

## نامیدن و هنجارمندی: در آمدی بر الاهیات قرآنی و عرفانی

ابوالقاسم فنائی\*

DOI: 10.22096/rc.2024.2042162.1220

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۰]

### چکیده

شناختن نام دینی چیزها، یعنی نامی که از منظر الهی بر چیزها نهاده می‌شود، در الاهیات قرآنی و الاهیات عرفانی از اهمیت ویژه‌ای در سیر و سلوک معنوی و اخلاقی برخوردار است. این مقاله می‌کوشد نشان دهد که (۱) چرا چنین است؟؛ (۲) نامهای دینی با نامهای عرفی، که از منظرهای دیگر بر چیزها نهاده می‌شود، از حیث مدلول و محتوای توصیفی و هنجاری تفاوت معناداری دارند؛ و (۳) نامهای دینی هم معرفت‌بخش اند و هم انگیزه‌بخش؛ یعنی هم کارکرد نظری دارند و هم کارکرد عملی، و هم منبع معرفت دینی نظری (الاهیات نظری) اند و هم منبع معرفت دینی عملی (الاهیات عملی).

ساختار مقاله چنین است: بخش (۱) تحلیلی از سرشت نامگذاری و انواع آن به دست می‌دهد. بخش (۲) سرشت معرفت دینی و معرفت عرفانی را شرح و بسط می‌دهد. بخش (۳) به تفاوت نامگذاری الهی با نامگذاری انسانی می‌پردازد. بخش (۴) به بررسی سبک زندگی دینی و ربط و نسبت آن با منظر الهی و نامهای دینی می‌پردازد. بخش (۵) نشان می‌دهد که سبک نیاز بشر به دین، وحی و نبوت چیست. در بخش (۶) از باب مطالعه موردی برخی از نامهای خداوند در قرآن به همراه تفسیر عرفانی آنها و دلالت‌های هنجاری‌شان شرح داده می‌شوند. بخش (۷) نامهای رحمانی و نامهای شیطانی را مقایسه می‌کند؛ و بخش (۸) به نتیجه‌گیری اختصاص دارد.

**واژگان کلیدی:** نامیدن و هنجارمندی؛ نامگذاری الهی؛ نامهای دینی؛ الاهیات نظری و الاهیات عملی؛ الاهیات قرآنی؛ خدا در قرآن؛ الاهیات عرفانی.

\* استادیار، دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.



## ۱. مقدمه

نامها از رهگذر نامیدن پدید می‌آیند. از آنجا که نامیدن کُنشی است هدفمند (معطوف به غایت)، بسته به اینکه هدف نامگذار از نامیدن چیزی به نامی چه باشد، نامها به دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی نامهایی که فقط نام‌اند و دیگری نامهایی که علاوه بر اینکه نام‌اند متضمن توصیفی از سرشت و ویژگی‌های صاحب آن نام از نگاه نامگذار نیز هستند. نامهای دسته اول همچون برچسب‌هایی عمل می‌کنند که صرفاً برای اشاره به چیزها، تشخیص آنها از چیزهای دیگر، گفت‌وگو درباره آنها، مرتب‌کردن و سهولت بازیافت‌شان بر روی آنها نهاده می‌شوند، بدون اینکه از سرشت یا ویژگی‌های صاحب نام در عالم واقع یا در نگاه نامگذار خبر دهند.<sup>۱</sup>

اما نامهای متضمن توصیف را به نوبه خود می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یکی نامهایی که در بردارنده توصیفی غیر هنجاری از صاحب آن نام‌اند، و دیگری نامهایی که از نظر هنجاری خنثا نیستند، بلکه در عین توصیف، متضمن «توصیه» یا «تجویز» نیز هستند. نامهای اخیر «راهنمای عمل» اند و به ما می‌گویند که واکنش مناسب در قبال صاحب آن نام چگونه است، و در رابطه با او یا آن چه باید کرد و چه نباید کرد. نامهای کارکردی، یعنی نامهایی که با توجه به ویژگی‌هایی همچون خاصیت و کارکرد چیزها<sup>۲</sup> بر روی آنها نهاده می‌شوند، و نیز نامهایی که به غایت و عاقبت یا سرانجام یا باطن چیزها دلالت می‌کنند، چنین‌اند، زیرا اشاره به کارکرد یا غایت یا عاقبت یا باطن چیزی در بردارنده توصیه یا توصیه‌هایی درباره چگونگی رفتار مناسب در رابطه با آن چیز است.<sup>۳</sup>

۱. مانند کسی که در کتابخانه خود کتاب‌های بسیار متنوعی دارد، اما بدون در نظر گرفتن محتوای آن کتابها، و صرفاً با استفاده از اعداد آنها را از یک تا هزار نامگذاری می‌کند، زیرا از نظر او صرفاً تعداد کتاب‌های موجود در کتابخانه او اهمیت دارد، یا مانند پدر و مادری که بدون در نظر گرفتن هیچ معیار و مناسبیتی و صرفاً برای اشاره به فرزند تازه به دنیا آمده خود نامی فاقد هیچ پیشینه و مناسبیتی برای او انتخاب می‌کنند. مثال واقعی اینگونه نامها، نامهایی است که به نژاد یا قبیله و تابعیت اشخاص دلالت می‌کند. چنان‌که در (قرآن: ۱۳/۴۹) آمده است، این نامها هیچ دلالتی بر وضعیت اخلاقی و معنوی صاحبان آنها ندارد و کارکرد آنها صرفاً شناسایی دارندگان آنهاست. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» یعنی «هان ای مردم همانا ما شما را از یک مرد و یک زن آفریده‌ایم و شما را به هیئت اقوام و قبایلی در آورده‌ایم تا با یکدیگر انس و آشنایی یابید، بی‌گمان گرامی‌ترین شما در نزد خداوند پرهیزگارترین شماست، که خداوند دانای آگاه است».

۲. در سراسر این مقاله واژه «چیز» و مشتقات آن را در معنای عامی به کار می‌برم که هم شامل اشیاء و حالات و رویدادها می‌شود و هم شامل اشخاص. بنابراین، وقتی از نام چیزها سخن می‌گویم، مقصودم هم نام اشیاء و حالات و رویدادهاست و هم نام اشخاص.

۳. در سراسر این مقاله واژه «هنجار» و مشتقات آن را در معنای عامی به کار می‌برم که شامل ارزش نیز می‌شود.

کارکرد نامهای متضمن توصیف تابع نوع توصیفی است که در دل این نامها نهفته است، زیرا توصیفها به دو دسته هنجاری و غیر هنجاری تقسیم می‌شوند.<sup>۴</sup> اگر نامی متضمن توصیفی غیر هنجاری باشد، تحت شرایطی فقط کارکرد معرفتی خواهد داشت؛ و صرفاً چیزی به دانش ما درباره سرشت واقعی صاحب آن نام یا دست‌کم سرشت آن در نگاه نامگذار خواهد افزود. اما اگر نامی متضمن توصیفی هنجاری باشد، تحت شرایطی، علاوه بر کارکرد معرفتی، کارکرد عملی نیز خواهد داشت؛ و راهنمای عمل نیز خواهد بود، یعنی قابلیت دارد در شنونده برای عمل به شیوه‌ای خاص تولید انگیزه کند. از این پس نامهایی را که متضمن توصیفی هنجاری از صاحب نام اند، و به این سبب هم کارکرد معرفتی دارند و هم کارکرد عملی، «نامهای هنجارمند»<sup>۵</sup> می‌نامیم.

نامهای هنجارمند، چنان‌که از نامشان پیداست، گرانبار از هنجارند؛ این نامها اولاً فقط نام نیستند، و کارکردشان در طبقه‌بندی خلاصه نمی‌شود، بلکه متضمن نوعی توصیف صاحب نام نیز هستند، و ثانیاً توصیف نهفته در دل آنها توصیف خالص / غیر هنجاری نیست، بلکه توصیفی هنجاری / متضمن توصیه و تجویز است. این نامها علاوه بر توصیف راهنمای عمل نیز هستند و دلیلی برای عمل (رهیافت و واکنش به شیوه‌ای خاص) نسبت به صاحب آن نام در اختیار می‌نهند.

برای مثال، فرض کنید شخصی با استفاده از قطعات فلزی ابزاری برای توزین چیزها بسازد، یا از رهگذر صیقل زدن قطعه‌ای از آهن را به سطح شفافی بدل کند که تصویر چیزهایی را که در مقابل آن قرار می‌گیرند به خوبی منعکس کند. به محصول کار او با نامهای گوناگونی می‌توان اشاره کرد، اما وقتی آنها را به ترتیب «ترازو» و «آینه» می‌نامیم، نامهایی هنجارمند بر این دو محصول نهاده‌ایم، و از رهگذر این نامگذاری کوشیده‌ایم رفتار کسانی را که با این دو محصول سروکار دارند به سمت و سوی خاصی هدایت کنیم. بنابراین، «ترازو» و «آینه» فقط نام نیست، بلکه متضمن توصیفی هنجارمند از صاحب این نامها نیز هست.

بنابراین، گاهی وقتها نامگذاری متضمن «هنجارمندی» یا «هنجارگذاری» است؛ بدین معنا که گاهی وقتها نامگذار از رهگذر نامگذاری می‌کوشد موضع و رفتار خاصی را در قبال

۴. مقصودم از «کارکرد» در اینجا کارکرد مخصوصی است که نامهای توصیفی دارند. این کارکرد غیر از کارکرد عامی است که هر نامی دارد.

۵. «نامهای هنجارمند» اعم از «نامهای هنجاری» است. چنان‌که خواهد آمد، برخی از نامها به خودی خود مضمون هنجاری ندارند، اما در عین حال اگر به مقدماتی ضمیمه شوند صاحب آن نام را مشمول هنجار یا هنجارهای خاصی می‌کنند.

صاحب آن نام توصیه کند؛ و به نحو صریح / بلاواسطه یا ضمنی / با واسطه به رفتار خود و / یا دیگری جهت دهد، و عمل خود و / یا دیگری را به سمت و سوی خاصی هدایت کند.<sup>۶</sup> در حالت اول نام مورد بحث به خودی خود بر هنجار مطلوب نامگذار دلالت می‌کند، اما در حالت دوم نام مورد بحث برای هنجار یا هنجارهای مطلوب وی موضوع‌سازی می‌کند.

