مالك الأوراق المالية قدرة شرائية معينة و يمكنه بمثل هذه القدرة العمل على توفير حاجاته بقدر الشراء هذه أي بقدر ما يملك من اوراق مالية.

و على هذا فإن حقيقة الأوراق المالية كلها عبارة عن قدرة الشراء والقدرة على توفير الحاجات، ومثل هذه القيمة له جانب عقلائي ايضاً. ذلك أن مثل هذه القدرة قد اوجدت بنفسه بناء على ما يقتضيه لتسهيل الامور التعاملية والاقتصادية والتجارية، وفي عرف العقلاء مالك الاوراق المالية يملك قدرة شرائية معينة واستطاعة توفير حاجاته. و يصرح القانون المالي في البلاد و الموافق عليه في ١٨ تير ١٣٥٦ ش على:

ان دفع أي نوع من الديون يتم فقط بالنقود الرائجة ما لم يتم اتفاق آخر بين الدائن والمدين مع رعاية القوانين المتعلقة بالعملة الصعبة في البلاد^١ وهذا القانون يبين ان للأوراق المالية قوة ابرائية،^٢ ومثل هذه القوة تتبع من الرصيد النقدي لهذا المال، وبناء على مثل هذا الرصيد جعل المشرع ومن بيده الاعتبار قيمة ومالية في هذه الأوراق المالية.^٣

بناء على هذا سيملك صاحب الأوراق المالية باعتباره صاحب مال اعتبارى و جعلى قدرة شرائية خاصة، و الأوراق المالية تساوى و تحاكي قدرة شرائية خاصة و معينة موجودة في نفس هذه الأوراق. و لذلك لاتصح النظرية القائلة بأن الأوراق المالية أمانة و حاكية و ماتحكيه هو ذلك الشيء الخارج عنها، كسند قلمك المال غير المنقول الذى يتبع لصاحبه الحق في الاستيفاء من هذا الملك بالاجارة أو الاعارة الرهنه و غيرها. و ذلك لأن المالية سند الملكيه و قيمته او غيره من الأسناد، كسند المال غير المنقول تتبع ارادة مالكها، بينا مالية الاوراق الماليه و قيمتها توجد بدون ارادة مالكها، و باعتبار ماليتها من قبل مشرع القانون تجده الاوراق المالية نفسها مالية و توفر الحاجات بينا ليس حتى الأرقام الاوراق المالية دخل في ماليتها و قيمتها. و في الاصطلاح ان الاوراق المالية ليست مشروطة بأرقامها المتسلسلة و إن مالك الاوراق المالية يملك قدرة شرائية معينة و ليس مالك أوراق بهوية خاصة أو ارقام متسلسلة معينة، و بذلك فإن حقيقة الاوراق الماليه، ليست نتيجة لاعتبار المالية فقط، و انما نتيجة لاعتبار القيمة و المالية الكائنة في شكل القدرة الشرائية فيها بحيث ان الدين بمقدار مليون تومان عبارة عن دين بهذا المقدار من القدرة في الشراء الذى يتجلى في مليون تومان من الاوراق المالية، و بمعرفة حقيقة الأوراق الماليه نستطيع العمل على دراسة الخمس و الزكاة في الاوراق النقدية و اقسام الضمان سواء أكان من الضمان القهرى أو العقدى أو الضمان الأمري.

الاوراق المالية و خمس الأرباح و المكاسب (ربح الكسب و التجارة)

رغم الاختلاف في وجوب الخمس، لكن اجماع الشيعة و تسالم الأصحاب يقوم على وجوبه، و قدم قبول هذا الحكم و يعتبر من ضروريات فقه الشيعة. و موضوع وجوب الخمس في ارباح المكاسب و الفائدة الحاصلة من الكسب و التجارة عبارة عن: الربح الحاصل و الذى هو اضافة على النفقات السنوية، و اذا لم يتحقق هذا الموضوع أى اذا فقد الربح و لم تحصل الفائدة من الكسب و التجارة أو اذا لم يزد الربح الحاصل نسبة الى النفقات السنوية، ينتفى وجوب الخمس لانتفاء موضوعة.

و بالنظر الى حقيقة الأوراق المالية التى هى مظهر للقدرة الشرائية و قوة لتوفير الحاجة و قدرة ابرائية، و قد وجدت مثل هذه الامور في عالم الاعتبار التشريعى من قبل مشرع القانون في

الاوراق المالية و الالتزام بدفع اى نوع من الديون او القروض ميسر بها، فان هوية الاوراق المالية لاقيمة لها، و ليس من عينية لنفس هذه الاوراق ما لم تكن هذه القيمة التي اعتبرت فيها من قبل مشرع القانون، بحيث يرى العقلاء الاوراق المالية عبارة عن القدرة الشرائية هذه و تؤكد الناحية العقلائية مثل هذه الحقيقة فيها، و ربح و فائدة الاوراق المالية تقوم على اساس زيادتها الحقيقية اى يجب حساب القدرة الشرائية و ليس. زيادة الاوراق المالية فقط و لاسيما مع وجود التضخم المالى الذى يؤدي الى زيادة عدد الاوراق المالية دون زيادة قدرة الشراء و بناء على ذلك إذا تساوت قدرة الشراء مع زيادة عدد الأوراق المالية و مبلغها قد يكون هناك ربح يعود للمالكها في آخر السنة ليتم حساب ما زاد على النفقات السنوية من أجل الخمس، و على هذا فإن وجوب الخمس بدون زيادة القوة الشرائية منتفٍ لانتفاء موضوعه.

و بناء على هذا اذا كان مالك مقدار معين من القدرة الشرائية و حصل له ربح بعد عمله و تجارته و سعيه بمبلغ من الأوراق المالية، و بقى مقدار منها بعد حذف النفقات السنوية، ولكن هذه البقية لا تفاضل لها في القوة الشرائية باعتبارها حقيقة الأوراق المالية بسبب التضخم الذى حدث في قيمة البضائع ينتقى موضوع وجوب الخمس الذى هو عبارة عن الربح على ما زاد على النفقات السنوية لذلك فإن الذى يملك مليون تومان من الأوراق المالية، و زاد بعد سنة مائتى ألف تومان على مبلغ الاوراق المالية بينما لم تزد القدرة الشرائية لايشمله دليل وجوب الخمس، و ذلك بسبب التضخم الذى يزداد يوماً بعد يوم بالنسبة لمبلغ الاوراق المالية بينما تكون القدرة الشرائية في مليون تومان عام ٧٨ تساوى القدرة الشرائية الموجودة في مليون و مائتى الف تومان ٧٩. و لا يمكن الخمس اثر ازيداد عدد الاوراق بدون وجود تفاضل في حقيقة هذه الأوراق اى في قدرتها الشرائية. و ذلك لعدم وجود الربح و الفائدة. ليحسب ما زاد على النفقات السنوية و يدفع خمساً.

و بدراسة الروايات الواردة في المقام ايضاً نصل إلى هذه النتيجة، لأن في هذه الروايات عبارات مثل «كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير^٤» و «على كل أمرئ غنمٍ أو اكتسبَ الخمس^٥» و «على جميع ما يستفيده الرجل من قليل أو كثير... الخمس بعد المؤنة^٦» و يجب الخمس فقط حين احراز الفائدة و الاستفادة و الحصول على غنيمة و ربح. و اذا وجد شك في احراز الفائدة و الاستفادة فلا يجوز التمسك بهذه الروايات للقول بوجوب الخمس، لانه من التمسك بعموم العام في

الشبهة المصدقية لنفس العام الذي لم يقل به أحد.

و يمكن بسهولة حساب الربح و خمسه في الأموال ذات القيمة الذاتية التي تزيل الحاجة و المرغوب بها و لها قيمة اقتصادية ذاتية بدون أن يجعل لها مشرع القانون اعتباراً مالياً و قيمة ذلك أن فائدة هذه الأموال تتم بزيادة عينها، فحينما كان البيع و الشراء يتم بالمبادلة و كان مالك مائة الف حمل من القمح يعود عليه بعد سنة بربح قدره ٢٠ ألف حمل من القمح. كانت الروايات السابقة تتعلق بمثل هذا الربح و الفائدة و يجب دفع خمسها بعد المؤونة، كما ينبغي اجراء هذه الطريقة على الأموال التي تملك الآن قيمة اعتبارية و منها الأوراق المالية. ان الفائدة و الاستفادة في الاموال الذاتية التي ترمي اليها الروايات هو ازدياد عينيتها، بينما الفائدة و الاستفادة في الأوراق المالية عبارة عن ازديار القدرة الشرائية الموجودة فيها، و ليس زيادة نفس الاوراق المالية و عددها. و على هذا فإن مئة طول من القماش في عام ١٣٧٨ ش تساوى ٩٠ طولاً باضافة مائتى الف تومان عام ٧٩. فزيادة الاوراق المالية الى مبلغ ٢٠٠ الف تومان لا يعتبر ربحاً. و بحساب دقيق نرى ان زيادة عدد الاوراق المالية في الحقيقة ملء لفرغ القدرة الشرائية بسبب التضخم. و ليست مصداق الفائدة و الاستفادة التي ترمى اليها الروايات الواردة في الخمس، بينما اذا ما حدث مثل هذا اثر التضخم فإن زيادة مليون تومان عام ٧٨ إلى مليون و مائتى الف تومان عرفاً بنفس القدرة الشرائية لمليون تومان في عام ٧٩ اثر التضخم و لا تعتبر افادة و استفادة ليشملها حكم وجوب الخمس. لأن الملاك في تفاضل الأوراق المالية انما هو التفاضل في القدرة الشرائية. لذلك ان ثبتت القدرة الشرائية. و ازداد عدد الاوراق المالية فقط، لم يكن ربح. و فيما يتعلق بارتفاع قيمة البضائع، ينبغي حساب خبير دقيق لما زاد على التضخم فإذا وجد ارتفاع في القدرة الشرائية و حدث تفاضل على النفقات السنوية ايضاً و جب خمسها.

بناء على هذا و تبعاً للنظريات الموجودة حول حقيقة الأوراق المالية و الفائدة على اساس ان في الاوراق المالية اعتباراً مالياً، و ان الأوراق هذه تجد نتيجة اعتباراً مالياً، أو أنه ليس للأوراق المالية اى مالية لا ذاتية و لا اعتبارية، تحكى عن المالية، و ان المالية عبارة عما تحكيه الاوراق، أو أن تعتبر الأوراق المالية مظهراً للقدرة الشرائية التي تتم عن مقدار من قدرة شرائية يكون الاعتبار فيها؟ فنستنتج من كل ذلك أن هوية الاوراق المالية و حقيقتها في جميع ارجاء الدنيا عبارة عن الشيء الذى يرى العقلاء ان مالكة يملك مقدراً معيناً من القدرة الشرائية. و الأوراق

المالية إذا ما قيست بأى من أنواع العملة أكان منها الريال أو الدولار أو الليرة الاسترلينية أو الدينار فإنها مظهر للقدرة الشرائية بنفس المقدار. و يملك صاحبها قدرة شراء و تأمين حاجاته بنفس القدر. و حينئذ نقول: يملك فلان المبلغ الفلاني من الأوراق المالية، و لذلك يستطيع أن يشتري البضاعة الفلانية فقد اشرنا إلى هذه المفاهيم.

و بمطالعة الروايات المتعلقة بالخمس و دراستها يتبين لنا ان جميع هذه الروايات تدور حول محور معانٍ مثل «يستفيد» و «الإفادة» و «اكتسب» و «غنم» و تعتمد على وجود مثل هذه المفاهيم و تحكى عن انه لا بد في التجارة و البيع و الشراء من فائدة و استفادة، و زيادة على نفقات سنة ليكون الخمس واجباً. و بناء على هذا إذا زادت الأوراق المالية من حيث العين فقط فلا تحكى عن الافادة و الاستفادة، و إنما يجب حساب مقدار التضخم و التباين في قدرة المال الشرائية في السنة الماضية و الحالية، و إذا لم تكن زيادة القدرة الشرائية و التضخم بقدر زيادة عين الاوراق المالية، فليس من افادة و استفادة ليشملها حكم و جوب الخمس.

الأوراق المالية و زكاة النقدين

معرفة حقيقة النقدين:

اصبحت العلاقات القانونية بشكلها الابتدائي اى بتبادل السلع مع تطور الحياة الاجتماعية و ازدياد العلاقات و المتطلبات. لذلك كان من الضروري خلق و سائل بشكل و قياس و خصائص معينة باعتبارها وسيلة لدفع قيمة السلع و ذلك تسهيلاً للتبادل. و تمت الاستفادة لهذا الغرض من وسائل ها قيمة في عرفها و قام مشرع القانون في نفس الوقت بصنع هذه الوسائل التي هي عبارة عن الذهب و الفضة بأشكال معينة و خصائص خاصة للوصول الى أهدافه و جعل لها باعتبارها وسيلة لدفع قيمة السلع في المبادلات و الاتفاقيات اعتباراً مالياً و قيمة اقتصادية خاصة. و هكذا دخلت المسكوكات من الذهب و الفضة التي كانت حتى ذلك الوقت ذات مالية ذاتية و مرغوب بها بين العقلاء للاستفادة منها للزينة، حدود المعاملات و العلاقات القانونية لغرض آخر غير الزينة اى باعتبارها وسيلة للدفع بشكل خاص و باسم النقدين، كما وجدت لها من قبل الحكومات مالية و قيمة في عالم الاعتبار التشريعي و انتشرت في المبادلات و على هذا فالنقدين عبارة عن الذهب و الفضة التي ضربت بشكل سكة و اصبحت وسيلة لدفع قيمة

السلع في المبادلات و الاتفاقيات. و الحقيقة ان الدور الذي تلعبه الأوراق المالية اليوم في العلاقات القانونية هو نفس الدور الذي كان يلعبه الذهب و الفضة من المسكوكات في تلك الفترة الزمنية و تعتبر مظهراً للقدرة الشرائية فقط و وسيلة للتبادل و توفير الحاجات الضرورية.

و يعتبر النقدان باعتبارهما وسيلة للدفع في المعاملات و سكة رائجة في الشريعة الاسلامية موضوع حكم و جوب الزكاة، و يبدو بالاستناد إلى بعض الروايات^٧ أن الهدف من وجوب الزكاة و دفع مبلغ باعتباره زكاة من النقدين اى الذهب و الفضة المسكوكين و الرائجة في المعاملات هو مكافحة الفقر فإذا وصلت إلى الحد و النصاب المبين في آخر السنة، بحيث يمكن زيادة المبلغ المعين ان لم يكن كافياً.

شروط الالتزام بدفع الزكاة في النقدين:

يجب دفع زكاة النقدين في القانون الاسلامى استناداً إلى الروايات و اجماع الفقهاء، في حالة وجود و احراز شروط معينة منها: أن تكون مسكوكة و جارية في المعاملات، و مرور مدة سنة عليها و وصولها إلى نصاب خاص. و كونها ذهباً أو فضة فقط لا يوجب دفع الزكاة.

و بناءً على هذا فإن احد شروط الالتزام بدفع الزكاة في القانون الاسلامى اعتياداً على الروايات^٨ عبارة عن كونها مسكوكة للتعامل بشكل درهم و دينار أو النقدين المعروفين. كما ان انتشار و رواج هذه المسكوكات في المعاملات و العلاقات القانونية ضرورى^٩ للتعهد بدفع الزكاة بها. و اذا خرجت من التعامل بسبب ضرب مسكوكات جديدة من قبل مشرع القانون او بسبب تغير شكلها أو اذابتها و تبديلها بحلي، فلا الزام بدفع الزكاة فيها.^{١٠}

و بناء على هذا يقتصر التعهد بدفع الزكاة على المسكوكات المنقوشة و الرائجة في المبادلات باعتبارها وسيلة للدفع، و لا تشمل اى نوع من الذهب و الفضة و منها الحلي و التحف و المسكوكات التي خرجت من التعامل. و قد صرح في الروايات المتعلقة بالزكاة^{١١} إلى هذه المسألة ايضاً و ان الذهب و الفضة غير المسكوك و بشكل تبر و سوار و قرط و... و غيره من الحلي و كذلك الذهب و الفضة من السكة غير الرائجة في التعامل أو ما أذيب من المسكوكات الرائجة في المعاملات لا يشملها التعهد بدفع الزكاة فيها.^{١٢}

وعلى هذا فإن دفع الزكاة يقتصر على الدرهم والدينار (من النقدين مادام مستقلين كوسيلة للدفع في المعاملات والاتفاقيات).

التعهد بدفع الزكاة بالأوراق المالية:

ان معيار التعهد بدفع الزكاة في الدرهم والدينار و باعتباره وسيلة لدفع قيمة السلع في المبادلات. اذا تغير شكل وسيلة الدفع من الدرهم والدينار إلى العملة سواء أكانت فلزاً أو ورقاً باعتبارها تمثل القدرة الشرائية و توفر الحاجات الضرورية خاصة و ان سبب تعميم التعهد بدفع الزكاة بالاعتماد على الروايات^{١٣} انما هو لمكافحة الفقر. و يقتضى التعهد بدفع الزكاة بالاوراق المالية برعاية الشروط الملزمة الاخرى لدفع زكاة النقدين (الدرهم والدينار الراجح في المعاملات) ومنها ان يحول عليها، و ان تصل الى النصاب المعين. ذلك لأنه ليس للذهب و الفضة وحدها موضوعية لكونها مسكوكين. ان الالزام بدفع زكاة النقدين انما لاعتبارها وسيلة للتعامل فقط و لأنها مظهر للقدرة الشرائية التي يملكها صاحبها و كما ورد في الروايات^{١٤} فقد صرح انه ان بطل التعامل بالدرهم والدينار للذين يتم التعامل بهما فلا يلزم دفع الزكاة فيها كالحلي، و لما كان الذهب و الفضة المسكوكان يستعملان في المبادلات باعتبارها وسيلة لدفع قيمة السلع فما لاشك فيه ان الذهب و الفضة هذين ليسا صافيين و هما مخلوطان بكية من الشوائب كالفضة و النحاس. ليكن تبديلها بأشكال مختلفة و منها المسكوكات (من الدرهم و الدينار) و لم يرد في الالزام بدفع زكاة النقدين أى ذكر لهذه النسبة من الشوائب. و كان معيار الالزام بدفع الزكاة^{١٥} بين اهالى المدينة و العرف بين الناس الاعتراف بها باعتبار النقدين اى الدرهم و الدينار و الوسيلة للدفع و يتعامل بها معاملة النقد الراجح. و بناء على ذلك فإن ما هو مهم فى الروايات المتعلقة بالزكاة انما رواج النقد فى عرف الناس باعتباره سكة للتعامل و هذا يثبت انه ليس للذهب و الفضة موضوعية. و ان الزكاة انما تجب فيها لأنها وسيلة للدفع فقط لقدرتها الشرائية، و بالطبع فإن بعض الروايات^{١٦} تتعارض مع المبادئ السابقة، و تعتبر أن الالزام بدفع الزكاة يقتصر على مقدار الذهب و الفضة الخاص فى النقد و المسكوكات الراجعة فى التعامل.

و تعتبر الاوراق المالية فى العصر الحاضر التى هى بديل عن السكة الراجعة فى ذلك العهد اى

«الدرهم و الدينار» مظهر القدرة الشرائية و وسيلة لتوفير الحاجات الضرورية، لذلك فإن الالتزام بدفع الزكاة اليوم بنفس الشروط التي و ردت في الروايات^{١٧} انما سيتجه الى وسيلة الدفع الرائجة في المعاملات اى الاوراق المالية. و النصاب المعين في السكة الرائجة في عصر التشريع الاسلامى يجب ان يحسب في الاوراق المالية بنفس المقدار و ان يلزم بدفعه بعد ان يحول عليها الحول.

