

ارتباط غیر زبانی میان خدا و انسان

از

توشیهوگو ایزوتسو

خاورشناس ژاپنی، استاد دانشگاه مک‌گیل کانادا

ترجمه احمد آرام

آقای دکتر مهدی محقق استاد سابق اعزازی دانشگاه تهران به مرکز تحقیقات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا کتابی برای مطالعه به من امانت دادند که ترجمه نام انگلیسی آن «خدا و انسان» و مؤلف آن دانشمند ژاپنی، توشیهوگو ایزوتسو، از استادان همان دانشگاه است. آن را کتاب سودمندی یافتیم و، برخلاف نوشته‌های بسیاری از مستشرقان غربی که درباره اسلام زحمات فراوان کشیده‌اند ولی روح نوشته‌هایشان غالباً از صلیبگیری خالی نیست، در این کتاب چنان تعصبات و تحریفات مسیحیکرانه را نیافتیم. مردی است که در فهم زبان و ادبیات عربی زحمت فراوان کشیده و به‌جانبداری به بحث در الفاظ معانی قرآن پرداخته و از لحاظ سمانتیک (Semantic) یا علم دلالت الفاظ بر معانی - که علمی نسبتاً جوان است و با آنچه در مبحث «دلالت» در منطق و اصول فقه آمده ارتباط نزدیکی دارد - بسیاری از حقایق قرآن و دین مبین اسلام را مورد بحث و مطالعه قرار داده است. برای آنکه خوانندگان این مجله هم، مانند من لذتی از مندرجات آن کتاب برده باشند، ترجمه فصل ششم آن کتاب را در اینجا می‌آورم. سایر فصول آن کتاب نیز از قرار ذیل است:

- ۱- معنی شناسی و قرآن؛ ۲- اصطلاحات کلیدی قرآن در تاریخ؛ ۳- ساختمان اساسی جهانبینی قرآن؛ ۴- الله؛ ۵- ارتباط وجودشناختن میان خدا و انسان؛ ۶- ارتباط غیر زبانی میان خدا و انسان؛ ۷- ارتباط زبانی؛ ۸- جاهلیت و اسلام؛ ۹- ارتباط اخلاقی خدا و انسان.

احمد آرام

۱ - آیتهای الهی

دوگونه اساسی از تفاهم میان خدا و انسان وجود دارد، یکی زبانی یا شفاهی است که وسیله آن زبان بشری مشترک میان دو طرف است، و دیگری غیر شفاهی است که وسیله آن از طرف خدا «آیات طبیعی» و از طرف بشر پیدا کردن هیات خاص و انجام بعضی حرکتهای بدنی است. طبیعتاً در هر دو حالت ابتکار و آغاز کار به دست خود خدا است، و از طرف انسانی این ارتباط اساساً نسبت به ابتکار عملی الهی جنبه «عکس‌العملی» دارد.

اولاً خدا برای گشودن راه ارتباط مستقیم میان خود او و نوع بشر، بنا بر قرآن، به صورت تنزیل یا فرو فرستادن آیات و نشانه‌های الهی تجلی پیدا می‌کند. از این لحاظ اختلاف اساسی میان آیات زبانی و غیر زبانی وجود ندارد، هر دو متساویاً آیات الهی هستند. وحی، که شکل برجسته ارتباط زبانی میان خدا و انسان است، تنها جزئی از یک دسته نمودهای کلی است که مجموع آنها در ذیل مفهوم وسیع‌تر ارتباط خدا - انسان واقع می‌شوند. بهمین جهت است که قرآن عملاً کلمات وحی شده را «آیات» می‌نامد و میان

کلمه (ایمان - کفر) است که در درجه بندی انتزاعی در درجه بالاتری واقع است. در قرآن تصدیق و تکذیب همچون دو اصلی در برابر ما جلوه گر می شود که میان آنها جنگ حیات و مماتی ادراکی سختی درگیر است و این خود یکی از تقابلهای اساسی است که در جهان بینی قرآنی کشاکشهای هیجان انگیزی پدیدار می سازد. از این لحاظ ارتباط میان تصدیق و تکذیب را باید همچون محوری تصور کنیم که مجموعه میدان معنا شناختن برگرد آن دوران می کند و همین است که برای هر یک از اصطلاحات کلیدی در دستگاه تصویری و ادراکی محل خاصی معین می کند. همه این مطالب را اکنون به تفصیل بیشتر مورد بحث قرار می دهیم.

بهتر است که ساختمان ادراکی و تصویری عمومی میدان معنا شناختن آیه را در جدولی نمایش دهیم.

بدون این فعل نخستین از جانب خدا، هرگز دینی به معنای اسلامی این کلمه وجود پیدا نمی کند. ولی، چنانکه قرآن می گوید، اگر انسانی نباشد و معنی ژرف آیه را نفهمد، فعل خدا بی حاصل و بی اثر می شود: «قدینا لکم الايات ان کنتم تعقلون»^۲ ولسی با همه اینکه خدا آیات خود را یکی پس از دیگری به انسان نشان می دهد، اگر همه افراد بشر مانند کفار می بودند «که کر و گنگ و کورند و نمی فهمند» (البقره، ۱۷۱)، آنگاه دیگر از آیات کاری بر نمی آمد.

آیات در آن هنگام به نشان دادن اثر مثبت خویش آغاز می کند که آدمی از طرف خود فهم عمیقی نشان دهد. در اینجا طرف بشری موضوع آغاز می شود و این قابلیت مهم بشری با افعال گوناگونی در قرآن بیان شده (ستون ۲) که نماینده جنبه های گوناگون فهم است.