به عنوان مثال، برای اینکه انسان‌ها را به قناعت تشویق و ترغیب کنیم، یکی از راههای ممکن این است که قناعت را «فضیلت» بنامیم، اما یک راه دیگر این است که آن را «دارایی پایان‌ناپذیر» بنامیم؛ و بگوییم: «القناعة مأل لا ینفد»<sup>۷</sup> تفاوت این دو نامگذاری در این است که «فضیلت» به خودی خود نامی هنجاری است. بنابراین، صرف نامیدن قناعت به «فضیلت» برای هدایت عملی مخاطب و تشویق او به قناعت ورزیدن و پرورش خلق و خوی قناعت در وجود خود کفایت می‌کند، اما «دارایی پایان‌ناپذیر» چنین نیست، بلکه برای اینکه بتواند دلیلی برای عمل در اختیار مخاطب قرار دهد باید به یک قاعده هنجاری ضمیمه شود. آن قاعده می‌تواند این باشد: «برخورداری از دارایی پایان‌ناپذیر نوعی فضیلت است / به خودی خود مطلوب و ارزشمند است».

## ۲. سرشت معرفت دینی و عرفانی

نامهایی که فقط نام نیستند کارکرد معرفت‌شناسانه دوگانه‌ای دارند: از یکسو، همچون پنجره عمل می‌کنند؛ و در نتیجه‌ای برای شناخت ما از چیزها هستند؛ اما از سوی دیگر، ممکن است در اثر غفلت همچون پرده عمل کنند؛ و به صورت مانعی بر سر راه شناخت کامل و همه جانبه چیزها در آیند. هر یک از این نامها وجهی از وجوه صاحب آن نام را در نظر ما برجسته و سایر وجوه آن را از دید ما پنهان می‌کند. این نامها وابسته به «منظر» و «سیاق» اند، زیرا نامیدن همیشه از منظری خاص و در سیاقی خاص صورت می‌گیرد. برای مثال، نامی که از منظر علمی یا اقتصادی یا سیاسی بر چیزی نهاده می‌شود ممکن است غیر از نامی باشد که از منظر دینی یا فلسفی یا عرفانی یا اخلاقی بر همان چیز نهاده می‌شود. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که نامهای علمی منبع معرفت علمی و نامهای دینی منبع معرفت دینی اند؛ و همانگونه

۶. این ادعا که «نامگذاری متضمن هنجارمندی است» غیر از این ادعاست که «نامگذاری هنجارمند / قاعده‌مند» است. ادعای دوم، اگر صادق باشد، به این معناست که نامگذاری فعلی مضبوط / قاعده‌مند است و هنجار یا هنجارهای خاصی بر فرایند نامگذاری حکمفرماست که نامگذاری درست را از نامگذاری نادرست جدا می‌کند. اما ادعای نخست این است که نامی که کسی بر چیزی می‌نهد ممکن است به نحوی از انحاء راهنمای عمل کسانی باشد که با صاحب آن نام سروکار دارند.

۷. محمد شریف الرضی، نهج البلاغه (قم: مؤسسه انصاریان للطباعة و النشر، ۱۳۸۵)، کلمه قصار ۵۷.

که نامهای علمی منبع معرفت دینی نیستند، نامهای دینی نیز منبع معرفت علمی نیستند.

نامهای هنجارمند «معرفت‌بخش» اند، بدین معنا که در درجه نخست، و به شرط صدق اخلاقی نامگذار، بر تجارب، نگرش‌ها و باورهای هنجاری و غیر هنجاری خاصی در نگاه او / از نظر او دلالت می‌کنند؛ و در درجه دوم، و به شرط صدق منطقی مدعای نامگذار، بر سرشت و ویژگی‌های واقعی صاحب نام دلالت می‌کنند؛ سرشت و ویژگی‌هایی که تحت شرایطی می‌تواند نقش دلیل عمل را بازی کند.

برای مثال، مولانا یکجا خدا را «شیر نر خونخواره» می‌نامد و می‌گوید: «جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای / در کف شیر نری خونخواره‌ای؟»<sup>۸</sup> و در جایی دیگر همان خدا را «دریا» می‌نامد، و می‌گوید: «ما ز بالایم و بالا می‌رویم / ما ز دریایم و دریا می‌رویم».<sup>۹</sup> بابا طاهر عریان نیز خطاب به خدا می‌گوید: «... به دریا بنگرم دریا تو بینم».<sup>۱۰</sup> عارفان، که به وحدت وجود قائل اند، غیر خدا را مظاهر و تجلیات خدا می‌دانند و خدا را با نامهای آن مظاهر و تجلیات «می‌نامند» زیرا غیر خدا را «چنین می‌بینند» / «چنین شهود می‌کنند». در حقیقت نامهایی که عارفان با آن نامها به خدا اشاره می‌کنند نتیجه از سر گذراندن تجارب عارفانه / وحدت وجودی است. در مثال بالا، نام اول نتیجه دیدن خدا همچون شیر نر خونخواره و نام دوم نتیجه دیدن خدا همچون دریاست.<sup>۱۱</sup>

در حالت نخست خدا به صورت شیر نر خونخواره‌ای بر مولانا و در حالت دوم همان خدا به صورت دریا بر او و بر بابا طاهر عریان تجلی کرده است. اگر به صداقت اخلاقی مولانا و بابا طاهر عریان باور داشته باشیم، آنگاه می‌توانیم به نحوی موجه باور کنیم که این دو عارف تجربه‌ای عرفانی را از سر گذرانده و سپس آن تجربه را در قالب این تعبیرات صورت‌بندی کرده و با دیگران در میان نهاده اند. در این صورت، می‌توان نتیجه گرفت که نامهای عرفانی بیانگر مضمون تجربه عرفانی (کشف و شهود) عارفان است.

۸. جلال الدین مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد (تهران: انتشارات هرمس، ۱۴۰۲)، ۱۳۰۷.

۹. جلال الدین مولوی، کلیات دیوان شمس تبریزی، مطابق نسخه تصحیح شده استاد بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران: نشر راد، ۱۳۷۵)، ۶۳۳.

۱۰. بابا طاهر عریان، شرح احوال و آثار و دوینی‌های بابا طاهر عریان، به کوشش دکتر جواد مقصود (تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۶)، ۱۳۰.

۱۱. تفاوت عارف با غیر عارف را به این شکل می‌توان توضیح داد: در حالی که هر دو به دریا می‌نگرند، عارف دریا را خدا می‌بیند، یا به تعبیر دقیق‌تر، خدا را دریا می‌بیند (وحدت وجود و کثرت مظاهر)، اما غیر عارف دریا را دریا می‌بیند، و اگر همزمان به خدا هم توجه داشته باشد، خدا را خدا می‌بیند، نه دریا (کثرت وجود).

روشن است که از صرف صدق اخلاقی عارفان نمی‌توان صدق منطقی تجارب عرفانی، یعنی مطابقت مضمون این تجارب با واقع، را نتیجه گرفت. با این همه، صدق اخلاقی صاحب تجربه باور ما به وقوع چنین تجربه‌ای را توجیه می‌کند. اما وقتی وقوع تجربه‌ای را پذیرفتیم، از آن پس اینکه دیگری چنین تجربه‌ای را از سر گذرانده است، یا خود ما آن را از سر گذرانده‌ایم، موضوعیت و مدخلیت خود در صدق منطقی مضمون تجربه را از دست می‌دهد؛ و چنان است که گویی خود ما آن تجربه را از سر گذرانده‌ایم. این سخن بدین معناست که هویت شخصی صاحب تجربه دخالتی در صدق و کذب منطقی مضمون تجربه او ندارد.<sup>۱۲</sup>

بنابراین، پرسش معرفت‌شناسانه‌ای که در چنین وضعیتی باید بدان پاسخ دهیم این است که «آیا تجارب عرفانی از اعتبار معرفت‌شناختی لازم برخوردارند یا فاقد توجیه معرفت‌شناسانه اند؟». عین این پرسش درباره انواع دیگر تجارب از جمله تجارب حسی نیز قابل طرح است. وقتی به تجربه حسی فرد دیگری اعتماد می‌کنیم، از صدق اخلاقی او صدق منطقی سخن او را نتیجه نمی‌گیریم تا مرتکب مغالطه شده باشیم، بلکه از صدق اخلاقی او صرفاً نتیجه می‌گیریم که او واقعاً چنین تجربه‌ای را از سر گذرانده است. برای احراز صدق منطقی تجربه باید ببینیم اگر خود ما آن تجربه را از سر گذرانده بودیم، حق داشتیم به آن تجربه به عنوان منبعی برای معرفت از موضوعی که تجربه از آن خبر می‌دهد اعتماد کنیم یا نه.

وقتی خود ما تجربه‌ای را از سر می‌گذرانیم، برای اعتماد کردن به آن تجربه و پذیرفتن مضمون آن به عنوان بازتاب واقعیتی ورای تجربه نه فقط نیازی به دلیلی مستقل از آن تجربه نداریم، که در حقیقت چنین دلیلی وجود ندارد. آن تجربه برای ما واقع‌نماست مگر اینکه دلیلی بر خطابودن آن در دست داشته باشیم. مثلاً بدانیم که آن تجربه تحت تأثیر داروهای روانگردان برای ما حاصل شده یا دلیلی عقلی در دست داشته باشیم که نشان می‌دهد تحقق مضمون آن تجربه در جهان واقعی غیر ممکن است. اما در غیاب دلایل ابطالگر و نیز غیاب تبیین‌های مؤجّهی که خطای مضمون یک تجربه خاص، یعنی عدم مطابقت آن با واقع در موردی خاص، را نشان می‌دهند، یا وثاقت آن در موردی خاص را در بوته تردید می‌افکنند، آن

۱۲. به بیان دیگر، چنین نیست که اگر خود من در تجربه خود خدا را به صورت دریا ببینم/شهود کنم، تجربه من صادق و کاشف از واقع باشد، اما اگر دیگری خدا را به صورت دریا ببیند و از طریق گواهی تجربه خود را با من در میان نهد، این تجربه کاذب باشد. در هر دو حالت این تجربه یا صادق (مطابق با واقع) است، یا کاذب است و مطابق با واقع نیست، بلکه توهم و پندار است. ربط و نسبت مضمون تجربه با واقع در اثر تغییر صاحب تجربه تغییر نمی‌کند. بنابراین، همان ویژگی‌ای که باور به صدق منطقی یک تجربه را وقتی خود من آن را از سر گذرانده باشم توجیه می‌کند، باور به صدق منطقی آن را وقتی دیگری آن تجربه را از سر گذرانده باشد نیز توجیه می‌کند؛ و این ویژگی، چنان‌که گفتیم، صدق اخلاقی صاحب تجربه نیست.

