

تحلیل فلسفی بازنمایی خدا

مرتضی کربلایی لو*

چکیده

در مورد دیدن خدا به دو روش می‌توان بحث کرد: ۱. دیدن بی‌واسطه خدا و ۲. دیدن خدا در چیزی دیگر. در کتاب‌های مربوط به علم کلام، در باره نوع اول دیدن بحث، و امکان دیدن خدا نفی می‌شود. این نوع دیدن در کتاب قرآن نیز نفی شده است. دیدن خدا در چیزی دیگر یا به تعبیر دقیق‌تر «تشخیص دادن خدا در چیزی دیگر» حکایتی جدا دارد و اتفاقاً در متون دینی تشویق شده است. بحث تشخیص خدا در چیزها، به این جهان یا آن جهان اختصاصی ندارد. مقاله حاضر نوشته شده است تا این مدعای دینداران را بررسی و تحلیل کند: «خدا خودش را در جهان بازمی‌نماید». در باره خدا این اتفاق چگونه رخ می‌دهد؟ ما در آنچه در پی می‌آید، درباره پاسخ‌های محتمل این سؤال بحث خواهیم کرد و بیشتر، تحلیل مسأله وجه همت‌مان خواهد بود.

واژگان کلیدی: رویت، بازنمایی، اسماء‌الله، اسم مستأثر، شرط لازم، شرط کافی.

* محقق

تاریخ دریافت: ۱۳۸۴/۴/۵ تأیید: ۱۳۸۵/۶/۶

نگاهی به تاریخ مسأله دیدن خدا، (ر.ک: نصرالله پورجوادی، ۱۳۷۵ش) ما را به این نکته می‌رساند که اعتقاد به دیدن خدا در قیامت که مورد اعتقاد اهل حدیث و اشاعره بود، خیال متکلمان را از این بابت که خود خدا را در قیامت خواهند دید و به بررسی امکان دیدن یا تشخیص دادن او در دنیا نیازی نیست، آسوده ساخته بود. آنان طبق حدیثی از پیامبر معتقد بودند که مؤمنان، خدا را در قیامت خواهند دید؛ همان‌گونه که «ماه شب چهارده» را در آسمان شب می‌بینند. این حدیث را بخاری و احمد حنبل و مسلم و ترمذی در صحاح خود نقل کرده‌اند. خیال متکلمان معتزله و امامیه نیز از جهتی دیگر آسوده بود: این که خدا را نه در قیامت و نه در دنیا نمی‌توان دید؛ بنابراین، دغدغه بررسی دیدن خدا در جهان نمی‌تواند به اهل کلام مستند شود. آن گروه از مسلمانان که دنبال این مطلب را گرفتند، عارفان و صوفیه بودند. آن‌ها از چیزی به نام «تجلی خدا در جهان» سخن راندند که امکان تشخیص دادن خدا را در جهان فراهم می‌آورد. ناگفته پیداست که ریشه این مسأله، یعنی دیدن نشانه‌های خدا در جهان قبل از همه‌جا در قرآن بود؛ ولی صوفیه و عارفان آن را جدی پی گرفتند و در عرفان نظری تئوریزه‌اش کردند.

رویکرد ما در این مقاله، فلسفی است و قصدمان تحلیل این ادعا است که خدا در جهان بازنمایی می‌شود. اصولاً بحث «دیدن در» (seeing in) بحث فلسفی قرن بیستمی است. لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein)، کندل والتون (Kendall Walton) و ریچارد ولهیم (Richard Wolheim) از فیلسوفانی هستند که برای شناخت سرشت تجربه «دیدن در» تلاش‌های نظری ارزشمندی کرده‌اند. See: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version ۱.۰, London. تجربه مدنظر ایشان این است که ما در تصویر، چیزی را می‌بینیم؛ چیزی که تصویر ادعا می‌شود، تصویر آن است، برای مثال ما در یک تصویر، اسب را می‌بینیم و این اسب همان چیزی است که ادعا می‌شود تصویر، آن را بازنمایی می‌کند. ما وقتی با تصویر مواجه می‌شویم، از این آگاهیم که این تصویر در صدد نمایش چیزی دیگر است؛ چیزی که در محضر ما نیست و غایب است. یگانه چیز حاضر نزد ما، تابلو آغشته به رنگ است. مطابق نظر ولهیم، ما در تجربه «دیدن در» دو کار انجام می‌دهیم: ۱. دیدن سطح تصویر که به رنگ آغشته است و ۲. دیدن چیزی دیگر در این تابلو، انگار که خودش را می‌بینیم؛ اما والتون برای وصف سرشت این تجربه از ایده «تخیل» (imagination) بهره

گرفته است. او می‌گوید وقتی من اسبی را در تابلو می‌بینم، پیش خودم تجربه دیدن تابلو را به صورت تجربه دیدن اسب تخیل می‌کنم.

بازنمایی چیست؟

نخستین متن فلسفی که سخنی در باره بازنمایی در آن رفته، جمهور افلاطون است. سقراط در آن‌جا استاد هنرمندی را وصف می‌کند که می‌تواند مانند سایر استادکاران چیزهایی بسازد. او می‌تواند چیزهایی مانند پرندگان و حیوانات مستقر در زمین و خدایگان مستقر در آسمان و عالم ارواح بسازد. از آن پس، سقراط به این نکته اشاره می‌کند که هر کسی می‌تواند استادکار از این نوع باشد؛ اگر با خود آینه‌ای بردارد و در مقابل چیزهای پیرامون قرار دهد. یک نقاش هم این توانایی را دارد که همچون استادکار یادشده از طبیعت نسخه بردارد.

نقاشی فرآیندی از سنخ *mimesis* است. کلمه *mimesis* را بسیاری از مترجمان به «تقلید» (*imitation*) (نسخه‌برداری) برگردانده‌اند؛ ولی گادامر خاطر نشان کرده که ترجمه *mimesis* به «تقلید» رسا نیست یا دست‌کم تنگ‌نظرانه است. گادامر می‌گوید: معنای دقیق واژه یونانی یادشده، «احضار چیز غایب» (*making the absent present*) است و افزون بر تقلید محض بر معنایی دیگر که نتیجه هستی‌شناختی تلقی افلاطون است، دلالت دارد (Sartwell, ۱۹۹۶: p۳۶۴).

باید بازنمایی را «احضار چیز غایب» بدانیم. آن‌وقت ممکن است بپذیریم که ساختار هستی‌شناختی جهان، خودش به گونه‌ای طرح‌ریزی شده است که بازنمایانه باشد. بخش بزرگی از جهان هستی در تعریف جهان‌شناختی دین، از مشاهده و ادراک انسان، غایب است. خدا، فرشتگان، عوالم برتر، آسمان‌های بالاتر و بهشت و جهنم، نمونه چیزهایی است که در هستی، از شهود مستقیم انسان متعارف غایبند؛ منتها ظاهراً ساختار این جهان تکوینی طوری چیده شده که چیزهای حاضر بتوانند چیزهای غایب را به نحوی از انحا، «احضار» کنند. افزون بر عالم تکوین، در جهان تشریح نیز این اتفاق افتاده است. شعائر دینی گاه طوری طراحی شده‌اند که بازنمایاننده چیزی یا رویدادی یا کنشی در عوالم بالاتر باشند. کعبه در تلقی مسلمانان بازنمایاننده «بیت معمور» در آسمان چندم، و چهار ضلعی بودن آن بازنمایاننده تسبیحات اربعه است. «بیت معمور» بی‌گمان از چشم ما زمین‌نشینان غایب است؛ منتها خود کعبه و شعایری که درباره آن وضع شده (مانند طواف)، به نحوی آن را در

فرا دید ما می آورد. حدیثی دیگر به این مضمون وجود دارد که هر آنچه در آن جا است، از این جا دانسته می شود.

