

تبیین علم الاسماء تاریخی در شکل‌گیری معرفت دینی

لعباسادات چاوشی*

چکیده

«علم الاسماء تاریخی» نقطه تلاقی دو اندیشه متفاوت در دو دوران مختلف است؛ علم الاسما دیدگاه کانونی ابن عربی در تدبیر عالم و تاریخت بر گرفته از نگاه هایدگر به هستی است؛ هر چند ابن عربی در فصوص الحکم درباره سیر تطور تاریخی اسماء الهی در بستر انبیا سخن می‌گوید و به نوعی، علم الاسماء را در بستر تاریخ انسان کامل بازگو می‌کند؛ این نقطه تلاقی خود را در فردید بروز می‌دهد که دل‌بسته عرفان اسلامی است، هر چند رسالت هایدگری دارد. در این پژوهش، می‌خواهیم با منظم کردن افکار فردید، به ویژه با توجه به نوشته‌های سیدعباس معارف، و فریه‌تر کردن آن با میراث عرفانی ابن عربی، نقش این آموزه را در شکل‌گیری علم دینی بررسی کنیم. در آخر، با تبیین علم دینی به مثابه بنیاد علوم انسانی امیدواریم گامی در هموار کردن مسیر علوم انسانی-اسلامی برداریم.

کلیدواژه‌ها: علم الاسماء تاریخی، اسماء الهی، علم دینی، ابن عربی، هایدگر، فردید.

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه شفچنکو اوکراین. (l.ayasadatchavoshi@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۶/۳۰.

یکی از کسانی که بر فرهنگ معاصر ما و چگونگی تفکر اندیشمندانش تأثیر ویژه‌ای گذاشته است، سیداحمد فرید است. او که دانش آموخته مغرب‌زمین بود، توانست با تعمق در متون فلسفه و عرفان اسلامی، نظریات جدیدی مطرح کند که ریشه در فرهنگ ما و مغرب‌زمین داشت. نظریات به‌ظاهر متنوع او را می‌توان تحت آموزه محوری تفکرش، «علم‌الاسماء تاریخی» و در آینه آن نگریست. این آموزه ریشه در عرفان محی - الدین ابن عربی و شارحان او و اندیشه مارتین هایدگر دارد. ازسویی بحث از اسماء الهی و تدبیر آنان بر عالم و سیر تطور انبیاء الهی براساس این اسماء است که مدیون ابن عربی و فصوص‌الحکم اوست؛ ازسوی دیگر به هستی و غیاب آن در تاریخ فلسفه غرب و مسئله زمان و تاریخ در اندیشه هایدگر نظر دارد.

نکته مهم این است که به دلیل ماهیت اسلامی تفکرش، تلاش می‌کند براساس عرفان ابن عربی بحث کند و راه شارحان او را ادامه دهد؛ اما تاریخت اسماء الهی نمی‌تواند از سیطره اندیشه هایدگر خارج شود. به نظر او پیش از ابن عربی هم این سو و آن سو درباره اسماء بحث می‌کرده‌اند؛ طوری که بحث ادوار و اکوار تاریخی در هند نیز آمده است (فرید، ۱۳۸۷: ۱۱۶)؛ اما در مکتب ابن عربی، منسجم و البته گذرا تبیین شده است. هرچند او از شخص ابن عربی چیزی نمی‌گوید و فقط فصوص‌الحکم را «به یک معنی» کتاب علم‌الاسماء تاریخی می‌داند (فرید، ۱۳۸۶: ۵۴)؛ در مقدمه قیصری، اثری از ابن نگرش دیده می‌شود.^۱ آنچه بیشتر بر آن تأکید می‌کند، ایباتی از جامی است که مؤید نظرگاه اوست:

«در این نوبت کده صورت پرستی / زند هر کس به نوبت کوس هستی

حقیقت را به هر دوری ظهوری است / ز اسمی بر جهان افتاده نوری است

اگر عالم به یک منوال بودی / بسا انوار کان مستور ماندی» (معارف، ۱۳۹۰: ۴۸۶)

چیزی که در پرده می‌رود، تفاوت اندیشه فردید با شارحان ابن عربی است که خود او هم به آن اشاره می‌کند:

«حقیقتی که جامی می‌گوید، حقیقة الحقایق است که به هر دوری ظهوری دارد. دور که آمد، ادوار می‌آید. بنده ادوار را برمی‌دارم شرح می‌کنم؛ ولی معتقدم که این شرحی که می‌کنم، عین سخن جامی نیست و به آن توجه دارم. آنچه متفاوت است، مسئله "دور" است. با این کلمه «دور» مسئله تاریخ را بیان می‌کنم. در هر دوری از ادوار تاریخی حقیقت را ظهوری است.» (فردید، ۱۳۸۷: ۱۹)

اما همواره اندیشه فردید چیزی جدا از عرفان مکتب ابن عربی یا اندیشه هایدگر و نزدیک به آن دوست. او متفاوت با این دو و در عین حال هم‌سخن با آنان نظریه علم‌الاسماء تاریخی را طرح می‌کند. اگر منصف باشیم، ظاهر سخنان او همچون شارحان ابن عربی به نظر می‌رسد و گاهی با آنان هم‌سخن است؛ اما رسالت او هایدگری است. او آمده تا در برابر غرب‌زدگی و حکومت طاغوت همچون فردی انقلابی بایستد و با عبور از تاریخ ۲۵۰۰ ساله فلسفه (متافیزیک)، وجود مستور را احیا کند.

در این مقاله می‌کوشیم نظریه علم‌الاسماء تاریخی فردید را با نظر به بنیان‌های عرفان ابن عربی و اندیشه هایدگر جرح و تعدیل کنیم. مسئله حساس‌تر، نگرش به مقوله زمان و وقت است که چگونه در عرفان ابن عربی صورت‌بندی شده است. فردید ادعا می‌کرد «محمی‌الدین ابن عربی متأسفانه در زمان بسط نداده است.»^۱ (فردید، ۱۳۸۶: ۴۳۸) بعید است منظور او این باشد که ابن عربی درباره زمان کم نوشته است، اگرچه چنین بوده است؛ زیرا او در دو رساله الوقت و الآن و فی أسرار الذات الإلهیة که بعید است به دست فردید رسیده باشد، از زمان و وقت صحبت کرده است (ابن عربی، ۱۴۲۵: ۲۲۳-۲۲۹/۱۸۹-۱۹۷) و در کتاب‌های اصلی او فقط اشاره‌هایی وجود دارد. سخن اصلی فردید این است که

۱. دسترسی نداشتن فردید به نظریات ابن عربی درباره زمان، باعث شد که او دیدگاه خود را درباره زمان براساس تفکر هایدگر صورت‌بندی کند؛ بنابراین در این پژوهش تلاش کرده‌ایم بیشتر نظر ابن عربی را بسط دهیم تا هایدگر؛ زیرا فردید درباره تاریخت و زمان تاریخی، بسیار هم‌سخن با هایدگر است.

