## مقام روشنفکری-۲۴

### روشنفکران و منازعات تفسیری

سهند ستاری
Sattari.sa@gmail.com

به لحاظ سبقه‌ای که فرآیند روشنفکری در جریان سیال استعلایی کار عقلی به جای گذاشته است، روشنفکران را با اثبات ترجمه معنایی «انتلکتوئل» به عنوان وجدان خرده‌گیر جوامع – همان‌طور که پیشتر نیز عنوان کرده‌ایم- می‌شناسیم. تعبیری که وجه محوری فعالیت روشنفکری را در اعصار گوناگون توضیح داده است. هر چند به زعم راقم در باب مقوله مزبور، تعبیر و تعریف چندان جامعی ارائه نشده است؛ چراکه در پی واکاوی جنبش‌های عصر جدید متوجه خواهیم شد روند روشنفکری علاوه بر خلق متون مکتوب و ملفوظ معنایی و رقصنده و البته بازتولید دانشی معلوم و گاه اسطوره‌ای که در جهت ارضای تاملات درون‌ذهنی خود دنبال می‌کند باید در مسیر فعلیت کار عقلانی بر فن تاویل و تفسیر نیز مکثی آگاهانه داشته باشد. بر فهم و اجرای واژه «آگاهانه» تاکیدی اصیل دارم چراکه معتقدم در فعلیت جریان مذکور، خواسته یا ناخواسته، روشنفکران به خطا اجرای فرآیند تفسیری مکالمات درون‌ذهنی خود را اغلب به عنوان دانشی جدید معرفی می‌کنند. به زعم بسیاری از هرمنوتسین‌های فلسفی معاصر، تجربه هرمنوتیکی و البته تفسیرهای ضروری، جریان متنازعی را موجب می‌شود که باعث تکرار تجربه صافی‌های متعددی در بازخوانی مکانیسم‌های درون‌ذهنی گوناگون می‌شود. بدین باب سعی دارم مکثی بسیار مختصر بر پیوستار چنین جریان ناپیوسته و متنازع داشته باشم.

پل ریکور معتقد است تاویل‌ها قطعاً ناپیوسته و متنازع خواهند بود؛ چراکه همگان تاملات پیشین و حاضر خود را با گذر از فیلترهای درون‌ذهنی‌شان به تفسیری خاص از یک سوژه یا ابژه‌ای معلوم می‌رسانند که چنین تاویلی از نهاد زبان حاصل می‌شود و البته بیشتر درصدد تحقق هستندگی روزمره‌اند تا تجلی انگیزه دستیابی به مفهومی عاری از نزاع حاکم و جاری؛ در نهایت نیز در سیکلی محدود و گرفتار در دوری هرمنوتیکی به بازشناسی اسطوره‌مداری می‌رسند که در تقابل مستقیم با فرآیند تفسیر اندیشه دیگری است و باید مکانیسم فکری‌شان را یا بر پایه تعصبی غیرارادی جلو برند یا مدام زیرنگاهی بر پرتگاه نسبیت و تفکر نسبی‌گرایی داشته باشند. از این رو به قول ریکور و به تعبیری به زعم واتیمو، اندیشه عصر ما تنها با طیفی از تفسیرهای متنازع روبه‌رو است. حال پرسش اینجاست که آیا دیگر با چنین تعبیری نمی‌توان روشنفکران را از برای اجرای تفکری انحصارطلبانه و محدود به مکانیسم درون‌ذهنی شخصی و گروهی‌شان محکوم کرد؟

