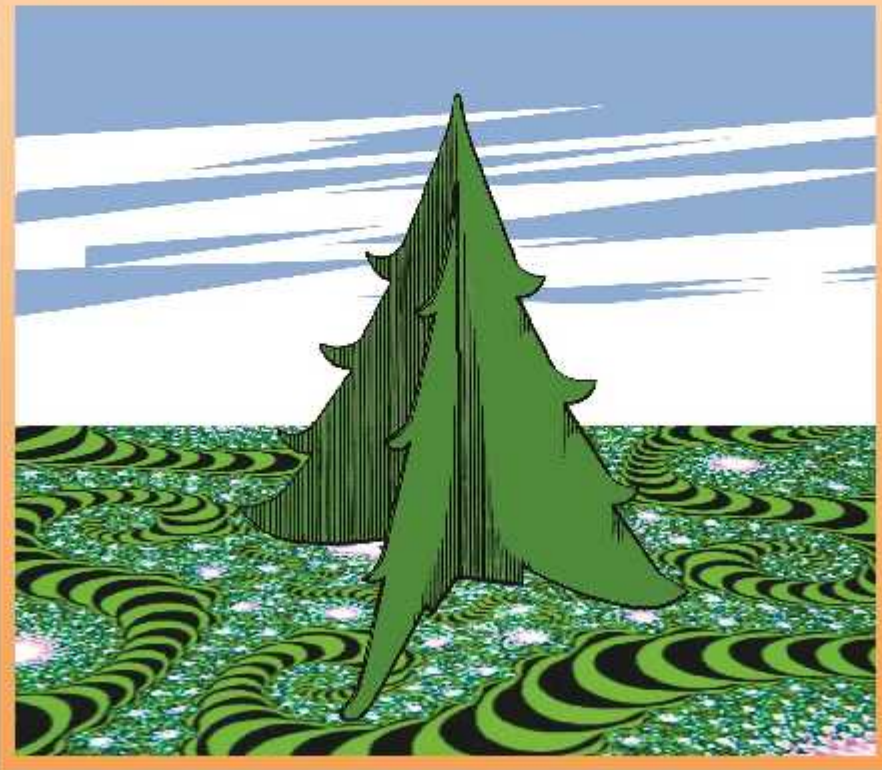


# کل نگری دینی پیشا-رشته ای

منصور متین



---

---

## کل نگرى دینى پیشا-رشته‌ای

---

---

نوشته:

منصور متین

متین، منصور؛  
کل‌نگری دینی پیشا- / ای منصور متین.  
تهران: میان ای  
مشخصات ظاهری : :  
شابک : :  
وضعیت فهرست : :  
نویسی :  
علم و دین :  
Science & Religion :  
کل‌نگری :  
Holism :  
رده بندی کنگره : ک / / BL  
رده بندی دیویی : /  
شماره کتابشناسی :  
ملی

۰۲۱-۵۵۹۳۸۳۸۵-۰۹۱۹۴۱۱۱۷۵۹

Mianreshteh@gmail.com



Inter-Pub  
انتشارات میان‌رشته‌ای

---

عنوان کتاب: کل‌نگری دینی پیشا-رشته‌ای

نویسنده: منصور متین

ناشر: میان‌رشته‌ای

نوبت چاپ: اول - ۱۳۹۷

تیراژ: ۱۰۰۰ جلد

قیمت: ۱۲۰۰۰ تومان

---

حق چاپ محفوظ و متعلق به ناشر می‌باشد

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۵.....	پیشگفتار
۹.....	بخش اول: تعاملات علم و دین
۱۱.....	۱. واگرایی علم و دین
۱۶.....	۲. همگرایی علم و دین
۲۱.....	۳. گفتمان ایرانی - اسلامی
۲۶.....	۴. یک سرآغاز و سرمشق نظری
۲۹.....	بخش دوم: درجات متنوع کل باوری
۳۲.....	۱. از منظر ادبیات و فلسفه
۳۵.....	۲. از منظر علوم طبیعی
۳۸.....	۳. از منظر روان‌شناسی و مدیریت
۴۰.....	۴. از منظر مباحث انسانی و معارف دینی
۴۶.....	۵. تمایز کل‌نگری علمی و دینی
۵۱.....	بخش سوم: نگرش سیستمی
۵۴.....	۱. از ادبیات به جهان دانش
۵۹.....	۲. کل‌نگری جهان‌شمول
۶۱.....	۳. قالب تئوری سیستمی
۶۵.....	۴. سیستم‌های انتزاعی معرفت

بخش چهارم: نمونه متون کلاسیک ..... ۶۹

۱. کل باوری سلسله مراتبی در حکمت ..... ۷۶

۲. اصل گرایی و تبیین اصولی ..... ۹۰

۳. تلفیق مقدمات و کل نگری ..... ۹۴

۴. فراتر از روش ..... ۹۶

بخش پنجم: کتاب بطون خمسه ..... ۱۰۶

۱. تجزیه و ترکیب انسان عقلاً ..... ۱۰۳

۲. مراتب طبیعی انسان ..... ۱۰۵

۳. غیب اول: حس مشترک ..... ۱۰۶

۴. غیب دوم: روح حیوانی ..... ۱۰۹

۵. غیب سوم: قلب انسانی ..... ۱۱۳

۶. غیب چهارم: عقل انسانی ..... ۱۱۸

۷. مراتب عقل ..... ۱۲۰

۸. غیب پنجم: روح انسانی ..... ۱۲۷

۹. ارتزاق روح از عقول و معارف ..... ۱۳۳

۱۰. معنی رویت حق تعالی ..... ۱۴۲

۱۱. وجه اقوی بودن روح از مراتب مادون خود ..... ۱۴۴

۱۲. مراتب و عناوین روح به لسان شرع ..... ۱۵۳

۱۳. تعاکس روح و بدن اعداداً و ایجاباً ..... ۱۵۸

۱۴. اعمال بدن مستند به روح است ..... ۱۶۲

۱۵. تشبیه واحدیت روح به واحدیت حق تعالی ..... ۱۷۴

## پیش‌گفتار

در یکی از مکتوبات حکیم و فرزانه معاصر، نجم‌الدین آملی، آمده است که: علم و دانش به خودی خود راهی به آستان معنویت نمی‌برد، اما موجب انبساط ظرفیت عقلانی و تحصیل استعداد درک حقایق می‌شود (نقل به مضمون). با این وصف، مطلب پیش رو نیز در صدد اتصال دادن علم و دین نیست؛ بلکه صرفاً تلاشی ابتدایی برای تقریب ذهنیت معنوی با شبکه مفهومی علم تجربی که در ذهن نسل‌های تثبیت گردیده است.

طی قرن گذشته، بعد از آنکه علم تجربی اثبات‌گرا رونق و اعتباری به هم زده بود، تدریجاً در محافل آکادمیک تبعات نظری و عملی ناشی از تفکیک، «واگرایی» و تفرقه حوزه‌های مختلف علم گوشزد می‌شد. در ادامه، جنبشی از طرف برخی متفکران و دانشمندان ایجاد شد که خواستار «همگرایی» رشته‌ها و دانش‌پژوهان به منظور تلفیق دانایی‌ها و نتیجتاً درک ژرف‌تر از امور بود. خاستگاه اولیه این جریان نظریه مشهور «کل‌گرایی» و اندیشه موسوم به «وحدت علم» بود. اما، کم‌کم سطح توقعات از رویکردهای کل‌گرایانه تلفیق دانش پایین آمد، و به بحث در باره امکان همگرایی علوم بسنده کرد. در واقع، همگان به عناوین کم ادعاتری مانند «روش‌شناسی ترکیبی» و تفکر سیستمی قانع شدند که سازمان‌دهی دانش و اطلاعات در یک چارچوب مرجع مد نظر دارد.

به طور کلی، محصول تاریخی دو فرایند مترتب بر یکدیگر - یعنی «واگرایی» و سپس «همگرایی» رشته‌های علمی - نهایتاً ظهور کلیدواژه‌هایی از قبیل چندرشتگی، تجمیع، کل‌نگری، تلفیق، سنتز، هم‌افزایی بینش‌های رشته‌ای و میان‌رشتگی است. همه اینها نیز از «مناسبات بین‌رشته‌ای» سخن به میان می‌آورد که حاصل آن درجات مختلف متفاوتی از کل‌نگری و کل‌گرایی است.

بر حسب اتفاق، مشابه همین فرایند در روند مناسبات علم و دین نیز - بخصوص گفتمان ایرانی آن - تکرار گردیده است. به عبارت دقیق‌تر، روندی که از فراز و نشیب‌های تعدیل‌گرایانه گفتمان همگرایی و کل‌گرایی در جوامع علمی ترسیم می‌شود، در محافل علم دینی و یا علاقه‌مندان دانشگاهی آن نیز به همان تصویر است.

در قلمرو علم تجربی چه اتفاقی افتاد؟ به طور خلاصه، ابتدا از افتراق و تفرقه علوم نالیدند. سپس، اندیشه‌هایی مانند مانند «اتحاد علوم و ایجاد یک اَبَر دانش» مطرح گردید. و نهایتاً، به تعاملات علوم و تلفیق میان‌رشته‌ای رضایت دادند.

در محافل علم دینی ما چه اتفاقی افتاده است؟ اینجا نیز، با اطلاع از پیشینه تعارضات دانش عقلانی و دانش وحیانی، ابتدا متوجه خطرساز بودن روند افتراق یا تقابل علم و دین می‌شوند. سپس، بعضی از افراد و گروه‌ها دیدگاه آرمان‌گرایانه‌ای مبنی بر لزوم ایجاد یک علم جدید مثلاً «علم دینی» مطرح می‌کنند. در ادامه، این دیدگاه‌ها تعدیل گردیده و به همگرایی علم و دین در قالب پژوهش‌های تلفیقی قانع می‌شود.

روند تحولات اجماً همین بوده است. اما، در این میان اشاره به جزئیات و اختلاف منظرها خالی از فایده است. زیرا، سرنخی برای فهم دلایل مقبولیت سریع پژوهش‌های چندرشته‌ای و تلفیقی در مراکز آکادمیک ما، و متعاقباً انگیزه‌های محافل دینی و حوزوی در استقبال از این قبیل رویکردهای نوین است.

ناگفته پیداست که پیروان ایدئولوژی‌ها و ملتزمان به دستگاه‌های فکری الهیاتی و دینی، بیش از همه علاقه‌مند به بهره‌مندی متقابل علم و دین از معارف و یافته‌های یکدیگرند. اما، با تمام انگیزه‌ای که در این کار دارند، «چارچوب مرجع» خود را بر مبنای آموزه‌های دینی تعیین می‌کنند. در واقع، علی‌رغم رغبت بسیار به تعامل دانش‌ها و معارف، توقعات مهمی از دستگاه

تفکر علمی ندارند؛ و علم را به عنوان یک سیستم فرعی در مرتبه دوم اهمیت (بعد از دین) یا در خدمت چارچوب معرفتی دینی قرار می‌دهند.

فراتر از این، گاهی با استناد به آثاری از حکما و فرزندگان دوران ماقبل آکادمیک مانند ملاصدرا و ابن سینا و دیگران - که به نوعی جامع‌العلوم تلقی می‌شدند - اصرار دارند که «کل‌نگری و رویکرد کل‌گرایانه» نیز خاستگاه دینی دارد. این سخنی است که شاید به لحاظ تاریخ دانش و معرفت نوعاً درست باشد، ولی در انطباق با تعاریف اخیر گفتمان کل‌گرایی نابجا جلوه می‌کند.

در مقابل، صاحب‌نظرانی از محافل آکادمیک قرار دارند که چنین ادعایی را در تعریف دانش تلفیقی نمی‌پذیرند. در متون مربوطه که معمولاً غربی است، مشخصاً با ذکر نام امثال دکارت، پاسکال، فرانسویس بیکن، ارنست رنان، و دیگر کسانی که با جمع معانی و معارف روزگار خود به نوعی نگرش جامع‌نائل شده بودند، گفته می‌شود که در آن دوران‌ها صورت‌بندی دقیقی از حیطه‌های علمی وجود نداشته است. بنابراین، تلفیق دانش‌ها و نهایتاً کل‌نگری در آن زمان‌ها را باید از جنسی متفاوت دانست.

صاحب‌نظران مزبور برای این نوع از کل‌نگری‌ها - که غالباً هم نظری و انتزاعی است - ترجیحاً عنوان غیررشته‌ای (non-disciplinary) یا دست‌کم پیش‌رشته‌ای (pre-disciplinary) را به کار می‌گیرند.

هدف از نگارش کتاب حاضر، ردّ یا قبول چنین دیدگاه‌ها و تمایزگذاری بین بخش‌های درست و نادرست آن نیست. بلکه، پس از شرح و وصف تاریخچه‌ها و همچنین تمایزگذاری میان انواع و درجات کل‌نگری، کوشیده‌ایم تا با انتخاب و بررسی مختصر گزیده‌هایی از متون و آثار جامع‌الاطراف بعضی علمای دینی متأخر، موضوع را واضح‌تر در معرض قضاوت خواننده محترم بگذاریم.



---

امید که این مطالب علاقه مخاطبان به روش‌های تلفیقی را بیشتر نموده و مفید واقع گردد. ضمن آنکه بازهم لازم می‌دانم از همراهی و مساعدت‌های همیشگی برادر بزرگوارم مهندس علی اصغر رهامی تشکر نمایم.

منصور متین - مهر ۹۵





# بخش اول:

تعاملات علم و دین





در مقدمه کتاب اشاره‌ای داشتیم مبنی بر اینکه تصویر تاریخی مناسبات علم و دین نیز مشابه همان تصویری است که متون و مقالات آکادمیک از روند واگرایی، همگرایی و نهایتاً کل‌گرایی تعدیل شده در حوزه علوم ترسیم می‌کنند.

لُب توضیحات این فصل از کتاب همین است؛ و خواننده‌ای که در باره آن مطالعات قبلی داشته باشد، می‌تواند از مطالب صرف نظر کند. البته، مرور آن به کمک می‌کند تا سخن نگارنده در بخش‌های بعدی را دقیق‌تر دریابد.

## ۱) واگرایی علم و دین

می‌توان گفت که داستان مواجهه علم و دین به مثابه نمایش‌نامه تاریخی با چند اپیزود است. پیوستگی این نمایش‌نامه در امتداد زمان یک چارچوب کلی به دست می‌دهد که نهایتاً بتوان برای گفتمان کنونی علم و علت‌گرایی محققان دینی به تلفیق‌های بینارشته‌ای و چندرشته‌ای نیز دلایل موجهی پیدا کرد.

در اپیزود اول از ماجرای علم و دین بر ما معلوم می‌شود که تقابل سنتی عقل و وحی، فلسفه و معجزه، جهان‌بینی بشری با جهان‌بینی الهی، حکایت دیرینه‌ای است. مشهورترین نمونه این تقابل در ادبیات دینی داستان مبارزه موسی و ساحران است. در سایر روایات تاریخی و غیرتاریخی که با همین مضمون ارائه می‌شود، عنصر ثابتی هست که همان محدودیت‌های فهم بشری در مواجهه با گستردگی واقعیات بیرونی است. تمام آثار و مطالبی که مثلاً با عنوان «عقل و عشق» یا در قالب «مناظره دکتر و پیر» به خواننده عرضه

می‌شود، به نحوی بازخوانی و بازگویی همین حقیقت است. نتیجه مطالعه و محاجه در این زمینه‌ها نیز حداکثر این نکته است که گویا حقایق فراتر از فهم انسانی هم وجود دارد؛ نهایتاً اینکه «آفریدگار» وجود دارد.

اما، در اینجا برای اهل تردید بهانه‌ای ایجاد می‌شود که بپرسند: چگونه این مدعا می‌تواند تکلیفی را بر کسی واجب کند؟ اینکه کسی یا نیرویی عالم لایتناهی را در مقیاس زمانی و مکانی فراتر از فهم بشری آفریده است، چه ربطی به زندگی محدود بشر دارد؟! سرآغاز پیدایش هستی نامعلوم، عالم قدیم، و قواعد گردش روزگار چندان ثابت است که می‌توان با آسودگی خاطر این ایام کوتاه عمر را به نحوی گذراند. حداکثر این است که بگوییم ساعتی کوک شده است که ثانیه‌هایی از آن نیز عمر من و توست. اصطلاحاتی که در ادبیات ملل مختلف در باره روزگار و «چرخ گردون» وجود دارد، همگی برخاسته از همین اعتقاد به «تنظیم‌یافتگی» و «خودکاره بودن» جاودانه عالم است.

آغاز و انجام اپیزود اول از مواجهه علم و دین دقیقاً معلوم نیست. اما در چارچوب تاریخ ادیان، می‌توان گفت که حدود سه یا چهار هزار سال به درازا کشیده است. تنها میراث این مرحله نیز همان تمثیل «ساعت و ساعت ساز» در مقابل تمثیل «پیرزن و دوک نخریسی» است که به اپیزود دوم منتقل می‌شود.

اپیزود دوم که حدود چهار سده بیشتر طول نمی‌کشد، سرآغازش رنسانس اروپایی است که علم تجربی با دلایل محکم‌تری باورهای غیرتجربی را به مبارزه می‌خواند. این بار ادعایی مبنی بر مقابله با وحی نیست؛ مقابله تجربه و مشاهده با استدلال قیاسی صرف است. اجتماعات مدرن قیاس مرکزیت زمین و مرکزیت انسان (خلیفه الهی) را نمی‌پذیرند. البته، ریشه طغیان با تفکر علمی شکل نگرفته است. در حقیقت، این تقابل دوم از مقابله مردم با کلیسا پدید آمد. از قرن ۱۶ میلادی اتفاقاتی در تاریخ افتاد که جوانب مختلف تاریخی،

اجتماعی و فرهنگی داشت. این اتفاقات، در آنچه به علم مربوط می‌شود، طغیانی علیه افراط‌کاری اهل کلیسا و طرز فکر متحجرانه ایشان بود. نوع اخلاق و ارزش‌های انسان-محور<sup>۱</sup> دینی که طی هزار سال توسط اهل کلیسا ترویج و تحمیل شده بود، تکالیف سخت‌گیرانه‌ای بر دوش انسان اروپایی می‌گذاشت. به طور طبیعی، علم و تحقیق - به عنوان رفتار کاوشی که از آدمی سر می‌زند - نیز مشمول همین قواعد سخت‌گیرانه بود که اجازه «دگراندیشی» را نمی‌داد. علم زیر یوغ افکار کلیسایی بود، و برخی دانشمندان به خاطر طرح مسائل علمی سوزانده می‌شدند. رنسانس طغیان علیه این فضای مستبدانه بود. در عین حال، ره‌آورد رنسانس نیز همانند ادیان، تکریم انسان یا مکتب اصالت بشر (اومانیزم) بود؛ با این تفاوت که دیگر تکالیف و اجبار در کار نیست. در حقیقت، دو نوع تکریم انسان وجود داشت: یکی تکریم دینی که انسان را خلیفه‌الله روی زمین و ملزم به اطاعت از خدا و کلیسا می‌دانست؛ و دیگری تکریم اومانیزمی که با محترم‌شماری استقلال انسان، او را تابع عقل خودمختار و یکه‌تاز روی زمین می‌پسندد.

اولین پیامدهای واگذاری انسان به حال خود، تشدید کنج‌کاوی‌ها در طبیعت مادی و تجربه‌گرایی بود. مسلک تجربه‌گرایی و مشاهده مستقیم نیز از همان ابتدا ساز مخالف با اندیشه‌های انتزاعی دین و فلسفه را کوک کرد. نظریات تجربی مبانی جهان‌بینی‌های سنتی، نظریات دینی و باورهای اسطوره‌ای را سست نمود. بخصوص، اعتبار دستگاه‌های طبیعت‌شناسانه‌ای را که مبتنی بر مرکزیت زمین در عالم و وجود یک سیستم عامل ماورایی بود، در معرض تردید قرار داد.

در وهله اول، ترقیات علمی و تجربی - از نظریات کیهان‌شناسی کپرنیک و گالیله گرفته تا تکامل‌شناسی داروین و ماتریالیسم قرن نوزدهم - توانست برخی مدعیات دین و معنویت را خدشه‌دار کند. زیرا با کشف شواهد زیادی

<sup>۱</sup>. anthropocentric ethics



مبنی بر ثابت بودن قوانین فیزیکی، کیهانی و تکوینی، به نفی پروردگاری حضرت آفریدگار کمک می‌کرد! در این مقطع، تمثیل «ساعت و ساعت‌ساز» به طور رسمی از طرف دانشمندانی مانند نیوتن مطرح گردید. فکر بشری نمی‌پذفت که با ثابت شدن نتایج معادلات امثال کوپرنیک و نیوتن دیگر آفریدگار ازلی و قدیم همچنان دست اندرکار عالم باشد. به عبارت دیگر، با آفریدگار مشکلی نداشتند، اما پذیرفتن این اندیشه که دستی عالم را می‌پروراند (پروردگار) قدری دشوار و مخالف مشاهدات تجربی می‌نمود. دانشمندان آن زمان به این نتیجه رسیده بودند که دخالت دادن خدا فقط در مواردی است عقل بشر رخنه و شکافی در توضیح و توجیه مشاهدات خود ببیند. به قول ایان باربور در کتاب علم و دین، خداوند «رخنه‌پوش» است.<sup>۱</sup>

در وهله بعد، سوابق تلخ سوء استفاده‌های متحجرانه کلیسا از شریعت و جهان‌بینی تشریحی موجب استقبال عمومی از این قضاوت‌های شتاب‌زده می‌گردید. اساساً هر دیدگاهی که اندیشه «قدمت» عالم را بر «حدوث» آن غلبه می‌داد ارزش بررسی علمی پیدا کرد. افکار عمومی نیز برای هر اندیشه‌ای که کار خدای جبار مورد نظر کلیسا و مرکزیت زمین را یکسره می‌کرد هورا می‌کشیدند. نتیجه آنکه، اهل علم و تحقیق هم نسبت به هر گونه دیدگاهی که شواهد خودجوشی عام و تحول تکوینی را از قواعد تشریحی و تدوینی کتاب مقدس باورپذیرتر بدانند، بیشتر توجه نشان می‌دادند. از اینجا است که نمایش مقابله علم و دین وارد اپیزود سوم می‌شود.

اپیزود سوم با مباحث تکامل آغاز می‌شود که از قرن ۱۹ کلید خورده است. در این مقطع، با نظر به برخی مشاهدات زیست‌شناسانه، اعتقادات تشریحی و ایمان به خلقت یک‌باره عالم توسط خداوند مورد تردید واقع شد. با توجه به گرایش دانشمندان به شواهد تجربی و تکوینی، تحقیقات چارلز داروین

<sup>۱</sup>. ر.ک. به: باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.

انگلیسی و بخصوص کتاب مشهور در باب منشأ انواع<sup>۱</sup> (۱۸۵۹) چنان با استقبال و تفسیر مکرر مواجه شد که گویی انقلابی در فهم بشر روی داده است؛ یا فرضاً پیامبری تجربه‌گرا ظهور کرده است.<sup>۲</sup> تحقیقات داروین در باره تکامل گونه‌های زنده طی ادوار مختلف از تاریخ طبیعت بود. اما آنچه از آن استنباط می‌شد مجموعاً دین‌گریزی در بشر معاصر را امتداد بخشید. بدین ترتیب، مکاتب فکری و گفتمان‌های قرون اخیر غالباً زمینی می‌اندیشند. حتی جهان‌بینی فلسفی مانند ماتریالیسم مارکس یا اگزستانسیالیسم الحادی سارتر و کامو هم غیرمستقیم از این فضای فکری متأثر بوده‌اند. این دو مکتب کاملاً معنویت‌گریز، جماعات بشری را موجوداتی مختار و پهل شده می‌دانستند که تفاوتی با سایر موجودات زنده ندارند؛ بجز اندکی آگاهی بیشتر، فرصت انتخاب و اختیار در عمل.

تفاسیری از تحقیقات داروین که مجموعاً با عنوان داروینیسم معروف شد، ارج و منزلت مفروض بشر در عالم هستی را زیر سوال برد. حتی ادعای میمون‌زادگی انسان مطرح شد که اصل و نسب اشرافی بنی آدم را خدشه‌دار نمود. فراتر از اینها، به دلیل قرابت مباحث زیست‌شناسی و علوم اجتماعی (مثلاً در بحث تنازع بقا) تنش‌ها و حساسیت‌های فلسفی ایجاد می‌کرد. این تنش‌ها در دنیای فکر اندیشه با تقابل دو جریان موسوم به خلقت‌باوری (خلقت‌گرایی)<sup>۳</sup> و تکامل‌باوری (تکامل‌گرایی)<sup>۴</sup> شناخته می‌شود که دامنه‌های آن حتی به سطوح آموزشی نیز گسترش یافت. دست‌کم این بود که اکتشافات علم تجربی

<sup>۱</sup>. *On the Origin of Species*

<sup>۲</sup>. ر.ک. به: داروین، چارلز ریچارد (۱۳۸۰) منشأ انواع، نورالدین فرهیخته، انتشارات شورآفرین، چاپ دوم، ۱۳۸۰

<sup>۳</sup>. creationism

<sup>۴</sup>. evolutionism

همچنان موضع تردید و بی‌طرفی نسبت به دین را در اذهان استمرار می‌بخشید.

به هر حال، دست‌آوردهای روز افزون علم تجربی و جاذبه آن، و همچنین کثرت خرافه‌هایی که خطرات بطلان بر آن می‌کشد، تفکر علمی سکولار را ظاهراً غلبه داده است. از این حیث، دلبستگان به حقانیت جهان‌بینی الهی و خلقت‌باوران ناچار بوده‌اند که به هم‌زمانی ظاهری با علم روی آورده تا بتوانند روند تعامل و متقاعدسازی تکامل‌باوران را همچنان برقرار نگه دارند. شاید بتوان گفت که استقبال فراگیران مراکز دینی از پژوهش‌های تلفیقی و کل‌نگری نیز در امتداد همین تلاش‌ها قابل فهم است.

باری، تعامل و تعارضات در علم و فلسفه و فرهنگ معاصر جریانی عمیقاً تأثیرگذار بوده است. به عنوان مثال، در دهه‌های اخیر که اکثر مباحث تقریباً تحت‌الشعاع دغدغه‌های حل مسائل زیست‌بومی قرار گرفته است، بازهم کاریکاتوری از آن در دوگانه مفهومی اکولوژی تکاملی<sup>۱</sup> / معنویت‌گرا<sup>۲</sup> نمایان می‌شود.

## ۲) همگرایی علم و دین

با توضیحات قسمت پیشین، باید گفت که اپیزود سوم دست‌کم برای دانشمندان همچنان امتداد دارد. درست است که مباحث تکامل طی قرن گذشته تا اندازه‌ای جرح و نقد شده است. اما بحث‌های ژنتیک، جنین‌شناسی، جامعه‌شناسی جانوری، اکولوژی، و غیره، همچنان به انحای مختلف در تأیید آن شواهدی ارائه می‌کند. به طوری که حتی بحث‌های فرهنگی و اکولوژی اجتماعی نیز با الهام از الگوهای رونق گرفته است، و جریان موسوم به

<sup>۱</sup>. evolutionary ecology

<sup>۲</sup>. spiritual ecology

تکامل‌گرایی نوین معارضه نظری دو سر افراطی تکامل‌باوری / خلقت‌باوری را به اشکال مختلفی برقرار نگه داشته است. اولین دلیل این استمرار معارضه افزایش شواهد علمی و تجربی به نفع مادی‌گرایی است. در مقابل، یک دلیل هم می‌تواند این باشد که عقل متعارف و وجدان عمومی اجتماعات از تنزل مقام انسانیت حاشا می‌کند. به طوری که روزگاری در اروپا و آمریکا برخی از مردم معتقد بودند که فرزندان‌شان اگر قرار باشد با علوم جدید پرورده شوند، همان بهتر که اصلاً به مدرسه نروند.

البته، داستان به همین واکنش‌های منفعلانه اجتماعی محدود نمی‌شود. بزرگان علم تجربی و همچنین علمای دین در خصوص تعارضات علم و دین (در موضوعات مختلف، از جمله تکامل و خلقت) مطالب بسیاری به رشته تحریر درآورده‌اند. در کشور ما، هنگام طرح بحث «مناسبات علم و دین» علاقه محققان دینی غالباً از بحث خلقت و نظریه تکامل فراتر نمی‌رود. در این موارد هم معمولاً دیدگاه‌های مفسران قرآن مانند رشید رضای مصری یا علامه طباطبایی را سرلوحه بحث قرار می‌دهند. در عین حال، بحث مناسبات علم و دین فقط به جنبه زیست‌شناختی موضوع خلقت - آن هم مثلاً از منظر تورات و قرآن - محدود نمی‌شود. بلکه از سوی برخی دانشمندان بزرگ فیزیک و نجوم و غیره هم دامن زده شده است.

در این بخش رشته سخن را به سمت جریان‌هایی می‌بریم که در قرن ۲۰ به غبارپراکنی تجربه‌گرایان روی خوش نشان ندادند، به روش‌های مختلفی سعی کردند تا دامنه تعریف علم را به چارچوب‌های بزرگ‌تری گسترش دهند. به طور مشخص، در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ میلادی کتاب‌هایی نوشته می‌شد که قصد داشت مباحث غیرمشاهداتی را نیز تحت بررسی علمی تجربه‌گرایانه قرار دهند. یک نمونه ماجراجویانه اقدام آلدوس هاکسلی (۱۸۹۴-۱۹۶۳) نویسنده داستان‌های علمی و تخیلی است که با مصرف داروی مسکالین سعی کرد به تجربیاتی از عالم غیرمادی دست یابد. وی توهمات به یاد مانده یا بهتر بگوییم

فعل و انفعالات مغزی خود در این حالت را در قالب کتابی تحت عنوان *دروازه‌های ادراک* (۱۹۵۴) منتشر نمود. البته، این سطحی‌نگری‌ها در بارهٔ عالم ورای ماده با مخالفت‌هایی نیز همراه بود. مخالفان حتی با جداسازی روش‌های قابل تجربه مانند هیپنوتیزم، تله‌پاتی، هومیوپاتی، و غیره از روش‌های تجربی، آن را «شبه‌علم» یا مباحثی به موازات علم - مثلاً فراروان‌شناسی، فرازبان‌شناسی و غیره - تلقی می‌کردند.

با این همه، نمونه‌های دیگری از این تلاش‌ها به همگرایی علم و معنویات وجود دارد که می‌توان به کارهای فیزیک‌دانان بزرگ اوایل قرن ۲۰ اشاره نمود. بخصوص، با ظهور مباحث کوانتوم که اتفاقاً شدیدتر از زیست‌شناسی تکاملی مبانی الهیات و فلسفه را خدشه‌دار می‌کرد، بسیاری از بزرگان علم فیزیک به اظهار نظر پرداختند. مشخصهٔ اکثریت این اظهار نظرها این است که کمتر خلاف وجدان بشری (مثلاً پوچی و بی‌قانونی نظام دنیا) رأی می‌دهند. دست‌کم آثار ترجمه شدهٔ کسانی چون آنتین، هایزنبرگ، شرودینگر، گواه بر این امر است. یک دلیل عمده این است که فیزیک‌دانان در مقیاسی بزرگ‌تر از زیست‌کرهٔ تکامل‌گرایان - یعنی در مقیاس معادلات فلکی - به سبک و سنگین کردن حرف‌های علمی خود می‌پردازند. به بیان دیگر، شاید سعی دارند مانند حکمای قدیم جهان شمول‌تر و حکیمانه‌تر! بیندیشند. حتی افرادی از ایشان کوشیده‌اند به نوعی تشبیه و این‌همانی<sup>۱</sup> میان علم و دین متوسل شوند.

برای مثال، در سال ۱۹۵۷ تحت تأثیر پیشرفت‌های علمی، چی اچ سیو از دانشگاه تکنولوژی ماساچوست (MIT) کتابی تحت عنوان «تائوی علم: رساله‌ای در باب دانش شرقی و حکمت غربی» نوشت. لحن کتاب چنان بود که گویی علم تجربی کم‌کم به اسرار خارق‌العاده و حکمت‌های گمشده‌ای نزدیک می‌شود.<sup>۲</sup> منظور سیو از «تائو» اشاره به اسرار هستی در کتاب‌های

<sup>۱</sup>. identity

<sup>۲</sup>. Siu, R. G. H. ( 1957). *The Tao of Science: an Essay on Western Knowledge and Eastern Wisdom*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

«طاط» است که وارثان تمدن‌های کهن از جمله مصریان، یونانیان و چینیان هر کدام به نوبه خود آن را متعلق به خویش می‌دانند. مصریان و یونانیان اسرار هستی‌شناختی موجود در چنان کتاب‌هایی را به هرمس یا همان حضرت ادریس نسبت می‌دهند. البته، برخی یونانیان عنوان هرمس را به خدای مصری «تاحت» اطلاق می‌کردند. به طور کلی، هرمتیسم یا علوم ادریسی گستره‌ای از دانایی‌های برگرفته از سه گانه بزرگ طاط است که تاریخ و اصل آنها دقیقاً معلوم نیست. اما همگی با اسلوب‌های مشابهی به کشف حقایق پنهان می‌پردازند. یعنی عوالم و مراتب هستی را واجد الگوهای مشابهی می‌دانند. کیمیاگران یونانی خود را به هرمس منسوب می‌کردند و او را اولین استاد خود می‌دانستند. گفته‌اند که اولین کاهن خواهر زاده هرمس بود.<sup>۱</sup>

به هر حال، مقایسات فیزیکدانان از اینجا آغاز شد که گمان می‌کردند میان فیزیک و علوم انتزاعی نسبتی برقرار است و الگوهای مشترکی برای تبیین حقیقت در ساحت‌های مختلف اندیشه یافته‌اند. در واقع، طرح نظریات نسبیت و کوانتوم در قرن بیستم به جایی رسیده بود که فیزیکدانان را به این سمت و سوا می‌کشاند.

در همان سال ۱۹۵۷ فیزیک‌دان اتریشی تبار آمریکا به نام فریتیوف کاپرا (۱۹۳۹-....) نیز کتابی تحت عنوان «تائوی فیزیک: کنکاشی در توازی میان فیزیک مدرن و عرفان شرقی»<sup>۲</sup> به نگارش در آورد که نسخه انگلیسی آن طی سال‌های ۱۹۷۵، ۱۹۸۳، ۱۹۹۱، و ۲۰۰۰ میلادی تا چاپ چهارم رسید. این کتاب به ۲۵ زبان دنیا نیز ترجمه شده است. کاپرا در ابتدای این کتاب، که

<sup>۱</sup>. نصر، حسین؛ معارف اسلامی در جهان معاصر، شرکت سهامی کتب جیبی، ۱۳۵۳، صص ۸۰-۶۰.

<sup>۲</sup>. Capra, Fritof ( 1957). *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, California: Shambhala publications.

در واقع علم را به زبانی آسان‌تر تبیین می‌کند، نوشته است: علم تجربی نیازی به عرفان ندارد، عرفان هم نیازی به علم ندارد؛ اما انسان به هر دو نیاز دارد. با آنکه گفته می‌شود که کاپرا تحت تأثیرات خودخواسته داروهای روان‌گردان این کتاب را نوشته است، وی در افکار خود جدی بوده و شواهدی از گفتار سایر فیزیک‌دانان از قبیل نیلس بور دانمارکی و هایزنبرگ آلمانی هم برای تأکید بر همبستگی فیزیک و عرفان نقل می‌کند. برای نمونه، وی از ورنر کارل هایزنبرگ (۱۹۰۱-۱۹۷۶) صاحب نظریه عدم قطعیت نقل می‌کند که وقتی برای سخنرانی علمی به هندوستان سفر کرده بود با رایبندرات تاگور (۱۸۶۱-۱۹۴۱) فیلسوف و نویسنده مشهور معاصر ملاقات کرد. هایزنبرگ به کاپرا گفته بود که از آن حکیم بسیاری چیزها آموختم. یکی از آن چیزها هم این بود که فهمیدم آراء و نظریات فیزیکی من (نظریه کوانتوم) در شرق و بخصوص در هند یک فرهنگ تمام و کمال است، و این قدرها که ما مانور می‌دهیم جدید نیست!

از آن به بعد، کاپرا بیش از پیش اصرار داشت که عرفان شرقی می‌تواند پاسخ‌هایی برای مسائل و مشکلات امروزی علم داشته باشد. وی در فعالیت‌های علمی‌اش طرف‌دار تدریس تفکرات سیستمی از همان دوران مدرسه بود، و همت خود را صرف تبیین رابطه انسان با کیهان و علوم زیست-محیطی (اکولوژی) نمود. کاپرا بنیانگذار مرکز سواد زیست‌بومی در دانشگاه برکلی کالیفرنیا بود.<sup>۱</sup>

سرگذشت کاپرا و چرخش او از فیزیک تا مطالعات زیست‌بومی فقط نمونه‌ای از حرکت‌های همگرایانه در مناسبات علم و دین است. اما این اصرار

<sup>۱</sup>. کاپرا با انتشار کتاب‌هایی تحت عنوان *نقطه عطف* (۱۹۸۲)، *حکمت ناشناخته* (۱۹۸۸)، *تعلق به هستی* (۱۹۹۱)، *شبکه حیات* (۱۹۹۷)، و *ارتباطات نهان* (۲۰۰۴) پیوند یافته‌های محسوس تجربی با مسائل انتزاعی تأثیر گذار بر زندگی ما را نشان داده است. از میان آثار وی، کتاب *تائوی فیزیک* ترجمه شده و توسط انتشارات کیهان به چاپ رسیده است (ر.ک. به: منابع و مآخذ پایان کتاب)

و ترغیب‌ها در بسیاری از دانشمندان معاصر بوده و هست. این‌ها فی‌نفسه یادآور سنت‌های فکری دوران باستان است که فیلسوف را حکیم و حکمت‌دان نمی‌شمردند مگر آن‌که با علوم افلاک و نجوم (قواعد برپایی عالم کبیر) و سیر فکری آفاقی هم آشنا باشد. در مقاطعی نیز حکیم به فیلسوفِ طبیب اطلاق می‌شد که اقللاً به اسرار عالم صغیر (بدن انسان) وقوف دارد، و این موجب تقویت سیر انفسی او می‌شود. در واقع، از منظر کسانی چون کاپرا، دانشمند فیزیک و طبیعت‌شناس نیز حکیم نیست مگر آن‌که فلسفه و عرفان بداند؛ یعنی دانشمند امروزی را نیازمند هر دو حوزه عرفان و فیزیک می‌دانست. زیرا از خلال معرفت چندرشته‌ای و میان‌رشته‌ای است که او به معرفت فرارشته‌ای صعود می‌کند.

با این‌همه، اشتیاق به کشف «این‌همانی» در جهان‌شناسی‌های تجربی و عرفانی و فلسفی و دینی، هنوز در رفع تعارضات دیرینه آن کمک‌چندانی نکرده است. بلکه به منزلهٔ تجویز نسخه برای سرگشتگی دوران پسا- مدرن است. به بیان دیگر، ملموس‌ترین کارکرد این جهت‌سازی‌ها همان احساس اوج‌گیری بر فراز کثرت دانایی‌ها، و تلقین حس اشراف بر زندگی در عین تنوع فکری و فرهنگی تفرقه برانگیز روزگار ماست.

### ۳) گفتمان ایرانی - اسلامی

از آنجا که تعریف مناسبات علم و دین در راستای تلاش برای تعریف نسبت عقل با وحی است، نباید فراموش کرد که زمینهٔ اندیشیدن به آن با استقلال‌خواهی اندیشه بشری از دستورات تعبدی فراهم می‌شود. در جوامع ابتدایی، بشر سحر و جادو را در تعارض با معیارهای اندیشه می‌بیند. بعدها که قلمرو اندیشه‌ها با فلسفه یونانی شکوفاتر و پر رونق‌تر می‌شود، باز هم این دو طرز فکر متفاوت در قالب تقابل افلاطونی (متماثل به شهود) و ارسطویی



(استدلال قدم به قدم) انعکاس می‌یابد. به طوری که در دین مسیحیت تفسیر از اناجیل بر مبنای فلسفه ارسطویی و فلسفه افلاطونی صورت می‌گرفت (تا پایان قرون وسطی).

با ظهور دین اسلام و بخصوص از دوران عباسیون که تقریباً تمدنی اسلامی در حال شکل‌گیری بود، تعاملات فکری و فرهنگی با اندیشه یونانی رشد و افزایش یافت. به همین خاطر، تلاش برای رفع تعارض و ایجاد سازگاری میان جهان‌بینی دینی و جهان‌بینی فلسفی آغاز می‌گردد. از همان ابتدا، درون نظام فکری اندیشمندان دینی و کلامیون نوعی جبهه‌بندی شکل گرفت. برخی موضع خود را بر وحی و روایات استوار ساختند (اشاعره)؛ برخی دیگر، عقل را علاوه بر منبع بلکه روش شناخت می‌دانستند. اما، در ادامه تاریخ، افرادی مانند «کندی» (۲۵۸م هـ ق)، «فارابی» (۳۲۹م هـ ق) و «ابن سینا» (۴۲۸م هـ ق) از پیشگامان تفسیر فلسفی وحی و آموزه‌های وحیانی با اتکای به فلسفه طبیعی یا مثلاً روش‌های مشایی ارسطویی شدند. بعد از ایشان، حکیم نامدار ایرانی شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ هـ ق) بود که تبیین جهان‌بینی وحیانی را با استفاده از روش‌های منطق ارسطویی آغاز و با الهام از عرفان و حکمت ایرانی به کمال رساند. و سرانجام در مسیر تکامل این تلاش‌ها، می‌توان از ملاصدرای شیرازی (۱۰۵۰م هـ ق) یاد کرد که مکتب تلفیقی جدیدی را تاسیس نمود و هنوز بعضی از علمای صاحب نام روزگار ما بدان تعلق خاطر دارند.

در چشم‌اندازی کوتاه‌تر، این قبیل تلاش‌ها برای آشتی علم و دین ریشه در تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ۲۰۰ سال اخیر دارد. نمونه‌های آن دیدگاه‌های جمال‌الدین اسدآبادی و میرزا تقی‌خان امیرکبیر یا برخی علمای دین مانند علامه نائینی و شیخ فضل‌الله نوری است. در مقابل آن، افکار مشروطه‌خواهان غرب‌گرا یا افرادی از قبیل تقی‌زاده و کسروی و حتی رضاشاه پهلوی قرار دارد که از رهایی‌بخشی یا تأثیرگذاری نهاد دین کاملاً نومید و

بی‌اعتقاد بودند. هر کدام از این نحله‌های فکری جهت‌گیری خاص خود را در بارهٔ مناسبات فرهنگ و تفکر غربی با فرهنگ خودی (ایرانی و اسلامی) داشتند که در آثار و مبارزات‌شان معلوم می‌شود.

در ادوار بعدی، مواضع متفکران ایرانی با آثار قلمی کسانی مانند مهندس بازرگان، آیت‌الله طالقانی و علامه طباطبایی نمایان می‌شود که به درجات متفاوت برای هماهنگ‌سازی دیدگاه‌های توحیدی با نظریات علمی - تجربی تلاش نموده‌اند. اتفاقاً خاستگاه و تفاوت شخصیت‌های علمی، سیاسی و دینی این افراد آینهٔ تمام‌نمای تنوع دیدگاه‌هایی است که در این روند تاریخی حضور داشته‌اند. اگر با نگاهی فراگیر دایرهٔ این تلاش‌ها را در نظر بگیریم، «غریزدگی» جلال آل احمد، بررسی‌های آکادمیک‌تر احسان نراقی، نقدهای جامعه‌شناختی شریعتی، آثار شهید مرتضی مطهری، و حتی دکتر عبدالکریم سروش را هم می‌توان یک‌جا ذیل این جریان بزرگ «بازگشت به خویشتن» ملحق نمود.