ابن عربی به وقت تاریخی و تطورات دوره‌های زمانی کم توجه بوده است؛ بنابراین یکی از اهداف ما تقریر مقولهٔ زمان و وقت بر بنیاد عرفان ابن عربی، در حاشیهٔ نظریهٔ علم‌الاسماء تاریخی برای شناخت بهتر آن است. پس از شناختن معنای وقت و زمان، پژوهش را با بحثی دربارهٔ چگونگی تولید معرفت تاریخی یا شکل‌گیری معرفت دینی، یعنی استعمال انسان از خداوند پایان می‌دهیم.

خلاصهٔ نظریهٔ علم‌الاسماء تاریخی

آنچه فردید از عرفان ابن عربی دربارهٔ اسما می‌گوید این است که ظهور ذات غیبی یا هویت غیبی حق تعالی، اسم است؛ یعنی ذات حق تعالی که متصف به صفتی می‌شود، اسم به وجود می‌آید؛ برای مثال، صفت علم، اگر برای ذات الهی در نظر گرفته شود، اسم او علیم است. ما چون اشیا را می‌نامیم و زبان هم داریم، اسم به میان می‌آید. حیوان، اشیا و حتی فرشتگان الهی نمی‌توانند مظهر تمامی اسما باشند، بلکه فقط انسان ناطق مظهر آن‌هاست. انسان مظهر است و ذات غیبی حق در صفات و اسما ظهور می‌یابد و انسان مظهر اسما و صفات الهی می‌شود؛ پس انسان مظهر و اسم ظاهر است.

آنچه اندیشه فردید به اسما می‌افزاید، تاریخت اسماست که به گفتهٔ او، هم‌بسته با انسان است. هیچ موجودی جز انسان تاریخ ندارد. تاریخ به عبارتی، تاریخ اسم است و به عبارتی در تاریخ انسان مظهر اسم است. انسان وقت و تاریخ و ادوار دارد. این هویت غیب، در هر دوری ظهوری دارد که اسمش است و در هر دوری هم انسان مظهر یک اسم است. تاکنون در هر دوره، اسمی از اسما الهی ظهور کرده و تمام شده است و در پایان اسمی هستیم که در تاریخ امروز بشر به نهایت رسیده است. تاریخ بشر تمام است، آن اسم به نهایتش رسیده و تمام شده است؛ اما برخی تصور می‌کنند این اسم تا پایان متجلی است و از اسم سابق دفاع می‌کند؛ اما این اسم اکنون پُر شده و درعین حال در بحران افتاده است. اسما قبلی همه به کمون می‌روند، مادهٔ اسم کنونی می‌شوند و سلطنت اسم کنونی، صورت نوعی همهٔ آن دوران است. در *فصوص‌الحکم* نیز می‌بینیم که اسم بعد از اسم می‌آید و هر نبی که می‌آید، دیگری می‌رود. این صورتش غلبه می‌کند

و بقیه ماده‌اش می‌شوند. با ظهور حقیقت محمدی و اسم محمدی است که تاریخ انبیا تمام می‌شود و اسما به کمال و تمام می‌رسند (فردید، ۱۳۸۷: ۱۵-۲۴).

در مجموع و بنابر نظر جامی، حقیقه‌الحقایق در هر دوری ظهوری دارد. اسم حقیقت است و مظهر هر اسم را می‌توان واقعیت نهاد؛ بنابراین، هویت غیب، حقیقه‌الحقایق و اسماء آن، حقیقت و انسان، مظهر حقیقت است. این جهان، عالم انسانی است و چون عالم است، به خودی خود با ما در ارتباط است. این عالم هم با ما و هم با او نسبتی دارد. به گفته ابن عربی، اگر ما نبودیم و اگر او نبود، عالمی هم در کار نبود (بن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۴۳). ما مظهر اسمیم، زبان داریم و با آن با عالم نسبت داریم. اگر اسما یکی بود، ادواری هم در کار نبود، انوار هم ظهور نمی‌کرد و مستور می‌ماند و دیگر عالم انسانی در کار نبود (فردید، ۱۳۸۷: ۱۵-۲۴).

تاریخ، زمان و وقت در حکمت اُنسی

فردید تکلیف خود را در دین‌شناسی تاریخی و خداشناسی تاریخی می‌یابد و آن را با اسماء در عرفان گره می‌زند:

«تکلیف بنده این است. می‌دانم که هیستوریسم به تاریخ و جهان‌بینی می‌رود. فلسفه تاریخ و به یک معنی اعم از حکمت تاریخ و یا خداشناسی تاریخ، تئولوژی تاریخی و الله‌شناسی تاریخی که بنده طرح کردم، با ابتدا به مسئله اسماء است. برای من فلسفه تاریخ و علم الاسماء تاریخ و به یک معنای دیگر علم صور تاریخی به یک اعتبار اسم‌شناسی تاریخی و یا اسلام‌شناسی تاریخی و یا صورت‌شناسی تاریخی است.» (فردید، ۱۳۸۶: ۳۰۴)

در نظر فردید، تاریخ یعنی «وقت یابی» و هر دوره که تحقق پیدا کند انسان دارای وقت خاص می‌شود؛ بنابراین همواره تاریخ با انسان نسبت دارد (همان: ۴۳۸). این که انسان وقت پیدا می‌کند تاریخی است و اصلاً تاریخ یعنی وقت یابی. هر چند روی سخن او به ظاهر همچون هایدگر، با تاریخ انسان دنیوی است؛ اما گاهی از وقت و زمان اخروی برحسب تاریخ نیز سخن می‌گوید (همان: ۴۴۰). به گفته او، «اسماء در تاریخ تفکر، سابقه

دارد و تاریخی نکردن آن نشان از غرب‌زدگی دارد» (همان: ۵۴)؛ از این رو برای شناخت غرب با تکیه بر سنت عرفانی اسلام، تلاش کرده است سخنان خود را با اهل معرفت هم-راستا کند. در نظر او، *فصوص‌الحکم* ابن عربی را می‌توان به یک معنی کتاب علم‌الاسماء تاریخی دانست. اسماء حقیقی الهی و فرشتگان و قضای الهی، وارد ساحت قدس شده است؛ اما با غرب‌زدگی از ساحت قدس و اقدس خارج می‌شوند و آن اسمائی جانشین می‌شوند که خود و پدرانمان نامیدیم: «إن هی الا أسماء سمیتوها أنتم و أبائکم» (نجم/۲۳) و ساحت قدس فرو بسته می‌شود (فردید، ۱۳۸۶: ۵۴).