الاوراق المالية - فى القرض

القرض عبارة عن «تمليك عين بعوضة الواقعى على وجه الضمان» و بالنظر الى حقيقة الاوراق المالية التي لاعينية لها بل هويتها هي صرف القدرة الشرائية فقرض الاوراق المالىة انما هو عبارة عن تمليك مقدار معين من القدرة الشرائية التي تعوض مقابل نفس المقدار من القدرة الشرائية، فحينما يُقرض مليوناً تومان فقد اقرض في الحقيقة قوة شرائية تعادل مليونى تومان، و يجب عند أداء الدين في الوقت المعين أن يدفع نفس القدر من القدرة الشرائية مهما كانت يبلغ أكثر من الاوراق المالية و الا فلم يؤد دينه. و تبعاً لهذا التعريف فإن مصداق العين في قرض الاوراق المالية عبارة عن الحاكي و المحكى، اى الاوراق المالية و قدرتها الشرائية و عوضها الواقعى ايضاً نفس القدرة الشرائية مع اوراق مالية أكثر. و لافرق بين قبوتى الشراء هاتين (العوض و المعوض).

و في مجال القانون الاسلامى فإن بعض انواع التعامل كالقرض و غيره من المعاملات عرفية عقلائية و ليست من وضع القانون الاسلامى رغم ان مثل هذه المعاملات كانت متداولة في عصر وضع القانون الاسلامى، و وافق عليها المقتن أيضاً، و رغم ان وجود هذه العلاقات و المعاملات لا تقتصر على الاتفاقيات الرائجة في ذلك العصر فإن تمليك الاوراق المالية بموجب اتفاقية أكان تملكاً من نوع البيع أم من نوع القرض، فإنه على كل حال ليس تملكاً مجانياً، و انما تمليك عين مقابل عوضه الواقعى، و على هذا فالشخص الذى يعطي مليون تومان بموجب عقد قرض لآخر يعيد له بعد مدة معينة عوضه الواقعى يعنى قدرة شرائية تعادل هذا المبلغ، فإن تميز التباين بين قدرتى الشراء هاتين يتوقف على معرفة حقيقة قدرة الشراء و وعاءه. و بالطبع اذا اعتبرنا حقيقة الاوراق المالية هي القدرة الشرائية فقط فإنها تعتبر من الموجودات الاعتبارية و

لا يصدق عليها: العين بتأتأ ليشملها ذلك التعريف، أما اذا كانت حقيقة القرض عبارة عن تملك المال بعوضه الواقعي فإنه يشمل قرض الأوراق المالية أيضاً ذلك لأن المشرع جعل في الأوراق المالية اعتباراً مالياً.

معرفة حقيقة قدرة الأوراق المالية الشرائية:

إن معرفة حقيقة قدرة الأوراق المالية الشرائية، و هل ان قدرة الشراء من «الماهية أو الوجود» و تمييز و حدة أو تعدد القدرة الشرائية المعبرة في الاوراق المالية، و تعيين التباين و التغير بين القوة الشرائية الموجودة في الاوراق المالية بعضها من بعض يساعدنا على معرفة ماهية عقد القرض بالاوراق المالية.

و يمكن القول في هذا الخصوص من ناحية أن القدرة الشرائية الموجودة المعبرة في الاوراق المالية طبيعة لابطشرط عن الأرقام المتسلسلة في هذه الأوراق، و لذلك لافرق بين القدرة الشرائية الموجودة في هذا الرقم المسلسل من الاوراق المالية و بين رقم آخر فالاوراق المالية نفسها ليست القدرة الشرائية. و انما تحكى فقط هذه القدرة الشرائية، و بناء على هذا فإن القدرة الشرائية عبارة عن الكلى الطبيعي الذي يشتمل جميع الافراد على حد سواء و يكون بين الافراد وحدة سخرية و جودية، و هذه الوحدة لاتتنافى مع الكثرة العددية، اى أن القدرة الشرائية التي أقرضت بعقد القرض انما تنقل مقداراً معيناً من القدرة الشرائية إلى المقرض و ليس للأوراق المالية علاقة في هذه الطبيعة و انما تمنح مثل هذا الموجود اعتباراً حقيقياً و جوداً عينياً و خارجياً و بتطبيق تعريف القرض على الاوراق المالية يمكن تبرير التعدد بين العوض و المعوض تبعاً لعوارض المالية الخارجية و الذاتية بينما لا يوجد تعدد و تغير بين قدرتي الشراء تبعاً للماهية و الحقيقة، و انما التميز و التعدد و التباين في العوض و المعوض من ناحية العوارض الخارجية.

و يمكن من ناحية اخرى اعتبار حقيقة القدرة الشرائية المعبرة في الاوراق المالية ناشئة من مقولة الوجود. و التي يمكن التشكيك بها، و ان تجد تعدداً و تكثراً تبعاً لمراتب تشكيكها. ليكون في انطباق تعريف القرض بالأوراق المالية وجود تعدد و تباين و ثنائية بين القدرة الشرائية في العوض و المعوض. و بذلك و تبعاً لعقد القرض بالأوراق المالية؛ فإن القدرة الشرائية المعنة مقابل قدرة شرائية أخرى تختلف مع القدرة الشرائية الأولى من حيث تملك المرتبة الوجودية و

هذا طور آخر من الكلام و تفصيله موكول الى محله .

تطبيق عقد القرض على القدرة الشرائية الاعتبارية:

يمكن بمعرفة حقيقة الأوراق المالية و مفهوم القدرة الشرائية اعتبار مثل هذا المال الاعتباري موضوع عقد القرض . و يمكن نقل قدرة شراء معينة و جدد عينية في مبلغ معين من الأوراق المالية، إلى آخر حسب عقد قرض مقابل عوضه الواقعي اى نفس القدرة الشرائية التي تظهر في اى مبلغ من الاوراق المالية في الموعد المقرر. و على المقرض يلزم بأن يدفع وفقاً لعقد القرض نفس مقدار القدرة الشرائية التي أخذها في الموعد المقرر للدفع. مهما تجددت تلك القدرة الشرائية المأخوذة عينية خارجية في مبلغ أكثر من الأوراق الماليه، فانه لن يلزم بدفع نفس المبلغ المأخوذ من هذه الأوراق لأنه عندئذ لم يدفع العوض الواقعي و لذلك و لم تفرغ ذمته. و سيكون المقرض بالمقابل ملتزماً و ضامناً و لا سيما في الوضع الحالي حيث تقل قيمة المال و يزداد التضخم المالي تقل و قيمة مليون تومان خلال مدة سنة سيكون و دفع قيمتها الواقعية في السنة التالية. ميسراً باضافة مبلغ التضخم بالنظر الى تغيير قيمة السلع و القدرة الشرائية في السوق، دون ان يكون في الأمر ربا. و ذلك لأنه لم يحصل ربح في مثل هذا العقد ليصدق عليها الربا. و رغم ان الاوراق المالية ازدادت عدداً غير ان حقيقة هذه الأوراق انما هي عبارة عن القدرة الشرائية المعتبرة فيها و ليس نفس الاوراق المالية. و ان زيادتها بزيادة القدرة الشرائية و قيمة المال و ليس ازدياد عددها بدون زيادة قدرتها الشرائية، و على هذا اذا ما دفع المقرض عدداً أكثر من الاوراق المالية التي هي مظهر القدرة الشرائية التي أخذها فقد دفع قرضه و ليس أكثر و ستهرباً ذمته لأنه اعطى العوض الحقيقي لما أخذ. و لم يكسب المقرض في هذا العقد ربحاً أيضاً. و لذلك لن يكون هذا العقد مصداق «كل قرض يجر المنفعة فهو الربا». اما اذا دفع المقرض في زمن تأدية دينه نفس عدد الاوراق المالية المأخوذة و التي قلت قيمتها و ماليتها اثر التضخم المالي، فقد دفع اقل مما أخذ، و لن تهرباً ذمته و سيخسر المقرض. و لم يراع المبدأ العقلائي لتساوى العوضين.

و على هذا لا يمكن اعتبار عقود القروض المنتشرة في أرجاء العالم من قبل البنوك العالمية باطلة و من نوع الربا، لأن كل زياده ليست ربحاً و زيادة عدد الأوراق الماليه أو اى نوع عملة بدون زيادة القدرة الشرائية ليس فيها ربحاً و انما تحقق تساوي بين القيمة المدفوعه (العوض) و القيمة المأخوذة (المعوض). لأن تأرجح مبلغ التضخم و زيادته يؤدي الى خفض القيمة و القدرة الشرائية لها. و بناء على هذا يجب اضافة مقدار التضخم الى القيمة التي يدفعها المقرض باعتباره

عوضاً عما أخذ. ولذا يجب ان تكون الزيادة بمقتضى مبدأ تساوى العوضين اى تفكيك زيادة عدد الاوراق المالية و ليس القدرة الشرائية عن الزيادة التى توجب حصول المنفعة فى القرض اى زيادة القدرة الشرائية المدفوعة بالنسبة الى المبلغ المأخوذ، ولا بد من حساب مقدار التضخم من قبل مرجع معتبر، و اضافته إلى المبلغ الذى يجب ان يدفعه المقرض لتحقيق تمليك المال مقابل عوضه الحقيقى. و يلزم المتعهد بدفع مقدار التضخم فى مدة التأخير بقدر ما يؤخر رفع المتعهد لدينه عن الموعد المقرر، ذلك لأن القدرة الشرائية التى أخذها تظهر فى زيادة عدد الأوراق المالية، دون ان يدفع شيئاً أكثر مما اخذه لأننا اعتبرنا حقيقة الأوراق المالية و ماليتها انما فى القدرة الشرائية التى فيها و ليس الأوراق المالية نفسها.

الأوراق المالية و المهر

تشغل ذمة الزوج فى عقد النكاح بمبلغ معين باعتباره مهراً مقابل الزوجة، و الحقيقة أن دين الزوج يكون القدرة الشرائية الموجودة فى مبلغ الاوراق المالية تلك و ليس الاوراق المالية نفسها. لذلك فإن الزوجة تملك مقدار القدرة الشرائية هذه و تستطيع ان تطالب بها فى اى وقت أرادت و يستطيع الزوج أن يؤدى دينه فى كل وقت أراد بنفس القدرة الشرائية تلك لتفريغ ذمته. و لا ينعكس مقدار القدرة الشرائية إلا فى عدد أكثر من الاوراق المالية فى زمن الدفع، و يمكن أن تكون القدرة الشرائية فى ٣٠ الف تومان قبل عشرين سنة تعادل المليون تومان فى الوقت الحاضر.

الأوراق المالية و قاعدة الائتلاف

رغم أن هوية الأوراق المالية تعتبر فانية فى محكّيتها أى قدرتها الشرائية و نرى أن مالية الأوراق المالية اعتبارية صرفة، فلن تمنع من تنفيذ قاعدة الائتلاف فيها ذلك لأن القدرة الشرائية يمكن أن تتلف و يزول بزوال الحاكي (الأوراق المالية) محكّيتها (قدرتها الشرائية) ايضاً. فبحرق مبلغ معين من الاوراق المالية يتلف نفس القدر من القدرة الشرائية ذلك أن وجود المحكى (القدرة الشرائية) تكون بوجود حاكيها (الاوراق المالية) و بناء على هذا و بالاستناد الى قاعدة الائتلاف القائلة بأن «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» فإن من اتلف الاوراق المالية فقد اتلف مالاً و يضمن تعويضه. و لما كانت حقيقة الأوراق المالية هى القدرة الشرائية، و ماليتها فى القدرة الشرائية المندكة فيها. فعلى المتلف أن يعرض مقدار المالية التى اتلفها و يؤدها الى

مالكها و لذلك يمكن أن يكون عدد الاوراق المالية و العين الخارجية التي تلفت اقل من العدد الملتزم بدفعه وفقاً للضمان القهرى باعتبار المسئولية المدنية رغم انها متساويان في القدرة الشرائية. ذلك لأن قيمة المال تقل اليوم اثر التضخم و تأرجح الأسعار في السوق. و على المتلف أن يحسب مقدار القدرة الشرائية التي تلفت في المبلغ المدفوع. و ليس عدد الاوراق المالية التي تلفت. ذلك لأن المتلف ضامن للمال الذى أتلفه و القدرة المالية للاوراق المالية في قدرتها الشرائية.

الأوراق المالية و الغصب (قاعدة و على اليد ما أخذت حتى تؤديه)

و وفقاً للقاعدة القائلة بأن «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» فإن الشخص الغاصب ضامن دفع الاموال التي يغصبها بدون اذن مالكها، و اذا وجدت العين المغصوبة فهو ملزم باعادة نفس العين. اما فيما يتعلق بغصب الاوراق المالية فإن الشخص الغاصب ضامن للقدرة المالية المغصوبة اى مقدار القدرة الشرائية المتداولة في الاوراق المالية و ذلك لأن هوية هذا المال فانية في محكيه اى في قدرته الشرائية مهما كانت عين الأوراق المالية المغصوبة عند الغاصب. و لذا فإن الغاصب ملزم بدفع عدد اكثر من الاوراق المالية بالنسبة الى الاوراق المالية المغصوبة الموجودة اذا قلَّت قيمة المال بسبب تأرجح الأسعار في السوق و زيادة التضخم المالى. و الحقيقة أن ذمة الغاصب مشغولة بقدرة الشراء في الاوراق المالية المغصوبة. و لذلك رغم وجود عين الاوراق المالية المغصوبة غير ان قدرتها الشرائية تقل اثر زيادة التضخم المالى و دفع نفس الاوراق المالية المغصوبة لاتبرى ذمة الغاصب، لأن المغصوب هو القدرة الشرائية التي لاعينية لها و اخذت بواسطة حاكمها. و لا بد من اعادة المأخوذ نفسه اى القدرة الشرائية بواسطة الاوراق المالية التي هى مظهرها و ليس الاوراق المالية التي اغتصبت.

ان وضع يد غير امينة و غير مأذونة على مال بأية طريقة أكان الوضع و الاستيلاء غصباً و تم منذ البدء بنية الغصب أو نتيجة عقد فاسد أو على اثر التعدى يد غير مأذونه و غير أمينه اثر تفریط يد مالك أمينة و مأمونة كالعامل في عقد المضاربة الذى يتجاوز حدود الصلاحيات المقررة في العقد، و تصبح يد أمينة أو غير أمينة اثر الخيانة، كل ذلك يدخل في اطار هذا البحث.

الأوراق المالية و خسارة تأخير التأدية

إن المدين الذى يؤخر اداء دينه يحسب مقدار التضخم الزائد مدة تأخيره جزءاً من دينه و

ليس اضافة عليه أكان دينه ضماناً أمرياً أو ضماناً قهرياً أو معاوضة، ذلك اننا اذا اعتبرنا حقيقة الأوراق المالية هي القدرة الشرائية وليس لنفس المال قيمة بدون اعتبار المالية، وكانت ماليته قدرته الشرائية هذه، فإن الشخص الضامن ملزم بدفع مقدار هذه القدرة الشرائية التي اخذها و من اي ضمان كان أكان قهرياً أو امرياً أو معاوضة وإن كان هذا المقدار مختلف من حيث عدد الأوراق المالية الخارجية المحققة للقدرة الشرائية تلك. و يدفع مقدار القدرة الشرائية المأخوذة فقط — و ان كانت في قالب اوراق مالية أكثر — تفرغ ذمة المدينين. و على هذا فإن المدينين ملزمون بتأخيرهم اداء ديونهم بدفع مبلغ أكثر من الأوراق المالية، لاعلى سبيل خسارة و انما هو نفس دينهم و حقيقة. فدينهم مقدار معين و ثابت من القدرة الشرائية تنعكس من حيث العينية الخارجية في مبلغ من الأوراق المالية يتغير بسبب تأرجح الأسعار في السوق. فتعهد المدين بدفع مقدار التضخم الذي يحسب من قبل مرجع معتبر هو جزء من الدين و يدخل في حقيقته، و ليس اضافة عليه أو خسارة أو شيئاً آخر. و يجب أن يعدل راتب موظفي الدولة تبعاً لذلك. و ان يدفع لهم القدرة الشرائية الموجودة في الأوراق المالية في زمن الاستخدام مهما زاد عدد الأوراق المالية. و الا فإن الحكومة تكون ضامنة.

الأوراق المالية و الدية

نجد بمطالعة القوانين الجزائية في الاسلام و دراستها أنها تقوم على اساس العرف العقلائي و كانت مثل هذه القوانين و لاتزال موضع تأثير الشارع الاسلامي. و ليست الاحكام الاسلامية تأسيسية في هذا الخصوص. الدية نموذج من هذه القوانين يوجد نص صريح على تأييد بأنه « كانت الدية في الجاهلية فأقرها رسول الله (ص) لذلك فإن للزمان و المكان اثر في تعيين موضوع الالتزام بالدية و انواعها الستة. فتحسب الدية لاهل الصحراء بالناقة و الرعاة بالبقرة و الغنم و لأهل اليمن بالحلّة و لأهل الورد مع ظهور الورد و انتشاره بالورد باعتبارها وسيلة للدفع. و قد كانت العملة المنتشرة في البلاد في عهد التشريع الاسلامي الدرهم و الدينار و لذلك جعل هذان الاسمان اساساً بين الاسماء الستة للديات، و كل ما يقل اسماء الدية عن هذا المقدار يخرج منها و يمكن اليوم اعتبار الدينار فقط اساساً و معياراً لحساب الدية و تعقيبه.

على كل حال فإن كلا من أسماء الدية هو وسيلة محضة لدفع قيمة معينة، و لذلك يجب تقدير قيمتها في ذلك الزمن مع ظروفها. المكاني الخاص و حسابها، و ليس قيمتها في عهدنا. و بما أن وسيلة دفع الديون اليوم و ابراء الذمة انما هو المال. فيمكن مقارنة المالية و القيمة المنعكسة و

الموجودة في العناوين الستة للدية في عصر الرسول الاعظم (ص) مع الأوراق المالية وبذلك تحسب و تدفع. و اذا ما تقرر دفع الدية في مدة سنة أو ثلاث سنوات وجب دفع فرق القدرة الشرائية في هذه الفترة من الزمن ذلك أن القدرة الشرائية المنعكسة في مليون تومان تقل باثر زيادة التضخم المالى في حين ان دين الجاني يلزم بدفع القدرة الشرائية هذه، لا أقل منها. و لهذه القدرة الشرائية المضمونه حقيقة واحدة تنعكس في مبلغ الاوراق المالية المتغير و تتعين.