تجربه از اعتبار معرفت‌شناختی لازم برخوردار خواهد بود.

بنابراین، اینگونه نیست که در متون دینی و عرفانی که تجارب معنوی و عرفانی را در قالب نامهایی از خدا و جهان گزارش می‌کنند، صرفاً با تشبیهاتی شاعرانه سروکار داشته باشیم که فردی از سر ذوق و تفنن و بازی با الفاظ یا تلاعب با مفاهیم آنها را بر ساخته باشد، یا با توهمات و تخیلاتی سروکار داشته باشیم که در قوه خیال کسی شکل گرفته و سپس در اثر فرافکنی بر خدای بی‌صورت یا حقیقت بی‌صورت افکنده شده باشد. بلکه بر عکس، این تجارب دینی و عرفانی حاصل نگرستن از منظری دیگر به عالم و آدم اند؛ و در طی آنها حقیقتی و رای تجربه در قالب صورتی خاص بر پیامبران و عارفان نمودار / ظاهر می‌شود یا، به تعبیر عرفانی، تجلی می‌کند.<sup>۱۳</sup>

اگر برای تجارب دینی و عرفانی حظی از حقیقت / واقع‌نمایی قائل باشیم؛ و این تجارب را کاشف از حقیقتی و رای تجربه بدانیم، آنگاه می‌توانیم نتیجه بگیریم که نامهای دینی و عرفانی، که صورت‌بندی زبانی این تجارب‌اند، علاوه بر خبر دادن از، و معرفت‌بخش بودن نسبت به، حالات روحی و روانی صاحبان تجارب دینی و عرفانی، از جهانی واقعی و رای تجربه نیز خبر می‌دهند و نسبت به عالم واقع نیز معرفت‌بخش اند و چیزی بر خداشناسی و هستی‌شناسی ما و دانش ما درباره نسبت خدا با جهان ماسوی می‌افزایند؛ و بعضاً، اگر نگوییم کلاً، راهنمای عمل نیز هستند. برای مثال، پیامد هنجاری دیدن خدا همچون شیر نر خونخواز تسلیم و رضا در برابر اوست و لازمه هنجاری دیدن خدا همچون دریا و دیدن خود همچون قطره یا رودی که از دریا آمده و به دریا می‌رود، نهراسیدن از مرگ و شوق رسیدن به دریا، یعنی بازگشت به اصل خویش و فانی شدن در خداست.

معرفت دینی و معرفت عرفانی را نمی‌توان به «دانش گزاره‌ای»، یعنی «دانستن اینکه الف ب است»، فروکاست؛ این دو نوع معرفت افزون بر جنبه نظری (کاشفیت از واقع)، جنبه عملی پررنگ و حذف‌ناشدنی دارند؛ بدین معنا که راهنمای عمل نیز هستند و به ما می‌گویند «چگونه باید زندگی کنیم» تا به معنای حقیقی کلمه موحّد باشیم؛ و خدای یگانه را بپرستیم، نه خود و غیر خدا را. آموزه یگانگی خداوند را نمی‌توان در اعتقاد (باور ذهنی) به یگانگی او خلاصه کرد. این آموزه، علاوه بر باور ذهنی، ایمان به یگانگی خداوند را از آدمی طلب می‌کند؛ و ایمان به یگانگی خداوند یعنی حضور خداوند در همه ساحت‌های وجود آدمی، از جمله

۱۳. تجربه امر بی‌صورت غیر ممکن است. حافظ می‌گوید: «عنقا شکار کس نشود دام بازچین / کانا همیشه باد به‌دست است دام را» شمس الدین محمد حافظ، حافظ به سعی سایه (تهران: نشر کارنامه، ۱۳۹۳)، ۸۶.

ساحت گفتار و کردار. حضور خدا در ذهن غیر از حضور او در دل است. ممکن است خدا در ذهن کسی حضور داشته باشد، اما در دل او حضور نداشته باشد؛ یعنی ممکن است کسی در ذهن خود به وجود خدا باور داشته باشد، اما چنان زندگی کند که گویی خدا وجود ندارد. اما اگر خدا در دل کسی حضور داشته باشد در همه ساحت‌های وجود او حضور خواهد داشت.

### ۳. تفاوت نامگذاری الهی با نامگذاری انسانی

بسیاری از نامهایی که ما انسان‌ها بر چیزها می‌نهمیم غیر از نامهایی است که خدا بر همان چیزها می‌نهد. این تفاوت در نامگذاری الهی و نامگذاری انسانی از تفاوت «منظر الهی» با «منظر عرفی» سرچشمه می‌گیرد. از نظر دینی، خدا عالم به غیب و شهادت است؛<sup>۱۴</sup> یعنی چیزهایی که از دید ما پنهان است از دید او پنهان نیست؛ و او علاوه بر ظاهر چیزها، باطن آنها را نیز می‌بیند و می‌داند، در حالی که ما انسان‌ها معمولاً ظاهر بین ایم و فقط ظاهر چیزها را می‌بینیم و می‌شناسیم، و از کنه یا باطن یا سرشت واقعی آنها غافل و بی‌خبریم. به بیان فلسفی‌تر، ما انسان‌ها در حالت عادی فقط به «نمود» چیزها، یعنی به صورتی از چیزها آنگونه که بر قوای ادراکی محدود و ظاهر بین ما «پدیدار» می‌شوند، دسترسی معرفتی داریم، و از «بود» چیزها، یا سرشت واقعی آنها، یعنی از آنگونه که فی حد نفسه هستند، غافل و بی‌خبریم. این مهم‌ترین تفاوتی است که میان نامهای دینی و نامهای عرفی می‌توان یافت.

طبیعتاً نامی که هر نامگذاری بر چیزی می‌نهد مبتنی بر میزان شناختی است که از آن چیز دارد. بر این اساس، نامی که ما بر چیزی می‌نهمیم مبتنی بر شناختی است که از ظاهر آن چیز داریم، آنگونه که بر قوای ادراکی محدود و خطاپذیر ما پدیدار می‌شود؛ در حالی که نامی که خدا بر آن چیز می‌نهد مبتنی بر شناخت کاملی است که از ظاهر و باطن آن چیز دارد. تفکیک بود از نمود در مورد خدا معنا ندارد. افزون بر این، نامی که هر نامگذاری بر چیزی می‌نهد، تابع انگیزه او در نامگذاری نیز هست؛ انگیزه‌ای که از شناخت کارکرد آن چیز در برآوردن نیاز یا نیازهایی سرچشمه می‌گیرد.

بر این اساس ممکن است داورِیِ هنجاری خداوند درباره چیزها با داورِیِ هنجاری ما انسان‌ها تفاوت داشته باشد؛ و به تبع آن هنجار نهفته در دل نامی که خدا بر چیزی نهاده است غیر از هنجاری باشد که در دل نامی که نهفته است که ما بر آن می‌نهمیم. البته این نوع از اختلاف در داورِیِ هنجاری، که از اختلاف در شناخت یا میزان شناخت از «موضوع» داورِیِ

۱۴. قرآن: ۷۳/۶؛ ۹۴/۹؛ ۱۰۵/۹؛ ۹/۱۳؛ ۹۲/۲۳؛ ۶/۳۲؛ ۴۶/۳۹؛ ۲۲/۵۹؛ ۸/۶۲؛ و ۱۸/۶۴.



سرچشمه می‌گیرد، مختص خدا و انسان نیست، بلکه در میان خود انسان‌ها نیز وجود دارد.

به عنوان یک مثال ساده، فرض کنید کیک خوشمزه‌ای روی میز در برابر الف و ب قرار دارد، با این تفاوت که الف می‌داند که آن کیک آغشته به ماده‌ای سمی و کشنده است، اما ب نمی‌داند. کاملاً محتمل است که این دو بر اساس شناخت متفاوتی که از ظاهر و باطن آن کیک دارند داوری هنجاری متفاوتی درباره خوردن آن کیک داشته باشند، هرچند درباره اصول کلی هنجاری درباره خوردن کیک اتفاق نظر داشته باشند. مثلاً هر دو باور داشته باشند که «کیک سمی را نباید خورد» اما «خوردن کیک سالم جایز است»، اما الف به خاطر اینکه از سمی بودن آن کیک آگاه است، هنجار اول را بر آن تطبیق می‌کند و نتیجه می‌گیرد که این کیک را نباید خورد، در حالی که ب به خاطر اینکه از سمی بودن آن کیک آگاه نیست، هنجار دوم را بر آن تطبیق می‌کند، و نتیجه می‌گیرد که خوردن این کیک اشکالی ندارد.

مثال دیگری که درباره اختلاف نظر هنجاری ناشی از اختلاف نظر معرفتی در شناخت «موضوع» داوری هنجاری<sup>۱۵</sup> می‌توان به آن اشاره کرد در داستان موسی و خضر در قرآن آمده است.<sup>۱۶</sup> در این داستان موسی و خضر درباره درستی و نادرستی کارهایی که خضر می‌کند اختلاف نظر دارند، اما این اختلاف نظر از اختلاف در اصول هنجاری سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از میزان آگاهی این دو از وجود اوصاف «درست‌ساز» و «نادرست‌ساز» در موضوع داوری، یعنی آگاهی از واقعیت‌هایی سرچشمه می‌گیرد که در تطبیق اصول هنجاری بر موردی خاص، و به تبع آن در حکم هنجاری رفتاری خاص، تأثیرگذارند. به همین دلیل موسی بر اساس اطلاعات ناقصی که از ظاهر این واقعیت‌ها دارد کارهای خضر را نادرست می‌داند و به او اعتراض می‌کند. اما خضر، که پیشاپیش انتظار چنین واکنشی را از موسی داشته است، در همان آغاز همسفر شدن به موسی می‌گوید که تو طاقت و ظرفیت همراهی با مرا نداری، زیرا نسبت به واقعیت احاطه‌ی معرفتی نداری؛ یعنی از برخی از واقعیت‌های مربوط و مؤثر در حکم هنجاری عمل را که من از آنها با خبرم بی‌خبری.<sup>۱۷</sup>

مثال دیگر در قرآن (۱۴/۴۹) آمده است. در این آیه خداوند به گروهی اشاره می‌کند که

۱۵. یعنی اختلاف نظر در شناخت واقعیت‌های غیرهنجاری اما مربوط (= اوصاف درست‌ساز و نادرست‌ساز یا اوصاف خوب‌ساز و بدساز) که در حکم هنجاری نقش دارند، نه اختلاف نظر در شناخت اصول هنجاری.

۱۶. قرآن: ۶۰/۱۸-۸۲.

