

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال دهم، شماره ۳۰ / بهار ۱۳۹۱

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی
دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی وریانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر منیرالسادات پور طولمی، دکتر سید علی محمد سجادی، دکتر حسن سعیدی، دکتر مرتضی سمون، دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر محمدعلی شیخ، دکتر علی اکبر عبدل آبادی، دکتر قربان علمی، دکتر حسین مقیسه، دکتر اصغر واعظی

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۳۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.ISC.gov.ir	پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
www.SID.ir	مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
www.magiran.com	بانک اطلاعات نشریات کشور
www.noormags.com	پایگاه مجلات تخصصی نور
www.srlst.com	ایران ژورنال

سال نشر: ۱۳۹۱

توجه: مسئولیت مطالب و نظریات مطرح شده در مقاله‌های این فصلنامه برعهده نویسندگان آن است و چاپ آنها به معنای تأیید آنها نیست.

شرایط نگارش و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستنفلد، فردیناند و ماهلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست القبايي منابع (فارسي و غيرفارسي جدا):

- كتاب:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، عنوان كتاب، شماره جلد، مترجم يا مصحح و غيره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه يا دايرةالمعارف :

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه يا دايرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره يا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازماني كه سند در آن جا نگهداري مي شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالي بازپس فرستاده نمي شود.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

تعرفه اشتراک

نوع اشتراک	پست عادی
اشتراک سالانه برای دانشجویان	۲۴۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی	۶۰۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای کتابخانه و...	۶۰۰۰۰ ریال
تک شماره	۲۰۰۰۰ ریال

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی: ارقمی:

نشانی کامل پستی:

صندوق پستی: تلفن تماس:

مشترک جدید تمديد اشتراک شماره اشتراک قبلی: تاریخ تکمیل فرم:

نوع اشتراک مورد نظر: تعداد نسخه: شروع ارسال از شماره:

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

یادآوری

در خصوص انتشار مقاله بررسی فطرت با تکیه بر تفسیر المیزان در شماره ۲۰ (پاییز ۸۸) این فصلنامه اثر مشترک استاد و دانشجو با توجه به این که در مقاله یاد شده مواردی از مقاله جناب آقای دکتر حاج حسینی (منتشر شده در مجله خردنامه شماره سیزدهم پاییز ۷۷) اقتباس گردیده و در عین حال بدان ارجاع داده نشده است؛ ضمن پوزش از ایشان بدینوسیله ارجاع مقاله یاد شده تصحیح می گردد.

سردبیر فصلنامه علمی پژوهشی
فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دکتر محمدعلی شیخ

فهرست مطالب

۹	ایرادهای ارسطو به ایده‌های افلاطونی، دکتر سعید بینای مطلق - الهام کندری	
۴۰	حسن و قبح عقلی و سرشت خدایی انسان در مکاتب کلامی و اندیشه مولوی، دکتر حسین حیدری	
۶۱	بررسی مؤلفه‌های اساسی در معرفت‌شناسی دینی اخوان‌الصفاء، دکتر محسن عبداللهی	
۸۶	بررسی کثرت‌گرایی دینی در مثنوی مولوی، دکتر جلیل مشیدی - سمانه فرزانه	
۱۱۱	مبانی ذات‌گرایی شهود عرفانی در تفکر اشراقی، دکتر رضا حیدری نوری	
۱۳۱	منزلت عقل در ساحت معرفت دین (از بعد کلامی و فقهی)، حسین مقیسه	
۱۶۰	کیفیت و حدود عذاب آخروی در نگرش عرفانی محی‌الدین ابن عربی، دکتر هاتف سیاه کوهیان	
	<i>Aristotle's Critique of Platonic Ideas, Saeed Binaye Motlagh, PhD- Elham Kondori</i>	187
	<i>Intellectuality of Goodness and Evil and the Divine Nature of Human Beings in Rumi's Thought, Hossein Heidari, PhD*</i>	188
	<i>A survey of the Basic Components of Ikhvan-al-Safa's Religious Epistemology, Mohsen Abdillahi, PhD</i>	190
	<i>Mowlana's and John Hick's Perspective on Religious Pluralism, Jalil Moshayedi, PhD- Samane Farzaneh</i>	191
	<i>Principles of Essentialism of Mystical Intuition in Illuminative thought Reza Heidari Nouri, PhD</i>	193
	<i>The Role of Reason in the Geometry of Religious Knowledge, Hossein Moghiseh</i>	195
	<i>The Limits and Quality of Otherworldly Chastisement from Ibn Arabi's Sufistic Perspective, Hatef Siahkoohian, PhD</i>	197

ایرادهای ارسطو به ایده‌های افلاطونی

دکتر سعید بینای مطلق*
الهام کندری**

چکیده

ارسطو در جای جای آثارش از «مابعدالطبیعه» تا «طبیعیات» و «در آسمان» و «کون و فساد»، هر جا می‌خواهد در مورد موضوعی اظهار نظر کند، با پیش کشیدن افلاطون و دیگر فلاسفه پیش از خود، سعی می‌کند ایرادهای افکار ایشان را در آن موضوع خاص مطرح کند. شروع از نقد روش مخصوص ارسطو در فلسفه است. به‌ویژه در مابعدالطبیعه که به‌قول خود او دانش پرداختن به «موجود بماهو موجود» است و مباحث مربوط به هستی و چیستی موجودات عالم هستی در آنجا مطرح است، ارسطو ابتدا باید آراء مشهور زمان خود و از همه مشهورتر و دست و پاگیرتر «نظریه ایده‌های افلاطون» را مورد مذاقه و نقد قرار دهد. نزاع ارسطو با نظریه ایده‌های افلاطون از زمان حضورش در آکادمی و دوران دانشجویی او آغاز شد. رساله کوچک «در باره ایده‌ها» (*peri ideon*) نوشته همان دوران است. ما در این مقاله سعی کرده‌ایم با طبقه‌بندی ایرادهای ارسطو به ایده‌های افلاطون و با برشماری یک به یک و موضوعی آنها ماهیت و شدت این انتقادات را نشان دهیم. در این راه سعی شده بیطرفانه و بدون نتیجه‌گیری یا داوری خاص، تنها به تحلیل و برشماری ایرادها پرداخته شود که این خود پژوهش مناسبی است. کلیدواژه‌ها: ایراد، ایده، نظام افلاطونی، کلیات، علت، مفارقت، غایت، الگو، علت نمونه‌ای، اوسیا (جوهر)، مبدأ.

مقدمه

اگر متافیزیک ارسطو را برای مطالعه برگزیده باشید، حتماً در کتاب اول با انتقادهای ارسطو به فلاسفه پیش از خود مواجه شده‌اید. ارسطو در اغلب آثار خود و در باره هر موضوعی که می‌خواهد پژوهش کند ابتدا خود را از فلاسفه پیشین جدا می‌سازد و به‌طور تلویحی تذکر می‌دهد که آنچه می‌گوید را نباید در چار چوب اندیشه ایشان فهمید. بنابراین در تحلیل اندیشه آنها شیوه او آن است که به زوایایی از اندیشه ایشان نظر کند که ظاهراً به پرسش‌ها و دغدغه‌های ارسطو نزدیک است، اما در باطن با آنها فرق دارد و اگر قرار باشد با رویکرد آنها به پرسش‌های ارسطو پاسخ دهیم به تناقض و نارسایی‌های بسیاری برخوردیم خورد. از این رو، همواره احساس می‌کنیم ارسطو در تحلیل دیدگاه‌های فلاسفه قبل از خود رعایت انصاف را نکرده و گاهی دیدگاه این اندیشمندان را تحریف کرده است. این مطلب بیشتر در مورد افلاطون آزار دهنده است، چرا که از طرفی میان فلاسفه‌ای که ارسطو به آنها می‌پردازد افلاطون برای ما از همه نام‌آشنا تر است و از سوی دیگر ارسطو بیش از همه به انتقاد از دیدگاه‌های او همت گذارده، خاصه آنکه می‌دانیم او شاگرد مستقیم افلاطون بوده و شنیده‌ایم اندیشه‌های او بیش از همه تحت تأثیر افلاطون شکل گرفته است.

بخش چشمگیری از انتقادهای ارسطو در متافیزیک و سایر آثارش متوجه افلاطون است. از این میان، ایرادهای او به «آموزه ایده‌ها» بیشتر قابل توجه‌اند. ایده‌ها بخش اساسی نظام هستی-شناختی و معرفت‌شناختی افلاطون را تشکیل می‌دهند و در واقع در تمام ابعاد اندیشه افلاطون از اخلاق تا سیاست و زیبایی‌شناسی حضور دارند. بنابراین انتقاد از اصل هستی و چیستی و چگونگی آنها، به تمام ابعاد اندیشه افلاطون مربوط می‌شود. ارسطو در دو رساله به‌طور مشخص به این آموزه حمله می‌کند؛ متافیزیک و در باره ایده‌ها.

اما دانستن اینکه این ایرادها به کدام جنبه‌های آموزه ایده‌ها مربوط می‌شوند و برداشت و تحلیل نهایی ارسطو از این آموزه چیست و چرا با این شدت از آن ایراد می‌گیرد، منوط بر این است که طبقه‌بندی درست و منظمی از ایرادها داشته باشیم. باید بتوانیم ایرادها را براساس موضوع و اهمیتشان طبقه‌بندی کنیم. چنین کاری می‌تواند برای تحقیق در مورد اختلاف‌های متافیزیکی و جدی میان افلاطون و ارسطو بسیار کارآمد باشد.

مقاله حاضر با احصاء ایرادها در دو محور اصلی سعی کرده به این مهم نائل آید و در پرتو این کار نشان دهد که اولاً ایرادهای ارسطو بر ایده‌های افلاطونی جدی‌تر از آن است که بتوان به سادگی از کنار آنها گذشت، درثانی نوع تحلیل‌های ارسطو در ایرادها نشان دهنده برداشت او از این آموزه و بنابراین از کل اندیشه استادش افلاطون است. همچنین در پرتو این تحلیل‌ها تفاوت‌های اساسی بین اندیشه افلاطون و ارسطو آشکار می‌شود.

نگارنده به هیچ روی قصد ندارد به مقایسه تحلیل‌ها با اصل آموزه در آثار افلاطون یا داوری ایرادها پردازد. این کار نیازمند تحقیق مجزایی در باره ابعاد گوناگون اندیشه و بررسی اختلاف‌های اساسی فلسفه هر دو فیلسوف است. همچنین در این تحقیق از آثار اصلی خود افلاطون و ارسطو بهره برده‌ایم و به‌ویژه در تحلیل موضوع کمتر از تفاسیر و شروح قدیم و جدید استفاده کرده‌ایم.

نظام افلاطونی در نظر ارسطو

عالم افلاطونی به زعم ارسطو سه طبقه دارد: ۱. محسوسات؛ ۲. چیزهای ریاضی (میانی‌ها)؛ ۳. ایده‌ها.

۱. محسوسات متحرک، فناپذیر و متکثرند.

۲. چیزهای ریاضی جاوید و نامتحرک‌اند، اما همچنان متکثر؛ «چون بسیاری چیزهای ریاضی همانند یافت می‌شوند» (ارسطو، *متافیزیک*، آلفای بزرگ، ۱۷ b ۹۸۷).

۳. ایده‌ها در عین جاودانگی و نامتحرک بودن، یگانه‌اند، یعنی از هر ایده‌ای فقط یکی هست و «هر ایده‌ای خودش یکی است» (همان، ۱۸ b ۹۸۷).

دسته سوم، یعنی ایده‌های جاوید و یگانه، علت چیزهای دیگرند و از آنجا که این سه طبقه در امتداد یکدیگر وجود دارند و ارتباط علی از بالا به پایین بر هر سه طبقه حکمفرماست، بنابراین نحوه ایجاد طبقه بالاتر، طبقات پایین‌تر را هم پدید می‌آورد.

ارسطو می‌گوید یک به عنوان صورت ایده‌ها و «بزرگ و کوچک» به عنوان ماده آنها، عناصر تشکیل دهنده همه چیزند. به این ترتیب که چیزهای ریاضی نیز از انطباع یک به عنوان صورت در «بزرگ و کوچک» به عنوان ماده، پدید آمده‌اند. اشیای محسوس نیز به همین شیوه از یک و بزرگ و کوچک به وجود می‌آیند (همان، فصل ۶).

یک در رساله پارمنیدس مبدأ کل هستی معرفی می‌شود از آن چونان صورت یاد می‌شود. از طرفی در مورد بزرگ و کوچک در همین رساله می‌خوانیم: «بزرگ و کوچکی در واقع دو ایده‌اند، چه اگر دو ایده نبودند نمی‌توانستند ضد یکدیگر باشند و در موجود جای بگیرند» (افلاطون، رساله پارمنیدس، ص ۱۴۹).

بزرگ و کوچک باید زیرنهاد یا ماده همه چیز باشد؛ هر چند افلاطون آنها را ایده می‌نامد. پس همه چیز در مشارکت با واحد، از بزرگ و کوچک پدید آمده‌اند (همانجا).

گاتری معتقد است که بزرگ و کوچک نزد افلاطون اصل نامحدود است و یک (یا خیر برین) اصل محدود کننده و تعیین بخشنده (گاتری، ج ۱۸، ص ۲۰۹).

افلاطون در فیلبوس به چهار گونه علت برای ایجاد و شدن اشاره می‌کند: ۱. محدود؛ ۲. نامحدود؛ ۳. حاصل آمیزش محدود و نامحدود؛ ۴. علت اختلاط و آمیزش و شدن (فیلبوس، ۲۷ b ۹). از طرفی در تیمائوس دمیوژ با نظر به خیر اعلی و الگوی برین، به ماده تاریک و بی‌نظم، نظم می‌بخشد و تا آنجا که ممکن است آن را به اصل و الگو شبیه می‌سازد.

نظام سه طبقه ایده‌ها، ریاضیات و محسوسات می‌تواند برداشتی از تمثیل خط باشد (افلاطون، جمهوری، کتاب ۶)، اما افلاطون صریحاً ریاضیات را به مرتبه میانی تقلیل نمی‌دهد. او در جاهای مختلف اعداد را از نخستین تجلیات یک نخستین می‌داند (برای نمونه در پارمنیدس). با وجود این، مفسران زیادی جایگاه ریاضیات را چونان ارسطو در میان ایده‌ها و اشیا محسوس می‌دانند.

حال که قرار است صورت واحدی - یک - همه چیز را پدید آورد و همه چیز را از ماده واحدی پدید آورد، آن هم در یک نظام طولی با روابط علی و معلولی، اولین اشکال پیش می‌آید: «اما ما ملاحظه می‌کنیم که از یک تخته چوب (ماده) فقط یک میز ساخته می‌شود» (متافیزیک، آلفای بزرگ، ۹۸۸ a ۲). از ماده واحد تنها یک چیز ساخته می‌شود، هر چند ممکن است صورت واحد در ماده‌های بسیار اثر کند و چیزهای متکثری پدید آورد، اما از یک تکه چوب فقط یک میز می‌توان ساخت، «هر چند مردی که صورت (TO εἶδος) را بر آن می‌افزاید - با آنکه خود یکی است - میزهای بسیار می‌سازد» (همان، ۹۸۸ a ۳).

پس چگونه است که ماده واحدی یک بار علت ایده‌هاست، سپس به یاری ایده‌ها اشیا محسوس را می‌سازد؟! در ثانی چیزهای ریاضی چگونه حاصل حضور یک در همین ماده‌اند؟!

از نظر ارسطو افلاطون برداشت درستی در مورد ماده و صورت ندارد و چگونگی صدور هر طبقه از یک و طبقه بالاتر، با این طرح قابل توضیح نیست.

خاستگاه ایده‌ها

ارسطو در ابتدای *متافیزیک* دانش حکمت یا فرزانه‌گی (سوفیا: σοφία) را دانش اصول و مبادی نخستین اشیا معرفی می‌کند و به بررسی آراء فلاسفه پیش از خود در باره این اصول می‌پردازد. در میان فلاسفه‌ای که به ماده و یک اصل دیگر برای ایجاد حرکت، زیبایی و خیر در طبیعت قائلند، فیثاغوریان و افلاطون به اصل صوری و غایی پرداخته‌اند و بیش از همه مورد توجه ارسطو قرار دارند، به خصوص افلاطون که در کانون توجه ارسطو است.

ارسطو می‌نویسد: «به دنبال فلسفه‌هایی که نام برده شد، فلسفه افلاطون می‌آید، که از بسیاری جهات از آن اندیشمندان پیروی می‌کرد، اما همچنین ویژگی‌هایی در برابر فلسفه ایتالیاییان (ملطیان) نشان می‌داد. وی در جوانی، نخست با کراتولوس و عقاید هرaklایتوس آشنا شد، که می‌گفتند همه چیزهای محسوس، همیشه، در حال سیلان‌اند و هیچگونه علمی (یا شناختی) به آنها تعلق نمی‌گیرد، وی در سال‌های بعد نیز، همین نظریات را داشت؛ اما سقراط مشغول مسائل اخلاقی بود و به طبیعت - در کل آن - نمی‌پرداخت، بلکه در جستجوی کلی (تو کثلو: το καθολου) در آن زمینه بود و نخستین کسی بود که اندیشه را بر تعاریف متمرکز ساخت. افلاطون از وی پیروی کرد و معتقد شد که تعریف مربوط به چیزهای دیگری غیر از محسوسات است، زیرا یک تعریف کلی و مشترک از محسوسات، که همواره در دگرگونی‌اند، به دست نمی‌توان داد. اکنون وی این چیزهای از نوع دیگر را ایده‌ها (ιδεα) نامید و گفت که همه چیزهای محسوس به دنبال آنها و به علت پیوند با آنها نامیده می‌شوند» (همان، ۱۰ b - ۳۰ a ۹۸۷).

تقابل اندیشه افلاطون با اندیشه ایتالیاییان یا فیلسوفان ملطی از آنجاست که به زعم ارسطو ملطیان به ماده نخستین می‌اندیشند که همه چیز از او پدید می‌آید، افلاطون به گونه فیثاغوریان و

الثانیان به دنبال اصل وحدت و در برگیرنده همه صور بود. توجه به اصل صوری و همچنین اصل خیر و غایت اندیشه افلاطون را از اندیشه‌های ملطی ممتاز می‌کرد.

قربانیت فکر افلاطون با فیثاغوریان و هراکلیتوس و البته سقراط بیش از سایر اندیشمندان بود. جالب اینجاست که ارسطو معتقد است افلاطون آنقدر که وارث فکر هراکلیتوس است، وارث اندیشه پارمنیدسی نیست. هر چند یکی از برجسته‌ترین رساله‌های متافیزیکی اش با نام پارمنیدس شکل گرفته و گاه و بی‌گاه او را پدر می‌خواند؛ اما اندیشه‌ای را از هراکلیتوس گرفته که نظام فکری اش را تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ اندیشه‌ای که منجر به یک پیش فرض اساساً غلط نزد افلاطون و البته سوفسطائیان می‌شود!

کراتولوس، یکی از پیروان هراکلیتوس، که افلاطون محاوره‌ای به نام او نگاشته، اولین اندیشمندی است که به فکر افلاطون جوان شکل داده و این پیش فرض را چونان اصلی بدیهی به او تحمیل کرده است: «همه چیز در گذر است». در طبیعت نمی‌توان به هیچ نقطه ثابت و قابل اعتمادی تکیه کرد، نمی‌توان چیزی را در مشت گرفت، نمی‌توان در یک رودخانه دو بار پا گذاشت این طبیعت بی‌ثبات را چگونه می‌توان نامید، طبقه‌بندی کرد و شناخت؟ نام‌های کلی از کجا می‌آیند؟ (این یکی از پرسش‌هایی است که رساله کراتولوس افلاطون در پی پاسخ آنهاست).

آموزه هراکلیتوسی «همه چیز در گذر است»، سوفسطائیان را بر آن داشت که بگویند دانش حقیقی وجود ندارد. حقیقتی نیست چون ثباتی نیست؛ نمی‌توان شناخت حقیقی داشت چون شناخت مستلزم ثبات است؛ نمی‌توان از حقیقت سخن گفت چون چیز ثابتی وجود ندارد که بتوان آن را نامید.

سقراط در مقابل این نتیجه‌گیری‌های سوفسطائیان، به مفاهیم کلی قائل شد و «اندیشه را بر تعاریف متمرکز ساخت». سقراط در باره نحوه وجود کلیات چیزی نمی‌گوید یا یک نظام متافیزیکی برای وجود آنها نمی‌سازد، اما وجود کلیات را به ویژه در اخلاق ضروری می‌داند.

این تفکر سقراطی نزد افلاطون مقبول افتاد، اما این کلیات در کجا وجود دارند؟ جهان محسوس پیرامون ما که همواره در دگرگونی است و منزل گاه امور جزئی و زودگذر است. پس «تعریف مربوط به چیزهای دیگری غیر از محسوسات است». به نظر می‌رسد دین و اساطیر یونان باستان مشکل وجود جهانی به غیر از جهان محسوس را برای افلاطون آسان کرده باشند.

شهر خدایان جایگاه مناسبی برای هستنده‌های غیر محسوس و جاوید و منحصر به فردی است که هر چند همنام با اشیای محسوس و فانی و متکثرند، اما به لحاظ وجودی مقدم بر آنها می‌باشند.

بدین ترتیب ایده‌های افلاطونی پدید آمدند و این ایده‌ها نه فقط مسئولیت شناخت و نام گذاری اشیای این جهانی را به عهده داشتند، بلکه علت هستی و چیستی و وجود حقیقی این اشیای نیز شدند.

ارسطو معتقد است ایده پدید آمدن تا مسئله عینیت کلیات را حل کند، اما خود تبدیل به آموزه‌ای دست و پاگیر و باطل شد. مسئله عینیت کلیات را باید به گونه‌ای دیگر و بدون افزودن موجوداتی جدید به موجودات این جهان، حل و فصل نمود.

کتاب شناسی ایرادها

از میان آثار متعدد ارسطو دو رساله وجود دارد که ارسطو در آنها به طور مستقیم به نقد ایده‌های افلاطون پرداخته است.

۱. در باره ایده‌ها: در این رساله ارسطو به نقد و بررسی استدلال‌هایی پرداخته که به زعم او افلاطونیان در اثبات وجود ایده‌ها ارائه کرده‌اند. ایده‌ها به‌عنوان اشیای غیر جسمانی، جاوید و ثابت، در کنار و جدای اشیای محسوس و به نوعی در ارتباط با آنها، از چهار طریق اثبات می‌شوند. ارسطو این چهار استدلال را در این رساله مطرح و رد می‌کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که استدلال در وجود ایده‌ها یا به لحاظ منطقی نتیجه قابل قبولی ندارد یا ایده را برای چیزهایی اثبات می‌کند که خود افلاطونیان برای آنها قائل به ایده نیستند (این رساله ترجمه فارسی ندارد و در مجموعه‌های انگلیسی آثار ارسطو نیز یافت نمی‌شود. پروفیسور گیل فاین (Gaile Fine) در کتابش *On Ideas; Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms* «متن یونانی این رساله را به همراه ترجمه انگلیسی آورده و کل کتاب شرح این رساله است.

۲. متافیزیک، آلفای بزرگ، فصل ۶ و ۹: ارسطو قبل از شروع پژوهش خود در باره وجود بما هو موجود و اعراض ذاتی آن، همچنین کیفیت و چرایی وجود آن، با معرفی حکمت به‌عنوان دانشی که به علل هستی اشیا می‌پردازد، پژوهشی را در آراء فیلسوفانی که به نحوی از انحاء در باره علل هستی اشیا تحقیق کرده‌اند، آغاز می‌کند. از نظر ارسطو ادامه چنین تحقیقاتی در

جستجوی علل، به ایده‌ها می‌رسد. افلاطون با معرفی نظریه ایده‌ها و معرفی آنها به عنوان علت هستی اشیا به نوعی می‌خواهد علت صوری و غایی اشیا را در نمونه‌هایی ازلی و همنام با چیزهای محسوس معرفی کند. ارسطو با ذکر تقریرهایی که افلاطونیان در تبیین رابطه علی و معلولی میان ایده‌ها و اشیا محسوس آورده‌اند، نشان می‌دهد که ایده به هیچ روی نمی‌تواند جدا و در کنار اشیا وجود داشته باشد و در عین حال علت هستی آنها باشد. به‌طور کلی ارسطو معتقد است ضرورتی ندارد که ما در جستجوی علل، به وجود چیزهایی مفارق و همنام اشیا قائل شویم.

۳. *متافیزیک*، کتاب‌های *مو و نو*: دو کتاب پایانی *متافیزیک*، بازگشت دوباره‌ای است به انتقاد از اندیشه‌های فیثاغوری و افلاطونی. این دو کتاب بیشتر به نقد دیدگاه‌های ریاضی افلاطون اختصاص دارند و ایده را به عنوان عدد و مبدأ چیزهای ریاضی، بررسی می‌کنند. اما با وجود این ایرادهای مهمی در مورد رابطه ایده با شیء محسوس دارد که ما در ادامه ذکر خواهیم کرد (رساله *متافیزیک* (مابعدالطبیعه)، توسط دکتر شرف‌الدین خراسانی از متن یونانی ترجمه شده و در آن به اصل یونانی واژه‌های کلیدی نیز اشاره شده و از این حیث منبع بسیار ارزنده‌ای است. با وجود این نگارنده ترجمه انگلیسی *دیوید راس* و نیز متن دو زبانه یونانی-انگلیسی *تریدنیک* (Tredennick) را در کنار ترجمه فارسی، از نظر دور نداشته است).

محوریت ایرادها

پس به‌طور کلی ایده‌های افلاطونی در دو محور مورد نقد قرار گرفته‌اند: اول از لحاظ استدلال در وجود آنها و دوم از آن حیث که ایده‌ها علت هستی اشیا محسوس هستند.

محور اول - رد استدلال‌ها در وجود ایده‌ها

ارسطو در «در باره ایده‌ها» به چهار استدلال عمده می‌پردازد:

۱. استدلال از علوم

این استدلال نشان می‌دهد که هر آنچه ما از آن علمی داریم (موضوع علم)، دارای ایده است. ارسطو استدلال را این‌گونه تقریر می‌کند: هر علم کار خود را با ارجاع به خود چیزها انجام می‌دهد و نه با ارجاع به یک امر جزئی. «خود چیزها» امری است مفارق از امور جزئی که جاودانه است و الگو یا نمونه‌ای برای چیزهای جزئی و محسوس قلمداد

می‌شود. بنابراین موضوع علم یعنی آنچه ما از آن علم داریم (معلوم) چیزی است مفارق و جاویدان که الگوی چیزهای مورد مطالعه در علم است. این چیز مفارق و جاوید همان ایده است.

پس اگر ما علمی نسبت به معلومی داریم، معلوم علم ما ایده است و بدین ترتیب ایده وجود دارد (Fine, p.13).

در این استدلال وجود دایره به وجود علم وابسته است، یعنی اگر معلوم واقعی در کار باشد، آن معلوم ضرورتاً ایده است، نه امر جزئی و محسوس.

ایرادها

۱. موضوع علم پزشکی سلامتی است و نه این سلامتی یا آن سلامتی خاص؛ بلکه سلامتی بشرط لا است. موضوع علم هندسه هم مثلاً مربع است و نه این مربع یا آن مربع خاص؛ بلکه مربع بشرط لا است. سلامتی بشرط لا و مربع بشرط لا بنا به استدلال، خود مربع و خود سلامتی‌اند. پس باید ایده باشند. حال آنکه در تفکر افلاطونی ایده سلامتی یا ایده مربع و ایده بسیاری از موضوعات علوم دیگر وجود ندارد.

۲. این استدلال گاهی باعث شده که افلاطونیان به ایده چیزهایی باور پیدا کنند که ایده داشتن آنها منفی است. مثلاً در مورد موضوع صنایع و پیشه‌ها، این علوم به کار ساختن و تولید چیزهای لازم برای کار و زندگی است، در باره چیزهایی به ظاهر جدا از محسوسات‌اند. مثلاً ممکن است بگوییم موضوع دانش نجاری، تخت لابشرط است، نه این تخت یا آن تخت خاص و بنا به استدلال نتیجه بگیریم که ایده تخت وجود دارد. کما اینکه افلاطونیان به چنین نتایج عجیبی باور دارند. اما لزومی ندارد، موضوع صنعت را مانند موضوعات علوم نظری دارای ایده بدانیم. چه اگر این کار را بکنیم آنگاه ایده‌هایی از تیشه، اره، میخ و ... نیز موجود خواهند بود. صورت تخت که در ذهن نجار حضور دارد، دارای اندازه، رنگ و تزئینات مشخصی نیست، یعنی تزئینات جزئی ندارد، اما یک ایده هم نمی‌تواند باشد.

۳. این استدلال از اثبات وجود ایده‌ها قاصر است و تنها می‌تواند نشان دهد که چیزهایی جدا از محسوسات وجود دارند، اما لزوماً این چیزها ایده نیستند (ibid, p.14).

از نظر ارسطو موضوع علم نظری کلیات‌اند و این استدلال نشان می‌دهد که کلیات وجود دارند، بدون آنکه نحوه وجود آنها را به درستی توضیح دهد.

۲. استدلال یکی ورای همه (واحد در برابر کثیر)

این استدلال نشان می‌دهد که محمول کلی که بر امور جزئی قابل حمل است، یک ایده است. ارسطو استدلال را این گونه تقریر می‌کند:

اگر هر انسانی یک انسان است و اگر هر حیوانی یک حیوان و اگر در هر مورد اینطور نیست که چیزی بر خودش حمل شود، بلکه چیزی هست که بر همه آن افراد حمل می‌شود و آن چیز خود آن چیزها نیست، پس موجودی است در کنار و جدای از موجودات جزئی که جاویدان و مفارق است، چرا که به همان شیوه در هر مورد بر افراد متعددی حمل می‌شود و آن واحد اضافه بر کثرات، مفارق و جاودان، یک ایده است. بنابراین ایده‌ها وجود دارند (ibid, p.15).

مفهوم کلی‌ای که بر افراد جزئی قابل حمل است، چون بر افراد متعدد و در زمان‌های مختلف حمل می‌شود، یکی است و جاودانه است. این یکی جاودانه، که در ورای کثرات وجود دارد ایده است. پس ایده وجود دارد.

مسئله وحدت و کلی در این استدلال به هم می‌پیوندند و رویکرد افلاطونی به کلی به‌عنوان یکی ورای همه مورد پرسش جدی ارسطو قرار می‌گیرد. این استدلال بر پیش فرض غلطی استوار است و آن یکی پنداشتن مفهوم و مصداق واحد و کلی است، به طوری که کلی‌ترین کلیات نزد افلاطون یک است. وحدت ایده کلی در مقابل کثرت موجوداتی که ایده به آنها تعلق می‌گیرد، از نظر ارسطو به اشتباهی برمی‌گردد که در فهم کلیات پدید آمده است. امر کلی به‌عنوان یک مفهوم واحد در برابر امور متکثری که به آنها تعلق می‌گیرد، به‌عنوان یک هستنده واحد و مفارق در ورای امور جزئی لحاظ شده است. حال آنکه نزد ارسطو از طرفی وحدت حقیقی، وحدت فردی بوده و از سوی دیگر جنس یا نوع طبیعی، کلی‌ای است که بنحو انضمامی در امور جزئی حضور دارد و مفهوم آن حاصل انتزاع ذهن است.

۱. این استدلال نشان می‌دهد که ایده‌هایی برای امور عمومی و اموری که وجود ندارند، موجود است. زیرا هم خود یک چیز هم عدم آن بر چیزهای متکثر حمل می‌شوند، که این شامل چیزهایی هم می‌شود که وجود ندارند.

مثلاً «نه - انسان» بر اسب و سنگ و میز و هر غیر انسانی حمل می‌شود و بنا به استدلال یک «واحد در مقابل کثیر» است و به این ترتیب هر «نه - چیز» ی بر چیزهای متکثری قابل حمل است.

اولاً: «نه - چیز» نبود چیز است و نمی‌تواند ایده داشته باشد.

ثانیاً: اگر هم ایده‌ای داشته باشد، این ایده به چیزهایی تعلق می‌گیرد که هیچ جنس مشترکی میان آنها نیست و بنابراین نمی‌توانند تحت یک مفهوم کلی در آیند تا این مفهوم کلی معادل یک ایده باشد. البته از نظر خود ارسطو وقتی «نه - انسان» بر یک مجموعه مثل «اسب، سگ، میز و ...» حمل می‌شود، در واقع انسان بودن از مجموعه سلب می‌شود و در سلب هم نیازی به یک جنس مشترک نیست.

ثالثاً: در این استدلال بی‌نهایت چیز ممکن است تحت یک ایده قرار گیرند، چرا که چه به نحو سلبی و چه به نحو ایجابی، محمول‌هایی وجود دارند که می‌توانند بر بی‌نهایت چیز حمل شوند و بنا به استدلال باید ایده‌ای مشترک و همنام برای همه آنها وجود داشته باشد؛ ایده واحدی برای چیزهای نامحدود و نامتعین.

رابعاً: در این استدلال چیزهایی که به لحاظ نوع و جنس در یک سطح نیستند را هم تحت یک ایده در آورده‌ایم. مثلاً «نه - سنگ» انسان و حیوان را تحت یک ایده قرار می‌دهد، در حالی که حیوان جنس انسان است.

۲. این استدلال به این نتیجه نمی‌رسد که ایده وجود دارد، بلکه بیشتر ثابت می‌کند که محمول چیزی غیر از امر جزئی است که بر آن حمل می‌شود (ibid, p.16). این محمول در یک حمل صحیح ایجابی، می‌تواند یک کلی (جنس یا نوع) باشد.

۳. استدلال موضوع فکر

این استدلال نشان می‌دهد که آنچه ما به آن می‌اندیشیم در واقع ایده است، یا به بیان بهتر موضوع تفکر ما را ایده‌های کلی تشکیل می‌دهند، نه اشیای جزئی یا صور جزئی آنها.

ارسطو استدلال را این گونه تقریر می کند: وقتی ما به انسان، حیوان، اسب یا چیزهای دیگر می اندیشیم، اولاً به چیزی می اندیشیم که وجود دارد و ثانیاً آن چیز یکی از امور محسوس یا جزئی نیست. پس چیزی هست که ما به آن فکر می کنیم و آن چیز در کنار و جدای از امور جزئی و محسوس وجود دارد و با نابود شدن امور جزئی نابود نمی شود. این چیز، ایده است. پس ایده ها وجود دارند (*ibid*).

ایرادها

۱. بنا به این فرض که موضوع تفکر ایده است، پس هر آنچه ما به آن می اندیشیم باید دارای ایده باشد، اما ما فقط به امور کلی مثل انسان و حیوان نمی اندیشیم، بلکه به امور جزئی و فناپذیر نیز فکر می کنیم، مثلاً به سقراط یا افلاطون و بنا به استدلال باید ایده سقراط و افلاطون هم وجود داشته باشد. ممکن است کسی بگوید ما امور جزئی را احساس می کنیم و اشیای جزئی تا هنگامی که ما با آنها ارتباط مستقیم داریم به ادراک حسی ما می آیند و پس از قطع ارتباط آگاهی ما به آنها کلی خواهد بود. اما اگر پس از سالها به سقراط بیاندیشیم، موضوع فکر ما سقراط خواهد بود نه انسان کلی و فکر کردن ما سقراط را کلی یا ایده نمی کند!
۲. ما به چیزهایی هم که اصلاً وجود ندارند فکر می کنیم؛ مثلاً قنطورس و شمیرا (که هر دو حیوانات افسانه ای اند) و بنا به استدلال این موجودات نیز باید ایده داشته باشند. هیچ دلیلی در استدلال وجود ندارد که این موجودات افسانه ای را مستثنی کند.
۳. این استدلال اثبات نمی کند که ایده وجود دارد، بلکه فقط ثابت می کند که چیزی جدا و در کنار امور جزئی وجود دارد که موضوع تفکر است. این چیز لزوماً ایده نیست، بلکه می تواند مفهوم کلی باشد که در ذهن وجود دارد (*ibid*).

۴. استدلال از نسبت ها

این استدلال نشان می دهد که امور متشابه، تشابهشان را از مشارکت در یک ایده می آورند، پس ایده وجود دارد.

ارسطو استدلال را این گونه تقریر می کند: حمل چیزی بر یک مجموعه از چیزها به سه طریق ممکن است: ۱. یا چون چیزهای آن مجموعه به طور کامل همان چیزهایی هستند که محمول نشان می دهد، مثلاً سقراط و افلاطون هر دو به همان معنا انسان اند؛ ۲. یا چون آنها مشابه چیزهای

حقیقی‌اند، مثلاً وقتی انسان را بر تصویر انسان حمل می‌کنیم و می‌گوییم این یک انسان است، در اصل شباهت تصویر را به تصویر انسان نشان می‌دهیم و گرنه تصویر نمی‌تواند به همان معنا انسان باشد که سقراط انسان است؛^۳ یا چون یکی از آنها ایده است و بقیه امور متشابه، مثل حمل مربع بر چیزهای مربع شکل. چیزهای مربع شکل به همان معنا مربع خوانده نمی‌شوند که سقراط و افلاطون انسان نامیده می‌شوند. چون انسان بودن به‌طور کامل و به همان معنا بر سقراط و افلاطون حمل می‌شود، اما مربع بودن یک قطعه زمین و سطح یک میز تنها به علت شباهت نسبت‌های اضلاع آنهاست. مربع هرگز به‌طور کامل و به همان دقت بر زمین و سطح یک میز یافت نمی‌شود.

از نظر افلاطونیان نه تنها شباهت اشیا محسوس به علت مشارکت در ایده است، بلکه هستی آنها نیز از طریق همین مشارکت تأمین می‌شود (ibid, p.17).

ایرادها

۱. این استدلال اثبات می‌کند نمونه کاملی از یک مجموعه از چیزها وجود دارد. مثلاً نمونه کاملی از چیزهای مربع شکل وجود دارد. اما نمونه کامل یک مجموعه ضرورتاً ایده نیست.
 ۲. ایده نمی‌تواند یک نسبت (تشابه) بین چیزها باشد، دقیقاً به همین دلیل که این نسبت یا تشابه بین چیزهاست. مربع بودن تنها یک شباهت بین چیزهاست و نمی‌تواند یک ایده باشد، چرا که ایده به عنوان یک /وسیا (جوهر) نمی‌تواند مبدأ نسبت یا شباهت که امور عرضی‌اند باشد.
 ۳. نسبت بین اشیا را می‌توان به نسبت بین همان اشیا و ایده هم تسری داد. یعنی شباهتی که میان اشیاست و از طریق آن به وجود ایده رسیدیم، بین آن ایده و اشیا متعلق او وجود دارد و از اینجا به یک ایده جدید می‌رسیم و با همین استدلال به ایده‌های بعدی. به این ترتیب بی‌نهایت ایده برای یک مجموعه متشابه می‌توان تصور کرد.
 ۴. اگر مربع یک ایده است، باید جنس یا کلی مربع وجود داشته باشد، اما در طبیعت برای اعراض و نسبت‌ها جنسی وجود ندارد. بنابراین این استدلال برای چیزهایی که جنس نیستند، جنس قائل می‌شود، پس این استدلال برای اموری که کلی نیستند، کلی ثابت می‌کند (ibid, p.18).
- به‌طور کلی اشکال کار در اینجا است که افلاطون نسبت‌ها را به خودی خود موجود می‌داند و بر این باور است که چیزهایی وجود دارند که نسبت‌اند و وجود فی‌نفسه دارند.

افلاطون طبیعت نسبت‌ها را تساوی یا مشابه بودن می‌داند، حال آنکه دو امر مساوی یا مشابه برای آنکه بتوانند ایده داشته باشند یا باید دارای تعریف ثابتی باشند یا صفت ثابتی در آنها مشابه باشد که خود آن صفت دارای ایده باشد.

اولی به یک مفهوم کلی برمی‌گردد که ضرورتاً ایده نیست و دومی به صفت مشترکی که نه یک جنس یا نوع کلی است و نه می‌تواند یک ایده باشد. صفات اشیا جواهر کلی یا مفارق نیستند (Barford, p.198-218).

ایراد انسان سوم

ارسطو در آخر به استدلال «یکی و رای همه» برمی‌گردد و ایراد معروف «انسان سوم» را بازگو می‌کند. افلاطون خود در رساله پارمنیدس ایراد را از زبان پارمنیدس الثایی به برداشت ناقص سقراط جوان از ایده‌ها وارد می‌کند. او پس از آنکه نشان داد سقراط در تقریر نحوه بهره‌وری از ایده قاصر است می‌گوید: «گمان می‌کنم علت اینکه تو هر ایده را واحد می‌دانی این است که وقتی عده کثیری از چیزها به نظرت بزرگ می‌آیند، چون همه آنها را یک جا و با هم می‌نگری چنین می‌نماید که همه دارای صورتی واحدند و از آن رو بدین عقیده می‌رسی که «بزرگ» واحدی است ... ولی هنگامی که «خود بزرگ» و چیزهای بزرگ را در نظر می‌آوری چه می‌اندیشی؟ وقتی که هر دوی آنها را با دیده عقل می‌نگری، آیا به نظرت چنین نمی‌آید که یک «بزرگ» سوم هم وجود دارد که آن دو به علت بهره داشتن از آن، بزرگ هستند؟ ... پس بدینسان بر بالای سر «خود بزرگ» و چیزهای بزرگ که به علت بهره داشتن از «خود بزرگ» بزرگ هستند، ایده دیگری از بزرگ پدیدار می‌شود و بر بالای سر آن باز ایده دیگری ظاهر می‌گردد و از آن رو دیگر نمی‌توانی بگویی که هر ایده فقط یکی است، بلکه عده ایده‌ها بی-شمار می‌شود» (افلاطون، پارمنیدس، ص ۱۳۲).

بنابراین ایده صرفاً صورت واحد مشترک بین چند چیز نیست، چون اگر اینگونه بود خود ایده نیز در صورت با افراد جزئی یکی می‌نمود و می‌بایست به دنبال صورت مشترک سومی می‌بودیم که و رای خود ایده وجود داشت. پس برای یک صورت ایده‌های بیشماری وجود می‌داشت.

تقریر ارسطو

اگر معمول چیزی جدا و در کنار چیزهایی است که بر آنها حمل می‌شود، انسان سومی وجود خواهد داشت که هم بر ایده انسان و هم بر افراد انسان حمل می‌شود و در کنار و جدای از آنهاست. این انسان سوم ایده دیگری غیر از ایده انسان است. به همین ترتیب انسان چهارمی که در کنار انسان سوم، ایده انسان و افراد انسان وجود دارد و انسان پنجم و ششم و ... تا بی نهایت. از آنجا که تسلسل محال است و این سلسله تا بی نهایت ادامه خواهد یافت، نظریه ایده‌های افلاطون با ایرادی جدی مواجه است (Fine, p.19). ایده انسان، در انسان بودن شبیه به افراد جزئی است و اگر شباهت شرط ایده داشتن باشد، او نیز در کنار انسان‌های جزئی قرار می‌گیرد؛ چه مجرد باشد و چه مفارق یا جاویدان. ارسطو معتقد است افلاطون با وجود اشاره به این ایراد در رساله پارمنیدس، همچنان نتوانسته پاسخ قابل قبولی به آن بدهد.

جمع بندی: ارسطو معتقد است همه استدلال‌هایی که می‌توان در آثار و آراء افلاطونیان در وجود ایده‌ها یافت، یک چیز را ثابت می‌کنند: اینکه وضع کلیات از وضع و نحوه وجود امور جزئی و انضمامی متفاوت است، اما در مورد ایده‌ها به عنوان موجودات مفارق، جاوید و ثابت، به‌طور مشخص چیزی را ثابت نمی‌کنند.

۱. استدلال از علوم نشان می‌دهد که معلوم هر علم یک کلی است که با متعلقات جزئی خود متفاوت است.
۲. استدلال یکی و رای همه نشان می‌دهد که محمول امور جزئی یک کلی است که با افراد جزئی فرق دارد.
۳. استدلال موضوع تفکر نشان می‌دهد که موضوع تفکر ما امری کلی است که با هستنده‌های جزئی بیرون از ذهن متفاوت است.
۴. استدلال بر مبنای نسبت‌ها نشان می‌دهد که امور متشابه، تشابه خود را از یک امر کلی می‌گیرند (هر چند ارسطو خود همیشه با این فرض موافق نیست).
۵. استدلال انسان سوم نیز به زعم ارسطو حاصل بدفهمی وضع و نحوه وجود کلیات است.

بنابراین در تمام این استدلال‌ها تنها امر اثبات شده، جدایی کلی از جزئی است، در عین حال عامل اصلی اشتباه در این استدلال‌ها درست تبیین نشدن مسئله کلیات است. بنابراین خود ارسطو باید در مورد کلیات راه حل متفاوتی داشته باشد (که در این مقاله مجالی به پرداختن به آن نیست).

وضع استدلال‌ها در آثار افلاطون

افلاطون یقین دارد که ایده‌ها وجود دارند و در جای جای نوشته‌هایش تنها به وضعیت وجود آنها و نسبتشان با اشیای محسوس اشاره می‌کند. او از زوایای مختلف ایده‌ها را مطالعه می‌کند و هر بار فراخور موضوع گفتگو، ویژگی‌های خاص آنها را بر می‌شمارد و به ایده‌های مشخص مثل زیبایی، عدالت، شجاعت، انسان و ... می‌پردازد. مثلاً در جمهوری، کتاب ۱۰ (a ۵۲۳-۵) عبارتی دارد که به زعم ارسطو شاید استدلال «یکی ورای همه» باشد: «ما همواره در مورد چیزهای کثیر که نامی واحد دارند به ایده‌های واحد قائلیم».

یا در جمهوری، کتاب ۷ (a ۵۲۳-۵) توضیحی مشابه استدلال موضوع تفکر وجود دارد؛ در اینجا افلاطون می‌پرسد: «آیا حقیقت چنین است که من می‌اندیشم یا نه؟» او جستجویی را آغاز می‌کند که سرانجام به این نتیجه می‌رسد که از میان چیزهایی که ادراک می‌کنیم بعضی ما را به هستی حقیقی (ایده) راهنمایی می‌کنند و بعضی چنین نیستند. آن چیزهایی که به هستی حقیقی راهنمایی می‌کنند، آنهایی‌اند که ادراکشان «با ضد خود توأمند» و اینها نیروی فکر را بیدار می‌کنند؛ بزرگی و کوچکی، کیفیاتی چون نازکی و نرمی و البته واحد که همواره در کنار کثیر درک می‌شود. این موضوعات ذهن را بیدار می‌کنند و به سوی هستی حقیقی (ایده) هدایت می‌کنند. به طوری که از خود می‌پرسیم مثلاً «مفهوم واحد آنچه‌ان که هست، چیست؟»

در آثار افلاطون به وفور به این گونه اظهارات برمی‌خوریم که مخاطب را از بررسی در باره امور جزئی و محسوس به سمت ایده که ماهیت اصلی و حقیقی آنهاست می‌برد و از ایده به امور جزئی برمی‌گرداند. اگر بخواهیم هر بار و هر طور رفت و برگشت از این دست را یک استدلال در وجود ایده‌ها بدانیم، باید کلیه آثار افلاطون را تلاشی خستگی‌ناپذیر در اثبات هستی ایده‌ها قلمداد کنیم؛ چیزی که خود افلاطون به هیچ وجه در نظر ندارد. اساساً استدلال منطقی به شیوه-

ای که ارسطو در اینجا در نظر دارد، در هیچ یک از آثار افلاطون وجود ندارد و شیوه خاص استدلال کردن‌های او دیالکتیکی یا جدلی است. بنابراین نمی‌توان منظور ارسطو را این‌گونه برداشت کرد که افلاطون صراحتاً چنین استدلال‌هایی را در وجود ایده‌ها اقامه کرده است. ارسطو می‌پرسد چرا باید به وجود ایده‌ها باور داشت و پاسخ می‌دهد اگر افلاطون قرار بود به این پرسش پاسخی بدهد، آن پاسخ حتماً یکی از این استدلال‌هاست. فراموش نکنیم که رساله در باره ایده‌های ارسطو در آکادمی و زمان دانشجویی ارسطو نوشته شده و به احتمال زیاد افلاطون آن‌را دیده است. بر اساس تاریخ نگارش آثار افلاطون این رساله باید قبل از تیمائوس و به احتمال قوی بعد از پارمنیدس نوشته شده باشد (برای مشاهده تاریخ نگارش آثار افلاطون، رک. گاتری؛ و برای مشاهده تاریخ نگارش «در باره ایده‌ها» رک. Fine, preface).

۲. محور دوم - ایده به مثابه علت

«اما کسانی که مثل (ایده‌ها، τὰς ἰδέας) را به عنوان علت‌ها معین می‌کنند، در نخستین جستجویشان برای یافتن علت‌های موجودات جهان محسوس، موجودات دیگری را - به همان تعداد - به میان می‌آورند؛ چنان که گویی کسی که می‌خواهد اشیا را برشمارد، تصور کند که چون آنها معدودند نمی‌تواند این کار را انجام دهد و بکوشید که پس از افزودن بر تعدادشان آنها را برشمارد. زیرا (ایده‌ها) درست مساوی - یا نه کمتر از - چیزهایی‌اند که این اندیشمندان در جستجوی علت‌های آنها به مثل راه یافتند. زیرا (در هر مورد) یک چیز همانم (هومونوموس تی/ستی: ὁμωνυμον τι ἐστι) و جدا از جوهرها (تس/اوسیاس: τὰς οὐσίας)، وجود دارد؛ و همچنین در مورد همه چیزهای دیگر (non - substantial things)، یکی بر فراز بسیاری یافت می‌شود: چه در جهان ما و چه در جهان موجودات جاویدان» (ارسطو، متافیزیک، آلفای بزرگ، a1، ۹۹۰).

ارسطو با این عبارات به زیرکی موضع خود را در مقابل ایده‌ها مشخص می‌کند و نشان می‌دهد که به نظر او اعتقاد به ایده‌ها نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه مشکلاتی را هم در مسیر پژوهش می‌افزاید. اعتقاد به وجود ایده‌ها غیر ضروری‌ترین و دردسر سازترین اعتقادی است که تا کنون بشر داشته!

اما پرسش اصلی و مهم‌ترین پرسش آن‌است که ایده‌ها در هستی محسوسات چه سهمی دارند؟ چه محسوسات جاویدان - یعنی افلاک و عناصر اربعه - و چه آنهایی که در معرض کون و فسادند.

ایده‌ها اولاً نمی‌توانند علت حرکت و دگرگونی چیزها باشند، ثانیاً نمی‌توانند برای شناخت این چیزها مفید باشند، چون ما چیستی یا اوسیای چیزها را می‌شناسیم و «آنها حتی جوهر اینها نیستند، و گرنه در اینها می‌بودند» و ثالثاً نمی‌تواند برای وجود آنها مفید باشند، «چون در چیزهایی که در آنها شرکت دارند، حضور ندارند. اگر چنین بودند می‌توانستند به علت‌ها در نظر آیند» (همان، ۹۱۱ a). پس ایده به اشیای محسوس چه چیزی می‌دهد و ارتباط آن با چیزهای این جهانی چیست؟

۱. مفارقت (خوریسموس: χωρισμος)

اما مفارقت ایده از اشیای محسوس باعث می‌شود که هرگونه ارتباط وجودی آن با این جهانی‌ها قطع شود. مفارقت ایده با محسوسات اصلی‌ترین محل ایراد ارسطوست. در اینجا ارسطو پژوهشی را آغاز می‌کند مبتنی بر اینکه ایده را چگونه تصور کنیم که بتواند به نحوی از انحاء علت چیزهای محسوس لحاظ شود، یا لاقلاً ربط وجودی با این چیزها برقرار کند. اولین و جدی‌ترین مانع بر سر راه این پژوهش مفارقت ایده با محسوسات است. این مفارقت سبب می‌شود همه راه‌ها برای ایجاد ارتباط وجودی ایده و محسوس منتفی گردد.

البته افلاطونیانی بوده‌اند که سعی کردند به نوعی این مفارقت را توجیه کنند. یودوکسوس یکی از آنهاست که معتقد است ایده ذاتی و درونباشنده جزئیات است. یودوکسوس اهل کیندوس و شاگرد ریاضیدان افلاطون، سعی می‌کند به نوعی ایده را به درون اشیای جزئی بکشاند و با این کار مشکل مفارقت را حل کند. ارسطو در جواب رأی او را با رأی امپدوکلس مقایسه می‌کند. امپدوکلس معتقد است چیزها در آغاز در یک وضع آمیختگی اولیه به سر می‌بردند و مهر آنها را به هم می‌پیوست، کین از اطراف جهان به درون نفوذ کرد و آنها را از هم گسیخت و چیزها پدید آمدند و در این جریان عقل نقشی کم‌رنگ اما اساسی ایفا می‌کرد (رک. خراسانی، ص ۳۹۹).

ارسطو معتقد است اینکه بگوییم ایده ذاتی و درون باشنده اشیاست با اینکه بگوییم در آمیختگی با آنهاست، یکسان است. ایده، اگر ایده است و اگر یک اوسیا و هستنده مستقل است، نمی تواند با چیزها آمیخته باشد. جمع دو اوسیا در یک چیز متناقض است، مگر آنکه مثل امیدوکل به یک آمیختگی اولیه که از نظر ارسطو شبیه هیولا، بی صورت و بی تعین است، قائل شویم، که در این صورت نه ایده ای هست و نه شیء جزئی ای که بخواهیم یکی را علت دیگری بنامیم. پس رأی یودوکسوس به همان آسانی که رأی امیدوکل، قابل انکار است و ایراد مفارقت همچنان به قوت خود باقی است.

۲. از چیزی پدید آمدن

«در واقع چیزهای دیگر به هیچ معنای معمولی نمی توانند از ایده ها مشتق شوند» (همان، ۲۰ a ۹۹۱). اینکه چیزی از چیزی پدید آید از نظر ارسطو به دو معنا ممکن است: «یا به این معنا که از کودک، چون دگرگون شود، مرد پدید می آید، یا به این معنا که هوا از آب می آید. اگر بگوییم که از کودک یک مرد پدید می آید، مقصود این است که از شونده یک شده، یا از یک ناکامل یک کامل پدید می آید». به این معنا چیزها نمی توانند از ایده پدید آیند، چون فرض بر آن است که ایده نه یک شونده و نه ناکامل است، بلکه او کامل تر از همه جزئیات تحت خود و نیز هستی حقیقی و ثابت است. «از سوی دیگر، آنچه از چیزی دیگر پدید می آید، چنان که بگوییم آب از هوا، به معنای این است که این یکی (یعنی هوا) تباه می شود و از میان می رود» (ارسطو، *آلفای کوچک*، فصل دوم، ۹۹۴ a). به این معنای اخیر نیز چیزها از ایده پدید نمی آیند، چون ایده تباه نمی گردد.

ارسطو در فصل ۲۴ کتاب *دلتا* «از چیزی پدید آمدن» را به شش معنا لحاظ می کند، که ایده به هیچ یک از این معانی نمی تواند خاستگاه چیزهای این جهانی باشد: «خاستگاه یا از چیزی بودن (تواریک اینای: $\tau\omicron \epsilon\kappa \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$) ۱. به یک گونه، به چیزی گفته می شود که چیزی از آن چونان ماده پدید می آید...؛ ۲. به گونه دیگر آنچه که از آن چونان نخستین مبدأ به حرکت آورنده، چیزی پدید می آید...؛ ۳. همچنین به گونه دیگر آنچه که از بر هم نهاده (ترکیب) ماده و صورت پدید می آید؛ چنانکه اجزا از کل...، زیرا صورت (مورفه: $\mu\omicron\rho\rho\eta$) هدف یا غایت است و کامل آن است که به هدف رسیده باشد؛ ۴. نیز به معنای دیگری، چنانکه صورت از

اجزای آن پدید می‌آید...؛ ۵. اما برخی نیز چنین نامیده می‌شوند هنگامی که یکی از این گونه‌ها به یک جزء از اینها تعلق یابد، مانند اینکه فرزند از پدر و مادر است و گیاه از زمین است...؛ ۶. باز هم به گونه‌ی دیگر آن است که از لحاظ زمان در پی می‌آید چنانکه شب از روز» (دلتا، b۶ - ۱۰۲۳a۲۵).

ارسطو نمی‌پذیرد که: ۱. ایده ماده باشد؛ ۲. ایده فاعل یا مبدأ حرکت باشد؛ ۳. ایده یک کلی باشد و چیزها افرادش یا یک کل تام باشد و چیزها اجزایش؛ ۴. ایده یک فرد جزئی از یک مفهوم کلی مثل انسان باشد؛ مثلاً کامل‌ترین فرد مجموعه انسان-ها. چون در این صورت «مشکل انسان سوم» پیش می‌آید. ایده جزء مقوم یک صورت هم نیست. ۵. ایده چونان پدر و مادر یا زمین هم نیست که چیزها چونان کودکان یا گیاهان از آنها پدید آیند؛ ۶. ایده نسبت به چیزها تقدم زمانی ندارد، آن‌گونه که روز به شب مقدم است و از پی روز شب می‌آید. چون در این صورت دیگر علت نیست. بنابراین ارسطو به هیچ معنای ممکن نمی‌پذیرد که چیزها از ایده پدید آمده باشند.

۳. الگو یا علت نمونه‌ای

تقریباً همه‌ی اخلاف افلاطون متفق القولند که ایده الگو یا علت نمونه‌ای اشیاست و این گونه علت اساسی‌ترین نوع علت برای ایجاد و هستی و حتی شناخت اشیا به‌شمار می‌آید، به نحوی که غفلت از پرداختن به این نوع علت، نظام ارسطویی و نظام‌های مشابه را با مشکل مواجه کرده و در هستی‌شناسی او ابهامات لاینحلی را پدید آورده است. علل صوری و غایی تنها می‌تواند تصاویر علت نمونه‌ای در محسوسات باشند، اما ارسطو می‌نویسد:

این سخن هم که آنها (ایده‌ها) الگوها (نمونه‌ها، Paradeigmata) یند و چیزهای دیگر در آنها شرکت دارند، گفته‌ای تهی از معنا و از مجازهای شاعرانه است (ارسطو، *آلفای بزرگ*، ۹۹۱ a۲۱).