به زعم نگارنده انحطاط جریان روشنفکری در لحظه‌ای کلید خورد که روشنفکران و طبقه اندیشه‌گر در نقشی ممیزگرا به دنبال آرمان پوشالی و در پی طرح‌ریزی شناختی بودند که خود صافی و قرائت‌کننده و توجیه‌گر خویش باشد؛ ترکیب‌بند چنین فضایی قطعاً بر عدم فعالیت عقلانی و نقش انحرافی جریان مذکور شهادت خواهد داد که اغلب روشنفکران از ضرورت بهره‌وری از فن تاویل در تحقق اسطوره‌ها و آرمان‌های درون‌ذهنی و گاه برون‌ذهنی محدود به چارچوبی خاص استفاده می‌کنند. اما باید پذیرفت که اگر از معادلات تفسیری، سیر مفاهیم آرمانی را فاکتور بگیریم هرآنچه باقی بماند صرفاً رسم عام تاویل و تفسیر است که البته انگیزه‌های تفسیر، نظریه‌های متضادی را در پی خواهد داشت. اگر بنا باشد در پی منازعه تاویل‌ها انتظار پیشامد سنجیده از ماهیت نمادین و گاه سمبلیک زبانی داشته باشیم، حکماً از آنجایی که نشانه‌ها- به عنوان یکی از مولفه‌ها و عناصر بنیادین تشکیل‌دهنده فهم عام- در بازه معنایی گسترده‌ای قرار دارند امکان بروز برانگیختگی‌های زبانی و معنایی بیش از پیش پررنگ‌تر خواهد شد. در واقع خط تبیین انگیزه فعالیت روشنفکران بالاخص ساکنان جوامع انتقالی به‌رغم اصرار بر بازتولید دانشی مبنی بر شناخت و اندیشه درون‌ذهنی خویش، در منازعه تفسیرهای متفاوتی گرفتار است که ناخواسته یا در نقش دام‌گذاری سودانگار ظاهر می‌شود یا به رسم گرفتاری در دام برانگیختگی‌های معنایی خودساخته، اندیشه‌اش راکد می‌ماند. بنابراین انتظاری که از عملکرد جریان روشنفکری وجود دارد بر مبنایی تفکیک‌گرا و حتی‌الامکان به دور از منازعات تفسیری است که گاه بسان جنگی زرگری به جان مسوولیت‌پذیری خرد نقاد نوبنیاد می‌افتد. از این رو فن تاویل و تفسیر باید به دنبال ضوابطی باشد که توانایی تعیین و بازخوانی مولفه‌های تشکیل‌دهنده آرمانشهرها و مکانیسم‌های مختلف درون‌فکری نظیر تشبیه و تمثیل و استعاره و... را داشته باشد؛ درایه‌هایی که گاه بنیان فریب‌انگاری را در ترکیب و امتزاج افق‌های معنایی به کار می‌بندد. در واقع رویه مذکور ضوابط را در راستای بازخوانی و سپس آشکارگی منازعات تفسیری به کار می‌بندد و بدین وسیله حریم و حوزه نظری و تئوریک مقولات مختلف تفسیری را مشخص می‌سازد؛ از این رو شاهد بازتولید معنایی در مازاد چارچوب‌های معین که زمینه کار فکری روشنفکری است، خواهیم بود. لازم به ذکر است مقصود راقم از بیان و تعیین ضوابطی که بنیان ایده را از نظریات بسیاری از جامعه‌شناسان و فیلسوفان معاصر وام گرفته است هرگز به مفهوم تبیین و اشاعه هرمنوتیک روشی دیلتای نیست. روند مذکور صرفاً در پی تعیین ضوابطی است که محدوده تئوریک فعالیت عقلی روشنفکر را برای جلوگیری نسبی و حداقلی از گرفتاری در دام منازعات تفسیری عام مشخص کند؛ اگرچه رهایی از منازعات تفسیری تقریباً غیرممکن است اما باید پذیرفت که امروزه در جوامع انتقالی، تفسیرهای متنازع، وسوسه اکثر اندیشه‌های عصر ما شده است. بنابراین ضوابط معین از فعلیت استعلایی وسوسه‌های تفسیری متنازع پرده برداشته و می‌تواند ما را از ماهیت پوشالی برخی ذهنیات آرمانگرا آگاه سازد. به راستی روشنفکران با چنین رویکرد تاویل‌مداری که از پس تفسیری ایجابی محقق می‌شود، چگونه ساختار و چارچوب نسبتاً محدود امروز جهان را توجیه کرده و برای خود موقعیتی دست و پا می‌کنند؟ شاید پاسخ از آن فرآیند تفسیر شک‌آمیزی باشد که حداقل فعالیت روشنفکری را از سیکل محدود و بسته منازعات تاویلی و ابزاری خارج کرده است تا با نفی شناسایی مطلق پدیدارهای تاریخ‌مدار، خود را در عزلت آرمانشهر خویش گرفتار نکند و با دستان آلوده به حقیقت چنگ نیندازد. باشد که روشنفکران را همواره از برای تجلی فعلیت عقلانی، به عنوان وجدان و هرمنوتسین‌های شکاک و خرده‌گیر جوامع تجربه کنیم.

