

مجله پژوهش های اسلامی
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان
سال چهارم، شماره ششم، تابستان ۱۳۸۹

پدیدار شناسی جهان متنیّت (با نیم نگاهی به فلسفه شرق و غرب و عرفان اسلامی)*

دکتر صدیقه (پوران) علیپور
استاد یار دانشگاه شهید باهنر کرمان
عضو پژوهشکده فرهنگ اسلام و ایران

چکیده

متن یک رویداد تأویل گرانه از عقل است که در یک فضای از پیش تعیین شده کائنی، ضمن تکوین تکاملی موقعیت خود در نظام هستی، متنیت متن را در ریشه ها؛ یعنی جوهر ناب متن، جستجو و پژوهش می کند و سپس در یک حرکت تأویلگرانه از خوانش تئوری ها و تطبیق آن با پیش فرض موجود، به طرز شکوهمندی از حقیقت رمز کلمه افشاگری می نماید.

این مقاله می کوشد تا در راستای تحلیل پدیدارشناسانه متن با سویه حقیقت جوئی بشری، با نظر داشتن به مبانی نظری فلسفه شرق و غرب، فلسفه شاعرانگی ادبیات و عرفان اسلامی با نیم نگاهی به مفاهیم برخی از متون مقدس (قرآن و انجیل)، این رویکرد تأویل گرانه فهمی - کائنی را از طریق پدیدارشناسی جهان متنیت تحلیل نماید.

واژگان کلیدی

پدیدارشناسی، جهان متنیت، تألیف متون، انسان کامل، تأویل آخرالزمانی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۷/۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۲/۵
نشانی پست الکترونیک نویسنده: salipoor@mail.uk.ac.ir

مقدمه

پدیدار شناسی از نظر هایدگر: «امکان دادن است به آنچه که خود را مطرح می کند، به گونه ای که از طریق خودش دیده و شناخته شود.» (هایدگر، ۱۹۹۶: ص ۵۸) و هوسرل پدیدار شناسی را فهم و توصیف پدیدارها و علم به تجربه هر پدیدار خاص می دانست (احمدی، ۱۳۸۲: ص ۱۶۶). اما به طور کلی پدیدارشناسی متن، همان جستجو و پژوهش متنیت متن است؛ لذا برای دست یافتن به این سویه هستی شناسانه باید به ریشه ها برگشت. جوهر ناب متن؛ یعنی جایی که مفهوم شناخت شناسانه به وسیله یک کنش آگاهی فراهم آمده و دچار تغییر و تفسیر نشده است:

من آن مفهوم مجرد را جسته ام

بای در پای آفتابی بی مصرف

که پیمانان می کنم

با پیمانان روزهای خویش که به چوبین کاسه جذامیان مانده است...

□

با این همه از یاد مبر

که ما

– من و تو –

انسان را

رعایت کرده ایم. (شاملو، ۱۳۸۴: ص ۶۰۳)

اصلی ترین عامل مؤثر در پدیدار شناسی جهان متنیت؛ چنانکه توضیح داده خواهد شد تأویل است. قابل توجه است که در موقعیت کشف پدیدار شناسانه متن، وجود روش های علمی بر مبنای بینش، ضرورت دارد. نیچه معتقد است که: «اگر این روشها از دست بروند، آنگاه نتایج علمی نمی توانند از پیروزی خرافات و مهملات جلوگیری کنند (نیچه، ۱۳۸۵: ص ۴۷)؛ هر چند که از نظر کانت خرد و دانش محصول ذهن آدمی و عملکردهایی است که تنها می توانند جهان را تأویل کنند نه اینکه به واقعیت آن دست یابند (نوریس، ۱۳۸۰: ص ۹).

بطور کلی به نظر می آید که ادبیات رابطه نزدیکی با رمز کل و متون مقدس دارد. دریدا معتقد است که در نظام پژوهشی نشانه شناسانه همواره تعبیرات متافیزیکی در کنار بن مایه های نقادی وجود دارند (دریدا، ۱۹۸۷: ص ۳۶) و در علم ادبیات، نقادی شاخه عمیقی از تأویل را دربر می گیرد.

والتر آنگ در مقاله «نکته بینی و سر» می گوید: «بافت شعر اساساً ارتباط عمیقی با آموزه های مسیحی دارد.» (انگ، ۱۹۶۲: ص ۹۰) و آلن تیت باور دارد که: «مفاهیم شاعرانه، نشان از دانشی دارند که برتر از خرد بوده و با ایمان مرتبط است.» (تیت، ۱۹۵۳: ص III) سقراط نیز شاعران را تأویل گران سخن خدایان می داند (افلاطون، ۱۳۶۷: صص ۶۱۰-۶۰۳). از همین رو، این مقاله سعی دارد تا با نگاه سنجشگرانه ذوق مند به اندیشه های فلسفی در عرصه های متفاوت شرق اسلامی و غرب مسیحی و با سود جستن از فلسفه های شاعرانگی، به عرصه ادراک فهم هستی و حقیقت اشراقی متن پا گذاشته تا مسیر تعالی و سیر تکوینی متون را در یک افق همسوی جهانی تشریح نماید.

اولین متن

اولین متن در نظام هستی شناسانه، ام الکتاب است. صدر المتألهین معتقد است که: «حقایق کلیه اشیاء، هم در عالم عقلی که به نام "قلم الهی" نامیده شده است و هم در عالم نفسانی که به نام "لوح محفوظ" و "ام الکتاب" نامیده شده است و هم در الواح قدریه و آیه «خداوند هر چه را بخواهد محو یا اثبات می کند و ام الکتاب نزد اوست.» (رعد / ۳۹) حاکی از آن است که جمیع کتب نامبرده، (یعنی عالم عقلی و عالم نفسانی و الواح قدریه) کتابهایی هستند که حضرت حق جل و علا به مقتضای اسم "الرحمن" آنها را به دست قدرت و عنایت خویش نوشته است (صدر المتألهین، ۱۳۸۵: ص ۴۸۱).

ام الکتاب یک آفریده مجرد است، لذا کلمه را که به عنوان اولین صادر از ام الکتاب به سمت جهان هستی ارسال می شود، می توانیم به عنوان اولین متن هست شده در نظام هستی معرفی نماییم که در بحث صادر اول مفصل بدان می پردازیم.

در هر حال ، این مفهوم مجرد، بدون شک باید در دایره هستی روی خط (ازل - ابد) که قبل از هر چیز بوده است ، نقش یافته باشد تا بتواند به واسطه خط مستدیر جهان هستی که صورتی از همان خط ازل و ابد است به سمت هست شدن حرکت کند.

در نظام آفرینش ، وجود جسمی کروی الشكل که دارای مبداء حرکت مستدیر است لازم و ضروری است. و این جسمی کروی شکل است که به وسیله وی جهات و حدود حرکات طبیعی مستقیم تحدید و تعیین می گردد. (زیرا حرکت مستقیم یا به جانب فوق است و یا به جانب تحت و فوق و تحت که دو جهت مختلف برای حرکات مستقیم اند به وسیله همین جسم محیط تعیین می گردند و بدین جهت، حکما این جسم را محدودالجهات نامیده اند) و زمان مقدار همین حرکت است؛ زیرا این حرکت یعنی حرکت مستدیر، مقدم بر کلیه حرکات است، به خصوص حرکتی که متعلق است به جسم اقصی و اعلی یعنی جسم محیط، زیرا حرکت جسم محیط، سریع ترین وسیع ترین کلیه حرکات مستدیر است (صدرالمألهین، ۱۳۸۵: صص ۱۶۹ - ۱۷۰).

حرکت مستدیر، بالطبع متقدم است بر کلیه حرکات و نیز بر جسم متحرک به حرکت مستدیر، و زمان تقدم نمی یابد مگر ذات واجب الوجود (همان ، ص ۶۹) و صور موجودات در خط مستدیر ازل و ابد که به واسطه لوح محفوظ به زبان رمز مرسم است ؛ چنانچه بخواهد به عالم کائن راه پیدا کند ، حرکتشان باید از طریق حرکت خط مستدیر از خط معنای ازل و ابد جدا شود؛ و گرنه حالتشان به همان صورت باقی می ماند ؛ لذا چون دایره ازل - ابد بی توقف است و حرکت کائن نمی تواند مطابق با آن باشد پس برای راه یافتن به عالم هستی کائنی باید از خط مستدیر به فضای خالی درون دایره پرتاب شود.