المصادر:

- (١) المجموعة الكاملة للقوانين و القرارات التجارية (القانون المالى فى البلاد و الذى تمت الموافقة عليه فى ١٨ تير ١٣٥١ هـ. ش. غلامرضا حجتي اشراقى، المادة ٢ الفقرة ج.)
- (٢) نفس المصدر، المادة ٣، الفقرة ب.
- (٣) نفس المصدر، المادة، الفقرة الف و ب.
- (٤) الشيخ الحر العاملى، وسائل الشيعة، المجلد ٦، الباب ٨: «محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم، عن ابيه عن ابن ابي عمير عن الحسين بن عثمان عن سماعة: قال سألت أبا الحسن^(ع) عن الخمس فقال: فى كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير.»
- (٥) نفس المصدر، المصدر ٧: «محمد بن الحسن عن محمد بن على بن محبوب عن محمد بن الحسين عن عبدالله بن القاسم الحضرمى عن عبدالله بن سنان قال: ابو عبدالله^(ع) على كل امرئ غنم أو اكتسب الخمس مما أصاب لقاطمة^(ع) و لمن يلى امرها من بعدها من ذريتها المحجج على الناس، ذلك لهم خاصة يصنعونه حيث شأوا و حرم عليهم الصدقة.»
- (٦) نفس المصدر: «محمد بن الحسن بن سعد بن عبدالله عن ابي جعفر عن على بن زياد عن محمد بن الحسن الأشعري: قال كتب بعض اصحابنا إلى ابي جعفر الثاني^(ع) أخبرنى عن الخمس. أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل و كثير من جميع الضروب و على الصناعات و كيف ذلك؟ فكتب بخطه: الخمس بعد المؤونة.»
- (٧) محمد الكليني، فروع الكافي، جلد ١، باب الزكاة، الرواية الاولى: «محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن بن على الوشاء عن ابي الحسن الرضا^(ع) قال: قيل لأبي عبدالله^(ع) لآى شىء جعل الله الزكاة خمسة و عشرين فى كل الف و لم يجعلها ثلاثين؟ فقال: ان الله عزوجل جعلها خمسة و عشرين اخرج من اموال الاغنياء بقدر ما يكتبنى به الفقراء و لو اخرج الناس زكاة اموالهم ما احتاج احدا.»
- و الرواية الثانية: «عن على بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس عن ابي جعفر الأحول «انه سأل ابا عبدالله^(ع) كيف صارت الزكاة من كل الف خمسة و عشرين درهما؟ فقال ان الله عزوجل حسب الأموال و المساكين فوجد ما يكفهم من كل الف خمسة و عشرين و لو لم يكفهم لزادهم.»
- (٨) الشيخ الحر العاملى، وسائل الشيعة، المجلد ٦، ص ١٥٥، الرواية الاولى: «محمد بن على بن الحسين عن زرارة و بكير عن ابي جعفر^(ع): «قال: ليس فى الفقر القضة زكاة.»
- الرواية الثانية: «محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى (سقط من المؤلف عن حريز عن على بن يقطين عن ابي ابراهيم^(ع): قال. قلت له: انه يجتمع عندى الشىء (الكثير قيمته) فيبق نحو من ستة أنزكياه؟ فقال: لا، كل مالم يجعل عليه الحول فليس عليك فيه زكاة و كل مالم يكن ركازاً فليس عليك فيه شىء.» قال: قلت: مالركاز؟ قال: الصامت المنقوش. ثم قال: اذا اردت ذلك فأسبكه فإنه ليس فى سبائك الذهب و نثار القضة شىء من الزكاة.»

الرواية الثالثة: «عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن حديد عن جميل عن بعض أصحابنا. «انه قال: ليس في التبر زكاة، انما هي على الدنانير و الدراهم.»

الرواية الرابعة: «محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد الحسين (الحسن) عن صفوان عن يعقوب بن شعيب قال: سألت ابا عبدالله^(ع) عن الحلبي أيزكي؟ فقال: اذا لا يبق منه شيء.»

الرواية الخامسة: «عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن هارون بن خارجة عن ابي عبدالله^(ع) قال: ليس على الحلبي زكاة.»

الرواية السادسة: «عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان عن ابن مكيان عن محمد الحلبي عن ابي عبدالله^(ع) قال سألته عن الحلبي فيه زكاة؟ قال: لا.»

الرواية السابعة: «عن محمد بن الحسين بن الوليد عن الصفار عن ابراهيم بن هاشم عن اسماعيل بن مراد عن يونس بن عبد الرحمن عن ابي الحسن؟ قال: لا تجب الزكاة فيما سيك - قلت: فإن كان سيكه فرارا من الزكاة؟ قال: الا ترى ان المنفعة قد ذهب منه فلذلك لا يجب عليه الزكاة.»

الرواية الثامنة: «عن علي بن الحسين بن فضال عن جعفر بن محمد بن حكيم عن جميل بن دراج عن ابي عبدالله و ابي الحسن عليهما السلام انه قال: ليس في التبر زكاة انما هي على الدنانير و الدراهم.»

الرواية التاسعة: «علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن رفاعة» قال: سمعت ابا عبدالله^(ع) و سأله بعضهم عن الحلبي فيه زكاة؟ فقال: لا ولو بلغ مائة الف.»

(٩) نفس المصدر.

(١٠) نفس المصدر.

(١١) نفس المصدر.

(١٢) الشيخ الحر العاملي، وسائل الشيعة، المجلد ٦، ص ١٥٩.

الرواية الاولى: «محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن علي بن يقطين عن ابي ابراهيم^(ع). قال: قلت له: انه يجتمع عندى الشيء (الكثير قيمته) فيبقى نحواً من سنة أنزكيه. فقال لا كل مال يحمل عليه الحول فليس عليك فيه زكاة و كل مال يكن ركازا فليس عليك فيه شيء. قال: قلت: و ما الركاز؟ قال: الصامت المنقوض. ثم قال: اذا اردت ذلك فاسبكه فإنه ليس في سبائك الذهب و تقار الفضة شيء من الزكاة.»

(١٣) نفس المصدر.

(١٤) نفس المصدر.

(١٥) نفس المصدر.

(١٦) نفس المصدر.

(١٧) نفس المصدر.

دیدار با آیت‌الله میرزا جعفر سبحانی*

اشاره: آنچه خواهید خواند حاصل دیداری است با آیت‌الله میرزا جعفر سبحانی که در تاریخ ۷۹/۶/۱۵ با حضور جناب آقای دکتر حسن عابدی جعفری (رئیس پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی) در شهر قم صورت پذیرفته است.

مفین: از حضرت عالی به خاطر فرصتی که در اختیار ما گذاشتید کمال امتنان را داریم. لطف کنید اجمالی از نحوه آشنایی و دورانی را که خدمت حضرت امام بودید بیان فرمایید.

سبحانی: از عنایتی که فرمودید و رنج سفر را بر خود تحمیل کردید و به قم تشریف آوردید تشکر می‌کنم. شناخت بنده از حضرت امام به سال ۱۳۲۳ برمی‌گردد که برای اولین بار کتابی از ایشان به نام کشف اسرار منتشر شد. ایشان این کتاب را در جواب به کتابچه‌ای به نام

* آیت‌الله میرزا جعفر سبحانی یکی از شاگردان قدیمی حضرت امام در دوران قبل از تبعید به ترکیه و نجف اشرف به شمار می‌روند. ایشان یک دوره درسه‌های اصول امام را به نام تهذیب‌الاصول به رشته تحریر درآورده‌اند و در حال حاضر یکی از مدرسین بزرگ و ممتاز حوزه علمیه قم محسوب می‌شوند. نامبرده دارای شخصیتی ارزشمند و والا و روحیه‌ای علمی و تحقیقی می‌باشد. همچنین، تالیفات زیادی در فقه، اصول، عقائد و فلسفه نیز دارند.

اسرار هزار ساله نوشته بودند که در تهران منتشر شده بود. البته سه کتاب دیگر به همین سیاق در قم و کاشان نوشته شده بود. بعد آقایان جمع شدند و گفتند کتابی، فقط در جواب اسرار هزار ساله منتشر شود نه سه کتاب دیگر. همه کتابهایی را که در این مورد نوشته شده بود ارزیابی کردند. کتاب حضرت امام از همه بهتر بود و قرار شد این کتاب منتشر شود. انتشار این کتاب در سطح ایران - آن وقت من در تبریز طلبه بودم - باعث شد ما حضرت امام را بشناسیم. سال ۱۳۲۵ که من برای تکمیل تحصیل از تبریز به حوزه قم آمدم، آشنایی ما از نزدیک و بیشتر شد، بالاخص که من به عنوان مدرس وارد حوزه قم شده بودم. فرزند ایشان، حاج آقا مصطفی، با من درس داشت و سالها پیش ما درس می خواند. این سبب شد که ذکر خیری از ما در خانه امام بشود و ما هم خدمت امام برسیم.

سال ۱۳۲۹ که ما درس خارج می خواندیم و حضرت امام هم در استصحاب مشغول تدریس بود، جمعی از جمله من، مرحوم آقای مطهری، جناب آقای امینی و دوستان دیگر پای درس ایشان می رفتیم. بیان و نظم امام در تدریس توجه ما را جلب کرد و از همان زمان ما وارد حوزه درس ایشان شدیم تا سال ۱۳۴۳ که ایشان به ترکیه تبعید شدند. هم در درسهای فقهی ایشان شرکت می کردیم و هم در درسهای اصولی شان.

در سال ۱۳۳۵ من یک دوره درس اصول ایشان را که نوشته بودم خدمتشان عرضه کردم. امام از اول تا آخر آن را مطالعه کردند و تصحیح فرمودند و اجازه چاپ دادند. این کتاب به نام تهذیب الاصول در دو جلد منتشر شد. که چندین بار تجدید چاپ شده است. این اولین بار بود که درسهای یکی از اساتید قم که شاگرد حوزه مرحوم آیت الله حائری بود چاپ و منتشر می شد. ارتباط ما در این ۱۳ سال که خدمتشان بودیم ارتباط پدری و پسری بود. ما وقت و بی وقت منزلشان می رفتیم و گاهی تنها می نشستیم و صحبتهای علمی و غیر علمی خدمتشان داشتیم. خلاصه، از اسرار خارج و داخل و همچنین افکار و اندیشه های ایشان آگاه بودیم. امام حتی قسمتی از کتابهایشان را که آن روزها به قلم خودشان نوشته بودند و جلد نشده به من دادند تا جلد کنم. کتابی را هم ایشان به خط خودشان در عروض قوافی استنساخ کرده بودند که در تملیک من قرار دادند و الان هم پیش من هست. در هر حال، بعدها هم در درسهایشان به عنوان مستشکل بودیم و اشکال می کردیم و ایشان جواب می دادند. زمانی هم که امام از ایران رفتند ما از طریق

نامه و به واسطه مسافرانی که گاه و بیگاه خدمتشان می‌رفتند ارتباط داشتیم. در سال ۱۳۵۷ به ایران برگشتند و چند ماهی تهران بودند. بعد به قم آمدند و خدمتشان بودیم تا دوباره به تهران برگشتند. در تهران هم گاه و بیگاه که شرایط ایجاب می‌کرد خدمتشان بودیم. این اجمالی بود از دورانی که ما خدمت حضرت امام بودیم.

هئین: از آنجا که مدت مدیدی خدمت حضرت امام تلمذ کردید، ویژگیهای استادی و معلمی امام را که امروز می‌توان به عنوان الگویی در نظام تعلیم و تربیت از آنها استفاده کرد، بفرمایید.

سبحانی: درس و تدریسشان ویژگیهای خاصی داشت. از جمله اینکه ایشان فرد بسیار منظمی در وقت بود. درس امام سر ساعت شروع می‌شد و سه ربع ساعت، حداکثر پنجاه دقیقه، هم بیشتر درس نمی‌دادند، نظم ایشان در حوزه الگو شد و ما هم از ایشان پیروی کردیم و سر وقت درس را شروع می‌کردیم.

دیگر اینکه، امام به هیچ عنوانی درس را تعطیل نمی‌کرد. برف هم که می‌آمد - آن وقت رسم نبود در قم کسی چتر به دست بگیرد - ایشان عبا به سر می‌کشید و درس می‌گفت. در طول سیزده سال کمتر یا بیشتری که خدمتشان بودیم امام فقط یک روز درس را تعطیل کردند. آن هم به خاطر یک جریانی در داخل بود که آن هم جریان خوبی بود، ولی ناچار شدند، در خانه بمانند. امام هیچ درسی را تعطیل نمی‌کرد مگر وقتی که عذر شرعی داشت یا مریض بود. ایشان هیچ وقت به خاطر مسافرت درس را تعطیل نمی‌کرد.

ویژگی دیگر امام این بود که انسان خوش بیانی بود. مسائل عرشی را فرشی می‌کرد. مسائلی را که خیلی علمی و فکری بود با مثالهای عرفی و در لباس تشبیه بیان می‌کرد. خصوصیت دیگرشان این بود که برای درسشان - چه فقه، چه اصول - زحمت می‌کشیدند، مطالعه می‌کردند. مثل بعضی از اساتید نبودند که به نوشته‌های سابقشان اکتفا کنند و همان مطالب را تکرار کنند. حتی وقتی درس اصول را در دوره بعد از ما تدریس می‌کردند کتاب من در اختیارشان بود، اما باز کتاب را از نو مطالعه می‌کردند و بعضی مطالب را اضافه یا کم می‌کردند.

یکی از دیگر ویژگیهای ایشان این بود که مایل بودند شاگرد صحبت کند. حتی پادم هست یک روز در کلاس به ما گفت: «روضه که نمی‌خوانم همه شما ساکتید، حرف بزنید». اینکه استاد اجازه و میدان بدهد شاگرد حرف بزند و صحبت کند، این خودش یک نوع شاگردپروری است. این ویژگیها سبب شد که ما فقهاً و اصولاً خدمتشان بودیم و استفاده می‌کردیم.

هفتین: معمولاً در درس خارج نظریات مختلفی مطرح می‌شود و مورد نقادی قرار می‌گیرد و از میان آنها نظریه‌ای انتخاب می‌شود. گفته می‌شود که در این خصوص دو شیوه وجود دارد: یکی اینکه، برخی از اساتید در مقام بیان، اشکال را خیلی خوب تقریر می‌کنند و خیلی خوب به آن پاسخ می‌دهند. شیوه دوم اینطور است که اشکالات را به صورت ناقص تقریر می‌کنند به گونه‌ای که بتوان خیلی راحت به آن پاسخ گفت، گویا توجیه کلامی هم برای این نوع تقریر دارند و آن اینکه ممکن است ما شبهه را جا بیندازیم و بعد فرصت پاسخ را پیدا نکنیم. برخی از شاگردان امام نقل می‌کنند که امام از گروه دوم بودند.

سبحانی: چه عرض کنم! بنده چنین روحیه‌ای از امام خاطر نمی‌بینم. امام تصور می‌کردند کسانی که پای درس هستند باسواد، ملا و اهل زحمتند. کلام آقای نائینی را ظرف ده دقیقه نقل می‌کردند. نقلشان به صورت تذکر بود نه تفهیم. بعضی از اساتید، مثل خود من، به دلیل نوع شاگردهایی که دارند باید درس را تفهیم کنند. باید کلام مرحوم محقق نائینی، آقا ضیاء، آقای بروجردی، خود امام را تفهیم کنند، بعد اشکال کنند. چرا؟ چون آمادگی کافی در شاگرد نیست. در زمان امام، طلاب آمادگی بیشتری داشتند و ایشان توقع داشتند که ما کتاب آقای نائینی را شب مطالعه کرده باشیم. حرف آقا شیخ محمد حسین یا نظر حاج آقا رضا را خوانده باشیم. لذا مطالب را به صورت رهگذر بیان می‌کردند و فقط تذکر می‌دادند. بعد در مقام جواب مشروحاً پاسخ می‌دادند. اصلاً اینطور نبود که شبهه را نپرورانند و به شاگرد القا نکنند، خیر. حتی ما گاهی می‌گفتیم فردا چه کتابی را مطالعه کنیم می‌گفت: «شما همه کتابها را مطالعه کنید». من یک روز گفتم کجا را مطالعه کنیم، گفت: «همه را مطالعه کنید». جایی را مشخص نکرد. توقع داشت ما

آماده آماده سر درس حاضر شویم. روش امام این بود، نه اینکه شبهه وارد نشود یا ناقص شبهه را بیان کنند.

هفتین: آیا ایشان افزون بر درس فقه و اصول درس دیگری هم داشتند؟

سبحانی: عرض شود که ایشان از آن وقت که من آمدم قم، صبحها قبل از درس آقای بروجردی در صحن منظومه می‌گفت. عصر هم اصول می‌گفتند. تا زمانی که مرحوم آقای میرزا مهدی آشتیانی به قم آمد. آمدن ایشان به قم باعث شد که امام درس فلسفه را به آقا شیخ مهدی واگذار کند. واگذاری به این معنی که وقتی دیدند استاد بزرگی به قم آمده دیگر نیازی به تدریس خودشان ندیدند و تدریس فلسفه را به کلی ترک کردند. فقط یک سال بعد از آن در منزلشان بحث معاد اسفار را برای افراد معدودی، چون آقای مطهری و یاران ایشان تدریس کردند. تدریسشان هم خیلی سریع بود، در مورد اصول و نتایج بحث صحبت کردند - به طوری که حتی خود من را هم خیر نکردند.

درس اخلاقتان را هم که دو سال قبل تعطیل کرده بودند. بعد مدتها عصرها اصول می‌گفتند و صبحها در خانه وسیله را حاشیه می‌زدند. حاشیه وسیله را سال ۱۳۲۵ شروع کردند و سال ۱۳۳۲ به پایان رساندند. در سال ۱۳۳۰ درس زکات را در خانه خودشان شروع کردند. آقای مطهری، آقا شهاب اشراقی و دیگر دوستان در این درس شرکت می‌کردند. زکات که تمام شد، طهارت را شروع کردند و مدت هفت سال هم آن را تدریس کردند. کتاب طهارت که تمام شد، من مایل بودم کتاب دیگری بگویند، اما دوستان گفتند کتاب مکاسب محرمه را بگویند و امام مکاسب محرمه را تدریس کردند. مقداری هم بیع تدریس کردند. گاهی هم که فرصتهایی پیش می‌آمد که درس کلی نمی‌شد بگویند کتابهای جزئی را تدریس می‌کردند. تقیه را هم برای ما بحث کردند که من آن را نوشتم و به مؤسسه آثار امام دادم. این تاریخچه درسشان در قم بود. بعداً که به نجف رفتند مجدداً درس بیع را از ابتدا شروع کردند.

هفتین: آن سالها درس عرفان تدریس نکردند؟

سبحانی: هر کس گفته که ایشان درس عرفان گفته، ایشان را نشناخته است. امام عرفان را برای هر کسی تدریس نمی‌کرد. فقط مقدمات فصوص را برای عده محدودی تدریس کرد. برای مرحوم آقای حاج آقا رضای صدر - رضوان الله علیه - و دوستان آقای میرزا صادق سرابی و چند نفر دیگر. عرفان را به این زودی برای کسی تدریس نمی‌کرد. فلسفه را چرا تدریس می‌کرد، حتی در خود فلسفه هم اگر کسی آمادگی نداشت، اجازه آمدن به او نمی‌داد. اگر کسی سر درس فلسفه می‌آمد به او می‌گفت که فردا این درس را برای من بیاور. اگر می‌دید بحث را نفهمیده، می‌گفت از فردا بیا. اگر می‌دید، نه درست نفهمیده می‌گفت شش ماه بعد یا یک سال بعد بیا. مقید بود کسانی که سر درس حاضر می‌شوند چیز بفهمند، نه اینکه حقیقت را کج بفهمند. من در بعضی نوشته‌ها دیدم که گفتند امام تمهید القواعد یا مصباح الانس تدریس می‌کرد. از آن زمانی که ما با ایشان بودیم چنین درسهایی نداشتند، اگر هم داشتند خیلی قبل بوده. فکر نمی‌کنم که ایشان چنین تدریسی کرده باشد.

هفتم: امام در زمان تدریستان از مضایق و تنگناهایی، خصوصاً دروس فلسفه، گله داشتند در سخنرانی مشهورشان هم اشاره کردند به برخی متحجران که از کوزه‌ای که فرزند ایشان، حاج آقا مصطفی، آب خورده بود، آب نمی‌خوردند. بعضی نظرشان این است که امام به دلیل فضایی که در حوزه وجود داشت تدریس فلسفه را کنار گذاشتند، اما تحلیل شما تفاوت داشت. واقعاً چرا امام تدریس فلسفه را کنار گذاشتند؟

سبحانی: البته، زمان آقای حاج شیخ و بعد از حاج شیخ فضای مخالفت با فلسفه وجود داشت. اکثریت، خیلی علاقه به این درس نداشتند. لذا مرحوم امام معتقد بود که اصلاً فلسفه و عرفان درس عمومی نیست و اشتباه است کسی اینها را درس عمومی قرار بدهد. حتی یادم هست مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی که به قم آمد و درس اسفار اربعه را عمومی کرد، امام این کار را نپسندید و گفت: «این درسها درس عمومی نیست». استدلالشان هم این بود که شیخ‌الرئیس در آخر اشارات همین سفارش را کرده که این درس را باید به افرادی داد که آمادگی فهم آن را داشته

باشند. اگر به کسانی که آمادگی ندارند درس بدهیم جز ضرر چیز دیگری ندارد. درس خود امام عمومی نبود که هر کسی وارد شود، البته افراد می‌آمدند اما باید امتحان می‌دادند و اگر موفق می‌شدند امام آنها را می‌پذیرفت.