## الهیاتی برای دیگرپذیری و کثرت‌گرایی

# الهیات سکوت

دکتر مقصود فراستخواه

الهیات سکوت تجربه بی‌ادعای درونی است، برنامه‌ای پیش‌بینی شده یا وظیفه‌ای لازم‌الرعایه نیست، نیاز خاصی است که گاهی در کسانی سر می‌زند، رویدادی است که اتفاق می‌افتد، چندان همگانی نیست، اقتضایی است، بستگی به تفاوت افراد و شرایط دارد یا موکول به توفیقاتی است، از نوع قیل و قال و استدلال هم نیست، حال و احوال است، وجدی و سروری است، یا دغدغه‌ای و غمی متعالی است، حتی دلهره‌ای یا پرسشی است، رنجی اصیل و معنادار یا لذتی ژرف و پایدار است و دلنگرانی غایی است. صدای آن صدای اقوال و مدعیات بر سر یک صورت‌بندی اعتقادی از الوهیت نیست، بلکه طنین احوال و معنویات است. الهیات سکوت، دعاوی الهیاتی جازم را جست‌وجوی نیازمندانه امر متعال نمی‌یابد بلکه ادعای گزافی از تصاحب عقیدتی و مفهومی خدا تلقی می‌کند. در منظر الهیات سکوت، امر متعال برتر از آن است که ما با ذهن و کلام خویش تسخیرش بکنیم، برخی دعاوی قاطع اعتقادی در باب الوهیت، خداجویی نیست بلکه صورتی از خودخواهی بشر است. بنا به رویکرد الهیات سکوت، این ادعا که صورت‌بندی کلامی و متافیزیکی خاصی از ذات خدا و صفات و افعال و اقوال او، بهترین و درست‌ترین عقیده درباره الوهیت است، تو گویی بزرگ‌ترین نشان حقانیت الهی را در انحصار خود می‌آورد تا به پشتوانه آن، «خود»ی و هویتی بسازد، بر «دیگران» اختیار و سلطه پیدا بکند یا فخر بفروشد. در واقع خداوند متعال در این پنداره، به قلعه حقیقت! تنزل یافته است که وقتی آن را به تسخیر عقیدتی و کلامی و متافیزیکی و ایدئولوژیک خویش در می‌آوریم می‌توانیم از آنجا همه اغیار را و همه بندگان خدا را که اینک همه به نوعی و کم و بیش دشمنان او انگاشته می‌شوند، زیر نظر بگیریم، رصد بکنیم، به محک بزنیم، سرحدات کفر و ایمان را خط بکشیم و کلمه الهی را (که به زعم ما همان کلمه موردنظر ماست) هرچند به غلبه، گسترش بدهیم. این شکلی از سلطه‌جویی و تمامی‌خواهی بشری است که در صورتی از الهیات، مصوَّر شده است.

الهیات سکوت، امر متعال را در بی‌صورتی آن می‌جوید، یا در ورای صورت‌های الهیاتی مختلف، به آن بی‌صورتی مبهم چشم می‌دوزد و از تجزم و تحجر بر صورت خاص اعتقادی می‌پرهیزد چرا که این عقیده‌پرستی را مرموزترین صورت خودخواهی بشر و آن حق‌پرستی را صمیمانه‌ترین حالت تعالی‌خواهی او و جست‌وجوی بی‌غرض حقیقت و خیر و زیبایی محسوب می‌دارد. ابن‌عربی در فص دهم (فص هودیه) به سخنی از پیامبر اشاره می‌کند که «حق تعالی روز قیامت در صورتی ناشناخته برای گروه‌های خلایق تجلی می‌کند پس انکارش می‌کنند و می‌گویند پناه بر خدا، آنگاه در صورت عقایدشان جلوه می‌کند پس به سجده‌اش درمی‌افتند».[1] در ذیل این سخن نبوی، ابن عربی توضیح می‌دهد که «خداوند متعال واسع‌تر و عظیم‌تر از آن است که به حصار عقیده‌ای غیر از عقیده دیگر بیاید چراکه خود فرموده است هر کجا روی برگردانید پس همان‌جا روی خداست».[2]