« زمان اول ، ابد است و ابد آخر ندارد ؛ همچنانکه زمان آخر ، ازل است و ازل ، اول ندارد و زمان حاضر را آخری نیست که منقضی شود و بعد از آن حرکتی دیگر نباشد؛ بلکه از پس آن ، حرکات لایتناهی در وجود آیند(سهروردی ، ۱۳۸۰: ص ۱۴۴) کی یر کگارد فیلسوف آلمانی معتقد است که

زمان گذرا بوده و تز جاودانگی در مقابل آن یعنی آنتی تز؛ و این دو عامل جز لحظه چیز دیگری نیست (بوخنسکی، ۱۳۷۹: ص ۱۶۲).

فضای درون دایره مستدیر در واقع خالی ای است که پر می شود و سکوتی که صدا می گردد. هایدگر معتقد است: « هنگامی که ما از انسان و فضا حرف می زنیم، چنین به نظر می رسد که انسان در یکسو ایستاده و فضا در سوی دیگر؛ ولی فضا امری نیست که در برابر انسان قرار گیرد (نیچه و دیگران، ۱۳۸۶: ص ۷۶) و گوهر ساختن، باشانیدن است و باشانیدن موجودات در کنار هم مکان را ایجاد می کند «ساختن فراشد بنیادین خود در برافراشتن مکانها را با پیوند دادن فضاها به انجام می رساند (همان، ص ۸۰). بنابراین مکان یک ساخته کائنی است که از در کنار هم قرار گرفتن کائن اول، دوم و سوم و... ایجاد می شود و فضا در واقع خلائی است که مکان و هستی در آن شکل می گیرد و بدین ترتیب با مفهوم دازاین (آنجا - بودن) (هایدگر، ۱۳۸۶: ص ۳۵۷) مأنوس تر است.

« - جهان را چگونه آفریدی؟ »...

به جز آنکه رؤیتی چو من اش باشد

(تعادل ظریف یکی ناممکن

در ذروه امکان)

که را طاق پاسخ گفتن این هست؟ (شاملو، ۱۳۸۴: ص ۸۶۷)

هایدگر می گوید: « دازاین همواره آنی است که می تواند باشد و به نحوی هست که خود امکان خویش است که بسته ذات اوست؛ شامل شیوه های پرداختن به جهان که همواره پیشاپیش طرح خود را در انداخته است و تا هست، طرح انداز است (همان، ص ۳۵۸) و جهان نیز از کائیت مکان ساخته می شود. مکان می تواند همچون نظام یا ماتریس چیزهای حاضر در دست دانسته شود (احمدی، ۱۳۸۲: ص ۶۰۷). هایدگر جهان را خصیصه خود دازاین می داند (هایدگر، ۱۳۸۶: ص ۱۶۹) نیوتن مکان و زمان را شبیه به دو جعبه خالی بزرگ می دانست که جهان درون آنها واقع شده است و کانت مکان را به عنوان صورت احساس، قابل ملاحظه می داند (لوین و دیگران، ۱۳۵۱: ص ۲۸۰).

بنابراین می توان گفت که جهان صورت مکتوب شده ای از ام الكتاب مطابق با همان دزاین کائن شده است و دزاین فضای شکل گیری جهان و در نتیجه طبیعت ، سیر حرکتی هست شدن جهان کائن است.

در هر حال ، هدف کائنات در واقع شناخت حقیقت است. گادامر در مقاله همگانیت مسأله هرمنوتیک می نویسد: « ما در دورانی زندگی می کنیم که در آن هم سطح سازی فزاینده تمامی شکل های زندگی اتفاق می افتد و این همان نیاز مبرم معقولات جهت ادامه زندگی در سیاره ماست (نیچه و دیگران ، ۱۳۸۶: ص ۱۰۴) و در سویه همین هدفمندی است که جهان به سمت تأویل کشیده می شود. در قرآن کریم آمده است: « اگر آنان می توانستند در تورات و انجیل و کتابهایی که خداوند بر آنان فرستاده است ، تأمل کنند ، از نعمت هایی که در زیر و بالای پای آنان قرار دارد ، بهره مند می شدند.» (مائده / ۶۰) و مسأله امانت الهی (احزاب / ۷۱) از همین جا نشأت می گیرد ؛ چنانکه حافظ می گوید:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند

نیچه حقیقت را پندارهایی می داند که از یاد رفته اند یا سکه هایی که نقش آنها از میان رفته است (همان ، ص ۳۰). به عقیده او خواست حقیقت، اساساً هنر تأویل است که دست کم مستلزم نیروی تأویل گری است (همان ، ص ۵۱). اگوستین قدیس معتقد است: « حقیقت در جهان بیرون از وجود آدمی واقع نشده است. حقیقت همان چیزی است که در درون آدمی واقع است (پیوسویس ، ۱۹۷۰: ص ۱۴۹). همان سویه خودشناسی که در حدیث معروف « من عرف نفسه فقد عرف ربه » وجود دارد ؛ نه آن پندارهای فراموش شده ، آنطور که دریدا در تأیید نیچه آورده است: « یعنی لشکری از استعاره ها و مجازها و انگاره های انسان وار (دریدا ، ۱۹۷۷: ص xxii). حال آنکه آنچه فراموش شده خود ما هستیم نه نیاز دزاین که بذاته در وجود بشر موجود است و اتفاقاً این استعاره ها و مجازها و انگاره ها هستند که انسان را از اصل حقیقت دورتر و دورتر می سازند ؛ چراکه حقیقت یک امر کلی است و موارد فوق اموری جزئی و قابل تشریحند.

اما سلسله مراتب تأویل از عقل اول تا عقل آخر (موعود) به صورت تکوین انجام می پذیرد تا جهان هست شده ، تأویل گردد.

صدرالمتألهین در ایجاد اموری که قابل تکوین اند دو چیز را مدخلیت تام می‌داند: یکی چیزی که پیوسته تکوینی را پس از تکوین دیگری بپذیرد و دیگری چیزی که به وسیله آن عمل تکوین امکان پذیر بوده و انجام گیرد و سبب تعیین و تشخیص حدوث هر حادثی پس از حادث دیگری باشد و آن دو چیز عبارتند از ماده و صورت که به وسیله این دو علت حوادث پی در پی به وقوع می‌پیوندد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ص ۲۷۱).

انجام این سیر تکوین محیط دازاین را در جهت رسیدن به افق استعلای انسانی یا تحقق کلمه الهی ایجاد می‌کند که هایدگر سه وضعیت را برای آن در نظر گرفت: روحیه؛ یعنی موقعیت هستی شناسانه دازاین (هایدگر، ۱۹۹۶: صص ۶-۱۷۵)، فهم؛ یعنی شناخت اولیه دازاین و نمایانگر حرکت دازاین از حالت اولیه به سمت جلو و نقش آفرینی آن در جهان است (همان، صص ۵-۱۸۴) و بیان؛ یعنی آن کنش ذهنی و فعالیت عملی که اندیشه‌ها و مفهومی‌هایی را در ذهن قابل فهم کند و آنها را در مدار ارتباط بشری قرار دهد (همان، ص ۲۰۴). بنابراین دازاین متنی، مجموعه‌ای از کنش‌های معنا دار است که آنچه‌ان که شکل گرفته‌اند، توسط تأویلگران (عقول) کشف می‌شوند و از دو جنبه برخوردار است: یکی جنبه کائنی و دیگری جنبه انتزاعی؛ بنابراین دو نوع حرکت هم در خود دارد.

حرکت اول:

حرکت انتزاعی (فهم) *timic* که در افق هستی سیر می‌کند و چرخشی و مدور است. از نظر هایدگر، زمان افق فهم هستی است و دازاین دارای زمان و در جهان هستن واقع شدن (همان، ص ۳۷۵). او برای افق یک مفهوم هستی شناسانه ای قائل می‌شود که از منظر گاه آن می‌توان چیزها را دید و شناخت و به همین دلیل هم زمان و هم دازاین را یکی می‌داند؛ اما نکته قابل توجه این است که اصلاً زمان خود فهم است و دازاین با افق یکی است نه با فهم؛ چون دازاین افق فهم هستی است و زمان همان فهم است و از آنجایی که فهم یک هستنده انتزاعی و غیر کائنی است، لذا حرکتش با حرکت کائنات همراه نیست و منطبق با اصل و ریشه اش، در حالت چرخشی و پیوسته است و سرعتش نسبت به کائنات بیشتر؛

اما به دلیل ضرورت برقراری تناسب و توازن در نظام هستی، حرکتش با اعتدال همراه می‌گردد. ابن سینا می‌گوید: هر حرکتی که در مسافت است اگر به حد و نقطه ای پایان یابد، پایان آن سکون است. پس آن غیر از حرکتی است که حافظ زمان می‌باشد. حرکتی که حافظ زمان است یک حرکت وصفی است و آن حرکت وضعی دوری است (ابن سینا، ۱۳۸۵: ص ۳۳۹).