۱۷. «قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلٰی مَا لَمْ تُحِطْ بِهٖ خُبْرًا» (قرآن ۶۷/۱۸-۶۸): «گفت: «تو هرگز نمی‌توانی بر همراهی با من شکیبائی بیشه کنی، و چگونه می‌توانی نسبت به چیزی که کاملاً از آن خبر نداری شکیبایی باشی؟»».

خود را مؤمن می‌نامیدند، در حالی که مؤمن نبودند. خدا به آنان می‌گوید خود را مسلم بنامید، نه مؤمن.<sup>۱۸</sup> مثال بعدی از نهج البلاغه است. مولی علی (ع) می‌فرماید: «هر روزی که در آن خداوند نافرمانی نشود عید است».<sup>۱۹</sup> روشن است که وقتی روزی را عید می‌نامیم، در حقیقت به مخاطب می‌گوییم که سزاوار است در چنین روزی جشن بگیرد. مثال جالب دیگری که در همین رابطه می‌توان به آن اشاره کرد از مثنوی است. مولانا می‌گوید:

آن که مردن پیش چشمش تهلکه است      امر لا تلقوا بگيرد او به دست  
و آن که مردن پیش او شد فتح باب      سار عوا آید مر او را در خطاب.<sup>۲۰</sup>

اگر کسی بخواهد هراس خود از مردن را توجیه کند، ناگزیر است مفروض بگیرد که مردن هلاکت است. یعنی نخست باید مردن را هلاکت ببیند و بنامد تا بعد بتواند نهی از به هلاکت افکندن خود را بر هراس از مرگ و پرهیز از آن تطبیق کند. اما اگر کسی مرگ را نیستی و نابودی نبیند، و آن را به این نام ننماید، طبیعتاً نمی‌تواند برای توجیه فرار از مرگ به این آیه استناد کند. کسی که مرگ را فتح باب می‌بیند و می‌نامد به سوی آن می‌شتابد و از آن استقبال می‌کند.

روشن است که تأثیر این ظاهربینی فقط در مقام نظر باقی نمی‌ماند، بلکه به مقام عمل نیز سرایت می‌کند. زیرا نسبتی که ما با هر چیزی برقرار می‌کنیم و واکنش عاطفی و عملی‌ای که نسبت به آن نشان می‌دهیم تابع شناختی است که از آن چیز داریم، و در گرو نامی است که در اثر این شناخت بر آن چیز می‌نهیم. بنابراین، یک چیز واحد، بسته به دو نام متفاوتی که دو شخص بر آن چیز می‌نهند، واکنش احساسی - عاطفی و عملی متفاوتی را در آن دو برمی‌انگیزد. به قول مولانا:

از نظرگاه است ای مغز وجود      اختلاف مؤمن و گبر و جهود...  
از نظرگه گفت‌شان شد مختلف      آن یکی دالش لقب داد این الف  
در کف هر کس اگر شمعی بدی      اختلاف از گفتشان بیرون شدی

۱۸. «اعرابیان گفتند ایمان آورده‌ایم بگو هنوز ایمان [حقیقی] نیاورده‌اید، بهتر است بگوئید اسلام آورده‌ایم چرا که هنوز ایمان به [زرفنای] دل‌هایتان راه نیافته است، و اگر از خداوند و پیامبر او اطاعت کنید، چیزی از [پاداش] اعمال شما نمی‌کاهد، بی‌گمان خداوند آمرزگار مهربان است».

۱۹. «...وَكُلُّ يَوْمٍ لَا يُعْصَى اللَّهُ فِيهِ فَهَوَّ عَيْدٌ» شریف الرضی، نهج البلاغه، کلمه قصار ۴۲۳.

۲۰. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۸۶۸.

چشم حس همچون کف دستت و بس      نیست کف را بر همه او دسترس  
چشم دریا دیگرست و کف دگر      کف پهل وز دیده دریا نگر.<sup>۲۱</sup>

حواس ظاهری ما چون بر همه حقیقت احاطه ندارد، وجهی از آن/ظاهر آن را به ما نشان می‌دهد و ما به حسب عادت دچار مغالطه کنه و وجه می‌شویم و نمود را بود می‌پنداریم؛ و این محدودیت قوای ادراکی منشأ اختلاف نظر در میان ما انسانهاست. اما اگر از دیده‌ی دریا/خدا بنگریم، کل حقیقت را خواهیم دید و اختلاف از میان رخت خواهد بست.

بنابراین، کاملاً معقول و معنادار است که خدا و انسان در اثر اختلاف نظر معرفتی که نسبت به سرشت و اوصاف چیزها با یکدیگر دارند، و نیز در اثر اختلاف نظری که در اهداف و اغراض دارند، آن چیزها را به نامهای متفاوتی بنامند یا در قالب نامگذاری توصیف متفاوتی از آن چیزها به دست دهند؛ و داوری هنجاری متفاوتی نسبت به آن چیزها داشته باشند. برای مثال، غیبت کردن برای کسی که به این کار عادت کرده است نوعی سخن گفتن است که تفاوت ماهوی آن با بدگویی از شخصی در حضور او این است که صرفاً در غیاب او صورت می‌گیرد، در حالی که از چشم خدا کسی که غیبت می‌کند در حقیقت گوشت جسد مرده برادر خود را می‌خورد.<sup>۲۲</sup> یا فعل کسی که به ناحق مال یتیمان را می‌خورد با فعل کسی که مال خودش را می‌خورد از نظر ظاهری فرقی ندارد، در حالی که اگر از منظر الاهی و باطن بین بنگریم، خوردن مال یتیمان در حقیقت چیزی غیر از خوردن آتش نیست؛<sup>۲۳</sup> و این یعنی خوردن مال یتیمان ظاهری (نمودی) دارد و باطنی (بودی). ظاهر آن خوردن مال یتیم است، اما باطن آن خوردن آتش است.

#### ۴. سبک زندگی دینی و ربط و نسبت آن با منظر الاهی و نامهای دینی

بر این اساس می‌توان ادعا کرد که سبک زندگی دینی در گرو نوعی تغییر در منظر و نگرش شخص به چیزهاست.<sup>۲۴</sup> به قول اقبال لاهوری،

چون بجان در رفت جان دیگر شود      جان چو دیگر شد جهان دیگر شود.<sup>۲۵</sup>

۲۱. مولوی، مشنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۵۶۱.

۲۲. قرآن: ۱۲/۴۹.

۲۳. قرآن: ۱۰/۴.

۲۴. مقصود از «دین» در سراسر این مقاله خصوص دین توحیدی / خدامحور است.

۲۵. محمد اقبال لاهوری، کلیات اشعار فارسی مولانا علامه اقبال لاهوری، به تصحیح و اهتمام احمد سروش (تهران:

ایمان آوردن در درجه نخست در گرو نوعی چرخش وجودی و تغییر منظر و چشم‌انداز است. این تغییر عبارت است از عبور از نگرستن به چیزها از منظر خود (و به تبع آن نامیدن چیزها از منظر خود) به نگرستن به چیزها از چشم خدا (و به تبع آن نامیدن آنها به نامهایی که خدا بر آن چیزها نهاده یا می‌نهد). ادیان توحیدی / خدامحور پیروان خود را دعوت می‌کنند که از «چشم خدا» / «منظر الاهی» به چیزها بنگرند. این تفاوت مهم را به اجمال می‌توان اینگونه توضیح داد: نام یا نامهایی که خدا بر چیزها می‌نهد نشان دهنده «باطن» یا «گنه» یا «سرشت واقعی» آن چیزها یا «کارکرد واقعی» یا «سرانجام» آنهاست، در حالی که نامهایی که ما بر چیزها می‌نهم نشان‌دهنده «ظاهر» چیزها یا «کارکرد ظاهری» آنها در دنیا و غفلت از «سرانجام» آنهاست.<sup>۲۶</sup>

به بیان دیگر، نامی که انسان‌ها از منظر عرفی بر چیزها می‌نهند مبتنی بر شناخت ناقص و محدودی است که از «ظاهر» آن چیزها یا کارکرد ملموس‌شان در زندگی این جهانی (دنیا) دارند. این نامها برچسب‌هایی است که ما برای طبقه‌بندی و نظم بخشیدن به چیزها به آنها می‌چسبانیم و لزوماً ربطی به «سرشت واقعی» یا «کارکرد واقعی» یا «سرانجام» چیزها ندارد؛ و نه فقط شناختی از سرشت و کارکرد واقعی چیزها به ما نمی‌دهد که گاهی موجب غفلت از سرشت و کارکرد واقعی و مانع دیدن سرانجام آنها می‌شود. اما نامی که خدا بر چیزها می‌نهد مبتنی بر شناختی است که از باطن آنها و کارکرد پنهان‌شان در دنیا و/یا در زندگی آن جهانی (آخرت) دارد. به قول مولی علی (ع) «الغنی و الفقر بعد العرض علی الله»: <sup>۲۷</sup> یعنی پس از حضور آدمیان در پیشگاه خداوند در روز داوری معلوم می‌شود که چه کسی توانگر و چه کسی فقیر است. یا «التکبر علی المتکبرین هو التواضع بعینه»: <sup>۲۸</sup> یعنی تکبر ورزیدن بر متکبران عین تواضع است.

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، نام چیزها صرفاً از نظر معرفتی واجد اهمیت نیست، بلکه بخش مهمی از اهمیت نام چیزها از این امر ناشی می‌شود که (بسیاری از) نامها از نظر «هنجاری» خنثا نیستند، بلکه فحوا یا مضمون و محتوایی هنجاری دارند و «گرانبار از هنجار» اند. مثلاً وقتی کسی را «دوست» یا «دشمن» می‌نامیم، در عین اینکه با این برچسب‌ها توصیفی از آن شخص به دست می‌دهیم، در ضمن به خود و دیگران توصیه می‌کنیم که او را دوست داشته

انتشارات کتابخانه سنائی، ۱۳۷۰، ۳۱۷.

۲۶. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۸۰-۸۱.

۲۷. شریف الرضی، نهج البلاغه، کلمه قصار ۴۴۶.

۲۸. عبد الحمید بن هبه الله ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، جلد ۲۰ (بغداد: دارالکتب العربی، ۲۰۰۷)، ۴۱۹.

نامیدن و هنجارمندی: درآمدی بر الاهیات قرآنی و عرفانی / فنائی ۱۹

باشید یا دوست نداشته باشید، به او اعتماد کنید یا نکنید، به او حسن ظن یا سوء ظن داشته باشید، و به او نزدیک شوید یا نشوید، و با او رابطه برقرار کنید یا از او فاصله بگیرید.