### ایضاح مراد به وساطت پیشینه آرا و شواهد

شاید بتوان در سنت‌های مختلف ردپایی از الهیات سکوت را پیدا کرد.[3] در سنت‌های کهن شرقی (تعالیم بودایی و تائویی) نشانی از این هست. نیروانا در مفتهای بی‌صورتی و یگانگی است، لاشیئیت و هیچی است، فراسوی محدوده بود و نبود است. کارما و سامسارا، حلقه‌های پیدا شدن و نابود شدن و باز پیدا شدن است، اما نیروانا ورای این بود و نبود است، همان‌گونه که وحدت تائویی نیز، ورای صور متضاد «یین» و «یانگ» و حتی ورای وجود است. نه نیروانا و نه تائو در اصل، از جنس دعاوی عقیدتی و مذهبی نیست بلکه بیانی از سلوک و گشوده شدن طومار هستی آدمی به رازی نامتعین است که آن را فقط می‌توان به تجربه و فضیلت زیست.[4] در سنت یونانی، نشان کوچکی از این نوع فروتنی ذهنی دیده می‌شود، هرچند غالباً تحت سیطره نظام‌های بزرگ فلسفی آن دوره قرار گرفته و مغفول مانده است. شاید از جمله این نشان‌ها، سخن مشهور گزنفون است که «اگر گاوان و اسبان یا شیران نیز دست می‌داشتند و می‌توانستند با دست‌هایشان نقاشی کنند... اسبان خدا را اسب می‌کشیدند و...»[5] افلاطون در رساله پارمنیدس از مثال اعلایی یاد می‌کند که در اوج بی‌نامی است و نمی‌توان آن را تصور کرد یا درباره‌اش داد سخن سر داد. در جمهوری نیز از او یادی شده که حتی ورای وجود داشتن است و موضوع شناخت ما نمی‌تواند واقع بشود. همچنین در رساله تیمائوس آمده است که ادراک خدا سخت است اما وصف او به گونه‌ای قابل فهم، یکسان و مورد توافق همگان، اصلاً ناممکن است.[6] در اینجا نیز، دلالتی به سراغ ما می‌آید که به جای احتجاجات و اختلافات عقیدتی تمام‌نشدنی در باب خدا، به اوج بی‌نامی متعالی او چشم بدوزیم که به تعبیر افلاطون قابل تعبیر به مثال عالی خیر است تا راهنمای فضیلت در زندگی این جهانی ما باشد و امکان توافقی مطلوب را برای ما میسر بسازد. در سنت اسکندریه و روم و مقارن قرن ۳ میلادی، فلوطین همه عالم و آدم را به وحدت و بساطتی نامتناهی و متعالی ارجاع می‌دهد که بی‌صورتی محض است، چیزی (مثل چیزها یا بزرگ‌تر از همه چیزها و در راس چیزها) نیست. همه وجود از امری بی‌تعین فیضان می‌کند که فراتر از هستی و نیستی است و در نهایت اختفاست. بهترین راه وصف او این است که بگوییم برتر از اوصاف من و تو و او و ما و شماست. ما هرچه از این یا آن عقیده در باب الوهیت، سخن می‌گوییم در عالم صورت‌هاست. صورت‌های عقیدتی محل نزاع و اختلاف است اما در بی‌صورتی همه به وحدت می‌رسیم. وقتی نسبتی حضوری با آن بی‌صورتی پیدا می‌کنیم، به وحدت و آرامش می‌رسیم و نظمی متعالی در ما برقرار می‌شود که مبنای اخلاقی بودن است. وحدتی که فلوطین به او اشاره می‌کند ورای هستی و نیستی است و نه اسمی و نه رسمی و نه وصفی دارد.[7] در اینجا به ناگزیر به مولانا می‌گریزم. میان فلوطین تا مولانا فاصله جغرافیایی و تاریخی هست. مولانا هزار سال از او دور است اما در عالم معنا قرابت و خویشاوندی دارند. گذشته از این، می‌دانیم که سنت‌های فلوطینی البته در تفکر و معرفت ایرانی و اسلامی نفوذ کرده است. اگر بخواهیم از آن یگانگی بسیط نامتناهی فلوطین تعبیری مولانایی بکنیم باید بگوییم: صورت از بی‌صورتی آمد برون/ بازشد کانا الیه راجعون. مولانا تصریح می‌کند که اصل و تبار و ریشه مشترک همه ما در بی‌صورتی است. تجزم بر صورت‌ها ما را از اصل و تبار بی‌تعین خود و از خود و از همدیگر بیگانه می‌کند و جنگ صورت‌ها راه می‌اندازد، حال آنکه سرچشمه همه ما آن بی‌صورتی رازآمیز است و بازگشت ما هم به آن بی‌صورتی است و در آن بی‌صورتی است که به وحدت و خویشی عمیق می‌رسیم. ما ز دریاییم و دریا می‌رویم/ ما ز بالاییم و بالا می‌رویم/ ما ز اینجا و ز آنجا نیستیم/ ما ز بیجاییم و بیجا می‌رویم/ چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد/ موسیی با موسیی در جنگ شد/ چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی/ موسی و فرعون دارند آشتی. مولانا منکر قانون و قاعده نیست، نمی‌گوید برای مصونیت بشر در مواجهه با ظلم و تفرعن چاره‌جویی نشود، نمی‌گوید عدالت نهادمند نشود، بلکه وحدتی به‌دست می‌دهد که زندگی آزادمنشانه‌ای مبنی بر درک متقابل همدیگر و احترام به یکدیگر داشته باشیم. الهیات سکوت، سکوت کردن در برابر ظلم و مردم‌آزاری و بیداد نیست، پرهیز از بزرگ‌ترین ستمی است که کسی و حتی اکثریتی با عقیده خویش بر دیگران (هرچند اندک نیز باشند) روا می‌دارند. در سنت یهود از قرن نخست میلادی در افکار فیلون تا سده ۱۲ میلادی در ابن میمون، آثاری از تنزیه امر متعال دیده می‌شود. همان طور که در سنت مسیحی، گنوسیست‌ها[8] در اوایل تاریخ میلادی و کسانی چون نیکلاس کوسایی در سده ۱۵، امر متعال را از آنچه در ظاهر متون دینی آمده است، برتر و منزه می‌دانستند.[9] در سنت اسلامی و ایرانی، جای پاهایی برای الهیات سکوت وجود داشت اما از یک سو تحت سیطره نقل‌گرایی و شریعت‌گرایی و از سوی دیگر تحت‌الشعاع دستگاه‌های استدلالی الهیاتی و متافیزیکی قرار گرفت. این ردپاهای پراکنده الهیات سکوت را در چند شاخه می‌توان پی‌جویی کرد: ۱- برخی شواهد متنی اولیه، ۲- شاخه تنزیهی معتزله، ۳- شاخه فلسفی، ۴- شاخه رباعیات تاملی در خیام و نیز الهیات رندی در حافظ و سرانجام ۵- شاخه عرفانی.در متون اولیه اسلامی، برخی شواهد وجود دارند که به احدیت و بی‌صورتی اشاره می‌کنند. هرچند زبان دین زبان تمثیل است و در حد افهام عموم مردمان و برای راهنمایی آنها به زبان خودشان است و امر متعال با صفات کمال و جمال شناخته‌شده برای آنها، و افعالی درخور حال‌شان و حسب شرایط‌شان توصیف شده است، اما در آن، اشاره‌هایی نیز به آن اوج بی‌صورتی یافته می‌شود، مانند سوره توحید :«قل هوالله احد... ولم یکن له کفوا احد»، یا آیه «لیس کمثله شیء»و آنجا که آمده است «هوالاول والاخر والظاهر والباطن» و روشن‌تر از همه اینکه «او منزه و برتر و متعالی است از آنچه می‌گویند و از آنچه توصیف می‌کنند».