

عرفان و مسئله زبان‌شناسانه تشابه در اندیشه عین القضاة همدانی

عین القضاة همدانی (۱۰۹۸ تا ۱۱۳۱) بدلیل سرنوشت غم‌انگیزش در تاریخ اندیشه اسلامی شهرت یافته است. وی نیز همچون سلفش، منصور حلاج - که قاضی هیجگاه ستایش خود را بابت انال‌الحق گفتنش پوشیده نگذاشت، با شیوه اندیشه آزادش نفرت و حسادت محافظه‌کاران اهل کلام را برانگیخت، که متعاقباً به اعدام او تحت انگ "ارتداد" در شهر زادگاهی اش همدان، در سن ۳۳ سالگی منجر شد (تحت حسونت دهشتبار وزیر سلجوقی عراق). وی عارفی بود با تجارب روحی عمیق، و در عین حال اندیشمندی برخوردار از قدرت تحلیلی ظریف و غیرمتعارف. بر مبنای چنین ترکیب سعادت‌مندانانه‌ای از قدرت فراست عارفانه و قدرت اندیشه عقلی، بدرستی میتوان او را بانی سنت دیرپای حکمت ایرانی پنداشت که به همت سهروردی (۱۱۵۳ تا ۱۱۹۱) و ابن عربی (۱۱۶۵ تا ۱۲۱۰) پس از مرگ عین القضاة همدانی، دایر گشت. در اینجا من به تحلیل جنبه اصیل معنی‌شناسانه افکار این نابغه فلسفی می‌پردازم که پیش از این از دید همه شرق‌شناسان بشیوه‌ای ناروا پنهان مانده "۱".

چنانچه افکار همدانی را به سازه‌های اساسی اش کاهش دهیم، اصل اساسی که زیربنای اندیشه او است، در این خلاصه میشود که تمیزی دقیق میان دانشی که از واقعیت بشیوه‌ای بلافصل و شخصی بدست می‌آوریم یا دانشی که راجع به یک چیز اکتساب میکنیم، قایل شویم. اینکه ما راجع به غسل، شیرین بودنش را بدانیم یک چیز است، و اینکه این دانش را توسط تجربه شیرینی غسل بدست آوریم، چیزی دیگر است. همین تفکیک در دو مورد سطوح بالاتری از دانش دینی نیز صادق است. دانستن چیزی راجع به خداوند کاملاً متفاوت از این است که خداوند را توسط تماسی مستقیم با مراتب یزدانی چیزها بشناسیم.

عین القضاة همدانی خود این تفاوت را در پناه تجربه‌ای شخصی، یا میتوان گفت بکمک تجربه‌ای هستی‌شناسانه دریافت. وی در آغاز مشغول به مطالعه‌ای پردامنه در حول مباحث علوم الهی بود. ولی مطالعه علوم الهی در ذهن وی موجب چیزی جز پریشانی ذهنی و سردرگمی و یأس نشد. متعاقباً دچار بحرانی روحی گشت و فقط با توسل به آثار ابو‌حامد غزالی (۱۰۵۸ تا ۱۱۱۱) نائل بر غلبه بر

این بحران شد، و چهار سال از زندگی اش را وقف مطالعه این آثار کرد. اگرچه او هرگز غزالی را ندید ولی در پرتو راهبری روحی او، به حدود قدرت عقل استدلالی رسید و حتی این حدود را پشت سر گذاشت. همدانی با ملاقات و دیدار برادر ابوحامد، استاد مسلم عرفان، شیخ احمدغزالی (۱۱۲۶ فوت)، بی اینکه باین نکته آگاه باشد، رفته رفته در قلمروی ماورای عقلی عرفان الهی گام نهاد.

در پرتو هدایت احمدغزالی بود که عین القضاة همدانی قاطعانه از حدود عقل استدلالی گذشته و بدرون قلمروی یزدانی پا گذاشت، جایی که عقل استدلالی و کارکردهای منطقی آن به عجز مطلق کاهش مییابند "۲".

ورود انسان به جهان یزدانی از دید همدانی، واقعه ایست برخوردار از اهمیتی قطعی که به درک عمق نوینی در آگاهی درونی انسان می انجامد. این واقعه گویای انتقال انسان به سطوحی از خودآگاهی است که کاملاً متفاوت از قوای حواس و مدرکه اند. عین القضاة همدانی این واقعه را "افتتاح عین البصیرت" "۳" یا "عین المعرفة" "۴" مینامد. اشاره او به این واقعه در لوای چنین گفتاری است: "روزنه ای در درون شما گشوده میشود که روی به قلمرو ماورای حسی چیزها دارد" (روزنه علی عالم الملكوت "۵"). گاه نیز آنرا توسط "ظهور نوری در درون" توضیح داده است (ظهور نور فی الباطن "۶"). از دیدی هستی شناسانه، این نور روشنگر چیزهست که وی آنرا قلمرو فراعقلی (الطور وراى عقل "۷") مینامد.

همدانی تحقیر کننده یا نافی ارزش منطقی و عقل استدلالی نیست "۸". بلکه به ادعای او انسان به کمال نمی رسد مگر با فرارفتن از "قلمروی عقل"، یعنی پس از رسیدن به نهایی ترین حدود عقل استدلالی، و گام نهادن در ابعاد مراتب ماورای عقلی چیزها. ساختار جهان هستی از دیدگاه او از این قرار است که بالاترین مراتب قلمروی عقل عملی، چسبیده به پایین ترین مراتب قلمروی فراعقلی است "۹".