با این حساب باید بازنمایی را تحلیل کنیم؛ یعنی ببینیم شروط لازم یا کافی آن کدام است. ما ممکن است برخی اشکال پدید آمده به وسیله ابرها را به چهره دوست مان حسن شبیه کنیم. آیا این بازنمایی است؟ آیا می توان ادعا کرد که آن ابر بازنماینده چهره حسن است؟ اگر ما پیش تر حسن را نمی شناختیم و چهره او در حافظه مان ذخیره نشده بود، باز هم آن ابر را شبیه حسن می دیدیم؟ یا برای مثال در باره صورت های فلکی منسوب به ستارگان چه می توان گفت؟ آیا می توان به صرف این که به چشم ما انسان های ساکن در زمین این گونه می آید، ادعا کرد که مجموعه ستارگان موسوم به «دب اکبر» بازنماینده شکل خرس است؟ بی تردید نمی توان این ادعاها را سر داد و از آن ها دفاع کرد. چرا؟ چون چهره حسن و شکل خرس، بیشتر از آن که به خود ابرها و ستارگان مربوط باشند، بر خیال و حافظه ما مبتنی اند؛ یعنی چیزی ذهنی است. اگر کسی نبود که این اشکال و اشباح را به کسی یا حیوانی شبیه کند، بازنمایی هرگز اتفاق نمی افتاد؛ اما این نکته هم هست که این نوع «دیدن» ها چیزی کاملاً ذهنی نیست؛ یعنی این گونه نیست که بر چیزی غیر از ذهن خیال پرداز ما مبتنی نباشد. اگر این گونه است، چرا ما نمی توانیم هر چیزی را در هر چیزی ببینیم؟

می توان گفت: در خود آن چیزی که ما قیافه حسن را در آن می بینیم نیز باید قابلیت باشد تا خیال ما را تحریک کند. در این هم تردید نیست. مهم این است که ابر در آن چند لحظه برای بازنمایاندن چهره حسن ساخته نشده است. منظور کسی از ساخته شدن ابر مذکور این نبوده که چهره حسن را بازنماید؛ بنابراین، هیچ غرض هوشمندانه در میان نبوده تا بازنمایی حسن را از این ابر بطلبند. در باره صورت های فلکی هم همین داستان برقرار است. اگر ستاره های دب اکبر را از منظری دیگر و از زوایای دیگر بنگریم، دیگر خرسی دیده نمی شود؛ پس ما نمی توانیم صرفاً به این جهت که چیزی را در چیزی دیدیم، بگوییم آن چیز بازنماینده آن دیگری است.

تا این جا می توانیم بگوییم که بازنمایی x از y بسته به دو امر است: ۱. x قابلیت آن را داشته باشد که قوای ذهنی ما را برای تشخیص y در آن برانگیزد؛ ۲. x برای این بازنمایی، قصد شده باشد.

x اگر برای بازنمایی y قصد شده و قابلیت این بازنمایی را داشته باشد می‌تواند قوای ذهنی ما را برای تشخیص y در آن تحریک کند. ابرها اگرچه شرط اول را دارند، منتها هیچ قصدی در ورای خود ندارند. ابرها برای باریدن ساخته شده‌اند، نه برای بازنمایی از چهره کسی چون حسن.

برخی «شبهات» x به y را برای دیدن یا تشخیص دادن y در x کافی می‌دانند؛ حال آن‌که این گونه نیست. دو آدم دوقلو را در نظر بگیرید که به لحاظ ظاهری از هر جهت شبیه هم هستند. آیا می‌توان به صرف بودن این شبهات ادعا کرد این دو برادر یا خواهر دوقلو بازنمایانده آن دیگری است؟

می‌بینیم که بازنمایی x از y دو شرط لازم را دارد؛ اما آیا وقتی در مورد بازنمایی جهان از خدا سخن می‌گوییم، این نوع بازنمایی که به «بازنمایی تصویری» معروف است، مدنظرمان است؟ مطمئناً این گونه نیست. قرار نیست خدا را به صورت تصویر در چیزی یا کسی ببینیم. خدا نادیدنی است. این پایه خداشناسی ما است؛ بنابراین، اگر بخواهیم در مورد بازنمایی تصویری از چیزی نادیدنی سخن بگوییم، دچار تناقض گویی شده‌ایم. همیشه چیزی که دیدنی است، یعنی قابلیت دیده شدن را دارد می‌تواند در چیزی دیگر دیده شود یا تماشاگران آن را در چیزی دیگر ببینند؛ پس وقتی می‌گوییم ما خدا را در نشانه‌های آفاقی و انفسی‌اش می‌بینیم یا می‌توانیم ببینیم، منظورمان چیست؟

احتمالاً سخن‌مان به معنای این است که می‌توانیم «صفات» خدا را ببینیم؛ اما صفات او هم که چیزی مرئی و دیدنی نیستند؛ پس باز هم بحث بازنمایی تصویری متفی است؛ بنابراین باید به دنبال نوعی دیگر از بازنمایی باشیم. شاید اگر بگوییم «آثار» را تشخیص می‌دهیم، بیراه سخن نگفته‌ایم.* این بازشناختن یا تشخیص دادن چگونه اتفاق می‌افتد؟

انواع بازنمایی

بر اساس آنچه پروفیسور نول کارول در کتاب *فلسفه هنرش* گفته (Carroll, ۲۰۰۰: p.۵۰) می‌توان چهار نوع بازنمایی را تشخیص داد. این چهار نوع بازنمایی حسب راه‌های

* تشخیص دادن یا بازشناختن معادل واژه‌ی انگلیسی recognition است. به پیشوند re- در هر دو واژه recognition و representation دقت کنید.

گوناگون و گاه همپوشانی که مخاطبان با آن می‌فهمند که x به جای y نشسته است، روی یک پیوستار قرار می‌گیرند. این چهار نقطه بر روی پیوستار مذکور شامل این‌ها است:

۱. **بازنمایی بی‌قید و شرط (unconditional representation):** گونه‌ای از بازنمایی است که با به کاراندازی قوای درونی مخاطب به دست می‌آید؛ قوایی که تماشاگران را توانا می‌سازد فقط با نگاه‌کردن به تصویر تشخیص دهند که مدلول تابلو *مونا لیزا* مثلاً یک زن است. در بازنمایی بی‌قید و شرط، ما می‌توانیم تشخیص دهیم که x به جای y نشسته است؛ بر پایه همان قوایی که قادرمان می‌سازد y را «در طبیعت» تشخیص دهیم. اگر ما می‌توانیم زنان را در جهان واقعی فقط با نگاه‌کردن تشخیص دهیم، پس به وسیله همان فرآیندهای ادراکی که برای تشخیص زنان به کار می‌بریم می‌توانیم تشخیص دهیم که *تابلو مونا لیزا*، تصویر زن است. بازنمایی تصویری در این مقوله جای می‌گیرد.

بازنمایی دراماتیک هم همین‌طور عمل می‌کند؛ چون وقتی بازیگر «خوردن» را با تقلید عمل خوردن بازمی‌نماید، با بالا بردن چنگال به طرف دهانش و تظاهر به جویدن لقمه، مخاطب عمل او را بدون توسل به رمز و رموز خاصی، به صورت نمایش خوردن تشخیص می‌دهد. حتی در موسیقی نیز می‌توان با مثلاً شبیه‌سازی آواز پرندگان به این نوع از بازنمایی دست یافت.

۲. **بازنمایی واژگانی (lexical representation):** اگر پاره‌ای از بازنمایی‌ها بدون وساطت نشانه‌ها یا رمزهای جاافتاده‌ای‌اند، شکل‌های دیگری از بازنمایی وجود دارد که مبتنی بر رمز یا واژگان شناختی یا نشانه‌شناختی‌اند. در این موارد، مخاطب برای دریافتن این که x به جای y نشسته، باید رمزهای مربوط را بداند. در رقص، اداها و حرکات خاصی به هم مربوط می‌شوند تا معانی مشخصی را برسانند؛ برای مثال، در باله رمانتیک وقتی شخصیت باله حلقه‌ای دور سرش می‌کشد، به معنای این است که «من زیبایم». نمی‌توان این را فقط با نگاه‌کردن دریافت و افزون بر آن باید از واژگان مربوط آگاه بود.

۳. **بازنمایی مشروط خاص (specific conditional representation):** گاه ما چیزی را که بازنمایانده می‌شود، تشخیص می‌دهیم فقط به این شرط که پیش‌تر از آنچه بازنمایی می‌شود، آگاه باشیم.