[10] عبارت «الله اکبر» قرآنی را هم تفسیر کرده‌اند که خداوند برتر از آن است که وصف بشود.[11] در متون بعد از قرآن هم گاه به سخنانی در این سطح برمی‌خوریم :«هرچه شما خدا را در اندیشه‌های باریک خود و با دقیق‌ترین معانی توصیف می‌کنید آفریده و برساخته شماست و به خودتان برمی‌گردد، شاید مورچگان هم خدای متعال را با دو شاخک تصور بکنند چون همان را صفت کمال می‌انگارند...»[12] در نهج‌البلاغه آمده است که کمال توحید خدا نفی صفات از اوست.[13] در آن بی‌صورتی، او از صفات کمالی که ما می‌شناسیم برتر است و شایسته است این صفات را از او نفی کنیم، حتی به تعبیر کنی، استاد مطالعات مذهبی کالج سنت میشل، در دایره‌المعارف فلسفه روتلج، او را از صفت کمال نیز چنان که خود آن را تصور می‌کنیم برتر بدانیم و سرانجام به تعبیر پل تیلیش در «الهیات سیستماتیک»؛ او حتی از آن «وجود داشتن» که ما می‌انگاریم، برتر است.[14] دومین ردپای ضعیف از الهیات سکوت در سنت اسلامی، با تنزیه‌گرایی معتزلی خود را نشان می‌دهد. عقل‌گرایی معتزلی به تاویل توصیفات مربوط به خدا در زبان دین سوق یافته است و اینها را تمثیلاتی از امر متعال در حد عموم مردم دانسته‌اند، کنه وحدت حق، از این توصیفات منزه است. قول به نفی صفات در میان معتزله به ویژه نزد کسانی چون هشام بن عمرو الفوطی که نماینده شاخه هشامیه مکتب اعتزال است، به این معناست.[15] اگر این را به تعبیر شاخه فلسفی خودمان بیان کنیم؛ خدا حقیقتی است که ما برای معقولیت هستی به او نیاز پیدا می‌کنیم و واجب‌الوجود است، در شاخه فلسفی به جای تلقی‌های شخصی و انسان‌انگار از خدا، تلقی‌ای عقلی از او هست که برای توضیح نهایی عالم امکان، ضرورت دارد، اگر موجودات هست در دامن وجود بالذاتی است که ذهن کنجکاو ما به او آرام می‌گیرد و دیگر چندان جایی برای صفات انسان‌وار نمی‌ماند.[16] هرچند مقتضیات جوامع ما سبب شده است که فیلسوفان، دستگاه‌های الهیاتی متافیزیکی را شرح و بسط بدهند و حتی زبان کلامی بگشایند و از حد الهیات سکوت عبور بکنند.[17] اما شاخه کوچک رادیکالی از الهیات سکوت همچنان در کسانی چون خیام ادامه یافته است: اسرار ازل را نه تو دانی و نه من/ وین حرف معما نه تو خوانی و نه من/ هست از پس پرده گفت‌وگوی من و تو/ چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من. همان‌گونه که در الهیات رندی حافظ نیز تظاهرات رایج متشرعانه یا متصوفانه در دم زدن از خدا به نقد کشیده شده است[18] و نمونه‌اش در سخنانی است که او با خدا دارد همچون آنجا که می‌گوید «در میخانه ببستند، خدایا مپسند/ که در خانه تزویر و ریا بگشایند» یا آنجا که می‌گوید: برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو /راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود. حتی این شاعر رند ایرانی، در مواجهه با شرور جهان، دیدگاه‌های رایج الهیاتی درباره نظام احسن را به ظرافت و ایهام، محل تامل قرار داده است: پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت/ آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد. یا در جای دیگر به کثرت صورت‌ها اشاره کرده است که همه به یک حسن جمال نظر دوخته‌اند: غیرتم کشت که محبوب جهانی، لیکن/ روز و شب، عربده با خلق خدا نتوان کرد! سرانجام به شاخه عرفانی الهیات سکوت می‌رسیم. گفته شد که الهیات سکوت به معنای انسداد و تعطیل یکسره نسبت بشر با امر متعال نیست. حتی راه معرفت نیز بسته نمی‌شود، معرفت لزوماً به معنای تحجر و تجزم به صورتی کلامی یا متافیزیکی درباره حق تعالی نیست، فاعل معرفت در زبان عربی، اتفاقاً همین واژه عارف است و عارفان کمتر مرتکب صورت‌بندی کلامی و استدلالی خدا شده‌اند. آنها بیشتر از بسیاری دیگر دریافتند که به تعبیر ابن جنید «هر کس خدای را شناخت زبانش گرفت»[19] یا به تعبیر محمد بن واسع «هر که او را بشناسد سخنش اندک و حیرتش افزون می‌شود»[20] و باز به تعبیر مولانا: هر که را اسرار حق آموختند /مهر کردند و لبانش دوختند. ابن عربی به مقام غیب‌الغیوب الهی در ورای صورت‌های الهیاتی چشم دوخته است و پیشتر سخن او درباره تجلیات الهی و فراتر بودن حق از یک صورت خاص را یادآوری کردیم. عارف در پس پشت شریعت، طریقتی را دنبال می‌کند و حقیقتی را می‌جوید. عارفان در ورای صورت‌ها به آن بی‌صورتی چشم می‌دوزند و از همین نگاه است که جویبار کوچک چشم آنها به دریایی بی‌کران متصل می‌شود: عارفان را سرمه‌ای هست آن را بجوی/ تا که دریا گردد، این چشم چو جوی. در غرب نیز عارفان و معنویان بزرگی مانند فلوطین و دیونوسیوس[21] و مایستر اکهارت، سرشار از حضور الهی بودند و در عین حال به صورت مشخص کلامی و ایجابی دم از خدا نمی‌زدند، جز اینکه صورت‌های خویش را حقیر شمارند و به بی‌صورتی او اشاره و تعظیم بکنند. تا اینجا به ردپاهایی از الهیات سکوت در سنت‌های گذشته بشری اشاره شد. اما دوره جدید اندیشه‌های بشری، شرحی دیگر دارد. در این دوره که به یک نظر، سرفصل برجسته‌ای از آن، نقد فاهمه بشری در فلسفه ایمانوئل کانت است، به گمان بنده، باب‌های تازه‌ای از الهیات سکوت گشوده شده است و سپس شاخه‌های مختلفی از فلسفه‌های وجودی در یک سو و تحلیل زبان در سوی دیگر تا ویتگنشتاین و بعد از او گسترش یافته است. در الهیات نوین مسیحی و یهودی و دیگر الهیات‌های جدید معاصر، می‌توان نمونه‌های مختلفی از الهیات سکوت را جست‌وجو کرد. به نظر می‌رسد که انسان در دوره مدرن بتواند به درکی عمیق از الهیات سکوت نائل بیاید و بیان آن محتاج مقال دیگری است.