بنابراین، واکنش ما نسبت به چیزی یا چگونگی استفاده ما از آن چیز، یا نقشی که آن چیز در زندگی ما بازی می‌کند و جایگاهی که در نزد ما دارد، یا به تعبیر دقیق‌تر، معنادار شدن آن چیز برای ما، در گرو نامی است که بر آن چیز می‌نهیم. وقتی می‌گوییم: «زمین مادر ماست» یا «شهر ما خانه‌ی ماست»، صرفاً تعبیری مجازی و شاعرانه به کار نبرده‌ایم، بلکه قصدمان از این نامگذاری‌ها این است که از مخاطبان بخواهیم با زمین همان رفتار سرشار از احترام، مهربانی و ادبی را داشته باشند که نسبت به مادر خود دارند یا در شهر (کوچه و خیابان) همان رفتاری را از خود نشان دهند که در داخل خانه از خود نشان می‌دهند؛ و نسبت به تمیز نگه داشتن شهر به همان مقدار حساسیت داشته باشند که نسبت به تمیز نگه داشتن خانه خود دارند. به قول مولانا:

هر یکی سوی مقام خود رود	هر یکی بر وفق نام خود رود
مؤمنش خوانند، جانش خوش شود	ور منافق، تیز و پر آتش شود
نام او محبوب از ذات وی است	نام این مبعوض از آفات وی است
میم و واو و نون تشریف نیست	لفظ مؤمن جز بی تعریف نیست
گر منافق خوانی‌اش، این نام دون	همچو کزدم می‌خلد در اندرون
گر نه این نام اشتقاق دوزخ است	پس چرا در وی مذاق دوزخ
زشتی آن نام بد از حرف نیست	تلخی آن آب بحر از ظرف نیست
حرف ظرف آمد درو معنی چو آب	بحر معنی عنده امّ الکتاب. <sup>۲۹</sup>

اگر این ادعا درست باشد، که به نظر می‌رسد درست باشد، که برخی از نامهایی که با آن نامها چیزی را می‌شناسیم مضمونی هنجاری دارند و راهنمای عمل ما در استفاده از آن چیز یا چگونگی تعامل با آن اند، آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که یکی از مقدمات ضروری برای زیست اخلاقی و معنوی این است که دانش خود نسبت به نام چیزها را تصحیح یا تکمیل کنیم، از «ظاهرینی» دست برداریم و «واقعین» و «باطن‌بین» شویم. زیرا نظام ارزشی و هنجاری هر کس در مقام کاربرد در حقیقت تابع نامهایی است که با آن نامها چیزها را می‌شناسد و طبقه‌بندی می‌کند.

۲۹. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۲۶.

برای مثال، فرق مهمی وجود دارد میان اینکه خود و دیگری را همچون «ابزار» ببینیم یا همچون «غایت». از نظر کانت<sup>۳۰</sup> دیدن خود و دیگری همچون غایت بنیان اخلاق را تشکیل می‌دهد؛ بنیانی که کل اخلاق بر آن استوار است و منطقاً معیاری برای تشخیص و تفکیک داوری و رفتار اخلاقی از داوری و رفتار غیر اخلاقی در اختیار ما می‌نهد. به بیان دیگر، از نظر کانت ریشه همه رفتارهای غیر اخلاقی که از ما سر می‌زند به نگاه ابزاری به خود و دیگری؛ و ندیدن تفاوت «شخص» با «شیء» برمی‌گردد. فرق است میان کسی که انسان‌ها را «شیء» می‌بیند، و شعار او این است که «بنی آدم ابزار یکدیگرند»<sup>۳۱</sup> و کسی که انسان‌ها را «شخص» می‌بیند و آنان را اعضای یک پیکر می‌داند و شعار او این است که «بنی آدم اعضای یکدیگرند»<sup>۳۲</sup>.

در روایات اسلامی نیز بر کرامت نفس انسان و نقش آن در اخلاقی زیستن تأکید شده است. برای مثال، مولی علی (ع) در نهج البلاغه می‌گوید: «مَنْ كَرَمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَاهُ»<sup>۳۳</sup>. یعنی کسی که در خود «احساس» کرامت می‌کند، تمایلاتش در نظر او خوار و بی‌مقدار می‌شود؛ تمایلاتی که آدمی را به سوی رفتارهای غیر اخلاقی سوق می‌دهند. یا امام هادی (ع) می‌گوید: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ»<sup>۳۴</sup>. یعنی از شر کسی که در خود «احساس» حقارت می‌کند و خود را پست و حقیر «می‌یابد» ایمن مباش.

از ترکیب این دو روایت می‌توان نتیجه گرفت که «احساس» کرامت انسانی، یعنی دیدن خود همچون موجودی دارای منزلت والای اخلاقی کرامت، مانع صدور رفتار غیر اخلاقی است، همانگونه که «احساس» حقارت منشأ رفتار شرورانه و غیر اخلاقی است. چیزی که در اینجا مهم است «خود» کرامت و حقارت به عنوان دو ویژگی عینی نیست، بلکه درک زنده و ملموس شخص نسبت به وجود این ویژگی در خود و دیگری، یعنی «احساس» کرامت یا «احساس» حقارت، است. از منظر آفاقی همه انسان‌ها از آن نظر که انسان‌اند کرامت دارند، اما از منظر انفسی همه انسان‌ها درک زنده و ملموسی از کرامت خود و دیگری ندارند؛ بلکه برخی از انسان‌ها به جای احساس کرامت، در خود احساس حقارت می‌کنند؛ یا دیگری را

30. Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Trans. and ed. Allen W. Wood. (New Haven and London: Yale University Press, 2018), 42.

۳۱. این تعبیر گویا را از دوست فرهیخته و دانشمند، دکتر سید حسن اسلامی اردکانی، شنیده‌ام.

۳۲. مصلح الدین سعدی، گلستان و بوستان (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۷)، ۱۳۰.

۳۳. شریف الرضی، نهج البلاغه، کلمه قصار ۴۴۹.

۳۴. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، جلد ۷۵ (بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.)، ۳۶۵، ح ۱.

پست و حقیر می‌بینند و کرامت دیگری را حس نمی‌کنند، و درک زنده و ملموسی از کرامت دیگری ندارند.

وظیفه یک نظام تعلیم و تربیتی درست این است که از تحقیر و تولید احساس حقارت در اشخاص بپرهیزد و درکی زنده و ملموس از کرامت انسانی خود و دیگری در آنها پرورش دهد. از سوی دیگر، نظام‌های تعلیم و تربیتی نادرست افراد تحت تعلیم و تربیت‌شان را تحقیر می‌کنند و با تولید احساس حقارت در آنان زمینه و شرایط مناسب برای ارتکاب کارهای شرورانه توسط آنان را پدید می‌آورند. توصیف خداوند از رفتار فرعون با توده مردم بسیار گویاست. «فَأَسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ...»: <sup>۳۵</sup> «پس [فرعون] قوم خود را خوار شمرد [تحقیر کرد] پس از او اطاعت کردند». تحقیر یک انسان نوعی انسانیت‌زدائی از اوست؛ و وقتی انسانیت شخص از او گرفته شد، و شخص احساس کرامت خود را از دست داد، هم خود او مستعد تن دادن به هر پستی و رذالتی خواهد شد، و هم دیگران به خود حق خواهند داد که با او همچون شیء رفتار کنند.

از یک نظر انسان‌ها به دو گروه قابل تقسیم‌اند: کسانی که همه چیزها، از جمله خود و دیگران، را «شیء» می‌بینند و به همه چیز نگاه ابزاری دارند، و کسانی که بین «شیء» و «شخص» تفاوت می‌گذارند؛ و به اشیاء نگاه ابزاری دارند و به اشخاص نگاه غیر ابزاری. در نگاه گروه نخست انسان‌ها تفاوتی با دیگر اشیاء ندارند، یعنی همچون اشیاء دیگر ارزش ذاتی ندارند، بلکه صرفاً ارزش ابزاری دارند، و لذا تا آنجا اهمیت دارند که ابزاری برای تأمین منفعت شخصی یا جمعی باشند، اما در نگاه گروه دوم، انسان از آن نظر که انسان است ارزش ذاتی دارد؛ و «شخص» است نه «شیء». گروه دوم برای ابزارها ارزش ابزاری و برای غیر ابزارها ارزش ذاتی قائل‌اند.

کسی که نگاه ابزاری به چیزها بر نگرش او غلبه دارد، وقتی به سپهر دین وارد می‌شود نیز این نگاه را با خود به همراه می‌آورد و به همه مقولات دینی، حتی به خدا، نیز نگاهی ابزاری خواهد داشت. البته این سخن بدین معنا نیست که هرچه در دین هست ارزش ذاتی دارد. خود دین ارزش ذاتی ندارد، بلکه ابزاری است برای رسیدن به خدا. به قول ابن سینا «مَنْ آثَرَ الْعِرْفَانَ لِلْعِرْفَانِ فَقَدْ قَالَ بِالثَّانِي» <sup>۳۶</sup> یعنی «کسی که عرفان را برای عرفان می‌خواهد [نه برای خدا] مشرک است». بنابراین، دینی که انسان را از خدا دور کند یا میان انسان و خدا حائل

۳۵. قرآن: ۵۴/۴۳.

۳۶. ابوعلی ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، جلد ۴ (بیروت: مؤسسة النعمان للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۹۹۳)، ۹۹.

شود یا شخص یا شیء دیگری را جایگزین خدا کند، دین نیست. دین پرستی غیر از خداپرستی است. احکام شریعت نیز ابزاری است برای تحقق مقاصد شریعت؛ و لذا این احکام تا وقتی اهمیت و اعتبار دارند که مقاصد شریعت را تأمین و تضمین کنند. داستان مسجد ضرار<sup>۳۷</sup> و نیز داستان بر سر نیزه کردن قرآن در جنگ صفین و چگونگی برخورد خدا و اولیای دین با این پدیده‌ها نمونه‌های آموزنده و چشم‌گشاست.<sup>۳۸</sup> تقدس خداوند و ارزش ذاتی او را نباید به اشخاص و اشیاء دیگر سرایت داد. چنین کاری نوعی شرک است. به همین ترتیب، معرفت دینی تا آنجا ارزش دارد که انسان را به خدا نزدیک و به رشد و شکوفایی اخلاقی و معنوی او کمک کند.