فردید کسانی را که به حکمت و عرفان اسلامی از دریچه سنتی می‌نگرند، غرب‌زده می‌داند و برای خروج از این غرب‌زدگی باید اسم زمان را شناخت و با این بینش به احیای میراث دینی خود همت گماشت. او معتقد است «قیصری در مقدمه *فصوص‌الحکم* در باب اسماء و ادوار طرح اجمالی این کرده که در هر دوری، انسان مظهر چه اسمی است.» (همان: ۵۴) «مایه این [تاریخیت اسما] در حکمت ماست که در مقدمه قیصری به تفصیل آمده است.» (همان: ۲۹۱)

بنابراین می‌توان ریشه تاریخیت فردید را در واژه وقت جست‌وجو کرد که به سرّ قدر و حوالت تاریخی او اشاره می‌کند. تاریخ به این معنی سمت و سوی عرفانی می‌گیرد و خود را به آنی مستند می‌کند که این حوالت تاریخی را رقم می‌زند؛ اما معنایی را نزدیک به این معنی می‌توان در زمان جست‌وجو کرد. گرچه زمان از سوی اعم از وقت و زمان است، باید توجه کرد که در نگاه فردیدی این دو فاصله دارند:

«زمان دو قسمت است: یک زمان حضوری و یک زمان حصولی و اولی را «وقت» و دومی را «زمان» می‌گوییم. تئوری‌ها راجع به زمان حصولی است و معلومات را افزون می‌کند؛ اما درعین حال در همین تئوری‌ها نیز یک نسبتی با زمان داریم و دانسته یا نادانسته این نسبت حضوری است.» (همان: ۴۲۲)

آنچه در دوره‌ای تاریخی اصالت ندارد و اعتباری است، زمان است. زمان برای افراد مختلف در کشورهای مختلف متفاوت است. هر کس در زمانی به سر می‌برد. ساعت

رسمی که زمان فرادستی به فرادست‌ترین معناست، در هر کشوری متفاوت است. تلاش کرده‌اند ساعت طبیعت را با ساعت مصنوعی مطابقت دهند که باعث تکرر زمانی در نقاط مختلف جهان شده است. چه ساعت طبیعی و چه ساعت مصنوعی، همه تحت مقولهٔ زمان‌اند؛ اما وقت در هر دوره یکی است. به گفتهٔ فردید، پیامبر اسلام بود و پشت سر او مردمانی مسیحی، ایرانی، رومی بودند که زمان داشتند. زمان این‌ها واحد نبود و هریک وقتی داشتند. وقت هریک در هر دورهٔ تاریخی، دانسته یا نادانسته، در نسبت یکی و اختلاف‌ها عارضی است (همان: ۴۳۲).

زمان در نظر فردید با «ماده» و «فلک» نسبت دارد. او معتقد است قیام همهٔ افراد در هر دوره، به یک صورت است، اما ماده یا اسماء مستور متفاوت‌اند؛ بنابراین، معنای ماده، زمان و فلک هم‌پسته‌اند؛ همان‌طور که صورت، وقت و دوره باهم‌اند. اولی را «زمان حصولی» و دومی را «وقت حضوری» می‌نامیم.

او دربارهٔ ماده و صورت با ادوار تاریخی این‌گونه می‌گوید:

«انسان که مظهر اسماء است، برخلاف دیگر موجودات، عالم دارد و در هر دوری از ادوار، عالمی دیگر است. در هر دوری، عالم همهٔ افراد انسانی از این جهت که مظهر اسمی واحدند، یکی است و اختلاف در عوارض است [...] به‌جای ادوار می‌شود، عالم تغییر کرد. اسمائی که حکم ماده را برای اسماء دیگر پیدا کرده، فرق دارد. صورت یک صورت است. من و ژاپنی یک صورت داریم؛ اما ماده و اسمائی که نهان شده و مستور شده، مختلف است. اختلاف مردم به کثره‌المواد است و جهت جامع آن‌ها صورت است. آنچه همه‌اش را مظهر کل واحدی و اسم واحدی قرار داده، صورت نوعی است.» (همان: ۸۱-۸۲)

«وقت ناصیل» یا «زمان فلکی» همان چیزی است که فردید در صدد مقابله با آن است؛ زیرا هیچ‌آنسی را نمی‌توان در این زمان مادی و مکانیکی یافت. به نظر او، حرکت دوری فلک با افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود و به تبع آن بعضی از فیلسوفان اسلام، جوهر فلک را حرکت می‌دانند (همان: ۴۳۸). این حرکت با ماده در نسبت است و برای

طرحی نو باید سقف آن را بشکافیم:

«این فلک است که امروز همه کاره است. خدا کند بشر به آنجا رسد که:

من و ساقی به هم سازیم و بنیادش براندازیم/ فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

زمان امروز، زمان فلکی است.» (همان: ۳۱۹)

از سخنان فردید برمی آید که او مخالف اصالت مثلث حرکت، زمان و ماده است؛ پس می توان فلسفه او را فراروی از متافیزیک دانست؛ زیرا در متافیزیک ارسطو، ملاصدرا و هگل، سخن از حرکت در جوهر مادی است که به «زمان فلسفی» منجر می شود، نه «وقت انسی».

ابن عربی هم به وقت انسی یا حضوری اشاره می کند که ورای زمان فلسفی یا فلکی است. به نظر وی، «وقت» همان حق است؛ زیرا رسم وقت مستغرق در حق و فانی به آن است. مشهد وقت یک چیز است و به اختلاف مقامات تغییر می کند؛ اما این وقت، آنی از فرد احد است؛ به همین دلیل از وقت معمول منزّه است و حتی بر الهیت اسمائی هم سابقه دارد و این آیه نشان از آن دارد: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق/۱۵) فرد سالک از وقت زمانی محجوب و عین وقت حضوری است (ابن عربی، ۱۴۲۵: ۲۲۵-۲۲۶)؛ بنابراین می توان وقت را در عرفان ابن عربی، امتداد معقول «آن» یا سیلانیت «آن» دانست. وظیفه سالک وقوف در محضر آن و مراقبه اش است.

فردید درباره علم حضوری و حصولی می گوید: «نظر فکری به معنای علم حصولی، اصطلاح محی الدین است. همان حقیقت است که حاجی سبزواری می گوید. تفکر که حصولی است، حرکت دارد و در علم حضوری، حرکت نیست و ثبوت است.» (فردید،

۱۳۸۶: ۲۶۵-۲۶۶)

از گفته های فردید بر می آید که او خواهان زمان حضوری یا انسی است؛ یعنی انسان «ابن وقت» و «عین وقت» می شود به استهلاک رسمش در حق. او این نوع فنا را از رسوم «علم حضوری غیراسبابی» عرفا می داند؛ بنابراین زمان حضوری یا وقت، بی تردید چیزی در گرو حرکت و تکامل مادی و فلکی نیست و معنایی الوهی دارد. این معنا از زمان، او



را از فلسفه‌های هگلی و صدرایی جدا و به عرفان نزدیک می‌کند:

«اصالت حرکت و زمان به معنی مقدار حرکت یا عین حرکت این مسئله است که تقریباً در آغاز فلسفه غربی (هراکلیتوس) وجود داشته است و وقتی سیر فلسفه تمام می‌شود، با هگل دوباره مطرح می‌شود. در اسلام با ملاصدرا همین نظریه طرح می‌گردد [...] این از شعارهایی است که تقریباً جزو مواضع مشترک ملاصدرا و هگل است.» (همان: ۱۳۷)