**مراد از «الهیات سکوت» این رویکرد الهیاتی است که ما آدمیان چیزی از الوهیت نمی‌دانیم و درکی در خور ذات و صفات او نداریم و سخنی چندان درباره‌اش نفیاً و اثباتاً نمی‌توانیم بزنیم. خرد و دانش ظاهری و متعارف ما برای حل مسائل زندگی‌مان کارآمد است اما از درک الوهیت آن طور که باید و شاید، قاصر است. الهیات سکوت لزوماً به معنای تعطیل شدن یکسره نسبت ما با امر متعال نیست، بلکه پرهیز از ادعا و اصرار و تصلب و تحجر بر یک صورت‌بندی عقیدتی و کلامی و متافیزیکی و ایدئولوژیک خاص درباره الوهیت است. بنا به این رویکرد الهیاتی، مردمان می‌توانند نسبتی با امر متعال داشته باشند و احساس نیاز به او بکنند و در عالم حقیقت و معنا گام بنهند، اما امر عظیم و متعال الهی برتر از این یا آن باور خاص مذهبی و دستگاه کلامی و متافیزیکی است.الهیات سکوت، جست‌وجوی تعالی را چنین می‌بیند که تمنایی باطنی است، معنویتی خاموش است، حیرتی آرام در برابر کائنات بیکران است، بیش از اظهارات اسمی و رسمی، حالات و معنویات شخصی است، دیگران بیش از اینکه با دعاوی الهیاتی اشخاص روبه‌رو بشوند، آثار عمومی‌اش را در افعال و خلقیات و مناسبات آنان می‌بینند، مشکی است که خود بوید نه عطار گوید. اگر هم این تمناها و تقلاهای درونی، صورت جماعتی پیدا می‌کند و مناسک و شعائری به وجود می‌آورد، طبیعی و درون‌زاست و خود را بر سایر گروه‌ها و جماعت‌ها تحمیل نمی‌کند.**