پس از این نکات مقدماتی، اکنون در موقعیتی هستیم که میتوانیم پیرامون سرشت مسایلی که توسط قاضی مطرح گشته، با توجه به ساختار معنوی زبان طبیعی، به بحث پردازیم. نیازی به ذکر این مطلب نیست که کلمات و ترکیباتی که در اختیار ما هستند اساساً باین منظور بوجود آمده اند که به

راحت ترین و مناسب ترین شیوه به کار ارتباطات روزمره ما گرفته شوند. زبان ما در بهترین حالت، وسیله بیان و تشریح تجارب ما در جهان تجربی است، یعنی جایی که حواس و منطق برآورنده کارکردهای طبیعی خود هستند. ولی حتی در این ابعاد نیز، مکرراً غافلگیر این حقیقت می شویم که میان آنچه ما میدانیم یا احساس می کنیم، و آنچه ما قادر به بیانش هستیم، شکاف بزرگی وجود دارد. همانگونه که لودویگ ویتگنشتاین گفته است: چنانچه کسی بداند ارتفاع فلان قله چقدر است ولی قادر به بیان آن نباشد، مایه شگفت زدگی همگان خواهد شد، ولی چنانچه کسی بداند کلارینت چه صدایی میدهد و با این وجود قادر به بیانش نباشد شگفت زده نخواهیم شد، زیرا علم به صدای کلارینت، چیزی نیست که بشیوه ای شایسته توسط ترکیبی معمولی از کلمات موجود، به توصیف آید "۱۰". و البته چنانچه ما مضاف بر ابعاد تجربی، ابعاد ماورای تجربی و ابعاد معنوی آگاهی عرفانی را نیز برسمیت بشناسیم، وضعیت به وخامت می گراید. چنانچه صوفی مایل به بیان یا وصف الهامات شخصی اش باشد، ضرورتاً با همه مسایل زبانشناسانه رودررو خواهد شد، مسایلی که از شکاف عظیم میان آنچه وی میداند و آنچه وی قادر به بیان آن است، بیرون می جوشند "۱۱".

بنابراین صوفی برای پر کردن چنین شکاف ذاتی در زبان طبیعی، چه اسباب کارسازی در اختیار خواهد داشت؟ آیا اصلاً چنین اسبابی موجود است؟ احتمالاً نخستین چیزی که بفکرمان خطور میکند، سمبولیسم است. در واقع در تمام اعصار، شاعران و حتی اندیشمندان عارف دستگاهی از نشانه ها ساخته و پرداخته اند و در سایه چنان دستگاهی پناه بسته اند. ولی منظور همدانی سمبولیسم نیست. بلکه پیشنهاد وی از این قرار است که در چنین حالتی باید کلمات را به شیوه چند بعدی بکار برد، چیزیکه وی آنرا "تشابه" یا "ابهام" مینامد. در واقع بنابر نظر او، اکثر مفاهیم کلیدی در فلسفه دینی در اسلام باید در پناه تصویری چندبعدی، یا تشابه تعبیر شوند.

در هر حال، برای اینکه قادر باشیم که معنی کامل کلمه ای را که به شیوه ای چند پهلو بکار برده شده دریابیم، گذشته از حالاتی که ما خود کلمه ای را به چنین شیوه ای بکار می بندیم، می بایستی در خود روشی بغایت منعطف در برابر رابطه معنوی (semantic) یک کلمه و معنایی که قرار است برساند، در پیش بگیریم.

جدی ترین مانع در راه فهم یا کاربرد کلمات به شیوه تشابه عبارت از اهمیت نابجایی است که ما بعبادت معمول به کلمات در رابطه با معانی شان اطلاق می کنیم. این گرایش در خام ترین شکلش در استفاده بچگانه از زبان پیداست "۱۲". برای مثال کودکان قادر به تشخیص ساده این همانی میان دو کلمه لیث و اسد نیستند زیرا این دو کلمه شکل‌های بیرونی متفاوتی دارند گرچه هر دو بزبان عربی گویای معنای واحد "شیر" هستند. سالخورده‌گان نیز اغلب دچار خطای همانندی می شوند، گیرم در شکل و مضمون پیچیده تری .

اهمیت نابجا نهادن روی کلمات بمتابه اشکالی متمایز از معانی ، در غایت به این حقیقت کاهش مییابد که ما بطور طبیعی گرایش باین اعتقاد داریم که میان کلمه و معنایش رابطه و تناسب يك به یکی موجود است. در نظر همدانی چیزی بعیدتر از این نکته به حقیقت نیست. جهان معانی چیزست که از طبیعتی بمراتب ظریف، منعطف و سیال برخوردار است. آن جهان فاقد ثبات صلیبی است که در اشکال یا مواد کلمات یافت می گردد. این حقیقت را حتی در روزمره ترین کاربرد عادی ترین کلمات میتوان مشاهده کرد، اگرچه بطور معمول به سطوح خودآگاهی مان بازتابانده نمی شود.

برای مثال کلمه فارسی "نیم" را بگیرید. معنی دقیق این کلمه در تناسب با این پرسش که آیا مرجع کمیت گرفته میشود یانه، متنوع خواهد بود. می توان گفت: اکثر آثار ابوحامد غزالی از دو قسمت تشکیل میشود، نیمی از آنها به خواص بیرونی بدن می پردازد، درحالیکه نیمه دیگر به خواص ذهن می پردازد. در این حالت کلمه "نیم" معنای دقیق نیمه کمی کتاب را نخواهد داشت زیرا در اینجا مرجع تقسیم برحسب کمیات نبوده. بهمین سان جمله "آدمی دو چیز است" گویای دو بخش کاملا متفاوت است مشروط به اینکه مقصود ما عبارت باشد از (۱) "سر و بدن" و (۲) "ذهن و بدن" "۱۳". مشاهده این حقیقت - که به هیچ روی کار شاقی نیست - بسادگی گویای این است که میان جهان کلمات و جهان معانی اختلاف انکارناپذیری هست. متأسفانه این اختلاف معنی شناسانه در سطوح استدلالی بالاتر از سطوح تجربی، چندان عیان نیست.