##### ۵. نیاز بشر به دین، وحی و نبوت

نیاز بشر به دین، وحی و نبوت را در این چارچوب می‌توان توضیح داد و تبیین کرد. ما انسان‌ها به دین، وحی و پیامبران نیاز داریم تا نام واقعی چیزها را به ما بیاموزند یا یادآوری کنند. نام واقعی چیزها همان نام آنها از منظر الاهی است. نام واقعی چیزها راهنمای عمل اخلاقی و معنوی است و لذا دانستن این نامها مقدمه ضروری سیر و سلوک اخلاقی و معنوی است. این نیازی اساسی است که از رهگذر تجربه دینی، و وحی و الهام الاهی برآورده می‌شود.<sup>۳۹</sup> گوهر معرفت دینی، که بیانگر جهان‌بینی دینی است، عبارت است از شناختن نامهایی که خدا بر چیزها می‌نهد، و دیدن چیزها از چشم خدا یا منظر الاهی. خداپرستی یعنی زیستن بر اساس شناختی که حاصل نگرستن از منظر الاهی به چیزهاست. این سبک زندگی یا نحوه زیست از فاصله انسان با خدا می‌کاهد و آدمی را برای خداگونه شدن، پاکی و رستگاری اخلاقی و معنوی، بازگشت به سوی خدا و وصال و دیدار او آماده می‌کند.

در دعای مشهور نبوی آمده که «[اللَّهُمَّ] أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»؛<sup>۴۰</sup> یعنی: «[خداوند!] چیزها را چنان که هستند به ما بنما». روشن است که دیدن چیزها آنگونه که هستند، نه آنگونه که بر ما نمودار می‌شوند، شرط واکنش درست نسبت به آنهاست. مولانا می‌گوید:

عقل کاذب هست خود معکوس‌بین      زندگی را مرگ بیند ای غبین

۳۷. قرآن: ۱۰۷/۹-۱۰۸.

38. Wilferd Madelung, *The succession to Muhammad: A study of the early Caliphate* (Cambridge University Press, 2004), 238.

۳۹. وحی حاصل «تجربه نبوی» است، و تجربه نبوی فرد اعلای تجربه دینی است.

۴۰. عبدالله نجم رازی، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳)، ۳۰۹.



ای خدا بنمای تو هر چیز را آنچنان که هست در خدعه سرا.<sup>۴۱</sup>

عقل انسانِ ظاهرینِ خطاکار و دروغگوست، و واقعیات را معکوس می‌بیند و وارونه جلوه می‌دهد. مثلاً کوچیدن از سرای فانی به سرای باقی را که عین زندگی است مرگ و نیستی می‌بیند. دنیا از آن رو «دار فریب» یا به قول مولانا «خدعه سرا» است که دیدن ظاهر آن انسانها را از دیدن باطن آن غافل می‌کند و مانع دیدن باطن آن می‌شود.

بر این اساس می‌توان ادعا کرد که مهم‌ترین رسالت پیامبران این است که نام واقعی چیزها را به انسان‌ها بیاموزند یا به آنان یادآوری کنند؛ این فهرست شامل نامهای واقعی و درخور خداوند (اسماء الله) نیز می‌شود. نام دینی چیزها، که هسته سخت و مرکزی جهان‌بینی دینی را تشکیل می‌دهد، مبنای اخلاق دینی و شریعت (احکام دینی) است. درحقیقت اخلاق دینی و شریعت دینی حاصل نامگذاری چیزها از منظر الاهی است؛ یعنی اخلاق دینی و احکام دینی مضمون یا فحوای هنجاری نامهایی است که خداوند بر چیزها می‌نهد. به همین دلیل اخلاق دینی و احکام دینی وقتی معقول و معنادار می‌شوند که ربط و نسبت‌شان با نامهای دینی در نظر گرفته شود. تفکیک این دو از یکدیگر، موجب نامعقولیت، بی‌معنایی و بی‌مبنایی اخلاق دینی و احکام دینی می‌شود.

از منظر معرفت‌شناختی میان شناخت اصول دین و شناخت فروع دین یا الاهیات نظری و الاهیات عملی ارتباطی دو سویه برقرار است. به همین ترتیب، از منظر هرمنیوتیکی میان تفسیر متون دینی بیانگر اصول دین و تفسیر متون دینی بیانگر فروع دین ارتباطی دو سویه برقرار است. آیات و روایات بیانگر اصول دین، صرفاً بیانگر اصول دین نیستند، بلکه به دلالت ضمنی یا التزامی بیانگر اخلاق دینی و احکام دینی نیز هستند؛ و لذا فهمی از اخلاق دینی و شریعت که با نامهای دینی، از جمله نامهای خدا، ناسازگار است، موجه نیست، بلکه فاقد اعتبار است. متون بیانگر اخلاق دینی و احکام دینی را در پرتو متون بیانگر نامهای دینی باید تفسیر کرد. حکم ظالمانه را نمی‌توان و نباید به خدای عادل نسبت داد؛ و تبعیض ناروا را نمی‌توان به استناد معنای ظاهری آیات و روایاتی توجیه کرد که به ظاهر بر چنین تبعیضی دلالت می‌کنند.

درست است که قرآن کتاب قانون نیست، بلکه کتاب هدایت است، اما هدایت الاهی شامل راهنمایی عملی نیز می‌شود و این هدایت مختص آیاتی نیست که به صراحت متضمن

۴۱. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۱۱۱۲.

فرمان یا امر و نهی اخلاقی یا شرعی الاهی‌اند، بلکه هر جا که در قرآن با نام یا توصیفی از چیزی از منظر الاهی سروکار داریم، آن نام یا توصیف متضمن توصیه یا توصیه‌هایی است درباره نحوه رفتار مطلوب از چشم خداوند در رابطه با صاحب آن نام یا موصوف و چیزهای دیگری که شایسته آن نام یا وصف‌اند.

برای مثال، داستان آفرینش آدم یا داستان موسی و فرعون برای این در قرآن نیامده که مخاطبان را سرگرم کند یا به اطلاعات تاریخی آنان بیفزاید. قرآن کتاب تاریخ نیست، کتاب هدایت است. مولانا درباره موسی و فرعون می‌گوید:

ذکر موسی بند خاطرها شدست	کین حکایتهاست که پیشین بُدست
ذکر موسی بهر روپوشست لیک	نور موسی نقد تست ای مرد نیک
موسی و فرعون در هستی تست	باید این دو خصم را در خویش جست. <sup>۴۲</sup>

دانستن اینکه در گذشته‌ای دور در تاریخ شخصی به نام موسی با شخص دیگری به نام فرعون می‌زیسته‌اند که دشمن یکدیگر بوده و با یکدیگر می‌جنگیده‌اند، به شرطی در هدایت و سعادت ما نقشی بازی خواهد کرد که داستان زندگی این دو متضمن راهنمایی عملی برای چگونه زیستن ما باشد. بنابراین، غرض خداوند از ذکر این داستان در قرآن، که کتاب هدایت است، افزودن به اطلاعات تاریخی مخاطبان نیست، بلکه باید چیز دیگری باشد. آن چیز دیگر از نظر مولانا «نقد حال ماست»؛<sup>۴۳</sup> یعنی خبر دادن از اینکه در وجود هر یک از ما موسی و فرعون نهفته است؛ و لذا هر یک از ما هم استعداد و قابلیت فرعون شدن داریم و هم استعداد و قابلیت موسی شدن؛ و باید مراقب باشیم که با انتخابهایی که می‌کنیم و تصمیماتی که می‌گیریم و حرکات و سکناتی که از ما سر می‌زند کدام یک از این دو استعداد را در خویشتن شکوفا می‌کنیم و به فعلیت می‌رسانیم.

یکی از نکات مهمی که در داستان خلقت آدم در روایت قرآن از این داستان آمده است، آموختن همه نامها به آدم توسط خداست.<sup>۴۴</sup> استعداد آدم برای دانستن این نامهاست که او را به

۴۲. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۵۶۰.

۴۳. «بشنوید ای دوستان این داستان / خود حقیقت نقد حال ماست آن» مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۵.

۴۴. قرآن: ۳۰-۳۳.

نامیدن و هنجارمندی: درآمدی بر الاهیات قرآنی و عرفانی / فنائی ۲۵

مقامی برتر از فرشتگان ارتقاء داده و شایسته سجود فرشتگان کرده است.<sup>۴۵</sup> اما روشن است که این نامها همان نامهایی نیست که آدمیان از منظر عرفی برای برآوردن نیازهای زندگی روزمره خود برمی سازند و بر چیزها می نهند. این نامها حاصل نگرستن به چیزها از منظر الاهی و بیانگر سرشت حقیقی چیزهاست.

مولانا جلال الدین بلخی این نکته را به زیبایی هرچه تمامتر در اشعار خود نشان داده است. یکی از مثالهایی که وی می زند تا تفاوت نامگذاری انسانها را با نامگذاری الاهی، که بیانگر سرشت حقیقی چیزهاست، نشان دهد، این است:

اشک کان از بهر او بارند خلق      گوهرست و اشک پندارند خلق.<sup>۴۶</sup>

از منظر طبیعی / ظاهرینانه / مادی، نام قطره آبی که برای خدا از چشم کسی جاری می شود «اشک» است؛ و این اشک با اشکهایی که به خاطر چیزهای دیگر از چشم انسانها جاری می شود هیچ تفاوتی ندارد. اما از منظر الاهی / باطن بینانه و معنوی، این اشک با اشکهای دیگر از زمین تا آسمان فاصله دارد و نام حقیقی آن «اشک» نیست، بلکه «گوهر» است.

همو در تفسیر داستان آفرینش آدم و آموزش نامها به او می گوید:

بوالبشر کو عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ بَگ است / صد هزاران علمش اندر هر رگ است؛  
اسم هر چیزی چنان کَانَ چیز هست / تا به پایان جان او را داد دست؛ هر  
لقب کو داد آن مبدل نشد / آنک چُستش خواند او کاهل نشد؛ هر که آخر  
مؤمن است اول بدید / هر که آخر کافر او را شد پدید؛ اسم هر چیزی تو از  
دانا شنو / سر رمز عَلَّمَ الاسما شنو؛ اسم هر چیزی بر ما ظاهرش / اسم هر  
چیزی بر خالق سرش؛ نزد موسی نام چویش بُد عصا / نزد خالق بود نامش  
اژدها؛ ... حاصل آن آمد حقیقت نام ما / پیش حضرت کَانَ بود انجام ما؛  
مرد را بر عاقبت نامی نهد / نی بر آن کاو عاریت نامی نهد؛ چشم آدم چون به  
نور پاک دید / جان و سر نامها گشتش پدید؛ چون ملک انوار حق در وی  
بیافت / در سجود افتاد و در خدمت شتافت.<sup>۴۷</sup>

۴۵. قرآن: ۳۴/۲؛ ۱۱/۷؛ ۶۱/۱۷؛ ۵۰/۱۸؛ ۱۱۶/۲۰.