بنابر قرآن، سرچشمه این عمل فهم انسانی

آغاز همه فعل فرو فرستادن یا «تنزیل» آیه است.

آیه

قسمت بشری

قسمت خدایی

نتیجه نهایی	نتیجه فوری	عکس العمل آدمی	معنی آیات	عضو فهمیدنی	آدمی معنی آیه را فهم می کند	خدا آیه را فرو می فرستد
ایمان (I, II)	(I) شکر (A+a) (II)	[a] تصدیق	[A] نعمه رحمة طالعالت و غیره	لب (جمع: الباب) قلب (فؤاد)	عقل فهم فقه تفکر تذکر توسم و غیره	تنزیل
کفر (III)	تقوی [B+b] (III) کفر (A.B+b)	[b] تکذیب	[B] انتقام عقاب عذاب سخت و غیره (انذار)			

۲- ما آیات را برای شما آشکار کردیم، بآن شرط که تعقل کنید و آنها را بفهمید - (آل عمران، ۱۱۸).

در قابلیت روانشناختن است که آنرا «لب» یا «قلب» نامیده است (ستون ۳). همه فعالیت‌های ذهنی که در ستون ۲ آمده چیزی جز تجلی ملموس این قابلیت یا اصل فکری نیست. «قلب» همان چیزی است که به آدمی شایستگی «فهم» آیات الاهی را می‌بخشد، و بهمین جهت اگر این منبع اصلی فهم در بسته و مهر شده باشد و درست کار نکند، دیگر آدمی نمی‌تواند فهم کند: «وطبع علی قلوبهم فهم لایفقهون»^۳

قلب طبعاً چنان ساخته شده است که، اگر درست کار کند، معنی آیات را فهم می‌کند. آیا اگر آیات را خوب فهم کند، در آنها چه خواهد دید؟ این مسأله‌ای است که به ستون ۴ جدول مربوط می‌شود. در این ستون معنی و منظور آیات، بدان صورت که بر قلب فهمنده آشکار می‌شود، آمده است. برای چنین قلبی، بیشتر آیات رمزهای دوجیزند که بایکدیگر تضاد و تقابل دارند. بعضی از آیات رمزخیز و محبت بیحد و رحمت و مرحمت خدا هستند، در صورتیکه بعضی دیگر خشم و انتقام و عذاب هولناک الاهی را نمایش می‌دهند. در حالت اول، فعل الاهی نشان دادن آیت - یا انتقال آن از طریق پیغمبر به نوع بشر - تبشیر یعنی «خبرخوش دادن» نامیده می‌شود، و در حالت دوم انذار یعنی «آزیر دادن» یا بصورت آشکارتر (وعید) یعنی «بیم دادن». و پیغمبر، به مناسبت همین دو عمل تبشیر و انذار که بر عهده او است، گاه مبشر و گاه منذر نامیده شده است.

ستون ۵ واکنش آدمی را در مقابل آیات نشان می‌دهد. واکنش اساسی بشری یا به صورت تصدیق است که باور کردن به درستی و حق شمردن آیات است، یا به صورت تکذیب که باور نکردن و باطل شمردن آنها است. این دو شاخه شدن عکس‌العمل آدمی در مقابل آیات اهمیت فراوان دارد، چه مستقیماً از یک طرف به باور کردن یا ایمان می‌انجامد، و از طرف دیگر به باور نکردن یا کفر. نتیجه مستقیم این دو شاخه شدن عکس‌العمل بشری همراه با ساختمان معنا شناختن آن

۳- و بر دلهاشان مهر نهاده شد، و به همین جهت است که نمی‌فهمند - (التوبه، ۸۷).

در ستون ۶ جدول آمده است. در آن صورت که آدمی لطف الاهی را که با آیات دسته اول همراه است حق می‌پندارد - یعنی $[a]+[A]$ - نتیجه آن شکر است [I] به معنی دینی این کلمه. و در آن صورت که آیات دسته دوم را می‌پذیرد و حق می‌شمارد - یعنی $[a]+[B]$ - از آن تقوی [II] نتیجه می‌شود که معنی ابتدایی و اساسی آن ترس از مالک روز پاداش و از کیفری است که خواهد داد. برخلاف، اگر آدمی آنچه را که در ذیل [A] آمده باطل پندارد - یعنی $[B]+[A]$ - نتیجه کفر [III] است. و همین کیفیت درباره [B] نیز صدق می‌کند، پس $[A] [B]+[b]$ معنای فنی کفر را مجسم می‌سازد.

در مرحله نهایی که با ستون ۷ نمایش داده ایم، [I] و [II] متحد شده و از این ترکیب ایمان به معنی اسلامی کلمه بیرون آمده است و ایمان در اینجا مقابل است با کفر بمفهوم $[A] [B]+[b]$ که با [A] [B]+[b] نموده می‌شود.