البته، اگر بنا به ذکر اسامی افراد باشد، فهرست متفکران و دغدغه‌داران همچنان باز و طولانی است. افراد بسیاری قابل شناسایی است که در آثار خود به مناسبات تفکر شرقی و غربی یا دست‌کم ارزیابی جایگاه تفکر دینی و ملی در مواجهه با تمدن و تفکر سکولار توجه ویژه داشته‌اند. مثلاً دیدگاه‌های کسانی مانند داریوش شایگان، احمد فردید، حسین نصر، مصطفی چمران و مرتضی آوینی را نیز نباید فراموش کرد که هر کدام مستقلاً ارزش مطالعه دارد.<sup>۱</sup>

بعد از پیروزی انقلاب، بعضی از این تلاش‌ها با پشتوانه‌ای از تشکیلات دولتی سروسامان یافت. تشکیل شورای انقلاب فرهنگی، سازمان سمت، نهاد رهبری در دانشگاه‌ها و گروه‌های معارف اسلامی فی‌نفسه به منزلهٔ حرکت‌های

<sup>۱</sup> برای مطالعهٔ بیشتر این کتاب مفید است: جریان‌های فکری ایران معاصر، عبدالحسین خسروپناه،

اولیه در همین راستاست. شاید اولین اقدام عملی برای «انتخاب راه و چاه» همان اعزام هیئتی از طرف شورای انقلاب فرهنگی به اروپا و ژاپن باشد که با نیت سرمشق‌گیری از الگوهای پیشرفت علمی شکل گرفت. مهم‌ترین نتایج تئوریک بازدید اعضای آن هیئت از مراکز صنعتی کشورهای مزبور و آشنایی با جزئیات پیشرفت‌های آنان نیز احتمالاً همان مقاله‌های مندرج در کتاب «تفرج صنع» باشد. برنامه‌های اسمی یا رسمی مانند «وحدت حوزه و دانشگاه»، کارهای نمادین مانند تألیف کتاب «علم‌النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی» توسط جمعی از روحانیون و اساتید دانشگاه، تأسیس دانشگاه‌های امام صادق، تربیت مدرس، امام حسین، دانشگاه‌های مستقل علوم قرآنی و حدیث و غیره، مصداق دیگری از این تلاش‌هاست. از دهه هشتاد نیز بحث «علوم انسانی اسلامی»، ایجاد دانشگاه المصطفی و سرانجام حضور برخی تحصیل‌کردگان علوم فنی در مراکز حوزوی (با عنوان مدرسه معصومیه) نمادهای این جریان‌اند. از اخیرترین جریانات قابل ذکر در مراکز تحقیق، جریان فکری با عنوان تولید علم «حکمت-بنیان» است که با شعار اصطلاحاً «تمدن اسلامی» مطرح می‌شود، و نسبت به سرمشق‌های تلفیقی به شیوه فکری ملاصدرای شیرازی ابراز علاقه می‌کند. دانش حکمت-بنیان صدرایی نوعی روش التقاطی است که در بررسی مسائل از براهین عقلی و استدلالی، نقلی و روایی، و کشف و شهود به عنوان متمم همدیگر استفاده می‌کند. از فحوای دیدگاه «صدرایی‌سازی» چنین برمی‌آید که اخلاق و تهذیب دانشمند - بخوانید قابلیت فاعل شناسا- بر روش‌شناسی او اولویت دارد. در بعضی مقالات اینها نیز از دانش بومی ایرانی (مثلاً به قرینه اصطلاحاتی از قبیل جامعه‌شناسی آلمانی، حقوق رومی و فلسفه جزیره) سخن گفته می‌شود؛ که این نیز به نحوی حکایت از علاقه به تلفیق عناصر فرهنگی و ایجاد نسبتی میان انواع دانایی غیرتجربی (بخصوص مبانی شریعت و عرفان) با علوم تجربی دارد.

باری، ممکن است آنچه که در بالا مطرح گردید را یک دانشجو با عبارات دیگری خوانده و شنیده باشد: بحث‌هایی چون بومی کردن علم، اسلامی کردن علوم انسانی، قرآنی کردن علوم انسانی، علمی کردن علوم دینی، حوزوی کردن ذهنیت‌های دانشگاهی، و غیره دچار احساس «تازگی» شود. اما با توضیحاتی بالا، تا اندازه‌ای آشکارتر گردید که سابقه بحث به قدمت انقلاب، به قدمت نهضت‌های اجتماعی معاصر، و بلکه فراتر از این‌هاست. در واقع، مناسبات تفکر علمی و تفکر دینی با تمام جوانب تاریخی و جهانی، ملی و محلی‌اش قابل درک است، و حتی ناخواسته با مباحث فرهنگی و هویتی نیز پیوند دارد.

با این‌همه، بحث‌های ژرفی که متفکران و اهل فلسفه، علمای دین، روشنفکران و منتقدان اجتماعی مطرح نموده‌اند، نتوانسته و نمی‌تواند فارغ از تلقی‌های سیاسی-اجتماعی درک شود. اینکه در تلاش برای همگرایی و هم‌افزایی فرآیندهای تولید فکر و علم «اختلاف منظرها» فراوان می‌شود، ذیل یک نگرش تاریخی-اجتماعی قابل فهم است. تشتت و پراکندگی آرا در این زمینه هم به گستردگی تنوع آرای فرهنگی و سیاسی جامعه ما در دهه‌های اخیر است. بررسی علل و دلایل آن نیز یک بحث مهم جامعه‌شناختی خارج از حوصله این کتاب است.<sup>۱</sup>

البته، با آنکه جنبه علمی آن تحت‌الشعاع قرار گرفته و اختلافات بیشتری برانگیخته است. اما، جای تردیدی نیست که دست‌اندرکاران چنین بحث‌هایی، همگی دغدغه ایجاد پیوستگی، وحدت و انسجام، رفع تعارض در بنیان‌های فرهنگی و نهایتاً پیشرفت کشور را دارند.

<sup>۱</sup> رک: افروغ، عماد؛ محتواگرایی و تولید علم، انتشارات سوره مهر، ۱۳۸۶

در پایان این توضیحات، به طور مشخص دو نکته اساسی هست که به فهم تفاوت‌های کل‌نگری رشته‌ای (آکادمیک) با کل‌نگری پیشارشته‌ای (مکتبخانه‌ای یا حوزوی) کمک می‌کند:

(۱) از آنجا که هسته اساسی روش‌های تلفیقی مفهوم «کل» و مقوله «کلیت» است، پژوهشگران دینی بیشتر از هر کسی دعوت به تفکر کل‌گرایانه آنهم از نوع انتزاعی و استدلالی آن دارند. این در حالی است که کل‌نگری علمی عینیت‌گرا و غالباً معطوف به فرآیندهای حل مسأله در دنیای معاصر است. توضیحات بیشتر در فصل‌های بعدی خواهد آمد.

(۲) نیاز محافل فکری دینی به پیگیری روند تحولات علمی - و اخیراً رویکردهای پژوهشی تلفیقی - ناشی از آن است که برای انتقال حس ادراک حقیقت به مردمان معاصر خود راهی جز استناد به یافته‌ها و شیوه‌های مورد اعتنای جماعات علمی نیست. در واقع، به اقتضای اعتقاد راسخ خود به معرفت دینی، کل‌نگری علمی را درون دایره کل‌نگری دینی یا ذیل آن قابل استناد و استفاده می‌دانند.

#### ۴) یک سرآغاز و سرمشق نظری

یکی از اولین آثار علمی مهمی که با بحث مناسبات علم و دین ارتباط عمیق دارد، نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» بود که اختلاف نظراتِ ظاهراً معرفت‌شناختی (ولی باطناً دانشگاهی-حوزوی) را در سطح کشور به نمایش گذاشت. نظریه مزبور آشکارا و انکارناپذیر ملهم از دیدگاه‌هایی بود که ناظر بر همگرایی و همبستگی انواع معارف بشری است. در حقیقت، آن نظریه کاملاً با الهام از فلسفه و جامعه‌شناسی علم معاصر مطرح شده بود؛ و این نکته‌ای است که در گرماگرم مجادلات مهجور ماند.

در مقاله اول نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت (۱۳۷۰)، نویسنده به طور مبسوط آنچه «ترابط علوم» می‌خواند و تأثیرپذیری منابع مختلف شناخت از یکدیگر را توضیح داده است. در مقالات بعدی، صاحب نظریه تأثیری‌پذیری حرکت‌های درون‌علمی از تحولات برون‌علمی را به عنوان یک سرمشق خوب برای تبیین دانش فقهی روزگار ما می‌دانست.<sup>۱</sup> این بدان معنا بود که بایستی تحولاتی در ساختار و محتوای تحصیلی طلاب روی دهد، به طوری که هر فتوی یا نظر فقهی با مراعات همه جانبه علمی - و در تناسب با بدنه‌ای از معلومات روز - صادر شود.

با این‌همه، برخلاف اکنون که بسیاری موسسات و مدارس و مجلات بودجه‌پذیر علمی - دینی و علمی - قرآنی دایر شده است، در آن زمان ذهنیت‌ها محصور در برداشت‌ها و دیدگاه‌های خاصی بود. مبنای منطقی چنان دیدگاه‌هایی آن است که کتاب خدا حاوی یک جهان‌بینی منسجم بوده، و رابطه بنیادین مفاهیم و معانی آن به شکل دایره‌المعارفی است. در واقع، یک شبکه از تصورات و تصدیقات است که با همدیگر انسجام سیستمی و دایره‌المعارفی دارند. این دستگاه فکری برای ایمان آوردن و عمل کردن است و نه صرفاً برای دانستن. با این وصف، نیازی نیست که به علوم مادی و تجربی متوسل شویم. در صورت ردگیری هر یک از گزاره‌های کتاب خدا، تدریجاً روابط آن با سایر اجزای جهان‌بینی آسمانی پدیدار می‌شود. علم تجربی تنها گهگاهی می‌تواند دروازه ورود به فضای اندیشه و حیات قرآنی باشد. اما، اگر به علم و یافته‌های علمی بیشتر از قرآن یقین داشته باشیم - یعنی به علم ایمان بیاوریم - و بخواهیم قرآن را با علم ثابت کنیم، در آن صورت تنزل کرده‌ایم. به هر حال، شدت تقابل این دیدگاه با آنچه کتاب فوق‌الذکر در صدد طرح آن بود، سطوح پایین‌تر جامعه و بخصوص جوانان پرشور را به ایجاد التهاب

<sup>۱</sup> سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، انتشارات صراط، ۱۳۷۱.

کشاند. اما، صرف نظر از نتیجه‌گیری صاحب نظریه مزبور و حساسیت‌هایی که در آن زمان برانگیخت، مطالعه فارغ از پیش‌داوری (صرفاً به منظور درک مسأله تعامل علوم) می‌تواند به آگاهی خواننده از تحولات علم معاصر و مباحثی مانند «دانش تلفیق» و «کل‌نگری» کمک می‌کند.

## بخش دوم:

درجات متنوع گل باوری

---





چهار نفر شاعر بر سر سفره‌ای نشسته و ضیافتی برپا داشتند؛ میزبان به ظرف شربت اشاره کرد و از حاضران خواست که در پیاله‌ها بریزند و از خود پذیرایی کنند. حاضران که حسب استعداد به سر ذوق آمده بودند نیز، هر یک سعی کردند اهل مجلس را با افاضات شاعرانه مستفیض نمایند تا بر لذت همنشینی افزوده گردد.

اولی گفت: من با دیدن این ظرف، هنوز چیزی ننوشیده سرمست شدم؛ چنانکه دسته‌ای از پرندگان را می‌بینیم که در جنگلی جادویی به پرواز در آمده‌اند.

دومی در جواب گفت:

من با گوش باطنم، صدای آن پرندگان را می‌شنوم که آواز می‌خوانند؛ آوازی چنان دل‌ربا که گویی من زنبوری اسیر میان برگ‌های گل زنبق باشم. سومی، در حالی که آستین بالا می‌زد، گفت: من الان با دستانم آن پرندگان را لمس می‌کنم. صدای بال‌هاشان را مثل لباسی ابریشمی حس می‌کنم.

بالاخره، نفر چهارم که اتفاقاً شاعری طنزپرداز بود برخاست؛ ظرف شربت را دو دستی برداشت و گفت:

دوستان ببخشید! من به اندازه شما حوصله درنگ در این صحنه‌ها را ندارم. برای همین باید آن را «یکجا» سر بکشم تا کلیت صحنه را دریابم و از برکت الهامات شاعرانه همه شما بهره مند گردم.

برخی افراد در تبیین معنای واژه «شاعر» گفته‌اند که اسم فاعل به معنای «جمع‌کننده» درک عقلانی با عواطف و احساسات انسانی است. با این وصف، معنای شعور نیز چیزی مشابه همان قدرت «تلفیق» است؛ چنانکه آدم

بی‌شعور لزوماً بی‌عقل یا بی‌هوش نیست. بلکه، گاهی علی‌رغم برخورداری از هوش و عقل کافی برای درک احساسات طرف مقابل یا منطق او، روی حقیقت و منطق پا می‌گذارد.

### (۱) از منظر ادبیات و فلسفه

با مقدمه ادبی بالا که تداعی‌گر بحث «جامع‌سازی» و «تجمیع» بود، بگذارید بازهم با نمودهایی آسان فهم از قلمرو ادبیات وارد توضیح دقیق‌تر شویم. سررشته‌های قابل تحلیل‌تری از ماهیت تلفیقی فکر و احساس را، در صنایع و فنون ادبی جستجو می‌کنیم.

صنعت ادبی «حس آمیزی» یعنی بهم‌آمیختن حواس در بیان منظور یا به قول فرانسویان (synesthésie) را در نظر بگیریم. این آرایه ادبی، به واسطه ایجاد موسیقی معنایی در ذهن مخاطب، تأثیرگذاری سخن را افزایش می‌دهد. عبارت‌هایی مانند «خبر تلخ» یا مثلاً «قیافه بانمک» نمونه‌هایی از رواج صنعت حس‌آمیزی در گویش عامیانه می‌باشد که در آن‌ها فرضاً حس بینایی با حس چشایی یا شنوایی و .. آمیخته شده‌است.

می‌توان گفت که تعریف کلی صنعت هم‌آمیزی یا حس‌آمیزی چنین است: آمیختن شاعرانه الفاظ مرتبط با دو یا چند حس از حواس چندگانه (بینایی، شنوایی، چشایی، بساواایی، بویایی) در هنگام بیان منظور خود.

اکنون از ادبیات رسمی‌تر و از شعر حافظ نمونه می‌آوریم که می‌فرماید:

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر  
یادگاری که در این گنبد دوار بماند

صدا که دیدنی نیست! ولی، خلاقیت شاعرانه و نوع نگاه او به دنیا تا اندازه‌ای با دقت در همین معماری رنگارنگ عبارات و کلمات قابل درک است.

این معنای همسازی و تلفیق که با استمداد از اصطلاح حس‌آمیزی یا هم‌آمیزی حواس «سینستزی»<sup>۱</sup> بیان شد، در سایر قلمروهای فکر و دانش و معرفت نیز - با اسامی و اطلاقات متنوع‌تر و با احتساب درجات متفاوت آن - آشنای اذهان است. برای مثال، ممکن است از هم‌آمیزی منظرگاه‌ها یا همان «سینوپتیک»<sup>۲</sup>، هم‌آمیزی نیروها و هم‌نیروزی یا اصطلاحاً هم‌افزایی و «سینرژی»<sup>۳</sup>، یا هم‌آمیزی و ادغام افکار «سنتر»<sup>۴</sup> سخن گفته شود که همه با پیشوند یونانی (SYN) به معنای «برهم‌نهمش و اشتراک مساعی» شروع می‌شوند.

ریشه‌دار بودن همه اینها در فلسفه و منطق کلاسیک برای اغلب ما آشکار است. معمولاً به دانستن این بسنده می‌کنیم که مفهوم «کل» یک معنای ذهنی و اعتباری است. خلاصه کلام را نیز در همین گزاره می‌دانیم که: هر چیزی خود یک کلیت است؛ و در عین حال می‌تواند به عنوان جزئی از یک کلیت فراگیرتر قرار گیرد. به عبارت ساده، ابتدای به ساکن یک دوگانه مفهومی «جزء و کل» به ذهن متبادر می‌شود که دارای سوابق فلسفی و قدیم است.

فرض فلسفه‌های قدیم این بود که خیلی نیاز نیست جزییات را در نظر بگیریم، بلکه باید به کلیات امور نگاه کنیم. بالاخره، در خلال تاملات کل‌نگرانه تکلیف جزییات مشاهده‌پذیر هم روشن می‌شود. اصلاً لازمه افزایش توانایی فکری بشر برای احاطه بر دنیای پیرامون آن است که از امور جزیی و فردی چشم پوشید تا بتوان کلیات امور را به کمند محاسبه و تحلیل عقلانی درآورد.

<sup>1</sup>. Synesthesia

<sup>2</sup>. Synoptic

<sup>3</sup>. Synergy

<sup>4</sup>. Synthesis

برخی از فلاسفه معاصر نیز با مذاقه بیشتر تبصره‌هایی بر این گفتارها افزودند. مثلاً، قاعده‌ای توسط ویتگنشتاین بیان شده که گویی علناً تقلید از «اصل تکمیل‌پذیری» نیلس بور فیزیکدان یا «اصل عدم قطعیت» هایزنبرگ است. او گفته است: ما یا می‌توانیم درک کلیت یافته از جهان داشته باشیم؛ که در آن صورت چشم ما به امور جزئی کور است. یا چشم به جزئیات امور داشته باشیم و نسبت به امور کلی چشم‌مان کور باشد. نمی‌توان دو زاویه دید متفاوت را با یکدیگر جمع کرد.

باری، برخی عام‌ترین نکات از برداشت فلسفی در باره کلیات حاصل ذهن می‌شد، اغلب ذهنیت‌گرایانه بوده است؛ برای مثال:

- ۱- «کلیت» و اجزایش وجودشان و تداوم‌شان مشروط به همدیگر است.
- ۲- نفس انسجام و یکپارچگی یک «کلیت» مظهر آشکاری از وابستگی آن به وجود جزئیات است، و بالعکس.
- ۳- هر کدام از موجودیت‌های دنیای پیرامون -به مثابه یک کلیت- حاصل تأثیرگذاری متقابل امور پیرامون است.
- ۴- تغییرات پدیده‌ها تابع تغییرات «کلیت»، و شناسایی الگوی آن تغییرات نیز منوط به شناخت «کلیت» می‌باشد.
- ۵- موجودیت‌ها و در تمام روند رویش و رشد، محدودیت و ریزش، و نهایتاً زوال خود از قوانین عام حاکم بر کلیت محیط خود پیروی می‌کنند.

با این‌همه، مطابق نگرش علم تجربی، در عالم واقعیت کل‌ها ذهنی نیستند. بلکه عملاً یک دسته از موجودات مادی (و گاهی در کنار آن عوامل انتزاعی) جهت حرکت و تحولات‌شان یکی شود، تا اندازه‌ای به همدیگر می‌گرایند و یک «کل» به وجود می‌آورند. این موجود جدید دارای محدوده قدرت و شعاع اثرگذاری خاص خود خواهد بود. در حقیقت، برداشت‌های جدیدی هست که دو اصطلاح «کل‌گرایی»<sup>۱</sup> و «کل‌نگری»<sup>۲</sup> را وارد گفتمان

<sup>۱</sup>. Holism

<sup>۲</sup>. Holistic Approach

رسمی دانش و معرفت نموده است. این برداشت‌ها که باعث تأکید فزاینده بر لزوم آموزش و پژوهش «تلفیقی»<sup>۱</sup> نیز شده است، مسأله ترکیبی بودن، چندوجهی و چندبُعدی بودن، و پیچیدگی دنیای پیرامون - بخصوص امور و پدیده‌های دخیل در حیات بشر - را تحت توجه دارد.

## ۲) از منظر فیزیک و علوم طبیعی

چکیده کلام دیدگاه‌های تجربی مبتنی بر کل‌گرایی جدید این است که: فهم انسانی در برخورد اولیه با صحنه‌هایی از پیچیدگی - به زبان فلسفه طبیعی، «مرکبات» - عادتاً آنها را به عنوان یک پدیده متشخص می‌نگرد. اما در خلال این نگاه پدیدارشناسانه، متوجه کثرتِ ضمنی ترکیبات آن می‌شود. البته، نکته دیگری هم قابل توجه است. در برداشت‌های عینیت‌گرایانه اخیر، غالباً به جای مفهوم «کلیت» از مفهوم «سیستم» استفاده می‌شود. مثلاً، به جای سخن گفتن از رابطه کل-جزء، از رابطه سیستم و عناصر آن سخن گفته شود. رویکردهای موسوم به «تلفیقی» به آموزش و پژوهش نیز مبتنی بر آن است که همه عناصر و مولفه‌های یک «امر مرکب» یا پیچیده در یک چارچوب واحد - حتی‌الامکان باز هم با همان مفهوم سیستم - بررسی شوند. به طور کلی، هر دو مفهوم «کلیت» و «سیستم» در باره اغلب پدیده‌های پیچیده قابل اطلاق است؛ بخصوص آنجا که رگه‌هایی از معنای انسجام، هماهنگی، همبستگی ارگانیک و یا «حیات» دیده شود. از این لحاظ، بسیاری پدیده‌ها از تک‌سلولی تا اجتماعات معاصر و کره زمین و منظومه شمسی همگی با این مفاهیم قابل بررسی‌اند. با این‌همه، بد نیست که مثال‌هایی آورد تا ارزش و کارکرد آن دو مفهوم در بررسی‌های کل‌نگرانه معلوم گردد.

<sup>۱</sup>. Integrative

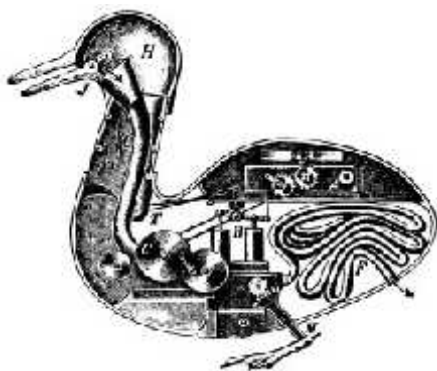
تصور «کلیت» در حوزه‌های انتزاعی از قبیل فلسفه، تاریخ، زبان‌شناسی، و حتی در هنر و ادبیات معنا دارد. برای مثال، از منظر زبان‌شناسی معنای یک کلمه در جمله، با تعیین نسبت آن با معنای سایر کلمات جمله معلوم می‌شود. معنای جمله نیز به معنای مجموع جملات دیگر زبان بستگی دارد. به بیان دیگر، معنای واحدهای زبانی کوچک‌تر نظیر کلمات، گزاره‌ها، فرضیه‌ها و حتی متون از معنای کلیت زبان مشتق می‌شوند. حتی، در زبان تصویری سینما و برخی هنرهای دیگر نیز چنین است.

در زمینه‌های مرتبط با علوم طبیعی و فیزیک، مانند مهندسی و معماری و زمین‌شناسی، این قاعده راحت‌تر قابل مشاهده است. برای مثال، در حوزه معماری و مهندسی گفته می‌شود که «هم‌بستگی» و یکپارچگی سازه‌هایی که با شیب ۶۰ درجه در کنار همدیگر قرار رفته باشند موجب «استحکام بیشتر» آنهاست. زیرا اجزای‌شان به کمک همدیگر می‌آیند، و میزان تحمل بالای آن حاصل توزیع یکسان فشار و کشش در کلیت ساختار است.



نمونه شناخته شده این قانون فیزیکی در مسابقاتی آشکار می‌شود که دانشجویان رشته‌های مهندسی تحت عنوان «ساخت پل‌های ماکارونی» برگزار می‌کنند. در این مسابقات گاهی از قطعات باریک و کم استحکام سازه‌هایی شکل می‌گیرد که تحمل بیش از ۳۰ تا چهل کیلو بار را دارد. این میزان

استحکام برآیند توازن و تقارن درست اجزایی است که تلفیق و تجمعشان موجب «هم‌نیروزایی» یا اصطلاحاً هم‌افزایی است. در پدیده‌های زنده و ارگانیکی که موضوع علم زیست‌شناسی است، مفهوم «کلیت» بازهم به مراتب آسان‌تر نمایان می‌شود. برای مثال، اگر تخم مرغ را به عنوان یک سلول به اجزایش تجزیه کنید، شکل انباشته این اجزا دیگر آن ماهیت زیست‌شناختی‌اش - به عنوان یک دستگاه زنده سلولی - را از دست داده است. در واقع، موجودیت تخم مرغ در همبستگی کلی بین اجزای شیمیایی و پروتئینی آن است.



نمونه دیگر، انسجام پیکره جانداران است. برای مثال، عملکرد هماهنگ اندام‌های اردک و مرغابی در آب یا در هنگام پرواز چیزی بیشتر از تکان دادن صرف یک‌کایک آنها به طرفین است. شنا یا پرواز مرغابی برآیند هماهنگی اعضا بیرونی و درونی آن و انسجام ذاتی در پیکر آن است.

در مقیاس کلان زیست‌شناختی و زیست‌بومی نیز چنین است. اکوسیستم‌های طبیعی مانند دریاچه‌ها، تالاب‌ها و برکه‌ها به عنوان یک مجموعه زیستی نمونه خوبی از یک کلیت منسجم است. در این محیط‌ها عناصر فعال یا نیمه‌فعال از قبیل پرندگان، جانوران، آبزیان، بوته‌ها و درختان،



وجود دارند که در فضایی از انرژی خورشیدی و آب و باد و باران و غیره بر شکل‌گیری و ادامه حیات کلی سیستم یا سرنوشت برخی سازه‌ها و جریان‌های تشکیل دهنده آن تأثیر متقابل دارند. این موضوع را در بخش‌های بعدی کتاب تحت عنوان فرضیه «گایا» بیشتر توضیح خواهیم داد.

مصادق‌های دیگری از مفهوم «کلیت» در سازمان‌های اجتماعی قابل مشاهده است که به عنوان موجوداتی دارای حیات و رشد تاریخ‌مند تلقی می‌شوند. به عنوان مثال، در یک شرکت اقتصادی نیروهای انسانی، ساختارهای تشکیلاتی، فرآیندهای تعریف شده کاری، منابع مالی و مادی، مخاطبان و غیره یک «کلیت همبسته» را به وجود می‌آورند که خروجی آن چیزی بیش از عمل کرد تک‌تک آنهاست.

### ۳) از منظر روان‌شناسی و مدیریت

درصد کمتری از انسان‌ها هستند که از فرآیندهای ایجاد کننده ادراک - اعم از بینایی، شنوایی، بویایی یا بساوی - آگاهی کافی دارند. همه ما در احوال متعارف فقط این را می‌دانیم که می‌بینیم و می‌شنویم و به محرک‌های معنی‌دار پاسخ می‌دهیم. اساساً، عادت ناخودآگاه ما بر این است که امور و اشیاء را در ذهن خود به صورت، اشکال، آهنگ‌ها و «صحنه‌های کلی معنی‌دار» سازمان‌دهی کنیم.

برای مثال، وقتی نگاهمان به یک ساعت دیواری می‌افتد، بلافاصله چشم ما بر اجزای آن متمرکز نمی‌شود. بلکه کلیت آن را به صورت یک ابزار زمان‌سنج درک می‌کنیم. یا مثلاً، وقتی هیولایی بر ما ظاهر شود، قبل از هر چیز کلیت پیکر او توجه ما را جلب می‌کند؛ سپس سر و کله، چشم و گوش و نهایتاً دست‌ها و پاها و دم او مورد توجه ما قرار می‌گیرد.

این حالت کل‌نگری در هنگام ورنانداز اولیه یک موضوع، تحت عنوان گشتالت<sup>۱</sup> معروف است؛ و نخستین بار توسط یک روان‌شناس آلمانی به نام مکس ورتهاایمر مطرح گردید. واژه گشتالت در زبان آلمانی به معنای «چارچوب» یا «قالب و هیئت» است. گشتالت در اصل یک نظریه روان‌شناختی است که دستگاه روانی و شناختی انسان را به عنوان یک «کل» سازمان یافته بررسی می‌کند. در واقع، این مکتب شخصیت هر فردی را به مثابه دستگاهی متشکل از تجربیات، احساسات، و ادراکات گذشته و حال او می‌داند. به دلیل قرابتی که بین مبانی این نظریه و نگرش‌های «سیستمی» و طرز فکر «کل‌گرایانه» وجود دارد، بعضاً در مباحث مربوط به آموزش و پژوهش تلفیقی به آن اشاره می‌شود.

ریشه عمیق‌تر نظریه روان‌شناختی مزبور به بحثی در علم زیست‌شناسی پیوند می‌خورد که در تبیین خطای دید بشر به آن متوسل می‌شوند. زیست‌شناسان معتقدند که تصویری که بر شبکیه چشم می‌افتد، مجموعه‌ای است از قطعه‌هایی با درخشندگی و رنگ‌های مختلف (مثلاً چیزی شبیه پیکسل‌های تصویر کامپیوتری یا قطعات یک پازل). دستگاه ادراکی ما این قطعات یا اجزای سازنده<sup>۲</sup> را به صورت واحدهایی مجزا می‌بیند که بر یک زمینه چینه‌ش یافته‌اند. در این میان، بعضی از اینها برای مغز انسان (بسته به تجربیات قبلی خود) برجسته‌تر و چشمگیرتر اند؛ در حالی که به برخی دیگر توجه کمتری دارد. گاهی حتی ممکن است بعضی خطوط و مولفه‌های تصویر بزرگ<sup>۳</sup> از نظر دور بماند.

روان‌شناسی گشتالتی می‌گوید: بسیاری از خطاهای بشری از همین‌جا نشأت می‌گیرد. خواه مربی بازی فوتبال باشید و خواه رئیس جمهور یک کشور،

<sup>۱</sup>. gestalt

<sup>۲</sup>. building block

<sup>۳</sup>. Synesthesia

خواه معمار، طراح دکوراسیون منزل، مأمور تشریفات و پذیرایی، یا کدبانوی منزل و ... مادام که اهمیت ادراک کل شیء یا شکل یا موضوع مورد نظر یا وضعیت را در نیابید، با خطا در فهم و تصمیم مواجه خواهید بود.

#### ۴) از منظر علوم انسانی و معارف دینی

به قرائن و دلایل عدیده مفهوم «کلیت» از علوم طبیعی به علوم انسانی تجربه‌گرا و سنجش‌پذیر سرایت کرده است. اما، چنین تعامل مستقیمی میان علوم تجربی با مباحث انسانی و فرهنگی که گسترده‌تر یا کمتر سنجه‌پذیرند، وجود ندارد. با این‌همه، یک سری مفاهیم و رویکردها ظهور کرده است که محققان را به اتخاذ چشم‌اندازهای وسیع‌تر دعوت می‌کند. به عنوان مثال، آثار و افکار کسانی چون دریدا و لیوتار که در ظاهر ما را از «تمامیت‌سازی»<sup>۱</sup> باز می‌دارد، دسترسی و تقریب ساحت‌های مختلف اندیشه بشری را تسهیل می‌کند.

طی چند دهه گذشته تغییر و تبدیلاتی روی داده است که یک «انقلاب آرام» را درون علوم انسانی و علوم اجتماعی شکل می‌دهد. ... این تغییر مبنی بر چگونگی تشکیل گفتمان‌وار دنیای اجتماعی از بطن وضعیت‌های مشخصاً تاریخی آشکارا دیده می‌شود. .... حرکتی برای تجمیع دوباره رشته‌های انسانی مانند زبان‌شناسی، ادبیات، فن‌خطابه، فلسفه، زیباشناسی، تاریخ و تاریخ هنر با یکدیگر و با علوم اجتماعی به جریان افتاده است. .... این جریان مشخصاً در جنبش‌های انتقادی که با عنوان ساختارگرایی و شالوده‌شکنی می‌شناسیم آشکارتر است؛ بخصوص در آثار کلود لوی-اشتروس، رولان بارت، ژاک دریدا و میشل فوکو.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup>. totalization

<sup>۲</sup>. Klein, Julie.T.(1990). *Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice*, Wayne State University Press, p.31

فصل مشترک گفتمان‌ها و رویکردهای تفسیری در قلمرو مباحث انسانی از قبیل زبان‌شناسی، تاریخ، حقوق و غیره، با روش‌های تلفیقی در علوم تجربی این است که به همبستگی افکار و دانایی‌ها توجه دارند. تفاوت در این است که نظرات قرص و محکم نبوده، و احتیاط و نسبت‌گرایی غلبه دارد. در واقع، لزومی نمی‌بینند که مجموعه دانایی‌ها را خیلی ریشه‌دار جلوه دهند؛ یا اصلاً کاری به حقانیت و اثبات‌پذیری آن نداشته باشند.

در قلمرو مباحث انسانی، کافی است که مجموعه‌ای از پدیده‌ها و امور جاری را در چارچوب کمترین اصول، در ارتباط با همدیگر بررسی و یک نظام دانایی کلی از آن شناسایی نماییم. در معرفی این جنس از بافتینه‌سازی، به تعریفی از «گفتمان‌ها» و تبارشناسی آن در حوزه علوم انسانی استناد می‌کنیم که بیشتر با نام میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) شناخته می‌شود.

دیرینه‌شناسی شیوه تحلیل قواعد نهفته و ناآگاهانه تشکیل گفتمان‌ها در علوم انسانی است که هدف آن توصیف آرشیوی از احکام است که در یک عصر و جامعه خاص رایج‌اند. آرشیو خود موجد مجموعه قواعدی است که اشکال بین حفظ و احیای احکام را مشخص می‌کند. دیرینه‌شناسی نشان می‌دهد که چه مفاهیمی معتبر یا نامعتبر، جدی یا غیرجدی شناخته می‌شوند. هدف، کشف معنایی نهفته یا حقیقتی عمیق نیست؛ سخنی از منشأ گفتمان و یافتن آن در ذهن بنیان‌گذار به میان نمی‌آید. بلکه دیرینه‌شناسی در پی تشریح شرایط وجودی گفتمان و حوزه عملی کاربرد و انتشار آن است.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> دریفوس، هربرت؛ پل راینو؛ میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، حسین بشیریه،

به هر حال، در قلمرو مباحث فرهنگی و متعاقباً تفکر دینی نیز همبافتگی دانش‌ها و دانایی‌ها به اشکال متفاوت‌تری معطوف به بافتینه‌سازی شناخت و معرفت نهایی است. مجدداً باید به یاد آورد که برای شکل‌گیری دانش تلفیقی در علوم انسانی، محقق باید برای شناسایی مختصات نظری مسأله یا موضوع، اشراف بر داده‌های متنوع را تجربه کند؛ و همچنین آن را عمق بخشد. برای مثال، محقق غربی کمابیش با فرق تفکرات افلاطون و ارسطوی، رنه دکارت و بلز پاسکال، دنی دیدرو و فردریک هگل، یا جان لاک و تامس هابز آشنا می‌شود. برای محققان دانشگاهی غیر غربی نیز سختی کار دوچندان می‌شود. زیرا، نه تنها لازم است که از بسترهای گسترش علم مدرن آگاهی کافی داشته باشند، بلکه باید مسیر تحقیقات بومی را (دست‌کم آن‌جا که به ملاحظات انسانی می‌رسند) در بستر بومی تعیین نمایند. بنابراین، واجب می‌آید که فرق افکار سهروردی، ابن سینا، فارابی و ملاصدرا را کمابیش درک کرده باشند.

یک نکته مهم که از همین عبارات آخر پاراگراف فوق به آن می‌رسیم این است که: وقتی نامی از بزرگان شرقی و صاحب‌نظران متقدم و متأخر ما به میان می‌آید، صبغه دینی و هستی‌شناسی آثارشان برای ذهن ما برجسته‌تر می‌نماید. با این‌همه، در سال‌های اخیر نیز تلاش‌های اهل فکر و اهل آکادمی چشم‌گیر شده است؛ و اکنون نمونه‌هایی از تفکر کل‌گرایانه در قالب برخی درجات قابل قبول از تلفیق معارف دینی و علمی وجود دارد که با ملاحظه آن منظور ما روشن‌تر می‌گردد.

ساده‌ترین شکل این است که، با دسته‌بندی موضوعی آیات قرآن، برخی از آن‌ها را ذیل نظام رشته‌ای علم و عناوین آن منظم می‌نماید. برای مثال، قرآن نیز تاریخ، جامعه‌شناسی، مباحث تربیتی، اقتصادی و اجتماعی دارد. چند سال قبل مرکز تحقیقات قرآن کریم (المهدی) فهرست تفصیلی از زمینه‌ها و موضوعات قرآنی قابل بررسی علمی پیشنهاد کرده بود. یکی از ایرادات این فهرست عدم جایابی موضوعات ذیل حوزه‌ها یا زمینه‌های علمی متناسب با آن

بود. برای مثال، برخی داستان‌های قرآنی مانند داستان حضرت داود، داستان کلاغی که معلم قایل شد، و داستان کشتن و احیای مجدد مرغان توسط حضرت ابراهیم را ذیل عنوان کلی «نمایش در قرآن!» فهرست کرده بودند. اما، چنین داستان‌ها جوانب رمزی و عرفانی دارد که از تراز مولفه‌های هنری و نمایشی بالاتر می‌رود. دست‌کم اگر قرار باشد از رهگذر تلفیق علوم قرآن با حوزه‌های علوم جدید اندیشه‌های کل‌گرایانه و بینشی حاصل شود، باید به زبان‌شناسی و هرمنوتیک متوسل شد؛ نه اینکه مطالب را در قفس تنگ رشته‌های هنری حبس نمود.

در مقابل، برخی پژوهشگران این عرصه دقت به خرج داده‌اند که مبانی نظری جهان‌بینی قرآنی با مبانی جهان‌بینی علوم کنونی تفاوت دارد. مثلاً اینکه: تاریخ قرآن در باره گسترش تمدن‌ها و امپراطوری‌ها، جنگ‌های پادشاهان بزرگ و فتح سرزمین‌ها نیست؛ بلکه تاریخ خلقت، تسلسل رسل و تاریخ انبیاست. جامعه‌شناسی قرآن جامعه‌شناسی ملل مستقر در فلان جغرافیای مشخص یا آداب ملی و نژادی نیست. بلکه بررسی حیات و نحوه تعامل امت‌هایی از مؤمنان و کافران است که ایدئولوژی متفاوت دارند. انسان‌شناسی قرآن نیز با تعریف مشخصات دست و پنجه سیاه آفریقایی، قد و قامت اروپایی‌ها، نیم تنه آسیایی‌ها و چشم و ابروی رومیان قدیم سازمان نمی‌گیرد. بلکه با رفتارشناسی و منش‌شناسی اهل جهالت و تکبر و حرص (فرعون و شداد و نمرود) در مقابل اهل آگاهی و تواضع و خیرخواهی (نوح و ابراهیم و ذکریا و عیسی) شروع می‌شود. طبیعت‌شناسی قرآن نیز به بررسی میزان مصرف انرژی (مورد نظر امثال لسلای وایت و مورگان) به واسطه تکامل ابزار و فن‌آوری نمی‌پردازد. در باره حقوق قرآنی، روان‌شناسی قرآنی، اقتصاد قرآنی نیز حکم مشابهی صادق است.

به طور کلی، در محافل دینی اعتقاد به «وحدت معرفت دینی» و بخصوص انسجام خلل‌ناپذیر آن یک اصل است. بنابر این، لزوم بافتینه‌سازی مطالب آن در چارچوب کل‌گرایانه واجب‌تر از سایر تحقیقات به نظر آمده است. برای تحقیقات محدود نیز، چارچوب اتخاذ شده باید به اندازه کافی ظرفیت گنجاندن مطالب را داشته باشد. لازم است که محقق با رجوع به آرای گوناگون عالمان علوم اسلامی یا دست‌کم مفسران برجسته قرآن، منظومه یا به اصطلاح سیستمی از معارف اسلامی را با همدیگر سازگار نموده و برای حل مسئله مورد نظر در کنار هم قرار دهند.

یک مثال آشنا از «بافتینه‌سازی» دانش در چارچوب کلی معرفت دینی، مباحث خداشناسی است. در واقع، وجود خداوند بحثی است که از دیرباز با رویکردهای گوناگون و روش‌های متفاوت مورد بحث قرار گرفته است. اما، وقتی این مباحث با رویکرد تلفیقی و کل‌گرایانه مطرح گردد، باید مختصات کلی بحث (هستی‌شناسی) معلوم باشد.

آیا ما آن را در مقیاس فهم جوامع مسلمان و متناسب با یک مخاطب مسلمان طرح می‌کنیم؟

آیا آن را در مقیاس جهانی و متناسب با فهم یک مخاطب ملحد طرح می‌کنیم؟

نکته مذکور به مسائلی چون وحی، نبوت (و وجود انسان کامل) یا معاد نیز قابل تعمیم هست. برای نمونه، می‌دانیم که خاستگاه اغلب سرمشق‌های مطالعات تلفیقی در حوزه علوم انسانی نظام دانشگاهی اروپایی و غربی است. بخصوص، مطالعات دینی که رکن اساسی آن مفهوم «وحی» و آموزه‌های وحیانی<sup>۱</sup> است، به دلیل آنکه خاستگاه‌شان مراکز آکادمیک اروپایی است، ذهنیت مسیحی از وحی و تشریح را در خود مستتر دارند. از طرف دیگر، فقط

<sup>۱</sup>. paedia revelatus

با تسامح می‌توان واژه قرآنی «وحي» را معادلی برای واژه اروپایی «revelation» دانست. زیرا، وحي مورد نظر قرآن معمولاً حالت پیام گونه، القای امر، و گاهی تحکم و فرمان دارد. این در حالی است که واژه اروپایی مزبور معنایی نزدیک به «ظهور و برملا» شدن یا نوعی آشکار شدن امور پنهان بر فرد مثلاً شبیه «تمثل» را می‌رساند. وانگهی، معنای ضمنی «تشریح» در واژه مزبور وجود ندارد؛ و این موجب می‌شود که مثلاً کتاب خدا را مخلوق یا زائیده کارکردهای یک ذهن متعالی بدانند.

باری، وقتی محقق با متن مقدس و چندبطنی سروکار دارد، نظارت و نظر عالمان دینی برای تطبیق استنتاج‌ها و راه حل‌ها با آموزه‌های وحیانی الزامی‌تر است. با بافتینه‌سازی مطالبی که در باره فلان موضوع گردآوری می‌شود - مثلاً در مختصات کلی کتاب مقدس - خطر تلفیق کور که موجب بدعت باشد مرتفع می‌گردد. در واقع، امید بر آن است که اقدامات مترتب بر تحقیقات تلفیقی با بینش دینی و چینش واقعیات عالم از منظر دین مطابقت بالایی داشته باشد.

اینکه برای فهم کتاب‌های مقدس مکتب‌های تفسیری ادبی، روایی، فلسفی، کلامی، عرفانی، فقهی و علمی پیدا شده است، حکایت از آن دارد که هرگروهی آیات و روایات را در حوزه دانش و علایق خود بافتینه‌سازی کرده‌اند. درست همانند دانشجویان پزشکی که از برش‌های گوناگون ساختار بدن را مشاهده می‌کند. اما هر کدام به مناسبت واحد درسی که در حال گذراندن آن هستند به یکی از سیستم‌های مختلف بدن (مثلاً سیستم عضلانی، سیستم استخوان‌بندی بدن، سیستم عصبی، سیستم غدد و غیره) توجه دارند. هر کدام از این سیستم‌ها یک ساختار مفصل دارد که چارچوب مناسبی برای تبیین و فعل و انفعالات بدن است. اما، چنین واقعیتی مانع از آن نیست که تصویر



جامع‌تری نیز در گوشه ذهن داشته باشیم. همه آن نقشه‌ها و بافت‌های فرعی‌تر قابل تلفیق و ادغام‌اند؛ و این یعنی کتاب مقدس یک پیکره کلی است.

### (۵) تمایز کل‌نگری علمی و دینی

صورت‌های مختلفی از آمیختن هنر، اطلاعات و دانش هست که شاید فاقد ویژگی‌های اصلی دانش تلفیقی به معنای نوین آن باشد. مهم‌ترین خصلت این آمیزه‌ها فقدان التزام سخت به روش و قاعده تعریف شده است؛ یعنی رسم و حدود آن سیال است. با آنکه اینها نیز می‌تواند در خدمت اقدامات عقلانی و مفید قرار گیرد، اما فی‌نفسه کامل و اصیل محسوب نمی‌شود.

(۱) گاهی پند و اندرزهایی از روان‌شناسی عمومی و اجتماعی، بهداشت ذهن و زندگی، مدیریت روابط در محیط کار، مدیریت وقت، فنون مذاکره، فنون کسب و کار و... در قالب نوعی آموزش تکنولوژی فکر به مخاطب عرضه می‌شود. این نوع تلفیق دانایی به همان آموزش «اصول تنازع بقا» محدود است. از این لحاظ، به پرورش تفکر کل‌گرایانه توده‌ای کمک می‌کند.

(۲) از آنجا که عموم مردم متدین می‌خواهند اعتقادات دینی و علمی‌شان هماهنگ و فاقد تناقض باشد، سبک فوق‌الذکر در تبلیغ دینی هم قابل مشاهده است. به همین دلیل، مبلغان و کارشناسان دینی در گفتگوهای تلویزیونی، حجمی از پند و اندرز سنتی را به گزاره‌های علمی می‌آمیزند تا مخاطب را به انتخاب رفتاری متناسب با شرایط جامعه دینی ترغیب کنند. گاهی این توصیه‌ها صرفاً به حکم اینکه منطقی، مفید، برازنده عقل و زیبا جلوه می‌کند، کامل و جامع و کل‌نگرانه به نظر آمده‌اند.

(۳) شکل دیگری از تفکر مدعی کل‌نگری، تلفیق مطالب علمی و منطقی و استدلالی و... در راستای تفسیر متناسب با ذهنیت و اهداف خود است. مصادره مفاهیم علمی و فلسفی و دینی برای پیشبرد سیاست و ایدئولوژی یا

حتی دین و تعصبات قومی امر بی سابقه‌ای نیست. روزگاری مارکسیست‌ها با سرهم‌بندی دانش و اطلاعات تاریخی و اقتصادی و اجتماعی متنوع، از تاریخ طبیعت تا تاریخ تمدن‌ها و اجتماعات بشری، شکل‌گیری طبقات بشری بر اساس نظام اقتصادی، و حتی نظریهٔ تکامل داروین سعی می‌کردند سروته جهان‌بینی مادی‌گرایانه را به هم آورده و لزوم تبعیت از آن را به اثبات برسانند. از مارکسیسم گرفته تا لیبرالیسم، از داعش گرفته تا القاعده، و حتی نهضت‌های سیاسی آفریقایی، و حکومت‌های ایدئولوژیک مانند کوبا و کره شمالی و دیگران از چنین روش‌های منسجم‌سازی بهره می‌گیرند.