اشاره‌ی ارسطو به تعبیر اسطوره مانند «تیمائوس» است که در آن دمیوژ با نظر به ایده‌ها یا الگوهای برین چیزهای این جهان را می‌سازد، «زیرا چه چیزی است که با نگرستن در ایده‌ها دست به کار (ساختن اشیا) می‌شود؟ این دمیوژ چیست؟ اگر قرار است آفرینش چیزها الگویی داشته باشد باید صانعی باشد که با نظر به آن الگو چیزها را بسازد. این صانع چیست؟ ارسطو در

حالی این پرسش را دلیل بر استعاری بودن قول به الگو یا نمونه می‌داند که اعتقادی به صنع یا خلقت چیزها ندارد. در نظام علیت او جایی برای خلقت و صنع وجود ندارد. ایراد اساسی‌تر آنکه «هر چیزی می‌تواند همانند چیزی دیگر باشد یا بشود، بی‌آنکه تشبیه یا تقلیدی از آن باشد؛ چنانکه چه سقراط موجود باشد، چه موجود نباشد، یک انسان شبیه به سقراط ممکن است به وجود بیاید». شباهت دلیل تقلید نیست. حتی اگر ایده‌هایی یا چیزهای جاودانه ای شبیه چیزهای این جهان وجود داشته باشند، باز دلیل نمی‌شود که اینها به تقلید از آنها پدید آیند. «حتی در صورتی که سقراط جاویدان هم می‌بود، باز هم مسئله همین می‌بود» (همان، ۹۹۱a). جاودانگی یکی از طرفین متشابه دلیل الگو بودن او برای طرف مقابل نمی‌تواند بود. از نظر ارسطو تنها دلیلی که افلاطونیان در الگو لحاظ کردن ایده دارند همین شباهت است که دلیل قانع کننده‌ای نیست.

از طرف دیگر، به فرض که چیزی شبیه دیگر بشود یا حتی چیز دوم برآستی الگوی میز اول باشد، باز هم تنها ارتباطی که میان آن دو می‌توان برشمرد، شباهت است نه علیت. اینکه میزی به تقلید از میز دیگر یا حتی به تقلید از میز جاویدان ساخته شود، باز ارتباط علی میان میز الگو و میز تقلیدی وجود نخواهد داشت. تنها ارتباط ممکن شباهت است؛ میز دوم شبیه به میز اول ساخته شده، همین و بس.

ارسطو در ادامه ناسازگاری درونی این نظر را هم ارائه می‌دهد: «همچنین بسیاری الگوها و در نتیجه بسیاری ایده‌ها، از همان چیز وجود خواهد داشت؛ مثلاً حیوان و دو پا برای انسان و همچنین انسان فی ذاته (یا خود انسان، آنتروآنتروپوس: $\alpha\nu\tau\omicron\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$)» (همان، ۹۹۱a ۲۷).

یک چیز می‌تواند تقلیدی از بی شمار چیز مشابه به خود باشد؛ می‌تواند تقلید نوع، جنس، فصل یا حتی اعراض خود نیز باشد. یک انسان نه تنها تقلید انسان فی نفسه است، بلکه تقلید ناطق، دوپا، حیوان، موجود زنده، جسم و خیلی چیزهای دیگر می‌تواند باشد. پس برای یک چیز چندین الگو و در نتیجه چندین ایده می‌توان برشمرد.

علاوه بر این، ایده‌ها نه تنها باید الگوهای محسوسات، بلکه الگوهای خودشان هم (باید) باشند؛ مانند جنس به معنای جنس انواع مختلف؛ و بدینسان الگو و تصویر، هر دو، یک چیز خواهند بود (همان، ۹۹۱ b ۲۹).

ایده انسان خود باید تقلیدی از ایده‌های حیوان و موجود زنده و غیره باشد و بدین ترتیب میان ایده‌ها هم همان رابطه‌ای حکم فرماست که میان ایده و محسوسات فرض کردیم؛ تقلید بنابراین یک ایده، از یک سو الگوی ایده‌های دیگر یا چیزهای محسوس است و از سوی دیگر خود تقلیدی از ایده‌های دیگر. بنابراین یک چیز هم باید الگو باشد هم تصویر، که این به زعم ارسطو یک ناسازگاری است.

۴. ایده به مثابه جوهر (اوسیا)

جوهر یا علت صوری بودن ایده‌ها تنها با یک ویژگی رد می‌شود: مفارقت (خوریسموس: $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$). اینکه ایده از آنچه قرار است جوهر آن باشد جداست، خود دلیل رد جوهر بودن آن است. ناممکن می‌نماید که جوهر و چیزی که ایده جوهر آن است جدا از هم موجود باشند. پس ایده‌ها که جوهر اشیا هستند، چگونه می‌توانند جدا از آنها موجود باشند؟ (همان، b2، ۹۹۱).

از نظر ارسطو این مهم‌ترین اشتباه افلاطون است که اوسیا یا اشیا را از آنها جدا فرض می‌کند. ارسطو در «زنا» با ذکر معانی اوسیا نشان می‌دهد که اوسیا چگونه در درون شیء حضور دارد و هستی و چیستی آن را تشکیل می‌دهد. به‌طور خلاصه ارسطو واژه «اوسیا» را که به معنای «هستندگی یا بوندگی» است، برای نامیدن تک چیزها (تودتی: $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$) به کار می‌برد و در مقابل افلاطون که اوسیا را به‌عنوان هستی حقیقی برای ایده‌ها می‌آورد، معتقد است هستی حقیقی همانا در درون تک چیزهاست. بنابراین نمی‌تواند از آنها مفارق باشد یا به گونه‌ای مجزا از آنها تحقق داشته باشد (نویسنده در مقاله مجزایی به این مطلب به‌طور مفصل پرداخته است).

۵. مبدأ حرکت یا علت پیدایش

«در فایدون گفته می‌شود که ایده‌ها، هم علت‌های وجودند، هم پیدایش (تکوین)، اما اگر هم ایده‌ها موجود باشند، چیزهایی که در آنها شرکت دارند پدید نمی‌آیند، مگر اینکه چیزی انگیزه حرکت شود» (همان، b4، ۹۹۱). چون پیدایش خود حرکت است، پس اگر خواسته باشیم علت پیدایش اشیا را بیابیم، باید ابتدا علت حرکت را جستجو کنیم.

یا باید علت حرکت در خود ایده باشد یا در جایی دیگر. اما از آنجا که مشارکت (متکسیس) نمی‌تواند علت حرکت باشد، بنابراین ایده حرکت را تبیین نمی‌تواند کرد. ایده‌ها علت پیدایش چیزها نیستند و باید علت پیدایش و حرکت را در جایی دیگر جست. اما آیا همه چیزهایی که به وجود می‌آیند و علت حرکت و ایجاد دارند، حتماً به ایده محتاجند؟ ما بسیاری چیزها را می‌شناسیم که به وجود می‌آیند بی‌آنکه برایشان به ایده‌ای قائل باشیم. مثلاً خانه یا انگشتر یا تاج یک پادشاه. اینها ایجاد می‌شوند اما ایده‌ای برای آنها فرض نمی‌کنیم. پس اگر چیزها در پیدایش به ایده محتاج نیستند و اگر می‌توان چیزهایی را تصور کرد که بدون نیاز به ایده‌ای وجود دارند، چرا نباید در مورد سایر اشیا به عللی غیر از ایده‌ها معتقد بود؟ مثلاً به عللی که درونی شیء‌اند و آن را ایجاد می‌کنند.

۶. ایده به عنوان علت چیزهای مرئی

«هر چند فرزاندگی (حکمت، سوفیا) در جستجوی علت چیزهای مرئی است، ما (افلاطونیان) از این مسئله صرف‌نظر کرده‌ایم، زیرا ما در باره علتی که آغاز دگرگونی از آن است چیزی نمی‌گوییم، ولی در حالی که تصور می‌کنیم در باره جوهر آنها (چیزهای مرئی) سخن می‌گوییم، وجود جوهرهای دیگری را بیان می‌کنیم» (همان، ۹۹۲ a25). به زعم ارسطو افلاطونیان، که در اینجا با تواضع خود را یکی از آنها معرفی می‌کند، از مسئله اصلی منحرف شده‌اند و به جای جستجوی علل چیزهای مرئی و این جهانی، پای جواهر دیگری را به عرصه وجود باز می‌کنند، بدون آنکه به فکر تبیین اساسی‌ترین مسئله مربوط به اشیا مربوط به اشیا مرئی و طبیعی، یعنی حرکت باشند. افلاطونیان در باره حرکت چیزی نمی‌گویند و فقط موجوداتی نامحسوس، ثابت و جاودان را به عنوان جواهر موجودات توضیح دهند. «اما بیان ما (افلاطونیان) از اینکه اینها چگونه جوهرهای آن چیزهای مرئی‌اند، در واقع سخنی میان تهی است؛ زیرا چنان که پیش از این هم گفته ایم، واژه اشتراک (متکسیس) معنایی ندارد (همان، ۹۹۲ a29).

۷. ایده و علت غایی

ایده علت غایی را هم تبیین نمی‌کند، که به زعم ارسطو اساسی‌ترین علت‌هاست. «و نیز ایده‌ها، با آنچه ما در دانش‌ها به مثابه علت می‌بینیم - و همه عقل انسانی و تمام طبیعت به خاطر آن در کارند، هیچ گونه ارتباط ندارد» (همان، ۹۹۲ a32). آنچه ما در دانش‌ها به مثابه علت می‌

بینیم و همه عقل انسانی و تمامی طبیعت به خاطر آن در کارند، علت غایی است و بر قله آن غایت الغایات یا محرک نخستین. محرک بودن محرک نخستین به غایت بودن آن است و لذا برای طبیعت ارگانیک و زنده ارسطو نه به مثابه فاعل که به مثابه غایت، نخستین است. اما ایده‌های افلاطونی به هیچ معنا نمی‌توانند برای طبیعت چنین نقش غایی‌ای را ایفا کنند.

بنابراین ارسطو معتقد است ایده‌های افلاطونی نمی‌توانند هیچ‌گونه ارتباطی با این نوع علت داشته باشند، چرا که آنها الگو و جوهر چیزها به شمار می‌روند و آن چیزی نیستند که چیزها به خاطر آنها هستند یا می‌شوند.

۸. همه چیز واحد است

استدلال‌های افلاطون مبنی بر اینکه همه چیز واحد است از نظر ارسطو به نتیجه‌ای نمی‌رسد جز اینکه فقط نشان می‌دهد «که یک واحد فی ذاته (یا مطلق) وجود دارد». همان‌طور که ارسطو در باره استدلال در وجود ایده‌ها می‌گوید بعضی از آنها به این نتیجه می‌رسند که انواع و اجناس کلی وجود دارند، بدون آنکه از نحوه وجود آنها خبر دهد، واحد به‌عنوان یک ایده یا ایده‌اعلی نیز تنها می‌تواند کلی‌ترین کلیات باشد یا کلی‌ترین محمول برای همه چیزها، همان‌طور که «موجود» کلی‌ترین محمول است و با یک واحد مصاوق است. اما از آنجا که کلیات نمی‌توانند وجود مفارق داشته باشند، واحد و هر کلی دیگری که ایده معرفی می‌شود، نمی‌تواند به نحو مفارق موجود باشد.

۹. کلیات به مثابه جوهرهای مفارق

در اینجا جا دارد به یکی از ایرادهای اساسی ارسطو به ایده‌های افلاطون پردازیم، که در دو رساله «بتا» و «مو» مطرح می‌شود:

ارسطو در بتا فصل ششم، در ذیل دشواری (/پوریا: $\alpha\pi\omicron\rho\iota\alpha$) ۱۲، یکی از مهم‌ترین مسائل در راه جستجوی مبادی و علل را اینگونه مطرح می‌کند: «آیا مبادی کلیات‌اند یا از جمله چیزهایی‌اند که ما اشیای جزئی‌شان می‌نامیم؟» (بتا، فصل ۶، $\alpha\gamma 1003$). کنایه این پرسش متوجه ایده‌های افلاطونی است؛ اینکه آیا مجازیم چیزهایی را به مثابه کلیات یا اشیای جزئی، مبادی

بنامیم؟ آیا اساساً مبادی می‌توانند کلیات یا اشیاى جزئى باشند؟ ارسطو افلاطون را بر سر دو راهى این جدلی الطرفین می‌بیند. به زعم او افلاطون مجبور است یکى از این دو فرض را برگزیند و به نتایج این انتخاب کردن نهد. ایده‌ها چیزهایی همانم و مفارق از چیزهای محسوس - اند که به عنوان علل یا مبادی اشیا معرفی می‌شوند. حال این چیزهای همانم و مفارق، کلیات‌اند یا اشیاى جزئى؟

اگر کلی باشند از جمله چیزها نخواهند بود. زیرا چیزهای مشترک هیچکدام دلالت بر این چیز (تو دتسى: τὸ δε τι) ندارند، بلکه بر چینیى (تسویونده: τὸ ἰον δε) دلالت می‌کنند (بتا، فصل ۶، ۸ a ۱۰۰۳).

فرض اول می‌گوید مبادی در شمار کلیات‌اند، اما کلی محض چیزی جز مفهوم نیست و نمی‌تواند یک اوسیا باشد. معنای اولیه و نخستین اوسیا یک این چیز در اینجا (τὸ δε τι) است و نه یک مفهوم یا چینیى. پس ایده‌ها نمی‌توانند هم جواهر مفارق باشند هم کلیات. اما اگر مبادی کلی نباشند، بلکه از نوع اشیا جزئى باشند، موضوعات شناخت (یا دانش) نخواهند بود، زیرا شناخت همه چیزهای کلی است. پس اگر قرار است که از این مبادی شناختی وجود داشته باشد، باید مبادی دیگر - مقدم بر آنها - وجود داشته باشند که به نحوی کلی محمول آنها قرار گیرند (بتا، فصل ۶، ۱۴ a ۱۰۰۳).

ارسطو پیش از این حکمت را دانش مبادی و علل نخستین اشیا خوانده است (آلفای بزرگ، فصل ۲، ۱ a ۹۸۲)، اما اگر قرار باشد مبادی صرفاً تک چیزهایی همانند تک چیزهای پیرامون ما باشند و لاغیر، نمی‌توان نسبت به آنها دانشی داشت، چرا که دانش تنها به کلیات تعلق می‌گیرد. بنابراین ایده‌ها به مثابه جواهر، نه می‌توانند کلیات صرف باشند و نه اشیاى جزئى و تک چیزهایی مصادق و همانم تک چیزهای این جهانی.

در کتاب «مو»، فصل دهم، ارسطو وجود جداگانه یا مفارق کلیات را هم برای قائلان به ایده و هم برای منکران آنها، موجب سرگشتگی می‌داند. نحوه وجود کلیات پرسشی است که فلسفه‌های پیش از ارسطو و به خصوص فلسفه قرون وسطی را به خود مشغول کرده و حتی می‌توان به نوعی آن را از پرسش‌های اساسی فلسفه‌های مدرن و امروزی نیز قلمداد کرد: ما چگونه و چرا تعدادی چیزها را تحت یک نام کلی می‌نامیم؟ پاسخی که برمی‌گزینیم باید به نوعی تقریر گردد که جامع همه فرض‌های زیر باشد:

۱. جواهری از هم مجزا و مفارق وجود دارند و نمی‌توان مثلاً مانند فیلسوفان الثایی کثرت را نفی کرد؛

۲. جوهر (اوسیا) به یک «این چیز در اینجا» تعلق می‌گیرد؛

۳. هر اوسیا عددی یکی است؛

۴. اگر دانشی از چیزها وجود دارد، آن دانش به کلیات تعلق می‌گیرد؛

۵. موضوع دانش باید موجود و محقق باشد، نه ناموجود.

۶. کلی نمی‌تواند یک جوهر باشد چون کلی بما هو کلی، یک این چیز نیست.

پاسخ افلاطونی به پرسش از نحوه وجود کلیات به زعم ارسطو جامع تمام این فرض‌ها نیست. ایده‌های افلاطونی همنام کلیات‌اند، یعنی ما ایده‌ای از انسان یا عدالت به مثابه امری مشترک داریم نه از سقراط یا افلاطون و افراد جزئی دیگر. از طرفی افلاطونیان معتقدند که ایده‌های مبادی اشیا هستند؛ و ما دانشی از آنها داریم. دانش ایده‌ها هر چه که هست، دانشی در باره کلیات است. تا اینجا فرض‌ها درست رعایت شده‌اند، اما ایده‌ها موجوداتی مفارق و در کنار محسوسات‌اند که این یعنی هر ایده یک اوسیای مفارق است. اما کلی بما هو کلی نمی‌تواند یک اوسیای مفارق باشد. پس فرض کلی بودن ایده‌ها منتفی است.

از طرفی اگر قرار باشد ایده فرد جزئی باشد، دیگر نمی‌توان از آن دانشی داشت. یعنی اگر یک «این چیز در اینجا» به نام «خود انسان» در کنار وجدای از سقراط و افلاطون و ... موجود باشد، دیگر نمی‌توان آن را شناخت، همان‌طور شناخت دیگر افراد انسانی از آن حیث که فردند ناممکن است. پس فرض جزئی بودن ایده هم منتفی است.

افلاطونیان بر سر انتخاب یکی از دو جهت این جدلی الطرفین گرفتار شده‌اند و به همین دلیل نمی‌توانند نحوه وجود کلیات را طوری تبیین کنند که با همه فرض‌های بالا سازگار باشد. کلیات نه می‌توانند وجودهای عددی واحد فرض شوند و نه چونان جواهر نوعاً کلی به نحو مفارق موجود باشند. اساساً فرض وجود مفارق کلیات یک فرض اشتباه است. ارسطو خود وجود کلیات را به گونه‌ای تبیین می‌کند که هیچ یک از این دشواری‌ها پیش نیاید و فرض‌های بالا نیز نقض نشوند.

«بر روی هم، اگر در جستجوی عناصر موجودات برآییم، بی آنکه معانی چندگانه و اثره «موجود» (توآن: TO OV) را مشخص کنیم، نمی‌توانیم آن عناصر را بیابیم» (آلفای بزرگ، ۲۲ b ۹۹۲). ما اساساً در جستجوی چه چیزی هستیم؟ آیا اگر در جستجوی مبادی و علل نخستین موجودات اطرافمان هستیم، نباید در درجه اول بدانیم مرادمان از موجود چیست؟ ما ابتدا باید در باره موضوع پژوهش خود تحقیق کنیم تا بیابیم که آیا باید - یا ممکن است - که در جستجوی مبادی همه معنای موجود برآییم. مثلاً آیا می‌توان از علت سفید بودن یا منفعل شدن یا سه متر بودن چیزی پرسید؟ و آیا پی بردن به پاسخ این پرسش‌ها در شناخت چیزها کمکی خواهد کرد؟ «بدون شک کشف نمی‌توان کرد که فعل یا انفعال یا مستقیم از چه عناصری درست شده- اند؛ اگر هم این کار اصلاً ممکن باشد، فقط در مورد جوهرهاست» (همان، ۳۰ b ۹۹۲). وقتی معانی موجود را برشمردیم و اعراض را از جواهر که موجود بما هو موجود (توآن هه آن: TO OV `η OV) اند جدا کردیم و دانستیم که اعراض، وجودی ثانوی و به اعتبار جوهر دارند (متافیزیک، گاما، ۱۰۰۳ b)، در خواهیم یافت که جستجوی خود کیفیات، خود کمیات یا خود صفات و ویژگی‌ها، حاصل یک اشتباه در روش تحقیق است. زیرا ما به جای اینکه مشخص کنیم در جستجوی علت چه هستیم، در باره خود عدالت پرسش می‌کنیم و در این جستجو خود عدالت را به مثابه اوسیایی مفارق هدف قرار می‌دهیم. همچنین است اشتباه ما وقتی در باره خود زیبایی، خود خیر، خود اندازه، خود بزرگ و کوچک و مواردی مشابه پرسش می‌کنیم.

ارسطو در ابتدای مقولات (کتاب اول/رغنون) و قبل از پرداختن به وضع منطقی جواهر کلی و جزئی در عمل و نسبت به یکدیگر، برای جلوگیری از چنین اشتباهی در باب جواهر کلی و خلط آنها با امور مشترک دیگری که جوهر نیستند اما به جواهر کلی شبیه‌اند، میان سه نحوه اشتراک لفظی، معنوی و اشتقاقی فرق می‌گذارد. وقتی ما به یک انسان واقعی و تصویر او می‌گوییم انسان، در واقع هر دو را به یک معنا انسان نامیده‌ایم. شباهت تصویر به انسان واقعی باعث می‌شود که لفظ انسان را بر او هم حمل کنیم. پس آنچه باعث ایجاد یک اشتراک لفظی است شباهت است.

در اشتراک اشتقاقی نیز ما از یک مصدر، اسامی و صفات متعدد می‌سازیم که هر چند همگی به یک ذات بر نمی‌گردند اما به یک طبیعت یگانه مرتبط‌اند. مثلاً میان انسان عادل، کار عادلانه،

قانون عادلانه و اخلاق متعادل، ذات مشترکی وجود ندارد، بلکه همگی به نوعی به طبیعت مشترکی متصف می‌شوند که با مصدر عدالت نام‌گذاری می‌شود. اما در واقع خود عدالت چیزی نیست که ما در جستجوی آن برآییم؛ لاقبل نه به آن شیوه که سقراط و کالیاس و افلاطون را انسان می‌نامیم و انسان بودن را به‌عنوان یک ذات یا اوسیا لحاظ می‌کنیم. پس مشخص کردن معانی موجود، تفاوت جوهر با اعراض، تشخیص جوهر فردی و کلی، علت تفرد جوهر و حتی نحوه جوهر و اعراض، نخستین و مهم‌ترین گام در پژوهش علل و مبادی است. افلاطونیان بدون توجه به این گام اساسی، برای چیزهایی به ایده قائل می‌شوند که در واقع صفات یا اعراض تک چیزها هستند و وجودشان وابسته به وجود آنهاست.

۱۱. ایواد روش شناختی دیگر

دانشی که به شناختن عناصر همه چیز می‌پردازد وجود ندارد. اگر خواسته باشیم در باره همه چیز علم حاصل کنیم باید جستجوی خود را از قبل از همه چیز آغاز کنیم و این یعنی باید بدون پیش فرض شروع به کار نماییم. علم بدون پیش دانسته‌ها امکان‌پذیر نیست. علم به همه چیز با لحاظ پیش دانسته‌ها هم دیگر علم به همه چیز نیست. چون پیش از همه چیز، هیچ چیز نیست. مثلاً در هندسه ما همه موضوعات را بر مبنای پیش فرض‌هایی اثبات می‌کنیم که در خود هندسه مطالعه نمی‌شوند، اما اگر دانشی در باره همه چیز وجود داشته باشد، پیش فرض‌های آن دانش در کجا مطالعه می‌شوند؟ این دانشی است بدون مبنا و اصول از پیش بدیهی فرض شده، که محال است.

«همه گونه‌های آموختن چه از راه برهان و چه از راه تعریف، مبتنی بر پیش دانسته‌هاست؛ زیرا اجزای تعریف باید پیش دانسته و شناخته شده باشند. همین گونه است شناخت از راه استقراء» (آلفای بزرگ، ۴۱ b ۹۹۲). حال اگر یک اندیشمند افلاطونی ادعا کند که چنین دانشی ممکن است چون ما از پیش همه چیز را دیده‌ایم و اکنون فراموش کرده‌ایم و از طریق یادآوری باز می‌توانیم این دانش را در خود احیا کنیم (نظریه یادآوری یا آنامنیس)، ارسطو به استهزاء خواهد گفت: «مایه شگفتی است که از داشتن عالی‌ترین دانش‌ها ناآگاهیم!» (همان، ۲ a ۹۹۳).

افلاطونیان سعی دارند به نوعی دانشی استوار کنند که در آن می‌توان همه چیز را شناخت و مبادی و عناصر همه چیز را جستجو کرد. حال آنکه یک چنین دانشی در باره همه چیز اساساً محال است. چون روش‌هایی که در کسب علوم اتخاذ می‌کنیم - برهان، تعریف و استقراء - همگی مبتنی بر پیش‌فرض‌های بدیهی‌اند و نمی‌توانند از صفر شروع کنند.

ارسطو در ادامه دو دلیل دیگر نیز برای رد امکان شناخت همه چیز می‌آورد که البته به قوت اولی نیستند: اول آنکه گاهی تشخیص عناصر تشکیل دهنده چیزها دشوار یا حتی غیر ممکن است. مثلاً «th» انگلیسی را در نظر بگیرید. گاهی آن را نزدیک به D گاهی به Z و گاهی به T تلفظ می‌کنیم، بدون آنکه اغلب در واقع اصل آن را آنگونه که یک انگلیسی زبان تلفظ می‌کند، بدانیم و موارد مشابه دیگری که در آن تشخیص عناصر تشکیل دهنده چیزها دشوار است، پس ظاهراً غیر ممکن است کسی ادعا کند که مبادی و عناصر همه چیز را می‌داند.

دوم آنکه این عناصر متفاوتند؛ همان‌طور که بو را صرفاً با حس بویایی و صدا را با شنوایی و رنگ را با بینایی می‌توان تشخیص داد، ممکن است عناصری وجود داشته باشند که در ما امکان تشخیص آنها وجود ندارد! شاید این نکته سنجی ارسطو کمی عجیب و افراطی به نظر برسد، اما گویای آن است که به آسانی نمی‌توان ادعا کرد می‌توان همه چیز را شناخت. او می‌خواهد بر دشواری‌های امکان چنین شناختی تأکید کند.

نتیجه

دیدیم که ارسطو به هیچ معنای ممکن نمی‌پذیرد که: اولاً ایده‌ها وجود داشته باشند و ثانیاً به فرض وجود، علت موجودات دیگر باشند. علت بودن ایده به لحاظ مادی منتفی است، چون فرض بر این است که ایده ماده نباشد. به لحاظ صوری هم امکان‌پذیر نیست چون صورت ذات شیء است و نمی‌تواند از آن مفارق باشد؛ در ثانی اگر حقیقت شیء را از او جدا کنیم دیگر شیئی باقی نمی‌ماند که در پی علتش باشیم. به لحاظ مبدأ حرکت نیز ایده نمی‌تواند حرکتی در اشیا طبیعی ایجاد کند؛ نه از حیث غایت و نه از حیث فاعل قسری. ایده غایت هم نیست، چون غایت حرکت درون بود شیء طبیعی است و در واقع صورت از حیثی غایت است؛ علی‌ایحال ادعای افلاطونیان در توصیف ایده‌ها غایت بودن آنها را بر نمی‌تابد. علت نمونه‌ای هم علت وجودی برای هیچ چیز نیست.

ایده را نه می‌توان گفت هست و نه می‌توان ضرورتی برای بودنش قائل شد. اساساً وجود ایده‌ها مبتنی بر یک پیش‌فرض غلط است و آن اینکه جهان مادی چیزی جز مجموعه‌ای از چیزهای منفرد و جزئی نیست که همواره در حال تغییر و شدن هستند. این موجودات جزئی و متغیر نمی‌توانند هستی و چیستی خود را تأمین کنند. بنابراین وجود و ماهیت آنها به هستنده‌های کلی، جاوید و ثابتی وابسته است که در خارج از این جهان و به‌طور مجرد و قائم بذات حضور دارند. ارسطو معتقد است با اصلاح دیدگاهمان در مورد نحوه وجود اشیا در جهان و اوسیا‌های ثابت و قائم بذات در عالم کون و فساد و از همه مهم‌تر نحوه وجود کلیات در این عالم، می‌توان بدون نیاز به فرض وجود ایده‌ها، در مورد «موجود بماهو موجود و عوارض ذاتی آن» پژوهش نمود.

منابع

- ارسطو، در آسمان، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
- _____، در کون و فساد، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷.
- _____، طبیعیات، ترجمه دکتر مهدی فرشاد، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
- _____، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، برگردان از متن یونانی: دکتر شرف‌الدین خراسانی - شرف، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.
- _____، متافیزیک، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.
- افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- بینای مطلق، محمود، نظم و راز، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- خراسانی، شرف‌الدین، تاریخ فلسفه یونان، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، سروش، ۱۳۸۰.
- گاتری، فردریک، تاریخ فلسفه یونان، (افلاطون)، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، سروش، بی‌تا.

یوآخیم ریتر، کارل فرید گروندر، گتفرید گابریل، فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفه، جلد اول: گزیده‌ای از مفاهیم در مابعدالطبیعه، سرویراستار: دکتر محمد رضا حسینی بهشتی، با همکاری مهدی میرزاده و فریده فرنودفر، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»، تهران، نوارغنون، ۱۳۸۶.

Aristotle, *Metaphysics*, The Loeb Classical Library, (Greek- English), LCL271, 1989.

Barford, Robert, *A Proof from t*, 1976.

he Peri Ideon Revisited, Phronesis, 21.

Fine, Gail, *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 2000.

Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, 1978.

حسن و قبح عقلی و سرشت خدایی انسان در مکاتب کلامی و اندیشه مولوی

دکتر حسین حیدری *

چکیده

عقلی یا شرعی دانستن خوبی یا بدی کارها از مهم‌ترین مبانی کلامی و دین‌شناسی اندیشمندان و مکاتب کلامی است. به پرسش‌های زیر بر بنیاد این قاعده پاسخ داده می‌شود: آیا خوب بودن و شایسته پاداش بودن کارهایی از قبیل نجات فرد بیگناه، از این سبب است که این اعمال فی نفسه به ترتیب خوب یا بدند؟ یا فقط به دلیل دستور خداوند، خوب یا بد شده‌اند؟ چنانچه حق تعالی قتل بیگناه را دستور می‌داد، بالتبع امری خوب بود؟ همچنین آیا خداوند نیز تابع معیارهای خوبی و بدی است که افعال ذاتاً دارند یا آنچه آن خسرو کند، شیرین بود؟ به پرسشی دیگر، برای مثال اگر خداوند در روز قیامت کودکی را معذب کند، آیا از او هم چنین کاری زشت است؟ یا آنکه خالق کائنات فراتر از معیارهای رایج ارزش-های انسانی است و از او هیچ کاری قبیح نیست؟ بعد مهم دیگر این قاعده این است که آیا کسانی که پیام انبیا را نشنیده‌اند نیز بر اساس حجت باطنی (عقل نظری و عملی) مورد بازخواست یا پاداش خواهند بود؟ آیا آدمیان پیش از پذیرش دین هم مکلف به شناخت حضرت حق می‌باشند؟ آیا آنچه امور اخلاقی و انسانی نامیده می‌شود دینی‌تر هست؟ از مکاتب کلامی، معتزله و شیعه و ماتریدیه طرفدار عقلی بودن و ذاتی بودن حسن و قبح و اشاعره به شرعی بودن آن باور داشته‌اند.

این مقاله به بررسی دیدگاه مولوی در این باب و لوازم پایبندی به این قاعده کلامی می-پردازد و با نقل سخنان وی در فیه مافیه و مثنوی، مدعی است که برخلاف نظر بسیاری از

مولوی پژوهان، نظرگاه مولانا در این باب با اشاعره همسویی ندارد و با موضع حنفیه ماتریدیه و معتزله شیعه همناست.

کلید واژه‌ها: حسن و قبح عقلی و شرعی، مولوی، اشاعره، معتزله، حنفیه، ماتریدیه، شیعه.

مقدمه

قاعده کلامی حسن و قبح عقلی یا شرعی، از نظر اهمیت، فقط یکی از اصول و قواعد کلامی فرق اسلامی نیست، بلکه از مهم‌ترین پایه‌های اعتقادی فرق کلامی و «مبنای اصول کثیره است نزد فرقه محقه (لایحی، گزیده گوهر مراد، ص ۳۴۵)، زیرا با تغییر در این باور، کل نظام هماهنگ و منسجم کلامی اشعری یا معتزلی فرومی‌ریزد.

پیش از پرداختن به دیدگاه‌ها و دلایل مربوط به معتقدان و منکران عقلی بودن حسن و قبح، ضرورت دارد تعاریف و معانی فعل حسن و فعل قبح، و معنای مورد نزاع مشخص شود، زیرا بسیاری از منازعات با تعریف درست حسن و قبح پایان می‌یابد:

۱. حسن و قبح یا خوبی و بدی گاه به معنای کمال و نقص، به عنوان دو امر وجودی و حقیقی و نفس‌الامری، مانند مفاهیم ضعف و قدرت و حیات و ممات به کار می‌رود. در این معانی، تشخیص افعال حسن و افعال قبح، مورد اختلاف نیست و می‌توان برای همگان اثبات کرد که چیزی از جهات خاص، کامل‌تر یا ناقص‌تر از دیگری است.

۲. گاه مراد از امور و افعال حسن و قبح اموری است که موصل به مطلوب یا غیر موصل به مطلوب فاعل فعلی است، مثلاً خوردن دارو امری حسن است از این جهت که خورنده آن را به بهبود می‌رساند.

حسن و قبح در این معنی وصف فعل است نه فاعل آن و وصفی حقیقی و قابل اثبات در عالم خارج است و می‌تواند نسبی باشد. چنان که دارو امکان دارد در موردی مفید و خوب، و در عین حال در مواردی دیگر، بد و مضر باشد ولی نسبی بودن در اینجا نافی حقیقی بودن آن نیست و در قالب بحث‌های علمی رافع اختلاف است.

۳. افعال حسن و قبح در معنی سوم، افعالی است که فاعل آن افعال صرفاً به دلیل انجام آن افعال، مدح یا مذمت می‌شود، در این دنیا از طرف مردم و در آخرت از ناحیه خداوند. مانند رعایت عدالت که بر حسب دیدگاه معتزله، «عقلاً بماهم عقلاً» انجام دهنده آن را ستایش می‌کنند و

در مقابل فاعل ظلم در این عالم بنفسه مورد نکوهش آدمیان می‌باشد و ستایش و نکوهش خداوند نیز بنا بر نظر معتزله، با ستایش و نکوهش آدمیان تطابق دارد. حسن و قبح در این معنای سوم خاستگاه بسیاری از اختلافات اشاعره با معتزله بوده است و گرچه با دو معنی قبل اشتراک لفظی دارد ولی با آن دو تفاوت اساسی دارد:

- نخست از این جهت که معنی سوم، ویژه افعال آدمی است و نه اشیای خارجی.
- دوم آنکه فقط افعال اختیاری آدمیان مشمول حسن و قبح قرار می‌گیرد و اعمال غیر اختیاری از قبیل ضربان قلب و عمل دستگاه گوارش و خواب دیدن نه خوب است و نه بد؛ چنان که فردی صرفاً به دلیل دیدن خواب خاصی مورد نکوهش یا ستایش قرار نمی‌گیرد (همان، ص ۳۴۵ - ۳۴۴؛ علامه حلی، ص ۲۹).

در خصوص اندیشه‌های عرفانی جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) آثار کثیر ارزشمندی نگاشته‌اند، ولی آراء کلامی وی تا کنون به نحو شایسته مورد ژرف کاوی قرار نگرفته است. این مقاله با رهیافتی تطبیقی به بررسی دیدگاه‌های کلامی او در باب حسن و قبح عقلی می‌پردازد و مدعی است که برخلاف نظر رایج برخی از محققان^۱ نظرگاه کلامی مولوی در این باب و دیگر موارد با آراء ابوالحسن اشعری سازگاری ندارد و با موقف حنفی ماتریدی هم‌نواست.

نخست: حسن و قبح عقلی در آراء متکلمان مسلمان

الف: دیدگاه معتزله و شیعه

عبدالرزاق لاهیجی در توضیح مراد معتزله و شیعه در عقلی بودن حسن و قبح چنین گوید:

بدان که علما را خلاف است در اینکه حسن و قبح افعال عقلی است یا شرعی؟ جمهور امامیه و معتزله و حکما بر مذهب اولند و جمهور اشاعره بر مذهب ثانی و مراد از حُسن فعل، آن است که فاعل آن فعل، مستحق مدح و تعظیم شود و مراد از قبح فعل، آنکه فاعل آن فعل، مستحق مذمت و تندیم گردد و مراد از این مدح و تعظیم و همچنین از مذمت و تندیم، اعم است از اینکه از جانب خدای تعالی باشد یا از جانب عقلا.

پس مراد از عقلی بودن حسن و قبح، آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را، اگر چه شرع بر آن وارد نشده باشد و یا تواند دانست بعضی از افعال را، اگر چه شرع بر آن وارد نشده باشد و یا نتواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی، اگر چه شرع وارد شده باشد (لاهیجی،

سرمایه ایمان، ص ۵۹؛ سبحانی، حسن و قبح عقلی، ص ۲۴-۱۵؛ شهرستانی، توضیح الملل، ص ۶۶؛ حائری، ص ۱۴۸ - ۱۴۷).

مراد از شرعی بودن حسن و قبح آن است که عقل را نرسد به ادراک حسن و قبح و به ادراک جهات حسن و قبح در هیچ فعلی از افعال (لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۵۹).
به گفته لاهیجی:

مراد از عقلی بودن، نه آن است که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال، بلکه مراد آن است که افعال، مشتمل است بر جهت حسن و جهت قبح که عقل را رسد معرفت آن جهات یا به استقلال، مانند امثله مذکور و یا به اعانت شرع، مانند عبادات تعبدیه، چه عقل، بعد از ورود شرع به آنها، تکلیف به آن، از حکیم قبیح می بود و بدان که این اصل یعنی عقلی بودن حسن و قبح، اصلی است عظیم، که مبنای اصول کثیره است نزد فرقه محقه... (لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۴۵).

از جمله قواعد کلامی که معتزله بر اساس باور به عقلی یا ذاتی بودن حسن و قبح بنیاد نهاده‌اند عبارت است از:

۱. معرفت به خدا قبل از پذیرش دین، عقلی است.
۲. بدون دستور شریعت نیز آدمیان برخی از کارها را بنفسه خوب (مستلزم ثواب اخروی) و برخی دیگر را بد (مستلزم عقاب اخروی) می دانند و اگر انبیا هم نمی آمدند، آدمی در قیامت پاسخگوی کارهایش بود.
۳. آنچه عدل است، خدا می کند نه آنچه می کند، عدل است. به تعبیر دیگر خداوند هم تابع ضوابط اخلاقی است که در میان آدمیان مقبول است.^۲
۴. جایز نیست خداوند به آدمیان تکلیف مالایطاق (فرا تر از توان) کند، همچنین عقاب بلا بیان نیز از او قبیح است.
۵. آدمیان در اعمال خود مختارند، زیرا مسئول دانستن فرد مجبور قبیح است.
۶. افعال حق تعالی معلل به اغراض است و فعل عبث بر او نیز روا نیست.
۷. خداوند به وعده‌های خود در اعطای نعیم اخروی و حتی زیاده بر آن عمل، خواهد کرد.

۸. حق تعالی [بنا بر نظر معتزله] به تهدیدها و وعیدهای خود در تعذیب فاسقان، بی کم و کاست عمل می کند و [بنا بر نظر شیعه و ماتریدیه] البته رحمت حق و تخفیف وعیدها نیز از او جایز است.

۹. بسیاری از اعمال و اصول اخلاقی که غیر معتقدان و غیر مرتبطان با انبیا قائلند، مغایر دین نیست و آدمی بدون ارتباط با دین نیز می تواند تا حدودی مصیب باشد. بر این اساس، چون کافران نیز در بعضی از موارد به مقتضای حجت باطنی (عقل آدمی) رفتار می کنند، مأجور خواهند بود.

۱۰. پس از رحلت پیامبر و انقطاع وحی تشریحی، مؤمنان می توانند به مقتضای عقل، به تفسیر و تأویل وحی پردازند و این تفسیرات و تأویلات آنان نیز می تواند مقبول باشد همچنان عقل نظری و وجدان آدمی (عقل عملی) مرجع استنباط مسائل مستحدثه است.

۱۱. بسیاری از اصول اخلاقی، به ویژه اصل عدالت، نسخ ناپذیر است، زیرا فطرت آدمیان تقریباً در جوامع و دوره های مختلف ثابت است و در هیچ زمانی و هیچ مکانی، آدمیان عدالت را قبیح ندانسته اند.

۱۲. فطرت آدمیان ذاتاً خداجوی و متمایل به خیر است و دست کم عقل آدمی، که در اینجا مراد عقل عملی است، گرایش دینی دارد.

۱۳. خداوند، بی جرم کسی را مبتلا به شرور و بلایا نمی کند و اگر بر اقتضای حکمت حق، بلیه ای به کسی وارد شود، عوض آن در آخرت یا دنیا بر خداوند واجب است و اگر خداوند چنین نکند، عمل قبیحی کرده است.

۱۴. خداوند بهایم و کسانی را که قبل از بلوغ فوت کرده اند، در قیامت معذب نخواهد کرد.

ب. دیدگاه اشاعره

در مقابل معتزله، پیشوای اشاعره قبح و حسن افعال را کاملاً منوط و وابسته به دستور شارع (خداوند) می داند و برای افعال، صرف نظر از فاعل آنها قائل به حسن و قبح ذاتی و قابل تشخیص به وسیله عقل آدمیان نیست. وی با صراحت می گوید:

اگر کسی گوید: دروغ به این دلیل زشت است که خداوند آن را زشت شمرده است، در پاسخ می‌گوییم: راست می‌گویی و اگر دروغ را خوب می‌خواند، نیکو شمرده می‌شد... اگر خداوند به دروغ گفتن فرمان دهد، بر او اعتراض نیست. اگر بگویی در این صورت پس دروغ گویی را از ناحیه خداوند جایز بدانید همچنانکه امر به دروغ گفتن را از سوی خداوند جایز دانسته‌اید، در پاسخ گفته می‌شود که میان این دو، ملازمه‌ای نیست. ممکن است به چیزی (دروغ) فرمان دهد ولی توصیف او به دروغگویی جایز نباشد (اشعری، *اللمع*، ص ۱۱۷ - ۱۱۶).

ابوالحسن اشعری همچنین اظهار کرده است که:

اگر کسی از ما پرسد که آیا شایسته است خداوند کودکان را در آخرت معذب گرداند؟ گوییم: آری و اگر چنین کند عادل است. همچنین اگر حق تعالی، مؤمنان را تعذیب کرده و کافران را به بهشت درآورد، امر قبیحی مرتکب نشده است، هر چند که چنین نخواهد کرد، زیرا خود گزارش داده که کافران را مجازات خواهد کرد و دروغ بر او جایز نیست (همانجا).

غزالی نیز به پیروی از ابوالحسن اشعری می‌گوید:

اینکه می‌گویند از خدا قبیح صادر نمی‌شود، مقصود از قبیح چیست؟ آیا مقصود این است که فعلی که هماهنگ با غرض خداوند نباشد، از او صادر نمی‌شود، قطعاً باطل و سست است، زیرا برای خدا، در آفرینش، غرضی نیست و از این جهت، قبیح درباره او متصور نیست، و اگر مقصود این است که فعلی که تأمین کننده غرض دیگری نباشد، از خدا صادر نمی‌شود، این نیز برای خدا الزام آور نمی‌باشد (سبحانی، *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی*، ص ۲۷۰).

ج: آراء مرجئه حنفی ماتریدی در باب عقلی بودن حسن و قبح

آنچه از مجموع عقاید مختلف مرجئه استنباط می‌شود این است که عموم آنان، ایمان را شناخت عقلی و تصدیق قلبی تعریف کرده (اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ص ۱۴۳-۱۳۲) و نسبت کافری را فقط در حق کسانی روا دانسته‌اند که به خدا یا رسول یا هر دو معرفت ندارند، هر چند که در عمل مرتکب هر کبیره‌ای شده یا در برخی اعتقادات مخالف دیگران باشند، ابوالحسن اشعری می‌گوید: ثوبانیه (پیروان ابو ثوبان) علاوه بر اقرار لفظی به خدا

و رسول، اقرار به غیر از آنچه را که عقل انجام آن را جایز نمی‌شمرد، را شرط ایمان می‌شمردند(همان، ص ۱۳۵).

ابوحنیفه- از پیشوایان بزرگ مرجئه- همچنان در مواجهه با احادیث و قرآن داشته، با رهیافتی عقلانی حکم به وجوب عقلی پاره‌ای از امور قبل از ورود شرع داده و در استنباط احکام به استحسان نیز باور داشته است(محمدی کردستانی، ص ۲۱۸-۲۱۷).
ابن قدامه در تعریف استحسان گوید:

استحسان عبارت است از دلیلی که در ذهن مجتهد پسندیده آمده، ولی از توصیف یافته ذهن خویش ناتوان است(جناتی، ص ۳۱۰).

فقهای شیعه استحسان را - همانند قیاس - قبول ندارند و آن را تبعیت از ظن می‌شمارند. شافعی نیز آن را تشریح کلمه و تبعیت از هوی و هوس می‌دانست در حالی که مالک بن انس استحسان را بر قیاس نیز ترجیح می‌داد و آن را نه جزء از ده جزء علم می‌دانست. از احمدبن حنبل قول ثابتی در دست نیست(همان، ص ۳۲۳، ۳۱۹).

از جمله مستند قائلان به استحسان، آیه فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (زمر/۱۸) است که در آن خداوند تشخیص قول نیکوتر را به عهده خود مردم گذارده است و از کلمه احسن، جواز مراجعه به استحسان فهمیده می‌شود و نیز روایت «مَرَّاهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ» نیز از جمله دلایل آنان در جواز استحسان است. بر حسب توضیحات فوق، به زعم راقم این سطور، قاعده استحسان با اصل حسن و قبح، عقلی تناظر دارد و لذا بر این اساس، صوفیان بسیاری از کارهای خود از قبیل الباس خرقه، بنای خانقاه و اجتماع از بهر سماع و نشستن در چله و غیر آن را، از قبیل استحسان می‌دانستند(کاشانی، ص ۱۴۶).

به باور ماتریدی عقل حجت است و به همین دلیل حق تعالی تکلیف را ویژه صاحبان عقل گردانیده است و عقل صاحبش را به حقیقت امور بینا می‌گرداند در صورتی که طبع این را روشن نمی‌کند. طبع فقط از امور مشهود و حاضر گزارش می‌دهد ولی با عقل، هم به امور حاضر هم به امور غایب وقوف می‌یابیم و در امور غایب مانند امور حاضر حکم می‌کنیم. همچنین بسیاری از اموری که برای طبع ناگوار و غیر قابل تحمل است از طریق عقل قابل تحمل می‌شود(ماتریدی، التوحید، ص ۲۴۲).

به نظر ماتریدی، تکلیف بر حسب کراهیت و رغبت عقلی و نه طبعی امری معنا پیدا می کند زیرا وقتی عقل چیزی را ناگوار دارند، نشانه اختیار است (همو، *تأویلات اهل السنة*، ج ۱، ص ۲۰۳). از اینجا ماتریدی تکلیف و اختیار را لازم و ملزوم هم می شمارد و خاستگاه حسن و قبح عقلی قرار می دهد. توضیح اینکه بنابر باور قائلین به حسن و قبح عقلی، امور که اجباری است و آدمی را قدرت و اختیاری در آن نیست، مشمول حسن و قبح و مدح و دم قرار نمی گیرد.^۳

در موارد دیگری هم ماتریدی می گوید: عقل مناط تکلیف است و حسن و قبح افعال را درک می کند و سمع (نقل، شرع) در موافقت با آن آمده است... خدای تعالی آنچه که عقلاً مذموم است قبیح دانسته و آنچه عقلاً ممدوح است حسن دانسته است و انبیاء عظام نیز بر انجام اموری که عقلاً ممدوح است، پای فشرده اند تا مردم به رنج نیفتند و احابت دعوت آسان تر شود (همان، ص ۱۰۱۷؛ همو، *التوحید*، ص ۲۲۳-۲۲۱). قاضی عبدالجبار نیز تأکید کرده که شناخت حق از واجباتی است که اگر توانا، بدان نپردازد مستحق نکوهش است (قاضی عبدالجبار، شرح *الاصول الخمسه*، ص ۴۳-۴۲). در مقابل موضع یاد شده، اشاعره بر آنند که هیچ امری قبل از ورود شرع واجب نمی شود. بغدادی می گوید که اصحاب ما می گویند که تمام واجبات از سوی شرع و جوبشان دانسته می شود و آن کس که در دعوت و رسالت بدان نرسیده، مکلف نیست.^۴

ماتریدی گرچه که در شناخت خداوند و شناخت حسن و قبح ذاتی و عقلی امور، با معتزله همداستان است، ولی قائل به وجوب چیزی پیش از ورود شرع نیست و تأیید شرع را علاوه بر کشف عقل برای واجب دانستن امری لازم می داند (رک. *الماتریدی، تأویلات اهل السنة*، ص ۴۴۴ (به نقل از *امام اهل السنة*، ص ۳۰۳). مع الوصف ماتریدی همانند معتزله معتقد است که آن کس که دعوت رسول را نشیده و در نتیجه ایمان نیاورده و با همین وضع مرده است، مخلد در نار می باشد. در واقع ماتریدی پاره ای از امور را سمعی و پاره ای را عقلی می داند (ابن الهمام، *المسایره*، ص ۱۰۳، به نقل از *امام اهل السنة*، ص ۳۰۳).

با توجه به موارد فوق، در نگاه ماتریدی تعارضی مابین عقل و شرع وجود ندارد و شرع موافق عقل و احکام آن است. وی اصطلاح فواحش را در قرآن کریم به آنچه که عقل و شرع قبیح می داند تفسیر کرده است و در «یأمرون بالمنکر»، منکر را آن چیزی می داند که عقل آن را

زشت شمارد که «شُرک به خدا» است و در «ینهون عن المعروف»، معروف را آن چیزی می‌داند که عقول آن را خوب شمارند (یعنی توحید) (ماتریدی، تأویلات اهل السنة، ص ۶۳۸ و ۷۶۷). در خصوص اینکه به فرض قبول یا عدم قبول حسن و قبح امور توسط عقل، آیا عقل می‌تواند قبل از ورود حکم شرع امری را واجب گرداند یا خیر، ابوحنیفه - به نقل از ابن همام در المنتفی - گفته است که هیچ انسانی در شناختن خالق آسمان‌ها و زمین معذور نیست و اگر حق تعالی رسولی را هم نمی‌فرستاد، بر مردم فرض بود که با عقلشان، خدای را بشناسند (همانجا). بنابراین قول، معتزله این موقف را احتمالاً از ابوحنیفه گرفته‌اند.

بنا بر باور ماتریدی در این جا ایجابی از ناحیه عقل در کار نیست [بلکه خرد کاشف یک حقیقت است] سپس می‌گوید به گفته عقل، خدا عادل است و محال است جائز و ستمکار باشد. همچنان که جایز نیست مطیع را معذب سازد. گفتار ماتریدی درست همان گفتار معتزله است، زیرا معتزله نیز حکم عقل را، حاکم بر خدا نمی‌دانستند، بلکه آن را کاشف از مشیت الهی می‌پنداشتند و گفتند با توجه به مبادی حکیمانه که در ذات خدا هست، صدور فعل قبیح او محال است و یک چنین داوری مایه محدودیت مشیت الهی نیست (سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴، ص ۱۸).

دوم: عقلی بودن حسن و قبح در سخنان جلال الدین مولوی

۱. جلال‌الدین لازمه حکیم بودن خداوند را عدم تخلف از این اصل می‌داند که جزای نیکی، نیکی است و جزای بدی، بدی است. مولوی خلف وعده و وعید حق را قبیح می‌داند و قبیح را بر حق تعالی جایز نمی‌شمرد و به هر حال وی بر حسب حکمت، حق تعالی را مقید به قاعده‌ای اخلاقی می‌داند:

فرمود که حق تعالی آنچه حکم کرده است در ازل که بدی را بدی باشد نیکی را نیکی، آن حکم هرگز نگردد؛ زیرا حق تعالی حکیم است، کسی گوید که تو بدی کن تا نیکی یابی، هرگز کسی کندم کرد و جو بردارد یا جو کرد و گندم بردارد؟ این ممکن نباشد. ما و همه انبیاء و اولیاء يعمل مثقال ذرة خیرا یره و من يعمل مثقال ذرة شرا یره (زکزال / ۸-۷) از حکم ازلی، این می‌خواهی که گفتیم (مولوی، فیه مافیہ، ص ۶۷).

۲. مولانا در دفتر پنجم مثنوی بر خلاف عقیده اشاعره، تکلیف کردن فرد ناتوان را به انجام کاری فراتر از طاقت، امری قبیح می‌شمرد و بر این اساس به اختیار بندگان استدلال می‌کند.

جلال الدین در اصل فوق، نه تنها خداوند را از عرف آدمیان مستثنی نمی‌کند، بلکه تکلیف مالایطاق را از سوی او قبیح تر می‌داند. مبنای استدلال مولوی در اینجا، ربوبیت و رحیمیت خداوند است:

چونکه گفتی کفر من خواست وی ست	خواست خود را نیز هم می‌دان که هست
زانکه بی خواه تو خود کفر توییست	کفر بی خواهش تناقض گفتنی است
امر، عاجز را قبیحست و ذمیم	خشم بتر خاصه از رب رحیم
چون نهایی رنجور، سر را بر میند	اختیارت هست، برسبالت مخند

(مثنوی، ۵/ ۳۱۰۴-۳۰۹۹)

۳. انگیزه اصلی جبرگرایان (مجبره، اشاعره و...) در اعتقاد به جبر آن است که قدرت خداوند را فراگیرتر نشان دهند و حق تعالی را در مدیریت عالم، عاجز و ناتوان ندانند و همه امور خرد و بزرگ جهان را بر حسب قدرت، رضا و مشیت حق جاری دانند.

مولانا در پاسخ به آنان می‌گوید شما با این باور گرچه احتمال عجز را از خداوند منتفی دانسته‌اید ولی از سویی دیگر، او را نادان پنداشته‌اید زیرا امر کردن به فردی که عاجز است، نشانه جهل است، زیرا هیچ عاقلی به کسی که پایش شکسته است دستور حرکت نمی‌دهد و اگر چنین کند دلیل بر سفاهت اوست.

در ابیات زیر مولانا همانند ماتریدی بیش از استناد به عدل الهی، به حکم حکمت و علم خداوند، صدور اموری را که آدمیان قبیح می‌دانند، از خداوند جایز نمی‌شمرد:

جمله قرآن امر و نهی ست و وعید امر کردن سنگ مرمر را که دید؟

هیچ دانا، هیچ عاقل، این کند	با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟
که بگفتم که چنین کن یا چنان	چون نکردید این، موات و عاجزان؟
عقل کی حکمی کند بر چوب و سنگ؟	عقل کی چنگی زند بر نقش، چنگ؟
کای غلام بسته دست، شکسته پا	نیزه برگیر و بیاسوی و غا
خالقی که اختر و گردون کند	امر و نهی جاهلانه چون کند؟
احتمال عجز از حق راندی	جاهل و گیج و سفیهش خواندی
عجز نبود از قدر و گر بود	جاهلی از عاجزی بدتر بود؟
ترک می‌گوید قنق را از کرم	بی سگ و بی دلق آ، سوی درم

(همان، ۲۶-۳۰۳۴)

۴. بنابر تصریح آیات قرآن کریم، خداوند سمیع و بصیر است. مولانا سمیع و بصیر بودن وی را از جمله به این نتیجه تخصیص می‌دهد که او بیهوده بنده‌ای را مبتلا یا معذیب نمی‌کند و خداوند لایسئال به معنایی که اشاعره می‌گرفتند، نمی‌باشد،

نیست شاه شهر ما بیهوده گیر هست تمیزش سمیع ست و بصیر (همان، ۲۵۴۶)

۵. جلال‌الدین احکام عقل عملی و رفتار انسان‌های عاقل - با توجه به معنایی که عقل در میان اندیشمندان مسلمان داشته و عاقل و حکیم به فرد ملتزم به عقل عملی گفته می‌شده است - معیار رفتار خداوند و حس وقیح افعال او قرار می‌دهد، از جمله آنکه در دفتر چهارم مثنوی می‌گوید: خداوند بدون آزمایش و بدون اثبات شایستگی تو، شکر توفیق و معرفت را به تو عطا نمی‌کند و همچنین بدون ابتلا، تو را به مقامی فروتر نازل نمی‌گرداند.

مولوی در اثبات این ادعا نیز بر مبنای حکیم بودن و عاقل بودن خدا، می‌گوید آیا تاکنون شده است که عاقلی یا حکیمی، مرواریدی گرانبها را به درون مستراحی در اندازد و یا گندم گرانقیمت را در انبار گاه بی ارزش خالی کند؟

شکری نفرستد ناجایگاه	پس بدان، بی امتحانی که اله
چون سری نفرستد در پایگاه	این بدان، بی امتحان از علم شاه
در میان مستراحی پر چمین؟	هیچ عاقل افگند در ثمین
هیچ نفرستد به انبار کهی	زانگه گندم را حکیم آگهی

(همان، ۴/۳۷۳-۳۷۰)

۶. متکلمان شیعی و معتزلی معتقدند خداوند دو حجت برای آدمیان قرار داده است: یکی حجت ظاهری که انبیا و اولیا هستند و دیگر حجت باطنی که عقل و فطرت آدمی است و آدمیان در روز قیامت آدمیان پاسخگوی احکام و فتاوی هر دو حجت خواهند بود.

بنا بر خطبه اول نهج البلاغه، از نظر علی (ع) رسالت مهم همه انبیا این است که عقل فراموش و مخفی شده و به زیر خاک خفته آدمیان را استخراج کنند و در واقع حجت واقعی انسان‌ها همان عقل مدفون شده است و حجت ظاهری زمینه ساز ظهور آن جهت باطنی می‌باشد (نهج البلاغه، ص ۶).

جلال‌الدین نیز در دفتر چهارم مثنوی عقل را رسول ذوالجلال و حجت خداوند معرفی می‌کند:

وهم مر فرعون عالم سوز را	عقل، مر موسی جان افروز را
رفت موسی بر طریق نیستی	گفت فرعونش، بگو تو کیستی؟
گفت: من عقلم، رسول ذوالجلال	حجةاللهام، امانم از ضلال

(همان، ۲۳۰۹-۲۳۰۷)

مولانا حتی بر آن است که هر جانی، بالقوه پیامبری والامقام، چون عیسی (ع) است ولی حجابها، آن جانها را پوشانیده است و قابل ارتفاع می‌باشد. رسالت رسولان و اولیا حق رفع آن حجب است:

گر حجاب از جانها برخاستی گفت هر جانی، مسیح آساستی

۷. در حدیثی پیامبر خاتم فرموده است: «زمانی که مردمان با انجام انواع نیکی‌ها و اعمال شایسته به خداوند تقرب می‌جویند، پس تو با عقلت بدان تقرب جوی». معنی عقل را به اولیا تعمیم می‌دهد و طرفه آنکه به امیرالمؤمنین علی (ع) که از عقل عقلائی زمان خود بوده و حتی به گفته مولانا، باب رحمت ابدی و شیر حق بوده است، از زبان پیامبر توصیه می‌کند که در سایه عنایت و هدایت عاقلی (عقل ایمانی، خود پیامبر) در آید و از نسیم و خنکای روحنواز آن بهره‌مند گردد (همان، ۲۳۰۶-۲۳۰۰).