این مصداق بازنمایی بی‌قید و شرط نیست چون اگر به زبان کسی گفته نشود، ما

سرنخی از آنچه در حال رخ دادن است، نخواهیم داشت. به عبارت دیگر، گفته شدن چیزی که قرار است بازنموده شود، در این جا شرطی برای فهم بازنمایی است؛ اما به محض این که گفته شد (به محض این که شرط حاصل آمد) می توانیم قوای تشخیصی فطری را برای رمزگشایی سایر رمزهای مبهم به کار گیریم.

رمزگشایی از یک مورد بازنمایی مشروط خاص می تواند مشتمل بر درهم کنش پیچیده توانایی های معرفتی ما باشد. ما برای بسیج کردن قوای تشخیصی خودمان به سرنخی در مورد چیزی که بازنمایی می شود، نیاز داریم. در واقع، بازنمایی های نوع سوم، اقتضای این را دارند که ما بدانیم چیزی خاص در حال بازنمایی است. از این جا است که این مقوله با مقوله بعدی تفاوت می یابد.

۴. بازنمایی مشروط عام (generic conditional representation): این جا تماشاگر قادر به دریافتن یا تشخیص دادن این است که x به جای y نشسته؛ متها به این شرط که بداند چیزی در حال بازنمایی است. برای مثال ممکن نیست شما حرکات گردان بازوی مرا به جای امواج بگیرید، مگر آن که بدانید من سعی دارم چیزی را بازنمایی کنم. اگر شما آگاه باشید که من قصد دارم چیزی را بازنمایم، حتی اگر از قبل ندانید چیزی که می خواهم بازنمایم چیست، حرکات بازوی مرا بی درنگ، همچون امواج خواهید دید. اگر ما بدانیم که قطعه موسیقی، منظومه سمفونی است، آن وقت احتمالاً عبارات های «خروشان» (rushing) یا «جاری» (flowing) را به آب تعبیر خواهیم کرد.

دانستن این که هنرمند از حرکاتش، قصدی بازنمایانه دارد، حتی اگر به ما گفته نشود چیزی که او بازمی نماید دقیقاً چیست، ما را به این سوق می دهد که قوای تشخیصی طبیعی، تداعی های زبان شناختی (linguistic associations) و معرفت مان به رمزهای دقیق نشانه شناسانه را به همراه سایر عوامل به کار گیریم، تا به نحوی شایسته تعیین کنیم که این بازنمایی، بازنمایی چیست بی آن که معنای خاص مطلوب از آن، به ما گفته شود.

تضاد بین بازنمایی مشروط خاص و بازنمایی مشروط عام را می توان به نحوی آموزنده با تأمل درباره بازی لال بازی (charades) روشن کرد. در واقع می توان با لال بازی بر نقطه تمایز انگشت گذاشت. دو تیم A و B را تصور کنید. تیم A به یکی از عضوهای تیم B ضرب المثلی می گوید که او باید آن را با بازی نمایشی به ذهن سایر اعضای تیمش بیاورد.

فرض کنید او به همین شکل با اجرای عملی کل ضرب المثل می‌کوشد. از آن‌جا که اعضای تیم A ضرب المثل را می‌دانند (چون می‌دانند که مقصود از حرکات او بازنمایی چیست)، با اجرای او رابطه‌ای از قبیل «بازنمایی مشروط خاص» برقرار می‌کنند. ایشان می‌کوشند حرکات او را بر چیزی که می‌دانند این حرکات بازنمایی آن است، مطابقت دهند. اما اعضای هم‌تیم او، فقط می‌دانند که او قصد دارد پیامی برساند. دقیقاً نمی‌دانند آن پیام چیست. آن‌ها می‌کوشند با استفاده از انواع توانایی‌های معرفتی که سر هم می‌کنند، به آن پی ببرند. صرفاً از آن رو که می‌دانند او دارد لال‌بازی می‌کند. اگر مشغول لال‌بازی نبودند، اصلاً ممکن نبود گمان کنند می‌کوشد پیامی را برساند؛ اما با دانستن این که او در حال لال‌بازی است و این که او قصد دارد چیزی را بازنمایاند، می‌کوشند تعیین کنند آن چیست.

در تیم B، حرکات هم‌تیمی‌شان بازنمایی‌های مشروط عام تلقی می‌شود. بر عکس، برای مشاهده‌گران تیم A، این حرکات همچون بازنمایی مشروط خاص جلوه می‌کند؛ یعنی اعضای تیم B از حرکات او رفع ابهام می‌کنند به شرط این که پیشاپیش فرض‌شان بر این باشد که چیزی دارد بازنمایی می‌شود؛ هرچند که پیش‌تر ندانند آن چیست. برای اعضای تیم B، لال‌بازی از سنخ بازنمایی مشروط عام است و گوش به زنگ این نکته، آن‌ها شعور خودشان را برای تعبیر نمایش به کار می‌گیرند. از تمام انواع سرنخ‌ها بهره می‌برند تا به چیزی که بازنمایانده می‌شود، پی ببرند. از سوی دیگر، تیم A از قبل می‌دانند که چه چیزی دارد بازنموده می‌شود. برای ایشان دنبال کردن لال‌بازی از قبیل تطبیق دادن حرکات با ضرب المثلی است که آن‌ها طرح کرده‌اند. آن‌ها پاسخ معمایی را که بازیکن تیم B می‌کوشد آن را به هم‌گروهی‌هایش القا کند، می‌دانند و این آگاهی را برای درک خلاقیت بازیکن B به کار می‌گیرند.

آشکارا وظایف معرفتی گوناگونی بر دوش بازیکنان تیم A و بازیکنان تیم B هست که ما می‌توانیم آن وظیفه را در یک سو همچون پاسخی به بازنمایی مشروط خاص بشناسیم و در سوی دیگر در حکم پاسخی به بازنمایی مشروط عام.

این مثال پروفیسور کارول با رسایی تمام، بازنمایی مشروط عام و خاص را نشان می‌دهد. مثالی دیگر به ذهن نگارنده می‌رسد که در آن بازنمایی مشروط عام و واژگانی (یا نشانه‌شناختی) حضور دارند. فال قهوه را در نظر بگیرید. قهوه‌جوش را از روی آتش

برمی‌دارید و فنجان را پر می‌کنید. فنجان را تا ته سر می‌کشید تا فقط ته‌مانده غلیظ قهوه در فنجان باقی بماند. یک نعلبکی خشک و ترجیحاً سفید را روی فنجان می‌گذارید. دست چپ خود را روی نعلبکی می‌گذارید چشم‌های‌تان را می‌بندید و نیست می‌کنید. فنجان و نعلبکی را وارونه می‌کنید تا نعلبکی زیر فنجان جای بگیرد. چند دقیقه‌ای صبر می‌کنید تا ته‌مانده قهوه داخل فنجان خشک شود. اکنون فنجان را برای انجام فال و تعبیر تصاویر نقش‌شده روی آن برمی‌دارید.

۱۹۷

تفسیر

تفسیر
نقش‌های
بازنمایی
خدا

اشکال و خطوطی که ته فنجان نقش بسته، ممکن است به یکی از ۱۵۲ تصویری که در واژگان‌نامه فال قهوه مندرج است و هر کدام معنای خاصی دارند، شبیه باشد. با استفاده از قوه تشخیص خود، شباهت نقش روی فنجان را به یکی از این تصاویر تشخیص می‌دهید؛ سپس با استفاده از واژگان‌نامه فال قهوه آن را تعبیر می‌کنید؛ برای مثال ممکن است نقش قهوه شبیه شترمرغ باشد. شما در وهله اول شباهت نقش روی فنجان را به شترمرغ تشخیص می‌دهید؛ سپس به واژگان فال قهوه مراجعه می‌کنید و می‌بینید در مقابل شترمرغ نوشته است: «سفری در پیش دارید. ممکن است به خارج از کشور بروید. مقدمات سفر را آماده کنید. این سفر برای‌تان لذت‌بخش خواهد بود و باعث تفریح و آرامش شما می‌شود» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ص ۹۳۰).