بگذارید در این مقام باین نکته اشاره کنم که همدانی معتقد به این نیست که پیوند محکم، بنیانی و درونی میان يك کلمه و معنای آن موجود است. کاملا برعکس، درنظر همدانی پیوند معناشناسانه

میان آنها، رابطه ای علی السویه، کاملاً بیرونی، و حتی به سیاقی قطعی، غیرواقعی است. زیرا در اینجا توزیع اوزان میان ایندو کفه از تناسب بطور مساوی نیست. فقط توازنی مشروط میان آنها برقرار است. چگونه میتوان خلاف اینرا متصور شد؟ از دید همدانی ایندو متعلق به مراتب متفاوتی از هستی هستند. کلمه متعلق به جهان اشیاء مادی و محسوس (ملك) است، در حالیکه معنی از جهان غیرمادی است (ملكوت). کلمات در قیاس با میدان وسیع معانی که پشت هر کلمه قرار دارند، چیزی جز نقاط كوچك و ناچیز نیستند. کلمه چیزی نیست جز منفذ باریکی که از میان آن ذهن آدمی به درون قلمروی بیکران معانی راه مییابد. علاوه بر این، "معنی"، چیز است که به نوعی، از حیات خاص خودش برخوردار است، ثبات و قرار ندارد. معنی در استقلال کامل از کلمه ای که رساننده آن است، در هماهنگی با خودش، با انعطافی خیره کننده برحسب درجه عمق تجارب آدمی و آگاهی اش پرورش می یابد. معانی، با چنین ویژگی هایی در قالب ساخته و پرداخته کلمات ریخته می شوند. آدمی از طریق صرف مشاهده بیرونی کلمه ای که بکار گرفته شده، به دشواری بتواند عمق و وسعت معنایی را دریابد که قرار است آن کلمه گویایش باشد. این نکته بویژه در مورد معنایی حقیقت دارد که ریخته در قالب ساخته پرداخته کلمه، بر پشت تجربه ای اساساً عارفانه قرار می گیرد. زمانی که معنی از سرشتی غیرتجربی برخوردار است، کلمه ای که برای رساندن آن معنی بکار برده میشود ضرورتاً به مرز تشابه کشیده میشود (غایت التشابه) "۱۴".

در چنین حالاتی، برای بدست آوردن درکی درست از این معانی، آدمی باید رفتاری بغایت ظریف در برابر کلمه در پیش بگیرد. زیرا در این حالات، ملزوم به این هستیم که از کلمه مورد نظر همچون سکویی جهت پرتاب خویش به اعماق معنی استفاده کنیم. مادامیکه آدمی در کوشش به فهم معنی "از طریق" صرف کلمه باقی بماند، امیدی به دریافت آن معنی نخواهد داشت. بلکه باید پس از نخستین و کوچکترین تماس با کلمه، آنرا رها کند و مستقیماً بسوی قلمروی معانی شتابد "۱۵". ولی برای درك اهمیت واقعی این اندیشه، می بایستی نخست ساختار تشابه را مطابق بر آنچه همدانی راجع بآن میگوید روشن کنیم.

تشابه بحالت معمول در کاربرد کلمات دلالت بر عدم یقین، عدم قطعیت و چند پهلویی دارد. سرچشمه غایی این ویژگی های منفی، پولیسمی یا تعدد معانی است، یعنی پدیده ای معنی شناسانه از

این قرار که يك کلمه در ساختمان بنیانی اش تصادفا دارای معانی متفاوتی است. برای مثال چنانچه کلمه عربی "عین" خارج از مضمونی روشن بکار گرفته شود، در اینصورت می‌گوییم این کلمه به شیوه "تشابه" بکار گرفته شده. زیرا "عین" عرصه وسیعی از معانی ناهمگرا همچون "چشم"، "چشمه"، "جوهر"، "قطعه زر"، "برادرتنی" و ... را دربر میگیرد.

نوع تشابهی که همدانی مدنظر دارد کاملاً متفاوت از تعدد معانی است. زیرا همه معانی ناهمگرایی که با کلمه ای همچون "عین" رابطه دارند، همه در بعد واحدی بسر میبرند. میتوان گفت که این موردی افقی از تعدد معانی است، در حالیکه تعدد معانی موردنظر همدانی از نوعی عمودی است. این وجه موخر عبارتست از ساختار چندبعدی معنی که مبنی بر کاربرد چندبعدی واژه است.

بنابراین تشابهی که همدانی ملحوظ میدارد، اشاره به مواردی دارد که در آنها واژه ای واحد - بیانی واحد - همزمان در دو یا بیشتر از دو سطح متفاوت از گویش بکار میرود. سطوح بسیاری از گویش را میتوان ملحوظ داشت ولی همدانی اساساً به دو سطح از این سطوح علاقمند است: الف - سطح تفکر عقلی و ب - سطحی که پیش از این به آن اشاره رفت و به قلمروی ماورای عقل تعلق دارد.