هر چند تطبیق نظر فردید با قیصری در مقدمه فصوص به این نتیجه می‌رسد که ادوار تاریخی فردید، در اسماء فعل مندرج‌اند که داخل تحت زمان‌اند؛ اما از سخنان او برمی‌آید که تلاش کرده است از زمان مادی و فلکی به وقت اُنسی لابشرط از ماده استعلا جوید. همان‌طور که عباس معارف هم اشاره می‌کند، منظور فردید از علم الاسماء تاریخی همان است که در مقدمه فصوص آمده است:

«اسماء الهی بر حسب دلالتشان بر ظهورشان بر عالم اسما، فعل خوانده می‌شوند. بعضی از این اسما، حکمشان از ازل تا ابد است و هیچ‌گاه منقطع نمی‌شود. این قسم از اسما، تحت «زمان» قرار نمی‌گیرند، گرچه تحت «دهر» هستند. دسته‌ای نیز که پایین‌ترین مرتبه اسماء فعل‌اند، داخل تحت زمان‌اند و احکامشان منقطع می‌شود؛ به دلیل اینکه برای اسما بر حسب ظهوراتشان و ظهور احکامشان دولت‌هایی است که ادوار ستارگان هفت‌گانه و شرایع این‌گونه است؛ زیرا برای هر شریعتی اسم از اسماء است که به بقای دولت آن اسم و دوام سلطنتش پایدار است و بعد از زوال آن منسوخ می‌شود.» (قیصری، ۱۳۸۲: ۷۲-۷۳)

عباس معارف در ترجمه این قسمت می‌گوید که حکومت اسماء [افعال] دسته چهارم، نه ازلی است و نه ابدی است و فقط بر ادوار جهان جسمانی حاکم‌اند و ادوار تاریخی نیز مظهر این‌گونه اسما به حساب می‌روند. (معارف، ۱۳۹۰: ۴۸۸) که با این سه بیت جامی تناسب دارد:

«در این نوبت‌کده صورت‌پرستی / زند هر کس به نوبت کوس هستی
حقیقت رابه هر دوری ظهوری است / ز اسمی بر جهان افتاده نوری است
اگر عالم به یک منوال بودی / بسا انوار کان مستور ماندی» (فردید، ۱۳۸۷: ۱۶)

این نگرش همان تبیین فلسفی از اسماست که مقید به ماده و عالم جسمانی و قرین حرکت جوهری است، مگر منظور او از ماده و صورت را ورای عالم ماده یا لابشرط از آن، تاویل عرفانی کنیم؛ همان طور که وقت حضوری او را خلاف زمان فلکی دانستیم.^۱

چگونگی شکل‌گیری معرفت در حوالت تاریخی

معرفت دینی به معنای استفهام و استعمال انسان از خداوند و افاضه علمی او بر انسان است. این استعمال انسان و تعلم خداوند است که اصل رابطه انسان را با خداوند شکل می‌دهد. خداوند فقط به انسان همه اسما را تعلیم داد؛ بنابراین معرفت دینی با نظر به بنیان «علم‌الاسمایی» در پی طرح افکندن حقیقت علمی انسانی، حیات علمی او و تکون معرفتی او در عالم است.

سیدعباس معارف در بخش «حوالت تاریخی و اقتضای ماهیات»، ویژگی تعیین‌بخش هر دوره تاریخی را حوالت تاریخی یا حکم اسمی می‌داند که بر آن دوره از تاریخ حاکم است. او آگاه است که آبخخور این مطلب به سز القدر و اعیان ثابت در نظر ابن عربی می‌رسد. او می‌گوید: «حوالت تاریخی یا قضای حق در تاریخ نیز بر حسب اقتضای ماهیاتی است که به حکمت ربّانی مقدر است و در آن دوره از تاریخ به ظهور می‌رسد.» (معارف،

۱۳۹۰: ۴۸۸-۴۸۹)

او اگرچه در این بخش تبیین مفصلی عرضه نمی‌کند و به سوی تحلیل ادوار تاریخی پنج‌گانه فردیدی می‌رود، به نکاتی درباره چگونگی شکل‌گیری معرفت دینی اشاره می‌کند. ما می‌کوشیم که با نظر به این نکات و دیگر مسائل عرفان ابن عربی، سمت و سوی خود را در تبیین این فرایند به دست آوریم.

۱. در عرفان ابن عربی نیز «دهر» به معنای امتداد معقول بین ازل و ابد است؛ در حالی که زمان، صورت‌پذیری‌های پی‌درپی ماده است (ابن عربی، بی‌تا: ۶۵۲/۲)؛ پس دهر خداوند است (الدهر هو الله) و زمان فلکی نیست؛ زیرا زمان فلکی در نظر ابن عربی، وجودی نیست، بلکه فقط نسبت متوهم یا امتدادی متوهم است که حکم طبیعت را دارد و جسمانی است (همان: ۶۷۷/۱). ابن عربی دهر زمانی را با دهر، که الله است، دوتا می‌گیرد و اختلاف آنان را به اشتراک لفظی می‌داند؛ از این رو می‌گوید رسول خدا از دشنام دادن به دهر بر حذر داشته است (همان: ۲۰۱).

نخست باید معنای سرّ قدر و رابطه ذات احدیت و اعیان موجودات را مشخص کنیم؛ از این رو عبارت مفصل و گویایی از ابن عربی نقل می‌کنیم:

«بدان که اعیان [ثابته] بر عدم اصلی خود باقی هستند و از حضرت علمیه حق متعال بیرون نرفته‌اند و بوی وجود را نیز استشمام نمی‌کنند. در خارج [احکام آن‌ها، یعنی کون، وجود دارد، نه خود اعیان و] وجودی جز به وجود حق ندارد که به صور احوال ممکنات تلبس کرده است [...] و بدان که لذت و ألم از صفات کون [احکام اعیان یا وجود حق در لباس صور ممکنات یا حق ظاهر در ممکنات] است و نسبت دادن آن دو حالت به او حق تعالی، به دو اعتبار است: در مقام تنزل به صفات کون متصف شود؛ رجوع کون و صفاتش به سوی او.

اما از حیث احدیت همه چیز در او مستهلک و فانی است؛ پس نه لذتی درکار است و نه ألمی. این راز فراتر از سرّ قدر است؛ چون سرّ احدیتی است که بر همه کثرات چیره است.» (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۸۶)

بنابراین نخست و پیش از سر قدر، باید درباره سر احدیت پرسش کرد. «احدیت ذات» یا «احدیت عین»، نه صفتی دارد و نه اسمی و رسمی، و چون به صفتی متعین نمی‌شود، به هیچ وجه شناختنی نیست (ابن عربی، ۱۴۲۵: ۱۹۱).