در این مراسم، دست‌کم دو بازنمایی از دو سنخ گوناگون وجود دارد. بازنمایی نقش شترمرغ از نوع بازنمایی مشروط عام است و بازنمایی رفتن به سفر از نوع بازنمایی واژگانی است. این دو بازنمایی برای یک نفر اتفاق می‌افتد و در طول هم است. بازنمایی نقش شترمرغ از این جهت عام است که کل مراسم فال قهوه به ما می‌گوید که قرار است چیزی در ته‌مانده قهوه در فنجان، بازنمایانده شود. قرار است ما چیزی را در ته‌مانده قهوه تشخیص دهیم؛ وگرنه اگر قصد ما گرفتن فال نباشد، ممکن است ده‌ها بار قهوه خورده باشیم و فنجان هم در شرایطی قرار گرفته باشد که قهوه روی آن به نقش‌های مختلف درآید؛ ولی ما چیزی را در آن تشخیص ندهیم. ما چون می‌دانیم قرار بر بازنمایی چیزی در ته‌مانده است، سعی‌مان را به کار می‌گیریم تا آن را تشخیص دهیم و معیارمان برای تشخیص آن، شباهت (resemblance) است.

در مرحله دوم، وقتی تصویر بازنمایانده شده به‌وسیله ته‌مانده قهوه را تشخیص دادیم،

سراغ واژگان یا فرهنگنامه این تصاویر می‌رویم. به یک یا چند گزاره می‌رسیم؛ برای مثال به این گزاره که «شما به سفر می‌روید». این‌جا بازنمایی چون مبتنی بر واژگان خاصی است، واژگانی بین کسانی است که در کار فال قهوه مهارت لازم را دارند. این واژگان‌جا افتاده است و آن‌ها می‌دانند که هر تصویر معادل چه گزاره‌هایی است.

چنان‌که از این دو مثال پیدا است، این گونه نیست که این چهار نوع بازنمایی در عالم واقع همه از هم تفکیک شده باشند و هیچ مرز مشترکی نداشته باشند. در عالم واقع، اغلب ما با بیش از یک نوع از این بازنمایی‌ها مواجهیم. گاه بازنمایی واژگانی و بازنمایی بی‌قید و شرط با هم هستند؛ برای مثال این حالت در مورد افعال صوتی مصداق دارد. افعال صوتی نحوه پخش شدن یا تولید شدن یک صوت خاص را وصف می‌کنند. (در زبان انگلیسی مانند whistle .tick .thud .screech .rumble .roar .ring .jingle .gurgle .creak .buzz .beep ...)

به معنای بوق‌زدن، وزوز‌کردن، غرغر‌کردن، قلپ‌قلپ‌کردن، جرینگ‌جرینگ‌کردن، زنگ‌خوردن، قاه‌قاه‌کردن، قار و قور کردن و غیره. این افعال هم از این جهت که برای معنای خاصی وضع شده‌اند، بازنمایی‌شان از نوع واژگانی است و هم از این جهت که حکایت صوتی صدای خاصی هستند، از نوع بازنمایی بی‌قید و شرط به شمار می‌آیند. در واقع در این دسته از افعال، شبیه‌سازی به اصوات انجام شده است؛ منتها محدودیت‌های ساختار صرفی و زبان‌شناختی یک زبان مانند انگلیسی و محدودیت حنجره و زبان انسان مانع از شبیه‌سازی کامل این اصوات می‌شود.

دیدن چگونگی‌ها

یکی از مواردی که در پاسخ این سؤال (تحلیل دیدن خدا در جهان که بر فرمول کلی دیدن «در y منطبق است) چیست، این است که ما با نظر به چگونگی چیزها می‌توانیم اثر صفات خدا را تشخیص دهیم. در قرآن آمده است: «آیا به شتر نگاه نمی‌کنند که چگونه آفریده شده است؟ و به آسمان که چگونه برافراشته شده؟ و به کوه‌ها که چگونه در جای خود نصب شده‌اند؟ و به زمین که چگونه هموار شده است؟» (غاشیه (۸۸): ۱۷-۲۰).

«چگونه آفریده شدن چیزها»، آن بعد از نگاه ما را می‌سازد که باید در نگاه ما وجود داشته باشد و ذهنیت ما به آن حساس شود تا بتوانیم خدا را در چیزها تشخیص دهیم؛ بنابراین فقط برای کسی می‌تواند کارا باشد که به «آفریده شدن چیزها به دست خدا»

باورمند باشد؛ یعنی این پیش فرض که جهان به دست خدا آفریده شده، یکی از شرط‌های لازم دیدن خدا در چیزها است. اگر چنین اعتقادی وجود نداشته باشد، بازشناختن خدا در نشانه‌های آفاقی و انفسی هم اتفاق نمی‌افتد. به عبارت دیگر، اگر این اعتقاد وجود نداشته باشد، چگونگی ساخته شدن چیزها مستند به آفرینش خدا نمی‌شود. شتر چگونه ساخته شده است؟ (این جا باور به ساخته شدن شتر پیش فرض ما است). در این باره، این چگونگی، چارچوب دیدن x در y است؛ یعنی که در وجود شتر، نظم و هماهنگی خاصی وجود دارد و با محیط پیرامونش همخوان است؛ چگونگی ساخته شدنش است. ما در این چیزی که ساخته شده است، برای مثال، اثر علم و حکمت را تشخیص می‌دهیم؛ پس می‌توانیم بگوییم در شتر، علم و حکمت به کار رفته را تشخیص می‌دهیم. خود این صفات را به طور مطلق نمی‌بینیم و اصلاً این صفات از سنخ دیدنی‌ها نیستند، مگر آن‌که به مغالطه تجسم گرفتار شویم؛ بنابراین، ما آثار به کارگیری این صفات را در ساختار این چیز تشخیص می‌دهیم؛ پس دست‌کم می‌توان تا این جا به این نتیجه رسید که تشخیص دادن حقیقتی به نام خدا در جهان، تشخیص دادن مطلق و بی قید و شرط (unconditional) نیست. ما تصویر زنی به اسم مونالیزا را در تابلو داوینچی تشخیص می‌دهیم. این بازشناسی بی قید و شرط است؛ یعنی به چیزی جز نگاه کردن به آن تابلو بستگی ندارد؛ اما تشخیص دادن برخی چیزها مشروط به وجود باوری در ذهن ما است. تا ما آن باور را نداشته باشیم نمی‌توانیم آن چیز را تشخیص دهیم. یا به عبارت بهتر، بازنمایی آن حقیقت در چیزی دیگر «مشروط» به وجود باوری در ذهن ما است. تشخیص دادن خدا در جهان لزوماً مشروط به باورمندی به آفرینندگی خدا و دخالت دائم او در اطوار جهان است. اگر ما باوری به این که خدا، جهان را آفریده است، نداشته باشیم (نظیر باور یونانیان باستان در مورد خدا) نمی‌توانیم بازنمایی جهان از خدا را شاهد باشیم؛ چه این باور را خدا در نهاد انسان گذاشته باشد یا خود انسان به آن ایمان آورده باشد. مهم کارکردی است که این باور در مورد شهود بازنمایی جهان از خدا دارد. تا همچو باوری نباشد، شرط بازنمایی حاصل نیست؛ ولی آیا غیر از این شرط درونی، (interna) شروط دیگری برای شهود این بازنمایی لازم است؟

خیلی از دینداران باور به آفرینندگی خدا دارند و در عین حال تجربه‌ی شهود بازنمایی را ندارند. یعنی بسیاری از دینداران فقط می‌شنوند که برخی می‌گویند خدا خودش را در جهان آشکار کرده است و بیش از این حد تجاوز نمی‌کنند. ولی ممکن است یک انسان نه

چندان متدین در یک شرایط خاصی - به شرط این که به آفرینندگی خدا معتقد باشد - کاملاً بازنمایی جهان از خدا را شهود بکند. پس باید در این میانه چیزی دیگر دخالت داشته باشد.

این عوامل دیگر را می‌توان از معرفت‌شناس معاصر، الوین پلنتینگا آموخت. او دربارہ شرایطی بیرونی (externa) به نام C سخن می‌گوید که اساس خداباوری انسان‌ها است. ممکن است انسانی که شاهد غروب خورشید است، یک لحظه دچار این احساس شود که قدرت و زیبایی خدا در غروب تجلی کرده است. بی‌گمان قرار گرفتن در موقعیتی که بتوان غروب خورشید را مشاهده کرد، یک شرط بیرونی برای بازنمایی غروب از زیبایی خداست. این شرایط بیرونی قوای معرفتی انسان باورمند به خدا را برای «تشخیص دادن صفات خدا در جهان» تحریک می‌کند.