سطح الف از دید زبانشناسی چیزی نیست جز امتداد خطی کاربرد معمول زبان طبیعی و روزمره در ابعاد زندگی تجربی. در مضمون مشخصی که توجه بلافصل ما به آن معطوف است، سطح الف مقدمتاً رجوع به بیان زبانشناسانه معانی و افکار کلامی (تئولوژیکال) دارد. بگذارید برای ارائه مثالی ابتدایی به این اشاره کنیم که متکلمین اغلب از "قرب" و "بعد" آدمی نسبت به خداوند گفتگومی کنند. به این معنی، برای مثال چنین می‌گویند که آن دسته از کسانی که به خداوند اعتقادی ندارند از خداوند دور هستند (نسبت به خداوند در بعد اند)، در حالیکه مومنین به خداوند نزدیک به او هستند (در قرب بسر میبرند). چنین کاربردی از این کلمات کاملاً بامسمی است. مفاهیم "دوری" و "نزدیکی" در این مضمون نتیجه تجرید ماهرانه کلامی (تئولوژیکال) از مفاهیم "دوری" و "نزدیکی" اشیاء محسوس هستند که ما در زندگی تجربی روزمره مان شناخته ایم. متعاقباً این دو مفهوم هنوز هم در این سطح اساساً برحسب تصویر یا اندیشه ما از فاصله فضایی قرار دارند.

از سوی دیگر همان مفاهیم قرب و بعد، اغلب توسط عرفا برای شرح محتوای شهود غریبشان، چه دینی و چه ماورای طبیعی، بکار گرفته میشوند. در چنین حالتی، کلمات - با رجوع به الگوی تحلیلی

که ما در اینجا قرارداد کرده ایم - در سطح ب بکار گرفته میشوند. مهم ترین نکته در رابطه با سطح ب از این قرار است که هرچقدر هم که معانی را بتوان از سطح الف امتداد داد، هیچگاه به معانی که در این مرتبه فعلیت می یابند نمی توان رسید. این نکته را مدیون این حقیقت هستیم که معانی همه لغات در سطح ب متکی به تجاربی شناخت شناسانه اند که اساساً از سرشتی متفاوت از آن چیزی هستند که در ابعاد اندیشه عقلی (گذشته از ابعاد زندگی روزمره) تحت تجربه ما در می آید. زیرا همانگونه که ما در بالا متذکر شدیم، معانی در سطح ب فقط توسط چشم بصیرت از قلمروی فراسوی عقل فراچنگ می آیند. لاجرم قرب برای مثال از نظر همدانی در این سطح معنای رابطه فراحسی مشخصی را میدهد که میان همه موجودات و سرچشمه وجود برقرار است، رابطه غریبی که ما به جزئیات ساختاری آن خواهیم پرداخت. در این مرحله این اشاره کافی خواهد بود که قرب در اینجا به معنای رابطه هستی شناسانه یکسان و مطلق است که همه موجودات با خداوند دارند. چنانچه کلمه "فاصله" را به معنایی غیرفضایی بگیریم، همدانی غالباً از این گفتگو میکند که همه چیز مطلقاً در فاصله ای مساوی از خداوند قرار دارد "۱۵". اگرچه همدانی خود مضافاً به تحلیل معنی "دوری" در سطح ب نمی پردازد، ولی این نکته روشن است که از آنجایی که مفاهیم در این قلمرو مرجع فضایی ندارند، لاجرم "دوری" دقیقاً همان معنایی را دربر میگیرد که "قرب" دربر دارد، یعنی همه موجودات در فاصله (غیرفضایی) برابری از خداوند قرار دارند.

گرچه بدین روش، واژه ای واحد همچو "قرب" دو معنای کاملاً متفاوتی را دربرمیگیرد، ولی نباید دچار چنین خطایی شویم که گمان کنیم معانی سطح الف با معانی سطح ب هیچ رابطه و تناسبی با یکدیگر ندارند. رابطه میان معانی الف و ب عین رابطه ای نیست که فرضاً میان "چشم"، "چشمه"، "طلا" و "جوهر" و غیره، بعنوان معانی ممکن "عین" برقرار است. زیرا حتی در سطح ب، "قرب" معنای نزدیکی میدهد. با این تفاوت که "نزدیکی" که در ابعاد ماورای حسی فعلیت می یابد کاملاً از ساختار دیگری برخوردار است تا "نزدیکی" در ابعاد منطقی عقل عملی. به بیان دیگر، محتوای معنانشناسانه "نزدیکی" در تطابق با تغییر کیفی که در خودآگاهی (شعور) انسان رخ میدهد، از کیفیت فضایی به کیفیت غیرفضایی تغییر میکند. ولی این دیگرگونی اثری در این حقیقت ندارد که کلمه ای واحد با مسمی و معنا در دو سطح مختلف الف و ب بکار میرود.

پرسش این نیست که کدامیک از این دو معنا - الف یا ب - اصیل و واقعی هستند (یا اینکه کدامیک مجازی و استعاره ای اند؟) زیرا هر دوی آنها، هر یک در ابعاد مشخص خودش، به یک اندازه صحیح و مورد اعتماداند زیرا هر دو توسط تجربه معتبری حمایت می گردند. برای مثال وقتی میگویم "من گلی می بینم"، بینش من در سطوح تجربی معنای معتبری میدهد که تجربه موثق حسی پشتیبان آن است. بهمین سان وقتی میگویم "کل بزرگتر از بخشی است که زیرمجموعه آن است" بیانیه من در سطوح اندیشه عقلی (سطح الف) دارای معنای معتبری است. بهمین شیوه وقتی منصورحلاج میگوید انالحق، این بیانیه او دارای معنای معتبری در سطوح ماورای حسی و ماورای عقلی تجربه است (سطح ب) "۱۷". تنها نکته پراهمیت از این قرار است که هر یک از این سه جمله می بایستی اکیدا در تناسب با ابعادی فهم گردد که بدان تعلق دارند.