روی هم رفته، شیفتگی افراطی به برخی نظریات علم تجربی، تلفیق نامتعادل یافته‌های رشته‌ای در قالب یک نوشتار، استنتاج‌های ناقص و غیراقناعی، فراقنی سهل‌انگارانۀ مفاهیم و نظریات، شیوهٔ سرهم‌بندی سوفسطایی، ایدئولوژیک-انقلابی و غیره همگی صورت‌های خدشه‌دار از کل‌نگری و جامع‌نگری‌اند که سازمان آن خیلی زود قابل فروریختن است. هر تلفیق مطلوبی دستورالعمل مشخصی دارد که باید تقلیدپذیر و انتقال‌پذیر به دیگران هم باشد.<sup>۱</sup>

\*\*\*

اساساً، بسته به این‌که تمایل به تلفیق معارف را در دایرهٔ کدام‌یک از دو چشم‌انداز علمی یا دینی قرار دهیم، با محدودیت‌ها و ملاحظاتی سروکار خواهیم داشت. تلفیق دانش‌ها با رویکرد علم تجربی و عمدتاً جهت‌گیری مادی، کاربردی و عمل‌گرایانه دارد. الزامات مدیریتی دنیای مسائل زیادی را به دانشمند معرفی می‌کند که چشم‌پوشی با انگیزه‌های مادی یا نهایتاً بشردوستانه مشغول حل آن می‌شوند. اما تفکر دینی، به واسطهٔ مواضع تعالی‌گرانه خود،

<sup>۱</sup>. Broudy H. S. (1991). Integration without Confusion, *Issues in Integrative Studies*, 9, pp. 67-74

مدام از طبقات پایین‌تر اطلاعات، دانایی، دانش و معرفت به طبقات بالاتر قصد صعود دارد.

هرچند که علم و دین، به واسطه قواعد مشترک حاکم بر عقل و تفکر آدمی، نهایتاً سطح مشخصی از تفکر انتزاعی به همدیگر می‌رسند. اما تفکیک و تفاوت جهت‌گیری‌ها غیرقابل انکار است. و در واقع، انسان این استعداد را دارد که خود را از تفکر تجربی به تفکر فراتجربی صعود دهد.<sup>۱</sup>

اجمالاً، آنچه که مقالات و مکتوبات مرتبط با گرایش کل‌گرایانه مطرح می‌کنند، و هنگام تلفیق و پردازش دانش حاصله از دنیای واقعیت مد نظر قرار می‌گیرد را، می‌توان فهرست‌وار چنین خلاصه کرد:

(الف) اعتقاد به روابط متقابل امور یا رویدادها در قالب علیت دورانی (و نه علیت خطی)، توجه به وابستگی متقابل جزء با کل و مشروط بودن موجودیت آن‌ها به همدیگر؛

(ب) تعامل محقق با کلیت موضوع، همدلی و استغراق در محیط موضوع، و تجربه کردن فضای مسئله برای کشف قواعد رفتار آن در لابلای رویدادها یا مضامینی که تکرار می‌شود؛

(ج) شناسایی اجزای کوچک و بزرگ مسئله، کشف انواع روابط میان آن‌ها، و بررسی و تعقیب فرآیند پویایی آن در طول زمان؛

(د) نگرش غیرخطی و غیرفرمولی با توسل به اشکال و صور یا مدل‌ها و استعاراتی که بیشترین قرابت را به اصل موضوع و کلیت آن دارد؛

(ه) استفاده از تجربیات علمی و غیرعلمی روزمره، ذهنیات و خاطرات، تشبیهات و تمثیلات، و خلاصه‌تداعی و این‌همانی برای مدل‌سازی از واقعیت موضوع؛

(و) تساهل و استقبال از همه مدل‌ها و تصورات، برداشت‌ها و تفاسیر، روایات و توصیف‌ها، و هر سناریوهای واقع‌گرایانه که در حل مسئله مفید واقع شود؛

<sup>۱</sup> ر.ک. به: گلشنی، مهدی (۱۳۹۰) *آیا علم و دین به دو فرهنگ متفاوت تعلق دارند؟* فصل‌نامه

ز) اعتقاد به نسبیّت پاسخها و مقطعی بودن راه حلها، با پذیرش این که مدیریت مسائل مستحدثه و اوضاع جاریه در هر محیط کوچک و بزرگی تابع وفاق یا عدم توافق گروههای فعال در همان محیط است، و همین واقعیات اولویت فلان قالب فکری یا راه حل را بر موارد مشابه آن مشخص می کند.

مهم ترین مشخصاتی که کل نگرایی دینی را از کل نگرایی علمی متمایز می سازد، به روش شناسی این دو نوع اندیشه برمی گردد. علم تجربی غالباً مبتنی بر مفروضات و یافته های است که به شیوه استقرایی و مشاهدات میدانی پذیرفته شده اند. اما اندیشه دینی مبتنی بر اصول متعارف و موضوعه ای است که گاهی فضولی در آن موقوف است. مبانی علم تجربی برداشت های عینیت گرایانه است، در حالی که مبانی اندیشه دینی بر اساس برداشت های انتزاعی و ذهنی است. این تفاوتها در جدول زیر (برگرفته از فصل ۵ کتاب میان رشتگی در مرز علم و دین) فهرست وار آمده است:

برداشت ذهنیت گرا	برداشت عینیت گرا
- برهان لمی (قیاس)	- برهان انی (استقرا)
- تفکر از بالا به پایین	- تفکر از پایین به بالا
- روش ترکیبی	- روش تحلیلی
- تعمیم گرایی	- تلفیق گرایی
- غایت گرایی	- روش گرایی
- فرآورده	- فرآیند
- تجمیع طولی	- تجمیع عرضی
- خرد گرایی	- پیشرفت گرایی

با مرور دقیق این فهرست‌ها، متوجه می‌شویم که برخی از موارد – مثلاً پذیرفتن نسبیت یا احترام متساوی به همه نظریات و مدل‌ها در کل‌نگری علمی – هنگام تبیین ایدئولوژی‌ها و اعتقادات غیرممکن یا ممنوعه می‌نماید. به عبارت دیگر، کل‌نگری منتج از تلفیق انواع دانش و معرفت، کیفیت و درجات متفاوتی دارد که اندیشه دینی فقط با برخی از آن‌ها سنخیت یا قرابت دارد.

## بخش سوم:

نگرش سیستمی

---



یکی از رایج‌ترین سرمشق‌های آموزشی که در ادبیات علم برای توضیح اولیه مفهوم «کل» و متعاقباً تبیین «لزوم کل‌نگری» به کار می‌برند، داستان مشهور گرد آمدن عده‌ای افراد نابینا گرداگرد یک فیل و تلاش برای توصیف آن است. هر یک از آنها دستی به یک قسمت از پیکر فیل می‌کشند و نظری غلط می‌دهند. یکی آن را ستون پنداشته، دومی دیوار، سومی بادبزن و چهارمی طناب و الی آخر. در آن‌جا معمولاً از شاعر نقل می‌کنند که هر کدام از این افراد نابینا به دلیل عدم احاطه بر کل پیکره فیل نظرات احمقانه‌ای در مورد کلیت آن می‌دهند.

استفاده از این تمثیل در متون و مقالات علمی، اکنون دیگر به صورت کلاسیک درآمده است. بخصوص، اهالی علوم تجربی و انسانی و مدیریت و غیره، با توسل به ظرائف آن به تثبیت و تبیین دیدگاه‌های کل‌گرایانه و طرز فکر سیستمی پرداخته‌اند.

از جمله نگاه‌های ژرفاندیشانه به این داستان نکته‌ای است که چارلز وست چرچمن - از متفکران مباحث سیستمی علم مدیریت که کتاب‌های او به فارسی هم ترجمه شده‌اند - هنگام توضیح داستان فوق به آن اشاره می‌کند. چرچمن می‌گوید:

اصل قضیه حماقت یا نابینایی افراد مذکور و خندیدن ما به آنها نیست. بلکه، اصل قضیه احساس توانایی شاعر یا حکایت‌نویس است که خود را در مقام اشراف بر فیل و موضع «کل‌نگری» قرار داده است. او می‌تواند فیل و افراد پیرامون او را یکجا با هم نظاره کند.



## (۱) از ادبیات به جهان دانش

خوشبختانه، داستان فیل و کوران برای مخاطب ایرانی شناخته شده و در کتاب «مثنوی معنوی» اثر جلال‌الدین مولوی هم آمده است. روایت مولوی از این قرار است که در روزگار قدیم هندی‌ها فیلی را به شهری خارج از هند آوردند تا به اصطلاح نمایش دهند. فیل‌بانان شامگاهی به آن شهر رسیدند. ولی چند نفری از مردمان عجول از ایشان اجازه خواستند که در همان تاریکی شبانه وارد محل نگهداری شده و فیل را ببینند. اما، در آن تاریکی اصلاً چشم چیزی نمیدید؛ و این افراد جاهل بوالهوس نیز به همان دست کشیدن کورمال کورمال روی فیل قانع شدند! وقتی به خانه برگشتند نیز، تا صبح مشغول به سرهم بافی در باره فیل برای اطرافیان بودند.

اولی گفت: فیل مثل ستون است؛ خیلی محکم.  
 (گویا فقط دور پای فیل چرخیده بود!)  
 دومی گفت: فیل مثل بادبزن است پهن و آویزان.  
 (این هم به سر و گوش فیل چسبیده بود!)  
 سومی گفت: فیل مثل ناودان است؛ دراز و کشیده.  
 (این هم شاید با خرطوم حیوان درآویخته بود!)

خلاصه، صبح فردا که فیل را به میدان این جهان‌شهر آوردند و خلق گرد او محسوس شدند، آفتاب حقیقت همه چیز را آشکار و جهل این احمقان را برملا نمود. هر یک از ناتمام بودن فهم خود سرافکننده شدند.

پیل اندر خانه تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکی اش کف می بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد	گفت همچون ناودان است این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن برو چون بادبیزن شد پدید
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تختی به دست
همچنین هر یک به جزوی که رسید	فهم آن می کرد هر جا می شنید
از نظرگه، گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هریک اگر شمعی بُدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی

البته، در ادبیات فارسی ما این داستان مکرراً و به صورت‌های عدیده‌ای روایت شده است.

برای مثال، حکیم سنایی غزنوی در کتاب حدیقه‌الحقیقه داستان را با روایت دیگری به شعر درآورده است که مضمون آن چنین است: روزگاری پادشاهی سوار بر پیل با کبکبه و ملازمان خود در حوالی شهر غور فرود آمد.<sup>۱</sup> سنایی می‌گوید مردمان شهر غور کور بودند؛ اما ادعا می‌کند که آن همه آدم کور مایل به دیدن! فیل بودند و عده‌ای را به نیابت فرستادند و ایشان در برگشت هر کس به قدر درک خود وصفی از فیل برای دیگران می‌گفتند. نهایتاً، سنایی از این داستان عدم امکان وقوف خلق بر صنع الهی را نتیجه می‌گیرد.

بود شهری بزرگ در حد غور	اندر آن شهر مردمان همه کور
پادشاهی بر آن مکان بگذشت	لشکر آورد و خیمه زد بر دشت

<sup>۱</sup>. شهر غور در منطقه‌ای بین هندوستان و افغانستان بر سر راه کاروان‌های تجاری قدیم بوده و از آنجا به چین نیز راه داشته است. چنان‌که سعدی هم در گلستان می‌گوید:  
آن شنیدستی که در اقصای غور      بارسالاری بیفتاد از ستور.

.....	.....
بر پیل آمدند چون عوران	چند کور از میان آن کوران
هر یکی تازیان دران تعجیل	تا بدانند شکل و صورت پیل
زان‌که از چشم بی‌بصر بودند	آمدند و به دست پیسودند
اطلاع اوفتاد از جزوی	هر یکی را به لمس بر عضوی
دل و جان در پی خیالی بست	هر یکی صورت محالی بست
برشان دیگران فراز شدند	چون بر اهل شهر باز شدند
آنچه گفتند جمله بشنیدند	هیئت و شکل پیل پرسیدند
.....	.....
همگان را نظر فتاده خطا	هریکی دیده جزوی از اجزا
عقلا را درین سخن ره نی	از خدایی خلایق آگه نی

گفته می‌شود که در روایت‌های هندی و بودایی طول و تفصیل داستان بیشتر و تفاسیر آن نیز باز معنادارتر است. برای مثال، ممکن است چنین بخوانیم: آنکه به سر فیل دست کشیده بود، گفت که مانند کوزه‌ای است؛ دیگری که بر گوش آن دست کشیده بود، گفت که مانند سبد یا غربال (یا بادبزن) است، سومی که به عاج دست برده بود، گفت مثل خیش است (در روایت دیگری می‌گویند مانند شیپور است). چهارمی به دم فیل دست کشیده بود، گفت مانند شانه (یا مثلاً ریسمان) است. پنجمی به شکم فیل دست کشیده بود، و گفت فیل مثل یک انبار غله است (یا در جای دیگری مثلاً دیوار است). این تشبیهات نیز هر کدام به نوبه خود معنای خاصی دارد که اجزای جهان‌بینی روایت‌گر را بر ملا می‌کند.

حتی تعداد مردان نابینا هم می‌تواند معنای تمثیلی و رمزی داشته باشد. برای مثال، در روایت‌های عرفانی عقل‌گرایانه‌تر معمولاً داستان با گزارش پنج

نفر نابینا (کنایه از حواس پنج‌گانه) شکل می‌گیرد که نتیجه‌اش همان تفهیم ناتوانی حواس پنج‌گانه در تلفیق فهم کلی است. به هر حال، استنتاج نهایی همچنان عبارت است از اینکه با جامع‌نگری عقل می‌توان یافته‌های مختلف و منظرهای متفاوت را باهم جمع نمود.

قابل یادآوری اینکه، در آیین‌های هندی معتقد به سلوک عملی (مثلاً در آیین جین و بودائیسیم) - که به عقیده صاحب نظران از طریق ادبیات خُتی به ایران رسیده است - حکایت مذکور با وصف شش مرد نابینا حکایت می‌شود (در اینجا اشاره به حواس پنج‌گانه بعلاوه عقل استدلال‌گرای بشر).<sup>۱</sup> عرفای اهل سلوک این مجموعه شش‌گانه نظری را یارای کشف حقیقت عالم در کلیت آن نمی‌دانند. بنابراین، از دید ایشان باید با پای خود به این فضا قدم نهاد. به اصطلاح باید «اهل تحقیق» بود و نه «اهل تقلید».

این در حالی است که گرایش‌های عرفانی مرتبط با ادیان آسمانی تمثیل را در باره شناخت خالق به میان می‌آورند تا بگویند: شناخت کامل خداوند با عقل بشری غیرممکن است، و او بجز روز قیامت بر کسی آشکار نخواهد شد؛ مانند سنایی که می‌فرماید:

از خدایی خلاق آگه نی عقلا را درین سخن ره نی

اما، نویسندگان اروپایی معمولاً داستان مزبور را با استناد به کتاب‌های منطقی قدیم یا حکایات هندی نقل می‌کنند. برای مثال، جان گادفری ساکس

<sup>۱</sup>. توضیحات به نقل از این مقاله است:

باقری، مه‌ری (۱۳۷۰) اصل بودایی یکی از تمثیل‌های مثنوی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۴، سال ۲۴،

(۱۸۸۷-۱۸۱۶) شاعر آمریکایی حکایت فیل را چنین به زبان انگلیسی برگردانده است:

It was six men of Indostan ,  
 To learning much inclined  
 Who went to see the elephant  
 (Though all of them were blind),  
 That each by observation  
 Might satisfy his mind.  
 The first approached the Elephant,  
 And happening to fall  
 Against his broad and sturdy side,  
 At once began to bawl:  
 "God bless me! But the Elephant  
 Is very like a wall!"

.....  
 And so these men of Indostan  
 Disputed loud and long,  
 Each in his own opinion  
 Exceeding stiff and strong,  
 Though each was partly in the right,  
*And all were in the wrong*

روی هم رفته، در همهٔ این داستان‌ها وجه مشترکی وجود دارد که فلاسفه، عرفا و اخیراً اهالی علوم تجربی به سهم خود از آن استفاده می‌کنند. این وجه مشترک همان توجه دادن مخاطب به تفیق اختلاف منظرها و لزوم گرفتار نماندن در جزئی‌نگری است. یعنی بدانند که : تصویر بزرگِ حقیقت به این سادگی‌ها ترسیم نمی‌شود، همه چیز را همگان دانند، چنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه ، و چندین و چند پند دیگر.

## ۲) کل‌نگری جهان‌شمول

چنانکه در بخش اول کتاب هم اشاره شد، در مورد نحوه حیات آدمی در سیاره خاک، اگزیتانسیالیسم الحادی قرن ۲۰ فرانسه، اصطلاح شبه‌فلسفی موجود به‌پهل شده<sup>۱</sup> را به کار می‌برد. جالب اینکه «به‌پهل شدن» در ادبیات کلاسیک ما و حتی در لهجه‌های محلی کنونی بیشتر به احشام و گله‌های بی‌چوپان اطلاق می‌شود. پس، تفکر آن ملحدین نیز بر حسب اتفاق مشابهت کمی با آموزه‌های قرون وسطایی کلیسا نداشت که خلق‌الله را «گوسفندان خدا» می‌نامید! اخیراً که به لطف عکس‌های ماهواره‌ای و پرواز بر فراز کره خاک می‌توان از دور به مشاهده موجودات و ساکنان آن نشست، بر امثال نگارنده امر مشتبه می‌شود که نکند واقعاً چنین باشد؛ آدمی‌زاد مشتبی موجود به‌پهل شده بی‌صاحب!

در واقع، احاطه و اشراف بر دنیا نه باد غرور آدمی را کمتر می‌کند، و نه لزوماً جهان‌بینی‌ها را معنوی‌تر می‌کند. از یک طرف، پژوهشگری که انگیزه فهم عوالم دیگر را دارد، ممکن است با آسمان‌گردی و ملکوت‌جویی علمی چارچوب اعتقادات را نیز از دست رفته ببیند. از طرف دیگر، ذهنیت اگزیتانسیالیست، پوچ‌گرا، تکامل‌باوری، سکولار، و اباحه‌گری‌شان در مرام و مسلک خود راسخ‌تر شده باشند.

اما یک عنصر است که همه را به همبستگی سوق می‌دهد: میل به زیستن در دنیایی مطلوب و قابل زیست. بردباری، مدارا، تفکر پلورالیستی، پذیرش چندفرهنگی و چنداعتقادی، آزادی و غیره که هرکدام مبتنی بر کلی استدلال است، ریشه در نیاز دارد.

<sup>۱</sup>. etre- delaisse

فرض کنید در آپارتمان محل زندگی‌تان، همسایه‌ای بی‌ملاحظه دارید که، در خصوص میزان استفاده از مشاعات و مشترکات ساختمان، اصطلاحاً گوشش به تذکرات هیچکس بدهکار نیست. همه ساکنان ساختمان باید جور جهالت و حرف‌نشنوی او را بکشند. صرف نظر از بحث هزینه‌ها، او منابع انرژی را بدون توجه به محدود بودنش، هدر می‌دهد. اما شما به عنوان یکی از سکنه ساختمان، به واسطهٔ درک و آینده‌نگری خودتان، در این زمینه مواظب هستید. این یعنی شما نگاه کل‌گرایانه دارید. اکنون می‌توان همین مثال را به یک روستا، یک شهر یا یک کشور و نهایتاً کل دنیا تعمیم داد.

نهایت آمال آموزش‌های زیست‌محیطی کل‌نگرانه همین است که با استناد به گزارش‌های مستند و مدوّن، نگرش درستی از زیست‌خانه ما (ECO) به شهروندان منتقل شود. تقریباً بعد از جنگ جهانی دوم، بخصوص از دههٔ ۵۰ و ۶۰ قرن بیستم طرز فکر تازه‌ای در بارهٔ دنیا رواج یافت؛ به این معنا که موج وسیعی از فعالیت‌های مبتنی بر دانش و تحقیق برای حل مشکلات جهانی آغاز گردید. در این مقطع، شاهد شکل‌گیری و رشد مجامع علمی هستیم که در قالب گروه‌هایی از دانشمندان با موضوعات هر چه کلی‌تری درگیر می‌شوند. نمونهٔ آن، تأسیس انجمن آیندهٔ جهان<sup>۱</sup> در سال ۱۹۶۶ به وسیلهٔ ادوارد کورنیش است که کتاب آیندهٔ جهان (۱۹۷۷) را نیز منتشر ساخت. نمونهٔ دیگر، جماعتی از دانشمندان موسوم به باشگاه رُم نیز با انتشار برخی آثار – که عنوان بعضی از آن‌ها در بخش منبع‌شناسی مکتوب خواهد آمد – نسبت به محدودیت و احتمال اتمام منابع حیاتی طی صد سال آینده هشدار دادند. کتاب «ماکروسکوپ» ژوئل دو روسنی فرانسوی نیز در همین زمره است.

<sup>۱</sup>. World Future

این در حالی است که جهان‌بینی دینی نیز از قرن‌ها پیش، همین بینش را با الفاظ ساده‌تر به مخاطبان القا می‌کرده است. جهان‌بینی دینی منبعث از کتاب‌های آسمانی، عالم را دارای سازمان و حساب و کتاب معرفی کرده است؛ بعلاوه اینکه رفتارهای آدمیزاده را دارای پیامدها و پژواک‌ها نشان داده است. در این جهان‌بینی حیات دنیوی و اخروی مکمل یکدیگر و مجموعاً بخش‌هایی از یک سیستم کلی‌اند.

به هر حال، تلاش‌های مورد اشاره بالا، نماد تفکر کل‌گرایانه برای حل مشکلات جهانی بشر بود. در حال حاضر، بعد از ۷۰ سال تعداد چنین جماعتی در سطح دنیا تقریباً بی‌شمار، و مدل آن حتی در سطح شوراهای محلی هم عملی شده است. بسیاری از گروه‌های علمی در پوشش برنامه‌های سازمان ملل به مسائل جهانی و ملی و محلی اندیشیده و آثار علمی و مقالات بیشتری هم انتشار داده‌اند که همکاری در فرآیندهای حل مشکلات را مورد تأکید قرار می‌دهند.

### ۳) قالب تئوری سیستمی

به محض آنکه که سعی داریم یک موضوع یا مشکل را با نگاه کل‌گرایانه واقع‌بین بفهمیم، حقایق یا داده‌های علمی پراکنده‌ای از حوزه‌های متنوع در ذهن ما اجتماع می‌کنند. از میان این پراکندگی‌ها، آنهایی که با یکدیگر همبستگی آشکارتری دارند، به واسطه مکانیسم روان‌شناختی «تداعی» کم‌کم همدیگر را پیدا می‌کنند. در حقیقت، ابتدا یک هسته اولیه شکل می‌گیرد. سپس، هر عنصری از معلومات فراخوان شده یا تداعی شده، تدریجاً در مجموعه هسته‌ای بافتینه می‌شود. طی این فرایند، تلاش ذهن ما این است که تناقضی در دستگاه فکری‌مان به وجود نیاید، تا در قالبی درست تعریف گردد و



به عنوان یک «کلیت» دستمایه تلفیق علمی قرار گیرد. خلاصه آنکه، تلفیق کل‌گرایانه مشروط به هماهنگ‌سازی نظری و نظام‌مندسازی یافته‌های متنوع است که در روزگار ما به آن «تفکر سیستمی» می‌گویند.

در رویکرد سیستمی، جهان پیرامون یک کلیت<sup>۱</sup> است. آرایش اجزای همیشه متغیر آن به گونه‌ای است که هر کدام همزمان در چندین دسته و مجموعه از عناصر عضویت دارند. در عین حال، با آنکه موجودات از دور منفرد به نظر می‌آیند، وقتی به آنها نزدیک شویم، ملاحظه می‌کنیم که ترکیبی از اجزاء کوچک‌ترند. وانگهی، هر چه دنیا را با مشخصات کلی‌تری را در نظر بگیریم تعداد دسته‌بندی‌ها کمتر خواهد بود. اما در عوض هر چه دسته‌بندی‌ها را دقیق‌تر کنیم مدل‌های دقیق‌تری در اختیار خواهیم داشت.

به هر حال، دنیای تو در توی اطراف ما شبکه‌ای از کل‌های متداخل است که تا بینهایت قابل تجزیه به جهان‌های خرد<sup>۲</sup> و برعکس تا بینهایت قابل ترکیب به صورت جهان‌های کلان<sup>۳</sup> است. برای نگرش سیستمی، هر موضوع خود یک واحد مشخص است که ضمن ارتباط با سایر اجزاء جهان، یکپارچگی خود را به عنوان یک موجودیت<sup>۴</sup> حفظ می‌کند. این واحد می‌تواند یک جاندار، ماشین، درخت، جامعه، خانواده، دریا، اقیانوس، ناحیه جغرافیایی، دستگاه فکری فرمولی، یک حوزه از علم و معرفت، یا هر چیز دیگری باشد.

در روش تفکر سیستمی، نه یک عنصر یا موضوع، بلکه مجموعه‌ای از اجزاء یا موضوعات که بنحوی با هم مرتبطند بعنوان یک موضوع واحد بررسی می‌شود. طرز همنشینی و کنار آمدن اجزاء با همدیگر، منطق درونی کلیت موضوع را بوجود می‌آورد. لزومی ندارد که چنین منطقی حتماً با عقل انسان

<sup>۱</sup>. Holos

<sup>۲</sup>. Micro Worlds

<sup>۳</sup>. Macro Worlds

<sup>۴</sup>. Entity

جور درآید، بلکه به صرف جور درآمدن و پیوند خوردن آن اجزاء به همدیگر، می‌گوییم عملاً یک منطق مشخص شکل گرفته است.

پدیده‌ها و هستی‌های جهان ما - قبل از آنکه به عنوان سیستم بررسی شوند- در دسته‌های متنوعی مورد توجه حوزه‌های مختلف علم‌اند.

(۱) دنیای طبیعت که شامل موضوعات علوم فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی، زمین‌شناسی و کیهان‌شناسی است: الکترون‌ها، پروتون‌ها و ذرات اتمی، پرتوها، نیروهای مغناطیسی، امواج، مولکول‌ها، تبدیلات انرژی در کانی‌ها، سنگ، صخره، کوه، دشت، دریا، رودخانه، بیابان‌ها، جزیره‌ها، اقیانوس‌ها، قاره‌ها، سیارات، منظومه‌ها، کهکشان‌ها و غیره.

(۲) مخلوقات و دست‌آفریده‌های تمدن و تکنولوژی که موضوع علوم مهندسی و مدیریت است: از اسباب بازی تا لوازم خانگی، از قیچی و ماشین ریش تراش تا مته و دیلر، لباسشویی، اتومبیل، تفنگ و تانک و توپ، هواپیما، کشتی، ماهواره، کارخانه، نیروگاه، مجتمع‌های مسکونی و اداری، شهر و روستاها، کشورها و غیره.

(۳) پدیده‌های ذهنی که برای بشر معنا دارند و موضوع رشته‌های علوم انسانی مانند زبان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، فلسفه و غیره‌اند: از قبیل فرمول‌ها، معادلات، رابطه‌های منطقی، قطعات ادبی، آثار هنری، نمایش‌ها، مجموعه‌های عظیم اطلاعات، مکاتب اندیشه‌ای، حوزه‌های مختلف تحصیلی و معرفتی و غیره.

به بیان کلی، انسان در همزیستی با دریایی از موجودات قرار دارد که شامل مخلوقات ذهنی (ریاضی، منطق، فلسفه، زبان) و مخلوقات عینی (صنایع و تمدن) و مخلوقات طبیعی (پدیده‌های دنیای فیزیکی، شیمیایی، جهانی و کیهانی) می‌باشد.

اما، هر موجودیتی از سه ردهٔ فوق‌الذکر، بسته به چینش خاص اجزایش می‌تواند به عنوان یک «کل» و ذیل درجات خاصی از مفهوم سیستم تعریف شود. به همین دلیل، در تفکر سیستمی نیز می‌توان انواع سیستم‌ها را با همان عناوین علم مرتبط با آن نام‌گذاری کلی کرد:

- سیستم‌های فیزیکی و مکانیکی و (بیجان)
- سیستم‌های بیولوژیکی (زیستی)
- سیستم‌های انسانی (اجتماعی)
- سیستم‌های نشانه‌شناختی (ذهنی)<sup>۱</sup>

به طور کلی، دو اصل راهنمای کلی وجود دارد که سیستمی اندیشیدن را آسان‌تر می‌نماید.

الف) طرز فکر سیستمی دسته‌بندی‌های معمول که علوم کلاسیک از موضوعات ارائه می‌دهند را کنار نمی‌گذارد؛ بلکه با قالب منسجم‌تری به سراغ آن می‌آید. در نگرش سیستمی دسته‌بندی امور و پدیده‌ها بر حسب درجهٔ ترکیب یا پیچیدگی آنها انجام می‌شود. برخی امور و حوادث ساختارهایی زودفهم و ساده‌تر دارند. بعضی نیز پیچیده‌تر و مرکب‌ترند. مثلاً شکل‌گیری یک سیلاب فصلی که هر سال یک بار کشاورزی فلان منطقه را تهدید می‌کند، مدلی ساده‌تر از رفتار فلان کوه آتش‌فشانی نزدیک شهر توکیو یا سونامی مناطق آسیای شرقی دارد. روند شکل‌گیری اعتصابات کارگری در یک منطقهٔ صنعتی با روند شورش‌ها و انقلابات ملی متفاوت است. برای هر دسته از این پدیده‌ها یک الگوی تقریبی (مدل) در نظر گرفته می‌شود.

<sup>۱</sup>. به اصطلاح گفته می‌شود که موجودیت‌های مرکب فیزیکی ترکیب ماشین‌واره (Mechanic)، موجودیت‌های زیستی ترکیب اندام‌وار (Organic)، و تشکلات انسانی غیرفیزیکی (از قبیل تمدن، فرهنگ و رسوم انسانی، ادیان و مکاتب، زبانها و ...) ترکیب فوق‌ارگانیک دارند.

ب) محقق باید فضای سیستم را - خواه یک دستگاه فلزی باشد خواه یک نظام عقیدتی و ذهنی - شخصاً تجربه و درک نماید؛ درست مانند راننده‌ای که در درون اتومبیل می‌نشیند و آن را می‌راند، یا مثلاً همان‌گونه که شخصی با کلمات زبان مادری خود و با معانی آن تفکر و زندگی می‌کند. فرضاً حضور در یک شرایط آب و هوایی خاص منطقه‌ای، حضور در یک کشور جنگ‌زده، در یک میدان ورزشی، یا در یک مرکز آکادمیک، کمک شایانی در فهم آن و رفتار کلی‌اش خواهد نمود.

به عبارت ساده‌تر، درکی که ما از سیستم داریم نباید همچون تصویری باشد که از یک تابلوی نقاشی به ذهن می‌سپریم. بلکه حداقل مانند فیلمی باشد که از یک صحنه دیده‌ایم. نباید نقشه‌ای از آن را در نظر بگیریم؛ باید شناخت ما همچون تصورمان از ساختمانی باشد که قرار است در آن سکونت کنیم. نگرش کل‌گرایانه موسوم به «سیستمی» می‌خواهد ما را به چنین روش شناختی عادت دهد.

به عنوان زمینه‌سازی برای ادامه بحث، ذکر این نکته لازم است که آنچه ما دانش و معرفت تجربی، معرفت دینی، معرفت فلسفی و مشابه اینها تلقی می‌کنیم - وقتی بخواهد به پیمانانه معیارهای تفکر سیستمی در آید - ذیل سیستم‌های انتزاعی و نشانه‌شناختی قابل بررسی است.

#### ۴) سیستم‌های انتزاعی معرفت

یکی از مهم‌ترین شعارهای عمل‌گرایانه در مدیریت و حل مشکلات امروزی - اعم از مشکلات میدانی یا تئوریک - این است که گفته می‌شود مسائل و مشکلات را باید در «بافت» سایر واقعیات بیرونی تعریف نمود. مثلاً، به محل حوادث یا اجتماعات رفت، و از نزدیک محدودیت‌ها و ظرفیت‌های

اجتماعی، اقتصادی، طبیعی، جغرافیایی، تاریخی، فرهنگی و غیره را سنجید. این کار اصطلاحاً بافتینه‌سازی<sup>۱</sup> نامیده می‌شود.

اما، همین اصرار بر لزوم «تعیین مختصات» در مقام عمل، در اصل انعکاسی از گرایش فطری انسان به بافتینه‌سازی مطالب در ذهن و کل‌نگری در نظام دانایی است. اساساً اینکه در روش‌های تلفیقی به مفاهیمی از قبیل «کل»، «بافت»، «سیستم» و مشابه آنها محتاجیم، به دلیل نیازی است که به سامان‌دهی دانش خود در بارهٔ یک موضوع یا مسئله داریم. در عین حال، بدیهی است که کل‌نگری و بافتینه‌سازیِ واقعیات ذهنی با لحاظ شروط و ویژگی‌هایی، باید خود را از «کل‌بافی ذهنی» مصون نگه دارد. در واقع، انتظار می‌رود که ذهنیات نیز همچنان به عینیت‌گرایی و روش‌های تجربی پایبند بمانند.

به طور کلی، منظور ما از مقدمهٔ بالا آن است که بدنه‌های مختلف فهم و معرفت نیز متشکل از اجزایی است که می‌توان با تصور سیستمی بدان پرداخت. این فرضیه نیز تقریباً همزمان با ظهور تفکرات سیستمی در اواسط قرن بیستم میلادی مطرح گردید؛ زمانی که بحث از پارادایم‌ها و «فهم‌های زمانه‌ای» به میان آمد.

خلاصهٔ دیدگاه‌های مزبور این بوده است که: علم بشری یک «کلیت» است. هر نظریه و مفهومی که در حوزهٔ علم مطرح می‌شود به صورت گسسته و مستقل از گفتمان حاکم ارجحیت خاصی ندارد. بلکه در همبستگی و ملازمت با سایر مباحث و نظریات موجود معنا پیدا می‌کند. افکار و اندیشه‌های علمی و معرفتی غالباً به منزلهٔ اجزایی از یک دستگاه فکری بزرگ‌ترند. علی‌رغم اثبات و ابطال و جابجایی آنها، همیشه انتظار می‌رود که تجسمی از نظام یک‌پارچهٔ واقعیات را به ذهن متفکران و دانشمندان کل‌نگر متبادر سازند. یعنی، وقتی

<sup>۱</sup>. contextualization

تمام حوزه‌های معرفتی، رشته‌ها و حتی نظریات مهم یک دوره به عنوان اجزای یک طرح کلی باید این احساس را در اهل علم ایجاد کنند که امکان نیل به یک درک علمی منسجم از دنیا وجود دارد.

در این راستا، دانشمندان متمایل به تحقیقات تلفیقی که بیشتر با عنوان کل‌نگری و تفکر سیستمی شناخته می‌شود، بدون استثنا از تمثیل «فیل و کوران» برای تاکید بر لزوم همگرایی و همکاری بین‌رشته‌ای بهره می‌گیرند. البته، برخی مستقیماً به داستان ارجاع می‌دهند؛ و برخی نیز آن را به بیان تازه‌تری بازسازی می‌کنند.

برای مثال، کنث بولدینگ (۱۹۱۰-۱۹۹۳) اقتصاد دان و برندهٔ جایزهٔ نوبل که اهتمام خاصی به گسترش نگرش سیستمی در تمام علوم داشته است، در بارهٔ خودمحموری رشته‌ای در پژوهش‌های تلفیقی حوزهٔ اقتصاد از این تمثیل الهام گرفته و اتفاقاً برداشت خود را نیز به صورت شعر بیان کرده است.<sup>۱</sup>

Economists, it's plain to see  
All think that prices are the key.  
For no economy will grow  
With inputs high and outputs low.  
Markets and competition now  
Must be the hand that speeds the plow  
Making in one Rostowian leap  
Corn dear and fertilizers cheap.  
Some think the answer lies in Risk;  
Others, that land reform's the whisk

<sup>۱</sup>. به نقل از این مقاله است:

Miller, Raymon C. (1982). Variety of interdisciplinary approaches in the social sciences, Issues in Integrative Studies, No. 1, pp. 1-37.

---

To brush away the blocks that bar  
Development's immobile car.  
For Anthropologists, Tradition  
Remains the major inhibition,  
And peasants, oftener than we think  
When led to water, do not drink.  
With facts too many now to list'em  
The answer is a General System.  
So what has got to be advised  
Is 'get the stuff computerized.

## بخش چهارم:

متون دینی کلاسیک

---





با نظر به آنچه قبلاً راجع به تعامل علم با ساحت‌های دیگر اندیشه ذکر شد، برخی دانشگاہیان ما هم طی ۵۰ سال گذشته تکرار کرده‌اند که بعضی نظریات علمی ریشه در عرفان و فلسفه دارد. در واقع، با کلی‌گویی‌هایی ادعا می‌شود که تفسیر علمی دنیای پیرامون ما با کمک برخی مفاهیم انتزاعی کهن میسر شده است؛ تقریباً چیزی شبیه مدعیات کاپرا که در فصل قبلی بدان اشاره شد. حتی برخی مترجمان آثار علمی نیز در حواشی کتاب‌ها کوشیده‌اند که با طرح ذکر قرائنی از مشترکات علم تجربی و حکمت‌های عرفانی- فلسفی خودی، مدعی نوعی «این‌همانی» شوند. مثلاً، ابیاتی از اشعار مولوی، حافظ، شیخ محمود شبستری، عطار، و دیگران را ذیل نظریات علمی چون نسبیت، کوانتوم، نظریهٔ سیستم، و سایر مباحث علمی یادآوری کرده‌اند.<sup>۱</sup>

البته، این مدعیات به قول اهل علم چندان هم خالی از ظواهر حقیقت‌نمایانه<sup>۲</sup> نیست. خود ما نیز اگر اهل ادبیات و فلسفه باشیم، گاهی دچار چنین وسوسه‌هایی می‌شویم. به عنوان نمونه، همین فرضیه یا نظریهٔ زیست محیطی «گایا» را در نظر بگیریم. واژهٔ یونانی گایا (Gaia) به معنای «زمین» است.

<sup>۱</sup>. صرفاً به عنوان یک نمونه، رجوع شود به کتاب: عرفان ایرانی و جهان‌بینی سیستمی، اثر دکتر

مهدی فرشاد، بنیاد نیشابور، ۱۳۶۸

<sup>۲</sup>. Verisimilitue

نظریه یا فرضیه‌ی گایا که در سال ۱۹۶۵ توسط جیمز لاولاک انگلیسی مطرح گردید، از فلسفه‌های زیست‌بومی معاصر با این ادعاست که سیاره زمین مانند یک درخت، دارای حیات است. بر اساس این نظریه :

(۱) استمرار حیات و موجودات زنده بر کره‌ی زمین تأثیرات سیستمی بر محیط زیست دارد؛

(۲) این تأثیرات در قالب‌های چرخه‌ای مختلف در جهت بهبود محیط زیست و بازسازی آن برای خود فرایند حیات عمل می‌کند؛

(۳) استمرار این چرخه‌ها و برهم‌کنش‌ها به گونه‌ای است که سیاره‌ی زمین تقریباً شبیه یک آب‌موجود زنده از رشد و کنترل برخوردار است. برای مثال، حرکات و جریان‌ات انرژی که از دریا و اقیانوس وارد اتمسفر یا سپهر حیات می‌شود و حتی تحت تاثیر کره‌ی ماه می‌باشد، از جمله سازوکارهایی است که نظام حیات اثر خود را بر محیط می‌گذارد.

در این زمینه، جیمز لاولاک به تشبیهات و استعاراتی نیز متوسل می‌شود. مثلاً، چرخه مواد غذایی حاصل از خاک و سنگ که بر اثر جویبارها و رودخانه‌ها به جریان می‌افتد را به گردش خون در بدن بشر تشبیه می‌کند. رودخانه‌ها را مانند رگ‌ها، جنگل را مانند ریه، و دریا و اقیانوس را مانند قلب زمین می‌داند. در این نظریه، «کل سیاره زمین» موجودی زنده محسوب می‌شود که هریک از موجودات زنده به مثابه سلول‌های آن هستند. فرق نظریه گایا با فرضیه داروین آن است که این نظریه جدید هم موجودات را در حال انطباق با محیط می‌داند، و هم محیط را دستخوش تغییراتی منطبق بر اقتضائات حیات موجودات زنده. در این زمینه از تعبیرات کهنی مانند «مادر زمین» هم کمک گرفته می‌شود.

نهایتاً، این نظریه بر دو اصل مهم تاکید دارد:

اولاً، زمین گهواره و پرورشگاه همه موجودات زنده است، و بشر هرگز نباید نظم طبیعی زمین را دست‌کاری کرده و یا جزیی از آن را تغییر دهد. زیرا پایداری و بقای زیست‌بوم‌ها در گرو حفظ حد و مرزهای یکایک آنها است. ثانیاً، همزیستی مسالمت‌آمیز و سازنده ساکنان زیست‌کره، ضامن بقای نسل‌های بعدی‌شان است.

بسیاری معتقدند که این دیدگاه‌ها ریشه در فرهنگ و سنت کهن دارد؛ سنت‌های هندی، ایرانی، مصری و ... برای نمونه، اگر اهل مطالعه ادبیات باشید، به اشعاری از اسدی طوسی (در گذشته ۴۶۵ هـ ش) برخورد می‌کنید که تداعی‌گر مبانی نظریه گایا است. وی در ابتدای گرشاسب‌نامه چنین آورده است.

زمین است چون مادر مهرجوی  
 همه رستنی‌ها چو پستان اوی  
 بچه گونه‌گون خلق چندین هزار  
 که شان پروراند همی در کنار  
 زمین جای آرام هر آدمی است  
 همان خانه کردگار از زمی‌ست  
 گهرهای کانی وی آرد همی  
 جهان هم بدو نیز دارد همی  
 زمین است هر جانور را پناه  
 تن زنده و مرده را جایگاه  
 همو بردبار است کز هر کسی  
 کشد بار اگر چند بارش بسی  
 زمین آمد از اختران بهره مند  
 هم از هر سه ارکان چرخ بلند

زمین را به بخشندگی یار نیست  
 چنان نیز دارنده زنه‌ار نیست  
 گر از تخم هر چش دهی زینه‌ار  
 یکی را بدل بازیابی هزار  
 چوخوان است کآید براو هر زمان  
 بی اندازه مردم، همی میهمان  
 نه هرگز خورش‌هاش بُرد ز هم  
 نه مهمانش را گردد انبوه کم

به هر حال، این گونه مشابهت‌ها بین اندیشه‌های جدید و کهن وجود دارد، و برخی از ما نیز به تکرار و تاکید بر آن علاقه‌مند هستیم. اما، واقعیت شسته رفته ماجرا که در متون رسمی آکادمیک و علمی قابل استناد باشد، چیست؟ واقعیت آن است که در قرن گذشته، مباحثی از قبیل مشابهت‌ها، استفاده از مدل‌های قیاسی (این‌همانی)، بررسی مکانیسم‌ها و الگوهای تکرار شونده، پیچیدگی سیستمی بودن امور، ذوالمراتب بودن<sup>۱</sup> پدیده‌ها یا سطوح واقعیت<sup>۲</sup>، کنترل و تسلط مراتب بالاتر بر مراتب پایین‌تر و .... توجهات دانشمندان تراز بالای علم را به خود جلب کرده بود. این قبیل تفاسیر طی قرن گذشته از خلال نگرش سیستمی و کل‌گرایانه‌ای ظهور یافت که در زیست‌شناسی و فیزیک و حتی علوم اجتماعی توسط کسانی مانند فون برتالنفی، تالکوت پارسونز، راس آشبی و راسل ایکاف مطرح گردید.

<sup>۱</sup>. hierarchy

<sup>۲</sup>. levels of reality

نتیجه گسترش این دسته از مفاهیم آن بود که اهالی علوم تجربی، که تا آن زمان شدیداً شیفته عینیت‌گرایی و اثبات‌فرمولی شده بودند، مجدداً به انتزاعیات و مبانی نظری کهن راغب شدند.

کافی است به یاد آورند که در جهان‌بینی حکمای پیشین نیز، عالم متشکل از بطن‌ها و اعماق تودرتویی است. این بطون مختلف از وجود آدمی (عالم صغیر) گرفته تا کلیت هستی که شامل دوایر درهم تنیده افلاک و به قول مکاتب حکمی و عرفانی «عالم کبیر» را در بر می‌گیرد. طبیعی است که این نام‌گذاری‌ها می‌توانست بر نگرش علمی تجربی نیز به نوعی منطبق گردد. مثلاً، یافته‌های فیزیک و زیست‌شناسی در مقیاس ریزمیکروسکوپی می‌توانست با مفهوم قدیمی‌تر عالم صغیر<sup>۱</sup> مشابهت و این‌همانی داشته باشد. یا فرضاً مفهوم عالم کبیر<sup>۲</sup> با ساختارهای سیستمی زیست‌محیطی مانند اکوسیستم‌ها یا نظریه‌های مدرن فلکی و اخترشناسی.