حتی زمان آقای بروجردی هم تا حدی مخالفت با فلسفه شیوع داشت. اینگونه افکار غالباً از مشهد تغذیه می‌شد، به دلیل اینکه طلاب و فضلاء مشهد تحت تأثیر آقای بروجردی بودند و این مسائل را صلاح نمی‌دیدند. البته آنها هم برای خودشان دلیل داشتند. حتی مرحوم آقای طباطبایی که درس اسفار را می‌گفت از مشهد به آقای بروجردی فشار می‌آوردند که آقای طباطبایی درس را تعطیل کند. آقای طباطبایی نشسته بود و حاج احمد، خادم آقای بروجردی، آمد و پیغام را به ایشان داد. آقای طباطبایی گفت شما به آقا سلام بنده را برسانید و بگویید بنده تدریس این درس را در مقابل الحادی که الان توده‌ایها شروع کردند، یک وظیفه می‌دانم و گرنه ترک آن برای من اشکال ندارد و می‌توانم همان کارهایی را که دیگران می‌کنند، انجام دهم. اگر ایشان مسئولیت تعطیل شدن کلاس را بر عهده می‌گیرند من از فردا درس را تعطیل می‌کنم. آقای حاج احمد هم این پیغام را به آقای بروجردی رساند. آقای بروجردی خودش یک پافیلسوف بود و فهمید که نظر آقای طباطبایی خداست و دیگر حرفی نزد. این تنش بتدریج در حوزه کاهش یافت. — بحمدالله — کم کم از بین رفت.

عرض کنم خدمتان که امام اصولاً در فلسفه و کلام نظرشان این بود که یک وقت ما می‌خواهیم کلام غیر معصوم را درست قبول کنیم که این درست نیست و نباید چنین کاری بکنیم. یک وقت مأمور به تفکر و تعقل هستیم. «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» این معارف تفکر می‌خواهد. معارف قرآنی بدون تفکر قابل حل نیست «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالًا» و آیات دیگر. تفکر، یعنی فلسفه. فلسفه همان تفکر در معارف و تفکر در خلقت است. انسان از اندیشه‌های دیگران بهره می‌گیرد و استفاده می‌کند و آنچه را که حق تشخیص داد قبول می‌کند و آنچه را حق تشخیص نداد قبول نمی‌کند. لذا اینطور نبود که حضرت امام همه افکار ملاصدرا را درست قبول کنند. در بعضی از موارد با ایشان مخالفت می‌کرد، ولی در عین حال از آن استفاده می‌کرد. کسانی که با فلسفه مخالفت می‌کنند در واقع با تفکر مخالفت می‌کنند. این مسائل و حقایق تعبدی نیست، پس تعقلی است.

یکی از نویسندگان مقاله‌ای به نام «تفکیک» نوشته بود. من به او پیغام دادم که سالیان درازی است ما عقل را جزء حجج خودمان می‌دانیم و از اشاعره و حنابله جدا شده‌ایم. ما عقل را حجت می‌دانیم. شما با این تفکیک دوباره شیعه را به حنابله و به یک معنا به اشاعره ملحق کردید. او هم تا حدی اشکال ما را که صورت منطقی داشت، پذیرفت.

هقین: ولی گویی در زمان امام افرادی بودند که مانند غزالی با فلسفه برخورد می‌کردند و فلاسفه را تکفیر می‌کردند.

سبحانی: البته، یک شبی در قم بود که اینطور برخورد می‌کرد، اما چون درگذشته اسمش را نمی‌برم. ما آن شیخ را درک کردیم و آدم مقدسی هم بود. فقط او این جریان را در مورد آقای مصطفی که آب خورده بود پیش آورد و برخورد او تأثیر چندانی در حوزه نداشت. شیخ مقدس و اهل عبادتی بود، اصلاً اهل تعقل نبود. بنابراین به این صورت نبود که هجمه‌ای در کار باشد. جمعیت قلبی با تفکر مخالف بودند، اکثریت علاقه‌مند به تفکر بودند. البته علاقه به تفکر دلیل بر فهم فلسفه نیست. خلاصه، ایشان معتقد بود فلسفه و مسائل عرفانی حتماً لازم است که خوانده شود، اما درس عمومی نیست. چرا؟ چون در همه افراد قابلیت فهم این مسائل نیست. درک نمی‌توانند بکنند که مثلاً وحدت وجود را با دیگر مسائل اسلامی تطبیق بدهند. تطبیق مطالب، ذوق، فهم و فکر می‌خواهد.

بنابراین، هجمه عمومی در کار نبود و یک جمعیت خاصی بودند که مخالفت می‌کردند. مثلاً حتی وقتی مرحوم آقای بروجردی خواست در بروجرد شوارق را تدریس کند، خود امام به من گفت که دو نفر از مقدسین از قم به بروجرد رفتند و او را منصرف کردند. آقای بروجردی فیلسوف بود و امام در مورد ایشان می‌فرمود از نظر فلسفی در میان مراجع کسی به پای آقای بروجردی نمی‌رسد، الاً مرحوم حاج محمدحسین اصفهانی. آقای بروجردی هم اسفار خوانده بود، هم شوارق، هم منظومه، هم اشعار منظومه را حفظ بود.

هقین: به نظر می‌رسد که در گذشته تمام تلاش حوزه تعلیم و تعلم فقه و

اصول بوده است، گویی حوزه‌ای که باید نقش دانشگاه بزرگ علوم اسلامی را می‌داشت به دانشکده فقه و اصول تبدیل شده بود. به نظر می‌رسد بعد از پیروزی انقلاب اسلامی حرکت نویی در حوزه شروع شده است و در مورد علوم اسلامی دیگر هم بحث و تحقیق عمیق صورت می‌گیرد، مثلاً جناب‌عالی متولی علم کلام شده‌اید یا جناب آقای مصباح مباحث فلسفی را عهده‌دار شده‌اند. ما شنیده‌ایم که حضرت امام در زمان آیت‌الله بروجردی یک لجنه‌ای تعیین کرده بود که برای طراحی تألیفات تازه در حوزه تحقیق کنند و طرحی ارائه دهند که حاصل آن کار موجبات عدم خرسندی آیت‌الله بروجردی را فراهم آورد و مسائل دیگری هم پیش آمد، مثلاً شهید مطهری حوزه را ترک کرد و به تهران آمد. سابقه این قضیه چگونه است؟

سبحانی: تاریخ معاصر حافظه خوبی ندارد. کسانی در مورد تاریخ معاصر قضاوت می‌کنند که یا آن عصر را درک نکرده‌اند یا اگر درک کرده‌اند حافظه‌ای قوی که بتوانند ریزکارهای آن را نقل کنند، ندارند.

اینکه فرمودید حوزه دانشکده فقه و اصول شده بود، این مطلب در مورد همه حوزه‌ها صادق نیست. حوزه نجف چنین بود. حوزه قم هم زمان مرحوم آقای حاج شیخ و قسمتی از زمان آقای بروجردی اینطور بود، ولی حوزه اصفهان از زمان میرداماد (۱۰۴۱ ه. ق.) و از دوران مرحوم شیخ بهایی (۱۰۳۰ ه. ق.) تا این اواخر، حوزه فلسفه و عرفان و حدیث هم بود. حوزه اصفهان حوزه فلسفه بود. بعد حوزه فلسفه از اصفهان به حوزه تهران منتقل شد. زنوزی‌هایی که در اصفهان درس خوانده بودند فلسفه را به حوزه تهران منتقل کردند. حوزه تهران - البته تهران آن زمان خیلی کوچک بود - در عین حالی که حوزه فقه و اصول بود حوزه فلسفه هم شد. بنابراین اینکه فرمودید همه حوزه‌های شیعه حوزه فقه و اصول بود در مورد بعضی از حوزه‌ها صادق است.

اما زمان آقای بروجردی حضرت امام راجع به نظم حوزه با ایشان برنامه‌ای گذاشته بودند و مسأله مبانی و مواد تدریس نبود. در سال ۱۳۳۰ یا ۱۳۲۹ بود که حوزه احتیاج به نظم و برنامه

جدیدی پیدا کرد. چون طلاب زیاد شده بودند و حوزه هفتصد نفری به حوزه سه هزار نفری تبدیل شده بود. امام با آقای حاج مرتضی حاج شیخ و عده‌ای دیگر برنامه مفصلی تنظیم کردند. و قرار شد که آقای بروجردی این برنامه یا آیین‌نامه را امضا کند. کسانی که در منزل آقای بروجردی بودند به ایشان گفته بودند که این آقایان می‌خواهند مرجعیت شما را محدود کنند یا عبارتی شبیه این گفته بودند. بالاخره آقای بروجردی آن را امضا نکرد. مرحوم امام با حاج آقا مرتضی به منزل ایشان رفتند و گفتند که ما با شما قرار گذاشته بودیم و شما قول داده بودید که بعد از تنظیم آن را امضا کنید تا اجرا شود. آقای بروجردی پاسخی داده بود که خلاصه مورد پسند امام نبود، در عین حال که امام شاگرد آقای بروجردی بود و از نظر فقهی و اصولی از ایشان استفاده کرده بود، خیلی احترام برای ایشان قائل بود، در همان جلسه سخنانی بین آنها رد و بدل شده بود و ایشان قهر کرد. امام تابستان ۱۳۳۰ به مشهد رفتند و من هم آنجا بودم، از مشهد که برگشتند دیگر کاری به کار آقای بروجردی نداشتند، چون ایشان برنامه را امضا نکرده بودند.

اما مرحوم آقای مطهری رفتنش به تهران ربطی به این قضیه نداشت. آقای مطهری دیر ازدواج کرد. حدود سال ۱۳۳۱ بود که ایشان با دختر یکی از علمای مشهد ازدواج کرد و به قم آمد. خانواده آقای مطهری وضعشان طوری نبود که با زندگی قم و با شهریه کم بسازد. من خدمت امام بودم و ایشان گفت من متأسفم که بعضی از فضلالی حوزه به خاطر ضیق معاش به تهران مهاجرت می‌کنند. اشاره‌شان به آقای مطهری بود. خرج خانه آقای مطهری دست کم ۲۰۰ تومان بود، چون ۱۰۰ تومان اجاره خانه می‌دادند و بقیه هم برای امرار معاش لازم بود. اما شهریه حوزه فقط ۷۵ تومان بود و زندگی‌شان اداره نمی‌شد. آقای مطهری هم کسی نبود که محرم و صفر و ماه رمضان مثل ما منبر برود و چیزی گیرش بیاید و زندگی کند. چون ایشان آماده تبلیغ بدون اجرت بود. لذا ناچار شد که قم را ترک کند و به تهران برود تا در آنجا از طریق تدریس در مدرسه شاه سالار سابق بتواند معاش خودشان را تأمین کند. هدف این بود، نه اینکه قهر کرده باشند.

هقین: بعضی می‌گویند آقای بروجردی در آن زمان شهریه آقای مطهری را

قطع کرده بودند.

سبحانی: آقای بروجردی معتقد بود که این شهریه برای حوزویهاست. از نظر آقای بروجردی ایشان از حوزه در آمده بود، چون گاهی برای تدریس به تهران می‌رفت. به این خاطر شهریه ایشان را قطع کرده بود. البته در داخل منزل آقای بروجردی هم کسانی بودند که علیه آقای مطهری حرف بزنند. حتی آقای منتظری که خیلی مورد علاقه آقای بروجردی بود برای آقای مطهری به آقای بروجردی نامه نوشت و خواست به ایشان بدهد که آقای بروجردی نامه را نگرفت.

در تاریخ معاصر نباید به نقلهای غیر مستند کسانی که شاهد عینی نبودند اکتفا کرد. مثلاً در یکی از مصاحبه‌ها آمده بود که امام همه اسفار را تدریس کرده است. در حالی که اینطور نیست و امام تا بحث علت و معلول تدریس کردند. ادبیات را اصلاً تدریس نکردند و الهیات را کلاً تدریس کردند. معاد را هم یکبار برای افراد زنده‌ای چون آقای خندق آبادی، آقای منتظری و آقای مطهری تدریس کردند و ما را هم خبر نکردند.

هفتین: در حوزه معمولاً تقریرات درس اساتید تهیه می‌شود. شما هم اشاره کردید که درس اصول برای امام را چاپ کردید، آیا در مورد تدریس فلسفه ایشان چنین کاری صورت گرفته است؟

سبحانی: امام می‌گفت در دوران قدیم دو شاگرد ممتاز در فلسفه داشته که هر دو اهل قزوین بودند. این دو نفر برای اولین بار در تاریخ به استاد فلسفه خود مراجعه کرده بودند و اجازه تدریس فلسفه گرفته بودند و اگر چیزی نوشته شده بود آنها نوشتند، و الا در آن زمان ضبط نبود تا کسی ضبط کند. البته، درس اخلاق را که پنجشنبه‌ها می‌گفتند، پای درس کسانی بودند که می‌نوشتند. درس اخلاق امام هم همین اربعین است.

هفتین: شما فرمودید امام شاگردان خود را در درس فلسفه - گزینش می‌کردند، آیا انتخاب درسهای که می‌دادند با خودشان بود یا با شاگردانشان؟

سبحانی: ملاک واحدی در میان نبود، گاهی طبع درس ایجاب می‌کرد درس دوره‌ای باشد و گاهی هم با انتخاب شاگردان بوده مثلاً درس منظومه یا اصول را به صورت دوره‌ای می‌گفتند و هر دوره که تمام می‌شد همان درس را برای افراد دیگر می‌گفتند. بعضی درسها یا پیشنهاد شاگردها بود. مثلاً شاگردان پیشنهاد می‌کردند که بحث علت و معلول یا وجود اسفار را بخوانند، چون اسفار کتابی نیست که بشود از اول تا آخر آن را خواند. در درس فقه بیشتر تابع شاگرد بودند که شاگرد چه می‌خواهد. البته اگر شاگرد چیزی می‌خواست که مصلحت نمی‌دیدند زیر بار نمی‌رفتند، ولی اگر می‌دید که درس مفیدی را پیشنهاد می‌کند، قبول می‌کرد. مثلاً من خمس را به ایشان پیشنهاد کردم، ولی امام همان مکاسب محرمه، را که به نظر ایشان علمی تر می‌رسید انتخاب می‌کردند. گاهی هم در فقه خودشان نظر داشتند. که چه بابی را شروع کنند و چه بابی را شروع نکنند.

در اینجا یک نکته‌ای را عرض می‌کنم که شاید تا به حال کسی نگفته باشد و آن این است که مرحوم امام در یکی از تابستانها به خمین رفته بود و کتاب قبسات مرحوم میرداماد را برای مطالعه همراه خودش برده بود. ایشان فرمودند وقتی کتاب را مطالعه کردم، دیدم کتاب خوبی است. با خودم گفتم سال دیگر که برمی‌گردم همین کتاب را تدریس می‌کنم. شب در خواب مرحوم میرداماد را دیدم که می‌گفت این کتاب را تدریس نکنید.

البته تاریخ این خاطره خیلی قدیمی است و عین عبارات خاطر من نیست. من از خواب بیدار شدم و برآیم سؤال بود که چرا روح مرحوم میرداماد راضی نیست این کتاب تدریس شود. بعد خودم اینطور توجیه کردم که میرداماد نزد مردم مردی مقدس است. هیچ کس به او جسارت نمی‌کند. اگر این کتاب را تدریس کنم ممکن است مطالبش سر زبانها بیفتد و بعضی نفهمیده جسارتی به ایشان بکنند.

مقین: در مورد اساتید حضرت امام بفرمایید که ایشان به کدامیک از اساتیدشان بیشتر عنایت داشتند؟

سبحانی: حضرت امام به مرحوم آقای حاج شیخ خیلی علاقه‌مند بود و خیلی او را احترام می‌کرد. حتی ایشان مطلبی را از آقای حاج شیخ در درس نقل کرده بودند و من در جواب نوشته بودم «هذا الکلام فاسد». ایشان زیرش نوشته بودند «که احترام مشایخ در نظر گرفته شود» و «فاسد» را قلم گرفت و به جای آن نوشت «غیر تام». نسبت به آقای حاج شیخ هم اعتقاد علمی داشتند هم اعتقاد دینی و تقوایی. بعضی فکر می‌کردند آقای حاج شیخ فردی دهن بین است. حال آنکه در واقع چنین نبود. در مسائل عادی هر کسی هر چه می‌گفت گوش می‌داد. می‌گفتند آقا بنشین، می‌نشست. برویم، می‌رفت، ولی در مسائل اصولی گاهی حاج شیخ یک طرف بود و جمعیت یک طرف دیگر.

نسبت به مرحوم آقای بروجردی به دلیل اینکه در دوران طاغوت آبروی اسلام بود، خیلی مراقب بود که لطمه‌ای به ایشان وارد نشود. حتی وقتی یک نفر از نزدیکان ایشان در مجلسی نسبت به آقای بروجردی بی‌مهری کرده بود امام در همان مجلس با آن شخص تندی کرد و به او گفت: «غیبت نکن. آقای بروجردی آبروی اسلام و مسلمین است. آقای بروجردی سدی در مقابل فساد است.» خیلی مراقب بود که صدمه‌ای بر او وارد نشود.

از نظر عرفان و سیر و سلوک نسبت به مرحوم شاه‌آبادی خیلی علاقه‌مند بودند و هرچه داشتند از ایشان گرفته بودند. البته با اعمال ذوقیات از طرف خودشان. روزی برای ما درس جبر و تفویض را می‌گفتند که تمثیلی از مرحوم شاه‌آبادی نقل کردند. امام در مورد ایشان گفتند: «من در عمرم انسانی به لطافت این مرد ندیده‌ام.» فرزند مرحوم شاه‌آبادی، آقا شیخ محمد، هم در آن درس حاضر بود. امام خیلی نسبت به عرفان و افکارشان معتقد بود. اگر کسی فصوص امام را داشته باشد، حواشی که امام بر آن زدند مقداری از استادشان است و مقداری هم از خودشان.

نسبت به مرحوم رفیعی اعتقاد علمی داشت، اما نه به اندازه سه استاد دیگر. البته کمال تأدب را نسبت به آقای رفیعی رعایت می‌کرد، چون همه منظومه، بخشی از اسفار و هیأت قدیم را پیش آقای رفیعی خوانده بود. من در مورد احترام امام نسبت به آقای رفیعی شنیدم که شبی در اتاق آقای صاحب‌الداری جلسه بوده و آقای رفیعی هم به قم آمده و در آن جلسه شرکت کرده بودند. می‌گفتند امام در آن جلسه مادامی که آقای رفیعی در آن مجلس بودند دو زانو نشسته بوده.

امام گاه و بیگاهی نکاتی هم از آقای رفیعی برای ما نقل می‌کردند. این مجموع اساتید بزرگشان بود، ولی نسبت به دیگر مشایخ هم احترام می‌کردند. نسبت به آقای سید محمد تقی خوانساری خیلی احترام می‌کردند و مرتب پشت سرشان نماز می‌خواندند. هر روز در نماز آقای زنجانی حاضر می‌شدند. وقتی که مرحوم آقای حجت فوت کرد من همراهشان بودم، ایشان دستمال در دستش بود و اشک می‌ریخت.