رازی میان زمان به عنوان مقدار حرکت افلاک و زمان مطلق، مستقل از فلک و نفس کلی تمایز قایل است؛ چراکه زمان مطلق را به رتبه بالاتری از نفس در مراتب عالم مربوط می‌داند (کورین، ۱۳۸۰: ص ۱۹۶).

نکته همین جاست که زمان، معادل *time* و *grasp* است و با تاریخ که معادل *date* و *occurrence* است، تفاوت دارد.

رازی از زمان مطلق یاد می‌کند و ابن سینا نیز از یک حرکت دوری و پیوسته که به نظر می‌رسد هر دو با حرکت *time* همخوان است و همچنین رازی حرکتی را متعلق به نفس می‌داند و ابن سینا از حرکتی در مسافت صحبت می‌کند که پایان آن سکون است که به نظر می‌رسد هر دو منطبق با حرکت *date* باشد.

البته چون فهم در نظام هستی همواره وجود دارد و کون و فساد نمی‌پذیرد؛ بنابراین انسان در هر حالت و وضعیتی از تاریخ که قرار بگیرد می‌تواند آن را دریابد. پس *time* چون کون و فساد ندارد، غیرکائنی است و *date* چون در حال تبدیل و تغییر است، کائنی محسوب می‌گردد.

صدر المتألهین می‌گوید: «در عالم وجود یک کمیت و مقدار غیر قار و فاقد ثبات وجود دارد به نام "زمان" که مقادیر حرکات و تفاوت و اختلاف مابین آنها بوسیله آن معلوم می‌گردد و این کمیت، غیر از مقادیر اجسام و نهایات آنهاست (صدر المتألهین، ۱۳۸۵: ص ۱۷۰) و مانند ابن سینا که زمان را به حرکت توسط تشبیه کرده و می‌گوید: متحرک از ابتدای حرکت تا پایان آن باید مقادیری از مسافت را طی کند، ولیکن این حرکات به طور بقراری به یکدیگر پیوسته است، و وجود هر جزء لاحقی وابسته به فنای جزء سابق می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ص ۲۹۰). وی باور دارد که تقدیم و تأخیر با هم جمع نخواهند شد؛ اما اینگونه قبل و بعد را با قبلیت واحد بر کثیر و پدر بر پسر یا قبلیت

ذات فاعل یکی نمی داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ص ۱۷). بنابراین تفاوتی بین زمانی که قابل کون و فساد نیست با زمانی که روزشمار است قائل گردیده است. بنابراین زمانی که با فهم *time* توأم است حالتی کیفی دارد و قابل تأویل است؛ ولی روزشمار *date* که با رویداد همراه است، حالتی کمی دارد و قابل تحلیل است.

حرکت دوم:

حرکت کائنی یا *dativ* که در جهان سیر می کند و به صورت خط و نقطه است.

ابن سینا در اشارات آورده است: «حرکاتی که حدود و نقطه هایی را به وجود می آورند، همان هایی هستند که به وسیله آنها وصول و رسیدن تحقق می یابد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ص ۳۳۹).

صدر المتألهین می گوید: سلسله وجود در قوس نزول، نخست عقل و سپس نفس و سپس طبیعت و سپس ماده است و از عقل آغاز شده و به ماده انجام می گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ص ۲۷۲) و جسمی می شود. جسم چیزی است که مقصود به اشاره حسی می باشد و همواره قابل تجزیه است (سهروردی، ۱۳۸۰: صص ۸۵-۸۴) و انسان که به عنوان اولین وجود کائنی، محل استقرار عقل واقع می گردد، به قول میشل فوکو: «در جایگاه ابهام آمیز خود به عنوان موضوع شناخت و فاعلی که می شناسد ظاهر می شود.» (فوکو، ۱۹۷۳: ص ۳۱۲) و در میان همه اشیاء و اموری که در زمان [*date*] زاده شده و بی شک در زمان هم می میرند، به صورت گسیخته از اصل و منشاء، پیشاپیش موجود است (همان، ص ۳۳۲). بنابراین انسان به عنوان اولین کائن که به واسطه پرتاب شدگی اولین صادر از ام الكتاب به درون دازاین، هستی می یابد موضوع اصلی متن هستی تلقی می شود که جانشین خدا در زمین است: «انی جاعل فی الارض خلیفه» (بقره / ۲۸) و به صورت خود خدا آفریده شده است: «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید.» (سفر آفرینش ۲۸-۱/۲۷) تا به واسطه عقل و از طریق زمان (فهم) حقیقت را دریافته و تأویل نماید.

انسان به عنوان اولین تأویل گر حقیقت ، با خدا عهد بست تا در جهان برای کاری که آفریده شده، تلاش کند و این حادثه آغازین پیش از تاریخ تجربی اتفاق افتاد ؛ با همان پرسش اساسی خدا از ارواح انسانی پیش از کائنی شدن که: «الست بربکم؟ قالوا: بلی (اعراف / ۱۷۲) و «خدا به نوح و پسرانش خطاب کرد: اینک من عهد خود را با شما و بعد از شما با ذریه شما استوار سازم...» (سفر پیدایش ۱۶-۹ / ۸). به قول کوربن: «هلهله نشاطی که این پرسش را پاسخ گفت ، میثاق ازلی را تمکین کرد و پیامبران در دوره های مختلف برای یادآوری تمکین مردم به همین میثاق فرستاده شده اند (کوربن ، ۱۳۸۰: ص ۱۴) و البته برای به ثمر رساندن این میثاق به او مهلتی داده شد و «اجل مسمی ...» (طه ۲۰ / ۱۲۹) و «برای هر چیز زمانی است و هر مطلبی را زیر آسمان وقتی است برای تولد و وقتی برای مرگ...» (کتاب جامعه ۸-۳/۱).

بنابراین این وجود کائنی روی خط *dati* به سمت افق حقیقت در حرکت می شود و به دلیل انطباق یافتن با سیر حرکت جسمانی که نسبت به حرکت فهم *timeic* کندتر است ، به صورت مستقیم و در حالت خط و نقطه است.

با قبول پیش فرض این دو حرکت در دازاین ، می توان سه مرحله دازاینی را برای متنیت قائل شد تا به واسطه شکل گیری طرحواره های کلامی متنی روی دو سیر حرکتی (*date* و *time*) در آن سه مرحله ، به تأویل آخرالزمانی دست پیدا کرد:

الف (دازاین ورودی :

یعنی وجود یافتن « کلمه» به عنوان اولین تأویل گر ، از طریق پرتاب شدگی « صادر اول » به درون سکوت دازاین.

نسفی در کتاب « انسان کامل» آورده است که: « دو کلمه از بالا می آید: یکی کلمه گفته است و دیگری کلمه نوشته است و هر دو کلمه جان مسافر غیبی از عالم امرند و قالب دو مسافر غیبی از عالم خلق است و آن دو مسافران هر دو کلمه معنی اند.» سپس در تفسیر کلمه می نویسد: « عیسی کلمه است و عیسی مانند آدم است ؛ پس آدم هم کلمه باشد. اما عیسی کلمه گفته است که از دهان جهان به

آسمان جان می رود و آدم کلمه نوشته است که از آسمان جان به هندوستان مداد آید.» (نسفی، ۱۳۷۷: صص ۱۸۸-۱۸۷)

کلمه در متون مقدس جایگاه ویژه ای دارد. در قرآن کریم آمده است: « کلمه الله هی العلیا » (توبه / ۴۱) و در یوحنا نیز آمده است: « در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود و کلمه تن یافت و در میان ما مسکن گزید.» (۱۴ و ۱/۱) بدین ترتیب اولین متن را معادل کلمه (لوگوس) می دانند. در دوران کلاسیک متأخر، مفهوم افلاطون از نظم برتری که زبان در دو صورت کلامی و ریاضی آن می تواند به آن برسد با مفهومی ادغام می شود که معمولاً لوگوس نام دارد؛ یعنی یگانگی آگاهی یا عقل (فرای، ۱۳۷۹: ص ۲۶) چیزی که هایدگر آن را به معنای سخن مطرح می کند؛ یعنی « آشکار کردن آنچه درباره اش گفتمانی صورت می گیرد» (احمدی، ۱۳۸۲: ص ۵۶). و نسفی به گونه ای دیگر بدان اشاره دارد: « عقل آدمی در ظاهر دو صورت دارد: یکی زبان (علم) و یک دست (عمل) ... زبان سخن عقل را به حاضران می رساند و کتاب سخن عقل را به غایبان می برد؛ زبان صورت عقل آدمی است (نسفی، ۱۳۷۷: ص ۳۸۱).