از طرف دیگر، به مناسبت چنین تقریب‌ها و همخوانی‌هایی، علاقه‌مندان تفکر کل‌گرایانه دینی ترغیب هم می‌شوند تا بحث علم‌العلوم بودن کتاب‌های آسمانی را مجدداً تازه کنند. آنها چنین استدلال می‌کنند که یک خدای علیم مطلق و دانای کل، همه چیز را - حتی کشفیات تجربی و یافته‌های اثباتی را - در کتاب آسمانی‌اش مستتر کرده و کافی است که توسط عقل حکما و عالمان مهذب قابل استنباط گردد. به عنوان شاهد مثال، تعالیم کسانی مانند شیخ بهایی، میرداماد، تفکر ملاصدرا، حکمت سینایی، یا فرضاً دستگاه فکری محی‌الدین عربی که تلفیقی از عرفان، حکمت، علم‌الحروف، مکاشفات، فلکیات و غیره است را مثال می‌زنند. گاهی این دسته افراد، برای مسائل امروزی نیز

<sup>۱</sup>. micro-cosm

<sup>۲</sup>. macro-cosm

تفکرات شهید مطهری، علامه محمدباقر حکیم، علامه طباطبایی، و امثال ایشان را در نظر می‌گیرند.

مسئله، منظورشان نظام فکری هر عالم کثیرالتألیف نیست؛ بلکه منظور کسانی است که واجد یک نگاه دستگاهی یا نظام منسجم از تفکر معنوی بوده‌اند؛ یا مثلاً در رابطه با یک مسئله خاص می‌توان اطلاعات کافی و وافی از آثار ایشان استخراج نمود. در واقع، به دنبال یک شناخت جامع دینی «کل‌گرایانه» از کتاب آسمانی، اما با وساطت افراد یا مجموعه آثاری هستند که احتمالاً سرمشق و مدل‌هایی به ما یا آیندگان می‌دهد.

### ۱) کل‌باوری سلسله‌مراتبی حکمت

یکی از مهم‌ترین شباهت‌های اندیشه‌ی پسا-اثبات‌گرایانه با اندیشه‌های دستگاهی و نظام‌مند حکمت کهن، تصور «روابط سلسله‌مراتبی» از عالم هستی نزد حکمای پیشین مانند ارسطو و فارابی است. این برداشت هم در باره عالم کبیر و هم در باره عالم صغیر (وجود آدمی) متصور بوده است.

از منظر ایشان، مجموعه نظام یافته سرزمین وجود انسان، به ریاست روح اداره می‌شود. ذیل این ریاست و فرماندهی در رأس هرم، بقیه مراتبی مثل عقل و نفس و قلب و غیره به درجات ترتیبی قرار گرفته‌اند. قوا یا ملائک درونی ما نیز در چارچوب ترتیبات سلسله‌مراتبی در اختیار اینهاست. نهایتاً هم اینکه، قوای بیرونی و محسوسی که در ظاهر بدن می‌بینیم سطحی‌ترین و مادون‌ترین درجات وجودی آدمی‌اند تا در سطح بیرونی وجودمان با طبیعت خارجی سروکار داشته باشند.

اساساً، آنچه در بخش قبلی کتاب راجع به دسته‌بندی سیستم‌ها به فیزیکی و زیستی و ذهنی و... مطرح شد، در آثار پیشینیان تحت عنوان عوالم چهارگانه

جمادی، نباتی، حیوانی، انسانی بررسی می‌شود. در نظریه عمومی سیستمها، مرزهای تفکیکی و سلسله مراتبی موجودات یا همان لایه رابط بین مراتب سیستمی (موضوعات) را «interface» می‌نامند. به تبع آن، متخصصان آموزشی هم علوم مرتبط با مباحث بین‌رشته‌ای را «علوم رابط» می‌خوانند. همین مفهوم «مراتب» را در آثار پیشینیان «آفاق» مراتب طبیعی می‌خوانده‌اند، و طبیعت را به واسطه همین حدود آفاقی «پیوسته» می‌دانسته‌اند. به عنوان نمونه، خواجه نصیرالدین طوسی در مقدمه چینی برای بحث اخلاق، به عنوان حکمت عملی، چنین می‌آورد:

اجسام طبیعی از آن روی که جسم‌اند با یکدیگر مساوی اند. وقتی بین عناصر امتزاج و اختلاط پدید آید و به میزان نزدیک شدن ترکیب شان به اعتدال حقیقی که آن وحدت معنوی است، اثر مبادی و صور شریفه قبول می‌کنند. پس آنچه از جمادات ماده آن بهتر به قبول صور تن در دهد، از جهت اعتدال مزاج شریف‌تر است و تا به حدی رسد که آن را قوت قبول نفس نباتی حاصل آید و در آن چند خاصیت چون اغتذا و نمو و جذب ظاهر شود.

آنچه به افق جمادات نزدیکتر باشد مانند مرجان بود که به معادن بیشتر ماند. پس از جمادات گیاهان بی‌بذر است که به صرف امتزاج عناصر و تابش آفتاب و وزش باد می‌روید. به همین ترتیب درجه برتری اجسام می‌افزاید تا به گیاهان تخمدار و درختان میوه دار می‌رسد. درجات این‌ها نیز متفاوت است، به طوری که در برخی از آن‌ها درختان نر و ماده هم دارند. این درجات تا درخت خرما می‌رسد که چند خاصیت از خواص حیوانات را در خود دارد. مثلاً حرارت غریزی دارد؛ از دل آن رگهایی می‌روید؛ نطفه بستن و بارگیری آن به حیوانات شباهت دارد؛ اگر سرش را ببرند یا در آب غرق شود از بین می‌رود؛ و چیزی نموده که در طلب غذا مثل حیوان از جای خود به حرکت در آید و .. و این مقام غایت کمال نباتات است و مبداء اتصال به افق حیوانات.



چون از این مرتبه بگذریم، مراتب حیوان است که مبدأ آن به افق نباتات پیوسته است. مانند حیواناتی که همچون گیاه زاد و ولد می‌کنند. از قبیل کرم خاکی یا بعضی حشرات فصلی.<sup>۱</sup>

از دیگر مفاهیم نوین که ریشه در نظام فکری کهن دارد، «مشابهت‌ها»، «الگوهای تکرار شونده» و «این‌همانی»<sup>۲</sup> است که نهایتاً به احیای روش‌های قیاسی در اندیشه نیز انجامیده است. قبلاً اشاره کردیم که فرضاً ابونصر فارابی، وجود انسان را به مثابه قلمرو سلطنت روح می‌داند که بقیه مراتبی مثل عقل و نفس و قلب و غیره به درجات ترتیبی ذیل آن قرار گرفته‌اند. این جهان‌بینی سلسله‌مراتبی و «تکرار و انعکاس آن» از علم کبیر به عالم صغیر، کمابیش و با تفاوت‌هایی مبنای فکری بسیاری دیگر از حکما و عرفا از سهروردی تا ابن سینا و ملاصدراست.

اکنون می‌خواهیم نمونه منظوم چنین تفکر سیستمی را از زبان عارف و حکیم شاه نعمت‌الله ولی کوهبنانی کرمانی (۷۳۰-۸۳۴ هـ ق) در قصیده‌ای معروف بیاوریم:

در دو عالم چون یکی دارنده اشیا بود  
هر یکی در ذات آن یکتای بی همتا بود  
جنبش دریا اگر چه موج خوانندش، ولی

<sup>۱</sup> - نگاه کنید به کتاب: اخلاق ناصری، خواجه نصیرالدین طوسی، به تصحیح جلال الدین همایی، نشر هما، ۱۳۷۴ صص ۳-۱. تذکر: برخی الفاظ متن اصلی کتاب به سبک قرن هفتم ثقیل بود. بنابراین، اندکی تغییر یافته و عبارت تلخیص گردید.

<sup>۲</sup>. identification

در حقیقت موج دریا عین آن دریا بود  
 عقل کل موجود گشت اول به امر کردگار  
 نفس کل زو گشت ظاهر این سخن پیدا بود  
 عرش اعظم کرسی حق عقل و نفس آمد پدید  
 اطلس است و ثابتات و تحت او اینها بود  
 پس ز نفس و عقل کل، آمد هیولا در وجود  
 همچو نطفه کز وجود آدم و حوا بود  
 چون ز حکمت نه فلک جنبان شد از امر اله  
 این طبایع زان سبب افتاده و برپا بود  
 آتشست و باد و آب و خاک، ای یار عزیز  
 فعلشان صفرا و خون و بلغم و سودا بود  
 طبع آتش گرم و خشک و باد آمد گرم تر  
 همچو صفرا داند و خون هر که او دانا بود  
 آب سرد و تر بود، مانند بلغم بی خلاف  
 خاک سرد و خشک و سودا همچو او اینجا بود  
 چارده چیز است جسم و جان پاک آدمی  
 هشت از سفلی است و شش از عالم بالا بود  
 گوشت و خون و موی و پیه، از مادر آمد در وجود  
 استخوان و پوست و پی باری هم از بابا بود  
 پنج حس و روح هر شش از جهات امر اوست

امر او از قدرتش بالای هر بالا بود  
 نطفه چون شد در رحم اول زُحل ناظر شود  
 تا رسد نوبت به مه، کامل همه اعضا بود  
 هفت سرهنگ‌اند بر بام قِلاعش شش جهت  
 جمله ناگویا ولی ز ایشان جهان گویا بود  
 چون زحل پس مشتری مریخ و آنکه آفتاب  
 باز زهره با عطارد ماه خوش سیما بود  
 هفت رنگ مختلف زین هفت گردد آشکار  
 لیک از حکم خداوندی که او یکتا بود  
 هفت سلطانند و ایشان را ده و دو خلوتست  
 هر یکی در برج خود کیخسرو و دارا بود  
 مهر و مه باشند هر دو نیرین اعظمین  
 دیده افلاک زایشان روشن و بینا بود  
 چون به برج خویش آیند این زمان آن هفت شاه  
 آشکارا گردد آن مهدی که هادی ما بود  
 نحس اکبر دان زحل پس سعد اکبر مشتری  
 باز مریخ است نحس اصغر و حمرا بود  
 سعد اکبر آفتاب است در میان کاینات  
 مسکنش فردوس نورانیست دایم تا بود  
 زهره قَوال و عطارد خواجه دیوان چرخ  
 ماه رنگ آمیز و راحت بخش و روح افزا بود

سی هزار آلات در کارند و در هر مظهري  
 هشت قوت اندر او بنهاده تا گویا بود  
 جاذبه با ماسکه با هاضمه پس دافعه  
 خادمه باشند این هر چار در تنها بود  
 غذایی با نامیه با مولده مخدومه اند  
 باز آن قوت که او صورتگر اعضا بود  
 هفت اعضای رئیسه چون رئیسان دیو اند  
 صحت این هفت تن در جنت المأوی بود  
 اول ایشان شش است و پس دماغ آنگاه دل  
 پس جگر باشد که او قسمت گر اعضا بود  
 گردها میدان و آنگه دو ستون ملک تن  
 گرده همچون مشتری و زهره ات طغرا بود  
 کدخدای ملک هفتم جانب چپ دان سپرز  
 گه نشسته گاه خفته گه گهی بر پا بود  
 سر حَمَل می دان و گردن ثور باشد بی گمان  
 هر دو دستت ای برادر باز چون جوزا بود  
 سینه ات سرطان و دل میدان اسد ای شیردل  
 روده هایت سنبله، جزوی از این اجزا بود  
 ناف میزان دان و مردی عقربست و قوس ران  
 هر دو زانو جدی و ساق دلو و حوتت پا بود

فی المثل یک دایره این شکل عالم فرض کن  
 حق محیط و نقطه روح و دایره اشیا بود  
 یادگیر این نکته های نعمت الله یادگار  
 تا تو را امروز بند و مونس فردا بود

چنانکه ملاحظه می‌شود، یک جهان‌بینی و نگرش کل‌گرایانه و جامع، به  
 ایجاز و اختصار در قصیده فوق گنجانده شده است:

- ۱- وجود خداوندی محیط بر هستی
- ۲- وجود دوایر و بروج و افلاک و کرات مستقر در آن
- ۳- وجود عقل کل و نفس کل برای کلیت عالم
- ۴- نقش کلی و جایگاه هر یک از سیارات در نظام کیهانی
- ۵- پیدایش نطفه آدمیزاد و رشد آن تحت تأثیر سیارات و کرات
- ۶- عملکرد هر یک از اندام‌های اصلی بدن در حفظ کلیت آن
- ۷- مطابقت طبع اندام‌ها (گرمی و سردی) با عنصر چهار گانه طبیعت
- ۸- مطابقت و این‌همانی دوازده قسمت بدن با ماه‌های سال.

نظر به این توضیحات و تطابقات، اکنون مجدداً سری به ادبیات متون  
 تجربی کنونی می‌زنیم تا تفصیلات مدرن از همان اندیشه‌های کهن را در آن  
 جستجو نماییم.

با مطالعه ریزبینانه در ادبیات و متون چندرشته‌ای و فرارشته‌ای، مشاهده  
 می‌شود که برخی کلیدواژه‌ها با تکرار بیشتری به چشم می‌خورد: هستی‌ها<sup>۱</sup>،

<sup>۱</sup>. entities

پیوستگی امور<sup>۱</sup>، تعامل پدیده‌ها<sup>۲</sup>، پیچیدگی<sup>۳</sup>، کلیت<sup>۴</sup>، رشد و پویایی<sup>۵</sup>، نگرش سیستمی<sup>۶</sup> و غیره. مسلماً، گاهی ذیل این مفاهیم بحث‌های مفصلی نیز به زبان نمادهای ریاضی و غیر ریاضی نیز دیده می‌شود.

شاید برخی دانشجویان گمان کنند که این مفاهیم خاص علم مدرن است. در صورتی که چنین نیست، و اکثر اینها ریشه‌هایی در فلسفه کلاسیک و تفکرات دستگامی قدیم‌تر دارد. هرچا اهل حکمت بخواهند در باره موضوعی کلی و چندوجهی سخن بگویند، چپنش گزاره‌ها به گونه‌ای است که ترکیب کلیت مورد نظر را به تصویر می‌کشد.

برای آنکه خود را درگیر زبان دشوار متون فلسفی کهن‌تر نکنیم، شواهد این مدعا - یعنی دیرینه بودن مباحث پیچیدگی، پیوستگی امور، و نگاه کل‌گرایانه را - در آثار علامه حسن زاده آملی جویا می‌شویم. در اثر ماندگار و نفیس ایشان، یعنی «دروس معرفت‌النفس»، جلد اول، درس هشتم، صص ۱۹-۲۵ این چند پاراگراف به عنوان مشتتی از خروار قابل استناد است:

«ما آنچه را می‌بینیم بظاهر از یکدیگر گسیخته می‌بینیم. مثلاً این فرد انسان یک موجود جداگانه است؛ و این زمین یک بودی علی‌حده؛ و آن دریا یک هستی دیگر؛ و آن درخت همچنین و هوا همچنین؛ و هر یک از ماه و خورشید و ستارگان و دیگر چیزها همچنین. راستی این همه از یکدیگر در حقیقت گسیخته‌اند یا با یکدیگر پیوسته و با همدیگر وابسته‌اند.»

<sup>1</sup>. interconnectedness

<sup>2</sup>. interaction

<sup>3</sup>. complexity

<sup>4</sup>. holon

<sup>5</sup>. dynamism

<sup>6</sup>. systemic approach

### کل نگری دینی پیشارشته‌ای

اگر پشه‌ای پیکر سه‌گین پیل را بنگرد، گوید آن خرطوم پیل است و آن عاج او و آن سر اوست و آن دم او و آن چشم اوست و آن گوش او و آن دست اوست و آن پایش. شاید پشه اندیشه کند که این اعضای پیل از یکدیگر گسیخته‌اند و هر یک جدای از دیگری است و برای خود استقلال وجودی دارد، آیا پشه در این اندیشه، درست اندیشید یا نادرست؟

وانگهی در باره پیوستگی باز سخن به میان می‌آید که در یکجا پیوستگی اجزای خانه با یکدیگر است که خشت و گل و سنگ و تیر و دیگر ابزار و وسائل به هیأتی کار گذاشته شده‌اند که به صورت خانه‌ای درآمدند، و در یکجا پیوستگی اعضای یک شخص انسان و یا یک فرد حیوان و یا یک اصله درخت. آیا این پیوستگی اجزای خانه با هم و پیوستگی اجزای یک شخص انسان، یک جور پیوستگی است و یا از یکدیگر فرق دارند که دو گونه پیوستگی است؟ تصدیق می‌فرمائید که دو گونه پیوستگی است، نه این است؟

پیوستگی اجزای صنایع با پیوستگی اعضای طبایع فرق دارند، باز در طبایع که کاوش کنیم اعضای برخی از آنها را طوری وابسته به هم می‌بینیم چون اعضای انسان و حیوان و نبات، و اجزای برخی دیگر را طوری دیگر وابسته به هم می‌بینیم چون آب که مرکب از دو جزو به نام اکسیژن و هیدروژن است. اینک که در باره بودهای بهم پیوسته تا اندازه‌ای کاوش کردیم و دیدیم که برخی‌ها چون پاره‌های یک خانه و خیمه به هم پیوسته است، و برخی‌ها مانند اندام‌های پیکر یک آدم و دیگری بسان پاره‌های یک درخت و برخی چون بخش‌های آخشینگ آب، درباره سرای هستی که ما خود بخشی از آنیم، چه باید گفت آیا این همه هستی‌های بی‌شمار را که می‌بینیم، از هم گسیخته‌اند یا با هم پیوسته‌اند؟

به بیان دیگر گوئیم:

همچنانکه سیلی از بالای کوهی سرازیر شد که درختی را از جایش برکند، و آن درخت در میان دو سنگی گیر کرد و همانند پلی میان آن دو سنگ بماند که آن دو سنگ و این تنه درخت از این روی با یکدیگر خواه ناخواه پیوستگی یافتند، باید

بگوئیم که پیوستگی این همه هستی‌ها با یکدیگر بدینسان است که یا هیچ پیوستگی در آنها نیست، یا پیوستگی به صورت دیگر دارند؟ اکنون ببینیم با هم پیوستگی دارند یا ندارند؟

آیا اگر هوا زمین را فرا نگرفته باشد زمین رستنی خواهد داشت؟ و اگر رستنی نباشد انسان یا جانوری در خشکی تواند بود؟ و یا اگر هوا نباشد - با چشم پوشی از رستنیها - انسان و جانوران صحرائی و دریائی می‌توانند بوجود آیند؟ و اگر هوا باشد و آب نباشد می‌شود زمین آباد باشد و کسی در آن زیست کند؟ و اگر خاک نباشد ممکن است؟ و اگر خورشید نتابد، رستنی خواهیم داشت و کسی یا چیزی می‌تواند بروید و بالیدن گیرد؟

اگر ماه نباشد آیا چرخ زندگی وا نمی‌ایستد؟ همانطور که پیدایش جزر و مدّ و دریاها به ماه بستگی دارد شاید پرتو ماه، در نظام طبیعت زمین ما و زندگی در زمین ما بستگی داشته باشد، که اگر چهره‌های گوناگون ماه از هلال تا بدر بلکه از محاق تا محاق نباشد باز نه گیاهی خواهد بود و نه انسانی و نه حیوانی و شاید جانوری دریائی و گوهری کانی هم یافت نمی‌شد و چشمه‌ای نمی‌جوشید و هیچ چیزی نمی‌بود.

و خود نور ماه مگر از خورشید نیست؟ پس، اگر خورشید نباشد نور ماه نیست. همین سخن را آیا درباره ستارگان نیز می‌توان گفت یا نه؟ آیا کهکشان هم در اداره شدن این نظام سهمی دارد یا نه؟ یا برتر از این کهکشان و ستارگان هستی‌های دیگر هم در این سرا و تنظیم آن دستی دارند یا نه؟ آیا خود آنها از اجزای همین سرایند یا نه؟ و بالأخره این سرای هستی پایان می‌یابد و یا نمی‌یابد؟ خواه پایان داشته باشد و خواه بی‌پایان باشد همه هستی‌ها با هم پیوستگی دارند یا ندارند؟

باز می‌پرسیم که می‌بینم یک دانه سیب شیرین است، و دانه دیگر ترش است، و دانه دیگر ترش و شیرین است، و دانه دیگر تلخ؛ و این چهار سیب از چهار درختاند، و این هر چهار درخت در یک پاره زمین روئیده‌اند یا کاشته شده‌اند؛ و هر



### کل نگری دینی پیشارشته‌ای

چهار آنها بظاهر از یک خاک و یک آب و یک هوا، و از تابش تابنده‌هائی چون مهر و ماه و ستارگان که بر همه یکسان تابیده‌اند غذا گرفته‌اند و بالیده‌اند میوه داده‌اند. و می‌دانیم همچنان که میوه‌هایشان گوناگون است برگها و رنگ شکوفه‌ها و ریخت آن درخت‌ها نیز یکسان و یکنواخت نیستند، و از یکدیگر در رنگ و بو و مزه و اندام تمیز دارند؛ تا اینکه می‌بینیم چوب درخت سیب تلخ از چوب درخت سیب شیرین سخت‌تر است. باور دارید که هر آنچه در سیب شیرین بکار رفته است اگر در سیب تلخ نیز به کار می‌رفت دیگر سیب تلخ نداشتیم و هر دو سیب شیرین بودند؟ ناچار چیزهائی در آن سیب بکار رفته است که شیرین شد و چیزهائی دیگر در این سیب که ترش یا تلخ گردیده است. و همه آن چیزهائی که در این سیب‌ها به کار رفته است می‌بایستی وجود داشته باشند؛ که عدم هیچ است و از هیچ چیزی بوجود نمی‌آید و از نیست هست پدیدار نمی‌گردد. و این هستی‌ها که در این سیب‌ها بکار رفته است همه از سرای هستی‌اند که چون بفرض از هستی بگذریم نیستی است. باری آنچه از او اثری هویدا می‌شود، هستی است؛ و دانستی که هستی منشأ همه آثار است و چون یک دانه سیب به درخت پیوسته است و درخت آنگاه درخت می‌شود که از هستی‌های بسیار ساخته و روئیده شد و آنگاه درخت است و شکوفه و میوه می‌دهد که آخشیک‌های خاک و آب و هوا و پرتوها و هزاران چیزهای دیگر که شماره آنها بلکه رسیدن و دست یافتن به آنها از ما ساخته نیست، در وی به کارند. پس، می‌توانیم بگوئیم که بود یک دانه سیب از همین سرای شگفت هستی ساخته شد و پرداخته شده کارکنان همین کارخانه بزرگ است. بنابراین، همه رستنی‌ها نیز اینچنین‌اند. بلکه همه دریائی‌ها و خشکی‌ها نیز به همین سرنوشت‌اند.

ما می‌بینیم اگر تخم پرنده‌ای زیر پر آن پرنده گرمی نگیرد؛ و یا از راه دیگر بدان اندازه و درجه، حرارت به او نرسد، جوجه از آن بیرون نمی‌آید. گویند تخم باخه (لاک پشت) از دو چشم باخه حرارت می‌گیرد تا بچه باخه از آن به در می‌آید و در این باره به چپستان گفته‌اند:

آسمان پشت و زمین پیکر  
مرده را زنده می‌کند به نظر

اگر گرمی خورشید و دیگر تابنده‌ها و پرتو آنها نمی‌بود، آیا حیوانات دریائی و خشکی می‌بودند؟ گویا بی‌هیچ گونه دو دلی در پاسخ گفته می‌شود: نه. اگر نهالی را یا بوته‌ای را از پرتو آفتاب باز بداریم کم‌کم پژمرده می‌گردد و از بالیدن و میوه دادن باز می‌ماند و کم‌کم خشک می‌شود و از پا می‌افتد. هر آینه باور دارید که اگر پرتو خورشید نباشد هیچ رستنی در روی زمین نمی‌روید.

آیا با این همه آمیختگی و پیوستگی هستی‌ها با یکدیگر و در کار بودن هر یک برای دیگری می‌توان پنداشت که اینها از یکدیگر گسیخته‌اند؟ چه می‌فرمائید؟

درباره پیوستگی اندام‌های پیکرتان با یکدیگر و در تار و پود هستی خودتان اندیشه کنید؛ نه این است که هیچ اندامی از دیگری گسیخته نیست و نه این است که اگر یکی از رگهای موئی در دستگاه گیرنده سر به نام مغز نباشد هرج و مرج شگفتی به انسان روی خواهد آورد؟ آیا پیوستگی اندام‌های پیکر شگرف هستی با یکدیگر به همین گونه پیوستگی اندام‌های پیکر یک انسان است؟ که به قول شیخ شبستری :

اگر یک ذره را برگیری از جای  
خلل یابد همه عالم سراپای

و یا چون پیوستگی اجزای دستگاه‌های صنایع با یکدیگر است، یا نه اینگونه است و نه آنگونه؟!

علامه حسن زاده آملی، در ادامه بحث مخاطب را به لزوم «فرآیندنگری» متوجه می‌سازد؛ فرآیندی که در طول زمان جریان دارد و از بهم پیوستگی امور «پویایی و رشد» آن رقم می‌خورد. ایشان، در همان مجلد اول از کتاب «دروس معرفت‌النفس» درس می‌فرماید:

در رستن یک دانه نارنج اندیشه بفرمائید. آیا نه این است که در وی چیزی یا چیزهایی نهفته است که تا در زیر خاک پنهان شد کم‌کم از سوئی ریشه می‌دواند و

### کل نگری دینی پیشارشته‌ای

از سوئی جوانه می‌زند؟ از آن سوی به نهاد زمین می‌گراید و در لابلای خاک ریشه می‌تند و در دل خاک فرو می‌رود؛ و از این سوی سر از خاک به در می‌آورد و می‌بالد و به سوی خورشید می‌گراید. از جایی که سایه است و آفتاب نمی‌تابد روی بر می‌گرداند، گویا همه رستنی‌ها آفتاب گردان‌اند؛ جز اینکه آفتاب‌گردان به این نام شناخته شده؛ چنانکه همه جانوران آفتاب‌پرستانند جز اینکه آفتاب‌پرست بدین نام آوازه یافت.

اندیشه نمی‌کنید که در نهاد تخم نارنج چیست که تا در دل خاک جا گرفت، بال و پر در می‌آورد و به دو سوی در راه می‌افتد و درختی کلان می‌گردد و از یک دانه نارنج میلیون‌ها درخت نارنج و میلیاردها میوه نارنج پدید می‌آید؟

به گفتار شیخ شبستری:

درون حبه‌ای صد خرمن آمد

جهانی در دل یک ارزن آمد

چه چیزی در تخم نارنج نهفته است و چه چیزی انگیزه ریشه دواندن و جوانه زدن و شاخه شدن و برگ و میوه دادن او شد؟ آیا در وی درخت نارنجی فشرده نهفته است که همان درخت فشرده باز شد و بزرگ گردید؟

باور دارید که چون می‌بالد ناچار چیزی بر او افزوده می‌شود؟ چه کسی بر او می‌افزاید و یا خود چه دارد که می‌گیرد و می‌بالد؟ آیا نیروهایی در آن دانه تخم هستند که گیرنده‌اند؟ آیا آن گیرنده‌ها جان دارند و یا بی‌جانند؟ و این سخن پیش می‌آید که جان چیست و چرا یکی جاندار است و یکی بی‌جان، جان از کجا می‌آید؟

اکنون چنان در گرداب بی‌تابی و پراکندگی و سرگردانی افتادم که نمی‌دانم از چه دری سخن بگویم و از چه چیزی کاوش کنم و چه چیزی را بر روی کاغذ بنگارم. در اینجا به شگفتی ژرف فرو رفته بودم، پس از چندی سر از گریبان سرگشتگی برآوردم و در پیرامون رستن تخم نارنج اندیشه کردم که تمام تخمهای نارنج که از

زمین می‌رویند همه یک نواخت می‌رویند و در رنگ و بو و برگ و مزه و اندام و چهره چنانند که اگر آدمی برگ آنها را ببوید می‌گوید اینها همه درخت نارنج‌اند و فی‌المثل اگر یک نهال خرد نارنج در میان صد نهال خرد ترنج باشد به بوی آنها یا به رنگ و روی آنها، پی برند که آن صد نهال ترنج است و این یکی نارنج، آیا هیچگاه شد و تاکنون پیش آمد که نارنج از برنامه و سرنوشت سرشت خود سرباز زند؟ مثلاً از تخم نارنج خوشه انگور ببار آید یا اینکه، از تخم نارنج با برنامه‌ای سخت استوار و درست همیشه درخت نارنج و میوه نارنج ببار می‌آید؟

پس باور دارید که همیشه تخم نارنج به سوی یک چیز رهسپار است، اینک بفرمائید دانه گندم چگونه است؟ آیا او نیز در سرباز نزدن برنامه سرشت خویش چون تخم نارنج نیست؟ هیچ‌گاه از دانه گندم جو روئیده است؟

آیا می‌شود گفت که پیوستگی اندام‌های یک درخت نارنج چون پیوستگی درخت سیل آورده و آن دو سنگ است که در پیش گفتیم؟ آیا می‌توان گفت که رسیدن تخم نارنج به هدفی که در پیش دارد و بدان هدف می‌رسد (که همان میوه نارنج است) یکنواخت نیست و آنچه که همیشه یکنواخت است آیا از روی نظم و ترتیب نیست، چه می‌فرمائید؟

همین سخن در دانه گندم نیست؟ در دیگر دانه‌ها نیست؟ پس آنچه یکنواخت است و همیشه در همه جا بسوی یک هدف و کار رهسپار است پیدا است که در کار خود به گزاف نیست. و این برنامه همیشگی او که سر سوزنی از آن به در نمی‌رود، مانند پل شدن درخت سیل آورده بر دو سنگ نیست که آن یک بار چنان شد، نه آنکه هرگاه سیل بیاید درختی را از جای برکند و بر روی دو سنگی، پل قرار دهد؟ نه اینچنین است؟ آیا همین شیوه در جانوران نیست؟ و آیا همین روش در آغاز بود انسان تا انجام او نیست؟

## ۲) اصل‌گرایی و تبیین اصولی

یکی دیگر از مشخصات تفکر کل‌گرایانه، روش‌های تلفیقی و اندیشه سیستمی که ماهیتی فراتر از رشته‌های آکادمیک دارند، این است که از بررسی جزئیات و شیوه‌های استقرایی پله‌ای بالاتر رفته و نهایتاً یک سلسله اصول تأسیس می‌کند که برای اوج‌گیری بر فراز موضوع و «کل‌نگری» ضرورت دارند.

به قول فون برتالنفی، بنیان‌گذار نظریه سیستم‌ها، نظام فراگیر واقعیات را با «توصیف اصولی»<sup>۱</sup> می‌توان تبیین نمود. از نظر وی، برخی مشخصات یک روش‌شناسی کل‌گرایانه (در بررسی هر موضوع) از این قرار است:

- در اصول حاکم بر رفتار وجودهایی که ذاتاً متفاوت‌اند، روابطی وجود دارد.
- مدل‌ها، اصول و قوانینی وجود دارد که در سیستم‌های کلی یا فرعی صدق می‌کند (صرف‌نظر از نوع خاص، ماهیت خاص متشکله و روابط یا نیروهای بین آنها).
- علی‌رغم کشف و شناسایی قوانین عام، هر موضوع و پدیده ویژگی‌های منحصر به خود را حفظ می‌کند و به زبان، ابزار و روش‌های رشته خاص خود نیازمند است.
- دانش فرارشته‌ای، دانش «توصیف در اصول» است.<sup>۲</sup>

در بررسی برخی آثار کلاسیک علمای دینی و اهل حکمت که برای خواننده متوسط و دانشجوی امثال اینها قابل فهم باشد، باز به این حقیقت پی می‌بریم که تفکر کل‌نگرانه و فرارشته‌ای آنان «مبتنی بر اصول» بوده است.

<sup>۱</sup> Explanation in principles

<sup>۲</sup> فون برتالنفی، لوودیک؛ نظریه عمومی سیستم‌ها، ترجمه کیومرث پریان، نشر تندر، ۱۳۷۴، چاپ

در وهله اول، به همان کتاب «معرفت نفس» علامه حسن زاده اشاره می‌کنیم که در آخر هر کدام از سلسله دروس خود، چکیده مطالب را با بیان یک اصل پایان می‌دهد. بدین ترتیب، مجموع سه جلد کتاب او که مشتمل بر ۱۵۳ درس است، منجر به استنتاج و استنباط ۷۶ اصل اساسی می‌شود که ذهن خواننده را برای اشراف بر موضوع کلی «وجود نفس» آماده می‌سازد.

در اینجا، با توجه به چند پاراگرافی که از کتاب ایشان نقل گردید، تعدادی از اصول استنباطی ایشان در باره موضوع مورد نظر - معرفت نفس - فهرست می‌کنیم:

- اصل اول: هر چه هست وجود است.
- اصل دوم: هر پدیده‌ای از وجود پدید آمده است.
- اصل سیم: نیرویی داریم که درمی‌یابد و تمیز می‌دهد.
- اصل چهارم: سرای هستی بی‌حقیقت و واقعیت نیست.
- اصل پنجم: واقعیت و حقیقت هر چیز هستی است.
- اصل ششم: واسطه‌ای میان وجود و عدم نیست.
- اصل هفتم: هستی‌ها با هم «پیوستگی» دارند.
- اصل هشتم: آنچه اتفاقی نیست هدفی دارد، و رفتار او بیهوده نیست.
- اصل نهم: هرچه را در جنبش و درمسیر جنبش قرار می‌گیرد، دینی و هدفی دارد.
- اصل دهم: علم وجود است.
- اصل یازدهم: حرکت در چیزی است که فاقد کمالی باشد.
- اصل دوازدهم: موجودی که کمال مطلق است حرکت در او متصور نیست. (به عبارت دیگر: مجموع هستی بی‌جنبش و در سکون کامل است.)
- اصل سیزدهم: حرکت فرع بر احتیاج است.
- اصل چهاردهم: هرچه که غایت و کمال متحرکی است، برتر و فراتر از آن متحرک است پس موجودات را «درجات و مراتب» است.

همچنین، علامه در کتاب مهم دیگر خود (انسان در عرف عرفان) که می‌توان گفت امتداد موضوع کلی معرفت نفس است نیز، همین روش را اعمال کرده است. در آنجا نیز، با ذکر ۲۳ رویداد مکاشفاتی (واقعه)، ۴۷ اصل ایمانی و اعتقادی را استنباط و بیان می‌کند که فهم آیات و روایات دینی در باره تمثلات و تجلیات عرفانی را برای مخاطب آسان‌تر می‌نماید.

البته، یک نکته مهم و قابل یادآوری این است که دیدگاه‌های ایشان در قالب بحث «وحدت وجود» چنین شکل «کل‌نگرانه» و «کل‌گرایانه‌ای» به خود می‌گیرد. ریشه‌های متأخر این دیدگاه‌ها در آثار و نظریات ملاصدرای شیرازی است که به تلفیق «حکمت و عرفان و قرآن و روایات» روی آورده و دیگران نیز در قرون بعدی پیرو مکتب ایشان شده‌اند.

خود ملاصدرا نیز در زمانه‌ای که به دلیل طرح چنین مباحثی مورد حمله و حتی تکفیر معاصرانش بود، با نگارش رساله‌ای به زبان فارسی و با عنوان «سه اصل» از این نگاه کل‌گرایانه خود به معرفت و تلفیق آن در فهم مبدأ و معاد - بخوانید کلیت جهان‌بینی وحدت وجودی - دفاع کرد.

در روزگار ملاصدرا، قشریون و معتقدان به ظواهر دین تصویر معناداری از خداوندی که در قرآن آمده است نداشتند. آنا خدا و تشکیلاتش را روی یک پرده تعزیه‌خوانان قدیم به تصویر می‌کشیدند. در واقع، با ترسیم پانورامایی از خلقت بشر تا ارسال رسول و ظهور اسلام و سرگذشت غم‌انگیز اهل بیت، نهایت فهم خود از جهان‌بینی دینی را برملا می‌کردند.

در این برداشت عوامانه و تعزیه‌گونه، مردم به جای «خدای عالم» قائل به وجود «کدخدا» یا مثلاً پادشاهی در آن دوردست‌های افلاک بودند که زور بی‌پایان و لایزال دارد؛ و از دور به تماشای بشر نشسته است. تشکیلات او را نیز شامل تعدادی فرشتگان زیبا رو، بعلاوه عده‌ای مأمور پرهیبت و دلهره‌آفرین حول تخت عرش می‌دانستند که تا اطلاع ثانوی و اجازه خداوند، از دست بشر

و اعمال او حرص می‌خورند. پس، گرزهای اتشین آماده کرده‌اند و عجالاً لب به دندان می‌گزند.

در چنین برداشتی، خوبان و ائمه و اولیای الهی ادیان مختلف را هم افرادی جورکش می‌دانستند که به پاداش ضرب و شتم و اهانت‌هایی که در این دنیا متحمل شده‌اند، نهایتاً در آن تشکیلات نفوذ و اعتباری یافته‌اند، و از آن موقعیت و مناصب برای «شفاعت» و بردن طوایف دین خدا به بهشت استفاده می‌کنند؛ و ....

در این میان، ملاصدراست که به مناسبت دفاع از عقاید خود، عالم‌نماهای ظاهربین دوران صفوی را از عوام خطرناک‌تر دانسته و آنان را دشمنان واقعی معرفت معرفی می‌کند. صدرا علمای ظاهربین را به تعالی اندیشه و کل‌نگری دعوت می‌کند، از نظر وی، علم حقیقی، نه علوم مکاسب و معاملات و حقوق و سایر علوم مرتبط با معیشت، بلکه علم الهی و علم مکاشفات است. خلاصه آنکه، علم واقعی که در اثر مکاشفه و شهود به دست می‌آید، تنها با «سیادت حقیقی و خردمندی معنوی» پیامبر اکرم(ص) میسر می‌شود و موانعی که مردم را از کسب این علم محروم ساخته، مجموعاً ناشی از سه اصل است :

- ۱) ناآگاهی و عدم شناخت خویشتن واقعی آدمی ؛
- ۲) حب آدمی به جاه و مال و شهوات و لذات دنیا ...؛
- ۳) دوز و کلک‌های نفس، و نیز حيله‌ها و وارونه‌سازی شیطان که بد و نیک را برای ما برعکس نشان می‌دهد.

به هر حال، ملا صدرا بر اساس این «سه اصل» بعلاوه استنتاج‌هایی که در ادامه کتاب به آنها می‌رسد، کتاب را مجموعاً به ۱۴ باب یا فصل تقسیم کرده است. وی دستگاه فکری خود را تدریجاً و به زبانی ساده آشکار ساخته ، و چگونگی درک صراط مستقیم و لزوم تصفیه باطن و تزکیه نفس را برای



تجلی نور ایمان در آن بیان کرده است. درباره امراض نفسانی که نفس آدمی را مبتلی می‌سازد، در باره رابطه بین علم و عمل صالح، و یادگیری علوم دنیوی به قدر کفایت زندگی نیز راهنمایی‌هایی دارد.

به طور کلی، رساله «سه اصل» ملاصدرا یک جهان‌بینی تازه را معرفی می‌کند که نگرشی کل‌گرایانه و عمیقاً معنوی به مخاطب خواهد داد. اما، نکته مهم‌تر در آن است که:

اولاً، مجموعه‌ای از مطالب لطیف و دقیق عرفانی، علمی، حکمی، اخلاقی، قرآنی، حدیثی، اخباری، و حتی اشعار بزرگانی مانند عطار و مولانا و دیگران را با هم «تلفیق» نموده و در قالب یک «کلیت» ارائه می‌دهد. ثانیاً، این بدنه از افکار و اندیشه‌ها را در اصولی خلاصه کرده است که برای مخاطب خاص به منزله پله‌های نردبان تعالی فکر و راه میان‌بر در صعود به قلّه «کل‌نگری» معنوی است.

### ۳) تلفیق مقدمات و کل‌نگری

آنچه در بالا راجع به پیوستگی امور از منظر کتاب «معرفت نفس» علامه حسن‌زاده آورده شد، نوعاً زبان فلسفه طبیعی در بررسی «مرکبات» را به کار می‌گیرد. در عین حال، با توضیحات علوم معاصر - بخصوص فیزیک و زیست‌شناسی - در باره پیچیدگی و «تنوع»<sup>۱</sup> مشابهت زیادی دارد. اما، همه این توضیحات مقدمه‌ای برای صعود به مرتبه بالاتر از بحث نفس و سخن گفتن از «کلیت» آن است.

برای فهم این کلیت، از کتاب صد کلمه او کمک می‌گیریم که با همین موضوع سروکار دارد. در کلمه شماره ۸۳ چنین آورده است:

<sup>۱</sup>. micro-cosm

آن که در کار حواس و عقل بیندیشد، هر یک را جاسوسی در حفظ و بقای شخص می یابد، مثلاً شخص غذا می خواهد، باصره دیدبانی می کند و تمیز میان غذا و جز آن می دهد، با بار دادن باصره، همین که دست بدان رسید لامسه باز اجازه نمی دهد که داغ است؛ غذای دیگر را بار داده است که معتدل است. تا خواهد به دهان برساند جاسوس دیگر به نام شامه دربان است و اجازه نمی دهد که بدبو است؛ غذای دیگر را اجازه داده است که بوی مناسب داد، تا به دهان گذاشت. در آنجا جاسوس دیگر به نام ذائقه نشسته است، و اجازه نمی دهد که بسیار تلخ است، غذای دیگر را اجازه داد که شایسته است. اگر حیوان باشد می خورد، اما اگر انسان باشد یک جاسوس دیگر غیبی بنام «عقل» دارد و می گوید:

هیچ یک از آن جاسوس ها در کار خود خیانت نکرده اند که اجازه داده اند، این غذا برای تن گوارا است، و لکن تو انسانی شیئیت تو صورت فعلیتی و حقیقتی به نام روح است که این کالبد سایه ای از آن است، و این جوایس همه سدنه او و از شئون اویند، این غذا شبهه ناک است، غصبی است مال یتیم است، زنهار و دو صد زنهار نخور که برای روحت ناگوار است این غذای حرام با آن، چنان کند که هزاران بار به توان هزاران بار بدتر از خوراک نامناسب با تن.

ملاحظه می شود که چگونه سلسله مراتب بدن را از حواس جزئی - به عنوان زیرسیستمها - به رأس هرم و تصمیم گیری نهایی سوق می دهد تا نگرش کل گرایانه تدریجاً در ذهن خواننده شکل گیرد.  
ادامه این بحث را در کلمه شماره ۸۴ چنین آورده است:

... هر فعلی از افعال خود را به قوه ای خاص و عضوی به خصوص اسناد می دهد. و گاهی در مقام اسناد بدانها اشارت می کند که مثلاً: با این دو دیده ام و شنیده ام، و دست بر چشم و گوش خود نهد.  
در عین حال، با اندک التفاتی اعتراف کند که هیچیک در فعل خود استقلال وجودی ندارد، چنان که مرده ای را می نگرد که همه اندام او به جای خود اند ولی آثار زنده ندارند، بلکه پس از چندی از یکدیگر گسیخته شوند و زیبایی خود را از

دست دهند و تباه گردند، به حدی که آن پیکر سبب انس و الفت، حال موجب خوف و نفرت شده است. لذا ایجاد افعال و آثار را از دیگری یابد، و میان ایجاد و اسناد فرق گذارد که ایجاد از گوهری به نام نفس و روح است و اسناد به قوی و اعضاء.

ادامه بحث را در کلمه شماره ۹۰ آورده است:

آن که در مباحث حواس خمس کتب حکمی دقت کند، دریابد که همه آن مطالب سنگین و سهمگین به خصوص مسائل ابصار که از همه دشوارتر است، اختصاص به یک نشأت ابتدائی طبیعی انسان دارد، چه اینکه در رویای منامی همه آنها در کارند با این که هیچ یک در شرایط احساس دخالت ندارد.

حال اگر از عالم خواب هم بالاتر برود، دریابد که گوهر نفس به وجود احدی یکپارچه حیات و نور و علم و سمع و بصر و سائر ادراکها است. و از آن هم بالاتر در سنخیت نفس مفاض با عقل مفیض و مخرج نفس از نقص به کمال، عقل را به وجود احدی یکپارچه حیات و نور و علم و سمع و بصر یابد. و سپس به الله من وراثهم محیط رسد و دریابد که اسماء حسنی و صفات علیایش به وجود احدی عین ذات صمدی اویند و فقط تغایر مفهومی دارند. آنگاه بسیار از افعال و آثار خود را به همین مثابیت در هر نشاه به حکم همان نشان ارتقاء دهد و در تطابق کونین نتایج بدست آورد.