آشکار است که همه این کیفیات، که از فرو فرستاده شدن آیات توسط فعل الاهی آغاز می‌شود و به ایمان یا کفر می‌انجامد، دستگاه ادراکی و تصویری و منطقی و منسجمی را می‌سازد. از آن شبکه محکمی از تداعیها ساخته می‌شود که در آن هر کلمه بطریقی خاص به همه اجزاء دیگر این شبکه ارتباط دارد و هر یک از آنها از لحاظ ارتباطی که با دیگران دارد صبغه و رنگ خاص پیدا می‌کند. مفهوم آیه و میدان آن فرصت خوبی است برای آنکه حقیقت «میدان معنا شناختن» با مثال محسوسی نمایانده شود و اینکه نسبت به ترکیب اتفاقی و تصادفی کلمات چه امتیازی دارد. يك «میدان معنا شناختن» که در اینجا نمونه بسیار عالی از آن را در برابر چشمان خود داریم، تنها زمینه و متنی نیست که در آن عده‌ای از کلمات بر حسب اتفاق کنار یکدیگر قرار گرفته باشند. در يك میدان معنا شناختن هیچ چیز اتفاقی نیست، هر ترکیبی در داخل این میدان

۴- مثلاً جمله «نسیا حوتها» را که در آیه ۶۵ از سوره بنی اسرائیل آمده و مربوط به موسی و خادم او است در نظر بگیرید. ترکیب دو کلمه «نسیا» (فراموش کردند) و «حوت» (ماهی) کاملاً تصادفی و اتفاقی است و همین اتفاق است که آنها را کنار یکدیگر گذاشته است، به هیچ وجه با این دو کلمه يك «میدان معنا شناختن» فراهم نمی‌شود. هیچ کس نمی‌تواند بگوید که «نسیا» از این ترکیب خاص رنگ معنا شناختن خاص پیدا کرده است.

اساسی است، باین معنی که نماینده جنبه خاصی از جهانبینی است.

نباید این گفته را به این معنی گرفت که کلمه‌ای که متعلق باین میدان خاص است نمی‌تواند در میدانهای معنا شناختن دیگر وارد شود و ترکیباتی بسازد. کلمه واحد ممکن است به چندین میدان متعلق باشد و معمولاً چنین است. کلمه قلب تنها مکان تصدیق یا تکذیب نیست، مکان فعالیت‌های ذهنی دیگر نیز هست. کلمه عقل منحصرأ و لزوماً معنی «فهم آیات الاهی» را ندارد. ولی تاآن زمان که در میدان خاص آیات به کار می‌رود، رنگ معنا شناختن خاص و بسیار مهمی دارد که از ارتباط با سایر اعضای این دستگاه و از تأثیر پذیرفتن از ساختمان خاص خود مجموعه میدان پیدا کرده است.

این رنگ معنا شناختن بسیار لطیف و دریافت آن بسیار دشوار است، ولی در تعیین معنی کلمات اهمیت فراوان دارد. معنی و مفهوم هر کلمه تنها به معنی ابتدایی و اساسی آن تمام نمی‌شود. علاوه بر آن یک معنای نسبی و پیوندی نیز دارد، و این معنای پیوندی همیشه از ترکیباتی حاصل می‌شود که باین کلمه در داخل یک دستگاه صورت می‌گیرد.

II هدایت الاهی

در بخش گذشته ساختمان کلی میدان معنا شناختن را که خود در پیرامون کلمه مرکزی آیه تشکیل می‌شود، مورد بحث قرار دادیم. قسمت اساسی این میدان معنا شناختن را می‌توان به اختصار چنین بیان کرد: (۱) خدا آیه را فرو می‌فرستد، (۲) عکس العمل آدمی چنان است که یا آن آیه را می‌پذیرد و حق می‌شمارد (تصدیق) یا بعنوان اینکه باطل است منکر آن می‌شود (تکذیب)، (۳) تصدیق طبعاً به ایمان می‌انجامد و تکذیب به کفر.

ایمان تصدیق (انسان)

(خدا)

آیه

تکذیب

کفر

(تصویر شماره I)

ولی این تنها میدان معنا شناختن آیه نیست که در قرآن می‌توان یافت. در حقیقت قرآن در پیرامون اندیشه فرو فرستاده شدن آیات از طرف خدا دو میدان مختلف می‌سازد. نکته جالب توجه این است که این دو میدان در جهانبینی قرآنی دو میدان کاملاً مجزا از یکدیگر نیستند، بلکه چنان ساخته شده‌اند که از لحاظ ساختمان اساسی درست مطابق بایکدیگرند، تا آنجا که به چهارچوبه تجریدی آنها مربوط می‌شود، هر دو تقریباً درست یک چیزند تنها یک ساختمان است که دوبار از آن استفاده شده، و هر بار لباس تصویری دیگری بر آن پوشانده‌اند تا بدین ترتیب دو میدان معنا شناختن مختلف حاصل شود و این تطابق شکلی میان دو میدان خدا هر که منعکس کننده قطعه واحدی از واقعیت - در حالت خاص ما، فعالیت ارتباطی خدا - به دو صورت هستند، برای منظور ما اهمیت فوق العاده دارد، چه در اینجا می‌بینیم که قرآن در برابر چشم ما خود وسیله تفسیر خویش است.

یکی از خصوصیات این دستگاه دوم این است که «مفصلبندی» این میدان بادسته‌ای از مفاهیم صورت گرفته است که برخلاف آنها که در دستگاه اول بکار رفته‌اند، ظاهراً هیچ پیوندی با عمل ارتباط ندارد. در اینجا بجای مفهوم آیات مفهوم هدی (راهنمایی) جانشین شده است. و این مستلزم آن است که عمل خدایی تنزیل آیات از دیدگاه قرآنی.