جلال الدین در دفتر چهارم مثنوی نیز با اشاره به حدیث نبوی «الاحمق عدوی و العاقل صدیقی» (نادان دشمن من و عاقل دوست من است)^۵ می‌گوید:

عقل دشنامم دهد، من راضیم	زانکه فیضی دارد از فیاضی‌ام
نبود آن دشنام او بی فایده	نبود آن مهمانیش بی مایده
احمق ار حلوا نهد اندر برم	من از آن حلوی او اندر تیم

(همان، ۱۹۵۱-۱۹۴۷)

۸. مولانا عقل و روح آدمی را دو لطیفه الهی می‌داند که به عالم بالا تعلق دارند، ولی چند روزی در این عالم مادی و در کالبد عنصری محبوس شده و در معرض شهوات قرار گرفته‌اند. وی عقل و روح را به دو فرشته هاروت و ماروت تشبیه می‌کند. این دو فرشته گرچه سحر و صد سحر تقلیم می‌دهند، ولی نکته در خور توجه آنکه، قبل از تعلیم سحر به آدمیان، آنان را از تعلم آن بر حذر می‌دارند و توصیه می‌کنند که بدان وارد نشوند (همان، ۶۲۶/۵-۶۱۹). عرشی و ملک‌ی دانستن روح و عقل، و دین آگاهی آن دو، حتی در درون فاسقان و فاجران، فقط با باور به حسن و قبح عقلی می‌تواند تطبیق کند:

۹. در حدیث آمده است:

خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. فَقَالَ: هِيَ صُورَةٌ مُحَدَّثَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَاصْطَفَاهَا اللهُ وَاخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَالرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ وَقَالَ بَيْتِي وَنَفْخَتُ مِنْ رُوحِي^۶ مشبهه و مجسمه از این حدیث، تشابه ذات حق را با آدمیان استنباط کرده و بر این اساس، برای خداوند قائل به اعضایی چون چهره، دست و پا شده‌اند ولی مولانا از حدیث فوق، تشابه برخی از اوصاف انسانی را با اوصاف خداوند را استنباط می‌کند:

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او گیرد سبق

(همان، ۱۱۹۴/۴)

جلال الدین در فیه مافیہ گوید: «احکام او در همه خلق پیدا شود. زیرا همه، ظل حقند و سایه به شخص مانند. اگر پنج انگشت باز شود، سایه نیز باز شود و اگر در رکوع رود، سایه هم در رکوع رود و اگر دراز شود، هم دراز شود. پس خلق طالب طالب مطلوبی و محبوبی اند - که خواهند تا همه محب او باشند و خاضع و با اعدادی او عدو و با اولیای او دوست. این همه احکام و صفات حق است در ظل می‌نماید. این ظل ما از ما بی خبر است، اما ما با خیریم و لیکن نسبت به علم خدا، این خبر ما حکم بی خبری دارد. هر چه در شخص باشد، همه در ظل ننماید - جز بعضی چیزها پس جمله صفات حق در این ظل ما ننماید - بعضی ننماید (مقالات مولانا، ص ۱۴۵).

در دفتر ششم مثنوی نیز، مولوی کائنات را به جوی آبی مانند می‌کند که از خود صفت و رنگی ندارند و صفات حق تعالی را که بر آسمان و عرش استوا دارد، نمایان می‌کنند. اوصاف عالمان، عادلان، لطیفان، پادشاهان و فاضلان همه مجالای اوصاف خداست و به تعبیر جلال‌الدین، عدل و فضل بندگان از گونه‌ای دیگر نیست، بلکه معیاری مشترک مابین خالق با مخلوقات وجود دارد. از این سخن مولوی مستفاد می‌شود که آنچه ما عدل می‌دانیم خداوند نیز عدل می‌داند و آنچه فضل می‌شمیریم، برای خدای نیز فضل محسوب می‌شود (مثنوی، ۳۱۸۳/۶-۲۱۷۲).

۱۰. جلال‌الدین در فیه مافیہ به مشروعیت و حتی تقدم و ترجیح فتوای دل بر فتوای دیگران که از ظواهر قرآن و احادیث استنباط شده، قائل است:

«إِسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَإِنْ إِفْتَاكَ الْمُفْتُونَ، تو را مفتی است در اندرون. فتوای، بر او عرضه دار، تا آنچه او را موافق آید، آن را برگردد؛ همچنانکه طیب نزد بیمار می آید، از «طیب اندرون» [= وضعیت درونی] می پرسد که فلان چیز که خوردی، چون بود؟ سبک بودی؟ گران بودی؟ خوابت چون بود؟ از آنچه طیب اندرون خبر دهد، طیب بیرون، بدان حکم کند.

پس اصل آن طیب اندرون است و آن مزاج اوست. چون این طیب ضعیف شود و مزاج، فاسد گردد، از ضعف چیزها به عکس بیند و نشان‌های کژدهد: شکر را تلخ گوید و سرکه را شیرین، پس محتاج شد به طیب بیرونی که او را مدد دهد تا مزاج، برقرار اول آید. بعد از آن، او باز به طیب خود نماید و از او فتوی می ستاند.

همچنین، مزاجی هست آدمی را از روی معنی، چون آن، ضعیف شود، حواس باطنه او، هر چه بیند و هر چه گوید، همه بر خلاف باشد. پس اولیاء طیبی‌اند. او را مدد کنند تا مزاجش مستقیم گردد و دل و دینش قوت گیرد که: ارنی الاشیاء کماهی (فیه مافیه، ص ۵۰-۴۹).

چنان که از عبارات مذکور بر می آید مراد مولانا از فتوای دل لزوماً فتوای صاحب‌دلان و الامقام و بزرگ نیست، بلکه در داستان مشهور معاویه و ابلیس حتی فتوای دل معاویه را نیز برای او حجت می داند در حالی که جلال الدین، بر حسب استقصای راقم این سطور، در مدح و مقام معاویه سخنی نیاورده است (مثنوی، ۲/۲۷۳۸-۲۷۳۲).

مستند وی این حدیث است: «إِسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ (ابی نصر السراج اللمع، ص ۴۵-۱۶، به نقل از احادیث مثنوی ص ۱۸۸) (از دلت فتوی بگیر هر چند مفتیان [بر خلاف تو] فتوا دهند:

پس پیمبر گفت استفتوا القلوب گرچه مفتی تان برون گوید خطوب

(همان، ۶/۳۸۰)

۱۱. مولانا غیر از استناد و اتکا به علم حصولی و مستندات نقلی، در برخی از مباحث مانند جبر و اختیار به سندیت و اعتبار درک وجدانی ارجاع می دهد. برای مولانا کارکرد درک وجدانی در تشخیص خوبی و بدی و درستی و خطای برخی از امور اهمیت ممتازی دارد. و حوزه مشروعیت آن در باور مولوی، بیش از علم حضوری در نزد حکماست، زیرا علم حضوری

محدود به حیطة شناختی است، ولی درك وجدانی که مولوی گوید، هم حیطة شناختی و هم حیطة اعتباری و ارزشی را دربرمی گیرد.

بنا بر سخن مولانا، درك وجدانی به ما می گوید که تکلیف مالایطاق محال است و قبیح است که خداوند به سنگ و چوب فرمان دهد و همچنین عاقلانه نیست که کسی به تصویری حمله آورد یا به غلامی که دست و پایش شکسته است، دستور جنگیدن دهد و صدور چنین دستوری، نشانه جهل آمر آن است. این قبیح بودن در میان آدمیان رامولانا به قبیح شمردن در حق خداوند نیز تعمیم می دهد و احکام اخلاقی انسانی را در مورد افعال حق نیز جاری می داند. نهی عقل از تکلیف مالایطاق در ابیات زیر دقیقاً همان موضع معتزله در این باب است:

درك وجدانی به جای حس بود	هردودریك جدول ای عم می رود
نغز می آید بر او کن یا مکن	امر و نهی و ماجراها و سخن
این که فردا این کنم یا آن کنم	این دلیل اختیار ست ای صنم
و آن پشیمانی که خوردی ز آن بدی	زاختیار خوی گشتی مهتدی؟
جمله قرآن امر و نهی ست و وعید	امر کردن سنگ مرمر را که دید؟
هیچ دانا، هیچ عاقل، این کند؟	با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟
که بگفتم که چنین کن یا چنان	چون نکردید ای موات و عاجزان؟
عقل کی حکمی کند بر چوب و سنگ؟	عقل کی چنگی زند بر نفس، چنگ؟
کای غلام بسته دست، اشکسته پا	نیزه برگیر و بیا سوی و غا

۱۲. جلال الدین از زبان سیزده پیامبری که برای قوم سبا مبعوث شده بودند، شکر منعم را به حکم عقل فطری واجب می داند و همچون معتزلیان و ماتریدی به وجوب امر غیر از طریق شرع و قبل از ورود و شرع باور دارد. در صورتی که بنابر نظر اشاعره، شکر منعم فقط در صورتی که شرع بدان تصریح کرده باشد واجب است و قبل از پذیرش این، هیچ امری واجب نیست:

سیزده پیغبر آنجا آمدند	گمراهان را جمله رهبر می شدند
که هله نعمت فزون شد، شکر کو؟	مرکب شکر ار بخشید، حرکوا
شکر منعم، واجب آید در خرد	ورنه بگشاید در خشم ابد
هین کرم بینید و، این خود کس کند	کز چنین نعمت به شکری بس کند؟
سر ببخشد، شکر خواهد سجده بی	یا ببخشد، شکر خواهد قعده بی

(همان، ۲۶۶۹/۳-۲۶۶۷)

۱۳. به گفته مولوی، وفاداری از اصول اخلاقی است که حتی خداوند تعالی به جهت آن فخر می‌کند و داشتن این خصیصه را افتخاری برای خود می‌داند. طُرفه آنکه این اصل، نه تنها در عالم انسانی، بلکه در عالم حیوانات و از جمله در میان سگان نیز متبوع واقع می‌شود و سگان، هموعان بی وفا و پیمان شکن خود را مستحق ذم می‌شمرند:

مرسگان را چون وفا آمد شعار رو، سگان را ننگ و بدننامی میار
بی وفایی چون سگان را عار بود بی وفائی چون روا داری نمود؟
حق تعالی فخر آورد از وفا گفت: «مَنْ أَوْفَى بَعَهْدِ غَيْرِنَا»
(همان، ۳۲۳-۳۲۰)

۱۴. خمر و جمع مسکرات به اجماع فقهای مسلمان، حرام است و فقط از فقیهان مشهور، ابوحنیفه فتوا داده است که اگر نقیع زیب و خرما اگر جوشیده شد و دوسوم آن بخار شود، نوشیدنش حلال است مگر آنکه مستی آورد، در صورتی که دیگران به هر صورت، اندک یا کثیر، مسکر یا غیر آن را مطلقاً حرام می‌دانند.

جلال الدین بر مبنای باور به حکمت و حسن ذاتی دستورات خداوند می‌گوید که می‌در همه موارد، تالی فاسد ندارد، بلکه فقط وضعیت درونی فرد را تشدید می‌کند. حال اگر فرد بد باشد، بدتر می‌شود و اگر دانا باشد دانایی اش افزایش می‌یابد.

در پاسخ به این پرسش مقدر برای وی و دیگران که پس چرا با اوصاف مذکور می‌تحریم گردیده، مولانا پاسخ می‌دهد که در این تحریم، مصلحت کلی و جمعی نهفته است؛ چونکه غالب مردم گرایش به شر دارند، لذا حکم کلی در حرمت آن فرود آمده است.

در این گفته مولانا که خداوند سرنوشت و منافع اکثریت را بر منافع اقلیت ترجیح داده است و فواید و مصالح افراد ملاک عمل خداوند است، فقط بر مبنای قبول حس و قبح عقلی معنی دارد، گر نه در اعتقاد اشاعره، احکام خداوند لزوماً تأمین کننده منافی قابل درک یا غیر قابل فهم، برای آدمی نیست و خداوند نیز لزوماً اصلح را رعایت نمی‌کند.

از همه جا بی خودی شر می‌کند بی ادب را می، چنان تر می‌کند
گر بود عاقل، نکو فر می‌شود ور بود بدخوی، بتر می‌شود
لیک اغلب چون بدنند و ناپسند بر همه می را مُحرم کرده اند
حکم، اغلب راست، چون غالب بدنند تیغ را از دست رهزن بستند

(همان، ۲۱۵۹/۴-۲۱۵۶)

۱۵. مولانا می گوید که همه عالم، اعم از کافر و مؤمن و فاسق، به دنبال یک هدف واحد هستند و همه تحقق آن هدف واحد را بایسته خود دانسته و تمام هم و غم خود را بر آن متمرکز کرده و می کنند و آن هدف، رسیدن به خوشی است.

به عقیده مولوی خوب و لازم دانستن خوشی پیش از دینداری نیز وجود دارد و دین نیز همین امر را نیز مستحسب و نیکو می شمارد ولی به آنان می گوید، آنچه به عنوان خوشی پذیرفته اید، همه مراقب باشید که خوشی حقیقی باشد و نه تقلبی و به تعبیر مولانا، همه آدمیان دیندار و بی دین به دنبال طلای خوشی هستند و به این اصل اخلاقی خود را ملتزم می دانند؛ فقط تفاوت مؤمنان و غیر مؤمنان در این است که مؤمنان طلای خالص خوشی (اطمینان قلب، سکینه و...) در اختیار دارند، در حالی که غیر مؤمنان طلای ناخالص آن را. رسالت اصلی اولیا و انبیا آن است که خالص را از ناخالص معرفی کنند.

این همه عالم طلب گار خوشند وز خوش تزویر، اندر آتشتند...
یامحک باید میان جان خویش ورندانی ره، مرو تنها تو پیش

(همان، ۷۴۷/۲-۷۴۲)

جلال الدین در فیه مافیه مولوی صراحت بیشتری دارد:

در آدمی عشقی و دردی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صد هزار عالم ملک او شود که او نیاساید و آرام نیابد. این خلق بتفصیل در هر پیشه ای و صنعتی و منصبی و تحصیل نجوم و طب و غیر ذلک می کنند و هیچ آرام نمی گیرند، زیرا آنچه مقصود است، به دست نیامده است.

آخر معشوق را دل آرام می گویند یعنی که دل به وی آرام گیرد پس به غیر، چون آرام و قرار گیرد. این جمله خوشی ها و مقصودها، چون نردبانی است و چون پاهای نردبان جای اقامت و باش نیست، از بهر گذاشتن است. خنک او را که زودتر بیدار و واقف گردد تا راه دراز، بر او کوتاه شود (همان، ۲۶۵/۲-۲۶۳).

به خطا گرفتن مقصود حقیقی و اصلی در اصطلاح امروزه به «از خود بیگانگی» تعبیر می شود. مولانا در خدمت تن بودن را کار بیگانه کردن و گم کردن جوهر خود می داند

نتیجه

چنان که مشهور است در باب حسن و قبح عقلی، اشاعره کاملاً در برابر معتزله به شرعی بودن حسن و قبح امور پایبندند و متکلمان حنفی - ماتریدی با تأکید بر حکمت الاهی و کاشفیت عقل، با اختلاف ظریفی در مجموع موقفی مشابه معتزله دارند.

با بررسی سخنان جلال الدین محمد مولوی در مثنوی و فیه مافیه روشن می‌شود که وی:

۱. شکر منعم را در خرد واجب می‌داند. درک وجدانی را به جای حس می‌پذیرد و به حجیت شرعی فتوای دل در تردیدهای تکلیفی باور دارد.
۲. همهٔ خلایق را ظل حق دانسته و عقل و روح آدمی را دو لطیفهٔ الاهی می‌داند که به عالم بالا تعلق دارند.
۳. مجبور کردن بندگان و به‌ویژه تکلیف کردن فرد ناتوان را از سوی خداوند قبیح و نشان عجز و جهل او می‌شمرد.

موارد مذکور و دیگر نمونه‌های منقول در مقاله نشان می‌دهد که دیدگاه جلال‌الدین در این مهم‌ترین مسئله کلامی به آراء حنفیه - ماتریدیه نزدیک است و افزون بر آن، برخلاف بسیاری از متکلمان به لوازم و پیامدهای نظر خود واقف بوده و بر بنیاد آن نظام دینی خود را بنا می‌نهد.

توضیحات

۱. جلال‌الدین رومی، از نظر کلامی، اشعری است یعنی نه به علیت قائل است و نه به حُسن و قُبْح ذاتی افعال (سروش، ص ۲۸۵؛ همچنین رک. ناصر گذشته، ص ۸۶-۷۱).
۲. راقم این سطور در موضوعات دیگر کلامی نیز مدعی ماتریدی بودن مولاناست رک.: حیدری، حسین، «بررسی اندیشه‌های کلامی مولوی در موضوع شفاعت»؛ همو، «دلیل آفتاب».
۳. هر کاری که به هر رویی از ما سرزند، بد باشد، چنانچه از خداوند برتر از همه چیز بر همان رو سرزند، باید از او هم بد باشد (شیخ طوسی، ص ۳۲۴).
۴. مثلاً هیچ کس مؤاخذه و مورد مدح و ذم قرار نمی‌گیرد که چرا در فلان دوره تاریخی زائیده شده است و قس علی هذا.

۴. بغدادی، *اصول الدین*، ص ۲۶۳-۲۶۲؛ مستند سخن اشاعره در این باب، آیه «ماکنا معذبین حتی نبعث رسولا» است ولی معتزله در این آیه رسول را اعم از رسول باطنی (عقل) و رسول ظاهری (نبی) گرفته‌اند.
۵. المنهج القوی ج ۳ ص ۲۷۱ و مشابه آن از حضرت رضا (ع): صدیق کل امری عقله و عدوه جهله (اصول کافی، کتاب العقل و الجهل) نقل از احادیث مثوی، ص ۱۲۳
۶. کلینی، *ماتریدی*، کتاب *التوحید*، ج ۱ باب ۲ حدیث ۴ و *سفینة البحار*، ج ۲، ص ۵۵ از شرح جامع / همان.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ویراسته مسعود انصاری و مرتضی کریمی نیا، چ ۳، تهران، نیلوفر و جامی، ۱۳۷۵.
- نهج البلاغه*، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *الابانه*، مع تعلیقات عبدالله محمود محمد عمر، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق / ۱۹۹۸.
- _____، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، حقه یوسف مک کارتی الیسوعی، بیروت، مطبعة الکاتولیکیه، ۱۹۵۳.
- _____، *مقالات الاسلامیین*، تصحیح هلموت ریتز، الطبعة الثالثة، التراث الاسلامیه لجمعیه المستشرقیه الالمانیه، استفان فیلد و اولری هرمان، ۱۹۸۰، دارالکتب العالمیه، الطبعة الاولى ۱۴۱۹/۱۹۹۸ ق.
- بغدادی، ابی منصور سعید القاهرین طاهر، *الفرق بین الفرق*، تصحیح محمد زاهدین الحسن الکوثری، نشر الثقافة الاسلامیه، بی تا.
- جناتی، محمد ابراهیم، *منابع اجتهاد*، تهران، کیهان، بی تا.
- حائری، مهدی، *کاوش های عقلی عملی*، بی جا، بی نا، بی تا.

حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، باب حادی عشر با شرح فاضل مقداد (موسوم به النافع یوم الحشر)، ترجمه شهرستانی، تحقیق محمود افتخارزاده، تهران، علامه، ۱۳۷۲.

حیدری، حسین، « بررسی اندیشه‌های کلامی مولوی در موضوع شفاعت »، مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، شماره ۵۵، بهار ۸۱.

_____، «دلیل آفتاب» پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۱۵ و ۱۶، بهار و تابستان ۸۲.

زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، ۶ ج، اطلاعات، ۱۳۷۸.

سبحانی، جعفر، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، توحید، ۱۳۷۱.

_____، حسن و قبح عقلی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

سروش، عبدالکریم، فربه‌تراز ایدئولوژی، تهران، صراط، ۱۳۷۲.

شهرستانی، ابی‌الفتح محمد بن عبد‌الکریم بن احمد، الملل و النحل، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.

_____، توضیح الملل (ترجمه الملل و النحل)، تحریر مصطفی بن خالقداد هاشمی

عباسی، تصحیح محمد رضا جلالی نائینی، ۲ ج، تهران، اقبال، ۱۳۵۸.

طوسی، محمد بن الحسن (شیخ الطائفه)، تمهید الاصول، ترجمه عبد‌المحسن

مشکوة الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۵۸.

عبدالجبار (قاضی) بن احمد اسد آبادی، شرح الاصول الخمسه، تحقیق دکتر عبد‌الکریم

عثمان، چ ۲، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۸.

_____، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، وزاره الثقافه و الارشاد القومی

لمؤسسه المصریه العالمه، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲.

کاشانی، عزالدین، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه، باتصحیح و مقدمه جلال همایی،

تهران، سنایی، ۱۳۵۲.

کلینی الرازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، الاصول من الکافی، تصحیح علی

اکبر غفاری، چ ۳، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۱۸.

گذشته، ناصر، « تأثیر مبانی کلامی اشعری بر تفکر عرفانی مولوی »، مقالات و بررسی‌ها،

تهران، دانشگاه تهران، شماره ۶۲، ص ۷۱ تا ۸۶، زمستان ۷۶.

- لاهیجی ملا عبد الرزاق، سرمایه ایمان، ج ۲، قم، الزهراء، ۱۳۶۴.
- _____، گزیده گوهر مراد، به اهتمام صمد موحد، تهران، طهوری، ۱۳۶۴.
- ماتریدی السمرقندی، ابی منصور محمد بن محمد بن محمود، تفسیر الماتریدی (المسمى تأویلات اهل السنة)، تحقیق الدكتور ابراهیم عوضین والسید عوضین، قاهره، نشر المجلسی الاعلی للشئون الاسلامیه، لجنة القرآن والسنة، ۱۳۹۱ق. / ۱۹۷۱.
- _____، کتاب التوحید، حققه الدكتور فتح الله خلیف، بیروت، دار المشرق، ۱۹۷۰.
- محمدی کردستانی، ابوالوجاء، اصول فقه شافعی، بی جا، بی نا، بی تا.
- مغربی، علی عبد الفتاح، امام اهل السنة، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۹۸۵.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، فیہ مافیہ، با تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر، ۱۳۴۸.
- _____، مثنوی معنوی (۳ جلد)، به تصحیح رینولد. الف. نیکلسون، تهران، مولی، ۱۳۶۰.

بررسی مؤلفه‌های اساسی در معرفت‌شناسی دینی اخوان الصفا

دکتر محسن عبدالهی *

چکیده

در قرن چهارم هجری گروهی از اندیشمندان موسوم به اخوان الصفا و خلان الوفا به این فکر افتادند که برای نشر علوم عقلی و نزدیک کردن دین و فلسفه به یکدیگر و آگاه نمودن مردم نسبت به مسائل علمی و دینی رسالاتی مختصر، بدون ذکر نام مؤلفان بنویسند و به صورت پنهانی منتشر کنند تا بتوانند در جهت زدودن انحراف از جامعه اسلامی فعالیت نمایند.

در آن هنگام، به‌رغم وجود مشکلات سیاسی و اجتماعی متعدد، مسلمانان از رشد فکری و علمی برخوردار بودند و نه تنها در زمینه فلسفه و سیاست بلکه در سایر جنبه‌های علمی به مرحله رشد و شکوفایی رسیده بودند. اخوان الصفا به موازات برخورداری از اندیشه دینی، عامل بازتولید بیداری فکری و توجه به علوم عقلی و فلسفه و حکمت یونانی در آن دوره هستند. طرح مسائل مذهبی در یک چهارچوب سازمان یافته و تلاش برای نظم دادن به مؤلفه‌های معرفت‌شناسی دینی بر محورهای خداشناسی، نبوت، انسان‌شناسی، معرفت نفس و اخلاق در این خصوص دارای اهمیت زیاد است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی دینی، اخوان الصفا، نظریه واحد، نفس، اخلاق.

مقدمه

نکته شایان توجه در بررسی تاریخ فلسفه اسلامی به ویژه در قرن‌های چهارم و پنجم هجری، مطالعه پیرامون نهضت‌های فکری و شیوه تلفیقی آنها از فلسفه یونان و شریعت اسلامی است، این امر مرهون کنکاش در آثار مکتوب یا ترجمه شده یونانی، به ویژه کسانی چون مسعودی، الکندی، فارابی و اخوان‌الصفا می‌باشد. اخوان‌الصفا و خلان‌الوفا جمعیتی بودند از فلاسفه اسلامی برخوردار از اهداف فلسفی، دینی و سیاسی؛ نظام فکری جمعیت مزبور مبتنی بر توجه به آموزه‌های دین اسلام و فلسفه یونانی بود. در آن عصر که شاهد شکوفایی فکری و سیاسی مسلمانان می‌باشیم، اغلب فرقه‌های اسلامی، دینی و سیاسی به فلسفه یونانی علاقه‌مند شده بودند و به خصوص آنهایی که بر قدرت سیاسی عرب و اسلام سنی خورده می‌گرفتند درصدد بودند با بنیان نهادن نظامی فلسفی و سیاسی ملک و خلافت اسلامی را از انحطاط و فروپاشی نجات دهند. اخوان‌الصفا، در راستای هدف مذکور، فعالیت‌هایی از خود نشان می‌دادند و رسائلی منتشر می‌کردند که در نوع خود کامل‌ترین اثر علمی، فلسفی و سیاسی در تاریخ تمدن اسلامی شمرده می‌شوند. بنابراین اهمیت اخوان‌الصفا به اهمیت و ارزش رسائل آنان خلاصه می‌گردد (قمیر، ص ۳۵). به عبارت دیگر، هدف از تألیف رسائل، تعلیم و تربیت به معنی وسیع آن است، یعنی به کمال و ثمر رساندن استعدادهایی که در درون انسان نهفته است و رشد و تکامل آن شرط نجات و رستگاری و به دست آوردن آزادی معنوی است. در این مقاله، مؤلفه‌های اساسی مؤثر بر معرفت‌شناسی دینی اخوان‌الصفا مشتمل بر «ساختار، سلسله مراتب و مذهب»، «خداشناسی و توحید»، «فلسفه دین و پیامبران»، «امامت و خلافت»، «نفس» و «اخلاق» بررسی می‌شود.

مؤلفه نخست: ساختار، سلسله مراتب و مذهب اخوان‌الصفا

جمعیت اخوان‌الصفا از چهار مرتبه تشکیل می‌شود. مرتبه اول صاحبان صنایع که به جوانان دارای ۱۵ سال تمام اختصاص دارد چرا که آنها دارای صفا و پاکی در جوهر نفس و پذیرش احکام و سرعت تصور هستند. اخوان‌الصفا این دسته را اخوان‌الابرار و الرحماء می‌نامیدند (موسوی، ص ۱۱۱). اخوان‌الصفا گروهی سری بودند و از طریق تماس‌های شخصی و محرمانه عضو می‌گرفتند، به مبلغان خود توصیه می‌کردند که در میان جوانان کار کنند چه معتقد بودند که اشخاص سالخورده اغلب متحجرند و برای نهضت‌ها مناسب نیستند (شریف، ص ۴۰۹). مرتبه

دوم کسانی بودند که اخوان آنان را اخوان الخیار و الفضلا می‌نامیدند. اینان کسانی بودند بین ۳۰ تا ۴۰ سال، دارای مرتبه رؤسای سیاستمد، لازمه این گروه مراعات اخوان و سخاوت و فیض بخشی و شفقت و مهربانی نسبت به دیگر اخوان بود (فاخوری و حجر، ص ۱۹۷). مرتبه سوم ویژه اعضایی بود که بین ۴۰ تا ۵۰ سال داشتند و آنان را اخوان الفضلاء الکرام می‌نامیدند. این گروه به نیروی امر و نهی ممتاز بودند و هرگاه برای کار دعوت آنان مخالف و معاندی پیدا می‌شد به دفع آن عناد و خلاف برمی‌خاستند و از راه لطف و نرمی و مدارا آن مخالفت و معاندت را به صلاح باز می‌آوردند (حلبی، برگزیده متن رسائل اخوان الصفا، ص ۱۶۳). چهارم مرتبه آخر و مرتبه کمال است که همه اخوان از سه درجه پیشین، به این درجه و مرتبه دعوت می‌شدند. این مرتبه از آن کسانی بود که سنشان از ۵۰ می‌گذشت. این مرتبه آمادگی برای رستخیز و مفارقت هیولی است. در این مرتبه قوه معراج دست می‌دهد و بدان قوه، صعود به ملکوت آسمان و مشاهده احوال قیامت، بعث و حشر و نشر و میزان و عبور از صراط و نجات از دوزخ و مجاورت ذات پروردگار رحمن میسر می‌شود (فاخوری و حجر، ص ۱۹۷). این جماعت در میان فضلا و امیران و اشراف و بزرگ‌زادگان و دهقانان و پیشه‌وران و به ویژه بازرگانان پیروان و یاران بسیار دارند. از این رو، یاران خود را به شهرها می‌فرستادند تا در هر کس که به وی خیری می‌شنوند او را به وارد شدن در جماعت ایشان فراخوانند. یاران خود را به ویژه به دعوت کردن جوانان بیشتر از پیران سفارش می‌کردند، زیرا نفوس جوانان همچون ورق سفید پاکیزه‌ای است که چیزی بر آن نوشته‌اند. از این رو، تلفیق تعالیم و مبادی دینی فلسفی که مردم را بدان می‌خوانند برای ایشان آسان‌تر دست می‌دهد تا به پیران (حلبی)، پیشین، ص ۱۶۵-۱۶۴).

برای هر مرتبه‌ای مجلس ویژه آن وجود دارد به نحوی که فقط مدعوین مجاز به شرکت در آن مجلس هستند. در مرتبه اول اغلب پیرامون روان‌شناسی، علوم عقلی، کتب الهی و احادیث نبوی، عدد، هندسه و نجوم بحث می‌شود. در هر کجا که پیروانی داشتند به تشکیل مجامعی همت می‌گماشتند. در این مجامع که هر دوازده روز تشکیل می‌شد موضوعاتی از نوع مابعدالطبیعی و باطنی مورد بحث قرار می‌گرفت (شریف، ص ۴۰۸). اگر کسی از حضور در مجمع تخلف می‌کرد باید عذری قانع‌کننده بیاورد و چون جلسه منعقد می‌شد رئیس در جامعه

خاص خود ظاهر می‌گشت و حکم را بر حاضران می‌خواند و تا آن حد که میزان فهم و گنجایش پیش ذهن‌شان بود موعظه می‌کرد و رسائل را برای ایشان تفسیر می‌کرد، تا آن گاه که گروهی از آنان دوره به پایان برند و از تلاششان رضایت حاصل شود (فاخوری و حجر، ص ۲۰۰-۱۹۹). در خصوص باقی مراتب در رسائل مطلبی واضح نیامده است:

من المعتقد ان لكل مرتبة من هذه الجماعات مجالس خاصة لا يدخلها الى من يدعى اليها و قد فرضت الجمعية على اعضائها ان يكون لهم مجلس معين يجتمعون فيه في اوقات معلومة فيتداولون شئونهم و علومهم حسب درجات و من الثابت ان لكل فئة مباحثها و قضاياها التي تناقش فيها و ان المرتبة الاولى من الفتيان اكثر ما تجادل في علم النفس و العقل و الاسرار كتب الهيئة و الاحاديث النبوية و يتذاكرون ايضا في العدد و الهندسة و النجوم و اما المجالس التي تضم اصحاب المراتب الباقية تحفل دون الشك به مباحث ابعدها اثرًا من هذه لانجد اليها اشارة في النصوص التي وضعوها لعامة الناس او للمبتدئين من اتباعهم (موسوی، ص ۱۱۲).

در باره مذهب و وضعیت اعتقادی آنان دیدگاه‌هایی متفاوت وجود دارد. عده‌ای آنها را پیرو معتزله می‌دانند، اکثریتی قائل به شیعه بودن آنها هستند و دسته‌ای دیگر معتقدند آنها برای خود روش التقاطی برگزیده‌اند و با تلفیق فلسفه و دین در حقیقت مذهب جدیدی را ایجاد کرده‌اند. مؤلف تاریخ الحکما به نقل از ابو حیان توحیدی در باره مذهب زید بن رفاعه، یکی از اعضا و به احتمال رئیس اخوان الصفا، می‌گوید: او را به خصوص قومی و طایفه‌ای اضافه نمی‌توان کرد، زیرا که با همه می‌جوشد، از هر باب داخل می‌شود، آنچه در دست دارد، با آنچه از زبان و بیان او ظاهر می‌شود، متفاوت است. روزگاری در بصره اقامت داشت و در صحبت جمعی از علما که اصناف علوم و انواع صناعات می‌دانستند، مثل ابوسلیمان محمد معشر البستی المقدسی و ابوالحسن زنجانی و ابواحمد مهرجانی و عوفی و غیر ایشان بسر می‌برد (قفطی، ص ۱۱۸). ابن تیمیه، آنان را جزء فرقه نصیرییه که در واقع عقایدشان مخالف معتزله بود می‌داند، بین این دو نقطه متقابل، نظریاتی متعدد در طی قرن‌های متمادی اظهار شده است، از قبیل اینکه رسائل اخوان الصفا نوشته حضرت علی بن ابیطالب (ع) یا امام جعفر صادق (ع) یا حلاج یا امام غزالی یا دعای اسماعیلیه بوده است (نصر، ص ۴۹) طیباوی، روایت ابو حیان توحیدی را در باب نویسندگان رسائل معتبر شمرده و آن را کوشش در جهت درآمیختن فلسفه و شریعت و معلول تمایلات

پنهانی فرقه شیعه قلمداد می‌کند. او تأکید می‌کند که هیچ‌گونه دلیل استواری در دست نیست که بگوییم رسائل جزئی از دعوت شیعه به طور عمومی یا اسماعیلیه به ویژه باشد ولی اسماعیلیه بعدها رسائل را برای پیشبرد اغراضشان به خدمت گرفتند (حلبی، تاریخ تمدن اسلام، ص ۱۶۰-۱۵۹).

به نظر محمد اقبال لاهوری این آیین که باعث احیای مستندات دینی شد، اساساً جنبشی ایرانی بود. اسماعیلیان به جای آنکه آزاداندیشی ارتداد آمیز عصر خود را سرکوب کنند، کوشیدند که دین را با آن آشتی دهند. از این رو اسماعیلیه با آزاد اندیشی آن عصر سخت پیوستگی داشت و از مجادلات کلامی برکنار بود. شیوه‌های تبلیغی اسماعیلیان به شیوه‌های تبلیغی فرقه اخوان‌الصفاء می‌مانست و این ماندگی حاکی از وجود رابطه‌ای بین این دو فرقه است (اقبال لاهوری، ص ۵۰). برخی نیز معتقدند که آنان از قرامطه بوده‌اند. قرامطیان، شاخه‌ای از اسماعیلیه‌اند که پس از قیام علی بن محمد برقی معروف به صاحب الزنج یا قائد الزنج در قرن سوم هجری در جنوب بین‌النهرین ظهور کردند. اختلاف ایشان با اسماعیلیه، در برخی از مسائل درجه دوم است، اما در اصول کلی و اساسی با هم اشتراک دارند، این جنبش نخست، منحصر به اعراب نبطیان ساکن عراق و سوریه و عربستان بود و بعدها نفوذ آنان به ری و فارس و دیلمان و طبرستان و خراسان و ماوراءالنهر و مولتان سند بسط و توسعه یافت (ممتحن، ص ۴۷). دانشنامه *اخوان‌الصفاء* را باید تلاشی برای سازگاری دگرباره اسماعیلیان غیر فاطمی و ضد ایدئولوژی آنها دانست (آزند، ص ۴۸). ریچارد نلسون فرای معتقد است که ایشان معتزله و متأثر از اندیشه‌های زردشتی بوده‌اند: معتزله خویش را اخوان‌الصفاء یعنی یگانگان و عدالت خواهان خوانده‌اند (فرای، ص ۱۷۴). با عنایت به تأثیرپذیری اخوان‌الصفاء از دیدگاه‌های مذهب تشیع توجه امامت نیز جایگاهی مهم در اندیشه‌های آنان دارد. این مسئله را اخوان‌الصفاء در مبحث جداگانه‌ای بررسی کرده‌اند و در این مقاله نیز به آن اشاره شده است.

مؤلفه دوم: خداشناسی و توحید

خداشناسی و توحید اولین مؤلفه در معرفت‌شناسی دینی اخوان‌الصفاء است. به عقیده اخوان‌الصفاء خدا موجود است و برهان وجود او، مظاهر حکمت و عنایت به خلق است، مخلوقی که بر استوارترین و دقیق‌ترین شکل پدیده بر خالقی حکیم دلالت دارد... پروردگار این جهان را به

استوارترین و بهترین وجه، نظام بخشیده، هر موجودی را بر حسب لیاقتش تدارک فرمود و بر حسب استعدادش در مکان ویژه خود قرار داده چنانکه گویی همگی انسان یا حیوان واحدند و او به تمام آنچه که بین زوایای آن می‌گذرد دانا است (قمیر، ص ۴۶-۴۵). نخستین آفریننده خداوند موجودی است بسیط و روحانی که خود صور تمام اشیا جهان را دربر دارد. از این جوهر، جوهری دیگر، به نام نفس کلی به وجود آمده و از آن هم هیولای اولی که هنوز مقدار را نپذیرفته بود است، پا به عرصه هستی گذاشت... چون خدا موجودات را بیافرید آنها را از بی‌نظمی به نظم در آورد و ترتیب پیدایش اشیا و نظم آنها درست چون ترتیب اعداد است که از یک شروع می‌شود تا کثرت مخلوقات پدید آید و این کثرت بر وحدانیت خداوند دلالت نماید (خلیقی، ص ۲۶۸).

از تمثیلات متعددی که به کار برده‌اند بدون شک تمثیل اعداد از همه پراهمیت‌تر است، زیرا به وسیله اعداد می‌توان کثرت را به وحدت پیوست و هماهنگی جهان را نمودار ساخت. علم عدد طریقه وصال به عالم توحید و حکمت ماوراءالطبیعه است و اصل موجودات رشته بقیه علوم است که آن را اکسیر اول و کیمیای اعظم می‌نامند و عدد را اولین فیض عقل بر نفس و زبان توحید و تنزیه می‌شمارند. پس جای تعجب نیست اگر اخوان نسبت مبدأ را به عالم با نسبت عدد واحد به سایر اعداد تشبیه و مقایسه کرده‌اند. در یکی از فصول رساله‌الجامعه که نسبت به مجموعه رسائل جنبه باطنی و سری داشته است، عدد واحد را با وجود و صفر را با ذات بلاسم و ماوراء تعیین باری تعالی انطباق داده‌اند و در این تشبیه صفر را نشانه و تمثیل ذات حق تعالی که عارفان آن را به نور سیاه تشبیه کرده‌اند و از هر گونه قید حتی عاری بودن از تقید، برتر است قرار داده‌اند (همان، ص ۷۹-۸۰). تشبیه خداوند به واحد عددی از باب تأثیر از فیثاغوریون است و می‌گویند او اول همه موجودات است همچنان که واحد سابق بر همه اعداد است و به همان نحو که واحد منشأ همه اعداد است خداوند مبدأ وجود همه موجودات می‌باشد (صفا، ص ۳۱۱). استدلال اخوان‌الصفاء بر وجود باری تعالی مبتنی بر دقت و انسجام و هماهنگی موجود در نظام آفرینش و نظم کرات آسمانی است به نحوی که هر فرد به طور فطری بدان معترف است، چه عالم باشد و چه جاهل، به سوی او گرایش دارد و این نوع شناخت از خداوند که در دعاها و تضرع انسان‌ها متجلی می‌گردد معرفت خداوند از طریق عموم است، اما برای معرفت پروردگار طریقه خصوص هم ذکر نموده‌اند و آن شناخت خداوند از طریق تجرید و تنزیه و برهان و

استدلال می‌باشد (موسوی، ص ۱۲۵-۱۲۴). محورهای اندیشه‌های اخوان الصفا در خصوص خدا و صفات ایشان به قرار ذیل است:

الف. اندیشه‌های توده مردم که خدا را چون شخصی فاضل دارای صفات می‌دانند.

ب. اندیشه کسانی که می‌گویند خدا صورتی روحانی است که در همه موجودات ساری است (این مذهب حلول صوفیانه است).

ج. اندیشه کسانی که می‌گویند خدا نوری روحانی است.

د. اندیشه کسانی که می‌گویند کسی نمی‌داند که خدا چیست و تعریف او ممکن نیست و این اندیشه خدا را راه‌افته و در آمیخته با اشیا و ساری در آنها نمی‌داند [این اندیشه ضد حلول است و نزدیک به عقیده معتزله] (حلی، گزیده متن رسائل، ص ۳۶).

شناخت راستینی که ما از خدا می‌یابیم مانند شناخت ما از موجودات دیگر نیست که از حیث کم (چیزی) کیف (چونی) و متی (چه زمانی) به دست می‌آوریم، زیرا هستی او با هستی همه موجودات دیگر اختلاف دارد و ممکن نیست که ذات او را به آنچه موجودات دیگر را بدان وصف می‌کنیم توصیف کنیم. نظر اخوان الصفا در این باره سخت نزدیک به نظر معتزله است که گویند: ما چیزی از خدا را در نمی‌یابیم (همان، ص ۳۷). بنابراین وجود خدا روشن است و نیازی به برهان ندارد و انسان به طور طبیعی او را می‌شناسد و این شناخت در طبیعت بشر به ودیعت نهاده شده و هرچه در عالم وجود است خبر از وجود خدای تعالی و حکمت او و جمیع صفاتش دهد. آنان کسانی را که صفات جسمانی به خدا نسبت می‌دهند رد می‌کنند، به بیان علم خدا پرداخته‌اند و به اختلافاتی که در این مورد میان فلاسفه است توجه کرده‌اند ولی می‌گویند در علم خدا مثل بدون عدد است در واحد، پس علم خدا مانند علم عقلا که خود معقولات، بعد از نظر به محسوسات و تأمل و فکر، در عقولشان حاصل می‌شود نیست، بلکه علم او ذاتی است. همچنان که عدد ذات واحد است و چنان که واحد محیط به همه اعداد و شامل آنها است، خدا نیز به اشیا و ماهیت آنها عالم است (فاخوری و حجر، ص ۲۲۱-۲۲۰). به عقیده آنها نسبت خداوند با جهان، همچون نسبت معمار به خانه نیست، بلکه همچون نسبت نور به چراغ یا خورشید است. عالم دستگاهی است عظیم که با هدف و غایت معنی ساخته شده است. ارواح و نفوس در آن در حال صعود و نزولند و جریان تجزیه و ترکیب در طبقات آن حکم فرما

است (فشاهی، ص ۳۸۴). بررسی دقیق‌تر این ادعا مستلزم دقت در مبانی معرفت‌شناختی و فلسفی اخوان‌الصفاست. صبغه عرفانی شالوده این دیدگاه را تشکیل می‌دهد. برداشت اخوان‌الصفا از باری تعالی متأثر از رویکرد تلفیقی است.

مؤلفه سوم: ماهیت دین و پیامبران

دومین مؤلفه برای پرداختن به معرفت‌شناسی اخوان‌الصفا به فلسفه و ماهیت دین و نبوت مرتبط است. دین عامل هوشیار و آگاه‌کننده غافلان از یاد خدا و آخرت به هنگام اشتغال آنان بر امور دنیوی است، اغلب مردم به دنیا و شهوات رغبت دارند و می‌خواهند از لذت آن بهره‌مند شوند، لذا از آخرت غافلند. بسیاری از مردم نیز به نیکی و پاکدامنی در دنیا و ترک شهوات آن و جستجوی آخرت و نعمت‌های آن دل بسته‌اند و به معاد و زندگی پس از مرگ اندیشه می‌کنند. بنابر عقیده این گروه دین به سه بخش عمده شامل بخشی ویژه و شایسته خواص، بخش دوم شایسته متوسط‌ها و بخش دیگر شایسته عوام تفکیک می‌شود:

بخش نخست علم و عمل است پس از تصدیق به فرستادگان الهی و پذیرش ولایت اولوالامر، بخش دوم که ویژه متوسط‌الحال‌هاست عمل به ظاهر شریعت و اقرار علمی به باطن آن است و اینکه شریعت بر حق است و پرهیز از انکار آن، بخش آخر نیز شایسته و لایق مردان و زنان و کودکانی است که در زمره گروه هستند و قبول فرستاده خدا را تصدیق کنند و به اندازه‌ای که از دوزخ نهراسند عمل نمایند (اخوان‌الصفا، رسائل، ج ۳، ص ۴۵۳-۴۵۲).

معنی دین در زبان عربی پیروی جماعتی است از یک رهبر و روش و چون این پیروی و فرمانبری و اطاعت جز با اوامر و نواهی مشخص می‌گردد و امر و نهی نیز جز با احکام و صدور شرایط مشخص نمی‌شود همه این امور را شریعت، دین و سنت‌های احکام نامگذاری کرده‌اند و از آنجایی که انسان موجود مرکبی است از جسم ظاهر و آشکار و روح با نفس نهان احکام اسلام و دین نیز بر دو قسم است یکی ظاهر و دیگری باطن. ظاهر اعمالی است که اندام‌های بدن انسان انجام می‌دهند و باطن اعتقاداتی است که در بواطن و ضمائر مردم مستتر می‌باشد، همه پیامبران و رسل الهی در اعتقادات دینی خود هیچ گونه تفاوت و اختلافی با یکدیگر نداشته‌اند چه در جنبه ظاهری و آشکار و چه در باطن و همگی در استواری و استحکام بخشیدن به آن اعتقادات و دین الهی کوشا بودند. دین یکی است و آن عبارت است از پیروی از

رهبرانی که امر و نهی می‌کنند مردم را برحسب مصلحت و خیر و شر آنان. سبب اختلاف شرایع آن است که در ادوار و قرن‌ها و زمان‌های طولانی نفوس اهل هر روزگار را بیماری‌ها و ناخوشی‌هایی متعدد و مختلف از اخلاق پست و ناستوده و ظلم و افکار فاسد و جهر سایه افکننده است، لذا شریعت‌های پیامبران و تفاوت روش آنان برحسب مقتضیات و اهل هر زمانه متفاوت است (همان، ص ۴۸۹-۴۸۶).

آن اختلافات پنج قسم است: ۱. اختلافاتی که در واژه‌های قرآن با کتاب‌های مذهبی دیگر وجود دارد؛ ۲. اختلاف‌هایی که در میان مفسران پیدا شده است؛ ۳. اختلاف‌هایی که در اسرار دین و حقایق معنای پنهانی آنها پیدا شده مانند آنچه در میان مقلدان و روش بیان به وجود آمده است؛ ۴. اختلاف‌هایی که درباره پیشوایان به هم رسیده است؛ ۵. اختلاف‌هایی که در احکام شرعت و سنت‌های دین پدیدار گشته مانند آنچه میان فقیهان به هم رسیده است (حلبی، برگزیده متن رسائل، ص ۱۰۹).

اخوان الصفا اعتقاد داشتند که یک دین عقلی بالاتر از تمام دین‌ها وجود دارد و درصدد بودند آن را از راه عقل متافیزیکی استنباط نمایند، بنابراین مبدأ ثالثی را به میان آوردند یعنی بین خدا و عقل فعالی که نخستین آفریده خداست ناموس الهی را که بر همه چیز شامل است داخل کردند و آن وضع ثابت و استواری از خدای رحیم است که برای کسی شر نمی‌خواهد (دبور، ص ۹۹). این اقدامی بود برای رهایی معنوی و روحانی، اما هدف، نه مکتب تعقلی بود نه مذهب لادری یا مذهب توقف، زیرا آن متفکران رهایی را در مکتب تعقلی و مذهب لادری نمی‌دانستند، منظور از آن این بود که پیروان را هدایت کنند تا با صفات خدا زندگی نمایند، این فلسفه ابتکاری در عداد فلسفه نبوی است (کوربن، ص ۱۸۴). خدای تعالی دین را راهی از دنیا به آخرت قرار داد و صلاح دنیا و آخرت وابسته به آن است، زیرا دین را ظاهری است و باطنی و منافع دنیوی نخواهند، از این رو به احکام دین و اعمال آن از نماز و روزه و امثال آن حریص شوند و ریا کنند و منافع دنیوی بطلبند و همین حفظ ظاهری دین خود قوام دین است، چنانکه گفته شده است: ان الله نصر هذا الدین با قوام لاخلق لهم، برخی از مردم دنیا را به جهت آخرت و صلاح معاد خواهند، پس در امر دنیا زهد ورزند و کار بد نکنند و آنچه به امانت گرفته‌اند - چه پنهان و چه آشکار- ادا کنند و با مردم صدق و ورع بدون هیچ غل و غشی معامله کنند و در این عمل هم صلاح دنیا باشد و هم آخرت (فاخوری و حجر، ص ۲۱۲-۲۱۱). دین دو

بخش اساسی دارد، یکی اصل و ملاک امر که همان اعتقاد در ضمیر و سر است. دیگری فرع که مبنی است بر قول و عمل آشکارا. اعتقادات نیز سه نوع است، یکی آنکه خواص را به کار آید نه عوام را، دیگر آنکه برای عوام است و سه دیگر آنکه میان خواص و عوام مشترک است (همان، ص ۲۱۲) در باب دین در رسالهٔ چهل و هفتم گفته‌اند:

و اعلم ان الشريعة الالهية هي جيلة روحانية تبدو من نفس جزئية في جسد بشري بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية، باذن الله تعالى، في دور من الادوار والقرانات وفي وقت من الاوقات، لتعذب بها النفوس الجزئية وتخلصها من اجساد بشرية متفرقة ليفصل بينها يوم القيامة و ليميز الله الخيث من الطيب و يجعل الخيث بعضه على بعض فيركمه جمعاً فيجعله في جهنم (اخوان الصفا، رسائل، ج ۴، ص ۱۲۹).

یعنی بدان که شریعت الهی همانا قدرتی است روحانی به اذن خداوند که به واسطهٔ نیروی عقل واگذار شده از جانب نفس کلی در نفس جزئی اجساد بشری زمان‌ها و اعصار گوناگون آغاز می‌گردد و هدف از آن کنترل نفوس جزئی و مهار کردن اجساد پراکندهٔ بشری است و در روز قیامت بین آنان واسطه می‌شود و بدین سان خداوند خبیث را از پاک متمایز کرده و از خبیثان برخی را بر آنها مسلط می‌نماید و خداوند همهٔ آنها را در جهنم گرد خود می‌آورد.

اندیشه‌های اخوان‌الصفا در خصوص فلسفهٔ دین در رسائل ناموسیة الهیه و شرعیة دینیه، که مشتمل بر یازده رساله به قرار ذیل می‌باشد، ذکر شده است: آراء و مذهب دینی و فلسفی، کیفیت وصول به خداوند، اعتقاد اخوان‌الصفا به بقای ارواح پس از جدا شدن از اجساد، کیفیت معاشرت اخوان‌الصفا با یکدیگر، ماهیت ایمان و خصال مؤمنان بر حق، ماهیت ناموس الهی و وضع شرعی، کمیت و کیفیت سیاسات و غیره (صفا، ص ۳۰۳). انسان اکمال و اتم حیوانات است و از انسان‌ها کسی که دارای عقل تام است ارجح می‌باشد و در بین عقلا علما برترند و از این گروه پیامبران و صاحبان شرایع از لحاظ شأن و مقام و قوای عقل برترین هستند و پس از ایشان حکما و فیلسوفان قرار دارند (اخوان الصفا، رسائل، ج ۴، ص ۱۲۴). خدای بزرگ فرستادگان و پیامبران خود را برای مردم نفرستاد مگر برای اینکه آنچه در دل‌هایشان از امر دین و طلب آخرت هست تأکید کند و برای ارشاد به سوی آنچه به عقول خویش برگزیده‌اند و به راه راستی نزدیک‌تر و به سیرت نیکو برتر و به راه و رسم بهتر است از آنچه اجتهادشان رسیده و در جان‌هایشان از راه آنها به هم رسیده است (حلبی، برگزیدهٔ متن رسائل، ص ۹۲). در رسالهٔ چهل و

دوم
می گویند:

قوم عرب هنگام آغاز شدن رسالت پیامبر(ص) بت‌ها را می‌پرستیدند و معتقد بودند که این کار مایهٔ تقرب آنان به پیشگاه خداوند است ولی بت‌ها اجسامی گنگ و فاقد منطق و تمیز و حس و تصور و حرکت بودند، از این رو خداوند پیامبران را فرستاد و آنها را به سوی آنچه که برتر و متقن‌تر از اینها بود رهنمون ساخت (اخوان الصفا، رسائل، ج ۳، ص ۴۵۲).

در باب ویژگی‌های پیامبران و صاحبان شریعت‌ها در رسالهٔ چهل و هفتم می‌گویند: بدان که واضح شریعت هنگامی واجد برترین مرحلهٔ فضیلت است که دارای دوازده ویژگی ذاتی و فطری باشد: ۱. تام الاعضا باشد؛ ۲. جیدالافهم و سریع التصور باشد و از آنچه گفته می‌شود به سرعت تصویری در ذهنش ایجاد گردد و سخن متکلم را برحسب معنی دقیق آن ادراک کند؛ ۳. حافظه‌ای قوی داشته باشد؛ ۴. فطن و باهوش یعنی اندیشمند و زیرک باشد و کوچک‌ترین دلایل را برای مسائل درک نماید؛ ۵. خوش سخن و نیکو بیان باشد و هر آنچه در ضمیرش نهفته است به زیباترین شکل بیان دارد و ضمیر و زبانش در اختیار خودش باشد؛ ۶. دانش دوست و محقق باشد و در راه علم دل‌سرد نگردد؛ ۷. صداقت پیشه، خوش‌رفتا و معاشر نیکان و صادقان باشد؛ ۸. در خوردن و آشامیدن و معاشرت افراط نکند؛

۹. بلند همت، بزرگ منش و خواهان مدارج بالا باشد و نه مدارج پست و بی ارزش؛ ۱۰. زهد پیشه کند و مال و منال دنیا فرییش ندهد؛ ۱۱. عدالت خواه و دادگستر و مبارزه کننده بر علیه ظلم و جور باشد؛ ۱۲. عزم قوی و پشت کار و نیرو و بی‌باکی برای انجام کارها داشته باشد (اخوان الصفا، رسائل، ج ۴، ص ۱۳۰-۱۲۹).

از آثار فلاسفهٔ باستان و آراء فقهای اسلامی مطلع بوده‌اند و براساس رویکرد تلفیقی سعی داشته‌اند آن ویژگی‌ها را در کنار یکدیگر قرار دهند. آنها پیامبران و صاحبان شرایع را به عنوان برترین و بالاترین انسان‌ها و اکمل و اتم مخلوقات معرفی کنند.

مؤلفهٔ چهارم: امامت و خلافت

هدف غایی نگارندگان رسائل بیش از آنکه امور سیاسی و دنیوی باشد ناظر بر مسائل معنوی و متعلق به آخرت و رسانیدن روح انسان به سعادت در آخرت و صعود و تکامل آن در عالم

معنوی است، در این مسیر نفس جایگاه ویژه‌ای را به عنوان خزانة دار حقایق الهی عهده‌دار است. در نوشته‌های اخوان‌الصفاء تفاوت فاحشی بین واژه‌های نبوت، امامت و خلافت به چشم می‌خورد، خلیفه به مفهوم کلی نایب و جانشین خداوند روی زمین است، بنابراین ستمگران و حکام ظالم که به طور معمول فاقد خصایل و ویژگی‌های خاص پیامبران و اولیای الهی و ائمهٔ احسان و صلاح هستند، خلیفهٔ واقعی شمرده نمی‌شوند. پس از پیامبران و امامان هرگز زمین از حجت الهی خالی نخواهد ماند، بلکه حکمت خداوند وجود و واسطه‌ای را بین ایشان و انسان‌ها مستلزم می‌باشد که این مهم بر عهدهٔ خلیفه است، از این رو سرچشمهٔ واقعی علم خلیفه به علم‌النبوّه منتهی می‌گردد (Lambton, p.239-240)، ولی امامت جانشینی رسول خدا (ص) و نیابت ایشان بعد از رحلت آن بزرگوار است. اخوان‌الصفاء در حالی که برای امامت و خلافت هر کدام ویژگی‌هایی جداگانه ذکر می‌نمایند، اموری از قبیل اخذ خراج، جزیه و عشر، رسانیدن ارزاق به سپاهیان، حراست از حدود و ثغور کشورهای اسلامی، فتح و جدال با دشمنان، محافظت و پاسداری از جاده‌ها و طرق و مبارزه با شورشیان و راهزنان و دفع حکام جور را از وظائف خلفا برمی‌شمارند و به جایگاه فقها به عنوان جانشینان امامان و خلفا در پیاده کردن احکام و حدود، اجرای دستورات فقهی، دیات، برپایی نماز فرادی و جماعت، برگزاری مناسبت‌ها و اعیاد دینی، زیارت و افتاء در مسائل دینی و احکام دیگر اشاره می‌نمایند (ibid, p. 292-293).

بحث از امامت و خلافت را در رسالهٔ چهل و دوم تحت عنوان فصل فی بیان اختلاف‌العلما فی الامامه به طور مفصل آورده‌اند. آنان گویند مسئلهٔ امامت یکی از مسائل بسیار اساسی مورد اختلاف در میان علمای اسلامی است و کسانی که در این خصوص به مطالعه و تفحص می‌پردازند با نظرها و دیدگاه‌های مختلفی مواجه می‌شوند. از طرف دیگر شقاق و اختلاف در این نظرات نه تنها مرتفع نخواهد شد، بلکه روز به روز بر وسعت آن افزوده می‌شود. معهدا اهمیت بحث از امامت و خلافت در این است که از یک طرف نقاط اشتراک و موارد اتفاق را باز شناخت و از طرف دیگر علل اختلاف و وجوه افتراق را موشکافی نمود. اخوان‌الصفاء معتقدند برای امت امامی لازم است تا جانشین پیغمبر (ص) باشد، شریعت را حفظ نماید، سنت را احیا کند، امر به معروف و نهی از منکر را برپا دارد، مصدر امور باشد، خلافت را تعیین نماید و نمایندگانی را به منظور اخذ مالیات و جزیه، حفظ مرزهای مسلمانان و بیضهٔ اسلام، نابودی دشمنان دین، نگهبانی و محافظت طرق و مرزها از شر دزدان و راهزنان، دستگیری ظالمان و

احقاق حقوق ضعفا و برپایی نظام عدالت و قسط به اطراف و اکناف سرزمین اسلامی گسیل نماید.

اضافه بر وظایف امامت و خلافت، جامعه اسلامی را فقهای لازم است تا پس از امامان و خلفا مرجع امور دینی باشند، در مسائل مورد اختلاف خط و مشی صحیح را مشخص کنند و در امور حکومتی، فقهی، احکام، حدود، قصاص، نماز، روزه، مراسم و اعیاد، حج، جهاد، قضا و سایر موارد دینی فتوی دهند. اخوان الصفا در رسائل خود به این مطلب اشاره می کنند که گروهی معتقدند واجب نیست امام افضل و برتر امت بعد از نبی (ص) و اقرب آنان به پیامبر (ص) بوده و یا نصی برای او وارد شده باشد و گروه دیگر امام را برتر و افضل امت بعد از نبی (ص) و اقرب آنان به ایشان و تعیین شده به نص صریح می دانند ولی رأی هیچ یک از این دو را ترجیح نمی دهند. سخن گفتن از ویژگی های امامت و برشمردن شرایط آن پیش از شناخت خصوصیات نبوت و شرایط نبی و نیز آگاهی از فرمانروایی و شرایط آن و فرق بین خلافت و نبوت و خلافت ملک امری مهم و بی فایده است، از این رو شایسته است ابتدا ویژگی های نبوت را برشمرد و خصوصیات ملک را ترسیم نمود و سپس به امامت و ویژگی های امام پرداخت:

ویژگی های نبوت: ۱. وحی؛ ۲. اظهار دعوت برای امت؛ ۳. تدوین کتاب؛ ۴. بیان قرائت فصیح قرآن؛ ۵. توضیح و تفسیر معانی و تأویل آن ها؛ ۶. وضع سنت؛ ۷. اصلاح نفوس مبتلا به مذاهب و آراء فاسد و عادت های پست و گناهان زشت و تلاش در جهت رفع این آثار از ضمائر با ذکر عیوب و تشویق مردم به انجام عادت ها نیک، اعمال شایسته و اخلاق پسندیده از طریق وعده به بهشت و ثواب آخرت؛ ۸. شناخت چگونگی سیاست بر نفوس شریر برای وارد نمودن آن ها به راه صواب؛ ۹. آگاهی از روش سیاست بر نفوس سهل انگار و بی توجه به معاد، دعوت پیامبران و صاحبان شریعت ها؛ ۱۰. بیان حلال و حرام؛ ۱۱. تبیین و تفصیل حدود و احکام؛ ۱۲. زهد پیشگی در دنیا و نکوهش دنیا دوستان؛ ۱۳. تفصیل و تبیین احکام خاص و عام برای سایر طبقات مردم مبتنی بر آنچه که در کتب منزل الهی نظیر تورات، انجیل و قرآن آمده است.