۴۶. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۱۱۵.

۴۷. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۸۰-۸۱.



بیشه‌ای آمد وجود آدمی بر حذر شو زین وجود، ار زان دمی  
در وجود ما هزاران گرگ و خوک صالح و ناصالح و خوب و خشوک  
حکم آن خو راست کان غالب‌ترست چون که زر بیش از مس آمد، آن زرست  
سیرتی کان بر وجودت غالب است هم بر آن تصویر حشرت واجبست.<sup>۵۱</sup>  
چهارم اینکه فرشتگان به این دلیل بر آدم سجده کردند که نور حق را در او دیدند؛ این نور  
حق همان دانش نامها بود که خداوند به آدم آموخته بود. به بیان دیگر، دیدن باطن چیزها و  
آگاه شدن از نام واقعی و درخور آنها تنها در پرتو نور حق و نگریستن از چشم خدا امکان‌پذیر  
است.

و نکته آخر اینکه دیدن باطن یا عاقبت چیزها و شناخت نامی که دال بر سیر آنهاست  
نیازمند «چشم پاک» است. به بیان دیگر، راه و روش کسب آگاهی از نام واقعی چیزها  
تهذیب نفس و پیراستن دل از آلودگی‌هاست. این آگاهی از رهگذر ریاضت و عبادت و سیر و  
سلوک معنوی و اخلاقی به دست می‌آید، نه از رهگذر تعلیم و تعلم رایج در مدرسه، حوزه و  
دانشگاه.<sup>۵۲</sup>

بنابراین، گوهر دین‌شناسی عبارت است از شناختن نام چیزها از منظر دینی و آگاهی از  
هنجارهای اخلاقی و معنوی که در دل این نامها نهفته اند. نخستین پرسشی که هر دین‌داری  
در مواجهه با هر چیزی باید از خود بپرسد این است که خدا آن را چگونه می‌بیند و چه نامی بر  
آن چیز نهاده یا می‌نهد. در ادامه بحث می‌کوشم این ادعای کلی را با بررسی برخی از نام‌های  
خداوند در قرآن ملموس کنم. بررسی این نمونه نشان می‌دهد که نامگذاری الاهی صرفاً منبع  
معرفت و توجیه در الاهیات نظری نیست، بلکه علاوه بر آن منبع معرفت و توجیه و نیز منبع  
هنجار و انگیزه در الاهیات عملی نیز هست.

## ۶. خداشناسی از رهگذر دانستن نامهای خدا در قرآن

خدایی که قرآن به انسان‌ها معرفی می‌کند «فراشخص»، «فراشخص»، «فراشیء» و  
«فراصورت» است، نه «غیر متشخص»، «غیر شخص»، «غیر شیء» و «بی صورت». این

۵۱. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۸۰-۸۱.

۵۲. «أَيْسَ الْعِلْمِ بِكَثْرَةِ التَّعَلُّمِ وَ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يُقَدِّفُهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي قَلْبِ مَنْ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ» زين الدين العاملي، منية  
المرید في أدب المفيد و المستفيد (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ۲۰۱۰)، ۱۶۷؛ «لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَافُلِ  
مُخْلِصًا لِي حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْتَاطِشُ بِهَا إِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ وَ  
إِنْ أَسْتَعَاذَنِي أَعْدْتُهُ» حسن الديلمی، ارشاد القلوب، جلد ۱ (قم: منشورات الشريف الرضي، ۱۳۷۴)، ۹۱.

خدا در عین اینکه متعالی و بی‌نام و نشان است و در ظرف هیچ توصیفی نمی‌گنجد و ورای هر نامی است؛ بدین معنا که هیچ نامی نمی‌تواند حقیقت و کنه ذات او را آنگونه که هست نشان دهد، نامهای فراوانی دارد که به تجلیات او در مراتب مادون ذات اشاره می‌کنند و حقیقتاً نامهای خود او در مراتب مادون ذات هستند؛ یعنی اتصاف او به این نامها حقیقی است، نه مجازی و پنداری و خود او خود را به این نامها نامیده است. به تعبیر دیگر، این نامها نشانگر صورت‌هایی هستند که خداوند در قالب آنها ظاهر می‌شود. ذات خداوند برتر از این صورت‌ها و به اصطلاح فراصورت است، اما این صورت‌ها صورت‌های حقیقی او در مراتب مادون ذات است، نه صورت‌های پنداری‌ای که انسان‌ها در قوه خیال خود بر ساخته و بر خدا افکنده باشند. به قول مولانا: «صورت از بی‌صورتی» یعنی تجلی امر بی‌صورت در قالب صورت یا عروض صورت بر امر بی‌صورت در مراتب مادون ذات.

قرآن وقتی درباره خدا سخن می‌گوید، از یکسو او را بی‌نام و نشان و بی‌نظیر و بی‌مانند و ورای هر اسم و رسم و نعت و وصفی می‌داند،<sup>۵۴</sup> اما از سوی دیگر نامها و اوصاف فراوانی را به او نسبت می‌دهد؛ و برای مثال او را اول و آخر و ظاهر و باطن<sup>۵۵</sup> یا دارای نامهای نیکو می‌داند<sup>۵۶</sup> و می‌گوید به هر طرف که رو کنید چهره او در آنجاست<sup>۵۷، ۵۸</sup>. خدا فقط آغاز نیست، بلکه پایان هم هست و فقط پنهان نیست بلکه پیدا نیز هست. اما خدا در صورتی می‌تواند این نامها و اوصاف متضاد و به ظاهر ناسازگار را همزمان داشته باشد که در کنه ذات خود مقید به هیچیک از این اوصاف نباشد؛ یعنی ورای همه آنها باشد؛ یعنی فراتشخص باشد نه غیر متشخص. خدای غیر متشخص نمی‌تواند متشخص شود، اما خدای فراتشخص می‌تواند متشخص هم بشود. اگر خدا در کنه ذات خود فاقد تشخیص و تعیین باشد، آنگاه می‌تواند در مراتب مادون ذات با هر تعیین و تشخیصی که در شأن اوست جمع شود؛ و اگر در کنه ذات خود فراصورت باشد، نه بی‌صورت، آنگاه در مراتب مادون ذات می‌تواند هر صورتی را که در خور اوست بپذیرد. به همین ترتیب، اگر خدا در کنه ذات خود فراشخص و فراشیء باشد، نه

۵۳. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۷۴.

۵۴. قرآن: ۱۱/۴۲.

۵۵. قرآن: ۳/۵۷.

۵۶. قرآن: ۱۱/۴۲.

۵۷. قرآن: ۱۱۵/۲.

۵۸. چهره یا وجه خدا همان صورت‌هایی است که خداوند در قالب آنها تجلی می‌کند و نامهای نیکوی خداوند تعییناتی هستند که در اثر تنزل از مقام غیب الغیوبی حقیقتاً بر او عارض می‌شوند.

«شخص» یا «شیء»، در مراتب مادون ذات می‌تواند هم به صورت شخص ظاهر شود و هم به صورت شیء؛ و اوصافی را که فقط به اشخاص می‌توان نسبت داد می‌توان به نحوی حقیقی و نه مجازی به او نیز نسبت داد.

بنابراین، فرق است میان خداباوری که خدا را «شیء» می‌داند و خداباوری که خدا را «شخص» می‌داند و خداباوری که خدا را در مقام ذات فراشیء و فراشخص و در مراتب مادون ذات شخص یا شیء می‌داند. دیدن خدا همچون شیء با دیدن او همچون شخص (در مراتب مادون ذات) نقش مهمی در تبیین متافیزیکی رابطه خدا و انسان و تنظیم اخلاقی - معنوی رابطه انسان و خدا؛ و نوع و چگونگی رابطه‌ای که انسان‌ها با خدا برقرار می‌کنند بازی می‌کند. در حالت نخست باور به وجود خدا همچون باور به وجود آب در کره مریخ است. اما در حالت دوم، یعنی وقتی خدا را شخص می‌بینیم، درحقیقت پذیرفته‌ایم که هم او می‌تواند به نحوی حقیقی، نه مجازی با ما سخن بگوید و هم ما می‌توانیم به نحوی حقیقی و نه مجازی با او سخن بگوییم. نوع رابطه‌ای که با خدا برقرار می‌کنیم در گرو تصویری است که از خود و خدا داریم. این رابطه می‌تواند از جنس (۱) «رابطه شیء با شیء»؛ یا (۲) «رابطه شخص با شیء» یا (۳) «رابطه شیء با شخص» یا (۴) «رابطه شخص با شخص» باشد.

وقتی کسی وارد رابطه شیء با شیء با خدا می‌شود، هم به خودش نگاه ابزاری دارد و هم به خدا؛ یعنی هدفی غیر از خود و خدا دارد که برای رسیدن به آن هدف از خود و خدا استفاده ابزاری می‌کند. همچنین ممکن است رابطه کسی با خدا از جنس رابطه شخص با شیء باشد. در این حالت شخص خود را هدف و خدا را صرفاً ابزاری برای رسیدن به این هدف قلمداد می‌کند. در حالت بعدی فرد به خود نگاه صرفاً ابزاری دارد، اما به خدا نگاه ابزاری ندارد. این فرض با خداپرستی منافات ندارد، اما با انسانیت انسان ناسازگار است، زیرا انسان «شخص» است نه «شیء». حالت مطلوب در رابطه انسان با خدا حالت چهارم است که در آن شخص هم به خود و هم به خدا (در مراتب مادون ذات) همچون شخص می‌نگرد؛ و رابطه‌ای که با خدا برقرار می‌کند رابطه شخص با شخص است.