خدا	انسان	اهداء	جنت
هدی		ضلال	جهنم

(تصویر شماره II)

همان هدایت او باشد، آیات چیزی نیست جز تعبیری از خداست خدا برای راهنمایی نوع بشر به راه راست. و درست بدان گونه که در دستگاه اولی انسان می‌توان تصدیق یا تکذیب را برگزیند، در دستگاه دوم نیز آزاد است که در مقابل فعل الاهی به یکی از دو صورت ممکن عکس العمل نشان دهد، یعنی یاراه اهداء (رفتن بر راه نموده شده) را بپذیرد، یا راه ضلال (رفتن بر بیراهه) را که عبارت است از نپذیرفتن راهی

که با کمال لطف به او عرضه شده است. آنان که راه اول را انتخاب می‌کنند در طریق جنة (بهشت) گام برمی‌دارند، و آنان که راه دوم را انتخاب می‌کنند در طریق جهنم (دوزخ).

ولی این همه نیمه نخستین تصویر است. نیمه دوم کم اهمیت‌تر از نیمه اول نیست، و با آنکه در صحنه قرآن این دو نیمه تصویر در کنار یکدیگر واقعند و هیچ برخوردی ظاهری بایکدیگر پیدا نمی‌کنند که اسباب ناراحتی شود، ولی بعدها به تصادم بایکدیگر مخصوصاً در علم کلام، آغاز کردند و کار به تضاد و تناقض صریح میان آن دو انجامید.

در این «روایت» دوم، مجموعه میدان از دیدگاه قضا و قدر در معرض نظر قرار می‌گیرد. بدین لحاظ، هرچه بر روی این زمین اتفاق می‌افتد، در پایان کار نتیجه مشیت الهی است. کسی که راه راست را برمی‌گزیند و اهداء را برضلال ترجیح می‌نهد، یا کسی که از راه راست منحرف می‌شود و ضلال را بجای اهداء انتخاب می‌کند، در واقع به اختیار خویش چیزی را برای خود انتخاب نکرده است. عکس‌العملی که به هر یک از دو صورت در برابر هدایت الهی نشان می‌دهد، نتیجه ضروری مشیت الهی است. وی از آن جهت ضلال یا اهداء را انتخاب نمی‌کند که خود چنین خواسته است، بلکه از آن جهت چنین می‌کند که خدا خواسته است که او چنین کند، بعبارت دیگر، اهداء و ضلال هر دو بسته به مشیت الهی است؛ «من یشاء الله یضللہ ومن یشاء یجعلہ علی صراط مستقیم».

این طرز تعبیر دوم را می‌توانیم با نمودار شماره III نمایش دهیم و چون دو نمودار II و III را بایکدیگر مقایسه کنیم بلافاصله اختلاف اساسی میان این طرز تصور و طرز تصور نخستین را درخواهیم یافت.

(انسان)	(خدا)
جنت	اهدای
(بهشت)	(راه یافت)
جهنم	اضل
(دوزخ)	(گمراه شد)
	(گمراه کرد)

(نمودار شماره III)

۵- هر که را خدا بخواهد گمراه میکند و هر که را بخواهد بر راه راست قرار میدهد - (الانعام، ۳۹).

بامقایسه این امر آشکار می‌شود که در دستگاه دوم، چنان نیست که، مانند دستگاه اول، آدمی در مقابل راهنمایی خدا با اهداء (راه یافتن) یا ضلال (گمراه شدن) عکس‌العملی نشان دهد. بلکه در مقابل هدای با اهداء و در مقابل اضلال (گمراه کردن) باضلال (گمراه شدن) عکس‌العمل نشان می‌دهد و این معادل با این گفته است که، با این نظر، آدمی دیگر آزاد نیست که اهداء یا ضلال را که بارهتمایی خدا عرضه می‌شود انتخاب کند. چنان به نظر می‌رسد که همه چیز از پیش معین و مسجل شده است. ضلال (گمراه شدن) جز نتیجه مستقیم اضلال (گمراه کردن) الهی نیست. و در مقابل این فعل «گمراه کردن» خدا هیچ کس نمی‌تواند مقاومت کند، و در چنین حالتی، حتی پیغمبر هم نمی‌تواند بنا بر آنچه مکرر در قرآن آمده است امید آن داشته باشد که کسی را که چنین شده به راه راست باز گرداند.

بنابراین، در مرحله ابتدایی این دستگاه دوم، تقابلی اساسی میان هدای و اضل مشاهده می‌شود، و این تقابل در تمام دستگاه امتداد پیدا می‌کند، و دو خط بدست می‌آید که از آغاز تا انجام به موازات یکدیگر حرکت می‌کنند.

وجود دو «روایت» مختلف از يك «سرگذشت» و تضاد میان آنها در قرآن جز این نمی‌توانست که بعدها میان متفکران اسلامی مسائل دشواری را درباره مفهوم آزادی بشری و مسؤولیت اخلاقی پیش‌آورد. چه اگر منحصرأ لحاظ منطقی را در نظر بگیریم ناچار به وجود تناقضی منطقی این دو دستگاه معترف خواهیم شد. چیزی که هست، قرارگاه قرآن قرارگاه منطق محض نیست، اندیشه قرآنی بر سطحی آشکار می‌شود که بصورت اساسی با منطق عقل بشری تفاوت دارد. و تا زمانی که شخص خود را بر این سطح از تفکر نگاه دارد جایی برای چنین شکلی باقی نخواهد ماند. بهر صورت خود قرآن مسأله آزادی بشری را به این صورت خاص مطرح نکرده است.