برای ادامه بحث بگذارید به جای «صفت خدا» از اصطلاح «اسم خدا» استفاده کنیم. برای تشخیص یک اسم در جهان، شخص تشخیص‌دهنده باید قبلاً از آن اسم آگاه باشد. مثلاً برای تشخیص اسم «قادر» در یک زمین‌لرزه شخص باید پیش‌تر، از این اسم و اتصاف خدا به آن آگاه باشد؛ اما از آن سو، خدا اسمای متعدد و متنوعی دارد و همه افراد در معرفت به این اسما یکسان نیستند؛ بنابراین، بازنمایی جهان از خدا نیز برای افراد گوناگون، متنوع است و از فردی به فرد دیگر تفاوت می‌یابد؛ پس، از حیث خداشناختی، جهان برای شخص x، نمودی متفاوت با نمود جهان برای شخص y دارد. چرا؟ چون آن دسته از اسما که آشنای شخص x است با آن دسته از اسما که آشنای شخص y است، یکی نیست. مهم نیست که این آگاهی از کجا آمده. مهم این است که آگاهی یادشده، امکان بازنمایی جهان از خدا را فراهم می‌آورد.

ممکن است ما این آگاهی را از آیات کتاب قرآن به دست آوریم. بیایید برای آگاهی به دست آمده از قرآن مثالی بزنیم که اصل آن از شیخ اکبر محی‌الدین بن عربی است. آیه شریفه «و اذا قیل لهم اسجدوا للرحمن قالوا و ما الرحمن و زادهم نفورا؛ و آن‌گاه که به ایشان گفته می‌شود برای رحمان سجده کنید، می‌گویند رحمان دیگر کیست و نفرت‌شان افزون می‌شود» را در نظر بگیرید. ابن عربی از این آیه استفاده کرده است که هرگاه خدا با اسم «رحمان»ش تجلی کند، انکار خلق و نفرت‌شان را برمی‌انگیزد؛ بنابراین «انکار» و «زیاد شدن نفرت» دو عمل است که بازنمایاننده اسم «رحمان» است برای کسی همچون ابن

عربی که به واسطه قرآن از اسم رحمان و اثر آن آگاه شده است. این مثال می‌تواند این حقیقت را گوشزد کند که چقدر بازنمایی جهان از خدا یا اسما و صفات او می‌تواند پیچیده و به فراخور هر کسی متفاوت باشد. پیچیدگی بازنمایی جهان از خدا، از پیچیدگی معرفت انسان به خدا ناشی می‌شود. معرفت پیامبر، همسنگ معرفت فرد عامی نیست و بسی پیچیده‌تر و جامع‌تر است. در مقابل، جهان نیز برای پیامبران بازنمایی بسیار متفاوت‌تر و پیچیده‌تری از بازنمایی‌اش برای عوام دارد. پیامبران به تصریح خودشان چیزهایی از خدا می‌دانند که همگان نمی‌دانند؛ از همین رو، جهان برای ایشان بازنمایی دیگری دارد.

بازنمایی «اسم مستأثر»

ما پیش‌تر درباره بازنمایی مشروط خاص و عام سخن گفتیم. اکنون می‌خواهیم درباره بازنمایی جهان از «اسم مستأثر» سخن بگوییم و آن را بر بازنمایی عام تطبیق دهیم؛ اما اسم مستأثر چیست؟ نقة الاسلام کلینی در اصول کافی از امام محمد باقر علیه السلام نقل می‌کند که فرمود:

اسم اعظم خدا بر هفتاد و سه حرف استوار است و نزد آصف از این حروف، فقط یک حرف بوده که وقتی آن را بر زبان آورد، زمین، ما بین او و تخت بلقیس را فرو برد تا جایی که آصف تخت را به دست خویش برگرفت؛ سپس زمین سریع‌تر از یک چشم به هم زدن به حال خود برگشت. نزد ما اهل بیت از حروف اسم اعظم، هفتاد و دو حرف است و یک حرف نزد خدای تعالی است که خدا در علم غیبش بدان مستأثر است. (اصول کافی، باب ما اعطی الائمة علیهم السلام من اسم الله الاعظم، روایت ۱).

در زیارت آل یس نیز که از ناحیه مقدسه بیرون آمده، بیان شده است:

اللهم انی أسألك باسمک الذی خلقته من ذاتک و استقر فیک فلا یخرج منک الی شیء ابدًا.

خدایا! از تو به واسطه آن اسمت که آن را از ذات خویش آفریده‌ای و در تو قرار یافته و ابدًا از تو به سوی چیزی بیرون نمی‌آید می‌خواهم.

از این روایات فهمیده می‌شود که فقط برخی از اسم‌های خدا در کتاب‌های نازل‌شده مانند قرآن بیان شده یا خدا آن را به دیگران تعلیم داده است. بی‌تردید در مورد این گروه از اسما، بازنمایی خاص ممکن است. قوای معرفتی انسان از آن‌جا که از مجرای تعلیم الاهی به این اسما آگاه می‌شود می‌تواند آن را در جهان تشخیص دهد؛ منتها اسمی وجود دارد که در علم غیب خدا است و غیر او از آن آگاه نیستند. در مورد این اسم چه می‌توان گفت؟ آیا جهان می‌تواند این اسم را بازنمایی کند؟

در اصطلاح عرفان نظری، مقصود از «اسم مستأثر»، ذات مطلق و نامتعیین خدا است. صدرالدین قونوی در کتاب *مفتاح الغیب الجمع و الوجود*، اسماء ذات را به دو قسم تقسیم کرده است: اسمی که اثرش در جهان تعین یافته، و اسمی که اثرش تعین نیافته و شناخته نشده است. این قسم اخیر همان اسم مستأثر است (ابن فناری، ۱۳۶۰: ص ۱۲۵).

شاه‌آبادی در توجیه گفته قونوی گفته است: اسم مستأثر، همان ذات احدی مطلق است؛ زیرا ذات از آن جهت که متعین است، منشأ ظهور است و اطلاق نام «اسم» بر آن از روی مسامحه است و از ظاهر کلام قونوی پیدا است که اسم مستأثر، مظهري در جهان ندارد (خمینی، ۱۴۱۰: ص ۲۱۷).

امام خمینی نظری مخالف استادش دارد و می‌فرماید:

به نظر من اسم مستأثر در جهان خارج اثر دارد؛ منتها اثر آن نیز پنهان است؛ چرا که هیچ‌یک از اسما بدون مظهر نیستند. همه‌شان، اثر و مظهر دارند. مراد امام خمینی از اثر مستأثر، رابطه ویژه‌ای است که هر موجود با ذات احدی دارد. و این رابطه علی‌رغم سایر روابط ممکن دیگر، بی‌واسطه است یعنی هر موجود یک وجه ناپیدا دارد که با همان وجه با ذات احدی مرتبط است. این وجه از چیزها را گاه «سر وجودی» چیزها می‌نامند و امام خمینی آیه «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا» (هود: ۱۱)، ۵۶؛ هیچ جنبنده‌ای نیست، مگر آن که زمامش به دست خدا است» و «وَلِكُلِّ وَجْهٍ هُوَ مُوَكَّلٌ بِهَا» (بقره: ۲)، ۱۴۸؛ برای هر موجودی غایتی است که رو سوی آن دارد» را دال بر این رابطه ویژه و ناپیدا می‌داند؛ بنابراین، جهان هم بازنمایانده اسمای پیدا است و هم بازنمایانده اسم ناپیدا. به تعبیر فنی‌تر، جهان هم بهره‌ای از مقام واحدیت دارد و هم بهره‌ای از مقام احدیت؛ منتها تنها بازنمایانندگی جهان از مقام واحدیت برای انسان قابل تشخیص است. بازنمایانندگی جهان از مقام احدیت برای کسی غیر از خدا قابل تشخیص نیست؛ بنابراین جهان، اسماء غیرمستأثر را برای غیر خدا بازمی‌نمایاند و اسم مستأثر را برای خدا بازمی‌نماید؛ چون آگاهی به این اسم و اثر آن، تنها در علم غیب خدا ممکن است: (محمدی گیلانی، ۱۳۷۲: ص ۴).