آنطور که نسفی می نویسد: « عقل اول در عالم سفلی دو صورت دارد: یکی نبی که مظهر علم و لطف است؛ یکی سلطان که مظهر قدرت و قداست است. نبی صورت عقل اول است و از این جهت فرمود: « ان الله تعالی خلق آدم علی صورته » یعنی « علی صوره آدم». پس عقل اول، اول موجودات است و آدم مخلوقات و آدم خاکی اول آدمیان و آدم فرزندان است که این آدم را بر صورت آن آفرید از آن جهت که آن آدم گویاست و این آدم هم گویاست و آن آدم معلّم است و این آدم هم معلّم است و آن آدم خلیفه است و این آدم هم خلیفه است. بنابراین در عالم کبیر، عقل اول خلیفه خدای است و در عالم صغیر، عقل آدمی خلیفه خدای است. آدم صورت عقل اول است و این مخصوص به آدم نیست، جمله انبیا صورت عقل اول اند و از این جهت فرمود: « اول ما خلق الله روحی» یا « اول ما خلق الله نوری»؛ چون نبی صورت عقل اول باشد، عقل اول جان نبی بود.» (نسفی، ۱۳۷۷: صص ۳۸۲-۳۸۱) و گاه صورت خلق شده به نام

عقل ذکر گردیده است که: «اول ما خلق الله العقل» و در آیه شریفه "یوم یقوم الروح (انیا / ۳۸) از عقل به لفظ روح تعبیر شده است.

صدرالمتألهین نیز می گوید: «نخستین صادر از جانب ذات حضرت حق یک وجود وحدانی است که تجلی اول ذات و ساری در کلیه موجودات است که خداوند می فرماید: «و ما امرنا ألّا واحده (امر ما جز یگانه نیست) (قمر/۵۰) و مشهور بین حکما این است که صادر اول، عقل است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ص ۲۱۹).

بنابراین صورت عقل اول (انسان) به عنوان اولین صادر به جهان هستن وارد شده تا حقیقت را از روی حظ زمان (فهم) کشف و تأویل نماید. ارسطو، در کتاب اثولوجیا، پدید آمدن اشیاء را از عقل می داند (همان، ص ۲۳۶) و دکارت معتقد است که عقل در میان مردم بهتر از هر چیز دیگری تقسیم شده است و اختلاف آراء در روش به کارگیری فکر است نه در عقل (دکارت، ۱۳۸۱: ص ۱۲۹). صدرالمتألهین نیز نفوس افراد آدمی را در مفهوم بشریت یکسان می داند و اختلاف را در مراتب ادراک می داند (تعلیقات حاشیه حکمه الاشراق، ص ۲۳۸).

نورتراب فرای نزدیکترین کلمه به مفهوم استعاری محض را *spirit* (نفس) می داند که ظنن از نفس دارد و مبین اصل وحدت بخش زندگی است و به انسان قوای مشترکی با طبیعت می دهد (فرای، ۱۳۷۹: ص ۳۶) سهوردی همین معنی را در مورد نفس ناطقه آورده است: «نفس ناطقه یک موجود مجرد است که به ماهیات و صور اشیاء نائل گشته و آنها را به گونه ای حضوری در خویش می یابد.» (دینانی، ۱۳۷۹: ص ۳۲۷) و در نهایت اینکه کانت مفهوم عقل را از این همه انتزاعی بودن دور کرده، آن را عاملی می داند که تخیل را وادار می کند تا بیکرانگی و عظمت جهان محسوس را در یک کل شهودی ترکیب کند (کانت، ۱۳۸۶: ص ۳۱).

اما نکته اصلی این هستن شدن ها، خواست و مشیت الهی است؛ چنانچه در سفر پیدایش «خدا گفت: روشنایی بشود و روشنایی شد.» (۱/۴) و در قرآن کریم آمده است که: «أما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» (۸۲/۳۶)؛

پس طبق خواست الهی، کلمه؛ یعنی همان صورت صادر اول (انسان) از ام الكتاب به درون دازاین پرتاب می شود که از دو ساختار قوه عقل و زمان (فهم) برخوردار است و به خواست خدا در هنگام پرتاب شدگی دو قوه اش از هم جدا می شوند؛ اولی در کائن وجود انسان واقع گردیده و دیگری در حالت تجرد و غیر کائنی باقی می ماند تا سوبه حقیقت جویی جهان همواره امکان پذیر باشد.

البته فهم با زبان متفاوت است؛ زبان قدرت اندیشیدن درباره فهم است که همواره با عقل همراه است و فهم همان زمان است که عقل (انسان) همواره پس از جدایی، در صدد یافتن آن است. فهم همواره در یک سیر حرکتی مستدیر مطابق با سرشت خود در بین تمامی کائنات به طور مساوی پرتو افشانی می کند و جنبه کائنی ندارد و عقل برخلاف فهم یا زمان در فضای کائنی انسان واقع است که به واسطه توانش های درونی خود، فهم را درک می کند؛ اما به خاطر انسجام نظام کائنی و فهمی در دازاین متنی و تکامل تأویلگرانه زبان متون، این دو سیر تکوینی تاریخی (انسانی) - زمانی (فهمی) مجبور به رعایت اعتدال است.

ابن سینا در اشارات آورده است که: «جزئیات بر وجه کلی، در عالم منقوش هستند. برای جزئیات یک نقش به طور کلی در عالم عقل وجود دارد و یک نقش به طور جزئی در عالم نفسانی که با درک وقت و زمان همراه است (ابن سینا، ۱۳۸۵: ص ۴۶۸).

بنا بر اعتقاد هایدگر فهم در مقام آشکار نمایی همواره به کل تقویم بنیادی در جهان - بودن مرتبط است (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۶۰) و دازاین در مقام دازاین واقعی، پیشاپیش هستی، توانش خویش را به امکانی از امکانات فهم موكول می کند (همان: صص ۳۶۳-۳۶۰) و ریکور در مقاله وجود هرمنوتیک گفته است: «فهم وجهی از شناخت نیست؛ بلکه وجهی از هستی است؛ یعنی آن وجه از این معنی که از رهگذر فهم موجودیت دارد (نیچه و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۱۶) و از همین جاست که هایدگر دازاین را گردش در نیاز می داند (هایدگر، ۱۹۷۷: ۱۳۷). بنابراین مفهوم صورتی از معنای حقیقت است که در فهم (زمان) موجود است و ادراک در عقل، زبان در ادراک است و توانش در زبان و کنش کلامی در توانش زبانی است و در نتیجه این سیر تکوینی - یعنی ادراک زمان توسط

عقل انسان — تأویل ایجاد می گردد. پس زبانهای ادراکی موجود در عقل اول و متعاقب آن در عقول دیگر، بازتاب کائنی از زبان مشترک غیر کائنی فهم است.

(ب) دازاین میانی :

دازاین میانی در واقع به واسطه حرکت تکوینی متون در خط مستقیم و دریافت تأویل از طریق خط چرخشی زمان شکل می گیرد.

صورت صادر اول پس از کائنی شدن (انسان) به واسطه نیاز به کشف و درک حقیقت، شروع به ادراک و تأویل می کند. نکته مهم این است که حرکت صورت صادر اول و زمان، طبق قاعده جاذب و مجذوب، هردو به سمت اصل خود و در حالتی از انفجار پرتو افشان است که به کندی صورت می گیرد و می خواهد که شتابانه خود را به دایره، متصل گرداند.