هقین: اشاره فرمودید حضرت امام قبل از انقلاب برنامه‌ای برای اداره صورت حوزه داشتند، بعد از انقلاب هم امام راجع به اداره صورت و محتوای حوزه مطالب متعددی مطرح کردند از نظر جناب‌عالی چه مقدار از دیدگاه‌های امام اجرا و دنبال شده است؟

سبحانی: چیزی که ما از ایشان قبل از انقلاب در قم زیاد می‌شنیدیم این بود که ایشان معتقد نبود که کتابهای درسی عوض شود. می‌فرمود عوض کردن این کتابها سبب اُفت فکری حوزه می‌شود. معتقد نبود که این کتابها به این زودی عوض شود. ولی در عین حال معتقد بود که در حوزه باید اصلاحاتی انجام گیرد. حتی یاد می‌آید که می‌گفتند باید تعدادی از طلاب زبان خارجه بخوانند، این زبان را بدانند تا بتوانند با این زبان صحبت و تبلیغ کنند. اما توصیه‌های بعد از انقلابشان به دلیل مشغله زیاد در مورد اصول مسائل به شورای مدیریت بود و دیگر در مورد کلّ حوزه و کم و کیف آن نظر ندادند. شورا که انتخاب شد، ایشان پذیرفتند و گاه و بیگاه چیزهایی را که تصویب می‌کرد خدمتشان می‌بردند و ایشان هم می‌پذیرفت.

امام خیلی حاضر نبود حوزه به طور بنیادی عوض شود. می‌دانست که اگر حوزه به صورت بنیادی عوض شود در مسیر بیسوادی می‌افتد. حوزه باسواد باید بنیادها و شیوه‌های قدیمیش را حفظ کند و فقط نقایصش را رفع کند، و الا چیزی را که هزار سال است تجربه کردیم و از آن نتیجه گرفتیم نباید با چیزی عوض کنیم که هنوز آن را تجربه نکردیم. شیوه مرحوم شیخ طوسی که در ۴۴۸ به نجف رفتند و آمدند تقریباً هزار سال است که تجربه شده و افراد ملا و با سواد، حاذق، عمقی، فکری پرورنده. جای شک نیست که هیچ یک از فرق اسلامی کیان علمی شیعه را ندارند

فکر در شیعه است، استنباط در شیعه است. اینها را نباید عوض کنیم. آنچه باید عوض شود نواقص است نه کمالات. آنچه باید عوض شود نظم حوزه است. اول تدریس، آخر تدریس، سنوات تدریس باید روشن باشد. کسانی که درس خواندند و حافظه و فهمشان پُر شده و دیگر بیش از این بالا نمی‌رود باید مرخص شوند و بروند. اساتیدی باید در حوزه بمانند و تدریس کنند که قوی باشند. طلابی که می‌خواهند خارج تدریس کنند باید زبان یاد بگیرند و به طور کلی باید نواقص این چنینی را رفع کرد.

هفتین: حضرت آیت الله، از اینکه مصدع شدیم عذر می‌خواهیم و از اینکه این فرصت را در اختیار ما گذاشتید بسیار ممنون و سپاسگزاریم.

عرفان و سیاست

رضا داوری اردکانی*

اشاره: آنچه در پی می‌آید متن سخنرانی آقای دکتر رضا داوری اردکانی در خصوص نسبت میان عرفان و سیاست است که در تاریخ ۲۲/۱/۷۹ در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی و در حضور اعضای هیات علمی، دانشجویان و کارکنان این پژوهشکده ایراد شده است.

از جناب آقای دکتر رضا داوری اردکانی که تقبل زحمت نموده و در این جلسه شرکت کردند، سپاسگزاریم.

خیلی خوشحال و متشکرم که به بنده فرصت دادید چند کلمه‌ای در باب نسبت میان سیاست و عرفان عرض کنم. طرح این موضوع قدری دشوار است، چون تاکنون کمتر در باب آن بحث شده است. وقتی سؤال می‌کنیم رابطه میان عرفان و سیاست چیست، ابتدا باید مراد خود را از معنای نسبت و ارتباط روشن کنیم. گاهی مرادمان از نسبت، نسبت ضروری منطقی است و قصد ما این است که از مطالب و نکات عرفانی، دستورالعمل سیاسی استخراج کنیم. این سعی اگر محال نباشد بسیار دشوار است. شاید این روش استنتاج را در فلسفه هم نتوان اعمال کرد. اگر

* استاد فلسفه دانشگاه تهران و رئیس فرهنگستان علوم.

افلاطون خود سیاستش را بیان نکرده بود، ما چگونه می‌توانستیم سیاستی را که در آثار او تدوین شده است از اصول و مبادی و آرای فلسفی او استنباط و استخراج کنیم. پس من در مورد رابطه ضروری و منطقی بحث نمی‌کنم.

بد نیست بگویم که اولین مطالعه‌ای که من در فلسفه کرده‌ام در باب نسبت میان فلسفه و سیاست بوده است. از دوران جوانی این مسأله برای من مطرح بوده که آیا اختلاف افلاطون و ارسطو در مباحث سیاست به دلیل اختلافشان در مبادی فلسفی آنهاست، یا اصلاً منشأ عمل و نظرشان تفاوت دارد. در بعضی موارد، شواهد یا لاقلاً قرائن و دلایل استحسانی دال بر این معنا پیدا می‌شود که مابعدالطبیعه ارسطو با آرای او در سیاست تناسب دارد و سیاست افلاطون از فلسفه نظری او مستقل نیست. اما مشکل این است که در فلسفه قدیم جهان و خدا دایره مدار امورند و در این وضع پیوند و ارتباط فلسفه با سیاست چنانکه باید آشکار نمی‌شود. با وجود این نمی‌دانم چرا همیشه احساس می‌کرده‌ام که محی‌الدین بن عربی می‌تواند معلم سیاست باشد. همان‌طور که می‌دانید محی‌الدین به طور صریح و مستقل چیزی راجع به سیاست ننوشته است. اصلاً بعد از فارابی در عالم اسلام و در کشور ما کمتر در مورد سیاست نظری بحث شده است و آنچه در کتابها آمده معمولاً خلاصه‌ای از گفته‌های پیشینیان است. البته متکلمان به دلیل بحث در مورد عدل و امامت ناگزیر بوده‌اند به حکومت و سیاست نیز بپردازند. عرفا هم در مباحث ولایت، امامت و عدل وارد شده‌اند، اما غالباً با نظر منفی به تعلقات دنیوی نگاه کرده و به سیاست اعتنایی نشان نداده‌اند؛ چون - چنانکه کم و بیش پذیرفته شده است - عرفان و تصوف با سیاست و اهتمام به تدبیر این دنیا جمع نمی‌شود. البته کسانی فکر می‌کنند عرفان فرع سیاست است یا بر اثر شکست سیاسی پدید آمده است. چنانکه این قول شایع است و به عنوان امر کم و بیش مسلم قبول شده است که وقتی مغولها هجوم کردند و غالب شدند یأس و بدبینی در روحیه مردم نفوذ کرد و انحطاط در علم و فکر پیدا شد. در نتیجه، عرفان و صوفی‌گری و درویش‌مآبی جای علم و فکر را گرفت. حتی اگر درست باشد که بگوییم وقتی مغولها آمدند تاریخ ما به انحطاط افتاد، نمی‌توانیم بگوییم عرفان بر اثر حمله مغولها به وجود آمده است، زیرا روحیه یأس و حرمان با عرفان و معرفت مناسبت ندارد. عرفان سلسله‌ها و حوزه‌های مختلفی دارد که در هیچ یک از این سلسله‌ها و حوزه‌های عرفانی اثر و نشانی از یأس به چشم نمی‌خورد. عارف اگر

حقیقتاً عارف باشد مایوس نمی‌شود، زیرا به اصل و مبدأ نظر دارد. عارف نه تنها اهل توقع و شکوه و شکایت نیست که شکوه و شکایت دیگران را هم مایه ملال می‌داند:

زین خلق پرشکایت گریان شدم ملول وان های و هوی و نعره مستانم آرزوست
 عرفان مالا مال از امید است. البته اینکه چرا بعد از مغول تاریخ ما دگرگون شد مطلب مهمی است که معمولاً به تأمل و تحقیق در آن نمی‌پردازند و فقط با گفتن مطالبی از آن قبیل که نقل شد به آن پاسخ می‌دهند و از کنار آن می‌گذرند. اگر تاریخ ایران را بعد از مغول با دقت در نظر آوریم، ملتفت می‌شویم که اولاً، دوره کمال عرفان اسلامی بعد از مغول نیست. ثانیاً، عارفان دوران بعد از مغول بیش از اسلاف خود به سیاست توجه دارند. چنانکه گویی بعد از مغول اصلاً سیاست و عرفان در عمل به هم می‌پیوندند. حتی بیشتر نهضت‌های سیاسی را عارفان رهبری کرده‌اند یا به نحوی در آن دخالت داشته‌اند. اگر تاریخ سیاسی ایران را بعد از مغول بخوانیم، می‌بینیم چه اتفاقاتی در آن دوران افتاده است. البته ممکن است کسی آن تاریخ را بخواند و نتیجه بگیرد علایق فراوان حکام آن دوره به عرفان هم ناشی از سرخوردگی آنهاست. غازان خان و رشیدالدین فضل‌الله مرید شیخ صفی‌الدین اردبیلی بودند. سید محمدنوریخس نهضتی سیاسی به راه انداخت و مظفریان از خانقاه‌های میبد سر برآوردند. سرداران هم به رهبری یک عارف در سبزواری قیام کردند و حکومت تشکیل دادند. البته تاریخ عبرت‌انگیز سرداران را باید در جای دیگر و وقت دیگر باز گفت؛ اما همین قدر اشاره می‌کنم که مطالعه تاریخ سرداران و اختلافی که در میان آنان به وجود آمد و به سقوط حکومت سرداران منجر شد یکی از فصول خواندنی تاریخ ایران است که ما می‌توانیم از آن درس‌های بسیاری بیاموزیم. در نهضت سرداران تاریخ فکر و سیاست یکجا و یکباره مطرح است. سرداران با کتاب فقه قیام نکردند. البته از شهید ثانی دعوت کردند که به آنان ملحق شود؛ ولی او دعوتشان را نپذیرفت و برای ایشان از جبل عامل کتاب فقه فرستاد. عارف به کتاب فقه نیاز دارد و مردی مثل محی‌الدین فتوحات مکیه را در فقه می‌نویسد. اما فقه نظم و قانون است و انقلاب حتی از نظم و قانون واقع می‌شود. پس اگر گاهی عارفان با فقها اختلاف پیدا می‌کنند بدان جهت است که فکر می‌کنند اینان صرفاً ظاهر را گرفته و از باطن و حقیقت غافل مانده‌اند. عارفان حقیقی همه اهل شریعتند، منتها شریعتشان پشتوانه حقیقت دارد. عارف از زمین و آب حقیقت تغذیه می‌کند و سیراب می‌شود و به این جهت زنده و

باشناط است وگرنه مسألهٔ مقابلهٔ شریعت و حقیقت که بعضی جُهاال پیش آورده‌اند هیچ وجهی ندارد. در حقیقت این مقابله، مقابلهٔ دو گروه و دو فرقه با هم است. از این مطلب که بگذریم امر محرز و مسلّم این است که در دوران بعد از مغول تا زمان تأسیس صفویه عرفا در سیاست دخیل بوده‌اند. نکتهٔ دشوار این است که آنها به چه مناسبت به سیاست کشیده شدند و سیاست با عرفان چه مناسبتی داشته است.

حادثهٔ مهم انقلاب اسلامی هم به رهبری یک فقیه عارف روی داد. اگر حمل بر جسارت نشود می‌گویم آنچه بیشتر با انقلاب ارتباط داشت، مقام عرفان امام خمینی (س) بود. کسی نمی‌تواند منکر این امر شود که امام هم عارف بودند و هم رهبر بزرگ سیاسی. ایشان با برخورداری از ذوق و بینش عرفانی در سیاست، فهم و درک و شجاعت و قدرت پیش‌بینی داشتند. ما در عمر خود عارفی را شناختیم که در عرفان مقام بلند داشت و می‌توانست در مواقع دشوار تصمیم‌های سیاسی شجاعانه بگیرد. بنابراین سیاست و عرفان در واقعیت تاریخ با هم جمع می‌شوند، و معلوم نیست چرا جمع‌کردن آنها در قلمرو فکر انتزاعی دشوار است. در عالم نظر و انتزاع عرفان با سیاست نمی‌سازد. سعدی، که لااقل باید او را سخنگوی فصیح و بلیغ عرفان دانست، مرید سهروردی بوده و در مورد سنت عارفان با دنیا گفته است:

مرا پیر دانای مرشد شهاب
 دو اندرز فرمود بر روی آب
 یکی آنکه در خلق بدبین مباش
 دگر آنکه در نفس خودبین مباش

عارفان به هیچ منزل فرو نیایند، بلکه منزل ایشان دایرهٔ حیرت است، هر چند پیش روند به جای خویش باشند. آیا اهل حیرت می‌توانند اهل سیاست باشند؟ آنها چه سیاستی می‌توانند داشته باشند؟ مگر اینطور نیست که آنان اصلاً به کار جهان کاری ندارند:

حافظ خام طمع شرمی از این قصه بدار
 عملت چیست که فردوس برین می‌خواهی
 حافظ اهل عمل و اهل مزد و معامله نیست، ولی این سخنان را باید در جای خود قرار داد و در جای خود فهمید. عارف خود را در احوال اهل عمل نمی‌داند و حتی بهشت بی‌دیدار دوست رادرد و داغ می‌داند. عارف در احوال خود خواهان جنت افعال نیست. او عقل و عمل را نمی‌بیند و به افعال کاری ندارد. چنین کسی را با سیاست چکار:

گر موج خیز حادثه سر بر فلک زند
 عارف به آب تر نکند رخت و پخت خویش

اگر زبان شعر را زبان عادی و رسمی تلقی کنیم و گمان کنیم که عارف اصلاً به کار دنیا هیچ التفاتی ندارد، می‌بینیم همین حافظ که گفته است:

گر موج خیز حادثه سر بر فلک زند عارف به آب تو نکند زخت و پخت خویش
یا:

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چکار کار ملک است آنکه تدبیر و تأمل بایش
در جای دیگر با جهان و کار جهان آشتی می‌کند:

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست
با استناد به عبارات و ابیاتی که نقل کردم نباید نتیجه گرفت که میان عرفان و سیاست هیچ رابطه‌ای نیست. شعری از حافظ می‌خوانم، اما قبل از خواندن شعر توجه کنیم که نمی‌توان آن را به علم و اخلاق و فلسفه و سیاست و حتی عرفان تحویل کرد. حتی اگر حافظ را عارف بدانیم شعر او شعری آموزشی نیست؛ یعنی دیوان حافظ صرف درس عرفان نیست. او نمی‌خواسته فیض اقدس و مقدس و امثال این معانی را تعلیم کند، فی‌المثل وقتی عارف بیت:

چو بر شکست صبا زلف عنبر افشانش به هر شکسته که پیوست تازه شد جانش
را تفسیر می‌کند از فیض اقدس و مقدس سخن به میان می‌آورد، ولی گفته حافظ همین است که می‌خوانیم و همه مردم می‌خوانند و شاعر برای همه مردم گفته است:

چو بر شکست صبا زلف عنبر افشانش به هر شکسته که پیوست زنده شد جانش
اگر او می‌خواست درس عرفان بدهد مطالب را فی‌المثل به صورتی بیان می‌کرد که محی‌الدین بن عربی بیان کرده است. البته شعر حافظ شعر عرفانی است، اما شعر عرفانی با عرفان فرق دارد. شاعر به سیاست و مسائل سیاسی هم کاری ندارد، اما ممکن است اساس سیاست را بگذارد و عارفان هم اغلب با همین سیاست نسبت دارند. نکته این است که این نسبت را بازشناسیم. دیدیم که حافظ به عمل و جنت اعمال بی‌اعتنا بود. او گاهی به حکمت سلیمان نیز نگاهی دارد:

در حکمت سلیمان هر کس که شک نماید بر عقل و دانش او خندند مرغ و ماهی
باز آنچه گاه‌گاهی بر سر نهاد کلاهی مرغان قاف دانند آیین پادشاهی
حافظ از سیاست نمی‌گوید، بلکه تکلیف سیاست را معین می‌کند. از «باز» که مدعی شاهی

پرنندگان است، می‌گوید:

باز آر چه گاه‌گاهی بر سر نهد کلاهی مرغان قاف دانند آیین پادشاهی
 تیغی که آسمانش از فیض خود دهد آب تنها جهان بگیرد بی‌منت سپاهی
 البته در این ابیات نسبت میان عرفان و سیاست چندان آشکار نیست. در یکی از غزل‌های حافظ که شاید از جهت لفظ و صورت جزء بهترین سروده‌های او نباشد این معنا تا اندازه‌ای روشن می‌شود:

گرچه ما بندگان پادشهم	پادشاهان ملک صبح گهیم
گنج در آستین و کیسه نهی	جام گیتی نما و خاک رهیم
هوشیار حضور و مست غرور	بحر توحید و غرقه گنهم
شاهد بخت چون کرشمه کند	ماش آینه رخ چو مهیم
شاه بیدار بخت را هر شب	ما ننگهبان افسر و کلهم
گو غنیمت شمار صحبت ما	که تو در خواب و ما بدیده گهیم
شاه منصور واقف است که ما	روی همت به هر کجا که نهیم
دشمنان را زخون کفن سازیم	دوستان را قبای فتح دهیم
رنگ تزویر پیش ما نبود	شیر سرخیم و آفعی سهیم

من شعر حافظ را تفسیر نمی‌کنم بی تفسیر هم بعضی مطالب روشن است.

شاه بیدار بخت را هر شب	ما ننگهبان افسر و کلهم
شاه منصور واقف است که ما	روی همت به هر کجا که نهیم
دشمنان را زخون کفن سازیم	دوستان را قبای فتح دهیم
رنگ تزویر پیش ما نبود	شیر سرخیم و آفعی سهیم

این توجهات را می‌توان در مقابل بی‌اعتنایی این بیت قرارداد:

قصر فردوس به پاداش عمل می‌بخشند ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس
 یعنی اگر کسی گفت که عارفان اهل عمل و تدبیر نیستند و به کار جهان و اصلاح امر معاش
 اعتنا ندارند در جواب می‌توان به او گفت که عارفان با بی‌اعتنایی خود اساس و بنیاد عقل معاش
 را مستحکم کرده‌اند. عارفان در بند طرح برنامه اجتماعی و اقتصادی نیستند، اما هر برنامه

اجتماعی، اقتصادی و نظامی باید به اساس محکم فکری و اعتقادی آنان متکی باشد. مشکل اصلی کار مردم عالم هرگز این نبوده که برنامه نداشته‌اند. اگر همت و اهتمام و تذکر باشد، سامان بخشیدن به کارها چندان امر دشواری نیست. هرچند سامان بخشیدن و نظام دادن به کارها وظیفه سیاستمداران است. سیاستمداران باید از عالم خودشان، از پیچیدگیها، امکانات و نشدنیهای آن خبر داشته باشند. سیاستمداری که نداند چه می‌توان کرد و چه نمی‌توان کرد، بهتر است در سیاست مداخله نکند. سیاستمدار خوب کسی است که بین امکانات بهترینش را انتخاب کند؛ وگرنه بهترین مطلق یا بهترین انتزاعی برای همه مردم معلوم و مشخص است. همه مردم می‌دانند جامعه‌ای خوب است که بیمار، عضو غمگین، پریشان، گرسنه، برهنه، فقیر و مظلوم نداشته باشد. کسی منکر این چیزها نیست. اینکه هر جامعه‌ای چه باید بکند و چگونه می‌تواند بر فقر و جهل و بیماری و بینوایی و غربت غلبه کند موقوف به پدیدآمدن یک قوت و قدرت فکری است و این قوت و قدرت فکری منوط است به آزادشدن از تعلقات و مهیا شدن برای پرداختن به امور خطیر. بنابراین برای رسیدن به یک سیاست خردمندانه باید افقهای دور را دید و شناخت. شناخت این افق کار متفکران است. شناخت این افق کار عارف است و اوست که می‌شناسد و به دیگران می‌شناساند. دخالت عارفان در سیاست از این لحاظ موجه است. عارف از این حیث بنیانگذار است و می‌تواند آموزگار آزادی باشد. اما نسبت عارف با سیاستهای جاری امر دیگری است. عارف از هر عالم و هر سیاستی راضی نیست. عارف از عالمی که دوست در آن غایب است و ذکر و یاد دوست در آن نیست، ناراضی است.