پس آیا پیوند با حیث احدی الهی قطع می‌شود؟ به نظر می‌آید ابن عربی ویژگی دیگری را در احدیت باب می‌کند که به ویژگی یکتا و یگانه بودن موجودات مربوط است؛ زیرا هر موجودی، ویژگی یکتایی در زمانی یکتایی دارد که با هیچ چیز دیگر مماثلت ندارد؛ بنابراین ابن عربی در خود معنی احدیت، به «احدیت کثرت» نیز گویاست:

«در عالم کون جز آنچه احدیت بر آن دلالت دارد، نیست، و در خیال جز آنچه که کثرت بر آن دلالت دارد؛ بنابراین هر که با کثرت ایستاد، با عالم و اسماء الهی و اسماء عالم است و هر کس با احدیت ایستاد، با حق تعالی است، از حیث ذاتش که غنی از عالمیان است.» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۴-۱۰۵)

ابن عربی نتیجه می‌گیرد که ذات او از نسبت اسما به آن بی‌نیاز است؛ یعنی گرچه اسما عین ذات‌اند، ذات عین اسما نیست؛ به عبارتی هر چند اسما بر ذات دلالت می‌کنند، بر مسماها و مفاهیم دیگر نیز دلالت می‌کنند که اثرش را محقق می‌کند؛ بنابراین به نظر

ابن عربی، حق تعالی دو نوع احدیت دارد: از حیث بی نیازی او از ما و اسماء که «احدیت عین» است و «احدیت کثرت» از حیث اسماء الهی است که ما را می طلبد. (همان)

ابن عربی در مسئله ۷۹ کتاب/المعرفه به احدیت کثرت و نقش ما و اسماء و صفات الهی در احدیت کثرت اشاره می کند:

«بدان که از پیوند کثرت با عین واحد چاره‌ای نیست. اثبات احدیت کثرت در هر حال و نزد هر قابلی یا از حیث اسماست، یا صفات و نسبت‌ها؛ پس اگر خدای تعالی نبود، ما نبودیم و اگر ما نبودیم، او در نسبت‌هایی متکثر نمی شد که با ذات مقدسش در ارتباط با اسما و صفات الهی پدید می آید.» (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۷۸)

بنابراین، رابطه دو طرفه «او» و «ما»^۱ است که باعث به وجود آمدن کائنات از حضرت علمی اسمائی می شود. گفتنی است که معرفت علمی در ذات انسانی، وجودبخشی کونی بر بنیان حضرت علمی است. مولوی می گوید:

«ما نبودیم و تقاضا مان نبود / لطف تو ناگفته ما می شنود» (مولوی، ۱۳۹۰: ۳۱)

یعنی به زبان استعداد اسمائی در اعیان خود تقاضای وجود کردیم؛ بنابراین معرفت عین حیات‌بخشی و بنیان حیات است.^۲ سیدعباس معارف نیز در حکمت انسی، به نقش رابطه خلق و خالق و غلبه تاریخی آن توجه می کند:

«اگر بر کسی شهود خلق غالب باشد، آنچه در هر دوران به ظهور می رسد، صرفاً ناشی از

۱. فلولا و لولانا / لما كان الذی كانا

فإننا أَعْبُدُ حقاً / وإن الله مولانا

و إنا عینه فاعلم / إذا ما قلت إنسانا

فكن حقاً و كن خلقاً / تكن بالله رحمانا

و غذ خلقه منه / تكن رَوْحاً وَ ریحانا

فصار الأمر مقسوماً / بإیانا (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۴۳)

۲. به نظر ابن عربی اسم «العالم» امام ائمه هفت‌گانه اسماء ذات است. او اشاره می کند که هر چند اسم «الحی» بر «العالم» تقدم وجودی دارد، باعث نمی شود امام باشد؛ زیرا «العالم» تقدم شرافت دارد؛ چون حیات جز به علم و ادراک معنایی ندارد (ابن عربی، ۱۴۲۵: ۱۹۲)؛ یعنی در بطن حیات علم و ادراک نهادینه شده است.

مقتضیات ماهیات متحقق در آن دوره می‌بیند؛ و اگر بر کسی شهود حق غالب باشد، همه شئون آن دوره را ناشی از حوالت تاریخی آن دوره می‌داند؛ اما اگر کسی ذوالعینین باشد و شهود حق و خلق توأمان برای او موجود باشد؛ یعنی هیچ‌یک از این دو شهود او را از شهود دیگری باز ندارد، بدین نکته پی می‌برد که حوالت تاریخی حق در ادوار، بر حسب اقتضای ماهیات متحقق در آن عهد است و از سوی دیگر، اگر حوالت تاریخی حق نباشد، اقتضای ماهیات آن عهد به ظهور نمی‌رسد و در کم عدم باقی می‌ماند.» (معارف، ۱۳۹۰: ۴۸۹)

اینک به سر قدر باز می‌گردیم که به نظر عباس معارف، رابطه اعیان ثابت و قضای الهی است. او معتقد است سر قدر به نظر ابن عربی آن است که قضای الهی بر حسب مقتضیات خود اعیان تعیین شود. حاکم عادل فقط به وجهی حکم می‌کند که مسئله محکوم علیه مقتضی آن باشد؛ برای مثال اگر کسی را که مرتکب ده قتل شده است، نزد حاکم عادل برند، حاکم به اقتضای نفس محکوم علیه، حکمی جز قصاص صادر نخواهد کرد (همان: ۴۶۳-۴۶۴). ابن عربی می‌گوید: «پس محکوم علیه به واسطه آنچه دارد، حاکم بر حاکم است تا به آن بر او حکم کند.» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۱)

این مسئله از معدود مسائلی است که ابن عربی در ادوار تاریخی مطرح می‌کند:

«رسولان از آن حیث که رسولانند، نه از آن حیث که اولیا و عارفانند، بر مراتبی هستند که امت‌هایشان بر آن‌اند؛ پس نزد آن‌ها از علمی که بدان فرستاده شده‌اند، جز به مقدار آنچه امت آن رسول بدان محتاج‌اند، نیست؛ نه بیشتر و نه کمتر.» (همان: ۱۳۲)

به نظر ابن عربی رسولان هم به سبب برتری امت‌هایشان و هم آن علوم و احکامی که به ذاتشان بر می‌گردد، یعنی استعداد‌هایشان، بر یکدیگر برتری دارند. خداوند نیز به مقداری که می‌خواهد به هر کسی می‌دهد و نمی‌خواهد، مگر اندازه‌ای که قابل علم دارد و به آن علم حکم می‌کند و گفتیم که علمش همان اندازه و ظرفیتی را دارد که «معلوم به او می‌بخشد» و عین ثابت معلوم اقتضا دارد؛ بنابراین توقیت (تعیین وقت) در اصل برای معلوم است و قضا، علم، اراده و مشیت تابع قدرند و به سر قدر پاینده‌اند. سر قدر در نظر ابن عربی آن است که «قضا بر اشیا حکم نمی‌کند، مگر به واسطه خودشان.» (همان)

به نظر عباس معارف نیز اولین ادراک انسانی، ادراک حق به شأن ربوبیت بوده است. این ادراک باعث کمال بخشیدن به ماهیات ناقص و رساندن آنان به سرمنزل کمال است که در اینجا اسماء افعال حاکم‌اند که سبب تعالی همه عوالم می‌شوند؛ از این رو خداوند رب العالمین، یعنی پروردگار همه عوالم خوانده شده است. بعضی از این اسما، حاکم بر ازل و برخی حاکم بر ابدند و برخی اسما، اکوار و ادوار زمان را تحت سیطره دارند. (معارف، ۱۳۹۰: ۴۸۵-۴۸۶ و ۴۶۱-۴۶۲)