بہتر است بجای آنکه در مسأله کلامی آزادی بشری و عدل الهی از این پیشتر رویم به ساختمان درونی معنا شناختن مفهوم هدایت پردازیم که اجماعاً یکی از

مهمترین مفاهیم قرآن است. پیشتر دیدیم که چگونه میدان واحدی در قرآن به دو راه مختلف متصور شده است. ولی هر یک از دو دستگاه را که پایه قرار دهیم، بمحض آنکه سهم بشری آغاز می شود همان تقابل تصویری و ادراکی اهتداء و ضلال جلوه گر می شود. این امر مشترک میان هر دو دستگاه است و این تقابل اهتداء و ضلال را تقریباً در همه جای قرآن می توان یافت، حقیقت این است که این دو مفهوم یکی از عمومیتترین و فراوانترین جفت های تصویری قرآن را می سازد. همانگونه که پیش از این اشاره کردم، این جفت المثنایی در میدان معنا شناختن دیگر دارد که جفت تصدیق - تکذیب در مقابل آیات الاهی است.

ضلال	تقابل	اهتداء
تکذیب		تصدیق

ولی جفت اول [I] چیزی دارد که آنرا از جفت دوم [II] متمایز می سازد. جفت اول اهتداء ... ضلال بدون وجود مفهوم اساسی تر ضمنی، یعنی مفهوم «راه» غیر قابل تصور است. مفهوم راه «کلمه مرکزی» همه میدان است. عبارت دیگر مفهوم راه در این میدان معنا شناختن همان نقشی را دارد که مفهوم «آیه» در دیگری دارا است. در قرآن این مفهوم راه با الفاظ گوناگون بیان شده است که سبیل و صراط و طریق مهمترین آنها است. بهمین شکل اهتداء و ضلال نیز مترادفاتسی دارند. مثلاً گاه بجای اهتداء کلمات رشد یا رشاد به معنی (داخل شدن در راه راست) یا قصد به معنی (راه درست بطرف مقصد بيمودن) آمده است. و مترادف با ضلال (از مصدر ضل) نیز کلماتی در قرآن دیده می شود: مثلاً عمه به معنی (درباره راه راست سرگردان شدن) (البقرة، ۱۴) قسط بمعنی (از راه راست منحرف شدن) (الجن، ۱۴) نکب یا نکب به همان معنی (المؤمنون، ۷۴)، تاه بمعنی (در بیابان گم و سرگردان شدن) (المائدة، ۲۶) و غوی

و غوی (از مصدر غی و غوایه) بمعنی (به بیراهه رفتن) (الاعراف، ۱۴۶).

به آسانی می توان دریافت که در همه این مفاهیم مفهوم اساسی راه مندرج است. مسأله همیشه باین صورت مطرح است: آیا آدمی راه راست را انتخاب می کند که او را به مقصد واقعی که خدا و رستگاری روح او است می رساند، یا از این راه منحرف می شود و کورکورانه در بیابان بی عزایی سرگردان می شود؟ ولی آنچه مهمتر است توجه باین امر است که راه مورد نظر تنها يك راه نیست، قاطعترین عنصر در تصویر راه به مفهوم قرآن مستقیم بودن آن راه است.

راهی که خدا به وسیله آیات خود می نماید راه مستقیم است. بدان معنی که، بنا برمدلول قرآن اگر تنها رفتن بر این راه را وجهه خود قرار دهید شما را مستقیماً به منزلگاه نجات رهبری خواهد کرد. و این استقامت راه خدایی تضاد آشکاری با کجی (عوج) همه راه های دیگر دارد. کجی باین معنی که به جای رساندن به مقصد شما را از آن دور می کند: «وان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبیل»^۷ در اینجا نیز بار دیگر دو مفهوم را مشاهده می کنیم که همچون دو اصل متعارض، بایکدیگر تقابل پیدا می کنند: «استقامت» و «کجی» در میدان معنا شناختن مفهوم راه. آشکار است که «راست» و «کج» کلمات ارزشی هستند، چه دو ارزش دینی نشان می دهند که یکی مثبت است و دیگری منفی. از اینکه قرآن می گوید که کافران پیوسته در آن می کوشند که راه «راست» خدا را «کج» کنند، این تقابل با وضوح خاصی نمودار می شود: «لم تصدون عن سبیل الله من آمن تبغونها عوجاً»^۸ «لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبیل الله و یبغونها عوجاً وهم بالآخره کافرون»^۹

درباره این مفاهیم که چنانکه هم اکنون دیدیم، میدان معنا شناختن وسیع مستقلاً را می سازند، باید در نظر

۶- مثلاً در سوره سبأ، آیه ۳۷.

۷- و [بدانید] که این راه من مستقیم است و از آن پیروی کنید، و از راه های دیگر پیروی نکنید که شما را از راه او پراکنده می کند - (الانعام، ۱۵۴).

۸- چرا در آن میکوشید که هر که را ایمان آورده است از راه خدا منحرف سازید و آنرا کج می خواهید؟ - (آل عمران، ۹۹).

۹- نفرین خدا برستمکارانی که [مردمان] را از راه خدا منحرف می کنند و آنرا کج می خواهند و به روز دیگر کافرنند - (الاعراف، ۴۴ و ۴۵).