کسب چنین درکی در رابطه با کلمات و جملاتی که به سطح ب متعلق اند چنانچه محال نباشد، بسیار دشوار است. زیرا انالحق گفتن منصور یا سبحانی گفتن بایزید بسطامی و امثال آن، بیان الهامات عرفایی از اعلی مراتب روحی در حالات غیرمتعارفی از شعور هستند، حالاتی که طی آن، قدرت عقل ایشان درهم شکسته و آنها در اشراق نورمتعال جاودانی مستغرق گشته اند.

"(۸۴) اینجا هیچ از عارف نمانده باشد، و معرفت نیزمحو شده باشد، همه معروف باشد "الالی لله تصیرالامور" همین می گوید. در این مقام، "یحیهم و یحیونه" یکی نماید. پس این نقطه، خود را بصحرای جبروت جلوه دهد. پس حسین جز "انالحق" و بایزید جز "سبحانی" چه گویند؟ اینجا سالک هیچ نبود خالق سالک باشد. و رای این مقام چه باشد؟ و بالای این دولت کدام دولت باشد؟ و از برای عذر وی ندا در ملك و ملکوت دهند "و اذا شعبنا بلنا امثالهم تبدیلا". تمهیدات صفحه ۶۲

پرواضح است که امکان درک معانی چنین بیانی اکیدا برحسب سطح ب که بدان تعلق دارند، مشروط به این است که آدمی تجربه عارفانه مشابهی را پشت سر گذاشته باشد. متعاقبا برای آندسته از کسانی که دانش تجربی بلافصلی از قلمروی ماورای عقل به کف نیآورده اند، حتی چنانچه نظرا درستی چنین کاربردی از کلمات را پذیرفته باشند، کاربرد کلمات در سطح ب ضرورتا جنبه ای مجازی برای ایشان خواهد داشت "۱۹". بطور خلاصه کلماتی که در سطح ب بکار گرفته میشوند برای اکثریت مردم جنبه استعاری دارند. برای مثال زمانی که خداوند را نور می نامیم کلمه "نور" برای ایشان صرفا جنبه استعاری دارد.

برای آندسته دیگر که مدخل مستقیمی به قلمروی ماورای عقل دارند، معانی در سطح الف هستند که جنبه استعاری دارند) یعنی نور به معنی فیزیکی(. این از اینروست که بعد ب دقیقاً همان مکانی است که در آن واقعیت بصورت اصیل و حالت مطلقش به تجربه درمیآید. باین مضمون کاربرد الف از زبان استعاره ایست در حالیکه کاربرد ب واقعی است. ”۲۰“

برای ارائه مثالی شاخص که روشنگر ساختار معنی شناسانه زبان در سطوح الف و ب باشد، اکنون واژه "علم" را برمیگیریم به شیوه ای که در عبارت "علم خداوند" پدیدار میشود، که همدانی خود این عبارت را بطور قابل ملاحظه ای موشکافی کرده. بگذارید بهمان سیاق پیشین، الف نمودار سطح کلامی (تئولوژیکال) و ب نمودار سطح ماورای عقلی یا سطح شعور عارفانه باشد.

در سطح الف که همانطور که شرحش رفت امتداد کلامی کاربرد معمولی زبان است، جمله "خداوند به چیزی عالم است"، طبعاً بهمان شیوه ای مفهوم میگردد که جمله "انسان به چیزی عالم است" مفهوم میگردد. و در محدوده این فهم، مسایل کلامی گوناگونی از طرف متکلمین در مبحث صفت‌های الهی مطرح گشته اند زیرا علم در این مضمون بمتابه یکی از خواص خداوند قلمداد میشود. از آنجایی که معنی يك کلمه در سطح الف اساساً و نهایتاً چیزی جز امتداد نظری و پرداخت همان فهم غیر کلامی واژه نیست، بنابراین علم نیز طبعاً بهمان شیوه ای فهم میگردد که عموماً توسط همان کلمه در زندگی روزمره و شرایط عادی استفهام می گردد. اکنون در ابعاد معمولی و تجربی، واژه علم ساختار غریب خاص خودش را بر مبنای رابطه میان فاعل (عالم) و مفعول (معلوم) داراست. آنچه در مورد این رابطه شناخت شناسانه غریب است از این قرار است که فاعل مجهول است و مفعول متعدی است. این بدین معنی است که فاعل علم فقط و فقط زمانی میتواند حالت فاعلی بیابد که چیزی برای دانستن موجود باشد. وجود مفعول بر وجود فاعل مقدم است ”۲۱“.

این ساختار غریب دانش تجربی بطور خودآگاه یا ناخودآگاه به سطوح اندیشه کلامی رسوخ پیدامیکند. بنابراین جمله کلامی "خداوند به اشیاء عالم است" باین شیوه مفهوم میگردد: اولاً چیزی با اسم شیی بعنوان مفعولی محتمل از علم الهی موجود است، و ثانیاً خداوند آنرا بطریقی که واقعا هست درمییابد. خداوند دارای صفتی بنام علم است ولی این صفت فقط زمانی بروز میکند که اشیایی شایسته دانستن موجود باشند. بطور خلاصه، مفعول روی فاعل گذارنده اثر و تبیین کننده آن است.

و بدینسان تناقض (آپوری) در رابطه با علم خداوند به دقایق (یعنی علم به فرد فرد اشیاء و رویدادهای تجربی) بروز میکند.