باری

اگر رخصت گریز می بود

تا سفرترین نقطه آغاز

مسافران

در گذار می شدند... (پوران علیپور)

بدین ترتیب انسان به عنوان کائن اول، آفریننده متونی است که از تأویل موجود در خط زمان و از طریق دریافت انتشاری و پرتو افشان فهم ادراک می کند. پس انسان کائنی است که همواره مجذوب قدرت خواهنده فهم است و می کوشد تا با کمک جنبه عقلانی وجودش به شناخت دست پیدا کند؛ چراکه دازاین فضای تحقق کلمه است و عقل و زمان کنشگران فعال این تحقق اند.

افلاطون در ضیافت آورده است: «دگرسانی نه تنها در بدن ما که در روان و جان ما جاری است و شناخت ها نیز می آیند و می روند. هنگامی که گمان می کنیم، درباره یک مطلب به اندیشه فرو می رویم، در همان لحظه آگاهی که شناختمان از بین رفته است و از راه یاد آوری، شناخت تازه ایجاد می شود (افلاطون، ب ۱۳۸۶: ص ۱۱۸) و هایدگر نیز معتقد است که: اندیشه از همان آغاز در حوزه اندیشه نشده ای جریان دارد که از آن می گریزد و همواره می کوشد که باز گردد (هایدگر، ۱۹۷۷: ص ۳۳۹).

هایدگر برای فهم هستی سه گونه دور هرمنوتیکی قائل است: (۱) بررسی دزاین برای فهم هستی (۲) فهم دزاین توسط فهم تأویلهای پیشین (۳) فهم دزاین و فهم وجود برای فهم هستی (احمدی، ۱۳۸۲: ص ۴۳۷) و گادامر معتقد است که: «ما همواره با جهانی روبرویم که از پیش تأویل شده و در چارچوب مناسبات بنیادین، سازمان یافته است (نیچه و دیگران، ۱۳۸۶: ص ۱۰۳).

در هر حال، صادر اول در شکل کائنی اش با سرشت انتزاعی و اندیشه ای که ریچارد آن را استعاری می داند (ریچارد، ۱۹۳۶: ص ۱۱۶)، جستجوگرانه در صدد دریافت حقیقت است؛ چه به عنوان شناختی فراموش شده و چه به عنوان اندیشه ای بازگشته تلقی گردد:

به نزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

(صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ص ۷۰)

صدرالمتألهین در شاهد سوم، اشراق ششم آورده است: هیچ موجودی در سرتاسر عالم وجود از غیب تا شهود پا در دایره هستی نگذارد و خود نمایی نکند؛ مگر آنکه برای او در حضرت الوهیت صورتی است مشابه و مشاکل با او (همان، ص ۶۸) پس از آنجایی که صور علمیه نیز چنانکه گفته شد در لوح محفوظ موجودند؛ لذا دریافت تأویلی حقیقت از طریق عقل در موقعیت کشفیت زمان حاصل گردیده و بواسطه توانش زبانی از طریق حس و تجربه کتابت، در جهان متنیّت پدیدار می شود.

ابن سینا در اشارات می گوید: «برای نفس تو ممکن است نقش عالم عقلی را بر حسب استعداد و زوال مانع در خویش مرتسم سازد و تو قبلاً از این مطلب آگاه گشته ای (ابن سینا، ۱۳۸۵: ص ۴۶۹) و سهروردی می گوید: «حکمای ریاضی در ارساد جسمانی، اوضاع کواکب را به حدس دریافته اند و انبیا و حکمای متأله، امور الهی و اسرار ربانی را در ارساد روحانی مشاهده کرده اند (دینانی، ۱۳۷۹: صص ۶-۴۲۵) و صدرالمتألهین باور دارد که علوم و معارف گاهی ناخودآگاه بر قلب انسان وارد می گردند؛ خواه این آگاهی ناخودآگاه در دنبال طلب و اشتیاق درک و فهم مطلبی باشد یا نه (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ص ۴۸۰).

هایدگر نیز درباره تأکید هوسرل بر شهود گفته است که: هوسرل با این تأکید، هستی را از ثابت ماندن و زندانی شدن در حکم های منطقی، نجات می دهد (احمدی، ۱۳۸۲:ص ۱۶۹) و خود باور دارد که هستی امری ابداعی نیست؛ بلکه ما به گونه ای شهودی از آن با خبر می شویم (همان، ص ۱۷۵).

در قرآن کریم هم چنین آمده است که: «وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم (حجر / ۲۱)». پس ادراک شهودی به قول ملاصدرا، بستگی به ارتباط جاذب و مجذوب دارد که از جانب مجذوب (خدا) افاضه علم بر نفوس بشریان است و از جانب بشر، دریافت تأویلی علوم از طریق وحی، الهام یا تعلیم به واسطه انبیاء و معلمین صورت می پذیرد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۵: ص ۴۸۱). چنانکه در قرآن کریم نیز آمده است: «ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا» و هیچ بشری را نرسد که خداوند با او سخن گوید؛ مگر به طریق وحی یا از وراء حجاب یا با ارسال رسول (فضلت / ۵۱).

بنابراین هدف اصلی پدیدارشناسانه صادر اول و سپس شکل کائنی آن (انسان) دریافت تأویلی حقیقت است که هرچند نیچه معتقد است که: «ارزش جهان در تأویلهای ما نهفته است و این امکان وجود دارد که تأویل های دیگری غیر از تأویل های صرفاً انسانی در یک جایی ممکن باشد (نیچه و دیگران، ۱۳۸۶: ص ۵۲) در ادیان مختلف جهان اعتقاد بر این است که، صادق ترین دریافت ها از حقیقت توسط پیامبران صورت پذیرفته است.

همانطور که از نظرات فوق بر می آید، همه برآنند که شناخت هستی — جهان و حقیقت، خواهش و نیاز اصلی بشر است؛ بنابراین تأویل خود یک پدیده گرایشمنده انسانی است که همواره به سمت دریافت، درکنش و تکاپوست و زمان همواره دوست دارد که فهمیده و دریافت شود و به واسطه خاصیت کلی اش مایل است که اجزاء کائنی را مجذوب خود سازد؛ پس مخاطببیش را جرعه جرعه می نشانند و به همین دلیل تأویلهای نیز همواره در حالت تعلیق به نظر می رسند و تا کائنی (مکتوب) نشوند حالت ثبات پیدا نمی کنند و البته این بی ثباتی دلیل بی اعتباری اصل تأویل نیست؛ بلکه بی اعتباری فقط در ذهن انسان امکان پذیر می شود. از نظر ديلتای تأویل وابسته به اطلاعات ثبت نشده در نوشتار است و فقط

در حکم قلمرویی است از سرزمین بارها وسیع تر فهم ، که از یک روان به روانی دیگر گسترش می یابد (همان ، ص ۱۱۳). منظور دیتای از تأویل ، قطعاً ، تأویلهای بشری کائنی و مکتوب نشده است و از همین جاست که نیچه در « خواست قدرت » واقعیت را درست همان چیزی می داند که وجود ندارد و تنها به وجود تأویل اعتقاد دارد (نیچه ، ۱۹۶۶ : ۴۸۱) و هایدگر در هستی و زمان تأویل را بیانگر امور پنهانی می داند که راه را بر سفره های تازه می گشاید (هایدگر ، ۱۹۹۶ : ص ۱۸۹).

اما گفتنی است که چون تأویل درباره امری کلی (حقیقت) صورت می گیرد ، ضرورتاً در هنگام کائنی شدن نیز به صورت کلیت ، گرایش بیشتری دارد ؛ لذا اولین شکل کائنی اش به صورت کلی و از طریق دریافت مستقیم از خط مستدیر ازل - ابد ، بی واسطه خط زمان انجام می پذیرد تا بشر در صحت دریافت معنا دچار شبهه نشود ؛ پس متون مقدس اولین بازتاب تأویلی حقیقت کلمه به صورت کائنی اند که تحت اراده مستقیم خدا و از طریق وحی پدید می آیند .
با ما گفته بودند :

« آن کلام مقدس را

با شما خواهیم آموخت ،

لیکن به خاطر آن

عقوبتی جان فرسای را علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تحمل می بایدتان کرد . »

(شاملو ، ۱۳۸۴ : ص ۶۹۶)

کوربن در تاریخ فلسفه اسلامی آورده است که : « پدیدار کتاب مقدس ، زندگی در این جهان را تنظیم کرده و راهنمای عالم دیگر است و اولین و آخرین فریضه ، همانا فهم معنای حقیقی این کتاب است ؛ اما مرتبه فهم خود مشروط به مرتبه وجودی آن کسی است که می فهمد . » (کوربن ، ۱۳۸۰ : ص ۱۱)

از آنجایی که این متون واسطه روشنگری جهان کائنی هستند باید به زبانی مکتوب شوند که بتواند با عقول کائنی دیگر - به جز پیامبران - ارتباط برقرار کند ؛ لذا به زبان نمادی و سمبل های کلی مکتوب می شوند . فرای در رمز کل

می گوید: «زبان فریضه مذهبی است؛ جوابی کلامی به وحی که کلام خداوندی است. برای این منظور اشکال قیاسی لازم بود و آلا حقیقتی پیدا نمی شد تا بتوان به جای آن زبان انسانی گذاشت و کسی هم نمی گفت که زبان بشری برای القای چنین حقیقتی کافی است (فرای، ۱۳۷۹: ص ۲۹).