داشته باشیم که این مفهوم اخیر راه به هیچ وجه میدان جدیدی نبوده است که توسط قرآن برای نخستین بار در لغتنامه عربی وارد شده باشد. برخلاف، میدانی بسیار قدیمی بوده است در جاهلیت نیز وجود داشت و نقش عمده‌ای در زندگی جاهلیت داشت. با این تفاوت که در جاهلیت از لحاظ «مادی» اهمیت داشت و در اسلام اهمیت آن کلاً به استعمال مجازی آن بستگی پیدا کرد. برای مردمانی که در بیابان زندگی می‌کردند، مسأله شناختن راه راست یا گم شدن در میان توده‌های ریزک طبیعتاً مسأله حیات و ممات بود. در آن روزگاران هر قبیله سرزمین مخصوص به خود داشت. در داخل آن سرزمین یافتن راه درست چندان امر مشکلی نبود، ولی هر یک از افراد قبیله، در آن هنگام که از سرزمین ملکی خود خارج می‌شد، دیگر وسیله‌ای برای یافتن راه راست و درست نداشت، خود را با توده ریزک بی‌سر و بسن مواجه می‌دید پس از چیزهای مایه بیم (اهوال) - که غالباً در اشعار عرب وصف این احوال آمده - و بیابان در نظر وی همچون غولی جلوه‌گر می‌شد که هر آن ممکن بود دهان باز کند و او را طعمه خود سازد. با چنین اوضاع و احوالی فهم این مطلب به کمال آسانی ممکن است که اعراب جاهلیت شبکه کاملی از مفاهیم می‌داشته باشند که متکی بر «هدی» و «راه» بوده باشد. انواع مختلف راهها را تشخیص می‌دادند، و خود بیابان را بنا بر خاصیت همین راهها نامگذاری می‌کردند، یعنی بنا بر آنکه مثلاً آب داشته باشد یا نداشته باشد، راه روشن و آشکاری از آن بگذرد یا چنین نباشد، و نظایر اینها. برای اینکه مثال واحدی از میان مثالهای متعدد آورده باشم، باید بگویم که کلمه یهماء مخصوصاً به بیابان پرمخاطره‌ای گفته می‌شد که مطلقاً کسی نمی‌توانست بگوید که راه آن از کدام طرف است، و دشت وسیعی از شن بود که هیچ جای پای کوفته‌ای بر آن مشاهده نمی‌شد. حتی برای راه پیمودن در چنین

بیابانی در زبان عربی فعل خاصی (عسف) وجود داشت: معتسف الارض مقفر جهل^{۱۰}
 و مرد ابلهی را که با گام نهادن در چنین بیابان پرخطری مایه پریشانی خاطر خویش رافراهم می‌ساخت عسیف (مشتق از همان ریشه عسف) می‌نامیدند. ترکیب جالب توجهی از این مفاهیم در لامیه العرب شنغری دیده میشود:
 ولست بمحيارالظلام اذا انتخت

هدی‌المهوجل العسیف یهماء هوجل^{۱۱}
 ولی نکته مهم اینست که همه این کلمات را بیشتر به معنای حرفی و مادی آنها فهم می‌کردند. میدان معنا شناختن تشکیل شده با این نوع کلمات در جاهلیت هیچگونه دلالت دینی نداشت. مثلاً خود کلمه هدی را در نظر بگیرید از این کلمه معنی مجرد «هدایت و راهنمایی» بدست نمی‌آید، معنی ملموس آن «نشان دادن راه» مخصوصاً در بیابان است. اسم فاعل آن (هادی) بر مردی اطلاق می‌شد که بر همه راههای عبور ممکن در بیابان وقوف داشته باشد، و حرفه وی آن بود که دیگران را بر راه صحیح ببرد و به مقصد برساند. بیابان جای بسیار خطرناکی بود، و حتی راهنمایان حرفه‌ای نیز ممکن بود در هر لحظه راه را گم کنند. و این مایه فخر و شادی بود که مردی در این باره خود را برتر از راهنمایان حرفه‌ای بداند. عبید بن ابی‌برص در یکی از اشعار خود در این باره تعبیر زیبایی دارد:

هذا و دأویه یعنی الهداة بها
 ناء مساقمتها كالبرد ديمومه

جاوزتها بلعنداة^{۱۲} . . .

از اینجا معلوم می‌شود که در آن روزگاران چه اهمیتی داشته است که شخص برای خود هادی خوبی باشد یا هادی مجربی در سفر از بیابان با خود همراه داشته باشد. در جهان قرآنی نیز مفهوم هادی جایگاهی با اهمیت حیاتی دارد. چیزی که هست در قرآن هادی

۱۰- مردی که از بیابانی بی‌شناختن راه و تنها می‌گذرد و کاملاً نسبت بآن نادان و بی‌خبر است - (از دیوان عبید بن ابی‌برص مصراع دوم بیت ۱۴).

۱۱- من آن کسی نیستم که در تاریکی شب حیران و پریشان شوم، در آن هنگام که بیابان پر دامنه بی‌نشانی ناگهان پیش می‌آید و حل راهیابی مرد احمق و بیفکر را از او سلب میکند - (بیت ۱۹).

۱۲- بس است! (به مطلب دیگری می‌پردازیم) و از بیابان وسیعی که راهنمایان حرفه‌ای در آن راه گم می‌شوند، و دامنه آن دراز است همچون برد یمانی گسترده است با شتر نیرومند بلند قامت گذشتم - (دیوان، ۱۳ - ۱۲).