**پی‌نوشت‌ها:**

۱- ان‌الحق یتجلی یوم‌القیمه للخلق فی صوره منکره فیقولون نعوذبالله فتجلّی فی صورت عقائدهم فیسجدونه(بنگرید به: محی‌الدین عربی، فصوص‌الحکم، محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه، ۱۳۸۸)

۲- فکن فی نفسک هیولی لصور المعتقدات کلها فان‌الله تعالی اوسع واعظم من ان یحصره عقد دون عقد فانه یقول فاینما تولوا فثم وجه الله (همان ماخذ)

۳- برای مرور اجمالی این پیشینه از جمله بنگرید به: توکلی، غلامحسین(۱۳۸۶)، الهیات سلبی، نامه حکمت، ش۱، ۱۱۸- ۹۱؛ علی زمانی، امیر عباس (۱۳۸۳)، سلب یا سکوت؟ بررسی و نقد الهیات سلبی فلوطین. اندیشه دینی، ش۱۲، ۱۲۲- ۱۰۱

۴- بنگرید به: شایگان، داریوش (۱۳۶۲) ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، چاپ سوم: تهران، انتشارات امیرکبیر؛ اباذری، یوسف و مراد فرهادپور و وهاب ولی (۱۳۷۲)، ادیان جهان باستانی، ج ۱: چین و هند، چاپ اول: تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

۵- بنگرید به: تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری، چاپ پنجم: تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۵:۹۰

۶- بنگرید به: دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۴

۷- بنگرید به: دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶

۸- بنگرید به: آیین گنوسی و مانوی (ویراسته میرچا الیاده)، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، ۱۳۷۳، انتشارات فکر روز

9-Hopkins ,Jasper (1985) Nicholas of Cusa on Learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia. US: Arthur J. Banning Press; 2nd edition

۱۰- سبحانه و تعالی عما یقولون، سبحانه و تعالی عما یصفون

۱۱- اکبران یوصف

۱۲- کلما میزتموه باوهامکم فی ادق معانیه فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم...ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالی زبانتین‌ای قرنین فانهما کمالها و تتصور ان عدمها نقصان...» (وافی، ج ۱، باب‌النهی عن الصفه بغیر ما وصف به نفسه تعالی، ص۴۰۸)

۱۳- و کمال توحیده نفی‌الصفات عنه

14-Tillich ,Paul (1973) Systematic Theology.Chicago: University of Chicago Press; Kenney, Joun Peter (2005) The Mysticism of Saint Augustine: Rereading the Confessions. Routledge. New York and London, Kenney, J. P. (1998)»Patristic Philosophy» in Routledge Encyclopedia of Philosophy ,London: Routledge

۱۵- بنگرید به: شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۷)، الملل و النحل، چاپ محمدبن فتح‌الله بدران، قاهره، افست قم

۱۶- برای نمونه بنگرید به: نمط چهارم اشارات و تنبیهات، ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ه.ق.)، الاشارات و التنبیهات، شرح خواجه نصیر طوسی، تهران: دفتر نشر کتاب. یا؛ ملکشاهی، حسن (۱۳۶۹)، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، تهران: سروش

۱۷- در مقابل کسانی نیز چون رجبعلی تبریزی، قاضی سعید قمی و نظرعلی طالقانی قائل به این بودند که ما نمی‌توانیم معانی صفات الهی مانند عالم و قادر و سمیع را بفهمیم. به عبارت دیگر، اطلاق این صفات به ذاتی الهی در کنار اطلاق آنها به انسان‌ها و موجودات، صرفاً از باب اشتراک لفظی است و نه معنوی. به بیان روشن‌تر هیچ فهمی و معنایی مثلاً از علم و جمال و کمال الهی نداریم که قابل قیاس با علم و جمال و کمال در میان ما باشد.(توکلی، ۱۳۸۶ و علی زمانی، ۱۳۸۳)/ مشروح در فوق