و از آنجایی که متون مقدس از طریق خط زمان ازل - ابد به درون دازاین راه یافته و کائنی می شوند؛ لذا از لحاظ زمانی (*time*) بر دیگر متون تقدم دارند؛ چراکه بقیه متون چه کلیات علوم و چه جزئیات، از طریق خط چرخشی فهم (زمان) درون دازاین دریافت می شوند از لحاظ زمانی مؤخر از متون مقدسند و متون دیگر در واقع تأویل فهم متون مقدسند؛ لذا حرکتی تکوینی از متون مقدس تا متون دیگر (کلیات علوم و جزئیات علوم) روی خط زمان شکل گرفته و سپس در خط (*date*) کائنی می گردد و این یک حرکت جسمانی است؛ چنانکه صدرالمتألهین می گوید: «موضوع امکان وجود حرکت، ناچار موجودی است که شایسته حرکت است و وجود حرکت برای وی ممکن است و اینچنین موجودی بجز جسم و یا امر جسمانی نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ص ۱۷۱) و حرکت جسمانی هرچه از افق اولیه فهم دور شود جزئی تر و جزئی تر می گردد؛ لذا کلیت جامع متون مقدس به سمت کلیت متوسط کلیات علوم و سپس به سمت جزئیت علوم سوق می یابد.

افلاطون در فدروس می گوید: «نوشتن پیش از یادآوری با فراموشی مرتبط است (افلاطون، ۱۳۶۷: ص ۱). لذا حرکت کائنی متون هرچه رو به جلوتر پیش می رود، آنچنان در جزئی شدن می کوشد که از کلیت رمزی صورعلمیه در لوح محفوظ کاملاً فاصله می گیرد. اگر با کمی تعصب نسبت به متون مقدس، متون دیگر را تحلیل کنیم، می توان پذیرفت که متون دیگر به طرز ناهمگونی گمراه کننده اند و مسیر دریافت رمزها را بیش از آنکه بازگشایی کنند به مخاطره می اندازند.

البته بیکرانگی افق ناپیدای فهم، همان آشکارگی است که از حاصل کائیت همه متون ایجاد می گردد؛ بنابراین کشفیات علوم و مکتوبات متون دیگر هر بار که درصدد بر می آیند تا رمزی را بگشایند، رمز جدیدی را خلق می کنند و

چون توانش معرفت زبانی عقول انسانی، بیشتر به جزئی نگری گرایش دارد؛ لذا هر گرهی که از کشف جزئیاتی گشوده می‌گردد، قفل محکمتری بر رمز کل زده می‌شود و متون در نهایت چون یک ریسمان درهم بافته بهم پیوسته می‌شوند؛ چنانکه ویتکنشتاین نیز اقرار دارد: «مفاهیم همانند رشته‌هایی مرکب از الیافند که قوت هر کدام از آنها بسته به دخالت الیافهای دیگر است (ویتکنشتاین، ۱۹۵۳: صص ۳۹-۳۰) و فوکو که در هرمنوتیک، دیرینه‌شناسی را تحلیل می‌نامد و روش کالبد شکافی و تجزیه احکام به انواع احکام را وابسته به متن می‌داند. یک شرایط استعلایی که چون بازی اشکالی که حاضر و غایب می‌شوند. به گونه‌ای که هیچگونه عنصر اساسی وجود ندارد که در آن تحلیل به انتها برسد (فوکو، ۱۳۸۷: صص ۶-۱۳۵).

در هر حال عقول دیگر و دیگر و ...، چون همراه با دریافت از طریق فهم (زمان) به متون پیشین نیز تمسک می‌جویند، از کلیت رمز دورتر و دورتر گشته؛ لذا با هربار تأویل گری، هرچند که گرهی از بافت متون پیشین باز کرده و از حاصل این گره‌گشایی‌ها و تأویلهای کلیات و جزئیات علوم را ایجاد می‌کنند؛ اما همراه با هر تأویل، آشفته‌گی نامحسوسی در سلسله ریسمانی ادراک رمز کل ایجاد می‌نمایند.

افلاطون معتقد است که کلیات متعلق به فکر و ذوات عینی هستند که کشف می‌شوند نه اختراع. سهروردی نیز هماهنگ با افلاطون برای کلیات، وجود واقعی و مستقل و ثابت قائل است (دینانی، ۱۳۷۹: ص ۶۲۲) و جزئیات قابل اختراع هستند. از همین جاست که برخی میان علوم ارجحیت قائل می‌شوند.

گادامر در کتاب «خرد در روزگار علم» به برتری دانش در علوم انسانی باور دارد. او معتقد است که علوم طبیعی به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به تکنولوژی پیوند خورده‌اند و گرایش به تخصصی شدن دارند. باید به وسیله اندیشه‌ای مشروعیت یابند که بتواند آنها را به «لوگوس» و به آگاهی مشترکی بازگرداند که در زبان طبیعی - تاریخی یک جامعه و فرهنگ همراه آن بیان شده است. البته دورتی ذره‌ای تفاوت میان علوم طبیعی و انسانی قائل نمی‌شود (نیچه و دیگران، ۱۳۸۶: ص ۱۵۱) و برخی دیگر متعصبانه، تأویل را خاص علوم انسانی می‌دانند؛ اما تأویل،

خاص جهان هستی است و هستنده های جاذب شناخت هستی، ناگزیر به سمت تأویل گرایش پیدا می کنند؛ ولی صورت بازخوردی تأویل در هستنده ها متفاوت است.

وقتی دریافت تأویل از طریق علوم طبیعی باشد به صورت کشف علمی بازنموده می شود (اختراع) است و وقتی از طریق علوم انسانی باشد، به صورت درک ذهنی بازنموده می شود و (ابداع) است؛ و گرنه روش هر دو گروه در جهت رسیدن به مقصد، همان سیر یکسان از کنش و توانش به سمت تأویل است و این همان میل ذاتی دریافت حقیقت است که هستنده ها را بدین مسیر سوق می دهد و همه آنها (علم و ذهن) و علوم طبیعی و انسانی از طریق درک زمان (فهم) به این نقطه می رسند. علت تفاوت نگاههای آنها در تفاوت عقول آنهاست؛ چون در جهت اعتدال جهان، بعضی از عقول ذاتاً جزئی نگر و برخی کلی نگر خلق شده اند. عقول جزئی نگر و عقول کلی نگر هر کدام در نوع خود، در قدرتی مساوی بسر می برند و تفاوت فقط در نوع قوه است. بنابراین به جرأت می توان گفت که جایگاه ارزش ادراکی یک فیلسوف و یک دانشمند کاملاً در حالی تساوی قرار دارد.

اما از آنجایی که کلیات علوم بیشتر از طریق خط فهم (زمان) و تعقل در جهان هستن شکل می گیرند؛ لذا زبان متون در کلیات علوم، به سمت استعاره گرایش پیدا می کند. فرای در رمز کل می گوید: «جهان بر مبنای استعاره ساخته شده است؛ استعاره از کلمه حق. وقتی کوپرنیک رمز بزرگ شناخت تازه ای شد که نشان می داد، کلماتی چون «طلوع» و «غروب» فقط استعاره است، داروین آفرینش الهی را پنداری فرا تابیده از عملکرد های تکاملی درون طبیعت می دانست. انیشتین ماده را پندار انرژی می دانست و مفهوم جدایی عالم از معلول تلقی عملی بود.

از دوران هومر تا کنون چه بسا دایره عظیمی را دور زده باشیم، آن هم در جایی که کلمه تا دوران ما، شیء را و شیء کلمه را فرا خوانی می کند...؛ چون گویا با توان مشترک عالم و معلوم رو به رویم و بیان کلامی آن جز با صورتی از صورت های استعاره میسر نیست (فرای، ۱۳۷۹: صص ۳۲-۳۱).