ویژگی های ملک: ۱. اخذ بیعت از مردم؛ ۲. تعیین خواص و عوام برحسب مرتبه آنان؛ ۳. جمع آوری خراج، عشر و جزیه؛ ۴. نظارت بر ارزاق و معیشت مردم و نیز سربازان؛ ۵. حفظ و حراست از مرزها و ثغور؛ ۶. محافظت از بیضه اسلام؛ ۷. قبول صلح و مهاده از پادشاهان و رؤسای قوم در مواقع مستحب؛ ۸. اعطای هدیه برای دلجویی و جذب طرفدار.

هنگامی که خصوصیات فوق‌الذکر در فردی واحد جمع گردد به درستی که او نبی مبعوث از جانب خدا و فرمانروا ملت خواهد بود و اگر در دو نفر جمع گردند تنها یکی از آن دو نبی مبعوث بر آن امت و دیگری مسلط بر آنان است. به تحقیق که ملک و دین توأمان هستند و قوام هر کدام به وجود دیگری بستگی دارد و اردشیر فرمانروای فارس نیز گفته است: ان الملک و الدین اخوان توأمان و بدان که همانا خداوند متعال تمامی ویژگی‌های ملک و نبوت را برای پیامبرش محمد (ص) جمع نمود همچنان که برای داود و سلیمان علیهما السلام و یوسف نبی (ع) نیز چنین کرد، زیرا پیامبر (ص) قریب به دوازده سال در مکه به منظور تبلیغ مردم و تعلیم دین تلاش نمود و توانست جمیع ویژگی‌های نبوت را واجد گردد، سپس به مدینه مهاجرت کرد و در ادامه رسالت خود حدود ده سال دیگر در جهت تعلیم دین و تنظیم و ترتیب امر امت، نابودی دشمنان اخذ خراج و دیه مبارزه با دشمنان و مصالحه و مهاده با آنان، قبول و اعطای هدایا و ازدواج با قبایل و اختلاط با آنها برای ترویج و گسترش دین فعالیت نمود، آن گاه از جانب خداوند متعال امر ملک بر ایشان نازل گردید... بدان که اضافه نمودن ملک و فرمانروایی بر

پیامبر (ص) برای این امر نبوده که حرص دنیا و رغبت در امور عادی را تجویز نمایند بلکه اراده حق تعالی چنین بود که دین و دنیا را توأمان برای امت توصیه نمایند و طبیعی است که برای ایشان مقصود اول دین است و ملک به دلایل مختلف امری عارضی و ثانوی بر دین می‌باشد، زیرا اولاً دنیا و دین را برای امت فرض نشود تصور این مطلب که آنان را دعوت به ایمان و ترک گناه و امور دنیوی و رغبت نسبت به آخرت نمود بی‌اساس و غیر منطقی است، ثانیاً همچنان که اردشیر گفته است: ملک و دین دو برادر همراه و دوقلو هستند، ان الملک و الدین اخوان توأمان، ثالثاً پیامبران از قدیم همچنان بر دین ملوک خود بوده‌اند از این رو خداوند متعال برای دعوت ناس به دین ملک و دین را در پیامبر (ص) ترسیم نمود تا آنان با نگاه کردن به ایشان نسبت به دین الهی التفات و توجه نمایند....

اخوان‌الصفاء به شکل صریح اظهار داشته‌اند که برخی از ویژگی‌ها و خصوصیات ملوک مغایر و مخالف خصال نبوت است زیرا که ملک امری دنیوی و نبوت مقوله‌ای اخروی محسوب می‌گردد و دنیا و آخرت از امور متباین می‌باشند، بیشتر پادشاهان و ملوک دنیا دوست، حریص بر مال دنیا، تارک ذکر آخرت و فراموش کننده یوم‌الحساب هستند حال آنکه پیامبران

علیهم السلام زاهد در دنیا، مشتاق آخرت و دعوت کننده به سوی معاد بوده و این نکته وجه افتراق نبوت از ملک می باشد. اما پیامبران بدان واسطه که ملک و نبوت توأمان در جودشان نهفته است گرایش شدیدی نسبت به مال و منال دنیا نداشته و برعکس ملوک آزمند و حریص نیستند. خداوند متعال درباره حضرت یوسف (ع) صدیق فرموده اند: رب قد آتیتنی من الملک و علمتنی من تأویل الاحادیث. آیه شریفه دلالت بر این دارد که وی علی رغم دارا بودن ملک و دنیا نسبت به مال و منال این جهانی زهد پیشه بوده و حضرت داود (ع) و حضرت سلیمان (ع) نیز چنین بوده اند، چرا که در قصه داود (ع) آمده است که وی توبه کننده و بردبار بوده و در داستان سلیمان (ع) هم نقل شده که ایشان زاهد در دنیا و راغب به آخرت است و هنگامی که جبرائیل (ع) کلیدهای خزائن زمین را بر وی عرضه کرد و فرمود: آنها را بگیر تا چیزی ناقص تحویل داده نشده باشد، سلیمان در جواب گفت: من احتیاجی به آنها ندارم، برای حلال آنها حساب و کتاب وجود دارد و کوچکترین حرامی از آن عذاب را به دنبال خواهد داشت (اقتباس و ترجمه از رسائل، ج ۳، ص ۴۹۸-۴۹۳).

مؤلفه پنجم: نفس

سومین مؤلفه در معرفت شناسی دینی اخوان الصفا نفس است. آنان بحث از نفس را در دو سطح بیان می دارند، یکی سخن از نفس کلی یا نفس عالم روح و دیگری نفس انسانی. به عقیده آنان نفس کلی منشأ تمامی اعمال و افعال در جهان آفرینش است و سرچشمه تمامی تغییرات و تبدیلات، حال آنکه نفس انسانی در حقیقت از نفس عالم فیض گرفته و غایت آن نزدیکی و سیر به سوی نفس کلی از طریق تصفیه و پاک سازی خود توسط بهره برداری از فلسفه و دین است. اجتناب از تعصب و تفاخر و مجاهدات در تهذیب و تزکیه نفس و سعی در برادری و یکرنگی از شروط عمده آنان است (مصاحب، ج ۱، ص ۶۹).

الف. نفس عالم روح

نفس مطلق یا نفس عالم، نفس یا روح کل عالم (نفس کلی فلکی) و ذات بسیطی است که از عقل صادر شده است و نیروی خود را از عقل می گیرد. این نفس در خورشید تجلی کرده و از این راه کل عالم تحت قمر (یا عالم مادی) را به حرکت در می آورد. آنچه را ما در عالم خود خلقت می نامیم و در واقع به عالم نفس مربوط می شوند (شریف، ص ۴۱۴).

نفس کلی منشأ تمام افعال در عالم هستی است. همان‌طور که ماده در مراحل مختلف خود دارای استعداد و قابلیت و انفعال محض است، یکی از قوای نفس کلی علت همه تغییرات و تبدیلات و فعالیت‌های عالم تحت القمر است. اخوان این قوه را که مسئول حرکت و تغییر است طبیعت می‌نامد (نصر، ص ۱۰۰). آنان برای طبیعت به‌عنوان یک نیروی نفسانی که منشأ آثار و افعال است اهمیت بسیار قائلند و دهریون و مادیون را همسان منکران قوه طبیعت می‌شمارند و به خوبی به این امر آگاهند که درک علوم طبیعی مستلزم پی بردن به وجود چنین قوه‌ای است که عالم تحت‌القمر را به قوای نفس کلی پیوسته و یگانگی و اتحاد اجزای عالم را به این نحو حفظ می‌کند و عالم جسمانی را تحت نفوذ عالم علوی قرار می‌دهد همان‌طور که اعضای بدن انسان تحت اراده نفس او قرار گرفته است (همان، ص ۱۰۲).

قیامت کبری و آخرین رستاخیز هنگامی صورت می‌گیرد که نفس کلی از عالم هیولایی مفارقت کند و به عالم روحانی و محل نورانی و علت نخستین خود بازگردد و به حال اول خود که پیش از تعلق به جسم داشته درآید و این حال صورت نمی‌گیرد مگر بعد از گذشت زمانی دراز و ادواری ممتد (صفا، ص ۳۱۷). نفس کلی روح عالم است و نسبت به عقل کلی منفعل است و جنبه قابلیت دارد، در حالی که عقل نسبت به نفس جنبه فعلیت دارد، نفس دارای دو علت است، یکی علت فاعلی که ذات خداوند است و دیگری علت صوری که به منزله عقل است. نفس از عقل کل صور را کسب می‌کند و به بقیه عالم افاضه می‌کند (فشاهی، ص ۳۸۵).

ب. نفس انسانی

آنان در اغلب مباحث به نفس انسان اعتماد کلی کرده‌اند و دلیلشان این است که نفس انسانی از نفس کلی صادر شده است. نفس کودک در آغاز کار مانند برگ سفیدی است که معلومات را از طریق حواس خمسه می‌گیرد و آن‌ها را جمع می‌کند تا وقتی که بزرگ شد این معلومات را به قوای مفکره و پس از آن به حافظه تحویل بدهد و آدمی را پنج نیروی درونی است که مساوی قوای پنج‌گانه ظاهری است و آن متخیله در مقدم دفاع است، پس از آن مفکره است در وسط دماغ و پس از آن حافظه در مؤخره دماغ، پس از آن ذاکره و سرانجام قوه ناطقه (حلبی، تاریخ تمدن اسلام، ص ۱۶۹). هراندازه که انسان بتواند علم را به فلسفه دین درآمیزد، به همان اندازه نفس ارتقا می‌یابد و چون نفس به نهایت ارتقاء خود رسید، در صف فرشتگان قرار

می‌گیرد و مقام او از مقام عامه - که به دین موروث برآمده‌اند و جز با رسوم و صور حسیه انس ندارند - والاتر می‌شود (همان، ص ۱۷۰-۱۶۹). نفوس جاهله دوزخ خود را در همین دنیای مادی یابند و نفوس عاقله نیز بهشت خود را در همین دنیا می‌یابند و مراد بحث عبارت از مفارقت از بدن است و قیامت عبارت از مفارقت نفس کلی و رجوع آن به خداست. چنان که جهان یک انسان بزرگ است انسان هم یک جهان کوچک می‌باشد، نفس انسان تراوشی است از نفس کلی یا نفس جهان و نفوس افراد انسان جوهری را تشکیل می‌دهند که ممکن است آن را انسان مطلق یا نفس انسانی بنامیم (دبور، ص ۹۸-۹۷).

نزد اخوان‌الصفاء دربارهٔ نفس انسانی، عناصری چون خوش‌بینی نسبت به کمال طلبی انسان، اعتماد به ارادهٔ بشری در راستای حرکت به سوی مراتب معنوی، تکیه بر شناخت حسی به عنوان ابزاری در این سیر تکاملی و عقل‌گرایی مبتنی بر شریعت و عرفان مشاهده می‌شود. آنها در رسالهٔ هفتم از بخش ریاضیه تعلیمیه می‌گویند:

جسد جسمانی خواستار بقا در دنیا و جاودانگی است، حال آنکه نفس روحانی به دنبال سرای آخرت و وصول به آنجاست و این گونه است بیشتر کارها و اعمال انسان که سرشار از دوگانگی و تباین است که نظیر زندگی و مرگ، بیداری و خواب، دانایی و جهل، خردمندی و سفاهت، سلامت و مرض، آلودگی و پاکدامنی، نظر تنگی و بخشندگی، شجاعت و بزدلی، لذت و الم است خود او همواره میان دوستی و عداوت، نیازمندی و بی‌نیازی، جوانی و پیری، ترس و امید، حق و باطل، صحیح و ناصحیح، خوبی و بدی و همانند آنها از خلق و خویهای متباین و متضاد متحیر و سرگردان است (اخوان‌الصفاء، رسائل، ج ۴، ص ۱۹۶-۱۹۵).

نفس انسانی سه قسم است، نفس نباتی که در کبد جای دارد، نفس حیوانی که در قلب جایگزین است و نفس ناطقه که در عقل ساکن می‌باشد. این نفس‌های سه‌گانه جدا و متباین از یکدیگر نیستند بلکه فرع‌های یک اصل واحدند و به ذاتی واحد اتصال دارند همچون سه شاخه از یک درخت. نفس یکی است و تعدد نام‌های آن ناشی از تباین کنش‌های آن است (قمیر، ص ۵۱). مردم نیز در شناخت و تعریف نفس و ماهیت آن به سه گروه تفکیک می‌شوند. گروهی که گویند نفس جسمی لطیف است و نه مرئی و نه محسوس و گروهی که گویند نفس جوهری است روحانی که جسم نیست و به عقل درک شود اما به حسن در نیاید و پس از مرگ باقی است و گروهی که گویند نفس عرضی است که از مزاج بدن و اختلاط جسد زاید و به مرگ و

فساد شود و جز با جسم وجود نیاید. این گروه اخیر را جسمیون گویند (فاخوری و حجر، ص ۲۲۷). اخوان‌الصفاء در مطالعه نفس، قوا و مراتب آن از ارسطو و به ویژه افلاطون، تأثیر پذیرفته‌اند. نفس جوهری آسمانی و روحانی است، بالطبع دارای علم و بالقوه و آموزش‌پذیر نظیر آینه که پدیده‌ها را در خود نشان می‌دهد. نفس هم اشکال موجودات را چه محسوسات و چه معقولات درک می‌نماید. این نفس که از نفس کلی سرچشمه گرفته و به واسطه جسم پذیری و ظهور در شکل انسانی فی الواقع هبوط کرده است و در نهایت از جسم جدا خواهد شد و به مبدأ اصلی خود بازگشت خواهد نمود (موسوی، ص ۱۲۳). به نظر می‌رسد که تقسیم بندی مراتب نفس و گروه بندی افراد را برحسب انتخاب آنها در درجه اول متأثر از فلسفه یونانی و اسلامی و در درجه دوم به دلیل دارا بودن گرایش‌های عرفانی و اعتقاد به مراتب انسان‌ها در بیان سیر و سلوک و تکامل انجام داده‌اند و آرمان‌گرا و خوش بین بوده‌اند.

اخوان‌الصفاء در رسائل می‌گویند:

بدان که نفس عالم و نفس ناطقه هنگام سیر به نفس کلی قدرت و توان لازم و شادابی و سرور می‌یابد و چنانچه از این حرکت بازماند دچار ثقل و آلودگی می‌گردد تا حدی که قدرت خلاص و رهایی از آن را نخواهد داشت و در عالم کون و فساد متوقف خواهد ماند در حالی که انجام اعمال قبیح و گناه آلود سرتاسر وجودش را به خود مشغول ساخته است. بنابراین اعمال و امور واجب شده دینی عاقبت نفس را به سمت شناخت و عبادت ذات باری
تعالی
رهنمون (همان)،
ص ۱۶۲-۱۶۱).

در جامعة الجمعه می‌گویند:

ان النفوس الجزئية سترجع الى النفس الكلية باجمعها و تصير في عالمها الروحاني و محلها الازلي و وقتها الدهري، الابدی، السرمدي، الذي لانهاية لطوله و الذي كانت فيه قبل تعلقها بالجسم كما قال الله عزوجل: كما بداءنا اول خلق يعيده (انبياء / ۱۰۴) ولكن بعد مضي الدهور الزمانية الطول والكرور والادوار و العصور و خراب العالم الارض و المركز السفلي، اذ فارقت النفس وسكن الفلك عن الدوران و الكواكب عن السير و الاركان عن اختلاط بالمزاج (اخوان‌الصفاء، جامعه الجمعه، ص ۱۶۱).

اخلاق محوری و گزاره‌های ارشادی در سراسر مباحث اخوان دیده می‌شود و درعین نگرانی از سرنوشت نفوس به هدایت آنها امید دارند. اشاره به این نکته ضرورت می‌یابد که اخوان

الصفاء نکات اخلاقی مرتبط با شریعت را به صورت مجزا در رسائل خود آورده‌اند.

مؤلفه ششم: اخلاق

چهارمین مؤلفه اختصاص به اخلاق دارد. مسلمانان همواره بیش از نظریه‌های اخلاقی به آداب و رسوم اخلاقی و موضوع رفتار علاقه‌مند بودند، زیرا اسلام درباره اعمال خیر و اعمال صالح و نیت خیر تأکید می‌کند. اخوان‌الصفاء به علم اخلاق فقط از لحاظ تأثیر آن در نظام فکری خود علاقه‌مند بودند و آن عبارت از کسب علم نظری و عمل خیر در این دنیا است به قسمی که نفس بتواند از ابدیت و سعادت اخروی بهره‌مند گردد (شریف، ص ۴۲۶). انسان پس از تولد کسب فضائل را آغاز می‌کند و به این کار تا هنگام مرگ ادامه می‌دهد در انسان استعدادی برای کار نیک وجود دارد. با همین استعداد می‌تواند به عمل شر نیز بپردازد. برای عامه مردم خیر آن چیزی است که دین مقرر داشته و شر آن چیزی است که از سوی دین منع شده است (همان، ص ۴۲۷).

غایت نهایی انجام کارهای خیر رسیدن انسان به کمال مطلق می‌باشد، کسی که تمامی مراحل را پشت سر گذاشته و خصال اخلاقی را کسب نماید انسانی است که شایسته خلیفه... بودن در روی زمین بوده و تمامی اخلاق نیکوی بشری و علوم انسانی و صنایع را دارا می‌باشد (اخوان‌الصفاء، رسائل، ج ۱، ص ۳۰۶). برای اخلاق یک تصور آرمانی و ایده‌آلی ارائه می‌دهند و آن رسیدن به مرحله کمال و نزدیکی و تقرب به ذات الهی است، اینان گفتند: انسان در حقیقت همان نفس است و لازم است بلندترین غایات، این باشد که با سقراط زندگی کنیم و نفس خود را به خود واقف سازیم و با مسیح او را در قانون مقید گردانیم ضمناً واجب است به تن هم توجه کنیم و مقام آن را اصلاح کنیم تا آنچه برای کمال نفس میسر است برایش فراهم شود. اخوان‌الصفاء بنابراین رأی، برای کمال مثل اعلای انسانی قرار می‌دهند و ممیزات او را از مختصات اقوام و ملل مختلف اقتباس می‌کنند، این مثل اعلی و کمال مطلوب برای مرد کامل عبارت است از: نسب فارسی، دین عربی، آداب عراقی، زیرکی عبرانی، سلوک مسیحی، پرهیز شامی، دانش یونانی، بینش هندی، سیرت صوفی، اخلاق ملکی، رأی ربانی و معارف الهی (دبور، ص ۱۰۱-۱۰۰).

در رفتار اخلاقی مانند ارسطو به نظریهٔ وسط و اطراف اعتقاد دارند: یعنی هر فضیلت حد وسط میان در رذیلت است. شجاعت حد و وسط میان جبن (بزدلی) و تهور (بی‌باکی) است و اقتصاد مالی حد وسط میان بخل (تنگ چشمی) و اسراف (بازدستی) است و عدل حد وسط میان ظلم (ستم‌گری) و انظلام (ستم‌کشی) است (حلی، تاریخ تمدن اسلام، ص ۱۷۰). از لحاظ تهذیب اخلاق و سیاست نفس‌مبانی کار آنان بر خوی‌های نیک و کارهای خوب و حفظ امانت و رعایت حقوق صاحبان و همسایگان و دوستان و نظائر این مسائل است. دستورهای اخوان‌الصفا به زنان و فرزندان و غلامان و دوستان بسیار دقیق و دارای ظرافت‌های اخلاقی و تربیتی است.

اخلاق از دیدگاه آنان دو نوع ذاتی و اکتسابی است. اخلاق ذاتی آن است که شخص به مقتضای تولد واجد می‌باشد و اخلاق اکتسابی آن چیزی است که به اخلاق ذاتی در دوره‌های مختلف زندگی افزوده می‌شود. اخلاق ذاتی تحت تأثیر سه عامل اصلی است، یکی تأثیر ستارگان برجین قبل از تولد، دیگری چگونگی ترکیب عناصر اربعه در بدن، به عنوان مثال کسی که عنصر خاک بر آن غلبه داشته باشد از لحاظ اخلاقی صبور در انجام کارها و ثابت و پابرجا در آراء می‌باشد، سوم تأثیر محیط طبیعی و شرایط زیستی، چنان که معتقدند افراد مشرق زمینی و افراد مغرب در اخلاق متفاوت هستند. اخلاق ذاتی ثابت است ولی اخلاق اکتسابی از زمانی به زمان دیگر و حالی به حال دیگر تغییر می‌کند (موسوی، ص ۱۲۰). در ماهیت اخلاق گویند: اخلاق ذاتی (مرکوزه) اخلاقی است که آمادگی هر عضو از اعضای بدن را برای اظهار و بروز واکنش خاص نشانگر می‌باشد، فرضاً کسی که از نظر ذاتی شجاع است اقدام هرگونه امور خطیر برایش بدون اینکه فکر و اندیشه نماید سهل و آسان خواهد بود و یا کسی که دارای طبع سخاوتمند باشد بذل و بخشش و کمک به دیگران برایش آسان است، پس اخلاق مرکوزه مقدمه‌ای است برای خصوصیات عملی انسان (اخوان‌الصفا، رسائل، ج ۱، ص ۳۰۵).

اخلاق از چند عامل تأثیر می‌پذیرد: عامل اول مکانی که انسان در آن می‌زید هوا و خاک آن مکان در مزاج او مؤثرند و اختلاف مزاج‌ها به اختلاف در اخلاق و طبیعت و رنگ و زبان و عادات و عقاید و مذهب و رفتار و صنعت و اندیشه و سیاست مردم می‌انجامد. عامل دوم ستارگانند، طبیعت مردم به جهت برج‌های گوناگونی که در آن متولد شده‌اند، با یکدیگر اختلاف دارند. این نظریه را عموم اندیشمندان کهن که به تأثیر ستارگان بر زندگی انسان معتقد

بودند ابراز داشته‌اند. سومین عالم، تربیت و به طور کلی هم نشینی و معاشرت با خانواده و دوستان و آموزگاران است. عامل چهارم، مذهبی است که انسان بر آن مذهب رشد می‌کند و از روح تعالیم آن اثر می‌پذیرد و این به صورت خلق و خوی او در می‌آید (همان، ص ۲۹۹). به عقیده ایشان طبع را در اخلاق اثر بزرگی است و بر این مبنا مردم در چهار گروه محرومان (به دلاوری و بی‌باکی، کم‌ثباتی و سرعت خشم و کمی کینه و تندهوشی ممتازند)، مبرودان (به کودنی و غلظت طبع ممتازند)، مرطوبان (به بلادت و بزرگواری (سماحت نفس) و فراموشکاری و بی‌باکی ممتازند) و خشک‌طبعان یا یابسان (به شکیبایی و پایداری و تنگ‌چشمی ممتازند) قرار می‌گیرند (حلی، برگزیده متن رسائل، ص ۶۰). به نظر می‌رسد که مباحث آنان در باب اخلاق منسجم و عمیق نمی‌باشد بلکه مشتمل بر نصیحت‌هایی است که در رسائل و به شیوه‌ای مختصر در رساله نهم از قسم ریاضی به قرار ذیل درج گردیده است:

۱. عمل خیر را به خاطر آنکه خیر است انجام ده، به خاطر ترس از عذاب یا طمع به پاداش دست به عملی مزن، حتی به خاطر نام نیز کاری را انجام مده، بلکه خیر را به خاطر خود خیر انجام ده، زیرا اگر به جهت انگیزه دیگری مانند ترس و پاداش و ناموری دست به عمل بزنی منافق خواهی بود و منافق شایسته آن نیست که در کنار روحانیان جای گیرد؛ ۲. در دنیا زهد پیشه کن، در ثروت و در خوردن و آشامیدن زهد پیشه کن و از کبر و غرور و اعتماد به رأی خود اجتناب نما؛ ۳. آنچه را برای خود خواهی برای دیگران نیز بخواه، نسبت به هیچ کس حسد مبر و بر همه انسان‌ها ببخشی، بلکه با همه حیوانات ذی روح مهربان باش؛ ۴. نسبت به دوستان اخلاص داشته باش؛ ۵. سیاست منزل: اگر می‌توانی همسری برگزین و اگر ازدواج کردی به همسرت مهربانی فراوان کن، اما در باب خانواده سیاستی یگانه در پیش گیر تا دارای یک رفتار و اخلاق ثابت شوند. تنگ‌دستی خود را برای اطرافیان فاش مکن که موجب خواری تو می‌گردد (قمیر، ص ۵۶-۵۵).

در بحث از اخلاق مطلبی را پیرامون مراتب انسان‌ها برحسب اخلاق و اعمال و وظایف مندرج در جلد اول رسائل، رساله شماره نهم از رسائل ریاضیه تعلیمیه تحت عنوان مراتب الناس فی الاخلاق حسب الاعمال مطرح کرده‌اند و در آن هشت مرتبه برشمرده شده است:

مرتبه اول: قاریان و حافظان الفاظ و کتب الهی (نوامیس الهی) و آموزش دهندگان؛
مرتبه دوم: راویان اخبار، احادیث و حافظان سیره؛ مرتبه سوم: فقها و علما؛ مرتبه چهارم:

مفسران؛ مرتبه پنجم: مجاهدان و مبارزان بر علیه دشمنان خدا و محافظان مرزهای مناطق سکونت یاران و پیروان ناموس الهی؛ مرتبه ششم: خلفا و رؤسای جماعت‌های پیرو ناموس الهی؛ مرتبه هفتم: زاهدان و بندگان در مساجد و سخنرانان و وعاظ و مرتبه هشتم: علما و طرفداران علم الهی و معارف خدایی و آشنایان با قوانین خدا.

سپس اخوان‌الصفاء به ویژگی‌ها و مختصات اخلاقی این هشت گروه می‌پردازند:

ویژگی‌های مرتبه اول: فصاحت‌الفاظ، قدرت زبان، خوش‌لحنی، فهم نیکو، سرعت عمل و حفظ، نشاط و انگیزه، تواضع و فروتنی در برابر متعلم این روش و مرتبه؛ ویژگی‌های مرتبه دوم: قوت شنوایی، درک تمامی کلام، ضبط‌الفاظ، نگاشتن دقیق مطالب، پرهیز از کم و زیاد نمودن مطالب، صداقت، پرهیز از دروغ‌گویی، حکایت دقیق مباحث و تلاش برای نشر آنها؛ ویژگی‌های مرتبه سوم: شناخت حدود حلال و حرام، آشنایی با قیاس و روش استنباط، اجتناب از شبهات بیهوده، دقت بالا، ترک حسد، دوری از غرور، بی‌میلی به دنیا، عفت جنسی، قیام به واجبات احکام الهی و وحدت قول و فعل؛ ویژگی‌های مرتبه چهارم: شناخت شأن نزول آیات و غرض پروردگار از آنها و علت استعمال‌الفاظ خاص هنگامی که اشتراک معنوی وجود دارد و آگاه بودن به معانی و الفاظ؛ ویژگی‌های مرتبه پنجم: برخورداری از غیرت و تعصب دینی و پرهیز از انجام امور حرام، نفرت از دشمنان ناموس الهی و کم دانستن هیبت آنان، شجاعت، اجتناب تکبر، مکر و حيله هنگام به کارگیری روش‌های نظامی، صبر، ذکر متعدد خداوند عزوجل و یاری خواستن از وی، تقیه برای پیروزی و حفظ جان و شکر فراوان خدا؛ ویژگی‌های مرتبه ششم: قناعت پیشگی، کف نفس از ورود به شهوات و لذات دنیایی، قلت حرص و ولع و طلب حاجات، ترک طلب منزلت و جلال و کرامت، کثرت ذکر مرگ و فناپذیری نعم دنیا و ناپایداری ملک و مقام، مطالعه احوال گذشتگان و عبرت‌پذیری از آن، مطالعه کتب حکما و اخبار گذشتگان و تفکر و تعقل پیرامون آنها؛ ویژگی‌های مرتبه هفتم: علم و عمل به واجبات الهی، قیام برای برپا نمودن حق، آشنایی با امور دنیا و تدبیر و سیاست برای سیاست مدار دنیایی و آشنایی با احکام الهی برای حافظین اسرار احکام الهی چنان که در رساله ۵۱ به تفصیل پیرامون آن بحث کرده‌اند و ویژگی‌های مرتبه هشتم: تداوم خستگی‌ناپذیری در طلب علم الهی و علم مورد نیاز برای اداره جامعه، آگاهی با کتب الهی و سنت پیامبران گذشته و قوانین و شریعت و ناموس الهی و نیز تلاش به منظور آموزش آن در بین مشتاقان و علاقمندان (اخوان‌الصفاء،

رسائل، ج ۱، ص ۳۲۳-۳۲۱). این تقسیم‌بندی از مراحل و مراتب اخلاقی به دلیل نگرش اخوان‌الصفاست که متأثر آموزه‌های عرفانی و شاید صوفیانه می‌باشد، چرا که اندیشه‌های فیلسوف یا متفکر جدا از معرفت‌شناسی و روش‌شناسی او نیست. بر این اساس، در تجزیه و تحلیل اندیشه‌های اخوان‌الصفا باید به این اصل بدیهی توجه نمود. رویکرد تلفیقی اساس معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اخوان‌الصفا را تشکیل می‌دهد.

نتیجه

اهمیت بررسی پیرامون اخوان‌الصفا در آن است که وضعیت سیاسی در قرن چهارم هجری و بروز جنبش‌ها و حرکت‌های فکری مخالف حکومت عباسیان نمایان می‌شود، نفوذ فلسفه یونانی در جهان تشیع و فلسفه‌های غیر اسلامی (هندی، ایرانی، زرتشتی و غیره) در مبانی و دستگاه فلسفه اسلام ترسیم می‌گردد و ویژگی برجسته قرن چهارم، که تحول علمی و فرهنگی آن و ظهور دانشمندان و صاحبان تفکر در جهان اسلام است، مشخص می‌شود. هدف این مقاله تنها بیانی مختصر از دیدگاه‌های دینی اخوان‌الصفا نیست، بلکه آنچه شالوده کار را تشکیل می‌دهد ترسیم این نکته است که در قرن چهارم هجری و مصادف با قرون وسطایی در اروپا مسلمانان با برخورداری از شناخت عمیق و دقیق، به مسائل دینی، علمی و فلسفی می‌پرداختند. این نکته نشان‌دهنده قوت و غنای تمدن اسلام در آن دوره است. با نظری اجمالی بر فهرست موارد مندرج در رسائل اخوان‌الصفا نسبت به این مسئله یقین خواهیم یافت. مطالعه در خصوص ابعاد اندیشه‌های اخوان‌الصفا به عنوان یکی از تجلیات شکوفایی فکری در جهان اسلام قابل ارائه و عمق و غنای مطالب رسائل بهترین دلیل برای رشد قوت فکری مسلمانان در دوره مزبور است. برای اخوان‌الصفا دو دسته هدف قابل تفکیک است، نخست اهداف سیاسی و دوم اهداف دینی و فلسفی. دسته دوم مهم تر از اهداف سیاسی بوده است، چرا که با انتشار دائرةالمعارف وسیعی در اکثر علوم عصر در صدد بودند جهان‌بینی و الگوی شناخت جدیدی را عرضه نمایند و در این مسیر تعصب نشان نمی‌دادند، آنان از تمامی ادیان و احکام دینی بهره می‌جستند و آن‌ها را در کنار یکدیگر قرار می‌دادند و از هر دین و اندیشه فلسفی آن چه مناسب و منطبق بر مبانی معرفت‌شناسی و اهداف خود می‌دانستند اقتباس می‌نمودند و به کار می‌گرفتند.

منابع

قرآن مجید.

آژند، یعقوب، *اسماعیلیان در تاریخ*، تهران، مولی، ۱۳۶۳.

اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفا*، چهار جلد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.

_____، *جامعه الجامعه*، عارف تامر، بیروت، منشورات دار المکتبه الحیاه، بی تا.

اقبال لاهوری، محمد، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه ا.ج. آریان پور، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.

حلبی، علی اصغر، *برگزیده متن رسائل اخوان الصفا*، تهران، زوار، ۱۳۶۰.

_____، *تاریخ تمدن اسلام*، تهران، اساطیر، ۱۳۷۲.

خلیقی، حسین، *آفرینش و نظر فیلسوفان اسلامی درباره آن*، تبریز، انتشارات دانشکده

ادبیات و علوم انسانی - مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، ۱۳۵۴.

دبور، ت.ج، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی

عطایی، ۱۳۶۲.

شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم*، تهران، انتشارات

دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

فاخوری، حنا و خلیل، *حجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی،

تهران، نشر زمان، ۱۳۵۸.

فرای، ریچارد نلسون، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، سروش،

۱۳۶۳.

فشاهی، محمدرضا، *مقدمه ای بر سیر تفکر در قرون وسطی*، تهران، گوتنبرگ، ۱۳۵۴.

قفطی، *تاریخ الحکما*، به کوشش بهین دارایی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

قمیر، یوحنا، *اخوان الصفا یا روشنفکران شیعه مذهب*، ترجمه صادق سجادی، تهران،

انتشارات فلسفه، ۱۳۶۳.

کوربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.

مصاحب، غلامحسین، *دائرةالمعارف فارسی*، ج ۱، تهران، مؤسسه انتشارات فرانکلین در

ایران، ۱۳۵۴.

ممتحن، حسین علی، *نهضت قرمطیان*، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۱.

موسوی، موسی، من الکندی الی ابن رشد، بیروت، مکتبه الفکر الجامعی، منشورات
عویدات، ۱۹۷۷.

نصر، سیدحسین، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹.

Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, School of Oriental and African Studies,
University of London, Oxford, 1985

بررسی کثرت‌گرایی دینی در مثنوی مولوی

دکتر جلیل مشیدی*
سمانه فرزانه**

چکیده

پلورالیسم دینی از جمله مباحث مرتبط با فلسفه دین است که به سبب توجه آن به مسئله نجات و زندگی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان، مورد توجه صاحب‌نظران زیادی قرار گرفته و دارای رویکردها و تقریرهای متفاوتی است.

توجه عمیق مولانا به «وحدت وجود» - به عنوان یکی از ارکان اصلی اعتقادات وی - و القای روحیه تسامح و تساهل به مخاطبان خود، باعث شده تا عده‌ای وی را «کثرت‌گرا» بنامند، اما اینکه وی، واقعاً واجد چنین نامگذاری بوده یا نه و اگر بوده، پلورالیسم دینی از دیدگاه او چه کیفیتی دارد و چه مواردی را شامل می‌شود، از جمله پرسش‌هایی است که در مورد مولانا مطرح است. مقاله حاضر در جستجوی پاسخ این پرسش‌ها، بر اساس مثنوی است.

بنابراین، در این مقاله، ضمن تعریف پلورالیسم دینی و بیان رویکردهای آن، آرای کثرت‌گرایان در باب حقانیت ادیان مطرح شده و بازتاب این آرا در اندیشه‌های مولوی آمده است.

بازخوانی اندیشه‌های مولوی گویای این نکته است که ردپای نظریه پلورالیسم دینی، کم و بیش در اندیشه‌های او دیده می‌شود، اما پلورالیسم را به معنای امروزی آن نمی‌پذیرد و در نهایت یک دین را حق می‌داند.

هدف از این جستار آن است که مخاطبان مثنوی با پیروی از شیوه مولوی در مسائل معرفتی و دینی، در جهت تقریب بین ادیان و تفاهم میان صاحبان آنها گام بردارد و برای رفع اختلافات و دشمنی‌های دینی و عقیدتی نوعی آمادگی ذهنی ایجاد شود.

کلید واژه‌ها: مثنوی، مولوی، کثرت‌گرایی دینی، مدارای دینی.

مقدمه و طرح مسئله

بی تردید جهان پیرامون ما جهان کثرت‌هاست. این کثرت شامل نژادها، رنگ‌ها، زبان‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان و اندیشه‌های گوناگون است که همواره ذهن بشر را درگیر خود کرده و امروزه شکل منسجم‌تری به خود گرفته است.

پلورالیسم^۱ نیز به معنای همین کثرت و تنوع است که در حوزه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، دینی و ... مطرح شده است و کثرت را در برابر وحدت به رسمیت می‌شناسد.

حجم بالای تبادل فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها در عصر حاضر، هر ذهن پویایی را به تفکر در آرا و اندیشه‌های خود می‌خواند تا به بررسی جایگاه این آرا در میان اندیشه‌های دیگر پردازد و در چالش‌های نوین به آن تکیه کند.

بازنگری آرا گذشتگان با نگاهی نو، از جمله مواردی است که انسان را در حل این چالش‌ها یاری می‌رساند. پژوهش حاضر در پی آن است تا با بازخوانی آرای دینی و کلامی مولانا، زمینه‌ای لازم برای صورت‌بندی و انسجام نظریات گذشته فراهم آورد.

اما اینکه در بررسی پلورالیسم دینی چرا مولانا انتخاب شده، دو دلیل عمده وجود دارد: نخست آنکه اندیشه‌های تسامح و تساهل‌گرانه وی تا حدودی با آرای کثرت‌گرایان هم‌جهت است، دوم آنکه مولانا خود در مقام عمل نیز به رویکرد زندگی مسالمت‌آمیز توجه داشته است. بدین منظور، ابتدا آرای کثرت‌گرایان بیان می‌شود و سپس آرای دینی مولوی بحث خواهد شد تا وجوه اختلاف و اشتراک هر یک از این دو به دست آید.

معنای لغوی و اصطلاحی پلورالیسم
الف. معنای لغوی

واژه پلورالیسم برگرفته از دو واژه Plural به معنای جمع و Ism به معنای گرایش است؛ بنابراین Pluralism در لغت، معنای «جمع‌گرایی و کثرت‌گرایی» دارد (نبویان، ص ۱۵).

ب. معنای اصطلاحی

پلورالیسم حداقل چهار کاربرد مختلف دارد:

۱. پلورالیسم مترادف و منطبق با Tolerance، «تسامح» که به معنی مدارا و همزیستی مسالمت-آمیز برای جلوگیری از جنگ‌ها و تخاصمات است.
۲. اعتقاد به اینکه دینی واحد از طرف خداوند آمده و چهره‌هایی مختلف دارد؛ اختلاف در جوهر ادیان نیست؛ بلکه در فهم دین است.
۳. معنای سوم پلورالیسم این است که حقایق کثیرند و حقیقت واحد وجود ندارد، عقاید متناقض صرف نظر از اختلاف فهم‌ها، همه حقیقت هستند.
۴. حقیقت، مجموعه‌ای از اجزا و عناصری است که در هریک از ادیان یافت می‌شود؛ بنابراین تعریف، مجموعه‌ای از ادیان وجود دارد که هر یک سهمی از حقیقت دارند (رک. کامران، ص ۴۰).

پس، منظور از پلورالیسم دینی این است که حقیقت و رستگاری در دین خاصی منحصر نیست، همه ادیان بهره‌ای از حقیقت مطلق دارند؛ براین اساس، پیروان همه ادیان به نجات و رستگاری می‌رسند و نزاع و اختلافات میان ادیان، می‌تواند جای خود را به همراهی و همدلی دهد.

کثرت‌گرایی دینی بر اثر واکنش به دو نگرش انحصارگرایی^۲ و شمول‌گرایی^۳ در جهان مسیحیت، رسماً در نیمه اول قرن بیستم، توسط جان هیک، مطرح شد:

از نظر پدیدارشناسی، اصطلاح تعدد ادیان (کثرت دینی) به طور ساده عبارت است از این واقعیت که تاریخ ادیان نمایانگر تعدد سنن و کثرتی از متفرعات هر یک از آنهاست. از نظر فلسفی، این اصطلاح ناظر به یک نظریه خاص از روابط بین سنت‌هاست، با دعاوی مختلف و رقیب آنها. این اصطلاح به معنای این نظریه است که ادیان بزرگ جهان تشکیل دهنده برداشت‌های متفاوت از یک حقیقت غایی و مرموز الوهی‌اند (الیاده، ص ۳۰۱).

او در جای دیگر گفته است:

ادیان مختلف، جریان‌های متفاوت تجربه دینی هستند که هر یک در مقطع متفاوتی در تاریخ بشر آغاز گردیده و خودآگاهی عقلی خود را درون یک فضای فرهنگی باز یافته است (جان هیک، ص ۲۳۸).

طرح این مسئله، سبب رشد آزاداندیشی‌های دینی جامعه مسیحیت شد و سرانجام به صدور بیانیه شورای دوم واتیکان (۱۹۶۵ - ۱۹۶۳) مبنی بر رستگاری و نجات پیروان سایر ادیان انجامید.

بنا بر تعریف ارائه شده از پلورالیسم دینی، سه رویکرد یا تقریر برای آن وجود دارد:

۱. حقانیت همه ادیان

بنا بر این رویکرد:

همه اقوال ادیان مختلف می‌توانند نسبت به جهان بینی‌هایی که خاستگاه آن اقوال هستند، صحیح باشند. هیک نسبت حقیقت دینی را بر حسب آنچه که فرضیه نوع-کانتی^۴ می‌خواند، تبیین می‌کند. بر اساس این فرضیه حق، فی نفسه غیر قابل بیان است و ادعاهای دینی در باره حقیقت، واکنش‌هایی شناختی نسبت به این واقعیت متعال غیر قابل بیان هستند؛ واکنش‌هایی که به لحاظ تفاوت در شیوه‌هایی که در آنها حق (Real) به تجربه در می‌آید، از همدیگر متمایز هستند (لگنهاوزن، ص ۴۱).

۲. رستگاری و نجات

هیک به جای آموزه مسیحیت در باره نجات، به برداشت عام‌تر و مجردتری دست یافته که بر اساس آن نجات، صرفاً تحولی انسانی محسوب می‌شود و وقوع آن زمانی است که انسان از زندگی خودمحو رانه به زندگی‌ای معطوف شود، که در آن، حقیقت نهایی محور است، صرف نظر از اینکه، این حقیقت نهایی را خدا، برهما (Brahma)، نیروانا (Nirvana) یا تائو (Tao) بنامند (همان، ص ۳۶).

۳. زندگی مسالمت آمیز

ناظر بر بُعد اجتماعی دین و حیات دینی است؛ بدین معنا که پیروان ادیان مختلف می‌توانند در یک جامعه با یکدیگر زندگی مسالمت آمیزی داشته باشند.

موضوع اصلی این مقاله، تبیین ادله رویکرد اول از نگاه کثرت‌گرایان و تحلیل و بررسی در اندیشه‌های مولاناست. پیش از آغاز این بحث شایسته است به دو نکته مهم توجه شود:

۱. مولوی عارفی مسلمان و رشد یافته در محیطی اسلامی است؛ بنابراین آرای وی هم نشأت گرفته از آموزه‌های این دین است؛ در حالی که نظریه پلورالیسم دینی مربوط به دهه‌های اخیر و در جامعه مسیحیت است؛ پس هرگونه نقد و بررسی ادله پلورالیسم دینی با سنگ محکی به نام اسلام سنجیده می‌شود.
۲. گرچه پلورالیسم دینی، از موضوعات دینی مربوط به قرون اخیر است؛ لیکن در عصر مولانا، کلیت این موضوع تحت عناوینی چون «وحدت وجود»، «تسامح و تساهل» و «اعتقاد به همزیستی مسالمت آمیز» کاربرد داشته است.

مقاله حاضر درصدد بررسی این پرسش است که آیا مولوی اساساً کثرت‌گرا بوده است یا نه؟ و اگر بوده است چه تفاوت‌هایی با کثرت‌گرایان عصر حاضر دارد؟ فرض نگارنده آن است که مولوی در برخی جهات با آنها دارای اشتراکاتی است؛ اما نمی‌توان او را کثرت‌گرا - آن گونه که امروزه مطرح است - نامید.

بحث

همان گونه که در رویکرد نخست گفته شد؛ کثرت‌گرایان با قطع نظر از آموزه‌های ادیان و با اتکا به ادله غیر دینی (با نگاه برون دینی) مدعی حقانیت همه ادیان در زمان واحد هستند که برخی از آن ادله عبارت است از:

تفکیک میان گوهر و صدف دین

کثرت‌گرایان، شریعت را مجموعه‌ای از آداب و رسوم و مشتمل بر یک سیستم عقیدتی و اجتماعی نمی‌دانند؛ بلکه آن را تجلیات تاریخی، اجتماعی، جسمانی و زبانی تجربه دینی، می‌دانند؛ بنابراین به زعم آنان شریعت، امری تاریخی، سیال و انعطاف‌پذیر است (کامران، ص ۲۴۵).

جان هیگک در این باره نوشته است:

به نظر من فردی که به عنوان مثال، برخلاف من معتقد است عیسی پدری بشری داشت، احتمالاً (نه قطعاً) در اشتباه است، اما من در عین حال، متوجه این نکته نیز هستم که شاید آن

فرد از من به خداوند نزدیک‌تر باشد. این توجه بسیار مهم است؛ زیرا باعث می‌شود که داوری‌های متفاوت تاریخی چندان مورد تأکید قرار نگیرند و از اهمیت آنها بسیار کاسته شود (پترسون و دیگران، ص ۴۱۰).

مولانا از جمله متفکرانی است که به جوهر و معنای عمل بیش از عَرَضیات ارزش قائل است. از نگاه وی، نیت درونی آدمی باید به قدری پاک باشد تا عملی که انجام می‌دهد شایستگی راهیابی به درگاه الهی را داشته باشد؛ چه بسا اعمالی که صورت ظاهری خیری دارند؛ از شرط باطنی که همان نیت پاک است برخوردار نیستند:

شرط من جا بالحسن نه کردن است این حسن را سوی حضرت بردن است

(مولوی، مصنوعی معنوی، ۲/۹۴۴)

گرچه مولانا اعمال ظاهری را دارای جنبه عرضی می‌داند؛ اما از تأثیرگذاری آن بر روح نیز غافل نیست. از نظر وی، انجام عبادات ظاهری، مانند پرهیز شخص بیمار است که بر اثر پرهیز، بیماری وی از بین می‌رود:

این عرض‌های نماز و روزه را چون که لا یبقی زمانین انتفی
نقل نتوان کرد مر اعراض را لیک از جوهر برند اعراض را
تا مبدل گشت جوهر زین عَرَض چون ز پرهیزی که زایل شد مرض

(همان، ۹۴۸ - ۲/۹۴۶)

از سوی دیگر، مولانا عرض‌ها را قابل انتقال می‌داند؛ ولی به نوعی دیگر؛ چرا که اگر عَرَض از میان برود و دوباره پدید نیاید عمل بندگان باطل و گفتارشان بیهوده می‌شود:

گر نبودی مر عَرَض را نقل و حشر فعل، بودی باطل و اقوال، فشر
این عَرَض‌ها نقل شد لونی دگر حشر هر فانی بود کونی دگر

(همان، ۹۶۱ - ۲/۹۶۰)

با قابل انتقال بودن اعراض، هر عَرَضی در هنگام حشر دارای صورتی می‌گردد و این همان اعتقاد مولانا به «تمثل صورت‌های برزخی اعمال» است:

وقت محشر هر عَرَض را صورتی است صورت هر یک عَرَض را نوبتی است

(همان، ۲/۹۶۳)

در واقع، مولانا آداب ظاهری (صدف دین) را مقدمه‌ای برای رسیدن به هدف‌نهایی (گوهر دین) می‌داند و می‌گوید: همان‌طور که هدف‌نهایی تخم، جوجه شدن است؛ هدف از نماز و عبادات ظاهری هم، دریافتن روح بندگی است:

بچه بیرون آراز بیضه نماز سر مزن چون مرغ بی تعظیم و ساز

(همان، ۲۱۷۵/۳)

نقل است که از مولانا پرسیده شد که آیا از نماز نزدیک‌تر به حق راهی هست؟
می‌فرماید:

هم نماز، اما این صورت تنها نیست، این قالب نماز است؛ زیرا که نماز را اولی است و آخری است و هر چیز را که اولی و آخری باشد، آن قالب باشد؛ زیرا تکبیر، اول نماز است و سلام، آخر نماز است و همچنین شهادت، آن نیست که بر زبان گویند تنها، زیرا که آن را نیز اولی است و آخری، و هر چیز که در حرف و صوت درآید و او را اول و آخر باشد، آن صورت و قالب باشد [صدف دین] ... پس دانستیم که جان این نماز، این صورت تنها نیست، بلکه استغراقی است و بیهوشی است که این همه صورت‌ها برون می‌ماند و آنجا نمی‌گنجد، جبرئیل نیز که معنی محض است نمی‌گنجد (همو، فیه مافیہ، ص ۱۱).

نتیجه آنکه مولانا بر خلاف کثرت‌گرایان قائل به تفکیک میان گوهر و صدف دین نیست؛ چرا که از دیدگاه وی، ظاهر و باطن دین مکمل یکدیگر هستند؛ هر چند که اصالت بیشتری برای معنا قائل است؛ ولیکن صورت را هم نادیده نمی‌انگارد:

دانه قیسی را اگر مغزش را تنها بکاری، چیزی نروید. چون با پوست به هم بکاری، بروید. پس دانستیم که صورت نیز در کار است و نماز نیز در باطن است: لا صلوة الا بحضور القلب؛ اما لابد است که به صورت آری و رکوع و سجود کنی. به ظاهر آنگه بهره‌مند شوی و به مقصود رسی (همان، ص ۱۴۳).

تفاوت‌های مفهومی و زبانی

جان هیکن، هر یک از سنت‌های دینی خاص را که در مکان، زمان و تاریخ خاص خود پدید آمده و به حیات خود ادامه داده‌اند، نحوه‌هایی از زندگی می‌داند که بر هر یک از آنها زبان خاصی حاکم است که از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و سبب می‌شود که هر دینی به نوع متفاوتی درباره حقیقت الوهی سخن بگوید:

هر دینی، نوعی صورت حیاتی است با بازی زبانی خاص خود. زبان مسیحی، که مفاهیم کاملاً متمایز مسیحی نظیر تجسد، ابن‌الله و تثلیث را به کار می‌گیرد، معنای خود را از نقشی که در حیات مسیحی بازی می‌کند، می‌گیرد. این قوانین بازی مسیحی، کتاب مقدس و سنت مسیحی را به عنوان منابع مهم شناخت تلقی می‌کند. لیکن آنچه در متن ایمان مسیحی می‌توان گفت، نمی‌تواند با آنچه در متن دینی دیگر بیان می‌شود، مخالف باشد یا موافق. فی‌المثل مسیحی و بودایی، دو قوم مختلف هستند، به جوامع و سنن دینی متفاوت تعلق دارند و به زبان‌های دینی متفاوت، سخن می‌گویند که هر یک از این زبان‌ها، در متن یک صورت حیات دینی خاص معنا دارد. از این رو اساساً بحث بر سر رقیب بودن این دو دین به عنوان پیشنهادهای ایمان داشتن در میان نیست (هیگ، ص ۲۲۹-۲۲۷).

از بارزترین نمونه‌های اختلافات لفظی و زبانی در مثنوی، داستان «منازعت چهار کس جهت انگور» در دفتر دوم است:

حکایت از این قرار است که چهار نفری که هر کدام زبان خاصی داشته، یک درم به دست می‌آورند و تصمیم می‌گیرند با آن چیزی برای خود بخرند و از آنجا که زبان یکدیگر را نمی‌دانستند گرفتار اختلاف می‌شوند:

چار کس را داد مردی یک درم	آن یکی گفت: این به انگوری دهم
آن یکی دیگر عرب بُد گفت: لا	من عنب خواهم، نه انگور، ای دغا
آن یکی ترکی بُد و گفت این بُنم	من نمی‌خواهم عنب، خواهم اُرم
آن یکی رومی بگفت: این قیل را	ترک کن، خواهیم استافیل را

(مولوی، مثنوی معنوی، ۳۶۸۴ - ۳۶۸۱ / ۲)

غافل از اینکه خواسته هر چهار نفر یک چیز بوده و اختلاف آنها اصل و اساسی نداشته است. مولانا ضمن تشریح اختلاف آن چهار نفر، وجود صاحب سیری را برای حل این اختلافات ظاهری لازم می‌داند تا باعث یگانگی می‌شود:

صاحب سرّی عزیز صد زبان	گر بدی آنجا بدادی صلحشان
پس بگفتی او که من زین یک درم	آرزوی جملتان را می‌دهم
چون که بسپارید دل را بی دُغَل	این درمتان می‌کند چندین عمل
یک درمتان می‌شود چار المراد	چار دشمن می‌شود یک، ز اتحاد
گفت هر یکتان دهد جنگ و فراق	گفت من آرد شما را اتفاق

(همان، ۳۶۹۱-۳۶۸۷ / ۲)

مولانا وجود صاحب سر را کسی جز انسان کامل نمی‌داند که در هر عصر و دوره‌ای، ارواح را متحد می‌کند:

هم سلیمان هست اندر دور ما	کو دهد صلح و نماید جور ما
قول إن مِنّ أمه را یاد گیر	تا به الا و خلا فیها نذیر
گفت: خود خالی نبوده ست اُمّتی	از خلیفه حق و، صاحب همّتی
مرغ جانها را چنان یکدل کند	کز صفاشان بی غش و بی غل کند

(همان، ۳۷۱۰-۳۷۰۷ / ۲)

انسان کامل را پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌داند که به برکت وجود ایشان دشمنی‌ها تبدیل به نفس واحد می‌شوند:

مشفقان گردند همچون والده	مسلمون را گفت: نفس واحد
نفس واحد از رسول حق شدند	ور نه هر یک دشمنی مطلق بُدند

(همان، ۳۷۱۲-۳۷۱۱ / ۲)

پس، برکت وجود پیامبر (ص) در پناه شریعت ناب محمدی (صلی الله علیه و آله) راه حل اختلافات صوری و ظاهری است:

از نزاع ترک و رومی و عرب	حل نشد اشکال انگور و عنب
تا سلیمان لسین معنوی	در نیاید، بر نخیزد این دوی

(همان، ۳۷۴۲-۳۷۴۱ / ۲)

اعتقاد مولانا به دین اسلام به عنوان کامل‌ترین دین، و پذیرش مسئله خاتمیت مهم‌ترین وجه تمایزی است که در این بخش می‌توان به آن اشاره کرد؛ چرا که کثرت‌گرایان با پذیرش حقانیت همه ادیان، مسئله خاتمیت را نادیده می‌انگارند:

ختم‌هایی کانیبا بگذاشتند	آن به دین احمدی برداشتند
--------------------------	--------------------------

(همان، ۱۶۵ / ۶)

پس، می‌توان نتیجه گرفت گرچه اختلافات زبانی و ظاهری که کثرت‌گرایان بدان توجه دارند در مثنوی نیز آمده است؛ اما به این نکته نیز باید اذعان داشت که اختلافات مورد توجه مولانا، اختلاف در گزاره‌های متضاد دینی ادیان نیست؛ چرا که مولوی به یک حقیقت واحد و یگانه اعتقاد دارد که با کنار رفتن ظواهر مختلف آشکار می‌شود؛ حال آنکه کثرت‌گرایان

حقایق را متنوع و متعدد می‌دانند که با بررسی در برخی از ادیان، تضاد آنها آشکار می‌شود. خلاصه آنکه وجه تمایز دو دیدگاه کثرت‌گرایان و مولانا در این بخش آن است که مولانا اختلافات لفظی و ظاهری را تا به آنجا می‌پذیرد که مجبور به پذیرش اصول متناقض از هم نشود.

تفاوت دیدگاه‌ها

سومین دلیل برون دینی که کثرت‌گرایان از آن یاد می‌کنند، اختلاف دیدگاه است. از نگاه آنها اختلاف بین ادیان، اختلاف میان حق و باطل نیست؛ بلکه اختلاف دیدگاه‌های انبیا و نه پیروان آنهاست. به عنوان مثال؛ آنها اختلاف سه دین اسلام، یهود و زرتشت را از آنجا می‌دانند که سه پیامبر از سه زاویه متفاوت به حقیقت نگریسته‌اند؛ یا اینکه حقیقت از سه روزنه بر پیامبران تجلی کرده است.

حقیقت یکی بوده است که سه پیامبر از سه زاویه به آن نظر کرده‌اند، یا بر پیامبران سه گونه و از سه روزنه تجلی کرده است و لذا سه دین عرضه کرده‌اند؛ بنابراین، سر اختلاف ادیان، فقط تفاوت شرایط اجتماعی یا تحریف شدن دینی و درآمدن دین دیگری به جای آن نبوده است؛ بلکه تجلی‌های گوناگون خداوند در عالم، همچنانکه طبیعت را متنوع کرده، شریعت را هم متنوع کرده است (سروش، صراط‌های مستقیم، ص ۱۴-۱۳).

کثرت‌گرایان با استناد به این بیت از مولانا:

از نظر گاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جهود

(همان، ۱۲۵۸ / ۳)

وی را از معتقدان به پلورالیسم دینی به شمار می‌آورند؛ در حالی که توجه به ابیات پیشین این بیت، حاکی از این است که مولانا انبیای الهی را مبلغ «یک حقیقت» که همان «نور واحد الهی» است می‌داند؛ در حالی که امت‌ها نور چراغ را رها کرده به چراغ‌ها که همان انبیا هستند توجه می‌کنند و این امر، موجب بروز اختلاف می‌شود:

ذکر موسی بند خاطرها شده ست	کین حکایت هاست که پیشین بده ست
ذکر موسی بهر روپوش است لیک	نور موسی نقد تست‌ای مرد نیک
تا قیامت هست از موسی نتاج	نور دیگر نیست دیگر شد سراج

این سفال و این پلیته دیگر است	لیک نورش نیست دیگر ز آن سرست
گر نظر در شیشه داری گم شوی	ز آنکه از شیشه ست اعداد دوی
ور نظر بر نور داری وارهی	از دوی و اعداد جسم منتهی

(همان، ۱۲۵۷-۱۲۵۱/۳)

منظور مولانا، از ذکر ابیات فوق این است که پیروان به جای نگریستن به نور (که همان هدف اصلی است) برای شیشه (که وسیله است) اصالت قائل می‌شوند و این نگاه، زمینه ساز گمراهی و شرک می‌گردد؛ زیرا انبیا مانند سفال دان و فتیله چراغی هستند که در حال تغییرند؛ اما نور آنها که برگرفته از عالم غیب است، تغییری نمی‌کنند.