حال اگر ما از اسم خاصی (مانند لطیف) آگاهی داشته باشیم و آن را در جهان (مثلاً در یک گلبرگ گل سرخ نوشکفته) تشخیص دهیم، بی‌تردید این از قسم بازنمایی خاص (specific representation) خواهد بود؛ اما اگر از خصوص اسمی که قرار است به وسیله جهان بازنمایی شود آگاه نبودیم یا آگاهی مان به آن، دقیق و تفصیلی نبود، آن‌وقت اگر بازنمایی صورت بگیرد، بازنمایی عام (generic representation) خواهد بود؛ یعنی فقط تا این حد خواهیم دانست که «چیزی» دارد به وسیله جهان بازنمایی می‌شود؛ ولی دقیقاً نمی‌دانیم آن

چیز (آن اسم) چیست. به نظر می‌رسد اسم مستأثر چنین حالتی دارد؛ یعنی غیر خدا فقط از این مقدار آگاهند که یکی از اسما نزد خدا به صورت پنهان وجود دارد؛ ولی نمی‌دانند که حقیقت و آثار آن دقیقاً چیست. با این حساب اگر قرار باشد جهان از آن اسم مستأثر هم بازنمایی داشته باشد، این بازنمایی برای غیر خدا، از نوع عام (generic) خواهد بود. غیر خدا فقط در همین حد تشخیص خواهد داد که این اسم وجود دارد و جهان آن را بازنمایی می‌کند.

این که بازنمایی جهان از اسم مستأثر از نوع بازنمایی عام است، در گفتاری از ابن عربی که درباره اسم‌های پنهان خدا سخن می‌گوید، هویدا است. وی جایی می‌گوید:

خدا اسم‌هایی را که به بندگانش آموخته است، هم عین‌شان و هم احکام‌شان را آشکار می‌کند و اسم‌هایی را که برای خود نگه داشته است، عین‌شان را پنهان می‌کند و احکام‌شان را در تجلی‌هایش هر جا که باشد، آشکار می‌کند... و مردم در قبال این تجلیات بر دو دسته‌اند: گروهی تشخیص می‌دهند که این تجلیات از این اسما است و گروهی تشخیص نمی‌دهند. (ابن عربی، ۱۴۱۹: ص ۲۵)

متها تشخیص دادن آن گروهی که تجلیات را بازمی‌شناسند، اجمالی است؛ یعنی بازنمایی اسم مستأثر برای ایشان از نوع عام است. انسان عارف، وقتی در مقابل جهان به رصد تجلی‌ها (آشکارگی‌ها) ی متنوع خدا می‌نشیند، میان انواع تجلیات خدا برخی تجلی‌های او را به طور مبهم بین تجلی‌های منسوب به اسماء خاص، تشخیص می‌دهد؛ ولی نمی‌داند منشأ این تجلیات چیست. از این جا به این نکته منتقل می‌شود که ظاهراً چیزی در حال بازنمایی است و این چیز به اسمی از اسمای خدا مستند است.

برای شناخت نوع بازنمایی جهان از اسم مستأثر می‌توان از یک تفکیک شناخته‌شده در زبان سود جست و آن عباراتی از زبان است که در آن‌ها حذف به قرینه (ellipsis) روی داده (Lappin, ۱۹۹۶: p ۱۴۵). عبارات محذوف به قرینه، بازنمایاننده معنای خاصی هستند؛ متها ظاهراً در خود جمله وجود ندارند؛ برای مثال، وقتی گفته می‌شود «حسن هندوانه را خورد قبل از این که علی دست به کار شود»، ما از قرینه‌ای می‌فهمیم که منظور از «دست به کار شدن علی»، انجام کدام کار است: خوردن هندوانه. متها در خود جمله فعل «خوردن» به حسن اسناد یافته، نه علی. این را ما از قرینه می‌فهمیم. در واقع ارتباطی پیچیده بین ساختار نحوی جمله و محتوای معناشناختی آن وجود دارد و ما هر چند که برخی معانی، مدلول مستقیم الفاظی در جمله نباشند، باز آن‌ها را می‌فهمیم. چون می‌بینیم این جمله چیزی کم دارد تا کامل شود و معنای تامی برساند. تعبیر ما از آن چیز کامل‌کننده معنا، بر پایه

یکسری قراین لفظی یا معنوی صورت می‌گیرد.

در مثال مذکور، قرینه ما لفظی است و در خود جمله پیدا است؛ اما گاه این قرینه معنوی است و فقط در حاشیه فهم ما از یک جمله چرخ می‌زند؛ برای مثال، تصور کنید کسی بگوید: «او پول را در صندوق صدقات انداخت». ما از یک قرینه معنوی می‌فهمیم که پول مذکور، مبلغ کمی بوده، و مبالغ کلانی نبوده است؛ چون از قبل می‌دانیم که مردم طبق یک قرارداد ناگفته جافتاده، مبالغ بالا را در صندوق نمی‌اندازند. این یک قرینه معنوی است.

حالا در مورد نحوه دلالت ساختار جهان بر اسم مستأثر نیز همین حکایت جاری است، یعنی قرینه‌ای که بر این اسم دلالت داشته باشد، در ساختار چیزها و جهان پیدا نیست. مانند قرینه معنوی پنهان است؛ متنها انسان فقط از این نکته که چیزی در شروط لازم شکل‌گیری ساختار جهان، کم است و با برشمردن اسم‌های غیرمستأثر خدا کامل نمی‌شود، به وجود اسمی پی می‌برند که باید وجود داشته باشد. نحوه پی‌بردن به آن اسم مانند نحوه پی‌بردن از ساختار نحوی جمله به معنای پنهان است. ما در جمله چیزی را کم می‌بینیم و دست به دامن قرینه می‌شویم تا آن را بفهمیم. در مورد ساختار جهان نیز همین اتفاق می‌افتد. انسان در ساختار جهان چیزی را کم تشخیص می‌دهد. این همان نقش پنهان اسم مستأثر است.

می‌توان از زوایه یک تفکیک دیگر به مسأله نگاه کرد: ممکن است کسانی که می‌گویند اسم مستأثر مظهري در بیرون ندارد، نحوی می‌اندیشند؛ در حالی که فائلان به مظهرداشتن اسم مستأثر، معناشناختی می‌اندیشند. این نکته‌ای است که ابن هشام انصاری در باب نهم کتاب معنی اللیب در بیان تفاوت اعراب عالمان نحو و معانی در مورد محذوفات به قرینه اشاره کرده است.

نحویان چون موضوع علم‌شان «جمله» و نقش کلمات در ترکیب جملات است، معنایی را به رسمیت می‌شناسند که مدلول واژه خاص باشد؛ پس اگر وقتی در مورد معنای مفهوم از قرینه بحث می‌کنند، در مرحله اول چیزی را که مقدر می‌دانند، لفظ دال است؛ سپس به معنای مدلول آن لفظ راه می‌برند؛ اما عالمان معانی، چندان درباره لفظی که قرار است دال بر معنای مفهوم از قرینه باشد، تعصبی ندارند و مستقیم به خود معنا اشاره دارند و سر و کارشان مستقیماً با خود معنا است؛ یعنی به این نیازی نیست که عالمان علم

معانی (semantists) نقش نحوی الفاظ دال بر این معنای مفهوم از قرینه را دریابند تا آن را به رسمیت بشناسند. آن‌ها به خود معنا کار دارند. تطبیق این تفکیک بر مورد این نوشته بدین نحو است که احتمالاً قائلان به مظهر داشتن اسم مستأثر نحوی می‌اندیشند؛ چون مظهري را به رسمیت می‌شناسند که در ساختار نحوی اشیای جهان قابل طرح باشد. به عبارت دیگر، دلالتی را به رسمیت می‌شناسند که «دال ظاهر» (دال آشکار) داشته باشد؛ اما امثال امام خمینی که به مظهر داشتن اسم مستأثر معتقدند، به مسأله رویکرد معناشناختی دارند و عمده برای‌شان دلالت بر اسم مستأثر به هر نحو ممکن است؛ یعنی چندان در پی «دال ظاهر» نیستند. این از گفتار امام خمینی که مظهر اسم مستأثر را مستأثر می‌داند، پیدا است.