چنان زیبایم من

که خدا

وصفی ست ناگزیر

که از من می کنی...

فرصتی تپنده ام در فاصلهٔ میلاد و مرگ

تا معجزه را

امکان عشوه

بر دوام ماند. (شاملو، ۱۳۸۴: ص ۸۶۸)

بنابراین همواره بشر در راستای همان سویهٔ حقیقت جویی است که به سمت کشف علوم و تألیف متون روی آور می شود؛ چنانچه افلاطون در رسالهٔ ضیافت آورده است: «موجود زنده پیوسته در تغییر است. پیوسته در حال مردن و متولد کردن است و تنها تن نیست که چنین است، جان ما نیز همین حال را دارد. جانهای زاینده و آفریننده علم و هنر و قوانین خوب و فضیلت می آفرینند (افلاطون، الف، ۱۳۸۶: ص ۱۹۸).

پس «حقیقت فی نفسه وجود دارد که یا از طریق ادراک و احساس و یا از راه تاریخ [متون کائنی] قابل دسترسی است و دیگر این که برخی از علوم و دانش ها واجد گفتمان بی طرفانه ای هستند که می توانند آن حقیقت را آشکار سازند. تلاش های فوکو در دیرینه شناسی برای دست یافتن به یک دانش جدید انسان شناسانه ای (فوکو، ۱۳۸۷: ص ۱۰۳) که با به هم پیوستن علوم ریاضی و طبیعی و انسانی حاصل می شود، در همین راستا است و در همین مسیر بود که دانست رشته های یک دانشی همواره در حال دگرگونی و تحول است (همان، صص ۴۰-۱۳۹). بدین ترتیب رشته های مختلف علوم به وجود می آیند که در تولید کلی نظام تأویل حقیقت مؤثرند. فوکو معتقد است که: «رشته های دانش در تولید کلام، نظامی هماهنگ و قابل کنترل ایجاد می کنند که در آن قواعد مشترکی بین آنها استمرار دارد.» (فوکو، ۱۹۷۲: ص ۲۲۴)

در هر حال با توسع یافتن تأویلهای از طریق کشف کلیات علوم، دانستن، سویهٔ جستجوگری خود را در افق هستی به سمت جزئیات علوم رهیابی می کند؛

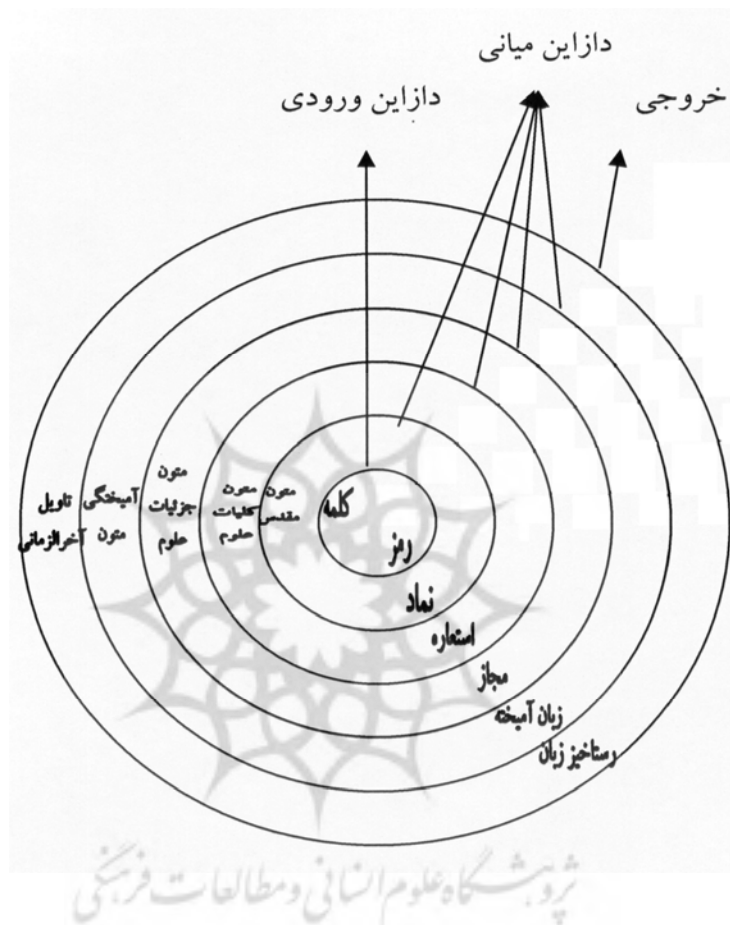
چنانکه سهروردی معتقد است که: « دانستن ، موقوف بر دانستن اجزاست. تا جزو ندانند ، کل نتوان دانست (سهروردی ، ۱۳۸۰: ص ۸۵) و با پدید آمدن جزئیات علوم و روند رو به جلوی آنها وابستگی به حس و تجربه بیشتر شده ، لذا سویه جستجوگر بشر از رمز کل هرچه بیشتر دورتر و دورتر می شود. نیچه می گوید: « ما درست تا آنجا علم داریم که تصمیم گرفته ایم شهادت حس ها را بپذیریم تا میزانی که آنها را منجمد کرده ایم و یاد گرفته ایم تا با روندهای منطقی درباره شان بیندیشیم (نیچه ، ۱۳۸۵: ص ۲۲۴) و هرچه علوم به سمت جزئیت و حس تجربه بیشتر روی می آورند ، زبانشان نیز از حالت استعاره خارج شده و صورت مجازی پیدا می کنند ؛ چرا که ناچار وقتی تأویل های کلی جزئی تر و جزئی تر می شوند زبان نیز حالت جزء از کل را پیدا می کند.

ج) دازاین خروجی :

تأویل های علوم مختلف همواره در مقابل حقیقت معنا سر فرود می آورند. از تشریح فرمول ها و حل مسائل و معادلات ریاضی گرفته تا آناتومی موجودات و حتی تردیدهای شالوده شکنانه فلسفه نیز همه و همه فعالیت های فکری مغشوشی هستند که امکان به نتیجه رسیدن را دست نخواهد داد و پی آمدی جز تعلیق تأویلهای دریافتی ، در پی نخواهند داشت و از آنجایی که رمز کلمه حقیقت خود آفریده شده است تا تأویل آن از طریق زنده کردن متون ، توسط بشر دریافت گردد و سیر تکوینی متون از متون مقدس تا کلیات و جزئیات علوم همه در جهت حیات بخشیدن به مفهوم پدیدارشناسانه متن است ؛ همانطور که صدرالمتألهین معتقد است: عناصر، آفریده شده اند برای پذیرفتن حیات و کمالی مافوق کمال وجودی خویش ؛ ولی آنها به تنهایی و بدون انضمام و اختلاط با یکدیگر به علت وجود تضاد مابین صور آنها در کیفیات اولیه مخصوص هر کدام نه به علت جسمیت ، از پذیرفتن حیاتی جدید قاصرند و کمالی فاضل تر و برتر از اصل وجود خویش می طلبند: و آنگاه هر جسمی اعم از بسیط و مرکب ، برحسب اصل جسمیت شایسته پذیرش حیات است و از پذیرش آن ابا و امتناع ندارد (صدرالمتألهین ، ۱۳۸۵ : صص ۲۷۵-۲۷۴).

بنابراین متن عنصری است که در رویکرد پدیدارشناسانه اش به سمت تأویل نهایی، ناگزیر از درهم آمیخته شدن است و در نتیجه اختلاط مفاهیم درون خود است که می تواند به آشکارگی رمز حقیقت دست یابد؛ لذا ضرورت تأویل نهایی با مفهوم عقل موعود یا انسان کامل ارتباط پیدا می کند؛ انسانی که همه موجودات مظهر حقیقت او واقع شده اند و اصل اوست که به صورت همه ظهور یافته و به قول لاهیجی: «همه اشیاء نسبت به او، همچون بدن باشند و انسان کامل جان همه باشد و چون جان و روح جمیع موجودات، پرتو خورشید حقیقت انسانی است، حیات، علم، شعور و ادراک، همه مستند و مستفاض از اوست... لاجرم همه اشیاء مسخر امر انسان کاملند: «سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»؛ لذا انسان مغز و خلاصه عالم است و نسبت او با دوایر افلاک همچو مرکز است و عالم گرد انسان برآمده و پیرامن او می گردند (لاهیجی، ۱۳۷۸: ص ۱۷۳). انسانی که خلیفه خدا در جهان هستی است و جرجانی در تعریفات، او را حضرت جامع معرفی می کند که جامع تمام عوالم غیب، ملک و ملکوت، جبروت و عقول و نفوس مجرده می باشد (جرجانی، ۱۳۵۷: صص ۶۰-۶۱) تا این عقل موعود یا انسان جامع آنطور که کوربن می گوید: به عنوان انسان کلی، همه اشیاء را به نطق واداشته و هر امری را ضمن اینکه زنده می کند، آن را به دریچه ای به سمت عالم معنا تبدیل سازد (کوربن، ۱۳۸۰: ص ۱۰۶).