این تناقض وقتی مطرح میشود که براساس این فرض که علم در همه سطوح همان رابطه بنیادین ساختاری را دربرمیگیرد (S<-O) ما این پرسش را مطرح کنیم که آیا خداوند عالم به دقایق است؟ چنانچه پاسخ مثبت به این پرسش دهیم بدینوسیله اعتراف کرده ایم که علم خداوند چیز نیست محتمل الوقوع یا مشروط. زیرا جهان تجربی بنابر سرشتش قلمروی احتمال است. در اینجا همه چیز مداوما در حال دیگرگونی است. هیچ چیزی در دو واحد از زمان کاملا یکسان باقی نخواهد ماند. چنانچه قرار بر این باشد که علم خداوند اشیاء منفرد را در حال تغییر و تحولشان از لحظه ای به لحظه بعد، پیگیری کند، خود این علم نیز می بایستی از لحظه ای به لحظه بعد دیگرگون شود. علاوه بر این، اشیاء جدیدی پیوسته در این جهان بدنیا میآیند و رویدادهایی مدام در حال وقوع هستند. در حالیکه خداوند به آنها آگاهی می یابد، می بایستی حالات نوینی از معرفت در ذهن او پدیدار شوند. ولی پذیرش این موضوع چیزی جز پذیرش مشروط بودن علم الهی نخواهد بود. "۲۲"

چنانچه در گریز از این مشکل ما پاسخ منفی به پرسش مذکور دهیم، به معنی این خواهد بود که ما خداوند را نسبت به چیزهای مشخصی جاهل میدانیم. پس علم لایتناهی خداوند چه خواهد شد؟ جالب توجه اینکه، بیان جهل خداوند، یعنی این جمله که "علم ازل به جزئیات عالم محیط نیست" دقیقا یکی از جملاتی بود که بدلیل آن همدانی را متهم به کفر نمودند. "۲۳"

مطابق با نظر همدانی، تناقض بالا از اینرو مطرح میشود که متکلمین، معنی "علم" را به موازات همان چیزی درمیابند که ما در پناه همان واژه در ابعاد تجربی درمی یابیم. این شیوه از دریافت در پرتو آنچه که ما پیرامون ساختار معنی شناسانه سطح الف گفتیم کاملا طبیعی بنظر میرسد، یعنی باین سیاق که کاربرد زبان در این سطح صرفا امتداد کلامی کاربرد تجربی زبان است. متکلمین نهایتا انسانهایی هستند که قادر به شکستن طلسم جادوی زبان طبیعی نیستند.

برای دریافت ساختار واقعی معناشناسانه علم الهی، انسان ناگزیر از جهش از محدوده تفکر عقلی به فراسوی آن، به فضای میانی دو سطح الف و ب است "۲۴". دقیقتر بگوئیم، آدمی باید به شیوه غریبی از تفکر متوسل شود که در آن واحد هم تفکر استدلالی است و هم شهود ماورای طبیعی.

اینکار را باید به شیوه ذیل پیش برد.

پیش از هرچیز باید تمایزی میان دو نوع از علم قایل شد: (۱) علمی که منشاء و پیش فرضش، وجود چیز است که قرار است دانسته شود و (۲) علمی که خود پیش فرض و منشاء وجود "معلوم" (چیزی که قرار است دانسته شود) است. همدانی این تمایز را در پرتو مثالی از تجربه روزمره توضیح میدهد. "دانش من پیرامون این نامه (که اکنون آنرا بتو میفرستم) پیش از آنکه آنرا بنویسم در ذهن من موجود بود. و این علم من خود دلیل بر موجودیت این نامه است. این دانش من است که علت وجود دانش توست" ۲۵. رابطه میان علم الهی و جزئیات باید بر مبنای همان رابطه ای مفهوم شود که در مثال بالا میان "علم من" و "این نامه من" مشهود است.

بنابراین بر مبنای چنین تمایزی میان این دو نوع از علم، اندیشه همدانی به ابعاد ماورای طبیعی چیزها نزدیک میشود. وی چنین نتیجه گیری میکند: "علم ازلی سرچشمه وجود است. نسبت همه موجودات به عرصه دانش لایتناهی الهی، خواه دنیای تجربی و خواه دنیای ماورای تجربی، همچون نسبت تك حرفی (از تك کلمه ای) که از این نامه است، به عرصه علم و قدرت من" ۲۶.

از این نتیجه گیری تا متعالی تریم سطح (سطح ب) يك گام بیش فاصله نیست. ولی از سوی دیگر اختلاف قابل توجهی میان سطح ب و سطوح پیشین (خواه سطح الف یا سطح میانی مابین الف و ب) است. زیرا حتی در مراتب میانی که تا حد زیادی از سرشتی ماورای طبیعی برخوردار است، کلمه "علم" در این مرتبه نیز هنوز چیزی از معنای شناخت شناسانه اش را نگاه داشته است. بعبارت دیگر در کاربرد کلمه "علم" هنوز هم رجوعی هرچند ناچیز به فعالیت ذهنی روزمره آدمی هست که توسط آن انسان اعیان را درمییابد و ادراک میکند. برعکس، در سطح ب کلمه "علم" هیچگونه دلالت شناخت شناسانه ای در خود حمل نمیکند. معنای آن بطور خالص ماورای طبیعی است. زیرا علم الهی در اینجا به معنای معیت خداوند است (به معنای عدم قابلیت تفکیک خداوند از همه چیزها) و متعاقبا به معنای برابری فاصله همه چیزها از منشاء غایی وجود آنهاست. این نکته جالبی است که باید مشروحا روشن گردد، زیرا همدانی خود چنین اظهار داشته است که این اندیشه اصیل او بوده است و هرگز کسی چنین دیدی باین موضوع نداشته است ۲۷.