۲۰۵

پیش

ابن عربی و شرح بازنمایی انسان از اسما

انسان بخشی از جهان است. انسان چگونه بازنمایاننده این اسما است؟ ابن عربی کتابی در شرح نوع رابطه وجودی بین انسان و اسم‌های خدا نوشته است: *كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى*. او در این کتاب نود و نه اسم را از سه جنبه بررسی کرده است: تعلق، تحقق و تخلق. مقصود از «تعلق»، نیاز فقری انسان به اسم مورد نظر است از آن حیث که آن اسم دال بر ذات خدا است. منظور از «تحقق»، شناختن معنای اسم درباره خدا و انسان است. و «تخلق» چنان که از نامش پیدا است، چگونگی تأثیر آن اسم در منش اخلاقی انسان است؛ یعنی که انسان چگونه می‌تواند معنای اسم مورد نظر را آن طور که لایق او است، به خودش نسبت دهد و به آن پایبند بماند. با تحلیل بخش‌هایی از این کتاب که تحت عنوان «تعلق» بیان شده می‌توان به چگونگی بازنمایی انسان از اسم‌های خداوند رسید؛ بنابراین ما ابتدا به تحلیل دو نمونه از موارد «تعلق» می‌پردازیم.

۱. الله

ابن عربی می‌گوید:

التعلق بهذا الاسم افتقارک الیه من حیث الجمع مما يجوز أن تكون علیه علی الحد المشروع من غیر تخصیص شیء بعینه (همان: ص ۳۱).

انسان به این اسم نیازمند است از حیث جامعیت و شمول بر تمام چیزهایی که می‌تواند تا حد مشروع دارا باشد؛ بنابراین، اگر ما انسانی را دیدیم که همه صفات ممکن و مشروع را دارد، بی‌آن‌که از این صفات چیزی را استثنا کرده باشد، باید بدانیم این موجود بازنمایاننده اسم الله است؛ به طور مثال، رسول اکرم ﷺ نمونه چنین انسانی، و بازنمایاننده اسم الله است و می‌توان گفت که محمد، خلیفه الله است.

۲. الرحمن

ابن عربی می گوید:

التعلق افتقارک الی هذا الاسم فی تحصیل الاسم الذی یجهله منک عالم الخلق دون عالم الامر
(همان: ص ۳۴).

انسان به این اسم نیازمند است از جهت تحصیل اسمی که عالم خلق از نسبت آن اسم با انسان،
ناآگاه و عالم امر از آن آگاه است؛

یعنی ممکن است انسان در برهه‌ای از زندگی‌اش مورد توجه یکی از اسم‌های خدا قرار
گیرد و حکم (اثر) آن اسم در مورد او جاری شود. مطمئناً آگاهی از این اتفاق در عالم امر
وجود دارد؛ ولی ممکن است در عالم خلق این آگاهی نباشد. انسان از مجرای اسم
«الرحمن» است که می‌تواند حکم آن اسم مقرر را دریابد. جالب این است که وقتی الرحمن
کار خودش را کرد، چون در عالم خلق اسم یادشده آگاهی وجود ندارد، انکار عملی یا
زیبانی اهل این عالم برانگیخته می‌شود. اگر به قصه‌های قرآن مراجعه کنیم، رد پای اسم
الرحمن را به این شکل بسیار خواهیم یافت. موسی علیه السلام بازنمایاننده اسم رحمن است.
چگونه؟ قرار بود موسی در جایگاه پیامبر «مبعوث» شود؛ یعنی در عالم امر قرار بود حکم
اسم «باعث» در مورد موسی اجرا شود (هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم). موسی در
تحصیل این اسم (باعث)، به اسم الرحمن نیازمند بود. اهل عالم خلق از این تصمیم الاهی
بی‌خبر بودند. وقتی این حقیقت عملی شد، انکار همه از جمله فرعون برانگیخته شد.

۲۰۶

پیش

سال یازدهم / پاییز ۱۳۸۵

تحلیل بازنمایی جهان

تصور کنید که در مقابل هرم بزرگ از اهرام ثلاثه مصر ایستاده‌اید و در دست‌تان کتابچه
راهنمای مخصوص توریست‌ها را دارید که در آن، بخشی از اسرار معماری هرم بزرگ
شناسانده شده است. در آن کتابچه، ابعاد هرم و مجراهای تنگ و باریک درون هرم و
اتفاک‌ها و دریچه‌های آن به تفصیل نشان داده شده است. در ضمن به نقل از یکی از
محققان باستان‌شناس، این مطلب شگفت‌انگیز نوشته شده است که موقعیت اهرام ثلاثه در
مقایسه با رود نیل دقیقاً متناظر با موقعیت سه ستاره الف و ب و ج در مقایسه با کهکشان
راه شیری است و یکی از کانال‌های هرم که از اتفاکی درون هرم تا سطح آن ادامه دارد،
مانند لوله تلسکوپ، ستاره الف را نشانه رفته است و این که مصریان باستان معتقد بودند

اگر فرعون خودش را پس از مرگ در آن اتاقک و در معرض تابش نور آن ستاره قرار دهد، به الاهی تبدیل می‌شود و به جایگاه آسمانی‌اش می‌رود. شما همه این مطالب را از کتابچه می‌خوانید و هرم بزرگ را هم جلو چشم خود دارید. از مجموعه این اطلاعات بصری و خواندنی که به شما هجوم می‌آورد، چه چیز برای شما بازنموده می‌شود؟ معلوم است: علم و قدرت مصریان باستان.

بیاید این بازنمایی را که درباره یکی از مصنوعات بشری است، تحلیل کنیم. چیزی که نگاه شما را به خود جلب می‌کند، چگونگی ساخته شدن یا همان ساختار شگفت‌انگیز هرم است. این ساختار برای شما بازنمایاننده «علم» و «قدرت» مصریان باستان است؛ یعنی دو صفت از صفات مصریان را برای شما بازمی‌نماید. در مرحله اول، شما به شروط لازم این ساختار پی می‌برید. صورتبندی منطقی این پی‌بردن این است که شما پیش خود می‌گویید:

۱. «اگر علم (هندسه، نجوم و ...) نمی‌بود، این هرم با این ساختار خاص، هرگز شکل نمی‌گرفت».
۲. «اگر قدرت نمی‌بود، این هرم با این ساختار خاص، هرگز شکل نمی‌گرفت».

چرا شما این دو گزاره را با خودتان زمزمه می‌کنید؟ چون شکل گرفتن این ساختار این دو چیز را به صورت «شرط لازم» خواستار است؛ بنابراین می‌توان گفت ساختار هرم بازنمایاننده شروط لازم خودش است.

وقتی در قرآن به دیدن چگونگی (کیف) چیزها دعوت می‌شود، حداقلی‌ترین بازنمایی در شروط لازم این چگونگی‌ها اتفاق می‌افتد. این شروط لازم، ارکان شکل‌گیری ساختار چیزها هستند. هر کدام از این شروط لازم، اسمی از اسمای حسناى خدا است. به عبارت دیگر، هر یک از اسم‌های خدا شرط لازمی را برای شکل‌گیری ساختار وجودی چیزها فراهم می‌آورد (و بأسمائک التی ملأت ارکان کل شیء)؛ بنابراین ما در مورد مصنوعات الاهی هم می‌توانیم بگوییم:

۱. «اگر تأثیر اسم علیم نمی‌بود، این جهان با این ساختار خاص شکل نمی‌گرفت».

۲. «اگر تأثیر اسم قادر نمی‌بود، این جهان با این ساختار خاص شکل نمی‌گرفت».

مجموعه این شروط لازم، به همراه هم، «شرط کافی» شکل‌گیری ساختار چیزها است؛ یعنی مجموعه علم و قدرت و چه و چه، شرط کافی شکل‌گیری ساختار چیزی در جهان است. از آن سو این شرط کافی را مجموعه اسم‌هایی که شروط لازم را فراهم آورده‌اند، فراهم می‌آورند؛ یعنی مجموعه علیم و قادر و چه و چه، با هم شرط کافی ساختار چیزی

در جهان را فراهم می‌آورند.