#### ۴) فراتر از روش

نمونه بعدی از کل‌نگری پیشارشته‌ای را از متون حوزه اخلاق انتخاب کرده‌ایم. در زبان متعارف معمولاً ما «اخلاق» را معادل همان مواعظ و امر و نهی‌هایی می‌دانیم که کاربرد اجتماعی دارد و انسجام بخش روابط انسانی است. اما، واقعیت آن است که چند درجه دیگر از ماهیت اخلاقی انسان هست

که تحت الشعاع این ذهنیت قرار می‌گیرند. «خُلُق» و «خوی ذاتی» دو جنبه متمایز از ماهیت انسانی‌اند، که یکی به سطح هویت انسانی و دیگری به اعماق آن مربوط است. اولی مسأله اجتماعی و دومی مسأله فردی است.

علم اخلاق چه در حوزه فلسفه و چه در حوزه دین با نیت بازشناسی درون انسان آغاز می‌شود. وقتی به گذشته‌های دورتر می‌رویم، اجتماعات انسانی را به چنان گستردگی نمی‌بینیم که از ضروریات اخلاقی صحبت کرده باشند. بلکه بیشتر به مسأله خویش‌شناسی و مکنونات انسانی پرداخته شده است که راهی به کشف مبانی و سرآغاز خلقت می‌برد.

از اولین نمونه‌های مکاتب اخلاق که اندیشیده عقل بشری است، همان اخلاق ارسطویی که معطوف به اعتدال مزاج و نهایتاً اعتدال در رفتار می‌باشد؛ و ما از طریق نوشتجات افرادی مانند ابن مسکویه رازی و خواجه نصیر با آن آشنا می‌شویم. در این مکتب، برای هر یک از صفات انسانی دو قطب افراط و تفریط در نظر گرفته‌اند، و سپس حد میانه آن دو را صفت مطلوب و شرط اعتدال اخلاقی دانسته‌اند. برای مثال، «شجاعت» حد وسط و نقطه طلایی میان ترس افراطی (جُبْن) و ناترسی افراطی (جربزه یا تهور) تعریف شده است. اما آنچه اخلاق مورد نظر در آموزه‌های آسمانی، اخلاق پیامبران است که چیزی فراتر از تعادل اجتماعی را نشان می‌دهد. مکارم اخلاق شامل حُسن خلق، رحمت، صبر، خطاپوشی، احسان (خوبی در مقابل بدی) و مشابه اینهاست. اخلاق عیسوی و اخلاق محمدی در هیچ منطق اجتماعی و زمینی قابل تفسیر نیست. بلکه در پله بالاتری از عقلانیت قرار دارد.

با این مقدمات، یکی از آثاری که می‌توان گفت در قلمرو اندیشه دینی از منظر فراگیر و کل‌گرایانه‌ای به نگارش درآمده است، کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل<sup>۱</sup> نوشته امام خمینی می‌باشد که پیشنهاد دهنده یک پارادایم نو

<sup>۱</sup>. خمینی، روح‌الله؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل، موسسه چاپ و نشر عروج، چاپ سیزدهم،

در بحث اخلاق است. شیوه‌ای که در آن کتاب برای بررسی احادیث اخلاقی مطرح کرده است، از بررسی‌های ادبی و فلسفی و تاریخی و روان‌شناسی از اخلاق عبور می‌کند تا تفصیل حدیث عقل و جهل (اصول کافی، کتاب عقل و جهل، باب ۱، حدیث ۱۴) را در قالب یک کلیت همبسته به زبان روایی قابل فهم سازد.

مؤلف نیز در مقدمه کتاب صریحاً هدف نهایی خود را همین ارائه طریق نو دانسته است. ایشان درباره علم اخلاق که به طور مستقیم به امر تربیت می‌پردازد، اعتقاد دارد که باید دردها و معایب اخلاقی را معالجه کند، نه آنکه تنها راه و شیوه معالجه را بازگویی نماید. بنابراین، نه تنها انتظار دارد که مبنای مباحث اخلاق از فلسفه فراتر رفته و به آیات و روایات استوار گردد، بلکه از غالب مفسران و شارحان احادیث انتقاد کرده است که مقصود از نزول قرآن و صدور احادیث را مورد بی‌اعتنایی قرار داده‌اند. در عوض، بیشتر به جهات ادبی و فلسفی و تاریخی و امثال آن، پرداخته‌اند.

ایشان با نیت ایجاد یک سرمشق یا مدل جدید، روایتی از امام صادق را دستمایه شرح و تفسیر قرار داده است که با نگاهی کل‌گرایانه، تمام وجود آدمی را میدان درگیری حدود ۱۵۰ صفت اخلاقی درست و نادرست می‌داند. اگر بخواهیم از یک تشبیه سیستمی کمک بگیریم، طبق آن روایت، پیچیدگی هویت انسانی و اختلالات آن ناشی است از تعارض و درگیری مستمر این فضایل و رذایل. گاهی این تعارضات ما را به مرز آشفتگی می‌رساند. اما، انسان رشد یافته و بالنده کسی است که صفات درست او (جنود عقل) در سیستم هویتی او غلبه کرده و به تعادل برسد- البته این تعبیرات از نگارنده است و نه از امام خمینی.

قاعدتاً اگر این گونه کتاب‌ها با مراعات سبک و آداب تحقیقات تلفیقی انجام می‌شد، احتمالاً ابتدا اخلاق فلسفی ارسطویی را از منظرهای متنوع مانند کتاب اخلاق ناصری (خواجه نصیر طوسی)، طهارت‌الاعراق (ابن مسکویه) و

معراج السعاده (ملا احمد نراقی) مرور و مباحث آن را با مبانی روان‌شناسی می‌آمیختند تا پیچیدگی موضوع آشکار گردد. آنگاه برای فهم موضوع و نیل به یک «مدل» کل‌گرایانه از سیستم اخلاقی شخصیت انسان، شیوه امام خمینی را به مثابه یک راه حل پیشنهاد می‌کردند.

\*\*\*

نمونه دیگری از آثار کهن با همین سبک و سیاق و با همین محتوا (مباحث انسان‌شناسی و نفس) رساله «بطون خمسه» متعلق به سید علی بن عبدالله رضوی برقی قمی (۱۲۹۸ - ۱۳۹۴ ق) است. میر سید علی رضوی مجتهد، صوفی، محقق کلام و فلسفه و سراینده اشعار دینی و عرفانی، از شاگردان بزرگانی مانند آیت‌الله حائری، آیت‌الله اصفهانی و آیت‌الله نائینی و دیگران بوده، و فلسفه را هم نزد حاج میرزا علی اکبر حکیم آموخته است. وی رساله «بطون خمسه» را در سال ۱۳۶۶ قمری مطابق با شهریور ۱۳۲۶ در قالب چاپ سنگی و توسط انتشارات علمی منتشر نمود. از جمله سایر آثار او کتاب بطون سته، کمال‌الانسان و میزان‌الایمان، کتب شعر مانند مثالی‌نامه و الهی‌نامه است.

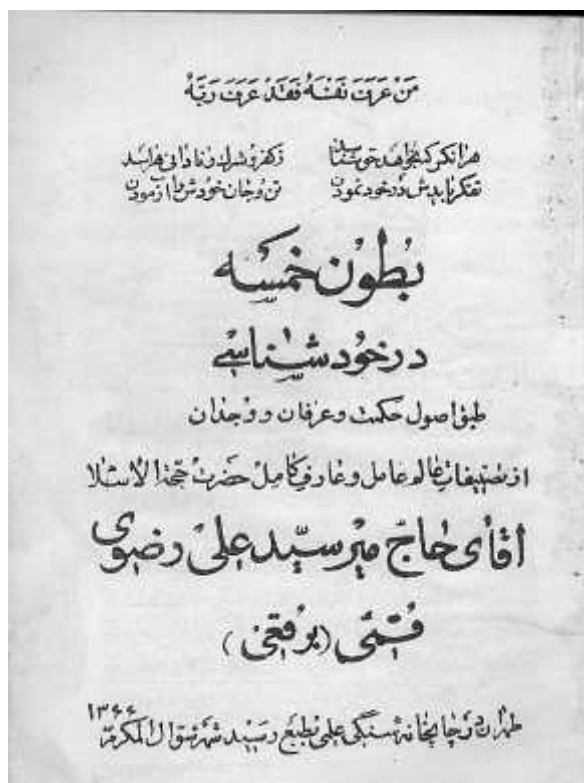
مؤلف رساله «بطون خمسه» نیز سخن از بطن‌ها و اعماق تودرتوی وجود آدمی به میان می‌آورد. از طبیعیات و جسم مادی انسان آغاز می‌کند و در ادامه با تلفیقی از استدلال فلسفی، کلامی، قرآنی و روایی می‌کوشد تصویر کلی از وجود نهان آدمی را ترسیم یا دست‌کم اثبات نماید. از این حیث، رساله او می‌تواند به عنوان نمونه تفکر کل‌گرایانه به سبک حکمت کلاسیک - با تلفیق معارف متنوع - تلقی شود. به همین دلیل است که در صفحات بعد، شکل بازنویسی شده کامل متن آن را به عنوان بخش آخر کتاب حاضر ضمیمه کرده‌ایم.



## بخش پنجم:

کتاب بطون خمسه

(فلسفه طبیعی، عرفان، قرآن، روایات)







## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

از مراتب ایمان به غیب شناختن غیب خود است که موجب حال استماع، و اهتداء به کتاب و آیات خداست. همچنان که پیغمبر خاتم (ص) با کلمه مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ<sup>۱</sup> اشاره به آن فرموده است، شناسایی خود به دو وجه متصور و میسر است: یکی طریقه علمی، و یکی طریقه وجدانی و عینی. طریقه وجدانی و عینی به سیر و سلوک و طیّ اطوار سبعة قلبیه است که مستمسک به آن خواص از افراد بشرند، که همت به طیّ منازل این طریق می گمارند و به مقصدها می رسند. طریقه علمی آن به شرحی است که در این مختصر تفصیل داده شده و از نظر مطالعه کنندگان می گذرد.

### تجزیه و ترکیب انسان عقلاً

چون انسان خود را تجزیه و ترکیب کند و از لحاظ عقلی بسنجد، می بیند [که] انسان در خارج با آنکه به یک وجود موجود است، دارای بدنی است که مرتبه ظاهر اوست و بالطبع مانند نباتات عرضاً و طولاً بزرگ می شود. و بدون علم و اراده، افعال و اعمالی از او صادر می شود؛ مانند جریان خون در عروق و حرکات ریه و قلب و معده و غیره؛ و مانند روئیدن مو از سطح بعضی از اعضا و غیرها که بالطبع و بدون اختیار این افعال و اعمال از بدن صادر می شود. و در عین حال می بیند [که] دارای قوایی است در ظاهر بدن (قوای خمسه ظاهره)، و قوایی در باطن که متعلق به دماغ است (قوای خمسه باطنیه). و می بیند [که]

---

۱. یعنی هرکس بشناسد خود را، بشناسد پروردگار خود را.

حرکاتی بالاختر از او صادر می‌شود که مربوط است به روحی که این قوا مربوطاند به او؛ همان روح حیوانی که حکمای طبیعی و اطباء تعریف کرده‌اند آن را به بخار غلیظی که حامل قوه حس و حرکت ارادی است. و عرفا تعریف کرده‌اند آن را به جوهر لطیف بخاری که حامل قوه حیات و حس و حرکت بالاراده، و واسطه است بین قلب و بدن به شرح و تفصیلی که ان‌شاءالله خواهد آمد.

بعلاوه، از بعض جهات و خصوصیات او می‌فهمیم که [انسان] دارای قلبی است که حکما تعبیر می‌کنند از آن - و [از] عقل و روح انسانی کلاً - به نفس ناطقه؛ و عرفا تعریف می‌کنند آن را به جوهر مجرد نورانی که واسطه است بین نفس (روح حیوانی) و عقل. و این قلب همان مرتبه‌ای است که اول درجه ظهور انسانیت بدان متحقق می‌شود، و عمل و خاصیت آن ادراک جزئیات و کلیات هر دو است به شرح آینده. بعلاوه، از بعض جهات و خصوصیات می‌فهمیم [که انسان] دارای عقلی است که فقط مدرک کلیات و واسطه است بین قلب و روح انسانی به شرح آینده.

بعلاوه، می‌فهمیم از بعضی خصوصیات [که انسان] دارای روحی است که حقیقت انسانیت و لطیفه کامل انسانیت است، و عرفا آن را اقتباساً از کریمه وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي<sup>۱</sup> و کریمه قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي<sup>۲</sup> به طور اطلاق روح نامند<sup>۳</sup>، چنانکه روح حیوانی را اقتباساً از آیات شریفه که در آیه ذکر خواهد شد

۱. یعنی دمیدم در او از روح خودم (سوره صاد، ۷۲)

۲. یعنی بگو ای پیغمبر روح از امر پروردگار من است (اسراء، ۸۵)

۳. روح از امر پروردگار است یا به معنی این است که روح از عالم امر است که عالم جبروتش نیز گویند و خلق آن عالم و اجزاء آن عالم مسبوق به ماده و مدت نیست. یا ظفره از بیان معنی و حقیقت روح است و مراد همین ظاهر عبارت است یعنی چیزی است به امر حق تعالی به وجود آمده و حقیقت آن معلوم نیست که چیست.

نفس خوانند. و می‌فهمیم این روح به منزلهٔ رأس است از برای جمیع مراتب مادون. و تمام مراتب مادون هم مراتب تنزلات و ظهور اسماء و صفات اویند به شرح آینده. پس می‌فهمیم [که] انسان دارای ظاهری است [به نام] بدن که جزء این عالم مادی عنصری است. و دارای غیوب و بواطن است که عبارت از قوای باطنیه و قلب و عقل و روح است که اجزای عوالم غیب و مافوق‌الطبیعه محسوب‌اند. و هریک از این غیوب و بطون که دورتر از ظاهر بدن است، قوی‌تر و آثار وجودیه‌اش بیشتر است. حتی قوای خمسهٔ باطنه که غیب اول از غیوب انسان است، نسبت به تقدم و تأخری که دارند هر یک [که] موخر است قوی‌تر است از مُقدم خود.

#### مرتبهٔ طبیعی انسان

پس، به آثار ظاهره از یک فرد از افراد انسان از حرکات و سکنتات و اقوال و افعال و احساسات می‌فهمیم [که] انسان از حیث جامعیت و وجود جمعی وحدانی دارای سه قسم عمل و خاصیت است: عمل و خاصهٔ نباتی، عمل و خاصهٔ حیوانی، و عمل و خاصهٔ انسانی. و دارای دو قسم ادراک است: ادراک جزئی و ادراک کلی. و شرح این مجملات به تفصیل ذیل معلوم خواهد شد ان‌شاء الله تعالی:

اولاً از نظر نباتیت - بدن که ظاهر (از) انسان است و از اجزاء این عالم طبع عنصری است، عبارت است از گوشت و پوست و عروق و شرابین و قلب و ریه و کبد و کلیه و معده. و افعال و اعمالی صادر می‌شود از او بالطبع مانند جریان خون که ساری و جاری است در عروق، و مانند حرکت نبض و ضربان قلب و غیره؛ و مانند جوشیدن آب شیرین و شور و تلخ از بعضی از منابع بدن مانند دهان و بینی و چشم و گوش و غیرها؛ و مانند احتیاج آن به غذا و در

موقع اجتماع هم تولید مثل. در عین حال طولاً و عرضاً بزرگ می‌شود بالطبع، و بدون علم و اراده [تقریباً] مانند نباتات و اشجار. پس می‌فهمیم [که] جسمی است نامی و دارای روح نباتی که کمال اول برای جسم طبیعی است<sup>۱</sup> و مرکز آن کبد و عمل آن تغذیه و تنمیه و تولید مثل است و علم تشریح و طب از حکمت طبیعی متکفل بیان آن است و ما در مقام شرح و بیان آن نیستیم.

ثانیاً از نظر حیوانیت - در ظاهر بدن پنج قوه محسوس است [شامل] قوه باصره، قوه سامعه، قوه شامه، قوه ذائقه، قوه لامسه که تشخیص سردی و گرمی و نرمی و زبری می‌دهد و در تمام سطح بدن ساری است. و بعلاوه دارای پنج قوه است [شامل] حس مشترک، خیال متصرفه، واهمه، حافظه که همه در غیب و باطن این بدن و مرتبه اول از غیوب و بطون بدن است. و این قوا با آن که جملتاً در یک مرتبه واقع‌اند و کلیه از قوای ظاهره به شرح آتیه قوی‌ترند، هر یک هم نسبت به دیگری بر حسب تقدم و تأخر قوی‌تر است.

### بطن اول و غیب اول

#### به عنوان شروع مافوق‌الطبیعه

حس مشترک که مرکز تعلق آن مقدم بطن مقدم دماغ است، عمل و خاصیت [آن] درک کمیت و کیفیت و صور اشیاء است اعم از مادی و ملکوتی مثالی. پس، از قوه باصره و چشم که عمل و خاصیتش درک صور اشیاء مادی عنصری است (فقط) قوی‌تر است. آنچه چشم می‌بیند، فوراً حس مشترک هم

۱. کمال چیزی است که بیرون می‌آید به واسطه آن شیء از قوه به فعلیت. کمال چیزی است که تکمیل نمود به آن صورت نوعیه. جسم طبیعی مانند سنگ و چوب و جسم تعلیمی مانند ستون و سریر و سنگ و چوب تراشیده شده است. کمالات ثانویه از قبیل علم و امثال آن، که شرط آن استعداد است.

درک می‌کند. ولی حس مشترک در خواب، خواب [حالت رؤیا] و خلسه صوری را درک می‌کند که قوه باصره درک نمی‌کند.

و خیال مرکزش [قسمت] مؤخر بطن مقدم دماغ است، و عملش درک و ضبط صوری است که حس مشترک درک نموده و از حس مشترک قوی‌تر است. زیرا حس مشترک مادام که محاذات با مرئی و مشاهد دارد مانند چشم و آینه درک آن می‌نماید، و به محض رفع محاذات ادراک آن هم رفع می‌شود. ولی خیال، پس از ادراک، حفظ و ضبط می‌نماید. مثلاً جسمی را کمأ و کیفاً درک می‌کند مادام که محاذات دارد، و به محض رفع محاذات ادراک آن هم مرتفع می‌شود. و همچنین حس مشترک درک می‌کند آنچه را که چشم درک نموده؛ بعلاوه درک می‌کند صور مثالیه ملکوتیه را در خواب و خلسه مادام که محاذات دارد. و به محض رفع محاذات ادراک آن هم مرتفع می‌شود. ولی قوه خیال درک می‌کند هر دو قسم مدرکات را، و نگاه می‌دارد. از این جهت خیال خزانه حس مشترک است، پس البته قوی‌تر است.

و قوه متصرفه مرکزش بطن مقدم از بطن اوسط دماغ است، و عمل آن تصرف در مدرکات خیالیه و مدرکات وهمیه است که معنی جزئی است. یعنی گاهی مدرکات حس مشترک را که در خیال ضبط است، با مدرکات وهمیه که در حافظه ضبط است جمع و گاهی تفریق می‌نماید. مثلاً شربت زرشک را تشبیه می‌کند به یاقوت سیال، یعنی شکل و رنگ آن را از قوه خیال (که شکل و رنگ یاقوت در آن ضبط است) با سیلان و روانی آن که معنایی است قائم به آن (و واهمه آن را درک نموده است) جمع کرده و می‌گوییم این شربت یاقوتی است. سیال و روان. پس، [قوه] متصرفه به مناسبت این ادراکات و فعالیت از [قوه] خیال قوی‌تر است.

و قوه واهمه مرکزش تعلقش [قسمت] مؤخر بطن اوسط است، و عملش ادراک معانی جزئیه است مانند حُب و بغض اشخاص. و البته نظر به این که

درک معنی امری است غیر محسوس، مشکل‌تر است از درک صور اشیاء محسوسه. پس، قوه‌ای که بتواند امور معنویه غیر محسوسه را درک کند قوی‌تر است از قوه‌ای که فقط امر محسوس را درک می‌نماید. پس قوه‌ی واهمه از حس مشترک و [قوه] خیال که اشیاء محسوسه را ادراک می‌نماید قوی‌تر است.

و قوه‌ی حافظه مرکزش بطن مقدم از بطن مؤخر [دماغ] است، و خزانه‌ی قوه‌ی واهمه است، و عملش حفظ مُدرکات وهمیه است. پس، از جهت اینکه علاوه بر درک معانی جزئی، ضبط و حفظ هم می‌کند، قوی‌تر است.

و بالجمله، به طور کلی قوای باطنیه که غیب اول از غیوب انسان است، قوی‌تر از قوای خمسۀ ظاهریه است. و این قوای ظاهریه و باطنیه در نباتات نیست، و اختصاص دارد به جنس حیوان. پس، به موجب این قوا می‌فهمیم [که] این بدن دارای روحی است که حکما آن را با لحاظ بدن به جسم نامی حساس متحرک بالاراده تعریف کرده‌اند. یعنی علاوه بر جسمیت، واجد روحی نباتی است که خاصیت آن - چنان که گفته شد - تغذیه و تنمیه و تولید مثل است. علاوه بر آن، واجد روحی است که اشیاء مادیّه را به وسیله قوای ظاهریه و صور اشیاء، و امور معنویّه جزئیّه را به وسیله قوای باطنیه درک می‌نماید. بعلاوه، آن روح بالوجدان دارای قوه‌ای است (قوه‌ی عامله) که چون ادراک ملایقات طبع و مناسبات فطرت خود کند و سود خود را بیاید، میل و شوق در او ظهور نموده [و] در مقام جلب نفع بر آمده، و آن قوه‌ی عامله که در این صورت او را قوه‌ی شهویه گویند محرک عضلات و اعصاب شده، با علم و اراده به طرف آنچه ملائم طبع و مناسب فطرت اوست حرکت می‌نماید. و همچنین، همین که منافیات طبع و منافرات فطرت خود را درک نماید، خوف ضرر و بیم خطر در او ظهور نموده [و] قوه‌ی عامله که در این صورت قوه‌ی غضبیه نامند در

اعصاب و عضلات تأثیر نموده [و] با علم و اراده به دفع ضرر و خطر حرکت یا فرار می‌نماید.

### بطن دوم و غیب دوم،

#### روح حیوانی

پس این روح حیوانی که غیب دوم از غیوب انسان است، از قوای ظاهریه و باطنیه قوی‌تر و بلکه این قوا عمّال و جواسیس اویند. زیرا اولاً، واجد جمیع مدرکات قوای ظاهریه و باطنیه است چنان که حکما گفته‌اند *الْأَنْفُسُ فِي وَحْدَتِهِ كُلُّ الْقَوَى* <sup>۱</sup>. ثانیاً، دارای قوه‌عامله است که در موقع جلب نفع و دفع ضرر بدن را تحریک نموده [و] به کار می‌گیرد؛ و این عمل از هیچیک از قوا بر نمی‌آید بالبداهه و بالوجدان.

و این روح حیوانی، کمال اول از برای روح نباتی است. و بر حسب استقصاء معتقدند که این روح فقط ادراک می‌کند صور محسوسات و معانی جزئیّه اشیاء را و قابل درک معانی کلیه و حقایق کلیه و طبایع کلیه و قواعد کلیه نیست. مثلاً گوسفند چوپان را که می‌بیند به او غذا می‌رساند و به حال او نافع است، به قوه‌واهمه مهر و محبت او را درک نموده با او انس می‌گیرد. صورت او و امثال او را در خیال، و محبت او و امثال او را در حافظه ضبط نموده [و] از سایر انسان‌ها هم که در شکل و شمایل نوعاً مانند اویند از جهت استقامتِ قامت و طرز شکل و صورت و غیرها نمی‌ترسد و نمی‌هراسد. مانند طفل که به مادر انس می‌گیرد و از اشباه و امثال او نمی‌ترسد، با آن که مادر را به جمیع خصوصیات نمی‌شناسد. ولی گرگ را که دیده و صورت آن را حس

۱. یعنی وجود نفس با یگانگی همه قوه‌ها است.



مشترک در خیال ضبط نموده ، و واهمه قصد سوء او را درک کرده و حافظه حفظ نموده، همین‌که او را ببیند می‌ترسد و فرار می‌کند. یا چون مأنوس به شکل آدمیزاد بوده و چنین صورتی را که در نظر عادتاً مهیب و معجب است ندیده به محض دیدن تعجب نموده و احتمال ضرر و خطر برای خود داده [و] فرار می‌کند. یا به حال تحیّر می‌ایستد، لکن فطرتاً نمی‌تواند در صنف نافع خیال خود را از خصوصیات اجمالی که در نظر دارد، حقیقت کلیه و صورت نوعیه انسان را که عبارت از حیوان ناطق است قطع نظر از شکل و شمایل تعقل نماید. یا در صنف مضرّ [خیال] ، مثلاً نمی‌تواند به طور کلی درنده صاحب دندان برنده را بدون شکل و شمایل به طور کلی تعقل و ادراک نماید.

صفات روح حیوانی: و چون روحاً قادر بر درک کلیات نیست، از عهده ترتیب صغری و کبری که باید موضوع و محمول هر دو در کبری کلی باشد، نتواند بر آید و اخذ نتیجه نماید. و به طریق اولی، درک علوم و معارف الهیه و البته طبایع را که شامل افراد کثیره الی غیرالنهاییه می‌شود، و قواعد و اصول کلیه که شامل فروع الی غیرالنهاییه می‌شود [را] نتواند ادراک و تعقل نمودن. این روح ، به قول حکما، همین قدر داند که چون گرسنه شود غذا طلبد، و طالب جفت شود و دوست و دشمن را بشناسد. و اگر بتواند به قوه مُدرکه خود که قوای خمسّه ظاهریه و قوای خمسّه باطنیه مظاهر و مجاری ظهور آن قوه هستند، و به قوه عامله که محرک اعصاب و عضلات است در موقع جلب نفع و دفع ضرر بدن را تحریک نموده [تا] نفعی را استیفا و یا دشمنی را مغلوب نمایند. و می‌گویند [که] نسبت به خود هم ادراک ندارد، و از آلم و غم دیگران هم متألم و غمگین نمی‌شود. چنان‌که سعدی گوید:

تو کز محنت دیگران بی غمی

نشاید که نامت نهند آدمی

و چون ادراک به خود ندارد، و متوجه به حال خود نیست، تکلیفی هم متوجه او نیست. لذا مثبت و عقوبت هم ندارد.

تبصره - خواهد آمد که چون حیوان مُدرک کلیات نیست، یعنی مرتبه عقل در او ظهور نمی‌نماید، تکلیف به او متوجه نمی‌شود. زیرا تکلیف به عقل متوجه می‌شود، چنان که در روایات وارد شده بِكَ أَعَابُ و بِكَ أَثِيبُ. و ایضاً از حضرت صادق علیه السلام مأثور است [که] لَانْجَاهُ إِلَّا بِالطَّاعَةِ وَ الطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ وَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ وَ التَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ<sup>۱</sup>. پس، عدم تکلیف به حیوانات از جهت عدم عقل و تعقل ایشان است؛ و عدم توجه به حال خود پس از مرگ هم از لوازم عدم عقل است، نه اینکه علت مستقلی باشد.

صفات انسان بالطبع: ولی عرفاً این روح را، چنانکه گفته شد، نفس نامند؛ و تعریف کنند آن را به جوهر لطیف بخاری که حامل قوه حسّ و حرکت ارادی است، و رابط است بین قلب و بدن و از خواص آن احساسات ظاهریه و ادراکات جزئیّه باطنیه و قوه عامله است که لازمه آن حرکت بالاراده است به تفصیلی که ذکر شد. و صفات انسان در این مرتبه این‌گونه است [که] میل به تمام مطعومات و مطبوعات و محسوسات و شهوات جسمانی و لذائذ جرمانی دارد، و در این مرتبه جاهل و بدخوی باشد، و تن را بر خوردن و خفتن و معاشرت با زنان و تنعم و تَلذُّذ برانگیزاند، و باعث شود بر کسب و تحصیل مال اعم از حلال و حرام، و آنچه حاصل نماید در شهوت فرج و حلق خرج کند. حکما در این موقع او را نفس یا هوی و گاهی طبع و گاهی حسّ نامند. و در موقعی که

۱. یعنی نیست نجات و رستگاری مگر به طاعت و فرمانبرداری، و طاعت به علم است، و علم به یاد گرفتن، و یاد گرفتن به عقل.

قلب - که اول مرتبه ظهور لطیفه انسانیت است - ظهور می‌نماید، میل به مطبوع و محسوس و مطعوم و شهوت فرج در او کم شود. اما صفت حرص مال و بخل و حسد و خیانت و حُبّ صنعت و کسب و کار در او زیاد گردد، و در این موقع حکما آن را عقل معاش<sup>۱</sup> نامند. فرق آن با مرتبه سابق این است که در مرتبه اول آنچه کسب کند، خرج کند. [ولی] در این مرتبه نگاه دارد، و می‌نهد تا به موقع خرج کند. و در این مرتبه گاهی تن را به عبادت برانگیزاند و ملاحظه از آتیه خود و پس از مرگ می‌نماید. و همین‌که عقل در او ظهور نماید، حرص مال و طلب کسب و تنعم و شهوات در او کم شود، لیکن حُبّ جاه و کبر و نخوت و رعونت و حيله و رياء و حقد و کینه در او غلبه نماید. و حب جاه چنان در او مستحکم شود که به هزار حيله و مکر آنچه تحصیل نموده [را] در غلبه بر دشمن صرف نماید، و به مدرسه و خانقاه زر بفرستد و حرف مردان خدا گیرد که به خرج مردم دهد و مرحبا بستاند و وسیله ریاست و جاه خود قرار دهد. و در این مرتبه او را «مرائی و مدعی» گویند. همین‌که عقل در او کامل شد، زمام نفس را در دست گیرد و نفس را به حکم خویش محکوم نماید؛ و این صفات در او کم شود و نور عقل در او ظاهر گردد. و این صفات عارض را صفاتی ذاتی در هم بشکنند، و قصد قربت و تقرب به درگاه آفریدگار واصل خویش نماید. و هرچه کند و هرچه گیرد و هرچه دهد، به امر شرع و گفت پیغمبر بود، و آنچه تواند از مال در طلب علم و تحصیل معرفت صرف کند. در این مرتبه آن را «عقل تمام» گویند. چنان‌که حضرت صادق (ع)

۱. معادل عقل معاش در زبان‌های غربی (راسیو) است و در آنجا راسیونالیسم معادل همان خردگرایی دانسته شده است که شامل تدبیر معاش و اقتصاد و محاسبه سود و زیان - به اصطلاح قدیمی یک و دو کردن - است. این وضعیت در انسان موجب ظهور خصائلی مثل زیرکی و فریب و سودجویی و نهایتاً نامردمی‌ها می‌شود.

می‌فرماید: العقلُ ما عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ<sup>۱</sup>. این مراتب به صرافت طبع و بر حسب عادت از برای انسان تدریجاً پیش می‌آید. ولی بر حسب مراتب ایمان و همت و مجاهدت و عشو، مراتب دیگری را انسان احراز می‌نماید که شرح آن‌ها در آتیه ذکر خواهد شد.

### بطن سوم و غیب سوم ، قلب

#### (انسان از نظر انسانیت)

از نظر انسانیت می‌بینیم [که انسان] واجد «قلبی» است که مرتبه سوم از غیوب بدن است. و عرفاً تعریف می‌کنند آن را به جوهر مجرد نورانی که واسطه است فیما بین نفس و عقل، و این همان مرتبه‌ای است که انسانیت بدان متحقق می‌شود؛ و مرکب و ظاهر آن روح حیوانی و باطن آن عقل است. و همچنان که گفته شد عمل آن درک جزئیات و کلیات هر دو است. یعنی هم درک می‌کند جزئیات مفصله را از مرتبه روح حیوانی (نفس) که مرتبه دون اوست، و هم درک می‌کند و منعکس می‌شود در آن مُدْرَکَاتِ مرتبه عقل که فقط کلیات است به این بیان:

نزول معانی کلیه از روح به نفس و دماغ: مثلاً روح انسانی احتیاج و میل پیدا می‌کند به مسکن و در مرتبه عقل لزوم خانه و مسکن به قدر رفع حاجت تعقل و تصویب می‌شود، به طور کلی. و البته در این مرتبه مساحت و بیوتات لازمه آن ابدأ در نظر روح و عقل نیست. سپس این معنی کلی از مرتبه عقل تنزل نموده و در مرتبه قلب منکشف می‌شود، به ضمیمه این خصوصیت که

۱. یعنی عقل چیزی است که پرستش می‌شود به آن خدای بخشاینده و کسب می‌شود به آن بهشت.

این خانه بایستی مثلاً دارای پانصد ذرع مساحت باشد که دویست ذرع آن زیر بنا واقع شود. بنا هم باید عبارت از پنج اتاق و آب انبار و زیر زمین و مطبخ باشد به طور کلی. ولی مشخصات دیگر که [مثلاً] اتاق‌ها چند ذرع در چند ذرع بوده باشد، و یا در قسمت جنوب یا شمال این مساحت واقع شود، در این مرتبه ظاهر نیست. چنانکه در مرتبهٔ عقل همین قدر از مشخصات هم ظاهر نبود، بلکه به هیچوجه تفصیلی در این مرتبه عقل ظاهر نمی‌شد؛ [اما] در این مرتبهٔ قلب بالنسبه تفصیلی ملاحظه شده است. ولی همین که به مرتبهٔ نفس (روح حیوانی) که مُدرک جزئیات است تنزل کند، و به عبارت اُخری از قلب به دماغ که لوح نفس است تنزل کند، در خیال نقشه ساختمان کاملاً مشخص [می‌شود]؛ و معین می‌گردد که این عمارت در کدام قسمت از مساحت واقع [شود] و بیوتات آن هر یک به چه شکل و مساحت، و بنای زیرین به چه نحو و خصوصیت واقع شود. زیرا خیال محل انتقالش صور اشیاء است که نفس (روح حیوانی) توسط حواس درک می‌نماید.

صعود امور جزئی از نفس به روح : همچنین در موقع احساس محسوس از محسوسات به حواس ظاهره، صورت آن محسوس و یا معنایی قائم به آن مانند حُب و بغض و غیرها بدو در [قوة] خیال و واهمه منتقش و متوهم می‌شود. و از آنها که به منزلهٔ لوح و به مرتبهٔ علم نفس‌اند، به مرتبهٔ نفس و از آن مرتبه به مقام قلب انعکاس می‌یابد. و از آنجا با اسقاط بعضی خصوصیات زائده بر حقیقت کلیهٔ آن شیء در عقل تعقل می‌شود، و بالاخره حقیقت کلیه آن معلوم روح [می‌شود] و روح محیط به تمام این مراتب نازل [است]. و این مراتب نازله، مراتب و درجات روح خواهد بود.

مثلاً، یک فرد انسان (زید) مشاهده می‌شود. چشم وجود عینی خارجی او را می‌بیند، خیال توسط حسّ مشترک صورت و شکل و شمایل او را درک می‌نماید، واهمه مثلاً حُب و بغض او را درک می‌نماید، و همه [اینها را] به

دست نفس می‌دهند. از نفس به قلب می‌رسد، و قلب یک فرد از افراد نوع انسان را مجماً درک می‌نماید. یعنی همین قدر می‌فهمد [که این فرد] کلیه‌ای است که به مشخصاتی متشخص و به تعیناتی متعین شده است. و عقل حقیقت کلیه او را که عبارت از حیوان ناطق است ادراک می‌کند، و ابداً نظری به وجود خارجی و وجود خیالی و وجود نفسی و وجود قلبی او ندارد. پس، در قلب هم مدرکات جزئیة مادون (نفس) به وسیله قوای ظاهری و باطنی منعکس و منکشف می‌شود، و هم مدرکات مرتبه عالیة عقل به قوه نظریه یا مشاهدات و مکاشفات به میراث عمل<sup>۱</sup> و به قوه عملیه در آن منعکس و منکشف می‌شود.

پس قلب مجمع‌البحرین است؛ و چون محل اشراقات انوار و تجلیات جمال و جلال است، ملتقی‌العالمین است.<sup>۲</sup> چنانکه در دعای عرفه حضرت سیدالشهدا (ع) [آمده] است: *أَنْتَ الَّذِي أَشْرَقْتَ الْأَنْوَارَ فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِكَ حَتَّى عَرَفُوكَ*<sup>۳</sup>. و در مناجات خمسۀ عشر حضرت سیدالساجدین (ع) است [که] *يَا مَنْ أَنْوَارُ قُدْسِهِ لِابْصَارِ مُحِبِّبِهِ رَائِقَةٌ وَ سُبُحَاتِ وَجْهِهِ لِقُلُوبِ عَارِفِيهِ شَائِقَةٌ*<sup>۴</sup>. و در مناجات

۱. میراث عمل اشاره به برجای ماندن تجربیات و یا ظهور علم در باطن آدمی به واسطه تمرین و سلوک عملی در هر کاری است؛ چنانکه در زبان اهل عرفان علم دو نوع است: علم دراسه و علم وراثت. و حدیث از معصوم است که هر کس به آنچه می‌داند عمل کند، خداوند آنچه را نمی‌داند به او خواهد آموخت.

۲. این نکته نیز در اقوال حکمای قدیم از جمله ابن سینا هست که: جان انسان دو روی دارد؛ یک رو به عالم سفلی و یک روی به عالم بالا. و شاید افسانه ژانوس دوچهره در میان افسانه‌های یونانیان قدیم نیز دلالت بر همین معنا داشته است.

۳. یعنی تو آن کسی هستی که تابیده‌ای انوار را در قلوب اولیا تا آنکه شناختند تو را.

۴. یعنی ای آنکه انوار او از برای دیدگاه محبین او صاف و خالص است از کدورات و سبحات وجه او از برای قلوب عارفینش مهیج شوق است.

شعبانیه حضرت امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك و أنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تخرق أبصار قلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمه و تصير أرواحنا معلقه بعز قدسك.<sup>۱</sup> از این قبیل بیانات و کلمات در ادعیه مأثوره از ائمه اطهار بسیار است که همه شاهد و گواه بر صدق این معنی است که مرتبه قلب محل ظهور انوار تجلیات جمال و جلال کبریا است-جلت عظمته.

این قلب مرتبه‌ای است که به فعلیت می‌رساند قوه و استعدادات را؛ چنانکه آیه شریفه بدین معنی مشعر است إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ<sup>۲</sup> و به عبارت آخری، یعنی کسی که واجد مرتبه قلب است استعداد آن دارد که از این قرآن متذکر شده [تا] قوه و استعدادی که در کمون ذات او است به ظهور و به کمال خود برساند. و این قلب دارای دو جنبه است: يَلِي الْحَقَّى و يَلِي الْخَلْقَى. از این جهت همچنان که او را مجمع‌البحرین نامند، ملتقی‌العالمین نیز گویند؛ و بدین جهت او را در حدیث عرش‌الرَّحْمَنِ تعبیر نموده‌اند. چنانکه در حدیث است : قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ<sup>۳</sup> و در حدیث دیگر است: لَا يَسْعُنِي أَرْضِي و لَا سَمَائِي و لَكِنْ يَسْعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ<sup>۴</sup>.

۱. یعنی بارالها موهبت فرمای از برای من حال کمال انقطاع و بریدن از غیر را و توجه به سوی تو را، و نورانی فرمای چشم دل‌های ما را به روشنائی نظرهای آن‌ها به سوی تو، تا پاره کند چشم‌های دل پرده‌های نور را؛ پس برسد آن نظرها به معدن عظمت، و بگردد ارواح ما آویزه و پیوسته به عز قدس خودت

۲. یعنی به درستی که این قرآن هر آینه یادآور است هر کسی را که بوده باشد از برای او قلبی (قاف، ۳۷)

۳. یعنی قلب مومن عرش پروردگار است.

۴. یعنی گنجایش ندارد مرا نه زمین و نه آسمان، ولی گنجایش دارد مرا دل بنده‌ام که مؤمن است.

و این قلب در تن آدمی نیست. بلکه نظری از او به تن و نظری از او به ملکوت است. گاهی متوجه می‌شود به مراتب نازلۀ خود که نفس است؛ و بدن در این موقع روح انسانی را به هواهای نفسانی و میل‌های حیوانی متوجه نموده، عقل را برای پیشرفت آن هواها و میل‌ها استفاده می‌نماید و به کار می‌گیرد. و گاهی متوجه به ادراکات روحانیه و مشاهدات عوالم غیب ملکوت و جبروت و سُبُحات وجد الهی شده، مایل و شائق به درک حظوظ دائمیه و لذائذ سرمدیه عوالم ملکوت و جبروت می‌شود. و نفس را برای پیشرفت این کمالات و ادراکات به کار می‌گیرد و استفاده می‌نماید. این است که عرفا قلب را ورقاء یعنی کبوتر نامند؛ همچنان که عقل را عقاب نامند، از جهت این که گاهی عقل مانند عقاب از مرتبه فوق، قلب را مانند کبوتر می‌رباید و مطیع و منقاد خود می‌نماید. بلکه گاهی طوری جذب می‌نماید که می‌توان گفت در حقیقت نسبت به او فانی شده [است و] دیگر هیچ رسم و حیثیتی از برای او و مراتب نازلۀ او که نفس و قوای باطنیه و ظاهریه است، باقی بنماید؛ و تمام مراتب مادون صورت عقل به خود گرفته، هر فعل و هر قول و هر عملی که از انسان صادر می‌شود به اقتضای حکم عقل و خالی از شائبۀ هوای نفس خواهد بود. البته حکم عقل هم که شرعی است از درون انسان، به حکم کُلِّمَا حَكَمَ بِه الْعَقْل حَكَمَ بِه الشَّرْع<sup>۱</sup>، هر چه کند و هر چه گوید و هر چه دهد و هر چه ستاند بر طبق حکم خدا و شرع خواهد بود. پس، بنابر مراتب مزبوره این قلب از نفس قوی‌تر است؛ از جهت آنکه هم مدرکات نفس را ادراک می‌نماید، هم مدرکات عقل در آن منعکس می‌شود و درک می‌نماید. هم به عالم ناسوتی مادی عنصری متوجه می‌شود، و هم محل اشراقات انوار جمال و جلال واقع شده و متوجه به عالم ملکوت و جبروت می‌شود.

۱. یعنی هر چیزی که حکم کند به او عقل حکم می‌کند به او شرع.



بعلاوه چون مستقیماً ادراک کلیات می‌نماید، می‌فهمیم این بدن علاوه بر قوای مزبوره و نفس و قلب واجد یک حقیقتی است که دارای این خصوصیت است. و آن همان مرتبه چهارم از غیب بدن است که «عقل» گویند و از قلب قوی‌تر [است] و انسانیت انسان در این مرتبه به فعلیت می‌رسد، و بدین خصوصیت از سایر موجودات ممتاز می‌گردد.

### بطن چهارم و غیب چهارم عقل است

و این عقل تعریف شده است به جوهر مجرد نورانی که فقط مدرک کلیات است. این عقل باطن قلب [است] و قلب ظاهر و مرکب اوست؛ همچنان که عقل ظاهر و مرکب روح انسانی است و روح باطن و راکب او است. این عقل چیزی است که انسانیت بدان تکمیل می‌شود و کمال انسانیت به این کمال است. و مطابق نصّ روایات و اخبار و کلمات معجزیات معصومین و ائمه اطهار و علیهم‌السلام ثواب و عقاب و توجه تکلیف و رفع تکلیف به آن [مشخص] می‌شود: بِه عَبْدِ اللَّهِ وَ بِه يُعَاقَبُ وَ بِه يُثَابُ<sup>۱</sup>. چنانکه در حدیث است إِيَّاكَ أَمْرٌ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى وَ إِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ<sup>۲</sup> و نیز از حضرت صادق (ع) مروی است که لَا نَجَاةَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ وَ الطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ وَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ وَ التَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ. یعنی نیست نجاتی مگر به طاعت و فرمان‌برداری از حق تعالی و طاعت به علم است که شخص طریق عمل به اوامر و ترک نواحی را در ظاهر بداند و طریق پیمودن راه وصول به او را در باطن بیابد؛ و علم هم به یاد گرفتن است و یاد گرفتن هم به عقل، چه که هر گاه شخص عاقل نباشد تن به تحصیل علم در

۱. یعنی به آن عقل حق تعالی پرستش می‌شود و انسان به آن ثواب و عقاب داده می‌شود.

۲. یعنی تو را امر می‌کنم و تو را نهی می‌کنم و تو را عذاب می‌کنم و تو را ثواب می‌دهم.