اگر به مقصود نظر کنند دویی نماند، دویی در فروع است، اصل یکی است. مشایخ اگرچه به صورت گوناگون‌اند و به حال و افعال و اقوال مابینت است؛ اما از روی مقصود یک چیز است و آن طلب حق است (همو، فیه مافیه، ص ۲۳-۲۲).

از نگاه مولانا، هر اختلاف و تفاوتی که میان انبیاست در ظواهر، جسم‌ها، سایه‌ها و چراغ-هاست؛ نه در نور اصلی که واحد و منبسط است.

پیامبران چون همه یک نورند، مدح و تعریف از هر کدام از آنان شامل دیگری نیز خواهد شد؛ بنابراین؛ چون ممدوح یعنی پیامبران، یگانه باشند و همه به نور واحد حق باز گردند، پیام، دین و کیش آنان نیز نزدیکی و یگانگی خواهد بود:

در تحیات و سلام الصالحین	مدح جمله انبیا آمد عجین
مدح‌ها شد جملگی آمیخته	کوزه‌ها در یک لگن در ریخته
ز آن که خود ممدوح جز یک بیش نیست	کیش‌ها زین روی جز یک کیش نیست
دان که هر مدحی به نور حق رود	بر صور و اشخاص عاریت بود

(همو، مثنوی معنوی، ۲۱۲۵-۲۱۲۲/۳)

مولوی معتقد است اگر تعدد، تکثر و تفاوتی در ظاهر، زمان، مکان، اقوال و افعال پیامبران دیده می‌شود، جنبه عارضی و ثانوی دارد و با همه تعدد، تکثر و تفاوت مراتبشان واحد و یگانه-اند:

هان و هان این دلق پوشان من اند	صد هزار اندر هزار و یک تن اند
ور نه کی کردی به ک جو بی هنر	موسی فرعون را زیر و زیر
ور نه کی کردی به ک نفرین بد	نوح شرق و غرب را غرقاب خود

... صد هزاران انبیای حق پرست خود به هر قرنی سیاست ها بده ست

(همان، ۸۴ - ۹۰ / ۳)

در دفتر چهارم نیز، ضمن بیان داستان ساختن مسجد اقصی توسط حضرت داود و سلیمان (که در قرآن کریم اشاره شده)، رمزی از اتحاد بین انبیا را می‌بیند:

مؤمنان را اتصالی دان قدیم	مؤمنان معدود لیکن ایمان یکی
جسمشان معدود لیکن جان یکی	... جان حیوانی ندارد اتحاد
تو مجو این اتحاد از روح باد	... جان گرگان و سگان از هم جداست
متحد جان‌های شیران خداست	جمع گفتم جان‌هایشان من به اسم
کان یکی جان صد بُود نسبت به جسم	همچو آن یک نور خورشید سما
صد بُود نسبت به صحن خانه ها	لیک یک باشد همه انوارشان
چون که برگیری تو دیوار از میان	چون نماند خانه ها را قاعده
مؤمنان مانند نفس واحده ...	

(همان، ۴۰۸ - ۴۰۷ / ۴)

وی در دفتر ششم نیز با اشاره به یک‌رنگی و یگانگی عالم جان، و اشاره به خم صفا بخش و یکرنگ ساز حضرت عیسی، درس یگانگی و دوری از صد رنگی و صد گانگی می‌دهد:

بشکنند نرخ خم یک رنگ را	تا خم یک رنگی عیسی ما
هر چه آن جا رفت بی تلوین شده است	کان جهان همچون نمکسار آمده است
می کند یک رنگ اندر گورها	خاک را بین خلق رنگارنگ را
از ازل آن تا ابد اندر نُوی است	آن نمکسار معانی، معنوی است
آن نُوی بی ضد و بی ند و عدد	این نُوی را کهنگی ضدش بُود
صد هزاران نوع ظلمت شد ضیا	آن چنانکه از صقل نور مصطفی
جملگی یک رنگ شد ز آن آلپ الُغ	از جهود و مشرک و ترسا و مغ
شد یکی در نور آن خورشید راز	صد هزاران سایه کوتاه و دراز
گونه گونه سایه در خورشید رهن	نه درازی مانند نه کوتاه نه پهن

(همان، ۱۸۹۶ - ۱۸۵۵ / ۶)

البته این بدان معنا نیست که مولانا همه انبیا و رسولان را در یک رتبه و مقام معرفتی و قریبی ببیند، از دیدگاه وی، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان انبیا مقامی ویژه دارد که حقیقت همه انبیا گذشته است:

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست

(همان، ۱/۱۱۰۶)

در دفتر اول مثنوی هم، ضمن بیان قصه پر نکته و وحدت آموز پادشاه یهودی نصرانی گداز که بویی از وحدت و یکرنگی بین انبیا و ادیان نبرده و «در هلاک قوم عیسی» رو نموده بود، ذیل عنوان: «بیان آنکه اختلاف در صورت روش است نی در حقیقت راه» به حقایق ادیان و اختلاف شرایع اشاره می کند و ضمن معرفی آن پادشاه گمراه و تفرقه آموز، از عیسی (ع) چنین درس یکرنگی، صفا و ضیا می گیرد:

او ز یکرنگی عیسی بو نداشت	وز مزاج خم عیسی خو نداشت
جامه صد رنگ از آن خم صفا	ساده و یک رنگ گشتی چون ضیا
نیست یک رنگی کزو خیزد مالال	بل مثال ماهی و آب زلال
گرچه در خشکی هزاران رنگ هاست	ماهیان را با بیوست جنگ هاست

(همان، ۵۰۳-۵۰۰/۱)

از مهم ترین و محوری ترین عوامل وحدت انبیا و پیروانشان، اشتراکاتی است که پیامبران الهی در مقصد و محتوای دعوت داشته اند و اگر اختلافی وجود دارد فقط در راه ها و مسیرهاست و گرنه مقصد همگی واحد است:

نمی بینی که راه به کعبه بسیار است: بعضی را راه از روم است، و بعضی راه از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن. پس اگر در راه ها نظر کنی اختلاف عظیم و مباینت بی حد است؛ اما چون به مقصود نظر کنی همه متفق اند و یگانه و همه را در درون ها به کعبه متفق است و درون ها را به کعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آنجا هیچ خلاف نمی گنجد ... چون به کعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگ در راه ها بود و مقصودشان یکی بود (همو، فیه مافیه، ص ۹۷).

درک این نکته که انبیای الهی با همه تفاوت مسلک شان، مردم را به یک مقصد فرا می خوانده اند از عوامل اصلی نزدیکی پیروان پیامبران می تواند باشد که مولانا مخاطبان خود را بدان توجه داده است:

هر نبی و هر ولی را مسلکی ست

لیک با حق می برد جمله یکی ست

(همو، مثنوی معنوی، ۳۰۸۶ / ۱)

چون رسولان از پی پیوستن اند

پس چه پیوندندشان چون یک تن اند

(همان، ۲۸۱۳ / ۱)

بنا بر عقیده کثرت‌گرایان هر یک از انبیا از «حقیقت واحد» تجربه‌ای به دست می‌آورند که با تجربه دیگری در تناقض است؛ اما به عقیده مولوی همه انبیا چراغ‌هایی هستند که از یک منبع نور می‌گیرند و اگر اختلاف و تفاوتی میان آنها دیده می‌شود جنبه عارضی و ثانوی دارد. از سوی دیگر، پذیرش نظر کثرت‌گرایان مبنی بر تجربه‌های متفاوت و متناقض انبیا، فرضیه پلورالیسم را که در آن بر حقانیت ادیان تأکید می‌شود، رد می‌کند.

تنگناهای معرفتی بشر

جان هیک برای تبیین پلورالیسم دینی از اصل «نومن - فنومن» کانت کمک می‌گیرد؛ اما نوئل کانت میان «عالم» آن‌گونه که فی نفسه هست و آن را «عالم معقول» (نومن) می‌نامد و «عالم» آن‌گونه که در دستگاه ادراکی بشر ظهور می‌یابد و آن را «عالم پدیدار» (فنومن) می‌نامد، فرق می‌گذارد (رک. هیک، ص ۲۴۵).

از دیدگاه او، خداوند همان «حقیقت فی نفسه» است و خدایان ادیان «حقیقت عندالمدرک» هستند، به بیان دیگر «حقیقت فی نفسه» نقشی همچون نومن و «حقیقت عندالمدرک» نقش همچون فنومن را برای او ایفا می‌کند. وی معتقد است که خدایان ادیان، ساخته قوه تخیل دینداران هر سنت دینی در طول تاریخ هستند؛ بنا بر سخن هیک شکافی میان عالم ذهن و عالم عین در باب خداوند وجود دارد.

خداوند به عنوان «حقیقت فی نفسه» هیچگاه آن چنانکه هست بر انسان هویدا نمی‌شود؛ بلکه متدینان بر اساس پیش‌فرض‌هایی که سنت زندگی آنها در اختیارشان نهاده است، تصویری از خداوند ارائه می‌دهند. هیک می‌گوید: ویژگی‌های حقیقت فی نفسه، با استفاده از مفاهیم بشری غیر قابل بیان است؛ یعنی «حقیقت فی نفسه» فراتر از مقولاتی است که بشر در گفتگوهای بشری خود از آن سود می‌جوید.

از منظر وی، ادیان هنگامی که در باره خداوند سخن می‌گویند از یک ادبیات دو سویه بهره می‌گیرند.

ادیان مختلف از یک طرف، از خداوندی سخن می‌گویند که فراتر از هرگونه مفهومی است و از سوی دیگر از خداوندی صحبت می‌کنند که ویژگی‌هایی همچون قدرت، محبت، اراده و ... دارد.

نتیجه‌ای که هیک به آن می‌رسد آن است که «حقیقت فی نفسه» یا همان «حقیقت الوهی» فراتر از مقولات مفهومی بشری و غیر قابل بیان است.

گفته شد هیک در تبیین نظریه خود از اصل معروف «نومن و فنومن» کانت بهره می‌گیرد و برای درک بیشتر مطلب از دو تمثیل «پیل در تاریکی» و نیز «موسی و شبان» مولوی بهره گرفته است (سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۶).

الف. داستان پیل در تاریکی

داستان از این قرار است که چند نفر از اهالی هند، فیلی را به شهری آوردند تا در معرض نمایش بگذارند اما از آنجا که فیل در مکانی تاریک جا داده شده و مردم شهر هم چون فیل ندیده بودند به نزدیک آن می‌آمدند و با لمس کردن، آن را به چیزی شبیه می‌کردند، یکی گوش فیل را لمس می‌کرد و او را شبیه بادبزن می‌یافت، دیگری با لمس خرطوم فیل، آن را شبیه ناودان می‌دانست در حالی که همگی آنها در اشتباه بودند (رک. فیه- مافیه، ۱۲۶۶ - ۱۲۵۹ / ۳).

از دیدگاه کثرت‌گرایان «فیل» نمادی از «حقیقت مطلق» است که هرکسی بهره‌ای از آن برده است؛ در حالی که یک این نکته توجه ندارند که محدودیت و تنگناهای شهود و شناخت بشر؛ دلیل وجود «کثرت معرفت‌های بشر» است؛ نه معیار حق یا ناحق دانستن آنها. به عبارت دیگر، مطابقت نداشتن هریک از معرفت‌ها و درک‌ها با حقیقت مطلق به دلیل این است که «حقیقت مطلق» امری بسیط و دارای کمالات غیر متناهی است.

پلورالیست‌ها معتقدند، مولوی از این داستان استفاده پلورالستیکی کرده است؛ اما نتیجه‌ای که از داستان گرفته می‌شود، محدودیت «درک حس» است و از آنجا که ابزار کسب معرفت برای انسان، حواس ظاهری است؛ با تکیه بر آن نمی‌تواند به حقایق غیبی برسد؛ زیرا حواس ظاهر

محدود و نسبی، و حوزه درکشان امور مادی است و به امور معنوی از طریق غیر تجربی چون قیاس، تشبیه، خیال و ... دست می‌یابند. چنین شیوه‌ای گرچه باعث تقرب ذهن مادی به امور مجهول می‌شود؛ اما نسبت به زمان و مکان و افراد، متفاوت و نسبی است و ممکن است به مرور زمان جای اصل را بگیرد (ذاتی شدن).

پس مشکل در موضوع معرفت (فیل) نبوده؛ بلکه در «ابزار شناخت» است؛ اینجاست که مولانا بر لزوم وجود ابزاری برای شناخت حقیقت تأکید می‌کند:

در کف هر کس اگر شمعی بُدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس	نیست کف را بر همه آن دسترس
چشم دریا دیگر است و کف دگر	کف بهل وز دیده در دریا نگر

(مثنوی معنوی، ۱۲۷۰ - ۱۲۶۸ / ۳)

منظور از «شمع» همان «شهود» است که آدمی را به حقیقت رهنمون می‌سازد، برخلاف کثرت‌گرایان مولوی عقیده دارد اگر برای درک حقیقت از ابزار درست استفاده شود همه اختلافات از میان برداشته خواهند شد؛ زیرا اسارت در ادراکات حسی و مادی زمینه گمراهی را فراهم می‌آورد.

از طرف دیگر، مولانا برداشت‌های مختلف از حقیقت را تا به آنجا به رسمیت می‌شناسد که در عمق و طول حقیقت باشند نه در عرض آن.

از نظر او معرفت واقعی، همان معرفت شهودی و مبتنی بر اشراق و مشاهده قلبی است، به طور کلی تفکر و نگاه مولوی، یک تفکر شهودی و مبتنی بر تجربه عارفانه است. در واقع، مولانا ادیان و مذاهب را به کشتی‌هایی روان بر روی آب تشبیه می‌کند و اختلاف و قیل و قال‌های مذهبی را به تصادم کشتی‌ها با یکدیگر مانند می‌سازد و از مخاطب خود می‌خواهد به جای نظر در آب (دین) به آب (حقیقت مشترک ادیان) اهتمام ورزد:

ای تو در کشتی تن رفته به خواب	آب را دیدی نگر در آب آب
آب را آبیست کومی راندش	روح را روحیست کومی خواندش
بسته‌ابی چون گیاه اندر زمین	سر بجنابانی به بادی بی یقین
لیک پایت نیست تا نقلی کنی	یا مگر پا را از این گل برکنی
چون کنی پا را، حیانت زین گلست	این حیانت را روش بس مشکل است

چون حیات از حق بگیری ای روی بس شوی مستغنی از گل، می روی

(همان، ۱۲۸۳-۱۲۷۳ / ۳)

با نتیجه گیری از این داستان روشن می گردد که مولانا، همچنان که شیوه اوست با تصرف در اجزای داستان آن را با اساس گفتاری خود سازگار می کند؛ زیرا در اصل داستان «پیل در میان کوران» است؛ نه در تاریخخانه و از آنجا که حول محور داستان «نظر» و «نظرگاه» است، کور و کوری نمی تواند شاهد مثال و مصداق معنا باشد؛ زیرا سخن از وسعت دامنه دید و رفع حجاب-های ظلمانی است، جوینده حقیقت کور نیست؛ بلکه کسی است که می کوشد تا از ظلمت جهل به انوار معرفت برسد و برای وصول به این مقصد، بصیرت و بینایی و داشتن چشم و چراغ شرط است:

و اصلان را نیست جز چشم و چراغ از دلیل راهشان باشد فراغ

(همان، ۳۳۱۳ / ۲)

ب. داستان موسی و شبان

پلورالیست‌ها با تمسک به داستان «موسی و شبان» به تبیین تنوع تفسیرها از تجربه دینی می پردازند (سروش، صراط‌های مستقیم، ص ۳۵۲-۳۵۱).

در این داستان سخن از شبانی است که متناسب با ارزش‌هایی که برای او مطرح است به پرستش حق می پردازد:

دید موسی یک شبانی را به راه	کو همی گفت ای خدا و ای اله
تو کجایی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامه ات شویم شیشهایت گُشم	شیر، پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم، بمالم پایکت	وقت خواب آید، برویم جایکت
ای فدای تو همه بزه‌های من	ای به‌ادت هی هی و هیهای من

(همان، ۱۷۲۴-۱۷۲۰ / ۲)

چوپان به همین ترتیب با خدا سخن می گوید تا اینکه موسی او را عتاب می کند که این چه تشبیه های کفر آمیز و ناروایی است که می کنی:

زین نمط بیهوده می گفت آن شبان	گفت موسی: با کی است این ای فلان
گفت با آن کس که ما را آفرید	این زمین و چرخ از او آمد پدید

گفت موسی: های، بس مدبر شدی خود مسلمان ناشده کافر شدی
این چه ژاژست و چه کفرست و فشار پنبه ای اندر دهان خود فشار

(همان، ۱۷۲۸-۱۷۲۵ / ۲)

اما از آنجا که موسی پیامبری صاحب شریعت است (اهل تنزیه) تاب سخنان شبان را (اهل تشبیه) نمی آورد و بدین گونه شبان را دچار هراس می کند تا آنکه وی سر به بیابان می گذارد:

گفت ای موسی دهانم دوختی وز پشیمانی تو جانم سوختی
جامه را بدرید و آهی کرد تفت سر نهاد اندر بیابان و برفت

(همان، ۱۷۴۹-۱۷۴۸ / ۲)

اینجاست که خداوند به داوری میان مشبه (شبان) و منزّه (موسی) می پردازد:

وحی آمد سوی موسی از خدا بنده ما را زما کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی یا خود از بهر بریدن آمدی؟

(همان، ۱۷۵۱-۱۷۵۰ / ۲)

در ابیات بعد مولانا به نفی صورت گرایی می پردازد و شناخت هرکس از حق را متناسب با شأن و مرتبه او می داند:

هرکسی را سیرتی بنهاده ام هرکسی را اصطلاحی داده ام ...
هندوان را اصطلاح هند مدح سندیان را اصطلاح سبند مدح

(همان، ۱۷۵۷-۱۷۵۳ / ۳)

و به این نکته اشاره می کند که آنچه برای خداوند اهمیت دارد، درون و قلب آدمی است:

ما زبان را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را
ناظر قلبیم، اگر خاشع بود گرچه گفت لفظ، ناخاضع رود

(همان، ۱۷۶۰-۱۷۵۹ / ۲)

ر ادامه، مولانا روش عاشقان حقیقی را به دور از هرگونه آداب و رسوم ظاهری می داند:

ملت عشق از همه دین ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

(همان، ۱۷۷۰ / ۲)

کثرت‌گرایان با اشاره به ابیات ذیل، بر پلورالیست بودن مولانا صحه می‌گذارند و می‌گویند: آدمی در هر مرتبه‌ای از تنزیه که باشد باز هم مبتلا به تشبیه است (سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۳).

هان و هان، گر حمد گویی، گر سپاس	همچو نافر جام آن چوپان شناس
حمد تو نسبت بدان گر بهترست	لیک آن نسبت به حق هم آبرترست
چند گویی؟ چون غطا بر داشتند	کین نبوده ست آنکه می پنداشتند
این قبول ذکر تو از رحمت است	چون نماز مستحاضه رخصت است
با نماز او بیالوده ست خون	ذکر تو آلوده تشبیه و چون

(همان، ۱۷۹۸-۱۷۹۴ / ۲)

مولانا در این داستان به دو نوع دینداری متفاوت می‌پردازد که بن مایه هر دوی آنها یکی است و میزان پذیرش عبادت هرکسی را متناسب با مرتبه و جایگاه او می‌داند؛ مثلاً تجربه شبان از خدا در قالب‌های انسانی بیان می‌شود؛ حال آنکه چون موسی پیامبر خداست؛ به گونه‌ای دیگر از تجربیات خود یاد می‌کند.

از طرف دیگر، شبان برای فهم تجربه‌ای که از خداوند به دست آورده، نیاز به راهنما دارد که این هادی کسی جز پیامبر خدا (موسی) نیست؛ زیرا پیامبران الهی مفسران تجربه‌های معنوی‌اند. هر چند شبان از طریق تجربه باطنی خدا را درک کرده بود؛ ولیکن قادر به تفسیر این تجربه نبود؛ بدین ترتیب، نیاز به وجود راهنما حس می‌شود تا زبان شبان را مانند روان مستقیم کند؛ عتاب موسی هم از جانب خدا برای گذشتن از لفظ و ظاهر و توجه به مقام ادب در حق شبان است؛ زیرا نفی ادب وی به گونه‌ای متناسب با مقام اوست:

نض عاشق، بی جهت برمی‌جهد	خویش را در کفه شه می‌نهد
بی ادب تر نیست کس زو در جهان	با ادب تر نیست کس زو در نهان
هم به نسبت دان وفاق، ای منتجب	این دو ضد با ادب یا بی ادب
بی ادب باشد، چو ظاهر بنگری	که بود دعوی عشقش همسری
چون به باطن بنگری، دعوی کجاست؟	او و دعوی، پیش آن سلطان، فناست

(همان، ۳۶۸۲-۳۶۷۸ / ۳)

نتیجه‌ای را که از این دو داستان به دست می‌آید می‌توان به طور خلاصه این چنین بیان کرد:

الف. مولانا نیز مانند کثرت‌گرایان محدودیت شناخت حقیقت را باور دارد؛ ولی این محدودیت را ناشی از ادراکات حسی می‌داند؛ زیرا با دستیابی به گوشه‌ای از واقعیت، مشکل معرفتی به وجود می‌آید که همان جهل مرکب است؛ پس با لمس فیل (حقیقت) هرکس به گوشه‌ای و نه همه آن دست می‌یابد و به این ترتیب همه نسبت به حقیقت مطلق در شک و اشتباه باقی می‌مانند.

ب. بنا بر استدلال‌هایی که در ذیل داستان «موسی و شبان» آمده، تفسیرهای پیامبران از حقیقت، حق محض است نه تشبیه آلود؛ هرچند که در تجربه دینی کسی نمی‌تواند به ذات حق برسد؛ اما حکم خدا را می‌توان تشخیص داد:

قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدَ مِنَ الْغَيِّ (بقره / ۲۵۶)

راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است.

هدایت عامه

دلیل پنجم برون‌دینی بر پلورالیسم، استدلال به اسم «هادی»، «هدایت گسترده» و «رحمت واسعة الهی» است. کثرت‌گرایان با تمسک به اسم هادی خداوند، پیروان همه ادیان را رستگار و سعادت‌مند دانسته و بر این عقیده‌اند که اگر پیروان یک دین خاص هدایت یافته باشند، هدایت‌گری خداوند تحقق نمی‌یابد؛ پس برای همه ادیان باید حظی از نجات قائل شد.

از یک سو مسیحیت تعلیم می‌دهد که خداوند خالق و مالک همه موجودات است و خواهان خیر مطلق و رستگاری نوع انسان است. از سوی دیگر، می‌گوید که تنها از طریق پاسخ گفتن مؤمنانه به خداوند، به وساطت مسیح می‌توانیم نجات یابیم. این سخن به این معناست که عشق نامحدود خداوند مقدر نموده که افراد بشر تنها به صورتی می‌توانند نجات یابند که در واقع اکثریت عظیمی از آنها را مستثنی سازد؛ زیرا بخش اعظم همه افراد انسان که به دنیا آمده‌اند، یا پیش از مسیح می‌زیسته‌اند و یا خارج از قلمرو و مرزهای مسیحیت قرار دارند (هیگ، ص ۲۸۶ - ۲۸۵).

مولوی از جمله عارفانی است که با دمیدن روح امید و بشارت، هدایت و سعادت تمام بندگان را بیان می‌کند، وی مقدمه این هدایت را تسلیم در برابر مردان حق می‌داند:

این رسولان ضمیر رازگو
مستمع خواهند اسرافیل خو
نخوتی دارند و کبری چون شهان
بندگی خواهند از اهل جهان

تا ادب هاشان بجا که ناآوری
کی رسانند آن امانت را به تو

از رسالتشان چگونه برخورداری
تا نباشی پیششان راکع دو تو

(مولوی، مثنوی معنوی، ۳۶۰۸ - ۳۶۰۵ / ۳)

با تسلیم در برابر انبیا و مردان حق، نومیدی دیگر جایی ندارد؛ چرا که آدمی به واسطه آنها به منبع لایزال رحمت الهی رهنمون می‌شود:

انبیا گفتند نومیدی بداست
از چنین محسن نشاید ناامید
ای بسا کارا که اول صعب گشت
بعد ناامیدی بسی امید هاست

فضل و رحمت های باری بی حدست
دست در فتراک این رحمت زنیست
بعد از آن بگشاده شد سختی گذشت
از پی ظلمت بسی خورشید هاست

(همان، ۲۹۲۵ - ۲۹۲۲ / ۳)

در مورد رحمت واسعه حق همین بس که جملگان غرق رحمت اویند و بی خبر از آن:

رحمت بی حد روانه هر زمان
جامه خفته خورد از جوی، آب
می دود کانه جای بسوی آب هست

خفته اید از درک آن ای مردمان
خفته اندر خواب، جویای سراب
زین تفکر راه را بر خویش بست

(همان، ۳۳۰۶ - ۳۳۰۴ / ۴)

از آنجا که مولانا انسان را مرکب از دو صفت رحمانی و شیطانی می‌داند مسئله هدایت و ضلالت را با توجه به اختیار آدمی مطرح می‌کند:

این سوم هست آدمیزاد و بشر
نیم خر خود مایل سفلی بود
تا کدامین غالب آید در نبرد

نیم او زافرشته و نیمیش خر
نیم دیگر مایل علوی بود
زین دو گانه تا کدامین برد نرد

(همان، ۱۵۰۴ - ۱۵۰۲ / ۴)

از این رو، هنگامی که موسی در هدایت فرعونیان دچار عجز می‌شود با شگفتی می‌اندیشد:

کاین همه اعجاز و کوشیدن چراست

چون نخواهند این جماعت گشت راست

(همان، ۳۵۸۳ / ۴)

از حق خطاب به موسی گفته می‌شود؛ گرچه بر قلب آنها مهر نهاده شده، باز هم امید به هدایت آنها هست و نباید زود در مورد گمراهان قضاوت کرد:

ترک پایان بینی مشروح کن	امر آمد کاتباع نوح کن
امر بلغ هست، نبود آن تهی	ز آن تغافل کن چو داعی رهی
جلوه گر در آن لجاج و آن عُتُو	کمترین حکمت کز این الحاح تو
فاش گردد بر همه اهل فرَق	تا که ره بنمودن و اضلال حق

(همان، ۳۵۸۷ - ۳۵۸۴ / ۴)

از دیدگاه مولوی، کسانی که مُهر الهی بر چشم و گوش و دلشان نهاده شده به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. کسانی که مُهر الهی بر قلب آنها ازلی و ابدی است:

چاره ای بر وی نیارد بُرد دست	آن چه داغ اوست مُر او کرده است
------------------------------	--------------------------------

(همان، ۲۵۹۴ / ۳)

۲. کسانی هستند که قابل هدایتند:

لاجرم اندر زمان توبه نمود	همچو آدم ذلتش عاریه بود
ره نبودش جانب توبه نفس	چون که اصلی بُد جرم آن بلیس

(همان، ۳۴۱۵ - ۳۴۱۴ / ۴)

بنابراین تقسیم بندی، آدمی در یکی از این دو گروه جای می‌گیرد؛ اما چون نمی‌داند که گمراهی او ازلی است یا اینکه قابل هدایت است دست به کوشش می‌زند و این همان اثبات اختیار آدمی است که در تمایز با نظر کثرت‌گرایان است؛ زیرا آنها تمام انسان‌ها را هدایت یافته می‌بینند، پس او را در انتخاب خیر و شر صاحب اختیار نمی‌دانند:

تو نمی‌دانی کزین دو کیستی	جهد کن چندان که بینی چیستی
چون نهی بر پشت کشتی بار را	بر توکل می‌کنی آن کار را
تو نمی‌دانی که از هر دو کی ای	غرقه ای اندر سفر یا ناجی ای
گر بگویی تا ندانم من کی ام	بر نخواهم تاخت در کشتی و یم
من در این راه ناجی ام یا غرقه ام	کشف گردان کز کدامین فرقه ام
من نخواهم رفت این ره با گمان	برامید خشک همچون دیگران
هیچ بازرگانی ای ناید ز تو	ز آن که در غیب است سر این دو رو

(همان، ۳۰۸۸ - ۳۰۸۲ / ۳)

اما در نهایت، مولوی حتی آنهایی را که مُهر نهاده شده بر قلبشان ازلی و ابدی است هم قابل هدایت می‌داند و چاره‌درد آنها را عطای بی چون الهی می‌داند:

چاره‌آن دل عطای مبدلی است داد او را قابلیت شرط نیست
بل که شرط قابلیت داد اوست داد، لب و قابلیت هست پوست

(همان، ۱۵۳۸-۱۵۳۴ / ۵)

از سوی دیگر، خدا هیچ کس را تکلیف ما لایطاق نمی‌کند و هر که را به قدر توانایی‌اش تکلیف می‌دهد (طلاق / ۷) و چون مولانا «تکلیف ما لایطاق» را جایز نمی‌داند؛ پس هدایتی را که کثرت‌گرایان طرح می‌کنند هم نمی‌پذیرد؛ چرا که با اختیار آدمی در تناقض است:

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه مصلحت در دین عیسی غار و کوه
گفت: آری گر بود یاری و زور تا به قوت برزند بر شر و شور
چون نباشد قوتی پرهیز به در فرار لایطاق آسان بجه

(همان، ۴۹۶-۴۹۴ / ۶)

نتیجه آنکه، مولانا نیز مانند کثرت‌گرایان به رحمت و وسعت و هدایت عامه الهی اعتقاد دارد، ولیکن این عمومیت را تا جایی می‌پذیرد که با قدرت اختیار آدمی سازگار باشد. از طرف دیگر، وی برای هدایت (برخلاف نظر کثرت‌گرایان) قائل به سلسله مراتبی است. از دیدگاه وی هدایتی که انسان از روی اختیار برمی‌گزیند با هدایتی که در نهایت عطای الهی شامل او می‌شود، متفاوت است.

نتیجه

بیان ادله‌های پلورالیست‌های غربی و داخلی و ذکر دیدگاه‌های عارف بزرگ رومی، گویای این نکته است که مولوی همسویی‌هایی با برخی آرای کثرت‌گرایان دارد، در اکثر موارد با اصول اصلی و بنیادین آنها موافق نیست.

مولوی که پرورش یافته محیطی اسلامی است، اسلام را به عنوان دین کامل و خاتم پذیرفته و ادیان دیگر را در طول گذشته آن می‌داند و بدین ترتیب، رکن اصلی دینداری خود را اسلام و اعتقاد به «حقیقت مطلق» بیان می‌کند؛ بنابراین، در کنار پذیرش نسبی که کثرت‌گرایان در تمام امور به آن اعتقاد دارند، معیارهایی چون قرآن و انبیا را برای تشخیص حق و باطل به کار

می‌برد، تا مجبور به پذیرش اصول متناقض از هم نشود. حال آنکه پلورالیست‌ها همهٔ ادیان را بهره‌مند از حقیقت دانسته و بین «برهمن»، «نیروانا»، «الله» و ... تفاوت نمی‌گذارند و رستگاری و عطای الهی را همزمان شامل همگان می‌دانند.

از دیگر وجوه تمایز آرای مولوی با کثرت‌گرایان، توجه به مغز (گوهر) و پوسته (صدف) دین است. آنچه برای کثرت‌گرایان اهمیت دارد، باطن دین است؛ لیکن مولانا ظاهر و معنای دین را هم راستا و مکمل یکدیگر می‌داند؛ هرچند اصالت بیشتری به معنا می‌دهد. بدین ترتیب آنچه که به طور تمام و کمال از سوی پلورالیست‌ها پذیرفته می‌شود، نزد مولانا دارای شدت و ضعف (سلسله مراتب) است.

شاید آنچه باعث می‌شود عده‌ای مولوی را «پلورالیست» بنامند، توجه وی به زندگی مسالمت آمیز و نوعی آزاداندیشی نسبت به پیروان سایر ادیان است. حال آنکه پلورالیسم به معنای زندگی مسالمت آمیز پیروان ادیان گوناگون در کنار هم، امری مورد پذیرش اسلام بوده و می‌توان بنا بر آیات و روایات اسلامی مدعی شد که مبتکر آن نیز اسلام است. اما نکته قابل تأمل این است که این همزیستی مسالمت آمیز به معنای پذیرش اصول و عقاید دینی آنها نیست. در واقع مولانا، تکثر و تنوع را در ساحت دین به عنوان یک واقعیت می‌پذیرد؛ اما برای این کثرت، حقانیت قائل نیست، بلکه یک دین و مرام را که اسلام ناب محمدی (ص) است، حق می‌شمارد و این مهم‌ترین وجه تمایز اندیشه‌های وی با کثرت‌گرایان است که توجهی به مسئله خاتمیت و در نهایت برتری یک دین نسبت به ادیان دیگر ندارند.

پی‌نوشت

1. Religious Pluralism
2. Exclusivism
3. Inclusivism
4. Kantian-Type Hypothesis

منابع

الیاده، میرچا، دین پژوهی، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.

- پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.
- سروش، عبدالکریم، *صراط‌های مستقیم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
- _____، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، چ ۵، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
- کامران، حسن، *تکثر ادیان در بوته نقد*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲.
- لگنهاوزن، محمد، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، قم، مؤسسه فرهنگی طاها، ۱۳۷۹.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، *فیه مافیه*، تصحیح فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- _____، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، بهنود، ۱۳۷۵.
- هیگ، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۲.
- نبویان، سید محمود، *پلورالیسم دینی*، تهران، نشر دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.

مبانی ذات‌گرایی شهود عرفانی در تفکر اشراقی

دکتر رضا حیدری نوری *

چکیده

سهروردی فیلسوفی اشراقی است که ابداعات قابل توجهی در حوزه فلسفه، عرفان و تفکرات معنویت محور بیان داشته است. چیستی و چگونگی کسب تجارب معنوی و حقیقت آنها که در همه فرهنگ‌ها، مکاتب و اشخاص توجهی خاص به آنها می‌شود، از جمله حیطه‌های فکرآفرین سهروردی است. دو دیدگاه عمده در چیستی این‌گونه تجارب مطرح است: ذات‌گرایی که بر انسجام چنین تجاربی و مشترک بودن آن بین افراد و مکاتب تأکید دارد؛ و دیدگاه ساخت‌گرایی که معتقد است تفکرات و ایده‌های مکاشفه‌گر در پیدایش و شکل‌دهی به تجارب مینوی نقشی اساسی داشته است؛ بنابراین، تفاوتی ماهوی بین تجارب افراد و آنچه متعلق به سنت‌های فکری مختلف است وجود دارد.

در تفکر سهروردی اتحاد با نور، زمینه‌ساز مکاشفه عرفانی و تجربه مینوی است، البته دیدگاه خاص نفس‌شناسانه و روان‌شناسی وی در تحقق آنها دخیل است که با اشراق و مشاهده همراه می‌باشد و با اتحاد و فنا صورت می‌پذیرد، با این توصیف، مجموعه ویژگی‌های تجارب مینوی در نگاه اشراقی سهروردی، گویای نوعی ذات‌گرایی در این مکاشفات است؛ نه اینکه وحدت شخصی تجارب مطابق تفکر خاص حاکم بر افراد، هر تجربه‌ای را از تجارب دیگری متفاوت کند، بلکه همه آنها دارای مشترکات و زمینه‌های واحدند. پژوهش حاضر با روش توصیفی، تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای و با تجزیه و تحلیل داده‌های مطالعاتی، ضمن اشاره به دیدگاه‌های مطرح در این زمینه، به مبانی ذات‌گرایی در

شهود عرفانی از نگاه سهروردی پرداخته و به پرسش‌های اساسی در این زمینه پاسخ داده است.

کلید واژه‌ها: ذات‌گرایی، ساخت‌گرایی، تجارب مینوی، اشراق، سهروردی.

مقدمه

بخشی از مطارحات شیخ اشراق، تجربیات شهودی و مکاشفات مینوی است که تجربیات خاص اشراقی وی است که هم خود به برخی از آنها تصریح می‌کند و هم شارحان او به آنها اشاره کرده‌اند. شایان ذکر است که توصیفات شهودی شیخ اشراق نه تنها با برهان، تعارض و تناقضی ندارد، بلکه هماهنگ و همراه با آن نیز می‌باشد؛ با این وصف که شیخ اشراق با توصیفات که از کشف و شهودهای خود ارائه می‌کند، آنها را به علم حصولی درآورده و مانند این است که از شهودهای خود عکس می‌گیرد و بعداً تبیین‌های خود را براساس همین عکس‌های گرفته شده تنظیم می‌کند. بخشی از کتاب حکمة الاشراق مبتنی بر همین تجاربی است که شیخ براساس آنها نظام اشراقی خود را بنا کرده است.

از جمله، برداشت‌هایی که از انوار لذیذ و اقسام آن دارد و آنها را با صراحت ناشی از تجربیات اصحاب سلوک می‌داند و بر هر برداشت، توصیفی خاص ارائه می‌دهد. مانند اینکه نور «خاطف» را نوری می‌داند که ناگهان بر نفس سالک و تجربه‌گر می‌تابد و لحظاتی او را از خود و اشتغال به خود برمی‌گیرد و به سرعت ناپدید می‌شود. البته این نور خاص افراد مبتدی و تازه‌کار است (مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۵۰۱) و یا اینکه نور «ثابت»، نوری نسبتاً پایدار است که بر متوسطان در سیر و سلوک و تجربه‌گر نازل و ساطع است و نیز نور «طامس»، نوری ثابت و شدید است که اثر تعلقات مادی و اشتغالات حواس را در تجربه‌گر ریشه‌کن می‌کند و او را به گونه‌ای از هر چه منیت و تعلق مادی است می‌برد؛ به گونه‌ای که گویی اصلاً در این عالم نیست؛ سالک در این مقام ارتباط دائمی با عالم انوار دارد و کالبد برزخی برای او همچون پیراهن می‌شود که هرگاه بخواهد آن را خلع می‌نماید و با جسدی مثالی به عالم انوار عروج می‌نماید (همان، ص ۵۰۲).

نظر به باطنی بودن حالات اشراقی و یکسانی نسبی آنها در میان افراد و هماهنگی در تجارب اشراقی، می‌توان پذیرفت که دیدگاه سهروردی نوعی ذات‌گرایی در چنین مکتسباتی را ارائه

می‌دهد. ادامه نوشتار به مبانی این مسئله می‌پردازد.

ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی در تجارب مینوی

حقیقت تجارب شهودی و چگونگی تحقق آنها از جمله مسائلی است که همه افراد، فرهنگ‌ها و آیین‌ها با آن مواجه هستند و در خصوص آن دیدگاه‌هایی ابراز داشته‌اند. در اینکه تجارب مینوی چه سنخ حقایقی است و شخص تجربه‌گر، چه واقعیاتی را مشاهده و آنها را چگونه یافته و منتقل می‌کند، دیدگاه‌های متفاوتی بیان شده است. البته سخن نهایی را باید روان‌شناسان دینی که اطراف و اضلاع مسئله را به خوبی و بین‌رشته‌ای کاویده‌اند، ابراز کنند (ملکیان، ص ۲۱۷؛ پراودفوت، ص ۱۹۰).

دو دیدگاه عمده در خصوص چیستی چنین تجاربی وجود دارد:

الف: ساخت‌گرایی: درک بیش ساخت‌گرا پیچیده نیست؛ گرچه تعریف واحدی از آن ارائه نشده است (خاتمی، ص ۵۲۹)، اما با عنایت به مفهوم ساخت در یک تعریف کلی و منتخب می‌توان این‌گونه گفت که ساخت‌گرایی، یکسری نظامات هستند با دوام و هم سامان‌بخش که ساختار با تعیین فرصت‌ها و محدودیت‌های الهام‌بخش رفتار و باورهای انسان می‌شود (همانجا؛ سیف‌زاده، ص ۲۵۱-۲۵۰) که پیش‌فرض‌هایی از قبیل عینیت‌گرایی و کل‌گرایی و تأکید بر نظم ساختاری در درون آن نهفته است. این نظریه بر آن است که مکاشفات در هر مورد از ساخت و حقیقتی ممتاز و مستقل برخوردارند؛ به این معنا که هر فردی تأملات و تفکرات و فرهنگ فکری و پرادایم ذهنی‌اش پدید آورنده ساختاری خاص در حوزه مکاشفه دینی‌اش می‌باشد و براساس همین اوصاف مشترک، مکاشفات تنها ظاهری از مسئله است و زمینه‌های ذهنی، اعتقادی و فرهنگی اهل عرفان و انتظارات مختلف از آنها، در شکل‌دهی به تجربه عارف نقشی اساسی بازی می‌کنند (Katz, p.65). چنین دیدگاهی، مکاشفات و تجارب مینوی را معلول زمینه‌ها می‌داند و به آن نقش مکون و ایجاد می‌دهد (Proudfoot, p.123). بر این مبنا، مکاشفات عرفانی و تجارب مینوی، ساخته زمینه ذهنی عارف است، که برگرفته از اعتقادات اوست و دلالت بر ذات مشترک بین آنها ندارد.

ب: ذات‌گرایی: دیدگاه دیگر، ذات‌گرایی است که معتقد است، تجارب مینوی از خمیرمایه عرفانی مشترکی بین همه افراد، اقوام، فرهنگ‌ها و مکاتب برخوردارند و گویا مکاشفات از

ذات و حقیقت واحد و مشترکی بهره‌مند و در همه موارد چنین حقیقتی یافت می‌شود و بر اساس آن، اوصاف مشترکی در تجارب عرفانی در ادوار مختلف و اعصار و قرون متفاوت و در مکاتب و سنت‌های دینی وجود دارد؛ بنابراین مکاشفات اهل عرفان از حقیقت و ذات یکسانی برخوردار است به ویژه آنکه تجاربی وحدانی و یکتا بین باشد (استیس، ص ۱۳۶-۱۳۴؛ Schleir, p.208).

در جواب به چیستی و ماهیت کشف و شهود باطنی و حقیقت تجارب مینوی، به شناخت ابعاد هستی و معرفت‌شناسی مکاشفات عرفانی باید توجه نمود؛ البته چنانچه با نظر ذات‌گرایان همراه شویم و آنها را از نظر اخلاقی صادق بدانیم، می‌توانیم مکاشفات عارفان را، به عنوان شاهدهی برای برخی گزاره‌های دینی تلقی کنیم.

مقاله حاضر براساس تعالیم شیخ اشراق نسبت به این مسئله مهم عطف توجه کرده است و چیستی، حقیقت و معیارهای تجارب مینوی را از نگاه سهروردی و در فرهنگ اشراقی به تصویر کشیده و مشخص خواهد شد که براساس آن مبانی و معیارها، در تفکر شیخ اشراق نوعی ذات‌گرایی در تجارب مینوی را باید پذیرفت.

حکمت اشراقی و تجارب معنوی

در مکتب اشراقی سهروردی، علاوه بر استمداد از عقل، خمیر مایه حکمت، کشف و شهود و تلطیف سر و صفای باطن است. مکتب اشراق حاوی تعالیم برگرفته از حکمت صوفیه و حکمت هرمسی و فلسفه فیثاغورسی، افلاطونی و ارسطویی و ترکیب آنها با عناصر دیگر است، سهروردی خود را احیا کننده «حکمت عتیقه» یا «حکمت خالده» می‌داند (نصر، ص ۷۱). تفاوت مفهوم حکمت از نظر شیخ اشراق با فلاسفه دیگر، آن است که حکمت اشراقی دارای منبع قدسی است که خمیره‌ای ازلی نامیده می‌شود (سهروردی، *المشارع والمطارحات*، ص ۴۹۴).

به نظر وی در حکمت اشراقی که بارقه‌ای نورانی و سکینه ثابت الهی است، باید جویندگان این حکمت، کوشش دائم، ارتباط معنوی، طلب صادقانه به همراه مرشد و راهنما را سرلوحه سلوک خویش قرار دهند و برای وصول به مقام حکمت اشراق، کسب تجربه مینوی و تصفیه باطن را علاوه بر طلب و کوشش و هدایت مرشد و راهنمای کامل، نصب العین خویش داشته باشند (همان، ص ۴۳۳).

سهروردی وارثان حکمت فیثاغورسیان را، ذالنون مصری و ابوسهل شوشتری و پیروان آنها می‌داند و نیز بایزید بسطامی، منصور حلاج، شیخ ابوالحسن خرقانی و اتباع آنها را وارثان خمیره حکیمان فارس می‌داند که آنها را خسروانین نامیده است (همان، نصر، ص ۵۰۳).

سهروردی خمیره ازلی را حقیقت علم دانسته که در سرشت پاک آدمی نهفته است و مانند خورشید از مشرق حقیقت می‌تابد، این باور، مرتبط با نام‌گذاری این حکمت به نام «اشراق» به معنی نوردهی و «مشرق» به معنای شرق و خاور است و هر دو از ریشه «شرق» به معنی طلوع خورشید مشتق شده‌اند (مسعود، ص ۱۶۵).

سهروردی با عنایت به اینکه حکیم متوغل را خلیفه خدا می‌داند و به حکمت ذوقی، در نظام فلسفی اشراقی سخت معتقد است، از حکمت بحثی نیز غفلت ندارد و آن را با اهمیت می‌داند و به همین جهت می‌توان گفت که اگر چه مقدمات این حکمت، بحث و استدلال نیز هست، اما در حکمت اشراق، حقیقت، الهامی و تجربه‌گرایانه است (رک. سهروردی، حکمت الاشراق، ص ۱۰۷).

مکاشفه عرفانی در پرتو اتحاد نوری

نظام فلسفی اشراقی سهروردی با آموزه‌های صوفیانه به ویژه عرفان علمی، هماهنگی و مشابهت کامل دارد و از نظر شیخ اشراق، تأله، شرط اصلی دستیابی به حکمت است.

به نظر وی، حکیم متاله، انسانی است که بیکرش همچون پیراهنی شود که هر گاه بخواهد برکند یا بر تن کند و بر خلع بدن و عروج به عالم نور توانا باشد، بسان آهن که چون تفته شود و آتش در آن اثر کند، خود بسان آتش گردد، روشنی بخشد و بسوزاند.

همینطور نفس انسانی نیز که جوهر قدسی است، آنگاه که به (عالم) نور متصل می‌شود و لباس اشراق می‌پوشد، خود فاعل و مؤثر می‌شود و به هر چه اشاره کند تحقق پذیرد (مجموعه مصنفات، ص ۵۰۳) و سهروردی این مقام را مقام «کن» نامیده است که سالک می‌تواند مثل قائم به ذات را ایجاد کند و به هر صورتی که می‌خواهد آن را آشکار سازد و این همان مقام سالکان کامل و اخوان تجرید است و می‌گوید:

ولان التجرید مقام خاص فیه یقدرون علی ایجاد مثل قائمة علی ای صورة ارادوا و ذلک هو

ما یسمی مقام «کن (حکمت الاشراق، ص ۲۴۲)

شیخ اشراق، معرفت نفس را کلید ورود به مرحله حکمت الهیه دانست و این معرفت را «فقه الانوار» نامیده است. این همان وجه تمایزی است که بین آراء او و حکمت مشاء وجود دارد، البته ریشه بسیاری از اندیشه‌های سهروردی را در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، می‌توان در کتاب *اثولوجیای فلوطین* یافت که وی به اشتباه آن را از ارسطو می‌داند (ارسطو، ص ۱۱۵).

پاسخ به این پرسش‌ها حائز اهمیت است که نور و درک آن چه نسبت و ربطی با تجربه عرفانی دارد؟ ویژگی‌های مکاشفات عرفانی و تجربه‌های نورانی چیست؟ سهروردی در خصوص معتقدات ذات‌گرایان و ساخت‌گرایان چه دیدگاهی دارد؟ البته با اینکه کاربرد اصطلاح تجربه عرفانی، بین عارفان و حکمای مسلمان مرسوم نبوده، سهروردی واژه «تجربه» را به معنی مکاشفه عرفانی به کار برده است (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۵۰۱).

جایگاه روان‌شناسی اشراقی در تجارب مینوی

روان‌شناسی اشراقی، نوعی نفس‌شناسی خاص برگرفته از فلسفه نوری سهروردی است؛ براساس نفس‌شناختی خود در کتاب *المشارع والمطارحات*، در خصوص لذت حکمای متأله سالک، شرط لذت را، ادراک کمال، و شرط الم و درد را، ادراک امر منافر و ناملایم با نفس می‌داند و می‌گوید: بدان که لذت، همان ادراک کمال درک شده و خیری است (که به مدرک) می‌رسد هنگامی که ضدی یا شاغلی برای آن نباشد و رنج و الم، همان ادراک آفت درک شده است که (به مدرک) می‌رسد و هریک از مشاعر را، لذت و المی برحسب خود است و لذت، چیزی جز شعور به کمال حاصل، از آن حیث که کمال است، نیست، پس کسی که از حصول کمال، غافل است، لذت نمی‌برد (همان، ج ۴، ص ۸۲ و ۱۳۶).

سهروردی، اصحاب سلوک را در عالم، انسان‌هایی می‌داند که در اثر وصول به انوار و دستیابی به کمال، در نهایت لذت به سر می‌برند. او می‌گوید:

کمال جوهر عاقل ما، انتقاش به حقایق و معرفت حق و شگفتی‌های ملکوت و ملک حق تعالی است و از آن جهت که [جوهر عاقل یا نفس ناطقه] با بدن علاقه‌ای دارد، [کمال انسان] آن است که بر قوای بدنی استیلا یابد و آنها بر او [جوهر عقل] مسلط شوند [تا بدین وسیله] شهوت، غضب و فکر او در تدبیر حیات، به نحو معتدل و رأی صحیح باشد (همان، ص ۸۲).

سهروردی درعین اینکه بر نفس‌شناسی و عرفان انفسی تکیه دارد، در بیان فوق مشخص می‌شود، که بر سیر آفاق نیز توجه دارد و کمال نفس را در گروه معرفت حق، در جلوات ملکی و ملکوتی او می‌داند که دستیابی به آن، مستلزم تسلط عقل بر قوا و خواسته‌های جسمانی است. نفس ناطقه (نوراسفهد) که مدبر بدن است، به سبب هویت نورانی خود، احکام خاصی بر آن حاکم است، بدین معنی که هر نور عالی بر نور سافل مادون خود قهر و غلبه دارد و نور سافل نسبت به نور مافوق خود، دارای عشق و محبت است (همان، ص ۱۳۵) و این رابطه قهر و محبت است که بین نورالانوار و جمیع ماسوا جریان دارد. سهروردی می‌گوید:

نور عالی بر نورسافل قهر و غلبه دارد و نورسافل به سوی نور عالی عشق می‌ورزد و نورالانوار نسبت به ماسوا غالب و قاهر است. او به چیزی جز خودش عشق نمی‌ورزد و او عاشق خویش است، زیرا کمالش برای خودش ظاهراست و آن زیباترین و کامل‌ترین اشیاست و ظهور آن برای خودش، شدیدتر از هر ظهوری است و لذت هم، چیزی نیست، جز آگاهی و شعور به کمال حاصل، از آن جهت که کمال است (همان، ص ۱۲۶).

از نگاه سهروردی، نفس انسان، به دلیل نور بودن، مشمول همین قاعده است که اولاً از جانب انوار ماقبل خود نورانی می‌شود که این روشنی، هم از جهت انوار واسطه، یعنی انوار قاهره، و هم از طرف نورالانوار انجام می‌شود، زیرا انوار مجردة عالی، نمی‌توانند بین نورسافل خود و نورالانوار، مانع و حجاب ایجاد کنند، و سبب آن این است که حجاب، از خواص ابعاد و شواغل برازخ است (همان، ص ۱۴۰).

نقش اشراق و مشاهده در کسب تجربه

از منظر سهروردی، اشراق، تابش نور از عالی به سافل و مشاهده، یعنی، موجودات و انوار سافله، شاهد انوار عالی باشند (همان، ص ۱۳۵ و ۱۳۶). او معتقد است که نفس انسان بر اثر ریاضت، از عالم ظلمانی و برزخی جدا می‌شود و به علت اینکه عاشق و مشتاق وصول به نور عالی است، به سوی آن سیر می‌کند و از مشاهده ملکوت و اشراق نورالانوار مسرور و ملتذ می‌شود (همان، ص ۸۲).

سهروردی اهل سلوک عرفانی را، اهل مشاهده عالم مثل می‌داند که مشاهدات آنها برای اهل معرفت، حجیت دارد، همچنانکه در رصدخانه، رصد افراد سابق، قابل اطمینان و یقین است، او

مشاهدات حکمایی مانند افلاطون، سقراط، هرمس و حکمای پهلوی و هندی را دارای حجیت و قابل اطمینان می‌شمارد و می‌گوید:

الانوار القاهرة و كون مبدع الكل نوراً و ذوات الاصنام من الانوار القاهرة، شاهدهم المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيراً، ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم، و لم يكن ذو مشاهدة و مجرد الاعتراف بهذا الامر، و اكثر اشارات الانبياء و اساطين الحكمة الى هذا و افلاطون...، و من لم يصدق بهذا و لم يقنعه الحجة، فعليه بالرياضات و خدمة اصحاب المشاهدة. فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت و يرى الذوات الملكوتية و الانوار التي شاهدها هرمس و افلاطون و الاضواء المنيوية ينابيع الخرة و الراي التي اخبر عنها زرادشت و وقع خلصة الملك الصديق كيخسرو و المبارك اليها، فشاهدها و حكماء الفرس كلهم متفقون على هذا (حكمة/الاشراق، ص ۱۵۵ و ۱۵۶).

كسانيكه باخلع بدن تجرد يافته‌اند، انوار قاهره و نور بودن مبدع كل و انوار قاهره‌اي را كه صاحبان اصنام، باشند، بارها مشاهده کرده‌اند، پس براي غير خود بدنال برهان گشته‌اند، هيچكس از اهل مشاهده و تجرد نيست، مگر اينكه به اين مطلب اعتراف داشته و بيشترين اشارات انبيا و اساطين حكمت به همين بوده است و افلاطون و قبل از او سقراط و كساني كه قبل از او بوده‌اند، همه بر همين باورند و بيشتر آنها تصريح کرده‌اند كه در عالم نور، به مشاهده مثل پرداخته‌اند و افلاطون در مورد خود حكايت مي‌كند، كه او ظلمات تن را خلع نموده و مثل را مشاهده کرده است و حكماي فرس و هند نيز بر همين عقيدة بوده‌اند، هنگامي كه رصد يك يا دو نفر در امور فلكي اعتبار داشته باشد، چگونه سخن استوانه‌هاي حكمت و نبوت، بر چيزي كه آن را هنگام رصد روحاني خود مشاهده کرده‌اند، قابل اعتبار نباشد؟ نگارنده هم اگر برهان پرودگارش را مشاهده نمي‌كرد، در انكار اين اشيا به حمايت شديد از طريقه‌ء مشاء باقي مي‌ماند و به آن گرايش داشته و اصرار مي‌نمود.

حال اگر كسي اين سخن را تصديق نكند و برهان، او را قانع نكند، براو باد كه با رضايت شرعيه و خدمت به اصحاب شهود پردازد، تا سايه نوري از آن سو بدرخشد و نور ساطع را در عالم جبروت مشاهده نمايد و ذوات ملكوتي و انواري را كه هرمس و افلاطون ديدند و انوار مينيوي و سرچشمه‌هاي فر و رؤياهايي را كه زردشت از آنها خبر داده و نيز خلصة پادشاه راستگو، كيخسرو و مبارك بر آنها افتاد و آنها را مشاهده كرد، شهود كند، البته همه حكماي فرس هم همين عقيدة را دارند

(همان، ص ۲۳۳).

سهروردی معتقد است که اثبات مثل، نیازمند دلیل نیست و مشاهدات اهل سلوک می‌تواند دلیل آن باشد و او برای ادعای خود سه دلیل می‌آورد:

۱. قاعده امکان اشرف است که هر امر اشرفی، باید پیش از اخس تحقق یابد و عالم مثل، که اشرف بر عالم ماده است، حتماً پیش از ماده محقق شده است.
 ۲. نظم ثابت و دائمی در انواع است، مانند اینکه انسان، از انسان و گندم، از گندم ایجاد می‌شود و حفظ انواع در آنها به نوع جوهری مجرد و ارباب انواع باز می‌گردد.
 ۳. روح و اعضا، دائم در حال سیلان و تغییرند و با تبدیل محل، قوای حلول کرده در آنها نیز متبدل می‌شوند و مزاج نباتی نمی‌تواند حافظ قوای نباتی حال در روح و اعضا باشد و این قوا در محل مادی نیستند و نیز نظم دقیق در نباتات، از قوای منطبع فاقد شعور صادر نمی‌شود و این نظم، حاکی از وجود عقل مجردی است، که همان رب النوع است.
- سهروردی مشاهده را در سایه ترک شهوات جسمانی و عمل به توصیه‌های دینی و شرعی می‌داند و کاهش غذا و شب زنده‌داری و تلطیف باطن و استمرار ذکر و یاد عظمت و جمال خداوند و اخلاص در توجه به نور الانوار و قرائت قرآن را، اصل و اساس این موضوع می‌داند (همان، ص ۲۵۷).

مراتب کشف باطنی در تجارب مینوی

در تفکر اشراقی همه درجات حقیقت به صورت تشکیکی و مراتب نوری است و هرکس با پیشرفت معنوی و دریافت حقیقت نوری به تجربه نایل می‌آید، بر این اساس در تفکر شیخ اشراق تابش انوار حق بر قلب سالک پس از انجام اعمال و ریاضیات می‌باشد؛ وی می‌گوید:

اول برقی که از حضرت ربوبیت به ارواح طلاب رسد، طوالح و لوائح باشد و آن انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد و هجوم آن، چنان ماند که برق خاطف ناگاه درآید و زود برود.

اوست خدایی که برق را برای بیم و امید، به شما می‌نمایاند (رعد/۱۲).

خوفاً من الزوال و طعماً من الثبات (همان، ص ۳۱۹).

از نظر سهروردی، سالکان به سه گروه تقسیم می‌شوند: مبتدی، متوسط و فاضل.

سالک مبتدی، از «نور خاطف» و سالک متوسط، از «نور ثابت» بهره‌مند می‌شود و سالک فاضل، از «نور طامس» بهره می‌برد و کسانی که لذت روحانی این انور را منکر می‌شوند، مانند

انسان‌های عنینی هستند که از لذت جماع بی‌خبرند.

سهروردی حالات زودگذر را در تجارب عرفانی، «وقت» نامیده است، که گاهی سالک را با لذت همراه می‌کند و گاهی او را به حالت قبض می‌رساند و این همان حالتی است که در ابتدای سلوک، به قلب عارف خطور می‌کند و آنها کسانی هستند که:

هنوز قلب ایشان به آفتاب معرفت کاملاً روشن نشده است، لیکن خداوند روزی دل ایشان می‌دهد، هرگاه آسمان دل ایشان تاریک شود به میغ حظوظ، برق کشف بر ایشان بدرخشد و لوامع قرب، درخشنده گردد و در وقت سترمنتظر باشد (قشیری، ص ۱۲۰).