معارف در ادامه بحث از اسماء افعال، مبحث مواقف و مواقیت تاریخی را هم از نظر فلسفی و هم از نظر عرفانی توضیح می‌دهد که حکم و اثر اسم یک‌سره از بین نمی‌رود، بلکه مختلفی در حکم و اثر اسم جدید و ذیل آن مستتر می‌شود و از نظر فلسفی، صورت نوعی در هر دوره تاریخی، ماده تاریخی دوره‌ای است که پس آن می‌آید و صورت نوعی هر دوره، ماده دوره بعدی می‌شود (همان: ۴۷۸). این حرکت به مقتضای هر دوره است و همواره قضای حق در اعیان به وجهی است که مقتضای رحمت حق تعالی (همان: ۴۶۵) و نفس رحمانی اوست که بر منارج اعیان موجودات می‌وزد و کلمات الهی، یعنی اعیان ممکنات موجود خلق می‌شوند. به مقتضای همین رحمت است که او کمال ممکن برای هر موجودی را به فراخور او می‌دهد. این کمال‌بخشی و حرکت لابشرط از ماده فلسفی، ادوار تاریخی را رقم می‌زند.

ادوار تاریخی در شکل‌دهی معرفت اسمائی و علم دینی

همان‌طور که در بخش گذشته گفتیم، آنچه هر دوره تاریخی را تعیین می‌بخشد، حوالت تاریخی یا حکم اسمی است که بر آن دوره از تاریخ حکومت می‌کند. انسان در هر دوره تاریخی، بر حسب حکمی که درخواست می‌کند، باعث فروآمدن اسمی الهی می‌شود که سرنوشت آن دوره را رقم می‌زند. هر چند این درخواست بر حسب عین ثابت انسانی و حکم ماهیت اوست، از اختیار انسان بیرون است.

از نظرگاه فردید، دوران تاریخی به پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس فردا تقسیم می‌شود. بر اساس شواهد تاریخی، انسان اولیه یا پریروزی، در دوره‌ای تاریخی، امتی واحد

و دور از استکبار و استضعاف بود. این مطلب به آیه «کان الناس امه واحده» (بقره/۲۱۳) اشاره می‌کند؛ بنابر این آیه و آیه نوزده سوره یونس، پس از این دوره که مردم امت واحدی بودند، اختلاف بین آن‌ها حاکم شد تا اینکه پیامبران الهی آمدند تا بشارت و هشدار دهند و براساس کتاب حق حکم کنند تا اختلاف‌ها از میان برود. در دوره اختلاف، بی‌توجهی عموم مردم به کتاب حق الهی باعث شد تا غفلت از حقیقت و نیست‌انگاری وجود رخ دهد و مردم به موجودات و خدایان رو کنند که از ویژگی‌های دوره دیروزی است. دوره امروزی، با نفس انسانی رقم می‌خورد و انسان سرور جهان می‌شود. او که خدا را فراموش کرده، اینک به طبیعت نیز بی‌رغبت است و نفسش را خدا قرار می‌دهد. به‌نظر فردید، بر خلاف دوره یونانی و رومی، که نفسانیت نامضعاف بود، نفسانیت مضاعف یا نفس‌النفس در این دوره جاری است. این نظر او برخاسته از حدیث «لکل شیء نفس و نفس النفس الهواء» (معارف، ۱۳۹۰: ۴۳۲) است. در دوره یونانی و رومی، به ماهیت و نفس اشیا توجه و وجود را فراموش کردند؛ اما در ورای حجاب ماهیات می‌شد به وجود توجه کرد. اینک وجود در دو پرده مستور شده است، که آن هوای انسانی است؛ اما فردای تاریخی که طلیعه آن از عمق تاریکی شب غرب‌زدگی مضاعف و اصالت نفس انسانی به‌تدریج خود را برای فیلسوف آشکار می‌کند، همان ادراک واقع غرب و خروج از غرب‌زدگی مضاعف است (معارف، ۱۳۹۰: ۴۹۰-۵۲۶). فردید می‌گوید: «به‌رحال امروز در محیط غربی زندگی می‌کنیم، طاغوت غربی غالب است؛ اعم از اینکه از طاغوت دفاع بکنند یا نکنند. این طاغوت امروز در بحران است.» (فردید، ۱۳۸۷: ۱۴۰) اسم طاغوت که بر عصر امروزی چیره است، پُر شده و به بحران افتاده است. وظیفه انسان امروز، که منتظر ظهور امام عصر و زمان برای حوالت تاریخی پس‌فردا است، شناختن زمان خود و رها شدن از چیرگی غرب‌زدگی مضاعف، با این شناخت است:

«سخن فردید این نیست که طاغوت را ببرد و الله را بیاورد. به نظر او این‌کار فقط در حیطه امام عصر و زمان است. در نظر او درست برای ما این است به نام الله اصرار در طاغوت نداشته باشند و جهت ظهور الله حقیقی بکوشند.» (فردید، ۱۳۸۷: ۱۳۷)

فهم درست ما از طاغوت و الله می تواند زمینه ظهور الله را همچون اسم اعظم الهی تسهیل کند که بر امت واحد تاریخی حواله رفته است. فردید معتقد بود کار پیامبر اسلام ﷺ نیز همین بوده است:

«من خدای امروز و دیروز و فردا را همان تاریخ طاغوت می دانم و خدای پریروز و پس فردا همان الله است [...] با دیانت اسلام پیامبر می خواهد یک خدای دیروزی را ببرد و یک خدای پریروزی، پس فردایی جایش بگذارد.» (همان: ۱۳۶)

بنابراین علوم انسانی امروز بر محور اصالت نفس انسانی می گردد و هرچه از انسان-محوری و سوپراکتیویته برآید، بر این بحران می افزاید. به نظر فردید انسان امروزی آگاهانه یا ناآگاهانه در تلاش و تکاپوست تا اسم دوره را به نهایت خود برساند. انسانی که می-کوشد علوم انسانی غربی را در حوزه طبیعت و تاریخ توسعه دهد، ناآگاهانه در تکاپوست تا به آشفتگی و پریشانی علوم انسانی دامن زند. برای انسان امروزی که در غرب زدگی مضاعف ناآگاهانه به سر می برد، نمی توان هیچ راه برون شدی تصور کرد، مگر اسم دوره را پر کند و آن را به بحران اندازد تا اسم فردا ظهور کند؛ زیرا ظهور و بطون اسماء تاریخی، همانند گردش شب و روز است. هنگامی که امشب به نهایت ظلمات خود برسد، نوید فجر فردا را خواهد داد. ابن عربی نیز در «معنی حرف تاء» می گوید وقتی اسباب به نهایت تنزل خود برسد، در باطن منعطف می شود و به مبدأ امر خود برمی گردد؛ برای نمونه، اسم «تواب» طوری است که تائب در نهایت امر مخالفتِ ظاهری، در باطن نادم می شود و به مبدأ امر پیش از آن، یعنی حال فطرت، سلامت و عدم مخالفت خود برمی گردد (ابن عربی، بی تا: ۱۴۲۷: ۵۷-۵۸). حقیقت توبه در نظر ابن عربی، همان ندامت باطنی است (ابن عربی، بی تا: ۱۴۰۲-۱۴۱۱)؛ بنابراین غرب زده مضاعف گرچه به ظاهر می کشود به آشفتگی علوم انسانی دامن زند، ناخودآگاه خواهان خلاصی از آشفتگی علوم، با پر کردن ظرف اسم دوره است تا آن را به نهایت برساند و اسم به منزلگه اصلی خود، یعنی پس فردایی تاریخی نزدیک شود که همان اعاده پریروز است؛ همان گونه که انسان گناهکار در نهایت مخالفت خود، در درون به ندامت می رسد.