در یک نگاه کلان می‌توان گفت که مجموعه همه اسمای خدا شرط کافی ساختار کل جهان را فراهم می‌آورند. می‌توان به جای «مجموعه همه اسم‌های خدا» گفت: «اسم الله». چون اسم الله، مستجمع جمیع کمالات و بر همه اسما فراگیر است، بنابراین، آن اسمی که شرط کافی برای ساختار جهان فراهم می‌آورد، اسم الله است؛ بنابراین، ساختار چیزها در دو مرحله بازنمایی از صفات خدا دارد: در مرحله شروط لازم، بازنمایاننده تک تک اسمای خدا است و در مرحله شرط کافی بازنمایاننده اسم الله است (و پیش‌تر گفتیم که مقام احدیت یا همان اسم مستأثر، بازنمایی همه‌فهم ندارد و مختص به خود خدا است).

۲۰۸

توبه

برنامه آرمانی‌سازی

گفتیم که ساختار چیزها ما را به شروط لازم آن چیزها راه می‌برد و همین، پایه بازنمایی ساختار چیزها از اسم‌های خداوند است؛ برای مثال، کوه‌هایی که بر زمین نصب شده‌اند، بازنمایاننده اسم قادرند؛ یعنی بازنمایاننده صفت قدرت خدا هستند؛ منتها کوه به اندازه یک «شرط لازم» بازنمایاننده قدرت است، نه به اندازه‌ای که خدا قدرت دارد؛ همان‌طوری که هرم بزرگ مصر به اندازه شرط لازم شکل‌گیری‌اش بازنمایاننده قدرت مصریان باستان است نه به آن اندازه که مصریان واقعاً قدرت دارند. قدرت خدا نامحدود است؛ یعنی به خودی خود برای هر چیزی کافی است (ان الله علی کل شیء قدير)؛ ولی این قدرت بازنمایی نمی‌شود؛ حتی اگر کل جهان از قدرت به صورت شرط لازمش بازنمایی کند. مصریان اگرچه قدرت محدود داشته‌اند، مطمئناً نمی‌توان پذیرفت که ساختن هرم، نهایت قدرت‌شان بوده است؛ بنابراین، هرم بازنمایاننده قدرت مصریان آن‌گونه که بوده است، نیست.

می‌توان چیزی شبیه قاعده را پذیرفت. کسی که می‌خواهد چیزی را ابداع کند، به‌طور عمده تمام قدرت و علم خود را به کار نمی‌گیرد؛ پس آن چیز مصنوع بازنمایاننده نهایت قدرت یا علم او از کار در نمی‌آید. این شبه‌قاعده را حتی می‌توان در مورد شرکت‌های اتومبیل‌سازی هم که در رقابت شدید با هم قرار دارند و دوست دارند به پیشرفته‌ترین سیستم ممکن دست یابند هم صدق می‌کند. شاید یگانه جایی که بتوان مورد نقضی برای این شبه‌قاعده یافت، مسابقات ارتقای رکورد در برخی رشته‌های ورزشی (مانند وزنه‌برداری یا پرش یا دو) باشد؛ بنابراین، تمام چیزهایی که ساخته می‌شوند، بازنمایی‌شان کمتر از

قدرت و علم سازنده است. هر چند چیزها بازنمود شرط لازم‌شان هستند، در مورد قدرت بیشتر از شرط لازم ساکتند؛ بنابراین باید در سخن قبلی مان که جهان بازنماینده اسم‌های خدا به صورت شروط لازم و بازنماینده اسم الله به صورت شرط کافی است، تجدیدنظر کنیم. باید بگوییم جهان بازنماینده خود اسم نیست؛ بلکه بازنماینده شمه‌ای از اسم است. شمه‌ای از اسم که می‌تواند شرط لازم جهان یا چیزی در جهان باشد و در مقام شرط کافی هم بازنماینده خود اسم الله نیست؛ بلکه بازنماینده شمه‌ای از این اسم جامع است.

از این به بعد برای این که بتوانیم به بازنمایی واقعی از اسم‌های خداوند نزدیک شویم، باید به «آرمانی‌سازی» (idealization) دست بزنیم؛ یعنی باید پس از آن که چیزهای موجود در جهان از صفات خدایی به صورت شرط لازم شکل‌گیری ساختار آنها پسرده برداشتند، ما فرایندی آرمانی‌ساز در مورد این صفات اجرا کنیم و به صفات خدا آنچنان که شاید و باید نزدیک شویم. اگر به خاطر داشته باشید، اشاره کردیم که ابن عربی در بخش «تحقق» از هر اسم، به شرح معنای اسم خدا و انسان می‌پرداخت. معنای اسم برای خدا همان نیست که برای انسان است. اسما برای خدا معنایی آرمانی دارند؛ حال آن‌که در مورد انسان در حد عادی مطرح می‌شوند؛ بنابراین، وقتی ما از مجرای چیزها و به صورت شرط لازم راه به صفات می‌بریم، باید برای فهم اسمای خدا، برنامه آرمانی‌سازی را اجرا کنیم؛ برای مثال، ممکن است ما با مشاهده کسی که با تعلیم دین به آدم غافل و گمراه قلب او را زنده می‌کند، شرط لازم این برانگیختن را وجود صفت «باعث» بدانیم. در واقع این تعلیم بازنمایاننده اسم باعث است؛ منتها به مقدار شرط لازم نه بیشتر. از این به بعد باید آرمانی‌سازی کنیم تا به اسم باعث به صورت اسمی از اسمای خدا برسیم. ابن عربی در تحقق این اسم می‌گوید:

الباعث علی الاطلاق من یبعث لا عن باعث حتی لایکون مبعوثاً لباعثه، و ذلک لایکون الا الله وحده (همان: ص ۱۱۶).

باعث مطلق (یا به تعبیر ما باعث آرمانی) کسی است که دیگری را برمی‌انگیزد؛ منتها خودش برانگیخته کسی نیست و این فقط خدا است؛

بنابراین، معنای آرمانی‌شده باعث، کسی است که خودش مبعوث کسی دیگر نیست. ما وقتی در مورد بازنمایی چیزی از «باعث» به صورت شرط لازم سخن می‌گوییم، در مورد این که آیا او باید خودش مبعوث باشد یا نباشد، ساکتیم؛ ولی وقتی قرار باشد از رهگذر

برنامه آرمانی‌سازی به معنایی آرمانی از اسم باعث دست یابیم، لزوماً باید این مسأله را لحاظ کنیم. ابن عربی در مورد اسم «واجد» می‌گوید:

الواجد من لا یعوزه شیء البتة، و هو أقصى مراتب الوجدین (همان: ص ۱۴۳).

در این فقره همچنان که پیدا است، ابن عربی در مورد معنایی آرمانی از واجد سخن می‌گوید و این معنا بالاترین مرتبه واجدان است.

منابع و آخذ

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی، تحقیق: پابلو بینتو، قم، بخشایش، ۱۴۱۹، ص ۲۵.
۲. ابن فناری، مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب الجمع و الوجود، تهران، فجر، ۱۳۶۳ ش.
۳. پورجوادی، نصرالله، رؤیت ماه در آسمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ ش.
۴. جمعی از نویسندگان، دایره المعارف طالع‌بینی، زهره افتخاری و بهناز اورنگی، تهران، بهزاد، ۱۳۸۲.
۵. خمینی، روح‌الله، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ ق.
۶. الكلینی محمد ابن یعقوب، اصول الکافی، تهران، اسوه، ۱۳۸۰.
۷. محمدی گیلانی، محمد. اسم مستأثر در وصیت‌نامه امام و زعیم اکبر، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.

۸. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version ۱.۰, London: Routledge

۹. A Companion to Aesthetics, Edited by David Cooper, Blackwell. ۱۹۹۹

۱۰. Carroll, Noel. Philosophy of Art. Routledge. ۲۰۰۰.

۱۱. Lappin, Shalom, *The Interpretation of Ellipsis*, (in *The Handbook of Contemporary Semantic Theory*, Blackwell, ۱۹۹۶).