چنانچه ریاضت‌ها و مراقبت‌های سالک ادامه یابد، حالات معنوی و قدسی او، پایدار می‌ماند و چنین حالتی، «سکینه» نامیده شده است.

سهروردی درین خصوص آورده است:

این سکینه نیز چنین شود که اگر مرد خواهد از خودش باز دارد میسرش نشود، پس مرد چنان گردد که هر ساعتی که خواهد، قالب رها کند و قصد عالم کبریا کند و معراج او بر افق اعلیٰ زند و هرگاه که خواهد و بایش، میسر گردد، پس هرگاه که نظر بر ذات خود کند مبتهج گردد که سواطع انوار حق بر خود بیند و این هنوز نقص است (سهروردی، صفیر سیمرغ، ص ۳۲۴).

سهروردی زمان حالت «سکینه» را طولانی، و لذت آن را تمام تر می‌داند، و با اشاره به آیات

قرآن کریم می‌گوید:

وکسی را که سکینه حاصل شود، او را از اخبار خواطر مردم و اطلاع بر مغیبات حاصل آید و فراستش تمام گردد (مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۳۲۲).

وی بازگشت از این حالت را، موجب ندامت سالک دانسته است و بازگشت به حالت بشری نشان می‌دهد که سالک، در حالت سکینه، از خلسه‌ای روحانی لذت می‌برد و به رؤیت صورت-های غیبی نایل گردیده و به حالت انفعال می‌رسد:

صاحب سکینه از جنت عالی، نداهای بغایت لطیف بشنود و مخاطبان روحانیت بدو رسد و مطمئن گردد، چنانکه در وحی الهی است: «الا بذکر الله تطمئن القلوب» (رعد/۲۸).

صوری بغایت طراوت و لطایف مشاهده کند ... و این مقام متوسط است از مقامات اهل محبت ... و این سکینه نیز چنان است که اگر فرد خواهد از خودش باز دارد میسرش نگردد (همان، ص ۳۲۳).

البته شیخ اشراق موضوع شنیدن نداهای دل انگیز را در این حالت، «تموج هوا» نمی‌داند و آن را از اصوات جهان محسوس نمی‌شمارد، زیرا اگر این گونه اصوات در عالم محسوس طنین افکنده باشد، باید هر کس که از شنوایی سالم برخوردار باشد، آن را بشنود، در حالی که این اصوات، فقط برای اهل کشف و شهود قابل شنیدن است.

آنچه حکیم سبزواری در خصوص حضرت موسی(ع) که از درخت صدایی می‌شنید آورده است گویای همین موضوع است که:

موسی نیست که دعوی اناالحق شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
گوش اسرار شنو نیست و گرنه اسرار برش از عالم معنی خبری نیست که نیست

(سبزواری، دیوان اسرار)

سهروردی این گونه اصوات را مخصوص عالم مثال و جهان افلاک مثالی به شمار آورده و آن - را عالم «هور قلیا» نامیده است، سخن او این گونه است:

و مایسمع المکاشفون من الاصوات الهائلة لا يجوز ان يقال انه لتموج الهواء فی دماغ ... بل هو
مثال الصوت و هو صوت . فيجوز فی الافلاک اصوات و نغمات غیر مشروطة بالهواء
والمصاکة ولا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها (حکمة الاشراق، ص ۲۴۲).

شیخ اشراق، در کتاب المطارحات خود اشاره دارد که، در هر ملت و مذهبی، سالکان راه حق، این گونه اصوات را شنیده‌اند و از آنها اطلاع داشته‌اند، همان گونه که برخی از حکمای اسلامی در مورد فیثاغورس حکیم آورده‌اند که او با قدرت روحانی خویش، به عالم علوی راه یافته و نغمات افلاک و صدای حرکت ستارگان را با گوش جان شنیده و پس از اینکه حالت عروج او پایان یافته و به کالبد عنصری خود باز گشته است، نغماتی را که شنیده بود، مرتب نموده و به ترتیب علم موسیقی پرداخته است.

به نظر سهروردی، افلاک مانند انسان دارای نفوس ناطقه می‌باشند و سامعه آنها نیازمند گوش، و باصره آنها نیازمند چشم، و شامه آنها نیازمند قوه بویایی معمولی نیست و این حواس، محتاج وسایل و ابزار ظاهری در عالم افلاک و هور قلیا نیستند و در این مورد از قاعده «امکان اشرف» استفاده نموده است (همان، ص ۲۴۲).

آنچه از محتوای نظر سهروردی در این باب بر می‌آید، این است که گاهی انسان‌ها، با رکود قوای حسی خود می‌شنوند و می‌بینند و می‌بویند و می‌چشند و این، از تجربه‌های اهل سلوک به

شمار می‌رود.

روایاتی منقول از پیامبر (ص) از این قبیل است که فرمود: «انی لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن» که حاکی از بوئیدن است و اشاره به اویس قرن دارد و فرمود «ابیت عند ربی يطعمنی ویسقینی» که به مفهوم خوراندن و چشاندن در عالم، دیگر اشاره دارد و در خصوص رؤیت نیز فرمود: «رؤیت لی الارض فاریت مشارقها و مغاربها»، که موضوع رؤیت را در عالم ماورای جهان محسوس تبیین می‌کند و در خصوص لمس، نیز فرمود: «وضع الله بکتفی یده فاحس بردها بین ثدی» که اشاره به معراج دارد، که خداوند دست بر شانه‌اش نهاد و او بین پستان‌های خود احساس سردی کرد.

این گونه رابطه ادراکات برزخی انسان‌ها، با ادراکات حسی آنها، از نوع رابطه عالی با دانی است و این حالات، ریشه در ذات انسان‌ها دارد و در سایه عقل است که شرافت علیت به تمام کمالات مادون خود دارد.

سهروردی این گونه انسان‌ها را، انسان‌های متوسط برزخی می‌داند که از نوعی تجرد برزخی بهره‌مند شده‌اند و در جهانی فراتر از عالم محسوس، یعنی در جهان مثال به سر می‌برند. شیخ اشراق سالک معنوی را پس از توغل در سلوک روحانی و تقرب به نور الانوار، در مقام تشبه به او دانسته، به گونه‌ای که در درک و حصول حالات قدسی، فاعل و صاحب اختیار می‌شود، البته نه به این معنی که «العارف یخلق بهمهته ما یشاء»، زیرا در اینجا بحث خلق نیست، بلکه مشاهده حقایق و غیبی است، که عارف با اختیار خود به آن می‌پردازد و به اسماء الله تشبه یافته و متحقق به اسماء شریفه حق می‌شود که اسامی فاعل، مختار و مرید، از جمله آن اسماء مبارکه است و چنانچه در ریاضت توغل ورزیده و از مرتبه سکینه فراتر رود، مشاهده انوار برای او به صورت ملکه در می‌آید چنانکه: اصحاب عروج نفس، مشاهده صریح و تمامی را در حالت انسلاخ شدید از بدن تجربه کرده‌اند و ایشان در این حالات، یقین کردند که آنچه را که مشاهده می‌کنند، نقوش و صورتی نیست که در قوای بدنیه باشد و مشاهده بصری به وسیله نور مدبر باقی است (همان، ج ۲، ص ۲۱۳).

اهمیت اتحاد و فنا در اشراق و تجربه مینوی

سهروردی، عارف سالک را پس از حالت سکینه، در مقام «فنا» قرار می‌دهد و در کتاب

صفیر سیمرغ می گوید:

چون توغل کند از این مقام بگذرد، چنان شود که البته به ذات خویش نظر نکند و شعورش به خودی خود باطل گردد و این را «فناء اکبر» خوانند و چون خود را فراموش کند و فراموشی را نیز فراموش کند، آن را «فناء در فناء» خوانند و مادام که مرد به معرفت شاد شود، هنوز قاصر است و آن را نیز از جمله شرک خفی گیرند، بلکه آن وقت به کمال رسد که معرفت نیز در معروف گم کند و هرکس به معرفت شاد شود و به معروف نیز، همچنان است که مقصد دو ساخته است، مجرد آن وقت باشد که در معروف از سر معرفت برخیزد و چون اطلال بشریت نیز خرج گردد، آن حالت «طمس» است و مقام «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (الرحمن ۲۷ و ۲۶) همان، صفیر سیمرغ، ص ۳۲۴.

سهروردی در این مرحله، سالک را فراموش کننده خویش و نافی هر گونه هویت برای غیر خدا می داند، که همان تجربه حقیقت واحد و مقام توحید است، او این مقام را به معنی اتحاد عارف در معروف ندانسته، بلکه آن را «اتحاد عقلی» و شدت قرب و اتصال می شمارد و نزدیکی را به گونه ای تعبیر می کند که در مقام شهود نور الانوار، هر هویت غیر او باطل و نابود است، و این همان مقامی است که در اعترافات حلاج بدان اشاره شده که: «چنانم به خودت نزدیک کردی که توهم کردم تو منی»، و حکیمان و اولیا از آن به عنوان اتحاد عقلی یاد کرده اند. شیخ اشراق، چگونگی مشاهده انوار را توسط سالک متأله، در کتابهای حکمة الاشراق و المشارع و المطارحات این گونه بیان می کند که اتحاد در عالم مفارقات، مانند اتحاد مادیات نیست و به معنی اتصال و امتزاج نبوده است و به بطلان هویت نفس نمی انجامد و به مفهوم حلول که موجب نقص خواهد شد، نیست و فقط اتحاد، نوعی «التفات» ادراکی و استغراق علمی نسبت به مبادی عالی است.

او در کتاب التلویحات نیز، مشاهده نور برای سالکان، را به معنی اتصال نفس آنها به مبدأ نور و به مفهوم اتحاد ندانسته و می گوید:

لایتحد شینان فانهما إن بقیا فهما اثنان، أولم یبق احدهما أو کلاهما فلا اتحاد (التلویحات، منطق، ص ۹۰).

شیخ اشراق برای بیان موضوع، به تمثیل متوسل شده و چنین گفته است:

اگر آینه را در برابر خورشید بدارند، صورت خورشید در او ظاهر شود و اگر تقدیراً آینه را

چشم بودی و در خود نگریستی، همه خورشید را دیدی، اگر چه آهن است، «أنا الشمس» گفتم، زیرا در خود الا آفتاب ندیدی. اگر «انا الحق» یا «سبحان ما اعظم شأنی» گوید، عذر او را قبول واجب باشد (حکمة الاشراف، ص ۳۰۹).

سلمان ساوجی از جمله ادیبانی است که به این موضوع توجه داشته و چنین سروده است:

ای آنکه تو طالب خدایی، بخود آ
از خود بطلب، کز تو خدا نیست جدا
اول بخود آ، چون بخود آیی، بخدا
اقرار نمایی به خدایی خدا

(دیوان اشعار)

سهروردی، اتصال و امتزاج را در غیر اجسام نمی‌پذیرد و عقیده دارد که نفوس، پس از مفارقت، چنانچه با نور الانوار اتصال و امتزاج یابند، لازم است که جسم باشند و این محال است و اتصال و امتزاج، دلیل بر کثرت دارد، در حالی که عارف سالک، در مرحله شهود، شاهد وحدت است.

سالکان اهل معرفت، در خصوص اتحاد، به تمثیل‌هایی اشاره نموده‌اند. برخی، اتحاد را مانند اتصال قطره به دریا و محکوم شدن به احکام دریا دانسته و برخی دیگر، اتحاد را مانند محو شدن نور ستارگان در برابر خورشید توصیف نموده‌اند.

از نگاه شیخ اشراق، اتحاد و یکی شدن عارف و معروف، به معنی قرب نسبت به انوار روحانیت است که در نزد او همان مراتب مختلف فرشتگان است که تدبیر کننده افلاک و کواکب و انواع موجوداتند، یا آن‌گونه که برخی شارحان آثارش گفته‌اند: «هر شیء را نوری و فرشته‌ای است و پیامبر (ص) فرمود: برای هر چیزی فرشته‌ای است؛ بلکه فرمود: با هر قطره باران که نازل می‌شود، فرشته‌ای همراه است (سهروردی، حکمة الاشراف، ص ۱۵۷)، البته فرشته‌شناسی سهروردی که در تمثیلات وی آمده، حاکی از آن است که سالک در مسیر خویش، با فرشته دیدار دارد و مورد هدایت او واقع می‌شود و فرشته در داستان‌های رمزی او، به صورت پیر یا شیخی دانا ظاهر می‌شود. در فرهنگ واژه‌ای او، فرشته همان جبرئیل یا عقل فعال مشائیان است و از او به عنوان طلسم یاد می‌شود که علم و اسرار بر اهلش افاضه می‌کند (مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۶۹ و ج ۴، ص ۸۸).

خلسه روحانی در تجربه اشراقی

از جمله تجاربی که شیخ اشراقی از آن توصیف دارد، خلسه‌ای روحانی است که بر وی رخ داده

است و آن را تحت عنوان «حکایت و منام» در کتاب *تلویحات* یاد می‌کند (همان، ج ۱، ص ۷۰) که این خلسه را شهود قلبی دانسته که با اصطلاح خاص وی هماهنگ است. آنچه را که سهروردی به عنوان عالم مثال و عالم عقل بیان می‌کند، از انواع شهود قلبی است، که فراتر از شهود عقلی است. وصول به مقام شهود قلبی، در اثر ریاضت و زدودن زنگار قلب و تلطیف روح و صفای باطن حاصل می‌شود و در نتیجه، حقایقی را آشکار می‌سازد که دیگران قادر به دیدن آنها نیستند.

در شهود قلبی، قوه برتر قلب، خود را در عقل، ساری و جاری می‌کند و عقل، به نور قلب منور می‌شود و در این هنگام «عقل منور» یا «عقل قلبی»، ایجاد می‌شود و عقل، به تبع قلب، امور را درک می‌کند و عقل نیز بر آن شهودات صحنه می‌گذارد و به آنها گواهی می‌دهد، همان گونه که قیصری در شرح *فصوص الحکم* می‌گوید:

القلب اذا تنور بالنور الالهی، يتنور العقل ايضاً بنوره، و يتبع العقل ايضاً بنوره، لأنه لا قوة من قواه، فيدرک الحقایق بالتبعیة ادراكاً مجرداً من التصرف فیها (قیصری، ص ۷۰).

در این خصوص می‌توان به سخن «ابن ترکه» نیز اشاره نمود:

انا لا نسلّم ان العقل لا یدرک تلك المكاشفات و المدرکات التي فی الطور الاعلی الذی هو فوق العقل اصلاً، نعم ان من الأشياء الخفیة ما لا یصل الیه العقل بذاته، بل انما یصل الیه با ستعانة قوة اخرى هی اشرف منه (ابن ترکه، ص ۲۴۸).

ابن ترکه در این بیان، عقل را در مکاشفات عالم بالا دخیل می‌داند، زیرا عقل منور می‌فهمد، اما به دلیل عدم توانایی عقل در درک کامل مکاشفات، آن را نیازمند قوه‌ای برتر از عقل دانسته است. شهود قلبی، باعث تلطیف سر و باطن انسان می‌شود و بسترساز توجه به امور ظریف و خفی می‌شود و در عقل تأثیر گذاشته و آنرا تلطیف می‌کند و امور پیچیده عوالم بالاتر را خوب می‌فهمد.

از نظر سهروردی، نیل به مقام تلطیف سر، با ریاضت و راز و نیاز همیشگی و تلاوت قرآن همراه است و می‌گوید:

و من الطرائق العبادة الدائمة مع قراءة الوحي الالهی والمواظبة علی الصلوات فی جنح اللیل و الناس نیام، والصوم و قراءة آیات فی اللیل لرقه و شوق، و ینفعهم الافکار اللطيفة و التخيلات المناسبة للامر القدسی لیتلطف سرهم ... (تلویحات، ص ۱۱۳).

سهروردی، در بیان احوال سالکان که تابش انوار برین را پذیرفته‌اند، آنها را مسلط بر جهان مادی و مستجاب الدعوه در عالم بالا می‌داند. نوری که بر آنها می‌تابد کیمیای دانایی و توانایی است و جهان مادی، تحت فرمان دریافت کنندگان این انوار است و تابش این نور، به صورت- های مختلف دسته بندی می‌شود که صفات آن عبارت‌اند از:

درخشش کوتاه و لذیذ، شبیه برق آسمان، همراه با تکانی در مغز، لذت بخش مانند ریزش آب گرم بر سر انسان، اختلال گر مغز، به همراه شادمانی لطیف، با صدای طبل و شیپور، با ربایش بزرگ و روشن تر از خورشید، نور چیره گر که گویی موی سر آدم را گرفته و می‌کشد، نوری که از یک حمله برمی‌خیزد و نفس را تصرف می‌کند گویی نفس از جایی آویزان است و مجرد خود را تماشا می‌کند و نوری سنگین و تحمل ناپذیر که به بدن لرزه می‌اندازد گویی مفصل- هایش از هم جدا می‌شوند.

نقش خیال در کسب شهود باطنی

سهروردی، بر خلاف مشائین اعتقاد دارد که سه قوه خیال، وهم و متخیله، در واقع، یک قوه بیشتر نیستند و برای ثبات نظریه خود، به دلایلی نیز متوسل می‌شود. از دیدگاه سهروردی، قوه واهمه که قوه متخیله و خیال به او برمی‌گردد، غیر از نفس ناطقه و نور مدبر اسپهبدی است و برای اثبات ادعای خود، دو دلیل می‌آورد:

الف: گاهی مدرکات ما به عنوان نفس، با مدرکاتمان به عنوان وهم، با یکدیگر متفاوت است، مثلاً اگر کسی یک شب را در کنار جنازه مرده‌ای سپری کند، عقل می‌گوید که این مرده قادر به انجام کاری نیست، اما وهم از او می‌ترسد و تلاش دارد که خود را از او دور کند، بنابراین قوه واهمه، غیر از نفس است، زیرا یک قوه، دو حکم صادر نمی‌کند.

ب: وهم، حقایق بالا و ماورای عالم ماده را انکار می‌کند، اما اگر به عقل مراجعه کنیم و به حقیقت انسان بنگریم، وجود یک سلسله از موجودات را می‌پذیریم، در حالی که وهم، آنها را انکار می‌کند، بنا براین منکر حقایق، نمی‌تواند مثبت آنها نیز باشد و باید از هم جدا باشند.

از نظر شیخ اشراق، قوه خیال، مظهر صور ادراکی هستند که نفس، آن صور را در عالم منفصل می‌یابد و منظور از مظهر در اینجا، به معنی محل انطباق نیست، بلکه جایی است محلی که تحریک می‌کند تا آن صورت در مثال منفصل دیده شود، بنابراین صور ادراکی مثالی، در عالم

منفصل است، که سهروردی آن را اقلیم «هشتم» نامیده و به اعتقاد او، جهان ذومقدار و عالم اندازه‌ها، به هشت اقلیم تقسیم می‌شود و مقادیر حسی، تشکیل دهنده اقلیم سبعة هستند، ولی در اقلیم هشتم، چیزی غیر از مثل معلقه وجود ندارد اعمال عجیب و غریب مانند راه رفتن بر روی آب یا در هوا، در همین عالم اتفاق می‌افتد و از احکام اقلیم هشتم است که شهرهای جابلقا و جابلتا و هورقلیادر آن است (سهروردی، همان، ج ۲، ص ۲۵۴).

سهروردی می‌گوید:

و هذا أحكام الاقليم الثامن من الذی فی جابلق و جابرص و هورقلیا ذات العجائب
(حکمة الاشراف، ص ۲۴۱).

شیخ اشراق، با انتقاد از برخی از اعمال جاهلان‌های که به نام تصوف انجام شده و حاصل غفلت برخی از انسان‌ها بوده است، می‌گوید:

در زمان ما جماعتی از جهال، نقش بندی های متخیله را، عنوان مکاشفه می‌پندارند
(مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۱۳۶).

او خیال متصل غیر مزکی را نیز، باعث نقش‌بندی‌های غیر واقعی می‌داند.

شهرزوری می‌گوید که مراد سهروردی از این گفتار آن است که این عده به داروهای روح گردان متوسل می‌شوند که موجب اختلال در قوه خیال آنها می‌شود (همان، ج ۲، ص ۳۷).

سهروردی معتقد است که در عالم خیال منفصل، اشیا در انتقالی سریع به صورتی شبیه شیء یا ضد آن متمثل و متصور می‌شوند و بنابراین نیازمند تعبیر و تفسیرند.

او خیال متصل را صورت بخش معانی غیبی می‌داند که ممکن است بر آن معانی غیبی جامه و هیئتی متضاد با اصل آن بپوشاند و به همین جهت اگر القای این معنی غیبی در خواب باشد، رؤیای صادقانه است و اگر در بیداری باشد، وحی صریح است، که اولی محتاج تعبیر و دومی نیازمند تأویل است.

سهروردی، در سازگاری این امور با عقل، اظهار نظری ندارد، اما به دلیل اعتقاد او به وجود امور عجیب و غریب در عالم هورقلیا، نمی‌توان او را طرفدار تحقق امور متضاد و متناقض در عالم مثال یا خیال منفصل دانست.

با توجه به اینکه سهروردی به وحدت تشکیکی هستی و سلسله مراتب نوری معتقد است، با موضوع واحد و کثیر، مواجه نیست و همین اعتقاد می‌تواند توجیه‌گر سخنان حلاج و امثال او باشد

نتیجه

در فلسفه اشراقی سهروردی که مبنای نوری دارد، تجربه مینوی و عرفانی، همان کشف و شهود است، که از سنخ معرفت و ادراک است و متعلق این ادراک، نور، و در رأس آن، نورالانوار است. شیخ اشراق، کشف و شهود را خمیر مایه حکمت می‌شمارد و تجربه مینوی را نیازمند طلب، ریاضت، تصفیه باطن، و همراهی با مرشد و راهنما می‌داند، او شرط دستیابی به حکمت را، تأله دانسته است و در عین حال، مقام کشف و شهود و تجارب عارفانه را به انسان‌هایی که دارای عقاید و ادیان متفاوت می‌باشند، تعمیم می‌دهد و نقطه مشترک آنها را، حقیقت واحده و متعالی می‌داند که در آنها، زمینه علمی و عملی، جهت مشاهده و کسب تجارب مینوی وجود دارد. از این جهت، دیدگاه شیخ اشراق به ذاتگرایان شباهت بیشتری دارد و با همین اعتقاد، برخی از ملوک فارس را که آئین زرتشتی داشته‌اند، اهل تجرید و شهود عرفانی به‌شمار می‌آورد. از نگاه سهروردی، شهود قلبی فراتر از شهود عقلی است و مشاهدات عالم مثال، از انواع شهود قلبی است و عقل به نور قلب منور شده و به تبع قلب، امور را درک می‌کند. اعتقاد شیخ اشراق این است که سیر آفاق، مکمل نفس شناسی و عرفان انفسی است. سالکان و اهل مکاشفه از نظر سهروردی به سه گروه، مبتدی، متوسط و فاضل تقسیم می‌شوند که هر گروه از آنها دارای اوصاف و مراتب خاصی از قرب و کشف و مشاهده هستند و او اوصاف مشترک تجارب مینوی را بدین ترتیب می‌داند:

الف: معرفت زایی و تجارب مینوی؛

ب: زودگذر بودن این تجارب در ابتدای سلوک (برقهای طوابع و لوايح)؛

ج: ادارکی بودن این تجارب مینوی و مکاشفات؛

د: تلقی از نورالانوار، به‌عنوان متعلق این ادراک درعالم مثال؛

ه: انفعال سالک در بدایه مکاشفه و کسب تجارب و پایداری خلسات و فعال شدن سالک

در پایان سلوک.

شیخ اشراق، شهود و مکاشفه را به‌صورت شنیدن، دیدن، بوییدن، لمس کردن، خوردن و

چشیدن می‌داند .

او، سالک را در مقام تشبه به نورالانوار و حصول حالات قدسی، صاحب اختیار و مستجاب-الدعوة و مسلط بر جهان مادی دانسته است، اما او را در مقام خلق و آفرینش قرار نمی‌دهد و از نگاه او، مقام «فناء»، نهایت سلوک عارف است .

منابع

قرآن کریم.

ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ ۲، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
ارسطو، اثولوجیا، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی، ترجمه فارسی، حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۷.

استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.

خاتمی، محمود، فلسفه معاصر غربی، تهران، علم، ۱۳۸۶.
سبزواری، حاج ملاهادی، دیوان اسرار، به کوشش مرتضی مدرس چهاردهی، تهران، کتابفروشی محمودی، بی‌تا.

سلمان ساوجی، جمال الدین، دیوان اشعار، مقدمه تقی تفضلی، به اهتمام منظور مشفق، تهران، صفی‌علیشاه، چاپخانه مروی، ۱۳۶۷.

سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، مقدمه و تصحیح هانری کربن، تهران، نشر پژوهشگاه، ۱۳۷۲.

_____، _____، المشارع والمطارحات، ج ۱، مقدمه و تصحیح هانری کربن، تهران، نشر پژوهشگاه، ۱۳۷۲.

_____، _____، الالواح العمادیه، ج ۴، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

_____، _____، کلمة التصوف، ج ۴، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

_____ ، _____ ، صفیر سیمرغ، ج ۳، مقدمه و تصحیح سیدحسین نصر، تهران، نشر
پژوهشگاه، ۱۳۷۲.

_____ ، _____ ، التلویحات، ج ۱، مقدمه و تصحیح سیدحسین نصر، تهران، نشر
پژوهشگاه، ۱۳۷۲.

_____ ، _____ ، پرتونامه، ج ۳، مقدمه و تصحیح سیدحسین نصر، تهران، نشر
پژوهشگاه، ۱۳۷۲.

_____ ، _____ ، لغت موران، ج ۳، مقدمه و تصحیح سیدحسین نصر، تهران، نشر
پژوهشگاه، ۱۳۷۲.

_____ ، _____ ، رساله فی اعتقاد الحکما، ج ۲، مقدمه و تصحیح سیدحسین نصر،
تهران، نشر پژوهشگاه، ۱۳۷۲.

سیف‌زاده، سید حسن، مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست، تهران، نشر دادگستر،
۱۳۷۹.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، (پاورقی
حکمة‌الاشراق)، مقدمه و تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.

قشیری، عبدالکریم، رساله قشیریة، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع
الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.

قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران،
علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

نصر، سید حسن، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
ملکیان، مصطفی، راهی به راهی، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۱.

مسعود، جبران، الرائد، ترجمه رضا انزابی‌نژاد، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان
قدس رضوی، ۱۳۷۶.

Katz Steven, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis*, London, Sheldon Press,
1978.

proudford, Wayne, *Religious Experience*, University of California, 1985.

Schleier Macher, *The Christian Fait*, Edinburgh, t, and, t. Clark, 1928.

منزلت عقل در ساحت معرفت دین (از بعد کلامی و فقهی)

حسین مقیسه *

چکیده

روش و شیوه شناخت دین، از پر مناقشه‌ترین مباحثی است که پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) و در دوران غیبت و عدم دسترسی به پیشوایان معصوم علیهم السلام مطرح بوده است، بدین معنی که اگر میان حکم قطعی و مسلم عقل و ظواهر متون دینی تعارض پیش آید چه باید کرد؟ در چنین مواردی، همواره در تقدم عقل یا سهم آن در فهم مفاد وحی - در هر دو عرصه کلام و فقه یعنی اصول و فروع دین - اختلاف نظر و برداشت‌هایی وجود داشته و دارد. این تفاوت برداشت‌ها، در حوزه معرفت دینی، سبب آفت و خیزها و فراز و نشیب‌های فراوانی بوده و همچنان ادامه دارد. در محدوده تفکر اسلامی از یکسو ظاهر گرایان و حنابله و اشاعره اهل سنت و اخباری‌های شیعه و از سوی دیگر قدریه و معتزله و تفکر اجتهادی امامیه قرار دارد.

بررسی اجمالی این مطلب، به ویژه در میان پیروان اهل بیت (ع) و نگاهی به اخباری‌های افراطی شیعه و نیز جریان‌هایی که هر چند اظهار مخالفت رسمی با عقلگرایی نمی‌کنند، ولی عملاً برای تشخیص عقل، اعتبار چندانی قائل نیستند و نیز تفکر رقیب آنان، که در هر دو عرصه فقه و کلام، بر اعتبار عقل، تأکید نموده و پای می‌فشارد و ترجیح این تفکر، موضوع این مقاله است. در پایان، به تضمین‌هایی که می‌تواند از انحراف و افتادن در مسیر عقل-گرایی افراطی و لوٹ شدن معارف بلند الهی، پیشگیری نماید نیز اشاره شده است.

کلید واژه‌ها: عقلگرایی، ظاهر گرایی، اخباری‌گری، مکتب تفکیک، شورای فتوایی،

مقدمه

نگاهی به چیستی عقل و برخی تقسیمات آن

عقل نزد تمامی انسان‌ها گوهری مطلوب، خواستنی و مایه افتخار است و در نگاه ادیان الهی اشرف موجودات عالم و برترین آفریده الهی و مرکب تعالی بشر و وسیله کسب سعادت دنیا و آخرت و وجه امتیاز آدمی از بهایم و چهار پایان و امانت‌دار خالق هستی است اما اینکه معنای آن چیست و تقسیمات آن کدام است به عنوان پیش درآمد بحث، اجمالاً بدان می‌پردازیم.

معنای لغوی عقل

راغب اصفهانی برای عقل دو معنا ذکر می‌کند ۱. قوه و نیرویی در انسان که به مدد آن علم و معرفت و آگاهی کسب می‌کند؛ ۲. گاهی به خود آن علم کسب شده نیز، عقل اطلاق می‌شود و برای اثبات مطلب، بیانات و روایاتی را ذکر می‌کند (راغب، واژه عقل، ص ۳۵۴).

هر چند به نظر می‌رسد معنای اصلی عقل همان معنای اول یعنی قوه و غریزه‌ای که واسطه کسب علوم است و از آنجا که به تعبیر غزالی، علوم ثمره عقل‌اند و گاه شیئی را به ثمره آن تعریف می‌کنند به آن علوم هم عقل اطلاق شده است (غزالی، ص ۱۰۳).

معنای اصطلاحی عقل

کاربرد اصطلاحی عقل، قریب همان معنای لغوی است. ابن‌سینا آن را از قوای نفس انسانی شمرده که از افعال آن تعقل کلیات (عقل نظری) و استنباط صنایع و تمییز نیک و بد و زشت و زیبا از یکدیگر (عقل عملی) است که نبات و حیوان از آنها عاری‌اند (ابن‌سینا، الشفاء، بحث نفس، مقاله ۱، فصل ۴، ص ۶).

صدرالمতألهین عقل را حقیقتی بسیط و غیر قابل تعریف حقیقی می‌داند که تنها از طریق لوازمش یعنی "ادراک معقولات" می‌توان آن را شناخت (صدرالمتألهین، ج ۳، ص ۳۱۲).

شارح معاصر حکمت متعالیه آیت الله جوادی آملی نیز عقل را از طریق لوازمش، ادراک نابی می‌داند که از وهم و خیال و قیاس و گمان مصون است.

و در توضیح بیشتر آن می‌افزاید این ادراک ناب، پیش از هر چیز، گزاره‌اولی، یعنی اصل امتناع تناقض را به خوبی می‌فهمد و در پناه آن، گزاره‌های بدیهی را ادراک می‌نماید (جوادی آملی، ص ۲۹).

بر این اساس، عقل جوهر حقیقی انسان و وسیله فهم و درک و آینده نگری و تجزیه و تحلیل و تجرید و تعمیم است و تکلیف و مسئولیت و رسالت آدمی رهین وجود این گوهر آفرینش است که خداوند با وجود آن انسان را مخاطب خویش قرار داده و با وی اتمام حجت کرده است.

عقل نظری و عملی

یکی از تقسیمات معروف عقل، تقسیم آن به نظری و عملی است. شأن عقل نظری، ادراک دانستنی‌هاست و شأن عقل عملی، ادراک خوبی و بدی رفتار و اعمال انسان است.

فارابی عقل نظری را قوه درک اموری که از افعال آدمی نیست می‌خواند و عقل عملی را قوه‌ای می‌داند که به این مطلب که کدام افعال برای آدمی شایسته برگزیدن است و کدام یک شایسته پرهیختن، علم دارد این عقل هم مدرک قضایای کلی عملی است و هم مدرک قضایای جزئی (شیدان شید، ص ۶۸، به نقل از *فصول منترعة*، ص ۵۴). با توجه به سخنان فارابی، کارکرد عقل نظری و عملی هر دو ادراک است منتهی نظری، امور غیر ارادی و خارج از افعال انسان را ادراک می‌کند و عملی، آنچه در قلمرو افعال ارادی آدمی است که شامل صناعات و حرفه‌ها و اعمال شایسته و ناشایسته هم می‌شود.

از نظر ابن سینا عقل نظری قوه‌ای است که همه احکام کلی خواه نظری صرف و خواه مربوط به عمل و نیز احکام جزئی نظری غیر مربوط به عمل، در حیطه ادراک اوست. بنابراین عقل عملی قوه‌ای خواهد بود که تنها با احکام جزئی مرتبط با اعمال انسانی سروکار دارد (همان، ص ۶۹، به نقل از *الاشارات والتنبیحات*، ص ۳۵۲). از ابن سینا نظراتی متفاوت با آنچه ذکر شد نیز در آثار و کتب ایشان دیده می‌شود، اما وجه غالب در سخنان وی همان شأن ادراکی داشتن عقل عملی آن هم در مورد قضایای جزئی راجع به اعمال انسانی می‌باشد (همان، ص ۶۰).

جز آنچه نقل شد نظرات و اظهارات اکثر بزرگان دیگر نیز قریب همین معنا را پیش رو می‌نهد یعنی کار عقل چه نظری و چه عملی، ادراک است منتهی عقل عملی آنچه را در حیطه رفتار و کردار و باید و نبایدهاست و نظری سایر حقایق و دانش‌ها وهست‌ها و نیست‌ها را پوشش می‌دهد.

مطلب اساسی دیگری که مبتنی بر مطلب پیشین است آن است که چه عقل نظری و چه عقل عملی اگر بخواهند نتیجه بخش و دانش افزا باشند، باید به اولیات و بدیهیات منتهی گردد. به تعبیری دیگر، همان‌طور که در حوزه عقل نظری، قضایای علمی باید به بدیهیات و اولیات منجر شود تا نتیجه بخش گردد و دانش افزایی نماید یعنی در صورت پی‌گیری، به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین برسد و اگر چنین سرانجامی نیابد تمام قضایای علمی، عقیم و ابتر و غیر منتج خواهند بود، در حوزه عقل عملی نیز قضایا و معلومات غیر واضح، باید به قضایای ضروری و اولی منتهی گردد و اگر چنین نباشد هیچ معرفت و دانشی در این حوزه نیز شکل نخواهد گرفت.

از مهم‌ترین و روشن‌ترین مسائل بدیهی و ضروری و اولی در حوزه عقل عملی، که می‌توان آنها را مستقلات عقل عملی نیز نامید، حسن عدالت و نیز پاسخ خوبی را به خوبی دادن و زشتی ستم و پاسخ خوبی را به بدی دادن است.

نمونه‌های یاد شده (امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، حسن عدالت و زشتی ستم و...) قضایای شالوده‌ای و زیربنایی در هر دو حوزه نظری و عملی است و بنیان‌های معرفت بشری را تشکیل می‌دهد.

قلمرو عقل عملی، قضایای اخلاقی و روابط و مناسبات انسان‌ها در خانواده و جامعه است که بر اساس همان شالوده‌ها و بنیادهای پیش گفته، ادراک و استنباط می‌گردد. مبنای درک عقل در این قضایا، همان سازگاری و هماهنگی با هنجارهای عالی انسانی است که نیازی به دلیل جداگانه ندارد چنان که امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، دلیل بردار نیست. از این جهت چنین حسن و قبحی به صورت یک قضیه کلی و ضروری و فراتر از زمان‌ها و مکان‌ها و نژادها و دیگر شرایط، طرح و حمایت می‌شود.

بر این اساس قضایای عقل عملی نیز مانند عقل نظری باید به قضایای ضروری و نظری یا ضروری و فکری تقسیم شود، امری که به تعبیر استاد جعفر سبحانی از جانب متکلمان و حکیمان ما مورد غفلت قرار گرفته (سبحانی، ج ۲، ص ۳۱۹).

مستقلات عقلی

نکته دیگر این است که مستقلات عقلی زیر مجموعه عقل عملی به شمار می آید و در رأس مصادیق مستقلات، حکم عقل به حسن و زیبایی عدالت و قبح و زشتی ستم است که به تعبیر مرحوم مظفر قضیه عقلی صرف و خالص است و از مشهوراتی است که تمام عقلا بر آن اتفاق نظر دارند و به اصطلاح از آراء محموده است (مظفر، ص ۲۱۰).

معنای حکم عقل در این موارد، چیزی بیش از همان ادراک حسن و قبح نیست و نباید حکم، به معنای امر و نهی و انگیختن و پرهیختن معنا شود بلکه بدین معناست که ادراک عقل سبب ایجاد اراده در انسان برای انجام آن عمل می شود. از این رو، منظور از احکام عقلی همان مدرکات عقل عملی است (همان، ص ۲۲۳).

علامت و نشانه استقلال داشتن عقل در هر قضیه‌ای، وحدت و عدم اختلاف همه یا اکثر قریب به اتفاق عقلا در آن مورد است و ریشه این عدم اختلاف، سازگاری و هماهنگی با هنجارهای عالی بشری است، نظیر آنچه در مورد اصل تناقض به عنوان اصل اولی و در مورد اصل علیت و بزرگتر بودن هر مجموعه‌ای از تک تک اجزای آن و کوچکتر بودن هر جزئی از خود آن مجموعه و دیگر بدیهیات عقل نظری وجود دارد.

اصول بدیهی فطری که همان موارد و مصادیق عقل عملی است نیز به همین صورت است نظیر حسن عدالت و صداقت و کمک به ضعیفان و افتادگان به قدر امکان و توان و... و زشتی ستم و دروغ و بی تفاوتی و... که در حسن و خوبی آنها بین عقلا اختلاف چندانی نیست و از مشترکات انسانی به شمار می آید.

چنین مواردی، در هر دو حوزه عقل نظری و عملی، به عنوان بنیان‌های معرفت یا معرفت‌های بنیادین بشری شناخته می شوند که اولاً قابل استدلال نیستند یا اگر استدلال پذیر هم باشد نیازی به آن نیست و به تعبیر برخی بزرگان، یا غنی از استدلال‌اند که اولیات باشند یا مستغنی از دلیل که بدیهیات باشند (جوادی آملی، ص ۳۱) و ثانیاً مرز

واقع‌گرایی و سفسطه به شمار می‌روند یعنی اگر کسی ملتزم به آنها نباشد، بدیهیات را انکار کرده و قابل‌گفتگو نیست و بحث با او بی‌نتیجه و بی‌ثمر خواهد ماند.

شاید آنچه به حسب ظاهر زمینه و سبب تشکیل برخی نهادهای بین‌المللی جهت صیانت از کرامت و حقوق انسان‌ها بوده و هست مانند منشور سازمان ملل و اعلامیه جهانی حقوق بشر که کشورهای با فرهنگ‌ها و ملیت‌های متفاوت و گاه متضاد در آن عضو هستند و پذیرای مقررات آن، به همین دلیل و با همین مبنا باشد که با صرف نظر از برخی موارد خاص و قابل‌مناقشه، بر مشترکات انسانی و آنچه مقتضای عقل و فطرت انسانی است تکیه و تأکید می‌کند، هر چند در مقام عمل، رعایت نمی‌شود. در این عصر و زمان، که تفکر دینی مورد هجوم است و شبهات و ایرادهای مختلف کلامی، اجتماعی و سیاسی، فقهی و حقوقی، اقتصادی و... با ادبیات و روش‌های روان‌شناسانه و تأثیرگذار، به طور گسترده القا می‌شود و البته بخش زیادی از آنها محصول ضرورت‌های زمان و سرعت و گستردگی ارتباطات رسانه‌ای و تبادل اطلاعات بین ادیان و فرهنگ‌های مختلف است، یکی از بهترین و ضروری‌ترین راه‌های مقابله با آن، تکیه بر عقلانیت تفکر دینی در هر دو بخش کلامی و فقهی و پرداختن به ابعاد مختلف آن است. به تعبیری که از امام صادق علیه السلام نقل شده:

رحم الله عبدا حبينا الى الناس ولم يبغضنا اليهم ... (کلینی، ص ۲۲۹).

رحمت الهی متوجه انسانی باد که کلام ما را به گونه‌ای با مردم در میان گذارد که محبت آنان به ما جلب شود نه دشمنی و نگاه منفی آنان. به همین مضمون، بیان صریح و معروف‌تری از امام رضا علیه السلام وجود دارد:

رحم الله عبدا احيا امرنا قلت كيف يحيي امركم قال يتعلم علومنا ويعلمها الناس فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا (عاملی، ص ۹۳).

اگر مردم محاسن و خوبی‌های حرف و حدیث ما را بدانند و آن را به نحو خوب و مناسبی بفهمند و بشنوند خواهند پذیرفت.

کلام امامان و پیشوایان معصوم علیهم السلام که در حقیقت تفسیر و تبیین کلام الهی و پیام اصلی دین است باید مطابق با هنجارهای عقلانی و فطرت انسانی و در قلمرو فهم و درک مکلفان و مخاطبان خطابات شرعی ارائه شود تا پذیرش و مقبولیت یابد و

سوء استفاده‌ها و فرصت‌طلبی‌ها به حد اقل برسد و گرنه همه می‌دانیم که برای تضعیف و انزوای یک حقیقت، دفاع بد به مراتب مخرب‌تر از خوب حمله کردن به آن است. دغدغه این نوشته، واکاوی سخن برخی بزرگان عرصه علم و دین در همین زمینه است، البته در کنار مقدمات و مؤخرات و نتیجه‌گیری‌هایی که اشاره می‌شود. با این مقدمه، به طرح مسئله می‌پردازیم.

عقلانیت کلامی

منظور راقم از عقلانیت کلامی، نگاهی کلی است که شامل عقلانیت فلسفی هم بشود. عقلانیت کلامی در برابر عقلانیت فقهی، به معنای عدم تضاد و تعارض باورها و اعتقادات دینی با اولیات و بدیهیات عقل نظری است و از آنجا که بخش اعتقادات دینی هست‌ها و واقعیات هستی است و شأن عقل نظری نیز چنان که گذشت ادراک هست‌ها و عینیات خارجی است و منشأ هر دو "هست‌ها و عقل" پروردگار عالم است، طبعاً نباید بین آنها تضاد و تعارض حقیقی وجود داشته باشد، اما مراد از عقلانیت فقهی، عدم تضاد و تعارض بین احکام فقهی و شرعی از یکسو و احکام عقل عملی از سوی دیگر است و عقل عملی چنانکه گذشت، مربوط به حوزه بایدها و نبایدها و افعال و رفتار اختیاری انسان است.

بی‌تردید تعقل و تکیه بر عقلانیت، مرز تمایز انسان از حیوان است. امتیاز او به این است که ادعا و مطلبی را بدون دلیل نپذیرد و از آنجا که دین اسلام و به ویژه قرائت و تفسیر مکتب اهل بیت (ع) از اسلام، عقل بیرونی معرفی شده چنان که عقل را نیز شرع درونی دانسته‌اند، طبعاً تکیه بر عقلانیت و استدلال، از شاخصه‌های بزرگ این مکتب است اعتبار عقل تا بدان پایه است که نوعاً اولین مسئله در رساله‌های عملیه مراجع شیعه، توضیح این مطلب بوده که اصول دین، تقلیدی نیست و باید از روی تحقیق و استدلال و اقناع و طمأنینه عقلی باشد. پذیرش هیچ مطلبی، بی‌دلیل مجاز نیست و در تقابل با فطرت انسانی است به قول صدر المتألهین به نقل از ابن‌سینا: من تعود ان یصدق من غیر دلیل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية (الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۶۵ و الشواهد الربوبية، ص ۶۶۵). اگر پذیرفتن و تصدیق نمودن بدون دلیل، عادت و رویه کسی گردد، از فطرت و اعتدال انسانی خارج است. تأکید آیات قرآن بر تعقل و تفکر روشن‌تر از آن است که نیاز به یادآوری داشته باشد و تعقل را مرز انسانیت و حیوانیت می‌شمارد تا جایی که

افراد فاقد تعقل یعنی کسانی که این سرمایه الهی را به کار نمی گیرند یا درست از آن استفاده نمی کنند، از حیوانات بدتر و کم ارزش تر می داند.

اصولاً سن بلوغ و تکلیف، سن ارتقای عقلی و فکری انسان است که در ردیف بزرگترها، شایسته خطاب مستقیم الهی می گردد یعنی خداوند تشخیص و درک عقلانی نوجوان تازه به دوران رسیده را به رسمیت می شناسد هر چند به همراه خطاها و اشتباهات غیر عمدی و افت و خیزهای طبیعی باشد تا با تجربه شخصی خود و به تدریج ارتقا یابد و به کمال و پختگی لازم برسد. تشخیص دیگران برای کسی که به سن تکلیف رسیده، کافی نیست و مشکل او را حل نمی کند البته در حد راهنمایی و ارائه طریقی و ایجاد زمینه های فهم درست، وظیفه مربیان و برنامه ریزان است و لازم، اما بیش از این مقدار نه کسی حق دارد به جای او فکر کند و تشخیص دهد و تصمیم بگیرد و نه خود فرد مکلف، با چنان فکر و تشخیص عاریتی یا تحمیلی، مؤمن شده و به کمال خواهد رسید.

اصولاً ذات ایمان و باور و اعتقاد، اکراه و تحمیل بردار نیست تا خود انسان نفهمد و پس از فهم، نخواهد و تصمیم نگیرد که ایمان بیاورد و با اختیار کامل و تصمیم قلبی عمل کند، ایمان تحقق نخواهد یافت. به نظر می رسد معنای آیه شریفه معروف "لا اکراه فی الدین" هم همین باشد. ممکن است با زور و تحمیل، صورت ظاهری عمل عبادی تحقق یابد، اما نام آن، ایمان دینی نخواهد بود رکن ایمان، پذیرش قلبی و درونی و تسلیم بودن در برابر حقیقت هستی و امر و نهی و باید و نباید اوست.

نمونه هایی از عقلانیت کلامی شیعه

اساس دین، باورها، اعتقادات، اندیشه ها و در یک کلمه جهان بینی آن است و به طور طبیعی بین عقیده و باور و طرز تفکر هر کس با عقل و استدلال های عقلی او باید رابطه منطقی باشد، از این رو موارد و مصادیقی از عقلانیت کلامی و نیز فقهی به همان معنای عدم تضاد و تعارض بین عقل قطعی و بین ظواهر متون دینی می آوریم و پیش از آن، این یادآوری لازم به نظر می رسد: ادعا نمی کنیم که هیچکدام از موارد عدم تعارض مفاد مکتب امامیه با مسلمات عقلی که اشاره خواهد شد، در هیچ دین و مذهب و مکتب دیگری وجود ندارد قطعاً برخی از آن موارد در برخی از آن مذاهب و ادیان، وجود دارد و فعلاً درصدد مقایسه مورد به مورد نیستیم، اما ادعا

می‌کنیم که در فرهنگ و آیین اسلام شیعی که اسلام ناب است هیچ مورد تعارض جدی و واقعی نباید باشد و نمی‌توان یافت و مواردی که خواهد آمد نمونه‌هایی از این ادعاست. با این مقدمه به نمونه‌هایی از عقلانیت کلامی و اعتقادی اشاره می‌شود:

۱. ضرورت حکومت و پرهیز از هرج و مرج در مکتب اهل بیت (ع) که تجسم اسلام ناب است از یکسو و اهتمام در حد توان برای امر به معروف و نهی از منکر به ویژه در برابر حاکمان و حکومت‌ها و مبارزه با ستم و ستمگران و اصلاح و اجرای عدالت و حاکمیت صالحان و خوبان از سوی دیگر.

تعبیر بلند علی (ع) - لابد للناس من امیر بر او فاجر - (نهج البلاغه، خطبه ۴۰) بدین معناست که برای پیشگیری از هرج و مرج، جامعه به حکومت و حاکم چه درستکار باشد و چه بد کردار، نیاز دارد.

در برابر برداشت نادرست و ضد عقلی خوارج کج‌اندیش و هرج و مرج طلب از آیه شریفه - فالحکم لله العلی الکبیر (غافر/۱۲) و از آیه - ان الحکم الا لله (انعام/۵۷) و نظایر این آیات که منتهی به شعار - لاحکم الا لله - معروف آنان شد و به گفته خطیب بغدادی در تفسیرش جمله لا حکم الا لله با آن نیت و قصد و غرضی که گویند گانش داشتند، شوم‌ترین و مخرب‌ترین جمله‌ای بود که در جهان اسلام مطرح شد: تلک الکلمه (لا حکم الا لله) کانت اشأم کلمه ولدت فی الاسلام و جرت علی السنة المسلمین (خطیب، ص ۹۵۰).

حضرت در جایی دیگر همین رهنمود عقلانی را تأکید نموده و فرموده است:

اسد حطوم خیر من سلطان ظلوم و سلطان ظلوم خیر من فتن تدوم (بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۳۶۰). شیر درنده‌ای در میان مردم بیفتد و آنها را بدرد و پاره پاره کند بهتر و کم ضررتر است از یک حاکم و سلطان ستمگر بر جان و مال و دین مردم و چنین سلطان ستمگری بهتر و کم ضررتر است از هرج و مرج و فتنه‌های مستمر که به قول معروف سنگ روی سنگ بند نشود.

آنچه از این تعابیر و نظایر آن به دست می‌آید تأکید ویژه‌ای است که در مکتب اهل بیت (ع) بر ضرورت حکومت و نظام حکومتی وجود دارد امری که از آراء محموده است و مورد پذیرش عقلای عالم بوده و هست.

از سویی دیگر، تأکید مکتب اهل بیت بر احساس مسؤولیت در قبال جامعه و اهتمام داشتن به رفع و حل مشکلات و بی تفاوت نبودن در قبال مظالم و مفسد حاکمان و حق کشی‌ها و ضرورت امر به معروف و نهی از منکر در حد توان تا جایی که اگر حفظ حق ایجاب نماید، جان و زندگی را هم باید فدا کرد منتهی برنامه‌ریزی شده و با حساب و کتاب نه اینکه بدون محاسبه عاقلانه، دل به دریا بزند و خود و نیروها را ضایع کند. امیرمؤمنان (ع) فرمود مسئولیت و وظیفه عالمان و دانشمندان است که در برابر شکمبارگی ستم پیشه گان و گرسنگی مظلومان و مستضعفان، ساکت نمانند و تحمل نکنند (نهج البلاغه، خطبه ۳) و نیز بیان امام و پیشوای بزرگ شهیدان و شاه‌دانش عالم سید الشهداء امام حسین علیه السلام که از جدش رسول الله نقل می‌کند که: اگر کسی حاکم و حکومت ستمگری را ببیند که حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال می‌کند عهد و پیمان خدا را می‌گسلد و با سنت رسول خدا مخالفت می‌ورزد و بین انسان‌ها به ظلم و ستم و گناه رفتار می‌نماید و در برابر چنین حاکمی با سخن و عمل موضع‌گیری ننماید سزاوار و شایسته است که خداوند او را به سرانجام و جایگاه همان ستمگر مبتلا نماید (تاریخ طبری، ج ۴، حوادث سال ۶۱، ص ۳۰۴). در برابر تفکر حنابله و احمد حنبل و حتی شخصیت معاصر و متفکر نسبتاً متعادلی از اهل سنت مانند استاد ابوزهره که اطاعت و فرمان بردن از ظالمان و جایران را به استناد حفظ نظام و مصلحت عمومی و جلوگیری از هرج و مرج و اختلال و تضعیف نظام و ظهور فتنه‌ها، جایز بلکه لازم و واجب و مقابله و مبارزه با آنان را حرام و ممنوع و ناروا می‌دانند و به روایات و سیره و روش صحابه و تابعین استناد می‌نمایند (سبحانی، ج ۱، ص ۱۷۴).

در پایان همین بحث، استاد آیت الله سبحانی نکته‌ای را با عنوان "نزاع عقیده و وجدان" مطرح می‌کند و به احساس تضاد و تعارضی که جوانان و دیگر جمعیت‌های مسلمان در کشورهای اسلامی بین چنین اعتقادات غیر عقلانی و غیر فطری و بین وجدان و تشخیص فطرت انسانی و اسلامی خود می‌بینند، اشاره می‌کند که سبب رمیدگی و زدگی آنان از دین و اسلام می‌گردد چرا که آنان را به تحمل ظلم و ستم و فساد و حق‌کشی و بی‌عدالتی ترغیب و از مبارزه و جرئت و غیرت رویا رویی با طاغوت‌ها و مستکبران و عوامل آنها در درون و برون بلاد اسلامی نهی و منع می‌کند. هرچند در میان متفکران و عالمان اهل سنت نیز کم نبوده و نیستند کسانی که دارای روحیه حماسی و مبارزه بوده و هستند و از جمله آنان سخنان

امام الحرمین جوینی را نام می‌برد که چنین می‌گوید: اگر ظلم و گمراهی و کج رفتاری حکومت و حاکمی آشکار شد و نصیحت ناصحان را نپذیرفت، لازم است که عقلای قوم با هر وسیله‌ای و در صورت لزوم با مبارزه مسلحانه او را باز دارند (همان، ص ۱۹۰).

البته در سال‌های اخیر همگان شاهد این معنی هستیم که به برکت انقلاب اسلامی و فرهنگ متعادل و عاقلانه اهل بیت علیهم السلام اکثر مسلمانان و حتی غیر مسلمان‌ها، روحیه مبارزه و ظلم ستیزی خود را ابراز و اظهار نموده و می‌نمایند روحیه‌ای که برخاسته از گرایش‌ها و اعتقادات اسلامی، انسانی آنان است و نوید دوران جدیدی از آمادگی بشر را برای پذیرش حکومت عدل جهانی امام منتظر عج در آفاق بشریت می‌دهد. به نظر می‌رسد این رویکرد جدید وافق‌های امید بخش آن، به یمن رشد و آگاهی و تکامل نسبی بشریت و نیز عقلانیت کلامی و اعتقادی اسلام ناب و مکتب شیعه است.

۲. پذیرش تأویل در مورد برخی از صفات خبری خداوند نظیر استواء بر عرش (الرحمن علی العرش استوی، طه/۲۵) آفریدن با دست (خلقت بیدی، ص/۷۵) آمدن (جاء ربک، فجر/۲۲) شنیدن و دیدن (... السمع البصیر، غافر/ ۲۰) و... اگر این آیات، به همین معنای ظاهری خود باشد، تشبیه و همانندی خداوند به یک انسان دارای دست و پا و سایر اعضا استفاده می‌شود و این همان برداشت و نتیجه نادرست و ناروای گروه و فرقه‌های مجسمه و مشبهه در باره خداوند است. برای پرهیز از این برداشت غلط، تأویل یعنی به خلاف ظاهر حمل می‌شوند البته با توجه به شواهد و قراین موجود در خود آیات و روایات و نیز قراین و شواهد عقلی. مثلاً استواء بر عرش در آیه پیشین نه به معنای تکیه زدن بر بساط و جایگاهی باشد که ظاهر آیه است بلکه به معنای تسلط بلا منازع بر مجموعه هستی است. یا خلقت با دست در آیه بعدی، یعنی سهولت و نهایت آسانی امر آفرینش، آمدن خدا در آیه بعدی، یعنی آمدن مأموران و فرشتگان خداوند یا رخ نمودن نعمت‌های خاص الهی، شنیدن و دیدن یعنی حضور موجود یا امر دیدنی و شنیدنی، نزد پروردگار بدون هیچ واسطه یا رادع و مانعی و از این قبیل تأویل‌ها که در منابع و کتب تفسیری و کلامی فراوان دیده می‌شود. ضرورت چنین تأویل‌هایی از آن روست که تشبیه‌گرایی و انسان‌وار دانستن خداوند، غیرعقلانی و بلکه ضد عقلی است (ربانی گلپایگانی، ص ۳۰). در برابر ظاهر گرایان و کسانانی که سخنان ضد عقل را به خداوند نسبت می‌دهند و ابایی ندارند و به جای دخالت دادت عقل

در فهم صحیح آیات و روایات، ظواهر نادرست را می‌پذیرند و در برابر مسائل، سعی می‌کنند به نوعی صورت مسئله را پاک کنند مثلاً هنگامی که از مالک ابن انس پیشوای مذهب مالکیه در باره استواء خداوند بر عرش پرسیده شد جواب داد: الاستواء معلوم والکیفیه مجهولة والایمان به واجب والسؤال عنه بدعة (همان، ص ۲۱۹) یعنی کسی حق ندارد از معنی استواء خداوند بر عرش سؤال کند و از چگونگی آن آگاه شود گرچه ایمان به آن واجب است. احمد حنبل در این باره می‌گوید هیچ گونه پرسشی در این زمینه‌ها جایز نیست و نباید در باره چنین مسائلی با کسی به مناظره پرداخت و نیز علم جدال را نباید آموخت (همان، ص ۲۲۰). ابن ابی الحدید در توضیح سخنان امام علی (ع) گزارشی از این سخنان نامعقول را ذکر می‌کند:

حکی عن مقاتل بن سلیمان و داود الجواربی و نعیم ابن حماد المصری انه (الله) فی صورة الانسان و انه لحم و دم و له جوارح و اعضاء من ید و رجل و لسان و رأس و عینین و هو مع ذلك لا یشبه غیره ولا یشبهه غیره وافقهم علی ذلك جماعة من العامة ومن لا نظر له وحکی عن داود الجواربی انه قال اعفونی عن الفرج و اللحیة و سلونی عما وراء ذلك (ج ۳، ص ۲۲۴).

از شخصیت‌هایی که نامبرده نقل می‌کند که خداوند به صورت انسان است و دارای پوست و خون و جوارح و اعضا مانند دست و پا و زبان و سر و دو چشم است و در عین حال نه او شبیه غیر است و نه غیر او شباهتی به او دارد و از آنجا که در نصوص و متون دینی این اجزا و اعضا برای خدا وارد شده، حتماً آنها را دارد. حاضر نشده‌اند تأویل و توجیه عاقلانه‌ای را بپذیرند و ارائه دهند.

همین سخنان نادرست در قرن ۸ هجری توسط احمد بن تیمیه تکرار و تقویت شد و بعد از مرگ وی در سال ۷۲۸ هجری و پس از ضعف وافولی طولانی، در قرن ۱۲ با ظهور محمد بن عبد الوهاب و با حمایت حکام سعودی از وی، تجدید حیات یافت و به عنوان مذهب وهابیه منتشر شد (ربانی گلپایگانی، ص ۲۹۳ و ۲۹۸) و هر چند با تعدیل‌هایی همچنان ادامه دارد.