۱۸- بنگرید به: حافظ و الهیات رندی، محمود درگاهی، تهران، انتشارات قصیده‌سرا، ۱۳۸۲

۱۹- من عرف الله کلّ لسانه

۲۰- من عرف الله قل کلامه و دام تحیره

۲۱- دیونوسیوس مسیحی اهل سوریه در قرن پنجم میلادی بود و کتابی با عنوان الهیات عرفانی (Mystical Theo- ogy) داشت. او در انتقال میراث فلوطینی به عالم مسیحیت و بسط بعدی آن در قرون ۱۳ و ۱۴ توسط مایستر اکهارت سهیم شد. تا اواخر قرن ۱۹ تصور می‌شد وی به دوره متقدم مسیحی یعنی عصر پولس حواری متعلق است اما بعد معلوم شد به قرن پنج تعلق دارد و برای همین به او دیونوسیوس مجعول(D -ionysius Pseudo) اطلاق می‌شود.

## سی‌نمای اندیشه -۹

### فرامعنا

محسن خیمه‌دوز
khaimehdooz@gmail.com

اگر در سینمای عامه‌پسند قصه‌گو، جست‌وجوی معنا و معناکاوی، نقاط عطف ساختاری، قهرمان‌سازی‌های ساختاری، گره‌افکنی و گره‌گشایی ساختاری، و دراماتایز کردن ساختاری داریم، در سینمای اندیشه و آنتی‌سینما با پدیده فرامعنا و تکنیک‌های آگاهانه و استتیک فراساختاری روبه‌رو می‌شویم که فهم آن در حوزه ذهن عامه‌پسند قصه‌گرا و با منطق تقسیم‌بندی فیلم‌ها به خوب و بد ذوقی و احساسی یا خوب و بد تکنیکی قابل فهم نیست. در سینمای عامه‌پسند قصه‌گو معنا جزء ساختار فیلم و داستان است و متناسب با هر قصه و ساختاری، مخاطب را با یک معنا روبه‌رو می‌کند (معنای اخلاقی، معنای دینی، معنای متافیزیکی، معنای حسی، معنای عاشقانه، معنای اعتراضی، سیاسی و...). اما وقتی بحث عبور از ساختار متعارف پیش آید و «مفهوم» جای «معنا» را می‌گیرد، در این صورت آنچه در فیلم ظهور می‌کند فرامعناست نه معنا. معنا را دست‌کم در سه سطح می‌توان در نظر گرفت؛ معنای نحوی (سینتاکس)، معنای معرفتی (سمانتیک)، و معنای تفسیری (هرمنوتیکی). اگر جمله «قطار وارد ایستگاه شد» را در نظر بگیریم، هر سه معنا را می‌توانیم در آن ببینیم. معنای نحوی ارتباط گرامری میان کلمات جمله است که آن را بامعنا می‌سازد. اگر جمله به صورت «شد ایستگاه وارد»، گفته شود فاقد معنای نحوی است. معنای سمانتیکی به درستی محتوای خبری جمله مربوط می‌شود. اگر قطار واقعاً وارد ایستگاه شده باشد، می‌توان گفت این جمله به لحاظ معرفتی درست است زیرا جمله حاوی خبر درستی از جهان خارج از ذهن ماست بنابراین جمله به لحاظ معرفتی یک گزاره بامعناست. معنای سوم یعنی معنای تفسیری مربوط به زمانی است که جمله مذکور حالت شاعرانه پیدا می‌کند. مثل این حالت: من قطاری دیدم که سیاست می‌برد و چه خالی می‌رفت. (سپهری) در این حالت رابطه معنایی قطار با دیگر اجزای این جمله مثلاً با سیاست، نه معنای نحوی است، نه معنای سمانتیکی بلکه معنای تفسیری و هرمنوتیکی است مثل معنای توخالی بودن تاریخ سیاست ما. اما فرامعنا از جنس هیچ کدام نیست چون هر یک از این معانی به یک یا چند عامل وابسته‌اند (کلمه، جمله، گرامر، انطباق با امر واقع، مضمون شاعرانه، وزن و فرم شعری) اما فرامعنا مستقل است و بدون وابستگی به اجزای جمله (یا تصویر) از تمام این اجزا فراتر می‌رود. مثلاً اینکه اگر در هر سه معنا شک کنیم، به چه معنایی می‌رسیم؟ یا اینکه به لحاظ زیبایی‌شناختی به فرمی برسیم که وابسته به هیچ‌یک از معنای سه‌گانه نباشد و به خود