اما رابطه شخص با شخص نیز انواع گوناگونی دارد. این رابطه می‌تواند از جنس «رابطه من - او» باشد، که خدا در آن غایب، و در مقام گفت‌وگو، سوم شخص است، یا از جنس «رابطه من - تو» باشد،<sup>۵۹</sup> که خدا در آن حاضر است، اما در مقام گفت‌وگو، مخاطب گفت‌وگو

59. Martin Buber, *I and Thou*, (London: Bloomsbury, 2018).

یا دوم شخص است، یا حتی از این نیز عمیق‌تر و صمیمی‌تر باشد، یعنی از جنس رابطه (من - من) یا «تو - تو» باشد که خدا در آن حاضر و از خود انسان به او نزدیکتر است.<sup>۶۰</sup> چنین رابطه‌ای در حقیقت رابطه من مجازی/پنداری انسان با من حقیقی او، یا به تعبیر دیگر، رابطه تجلی حقیقت (تجلی خدا) با حقیقت (خدا) یا رابطه نمود خدا با بود خداست.<sup>۶۱</sup>

نامهای خدا همه گرانبار از هنجارند؛ بدین معنا که هر نامی از نامهای او متضمن نوع یا انواع خاصی از موضع‌گیری و واکنش نسبت به خداست. برای مثال یکی از نامهای خدا «نور» است. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...».<sup>۶۲</sup> نور دو خاصیت دارد: یکی گرمی و دیگری روشنی. بنابراین، انتظاری که انسان‌ها از خدا و نشست و برخاست با خدا و راز و نیاز با او باید داشته باشند، باید همان انتظاری باشد که از نور دارند؛ و دیندارانی که دین‌ورزی‌شان به جای اینکه آنان را گرم و روشن کند بر ملال و تیرگی‌شان می‌افزاید باید در خداشناسی خود تجدیدنظر کنند. نشانه خداپرستی واقعی گرمی و روشنی است، همانگونه که نشانه پرستش طاغوت ملال و تیرگی است. «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ».<sup>۶۳</sup>

سه تا از مهم‌ترین نامهای دیگر خداوند که در آیات متعددی از قرآن به آنها اشاره شده («سمیع»، «بصیر») و «خبیر» است. این نامها مضمون هنجاری پررنگی دارند. نادیده‌گرفتن این مضمون یا غفلت از آن دینداران را از راهنمایی عملی و تأثیری که شناخت خداوند به این نامها قرار است بر رفتار و کردار شخص داشته باشند به کلی محروم می‌کند. چنین برخورد نادرستی با نامهای خداوند گاهی از رهگذر حمل این نامها بر معنایی مجازی و تزئیه کردن خداوند از داشتن این نامها صورت می‌گیرد. این ادعا که خدا شخص نیست، بلکه بی‌صورت است و لذا نامیدن او به این نامها محصول تشبیه و فرافکنی قوه خیال انسان‌ها و انسان‌وارانگاری خداوند است، نشانه خداشناسی یا دوری از خداشناسی قرآنی و عرفانی

۶۰. قرآن: ۲۴/۸ و ۱۶/۵۰.

۶۱. «آن یکی آمد در یاری بزد / گفت یارش: کیستی ای معتمد؟؛ گفت: من، گفتش: برو هنگام نیست / بر چنین خوانی مقام خام نیست؛ خام را جز آتش هجر و فراق / کی بزد کی وا رهاوند از نفاق؛ رفت آن مسکین و سالی در سفر / در فراق دوست سوزید از شرر؛ پخته گشت آن سوخته پس بازگشت / باز گرد خانه همباز گشت؛ حلقه زد بر در به صد ترس و ادب / تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب؛ بانگ زد یارش که بر در کیست آن / گفت: بر در هم توی ای دلستان؛ گفت: اکنون چون منی ای من در آ / نیست گنجایی دو من را در سرا» مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۲۰۰-۲۰۱.

۶۲. قرآن: ۲۴/۳۵.

۶۳. قرآن: ۲/۲۵۷.



است. سخن مولانا در این زمینه فصل الخطاب است. وی می‌گوید:

از پی آن گفت حق خود را 'بصیر'	که بود دید ویت هر دم نذیر
از پی آن گفت حق خود را 'سمیع'	تا ببندی لب ز گفتار شنیع
از پی آن گفت حق خود را 'علیم'	تا نیندیشی فسادی تو ز بیم
نیست اینها بر خدا اسمِ عَلم	که سیه کافور دارد نام هم
اسم مشتق است و اوصاف قدیم	نه مثال عِلّت اولی سقیم
ورنه تسخر باشد و طنز و دها	کر را سامع، ضریران را ضیا!
یا عَلم باشد حیی نام وقیح	یا سیاه زشت را نام صبیح
طفلک نوزاده را حاجی لقب	یا لقب غازی نهی بهر نسب
گر بگویند این لقبها در مدیح	تا ندارد آن صفت نبود صحیح
تسخر و طنزی بود آن یا جنون	پاک حق عما یقول الظالمون. <sup>۶۴</sup>

اولاً این نامها اسمِ عَلم نیست که به هیچ یک از اوصاف و ویژگی‌های صاحب اسم دلالت نکند، بلکه اسم مشتق است و بر اوصاف حقیقی خداوند دلالت می‌کند. ثانیاً، اگر خداوند این اوصاف را نداشته باشد، نمی‌توان او را به این نامها مدح و ستایش کرد؛ زیرا مدح و ستایش او با این نامها در این فرض یا از باب تمسخر و طنز خواهد بود یا از باب جنون؛ و چنین ادعایی ظلم در حق خداست و ساحت او از چنین چیزی پاک و منزّه است. ثالثاً، هدف خداوند از نامیدن خود به این نامها هدایت و راهنمایی عملی انسانهاست، نه صرفاً افزودن بر اطلاعات آنها درباره نامهای خدا. اگر خدا در قرآن گفته است: «خدا بصیر است»، قصد او این است که به مخاطب هشدار دهد تا همواره خود را در محضر او و نظاره‌گر اعمال خود ببیند؛ اگر گفته است: «خدا سمیع است»، قصد او این است که مخاطب را از گفتار زشت و ناپسند باز بدارد؛ و اگر خود را «علیم» نامیده است، قصدش این است که مخاطب از بیم او فکر فساد را از ذهن خود بیرون کند.

## ۷. نامهای رحمانی و نامهای شیطانی

در اینجا مناسب است به موضوع دیگری اشاره کنیم که آگاهی از آن و جدی گرفتن آن نقش

۶۴. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۷۸۲-۷۸۳.

مهمی در سیر و سلوک اخلاقی و معنوی بازی می‌کند، و آن عبارتست از آگاهی از شیوه‌ای که شیطان با استفاده از آن آدمیان را فریب می‌دهد. شیطان از رهگذر آراستن و زیبا جلوه دادن کارهای زشت به آدمیان آنان را می‌فریبد.<sup>۶۵</sup> این آراستن و زیبا جلوه دادن کار زشت از طریق تغییر نام واقعی عمل که نشانگر زشتی آن است به نامی دروغین که زشتی آن را می‌پوشاند و آن را زیبا جلوه می‌دهد صورت می‌گیرد. درحقیقت صدور کار زشت از انسان‌ها در گرو اختلالی در قوای ادراکی آنان در فرایند تصمیم‌گیری است. انسان‌ها کار بد را از آن رو که بد است انجام نمی‌دهند، بلکه کار بد را به پندار اینکه کار خوبی است انجام می‌دهند.<sup>۶۶</sup> این پندار از رهگذر نامگذاری دروغین پدید می‌آید. بنابراین، یکی از مقدمات ضروری سیر و سلوک اخلاقی و معنوی توان تشخیص نامهای رحمانی از نامهای شیطانی است.

#### ۸. نتیجه‌گیری

نام‌های دینی، یعنی نامهایی که نتیجه دیدن باطن و عاقبت چیزها از چشم خداست، فراگیر است و شامل هر چیزی می‌شود، زیرا هر چیزی ظاهری دارد و باطنی. این نامها هم منبع معرفت دینی است و هم منبع انگیزش دینی. سیر و سلوک اخلاقی و معنوی دینی با دانستن این نامها آغاز می‌شود و سامان می‌پذیرد؛ و دانشی که طلب کردن آن از منظر دینی فریضه است،<sup>۶۷</sup> و برخورداری از آن آدمی را به مسجود فرشتگان بدل می‌کند، دانستن این نامها و لوازم هنجاری آنهاست. چنین دانشی از دو راه به‌دست آمدنی است: یکی تجربه دینی و دیگری گواهی کسانی که چنین تجاربی را از سر گذرانده‌اند. دین‌شناسی‌ای که شناخت نام دینی چیزها در آن جایگاه شایسته خود را نداشته باشد و به دینداران نیاموزد که از چشم خدا به هر چیزی بنگرند، هر فایده‌ای که داشته باشد، کیمیای سعادت نیست و مس وجود آدمی را به زر بدل نخواهد کرد.

۶۵. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۷۸۲-۷۸۳.

۶۶. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، ۷۸۲-۷۸۳.

۶۷. «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ» مجلسی، بحار الانوار، جلد ۶۷، ص ۶۸.

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی و عربی:

- قرآن کریم.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله. شرح نهج البلاغة. جلد ۲۰. بغداد: دارالکتاب العربی، ۲۰۰۷.
- ابن سینا، ابوعلی. الاشارات و التنبیها. جلد ۴. بیروت: مؤسسة النعمان للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۹۹۳.
- اقبال لاهوری، محمد. کلیات اشعار فارسی مولانا علامه اقبال لاهوری (به تصحیح و اهتمام احمد سروش). تهران: انتشارات کتابخانه سنائی، ۱۳۷۰.
- بابا طاهر عریان. شرح احوال و آثار و دوبیتی های بابا طاهر عریان (به کوشش دکتر جواد مقصود). تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۶.
- حافظ، شمس الدین محمد. حافظ به سعی سایه. تهران: نشر کارنامه، ۱۳۹۳.
- الدیلمی، حسن. ارشاد القلوب. جلد ۱. قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۴.
- سعدی، مصلح الدین. گلستان و بوستان. تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۷.
- شریف الرضی، محمد. نهج البلاغة. قم: مؤسسة انصاریان للطباعة و النشر، ۱۳۸۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد. الحکمة المتعالیة. تصحیح: محسن عقیل. جلد ۱-۳. بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۳۲.
- العاملی، زین الدین. منیة المرید فی أدب المفید و المستفید. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی. ۲۰۱۰.
- مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مولوی، جلال الدین. کلیات دیوان شمس تبریزی (مطابق نسخه تصحیح شده استاد بدیع الزمان فروزانفر). تهران: نشر راد، ۱۳۷۵.
- مولوی، جلال الدین. مثنوی معنوی (تصحیح محمدعلی موحد). تهران: انتشارات هرمس، ۱۴۰۲.
- نجم رازی، عبدالله. مرصاد العباد (به اهتمام محمد امین ریاحی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

### ب- منابع لاتین:

- Buber, Martin. *I and Thou*. London: Bloomsbury, 2018.
- Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Translated and edited by Allen W. Wood. New Haven and London: Yale University Press, 2018.
- Madelung, Wilferd. *The succession to Muhammad: A study of the early Caliphate*. Cambridge University Press, 2004.