۳. موضع اهل بیت علیهم السلام در مسئله جبر و اختیار نمونه دیگری است که برای تبیین موضع خود، اصطلاح - امر بین الامرین - را برگزیدند (طبرسی، ج ۲، ص ۴۱۴ و ۴۵۶). موضعی که با

پذیرش توحید افعالی پروردگار، از اختیار و قدرت انتخاب انسان و پاداش و کیفرها نیز تصویر صحیحی ارائه می‌دهد و با طرح علل طولی، از آن دو "توحید افعالی و اختیار انسان" رفع تنافی می‌کند و نیز هماهنگی و سازگاری کاملی بین آن دو، با عدالت الهی برقرار می‌سازد. در برابر نگاه جبرگرایانه و ضد عقلی حنبله و اهل حدیث (سبحانی، ص ۲۳۳). از یک سو و نظریه ضد توحیدی تفویض و به خود و انهادگی قدریه و معتزله از سوی دیگر و نیز در برابر کوشش نافرجام اشاعره در ارائه حد وسطی بین آن جبر و این تفویض که به نظریه کسب شهرت یافت اما نتوانستند تصویر موجه و قابل پذیرشی از آن ارائه دهند و از قول به جبر رهایی یابند و تنها تعبیر جدیدی از جبر ارائه دادند (همان، از صفحه ۱۱۵ به بعد)؛ البته مسئله جبر و اختیار همواره طی تاریخ مسئله پیچیده و غامضی بوده و مرحوم محقق خراسانی در بحث اوامر کفایة الاصول به برخی از این غموض و پیچیدگی اشاره کرده است و در نهایت با آوردن جمله "قلم اینجا رسید و سر بشکست" بحث را پایان می‌داد (محقق خراسانی، ص ۱۰۱)، اما همان طولیت اراده انسان و اراده خداوندی و نیز سلطنت نفس که فعل، مقهور ارادات متسلسله نخواهد شد و تحت اختیار و سلطنت نفس باقی می‌ماند، عاقلانه‌ترین و پذیرفتنی‌ترین توضیحی است که در بحث جبر و اختیار و اصطلاح امر بین الامرین، می‌توان تصویر و ارائه نمود. این بحث طولیت و سلطنت در این منابع به تفصیل آمده (محاضرات فی اصول الفقه، آیت الله خویی، ج ۲، ص ۵۴ و کتاب جبر و اختیار از علامه محمد تقی جعفری و کتاب طلب و اراده امام خمینی، ص ۱۰۹ و کتاب الجبر و الاختیار از آیت الله سید صادق روحانی، ص ۵۶).

۴. مسئله دیدن و رؤیت حسی خداوند نخست نزد یهودیان و در کتاب تورات آنان آمده و برای نمونه می‌توان کتاب مزامیر دود، بخش ۱۵ و ۱۷ و کتاب داوران، بخش ۱۳ و کتاب پادشاهان، بخش ۱۱ و ۲۲ و کتاب حزقیال نبی، بخش ۱ را دید که تصریحاتی در این مورد دارند و برخی محققان و بزرگان معاصر، نظریه جواز رؤیت حسی خداوند از نظر برخی فرقه‌های اسلامی را متأثر از اجبار و رهبان یهودی که تظاهر به اسلام داشتند می‌دانند و همین معنا، سبب جرئت آنها شد تا رؤیت را جایز و ممکن بدانند و در مرحله بعد سراغ ادله عقلی و نقلی رفتند تا این مسئله را تثبیت نمایند (سبحانی، ج ۲، ص ۲۰۵)، اما مکتب عقلگرای امامیه و نیز برخی دیگر از فرقه‌های اسلامی نظیر معتزله و زیدیه رؤیت و مشاهده حسی را محال و

ناممکن می‌دانند و دلایل عقلی و نقلی متعددی برای این امتناع و استحاله آورده‌اند تا اثبات نمایند که قول به رؤیت حسی، نه در دنیا و نه در آخرت ممکن نیست و این نظریه‌ای ضد عقلی است چرا که وجود مطلق و نامحدود خداوند، تحت اشراف و احاطه موجود محدود و ناقصی چون انسان در نمی‌آید تا قابل مشاهده و رؤیت حسی گردد (همان، ص ۲۴۶)، اما اهل حدیث و حنابله قدیم و جدید و تا حدودی اشاعره، آن را پذیرفته‌اند یعنی دیدن حسی خدا را جایز و ممکن می‌شمارند منتهی برخی هم در دنیا و هم در آخرت و برخی تنها در آخرت. از جمله اشعری در این منابع بدان پرداخته و اثبات نموده (اشعری، الابانه، ص ۲۱ و اللمع، ص ۶۱).

اینها نمونه‌هایی از عقلانیت کلامی شیعه امامیه است که بی تردید زمینه و بستر لازم را برای عقلانیت فقهی و حقوقی نیز فراهم می‌آورد.

عقلانیت فقهی امامیه

اگر باورها و اعتقادات، جهان‌بینی را تشکیل می‌دهند و اگر شریعت و احکام فقهی ناظر به فروع عملی دین است که قطعاً اینچنین است، طبعاً هر چه جهان‌بینی که اصل است عقلانی‌تر باشد فروع و احکام برگرفته از آن نیز عقلانی‌تر خواهد بود. در نتیجه اگر عقلانی‌ترین بودن اصول و کلام امامیه را بپذیریم، به عقلانی‌ترین بودن فقه امامیه نیز خواهیم رسید بر این اساس ادعا می‌کنیم که عقلانیت فقهی شیعه ریشه در عقلانیت کلامی و اعتقادی این مکتب دارد و در هر دو مورد، عقلانیت پررنگ و رونق است.

بی‌تردید عقل از منابع معرفت فقهی و حقوقی مکتب امامیه است و به نوشته برخی محققان معاصر، دست کم از قرن ششم، رسماً و به شکل مدون از منابع، شمرده شده است (گرجی، ص ۱۶۳). از آن زمان به بعد منابع معرفت فقهی شیعه، به منابع اربعه شهرت یافت.

فقه شیعه از رهگذر اعتبار بالایی که برای عقل قائل است و آن را در عرض کتاب و سنت می‌داند نه در طول آنها (بحرانی، ص ۱۲۹؛ جناتی، ص ۲۴۹)، فراز و فرودهای زیادی را در حافظه تاریخی خود دارد که دو جریان و گرایش سرشناس و شاخص اخباری‌ها و اصولی‌ها آن را نمایندگی می‌کنند.

در قرن ۴ هجری فقیهان حدیث‌گرا مانند کلینی و ابن بابویه قمی در اوج قدرت و فقه‌های عقل‌گرا مانند ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی در اقلیت و ضعف بودند تا آنکه در

قرن ۵ با ظهور شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی حرکتی نوین در فقه امامیه رخ داد که تا قرن‌ها گرایش فقها به استنباط را بر حدیث‌گرایی برتری داد از گروه حدیث‌گرا به "اهل النقل" و "اصحاب الآثار" و تعابیر مشابه و از گروه دوم با تعبیر فقها به طور مطلق نام برده می‌شد (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، واژه اخباریان، ص ۱۶۰).

در قرن ششم اصطلاح اخباری ظاهراً برای اولین بار در کتاب الملل والنحل شهرستانی (ج ۱، ص ۱۴۷) برای پیروان متون روایات و اخبار هر چند در تعارض با عقل باشد، به کار رفت و پس از آن، دو اصطلاح اخباری و اصولی در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند (همانجا) اهل حدیث در حدود ۶ قرن یعنی تا اوایل قرن ۱۱ به حیات ضعیف و محدود خود ادامه داد و پس از این مدت توسط محمد امین استرآبادی تجدید حیات نمود و در قالبی نو مطرح شد و لبه تیز حملات خود را متوجه جناح اصول‌گرا نمود. در واقع رواج و اطلاق اخباری بر گروهی خاص و با معنی و اصطلاح مشخص از قرن ۱۱ و با ظهور استرآبادی آغاز شده بحرانی - که خود از اخباریان معتدل به شمار است - استرآبادی را اخباری صلب و نخستین کسی دانسته که باب طعن بر مجتهدان را گشوده و امامیه را به دو بخش اخباریان و مجتهدان (اصولیان) تقسیم کرده (همان).

تعارض اخباریان و اصولیان (عقل‌گرایان) در مواردی، به تکفیر و تفسیق و فتوای قتل انجامیده است. به گزارش خوانساری در قرن ۱۳ اخباریان تندرو، جسور و بی‌باکی بودند که علناً از میرزای قمی، شیخ جعفر کاشف الغطاء، می‌رسید علی طباطبایی و... از فقهای عقل‌گرا، به زشتی یاد می‌کردند و با آنان دشمنی آشکار می‌کردند از جمله شاخص‌ترین آنان میرزا محمد اخباری بود. او به قدری در این امر مصر و جدی بود که عاقبت حکم قتل او توسط برخی دیگر از مجتهدان و علمای آن زمان امضا و صادر شد (همان، ص ۱۶۱).

البته اکثر چهره‌های معروف به اخباری، مشی معتدل و میانه‌روی داشتند مانند شیخ یوسف بحرانی، سید نعمت... جزایری، شیخ حر عاملی و...

خوانساری، ملامحسن فیض کاشانی را نیز در زمره اخباریان نام برده و به نظر می‌رسد سخن خوانساری چندان هم بی‌جهت نباشد چرا که فیض در "ده رساله" خود که به کوشش محقق

ارجمند رسول جعفریان، تحقیق و به چاپ رسیده می‌نویسد: عقول مردم عادی ناقص و غیر قابل اعتماد و فاقد حجیت است (فیض، ده رساله، ص ۱۶۹).

این سخن به تفکر اخبارگری نزدیک‌تر است هر چند قابل توجیه با مبنای اصولی‌گری نیز هست.

مبارزه اصولیان و اخباریان ادامه یافت تا در قرن ۱۳ از سوی مجتهدان و در رأس آنان آقا وحید بهبهانی به مبارزه جدی و منسجم بر ضد اخباریگری تبدیل شد و با مهاجرت وحید به کربلا و با بحث و استدلال‌های قوی و نیز برخوردهای عملی از قبیل تحریم نماز خواندن به امامت شیخ یوسف بحرانی که ریاست اخباریان را بر عهده داشت، اصولیان از انزوا به در آمدند و در برابر اخباریان به قدرت رسیدند وحید بهبهانی را به سبب مبارزه نظری و عملی شدید و طولانی با اخباریان، مجدد مذهب و استوانه شریعت و رکن طایفه شیعه نامیده‌اند پس از وحید بهبهانی، شیخ مرتضی انصاری را باید پایه گذار علم اصول فقه دانست (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۱۶۱).

اخباریان، اجتهاد را حرام و ادله را به کتاب و سنت، منحصر می‌دانند و عقل و اجماع را حجت نمی‌شمارند. تمسک به قرآن را تنها در صورت وجود تفسیری از معصوم مجاز دانسته و تمام اخبار کتب اربعه را صحیح می‌دانند، بر خلاف اصولیان احکام مستقل عقلی را حجت نمی‌شمارند، قیاس اولویت، منصوص العله و تنقیح مناط را که اصولیان آنها را معتبر می‌دانند در شمار قیاس‌های نهی شده در احادیث شمرده و باطل می‌انگارند (همان، ص ۱۶۲).

مکتب تفکیک

از قرن سیزده تا کنون، تفکر اجتهادی و اصولی در مراکز و مجامع فقهی شیعه حاکم و پا برجاست البته جریان فکری دیگری که با عنوان تفکر تفکیکی شناخته می‌شود در حوزه‌های علمی شیعه و عمدتاً در حوزه خراسان شکل گرفت و شباهت‌هایی به گرایش اخباریان قدیم در قلمرو معرفتی شیعه دارد. برخی، تفکیکی‌ها را اخباریان مدرن و جدید می‌دانند و می‌شمارند که البته صحت و سقم این سخن و داوری در باره آن، مجال و فرصت دیگری می‌طلبد.

اما با غمض عین و صرف نظر از برخی مناقشات و حرف و حدیث‌هایی که در مورد آنان مطرح بوده و هست و پاره‌ای از آنها در مباحث پایانی کتاب "منزلت عقل در هندسه معرفت دینی" از آیت‌الله جوادی آملی آمده، نکته جالبی که در نگاه ایجابی و اثباتی به این جریان، جلب نظر می‌کند این است که تفکیکیان شاخص و سرشناس امروز نیز، بر اعتبار ادراکات عقلی در حوزه قطعیات و مستقلات، تأکید و اذعان دارند و به تعبیری دیگر، اعتبار ادراک عقل نظری و عملی در حوزه مستقلات، مورد پذیرش قائلان به مکتب تفکیک نیز هست، از جمله استاد جعفر سیدان از تفکیکیان معاصر در قسمتی از مصاحبه‌ای که از ایشان در سایت بحار منعکس شده و با عنوان (مکتب تفکیک یا روش فقها و علماء) در ردیف مقالات این سایت آورده شده چنین می‌گوید:

آنچه برای عموم عقلاً روشن و از مدرکات اولیه عقل است مانند اینکه "معلول بدون علت ممکن نیست و اجتماع ضدین و اجتماع نقیضین محال است و دور و تسلسل باطل است و محیط اکبر از محاط است و مجموعه منظم و هدف‌دار و حساب شده نشان دهنده علم و شعور است" تغییر ناپذیر و هرگز از وحی گرفته نمی‌شود بلکه وحی، به این مطالب روشن عقلانی ثابت شده و متکی است و هیچگاه چنین درک روشن عقلانی کنار زده نمی‌شود و آنچه به این حقایق روشن، متکی است مورد قبول است... بدیهی است که عقل خطا نمی‌کند و اگر عقل که میزان مطالب است خطا کند میزانی برای شناخت صحیح از ناصحیح و حق از باطل نخواهیم داشت و هرگز مطالبی به ثبوت نخواهد رسید... هر کجا که مطالب منتسب به وحی، با مدرکات اولیه و قطعیه عقل، مخالف باشد و حیانی بودن آن، مردود و در صورت قطعیت سند، توجیه خواهی شد (تأویـد) ... بنا بر این هرگز عقل کنار زده نمی‌شود بلکه در مواردی که عقل دسترسی به آن ندارد از قبیل مسائل مربوط به معاد و عوالم بعد از این عالم و عوالم قبل از این عالم و مانند آن از وحی استفاده می‌شود (www.behar.ir).

تفکیکی معاصر و معروف دیگر استاد محمد رضا حکیمی نیز در کتاب مقام عقل بر اعتبار عقل در حوزه مستقلات و قطعیات، تأکید دارد: ... اگر تأویلی در مورد ظاهری لازم آید- به لزوم عقلی و نقلی- ... مثل جاء ربك، می‌پذیریم زیرا این گونه تأویل‌ها ... معقول است (حکیمی، ص ۲۶۷): هدف گیری این هر سه (دین و فلسفه الهی و عرفان) یکی است یعنی

هر سه خدا را می‌طلبند و معرفی می‌کنند ... مکتب تفکیک به تباین کلی میان دین و فلسفه معتقد نیست لیکن تساوی کلی را نفی می‌کند ... نسبت میان دین و فلسفه، عموم و خصوص من وجه است ... هیچ تحصیل کرده‌ی مطلعی به تساوی کلی معتقد نیست ... خلاصه سخن اصحاب تفکیک نیز همین است (همان، ص ۲۵۵).

چنین اظهار نظرهایی نشانه آن است که متفکران و اندیشمندان شیعه، به جز اقلیتی افراطی، در اعتبار و حجیت عقل، اختلاف ریشه‌ای و کبروی نداشته و ندارند و تنها در تعیین برخی مصادیق و صغریات اختلاف نظرهایی "البته گاه با تعابیری تند و تلخ" مطرح شده و می‌شود.

تفکر اجتهادی، عقلانی

اصل مورد توافق عالمان شیعه با گرایش‌های متفاوتی که دارند، این است: در مواردی که میان حکم عقل قطعی و مسلم، با ظواهر متون دینی، تعارض پیش آید، حق تقدم را از آن عقل می‌دانند بدین معنی که اگر امکان جمع عرفی و دلالتی نداشته باشد، یا حیوانی بودن آن متن دینی را مجعول و مردود می‌دانند (در بخش سنت) یا اگر سند قطعی باشد (در بخش قرآن و برخی روایات صحیح و متواتر) تأویل و توجیه می‌نمایند.

از بین اظهارات فراوان عالمان و اندیشمندان بزرگ شیعه در این باب، به سخنانی از استاد شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی اشاره می‌شود استاد مطهری چنین آورده است:

هیچ دینی مانند اسلام با عقل پیوند نزدیک نداشته و برای او حق قائل نشده است کدام دین را می‌توان یافت که عقل را یکی از منابع احکام خود معرفی کرده باشد؟ فقهای مسلمان منابع و مدارک احکام را چهار چیز بر شمرده‌اند کتاب، سنت، اجماع و عقل. آنان بین عقل و شرع رابطه‌ای ناگسستنی قائل بوده و آن را "قاعده ملازمه" می‌نامند و می‌گویند: هر چه را عقل در یابد شرع بر طبق آن حکم می‌کند و هر چه شرع حکم کند مبنای عقلی دارد در فقه اسلامی عقل هم می‌تواند خود اکتشاف کننده یک قانون باشد و هم بر قانونی تقیید زده، تحدید کند یا آن را تعمیم دهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک مددکار خوبی باشد از آنجا که احکام و مقررات اسلامی با واقعیت زندگی سر و کار دارد عقل به مدد دین آمده است اسلام برای تعلیمات خود رمزهای مجهول حل‌ناشدنی آسمانی قایل نشده است (مطهری، ج ۳، ص ۱۹۰، ختم نبوت، ص ۵۸).

آیت‌الله جوادی نیز در همین زمینه می‌نویسد:

باید سهم عقل را در شکل‌دهی فهم دینی در نظر گرفت و در این صورت چه بسا فهمی از کتاب و سنت با برهان عقلی معارض باشد یا مفاد یک روایت به وسیله دلیل عقلی تخصیص یا تقیید یابد همان‌گونه که در درون ادله نقلی با موارد تعارض و تخصیص و تقیید روبرو هستیم میان ادله نقلی با دلیل عقلی نیز این اتفاق می‌افتد.

ادراک حکم خدا و فهم حجت معتبر از دین، زمانی کامل می‌شود که هر دو منبع دین یعنی عقل و نقل را به طور کامل بررسی کنیم. آنگاه مجازیم در مسئله‌ای مدعی شویم که اسلام چنین می‌گوید قرآن و سنت به تنهایی تمام اسلام نیست مجموع قرآن و روایات و عقل می‌تواند معرف احکام اسلام بوده و حجت شرعی در باب فهم دین به دست دهد (جوادی آملی، ص ۷۳).

در موارد تعارض عقل و نقل در حوزه اصول و فروع نیز، به همان شیوه تعارض بین دو دلیل نقلی عمل می‌شود یعنی اگر امکان جمع عرفی مانند تخصیص و تقیید، باشد رفع تعارض می‌شود و اگر تعارض در حد تباین باشد که جمع عرفی نپذیرد، باید به قطع و ظن و اتقن واقوی و اظهر از متعارضین، عمل کرد یعنی هر کدام از عقل یا نقل قوت بیشتری داشت اخذ می‌شود و دیگری تأویل می‌شود یا علم آن به اهلش واگذار می‌گردد.

مثال‌هایی که استاد جوادی آملی در این بحث آورده، نیز جالب و راهگشا است:

۱. اگر در زیست‌شناسی ثابت شد که در ترکیب برخی موجودات زنده، آب به کار نرفته و یقین شد که بعضی موجودات زنده از آب پدید نمی‌آیند و بدون آب یافت می‌شوند، این شاهد یقینی علمی و تجربی به مثابه مخصص لبی (وجعلنا من الماء کل شیء حی، انبیاء/۳۰) قرار می‌گیرد نه مناقض آن.

۲. اگر در متن یکی از نصوص دینی آمد که هر موجود زنده، نر و ماده دارد و با دانش تجربی ثابت شد که بعضی موجودات زنده، نر و ماده ندارند این سلب جزئی مخصص یا مقید آن عام یا مطلق است نه نقیض آن یعنی در این موارد دو عنصر محوری مطرح است یکی یقینی بودن آزمایش مزبور که پیدایش چنین یقینی (یقین ریاضی) در دانش تجربی گوگرد احمر است و دیگری مخصص لبی بودن نه مناقض شدن دانش تجربی در ساحت دلیل نقلی مانند

قرآن، زیرا حجیت هر عام یا مطلق، فرع فحص بالغ از مخصص و مقید لبی و لفظی است (همان، ص ۹۱).

در مواجهه با عمومات و اطلاقات نقلی، همان‌گونه که باید از مقید و مخصص محتمل لفظی آن فحص شود از مخصص لبی و عقلی نیز باید فحص شود و در صورت فقدان آنها، نوبت اخذ به عموم و اطلاق خواهد بود و قبل از فحص، تمسک به عموم و اطلاق، امری مردود و ناموجه است. یک ضابطه کلی وجود ندارد گاهی دلیل نقلی مقدم است در صورتی که به لحاظ وضوح و دلالت و اعتبار، اقوی از مطلب عقلی باشد و گاه مضمون عقلی مقدم است و این تقدم یا از باب مقید و مخصص لبی است یا از باب اتقن و اقوی بودن آن البته پی بردن و ادراک تعارض نقل و عقل و نیز ادراک محتوای مخصص یا مقید لبی، به تلاش‌های علمی و دقت‌ها و ممارست‌های عقلی و ذهنی فراوان نیازمند است و اصولاً از اهداف انبیا و اولیا و ارسال وحی الهی، همین شوراندن و اثارة عقل است (لیثروا لهم دفاين العقول) تا گنجینه عقل و دانش بشر از دل خاک بیرون آید و حقایق عالم را بفهمد و لطایف قرآنی و حدیثی را درک کند (همان، ص ۷۷).

راهگشای تشخیص، تضارب آراء و مشاوره متخصصان و متعهدان از یک سو و رهنمود جامعان میان معقول و منقول از سوی دیگر است (همان، ص ۹۵).

عقل عرفی

نکته جالب و قابل توجهی که در سخنان ایشان و دیگر اندیشمندان و بزرگان عرصه معرفت دینی مشاهده می‌شود و شاید بتوان ادعا نمود که سخن تمامی فقهای متقدم و متأخر شیعه باشد این مطلب است: آن عقلی که به عنوان حجت شرعی اعتبار دارد چنان که گذشت تنها عقل تجربیدی محض و برهانی و ریاضی (عقل نظری) نیست و شامل عقل عرفی که به تحلیل عرف و بنای عقلا می‌پردازد و به یقین یا اطمینان عقلایی منتهی می‌گردد نیز می‌شود (عقل عملی) و به تعبیری دیگر عقلی که در صورت تعارض با متون و حیانی، مقدم می‌شود، شامل آراء محموده که همان مستقلات عقلی بود می‌گردد بلکه عقل متعارف و عرفی را نیز شامل می‌شود. این مطلب، تصلب معرفت دینی شیعه بر عقلانیت را آشکار می‌نماید و به لحاظ کار بردی در این مقطع حساس زمانی و تاریخی، می‌تواند بسیار راهگشا و تعیین کننده باشد بدین معنی که

در تشخیص احکام شرعی و نیز موضوعات و مصادیق آنها، ملاک صدق عرفی است نه دقت عقلی در مکتوبات و اظهارات فقهای بزرگوار شیعه جمله " لا بالدقة العقلية " جمله رایج و دارجی است امام خمینی به مناسبت بحث، چنین می آورد:

مبنى مخاطبات الشرع معنا كمخاطبات بعضنا مع بعض ولا شبهة فى ان المخاطبات العرفية لا يكون مبنية على الدقة العقلية لامفهومها و لا فى تشخيص المصداق فاذا قال اغسل ثوبك من الدم فكما ان مفهومه يوءخذ من العرف كذالك المعول عليه فى تشخيص المصداق هو العرف فلون الدم دم عقلا لكن لا يجب غسله لعدم كونه دما عرفا بل هو لون الدم (كتاب الطهارة، ص ۷۳).

امر و نهی و احکام شرعی بر اساس دقت های عقلی نیست بلکه تشخیص عرفی ملاک است هم در مفهوم و معنی و هم در تشخیص مصداق و مورد و بی شک محاورات عرفی با دقت های عقلی و فلسفی متفاوت است مثلاً شستن و تطهیر نمودن رنگ خون لازم نیست با این که با دقت عقلی همان ذرات ریز و کوچک خون سبب این رنگ است اما چون عارفان به آن رنگ خون گفته می شود نه خود خون، تطهیر و شستن نمی خواهد.

و به تعبیر استاد آیت الله جوادی آملی:

واقعیت آن است که عقل عرفی در بسیاری از موارد به طمأنینه عقلایی می رسد از این رو فقها به این تحلیل های عرفی و عقلایی اعتماد و اطمینان می کنند. وقتی می گوئیم عقل در کنار نقل حجت شرعی و منبع معرفت شناسی دین است، به این مصادیق وسیع طمأنینه عرفی و عقلایی نیز نظر داریم در سنت فقهی و رویه عالمان اصولی به این طمأنینه های عقلایی اعتنا می شده و یقین منطقی و عقل تجریدی و برهانی محض مبنای کار آنان نبوده است (ص ۷۳).

مطلبی که روشنگر سخن قبل و رافع برخی شبهات و پاسخ برخی پرسش ها خواهد بود این نکته فاخر است که یقینی نبودن یافته های علمی و برخی ادراکات عقلی، ضروری به اعتبار علم و عقل در فهم حکم شرعی نمی رساند بدین معنا که در صورت رخ نمودن تعارض، بین تشخیص علم و عقل از یکسو و مفاد متن نقلی دینی از سوی دیگر، لزومی ندارد بدون طی مراحل و در نظر گرفتن مرجحات هر کدام، و صرفاً به خاطر یقینی و قطعی نبودن اکتشافات علمی و ادراک و تشخیص عقلی، متن نقلی را مقدم بدانیم، زیرا مفاد متن نقل هم در بسیاری موارد، قطعی و

یقینی نیست و اعتبار بسیاری از متون، به اعتبار ظنون است. در هر دو مورد همین مقدار که از مرز مظنه بگذرد و نوعی اطمینان و طمأنینه عقلی را سبب گردد کافی است. از این رو ست که استاد جوادی می‌نویسد:

این واقعیت که قطع و یقین منطقی در حوزه دانش و علوم تجربی به ندرت اتفاق می‌افتد نباید مایه نگرانی در حجیت شرعی علوم اطمینان آور باشد، زیرا این نقیصه در دلیل نقلی نیز هست در ادله نقلی عمده اتکای اصولی و فقیه، به امارات و ظنون اطمینان آور است و نقل قطعی و متواتر، بسیار اندک است.

همانطور که جزم یقینی و قطعی بودن منطقی، شرط حجیت شرعی ادله نقلی نیست، برهانی بودن و قطعی بودن یافته‌های علمی نیز شرط حجیت شرعی بودن علوم تجربی نیست. عمده آن است که از مرز مظنة فراتر رفته و در حد طمأنینه عقلایی باشد (ص ۱۱۸).

تلازم عقل و شرع

قاعده تلازم بین حکم عقل و شرع از قله‌های بلند معرفتی مکتب اهل بیت (ع) است تعبیری بدین بلندی که عقل، دین درونی و دین، عقل بیرونی است در هیچ مکتب و فرقه دیگری دیده نمی‌شود و معنای این قاعده این است که فهم عقل مبنای فهم و درک حکم خداست حال این عقل چه نظری باشد و چه عملی چه برهانی و تجربیدی و محض و ناب و خالص باشد و چه عرفی و آراء محموده‌ای که اطمینان و اعتماد دآور باشد. از روایات مکتب شیعه که اعتبار عقل را با روشنی تمام مطرح می‌کند این است:

عن موسی بن جعفر (ع) ان لله علی الناس حججین حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الائمة (ع) و اما الباطنة فالعقول (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷).

امام کاظم (ع) فرموده که پیامبران، حجج‌های ظاهری و عقول، حجج‌های باطنی پروردگار بر انسان‌ها هستند و هر دو، سبب اتمام حجت‌اند، عقل و انبیا هر دو، احکام خدا را می‌فهمند و منتقل می‌کنند. مبنا و زیر بنای این مطلب این است که احکام اسلام بر اساس مصالح و مفاسد نفس الامری و واقعی است چنین نیست که فلسفه احکام، مرموز و سری و غیر قابل کشف و فهم باشد. در اکثر موارد عقل، می‌تواند به فلسفه و علت احکام رسیده و به آن پی ببرد به همین

دلیل در نظام قانونگذاری اسلام، جایگاه والایی برای عقل باز شده و به قاعده تلازم عقل و شرع معروف شده است.

در حقیقت دو مطلب در کنار یکدیگر دیده و رعایت شده یکی انعطاف‌پذیری و جواز و بلکه لزوم و ضرورت تغییر و تحول متناسب با نیازهای متجدد بشری در همه زمان‌ها و دوم عدم نسخ اسلام و ابدی بودن آن. هر دو لحاظ شده و منافاتی هم با یکدیگر ندارند. اصول و چارچوب‌ها و قالب‌های کلی باید حفظ و حراست شود، نیازها و ضرورت‌ها هم باید دیده و رعایت گردد. بحث اجتهاد پویا که این همه مورد تأکید امام خمینی و سایر بزرگان عرصه علوم حوزوی بوده و هست به همین مسئله بر می‌گردد. از این رو متفکر بزرگی همچون استاد شهید مطهری پس از مقدماتی در این باب می‌نویسد:

بنابراین اگر در یک جا حکمی را به‌طور عام ذکر کرد بر مبنای فلسفه‌ای و ما آن فلسفه را کشف کردیم و بعد دیدیم مواردی هست که آن فلسفه استثنا می‌خورد ولو اینکه در متن اسلام استثنایش نیامده است، عقل حق دارد خودش این استثنا را بیان کند. می‌گوید اگر هم در اسلام نیامده، به ما نرسیده، این استثنا در اسلام وجود داشته. در قرآن نیست؛ همه چیز که در قرآن نیست. در سنت و حدیث هم نیست؛ همه چیز که در سنت و حدیث نیست. ما آنقدر احادیث داشته‌ایم که از میان رفته که الی ماشاء الله! عقل در موارد زیادی می‌تواند در احکام دخالت کند، به این معنا که یک عامی را تخصیص بزند، یک مطلق را مقید کند و حتی در جایی حکمی را وضع کند که وضعش به معنی کشف است؛ یعنی ممکن است در یک مورد بالخصوص اصلاً از اسلام دستوری به ما نرسیده باشد ولی عقل چون به سیستم قانونگذاری اسلام آشناست می‌داند که نظر اسلام در اینجا این است، فوراً حکم را کشف می‌کند و مثلاً می‌گوید این حرام است. می‌گوییم: از کجا می‌گویی؟ آیا در قرآن آمده؟ می‌گوید: نه. در حدیث و سنت آمده؟ نه. از کجا می‌گویی؟ می‌گوید: من می‌توانم نظر اسلام را در این مورد کشف کنم (مطهری، ج ۲۱، ص ۲۹۴).

و در توضیح بیشتر و کامل‌تر اضافه می‌کند: اینجاست که می‌گویند:

كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمٌ بِالشَّرْعِ. این کلام فقهاست. فقها آنجا که گفته‌اند: كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمٌ بِالشَّرْعِ چنین مواردی را گفته‌اند؛ یعنی هر جا که عقل یک مصلحت ملزومی را کشف کند، ما می‌دانیم که شرع هم حکم هماهنگ با آن دارد و هر جا که عقل یک

مفسده ملزمی را کشف کند، ما می فهمیم که شرع هم در اینجا هماهنگ است ولو اساساً در قرآن و حدیث و کلمات علما یک کلمه در این زمینه نیامده باشد. و به همین دلیل ممکن است عقل یک مصلحت ملزم یا یک مفسده ملزمی را در موردی کشف کند که این مصلحت ملزم یا مفسده ملزم با حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند؛ یعنی حکمی که اسلام بیان نکرده ولی عقل کشف کرده، با حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند و آنچه که اسلام بیان نکرده مهمتر باشد از آنچه که بیان کرده است [یعنی آنچه که عقل از اسلام کشف کرده مهمتر باشد از آنچه که اسلام بیان کرده است] اینجا حکم عقل می آید آن حکم بیان شده شرع را محدود می کند و اینجاست که ای بسا که یک مجتهد می تواند یک حلال منصوص شرعی را به خاطر مفسده ای که عقلش کشف کرده تحریم کند یا حتی یک واجب را تحریم کند یا یک حرام را به حکم مصلحت لازمتی که فقط عقلش آن را کشف کرده واجب کند و امثال اینها. این هم باز چیزی نیست که مجتهد از خودش اختراع کرده باشد، راهی است که خود اسلام جلو پای مجتهد گذاشته (همان، ص ۲۹۶).

در مورد قاعده تلازم و بلندی جایگاه عقل و عقلانیت در اسلام، استاد آیت الله جوادی آملی در توضیح همین مطلب فاخر، تأکید می کند که عقل مستقیماً و بدون واسطه قاعده تلازم، حکم شرعی را کشف می کند:

مراد شارع و حکم شرعی گاهی با اصالة العموم، اصالة الظهور، اصالة الاطلاق، اصالة الحقیقة و... کشف می شود و گاهی هم با اصول عقلی مانند عدل و ظلم، حسن و قبیح، خیر و شر، سعادت و شقاوت و... نه این که عقل مستقلاً حکم داشته باشد آن گاه بر اساس قانون ملازمه، حکم شرع را کشف کنیم به طوری که دلیل معتبر عقلی مستقیماً، حجت شرعی نباشد و نتواند حکم شارع را کشف کند مگر در پرتو قانون تلازم که (اگر اینچنین باشد) زمینه بحث خاص خود را به همراه دارد که این تلازم عقلی است یا شرعی و سند آن چیست (همان، ص ۱۰۰).

همچنان که نقل، مستقیماً و بی واسطه گویای حکم شرعی است، عقل هم اینچنین است و بدون قاعده تلازم و مستقیماً، کاشف حکم شرع است یعنی بعد از احراز عدل یا ظلم، خیر یا شر، به صدور حکم الهی بر تحصیل یکی و پرهیز از دیگری یقین یا طمأنینه حاصل می شود و همین مقدار نیز حجت شرعی است.

تضمین کننده ها

اگرچنان که گذشت عقل را بزرگ‌ترین عطیة الهی و رمز و راز برتری انسان بر دیگر آفریده-های خداوند بدانیم و اگر مبدأ و خالق عقل و تمامی تکوینیات و موجودات، خداوند است چنان که منشأ دین و شریعت هم اوست جایگاه والا و بلند عقل و پذیرش و معتبر شمردن تشخیص‌های آن، در قلمرو معرفت دین و شریعت الهی، سخت و دشوار نخواهد بود.

البته راهکارهایی برای کاهش خطا و بالا بردن ضریب اطمینان در استنباط درست احکام الهی وجود دارد که مورد توجه بزرگان عرصه معرفت دینی بوده و هست و به برخی از آنها اشاره می‌شود و تفصیل آن، فرصت دیگری می‌طلبد:

۱. صداقت و خلوص. محقق و پژوهشگر معرفت دینی، باید در حد توان انسانی، صادقانه عمل کند و انگیزه‌های شخصی و نفسانی خود را دخالت ندهد بکوشد اوهام و تمایلات و تا ممکن است سلايق فردی وی در فهم و استنباط حکم خدا وارد نشود. رعایت این نکته، ضمانت وصیانت مهمی است که مانع بدفهمی و نیز سوء استفاده‌ها و بازیچه قرار گرفتن احکام الهی می‌شود و کسی که این خصوصیت یعنی خلوص و صداقت، در او احراز نشده باشد، جایز التقلید نخواهد بود به نظر تمامی فقها و به تعبیر محقق یزدی صاحب *عروة الوثقی*، عدالت شرط لازم تقلید است (یزدی، مسئله ۲۲ و ۲۳).

۲. تخصصی شدن ابواب و بخش‌های فقهی، که توسط شخصیت‌ها و بزرگان مراکز علمی و دینی، بر آن تأکید بوده و هست از جمله نقل مرحوم آیت الله اراکی از مرحوم حایری یزدی، مؤسس بزرگ و بنیانگذار حوزه علمیه قم:

حاج شیخ می‌فرمود هر بابی از این ابواب، یک متخصص لازم دارد چون ابواب فقه خیلی متشتت و اقوال و ادله عقلیه و نقلیه و اجماعاتش تنوع زیادی می‌خواهد و افراد سریع الذهن لازم دارد و این عمر انسانی کفایت نمی‌دهد که پنجاه باب به طور شایسته و آن طور که باید و شاید تحقیق شود پس خوب است برای هر بابی یک شخص متخصص شود (مجله حوزه، ص ۱۲).

و نیز نظر استاد شهید مطهری:

تقسیم کار در فقه از صد سال پیش به این طرف ضرورت پیدا کرده در وضع موجود علما و فقها یا باید جلو رشد و تکامل فقه را بگیرند یا باید آن پیشنهاد متین و مترقی (پیشنهاد حاج شیخ عبد الکریم حایری پیش گفته) را عملی کنند و رشته‌های تخصصی به وجود آورند (جمعی از نویسندگان، ص ۶۰ و ۶۳).

و سخن مرحوم زنجانی بزرگ:

نا گفته معلوم است که با وجود گستردگی و توسعه ابواب فقه، ذوفنون بودن مطلوب نیست و از کیفیت و اتقان کار می‌کاهد به تعبیر شیخ بهایی به هر ذوفنونی رسیدم غالب شدم و به هر ذی فن واحد رسیدم مغلوب گردیدم (زنجانی، ص ۱۲۴).

۳. تشکیل شورای فتوایی و مشورتی در هر بخش از بخش‌های فقهی و معرفتی از متخصصان همان بخش. این راهکار نیز مد نظر بوده و از جانب شخصیت‌ها و بزرگان، مورد توجه و توصیه قرار گرفته از جمله بحث اجتهاد جمعی و مجلس فقهی و شورای فتوایی که شهید مطهری و مرحوم آیت الله طالقانی مطرح نمودند (جمعی از نویسندگان، ص ۶۰).
و نیز تأکید فرزند برومند امام خمینی مرحوم حاج آقا مصطفی بر مشارکت علمی و لزوم تبادل آراء فقهی تا مردم قربانی اختلاف آراء و پی‌آمدهای ناگوار آن نگردند (مصطفی خمینی، ص ۵۲۴).

و نظر مرحوم آیت الله بهجت:

ای کاش علمای پیرمرد ... برای دنیا و آخرت مردم اجتماع می‌کردند اگر در اجتماع آنان در مرتبه اول توافق حاصل نشود آن اجتماع را تکرار و ادامه دهند (مجله نامه جامعه، ص ۳۸).

اصولاً در مسئله اجتهاد و تقلید، به روش و بنای عقلا استناد می‌گردد و بر این اساس، دلیل تقلید از مجتهد، دلیل لیبی و عقلی است و در مورد دلیل عقلی باید به قدر متیقن، اکتفا نمود و قدر متیقن دست کم در این زمان، فتوای جمعی است چرا که قطعاً از فتوای فردی، به واقعیت نزدیک‌تر است. مشکوک الحجیة، محکوم به عدم حجیت و دست کم خلاف احتیاط است (همان) احتیاطی که توصیه همه بزرگان از جمله محقق اردبیلی قدس سره است او که شاید اولین فرد از فقهای شیعه باشد که به دخالت عنصر زمان و مکان و شرایط، در فهم و استنباط معارف دینی و احکام فقهی، توجه و تأکید نموده است:

واحطط مهما امکن فان الامر صعب ولا یمكن القول بکلیة شیئ بل تختلف الاحکام باعتبار الخصوصیات و الاحوال و الازمنة و الاشخاص وهو ظاهر... (محقق اردبیلی، ص ۴۳۶).

در امر دین هر چه می‌توانی احتیاط کن که کار سخت است و نمی‌توان به آسانی حکم کلی صادر کرد احکام، بی شک به اعتبار خصوصیات و حالات و زمان‌ها و مکان‌ها و اشخاص

دگرگون می‌شود و فقیهان و دین‌شناسان که خدا به آنان پاداش دهد و مقامشان را بالا برد از این که بتوانند این عوامل موثر در دگرگونی احکام را شناسایی کنند و کلیات را طبق مذاق شرع بر جزییات منطبق سازند شناخته می‌شوند.

سخن پیش گفته آیت الله جوادی آملی نیز تأکید بر همین مطلب بود:
راهگشای تشخیص، تضارب آراء و مشاوره متخصصان و متعهدان از یک سو و رهنمود جامعان میان معقول و منقول از سوی دیگر است (همان، ص ۹۵).

نتیجه

یکی از شاخصه‌های مهم و اساسی معرفت دینی در مکتب اهل بیت علیهم السلام در مقایسه با دیگر مذاهب و فرق، تکیه بر عقلانیت است عنصری که اگر در کنار دیگر عناصر، به درستی و بر کنار از افراط و تفریط، تبیین و ارائه شود، برای انسان‌های آگاه، فرهیخته و بی‌غرض، جاذبه زیادی دارد. فرهنگی که دارای چنین عناصری است توان رقابت و موفقیت زیادی خواهد داشت.

برای اثبات عقلانیت کلامی و فقهی مکتب امامیه ابتدا به مصادیقی از عقلانیت کلامی و سپس به غلبه تفکر اجتهادی، عقلانی شیعه در برابر تفکر اخباری‌ها اشاره و نیز آن تفکر اجتهادی، مبتنی و برآمده از همان عقلانیت کلامی دانسته شد. همچنین مطرح شد که مراد از عقلانیت کلامی، عقل نظری است که مربوط به حوزه هست‌ها و واقعیات است ولی مراد از عقلانیت فقهی، عقل عملی است که همان آراء محموده و عقل عرفی است که در حوزه باید‌ها و نبایدها عمل می‌کند و در صورت بروز تعارض، بین ظواهر متون دینی و تشخیص‌های عقل، حصول اطمینان و طمأنینه عقلایی، ملاک حجیت و اعتبار است. هر کدام از ظاهر متن یا تشخیص عقل سبب آن اطمینان گردد، مقدم می‌شود. در پایان به ضمانت‌هایی که می‌تواند به کاهش خطای تشخیص عقل و بالا رفتن ضریب اطمینان آن تشخیص‌ها، مدد رساند اشاره شد.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، قاهره، بی‌نا، ۱۹۵۹.

- ابن سینا، محمد بن عبدالله، الشفاء، النفس، قم، نشر مكتبة آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
- _____، الاشارات والتنبيهات، ج ۲، دفتر نشر تهران، ۱۳۷۹.
- اشعری، الابانه فی اصول الدین، قاهره، مكتبة الثقافة الوصفیه، ۱۴۳۰ق.
- _____، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع، بی جا، بی نا، بی تا.
- الخطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآن للقرآن، بی جا، دارالفکر العربی، بی تا.
- جعفری تبریزی، محمدتقی، جبر و اختیار، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹.
- جمعی از نویسندگان، بحثی در باره مرجعیت و روحانیت، تهران، شرکت سهامی انتشار ۱۳۴۱.
- جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.
- جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- حکیمی، محمدرضا، مقام عقل، تهران، دلیل ما، ۱۳۸۳.
- خطیب البغدادی، عبد الکریم، التفسیر الکبیر، ج ۳. بی جا، بی نا، بی تا.
- _____، التفسیر القرآن للقرآن، بی جا، دارالفکر العربی، بی تا.
- خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۱، تهران، مؤسسه نشر آثار امام، بی تا.
- خمینی، مصطفی، تحریرات فی الاصول، ج ۲، تهران، مؤسسه نشر آثار امام، ۱۳۷۶.
- خویی، محاصرات فی اصول الفقه، ج ۲، مطبعة النجف، ۱۳۸۲.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، نشر مرکز دایرة المعارف، ۱۳۷۷.
- راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، مادة عقل، نشر مكتبة المرتضوی، قم، بی تا.
- ربانی گلپایگانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۸۹.
- زنجانی، سید احمد، الکلام یجر الکلام، ج ۱، قم، حق بین، ۱۳۶۸.
- سبحانی، جعفر، الملل و النحل، ج ۱ و ۲، قم، نشر مرکز مدیریت حوزه قم، ۱۳۶۶.
- شهرستانی، محمد، الملل و النحل، ج ۱، مشهد، انتشارات رضی، بی تا.

شیدان شید، محمدرضا، حسینعلی، عقل در اخلاق، قم، نشر پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.

صبحی الصالح، نهج البلاغه، بیروت، بی نا، ۱۳۸۷.

صدر المتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۱ و ۳، قم، انتشارات مصطفوی، بی تا.

_____، الشواهد الربوبية، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، بی جا، نشر بنگاه فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.

عاملی، حر، وسایل الشیعه، ج ۲۷، قم، مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۴۰۹ق.

غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.

فارابی، ابونصر، السیاسة المدنیة، تهران، انتشارات الزهراء، بی تا.

فیض کاشانی، ده رساله، مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمومنین (ع)، مشهد، ۱۳۷۱.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۸، چ ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.

گرچی، ابوالقاسم، مقالات حقوقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.

محقق اردبیلی، مجمع الفایده والبرهان، تصحیح و تحقیق آقا مجتبی عراقی و حاج شیخ

علی پناه اشتهاردی، ج ۳، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.

مجلسی، محمداقبر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.

مجله حوزه، مصاحبه با آیت الله اراکی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، شماره ۴، ص ۱۲، ۱۳۶۴.

مجله نامه جامعه، نشریه جامعه الزهراء (س) حوزه علمیه قم، شماره ۱۵، ۱۳۸۴.

محدث بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضره، قم، نشر جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ق.

محقق خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، ج ۱، مؤسسه آل البیت (ع)، لاهیه التراث، ۱۳۸۴.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چ ۳، ج ۲۱ و ختم نبوت، قم، صدرا، ۱۳۷۴.

مظفر، اصول الفقه، ج ۱، نشر اسماعیلیان، ۱۳۸۳.

یزدی، محمد کاظم، العروه الوثقی، ج ۱، بیروت، بی نا، ۱۴۰۹ق.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

کیفیت و حدود عذاب آخروی در نگرش عرفانی محی‌الدین ابن عربی

دکتر هاتف سیاه کوهیان*

چکیده

بحث از نظام پاداش و جزای الهی در جهان آخرت و کمیت و کیفیت عقوبت آخروی، به‌ویژه مسئله جاودانگی جهنم و خلود عذاب آخروی، از مباحث مهم در کلام، فلسفه و عرفان بوده است. ابن عربی به‌عنوان اندیشمندی برجسته در ساحت عرفان نظری، نخستین کسی است که برخلاف متشرعان و عامه اهل دیانت، در رویکردی ویژه و استثنایی، ضمن قائل‌شدن به ناپایداری و محدودیت عذاب الهی، «جهنم» و کیفر آخروی را امری نسبی و دارای مفهومی متغییر می‌داند. وی در نظریه پردازیه عرفانی خود به‌مدد تأویل و با بهره‌گیری از تمثیل، ضمن اثبات نسبی بودن معنای دوزخ و عذاب، با رویکردی عاطفی و انسان‌دوستانه درصدد نشان دادن ناچیز بودن اعمال انسان در برابر رحمت بی‌کران الهی است. ابن عربی، با بازگرداندن معنای «عذاب» به ریشه لغوی «عذب» - به معنای گوارا و دلنشین - معتقد است نحوه پذیرش عذاب آخروی را از سوی گروه‌های مختلف اهل دوزخ، با توجه با استعدادها و قابلیت‌های متفاوت آنها، عذاب را برای آنها در اشکال و کیفیات متنوع، به امری گوارا و دلپذیر تبدیل می‌گرداند. «تناسب کیفر آخروی با عمل دنیوی»، «امکان خلف وعید از جانب خدا در روز قیامت» و «عَرَضی بودن عمل انسان در برابر جوهری بودن فطرت الهی در وی»

از جمله دلایل ابن عربی برای اثبات دیدگاه خود در خصوص ابدی نبودن عذاب آخروی است.

کلید واژه‌ها: عذاب آخروی، جهنم، ابن عربی، جاودانگی عذاب، رحمت الهی.

مقدمه

بحث از «جاودانگی در دوزخ» و «پایداری عذاب آخروی»، به دلیل پیوند با سرنوشت نهایی انسان‌ها در جهان آخرت، از دیرباز به عنوان موضوعی مهم نزد اهل دیانت، از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است. پیشینه پیدایش این مسئله را در میان مسلمانان می‌توان در همان سال‌های آغازین ظهور دین مبین اسلام و نزول وحی الهی بر نبی اکرم (ص) دانست. بخش چشمگیری از آموزه‌های حیات بخش قرآن کریم در مقام تبیین نظام جزای الهی، از پاداش‌ها و پادافره‌های آخروی در قبال کردار دنیوی آدمیان، سخن به میان آورده و برای برخی از گناهان، عذاب پایدار آخروی در نظر گرفته‌اند.

اگرچه تمامی اندیشمندان مسلمان اعم از فلاسفه، فقها، متکلمان و عارفان در پذیرفتن اصل «خلود» یا جاودانگی در دوزخ اتفاق نظر داشته‌اند (رک. خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۵۸۳-۵۸۱؛ قاضی عبدالجبار، ص ۶۶۶؛ اشعری، ص ۱۵۰-۱۴۹؛ شهرستانی، ص ۱۳۹)، اما تفسیرها و موضع‌گیری‌های متفاوت در جزئیات و فروع این مسئله، همواره گویای اختلاف نظر آشکار آنها در این زمینه بوده است. در این میان، یکی از مسائلی که موجب ظهور مناقشات فراوان در میان اصحاب دیانت گردیده، بحث از افرادی است که عذاب دائم آخروی شامل حال آنان می‌شود؛ هر کدام از فرقه‌ها و مکاتب کلامی در قبال این مسئله که «مشمولین عذاب دائم» یا همان «اهل خلود» چه کسانی هستند و مصداق حقیقی «مُخلدین در دوزخ» کدام دسته از افراد هستند- بنابر مبانی نظری و اصول اعتقادی خود- مواضعی اتخاذ کرده و عقایدی را اظهار نموده‌اند. به عنوان مثال، از نظر امامیه و اشاعره، وعید «عذاب جاودانه»، فقط مربوط به کافران است و گناهکاران مؤمنی که معترف به واجبات خدا و اهل نمازند، مستحق خلود در دوزخ نیستند (حلی، ص ۲۹۰-۲۸۸؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۵۸۳-۵۸۱، مفید؛ الفصول المختاره من العیون و المحاسن، ص ۷۹ و اوائل المقالات، ص ۷۹، ۱۴). در حالی که از نظر معتزله و وعید خدا در باره عذاب ابدی گناهکاران- اعم از مؤمن و کافر- عمومیت و شمول دارد و روا نیست

که فرد یا گروهی، از این شمول مستثنی شود بنابراین مرتکب کبیره بدون هیچ تخصیصی، مُخلد در عذاب اُخروی خواهد بود (قاضی عبدالجبار، ص ۶۶۵؛ اشعری، ص ۱۵۰-۱۴۹؛ شهرستانی، ص ۱۳۹). از نظر معتزله هرگاه بنده مؤمنی - با آنکه هیچ طاعتی را فروگذار نکرده - مرتکب گناه کبیره‌ای شده و بدون توبه از دنیا برود، خداوند بدون هیچ پاداشی همه اعمال او را باطل کرده و او را تا ابد در دوزخ نگه خواهد داشت. اگرچه ایمان چنین شخصی از عذاب وی خواهد کاست، اما وی کماکان مُخلد در دوزخ خواهد بود (مفید، الفصول المختاره من العیون و المحاسن، ص ۲۸۳-۲۸۲؛ دوی، ص ۶۲).

خوارج در رویکردی افراطی، مرتکب کبیره بدون توبه را از مصادیق کفار انگاشته و او را مستحق خلود در دوزخ می‌دانند. آنان - بر خلاف معتزله - ایمان مُخلدین در عذاب را در کاهش یا تخفیف عذابشان بی‌تأثیر دانسته و عذاب اهل ایمان را همانند عذاب کافران یکسان می‌دانند (اشعری، ص ۶۵). برخلاف خوارج، مُرجئه در تلقی تسامح‌آمیزی که از آموزه‌های دینی داشتند، معتقد بودند هیچ کس از اهل قبله وارد دوزخ نمی‌شود و خداوند موحدان را عذاب نمی‌کند^۱ (اشعری، ص ۷۸-۷۴؛ شهرستانی، ص ۱۳۹؛ نیوبختی، ص ۶).

رویکرد ابن عربی به مسئله «جاودانگی عذاب»

صرف نظر از مباحث فوق که سخن از تعیین مصداق یا مصادیقی برای خلود در عذاب آخرت بود، نزاع مهم و قابل توجهی که در این موضوع بین اهل تصوف - و در رأس آنها ابن عربی - و متشرعان پدید آمده، اختلاف درباره خود مفهوم خلود است؛ مسئله مورد بحث این است که آیا مفهوم «خلود دوزخ» غیر از مفهوم «خلود عذاب» است و آیا ملازمه‌ای بین «خلود در دوزخ» و «دائمیّت عذاب» وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا ممکن است عذاب مُخلدین در آتش دوزخ، شکل دیگری پیدا کند و مآلاً منقضی شود؟ و یا عذاب آنها، همانند دوزخی که در آن هستند، به‌طور ابدی استمرار خواهد داشت؟

اکثر متشرعان - اعم از معتزله و اشاعره و امامیه و ... - در پاسخ به این مسئله معتقدند کافری که مخلد در دوزخ گردیده، مُخلد در عذاب نیز خواهد بود. از نظر آنان بین مفهوم «خلود

دوزخ» و مفهوم «خلود عذاب» قطعاً ملازمه وجود دارد (رک. قاضی عبدالجبار، ص ۶۶۹؛ مفید، *اوائیل المقالات*، ص ۴۶؛ شهرستانی، ص ۱۳۹)؛ امّا محی‌الدین ابن عربی - در حالی که خلود دوزخ را می‌پذیرد - قائل به پایان‌پذیری عذابِ مخلدین در دوزخ و منکر هر گونه ملازمه‌ای بین «خلود دوزخ» و «خلود عذاب» است. ابن عربی و پیروان وی علاوه بر نفی هر گونه استلزامی بین «جاودانگی دوزخ» و «جاودانگی عذاب»، اعتقاد به خلود یا دائمیت عذاب را اعتقادی بی‌پایه و سُست دانسته و آن را در هر معنایی که باشد، نامقبول و ناصواب می‌شمارند (رحمة من الرحمن). *فی تفسیر و اشارات القرآن*، ج ۳، ص ۱۱۷-۱۱۶). از نظر ابن عربی هیچ‌کس از اهل ایمان و اهل کفر در عذاب دائم نخواهد ماند (رک. *الفتوحات المکیه* [دارصادر] ج ۱، ص ۱۶۴ و ج ۳، ص ۷۷؛ *رحمة من الرحمن*، ج ۳، ص ۱۱۶، *فصوص الحکم*، ص ۱۶۹).

ابن عربی در تبیین «پایان‌پذیری عذاب در عین جاودانگی دوزخ»، با برداشتی نو از مفهوم «عذاب»، با دگرگون‌ساختن معنای عذاب، آن را گونه‌ای رحمت و نعیم تعریف می‌کند. از نظر وی عذاب در اصل مأخوذ از «عذب» - به معنای امری گوارا و دلپذیر - است و نعیم اهل شقاوت را به خاطر عذوبت طعمش نسبت به ایشان، عذاب نام‌نهاده‌اند (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۴؛ قیصری، ص ۶۶۱، خوارزمی، ص ۳۱۰). وی بر اساس دیدگاه عرفانی خود لفظ عذاب را از معنای متداول آن - که درد و شکنجه است - خارج ساخته و یا استفاده از تأویل معنایی متضاد با درد و رنج برای آن قائل می‌شود. او می‌گوید اهل دوزخ پس از مدتی که در آتش جهنم سپری کنند، با آتش انس و الفت پیدا کرده و بدینسان آتش برای آنها شیرین و گوارا می‌گردد (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۴). او لفظ عذاب را برای حقیقت «عذب» به منزله قشر می‌داند. بدین ترتیب «عذاب»، در حکم ظاهر و پوسته و «عذب» به منزله مغز و گوهر محسوب می‌شود؛ قشر و پوسته، همواره نگه‌دارنده مغز از آفات است. پس لفظ «عذاب» نیز از حقیقت و باطن خود در قبال محجوبان - که غافل از حقایق اشیا هستند - صیانت می‌کند (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۴، قیصری، ص ۶۶۱، خوارزمی، ص ۳۱۰).

ظاهراً تئوری «عذب‌شدن عذاب» و تفکیک دو مقوله «خلود دوزخ» و «خلود عذاب» از یکدیگر، از ابتکارات و نظریه‌پردازی‌های ابن عربی در میان صوفیه است. ظاهراً وی نخستین

کسی است که در آثار خود از جمله *الفتوحات المکیه*، *فصوص الحکم* و *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن* به شکلی منسجم و نظام‌مند متعرض این مباحث شده و بنابر دلایل و اصولی که نزد وی معتبر است، به تبیین دیدگاه خود در این خصوص پرداخته است.

تأکید ابن عربی بر فقدان نصوص قابل اعتماد در خصوص خلود عذاب

ابن عربی معتقد است همان‌طور که در باره «جاودانگی نعیم بهشت» نصوص غیرقابل تردیدی در دست است، در خصوص «جاودانگی عذاب دوزخ» چنین نصوص غیرقابل تردیدی وجود ندارد (ابن عربی، *فتوحات مکیه*، دارصادر، ج ۱، ص ۱۶۴). وی معتقد است نه تنها نصی در تأیید «جاودانگی عذاب» وجود ندارد، بلکه هیچ‌گونه دلیل عقلی نیز در تأیید و اثبات این مسئله یافت نمی‌شود. از همین روی، او پذیرش اصل «جاودانگی عذاب دوزخ» را منوط به وجود نصوص متواتری می‌داند که به‌خاطر نقل از شخصی صادق و کاملاً قابل اعتماد، عقل دیگر قادر به معارضه با آن نباشد (ابن عربی، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*، ج ۱، ص ۲۴۳).

ابن عربی همان‌طور که «جاودانگی عذاب» را واجب نمی‌داند، «جاودانگی نعمت» را نیز ضروری نمی‌بیند. وی در *الفتوحات المکیه* می‌نویسد: اگرچه مرتبه الوهیت حضرت حق ذاتاً اقتضاء می‌کند تا در جهان هستی هم بلا و هم عافیت وجود داشته باشد، اما از این حقیقت لازم نمی‌آید که بلا و هم چنین عافیت جاودانه و دائمی باشند، مگر آنکه خدا چنین اراده‌ای بکند؛ بنابراین چنین امری در عالم هستی فقط ممکن است و از آنجا که هر امر ممکنی هم نسبت به قبول و هم نسبت به نفی دو حکم متضاد حالت مساوی دارد، بنابراین، «خلود در عذاب اخروی» نیز به‌عنوان یک امر ممکن، ضرورتی ندارد. کما اینکه «خلود در نعیم» نیز وجوب ندارد و هر دو امری ممکن هستند (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، دارصادر، ج ۱، ص ۲۶۳). اما از آنجا که درباره خلود اهل بهشت در نعیم، نصوص صریحی از قبیل «عطاء غیرمجدوذ»^۲ (هود/۱۱۰)، به معنای عطای پیوسته و دائم و «و لا مقطوعه و لا ممنوعه» (واقع/۳۲) وارد شده است، پس اعتقاد به آن لازم است.