وی چنین استدلال میکند که تجربه عمومی از این قرار است که ما پیوسته چیزها را در رابطه تقدم و

تأخر با یکدیگر می‌یابیم. برای مثال ظهور شعاع آفتاب پس از طلوع خورشید است، به نوعی که دومی علت اولی است. بهمین سان حرکت قلمی که من به کمک آن این کلمات را می نویسم بدنیاال حرکت دست من است که خود متعاقب وجود من بعنوان یک نویسنده است.

ساختار رویدادهایی از ایندست، چنانچه از نقطه نظر ابعاد مقدس هستی برانداز شوند، پیدایش کاملاً متفاوتی خواهند داشت. زیرا در این چشم انداز خورشید و اشعه اش در فاصله ای مساوی از منشاء هستی پیدا میشوند. به شیوه ای مشابه، (۱) قلمی که نوشت افزار من است، (۲) کلماتی که من نوشته ام و (۳) نویسنده (یعنی من) در صفحه ای واحد و در فاصله ای برابر از منشاء هستی ایستاده اند. همه اینها باین دلیل است که در قلمروی ماورای طبیعی ترتب طولی (توالی زمانی) میان چیزها موجود نیست. همه چیزها در آنجا در عرصه ای بی زمان و بیکران از هستی (ترتب عرضی) باهم هستند.

همدانی این سینا را به انتقاد میگیرد که بعد تجربی را با بعد یزدانی اشنباه گرفته زمانیکه سینا اثبات وجود خداوند را بر بنیان رابطه علی چیزها نهاده. شیئی الف برای موجودیتش نیازمند به شیئی ب بعنوان علت است، ب نیز به نوبه خود باید علت جیم را داشته باشد و جیم نیز به علت دال نیازمند است و ... و این سینا بر این باور است که علت همه علتها، یعنی خداوند را در نهایت این سلسله علتها، الف، ب، جیم، دال ... یافته است.

از دیدگاه همدانی این نظر کاملاً به خطاست. وی در ضعف اساسی استدلال سینا چنین اشاره میکند:

"برای مثال در این نامه من ده هزار واژه است. هر واژه ای پس از واژه ای دیگر بدنیا میآید. و خط دوم پس از خط اول، خط سوم پس از خط دوم، چهارم پس از سوم بدنیا میآیند. اکنون فرض کن که کسی بگوید: خط دهم از خط نهم بدنیا میآید و نهمی از هشتمی، هشتمی از هفتمی و غیره و نهایتاً سومی از دومی و دومی از اولی بدنیا میآیند. و فرض کن در این مقام وی میگوید: خط اول خود از اراده و توانایی نویسنده (به نوشتن) بدنیا آمده است. روشن است که چنین شخصی نقطه نظر غلطی گرفته، زیرا وی موضع نویسنده را در بعد عمودی (زمانی) نامه جسته بجای اینکه آنرا در عرصه افقی (بی زمان) آن جستجو کند. چنین شخصی قطعاً فاصله خط اول و دوم را از اراده نویسنده، به

مراتب کوتاهتر قلمداد میکند تا فاصله خط هشتم، نهم یا دهم از آن " ۲۸".

کافی است که ما این نوع از اندیشه را در مورد استدلال ابن سینا بکار ببندیم تا دریابیم که خطای سینا دقیقا در این است که وی (ناخودآگاه) خداوند را بمثابة چیزی زمانمند قلمداد میکند.

"چنانچه وی صاحب نظری خالص و نیالوده می بود، در آنصورت هیچ فاصله ای میان خداوند و چیزهای ممکن نمی دید، و برابری فاصله وجودی چیزها را از خداوند می شناخت. زیرا خداوند مطلقا ورای زمان است. بین چگونه همه این کلماتی که روی این صفحه کاغذ نوشته، وقتیکه از دیدگاه عرصه بی زمان هستی (نه از دیدگاه توالی زمانی) رویت شوند، در فاصله ای برابر از نویسنده ایستاده اند " ۲۹".

این برابری فاصله وجودی همه چیزها از خداوند، هسته معنی کلمه "علم" است بدانسان که در سطح ب، در اشاره به صفات یزدانی بکار برده می شود، صفاتی که توسط همین کلمه واحد ادا میگردند. هنوز نکته دیگری نیز در مورد معیت (همراهی خداوند با چیزها) هست که باید به آن اشاره رود. پرواضح است که "معیت" دلالت بر وجود رابطه معینی میان خداوند و اشیاء تجربی دارد. ولی این رابطه از نوع بسیار غریبی است. شگفتی این رابطه در این حقیقت است که این رابطه فقط زمانی فعلیت دارد که از جانب خداوند بدان نگریده شود و نه از جانب چیزها. زیرا اشیاء در جهان تجربی فی نفسه "هیچ" هستند و فاقد واقعیتی خاص خود هستند. واقعیت یا وجودی که بنظر میرسد آنها درایش هستند، صرفا مشتق از همان رابطه ایست که آنها توسط فعالیت یزدانی می یابند " ۳۰".

لاجرم رابطه و نسبتی که ما اکنون از آن سخن میرانیم، برحسب کاربرد معمولی کلمه "نسبت"، اصلا رابطه نیست. چگونه می توان رابطه ای متصور شد وقتیکه يك سر از این رابطه "هیچ" است؟ این دقیقا همان چیز است که همدانی مدنظر دارد وقتیکه میگوید: "هرآنچه در این جهان موجود است نسبتی با عرض علم ازل دارد، ولی این نسبت نسبتی است که لاشیی با چیزی لایتناهی دارد" " ۳۱".