اما انسان غرب‌زده نامضاعف، که طلیعه فردای تاریخی در او ظهور کرده و منتظر سلطنت امام عصر و زمان است، صاحب فهم و از نسل فرداست. این فهم و علم، حیات او را رقم می‌زند. همان‌طور که گفتیم، در نظر ابن عربی اسم «العالم» ائمه‌الاسماء هفت‌گانه ذات است. این اسم حتی بر اسم «الحی» نیز برتری دارد. اگرچه الحی بر آن تقدم وجودی دارد، در باطن خود به علم پاینده است و هیچ حیاتی بدون علم معنی ندارد. گویی شیء بدون علم، همچون جسد بدون روح است. علم همان حیات و روحی است که تاریخ بشر را حواله می‌کند. انسانی که نویدگر فردا و صاحب بصیرت است، با علمی که دارد، خواستار حیات فردای بشری است. او امکان ظهور فردا را با فهم خویش گشوده می‌دارد؛ به تعبیر دیگر، او با ادراک و فهم، همچنین انتظار آماده‌گر خود در فردا منزل‌گزیده است. او فرزند فرداست، هرچند با تن خود میان امروزیان می‌زید؛ از طرف دیگر، انتظار او طلوع دوره تاریخی پس فردا را بشارت می‌دهد؛ بنابراین انسان عالم یا «عالم بالله»^۱ ابن عربی در تفسیر فردید یا انسان متفکر و اندیشه‌گر هایدگر، همانی هستند که می‌توانند علوم انسانی را با علم و تفکر خود، سالم به سرمنزل برسانند (فردید، ۱۳۸۷: ۲۲۲).

حرکت از فکر حصولی به تفکر حضوری؛ امکان‌گشایشی برای فردای تاریخی

همان‌طور که گفتیم، فکر حصولی، تفکری است که در آن حرکت است؛ یعنی حرکت بین معلوم و مجهول. معمولاً در کتب فلسفی، فکر به همین معناست. در نظر فردید، این همانی است که محیی‌الدین ابن عربی به «نظر فکری» تعبیر می‌کند^۲ (همان: ۲۱۸-۲۱۹). این

۱. ابن عربی به اصطلاح عالم توجه و بارها از آن استفاده می‌کند؛ اما با تفسیر فردید، عالم بالله کسی است که با حیات

ظاهری در امروز، با حیات علمی در فردا و به حیات انتظار آماده‌گر در پس فردا زیست می‌کند.

۲. ابن عربی می‌گوید اهل نظر، همان اهل فکر (ابن عربی، بی تا: ۱/۱۲۰) یا متکلمان، حکما و علمای رسمی هستند (همان:

۱۸۴). علوم نظری در نگاه او، همان علوم عقلی‌اند؛ مقابل علوم نبوی (همان: ۳۳) یا علوم وهبی (همان: ۲۶۱). طریق

اصحاب ابن عربی و علماء بالله، طریق وهب و فیض الهی است و فکر بر علم او تأثیر نمی‌گذارد؛ زیرا فکر به صحیح

و فاسد تقسیم می‌شود و در طریق الهی، یقین آور نیست.

نوع تفکر، مخصوص علوم نظری است. تفکر حصولی از نظر فردید ویژگی‌هایی دارد:

حرکت و غرض دارد؛

تفکری حسابگر و ماهوی است؛ یعنی کیفیت و کمیت دارد؛

دوراندیش، غایت‌نگر و بسته به معاش است؛

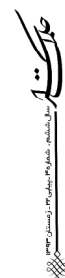
صدق و کذب بردار است؛

در مرتبه اختیاری است؛

متناسب با نگرش علمی^۱ و فلسفه دین و دور از تقوی و تفکر دینی است.

این ورطه آنی است که هایدگر می‌گوید علم فکر نمی‌کند. تفکر اصیل هایدگر، علم حصولی را بی‌معنا می‌داند. علوم انسانی با این شیوه تفکر، هیچ‌گاه دردی از انسان دوا نمی‌کند. این شیوه فقط برای فیزیک، ریاضی، زیست‌شناسی، حیوان‌شناسی و نبات‌شناسی مناسب است. اگر فکر حصولی از حیطة این علوم خارج شود و در علوم انسانی و فلسفه باب شود، تفکر حصولی قلبی است که باعث و راجعی علوم انسانی و حتی فلسفه می‌شود و رابطه آنان را با تفکر حضوری قطع می‌کند. فردید این نگرش را «درایش» می‌نامد؛ یعنی منطق‌درایی، فلسفه‌درایی و علوم انسانی‌درایی باب می‌شود. اصلاح دیگری که از عمق فاجعه علوم انسانی پرده برمی‌دارد، «رودل مغزی» است؛ یعنی بشر امروزی در فلسفه و علوم انسانی به رودل مغزی روی آورده است (فردید، ۱۳۸۷: ۲۱۸-۲۲۲).

این رودل مغزی با پرشدن اسم امروز دوره تاریخی نسبت دارد؛ یعنی دیگر ذهن بشر در این آشفتگی تفکر و بحران علوم نمی‌تواند مسائل را هضم کند؛ بنابراین آنچه را با حقیقت انسانی سنخیت ندارد، با عقل حسابگر مرتب می‌کند؛ ولی غافل است که ظاهر دارد به نهایت می‌رسد و چاره جز «انعطاف باطنی به مبدأ» و بالا آوردن نیست. این بالا‌آورری رودل مغزی، نتیجه همان پرشدگی اسم زمان و به بحران افتادن آن است.