اما در خصوص خلود اهل جهنم در عذاب، نصی موجود نیست و از این روی اعتقاد به آن بدون دلیل است، زیرا در آیه «خالدین فیها»^۳ (حشر/۵۹)، مرجع ضمیر نار است نه عذاب. چون

اگر ضمیر به عذاب برمی گشت، «خالدین فیه» می فرمود. در آیه «خالدین فیه و ساء لهم یوم- القیامه جملاً»^۴ (طه/۱۰۱) نیز ضمیر در عبارت «فیه» به «وزر» برمی گردد یعنی [گروهی از اهل دوزخ] وقتی که از قبور خود بیرون می آیند تا وزر را به نار برسانند، در طول این مدت مُخلد در حمل آن وزر یا گناه خواهند بود (ابن عربی، الفتوحات/المکیه، دارصادر، ج ۳، ص ۷۷) طبق گفته ابن عربی جاودانه زیر بار بودن جاودانه برای چنین شخصی تا زمانی است که بار بر دوش وی باشد؛ روزی که گناه کار از گور برمی خیزد، بار گناه خود را بر دوش می گیرد تا به منزلی که در جهنم برای او مقرر است، برسد. اما به محض رسیدن به منزل خود، بارش را فرو می نهد (ابن- عربی،

فصوص الحکم، با ترجمه و توضیح و تحلیل صمد موحد، ص ۳۹۳).

روشن است که بسیاری از فقها و متکلمان بر خلاف ابن عربی قائل به وجود نصوص صریح و قابل اعتماد درباره خلود عذاب اخروی بوده (برای نمونه رک. صدر المتألهین، عرشیه، ص ۱۵۹-۱۵۴)، علاوه بر نص، اجماع را نیز مؤید این نظر می دانند (رک. صدر المتألهین، تفسیر القرآن- الکریم، ص ۳۱۶-۳۱۷ و ص ۳۰۷-۳۰۵، مکی، ص ۹۹-۹۸). اما ابن عربی نصوص مورد نظر فقها و متکلمان را قابل تأویل دانسته و آنها را دارای دلالت قطعی بر جاودانگی عذاب اخروی نمی- داند.

ابن عربی، علاوه بر استدلال بر فقدان نص، با دلیل عقلی نیز عذاب دائم را به خاطر عدم تناسب کیفر نامحدود اخروی با عمل محدود دنیوی رد می کند، وی معتقد است عذاب اهل آتش نمی تواند نامحدود و سرمدی باشد، بلکه عذاب برای آنها زمان و اجلی معین خواهد داشت (ابن- عربی، الفتوحات/المکیه، دارصادر، ج ۳، ص ۷۷). وی بر آن است که دوزخیان پس از وارد شدن در جهنم فقط به اندازه عقاید، نیات و اعمال ناشایست خود کیفر می بینند و نه بیش از آن و عذاب آنان پس از استیفای حق الله و حق الناس به وسیله منتقم، به پایان می رسد و رحمت حق شامل حال همگان می شود. از نظر وی، قرآن نیز بر این حقیقت صحه می گذارد که اهل سعادت و اهل شقاوت، نتایج ضروری اعمال خود را در مدت معینی دریافت می کنند نه علی الدوام و این مدت محدود عاقبت به سر می رسد. (ابن عربی، رحمة من الرحمن، ج ۲، ص ۳۵۴، صدر المتألهین، شواهد الربوبیه، ص ۳۱۵).

این گونه نظام جزای اخروی که در آن جرم با کیفر تناسب دارد، از نظر ابن عربی نظامی عادلانه و مقتضی عدل خداست، چرا که در عذاب ابدی و نامحدود دوزخیان، به خاطر اعمال محدود و غیردائمی آنها، به هیچ وجه توازن و تناسبی بین جرم و جزای آن دیده نمی شود و این برخلاف عدل الهی است. اگر چه اعطای پاداش دائمی به اهل بهشت را می توان گویای فضل خدا دانست (ابن عربی، *رحمة من الرحمن*، ج ۲، ص ۳۵۵).

ماهیت عذاب و نسبی بودن لذت و الم از دیدگاه ابن عربی

عذاب از نظر ابن عربی ماهیتی تغییرپذیر و ناپایدار دارد و امری نسبی است که به مقتضای حال معذبین و متناظر با فهم آنها دگرگون می شود. بنابر دیدگاه وی لذت و الم همانند شیرینی و تلخی به عادت و ذائقه افراد بستگی دارد. بسیاری از چیزها در ذائقه برخی ناخوشایند است در حالی که همان چیزها به ذائقه دیگران خوش و مطبوع می نماید. به عنوان مثال، کثافات و قاذوراتی که انسانها را متأذی و معذب می سازد، برای بسیاری از جانوران دیگر نعمتی لذیذ و خوشگوار محسوب می شود. پس همان گونه که کرمها و حشرات در مردابها و میان زبالهها در خوشی و لذت به سر می برند، اهل دوزخ نیز به عذاب خو گرفته و با آن سرگرم می شوند و عذاب در مذاقشان شیرین و گوارا می گردد تا جایی که با آتش دوزخ بازی می کنند و از آن لذت می برند و هیچ گونه درد و رنجی احساس نمی کنند (ابن عربی، *فصوص الحکم*، با ترجمه و توضیح و تحلیل صمد موحد، ص ۳۹۳). از این نظر حال دوزخیان همانند حال جُعَل (حیوان بدبوی کوچک سیاه شبیه سوسک) است که از بوی گل متنفر و از مردار متلذذ می شود. بنابراین لذت، چیزی است که موافق نهاد و الم چیزی است که مخالف طبع باشد (صدر المتألهین، *عرشیه*، ص ۱۵۹ *شواهد الربوبیه*، ص ۳۱۵؛ *قیصری*، ص ۶۶۱، *خوارزمی*، ص ۳۱۰).

طبق این نگرش، عذاب-هرچه که باشد- شکل دیگری از رحمت و گونه دیگری از نعمت و آسایش محسوب می شود. بر همین اساس، دوزخ فی الواقع، مرتبه ای از رحمت و نعیم الهی است که خاصیت و ماهیت ویژه ای برای اهل خود دارد. این نوع نعیم اهل دوزخ مسلماً با نعیم اهل بهشت متفاوت است ولی آنچه مهم است، این است که اهل دوزخ و اهل بهشت هر دو به

تناسب وضع خود یعنی به طور نسبی از نعیم و آسایش برخوردار خواهند شد (ابن عربی، فصوص -
الحکم، ص ۹۴؛ نیز رک. خوارزمی، ص ۶۱۲ و ۳۱۱-۳۱۰ و قیصری، ص ۶۶۴-۶۶۳).

ابن عربی تفاوت و تباین نعیم اهل دوزخ با نعیم اهل جنت را این گونه بیان می کند:

و إن دخلوا دارالشفاء فانهم	على لذة فيها نعیم مباین
نعیم جنان الخلد فالامر واحد	و بينهما عند التجلی تباین
یسمی عذاباً من عذوبة طعمه	و ذاك له كالقشر و القشر صاین

(ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۹۴)

بنابر گفته قیصری و خوارزمی، ابن عربی در این ابیات، با نظر به آیه شریفه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمِةٍ الْبَصَرِ» (قمر/۵۰)، نعیم دوزخ و نعیم جنان را در اصل امری واحد می داند که به حسب تجلی، با یکدیگرند مباین است. پس امر الهی در اصل، واحد است. اگرچه در تجلی بر سَعْدًا و اشقیاء به دو صورت نمایان می شود. این تعدد و تباین متناسب با قوایل و استعدادها ظهور می یابد و هریک از قوایل به حسب استعداد و قابلیت خود از نعیم الهی برخوردار می شوند؛ در واقع، امر واحد الهی همچون باران است که در جایی شکر و در جای دیگر حنظل می روید. به همین منوال نعیم نیز برای دوزخیان به صورت خبائث و برای اهل بهشت به صورت طیبات واقع می شود (قیصری، ص ۶۶۱، خوارزمی، ص ۳۱۰).

با توجه به نسبیّت لذت و الم در اندیشه ابن عربی، آنچه برای اهل جنت نعیم است، برای اهل دوزخ الم است و بالعکس. از نظر وی این نهاد یا طبع انسان یا وضعیت نفس آدمی است که معنای الم و لذت یا نعمت بودن یک امر را روشن می کند. اگر نفس طیب باشد، متألم از قاذورات و متنعم به طیبات می شود ولی اگر نفس خبیث باشد، متنعم به قاذورات و متألم از طیبات می گردد. چنانکه آیه شریفه بدان اشارت دارد «الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات و الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات» (نور/۲۶).

صدر المتألهین درباره نسبی بودن الم و لذت اخروی می نویسد که در آخرت نعیم دوزخیان آن چنان با نهاد آنان سازگار است که اگر از آنجا بیرون آمده و به بهشت ارم روند، رنجیده و اندوهگین می شوند، زیرا نعیم بهشت با نهاد آنها سازگاری ندارد. پس به ناچار باید در مغاک ژرف آتش جاودان بمانند و در معرض اشرار نعیم نار که در خور نهاد آنهاست، قرار گیرند، زیرا جهنم تیره با نهاد تیره آنان توافق دارد و از این جای تاریک بهره گرفته و لذت می برند و از

مارهای گزنده و آتش و زمهریر و کژدم‌ها لذت می‌برند. چنانکه اهل بهشت هم از نور و سایه‌های درختان حرم و حورالعین و فروغ حق و دیگر چیزها که ویژه آنها و با نهادشان موافق است، متنعم می‌شوند (صدرالمتألهین شیرازی، *شواهدالریبویه*، ۳۱۵؛ عرشیه، ص ۱۵۹-۱۵۸).

نکته قابل توجهی که در این دیدگاه عرفانی وجود دارد این است که ابن عربی با اینکه قائل به سعادت ابدی همه انسان‌هاست، میان مراتب این سعادت و افرادی که از آن برخوردار می‌شوند، به حسب درجات معرفت آنها به خدا، تفاوت قائل می‌شود. بر این اساس، اهل دوزخ اگرچه در نعمی متناسب با مرتبه معرفتی خود به‌سر می‌برند، اما در آلام حجاب می‌سوزند^۵ و اهل بهشت از آنجا که معرفت کامل به حضرت حق دارند، در بالاترین درجه نعمند؛ پس بهشت و دوزخ هر انسانی، فی الواقع همان مرتبه‌ای از معرفت خود او نسبت به حضرت حق است (عقیقی، ص ۱۴۸).

خواب نوشین دوزخیان؛ غفلت از حقیقت به‌مثابه لذت کاذب

ابن عربی در *الفتوحات المکیه* با باریک‌اندیشی خیال‌پردازانه‌ای تمثیلی ظریف و قابل تأمل در خصوص لذت کاذب اهل دوزخ بیان می‌کند؛ او عذب‌بودن یا نعیم‌بودن عذاب را نسبت به اهل دوزخ، به خوشنودی و شادمانی انسان خفته‌ای تشبیه می‌کند که در عالم خواب از رؤیای شیرین خود خرسند و شادمان است. چه بسا این شخص خفته فردی بیمار، فقیر یا آدم بیچاره و مسکینی باشد اما ممکن است در رؤیای خود، خویشان را پادشاهی باشکوه و بزرگ ببیند و در خواب به همین امر خرسند و شاد باشد. چنین شخصی از آن حیث که در عالم خواب به چیزهایی لذت‌بخش و دلنشین رسیده است، در نعیم و شادمانی و رضایت است اما همین شخص از آن روی که در عالم واقع، فردی بیچاره و بیمار و فقیر است در عذاب و ندمت است. نعیم و آسایش اهل دوزخ همانند شادمانی و دلخوشی کاذب آن شخص فقیر در رویای شیرین خود است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، دارصادر، ج ۱، ۲۹۰).

بنابر عقیده ابن عربی حال و وضع اهل دوزخ در آخرت، حالت خواب و رؤیاست. او در تأیید سخن خود به این آیات از قرآن استشهاد می‌کند: «انه من یأت ربه مجرمًا فان له جهنم لا یموت فیها و لا یحیی» (طه / ۷۴) - «الذی یصلی النار الکبری ثم لا یموت فیها و لا یحیی» (اعلیٰ / ۱۳ و ۱۲) و سپس این حدیث پیامبر (ص) را نقل می‌کند: «و ما اهل النار الذین هم اهلها فانهم

لایموتون فیها و لایحیون» (همانجا). طبق این تفسیر، دوزخیان در خواب عمیق و شیرینی هستند که گویی هیچگاه از آن بیدار نمی‌شوند این استغراق در رؤیا، خود رحمت و نعمتی است که خدا شامل حال اهل جحیم کرده است؛ از این نظر آنان در نعیمند. زیرا با وجود عذاب، احساس عذاب و رنج نمی‌کنند، اما اگر جایگاه واقعی آنها ملاحظه شود آنها در عذاب هستند (همانجا). برداشت ابن عربی از عبارت «لایموت و لایحیی» به معنای «خواب و رؤیا» ناظر بر این است که شخصی را که در خواب است نه می‌توان زنده خواند و نه مرده. از سخن وی چنین برمی‌آید که استغراق در لذت‌های موهوم که مشابهت نزدیکی با خواب و رویا دارند، فی الواقع جهنمی است که اهل دوزخ در آن گرفتار شده‌اند. ابن عربی عذوبت عذاب اهل دوزخ را لذت کاذب یا توهمی از لذت می‌داند. اما با این حال همین توهم تاریک را نیز نوعی آرامش و نعیم قلمداد می‌کند.

استحالة عذاب پس از سپری شدن زمان معین

ابن عربی در فص یونسیه می‌نویسد: مآل و مرجع اهل نار به سوی نعیم است اما در همان آتش، زیرا صورت نار بعد از سپری شدن مدت عقاب دگرگون شده، لاجرم براهل آن سرد و سلام می‌گردد و این نعیم آنان خواهد بود. پس نعیم اهل نار بعد از استیفاء حقوق، مانند نعیم ابراهیم (ع) است که وقتی در آتش افکنده شد، آن حضرت ابتدا از رؤیت آن و از این تصور که این آتش هر موجود زنده‌ای را هلاک خواهد کرد، در عذاب بود. در حالی که او مُراد خداوند از آن واقعه را در باره خویش نمی‌دانست. پس از واقع شدن این آلام بر ابراهیم (ع)، وی آتش را بر خود سرد و سلام یافت در حالی که آن آتش در نظر عموم، همان آتش سوزان و گذازان جلوه می‌نمود. پس یک چیز واحد می‌تواند در چشم ناظران به صورت‌های متنوع، پدیدار و فهمیده شود (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۷۰-۱۶۹).

از سخن ابن عربی چنین فهمیده می‌شود که آتش دوزخ، ظاهر و باطنی دارد و حکم ظاهر آن (عذاب)، با حکم باطنش (عذب) متفاوت است. بنابراین کسی که درون آتش می‌سوزد، پس از گذراندن مراحل آغازین عذاب، به وضع خاصی نائل می‌شود که برای دیگران قابل درک نیست. او در اعماق آتش به حکمت عذاب واقف شده، معرفت پیدا کرده و با آن آرام می‌گیرد و

بدینسان عذاب برای او عذب شده، دیگر چیزی غیر از آرامش و سلامت احساس نمی‌کند. حکم باطنی این رحمت پنهان فقط برای شخص عذاب‌شده، آشکار می‌شود و آنان که بیرون از آتشند، حکم به ظاهر خواهند کرد.

ابن عربی بر آن است که اهل دوزخ با اینکه در آتش خواهند بود، ولی در نهایت وجود عذاب از آنها مرتفع خواهد شد. زیرا خدا از یک سو فرموده است «و ما هم بخارجین من النار» (بقره / ۱۶۷) و از سوی دیگر - مطابق با حدیثی - فرموده «سبقت رحمتی غضبی» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۶۳، فصوص الحکم، ص ۱۱۷). بنابراین اهل دوزخ با آنکه از آتش خارج نخواهند شد اما به سبب سپری شدن زمان و تکرار الم به آن آتش عادت و الفت پیدا کرده، با آن مأنوس می‌شوند؛ طوری که می‌گویند «سواءً علینا اجزنا صبرنا من محیص» (ابراهیم / ۲۱). در این حال رحمت الهی شامل حال ایشان شده و عذاب الهی مرتفع می‌گردد^۶ (قیصری، ص ۶۶۳؛ خ

ص ۳۱۱؛ کاشانی، ص ۱۰۰).

ابن عربی نه تنها خلود عذاب را نمی‌پذیرد بلکه گاهی از پایان یافتن دوزخ سخن گفته است. بنابراین قول ملاصدرا وی در باره پایان جهنم و سرنوشت دوزخیان با استناد به سخن گروهی از اهل کشف نقل می‌کند که اهل دوزخ «پس از مدتی» از جهنم خارج شده، به بهشت می‌روند تا آنجا که احدی از افراد بشر در آن باقی نمی‌مانند و درهای جهنم به روی یکدیگر باز و بسته می‌شوند (مانند در و پنجره خانه متروکی که با وزیدن باد باز و بسته می‌شود) و مطابق حدیث: «تبت فی قعر جهنم الجرجیر»^۷، در قعر آن گیاهی خوش بو می‌روید و خدا برای پُر کردن جهنم اهلی شایسته آن می‌آفریند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، طبع بولاق، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۷۸، به نقل از صدر المتألهین،

شواهد الربوبیه، ص ۳۱۵؛ صدر المتألهین، عرشیه، ص ۱۵۹؛ قیصری، ص ۶۶۴).

زوال درد از دوزخیان

ابن عربی معتقد است اهل دوزخ در درون آتش، گزیری از فضل و رحمت الهی نخواهند داشت. آنان پس از سپری شدن مدت موازنه آزمان اعمالشان [با آزمان کیفرشان]، با آنکه در درون آتش خواهند بود، اما ادراک درد و الم را از دست خواهند داد و در حالتی خواهند بود که

گویی نه زنده اند و نه مرده. پس به واسطهٔ ازالهٔ روح حساس از جوارحشان، دیگر هیچ دردی را احساس نخواهند کرد (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۱، ص ۳۰۳). بنابراین عاقبت و مآل اهل نار به سوی زوال همهٔ دردها و آلام خواهد بود (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۷۲). با فرونشستن دردها از اهل دوزخ، غضب خدا نیز فرو می‌نشیند. چرا که سبب غضب خداوند درد و المی است که اهل آتش در آن گرفتار شده‌اند. از همین روی وصف غضب برای خدا، با زوال سبب آن از میان می‌رود و عذاب اهل آتش پایان می‌پذیرد و فرجام کارشان منجر به رحمت و نعمت ماندگار می‌شود (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۷۲؛ عقیفی، ص ۲۹۳). ابن عربی معتقد است همچنان که «ضاللت» برای بندگان امری عارضی و زوال‌پذیر است، «غضب» نیز برای خدا امری عارضی است و از همین روی مآل همهٔ خلائق به سوی رحمت حق است. رحمتی که بر غضبش سبقت دارد و همه چیز را فر گرفته است (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۷۲، ۱۰۶؛ عقیفی، ص ۲۹۳، نیز *فصوص الحکم* با شرح و توضیح صمد موحد، ص ۴۸۳).

ابن عربی دربارهٔ نحوهٔ پایان یافتن درد و شکنجهٔ دوزخیان در آخرت در *الفتوحات المکیه* می‌گوید اهل دوزخ در سه مرحله عذاب و شکنجه می‌شوند و در فواصل هر کدام از این مراحل، پس از تحمل عذاب به‌طور مقطعی به خواب می‌روند تا اینکه پس از خواب مربوط به واپسین دورهٔ عذاب، به اذن و ولایت خدا از این خواب بیدار خواهند شد و در پی آن رحمت و آرامش سرمدی آنان را فرا خواهد گرفت (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، ج ۳، ص ۹۸). در این دیدگاه خواب دوزخیان خوابی است مقطعی که با بیداری نهایی دوزخیان از آن خواب، عذاب آنها پایان یافته به نعیم ابدی می‌رسند. اگرچه این خواب‌های مقطعی میان مرحله‌ای خود، به نوعی خود رحمت و نعیم محسوب می‌شود است، اما آنها فی الواقع مقدمه‌ای برای وصول به رحمت و نعیم نهایی الهی است که با واپسین بیداری آنها تحقق می‌یابد.

وی در *الفتوحات المکیه* اظهار می‌کند مدت عذاب دوزخیان چهل و پنج هزار سال است که در سه مرحلهٔ بیست و سه هزار ساله، پانزده هزار ساله و هفت هزار ساله به طول می‌انجامد. خداوند رحمان، در فواصل این سه مرحله، اهل دوزخ را به خواب فرو می‌برد تا مانند کسانی که بر اثر شدت درد بی‌هوش می‌شوند، چیزی از عذاب و درد احساس نکنند. طی این خواب‌ها، خداوند پوست‌های آنها را مبدل به پوست نو می‌کند. بعد از سپری شدن این مدت، دوزخیان به هوش

آمده از خواب بیدار می‌شوند. در این حال با آغاز دوره‌ای جدید، دوزخیان دوباره عذاب می‌شوند. این روال تا پایان مرحله سوم ادامه می‌یابد. پس از پایان مرحله سوم که دوره‌ای هفت-هزار ساله و واپسین مرحله عذاب است، دوزخیان برای آخرین بار به خواب و بی‌هوشی فرورفته و پس از مدتی بیدار می‌گردند. اما پس از این بیداری دیگر عذابی نمی‌بینند بلکه عذاب الهی پایان می‌پذیرد چنانکه آسایش و رحمت خدا آنان را فرامی‌گیرد. ظهور رحمت الهی پس از این مراحل سه‌گانه عذاب، مانند راحتی و آسایش کسی است که از فرط خستگی و رنجوری به خواب می‌رود و پس از بیداری احساس راحتی و آسایش می‌کند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۳، ص ۹۸-۹۶).

به نظر می‌رسد که غایت عذاب از دیدگاه ابن عربی ارجاع و ایصال انسان‌های مهجور به کمال نخستین و به تعبیر دیگر رهاساختن آنها از تاریکی‌ها و تصفیه وجود آنها از ناخالصی‌ها و زواید است که خود یکی از مصادیق و اقتضائات رحمت الهی محسوب شود. قیصری در شرح فصوص خود می‌گوید: سراسر عالم هستی، همگی عبادالله‌اند و هیچ‌گونه وجود و صفت و فعلی از خود ندارند مگر آنکه قائم به الله و حول و قوه اوست. آنها همه محتاج به رحمت خدایند و خدا رحمن و رحیم است و خدایی که موصوف به چنین صفات رحمت است، مسلماً هیچ احدی را بطور دائم و الی‌الابد عذاب و عقاب نمی‌کند و آن مقدار از عذاب غیردائم نیز - نه به قصد ایذاء و تلافی و تشفی - بلکه صرفاً برای رساندن آنها به کمالی است که برای آنها در نظر گرفته می‌شود؛ همان طور که طلا و نقره را ذوب می‌کنند تا از مواد غیرخالص که باعث تکدر و نقصان عیار و ارزش آنهاست، خالص و مهذب گردند و این عین لطف است (صدرالمتالهین، الشواهد الربوبیه، ص ۳۱۶-۳۱۵).

رنگ‌باختن عذاب در برابر اصالت فطرت الهی در انسان

ابن عربی با اشاره به آیه «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون» (روم/۳۰) و نیز آیه «و اذ أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و أشهدهم علی أنفسهم ألسنت بریکم قالوا بلی» (اعراف/۱۷۲)، معتقد است همه انسان‌ها ذاتاً دارای سرشت الهی و مفطور به فطرت توحیدی بوده و بنابر فطرت خود به عبودیت خویش نسبت به خدا اقرار دارد. از نظر وی، انسان به دلیل

اعتراف بنیادی و حقیقی - از طریق «بلی گفتن» به درخواست ازلی خدا در روز الست - هرگز نمی‌تواند از آنچه در باطن خود به‌عنوان معرفت الهی یا «عهد الهی» سرشته شده، جدا گردد. ابن عربی حدیث «کل مولود یولد علی الفطره» از رسول اکرم (ص) را ناظر بر همین معنا دانسته و این فطرت الهی را همواره و در هر شرایطی ملازم انسان دانسته و می‌گوید این ملازمت از زمان نخستین اقرار به عبودیت تا ابد بی‌پایان تحقق داشته و حکم آن در دنیا و برزخ و آخرت ثابت است (رک. ابن عربی، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱، ص ۲۵۷، ج ۱۲، ص ۲۶۸؛ نیز ج ۱۴، ص ۱۶۵).

پس آنچه گوهر و اصل لایتغیر وجود انسان است، ساحت الهی و فطری او و آنچه فرع و عرضی وجود انسان است، اعمال او - از جمله شرک - است. وجود اصیل یا ذات حقیقی انسان، همان فطرت الهی او، و اعمال وی - به‌عنوان اموری صرفاً عرضی - طفیل فطرت و فرع بر آن اصل است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱، ص ۲۴۶؛ نیز الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۵۹۲).

اما عرضی بودن این افعال به‌معنای نفی هویت ارزشی آنها و تماماً نادیده انگاشتن آنها نیست. بلکه صاحب این اعمال، به‌واسطه خیریت و شریعتی که در ذات آن است مستحق پاداش و جزا است و عمل ذاتاً مقتضی اجر و عوض است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۲۹۳، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱۰، ص ۹۷) بنابراین «عمل» به‌واسطه تحقق حکمش، می‌تواند موجب سقوط انسان به درکات جهنم شود. اما از آنجا که اعمال، اموری عرضی و فرعی بوده و از حیث عرضیت و فرعیتشان مستلزم زوال و ناپایداری‌اند، در نهایت با زوال «عمل»، «حکم عمل» نیز زایل شده، نه عملی باقی می‌ماند و نه حکمی. بلکه ذاتی می‌ماند که حکم آن پس از زوال آن امر عارضی بود، به آنچه که اصلش اقتضا می‌کند، باز می‌گردد (الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱۴، ص ۲۶۶-۲۶۵).

با توجه به اصل عرضیت اعمال و ذاتی بودن فطرت، تمامی انسان‌ها - با وجود ارتکاب به هر عملی حتی شرک و کفر - حقیقتاً بر فطرت توحیدی و عبودیت خدا باقی مانده و بر آن وقوف دارند (رک. ابن عربی، رحمة من الرحمن، ج ۴، ص ۲۳؛ ج ۳، ص ۵۳۲؛ ج ۲، ص ۳۰۰). به گفته ابن عربی خدا در روز الست آدمیان را گواه بر «وحدانیت» خود نگرفت و نگفت: «الست بواحد»

بلکه فرمود: «الست بربکم» و راز این پرسش در آن بود که خدا می‌دانست با آنکه برخی از آدمیان مشرک و ملحد خواهند شد، اما همگان «ربوبیت» او را باور خواهند داشت (ابوزید، ص ۱۸۵). از نظر ابن عربی گناهکاران در همه حال به عبودیت خود در برابر حضرت حق وقوف دارند و حتی اگر ادعای خدایی کنند، به کذب ادعای خود آگاهی دارند و چنین دعوی خدایی به مرور زمان زائل می‌شود، اما نسبت عبودیت همواره ماندگار است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱۴، ص ۲۶۵). بر اساس این دیدگاه، انسان غیر مؤمن اگرچه خدا را «عبادت» نمی‌کند اما به دلیل داشتن فطرت متعهد، از «عبودیت» در برابر خدا ناگزیر است. بنابر نظر ابن عربی اهل بهشت هم از «جزای عبادت» و هم «جزای عبودیت» متنعم خواهند بود. اما آنچه به اهل دوزخ می‌رسد فقط «جزای عبودیت» خواهد بود و این عبودیت همواره با هر کسی باقی خواهد بود (همانجا).

امکان خُلف وعید از سوی خدا

ابن عربی در بخش پایانی فص هفتم از *فصوص الحکم*، با اشاره به آیه «واذکر فی الکتاب اسماعیل إنه کان صادق الوعد» (مریم/۵۴)، «خلف وعید» در نظام پاداش و جزای الهی را مجاز دانسته و آن را نشانه‌ای از فضل و رحمت خدا و شایسته حمد و ثنا می‌داند. وی ضمن آنکه «خلف وعده» از سوی خدا را امری مذموم و دور از ساحت قدس او می‌داند (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۴-۹۳) - با اشاره به رجحان آمرزش بر تحقق وعید از سوی خدا - معتقد است خدا کریم‌تر از آن است که به وعیدهایش عمل کند. زیرا آنچه شایسته خداست، ترجیح کرم است نه عمل به وعید (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، ج ۸، ص ۱۰۸). بنابراین هر که وعده به امری نیکو و خیر دهد و به وعده خود وفا کند، شایسته مدح و ثنا می‌شود و اگر وعید دهد، صرف وعید دادن او را شایسته مدح و ثنا نمی‌گرداند. بلکه زمانی که عفو کند و از وعید خود درگذرد، شایسته ثنا و ستایش می‌شود.

ابن عربی می‌گوید: ثنا برای صدق وعد است نه برای صدق وعید و حضرت اله ثنایی را طلب می‌کند که بالذات محمود باشد و ثنایی که به او گزارده می‌شود نه به خاطر صدق وعید بلکه

برای صدق وعد و گذشت از وعید است (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۳)، زیرا ثنای عقلاء عادتاً در مقابل خیرات مثنی علیه است نه در مقابل شرورش. از همین روی کسی را ثنا می گویند که مصدر نفع و نعم است نه مصدر ضرر و نقم (خوارزمی، ص ۳۰۷). بنابراین صدق وعده مقتضی مدح و ثناست اما صدق وعید چنین نیست (ابن عربی، ص ۹۴-۹۳) و ذات الهیه از آن رو که منبع خیرات و معدن مبرات است به طور ذاتی از بندگان خود اقتضای ثنا می کند زیرا آنان را از عدم به وجود آورده و آراسته به کمالات گردانیده تا مظاهر اسماء و صفات او باشند (خوارزمی، ص ۳۰۷).

پیروان ابن عربی از جمله قیصری و کاشانی بر این عقیده اند که ستایش و مدح فقط در قبال خیرات و نیکی ها صحیح و معنادار است نه در برابر شرور. علت و ملاک مدح، منفعت و نعمت و علت و ملاک ذم، ضرر و نقمتی است که از چیزی یا شخصی صادر می شود. مسلماً چیزی که نفع و نعمتی از آن حاصل می آید مستحق مدح و ثنا و در مقابل، آنچه منشاء ضرر و نقمت است، مستحق ذم است (قیصری، ص ۹۵۸؛ کاشانی، ص ۱۲۲-۱۲۱).

استدلال ابن عربی برای جواز خلف وعید از سوی خدا چنین است: خداوند از آنجا که به طور ذاتی طالب ثنای محمود است، به وعده های خود وفا می کند تا مورد مدح و ستایش قرار گیرد و از آنجا که به طور ذاتی از هرگونه مذمت و نکوهشی منزله است از وفای به وعده های خودداری می کند تا به خاطر عفو و گذشت، شایسته مدح و ثنا شود چرا که خدا ذاتاً طالب مدح و ثناست و تجاوز از وعید شایسته مدح است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، ج ۸، ص ۱۰۸).

استدلال دیگر ابن عربی این است که با توجه به آیه شریفه «و لا تحسبن الله مخلف وعده» (ابراهیم/۴۷) وفای به وعده از سوی خدا حتمی و قطعی است اما وفای به وعید با توجه به فقدان نص در این زمینه، قطعیت و ضرورتی ندارد و به ضرر قاطع نمی توان از تحقق وعید سخن گفت. اما مسئله اصلی این است که خداوند درباره معاصی و سیئات گناهکاران صراحتاً وعده عفو و بخشایش داده است آنجا که فرموده «و نتجاوز عن سیئاتهم» (احقاف/۱۶) (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۴).

مسلماً وقوع وعده بر خدا واجب است و یکی از وعده‌های خدا تجاوز و عفو و غفران در قبال گناهان بندگان است. پس امکان وقوع وعید زایل می‌شود از طرف دیگر «وعید» به عنوان یک امر ممکن، هیچ یک از دو طرف وجود (تحقق) و عدم (عدم تحقق) را اقتضا نکرده و نسبت به آن دو حالت تساوی دارد و تحقق آن بدون مرجح محال است. بنابراین وقوع وعید نیاز به مرجح دارد و بدیهی است که مرجح وقوع وعید، چیزی غیر از گناه نیست و چنانچه گناه مرتفع به گذشت و عفو گردد، وقوع وعید نیز محال و زایل خواهد گشت. (قیصری، ص ۶۶۰-۶۵۹؛ خوارزمی، ص ۳۰۸-۳۰۹ و کاشانی، ص ۱۲۲). از دیدگاه ابن عربی و پیروان وی وعید الهی - مطابق با آییه «ذلک یخوف الله به عباده» (زمر/۱۶) و آیه «و ما نرسل بالایات الا تخویفا» (اسراء/۵۹) - صرفاً برای تخویف بندگان برای ایصال هر یک از آنها به کمالاتشان است (خوارزمی، ص ۳۰۹؛ کاشانی، ص ۱۲۲).

رحمت بی کران الهی

اگرچه ابن عربی در آثار خود غالباً «رحمت» را نه به معنای اخلاقی آن یعنی ایصال خیر و دفع شر یا عطوفت و دلسوزی برای بندگان و آمرزش گناهکاران، بلکه به عنوان مفهومی فلسفی و مابعدالطبیعی و به معنای «ایجاد و اظهار اعیان ثابت در علم و ایجاد و اظهار احکام و لوازم آن در عین» و یا «وجود عام و شامل بر همه امور و اشیاء» تعریف می‌کند (رک. جهانگیری، ص ۳۳۸؛ نیز عیفی، ص ۳۰۰)، اما در خصوص مسئله خلود عذاب و در مقام استدلال بر پایان پذیری عذاب اخروی در چند موضع از آثار خود رحمت الهی را در معنایی اخلاقی و عاطفی به کار برده است.

از جمله این موارد استدلال ابن عربی بر «شمول رحمت الهی در برابر گناه نخستین حضرت آدم» است. ابن عربی غفران و بخشایش خدا نسبت به گناه نخستین آدم را یکی از مصادیق همین رحمت وسیع خدا و دلیلی بر صحت رأی خود در خصوص پایان پذیری عذاب اخروی می‌داند. وی می‌گوید آدم (ع) پس از توبه در درگاه حق و قبول توبه و هدایت وی از طرف خدا، به طور کامل و تام مورد رحمت الهی قرار گرفت. مسلماً این شمول رحمت درباره همه ذریه آدم هم

صادق است، زیرا آدم بالقوه حامل تمام فرزندان خود بود از این رو ذریه وی هم - که بالقوه در او بودند - شامل آن رحمت گردیدند و محال است کسی از فرزندان وی - با آنکه آدم قبول رحمت کرد - قبول رحمت نکند. بنابر رأی ابن عربی خدا درباره گناه آدم فرموده: «فتاب علیه» (بقره / ۳۷) و این نشان دهنده شمول رحمت و توجه خدا به اوست و همین عنایت و لطف خدا در آیه مذکور می‌تواند دلیل خوبی برای امیدواری گناهکاران و اهل شقاوت نسبت به ظهور رحمت الهی در آخرت و پایان عذاب آنها باشد (رک. ابن عربی، *رحمة من الرحمن*، ج ۳، ص ۱۱۶).

ابن عربی بار دیگر در جایی از *الفتوحات المکیه* با رویکردی انسان‌دوستانه درباره وسعت و اولویت رحمت خداوند نسبت به انسان‌ها در روز قیامت، می‌گوید: ما در میان خود از افراد بشر، اشخاصی را می‌شناسیم که ذاتشان با صفت رحمت و شفقت، آنچنان سرشته شده است که اگر خدا به آنها، امکان تصرف و نظارت در امور خلق را بدهد، به‌طور کلی عذاب و رنج از عالم هستی [و به‌طور اخص عذاب اخروی] را از میان برمی‌دارند. مسلماً خدایی که این صفت و کمال را به بندگان خود عطا کرده است، در داشتن چنین کمالی اولی‌تر و سزاوارتر است. زیرا مُعْطَى چنین کمالی نه تنها نمی‌تواند فاقد آن باشد، بلکه رحمتی به‌مراتب بالاتر از آن بر بندگان خود دارد (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، طبع بولاق، ج ۳، ص ۲۴۶-۲۴۵ به نقل از صدر المتألهین، *شواهد الربوبیه*، ص ۳۱۹، غراب، ص ۱۱۹). وی در ادامه این سخن، خود و امثال خود^۱ («أنا» و «امثالی») را صاحب چنین صفت و کمالی دانسته، اظهار می‌کند: من و امثال من بندگان مخلوق خدا و اصحاب اهواء و اغراض نفسانی هستیم و مسلماً خدا به خلق خود از ما راحم‌تر و مهربان‌تر است (رک. ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، طبع بولاق، ج ۳، ص ۲۴۶-۲۴۵ به نقل از *شواهد الربوبیه*، ص ۳۱۹). پس، از آنجا که خداوند رحمن‌الدنیا و الآخره است، پایان کار همه بندگان در آخرت، منجر به رحمت و واسعه او خواهد شد (همو، *الفتوحات المکیه*، ج ۱، ص ۱۶۴ و ۳۰۳).

نتیجه

ابن عربی برخلاف متشرعان و به‌عنوان یک عارف از زاویه‌ای دیگر به مسئله جاودانگی عذاب نگریسته و سعی نموده راه حلی مناسب در نظام فکری خود برای آن پیدا کند. وی برخلاف فقها و متکلمان - صرف‌نظر از این مسئله که چه کسانی مستحق خلود در دوزخند - در پی آن است که اساساً چرا چنین عذابی باید دائمی و جاودانه باشد؟ و با فرض جاودانه‌بودن عذاب الهی برای مُخلدین در دوزخ، دائمیت عذاب حقیقتاً چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

وی در پاسخ به این مسئله در انسان‌شناسی عرفانی خود با استشهاد به آیات قرآن، انسان را اولاً و بالذات موجودی الهی و ثانیاً بالعرض فاعل اعمال نیک و بد خویش می‌داند. از نظر وی آنچه جاودانگی و خلود دارد، نه عذاب الهی، بلکه فطرت خالده الهی (به عنوان اصل ثابت و جوهر لایتغیر وجود انسان) و عبودیت ناشی از آن است. وی با طرح ایده خلود فطرت، بنیان اعتقاد به خلود عذاب را درهم می‌شکند. ابن عربی در تبیین این ایده، انسان را دارای دو ساحت وجودی می‌داند. ساحت ذات (همان فطرت ثابت متعهد به عهد الست) و ساحت عرض (اعمال، اعتقادات و نیت محدود و عرضی انسان). از نظر وی آنچه منشأ عذاب است نه خود انسان بلکه ساحت عرضی او یا همان اعمال ناپایدار اوست. عمل انسان، متغیر، محدود، عارضی و مآلاً فناپذیر است و به همین دلیل عذاب نیز که اثر و در حکم سایه عمل ناصالح است نمی‌تواند دائمی و جاودانه باشد

یکی دیگر از اصول مهمی که در اندیشه ابن عربی مورد استفاده قرار گرفته، اصل نسبیت عذاب با تأکید بر مفهوم «استحاله یا دگرگونی جهنم» است. اما درنگی نکته‌سنجانه در این عقیده ابن عربی، این پرسش را پیش روی ما می‌نهد که آیا حقیقتاً این جهنم است که استحاله پیدا می‌کند یا فهم انسان از جهنم دگرگون می‌شود؟ اگر بخواهیم از نگاه ابن عربی به این مسئله بنگریم، به نظر می‌رسد در فرایند عذب‌شدن عذاب، آنچه دگرگون گردیده و استحاله پیدا می‌کند، فهم و ادراک شخص معذب از عذاب است و نه خود عذاب یا جهنم. انسان در بسیاری از موقعیت‌ها دچار عذاب می‌شود اما به محض آنکه فهمش از مسئله دگرگون می‌شود، عذاب او پایمان می‌نماید.

به عبارت دیگر این نوع دریافت و معرفت آدمی است که معنای لذت و الم را تعیین می کند. پس فهم انسان می تواند «جهان او» را تغییر دهد. بنابراین بهشت و دوزخ هم اکنون در درون آدمی است و انسان به اقتضای حال خود در آنها به سر می برد. فی الواقع این فهم و دریافت انسان است که می تواند دوزخ و بهشت بیافریند و دوزخ را به بهشت یا بهشت را به دوزخ بدل نماید.

توضیحات

۱. همان طور که ملاحظه می شود در خصوص کیفر گناهکاران، خوارج در افراطی ترین رویکرد - با تکیه بر اصل «وعید»- بیشترین تأکید را بر جنبه غضب الهی، و مُرجئه در رویکردی تفریطی و با استناد به اصل «وعد» (رک. اشعری، ص ۷۶-۷۵) بر صفت رحمت الهی تأکید ورزیده اند.
۲. و اما الذین سَعَدُوا ففی الجنة خالدین فیها مادامت السموات و الارض الا ما شاء ربک عطاءً غیرَ مجذوذ (مورد/۱۱۰).
۳. فکان عاقبتهما أنهما فی النار خالدین فیها (حشر/۱۷).
۴. من اعرض عنه فأنه یحمل یوم القیامه وزراً خالدین فیه و ساء لهم یوم القیامه جملاً: هر کس از خدا رویگردان شود، روز قیامت باری بردوش خواهد گرفت که جاودانه زیر آن خواهد ماند و چه بد باری است بردوش آنها در روز قیامت (طه/۱۰۱-۱۰۰).
۵. یادآور این فراز عرفانی از کلام امیرالمؤمنین (ع) در دعای کمیل: «صبرت علی نارک فکیف اصبر علی فراقک»
۶. البته ابن عربی برخلاف دیدگاه اصلی خود در باب پایان پذیری عذاب اُخروی، در یک موضع از الفتوحات المکیه قائل به جاودانگی گونه ای از عذاب است که آن را عذاب غیر محسوس می نامد. از نظر وی ترس و نگرانی اهل دوزخ از وقوع مجدد عذاب حسی، عذابی غیر حسی است که خارجیت ندارد اما به طور دائم موجب وحشت روحی آنان می شود. بنابراین آنان در معرض یک عذاب روحی- روانی هستند که نمی توانند آن را به فراموشی بسپارند و تنها در برخی از مواقع این وحشت و نگرانی را از یاد می برند (رک. الفتوحات المکیه، [دار صادر]، ج ۱، ص ۲۹۰).

۷. «و الذی نفسی بیدی لیأتی علی جهنم زماناً تُصَفَّقُ ابوابها ینبت فی قعرها الجرجیر»: سوگند به آن که جانم در دست اوست روزی فرا رسد که درهای جهنم بسته شود و در قعر آن گیاه خوشبو روید (ابن عربی، *فصوص الحکم* با ترجمه و توضیح و تحلیل صمد موحد، ص ۳۹۳). برای این حدیث که معمولاً در آثار صوفیه برای پایان‌پذیری عذاب الهی استناد شده، مأخذی ذکر نمی‌شود. بنابر گفته چیتیک در تعلیقاتی که بر *تقد النصوص* جامی نوشته است، ظاهراً برای این حدیث منبعی یافت نشده است (جامی، ص ۳۵۱).

۸. به‌عنوان مثال غیر از خود ابن عربی، می‌توان از بایزید بسطامی به‌عنوان نمونه‌ای از این‌گونه افراد یاد کرد که می‌گفت: می‌خواهم که زودتر قیامت برپا شود تا من خیمه در کنار دوزخ زخم تا چون دوزخ مرا بیند، نیست گردد و من سبب راحت خلق باشم. یا می‌گوید: مرید من کسی است که بر کنار دوزخ بایستد و هر که را به دوزخ می‌برند، دست او را بگیرد و به بهشت فرستد و به‌جای او خود به دوزخ برود (عطارد نیشابوری، ص ۱۵۶).

منابع

قرآن کریم

- ابن عربی، محی‌الدین، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، چ ۲، ۱۳۷۰.
- _____، *فصوص الحکم*، با ترجمه و توضیح و تحلیل صمد موحد، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵.
- _____، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، قاهره، المجلس الاعلی لرعايه الفنون والآداب والعلوم الاجتماعیه، ۱۳۹۷ هـ / ۱۹۷۷. (ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴)
- _____، *الفتوحات المکیه*، بیروت، ج ۴-۱، لبنان، دارصادر، ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۴.
- _____، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*، جمع و تألیف محمود محمد الغراب، ج ۴-۱، دمشق، ۱۴۱۰ق / ۱۹۸۹.
- _____، *رسائل ابن عربی*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، چ ۲، ۱۳۷۵.
- ابوزید، نصر حامد، *چنین گفت ابن عربی*، ترجمه سید محمد راستگو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.

بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، ج ۱، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.

جامی، عبدالرحمن بن احمد، نقل النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.

جهانگیری، محسن، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ج ۴، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

حلی، علامه حسن بن یوسف، باب حادی عشر، ترجمه حاج میرزا محمدعلی حسینی شهرستانی، تصحیح و تعلیق، محمود افتخارزاده، ج ۲، قم، نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۴.

خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسین، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، ج ۳، تهران، مولی، ۱۳۷۵.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، تصحیح شیخ احمد فهمی محمد، ج ۱، قاهره، مطبعة حجازی، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۸.

صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مع حواشی الحکیم المحقق الحاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، بیروت - لبنان، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۱۷ ق / ۱۹۹۶.

_____، عرشیه، به تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۴۱.

_____، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، تصحیح محمد خواجه جوی، قم، بیدار، ۱۳۶۱.

طوسی، خواجه نصیرالدین، کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، با شرح علامه حلی و ترجمه شیخ ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامی، بی تا.

عفیفی، ابوالعلاء، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۶.

عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکره الاولیاء، به کوشش نیکلسون، ج ۲، انتشارات صفی علیشاه، بی جا، ۱۳۷۴.

غراب، محمود محمود، شرح فصوص الحکم من کلام الشیخ الاکبر، دمشق، بی نا، ۱۴۰۵ ق.

قاضى عبد الجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسه، تعليق احمد بن الحسين بن ابى هاشم، تحقيق عبدالكريم عثمان، قاهره مكتبة وهبة، ١٤٠٨ق/١٩٨٨.

قيصرى، محمد داوود، شرح فصوص الحكم، به كوشش سيد جلال الدين آشتياني، تهران، علمى و فرهنگى، ١٣٧٥.

كاشانى، كمال الدين عبدالرزاق، شرح فصوص الحكم، ج ٤، قم، بيدار، ١٣٧٠.

مفيد، محمد بن محمد النعمان، الفصول المختاره من العيون والمحاسن، ج ٣، نجف، المطبعة الحيدريه، ١٩٦٢.

_____، اوائل المقالات فى المختارات، ويرايش عباس قلى ش. واعظ، با حواشى فصل الله زنجاني، ج ٢، تبريز، چرندابى، ١٣٧١ ق.

مكى، ابوالفتح محمد بن حميد الدين بن عبدالله، الجانب الغربى فى حل مشكلات محى الدين ابن عربى، به اهتمام و حواشى نجيب مايل هروى، تهران، مولى، ١٣٦٤.

نوبختى، ابى محمد الحسن، فرق الشيعه، تحقيق السيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، المطبعة الحيدريه، ١٣٥٥ق/١٩٣٦.

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No.30/ Spring 2012

Proprietor

Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, PhD

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, PhD

Executive Manager

Zakaria Baharnezhad, PhD

Advisory Panel

Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbarian, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD

Reviewers

Ali Akbar Abdol Abadi, PhD; Zakaria Baharnezhad, PhD; Ghorban Elmi, PhD; Hosein Moghiseh, PhD; Monirosadat Portolami, PhD; Seyyed Ali Mohammad Sajadi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Morteza Semnoon, PhD. Seyyed Mohammad Esmaeil Seyyed Hashemi, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD; Asghar Vaezi, PhD.

Translator

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

Executive Editor

Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address

*"Ayeneh Ma'refat" Office, Faculty of Theology and Religious Studies,
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

Postal Code

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel.Fax :+98-21-22431785 **Tel**:+98-21-29902527

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

Ayeneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

www.ISC.gov.ir
www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

Printed in :1391

ABSTRACTS

<i>Aristotle's Critique of Platonic Ideas, Saeed Binaye Motlagh, PhD- Elham Kondori</i>	187
<i>Intellectuality of Goodness and Evil and the Divine Nature of Human Beings in Rumi's Thought, Hossein Heidari, PhD*</i>	188
<i>A survey of the Basic Components of Ikhvan-al-Safa's Religious Epistemology, Mohsen Abdillahi, PhD</i>	190
<i>Mowlana's and John Hick's Perspective on Religious Pluralism, Jalil Moshayedi, PhD- Samane Farzaneh</i>	191
<i>Principles of Essentialism of Mystical Intuition in Illuminative thought Reza Heidari Nouri, PhD</i>	193
<i>The Role of Reason in the Geometry of Religious Knowledge, Hossein Moghiseh</i>	195
<i>The Limits and Quality of Otherworldly Chastisement from Ibn Arabi's Sufistic Perspective, Hatef Siahkoohian, PhD</i>	197

۹	ایرادهای ارسطو به ایده‌های افلاطونی، دکتر سعید بینای مطلق - الهام کندری
۴۰	حسن و قبیح عقلی و سرشت خدایی انسان در مکاتب کلامی و اندیشه مولوی، دکتر حسین حیدری
۶۱	بررسی مؤلفه‌های اساسی در معرفت‌شناسی دینی اخوان‌الصفاء، دکتر محسن عبدالهی
۸۶	بررسی کثرت‌گرایی دینی در مثنوی مولوی، دکتر جلیل مشیدی - سمانه فرزانه
۱۱۱	مبانی ذات‌گرایی شهود عرفانی در تفکر اشراقی، دکتر رضا حیدری نوری
۱۳۱	منزلت عقل در ساحت معرفت دین (از بعد کلامی و فقهی)، حسین مقیسه
۱۶۰	کیفیت و حدود عذاب آخروی در نگرش عرفانی محی‌الدین ابن عربی، دکتر هاتف سیاه کوهیان

Aristotle's Critique of Platonic Ideas

Saeed Binaye Motlagh PhD *
Elham Kondori**

Abstract

Aristotle in all his works including *Metaphysics*, *Physics* and *Generation and Corruption*, wherever expressing a view on an issue, makes references to Plato and other philosophers who preceded him trying to present flaws in their thoughts. To begin with critique is Aristotle's specific philosophic method. Especially in *Metaphysics*, which, in his words, is the knowledge of 'being in itself' dealing with the what and why in all beings, he had to first consider and criticize the well-known views of his time among them the most vexatious one was that of Plato. Aristotle's fight with Plato's 'theory of ideas' started from the time he was a student of academy. His brief thesis 'on ideas', *peri ideon*, belongs to that era. The present article classifies Aristotle's objections to Plato's ideas trying to show their essence and intensity. To this end, the author's have adopted a neutral stance toward the issues in their analysis and classification of the objections.

Key Terms: *critique, Platonic system, generalities, cause, separation, end, model, Ousia (substance), origin.*

* University of Isfahan

** University of Isfahan

elhamkondori@gmail.com

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
No. 30 Spring 2012

**Intellectuality of Goodness and Evil and the Divine Nature of Human
Beings in Rumi's Thought**
Hossein Heidari, PhD*

Abstract

One of the important principles in theology and Islamic studies is the intellectuality or religiosity of goodness and evil. It is based on this principle that the following questions can be answered: Does the goodness and praiseworthiness of good deeds such as saving the innocent emanate from their nature? Would the killing of innocent people be considered as a good deed, if God ordered people to do so? Does God follow the natural criteria of goodness and badness or is it that whatever he does is good? For example if God punishes a child in the dooms day, can this be viewed as an evil deed? Is it the case that God transcends the ordinary human values so that none of His deeds could be considered as evil? Will those who never heard prophetic messages be

punished based on innate criteria? Are people obliged to know God even before accepting religion? Is it the case that whatever is called ethical and humane is also religious? The Mo'tazelites, the Shiites and the Matoridites believe in the innateness of goodness and evil, while the Ash'arites believe in their religiosity. The present article explores Rumi's views in his *Fihe Ma Fih* and *Mathnavi*. The claim is that his position is not consistent with the Ash'arites views and that it is more consistent with Hanafi-Matridites, Mo'tazelites and Shiites.

Key Terms: *intellectuality and religiosity of goodness and evil, Rumi(Mawlana), Ash'arites, Mo'tazelites, Hanafites, Maturidites, Shiites.*

**A survey of the Basic Components of
Ikhvan-al-Safa's Religious Epistemology**

Mohsen Abdillahi, PhD*

Abstract

It was in the fourth century AH that a group of scholars called Ikhvan-al-Safa and Khollan-al-Wafa decided to write some brief treatises and send them out anonymously to publicize rational sciences, bring religion and philosophy closer together and make people aware of scientific and religious issues, all with the intention to remove deviations from the Islamic society. At that time, in spite of the numerous political and societal limitations, Moslems were developed scientifically and intellectually in all areas including philosophy and politics. Ikhvan-al-Safa, while sticking to religious thought, represented the Islamic revival and the focus on Hellenic philosophy and metaphysics.

Their efforts to study religious issues within a theoretical framework to organize the components of religious epistemology including theology, prophecy, anthropology, knowledge of the soul and ethics are very significant.

Key Terms: *religious epistemology, Ikhvan-al-Safa, theology, monotheism, knowledge of the soul, ethics.*

* Lorestan University

abdollahi.mohsen.politics@ gmail.com

Mowlana's and John Hick's Perspective on Religious Pluralism

Jalil Moshayedi, PhD*

Samane Farzaneh**

Abstract

Due to its focus on salvation and co-existence of the followers of different religions, religious pluralism, as an issue related to the philosophy of religion, has attracted the attention of thinkers and includes different approaches and interpretations. Mawlana's intensive concentration on the 'unity of being', as one of the pillars of his belief system and the induction of tolerance among the readers of his poems, has given the impression to many people that he is a pluralist figure. However, whether Mawlana was truly a pluralist, and if he were so, what the concept of pluralism meant to him are among the question raised about him. The present study is an attempt to find answers to these questions based on Masnavi. As such, after defining religious pluralism and its approaches, the pluralists' viewpoints on the truth of religions and their reflections in Mawlana's thought are presented. Re-reading of Mawlana's thought reveals the footprints of religious pluralism in his poems; however, he rejects pluralism in its modern sense, ultimately recognizing one religion as the true one. The present study concludes with the idea that the readers of Masnavi should follow his methodology with regard to

* Arak University

** Arak University

Jmoshayedi12@yahoo.com

Samane.farzane@yahoo.com

cognitive and religious issues paving the way for the proximity of religions and the creation of an atmosphere which would prevent the occurrence of religious differences and conflicts.

Key Terms: *Masnavi, Mawlavi, religious pluralism, religious tolerance.*

Principles of Essentialism of Mystical Intuition in Illuminative thought

Reza Heidari Nouri, PhD*

Abstract

Sohrevardi, as an illuminationist, had very significant innovations in philosophy, mysticism and spiritual thought. The essence, reality and the quality of achieving spiritual experiences, which have received special attention by different people in different cultures and schools of thought, are among the innovative domains of Sohrevardi's system of thought. There are two major views on the essence of these experiences: first, essentialism which emphasizes their coherence and commonality among different people and schools of thought; and second, constructivism in which mystical intuition plays an important role in the creation of numinous experience. These different views indicate the differences which different schools of thought have about the quality of these experiences. From Sohrevardi's perspective, the unity with the Light makes mystical illumination and numinous experiences possible. Accordingly, the individual's special view on soul and his/her psychology are involved in the fulfillment of these

* Islamic Azad University, Saveh Branch

heydarinoori@gmail.com

experiences which are accompanied with illumination, observation, unity and extinction in unity. Therefore, Sohrevardi's views on the features of numinous experience represent a kind of essentialism in these illuminations. This does not mean that the unity of these personal experiences consistent with the individual's thought makes them different from each other. They rather have similar and common characteristics. The present study, as a library research, adopting a descriptive analytical method provides evidence which shows Sohrevardi's viewpoints on the principles of essentialism in mystical illumination. It also provides answers to a number of relevant questions in this area of inquiry.

Key Terms: *essentialism, constructivism, numinous experience, illumination, Sohrevardi.*

The Role of Reason in the Geometry of Religious Knowledge

Hossein Moghiseh*

Abstract

The method of gaining religious knowledge has been among the most disputed issues after the demise of the Prophet of Islam (PBUH) and in the era of the absence of the twelfth Imam, due to the lack of access to infallible leaders. This means that if conflicts arise between the clear and decisive injunctions of the reason and the appearances of religious texts, what should be done. In such cases, there have always been differences of views and perceptions in the areas of theology and jurisprudence about the priority of the reason, or its share in understanding the message of revelation, and these differences have caused a lot of ups and downs which are still continuing. Within the scope of the Islamic thought, there are those who adhere to the appearance including Hanbalites and Ash'arites from the sunni sect and the Akhbarites from the Shiite sect on the one side and the Mo'tazelites and the thriving jurisprudence of Shiites on the other side. The present article provides a brief overview of the above-mentioned issue among the followers of the prophet's household with a glimpse on the extremist views of Akhbari Shiites and other similar views, which do

* Shahid Beheshti University

h -moghiseh@sbu.ac.ir

not formally oppose rationalism but in practice do not attach any value to the distinguishing power of reason. The article also examines the rival thought which, in both areas of jurisprudence and theology, emphasizes and insists on the validity of reason. It concludes with the presentation of measures which can prevent extreme rationalism which results in desecrating the lofty divine knowledge.

Key Terms: *rationalism, judging by appearance, Akhbarigary, segregation school, the decree council, paradox, theology, jurisprudence .*

The Limits and Quality of Otherworldly Chastisement from Ibn Arabi's Sufistic Perspective

Hatef Siahkoochian, PhD *

Abstract

The otherworldly chastisement and its quality and quantity, especially the eternity of hell-fire are among the most important topics of discussion in theology, philosophy and Sufism. Ibn Arabi, as a distinguished scholar in theoretical Sufism, who, in contrast with those devoted to Islamic law and the common religious people, considers divine retribution as non-eternal. With an extra-ordinary approach, he holds that hell-fire has a relative changing state. Ibn Arabi tries to support the idea of the relativity of divine retribution and hell-fire and to show the meagerness of human deeds vis-a-vis God's grace. He believes in the transformation of divine retribution to divine grace and ultimately to eternal peace. 'The proportionality of divine retribution to worldly deeds', 'the possibility of warnings being refuted by God on the Day of Judgment' and 'the non-inherent nature of deeds and the essence

* Islamic Azad University, Takestan Branch siahkuhian.894@yahoo.com

of natural disposition' are reasons put forward by Ibn Arabi to support his
view of non-eternity of hell-fire.

Key Terms: *divine chastisement, Ibn Arabi, hell fire,
punishment, Sufism .*