بالله که شهر بی تو مرا حبس می‌شود آوارگی کسوه و بیابانم آرزوست
 عارف اهل تنهایی است و اصولاً هر متفکری تنهاست. زیرا تفکر در تنهایی صورت می‌گیرد. البته تنهایی او به این معنی نیست که با مردم ارتباط نداشت. در حقیقت عارف هم با دوست است و هم با مردم. مسأله‌ای که مخصوصاً در زمان ما باید به آن توجه شود این است که معنای با دوست بودن مترادف جدا بودن از مردم نیست. با مردم بودن شرط استحکام رابطه با خداست. نباید دوست را در مقابل مردم گذاشت. دوستی که در مقابل مردم باشد، دوست نیست. چنانکه مردمی که در مقابل دوست باشند، مردم نیستند. با دوست بودن همان با مردم بودن است. آن که با مردم است با دوست است. اگر عارف از خلق پرشکایت، گریان و ملول می‌شود؛ نباید مردم را

با خلق پرشکایت گریان اشتباه گرفت. دیگر آنکه، روحیه عارف با هر وضعیت اجتماعی سازگاری ندارد. او شهر بی دوست را نمی‌پسندد. او نمی‌خواهد در ولایت بی دوست، ولایتی که ولی‌شناسان از آن رفته‌اند مقیم باشد.

عارف با ظلم هم میانه ندارد. مگوید عارفی که این شعر را می‌گوید با ظلم و ظالم چکار دارد:

گر موج خیز حادثه سر بر فلک زند عارف به آب تر نکند رخت و پخت خویش
اینجا بحث از اعتنا به ظلم یا بی‌اعتنایی به آن نیست. عارف کوه استواری است که حوادث تکانش نمی‌دهد و مایه غم و شادی و اندوهش نمی‌شود، ولی این بدان معنی نیست که عارف به کلی به حوادث بی‌اعتناست و ظلم و عدل برایش یکسان است.

آنچه از شعر برمی‌آید این است که عارف اسپر حوادث نیست، بلکه مشرف بر حوادث و فوق آنهاست. حوادث به گردش فلک مربوط است و عارف فلک‌زده و اسپر چرخ نیست. حافظ در مثنوی معروف به ساقی‌نامه فلک را گرگ پیر خوانده است:

بده تا روم بر فلک شیرگیر بهم بر زخم دام این گرگ پیر

او می‌خواهد از فلک‌زدگی نجات پیدا کند و اسپر فلک و چرخ آن نباشد. بی‌اعتنایی عارف به دنیا به معنای بی‌تفاوت بودن نسبت به ظلم و عدل نیست:

جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او و آن روی خوب موسی عمرانم آرزوست

زین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

در این ابیات به حیثیات منفی توجه شده است؛ یعنی عارف می‌گوید که چه عالمی را دوست نمی‌دارد و آن را نفی می‌کند.

البته کنار هم چیدن این سخنان - چه از سوی من و چه توسط دیگران - کار چندان دشواری نیست، اما بیان اینها در یک طرح نظری تحت عنوان سیاست و عرفان باید با دقت و تأمل صورت گیرد. وقتی به گفته‌های عارفی مثل امام که سیاستمداری بزرگ نیز بوده است مراجعه می‌کنیم و می‌بینیم در گفتارهایش عرفان چه مقامی دارد، متوجه می‌شویم که سیاست و عرفان در بسیاری جاها در کنار هم آمده است. با وجود این استخراج این عرفان ساری در سیاست بسیار مشکل است. در پیامهایی که امام دادند، در نامه‌ها و مقالات و رسالات عرفانی که نوشتند، در

همه جا و به هر مناسبتی در باب نماز، حج، امر به معروف و در بیان مسائل فقهی و شرعی روح عرفان در کلامشان پنهان و البته گاهی هم پیدا است. در کتاب مصباح الهدایة هیچ سخنی که با سیاست ارتباط مستقیم داشته باشد وجود ندارد، الا در اواسط کتاب آنجایی که سفرهای سالک بیان می‌شود. امام فقط در این قسمت به سیاست می‌پردازند و مطلب را در همان جا ختم می‌کنند: سفرهای چهارگانه عرفا با سفری که عارف از خلق به حق می‌کند؛ یعنی سفر «من الخلق الی الحق» شروع می‌شود. در این سفر او خود را در میان خلق می‌یابد و چه بسا که خلق برای او حجاب و مستورکننده حق باشد. سالک از خلق به حق سفر می‌کند و پس از این سفر، سفر دیگری را آغاز می‌کند که سفر «بالحق فی الحق» است. در این سفر است که اسماء و صفات حق تا حدودی معلوم می‌شود. سفر سوم «من الحق الی الخلق بالحق» است. اما این آخرین سفر نیست. این سفر، سفر انبیای غیر مرسل است. یک سفر دیگر مانده است و آن سفر «بالحق فی الخلق» است. حضرت امام در مصباح الهدایة تعبیر سفر «من الحق فی الخلق بالحق» را به کار می‌برند. این سفر چه «الی الخلق» باشد چه «فی الخلق» به هر حال سفر بالحق است. برای مسافر این خلق با خلق اولی فرق می‌کند. وقتی که مسافر از خلق به حق سفر می‌کند به خلق پشت کرده بود و شاید زبان حالش این بود که «آوارگی کوه و بیابانم آرزوست». او از خلق دور شد و قرب به حق پیدا کرد، اما وقتی با قرب به حق به سوی خلق بازگشت، دیگر خلق و جایگاه خلق برای او متفاوت است. مسافر دیگر خلق و جایگاه آن را می‌شناسد و می‌داند که چه سایه‌ای بر سر آن گسترده شده است. وقتی او به خلق پشت کرد در واقع به تاریکی پشت کرد، چون او در تاریکی حرکت می‌کرد؛ اما هنگامی که از سفر برگشت با نور برمی‌گردد و نه تنها خلق را بهتر می‌شناسد که عدل را هم بهتر می‌شناسد. البته، طبق این بیان «عدالت» ریشه‌ای فلسفی و عرفانی دارد که در آن عالم صغیر و کبیر و تناسب این دو عالم با هم مطرح است. در این تفکر عدل تشریحی تابع عدل تکوینی است.

حال، اگر گفته شود که عالم ما عالم دیگری شده و دیگر طرح افلاطونی سیاست مدینه که روگرفت نظام تکوین است به کار نمی‌آید، یا عالم ما عالمی نیست که عارف در سیر صعودی خود به قرائن آن آشنا شود، با این سخن درست جدال نباید کرد؛ اما عرفان هنوز می‌تواند ره‌آموز سیاست باشد و پیش آمدن عالمی که در آن عارفان بتوانند حکومت کنند غیر ممکن نیست و

پیداست که اگر عارف قیام کند و حکومت را به دست گیرد حکومتش باید حکومت دوستی و معرفت و عدل باشد وگرنه آبروی سیاست و عرفان هر دو به خطر می افتد.

وقتی به تاریخ نگاه می کنیم شاید متأسف شویم که چرا حکومت سریداران منقرض شد. این حکومت از آن رو منقرض شد که در مسیر نزاعهای تلخ و پرخشونت افتاد. حکومت عارفان حکومت مهر و عدل و رحمت است و اگر این ویژگیها نباشد دیگر چیزی باقی نمی ماند. البته وقتی می گویم حکومت عارفان حکومت مهر و عدل و رحمت و معرفت است معنایش این نیست که حکومت قدرت نداشته باشد، قانون را اجرا نکند، جلوی تجاوز و تعدی را نگیرد و هزج و مرج باشد. حکومتی که اینها را نداشته باشد اصلاً حکومت نیست. بنابراین وقتی می گویم که حکومت عارفان این خصایص را دارد، منظورم این نیست که یکسره رأفت و رحمت است. به هر حال باید توجه داشت که رحمت بر غضب سبقت دارد.

مسئله ای که در عالم کنونی مطرح می شود این است که ما ناگزیر در راه توسعه هستیم و هیچ کس نمی تواند با توسعه مخالفت کند. ممکن است کسی با نظر فلسفی پرسشهایی را مطرح کند؛ مثلاً پرسد امکانهای عالم کنونی چیست؟ راههای آینده کدام است؟ و درصدد تحقیق برآید و ببیند که مدرنیزاسیون (تجدد مآبی) چه محاسن و معایب و نقایصی دارد و در هر جا چگونه باید اجرا شود. در حال حاضر، هیچ کس نمی تواند با مدرنیزاسیون مخالفت کند. اگر کسی درصدد چنین کاری برآید، بلافاصله باید راه دیگری را نشان دهد. ما راهی نداریم که به جای مدرنیزاسیون بگذاریم. ما باید در هر راهی که قدم می گذاریم خودمان را از قبل مهیا کرده باشیم، زاد سفر داشته باشیم، راه دان و راه شناس باشیم و بعلاوه توان رفتن را نیز داشته باشیم. من تصور می کنم که ما هر نظری را جع به مدرنیزاسیون داشته باشیم چاره ای نداریم جز اینکه سیر آن را جدی بگیریم و خودمان را آماده آن کنیم. اگر در راهی که می رویم مردد و سرگردان باشیم و ندانیم به کجا می رویم راه به جایی نمی بریم. اما چگونه می توانیم در راه مدرنیزاسیون پیش برویم؟ شرایط پیشرفت در راه مدرنیزاسیون چیست؟ اقوامی که راه مدرنیته را طی کرده اند به کجا رسیده اند؟ ما که نمی گوئیم مثلاً کانادا یا ژاپن در راه مدرنیزاسیون است، می گوئیم هند، مالزی، برزیل در راه مدرنیزاسیون هستند. روسیه پیشگام مسافران راه مدرنیزاسیون بود. حالا به کجا رسید من نمی دانم، اما می دانم اولین کشوری بود که در راه مدرنیزاسیون گام گذاشت و در این راه

مانند. نگویند ژاپن اول یا همزمان با روسیه شروع کرد، چون ژاپن در راه مدرنیزاسیون نیفتاد، ژاپن در راه مدرنیته افتاد و مدرن شد. روسیه در راه مدرنیزاسیون افتاد و نمی‌داند به کجا رسید. جای تأمل دارد که روسیه مسلماً در راه مدرنیزاسیون حتی از برزیل و هند و... جلوتر افتاد، برای اینکه زودتر از آنها، یعنی حدود سالهای ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ شروع کرد. روسیه در راه مدرنیزاسیون افتاد و بیش از صد سال در این راه سیر کرد. این صد سال - هر چند راه را با گامهای ناتوان طی کرد - مدت زیادی است ما در شرایط کنونی باید مدرنیته را بشناسیم، امکانات خودمان را بشناسیم، راههایی که از اینجا گشوده می‌شود، بشناسیم و در آن گام برداریم. خوب توجه کنید، راه هر قومی از خودش شروع می‌شود. درست است که راههایی طی شده است، اما هیچ راه طی شده‌ای در تاریخ هموار نمی‌ماند. البته می‌توان از تجربه اقوام دیگر هم استفاده کرد، اما هر قومی خودش باید سیر و سفر را با قدم دانایی شروع کند و در این مسیر گهگاه ناچار می‌شود راهی را دوباره باز کند. باید دانست که هر قومی وقتی راهی را طی می‌کند راه پشت سرش بسته می‌شود، مستها بازکردن راه بسته از ایجاد کردن و ساختن آن آسانتر است. آیا اهل معرفت و عرفان می‌توانند در این طریقی که طی آن کم و بیش برای ما ناگزیر شده است به ما مددی برسانند. یک استاد امریکایی، که محقق عرفان اسلامی است، در سمیناری که در تهران راجع به توسعه برپا شده بود سخنرانی پر احساسی ایراد کرد. در ضمن مطالبی که بیان می‌کرد چیزهایی گفت که بسیاری از مستمعان و حاضران مجلس از شنیدن آن پریشان شدند. او ابتدا تعاریفی از توسعه ارائه کرد و سپس سخنی از محی‌الدین بن عربی نقل کرد و در مقایسه آنها با هم نتیجه گرفت که توسعه شرک است. بعد از سخنرانی من به ایشان گفتم شما با این افکار و نظرهایی که دارید اگر رئیس یک حکومت در کشوری توسعه نیافته شوید چه می‌کنید؟ آیا در راه شرک قدم برمی‌دارید؟ اصلاً راه کشورهای توسعه نیافته چیست و سیاستمداران این کشورها چه باید بکنند؟ آیا باید جلوی توسعه را بگیرند؟ اگر توسعه را نمی‌کنیم چه چیزی جای آن پیشنهاد می‌کنیم؟ نفی بدون اثبات و «لا» بدون «آ» نهیلیسم (نیست‌انگاری) است. شما که «لا» می‌گویید «آ»ی آن را هم بگویید و من هم همیشه دردم در این ۲۰ - ۳۰ سال این بوده که «لا» بدون «آ» نگویم، چون در «لا» ماندن خطرناک است. شما «آ» را بگویید ما گوش می‌دهیم.

ما اکنون در عالمی به سر می‌بریم که عدل تکوینی دیگر مدل سیاست نیست. دیگر بحث از

این نیست که ما نظام عالم را بشناسیم و از روی آن یک نظام اجتماعی - سیاسی برقرار کنیم. طرح این مطلب درگفتمان کنونی عالم نمی‌گنجد. من هم اگر به عنوان دانشجوی فلسفه چنین چیزی بگویم شما می‌گویید من گوش استماع ندارم. مردم به همه چیز گوش نمی‌دهند، به چیزهایی گوش می‌دهند که با عالم آنان موافق باشد. اگر کسانی خیال می‌کنند می‌توانند با تعلیم و تبلیغ، هر نظر و عقیده‌ای را بر دیگران تحمیل کنند اشتباه می‌کنند. تعلیم و تبلیغ لازم و مفید است، اما شرایطی دارد که اگر فراهم نباشد اثر نمی‌کند. مردم از میان سخنانی که می‌شنوند بعضی را زود می‌پذیرند و باور می‌کنند، بعضی را به دشواری می‌پذیرند و بعضی را اصلاً قبول نمی‌کنند. من اگر از نظام تکوین و عدل تکوینی و تقلید از آن در عالم سیاست بگویم سختم به گوش کسی نمی‌رود، عارف عصر ما هم در سیاست به چنین طرحهایی نمی‌پردازد؛ یعنی در سیاست کاری به این ندارد که عالم صغیر، انسان کبیر و انسان صغیر چیست. اینها جزء درسهای عرفان نظری است و البته باید از این درسها بهره گرفت، ولی در تاریخ و سیاست عارف به ما می‌گوید که کجا هستیم، چه می‌توانیم بکنیم، امکانات پیش روی ما چیست. او می‌تواند بی‌خردیها و کوتاه‌نظریهای ما را از ما بگیرد و به ما درس درنگ و قرار و تأمل بدهد تا بتوانیم در عالم آشفته‌ای که در آن به سر می‌بریم راه خود را بیابیم و بدون دستپاچگی و با صبر و بردباری آن را طی کنیم. حتی اگر راهها بسیار باشد، او می‌تواند ما را به کم‌خطرترین و کم‌ضررترین راه هدایت کند. پس بحث در این نیست که عارف برای ما برنامه اجتماعی - اقتصادی و برنامه توسعه تدوین کند. عارف می‌تواند مربی خرد مردم باشد و خانه عقل آنها را، که ممکن است در حال فروریختن باشد، مستحکم کند و پشتوانه فکری آنها باشد. اگر ما از این مدد عرفان بهره‌مند شویم، می‌توانیم فرزند زمان خویش شویم و مسائل را بدرستی بشناسیم. البته می‌توانیم فکر کنیم که عالم کنونی عالم عرفان نیست و ربطی به عرفان ندارد. اگر حتی باید از نظام کنونی عالم خارج شویم و زبان حالمان این است که «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا»، چگونه می‌توان از عالمی که ظلم بر آن حاکم است خارج شد؟ کار را نباید سهل انگاشت که با ظلم نمی‌توان به مقابله با ظلم رفت. با ولایت به معنی حقیقی لفظ می‌توان راه دشوار خروج از قریه ظالم را آغاز کرد، ما نباید بنا را بر این بگذاریم که همه چیز عالم کنونی بد است. عالم کنونی چیزهای بسیار خوبی هم دارد که در عوالم گذشته نبوده است. این عالم اگر بهترین عوالم نباشد،

اما چیزهای بسیار خوب دارد:

سراسر بخشش جانان طریق لطف و احسان بود

اگر تسبیح می فرمود اگر زنار می آورد

پرسش و پاسخ

حاضری: حضرت عالی اشاره‌ای به شرایط یأس آور بعد از حمله مغول داشتید و اینکه این شرایط باعث توجه به عرفان شده است. به نظر شما، آیا این توجیه قابل قبول است که انسانها در شرایط دشوار اجتماعی به دنبال پناهگاهی می‌گردند تا بر مشکلات خودشان غلبه کنند. آنها تلاش می‌کنند برای آرامش درونی خودشان هم که شده آنچه را از دست داده‌اند بی‌اهمیت تلقی کنند. کجا برای ملتی که اقتدار و عظمت و کاخ و قصر خود را از دست داده پناهگاه مناسبی است؟ پناهگاه مناسب برای چنین ملتی جایی است که در آنجا، این تصور برایش حاصل شود که همه آنچه را از دست داده هیچ و بوج بوده است و عرفان از این نظر جایگاه بسیار مناسبی است.

سؤال دیگری که برای من پیش آمد در مورد رابطه میان سیاست و عرفان است که بالاخره متوجه نشدم این رابطه چگونه برقرار می‌شود. آنچه شما فرمودید بر تلازم معرفت‌شناختی بین سیاست و عرفان مبتنی نبود و بیشتر خبر از واقع می‌داد که چگونه اهل عرفان به سیاست روی آوردند. به نظر شما آیا واقعاً هر فردی از هر صنف و گروهی می‌تواند به سیاست بپردازد؟

داوری: خیلی متشکرم، ملاحظیات خوبی بود. از جهت روان‌شناسی مطلبی که در مورد یأس می‌فرمایید کاملاً موجه است. انسان در مقام یأس و حرمان طبعاً پناهگاهی جستجو می‌کند. خود ما در مواقع گرفتاری و اضطراب دیوان حافظ را باز می‌کنیم و فال می‌گیریم تا خودمان را تسلی دهیم. از جهت اجتماعی هم شاید بتوان تشکیل خانقاهها و رونق گرفتن آنها را، به نحوی که اشاره کردید، توجیه کرد؛ اما همیشه اینطور نیست که یأس و حرمان مایه توجه مردم به عرفان

یا خانقاه شده باشد. عرفان به فرض اینکه پناهگاه مایوسان باشد، خودش یأس آور نیست و یأس را از آدمی دور می‌کند. یادمان باشد که بسیاری از پهلوانان و جوانمردان و اهل فتوت اهل سلوک هم بوده‌اند. بعد هم، در پاسخ به اینکه فرمودید آیا آمدن مغول باعث یأس نشد باید بپرسم، آمدن مغول به کجا؟ ایرانی که ما هم اکنون در آن به سر می‌بریم بعد از صفویه به معنای دقیق یک کشور واحد به نام ایران شده است. خوارزمشاهیان که با مغول جنگ کردند و از آنان شکست خوردند بر سراسر ایران مستولی نبودند. اتابکان، فارس را از تعرض مغول مصون داشتند. من نمی‌دانم آیا واقعاً مردم ایران خود را شکست خورده می‌دانستند یا نه. چیزی که می‌دانم این است که بیشتر عرفا یا در جنگ با مغول کشته شدند، یا از ترس هجوم مغول فرار کردند. نجم‌الدین رازی از عرفایی است که فرار کرد و کتابی نوشت که شاید مهمترین کتاب در سیاست و عرفان باشد. این کتاب پر از لطایف سیاسی است. نجم‌الدین فرار خودش را با نوشتن کتاب مستطاب مرصاد العباد تدارک کرد. نگارش کتاب مرصاد العباد نشان‌دهنده آن است که حتی کسانی که از مغول ترسیده بودند یأس به خود راه ندادند. علاوه بر این به آسانی نمی‌توان پذیرفت که اثر روان‌شناسی یک شکست تا سالها و قرن‌ها باقی بماند. چیزی که من می‌توانم عرض کنم این است که آمدن مغول سیاست و نظام حکومت بر مردم را دگرگون کرد.