بنابراین «انسان زمان» یا آنی که آگاه به زمانه است، با مراقبهٔ حضوری، نه محاسبهٔ حصولی، آن را می‌فهمد. این آدم به معلومات نیاز ندارد و فقط می‌فهمد. هایدگر مسئلهٔ فهم و تفکر آماده‌گر را برای برون‌شد از این وضع ارج می‌نهد. کار تفکر آماده‌گر، پیش‌بینی نیست؛ زیرا آینده را انسان رقم نمی‌زند، بلکه گشوده نگه‌داشتنِ امکاناتِ فهمِ انسان است. این تفکر، بی‌تکلف و بی‌ادعا^۱ است و فقط گشایندهٔ امکان تغییر است (جانسون، ۱۳۸۸: ۱۴۸). شاید هایدگر می‌کوشد بر تنها امر ممکن هگلی، یعنی جامعه و علم مدرن خدشه وارد کند و از گشودگی فهم انسان بر دیگر امکاناتش سخن گوید. به نظر او نباید علیه علوم سخن گفت، بلکه باید به نفع علوم و در راستای روشن‌سازی ذات علوم سخن گفت. او معتقد بود علوم به خودی خود، اموری اثباتاً بنیادی هستند. اما ذات علوم آنی نیست که در دانشگاه‌های ما به پنداشت آن تمایل نشان می‌دهند. علوم امروزی نه به خود فناوری، بلکه به ذات فناوری مدرن بستگی دارند. سخن اصلی هایدگر این است که مهی که ذات علم مدرن را فراگرفته است، ساختهٔ پژوهشگران و دانشمندانی نیست که در علم کار می‌کنند؛ حتی ساختهٔ انسان نیست، بلکه حوالت آن اندیشه‌انگیزترین است و این اندیشه‌انگیزترین، یعنی ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم؛ بنابراین یگانه راه برون‌شد از نظر هایدگر، آموختن شیوهٔ تفکر است. درس گفتارهای او دربارهٔ تفکر در چه باشد آن چه خوانندش تفکر؟، رهنمون ما برای فراگیری تفکر اصیل اوست. او می‌گوید این تفکر همان بصیرت، خبرت^۲ و شمی^۳ است که در دل، یاد یا ذکر^۴ نگاه‌داشت و پاس‌داشت می‌شود. (هایدگر، ۱۳۸۶: ۹۳-۹۴، ۳۷۷، ۳۸۴)

همچنین تفکر حضوری فردید، همراه با مراقبه، ورع و تقوی است که همان امر ساده و بی‌تکلف انسانی است. این فکر با ذکر همراه است و حرکت ندارد، بلکه نگه‌دارنده و

-
1. unassuming
 2. ahnen
 3. witterung
 4. vovav

حمل کننده است. به نظر فردید، بزرگترین خطای ما این است که تفکر قرآنی را به معنای فکر حصولی بگیریم و اینجاست که علوم الهی و قرآنی ما کلماتی بی معنا و با عقل مدرن جمع می شود که چیزی جز وهم نیست (فردید، ۱۳۸۷: ۱۴۳، ۲۱۹).

این نوع تفکر که بنیان فلسفه و علوم انسانی است، «کژنمایی» شده است. کاش این کژنمایی در جزئی از پیکره آنان بود تا بتوان ترمیمش کرد؛ اما مشکل اصلی آنجا بروز می کند که می بینیم این کژنمایی به «کژاندیشی» تبدیل شده است. ابتدا که واژه کژاندیشی را مقابل می نهیم، گمان می کنیم چون در چیزی درست نیاندیشیده ایم و در ماده و صورت آن غور و تفحص کافی نکرده ایم (فکر حصولی)، به کژاندیشی مبتلا شده ایم؛ اما مشکل اصلی در جایی عمق خود را نشان می دهد که می بینیم تاکنون هرگز نیندیشیده ایم.

نتیجه گیری

شکل گیری معرفت دینی در نظریه علم الاسماء تاریخی، چیزی نیست که تفکر محاسبه گر و برنامه ریزی منظم توسعه علم انسانی بتواند آن را فراهم کند، بلکه برعکس، هرگونه محاسبه گری و معرفت حصولی آن را به محاق می برد. مشکل اساسی که در بن نظریه های علوم انسانی نهفته است، دستاویزی به علم در بستر مدرنیته است. این علم مدرن در تفکر علم الاسمائی، فراسوی نسبت نیک و بد است؛ بنابراین تفکر اصیل هیچ - گاه علم مدرن را تخطئه نمی کند، بلکه خلاف آن خواهان روشن بخشی ذات علم مدرن است. تفکر درباره اینکه چگونه در زمان تاریخی امروز، درخواست انسان بر مدرنیته رفته است تا زمینه ساز حوالت تاریخی علم مدرن باشد، از اندیشه انگیزترین پرسش - هاست. انسان مدرن با بسط پرسش های حضوری اساسی درباره ماهیت علم، نه حصول فکری غایت انگار، می تواند آماده گر طلوع فردای تاریخ باشد.

این نوع تفکر در راستای مخالف با نظریه های حصولی علمی، از فروکاست دین به گزاره های مقبول اندیشه حسابگر روی برمی گرداند. سودای تفکر اصیل حضوری، آماده - کردن بستر پس فردای تاریخی با مراقبه وجود و استعمال از خداوند است؛ زیرا معرفت دینی در این نظریه، استعمال انسان به زبان استعداد و عین ثابت از خداوند در تحقق پس -

فردای تاریخی است. فقط این نگرش است که انسان عالم را از جاهل جدا می‌کند؛ زیرا انسان جاهل فرزند امروز است و بندهٔ علومی که در فضای مدرنیته نفس می‌کشند؛ اما انسان عالم فرزند فرداست. او با حیات علمی خود، پس فردای تاریخی را می‌بیند؛ پس مراقب و آماده‌گر است؛ بنابراین فردای تاریخی، خلاف امروز و پس فردا که به حقیقت عینی موجودند یا موجود خواهند شد، حقیقت علمی دارد و انسان متفکر و فیلسوف، گرچه با تن در نهایت تاریخ هگلی، یعنی مدرنیته زیست می‌کند، با حقیقت علمی خود آماده‌گر آینده و مراقب آنی است که در پس فردای تاریخ حواله داده خواهد شد.

منابع

۱. ابن عربی (۱۳۷۰)، **فصوص الحکم**، انتشارات الزهراء، تهران.
۲. _____ (۱۴۲۵)، **الرساله الوجودیه**، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳. _____ (۱۴۲۷)، **المبادئ و الغایات فی معانی الحروف و الآیات**، تحقیق: سعید عبدالفتاح، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۴. _____ (۲۰۰۳)، **کتاب المعرفه**، تحقیق: محمد امین ابوجوهر، دارالتکوین، دمشق.
۵. _____ [بی تا]، **الفتوحات المکیه**، دار صادر، بیروت.
۶. جاتسون، پاتریشیا آلتبرند (۱۳۸۸)، راه مارتین هایدگر، ترجمه مجید کمالی، مهر نیوشا، تهران.
۷. فردید، احمد (۱۳۸۶)، **مفردات فردیدی (آرا و عقاید سید احمد فردید)**، به کوشش موسی دیباج، علم، تهران.
۸. _____ (۱۳۸۷)، **دیدار فرهی و فتوحات آخر الزمان**، به کوشش محمد مددیپور، نظر، تهران.
۹. قیصری، محمد داوود (۱۳۸۲)، **شرح فصوص الحکم**، به کوشش حسن حسنزاده آملی، بوستان کتاب، قم.
۱۰. معارف، عباس (۱۳۹۰)، **نگاهی دوباره به مبادی حکمت اُنسی**، پرسش، آبادان.
۱۱. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۹۰)، **مثنوی معنوی**، هرمس، تهران، چاپ پنجم.
۱۲. هایدگر، مارتین (۱۳۸۸)، **چه باشد آنچه خوانندش تفکر**، ترجمه سیاوش جمادی، ققنوس، تهران.