ولی چنین بیانی همپای این گفتار است که "هیچ شیئی موجودی نسبتی با عرض علم ازل ندارد" " ۳۲". بنابراین میتوانیم بدرستی بگوییم: خداوند همراه با چیزهاست، ولی نمی توانیم این ترتیب را معکوس کرده بگوئیم: چیزها با خداوند همراه هستند " ۳۳". زیرا مطلقا چیزی در جهان نیست که بتواند رودررو با خداوند شود. این خداوند است که روی خودش را به همه اشیاء میگرداند و این معنای

واقعی این گزاره است که خداوند بر همه چیز داناست "۳۴". چیزها خود فاقد روی هستند که آنرا بسوی خداوند بگردانند.

از آنجایی که در شرایط عادی برای ما محال است که نسبت یا رابطه دوطرفه ای را تجسم کنیم که يك طرف آن "هیچ" است ، لاجرم باین گرایش می ورزیم که "هیچی" را نیز "چیزی" قلمداد کنیم و میان ایندو طرف رابطه متقارنی فرض کنیم (A<->B) . از اینروست که ما اغلب از این گفتگو میکنیم که چیزها در برابر خداوند ایستاده اند و روی شان را بسوی او گردانده اند "۳۵".

ولی از سوی دیگر این نیز حقیقت دارد که چیزها برخوردار از نوعی واقعیت هستند، واقعیتی که از گرداندن روی خداوند بسوی آنها اشتقاق یافته. بدین سیاق نسبت متقارنی میان خداوند و چیزها هست. و در این منظر هر موجودی در این جهان در زمانی واحد "موجود" و "معدوم" است. این وضع غریب هستی شناسانه ایست که کلمه "علم الهی" در سطح ب به آن اشاره دارد. پدیده تشابه، به برداشت همدانی متشکل از ساختار چندبعدی است که توسط دو یا چند معنی شکل گرفته (همانند معانی سطوح الف و ب در کلمه "علم") معانی که از یکدیگر برحسب ژرفای بصیرت متفاوتند، و در عین حال در کلمه واحدی گنجانده شده اند.

NOTES

1. The study is based on three of Harnada'ni's major works that have been edited and published in Teheran: Zubdat al-ha qa"iq (Arabic) ed. 'Afif 'Oseyra'n, 1962; Tamhidat (Persian) ed. 'Afif'Oseyra'n, 1962; Name-ha-ye 'Ayn al-Quda't Hamadani "Epistles" (Persian), ed, 'Afif 'Oseyra'n and 'Alinaqi Munzawi, 1969. It is my pleasant duty to add that in the course of preparing this paper I have prof-ited much by valuable suggestions made by Professor Herman Landolt of the Institute of Islamic Studies, McGill University.

2. This whole process of spiritual development is described with a beautiful touch of lyricism by tAyn al-Qudat himself in Zubdat al-haqd'iq, 6-7.

3. Ibid.,7, and passirn.

4. Ibid,30.

5. Ibid.,58

6. Ibid., 26.
7. Ibid., 27, and passim. It is one of the technical expressions that appear constantly in Hamadin's writings. It is also called the "domain (that comes) after reason" (al- tawr alladhi ba'da al- 'aql).
8. Cf. ibid., 10.
9. Cf. ibid., 35.
10. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe (New York: MacMillan, 1953), 36.
11. *Zubdata al-haqa'iq*, 88.
12. Epistle, No. LX, sec. 753, 452.
13. Epistle, No. LIII, sec. 677, 405.
14. *Zubdat al-haqa'iq*, 4.

15. Ibid., 58.
16. Ibid., 77-78.

17. For an analysis of the famous Hallajian statement, see Shakwa al-gharib, ed. 'Afif 'Oseyran, (Teheran, 1962), 36, 62. Arberry's English translation: *A Sufi Martyr* (London, 1969), 36, and *Tamhidat*, sec. 84, 62; sec. 108, 77; sec. 104, 75.

18. *Tamhidat*, sec. 84, 62. Cf. Epistle No. XLII, sec. 560, 355, where the expression "the plain of mulk" (i.e. empirical dimension) is used instead of "the plain of jabarut." Both expressions make good sense, because the mystical experience in question belongs to the dimension of jabarut, but its linguistic expression is actualized only in the empirical world.

19. *Zubdat al-haqa'iq*, 24.
20. Ibid., 21-22.
21. Epistle, XXI, sec. 270, 176-177.
22. *Zubdat al-haqa'iq*, 22, 25. See also chapter 2 of this book, "The Paradox of Light and Darkness in the Garden of Mysteries of Shabastari" pp.39-66, for a discussion of "light and darkness" in Sufi thought.

23. Epistle, VIII, sec. 219, 150.
24. 'Ayn al-Qudat himself does not speak of the "intermediary region" between [A] and [B]. Theoretically he seems to be content with his distinction between the two levels of discourse, so that according to his own description the analysis here in question would seem to be made still within the confines of theological Thinking. But for the sake of clarity we had better, I think, consider it as something going beyond the [A] dimension.

25. Epistle, VIII, sec. 220, 150-151.
26. Ibid., XIX, sec. 251, 166.

27. Ibid., sec. 22, 29.

28. Ibid., Sec. 23, 21.

29. Ibid.

39. In the terminology of the later theosophers, this kind of relation is called "illuminative relation" (iddfali ishrdqiyah)

31. Zubdataal-haqa'iq, 21.

32. Ibid., 25.

33. Ibid., 62-63, 76.

34. Ibid., 29, 26.

35. Ibid., 23.