در مورد مطلب دومی که فرمودید، عرض بنده این بود که نمی‌توانیم بین عرفان و سیاست رابطه ضروری و منطقی برقرار کنیم. مسلماً در تاریخ عارفانی بودند که به سیاست پرداختند؛ مثل شاه نعمت‌الله ولی و شاه قاسم انوار. این عرفا در مقامی بودند که حتی در قدرت ظاهری با پادشاهان رقابت می‌کردند. این درست است که روی آوردن بعضی از عرفا به سیاست دلیل بر ارتباط بین سیاست و عرفان نیست، اما تمام تلاش من برای این بود که بتوانم منافات و ناسازگاری این دو را نفی کنم. درست است که هر عارفی به سیاست توجه نداشته و نقش سیاسی نداشته است، اما بعضی از عرفا چنین بوده‌اند.

عرفان بعد از مغول به وجود نیامده و کمال آن هم بعد از مغول نبوده است. عرفان بایزید، حلاج و سهل شوشتری و ابوالحسن خرقانی و احمد غزالی و محی‌الدین بن عربی به دوره قبل از مغول تعلق دارد. مولوی هم با عرفان اصیلش عارف قبل از دوره مغول است. وقتی مغول حمله کرد سعدی هم سعدی بود. عرفان قبل از ورود مغول سیر صعودی داشت. آثار مولانا

جلال‌الدین، احمد غزالی و محی‌الدین بن عربی قبل از مغول به اوج خود رسید و هیچ یک از این بزرگان هم اهل سیاست نبودند. قصد من این نبود که بگویم عرفان و تصوف بعد از مغول به وجود آمده است، بلکه عرفان و تصوف بعد از ورود مغول رنگ سیاسی به خود گرفت.

شما می‌دانید نهضت‌های سیاسی به شیوخ و خانقاهها بستگی داشت؛ مثلاً آق‌قویونلوها قبل از اینکه به قدرت برسند، هم به شاه بستگی داشتند و هم به شیخ. از نظر جامعه‌شناسی این نکته بسیار مهم است که شیوخ در جامعه از قدرت و نفوذ بسیاری برخوردار بودند. برآستی، چرا می‌بایست رشیدالدین فضل‌الله همدانی یا ابوسعید ایلخان مغول، مرید شیخ صفی‌الدین اردبیلی باشند؟ چه شد که شیخ صفی‌الدین اردبیلی، شیخ سنّی که پسرش داماد شاه بود، شیعه شد و بنایی در تاریخ عرفان و تصوف گذاشت که اصلاً در تاریخ ما سابقه نداشت؟ اصلاً چه شد که شیخوخت موروثی شد و از پدر به پسر رسید و اولاد شیخ صفی نسلی بعد از نسل دیگر جانشین او شدند و بالاخره شاه اسماعیل ۱۲ یا ۱۳ ساله مرشد اعظم شد؟ نتیجه‌ای که می‌توان از همه این موارد گرفت این است که بالاخره عرفان به نحوی در میدان سیاست ظاهر شد و نظام خانقاهی به اقتضای نزدیکی با سیاست تحول پیدا کرد. حال، اگر کسی بگوید که عرفان عارفان از سیاستشان جدا بود و این دو به طور تصنعی و اتفاقی کنار هم قرار گرفتند، بدون آنکه قابلیت جمع شدن با یکدیگر را داشته باشند و بدون اینکه ارتباط ذاتی با هم داشته باشند، این بحث دیگری است. به نظر من، نکته بسیار مهم این است که تمایل عارف به سیاست به دلیل تغییر دیدگاه و نظرگاهی است که عرفا پیدا می‌کنند.

حضرتی: فرمودید بعد از دوره مغول بعضی انقلابها، قیامها و نهضت‌هایی پیش آمد که رنگ و بوی عرفانی داشت؛ مثل مشعشعیان یا سریداران که یک شیخ هم در رأس آنها قرار داشت. سؤال این است که چرا قبل از مغول این نهضت‌های صوفی - شیعی به وقوع نپیوست؟ آیا دلیلش این بود که بعد از مغول تقریب میان تصوف و تشیع به وجود آمد و شیعه روح انقلاب را در این نهضت‌های عرفانی دید؟ اگر اینطور است تصوف اهل سنت چه چیزی کم دارد که به وقوع انقلاب نمی‌انجامد؟

داوری: پرسش بسیار مهم و دشواری است. شاید به آسانی نتوان گفت که از تصوف سنّی انقلاب برنمی‌آید. شما به نکته مهمی اشاره کردید، یعنی وقتی ولایت عارفان رنگ تشیع گرفت، یا به عبارت دیگر، عرفان با تشیع یگانه شد هم در سیاست وارد شد و هم صبغۀ انقلابی به خود گرفت. در تاریخ تشیع، از زمان مولای متقیان تا کنون سنّت قیام و انقلاب برقرار بوده است. بعد از حادثۀ بزرگ کربلا، زیدیه شمشیر به دست گرفتند و قیام به سیف کردند. این سنّت تا کنون ادامه داشته است و همین سنّت است که به عرفان پیوسته یا در عرفان دورۀ متأخر مؤثر واقع شده است. وانگهی می‌دانیم که عرفان شیعی و ولایت بعد از حیدر آملی، اصلاً به نحو دیگری تفسیر شده است. اما قبل از مغول ظاهراً نهضتها به پشتوانۀ خاص دینی و معنوی نیاز نداشتند. شرح این مطلب مستلزم پژوهش و تأمل بیشتر است و وقتی سؤالی مطرح شود حتماً می‌توان جوابش را پیدا کرد.

حضرتی: درباره تصوف و عرفان در منابع تاریخی زیاد بحث شده است. معمولاً نسبت به تصوف نگاه منفی وجود دارد و آن را مترادف انزوا و گوشه‌نشینی در نظر می‌گیرند. اما برخورد با عرفان بر عکس است و معنای مثبتی از آن استنباط می‌شود. آیا حضرت‌عالی در بستر تاریخ تفاوتی بین عرفان و تصوف می‌بینید؟

داوری: خیلی متشکریم که به این مطلب اشاره کردید. توضیحی که فعلاً می‌توانم بدهم این است که اول باید بین تصوف حقیقی و تصوف خانقاهی فرق بگذاریم. در حال حاضر وقتی می‌گوییم تصوف، تصوف خانقاهی به ذهن متبادر می‌شود. تصوف خانقاهی هم یک مشتم آداب و تشریفات است. من نمی‌خواهم به شیوخی که خانقاه داشتند بی‌احترامی کنم، چون بعضی از آنها آثاری دارند که بسیار گرانبها و مغتنم است. با وجود این، تصوف خانقاهی یک چیز است و تصوف نظری که نوعی تفکر است چیز دیگر. اگر می‌بینیم که لفظ تصوف لفظ مذمومی شده به آن جهت است که آن را با تصوف خانقاهی یکی دانسته‌اند. اما در مورد اصطلاح تصوف مرحوم فاضل تونی می‌گفتند - فکر می‌کنم یک جایی هم نوشته‌اند - که عرفان، فلسفۀ اشراقی

است و با تصوف فرق دارد. طبق قول آن مرحوم، آنچه اکنون عرفان خوانده می‌شود تصوف نظری است. تفکر محی‌الدین بن عربی و احمد غزالی تصوف نظری است. عرفان معادل لفظ گنوستیک (gnostic) است. مرحوم فاضل نمی‌گفتند که عرفان گنوستیک است می‌گفتند حکمت اشراقی یا فلسفه اشراقی است. بعضی دیگر از متأخران نیز در تقسیم حوزه‌های «طلب حقیقت» از چهار حوزه نام برده‌اند: حکمت مشائی، حکمت اشراقی، علم کلام و تصوف. اما چون فقها یا گروهی از فقها لفظ تصوف را دوست نداشتند نام و عنوان عرفان و عرفا شایع شد، چون عرفان قدری ملایمتر بود. اما چون بزرگان عرفانی متأخر نام عرفان را هم به آسانی بر نمی‌تافتند اسم درسهایشان را درس اخلاق گذاشته بودند. اکنون در جمهوری اسلامی به جای تصوف نظری، عرفان می‌گویند. امام هم گاهی عرفان می‌گفتند چون صاحب‌نظران حق جعل اصطلاح و عنوان را دارند. خوشبختانه اکنون دیگر عرفان و تصوف قابل تحمل شده است و نام و عنوان آن همه جا بدون مانع به زبان آورده و نوشته می‌شود.

ملک احمدی: شما فرمودید توسعه امری اجتناب‌ناپذیر است و من هم این را می‌پذیرم. معنای توسعه توجه کردن به دنیاست، در مقابل عرفان که معنایش بی‌توجهی به دنیاست. اگر ما بخواهیم هر دوی اینها را داشته باشیم؛ یعنی هم دنیا را بازیچه بدانیم و هم به توسعه پشت نکنیم، باید چه کنیم؟

داوری: به نظر من قضیه خیلی مشکل نیست. مشکل تفکیک معانی و مفاهیم و حفظ مراتب است. توجه بفرمایید که در شرایط کنونی و شاید در هیچ شرایطی نتوان همه مردم را به زهد دعوت کرد. اگر به حلقه زاهدان هم وارد شوید بسیاری از آنان را زاهدان ریا می‌باید. با وجود این اگر همه مردم زاهد می‌شدند توسعه دیگر مورد نداشت. این نکته را نیز در نظر داشته باشید که اگر زهد نوعی مقابله آخرت با دنیا باشد و زاهد بگوید همه باید اینجا را رها کنند و آخرت را بگیرند و از دنیا بگذرند تا به جنت افعال برسند، جامعه قوام پیدا نمی‌کند. مردم باید درس بخوانند و کار بکنند و... و انگهی نظام جامعه تابع میل و اراده اشخاص نیست و بر مدار اوهام و هوسهای این و آن نمی‌گردد. اصلاً عارف گرفتار این اوهام نمی‌شود. او کار و شغل و زندگی مردمان را خوار

نمی‌شمارد، بلکه با تعلقی که دارد و اساس تعلقی که می‌گذارد وحدت و هماهنگی و همدلی را ضامن می‌شود، اکنون هزار تعلق و همی داریم که اهل معرفت می‌توانند این تعلقات را بشناسند و به ما یاری کنند که فی‌الجمله از این تعلقات آزاد شویم. عقلی که ما مدام از آن دم می‌زنیم، باید بنیادی داشته باشد. بنیاد عقل را متفکران و از جمله آنان عارفان می‌گذارند. مرادم از عارفان کسانی هستند که به مردم راه آزادی و زندگی می‌آموزند یا درست بگویم مبادی عقلی و همت مردمان را مستحکم می‌کنند و از این طریق آنان را مستعد کار و عمل هماهنگ برای نیل به غایت معینی می‌کنند.

در حضور شما چند بار تکرار کردم که از عارف نخواهیم برای ما از سرمایه‌گذاری و بانک بدون ربا بگویند و در برنامه‌ریزی توسعه مشارکت کند. عارف می‌تواند به ما تذکر بدهد که کجا هستیم و از مقصد چقدر فاصله داریم و چه می‌توانیم بکنیم و چه کارهایی را باید انجام دهیم. او می‌تواند به ما نشان دهد کدامیک از تصمیمها و اقدامهای ما حماقت‌آمیز است. عارف می‌تواند به ما انگیزه‌ای دهد که از اعماق خودپستندی و خودبینی بیرون آییم و ضعفهای خود را بازشناسیم و از این پندار که بر هر کاری تواناییم آزاد شویم. او می‌تواند به ما که از راه مانده‌ایم همتی بدهد که از گذرگاه خطرناک تاریخ کنونی بگذریم. این سخن نباید به نظرتان عجیب بیاید، زیرا در غرب هم بزرگانی مثل یاسپرِس و برگسون در انتظار عارفان و دریادلانی بوده‌اند که بیایند و به مردم بیاموزند که چگونه فلک را سقف بشکافند و طرحی نو دراندازند.

«والسلام»

اطلاع‌رسانی

کتابشناسی برگزیده عرفان اسلامی

- آریا، غلامعلی. کلیاتی در مبانی عرفانی و تصوف: مطابق سرفصلهای کارشناسی ادبیات و گرایش دبیری رشته الهیات و معارف اسلامی. تهران: پایا، ۱۳۷۷، ۱۶۰ ص.
- آزاده، عبدالله. نظری تازه به عرفان و تصوف. تهران: انیشتین، ۱۳۷۶، ۱۸۸ ص.
- آزمایش، مصطفی. عرفان ایران (مجموعه مقالات). تهران: حقیقت، ۱۳۷۹، ۳ ج.
- آملی، حیدرین عنی. اسرار شریعت و اطوار طریقت و انوار حقیقت. ترجمه جواد هاشمی علیا. تهران: نشر قادر، ۱۳۷۷، ۲۹۲ ص.
- _____ . المقدمات: مقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحیی الدین ابن عربی. تهران: توس، ۱۳۶۷.
- _____ . جامع الاسرار و منبع الانوار للمعارف المتأله الولی. ترجمه جواد هاشمی علیا. تهران: [بنا]، ۱۳۷۸، ۴۸۲ ص.
- _____ . ترجمان الاشواق. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: روزنه، ۱۳۷۹، ۲۴۰ ص.
- _____ . رسائل ابن عربی، ده رساله فارسی شده. مصحح نجیب مایل هروی. تهران: مولی، ۱۳۶۷، ۳۳۲ ص.
- _____ . شرح فصوص الحکم. تهران: نهدار، ۱۳۷۸، ۵۶۸ ص.
- _____ . شرح فصوص الحکم. مصحح جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- _____ . شرح فصوص الحکم. شارح علی بن محمد ترکه اصفهانی. قم: بیدار، ۱۳۷۸، ۵۶۸ ص.
- _____ . کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی. مصحح پابلو بینیتو. قم: بخشایشی، ۱۳۷۷،

۲۰۰ ص.

- _____ . ما ز بالا بيم و بالا می‌رويم. ترجمه قاسم انصاری. تهران: طهوری، ۱۳۷۶، ۱۲۸ ص.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد. *التحصين و صفات العارفين*. ترجمه علی خیار گلبا نمى ماسوله. مشهد: لاهیجی، ۱۳۷۷، ۵۶ ص.
- ابوالحسن خرقانی، علی بن احمد. *نور العلوم: کتابی یکتا از عارف بی‌همتا شیخ ابوالحسن خرقانی همراه با شرح احوال و آثار و افکار او*. به اهتمام عبدالرفیع حقیقت. تهران: بهجت، ۱۳۷۷، ۳۸۲ ص.
- احمدی حسین‌آبادی، حسین. *چراغ سلوک (روش سیر و سلوک از نگاه معصومان و عارفان ربانی)*. قم: دارالارشاد، ۱۳۷۸، ۱۶۰ ص.
- استیس، والتر تروس. *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش، ۱۳۶۷.
- اکبریان، رضا. *اخلاق و عرفان*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ۴۸ ص.
- الفتی تبریزی، حسین بن احمد. *رشد الالفاظ فی کشف الالفاظ: فرهنگ نمادهای عرفانی در زبان فارسی*. مصحح نجیب مایل هروی. تهران: مولی، ۱۳۷۸، ۱۳۶ ص.
- امین، نصرت. *النفحات*. اصفهان: گل بهار، ۱۳۷۳.
- انصاری، عبدالله بن محمد. *طبقات الصوفیه*. مصحح محمد سرور مولایی. تهران: توس، ۱۳۶۲.
- _____ . *انصاری*. مصحح محمد سرور مولایی. تهران: توس، ۱۳۷۶، ۲ ج.
- برزی، اصغر. *دییاجه مبانی عرفان و تصوف*. بناب: اعظم، ۱۳۷۶، ۱۸۴ ص.
- بقلی شیرازی، روزبهان. *چهار رساله چاپ نشده از روزبهان بقلی*. تهران: معین، ۱۳۷۷.
- بهشتی، محمود. *سیر و سلوک*. اصفهان: مانی، ۱۳۷۷، ۳۶۸ ص.
- بیات، محمدحسین. *مبانی عرفان و تصوف*. تهران: دانشکده علامه طباطبایی، ۱۳۷۴.
- بیدآبادی، محمد. *شرح رساله سیر و سلوک*. شارح حسن مدرس هاشمی. تهران: کانون پژوهش، ۱۳۷۸، ۳۴۴ ص.
- بینا، محسن. *سراج الصعود لمعاریج الشهود: عرفان در سطح عالی به دو زبان*. تهران: مؤلف، ۱۳۷۱.
- پناهی، مهین. *اخلاق و عرفان، اخلاق متصوفه از خلال متون عرفانی از آغاز تا اوایل قرن هفتم*. تهران: روزنه، ۱۳۷۸، ۵۹۲ ص.
- پوستین‌دوز، علی. *رساله معرفه الله*. تهران: اوج، ۱۳۶۵.
- تدین، عطاءالله. *جلوه‌های تصوف و عرفان در ایران و جهان*. تهران: انتشارات تهران، ۱۳۷۵.
- تهرانی، مجتبی. *درآمدی بر سیر و سلوک*. تهران: دفتر اندیشه جوان، ۱۳۷۶، ۹۳ ص.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. *نفحات الانس من حضرات القدس*. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۰.

- جعفری، احمد علی. جام معرفت: آشنایی با مبانی عرفان و تصوف. تهران: مؤلف، ۱۳۷۸.
- جعفری تبریزی، محمد تقی. خودشناسی، تکامل و عرفان. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
- _____ . عرفان اسلامی. تهران: کرامت، ۱۳۷۶، ۱۹۲ ص.
- حامدی، گلناز. مراحل سیر و سلوک عرفانی در اسلام و مسیحیت و ترجمه و تحقیق کتاب سیر و سلوک: سالک نوشته جان بانین عارف انگلیسی قرن هفدهم و مقایسه مضامین آن با عرفان اسلامی. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، به راهنمایی فتح‌الله مجتبیایی و احمد ظاهری عراقی، ۱۳۶۹.
- حسن دجلوی، حسن بن علی. فوائد الفوائد: ملفوظات خواجه نظام‌الدین اولیاء بدایونی. تهران: روزنه، ۱۳۷۷، ۴۱۶ ص.
- حسن‌زاده، صادق. گنجینه عرفان: مشتمل بر پنج رساله ارزنده در سیر و سلوک. تهران: مؤمنین، ۱۳۷۷، ۱۰۶ ص.
- حسن‌زاده آملی، حسن. انسان در عرف عرفان. تهران: سروش، ۱۳۷۷، ۱۳۹ ص.
- _____ . ممدالهمم در شرح فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸، ۷۲۴ ص.
- حسین‌زاده، محمد. معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (س)، ۱۳۷۸، ۱۶۸ ص.
- حقیقت، عبدالرفیع. پیام جهانی عرفان ایران. تهران: کوشش، ۱۳۷۰.
- حقیقی، کریم محمود. از خاک تا افلاک. تهران: حضور، ۱۳۷۸، ۲۴۰ ص.
- حلی، علی اصغر. مبانی عرفان و احوال عارفان. تهران: اساطیر، ۱۳۷۷، ۹۵۶ ص.
- حیدرخانی، حسین. تجلی نور بیداری بر قلب سالک. تهران: نخل دانش، ۱۳۷۹، ۲۰۸ ص.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. شرح فصوص الحکم. قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، ۱۱۵۲ ص.
- خوشنویس، احمد. مقامات عارفان: سه اثر نفیس از سه عارف بزرگ. تهران: مستوفی، ۱۳۷۰.
- داودیان، اسماعیل. عرفان. لندن: کانون کتب ایران، ۱۹۹۲.
- درویش، محمدرضا. عرفان و دموکراسی. تهران: فصیحه، ۱۳۷۸، ۱۱۲ ص.
- دهقانی، عزت‌الله. مبانی عرفان در حدیث و قرآن. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، به راهنمایی علی شیخ‌الاسلامی، ۷۵ - ۱۳۷۴.
- ربیعی، شمس‌الدین. مجموعه مقالات عرفانی و اخلاقی. تهران: دانشکده امور اقتصادی، ۱۳۷۲.
- رجایی تهرانی، علیرضا. همراه با فرزندانگان: دستورالعمل‌های عرفانی و اخلاقی، روشی عملی در سیر و سلوک الی‌الله. قم: نبوغ، ۱۳۷۷، ۲۸۸ ص.