نمی‌دهد. چنانکه باز روایت است [که] لَيْسَ بَيْنَ الْكُفْرِ وَالْإِيمَانِ إِلَّا قَلْبُ الْعَقْلِ<sup>۱</sup>. از جهت اینکه به غرور گوش فرا نمی‌دهد که اطلاعات و علوم مربوطه به دین و ایمان را دریابد و از جهت اهمیت آن (عقل) است که در حدیث است يَوْمَ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ شَهْرِ الْجَاهِلِ<sup>۲</sup> و از جهت اهمیت آن است که حق تعالی در خطاب به عقل می‌فرماید- در حدیث قدسی- مَا خَلَقْتُ شَيْئاً هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ<sup>۳</sup>. این است که حکما گفته‌اند الْعَقْلُ شَرْعٌ مِنْ دَاخِلٍ وَالشَّرْعُ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ<sup>۴</sup>. خلاصه عقل نوری است روحانی که ادراک می‌نماید انسان به آن علوم ضروریه و نظریه راه، و اول وجود او موقعی است که تشخیص می‌دهد نفع و ضرر را که شرعاً حدّ «رشد» گویند؛ و نموّ می‌کند تا حدّ بلوغ که قابل توجه تکلیف می‌شود. و [این عقل] تکمیل می‌شود غالباً در سنّ چهل بر حسب جریان اوضاع طبیعی قطع نظر از کسب و تکمیل و تحمّل مشاق و به فعلیت رسانیدن آن استعدادی که در کمون انسان است. این جوهر همان جوهری است که نقص و کمال انسان به نقص و کمال اوست، همچنان که خواجه عبدالله انصاری می‌فرماید: «الهی هر که را عقل دادی چه ندادی و هر که را عقل ندادی چه دادی». این عقل است که انسان بدان وسیله در استکمال به قوه نظریه مصداق عَالَمٌ عَقْلِيٌّ مُضَاهِيٌّ لِلْعَالَمِ الْعَيْنِيِّ<sup>۵</sup> می‌شود و در استکمال به قوه عملیه چنانکه سابقاً اشاره شد به موجب الْعُبُودِيَّةِ جُوهَرَةَ كُنْهَيْهَا الرُّبُوبِيَّةِ<sup>۶</sup> و به موجب لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَابِلِ حَتَّى كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ

۱. یعنی نیست بین کفر و ایمان چیزی مگر کمی عقل.

۲. یعنی یک روز عاقل افضل است از یک ماه جاهل.

۳. یعنی خلق نکردم چیزی را که آن محبوب‌تر باشد نزد من از تو.

۴. یعنی عقل شرعی است از داخل و شرع عقلی است از خارج.

۵. یعنی عالم عقلی مشابه با عالم عینی موجود در خارج.

۶. یعنی بندگی خدا حقیقتی است که کنه و منتهی‌الیه آن ربوبیت است.

بَصْرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّذِي يَبْطِشُ بِهِ<sup>۱</sup> و به مفاد عَبْدِي أَطْعِنِي حَتَّى أَجْعَلَكَ مِثْلِي أَقُولُ لَشَيْئِي كُنْ فَيَكُونُ تَقُولُ لَشَيْئِي كُنْ فَيَكُونُ<sup>۲</sup> و ايضاً به مفاد يُعْطِي اللَّهُ الْمَحْبُوبُ مِنْ أَوْلِيَائِهِ فِي الدُّنْيَا أَوْلَ مَا يُعْطِي أَهْلَ الْجَنَّةِ فِي الْآخِرَةِ وَ هُوَ قَوْلُهُ لَشَيْئِي كُنْ فَيَكُونُ<sup>۳</sup> از سبب [آن که] مخلوقیت به صفت خلاقیت متصف می‌شود.

### مراتب چهارگانه عقل نظری:

عقل را به اعتبار نظر و تعقل و تأثر از مافوق - که در این صورت او را عقل نظری و مقولات آن را حکمت نظری گویند - چهار مرتبه است. مرتبه اولی را عقل هیولایی گویند. در این مرتبه انسان خالی از جمیع علوم و مستعد است از برای قبول و تلقی جمیع علوم. و همین که استعمال کند حواس ظاهره و قوای باطنه را، فراهم شود از برای او علوم اولیه از قبیل بدیهیات مانند حرارت آتش و برودت آب؛ و مستعد شود از برای کسب علوم نظریه، و در این موقع آن را عقل بالملکه نامند. چرا که ملکه انتقال از بدیهیات به نظریات را حاصل نموده [است]. و همین که ترتیب دهد معلومات را [و] درک کند نظریات

۱. یعنی همیشه بنده نزدیک می‌شود به من به کارهای مستحب تا این که می‌شوم گوش او که می‌شنود به آن (به من) و می‌شوم چشم او که می‌بیند به آن (به من) و می‌شوم دست او که کار می‌کند به آن (به من).

۲. یعنی ای بنده من فرمان‌برداری کن مرا تا قرار دهم تو را مثل خودم؛ می‌گویم از برای هر چیزی بشو می‌شود تو هم بگویی از برای هر چیزی بشو می‌شود.

۳. یعنی عطا می‌فرماید حق تعالی محبوبین از اولیای خود را در دنیا آنچه را که عطا می‌فرماید به اهل بهشت در آخرت، و آن همان خلاقیت است که بگویند از برای هر چیزی بشو می‌شود. یعنی هر چه اراده کنند صورت خارج و وجود پیدا می‌کند.

را به طوری که مشاهده نماید آن‌ها را، عقل بالمستفاد نامند؛ چرا که استفاده می‌نماید از عالم عقل. و همین که خزانه علوم شود و حاصل گردد از برای او ملکه استحضار، [طوری] که هر وقت بخواهد - بدون زحمت کسب جدید - حاصل شود از برای او معلوم مطلوب، آن را عقل بالفعل نامند. زیرا آنچه بالقوه باید در او باشد بالفعل حاضر و حاصل است. و همین که به حد کمال رسید و مصداق عقل بالفعل گردید، مشمول قول حکمای الهی شده [است] که گویند  
 الْإِنْسَانُ عَالَمٌ عَقْلِيٌّ مُضَاهِيٌّ لِلْعَالَمِ الْعَيْنِيِّ.

### مراتب عقل عملی:

توضیح اینکه عقل فعال را برای این عقل فعال می‌نامند که انسانیت انسان را - که بالقوه و در کُمون روح مُندمج است - به فعلیت رسانیده، ظاهر و مفصل می‌نماید. چنان که عقل را به اعتبار عمل و تأثیر در مادون، عقل عملی و معقولات آن را حکمت عملی نامند. و از برای این نیز چهار مرتبه است و مرتبه اولی تهذیب ظاهر است به استعمال آداب شرعی و آن را «تجلیه» نامند. مرتبه دوم تهذیب باطن است از ملکات رزیه و اخلاق ذمیمه، و آن را «تخلیه» نامند. مرتبه سوم آرایش دادن خود است به ملکات حمیده روحانیین و صفات پسندیده مقررین و آن را «تحلیه» گویند. مرتبه چهارم فنا است که عبارت است از انفصال از خلق و خود بالکلیه و اتصال به حق تعالی به قصر نظر بر ملاحظه جمال و جلال او (جلت عظمته). و این فنا بر سه درجه است. درجه اولی را که عبارت از فنای افعالی و مفاد کلمه طیبیه لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ است، مَحْو گویند. درجه دوم را که فنای صفاتی و مفاد کلمه طیبیه لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ است، طَمَس نامند. درجه سوم را که عبارت از فنای ذاتی است و مفاد کلمه طیبیه لا

إِلَهَ إِلَّا هُوَ است، مَحَقَّ نامند. در نتیجه تکمیل به عقل عملی، انسان مصداق مؤمن موصوف در روایت مأثوره در کافی از امام المتقین امیرالمؤمنین (ع) خواهد بود: إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ أَشَدُّ إِتِّصَالاً بِاللَّهِ مِنْ شُعَاعِ الشَّمْسِ إِلَيْهَا.<sup>۱</sup> در اینجا است که سیمت مخلوقیت او مُنَدَّک شده [و] به صفت خَلَّاقِیت و ربوبیت متصّف می‌شود (شعر: اوی او رفته، پری خود شده).  
 گرچه قرآن از لب پیغمبر است  
 هر که گوید حق نگفت او کافر است

توضیح دیگر... آن‌ه عقل را در موقعی عقل نظری گویند که آنچه ادراک نموده و می‌نماید مربوط به عمل نباشد. مثل اینکه ادراک کند عالم متغیّر [را] و هر متغیّری حادث است. و در موقعی آن را عقل عملی گویند که آنچه ادراک نموده و می‌نماید مربوط به عمل باشد. مثل اینکه ادراک کند [که] ظلم قبیح است و صدق متحسن است. بیان دیگر آن است که عقل نظری مقصور است بر علم محض، قطع نظر از عمل. و عقل عملی آن است که از عملی لازم آید و یا مربوط به عملی باشد. فرق بین مراتب عقل نظری و عقل عملی آن است که در اثر عقل نظری انسان به وسیله براهین عقلیه و مقدمات نظریه اخذ نتیجه نموده و علماً به مطلوب مجهول نائل می‌شود؛ و در عقل عملی به وجدانیات و واردات قلبیه و وحی و الهام و کشف علمی و عینی و حقی و شهود و معاینه درک حقایق نموده تا برسد به مقام جمع و توحید که خود را مرآت حق و حق را مرآت خود ببیند. و وارد بحر احدیت جلت عظمته شود چنانکه مفاد دعای معروف به طمطام است: رَبِّ اَدْخِلْنِي فِي لُجَّةِ بَحْرِ اَحَدِيَّتِكَ وَ طَمَطَامِ يَمِّ وَحَدَانِيَّتِكَ<sup>۲</sup> که بالنتیجه حائز مقام ولایت شده و مصداق کلام

۱. قبلاً ترجمه آن آمد.

۲. یعنی پروردگار داخل کن مرا در میان دریای مقام احدیت و دورترین میانه قلم و حدانیت.

جناب اویس قرنی می‌شود که گفته است: مَنْ عَرَفَ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ<sup>۱</sup> و البته مراد او حق معرفت و مرتبه نهایی از معرفت است نه مراتب ابتدایی آن که عامه متوسطین در ایمان و سلوک الی الله دارند.

توضیح دیگر آنکه از مطالب مزبوره معلوم می‌شود که مابه‌الامتیاز انسان از سایر موجودات حتی از ملائکه مقربین نه همان عقل است که مدرک کلیات است. بلکه مابه‌الامتیاز همان جامعیت و تَعَلُّمِ جَمِيعِ اسْمَاءِ الهی و مظهریت [او] از برای اسم جامع الهی (الله) است که از لوازم آن قطع نظر از آنچه مساوق با وجود است؛ [آنچه] که در بعضی از مراتب [موجودات] ظهوری ندارد حبّ ذاتی و عشق است که در اثر صفات ذاتیه و ادراک جمیل حاصل می‌شود. این خصوصیت در سایر موجودات حتی ملائکه مقربین نیست چنان که حافظ (ره) گوید:

در ازل پرتو حُسنش ز تجلی دم زد  
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد  
جلوه‌ای کرد رُخش دید ملک عشق نداشت  
عین آتش شد از آن غیرت و بر آدم زد

و در اثر این عشق می‌تواند بُراقِ هَمَّتِ تا پیشگاه مقام قدس احدیت براند و اتصال نماید به مقام اعلی به مفادِ إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ أَشَدُّ إِتِّصَالاً بِاللَّهِ مِنْ شُعَاعِ الشَّمْسِ إِلَيْهَا حاصل نماید. در صورتی که تمام موجودات حتی جبریل امین به عجز از وصول به آن مقام مقرر [هستند] و به کلمه لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَهُ لِأَحْتَرَقْتُ<sup>۲</sup> معترف‌اند. عرفا اصطلاحاً، چنانچه اشاره شد، تعبیر می‌کنند از عقل به عقاب از جهت اینکه گاهی می‌رباید به وسیله قلب نفس را که مرتبه نازل انسانیست

۱. یعنی کسی که خدای را شناخت مخفی نمی‌ماند بر او چیزی.

۲. یعنی هر گاه نزدیک شوم یک سر انگشت هر آینه می‌سوزم.

است و ادراکاتش همه جزئی و جسمانی و جرمانی است؛ و می‌کشانند آن را به عالم علوی ملکوت و اوج فضای قدس جبروت، مانند عقاب که می‌ریاید کبوتر را. و گاهی هم قلب چنانکه گفته شد بر حسب هواهای نفسانیّه و مناسبات و ملائمت طبع بدنی، می‌کشانند او را به حسیض جسمانی و عالم جرمانی و مشغول می‌کند او را به مشتتهیات نفسانی و ملائمت طبع بدنی. و چون مراتب دانیه طبعیه خود را مطیع خود گرداند، خالی از شوائب اوهام و خیالات و احساسات جزئیّه (که از قوهی شهویّه و غضبیّه منبعث می‌شود) گردیده و اتصال تامّ به عالم عقول جبروت پیدا کرده و به نور تجلیات و اشرفات الهیه منور می‌گردد. آنچه کند و آنچه گوید و آنچه دهد و آنچه ستاند، مطابق دستور شرع و امر الهی خواهد بود. این است که حضرت صادق (ع) در تعریف عقل می‌فرماید: الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ.<sup>۱</sup> و در این صورت نفس حیوانی صورت عقل به خود گرفته عقلانی می‌شود. چنان‌که حضرت خاتم (ص) می‌فرماید: إِنَّ شَيْطَانِي أَسْلَمَ يَبْدِي.<sup>۲</sup> و بالنتیجه متوجه عبودیت و تکالیف خود شده تدریجاً به مفاد اَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ<sup>۳</sup> لایق توجه خطاب مستطاب یا اَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً<sup>۴</sup> خواهد شد. و بالعکس، در صورتی که عقل صید نفس شده و مشغول به مُشْتَهِيَاتِ نفسانی و مطیع روح حیوانی و محکوم به حکم او گردد، نفس اماره نامند؛ اقتباساً از قول حق تعالیٰ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي.<sup>۵</sup> چه که

۱. عقل چیزی است که پرستش می‌شود به آن خدا و کسب می‌شود به آن بهشت.

۲. یعنی شیطان من اسلام آورد به دست من.

۳. آگاه باشید به یاد خدا اطمینان پیدا می‌کند دل‌ها (سوره رعد، ۲۸).

۴. یعنی ای نفس مطمئن بازگرد به پروردگار خود در حالتی که تو خوشنودی از او و او خوشنود است از تو (سوره فجر، ۲۶-۲۷)

۵. همانا نفس امر کننده است به بدی مگر آن که رحم کند پروردگار (سوره یوسف، ۵۲).

حیثیت عقل در این صورت در جنب نفس و اوامر آن مندک شده، امر و نهی به اقتضای فطرت عقلی اصلی و ذات ملکوتی و جبروتی خود ندارد. حیثیت حیوانیت در او غلبه [یابد] و جنبه انسانیّت در او ضعیف و مغلوب. بلکه مصداق **أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ<sup>۱</sup>** واقع می‌شود. این عقل از حواس ظاهر و قوی‌تر است از جهت اینکه حواس ظاهره تا با چیزی محاذات و تماس پیدا نکنند، درک نمی‌کنند؛ و در موقع رفع تماس و محاذات ادراک‌شان هم رفع می‌شود. و [عقل] از قوای باطنیه هم قوی‌تر است. زیرا مثلاً [قوه] خیال یا واهمه پس از ادراک قوای ظاهره کمیّت و کیفیت اشیاء و یا از قبیل حبّ و بغض معنایی جزئی و یا صفتی از صفات شخص را درک می‌کنند. یعنی مُدْرَکات آنها همان مدرکات جزئیّه شخصیه است، ولی معانی کلیّه<sup>۲</sup> و طبایع کلیّه و قواعد کلیّه را که مجرد از خصوصیت شخصیه و مجرد از جسم و ماده و مادیات هستند، نمی‌توانند ادراک نمایند. ولی عقل معانی کلیّه و طبایع کلیّه مثل جنس و نوع و فصل و قواعد کلیّه را ادراک می‌نماید و بخود می‌پذیرد؛ از قبیل [جمالات] **کلّ فاعل مرفوع، یا هر قاتل عمدی واجب القتل است.** همچنین حسن و قبح را به طور کلیّ تمیز می‌دهد و مصالح و مقاصد کلیّه را تعقل می‌نماید، و انسان از برای درک معانی کلیّه و قواعد کلیّه و اثبات مقاصد و معلومات خود به وسیله این عقل که مُدْرَک کلیات است تشکیل مقدمه و ترتیب صغری و کبری می‌دهد و اخذ نتیجه می‌نماید. در صورتی که موضوع و محمول هر دو در کبری باید کلی باشد؛ مثلاً می‌گوید: این شخص که مدعی پیغمبری است معجزه آورده است، و هر مدعی نبوتی که معجزه آورد در ادعای

۱. ایشان مانند چارپایانند بلکه گمراه‌تر (سوره اعراف، ۱۷۹).

۲. معانی کلیّه مثل نبوت مطلقه و ولایت مطلقه؛ طبایع مثل جنس و نوع و فصل؛ قواعد مثل قواعد علوم.



خود صادق است. نتیجه این می‌شود [که] این شخص در ادعای خود صادق است. یا مثلاً، این‌طور ترتیب صغری و کبری می‌دهد: این کتاب مسأله مشتمل بر احکام پیغمبر است، و هر کتاب و حکمی که از پیغمبر (ص) باشد عمل کردن بر طبق آن واجب است. نتیجه این می‌شود [که] پس عمل کردن بر طبق این کتاب واجب است/ یا مثلاً می‌گوید این مایع زائل کننده عقل است، و هر چیزی که زائل کننده عقل باشد عقلاً و شرعاً شرب آن حرام و ممنوع است. پس، این مایع شربش عقلاً و شرعاً حرام و ممنوع است. این عقل به طرفه‌العین در عالم ملکوت و جبروت سیر و تصرف می‌کند، و بدین جهت انسان از سایر حیوانات ممتاز و با سماویات یعنی با موجودات عالم ملکوت و جبروت مربوط شده و مشابهت پیدا می‌کند. و اگر نه این بود که حقیقت و جوهر او از عالم عقول و جبروت است، ذاتاً قابل درک این حقایق کلیه نبود و نمی‌توانست کلیات را دریابد و یا ایمان به خداوند آورد و صفات او را بشناسد. و وسعتی که در قلب است به واسطه همین عقل است که از آن تأثیر در قلب می‌شود و مدرکات عقل است که در آن منعکس می‌شود که به توصیف لایسَعْنی اَرْضی و لاسَمائی وَ لَکِنْ یَسَعْنی قَلْبُ عَبْدی الْمُؤْمِنِ متصف می‌شود. و همچنان‌که عالم عقلی نامتناهی است مدرکات عقل هم غیر محدود و نامتناهی است، نه مثل عالم عنصری که محدود و مدرکاتش هم محدود است. و آن عالم عقلی عالم فرشتگان مهیمین و ملائکه مقربین و حَمَلَةُ عرش و عالم انبیای عظام و اولیای کرام است در قوس صعود. و چون قوای ظاهره و باطنه قادر بر درک معانی کلیه نیستند، و مدرکات آنها محدود و متناهی است، بدان عالم نتوانند رسید و تصرفی در آن عالم نتوانند نمود. بلکه هر گاه معنایی از معانی کلیه از عالم عقول توسط عقل نزول کند به قلب و نفس، و بالاخره به این قوا برسد تا محدود و مصور به صور جزئی جسمانیات و مادیات نشود این قوی ادراک نمی‌نمایند. پس عقل از قوای ظاهریه و باطنیه

هر دو قوی‌تر است. همچنین این عقل از روح حیوانی هم قوی‌تر است، زیرا او مدرک جزئیات است. [اما] فقط به واسطه قوای ظاهره یا باطنه و قادر بر درک کلیات نیست که مابه‌الامتیاز انسان از سایر حیوانات است و انسانیت بدان متحقق می‌شود، [بلکه] از قلب هم قوی‌تر است زیرا اگرچه قلب مدرک کلیات و جزئیات هر دو است ولی در حقیقت [فقط] خزانهٔ مدرکات است؛ خود او فعالیتی در درک معقولات و محسوسات ندارد. ولی عقل ذاتاً مدرک کلیات و قادر بر تصرف و اتصال به عالم عقول است؛ و چنانکه گفته شد، به طرفه‌العین در عالم ملکوت و جبروت سیر و تصرف می‌نماید. بعلاوه، به سبب این عقل انسانیت از قوه به فعلیت و کمال می‌رسد و این فعالیت در هیچ‌یک از مراتب مادون که قلب و نفس و قوای باطنه و ظاهره باشد نیست.

### بطن پنجم ، غیب پنجم روح انسانی است

مرتبه پنجم از غیب بدن روح است که از تمام مراتب مزبوره قوی‌تر و همان حقیقت انسانیت است که تعریف شده است به جوهر مجرد نورانی که منتزل از صقعه الوهیت است (صقعه یعنی گوشه و کناره). همچنانکه حق تعالی در قرآن مجید می‌فرماید وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي<sup>۱</sup>. این روح که مجرد از ماده و مادیات و جسم جسمانیات است، در مرتبه ذات خود یعنی در مرتبه احدیت خود نه سر دارد و نه پای، و نه دست و نه قد و نه شکل و شمائل. نه عرض است [که] مانند حرارت و حرکت قائم به جسم [باشد]، و نه جسم و مادی است مانند سایر اجسام که قد و شکل و شمایل داشته باشد. بلکه نوریست مجرد از ماده و مادیات که ساری است در تمام مراتب مادون خود تا ناخن پای. همچنانکه به قول حکمای الهی و عرفاء، موجود مطلق ساری است در تمام مراتب وجود. و

۱. سوره حجر، ۳۰

این روح جسم و جسمانی و [یا] قوه قائم به جسم و عرض طاریه بر جسم هم نیست. بلکه جوهری است مجرد از ماده و مادیات و عنصر و عنصریات به دلیل اینکه جسم اگرچه صیقلی باشد مانند آئینه، و اگرچه واجد قوه جسمانی باشد مانند خیال و واهمه و سایر قوای باطنیه که تعلق به دماغ دارند، [با] علوم و قواعد کلیه و معانی کلیه که فروع و مسائل و افراد و مصادیق آنها غیر محدود است قابل درک نیست. زیرا جسم و جسمانی اولاً تا محاذات پیدا نکند با چیزی، درک نمی‌کند. و بر فرض اینکه قوه جسمانی مانند خیال و واهمه بدون محاذات صورت یا معنایی را درک کند، آن صورت متخیل و آن معنای متوهم جزئی و مشخص خواهد بود؛ و قابل از برای صدق بر کثیرین نخواهد بود. به عبارت آخری، جسم صیقلی و قوای مادی صور جزئی و معنای جزئی را درک می‌نماید نه معانی کلیه و طبایع کلیه و قواعد کلیه را مجرد از اضافه به افراد مشخصه و مصادیق معینه. یعنی ذاتاً و خلقتاً قادر بر درک کلیات قطع نظر از اضافه به جزئیات نیستند. پس معلوم می‌شود از اینکه ما می‌بینیم می‌توانیم ادراک کلیات را بنماییم. روح ما نه جسم است نه جسمانی، نه ماده است و نه مادی، نه عنصر است و نه عنصری، و نه قوه قائم به عنصر.

تبصره - جوهر ماهیت محصله‌ای است که چون یافت شود در خارج بدون موضوع باشد؛ و عرض آن است که چون یافت شود در خارج در موضوع باشد؛ و ماهیت اعتباری آن است که اصلاً در خارج تحصلی ندارد مانند فوج لشگر که جز وجود افراد وجود دیگری نیست که مصداق فوج واقع شود.

دلیل دوم [در باره تجرد روح اینکه] می‌بینیم چون انسان به خواب رود روح که حقیقت آدمی است همچنان بر صفات خویش یعنی با علم و اراده و ادراک و سمع و بصر و قدرت و نطق خود برقرار است. و با از کار افتادن بدن و اعضای بدن و قوای ظاهره آن - از چشم و گوش و غیره - روح از کار خود

باز نایستاده و این خوابیدن تأثیری به حال او ندارد بلکه چنانکه اهل معرفت گفته‌اند:

هر که بیدار است او در خوابتر  
 هست بیداریش از خوابش بتر  
 چون به حق بیدار نبود جان ما  
 هست بیداری چو در بندان ما  
 جان همه روز از لگدکوب خیال  
 از زیان و سود و از خوف زوال  
 نه صفا می ماندش نی لطف و فرّ  
 نی به سوی آسمان راه سفر

لذا در خواب با اینکه بدن بدون حسّ و حرکت از کار افتاده است، تمام این صفات و تمام حرکات و سکنتاتی که مربوط به این صفات است از برای روح برقرار است و منامات صالحه و رؤیاهای صادقانه شاهد و گواه این مقال است.

دلیل سوم آنکه، می‌بینیم اگر فسادی در تن ظاهر شود، به همان نسبت در روح پدید نخواهد آمد. و اگر عضوی از اعضای بدن یا حسّی از حواس ناقص گردد و کاسته شود، به هیچ‌وجه نقصانی به آن نسبت در روح پدید نخواهد شد. بلکه روح فی حدّ ذاته به همان صفات ذاتی و حیثیات خود محفوظ و برقرار است. مثلاً اگر چشم انسان نابینا و یا گوش کَر و فاسد شود، صفت بینایی و شنوایی از روح زائل نخواهد شد؛ و فساد این اعضا و حواس فسادی در روح ایجاد نمی‌نماید. بلکه از اینجا باید دانست اگر بدن به کلی هم فاسد شود، تأثیری در فساد روح نخواهد داشت؛ و روح در موقع فساد تن، به مقرّرات و صفات خود برقرار خواهد بود در عالم مناسب خود.

دلیل چهارم [آنکه]، می‌بینیم کمال روح با کمال بدن دو گونه است و تفاوت کلی دارد. چنانکه نقصان روح با نقصان بدن نیز دو نسخ است و تفاوت کلی دارد. زیرا کمال روح به علم، حضور قلب و تخلُّق به اخلاق حمیده روحانیین است؛ و نقصان آن به جهل و غفلت از حق تعالی و اتصاف به صفاتِ رذیله و اخلاق ذمیمه جسمانیین و مادیین است. ولی کمال تن به صحت مزاج و تمامی اندام و تناسب اعضاء است، و نقصان آن به ناتمامی اندام و [ابتلای به] امراض و عدم تناسب اعضا است. کمال تن تأثیری در کمال روح ندارد؛ و بالعکس، کمال روح هم تأثیری در کمال تن ندارد. یعنی صحت مزاج و تناسب و اعضا و تمامی اندام مدخلیتی در علم و حضور و صفات حمیده انسانیّت ندارد، و از چاقی بدن روح بزرگ و عالم و عارف و دارای صفات حمیده نمی‌شود. چنانکه از علم و حضور و صفات حمیده، بدن فربه و تمام اندام و تناسب اعضا [حاصل] نمی‌شود. همچنین نقصان اندام و اعضاء و مزاج بدن موجب نقصان روح از حیث علم و حضور و ملکات حمیده نخواهد بود؛ و بالعکس، نقصان علم و حضور و ملکات هم موجب نقصان مزاج و اعضاء و اندام نخواهد شد. پس معلوم می‌شود روح جوهری است مستقل بالذات و قائم به ذات خود، ولی نه جسم است و نه جسمانی؛ بلکه مجرد از جسم و ماده و عنصر است. برعکس، تن که مرکب از عناصر [بوده] و جسمی است نامی، دارای سه عمل تمنیه و تغذیه و تولید مثل [است]. بنابراین، اگر فساد به تن رسد جزئاً یا کلاً، مربوط به روح بر حسب مقام شامخ او نیست؛ هر چند روح بر حسب نظری که به آن دارد و بر حسب اُنس و تعلقی که به او پیدا کرده، از فساد آن حالت تأثیری پیدا می‌کند.

دلیل پنجم اینکه، روح ادراک می‌کند معقولات و طبایع کلیه مانند جنس و نوع و فصل و غیرها را، که [این] صدق بر افراد الی غیرالنّهاییه می‌کند. و اینها بالبداهه مجردند از ماده و عنصر، زیرا بدیهی است هر چیزی که مشترک

باشد بین افراد کثیره مجرد از ماده است؛ و این امور مجرد را عقل ادراک می‌کند نه خیال و واهمه و سایر قوای باطنیه بالوجدان، و الا مدرکات متخیل و متوهم و متشکل خواهند بود و مجرد از کیفیت و کمیت مضاف به مشخصات نخواهند بود. پس مدرکاتی که صدق بر افراد الی غیر التهایه می‌نماید معقول و متعقل است، و مرکز تعقل هم روح است که عقل مرکوب و ظاهر او و روح راکب و باطن است. پس لامحاله چیزی که این امور کلیه را که مجرد است درک نماید، و این‌گونه امور کلیه مجرد وارد بر او شود و قائم به آن باشد مجرد خواهد بود. به عبارت آخری، چیزی که صورت‌های کلیه در آن حلول نماید نیز مجرد خواهد بود. زیرا بالبداهه [امر] مجرد در ماده و مادی حلول نتواند نمود، و ماده و مادی درک اشیای مجرد را نتواند نمود. پس روح انسانی که کلیات مجرد را درک می‌نماید - یعنی کلیات مجرد در آن حلول می‌نماید - مجرد خواهد بود.

دلیل ششم اینکه، معقولاتی که در روح حاصل می‌شود (مانند طبایع کلیه) صدق بر کثیرین می‌نماید همانند جنس و نوع و غیرها؛ و آن صورت معقوله قسمت پذیر نیست. و اگر فرض شود انقسام آن مخیل است نه معقول، پس حلول آن در جسم و ماده نیست؛ از جهت آنکه جسم قسمت‌پذیر است. و ممکن نیست [امر] قسمت‌ناپذیر حلول نماید در چیزی که قسمت‌پذیر است، از جهت اینکه هر چه در قسمت‌پذیر فرود آید واجب است مانند آن قابل تقسیم باشد. در صورتی که معقولات را تقلید و تقسیم و تجزیه نتوان کردن و قابل تقسیم نیست. پس، معلوم می‌شود روح که مرکز تعقل معقولات و طبایع کلیه است جوهری است که قابل تقسیم و قسمت‌پذیر نیست؛ و جوهری که قسمت‌پذیر نباشد جسم و ماده نخواهد بود.

دلیل هفتم اینکه، معقولات و طبایع کلیه که در روح حاصل می‌شود از کم و کیف و وضع و این مجرد است. و تجرد آن‌ها از دو قسم خارج نیست: یا

به اعتبارِ خودِ آن چیزی است که معقول از آن متخذ و مجرد شده [است]، یا به اعتبار محلّ است که معقول در آن فرود آمده [است]. قسم اول باطل است، به حکم آنکه آن چیز از مقدار و وضع و این و کیف در ذات خود خالی نیست. پس، قسم دوم می‌ماند که به اعتبار محلّ است که معقولات در آن فرود می‌آید، و او هر چیز را از لواحق و خصوصیات خود مجرد می‌نماید تا ذات او را به حقیقت ادراک کند؛ و حقیقت آن اشیا همان است که از لواحق مجرد گردد. پس آنچه قابل [به] قبول معقولات است جسم نیست، و عرض هم - که بایستی قائم به جسم باشد - به طریق اولی نخواهد بود. پس آن جوهری است که او را تعلق به جسم است (به بدن). بنا بر همین دلیل، معلوم می‌شود که هر گاه بدن فاسد و باطل گردد، روح به حال خود در مقام خود باقی و برقرار خواهد بود؛ به حکم آنکه او جوهری مجرد از ماده و قائم به ذات خویش است که فساد جسم و بدن تأثیری در او نخواهد داشت.

دلیل هشتم اینکه، ما ادراک می‌کنیم ذات خود را به ذات خود. یعنی تعقل می‌کنیم ذات خود را، در صورتی که معقول بالذات ناچار باید وجودش از برای عاقل حاضر باشد. بلکه وجود معقول عین وجود عاقل است؛ چنانکه هر چیزی که بالذات ادراک شود وجودش عین وجود مدرک است و چیزی زائد بر آن نیست. پس بایستی ذات ما که مُدرک (ادراک) شده است، حاضر باشد از برای ذات ما که ادراک کننده است. بلکه باید ذات ما که ادراک کننده است عین ذات ما باشد که ادراک شده است. پس مُدرک ما چون معقول است و معقول هم ناچار باید مجرد باشد عین مُدرک (ادراک کننده) باشد که روح است، و ادراک کننده هم ناچار باید مجرد باشد تا بتواند درک مجرد نماید و مجرد در او حلول نماید و بلکه متحد شوند. پس تردید نخواهد بود در این که روح مجرد است و جوهر است نه عرض. و این روح باطن عقل و عقل مرتبه ظهور اول و مرکب او است و به اتفاق محققین از حکمای الهیه و به اتفاق عرفای شامخین

و حکمای اشراق و محققین از متکلمین و اکثر اشاعره - گذشته از نصوص کتب آسمانی و نصوص اخبار و احادیث انبیاء و اوصیاء ایشان و اولیاء گرام و صدیقین و گذشته از تأییدات حسیه و مکاشفات ذوقیه - این روح داخل در بدن نیست.

شیخ بهایی علیه‌الرحمه در کشکول می‌نویسد: نفس ناطقه جوهر مجرد از ماده جسمانی است و خالی از عوارض جسمانیات. از برای او تعلق است به بدن، تعلق تدبیر و تصرف، و مردن آن قطع این تعلق است و این مذهب حکمای الهیین است. رأی اکابر صوفیه و اشراقین بر این استقرار پیدا نموده [است] و همچنین رأی محققین از متکلمین مثل امام فخر رازی و غزالی و محقق طوسی و غیر این‌ها از اعلام. و این مذهب مذهبی است که کتب سماویه به وی اخبار نموده و مشتمل است این مذهب را اخبار و انباء نویه و بقین شده است آن مذهب به امارات حسیه و مکاشفات ذوقیه.

### بیان اینکه ارتزاق روح از عالم عقول و معارف است:

و بالجمله هر مرتبه از مراتب انسان جز همان عالمی است که آن مرتبه از سنخ آن عالم است. مثلاً بدن زجزء عالم عنصری مادی و از اجسام کثیفه و در حسیض عالم طبع و محکوم به احکام طبع و متأثر به تاثیرات طبیعت است. و غیوب و بطون بدن هم جزء همان عوالم غیب است از ملکوت سفلی و علیا و [عالم] امر و عقل (نفوس عقول) که در آتیه اشاره به آن خواهد شد. پس روح که غیب پنجم و بطن پنجم از غیوب و بطون بدن است، در عین حالی که متعلق به بدنی است که جزء عالم عنصری مادی است و طبع و طبیعت در آن مؤثر است و اعمال صادره از آن طبیعی و بدون علم و اراده و اختیار است،



خودش از موجودات و مخلوقات عالم عقول است. و همچنان که بدن باید از عالم مادی و عنصری ارتزاق نماید تا نموّ نموده و حیات آن محفوظ ماند، روح هم باید از عالم عقل ارتزاق نماید تا بزرگ و قوی و تکمیل شده [و] کمال خود را محفوظ دارد. هر گاه فقط باغذیه مادّیه بپردازد و از غذاهای روحانی ملکوتی بازماند، صفات ذاتی او که بصر و سمیع و اراده و ادراک و علم و غیره است ضعیف و در همان مرتبه قوه که در کمون روح است باقی خواهد ماند؛ و به مرتبه کمال ظهوری نخواهد نمود؛ چنانکه آیه شریفه بدین معنی تصریح دارد: مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا<sup>۱</sup>.

و در محل خود گفته شد که کمال روح به علم است و حضور که در اثر حضور بینایی روح قوی شده [و] عوالم غیب را شهود می‌نماید، و به مقام مکاشفه و مشاهده و معاینه نایل و فائز می‌گردد؛ و نقصان او به جهل است و غفلت. بر خلاف بدن که کمال آن به تمامی اندام و اعضاء و صحت مزاج است و نقصان آن به ناتمامی اندام و اعضاء و علت مزاج است. و از برای این روح مرتبه‌ای است که تعبیر می‌کنند از آن به «سرّ» و سرّ را روح و مرتبه‌ای است که آن را «خفّی» گویند و خفی را روح و مرتبه‌ای است که آن را «اخفّی» نامند؛ و آن در موقعی است که ترقی می‌کند و تدریجاً حضور و قرب او زیاد شده [تا] اتصال به مقام احدیت می‌نماید. همچنان که آهن از نزدیکی به آتش بدو گرم و بعداً داغ و سپس قدری سرخ و پس از آن باطنش نیز گداخته و ذوب می‌شود. به طوری که گویی یک‌پارچه آتش است و به باد و باران هم گزند نیابد.

و بر حسب این استعداد و قابلیت که در خور هیچ مرتبه از مراتب موجودات نیست، بعضی ادعیه وارد است از قبیل دعای مشهور به طمطام متداول بین

۱. یعنی کسی که در این دنیا کور است پس او در آخرت کور و گمراه است (اسراء، ۷۲).

اهل سلوک: رَبِّ اَدْخِلْنِي فِي لُجَّةِ بَحْرِ اَحَدِيَّتِكَ وَ طَمَطَامِ يَمِّ وَ حِدَانِيَّتِكَ؛ و دعای معروف بین اهل سلوک مشهور به دعای مشهود: رَبِّ اَكْرِمْنِي بِشُهُودِ اَنْوَارِ قُدْسِكَ وَ اَيِّدْنِي بِظُهُورِ سَطَوَاتِ سُلْطَانِ اُنْسِكَ حَتَّى اَتَقَلَّبَ فِي سُبْحَاتِ مَعَارِفِ اَسْمَائِكَ تَقَلَّبًا يُطَلِّعُنِي عَلَى اَسْرَارِ ذَرَّاتِ وُجُودِي فِي عَوَالِمِ شُهُودِي اِلَى اٰخِر. و دعای مأثور از امیرالمؤمنین (ع): اَللّٰهُمَّ نُوِّرْ ظَاهِرِي بِطَاعَتِكَ وَ بَاطِنِي بِمَحَبَّتِكَ وَ قَلْبِي بِمَعْرِفَتِكَ وَ رُوْحِي بِمُشَاهِدَتِكَ وَ سِرِّي بِاِسْتِقْلَالِ وَ اِتِّصَالِ خَضْرَتِكَ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ و به همین مراتب اشعار دارد روایت کافی از امیرالمؤمنین (ع): اِنَّ رُوْحَ الْمُؤْمِنِ اَشَدُّ اِتِّصَالًا بِاللّٰهِ مِنْ شُعَاعِ الشَّمْسِ اِلَيْهَا.

بیان اینکه بین روح و مرتبه واحدیت حجاب و حائل نیست: و بالجمله برای هر یک از افراد انسان من حیث المجموع یک ظاهر است که بدن است، و پنج باطن و غیب. بطن اول و غیب اول قوای خمسه باطنیه، بطن دوم و غیب دوم نفس (روح حیوانی)، بطن سوم و غیب سوم قلب، بطن چهارم و غیب چهارم عقل، بطن پنجم و غیب پنجم روح انسانی است که فیما بین آن و مقام واحدیت و احدیت به هیچ وجه عالمی حجاب و حائل نیست؛ همچنان که حق تعالی در قرآن مجید به این معنی اشعار می فرماید نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ<sup>۱</sup> ...

و در سوره واقعه می فرماید: وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ<sup>۲</sup>؛ و آیات دیگر از قبیل وَ اللّٰهُ مِنْ وَّرَائِهِمْ مُحِيْطٌ<sup>۳</sup> در سوره بروج، وَ اِنَّ رَبِّيْ بِمَا تَعْمَلُوْنَ مُحِيْطٌ<sup>۴</sup> در سوره هود و اِنَّ اللّٰهَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ مُحِيْطٌ<sup>۵</sup> در سوره انفال، وَ

۱. ما نزدیک تریم به او از رگ گردن (قاف، ۱۶)

۲. ما نزدیک تریم به وی از شما، ولی نمی بینید (واقعه، ۸۵).

۳. خداوند از پشت سر آنها محیط است و فراگرفته است (بروج، ۲۰).

۴. همانا پروردگارم به آنچه می کنید محیط و داناست (هود، ۹۲)

۵. همانا خداوند به آنچه می کنند محیط و داناست (انفال، ۴۷)

هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ وَ يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ<sup>۱</sup> در  
سوره انعام، و آیه<sup>۲</sup> أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ  
مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ<sup>۳</sup> در سوره فصلت، و إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْنِمْ  
رَقِيبًا<sup>۴</sup> در سوره نساء، و فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْنِهِمْ وَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ  
شَيْءٍ شَهِيدٌ<sup>۵</sup> ...

و از قبیل دعای کمال و کُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيَّ مِنْ وَرَائِهِمْ وَ الشَّاهِدَ لِمَا  
خَفِيَ عَنْهُمْ<sup>۶</sup> و در مناجات شعبانیه حضرت امیرالمومنین (ع) إلهی هَبْ لِي  
كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أَنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارُ  
قُلُوبِ حُجُبِ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظَمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ<sup>۷</sup>  
و ایضاً در ذیل همین کلمات است وَ الْحَقْنِي بِعِزِّ قُدْسِكَ الْإِبْهَجَ فَأَكُونَ لَكَ

۱ . اوست خداوند در آسمان‌ها و در زمین ؛ می‌داند باطن شما و آشکار شما را، و می‌داند  
آنچه را به‌جا می‌آورد (انفال، ۴۷)

۲ . آیا کافی نیست به پروردگار تو این‌که او بر هر چیزی آگاه و حاضر است. آگاه باشید  
همانا این مردم در شک‌اند از ملاقات پروردگارشان . آگاه باشید که او بر هر چیزی محیط  
است (فصلت، ۵۳-۵۴)

۳ . چون جان مرا بگیری تو ، تو بوده‌ای بر من نگهبان و تو بر هر چیز شاهد و حاضری  
(مائده، ۱۱۷).

۴ . بوده‌ای تو نگهبان بر من از پشت سر ملائکه کرام‌الکاتبین و حاضر و آگاه بر آنچه که از  
ایشان پنهان شده است.

۵ . پروردگارا واگذار از برای من حال کمال انقطاع توجه به خودت را، و نورانی کن دیده  
دل‌های ما را به روشنایی نظرشان به سوی تو، تا این‌که پاره کند دیده‌های دل‌ها پرده‌های نور  
را؛ پس برسد به معدن عظمت، و بگردد روح‌های ما پیوسته به عزّ قدس تو.

عارفاً<sup>۱</sup> و در مناجات خمسه عشر سیدالساجدین (ع) أَسْأَلُكَ بِسُبْحَاتِ وَجْهِكَ وَبِأَنْوَارِ قُدْسِكَ وَابْتِهَالِ إِلَيْكَ بِعَوَاطِفِ رَحْمَتِكَ وَبِلَطَائِفِ بَرِّكَ أَنْ تُحَقِّقَ ظَنِّي بِمَا أُوْمِلُّهُ مِنْ جَزِيلِ إِعْطَائِكَ وَجَمِيلِ إِكْرَامِكَ فِي الْقُرْبَى إِلَيْكَ وَاللَّفَى لَدَيْكَ وَالتَّمَتُّعُ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ<sup>۲</sup> و آنچه در سایر ادعیه وارد است از قبیل وَ لَا تَحْرِضْنِي النَّظَرَ إِلَى وَجْهِكَ الْكَرِيمِ<sup>۳</sup> و غیر ذالک. .. که دلالت صریح دارد - به دلالت مطابقی یا تضمینی یا التزامی - بر این که فیما بین روح انسانی و مقام احدیت به هیچ وجه حائل و حجابی نیست، مگر همان که در دعای ابوحمزه ثمالی بدان اشاره شده است: إِنَّكَ لَا تَحْتَجِبُ عَنْ خَلْقِكَ إِلَّا أَنْ تَحْجِبَهُمُ الْأَمَالَ دُونَكَ<sup>۴</sup>. و مانند جمادات و نباتات و حیوانات، بلکه بسیاری از طبقات ملائکه و موجودات دیگر نیست که خلقتاً قاصر [از این کارند] و عوالمی از مراتب وجود حائل و مانع و حجاب باشد.

**تبصره -** جمع بین امتناع رؤیت و امکان و کمال معرفت این است که رؤیت مقام احدیت به بصر - که عبارت از چشم و دیده سر است - محال و به عقل هم رؤیت به طریق اولی ممتنع است. همچنان که به موسی (ع) عتاب شد

۱. خدایا ملحق کن مرا به عزّ قدس خودت که ابتهاج و بهجت و شادمانی آن زیادتر است تا این که بشوم مر تورا شناسا و عارف و از غیر تو منحرف..

۲. درخواست می‌کنم و قسم می‌دهم تو را به سبحات وجه ( یعنی انواری که چون شخص ببیند بی اختیار سبحان الله می‌گوید) و قسم می‌دهم تو را به انوار قدس و زاری می‌کنم به درگاه تو با تذکر به عواطف رحمت و لطایف نیکوکاریت، به اینکه صورت حقیقت بدهی به گمان من نسبت به آنچه آرزو دارم از بزرگی انعام و نیکویی اکرام تو در تقرب به سوی تو نزدیکی در نزد تو و بهره‌مندی از نظر کردن به سوی تو.

۳. محروم مفرمای مرا از نظر کردن به وجه کریمت.

۴. تو محجوب نمی‌کنی خود را از خلقت جز اینکه محجوب می‌کند ایشان را آرزوها در نزد تو.

لَنْ تَرَانِي يَا مُوسَى (هرگز نخواهی دید مرا). و كَرِيمَةً لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ<sup>۱</sup> و نصّ حدیث شریف: إِنَّ اللَّهَ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ<sup>۲</sup> صریح و شاهد این معنی و قول جبرئیل در شب معراج لَوْ ذَنُوتُ أَنْمَلَهُ لَاحْتَرَقْتُ<sup>۳</sup> نیز مؤید این معنی است.