خود خدا است که هرگز راه را گم نمی‌کند و بنابراین قابل اعتماد مطلق است. قرآن به این مفهوم جنبه روحانیت بخشیده است، آنرا از مادیت‌ترین جنبه زندگی بشری به سطح ادراک دینی زندگی بشری انتقال داده است. در آغاز مفهومی بود وابسته به تجربه گذشتن واقعی از يك بیابان. اکنون در قرآن مفهوم دینی است وابسته به جریان زندگی بشری که آنرا مجازاً همچون بیابان پردامنه‌ای تصور کرده است که آدمی باید از آن بگذرد.

درست چیزی شبیه به این، به صورتی طبیعی، برای مفهوم «راه» پیش آمده است. مثلاً کلمات صراط ۱۳ و سبیل که در قرآن بهترین نماینده مفهوم «راه» هستند، آشکارا به معنای دینی به کار رفته‌اند. این دو کاملاً در قرآن مترادف با یکدیگر استعمال شده‌اند، و به آن دسته از کلمات کلیدی تعلق دارند که در نمایاندن ساختمان اساسی جهان بینی قرآن سهم مهمی دارند. در دوره‌های پیش از اسلام نیز شاعران این دو کلمه را به کار می‌بردند، ولی همیشه منظورشان غیر دینی و مادی بود. برای آنکه حق مطلب گفته شده باشد، باید بگوییم که بحث در آن نیست که چند کلمه و کلیدی جدا جدا در نظر گرفته شود. سراسر میدان معنا شناختن «راه» که در قرآن آمده معنای رمزی عمیقی باین کلمه می‌دهد. به عبارت دیگر، قرآن تمام میدان ادراکی و تصویری را، با همه کلمات فردی سازنده آن از تراز مادی اندیشه به تراز دینی آن انتقال می‌دهد، و به آن روحانیت می‌بخشد، و دستگاه مجازی مفاهیم را که بدین ترتیب تشکیل می‌شود همچون پایه‌ای قرار می‌دهد و بر آن فلسفه دینی را بنا می‌کند.

[III] عبادت همچون وسیله‌ای برای ارتباط

همانگونه که پیش از این اشاره کردیم، ارتباط میان خدا و انسان، شفاهی یا غیر شفاهی، نمودی یک طرفی نیست بلکه دوطرفی و متعکس است. در برابر

ارتباط از نوع شفاهی خدا با انسان که چیزی جز وحی نیست، دعا که خواندن خدا توسط انسان است به امید یاری و دستگیری، نوع ارتباط شفاهی است که جهت صعودی دارد. بهمین ترتیب، ارتباط غیر شفاهی از جانب خدا که فرو فرستادن آیات غیر شفاهی است، نظیری در عبادت بشری دارد که صلاة نامیده میشود. حقیقت این است که صلاة یا عبادت را از دیدگاههای مختلف می‌توان مورد نظر قرارداد. ولی از لحاظ دیدگاه خاص بحث کنونی ما، نوع غیرزبانی ارتباط در جهت صعودی، یعنی از جانب انسان به جانب خدا محسوب می‌شود، چه «تعبیر» و ظاهری تنزیه تقدیسی است که بنده در برابر خدای قادر متعال ابراز میدارد.

انسان، به جای آنکه تنها کلمات و آیات خدا را به صورتی انفعالی دریافت کند سنت مأموریت دارد که به صورتی مثبت احساس تقدیس و تنزیه خویش را بوسیله يك دسته از اعمال بدنی همراه با کسانی که با وی در این احساس شریکند آشکار سازد.

در صلاة البته عناصر شفاهی نیز هست؛ چه علاوه بر حرکات بدنی خاص، قرات بعضی از آیات قرآنی و ادای شهادتین و درود فرستادن بر پیغمبر و غیره نیز سهم مهمی در این عبادت دارد. ولی باید توجه داشته باشیم که عناصر شفاهی نماز، یعنی کلمات، در اینجا بصورتی جز آن صورت که در دعا بکار می‌روند استعمال می‌شوند، چه این کلمات در نماز با تشریفات و شعایر خاص بکار می‌رود، همه کلمات در نماز اهمیت شعایری دارند، در صورتیکه در دعا به صورت بیان اندیشه شخصی و بیان احساسات در لحظه خاص استعمال می‌شوند.

بطور خلاصه آدمی در دعا «به قصد» کلمه‌ای بیان می‌کند، در صورتیکه در نماز با الفاظ اندیشه‌های شخصی خویش را آشکار نمی‌سازد، بلکه این الفاظ جنبه رمزی دارند و جزئی از تشریفات و شعایر را تشکیل می‌دهند. عنصر شفاهی در صلاة به هیچ وجه

۱۳- وامی است که در زبانهای بسیار کهن از کلمه لاتینی ستراتا (Strata) به معنی «راه سنگفرش شده» یا اصطلاحاً «راه رومی» گرفته شده بوده است. این کلمه در دیوان عیب‌بن‌الابریس به صورت جمع صرط بمعنی راههای معمولی آمده است. اعراب جاهلی، تا آنجا که از روی ادبیات برجای مانده از ایشان میتوان حکم کرد، ظاهراً هیچ خاطره‌ای از این ریشه اصلی نداشته‌اند.

۱۴- «الصلاة قول و عمل و اسماک» عبادت و نماز عبارت است از گفتار و کردار و خودداری، نقل از الرسالة تألیف شافعی، ص ۱۶۱.

شفاهی به معنی متعارفی این کلمه نیست. از این گذشته آنچه در نماز اهمیت دارد شکل کلی عبادت است که چیزی بسیار دور از شفاهی است. روی هم رفته راهی غیر شفاهی برای ارتباط از جانب انسان به جانب خدا است. راه بشری برقرار کردن ارتباط مستقیم با خدا است به وسیله شکل خاص عبادت واجب شده از جانب خدا.