- ریاضی، حشمت‌الله. راز جاودانگی. تهران: نشر سینانگار، ۱۳۷۸.
- ستاری، جلال. مدخلی بر رمزشناسی عرفانی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲.
- سجادی، جعفر. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: کتابخانه طهری، ۱۳۷۸، ۸۳۶ ص.
- سجادی، ضیاء‌الدین. مقدمه‌ای بر مبانی عرفانی و تصوف. تهران: سمت، ۱۳۷۸، ۳۴۸ ص.
- سعیدی، گل‌بابا. سیری در عرفان: تحلیل تاریخی و فلسفی اصول و مبادی و مسائل عرفان. تهران: طریق کمال، ۱۳۷۷، ۲۴۰ ص.
- سلطان ولد، محمدبن محمد. معارف، مصحح نجیب مایل هروی. تهران: مولى، ۱۳۷۸، ۳۷۴ ص.
- سهرابپور، همت. بعد چهارم یا احساس عرفانی. تهران: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، ۷۲ ص.
- سهروردی، یحیی بن حبش. عقل سرخ. تهران: مولى، ۱۳۷۸، ۴۰ ص.
- شیخ‌الاسلامی، علی. عرفان در متن زندگی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، [بی‌تا]، ۲۴ ص.
- شیروانی، علی. دین عرفانی و عرفان دینی. قم: دارالفکر، ۱۳۷۷، ۱۱۲ ص.
- صفوی، سلمان. عرفان عملی مسلمین. مشهد: مؤلف، ۱۳۷۱.
- صفی‌علیشاه، محمدحسن بن محمد باقر. اسرارالمعارف، رساله میزان المعرفه و برهان الحقیقه در شرح و معنی انسانیت. تهران: اقبال، ۱۳۷۷.
- _____ عرفان الحق: همراه با رسائل اسرارالمعارف، میزان المعرفه. مصحح عبدالله انتظام، احسان‌الله علی استخری، تهران: صفی‌علیشاه، ۱۳۷۸، ۲۸۸ ص.
- عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین. انیس العارفين، ترجمه صفی‌الدین محمد صارمی. تهران: روزنه، ۱۳۷۷.
- _____ ترجمه اصطلاحات یا فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولى، ۱۳۷۸، ۱۹۲ ص.
- _____ شرح عبدالرزاق الکاشانی علی فصوص الحکم محیی‌الدین بن العربی. قم: بیدار، ۱۳۷.
- _____ محموله رسائل و مصنفات. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹، ۷۷۲ ص.
- عزالدین کاشانی، محمودبن علی. شروح سوانح. تهران: سروش، ۱۳۷۲.
- عین‌القضاة، عبدالله بن محمد. تمهیدات. تهران: منوچهری، ۱۳۷۸، ۵۳۴ ص.
- _____ دفاعیات و گزیده حقایق (ترجمه دو رساله شکوری الغریب و زبده الحقایق). ترجمه قاسم انصاری. تهران: منوچهری، ۱۳۷۹، ۱۵۸ ص.
- غزالی، احمد بن محمد. مجالس. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.

- فاطمی، حمید. اخلاق، عرفان و تصوف اسلامی. تهران: الهدی، ۱۳۷۷.
- قیصری، داودبن محمود. مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم ابن عربی. ترجمه منوچهر صدوقی سها. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- کاشانی، حبیب‌الله بن علی مدد. البارقات. کاشان: مجمع متوسلین به آل احمد، ۱۳۷۶.
- کاکویی، کوکب اعظم. نخستین تجلی. تهران: نخل دانش، ۱۳۷۸.
- کیانی‌نژاد، زین‌الدین. اندیشه‌های عرفانی غزالی با بررسی سیر عرفان در اسلام تا عصر حاضر. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، به راهنمایی محمد محمدی، ۱۳۵۸.
- لاشی، حسین. تحقیق تطبیقی در مصطلحات عرفانی. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، به راهنمایی فتح‌الله مجتبیایی، آذر ۱۳۶۳.
- مایلی، کیانوش. حکایت اهل نظر: بحثی پیرامون ریشه‌های فلسفی در عرفان با تمرکز به اشعار حافظ. تهران: ارائه، ۱۳۷۹، ۲۴۴ ص.
- مجذوب علیشاه، محمدجعفر بن صفر. رسائل مجذوبیه (مجموعه هفت رساله عرفانی). مصحح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حقیقت، ۱۳۷۷، ۴۰۰ ص.
- محمدی، احمد. اصول و مبانی تصوف و عرفان. تهران: زرین، ۱۳۷۶.
- محمودی بختیاری، علیقلی. عارفان راز و دیدگاه مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. تهران: رهیاب، ۱۳۷۷.
- مدرسی، محمدتقی. العرفان: عرفان الاسلامی بین نظریات و البشر و بصائر الوحی. [بی‌جا]: مرکز الثقافی الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- _____ . مبانی عرفان اسلامی. ترجمه محمدصادق پرهیزگار. تهران: نشر بقیع، ۱۳۷۳.
- مدرسی چهاردهی، مسعودرضا. سلوک روحی. تهران: نبود نورالدین، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی. آشنایی با علوم اسلامی (۲): کلام، عرفان، حکمت علمی. تهران: صدرا، ۱۳۷۴، ۲۴۰ ص.
- ملکی تبریزی، جوادبن شفیع. رساله لقاء الله. ترجمه احمد فهری. تهران: تربت، ۱۳۷۹، ۲۶۸ ص.
- مهربان‌پور، جهانگیر. عرفان علمی و عملی برای همه. تهران: تعالیم مقدس، ۱۳۷۷.
- نجم‌رازی، عبدالله بن محمد. مرصادالعباد. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷، ۸۰۴ ص.
- ندوی، ابوالحسین. سلاطین اقلیم عشق. ترجمه شهباز محسنی. تهران: احسان، ۱۳۷۹، ۱۳۸ ص.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد. مجموعه رسائل مشهور به کتب الانسان الکامل. مصحح ماریژان موله؛ ترجمه ضیاءالدین دهشیری. تهران: طهوری، انجمن ایران‌شناسی، ۱۳۷۷، ۵۶۴ ص.

- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد. *اوصاف الاشراف*. تهران: علم، ۱۳۷۶، ۱۸۴ ص.
- نوری کوثانی، نظام‌الدین. *دیباچه‌ای بر مبنای عرفان و تصوف: راه سوم*. ساری: نشر زهره، ۱۳۷۴.
- نیکلسون، رینولد الین. *عرفان عارفان مسلمان*. ترجمه اسدالله آزاد. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۲.
- همتی، همایون. *دین‌شناسی تطبیقی و عرفان*. تهران: آوای نور، ۱۳۷۵.
- _____ . *کلیات عرفان اسلامی*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲، ۲۸۲ ص.
- یثربی، یحیی. *سیر تکامل و اصول و مسائل عرفان و تصوف*. تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۶۸.
- _____ . *عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف*. قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲، ۶۲۸ ص.
- _____ . *فلسفه عرفان: تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان*. تهران: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، ۵۷۶ ص.

The Role of Bond in Islamic Jurisprudence

Seyed Mohammad Moosavi Bojnordi

While giving his description of bond and its legal nature, the author studies the issue of bond with regard to religious tax (one fifth levy), the tax of gold and silver, loan, dowry, wastage of wealth, usurpation and blood-money.

He also offers his own approach towards some fihi issues and discusses the impact of the inflation rate on rising prices and reduction of the purchasing power of money.

Intuition and the Inexpressible

Renford Bambrough

Tr. by: Morteza Qarai

In the present article Renford Bambrough, concentrates on the traditional elucidation of the inexpressible by Rudolf Otto. Relying on a Wittgensteinian approach, he discusses the nature of reason and its achievement. Moreover, he precisely touches certain issues about man's understanding of gnostic and ordinary experiences and the nature of their elucidation. Bambrough might be classified as an anti-positivist, though of its sophisticated and developed type. His main emphasis is on the point that we should not focus our attention on the impossible issue and should not "try to settle bounds and limits to what can be understood and to what can be expressed."

Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique

Peter Moore

Tr. by: Seyed Mahmoud Yousef Sani

In the present article, in addition to preparing a ground for a hermeneutic, epistemological approach to the gnostic experience, Peter Moore follows two main objectives: cognition and classification of the phenomenological features of gnostic experience; and, research in the ontological and epistemological status of this experience. The present article is important because of two reasons: one, precise discussion of philosophical issues, and second, attempts to offer a phenomenological explanation for a better understanding and analysis of the available data on Gnostic experience. The author has also tried to show that the attempts of the predecessors for offering an epistemological framework for the study of gnosticism do not enjoy conceptual precision -- a framework without which all claims related to the existence of a common core in Gnostic experiences are rendered baseless.

Religion and Modernization in Iran

Yahya Fouzi

The article discusses conformity or nonconformity of Shiite religion with modernization in the light of various modernization theories and a typology of various approaches to the Shiite school of thought. The author believes that it is not possible to speak about conformity or unconformity of religion and modernization in an absolute term; he believes that some religious approaches have more conformity with certain theories of modernization.

In the present article the author has tried to study the conformity of Imam Khomeini's approaches to the Shiite school of thought and their conformity with the theories of modernization. The hypothesis of the present article is that Imam Khomeini's fiqhi and theological approaches to Shiite religion have several proximities with the new theories of modernization. The author has studied Imam Khomeini's practical stands and theoretical approaches before and after the Islamic Revolution, including his stands on the Shah's modernization programs and the modernization programs of the post-revolution era.

An Introduction to Structural Study of Imam Khomeini's Poems

Ahad Faramarz Qaramaleki

Whenever there is any discussion of Imam Khomeini's poems, such questions as falsehood, truthfulness, truth and their status come to the fore. In the light of the theory that considers three stages for poem-beauty of garment, body and soul--the truth of Imam's poem stems from his deep ontological experiences which equals the poems of Moulavi and Hafiz. The language of Imam's poem goes beyond the experiences of the philosophers, theologians, sufis, and gnostics; his is language of lover who does not see anything except the beauty of the beloved. The experience of describing the beauty of the beloved, understanding and witnessing the relations of God with the universe, considering any beauty as transient, and inner commitment or the obedience of the freemen, are four angles of the truth of superiority of Imam's poems which are the inner secrets of man's existence.

Gnosticism and Coasts of Existence

Fatemeh Tabatabai

The cognition of the connecting link between the universe and the Creature of existence is among the issues that has been attempted by all thinkers and has made the Gnostic and philosopher to try to decipher this enigma in their own manner. Although there are differences between the world of the philosophers and Gnostics, the permeating truth of "being" and existence has brought the two closer to one another who, after putting difficult bottlenecks of refutation and confirmation behind, have reached a common point through utilizing each other's experiences and resources. In the present article, the author has tried to cast a glimpse at the attitude of the gnostics towards the philosophers by relying on their own statements and also tried to study their common points. At the end, the author has elaborated on various stations of existence or the five-presence and concluded that while in the process of descension, the great divine representative or perfect human being is the medium of creation and perfection of beings, in the arch of ascension too perfect man is the medium of blessing of perfection and return of all beings to the Creature.

The Status of Gnosticism in the Classification of Sciences

Biuk Alizadeh

Without any doubt detailed acquaintance with a branch of science is possible only when one has a complete command of all its issues and details. But a brief acquaintance with a science is attained through a review of its fundamentals, outlines, methodology, its interconnection with other branches and man's need to that science, etc. Such an acquaintance is necessary in the beginning of learning and teaching of any branch of science. The predecessors used to call these issues the "eight topics".

In an attempt to study the status of gnosticism in the classification of sciences, the author has tried in this article to discuss the aforementioned issues in relation to gnosticism and has tried to open a vantage to the philosophy of gnosticism.

English Abstracts of Essays

Caution Contract and Its Role in Civil Rights

Seyed Mohammad Moosavi Bojnordi

Caution contract is one of the Islamic contracts which is discussed in this article in four chapters.

Discussing the literal meaning of the word caution, the author divides it into three kinds, that is, exchange-based, automatic or natural, and contractual and discusses the contractual caution from the viewpoints of various jurists.

In the second chapter, he discusses the viewpoints of the Imamiyah jurists about the nature of caution, that is, its contractual or obligatory framework. He concludes that most Imamiyah jurists do not deem it necessary to follow ceremonial rules and regulations of contract with regard to the caution contract.

In the third chapter, while stating the three theories of covenant of protection, standing surety for each other, and bail, the author discusses the impacts of caution and reviews the viewpoints of the religious scholars in this regard.

In the last chapter, the caution and its conditions with regard to various issues are discussed. The author also discusses all the relevant sub-branches.

Introduction to the Mystical Tradition

Seyyed Hossein Nasr

Tr. by: Masoud Sadeqi Ali-Abadi

Without any doubt Islamic gnosticism and philosophy, which have put behind many ups and downs in their history, enjoy privileges and profoundness which are not found in other philosophies and gnosticisms. Hence they cannot be easily overlooked. It is not possible to understand Islamic philosophy without an understanding of the significance of Islamic gnosticism and its impact on the main figures of Islamic philosophy, from Farabi to Avicenna to the contemporary figures. Likewise, it is not possible to understand the Islamic gnosticism whose development and growth, to a great extent, have been influenced by the Islamic philosophy without an understanding of the latter. In the present article, Seyyed Hossein Nasr discusses the relations and historical connections of Islamic gnosticism and philosophy. He offers certain clues which facilitate the understanding of interdependence of these two branches.

View	Gnosticism and Politics	261
	R. Davari Ardakani	
News, Views, Comments	Select Bibliography on Islamic Gnosticism	279
	Abbas Rajabi	
Abstracts	Abstract of Essays in English	285-289

Table of Contents

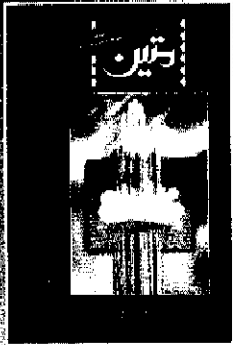
Matin's		1
Editorial Note		
Round-Table	Gnostic Literature	5
Essays	Caution Contract and Its Role in Civil Rights	37
	S. M. Moosavi Bojnordi	
	Introduction to the Mystical Tradition	89
	S. H. Nasr	
	Tr. by: M. Sadeqi Ali-Abadi	
	Gnosticism and Coasts of Existence	97
	F. Tabataba'i	
	The Status of Gnosticism in the Classification of Sciences	113
	B. Alizadeh	
	Religion and Modernization in Iran	143
	Y. Fouzi	
	An Introduction to Structural Study of Imam Khomeini's Poems	163
	A. F. Qaramaleki	
	Intuition and the Inexpressible	177
	R. Bambrough	
	Tr. by: M. Qarai	
	Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique	195
	P. Moore	
	Tr. by: S. M. Yousef Sani	
	The Role of Bond in Islamic Jurisprudence	229
	S. M. Moosavi Bojnordi	
Confab	A Confab With Ayatollah Mirza Ja'far Sobhani	245

7 2000
Second year / Summer 1379

PAZHUHESHNAMEH MATIN

QUARTERLY
JOURNAL OF
INSTITUTE OF
IMAM KHOMAINI AND
ISLAMIC REVOLUTION

سازمان پژوهش‌های انقلاب اسلامی



- **Proprietor:** The Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution
 - **Editor-in-Chief:** Seyyed Mohammad Mousavi Bojnurdi
 - **Acting Editor-in-Chief:** Fatima Tabatabaie
 - **Senior Editorial Board:** Mousen Beheshti Seresht, Ali Mohammad Hazeri, Najafqoli Habibi, Ali Sheikholeslami, Fatima Tabatabaie, Muhammad Hassan Mar'ashi, Seyyed Mohammad Mousavi Bojnurdi, Husayn Mehrpour, Hassan Abedi Ja'fari.
 - **Junior Editors:** Átiyyé Zandiyyé, Farahnáz Náimi
 - **Translator:** Sadroddin Moosavi
 - **Cover Designer:** Hamid Ájami
 - **Mail Address:** 173. Shohadaye Gendarmerie Alley, Davazdah Farrvardin ST. Enqelab Ave. Tehran-Iran
 - **Fax:** 6499190
 - **Telephone:** 6499190-2
 - **Single Issue Price:** 7500 Rls
 - **Lithography, Printing and Binding:** Ebláq Pub., No. 42, M.Kuchek-Khán St., Jomhúri Ave., Tel: 6718280.
- Materials included in Matin Scholarly Review fail to necessarily express the viewpoints of the Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution.
- Quoting any matters of Matin inclusions has no legal prohibition pending sources release.

Dear subscribers shall fill the subscription slip enclosed with remittance and mail /fax to Uruj printing and publishing office: 1430, opposite

Tehran University, Enghelab Ave.,

Tel: 6404873 - 64993081

Fax: 6400915

Subscription fee shall be made payable into current account No. 194-12946, Bank of Tejarat, Ordibebesht branch, Uruj Institute

inside Iran

Rls 30,000 (4 issues per year)

outside Iran

Rls 120,000 (4 issues per year)

Back Issues of Quarterly shall be received upon demand.



Remittance Advice

Please return this form with your payment and ensure that all remittance is made payable to above address.

Name and address of subscriber.....

.....

Tel:..... Area code:.....

Amount of Rls:..... Receipt No/date:.....

خواننده گرامی چنانچه مایل به اشتراک این فصلنامه باشید می توانید پس از تکمیل برگه اشتراک آن را به ضمیمه اصل رسید بانکی برای مؤسسه چاپ و نشر عروج به آدرس: خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره (۱۴۳۰) ارسال فرمایید. تلفن: ۶۴۹۳۰۸۱ - ۶۴۰۴۸۷۳، نمابر: ۶۴۰۰۹۱۵

خواهشمند است مبلغ اشتراک را به حساب جاری ۱۲۹۴۶ - ۱۹۴ بانک تجارت، شعبه اردیبهشت به نام مؤسسه عروج واریز فرمایید.
اشتراک برای داخل کشور ۳۰,۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره)
اشتراک برای خارج کشور ۱۲۰,۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره)

ضمناً جهت دریافت شماره قبلی فصلنامه می توانید با تلفنهای مؤسسه عروج تماس حاصل فرمایید.



برگ اشتراک

نام خانوادگی:

نام:

نام مؤسسه:

استان: شهرستان:

خیابان: کوچه:

پلاک: کدپستی:

مبلغ واریزی: شماره رسید بانکی:

تاریخ رسید بانکی: تلفن:

از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.