ولی به موجب کریمه<sup>۴</sup> أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيئِهِ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ<sup>۴</sup> و کلام معجز نظام امیرالمؤمنین (ع) لَمْ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ<sup>۵</sup> و نیز قول او (ع) وَ مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَ رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ<sup>۶</sup> و کلمات اعجازیات سابر ائمه صلوات الله علیهم اجمعین که من جمله در مناجات خائفین از مناجات خمسۀ عشر حضرت سیدالسادین است و لا تَحْتَجِبَ مُشْتَاقِينَ عَنِ النَّظَرِ إِلَى جَمِيلِ رَوْيَتِكَ<sup>۷</sup> و یا در مناجات راغبین است أَسْأَلُكَ بِسُبُحَاتِ وَجْهِكَ وَ بِأَنْوَارِ قُدْسِكَ .... (که در صفحات قبل آمد) و در مناجات محبین می فرماید: إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِمَّنْ إِصْطَفَيْتَهُ لِقُرْبِكَ وَ أَخْلَصْتَهُ لِيُودِكَ وَ مَحَبَّتِكَ وَ شَوْقَتَهُ إِلَى لِقَائِكَ وَ رِضْيَتَهُ بِقَضَائِكَ وَ مَنَحْتَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ وَ حَبْوَتَهُ بِرِضَاكَ وَ أَعَدَّتَهُ مِنْ حِجْرِكَ .... الی آن جا که می فرماید: وَ اجْتَبَيْتَهُ لِمُشَاهِدَتِكَ وَ أَخْلَيْتَ وَجْهَهُ لَكُمْ فَرَعْتَ فُوَادَهُ لِحُبِّكَ<sup>۸</sup>

۱. درک نمی کند او را دیده های سر (انعام، ۱۰۳).

۲. همانا خداوند محجوب است از عقول همچنان که محجوب است از چشم ها.

۳. اگر سر انگشتی نزدیک شوم هر آینه می سوزم.

۴. آگاه باشید این خلق در شک اند از ملاقات پروردگار (فصلت، ۵۴).

۵. بندگی نمی کنم پروردگاری را که ندیده ام او را.

۶. ندیدم چیزی را مگر این که دیدم خداوند را پیش از او و بعد از او و با او.

۷. خدایا محجوب نمی کنی مشتاقین خود را از نظر کردن به نیکویی دیدارت.

۸. خدایا قرار ده ما را از کسانی که برگزیده ای او را از برای نزدیکی به خودت و خالص نموده ای او را از برای قضا و قدرت و احسان نموده ای بر او به نظر کردن به سوی وجه کریمت و اعطا نموده ای او را به رضایت و پناه داده ای او را در پهلوی خودت و اختیار

.... الى ان جا که باز می فرماید: يا مَنْ أَنْوَارُ قُدْسِهِ لِابْصَارِ مُجِيبِهِ رَائِقَةٌ وَ سُبْحَاتِ وَجْهِهِ لِقُلُوبِ عَارِفِيهِ شَائِقَةٌ<sup>۱</sup> ...الى ان جا که باز می فرماید: وَ اَمْنٌ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ عَلَيَّ وَ اَنْظُرْ بِعَيْنِ الْوُدِّ وَالْعَطْفِ عَلَيَّ وَ لَا تَصْرِفْ عَنِّي وَجْهَكَ<sup>۲</sup> . و در مناجات متوسلین می فرماید: الَّذِينَ أَحَلَّتْهُمْ بُحْبُوحَهُ جَنَّتِكَ وَ بَوَّأَتْهُمْ دَارَ كَرَامَتِكَ وَ أَقَرَّرْتَ أَعْيُنَهُمْ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ<sup>۳</sup> . و در مناجات مفتقرین می فرماید: وَ عَلَّتِي لَا يُبْرِدُهَا إِلَّا وَصْلِكَ وَ لَوَاعَتِي لَا يَطْفِئُهَا إِلَّا لِقَائِكَ وَ شَوْقِي إِلَيْكَ لَا يُبْلِغُهُ إِلَّا النَّظَرُ إِلَى وَجْهِكَ<sup>۴</sup> . و در مناجات عارفین می فرماید: إِلَهِي قَصُرَتْ الْأَلْسُنُ [...] إِلَى أَنْ جَا كَهْ مِي فَرْمَايِدُ يَتَقَنَّتْ بِالْفُوزِ وَ الْفَلَاحِ أَرْوَاحُهُمْ وَ قَرَّتْ بِالنَّظَرِ إِلَى مَحْبُوبِهِمْ أَعْيُنُهُمْ<sup>۵</sup> و در مناجات ذاکرین می فرماید: فَلَا تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ إِلَّا بِذِكْرِكَ وَ لَا تَسْكُنُ النُّفُوسُ إِلَّا عِنْدَ رُؤْيَاكَ أَنْتَ الْمَسْبُوحُ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَ الْمَعْبُودُ فِي كُلِّ زَمَانٍ<sup>۶</sup> . و در مناجات زاهدین می فرماید: وَ أَقْرِرْ أَعْيُنَنَا يَوْمَ لِقَائِكَ بِرُؤْيَتِكَ<sup>۷</sup> .

کرده‌ای او را از برای دیدن و مشاهده‌ات و گردانیده‌ای روی او را به سوی خودت و فارغ و آسوده کرده‌ای دل او را از برای محبت.

۱. قبلاً ترجمه شد.

۲. یعنی منت بگذار به نظر کردن به سوی خودت بر من، و بنگر به نظر و چشم دوستی و مهربانی بر من و نگردان از من روی خود را.

۳. یعنی آنانکه وارد کردی آنها را در بحبوحه و وسط بهشت خود و جای دادی آنها را در خانه کرامت خود و روشن کرده‌ای چشم‌های ایشان را به نظر کردن به سوی خودت.

۴. یعنی حرارت دل مرا سرد نمی‌کند مگر وصالت، و سوز عشق مرا خاموش نمی‌کند مگر لقاییت، و شوق مرا به سوی تو تازه نمی‌کند مگر نظر به وجهت.

۵. یعنی خدایا کوتاه است زبان‌ها [...] و یقین دارند به رستگاری روح‌های ایشان و روشن شده است به نگاه کردن به محبوب‌شان چشم‌های ایشان.

۶. یعنی پس اطمینان ندارد دلها مگر به ذکر و آرام نمی‌گیرد نفوس مگر وقت دیدن تو؛ تو تسبیح شده‌ای در هر مکان و پرستش شده‌ای در هر زمان.

۷. یعنی روشن کن چشم‌های ما را در روز ملاقاتت به دیدنت.

چنانکه در مناجات شعبانیه امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: إلهی هب لی کمالَ الانقِطاعِ إِلَیکَ وَ أَنْرِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِیَاءِ نَظَرِهَا إِلَیکَ حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارُ قُلُوبِ حُجُبِ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظْمَةِ وَ تَصِیرَ أَرْوَاحِنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِکَ.<sup>۱</sup> و باز در ذیل این مناجات می‌فرماید: وَ الْحَقِینِ بِعِزِّ قُدْسِکَ الْأَبْهَجُ أَکُونُ لَکَ عَارِفًا<sup>۲</sup> و اینکه حضرت سیدالشهدا (ع) در دعای عرفه می‌فرماید: أَنْتَ الَّذِی أَسْرَقْتَ الْأَنْوَارَ فِی قُلُوبِ أَوْلِیَائِکَ حَتَّى عَرَفُوكَ کَیْفَ یُسْتَدَلُّ عَلَیکَ بِمَا هُوَ فِی وُجُودِهِ مُفْتَقِرًا إِلَیکَ أَیْکُونُ لِغَیْرِکَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیْسَ لَکَ حَتَّى یَکُونَ هُوَ الْمَظْهَرُ لَکَ مَتَى غَبَتْ حَتَّى تَحْتَاجُ إِلَى دَلِیلٍ یَدُلُّ إِلَیکَ مَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَکُونَ کَالْآثَارِ هِیَ الَّتِی تُوسَلُ عَمِیتَ عَینٍ لِاتِّرَاکٍ وَ لِاتِّزَالٍ عَلَیْهَا رَقِیبًا وَ خَسِرْتَ صَفْقَتَهُ عَبْدٌ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُجُبِکَ نَصِیبًا<sup>۳</sup>.

و باز در جای دیگری می‌فرماید: تَعَرَّفْتَ لِکُلِّ شَیْءٍ فَمَا جَهَلْتَکَ شَیْءٌ<sup>۴</sup>. و باز در جای دیگری می‌فرماید: تَعَرَّفْتَ إِلَیَّ فِی کُلِّ شَیْءٍ فَرَأَیْتُکَ ظَاهِرًا فِی کُلِّ شَیْءٍ فَأَنْتَ ظَاهِرٌ بِکُلِّ شَیْءٍ<sup>۵</sup> و قول رسول (ص) که: رَأَیْتُ رَبِّی فِی أَحْسَنِ

۱. قبلاً ترجمه شد.

۲. یعنی برسان مرا به عزّ قدست که ابتهاج و شادمانی آن بیشتر است تا بوده باشم تو را عارف.

۳. یعنی تو آن کسی که تافته‌ای انوار را در دل‌های اولیای خودت تا این‌که شناخته‌اند تو را؛ چگونه استدلال می‌شود کرد بر تو به چیزی که او در وجودش محتاج است به تو؟ آیا از برای غیر تو ظهوری است که از برای تو نیست تا اینکه بوده باشد او ظاهر کننده تو؟ چه وقت غایب شده‌ای تا این‌که محتاج باشی به دلیلی که دلالت کند بر تو؟ و کی دور شده‌ای تا این‌که بوده باشد آثار و علامات آن چیزهایی که برساند به سوی تو؟ کور باد چشمی که تو را نبیند، و حال آن‌که همیشه تو بر او نگهبانی؛ و زیان برد معامله بنده‌ای که قرار نداده‌ای از برای او از محبت خودت نصیبی.

۴. یعنی شناسانده‌ای خود را از برای هر چیز؛ پس جاهل نیست به تو هیچ چیز.

۵. شناسانده‌ای خود را در هر چیز؛ پس می‌بینم تو را ظاهر، پس تو ظاهری در هر چیز.

صُورَةٌ<sup>۱</sup> . و ايضاً اميرالمومنين (ع) در جواب شخصی که عرض می کند آیا حق تعالی را ممکن است رؤیت نمود، می فرماید: لا تَرَاهُ الْعَيُونُ وَ لَكِنْ يَرَاهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْاِيْمَانِ<sup>۲</sup> الی غیر ذالک از بیاناتی که در ادعیه وارد شده است.

و از قبیل روایت مزبوره مرویه از اميرالمومنين (ع) در کافی إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ أَشَدُّ اِتِّصَالاً بِاللَّهِ مِنْ شُعَاعِ الشَّمْسِ إِلَيْهَا<sup>۳</sup> . و مثل آنچه سید بن طاووس نقل نموده است در اقبال از توقیع حضرت حجت عصر ارواح العالمین له الفدا: اللَّهُمَّ اِنِّي اَسْأَلُكَ بِمَقَامَاتِكَ الَّتِي لَا فَرْقَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَكَ اِلَّا اِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ رَتَقُهَا وَ فِتَقُهَا بِيَدِكَ<sup>۴</sup> .

و مانند روایتی که از حضرت صادق (ع) نقل شده است: لَنَا مَعَ اللَّهِ حَالَاتٌ نَحْنُ هُوَ وَ هُوَ نَحْنُ وَ فِي مَا نَحْنُ هُوَ وَ هُوَ نَحْنُ نَحْنُ نَحْنُ وَ هُوَ هُوَ<sup>۵</sup> . رؤیت ممکن است به چشم دل یعنی روح و بر حسب مرتبه قلب [باشد]. چنانکه روایت لایسَعْنِي اَرْضِي وَ لاسَمَائِي وَ لَكِنْ يَسَعْنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ وَ قول اميرالمومنين (ع) وَ لَكِنْ يَرَاهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْاِيْمَانِ مشعر بر آن است.

ممکن است رؤیت در موقع رسیدن به کمال معرفت و طیّ مقامات و مراتب ایمان [باشد] که از مراحل آن مقامات منازل مکاشفه و مشاهده و معاینه و حیات و قبض و بسط و سُکر و سَهو و اتصال و انفصال و معرفت و فناء و

۱ . یعنی دیدم پروردگارم را در بهترین صورت‌ها.

۲ . یعنی نمی بیند او را چشم‌ها ولی می بیند او را دیدگان دل به حقیقت ایمان..

۳ . قبلاً ترجمه آن آمد .

۴ . یعنی خدایا من از سوال (درخواست) می کنم و قسم می دهم تو را به مقاماتی که نیست فرقی بین آن‌ها و بین تو جز اینکه ایشان بندگان تواند [و رتق و فتق امورشان به دست توست] .

۵ . یعنی از برای ما و خدای تعالی حالانی است [که] ما اوئیم و او ماست؛ و در حالی که ما اوئیم و او ماست، ما مائیم و او اوست.



بقاء و تحقیق و تلبیس و وجود و تجرید و تفرید و جمع و توحید است؛ که در کتاب منازل السائرین [خواجه عبدالله انصاری] شرح آن مقامات تفصیل داده شده [است]. و به خوبی معلوم می‌شود که رؤیت از برای اهل دل در موقع رسیدن به مراتب مزبوره میسر است. چنان‌که هاتف می‌گوید:

چشم دل باز کن که جان بینی  
 آنچه نادیدنی است آن بینی  
 دل هر ذره را که بشکافی  
 آفتابیش در میان بینی

### بیان معنی رؤیت حق تعالی:

توضیح رؤیت کردن و نظر کردن به حق تعالی به این است که روح بر حسب قوه جذب و انجذابی که بین اصل و فرع است، و به حکم رابطه‌ای که به موجب *يُجِبُّهُمْ وَ يُجِيبُونَ*<sup>۱</sup> بین خالق تعالی و عبد است، مورد ظهور نور و تجلی انوار جمال و جلال کبریایی واقع [می‌شود] و مثل حدیده محماه (آهن گداخته) می‌شود و بدین سبب گویی - اوی او رفته، پری خود او شده - تمام صفات او صفات آتش و یا پری شده [است]. بنا بر این، صفت بینایی او نیز به قوه ظهور حق تعالی قوی [است] یعنی قوه و صفت بینایی روح متخذ از حق تعالی خواهد شد. همچنان‌که امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: *قَلَعْتُ بَابَ الْخَيْرِ بِقُوَّةِ رَحْمَانِيَّةٍ* پس در حقیقت حق تعالی به بینایی خود که در عبد خود ظهور نموده [است] خود را می‌بیند، نه به بینایی عبد. و به عبارت آخری، حق تعالی

۱. سوره مائده، ۵۴.

به بینایی خود از مجلای عبد، خود را معاینه می‌نماید. و به این معنا مشعر است [عبارت] لَنَا مَعَ اللَّهِ حَالَاتٌ نَحْنُ هُوَ وَ هُوَ نَحْنُ ... الی آخر.

### بیان صفات هشتگانه روح

و بالجمله روح غیب‌الغیوب بدن [است] و تمام غیوب دیگر مراتب نازلۀ او، و بدن صورت ظاهر و وجه اوست. پس می‌توان گفت اوست که ظاهر است و اوست که باطن است: هُوَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ<sup>۱</sup> و این روح که مرتبۀ پنجم از غیب بدن است، چون دارای صفات هشت‌گانه و قوایی است که مراتب نازلۀ فاقد آنها هستند، پس قوی‌تر از هر یک از مراتب نازلۀ خود است. و بلکه هر قوه از قوای ظاهریه و باطنیه و نفس و قلب و عقل، و اعمالی که از هر یک صادر شود، از او و مستند به او است. زیرا این مراتب مادون‌ایادی و عمّال و جواسیس اوی‌اند. چه که اصل قوه درآکه اعم از جزئی و کلی و اصل قوه عامله در شهوت و غضب و سایر صفات هشت‌گانه ثبوتیه عین ذات اوست. و شخصیت بدن و قوای ظاهره و باطنه و نفس و قلب و عقل را او تشکیل می‌دهد. و مادام که او نظری بدین بدن و مادون خود دارد، آثار وجودیۀ بدن و مراتب نازلۀ هر یک به جای خود به ظهور می‌رسد. و همین‌که او غمض عین - طبعاً یا اختیاریاً - نماید، هیچ‌یک از این مراتب اثر و خاصیت خود را نمی‌تواند ظاهر سازد. حتی در موقعی که عشق بر او مستولی می‌شود یا به مرتبه فنا می‌رسد، که با وجود سلامتِ قوا مصدق لایمَسَّهُمُ الْمُّ الحَدید<sup>۲</sup> می‌شود و با وجود عقل مشمول قول شاعر می‌شود:

۱. سوره حدید، ۳.

۲. یعنی نمی‌رسد و مس نمی‌کند ایشان را دود آهن.

حدیث عقل در ایام پادشاهی عشق  
چنان بود که بود حکم حاکم معزول

### وجه اقوا بودن روح از مراتب مادون خود:

بالجمله اقوا بودن و اعظمیت روح از این معلوم می‌شود که این روح دارای هشت صفت است که عین ذات او هستند؛ و از حرکات و سکانات و افعال و اقوال صادره از بدن این صفات هشت‌گانه ثبوتیه [قابل] تشخیص [است]. و از تعمق در لحاظ عقلی آشکار می‌شود که این صفات ذات اصل [هستند] و سایر صفات فروع این اصول‌اند. چنانکه روح در اثر این صفات واجد این دو قوه مُدرکه و عامله است (یعنی قوه دریا بنده و قوه در کار آورنده). قوه مُدرکه از مجاری حواس ظاهره و باطنه و عقل ظهور می‌نماید؛ به شرحی که مجملاً ذکر شد و تفضیلاً هم اشعار خواهد شد. و قوه عامله از مجاری اعصاب و عضلات ظهور می‌نماید؛ به شرحی که در مرتبه نفس گذشت. چون انسان سود و نفعی را از برای خود به وسیله حواس ظاهره یا باطنه یا عقل تشخیص دهد - مثلاً چیزی را ملایم طبع یا مناسب فطرت یا موافق مصلحت و سعادت نفس خود ببیند - میل و شوق به جذب آن سود و آن چیز در روح ظهور نموده، تأثیر در مراتب مادون و بالاخره تأثیر در اعصاب و عضلات نموده، بدن را برای جذب آن نفع تحریک و برمی‌انگیزاند. همچنین در موقع احساس یا تخیل یا توهم یا تعقل ضرر و تصور خطر و شرّ کلی که منافی با طبع یا فطرت یا مصلحت و سعادت اوست، خوف ضرر در او ایجاد شده، تأثیر در اعصاب و عضلات او نموده، بدن را برای دفع آن ضرر به کار می‌اندازد. و این قوه عامله را در موقع جلب نفع و به اعتبار جلب نفع قوه شهویه و در موقع دفع ضرر و به اعتبار دفع ضرر قوه غضبیت نامند. و علی‌ای تقدیر، آن هشت صفت که در

حاق روح و عین ذات اوست عبارت‌اند از: صفت شنوایی (قوه سامعه) و صفت بینایی (قوه باصره) و اراده و ادراک و علم و قدرت و حیات و نطق. و روح را به اعتبار هر یک از این صفات نامی می‌نهند:

سمیع است و بصیر و حی و دانا  
مرید و مُدرک و ناطق توانا<sup>۱</sup>

شواهد صفات هشتگانه از برای روح: همچنان‌که سابقاً اشاره شد از افعال و اقوال انسان تمام این صفات - و اینکه همه عین ذاتند - کشف می‌شود. به این بیان، از اقدام انسان به یک امر مستحسنی که طبق مصلحت و صلاح کلی او باشد و بالاخرتیار انجام دهد می‌فهمیم که روح جسم و جسمانی نیست، بلکه جوهر مجرد از ماده است. علاوه بر این که دارای قوه عامله است که در اثر صفت قدرت به ظهور رسیده و آن صفت مجزاً از ذات او نیست، و جزء و عضو او هم نیست، و امر عرضی و عارض بر ذات هم نیست. بلکه ذات روح با یگانگی خود واجد این قوه و صفت قدرت است. [همچنین] می‌فهمیم که بالاخص دارای علم و اراده‌ای است که بالاخرتیار و بدون اجبار اقدام به انجام آن عمل نموده [است]. زیرا عمل و حرکت بدون علم و اراده مانند حرکت ید مرتعش (دست رعشه‌دار) اختیاری نیست. حرکت و عمل به اختیار آن است که مسبوق به علم و اراده باشد. از داشتن علم اراده می‌فهمیم که دارای ادراک است که واجد علم شده است. بعلاوه می‌فهمیم دارای حیات است که این آثار از او به ظهور می‌رسد و همچنین از گوش فرا دادن به استماع صوتی یا توجه کردن به دیدن چیزی می‌فهمیم که دارای صفت شنوایی و دارای صفت بینایی

۱. این اشعار از مجموعه اشعاری متعلق به خود نویسنده با عنوان الهی‌نامه است که ضمیمه همین رساله نموده است.

است. همچنین از بیان او صدقاً قضیه‌ای را که مشاهده یا استماع نموده [است] می‌فهمیم که - گذشته از این‌که دارای صفت نطق و قوه بیان مافی الضمیر است - دارای عقل است که صدق قضیه یا مستحسن دانسته و خلاف واقع بیان نکرده است. پس این روح دارای حیات و اراده و ادراک کلی و جزئی و سمع و بصر و قدرت و علم و نطق است. در صورتی که هیچ‌یک از این صفات جزء آن روح یا عضو آن یا مانند رنگ و بوی عارض بر آن نیستند. بلکه در آن مرتبه پنجم غیوب بدن جز روحی که نه سر دارد و نه دست و پا و نه قد دارد و نه شکل و شمایل چیز دیگری نیست (نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل). بعلاوه شریک هم در اداره کردن بدن ندارد. بعلاوه، امر عرضی و معنای صرف و مفهوم بلاحقیقت و بدون وجود در خارج از ذهن هم نیست. بلکه جوهری است مجرد از ماده و مادیات و متحقق و متصل در خارج از ذهن و فکر، دارای این صفات و منشأ این آثار. پس معلوم می‌شود که تمام این صفات عین ذاتند که بر حسب این آثار این صفات را انتزاع نموده و برای هر یک اسمی و تعبیر و تفسیری می‌نماییم؛ و الا در حاق ذات جز همان یک جوهر مجرد نورانی که این آثار از او به ظهور می‌رسد چیز دیگر نبوده و نیست. به بیان دیگر، مثلاً انسان در جواب کسی که سوال از کیفیت وقوع واقعه می‌نماید، با آن‌که می‌تواند خلاف واقع را بیان کند یا اصلاً سخنی نگوید، همین که بالاختیار (یعنی با علم و اراده) صدق و حق قضیه را بیان کند این چند امر معاوضه می‌شود؛ اولاً معلوم می‌شود که این انسان سوال سائل را استماع نموده [است]؛ پس دارای صفت شنوایی است. ثانیاً حُسن صدق و قُبْح کذب را به ادراک عقل و یا از روی ایمان به پیغمبر - که صدق و حقانیت او را به سبب معجزات و به شهادت خرق عادات یا از جهت فلسفه احکام و بیانات تشخیص داده و ایمان بار آورده است - تعقل نموده و صدق را بر کذب اختیار کرده [است]. پس معلوم می‌شود علاوه بر اصل حیات یا قوه شنوایی واجد ادراک کلیات است که

تعبیر می‌شود از آن به عقل. بعلاوه معلوم می‌شود - از بیان کیفیت ما وَقَع - که دارای قوهٔ بینایی است که معاینات و مشاهدات خود را شرح می‌دهد. بعلاوه معلوم می‌شود که دارای قوهٔ توانایی است که تحریک عضلات و اعصاب نموده، زبان را به کار می‌اندازد و به بیان مافی الضمیر و شرح آنچه در خیال و حافظه ضبط [شده] و دانا به اصل قضیه و ماوقع شده است بر می‌انگیزاند. پس بالنتیجه معلوم می‌شود که این غیب پنجم از بدن که روح است، سمیع و بصیر و حی و دانا و مرید و مدرک و ناطق و توانا است. و به عبارت اُخری - برای مزید توضیح - همین که ببینیم انسان با آنکه می‌تواند ساکت باشد و یا خلاف واقعی را در جواب مسائل بیان کند، معذک قضیه‌ای را که دیده یا شنیده عیناً و صدقاً بیان می‌کند، می‌فهمیم این انسان گذشته از اینکه حی و توانا است، تحریک عضلات و اعصاب می‌نماید برای بیان مشهودات که در خزانه خیال و یا مسموعات که در خزانهٔ حافظه ضبط شده است؛ و بدین مناسبت او را عالم به ماوقع و اصل قضیه می‌دانیم. می‌فهمیم که دارای اراده است که با دانستن و خواستن بیان می‌کند، نه از جهت لقلقه لسان مانند حرکت ید مُرتعش. بعلاوه، می‌فهمیم مُدرک است که قضایای مشهوده یا مصنوعه را درک نموده است توسط حواس ظاهره و باطنه و یا به وسیله عقل که مدرک کلیات است. و مانند جمادات و نباتات نبوده و نیست که قوه درآکه ندارند. بعلاوه، می‌فهمیم بینا و شنواست که دیدنی از قضیه را دیده و شنیدنی از قضیه را شنیده است. بعلاوه، می‌فهمیم تشخیص حسن صدق و قبح کذب را داده که اقدام به بیان صدق و حقیقت قضیه می‌نماید. پس، گذشته از احساسات ظاهریه و تفکرات و تخیلات دفاعیه، دارای عقل است که مدرک کلیات است و در مرتبه‌ی چهارم از غیوب بدن مستقر است. در حالتی که این صفات هشت‌گانه نه عضو روح‌اند و نه جزء روح و نه مانند رنگ و بو خارج از ذات و طاری بر ذاتند. بلکه از حاقّ روح و حقیقت بسیط بی ترکیب غیرمرئی او به وسیلهٔ آثاری که از او به ظهور

می‌رسد این صفات را کشف و انتزاع می‌نماییم. با آنکه این صفات در اندیشه و تعقل مفهوماً از یکدیگر جدا هستند، همین که حقیقت روح را در خارج ملاحظه کنیم یک وجود متجرد نورانی بیش نیست؛ بر حسب افعال و اعمال و اقوال که از بدن بالاختیار صار می‌شود این یک وجود دارای این صفات و دارای این دو قوه (مدرکه و عامله) است، و بر حسب هر صفتی که از او انتزاع می‌کنیم اسمی بر او اطلاق می‌کنیم. مثلاً چون می‌بینیم دانا و محیط به معلوماتی است، از این حیثیت وجدان او در باطن امور و مطالب را - که دیگر موجودات از جمادات و نباتات ندارد - اعم از کلی یا جزئی به علم تعبیر می‌کنیم؛ و علم را به صفت [تعبیر می‌کنیم] و به این اعتبار اسم عالم بر او می‌گذاریم. همچنین در لحاظ عقل می‌بینیم که اصوات را استماع می‌نماید، تعبیر می‌کنیم از این حیثیت (که حالت شنوایی است) به صفت سمع و نام می‌نهیم بر او سامع و سمیع و شنوا. همچنین حیثیت دیدن او را تعبیر می‌کنیم به صفت بینایی و نام می‌نهیم بر او بصیر و بینا.

توضیح آنکه، مثل عالم نسبت به جاهل مثل بینا و یا کسی است که قوه بینایی او قوی است نسبت به کسی که اعمی یا قوه بینایی او ضعیف باشد. زیرا، روح عالم به واسطه این صفت که بر مجهولی متوجه شود، بدون زحمت کسب جدید، مطلب بر او منکشف می‌شود؛ مثل این است که با چشم سر و بصر چیزی معاینه ببیند. و جاهل چون نمی‌تواند از توجه به امر مجهولی مطلوب مجهول را کشف نماید، مانند اعمی و یا مثل کسی است که قوه باصره او ضعیف باشد و بیش از پیش پای خود را نبیند. همان‌طور که چشم قوی به عنوان جزء یا عضو یا عارضه چیزی به قوه آن زیاد نشده است - بلکه مانند نور شدید به قیاس با نور ضعیف فقط به ذات خود قوی‌تر و بزرگ و منشأ اثر بیشتر است - همین‌طور هم صفت علم از برای روح چیزی اضافه نمی‌نماید از قبیل خطوط و نقوش و غیرها که جز باشد یا عضو یا عارض بر آن. بلکه روح به

ذات خود قوی و بزرگ شده است که واجد معلومات و قادر بر کشف مجهولات است. همچنان که نور قوی‌تر از نور ضعیف به ذات خود بزرگ‌تر و شدید است نه به واسطه امری زائد بر ذات. پس، روح با صفت علم و سایر صفات وجود مجردی است قوی و شدید؛ [و] از قوت و شدت او است که انتزاع می‌کنیم صفات هشت‌گانه را. همچنان که یک شعله آتش با آن که یک چیز روشن و متحرک و سوزنده است، نه روشنایی خارج از ذات او است نه سوزندگی و تحرک. بلکه همه عین ذاتند که از همان یک وجود، این امور انتزاع می‌شود (الهی‌نامه)

پس از این چار غیب تن بود جان  
 که قیوم غیوب و تن بود آن  
 اگرچه دیدنی با چشم سر نیست  
 ولی با چشم دل جز او دگر نیست  
 قوا و نفس و قلب و عقل و هم تن  
 همه جان است نزد اهل این فن  
 تن و جان شما از هم جدا نیست  
 چو نیکو بنگری این دو دوتا نیست  
 به خارج یک وجودند این همه لیک  
 کند از یک‌دگر اندیشه تفکیک  
 تن و این غیب‌ها فرع‌اند و جان اصل  
 بفیض حق شده با یک‌دگر وصل  
 ولی جان را صفاتی عین ذات است  
 که عین ذات حق نیز از صفات است  
 سمیع است و بصیر و حی و دانا



مرید و مدرک و ناطق توانا  
 نه دانائیِ جانِ جزئیِ زجان است  
 نه او صافِ دگرِ عضوی از آن است  
 ز سر تا پا همه دانا و بینا است  
 ز پا تا سر همه حیّ و توانا است  
 نه هر یک جز یا عضوی زجان است  
 نه همچون رنگ و بو عارض بر آن است  
 بود خود عین این ذات یگانه  
 تمام این صفاتِ هشت گانه  
 زجانِ ساده بی جزء و یکتا  
 برآرد هر صفت را عقل دانا  
 صفات جان به نزد اهل بینش  
 بود چون شعله تابنده آتش  
 که ذاتاً شعله خود رخشنده استی  
 بدان رخشندگی سوزنده استی  
 نباشد شعله را آن ضوء و احراق  
 جدا از ذات نزد اهل اشراق  
 که آن سوزندگی و ضوء و انوار  
 بود خود عین ذات شعله نار  
 نه آن سوزندگی جزئی از آن است  
 نه افروزندگی جزئی از آن است  
 ز سر تا پا فروزان است و سوزان  
 به ذاتِ خویش سوزان و فروزان

بود هم عین این ذات یگانه  
 تمام این صفات هشت‌گانه  
 نباشد این صفات ثابت او  
 چه عضو و جز یا از او به یک سو  
 چنانکه فاقد بعضی صفات است  
 که حق هم فاقد آنها به ذات است  
 نه جسم و نه محلّ است و نه مرئی  
 نه محتاج و نه ترکیب و نه معنی  
 منزّه باشد از هر نقص و هر عیب  
 که اندر عالم طبع است بی ریب

یعنی جسم نیست. جوهری<sup>۱</sup> که قابل ابعاد ثلاثه عرض و طول و عمق  
 باشد نیست. یا مرکّب هیولا<sup>۱</sup> و صورت نیست و همچنین محلّ از برای چیزی

۱. جوهر ماهیت محصله‌ای است که چون در وجود آید لافی الموضوع باشد یعنی در وجود خارج  
 محتاج به موضوع نباشد. عَرَض ماهیت محصله‌ای است که چون در خارج آید فی‌الموضوع باشد.  
 جوهر دو قسم است: هیولا و صورت. هیولا محلّ و صورت حال است. حال هم دو قسم است:  
 حال در هیولای اولی و حال در هیولای ثانیه. هیولا جوهری است صاحب قوه قبول صور جسمیه  
 یا صور عقلیه و هرگز هیولا از صورت منقک نشود. جوهری که ترکیب شود از حال و محلّ جسم  
 است؛ و جوهری که نه در محل است و نه مرکّب از حال و محلّ، همین که تعلق گیرد به جسم  
 نفس است و بدون تعلق به عقل مفارق است. جوهر یا قابل ابعاد ثلثه است جسم است؛ و الا اگر  
 بوده باشد جزئی از آن جسم بالفعل اعم از این‌که بوده باشد در جنس یا در نوع، پس آن صورت  
 است که یا امتدادیه، یا طبیعیه و یا جزئی از جسم است بالقوه. پس آن ماده است. و اگر نبوده باشد  
 اصلاً جزء از جسم، پس اگر بوده باشد متصرف در جسم بالمباشره نفس است و الاعقل است.

واقع نمی‌شود. مرئی به چشم سر هم نیست و دیده نمی‌شود، و در ذات خود هم محتاج به بدن نیست. بلکه تعلق آن به بدن برای استکمال است، نه برای وجود خود. به دلیل آنکه قوام و بقاء آن در عالم مثال و ملکوت است که مجرد از ماده است. معنی نیست، یعنی مفهوم صرف و وجود بلاحقیقت موجود در خارج و [یا] وجود اعتباری که تحقیق در خارج نداشته باشد نیست. مثل مفهوم لشکر که جز وجود افراد وجود دیگری در خارج ندارد نیست.

۱. هیولا عبارت از جوهری بی‌الایش است که از همه صورت‌ها و شکل‌ها عاری و برهنه است، به قسمی که فی حدّ ذاته آلوده به هیچ‌گونه رنگ و عارضه نیست. به طور خلاصه، باید گفت هیولاء جوهری است پذیرای اتصال و انفصال. لیکن هیچ‌کدام از انفصال جزء ذات هیولاء نیست و در عین حال هیولی آن مایه و حقیقتی است که مهبّای پذیرفتن هر نقش و نگار نامتناهی به طور تدریج و متعاقباً بوده و می‌باشد. چنانکه مرحوم حاجی ملّا هادی سبزواری قدس الله نفسه می‌گوید:

بجوهر ذات محض قوه صور  
جسمیه هدهیولی مشتهر  
و فصلها مضمّن فی جنسها  
و قوه الوجود نحوایسها

یعنی حدّ و تعریف بدین‌گونه مشهور است که جوهری است قوه محض که برای پذیرفتن صورت‌های جسم آماده و مهبّی است. و در واقع فصل هیولی مضمّن و پیوست یا جنس او است و بالعکس. و لذا هیولی بسیط و بی‌جزء است، و همان قوه و استعداد وجود و هستی که حقیقت هیولی است نحوه و نسخه‌ی وجود او است. زیرا قوه هستی و وجود هم خود یک درجه و مرتبه‌ای است از وجود. برای اثبات هیولی ادله و براهین زیادی در کتب مبسوطه فلسفه اقامه شده و چون در این‌جا جای ذکر آن‌ها نیست خودداری می‌شود. هیولی را به نام «هیولای اولی» نامند در صورتی که هیچ‌گونه شکل و صورتی با او ملاحظه نشود. و همین قدر که هیولی با فعلیاتی از فعلیّات و با صورتی از صور جسم [باشد] - مثلاً چوب که خود یکی از اجسام و مرکب از هیولی و صورت است در عین حال مستعد و پذیرای صور و اشکال دیگری نیز می‌باشد - او را به نام ثانی و همچنین ثالث و رابع می‌نامند.

پس، انسان در تجزیه عقلیه عبارت است از بدنی که مرکب است از گوشت و پوست و استخوان و عروق و غیرها؛ و دارای قوایی است در ظاهر بدن که عبارت است از قوای خمسه ظاهره؛ و دارای قوایی است در باطن که عبارت است از قوای خمسه باطنه به شرحی که مختصراً تفصیل داده شد؛ و دارای نفسی است (روح حیوانی) که عبارت است از جوهر مجرد از ماده متعلق به بخار لطیفی که راکب خون ساری در بدن است و آن روح حامل قوه حس و حرکت ارادی است؛ و دارای قلبی است که عبارت است از جوهر مجرد نورانی که مرکب و ظاهر آن روح حیوانی (نفس) است و خود او باطن نفس است. این قلب مرتبه‌ای است که انسانیت بدان متحقق می‌شود. و نیز دارای عقلی است که آن هم جوهر مجرد نورانی است که باطن قلب و قلب مرکب آن است، و مُدركات کلیه قلب از عقل است که ادراکاتش در آن منعکس می‌شود؛ چنانکه ادراکات جزئیة آن از نفس است. و دارای روحی است که عبارت است از جوهر مجرد نورانی که تمام آن مراتب مزبوره مراتب دانیه و نازلۀ او است. او به منزله رأس است از برای این مراتب، و این مراتب به منزله اجزا و اعضای او هستند در تجزیه عقلیه؛ با آن که در خارج یک وجود که به وحدت حقیقه موجود است بیش نیست. حکما این روح را نفس خوانند، و بین قلب و روح فرق نگذارند و هر دو را نفس ناطقه خوانند.

### مراتب و عناوین روح به لسان شرع

بدان که از برای انسان، چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، سه مرتبه است: مادام که تمایل به عالم طبع و طبیعیات بدنی دارد، و امر می‌کند به درک لذات جسمانیّه و مشتهیات حسیّه جرمانیّه، و می‌کشد قلب را به جهت سفلیّه،

منبع شرور و اخلاق ذمیمه و افعال رذیله سیئه است و در این صورت «نفس اماره» نامیده می‌شود؛ اقتباساً از آیه شریفه *إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ*<sup>۱</sup>

از جهت اینکه نفس امیر و روح را مأمور و محکوم به اوامر خود می‌نماید و مطیع خود می‌گرداند. و همین که منور شود قلب به نور عقل، به درجه‌ای که بیدار شود از خواب غفلت و شروع کند به اصلاح حال خود در حالتی که متردد باشد بین جهت مادی ناسوتی و جهت روحانی ملکوتی و در اثر آن طوری شود که هر وقت سیئه از او به جنبه مادی بدن صادر شود تدارک کند آن را به جنبه روحی ملکوتی، آن را «نفس لوامه» گویند؛ اقتباساً از قول حق تعالی *لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ*<sup>۲</sup>

از جهت اینکه پس از ارتکاب گناه خود را ملامت می‌کند و توبه و انابه نموده، به ارتکاب طاعات و حسنات جبران می‌نماید. و همین که نورانیت آن تکمیل و تمام شود، به درجه‌ای که منخلع شود از صفات ذمیمه و منسلخ شود از شهوات نفسانی و متخلّق شود به اخلاق حمیده روحانیین و صفات پسندیده مقربین، و توجه کند به جهت قلب و عقل بالکلیه «نفس مطمئنه» نامیده [می‌شود] و مخاطب به خطاب مستطاب *أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً* شود. و در صورتی که نورانیت آن به درجه‌ای رسد که در افعال و اعمال و اقوال مشروع و غیرمشروع آن را تشخیص دهد، «نفس ملهمه» نامند. علی ای حال، از برای انسان بطون و پنج غیب است. بطن اول را که غیب القوا است، غیب الجن نامند؛ بطن دوم غیب النفس، بطن سوم غیب القلب، بطن چهارم غیب العقل، بطن پنجم غیب الروح، و غیب ششم همان غیب الغیوب عالم است که عبارت است از مقام احدیت و مرتبه احدیت که ماورای این غیوب و محیط به جمیع مراتب سیر و علن و ظاهر و باطن و غیب و شهادت

۱. یعنی همانا نفس امر کننده است به بدی (یوسف، ۵۳)

۲. (قیامت، ۲)

این عالم صغیر و کبیر است (عالم صغیر عبارت از انسان است). چنان که آیات شریفه قرآنیّه از قبیل کریمه و اللّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ<sup>۱</sup> و کریمه فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ<sup>۲</sup> و کریمه أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ<sup>۳</sup> و کریمه إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا<sup>۴</sup> و کریمه أَلَمْ تَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى<sup>۵</sup> و غیر ذالک مُشعر و مُصْرَح است. و همچنین در ادعیه و کلمات مبارکه ائمه اطهار از قبیل دعای کمیل وَ كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيَّ مِنْ وَرَائِهِمْ وَ الشَّاهِدَ لِمَا خَفِيَ عَنْهُمْ و امثال اینها بسیار است.

نتیجه اینکه روح حیّ است و قیوم به بدن: بالجمله باید دانست که حقیقت انسان نه فقط بدن و قوای ظاهره و باطنه و روح حیوانی بخاری او (و به قول حکما، نفس ناطقه او) است. بلکه علاوه بر این مراتب، واجد مراتب دیگری است اقوی و اکمل و اقسام و قائم در وجود و ذات خود به ذات خود؛ نه مانند عَرَض که قائم به غیر است. و بلکه دائم است در بقای در عالم مناسب خود، و اصل حیات عین ذات او و حیات بدن و قوا مستند به او و به عاریه از او است. آن که نمرده است و نمیرد هم اوست؛ و مادام که روح که یکی از صفات ذاتیه او حیات است تعلق و نظری به بدن دارد، بدن دارای حسّ و حرکت است که از آثار حیات است. همین که قطع نظر از بدن نماید و صرف تعلق از این جَسَد کُنَد، بدن جسمی است جامد و جمادی است بدون نموّ و حسّ و حرکت؛ و محکوم است به حکم این عالم طَبَع که به مرور دهور و حدوث حوادث و اوضاع طبیعیّه تغیر می پذیرد، و اشکال و صور مختلفه به خود

۱. خداوند از پشت سر ایشان احاطه دارد (بروج، ۲۰).

۲. پس چون بمیرانی مرا، بوده ای نگهبان بر من (مائده، ۱۱۶).

۳. تو بر هر چیز حاضر و گواهی (مائده، ۱۱۶).

۴. همانا خداوند بر شما نگهبان است (نساء، ۱).

۵. آیا ندانسته ای که خداوند می بیند.

می‌گیرد. به آیین طبیعت اندر این خاک شود. زیر و زیر از دُور افلاک و کلیه افعال و اعمالی که بالطبع از بدن صادر می‌شود - از قبیل جریان خون و روییدن مو و عمل قلب و ریه و معده و غیرها به شرحی که مکرراً تذکر داده شد- به قیومیت آن روحی است که ذاتاً حیّ و قیوم این بدن و دارای صفات هشتگانه ثبوتیه است. همچنین، احساسات قوای ظاهره و ادراکات قوای باطنه همه مستند به روح است. مثلاً روح در بدن مثل شعاع شمس است که از جهت و طرف (آسمان) تابیده باشد به شیشه‌ای که در تمام آن شیشه نفوذ نموده [و] بلکه از آن هم خارج شده به محل دیگر هم تأثیر می‌نماید.

پس بنا به مقدمات مزبوره، بدن به بینایی که در حاقّ روح است (یعنی عین ذات روح است) می‌بیند و به شنوایی روح استماع صوت می‌نماید و می‌شنود. و همچنین سایر افعال و اعمال و اثراتی که از بدن دیده و صادر می‌شود از روح است که قیوم بدن و نگاهدارنده او است. پس او است حیّ، و او است قادر، و او است مُرید، و او است مُدرک، و او است متکلم، و او است عالِم، و او است سمیع، و او است بصیر؛ در صورتی که خود او دیده نمی‌شود. پس، هر انسانی مصداق این اسم مبارک از اسماء الله تعالی است. یا مَنْ یَرَى وَ لَا یُری (یعنی ای کسی که می‌بیند و دیده نمی‌شود) خواهد بود.

بیان وحدت وجود انسان: و بالجمله در عین حالی که در ذهن و [از] لحاظ عقل انسان مرکب از بدن و قُوّ و نفس و قلب و عقل و روح است، به یک وجود واحد با وحدت حقیقیّه در خارج از ذهن موجود است؛ نه به وجودات متعدّد و نه به وجود اعتباری که آثار خاصّه شخصیه و نوعیه در خارج نداشته باشد. بلکه در تحت عنوان یک نوع که عبارت از نوع انسان است و از انواع متحصّله حقیقیه است واقع [شده] است؛ و دارای آثار خاصّه نوعیه‌ای است، سوای آثار شخصیه که از برای هر جزئی از آن است. مانند یک قطعه از یاقوت (مثلاً) که سوای خواصّی که از برای خاک و اجزاء معدنی است، دارای صفات و خواصّی

مخصوص است در تحت عنوان نوعیه یا قوت که در اجزاء آن نیست. و وحدت آن (روح) وحدت اعتباریه مانند وحدت فوج که عبارت از قسمتی از لشکر است نیست، تا اینکه سوای آثار اجزاء و افراد اثر خاص دیگری به عنوان وحدت خود در خارج نداشته باشد. به دلیل این که می‌بینیم به عروض حالات و کیفیات از برای روح، آثار آن حالات و کیفیات آنرا در بدن آشکار می‌شود. مثل اینکه می‌بینیم به عروض حالت خجلت اثر حمرت (سرخی) در صورت پدید می‌آید؛ به محض عروض حالت خوف اثر صفرت (زردی) در صورت ظاهر می‌شود؛ به تخیل شیء ترش رطوبت از زیر زبان می‌جوشد؛ در نوم به رؤیت هم‌بستر شدن با زن حالت احتلام دست می‌دهد؛ و هرگاه خارش در موضعی از بدن پدید آید، بدون محض و فکر و تأمل انگشت به همان موضع می‌گذارد. بعلاوه، بالبداهه حرکت نطفه به [سوی] کمال تا وقتی که به مرتبه روح انسانی برسد یک حرکت است، بدون تخلخل چیزی در بین مراتب و بدون سکون که موجب انفصال و تخلخل شود.

پس، معلوم می‌شود یک چیز و یک وجود صاحب مراتب است که تدریجاً از مرتبه نطفه‌گی نموّ نموده و بزرگ می‌شود و از قوه به فعلیت می‌رسد. پس، روح با بدن و اعضاء و اجزاء و مواد آن‌ها متحد است و تمام این مواد و اعضاء و جوارح و اجزاء و قوای ظاهره و باطنه و نفس و قلب و عقل از مراتب روح است که روح در رأس آنها قرار گرفته [است]. پس، اگرچه اجزاء و اعضاء و مراتب انسان هر یک در محلّ خود خصوصیات و اعمال مخصوصه دارند - مانند چشم و گوش و قلب و ریه و معده و غیر ذلک در ظاهر بدن و مانند قوای باطنیه و نفس و قلب و عقل در باطن - ولی من حیث المجموع به یک وجود وحدانی موجودند و عملی که از بدن صادر می‌شود از توجه روح است و حالتی هم که در روح ظاهر می‌شود از بدن است.



### بیان تعاکس روح و بدن اعداداً و ایجاباً:

بدن که مرتبه سافله و نازله روح است نسبت به روح علت اعدادیه و روح نسبت به آن علت ایجابیه است. یعنی همین که خاک [به] گندم و گندم [به] طعام [تبدیل شد] و طعام از هضم رابع گذشت و خون شد، تدریجاً صورت منی به او افزوده می‌شود؛ و منی مشعله و مهیا می‌شود از برای افاضه صورت نطفه. و همین که صورت نطفه به آن افزوده شد، همان نطفه در رحم دارای قوه حرکت به طرف مرتبه علقه‌گی و مضغه‌گی است. و در حقیقت، آن نطفه همان صورت انسانیت است که خون و منی اعداد و مهیا نموده است. افاضه آن صورت را از طرف حق تعالی و آن صورت نطفه هم ایجاب می‌کند آن‌ا فائاً افاضه صورتی را که مناسب آن مرتبه است؛ از قبیل صورت علقه‌گی و منصفه‌گی و جنینی و رضیعی و شیب و کهولت تا مرتبه شیخوخت. و این است که معنی کلام حکما *إِنَّ النَّفْسَ وَالْبَدْنَ يَتَعَاكِسَانِ اِعداداً وَ اِيجاباً*<sup>۱</sup>.

خلاصه معنی آن است که ماده نطفه اعداد می‌کند صورت نطفه [را] و صورت نطفه هم ایجاب می‌کند مراتب ترقیات این ماده را به صور مختلفه در مقامات مادی و روحی. یعنی بدن و از حیث جنبه مادی عنصری تا مرتبه شیب و کهولت و شیخوخت، و روحاً و از حیث جنبه روحی تا مرتبه‌ای که بر حسب کمال علم و حکمت نظری مصداق عالم عقلی مضاهی للعالم العینی گردد و بر حسب کمال معرفت و حکمت عملی مصداق عبیدی اطعنی حتی اَجَعَلَكَ مِثْلِي اَقُولُ لِسَيِّئِي كُنْ فَيَكُونُ تَقُولُ لِسَيِّئِي كُنْ فَيَكُونُ<sup>۲</sup> گردد.

۱. همانا نفس و بدن برمی‌گردانند عمل خود را به یکدیگر از جهت اعداد و مهیا کردن و از جهت ایجاب و بوجود آوردن.

۲. بنده من اطاعت کن مرا تا اینکه قرار دهم تو را شبیه به خودم.

بیان اینکه به هر عضوی بنگریم به روح نگریده‌ایم: بنابر مقدمات سابقه معلوم شد [که] قطع نظر از تجزیه عقلیه، روح با بدن توأم است. بلکه به هر عضوی و جزئی از بدن بنگریم، در حقیقت به روح نگریده‌ایم و روح را مشاهده نموده‌ایم. یعنی قطع نظر از تجزیه عقلیه، همین که چشم انسانی را ببینیم در حقیقت روح او را دیده‌ایم که در اثر صنعت بینایی که عین ذات او است (به عنوان این صفت و به عنوان اسم بینا) از این عضو که چشم است ظهور نموده و تا او توجه و نظری به بدن دارد اثر این صفت نیز از این عضو به ظهور می‌رسد. همین که روح نظر و علاقه‌اش از این بدن قطع شد، این اثر دیگر از این عضو ظاهر نخواهد شد. همچنین در صورتی که گوش را ببینیم در حقیقت روح او را دیده‌ایم که به عنوان صفت شنوایی که عین ذات او است از این مجرا ظهور نموده [است]. پس، چشم یعنی روح با ظهور و غلبه صفت و اسم بینایی، و گوش یعنی روح با ظهور و غلبه صفت شنوایی بر سایر صفات خود. ضمناً مخفی و پوشیده نماند که روح در موقع ظهور خود در مظهر یکی از صفات خود، منسلخ و منخلع از سایر صفات خود نشده و سائر صفات را بکلی بر کنار نگذارده [است]؛ بلکه با داشتن سایر صفات که عین ذاتند. چون در این عضو به عنوان این اسم و صفت ظهور نموده، سائر صفات در این قسمت در حقیقت مغلوب شده‌اند و مورد توجه نیستند؛ نه این که بکلی از روح در این قسمت مسلوب شده باشند. لذا اکلمین از انسان‌ها از تمام اعضاء خود می‌بینند و می‌شنوند، همچنان که در صفات پیغمبر (ص) و ائمه اطهار گفته و نوشته شده [است]. از اینجا معلوم می‌شود قول حکمای الهی **كُلُّ شَيْءٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ**؛ و از اینجاست که در معنی آیه شریفه **إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** گفته شده است:

۱. نیست چیزی مگر اینکه تسبیح می‌کند به ستایش خدای تعالی (اسراء، ۴۳)

جمله ذرات زمین و آسمان  
 با تو می‌گویند روزان و شبان  
 ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم  
 با شما نامحرمان ما خاموشیم

به عبارت آخری، روح است که بر حسب صفات خود اسمائی دارد؛ و بر حسب هر صفت و اسمی در این بدن که عالم طبع عنصری و مادی او است صورتی به خود می‌گیرد (به افاضه مبدأ حکیم فیاض). و آثار خود و صفات و اسماء خود را از آن صور که مظاهر صفات و اسماء اویند به معرض ظهور می‌رساند. هر عضوی که مظهریتش از برای روح ضعیف‌تر است، آثار و ظهور صفات و اسماء او در آن کمتر و ضعیف‌تر است؛ مانند پای و ناخن پای. خلاصه در هر جزء و عضوی به اقتضای صفت خود و طبع این نشئه مادی عنصری، کیفیت خلقت و صورتی بر حسب افاضه مبدأ به خود می‌گیرد؛ و بر حسب آن صورت و آن صفت اسمی معین می‌شود. مثلاً در ناخن پای چون تعقل نماییم، می‌بینیم با آن که به هیچ‌وجه آثار صفات فاضله که روح در حد ذات خود داراست ندارد؛ و جز همان مرتبه جسمیت و روح نمو و اندک حس لامسه که ادراک ضعیفی به واسطه همین قوه دارد، حیثیت دیگری از حیثیات و اسماء و صفات روح ندارد. مع‌ذلک باید دانست که همان روح است که در این مرتبه از بدن به صورت ناخن مصور شده و جلوه و ظهور نموده [است]. و بر حسب ضعف این مظهر که لائق بروز تمام صفات او نیست، مانند سر و صورت آثار مهمه وجودیه و آثار سایر اسماء و صفاتش از آن ناخن به ظهور نمی‌رسد؛ مگر همان مقدار ضعیف از حس لامسه و روح نمو. پس، روح اگرچه در این مرتبه نازل از خود اثر وجودی کم و تمام آثار صفات و اسماء خود را اظهار نمی‌نماید ولی بدیهی است [که] همین روح در مقام شامخ اعلائی احدیت خود به تمام

صفات و مقررات خود برقرار است. بایزید شنید که گوینده‌ای می‌گوید: کانَ اللهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ (یعنی خدا بود در حالتی که هیچ کس با او نبود). بایزید گفت: اَلآنَ كَمَا كَانَ (الآن نیز همانطور است). یعنی با این همه خلق و مظاهر اسماء و صفات که حالا دارد، باز [هم] حق تعالی در مرتبه ذات احدیت خود همان طور است که هیچ کس با او نیست؛ و تمام این خلق و عالم نسبت به مقام اقدس احدیت جَلَّتْ عَظَمَتُهُ مانند بدن و مراتب نازله انسان‌اند نسبت به مقام شامخ احدیت روح. پس، روح در ناخن پای وجود ضعیفی است که صفات فاضله‌اش بر حسب ضعف وجود در آن جا نمی‌تواند عادتاً آشکار شود. چنانکه برعکس، روح در سر به واسطه مظاهر صفات و جمعی اسباب و آلات و ادوات می‌تواند تمام صفات فاضله خود را آشکار نماید.

الهی نامه:

خدا گر نیست پیدا از در و دشت  
 بود چون جان که در ناخن نهان گشت  
 چنانکه جان صفات خویشتن را  
 تواند کسرد از سر آشکارا  
 ولی در ناخن پا گرچه از اوست  
 نباشد جان مگر چون مغز در پوست  
 اگر چیزی به ناخن مسّ نماید  
 همان دم جان بر آن مسّ حسّ نماید  
 و لیکن گر دهان در ناخنش بود  
 سخن گفتن ز ناخن ممکنش بود  
 و گر در ناخنش بودی دهانی  
 بگفتی قصد خود با هر زبانی

پس چون در ناخن پای آلات و ادوات سخن گفتن نیست، و به عبارت آخری وجود او ضعیف است، نمی‌تواند تمام آثار صفات و اسماء خود را بروز دهد؛ مگر همان مقدار ضعیف حسّ لامسه و حرکت نباتی طبیعی. پس باید گفت بدن و تمام اجزاء و اعضاء مادی او طبیعی و مراتب فوق‌الطبیعه او از قوای باطنیه و نفس و قلب و عقل که مراتب غیب بدن‌اند، مراتب نازله روح‌اند.

همه در ظاهر و باطن بُود جان

که در هر جا نهدی نامی تو بر آن

و روح کُمَلین [از انسان‌ها] به واسطه قوّت و شدتی که دارد آثار خود و صفات خود را از هر عضو ضعیف می‌تواند به ظهور رساند. و بلکه می‌تواند بدنی مانند بدن عادی خود خلق و ارائه دهد، یا صورت مثالی برای خود خلق نموده به ظهور رساند و ارائه دهد. چنانکه در محل خود به ثبوت پیوسته است.

بیان اینکه اعمال بدن مستند به روح است

و معنی امرٌ بینَ الأمرین:

اعمالی که از بدن بالطبع صادر می‌شود- مانند جریان خون و حرکات ریه و رؤییدن مو و غیرها که مکرراً اشاره شد- اگرچه ظاهراً مستند به بدن است، ولی به شرحی که قبلاً اشاره شد حیات بدن مستند است به روح؛ و نگه دارنده (قیوم) بدن اوست و آثاری که بالطبع از بدن صادر می‌شود مستند به حیاتی است که مستند است به روح. پس، می‌توان گفت آن اعمال صادره از بدن مستند به روح است، به اعتبار اینکه روح قیوم بدن است. و اگر روح متوجه به

بدن نباشد، به هیچ‌وجه کاری از بدن بر نمی‌آید. پس، حول و قوه بدن از روح است و از جهت اینکه بالمباشرة آن اعمال از بدن صادر می‌شود، می‌توان گفت مستند به بدن است. از اینجا ممکن است معنی امر بین الامرین را که اعتقاد فرقه حق شیعه است فهمید؛ اگرچه معنی آن در افعال اختیاریه عباد این است که جهات وجودی و تکوینی فعل مستند به حق تعالی و جهت تکلیفی آن مستند بعید است. زیرا هر فعل و عملی که از هر کس صادر می‌شود، یک جنبه و جهت تکوینی وجودی دارد و یک جنبه و جهت تکلیفی و اختیاری. جنبه تکوینی یعنی وجودی به مفاد لاحول و لا قوه الا بالله<sup>۱</sup> مستند به حق تعالی است؛ و جنبه تکلیفی و اختیاری مستند بعید است، چنانکه از [آیه شریفه] اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم<sup>۲</sup> و [روایت] عبدی اطعنی و [آیه شریفه] لا یكلف الله نفساً الا و سعه<sup>۳</sup> و امثال این آیات و اخبار استشعار می‌شود که افعال به جنبه اختیاری مستند به عبد است؛ و استناد فعل به اوست و الا تکلیف متصور نبوده و نخواهد بود. و در این معنی گفته‌اند:

تو را تیشه دادم که هیزم کنی

ندادم که دیوار مردم کنی

پس، به اعتبار اینکه تیشه و قوت - و تمام آنچه مدخلیت دارد در کردن دیوار - مستند به مولا است، ممکن است فعل را به مولا نسبت داد. و به اعتبار این‌ه عبد مختار [است] و ممکن بوده تیشه را استعمال کند در کردن هیزم (نه

۱. سوره کهف، ۳۹.

۲. اطاعت کنید خدا و پیامبر و اولیای امر را (نساء، ۲۸۶).

۳. تکلیف نمی‌کند خداوند کسی را مگر به اندازه وسع و طاقت او (بقره، ۲۸۶).

در کندن و خراب کردن دیوار مردم)، ممکن است مستند نمودن فعل به عبد. پس، صحیح است [که] لا جَبَرَ و لا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ.

یعنی جهات وجودی و تکوینی هر فعلی مستند به حق تعالی و جهت تکلیفی و اختیاری مستند به عبد است. به هر تقدیر، به مقدمات مزبوره واضح شد که تمام صفات ثبوتیه هشتگانه و صفات سلبیّه مزبوره که از برای حق تعالی است از برای روح انسان در حدّ ذات خود [نیز] هست. صفات ثبوتیه هم عین ذات اوست و صفات سلبیّه هم او مسلوب است. از اینجا معلوم می‌شود معنی نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي<sup>۱</sup> و معنی عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا<sup>۲</sup> و معنی حدیث شریف مروی از امیرالمؤمنین (ع) اَلصُّورَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ هِيَ أَكْبَرُ حُجَجِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ هِيَ الْكِتَابُ الَّذِي كَتَبَهُ بِيَدِهِ وَ هِيَ الْفِعْلُ الَّذِي بَنَاهُ بِحِكْمَتِهِ وَ هِيَ مَجْمُوعُ صُورَةِ الْعَالَمِينَ وَ هِيَ الْمُخْتَصَرُ مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ وَ هِيَ الشَّاهِدُ عَلَى كُلِّ غَائِبٍ وَ هِيَ الْحُجَّةُ عَلَى كُلِّ جَاهِدٍ وَ هِيَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ إِلَى كُلِّ خَيْرٍ وَ هِيَ الْجَسْرُ الْمَمْدُودُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ<sup>۳</sup> و نیز معنی کلام معجز نظام امیرالمؤمنین (ع) أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ<sup>۴</sup>.

۱. حجر، ۲۹.

۲. بقره، ۳۱.

۳. صورت انسانی بزرگ‌ترین حجت‌های خداوند بر خلق اوست، و کتابی است نوشته به دست خود او، و کاری که بنا کرده است آن را به حکمت، و مجموعه صورت دو عالم غیب و شهادت است، و مختصر از لوح محفوظ است، و گواه و شاهد بر هر غائبی است. حجت و سند بر هر منکر است، و صراط مستقیم به هر چیزی، و پل کشیده شده بین بهشت و دوزخ است.

۴. آیا گمان می‌کنی تو یک جرم کوچکی و حال آنکه در تو پیچیده شده عالم اکبر و بزرگ؟

نتیجه مقدمات سابقه :

پس، به موجب کریمه نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي می توان گفت روح انسان قطره‌ای است از آن دریا که تنزل نموده و با خاک آلوده شده [است]. و همین که آلودگی به خاک از او زائل و تهذیب و تزکیه و صاف و پاک شود، شبیه به آب دریا می‌شود. و بالاخره این قطره محدود به مفاد کریمه **إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** و کریمه **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ**<sup>۱</sup> رجوع به همان دریا خواهد نمود. پس، به موجب [آیه مبارکه] **عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** دارای تمام صفات و اسماء الهی است به شرحی که گفته شد. و به موجب حدیث شریف مقامش این است: صورت انسانیت او بزرگ‌ترین حجت‌های الهی است بر خلق خود، و او کتابی است که نوشته است حق تعالی آن را به دست خود، و کاری است که بنا نموده است آن را به حکمت خود، و او است مجموع صورت دو عالم (غیب و شهادت)، و اوست مختصر از لوح (عالم عقول و جبروت) و او است شاهد حاضر و گواه بر هر غائبی از عوالم غیب و وجود، و او است حجت و دلیل و سند بر هر منکری (که انکار خدای تعالی و ملائکه و انبیاء و رسل و عوالم غیب را نموده باشد)، و اوست راه مستقیم به سوی هر چیزی که موجب تکمیل سعادت باشد، و اوست جسر و پُل کشیده شده بین بهشت و دوزخ.

و به موجب کلام منظوم امیرالمؤمنین (ع) **آتَزَعَمُ أَنْكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ** [...] الخ که ترجمه‌اش این است آیا گمان می‌کنی که تو جرم و جسم کوچکی هستی و حال آن‌که در تو پیچیده است این عالم کبیر؛

۱. هر کس در این عالم است فانی می‌شود و باقی می‌ماند وجه پروردگار تو که صاحب جلال و اکرام است (الرحمن، ۲۶-۲۷).



یعنی تمام عوالم غیب و شهادت که ماسوی الله است، از عالم عقول و نفوس و ملکوت علیا و سفلی و عالم اجسام مادی محسوس که ملک و شهادت نامند. معلوم می‌شود [که] انسان من حیث المجموع و از حیث ظاهر و باطن بهترین دلیل و بهترین سند و بزرگترین حجت است از برای ایمان به اینکه این عالم هم اگرچه ظاهراً محسوس و دارای اعمال و افعالی است که بالطبع از او صادر می‌شود (مانند جریان آبها و روئیدن اشجار و نباتات و توالد و تناسلها و غیرها)، ولی مانند بدن انسان محاط است به غیوب و بواطنی که آن غیوب و بواطن منشاء این آثارند؛ و آن غیوب و بواطن هم محاط است به یک مرتبه غیبی از این عالم که مثل او در عالم، مثل روح است در بدن انسان. [زیرا] که او محیط به تمام این عوالم غیب و شهادت است و تمام این عالم و مخلوقات واقع در طی این عوالم همه زمام حیات و وجودشان به دست قدرت او است؛ چنانکه در آیه شریفه فرموده است: *ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا*<sup>۱</sup> و همچنان که صریح آیه شریفه *فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ*<sup>۲</sup>. پس حقاً باید تسبیح و تقدیس نمود کسی را که به دست او است ملکوت هر چیزی و بسوی او برگشت همه موجودات است. بالجمله از مقدمات مزبوره معلوم شد [که] فیما بین روح انسانی و مقام الوهیت از مراتب وجود به هیچ‌وجه حائل و حجابی نیست جز همان لوازم تعلق بدن. چنان که گفته شده در دعای ابوحمزه. *أَنْكَ لَا تَحْتَجِبُ عَنْ خَلْقِكَ إِلَّا أَنْ تَحْجِبَهُمُ الْأَمَالَ دُونَكَ*. چون روح تعلق و آمال را صرف نظر نماید (مانند قطره که از دریا جدا و به خاک آلوده شده باشد) همین که خود را از آلودگی منزّه نماید آب خالص و نمونه همان آب دریا شده با پاکیزگی متصل به دریا خواهد شد. در حقیقت،

۱. نیست جنبنده‌ای مگر اینکه او گیرنده است ناصیه و پیشانی او را (هود، ۵۶).

۲. تسبیح می‌کنم کسی را که به دست اوست ملکوت اشیاء (یعنی عوالم غیب) و همه موجودات به سوی او رجوع و بازگشت می‌کند (یس، ۸۳).

بعثت انبیاء و رُسل و دستورات ایشان نعمت عمده‌اش رفع این آلودگی‌ها و قطع این علایق و صرف نظر از این آمال است. از جمله دستور همین قسمت است [که فرموده‌اند]. موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا<sup>۱</sup>. چه که در محلّ خود مقرر است موت قلع و قمع هوای نفس است؛ که چون [حالت موت] فراهم شد متوجّه شود قلب بالطبع و به موجب محبّت اصلیه ذاتیه [خود] به عالم خودش که عالم قدس و نور و حیات ذاتیه است و قابل موت و فنا نیست اصلاً و ابداً. بلی همین که تعینات و اینّت و آمال را الغاء، و در اعمال و افعال به انبیاء عظام و اولیاء تأسی نماید، و در این دور به دستور پیغمبر خاتم و اوصیای او رفتار نماید، به مراتب نهائی معرفت و کمال انسانیت که مرتبه فناء و مرتبه تحقیق و تلبیس و وجود و تفرید و جمع و توحید است نائل خواهد شد. و این کمالات و مقامات که از برای اولیاء حق فراهم می‌شود از برای هیچ‌یک از مراتب وجود میسر نیست؛ مگر [برای] همین انسان. [زیرا] که این شرف و کرامت مابه‌الامتیاز او و مخصوص به این نوع از انواع موجودات است. چه که مثلاً جمادات بایستی دارای روح نبانی شده و از مرتبه نباتی ترقی کرده واجد روح حیوانی شوند؛ یعنی دارای قوای خمسۀ ظاهریه و قوای جسمیه باطنیه و قوه مدرکه و عامله شوند و از این مرحله ترقی کرده واجد مرتبه قلب و عقل و روح انسانی شوند تا به قوه عقل تصدیق نبی نموده [و] درجه ابتدائی ایمان به خداوند عالم را موفق شوند. بلکه به توفیق و تأیید او به مفاد کریمه *إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ*<sup>۲</sup> و به موجب کریمه *أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ* و بر حسب دستور *لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ*

۱. بمیرید پیش از آنکه بمیرید.

۲. اگر دوست دارید خداوند را پس متابعت کنید مرا، دوست می‌دارد شما را خدا (آل عمران، ۳۱).

حَسَنَةً<sup>۱</sup> پیروی کامل ظاهراً و باطناً از پیغمبر (ص) بنماید تا تدریجاً به مراتب علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین نائل گردد. موجودی که واجد مرتبه قلب نباشد، مثل حیوان به سه مرتبه قلب و عقل و روح انسانی از مقام واحدیت محجوب است. و آنکه واجد عقل است به یک مرتبه محجوب است. پس، صحیح است گفته جبرئیل امین به پیغمبر خاتم در شب معراج لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَأَحْتَرَقْتُ. زیرا که جبرئیل از عالم عقول است و به مقام ما مِثْلًا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ<sup>۲</sup> واقف و محجوب است؛ به خلاف انسان که متوج به تاج و لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا<sup>۳</sup> و مُخَلَّعٌ بِهِ خَلْعٌ بِه خَلعت به عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا و مشرف به شرف فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ<sup>۴</sup> است. پس، البته موجودی که متعین به تعین عقل و قائم به مقام ما مِثْلًا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ باشد، قابل قرب به نوافل به مفاد لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالْنَوَافِلِ حَتَّى كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرُهُ الَّذِي... الی آخر حدیث [است]. و در عرضه تمنای رَبِّ ادْخُلْنِي فِي لُجَّةِ بَحْرِ أَحَدِيَّتِكَ وَ طَمَطَامِ يَمِّ وَ حَدَائِيَّتِكَ و استدعای رَبِّ اكَرِّمْنِي بِشُهُودِ أَنْوَارِ قُدْسِكَ وَ آيَدِنِي بِظُهُورِ سَطَوَاتِ سُلْطَانِ [...] الی آخر نخواهد بود. و چنانکه سابقاً گفته شد، چون انسان مستجمع جمیع صفات و اسماء الهی [است] و از لوازم و عوارض خاصه آن حب ذاتی و عشق است، و حائل و مانع و حجابی هم فیما بین این نوع و مقام احدیت نیست، فقط این انسان به وسیله عشق لایق درک این مقام شده است. و نِعَمَ مَا قَالَ حَافِظًا:

۱. از برای شماسست در پیروی رسول خدا، پیروی نیکوئی (احزاب، ۲۱).

۲. نیست از ما مگر اینکه برای اوست مقامی معلوم (یس، ۱۶۴).

۳. (اسراء، ۷۰).

۴. (مؤمنون، ۱۴).

در ازل پرتو درخششش ز تجلی دم زد  
 عشق پیدا شد و دانش بهمه عالم زد  
 جلوه‌ای کرد رُخش دید ملک عشق نداشت  
 عین آتش شد از آن غیرت و بر آدم زد

و به همین معنی مَشعر است حدیث شریف *إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ أَشَدُّ إِتِّصَالًا بِاللَّهِ مِنْ شُعَاعِ الشَّمْسِ إِلَيْهَا لَوْلَا الْأَجَالَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَهُمْ لَمَاتُوا شَوْقًا إِلَى اللَّهِ* یعنی به تحقیق روح مؤمن اتصالش به خدا شدیدتر از شعاع خورشید به خورشید است، اگر نبود اجل‌هایی که نوشته است خداوند برای ایشان هر آینه می‌مردند از جهت شوق به لقاء خداوند.

تبصره- همچنان که هر طبقه از موجودات و هر مرتبه از مراتب وجود سِمَتِ مَظْهَرِيَّتِ از برای اسم یا اسمائی از اسامی حق تعالی دارد، همچنین در بدن انسان نیز هر عضوی مَظْهَرِيَّتِ از برای اسم یا اسمائی از روح و صفات آن دارد. مثلاً چشم مَظْهَرِيَّتِ دارد از برای اسم بصیر، به اعتبار صفت بصیرت و بینائی که در حاق و حقیقت روح و عین ذات روح است؛ و گوش مَظْهَرِيَّتِ دارد از برای اسم سمیع به اعتبار صفت شنوائی که در حاق روح است. و هر یک مانند ملائکه به مقام معلوم خود واقف و تجاوز از حدّ خود نمی‌توانند نمود. و اگر تجاوز نماید، همانطور که جبرئیل گفت *لَوْ دَنَوْتُ أَنْمِلَةً لَأَحْتَرَقْتُ*، اصل وجود و تعینات وجودشان درهم شکسته و باطل خواهد شد. مثل این که هرگاه درختی که همیشه باید در یک مکان قائم و پای برجا باشد مانند حیوانات متحرک شود و از جای به جای دیگر منتقل شود، روح نباتی آن زائل و باطل خواهد شد. پس چشم هرگاه بخواد کار گوش را انجام دهد باطل و همچنین

هرگاه گوش بخواهد کار چشم را انجام دهد به‌کلی ضایع و خراب خواهد شد. با آنکه روح که به عنوان این اسم بینا در مرتبه چشم ظهور نموده از سایر اسماء خود منسلخ و منخلع نشده، مع‌ذلک در این مرتبه که از عالم طبع بدن است- چون به عنوان اسم بینا ظهور نموده و این اسم در عضو غلبه و سلطنت بر سایر اسماء پیدا کرده - آثار سایر اسماء در جنب سلطنت این اسم غیر ظاهر و مغلوب و به واسطه ظهور و غلبه آن محجوب شده‌اند. خود این اسم چشم هم به درجه خفای همان اسماء غیر ظاهره از درک حقیقت روح که تمام صفات و اسماء در آنجا عین ذات و یکسان است محجوب است. به قول عرفا، مثلاً جماد سیمت مظهریت از برای بعضی اسامی دارد که اثر وجودی آن در خارج بیش از آنچه را واجد است نیست. از عالم نباتیت و حیوانیت و انسانیت محجوب و به همین نسبت از معرفت حق تعالی دور است. وقتی ممکن است به مقام معرفت نائل شود که به روح نباتی نائل شده جزء بدن انسان و بالأخره واجد روح انسانیت و قابل عبودیت و درک معارف الهیه شود؛ و تدریجاً طی منازل باطنیه و اطوار سعه قلبیه نموده بالتبجیه به مقام فناء و بالأخره به مقام جمع و توحید فائز گردد. نبات مثلاً مظهریت از برای اسماء بیشتری دارد که واجد آثار بیشتری است، ولی از عالم روح حیوانی و انسانی بی‌بهره و محجوب است. حیوان مظهریت از برای اسامی بیشتری دارد [چرا] که واجد قوه مدرکه در جزئیات و قوه عامله است. ولی از عالم انسانی که واجد قلب و عقل و روح انسانی است بی‌خبر است. به همین قیاس موجودات عالم نفوس که خلق آن طبق اخبار ائمه (ع) ملائکه مدبررات است از خصوصیات و تعینات عالم عقول بی‌بهره و محجوب است. و به همین قیاس موجودات عالم عقول که ملائکه مهمین و از قسم صافات صفا هستند، مظهریت از برای اسامی بیشتری دارند که مدرک کلیات و صاحب تعیناتی هستند که مراتب دیگر ندارند؛ ولی از حظوظ عالم انسانیت بی‌بهره و محجوب‌اند. چه که انسان گذشته از واجد بودن

مرتبه جماد و مرتبه نبات و مرتبه حیوانیت، واجد روحی است که هم مدرک جزئیات است و هم مدرک کلیات و هم واجد قوه عامله در دو طرف شهوت و غضب؛ و خلاصه، مظهر اسم جامع و جامع تمام اسماء و صفات الهی و بالملازمه واجد حب و عشق است که این خصوصیت را هیچ یک از مراتب وجود واجد نبوده و نیست. فقط انسان است که محدود به حد معین و محجوب به تعین مخصوصی از اسماء و صفات (به شهادت عَلَمِ آدَمِ الْأَسْمَاءِ كُلِّهَا) نبوده و نیست:

آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری

بلی، تنها چیزی که مانع ترقیات و حائل ارتقای به مقامات است همان اشتغال به غیر حق تعالی و عدم توجه به مقام اقدس اعلی است؛ همچنان که مکرر تذکر داده شد به این فقره از دعای ابوحمزه إِنَّكَ لَا تَحْتَجِبُ عَنْ خَلْقِكَ إِلَّا أَنْ تَحْجِبَهُمُ الْأَمَالَ دُونَكَ. به همین مناسبت محیی الدین [عربی] می گوید: وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ (یعنی وجود تو گناهی است که قیاس نمی شود با هیچ گناهی) و حافظ می گوید:

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

خاتمتاً در تأیید مطالب کتاب تیمناً و تبرکاً [باید] به ذکر حدیث کمیل پرداخت. عَنْ كُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ سَأَلْتُ مَوْلَانَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُ أَنْ تُعَرِّفَنِي نَفْسِي. فَقَالَ وَ أَيُّ الْأَنْفُسِ تُرِيدُ أَعْرِفَكَ. قُلْتُ يَا مَوْلَايَ وَ هَلْ هِيَ إِلَّا نَفْسٌ وَاحِدَةٌ؟ قَالَ: يَا كُمَيْلُ إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةٌ. النَّامِيَةُ النَّبَاتِيَّةُ وَ الْحَسِيَّةُ الْحَيَوَانِيَّةُ وَ النَّاطِقَةُ الْقُدْسِيَّةُ وَ الْكَلْبِيَّةُ الْإِلَهِيَّةُ. وَ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ خَمْسُ قُوَى. النَّامِيَةُ النَّبَاتِيَّةُ لَهَا خَمْسُ قُوَى: مَاسِكَةٌ وَ جَادِبَةٌ وَ هَاضِمَةٌ وَ دَافِعَةٌ وَ مَرِيئَةٌ. وَ لَهَا خَاصِيَّتَانِ الزِّيَادَةُ وَ النِّقْصَانُ. وَ إِنْبِعَاثُهَا مِنَ الْكَبَدِ. وَ الْحَسِيَّةُ الْحَيَوَانِيَّةُ

لَهَا خَمْسُ قُوَى: سَمْعٌ وَ بَصَرٌ وَ شَمٌّ وَ ذَوْقٌ وَ لَمَسٌ. وَ لَهَا خَاصِيَّتَانِ: الرِّضَا وَ الغَضَبُ. وَ انْبِعَاثُهَا مِنَ القَلْبِ. وَ النَّاطِقَةُ القُدْسِيَّةُ لَهَا خَمْسُ قُوَى: فِكْرٌ وَ ذِكْرٌ وَ عِلْمٌ وَ حِلْمٌ وَ النِّبَاهَةُ. وَ لَيْسَ لَهَا انْبِعَاثٌ وَ هِيَ اشْبَهُ الاشْيَاءِ بِالنَّفُوسِ المَلَكِيَّةِ. وَ لَهَا خَاصِيَّتَانِ: النَّزَاهَةُ وَ الحِكْمَةُ. وَ الكُلِّيَّةُ الالهيَّةُ لَهَا خَمْسُ قُوَى: بَقَاءٌ فِي فَنَاءٍ وَ نَعِيمٌ فِي شِقَاءٍ وَ عِزٌّ فِي ذُلٍّ وَ فَقْرٌ فِي غِنَاءٍ وَ صَبْرٌ فِي بَلَاءٍ. وَ لَهَا خَاصِيَّتَانِ: الرِّضَا وَ تَسْلِيمٌ. وَ هَذِهِ هِيَ الَّتِي مَبْدُئُهَا مِنَ اللهِ وَ اِلَيْهِ تَعُودُ. قَالَ اللهُ تَعَالَى وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي وَ قَالَ اللهُ تَعَالَى يَا اَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي اِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً. وَالعقلُ وَسَطُ الكُلِّ.

یعنی روایت است از کمیل ابن زیاد که گفت سوال کردم از مولایمان امیرالمؤمنین (ع) و گفتم ای امیرالمؤمنین می‌خواهم که بشناسانی مرا نفسم را (در این جا اراده کرده است کمیل روح را به طور کلی و مبهم). پس امیرالمؤمنین (ع) فرمود: کدام روح را می‌خواهی تعریف کنم؟ گفتم: ای مولا آیا روح مگر بیش از یک روح است؟ فرمود: ای کمیل! آن چهار است: نامیه نباتیه (یعنی نمو کننده نباتی و روئیدنی)، حسیه حیوانیه، ناطقه قدسیه و کلیه الهیه. و از برای هر یک از این چهار روح پنج قوه و دو خاصیت است. پس، از برای نامیه نباتیه پنج قوه است: ماسکه (یعنی نگاه‌دارنده)، جاذبه (جذب کننده)، هاضمه (درهم شکننده)، دافعه (دفع کننده) و مربیه (تربیت کننده). و از برای آن دو خاصیت است: زیادت و نقصان. و انبعاث و برانگیخته شدن آن از کبد است. حسیه حیوانیه [که] از برای آن پنج قوه است: شنوائی، بینائی، بوئیدن، چشیدن و لمس کردن. و از برای آن دو خاصیت است: خوش آمدن و خشم کردن. و برانگیخته شدن آن از قلب است. ناطقه قدسیه [که] از برای آن پنج قوه است: فکر و ذکر و علم و حلم و نباهت. نیست از برای آن انبعاث و برانگیخته شدن از محلی و آن شبیه‌ترین اشیاء است به نفوس ملکیه. از برای آن دو خاصیت است: نزاهت و حکمت (یعنی پاکی و علم به خواص اشیاء و

احوال). کلیه الهیّه [که] از برای آن پنج قوه است: بقاء در حال فناء، نعمت در حال نعمت، عزّت در حال ذلّت، فقر در حال غناء و صبر در حال ابتلاء. و از برای آن دو خاصیت است: رضا و تسلیم.

و این روح همان است که مبدأش از حق تعالی است و به سوی او هم عود و رجوع می‌نماید. قال الله تعالی وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي، و نیز گفته است حق تعالی يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً<sup>۱</sup>. و عقل به شرحی که در مقام خود گفته شد واسطه است بین قلب که اول درجه ظهور روح قدسی انسانی است و خود روح انسانی. و در اینجا حضرت [امیرالمؤمنین] چون اصل سؤال مربوط به آن نبوده و مورد سؤال و موضوع سؤال فقط نفس - و به عبارت آخری روح- بوده [است]، لذا شرح و بسط را نسبت به روح فرموده و در باب عقل استطراداً اشعاری به طور اجمال فرموده‌اند که عقل وسط کلّ است.

بلی، انسان اگر چه واجد جسمی است که مستوجب ما لِرَبِّ و رَبُّ الارباب<sup>۲</sup> است، ولی قلبی است که مشرف است به شرف لایسَعُنِي اَرْضِي و لاسَمَائِي وَ لَكِنْ يَسَعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ. و اگرچه واجد نفسی است که مصداق اِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ و مشمول کریمه اُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ<sup>۳</sup> است، ولی واجد عقلی است که مفتخر است به افتخار ما خَلَقْتُ شَيْئاً هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ و مخاطب به خطاب مستطاب اِيَّاكَ اَمْرٌ و اِيَّاكَ اَنْهِي و اِيَّاكَ اَعاقِبُ

۱. فجر، ۲۷-۲۸.

۲. چه نسبتی خاک را با پروردگار عالمیان.

۳. ایشان مانند چارپایان‌اند، بلکه گمراه‌تر (اعراف، ۱۷۹).

۴. نیافریدم چیزی را که او محبوب‌تر باشد برای من از تو.



و إِيَّاكَ أَثِيبُ<sup>۱</sup>. و با [وجود] همین عقل، همان نفس با آن ضلالت کارش به جایی می‌رسد که به مفاد عَبْدِي أَطْعِنِي حَتَّى أَجْعَلَكَ مِثْلِي أَقُولُ لِشَيْبِي كُنْ فَيَكُونُ تَقُولُ لِشَيْبِي كُنْ فَيَكُونُ مِثْلَ اَعْلَا و مظهر اسم اعظم الهی و متوج به تاج و لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ و مکرم به خطاب مستطاب یا اَيْتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً و مقرب به قُرْبِ نَوَافِلِ به مفاد يَتَقَرَّبُ إِلَى النَّوَافِلِ حَتَّى كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ می‌شود.

### تشبیه مقام واحدیت روح به مقام واحدیت حق تعالی

خلاصه، این وجود واحدی که در لحاظ عقلی مجموع این مراتب مادی ظاهری و روحی غیبی و ملکوتی است بزرگ‌ترین خلقتی است که حق تعالی از این صنعت و خلقت به موجب کریمه فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ به خود تبریک فرموده است. بلی، این خلقت به جثه کوچک عالم صغیری است مانند عالم کبیر: اَتَزَعَمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيَكُ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ. این خلقت با داشتن بدنی که جزء این عالم طبع است، دارای مراتب غیبی است که هر یک از آن‌ها مربوط به عالمی از عوالم غیب ملکوت و نفوس جبروت‌اند. در عین حال، روح که در حکم رأس است از برای این جثه، دارای سیر و عَنَن در مقام شامخ واحدیت خود - که جوهر مجرد از ماده و نورانی است - حی است و قیوم؛ یعنی زنده و نگاهدارنده بدن و بطون او است بدون شرکت غیر. لا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَ لَا نَوْمٌ<sup>۲</sup>: نمی‌گیرد او را حالت خواب و بیداری، بلکه همیشه آن روح بیدار و متوجه است. لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ<sup>۳</sup>: از برای اوست آنچه

۱. یعنی تو را امر می‌کنم و تو را نهی می‌کنم و تو را عقاب می‌کنم و تو را ثواب می‌دهم.

۲. بقره، ۲۵۵.

۳. بقره، ۲۵۵.

در آسمان بدن یعنی در جهت بلندی و علو بدن است؛ که [شامل] غیوب و بطون آن است [اعم] از قوای باطنیه و نفس و قلب و عقل، و مثل آنها در بدن مثل سماوات حقیقی در باطن این عالم است (که عبارت از ملکوت سفلی و ملکوت علیا و عالم نفوس کلیه و نفوس جزئیه و عالم عقول جبروت است). تمام این مراتب عقل و قلب و نفس و قوای باطنیه و ظاهریه و اعضاء و جوارح و اجزاء بدن، همه از آن روح [اند] و مراتب تنزل و مظاهر اسماء و صفات و مجاری ظهورات او هستند. یَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ<sup>۱</sup> : می‌داند آن روح آنچه را که در دست عمل ایشان است و آنچه را پس از این عمل خواهند نمود؛ از نقشه‌هایی که روح در ذات خود دارد و به مرتبه عقل تنزل می‌دهد، و از آن جا به مرتبه قلب، و از آن جا به مرتبه نفس، و از آن جا به دماغ که لوح مطالب منعکسه در نفس است، و از دماغ که محل تعلق قوای باطنیه است (عندالاقترضا در این عالم طبع برحسب اقتضای طبع و وضع این عالم) ظهور خواهد نمود و معمول و مجری خواهد شد. وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ<sup>۲</sup> : احاطه نمی‌کند این مراتب مادون به چیزی از مراتب علم و معلومات او؛ مگر به آنچه او بخواهد و به این مراتب نازله القاء و افاضه نماید. و البته هرگاه او افاضه ننماید، هیچ‌یک از مراتب مادون علم و اطلاعاتی ندارند؛ و هیچ عملی هم از ایشان بدون سبق علم و اراده او صادر نخواهد شد. وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ<sup>۳</sup> : وسعت و گشایش و گنجایش دارد کرسی و مرکز استقرار او. آسمان‌ها یعنی جهت علو غیوب، و زمین یعنی جهت سفلی و پست بدن انسانی. وَ لَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا: خسته نمی‌کند آن روح را حفظ و نگاهداری آن

۱. بقره، ۲۵۵.

۲. بقره، ۲۵۵.

۳. بقره، ۲۵۵.

مراتب نازلۀ سرّ و علن و بطون و غیوب و ظاهر بدن را. و مجملاً کلام جامع این است [که] وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ<sup>۱</sup>: آن روح موجودی است بلند مرتبه و بزرگ؛ و در حقیقت، او مثل اعلا و مصداق عَلمِ أَدَمَ الْأَسْمَاءِ و مشمول یا مَنْ یَرَى و لا یُری است. و گذشته از اینکه در مرتبۀ ذات مجرد از مادّه و مادیات است، نور یعنی ظاهر بالذات و مظهر للغیر است. مقدّس و منزّه است از نواقص مادیّت و کثافت عنصریّت که لازمه آن جهل است و ظلمانیّت.

تن همی نازد به خوئی و جمال

روح پنهان کرده فرّ پر و بال

گویدش ای مزبله تو کیستی

چند روز از پرتو من زیستی

غنچ و نازت می‌نگنجد در جهان

باش تا که من شوم از تو نهان

دوست‌داران بهرتو گوری کنند

کش‌کشانت در تک گوری کنند

ولی شخص جان به شرحی است که در مثالی نامه گفته شده [است]

چه جان را در بدن پیمانه شد پُر

زتن آید برون چون از صدف دُرّ

کند با قالب و جسم مثالی  
 که باشد چون خیال از جرم خالی  
 در آن عالم که باشد جاودانی  
 یکی ناخوش یکی خوش زندگانی  
 همی با رتبه ادراک و احوال  
 شود محشور با آثار اعمال  
 چرا ای علت ایجاد عالم  
 چرا ای جمله عالم در تو مُدغم  
 نمی بینی جمال خویشتن را  
 نمی خواهی کمال خویشتن را  
 به دانش یک دمی با خود نیائی  
 به بینش روزگار خود نیائی  
 هوای نفس نگذارد که تفتیش  
 کنی از منزل آینده خویش  
 وگر نه چشم و گوش خویش بستن  
 چنین آسوده و فارغ نشستن  
 نه شرط عقل و رسم هوشیاری است  
 نه دایب و دیدن مردان کاری است

---

دمی با خود بیا و پند بنیوش  
ز خواهش‌های نفست چشم می‌پوش  
که اندر طیّ این دنیای فانی  
ببینی بس جهانی جاودانی

والسلام

---

برجسته شدن نقش یک ملت در روند جهانی تولید علم به واسطه نوآوری‌های مکرری است که تدریجاً جنس تازه‌ای از دانایی را به منصفه ظهور رسانده یا روایتی نو از اندیشیدن را به ملل دیگر عرضه دارد. در این صورت است که جهان‌بینی آن ملت گفتمان یا گفتمان‌های موجود را در می‌نوردد. اما اولین قدم در این راه جستجوی ظرفیت‌ها و زمینه‌هایی است که امکان هم‌زمانی و نفوذ در آن فضا را فراهم می‌کند. کتاب حاضر در صدد ترغیب محققان به تأمل در این زمینه است.

---