بدین ترتیب همانطور که در تصویر زیر پیداست، به واسطه عقل موعود (انسان کلی جهان متنیّت)، صداها و تأویلگر موجود در خط زمان که از فهم کلی برخوردار بوده و از آغاز پرتاب شدگی تا سیر تکوینی متون، در فضای دازاین متنیّت در تعلیقند، به صورت تأویل آخرالزمانی افشا می گردند و این همان زمان رستاخیز متون است؛ همان گاهی که خط *time* و *date* در هم آمیخته و حل می شوند. در نتیجه عقل و زمان (فهم) که در پرتاب شدگی به سمت دازاین از هم جدا شده بودند، دوباره به هم پیوند خورده و حرکت سریع و چرخشی فهم متون به واسطه تأویل نهایی به انتهای حرکت خط و نقطه کائی متون متصل می گردد تا اتصال به خط مستدیر ازل - ابد امکان پذیر شود.



در نهایت جزئیت ها و کلیت ها و متون مقدس در حالتی تساوی با کلمه (عقل کل) قرار می گیرند و زبانهای موجود در دازاین (سمبل، استعاره و مجاز) با زبان رمز یکی می گردند تا حقیقت پدیدار شناسانه متنت در آشکارگی محض، محقق گردد.

یکی بود یکی نبود...

زمان ... زمان ... زمان

انسان ... انسان ... انسان

سماجی برای انتظار

کسی ستاره‌ها را نمی‌شمرد

؛ ولی

قصه‌گو حکایتی دوباره می‌سرود:

یکی بود یکی نبود...

(پوران علیپور)

نتیجه‌گیری

پدیدارشناسی متن یک رویداد کائنی است که با اولین پرتاب شدگی به درون سکوت، دازاین متنیت واقع می‌شود و در حالتی از انفجار پرتو افشان عقل اول به سمت خط مستدیر ازل - ابد بواسطه تألیف متون روی خط کائنی *datic* به حیات خویش راه می‌یابد و مفهوم حقیقت «کلمه» نیز همزمان از آغاز پرتاب شدگی به درون دازاین، سیر حرکتی خود را روی خط چرخشی فهم *time* به سمت دایره مستدیر در پیش می‌گیرد تا به کمک کنشگران فعال جهان متنیت؛ یعنی عقل و زمان، سیر تعالی تأویل‌ها و تکوین متون انجام پذیرفته و در نهایت به واسطه انسان حضرت جامع، از در هم آمیختگی صداهای موجود در فضای دازاین متنیت و رستاخیز زبان، تأویل نهایی محقق گردد.

کتابنامه

- ۱- قرآن کریم
- ۲- عهد عتیق
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، چاپ پنجم ۱۳۷۹.
- ۴- ابن سینا، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، نگارش حسن ملکشاهی (ویرایش دوم) تهران، سروش، پنجم، ۱۳۸۵.
- ۵- احمدی، بابک، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران، مرکز، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
- ۶- افلاطون، پنج رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران، هرمس، چاپ پنجم، الف، ۱۳۸۶.
- ۷- افلاطون، دوره آثار، ترجمه م.ح. لطفی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷.

- ۸- افلاطون ، **ضیافت** ، ترجمه محمد علی فروغی ، تهران ، جامی ، چاپ دوم ، ب۱۳۸۶.
- ۹- ای. ام. بوخسکی ، **فلسفه معاصر اروپایی** ، ترجمه شرف الدین خراسانی ، انتشارات علمی و فرهنگی ، تهران ، ۱۳۷۹.
- ۱۰- جرجانی ، علی بن محمد (میر سید شریف) ، **التعریفات** ، قاهره ، مصطفی البابی الحلبي ، ۱۹۳۸ / ۱۳۵۷.
- ۱۱- دکارت ، رنه ، **سیر حکمت در اروپا** ، ترجمه محمد علی فروغی ، تهران ، زوار ، ۱۳۸۱.
- ۱۲- دریفوس ، هیویرت ال و راینو ، پل ، **میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک** ، ترجمه حسین بشیریه ، تهران ، نی ، چاپ ششم ، ۱۳۸۷.
- ۱۳- سهوردی ، شهاب الدین یحیی ، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق** ، جلد سوم ، تصحیح و تحشیه سید حسن نصر ، تهران ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ، چاپ سوم ، ۱۳۸۰.
- ۱۴- صدر المتألهین ، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) **ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه** ، با حواشی ملاهادی سبزواری ، به قلم جواد مصلح ، تهران ، سروش ، چاپ چهارم ، ۱۳۸۵.
- ۱۵- فرای ، نورتروپ ، **رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات** ، ترجمه صالح حسینی ، تهران ، نیلوفر ، ۱۳۷۹.
- ۱۶- کانت ، ایمانوئل ، **نقد قوه حکم** ، ترجمه عبدالکریم رشیدیان ، تهران ، نی ، چاپ چهارم ، ۱۳۸۶.
- ۱۷- کورین ، هانری ، **تاریخ فلسفه اسلامی** ، ترجمه سید جواد طباطبایی ، تهران ، کویر ، انجمن ایرانشناسی فرانسه ، چاپ سوم ، ۱۳۸۰.
- ۱۸- لاهیجی ، شمس الدین محمد ، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز شبستری** ، مقدمه ، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی ، تهران ، زوار ، سوم ، ۱۳۷۸.
- ۱۹- لوین و دیگران ، **فلسفه یا پژوهش حقیقت** ، ترجمه جلال الدین مجتبوی ، تهران ، ۱۳۵۱.
- ۲۰- نسفی ، عزیزالدین ، **انسان کامل** ، پیشگفتار هانری کربن ، تصحیح و مقدمه ماریژان موله ، تهران ، کتابخانه طهوری و انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران ، چهارم ، ۱۳۷۷.

- ۲۱- نیچه ، فردریش ویلهلم ، برگزیده آثار نیچه ، ترجمه انگلیسی والتر کوفمان ، ترجمه فارسی رؤیا منجم ، تهران ، نشر علم ، چاپ دوم ، ۱۳۸۵.
- ۲۲- نیچه فردریش و دیگران، هرمنوتیک، گزینۀ جستارها، تهران، مرکز، چاپ ششم، ۱۳۸۶.
- ۲۳- نوریس ، کریستوفر ، شالوده شکنی ، ترجمه پیام یزدانجو ، تهران ، شیرازه ، ۱۳۸۰.
- ۲۴- هایدگر، مارتین ، هستی و زمان ، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶.
- 25- Culler, Jonathan, Structuralist Poetics, London, Rutledge & Kegan Paul, 1975.
- 26- Derrida, Jacques, of grammatology, Trans gayatri chak, Ravortys pivak, Baltimore, university press, 1977.
- 27- Derrida, Jacques, positions, Trans Alan bass, London, Athlonepress, 1981.
- 28- Foucault, Michel, The other of Things: an archeology of the human science, New York, vintage, random house, 1973.
- 29- Foucault, Michel, the discourse on language, in the American edition of the archaeology of knowledge, published by Pantheon Books, 1972.
- 29-Heideger M., being and time, Trans J. stambaugh, state university of New York, 1996.
- 30- Heideger M., Basic writings, New York, Hrper and Row, 1977.
- 31- Ong Walter j., the Barbarian Within, New York, Macmillan, 1962.
- 32- Pivcevic, Edo, Husserl and Phenomenology, London, Published by Hutchinson, 1970.

33- Richards, I. A., the Philosophy of Rhetoric, London and New York, oxford university press, 1936.

34- Nietzsche, fried rich, the Will to Power, Trans, Walter Kaufman, New York, 1968.

35- Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Investigation, oxford basil balkwel pudlishers, London, 1953.