صلوة نه از جهت اسم بلکه از لحاظ روح آن به روزگاران پیش از اسلام میرسد. در کلیه احادیث معتبر این مطلب مورد قبول است که پیغمبر اسلام، به پیروی از سنت مرسوم میان بعضی از متدینان مکه، هر سال چند روز از کارهای دنیوی دست میکشید و برای عبادت به غاری در کوه حراء نزدیک مکه می‌رفت. و بنا بر احادیث، این عمل پیغمبر چندین سال دوام داشت تا آنکه حقیقت بر وی آشکار شد و به رسالت الهی برگزیده شد. این عبادت پیش از بعثت در حدیث به عنوان تحنث نامیده شده است. با آنکه اشتقاق این کلمه روشن نیست، قطعی است که مقصود آن بعضی از اعمال و افعال عبادتی بوده است. و شاید بتوانیم آنرا مرحله پیش از اسلامی صلوة بخوانیم.

به هر صورت، صلوة یا شکل شعایری عبادت به زودی یکی از سازمانهای عمده اسلام شد و به عنوان برجسته‌ترین سیمای اجتماع نوساخته مسلمانان در میان واجبات دینی جایگاه مهمی پیدا کرد. در اینجا ضرورتی ندارد که وارد جزئیات این عبادت شویم. ۱۵- کافی است گفته شود که سجود که اوج این شکل عبادت است و در آن مؤمنان پیشانی خود را در مقابل موضوع عبادت یعنی خدا به خاک می‌سایند، در میان اعصاب پیش از اسلام شناخته بود و آنرا عالیترین وسیله ادای احترام

و تحسین می‌شمردند. مثلاً النابغة شاعر جاهلی درباره زیبایی جادویی دختری چنین گفته است:

او درة صدفیة غواصها
بهج متی یرها یهل ویسجد
لو انھا عرضت لاشمط راهب
عبد لاله ضرورة متعبدا

و اما در مورد معنی اساسی کلمه صلوة این را می‌دانیم که فعل صل عموماً بمعنی «درود فرستادن و برکت و رحمت برای کسی خواستن» است، و این معنی در ادبیات قرآنی و پیش از قرآن هر دو وجود دارد. اعشی، در بیان اینکه با چه دقتی شراب نگاهداری شده، چنین شعری دارد:

و قابلها الریح فی دنھا

و صلی علی دنھا وارتم ۱۷

ولی مهمتر از این برای منظور ما این امر است که در جاهلیت این کلمه گاه به معنایی استعمال میشده که بسیار نزدیک مفهوم قرآنی صلوة است. مثلاً از عنتره در وصف خسرو انوشیروان این بیت جالب توجه برجای مانده است:

تصلی نحوه من کل فج

ملوک الارض و هولھا امام ۱۸

کلمه امام که در این شعر آمده جالب توجه است. بمعنی نقطه‌ای است که نظر بآن معطوف و متمرکز می‌شود، بدیهی معنی مترادف با یکی از اصطلاحات مهم قرآنی مندرج در میدان صلوة یعنی قبله است که از لحاظ فنی به معنی جهتی است که روی مؤمنان در عبادت باید بدان سو باشد. و این خود اهمیت دارد که همان شاعر در شعر دیگری در مدح انوشیروان این کلمه را چنین

۱۵- برای این جزئیات به کتاب *Worship in Islam* (عبادت در اسلام) تألیف E.E. Calverley مراجعه شود.

۱۶- یا [آن دختر] شبیه مروارید صدفی است که صید کننده آن از دیدن آن شادمان می‌شود و بانگ ستایش برمی‌دارد و پیشانی بر خاک می‌ساید.

اگر آن دختر خود را بر راهب خاکستری موی مجردی که سراسر عمر را به عبادت گذرانده است آشکار کند، آن راهب به پرستش خدا خواهد پرداخت - (دیوان ص ۵۲ و ۵۴).

۱۷- و آنرا در خمره‌اش در برابر باد نهاد و برای خمره‌اش طلب برکت کرد و از خد یاری خواست [تا شراب ترش نشود]. در لسان العرب ارتسام به «دعا کردن به قصد طلب حمایت خدا» معنی شده، ولی بنابر قول ابوحنیفه ارتسام در این بیت بمعنی «در بستن و مهر کردن سر خمره» است.

۱۸- شاهان زمین از هر گوشه جهان براو درود می‌فرستند و ثنا می‌فرستند و روی خود به جانب او می‌کنند - (دیوان، ص ۱۶۴).

آورده است: **يا قِبلة القِصاد يا تاجِ العِلى . . .**
 قِصاد جمع قاصد است که بمعنی «کسی است که قصد آهنگ چیزی میکند»، «کسی که خواستار رفتن به طرف چیزی است». به این ترتیب معنی مصراع فوق چنین می‌شود: «ای کسی که روی همه مردمان به جانب تو است، وای افسر بزرگواری!» ۱۹

چنانکه آشکار است، در اینجا مفهوم مادی صلاة با صلاة اسلامی تفاوت دارد، ولی ساختمان شکلی آن همان است، تنها تفاوت در این است که در اینجا قبله بجای آنکه جهت خانه کعبه باشد، کاخ شاهی شاهنشاه ایران است، و پرستش بجای آنکه پرستش خدا باشد پرستش پادشاهی است.



شپوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی